R. G. Peffer

Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet



İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan

AYRINTI

R. G. PEFFER
San Diego Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör.

Ayrıntı: 318
'Ağır' Kitaplar dizisi: 5

Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet
R. G. Peffer

İngilizceden çeviren
Yavuz Alogan

Yayına hazırlayan
Can Kurultay

Son okuma
Tamer Tosun

Kitabın özgün adı
Marxism, Morality, and Social Justice

Princeton University Press/1990
basımından çevrilmiştir.

© Princeton University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Orhan Deliorman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2001*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-219-X

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş/İstanbul Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

R. G. Peffer

Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet

AYRINTI

"AĞIR" KİTAPLAR DİZİSİ

KİTLE VE İKTİDAR
Elias Canetti

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ
Theodore Zeldin

RUJ LEKESİ
Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi
Greil Marcus

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER
Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme
William Lowell Randall

MARKSİZM, AHLÂK VE TOPLUMSAL ADALET
R. G. Peffer

HAZIRLANAN KİTAPLAR

CAZ KİTABI
New Orleans'tan 80'li Yıllara
Joachim-Ernst Berendt

HEP YUVAYA DÖNMEK
Ursula K. LeGuin

İMPARATORLUK
Michael Hardt & Antonio Negri

DİSİPLİN
Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi
Ulrich Bröckling

TARİHTE KENT
Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği
Lewis Mumford

KURTLARLA KOŞAN KADIN
İlk Vahşi Kadın Miti ve Hikâyeleri
Clarissa Pinkola Estés

AHLÂKİ PROTESTO SANATI
Toplumsal Hareketlerde Kültür, Hayat Hikâyeleri ve Yaratıcılık
James M. Jasper

MODERN ÇAĞIN MEŞRULUĞU
Hans Blumenberg

S.E.R.
ve D.A.R.P. için

Tarihin burjuva dönemi yeni dünyanın maddi temelini yaratmak zorundadır.... Tıpkı jeolojik devrimlerin yeryüzünü yaratması gibi, burjuva endüstri ve ticareti de yeni bir dünyanın bu maddi koşullarını yaratır. Büyük bir toplumsal devrim burjuva çağının ortaya çıkardığı sonuçların, dünya piyasası ve modern üretim güçlerinin hakkından geldiği, ve onları ... kamusal denetime ... tabi kıldığı zaman, ancak o zaman, insanlığın ilerleyişi, kurbanlarının kafatasından başka bir şeyle nektar içmeyen Hindu pagan idolüne benzemekten çıkacaktır.

Karl Marx, *New York Daily Tribune*, 8 Ağustos 1853

İçindekiler

Marksizm, ahlâk ve toplumsal adalet

— GİRİŞ 13

Birinci Anabölüm

Marx'ın ahlâki perspektifi

I. MARX'IN AHLÂKİ PERSPEKTİFİNİN GELİŞİMİ 45
A. Marx'ın İlk Dönemi: Radikal Liberalizm (1841-1843) 46
B. Marx'ın İkinci Dönemi: Devrimci Hümanizm (1843) 51
C. Marx'ın Üçüncü Dönemi: Özgün Marksizm (1844) 56
D. Marx'ın Geçiş Dönemi Çalışmaları (1844-1847) 64
E. Marx'ın Sonraki Eserlerinde Ahlâk (1848-1883) 71

II. SONUÇÇU MARX YORUMLARI 87
A. Sonuççuluk, Faydacılık ve Deontolojik Ahlâk Teorisi 89
B. Bir Faydacı Olarak Marx: Bir Eleştiri 93
C. Marx ve Faydacı Olmayan Sonuççuluk Formları 106

III. MARX'IN ÖZGÜRLÜK VE SÖMÜRÜ TEORİLERİ:
BİR YENİDEN KURMA VE SAVUNMA 120
A. Marx, İnsan Saygınlığı ve Deontolojizm 124
B. Marx'ın Özgürlük Kavramı ve Teorisi:
Bir Yeniden Kurma 128
C. Ahlâk ve Marksist Sömürü Kavram(lar)ı 142

İkinci Anabölüm

Marksizm ve ahlâk

IV. "MARKSİST ANTİ-AHLÂKÇILIK": BİR ELEŞTİRİ 171
A. Ahlâk ve Marksizm'in Bilimsel Statüsü 174
B. Marx'ta Ahlâki ve Ahlâki Olmayan Değerlendirme:
Wood ve Miller Eleştirisi 181
C. Marksizm, Natüralist Eğilimler ve Akılcı Özçıkar 196
D. Ahlâk, Özçıkar ve Devrimci Güdülenme 205

V. MARKSİZM VE AHLÂKİ TARİHSELCİLİK 212
A. Kaçınılmazlık Tezi 214
B. Kapitalizmin Çöküşü Teorisi 224
C. Ahlâk ve Tarih 228

VI. AHLÂK VE İDEOLOJİ 235
A. Küresel ve Küresel Olmayan İdeoloji Kavramları 238
B. Marksist İdeoloji Kavramı 241
C. Ahlâk, İdeoloji ve Ahlâk Teorisi 257

VII. MARKSİZM, AHLÂKİ GÖRELİLİK VE
AHLÂKİ NESNELLİK 266
A. Marx, Engels ve Ahlâki Görelilik 268
B. Marksizm, Reflektif Denge ve Orijinal Pozisyon 283
C. Ahlâki Nesnellik, Sınıf Mücadelesi ve Öznelerarası Anlaşma .302

Üçüncü Anabölüm

Marksizm ve toplumsal adalet

VIII. ADALET VE HAKLARA İLİŞKİN MARKSİST ELEŞTİRİLER 313
A. Marx'ın Genel Haklar ve Adalet Eleştirileri 317
B. Egoist İnsan İmgesinin Parçası Olarak Haklar Konusunda Marx 321
C. Komünizmin Gelişiyle Birlikte Hukuksal Nosyonların Çözülmesi Üzerine Marx 325
D. Marx'ın Toplumsal Sistemlerin İçsel Standardı Olarak Adalet Anlayışı 330
E. Sınıf Çıkarları ve Toplumsal Adalet: Bir Wood Eleştirisi 335

IX. RAWLS'IN ADALET TEORİSİNE MARKSİST VE SOLCU İTİRAZLAR: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME 356
A. Haklar ve Adalet 360
B. Marx ve Rawls 363
C. Rawls'ın Metodolojisine İtirazlar 367
D. Rawls'm Ahlâk Teorisine Tözel İtirazlar 372
E. Rawls'ın Teoriyi Uygulayışına Yöneltilen İtirazlar 398

X. YETERLİ BİR MARKSİST AHLÂK VE TOPLUM TEORİSİNE DOĞRU 408
A. Bir Toplumsal Adalet Teorisi 410
B. Toplumsal Adalet ve Marksist Ampirik Teori 425
1. Kapitalizme Karşı, Demokratik, Özyönetimli Bir Sosyalizm 429
2. Devlet Sosyalizmine Karşı Demokratik, Özyönetimli Sosyalizm 431
3. Kapitalizme Karşı Devlet Sosyalizmi 434
4. Kapitalist Toplumlara Karşı Üçüncü Dünyadaki Post-Kapitalist Toplumlar 441
C. Devrim ve Marksist Ampirik Teori 444

— EK: MARX'IN DÜŞÜNCESİNDEKİ GELİŞİM EVRELERİ 453
— KAYNAKÇA 455
— DİZİN 477

TEŞEKKÜR

Her şeyden önce, bu kitabın ortaya çıkmasında paha biçilmez yardımlarından ötürü Sanford G. Thatcher, Kai Nielsen ve Allen E. Buchanan'a teşekkür ediyorum. Her ikisi de editörüm olan, Sandy Thatcher ve Kai Nielsen –felsefe çalışmaları öğrencilik günlerimden beri beni etkilemiştir– 1978'de başlayan bu çabada beni desteklemişlerdir. Onların teşvik ve tavsiyeleri olmasaydı çabalarım asla sonuç vermeyebilirdi. 1982'de yazılarımın ilk bölümlerini tez olarak kullanmaya karar verdiğimde, Allen E. Buchanan'la çalışma fırsatı bulmuş olmak benim için büyük bir şanstı. Buchanan'ın o sırada henüz yayımlanmış olan *Marx and Justice*'i (Marx ve Adalet) bu kitabın gelişiminde büyük bir etki yarattı. Marx'ın normatif görüşlerinin yorumlanması ve değerlendirilmesi sorununa gelince, Nozick, Rawls'ın çalışmalarını nasıl gördüyse, ben de Buchanan'ın çalışmalarını öyle görmeye başladım: Ya yaptığı çözümlemeyi kabul etmek ya da neden kabul etmediğimi açıklamak zorundaydım. Buchanan'ın girdisi büyük ölçüde değerlendirilmiştir.

Üç kişinin daha özel olarak zikredilmesi gerekiyor: Rodger Beehler, Cynthia Caywood ve Marshall Cohen. Profesör Beehler –Princeton University Press'in okurlarından biri olarak– değerli yorumlarda bulundu ve eleştiriler yaptı. Meslektaşım Cynthia Caywood sondan bir önceki taslağın tamamını okuma ve değerli üslup önerilerinde bulunma inceliğini gösterdi. Sabır ve tavsiyelerinden ötürü Marshall Cohen'e de –bu kitabın da içinde yer aldığı dizinin editörü– teşekkür ediyorum.

Ayrıca, taslağın çeşitli bölümlerini okudukları ve yorumlarda bulundukları için aşağıdaki kişilere de teşekkür borçluyum: Joel Feinberg, Ronald Milo, Jules Coleman, Wilfrid Sellars, Jeffrie G. Murphy, William H. Shaw, David Schweickart, Ralph Miliband, Andrew Levine, Robert Brenner, Sharon Lloyd, Les Evans, Nanette Funk, Iris Marion Young, J. Davidson Alexander, Joseph Kupfer, William S. Robinson, G. Darlington Wood, Thomas Leddy, Rita Manning, Dennis Rohatyn, Linda Jenks, Larry Hinman, Mike Wagner, Gregory Trianosky ve Lyle Anderson.

Sharon Ray, W. Dan Koestner ve Robert Pirani kitabın çeşitli gelişim evrelerinde taslağın çeşitli bölümlerini düzeltme inceliğini gösterdiler. San Diego Üniversitesi'nin Sanat ve Bilim Bölümüne de taslağın son versiyonunun temize çekilmesini sağladığı için teşekkür ediyorum. Monica Wagner kitabın diskete kaydedilmesinde bir uzman olarak yaptığı işten ötürü özel teşekkürü hak ediyor. Nihayet, Janet Wilson ve Lois Krieger'e taslağı yayına hazırladığı için teşekkür ediyorum.

Giriş'in birinci kısmı ile 1. Bölüm'ün çoğu ve 7. Bölüm'ün tamamı "Marxism, Metaethics, and Morality" (Marksizm, Metaetik ve Ahlâk) başlıklı tezimin (University of Arizona, 1985; Rodney G. Peffer), 6. Bölüm de "Morality and the Marxist Concept of Ideology" (Ahlâk ve Marksist İdeoloji Kavramı) başlıklı makalemin (*Marx and Morality*, der.: Kai Nielsen ve Steven C. Patten, *Canadian Journal of Philosophy*, ek C. 7, 1981) gözden geçirilmiş versiyonudur. *Canadian Journal of Philosophy*'nin editörlerine bu makalenin kullanılmasına izin verdikleri için ve Harper & Row'a, Karl Marx'ın *Grundrisse*'sinden (der.: David McClellan, Harper & Row, New York, 1971) kapsamlı alıntılara izin verdiği için teşekkür ediyorum.

Giriş

Bu çalışmanın nihai hedefi yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin en azından ana hatlarını geliştirmektir. Bir "ahlâk ve toplum teorisi"yle kastettiğim, toplumsal düzenlemeleri yargılamak ve bunu yaparken birbiriyle rekabet halinde ve tarihsel olarak mümkün toplumsal düzenleme kümeleri arasında karar vermek için gerekli ölçütleri sağlayacak bir ahlâki ilkeler ya da standartlar kümesi oluşturmaktır. Böyle bir teori, hangi toplumsal düzenleme kümelerinin gerçek tarihsel olabilirlikler olduğunu ve –mümkün olanlar içinde– hangisinin yeterli bir ahlâk teorisinin önerdiği ahlâki ilke ve standartlara en iyi şekilde uyduğunu belirleyecek yeterlilikte bir ampirik, toplumsal-bilimsel teoriyi içermelidir.

"Yeterli" bir ahlâk ve toplum teorisiyle kastettiğim, doğru bir am-

pirik, toplumsal-bilimsel teoriler kümesini ve yeterli (yani doğru) bir ahlâk teorisini temel alan bir teoridir. "Yeterli" ya da "doğru" bir ahlâk teorisiyle kastettiğim ise, üzerinde düşünülmüş ahlâki yargılarımızla en geniş reflektif denge içinde olan teoridir. (Herkesin yargılarıyla geniş bir reflektif denge içinde olan tek bir teorinin olup olmadığı ya da ahlâkın bir bakıma göreli olup olmadığı 7. Bölüm'de tartışılıyor.)

"Marksist" bir ahlâk ve toplum teorisiyle kastettiğim (1) Marx'ın radikal hümanizmi ve eşitlikçiliğinin ruhuyla donatılmış; (2) Marksist siyasal perspektif bakımından büyük önem taşıyan ampirik tezleri (özellikle Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisini ve kapitalizm çözümlemesini) temel alan; ve (3) Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını savunmaya çalışan bir teoridir. Bu konumların birincisi, sosyalizmin –yani demokratik, özyönetimli sosyalizm– ahlâki olarak kapitalizmin her formuna, ayrıca ılımlı kıtlık ve ılımlı bencillik koşullarında mümkün olan bir başka toplum formu fikrine tercih edilebilir olduğudur. İkincisi, uygun dönüşümleri gerçekleştirmek için zorunlu (ve yeterli) olması halinde toplumsal ve/ya da siyasal devrimin *prima facie* (ilk bakışta) ahlâki olarak haklı kılınmasıdır.

Böyle bir teori geliştirmekle ve bunun hem bir Marksist teori hem de makul bir ahlâk teorisi olduğunu göstermekle ilgilenen kişi iki görevle karşı karşıyadır. İlki, Marx'ın ahlâk görüşlerini yorumlamak ve mümkünse onun örtük ahlâk teorisini yeniden kurmaktır [reconstruct].[1] Bu görüşlerin kapsayıcı niteliği kuşkusuz bu görevi zorlaştırmaktadır. İkinci görev, Marksist olmayanların yanı sıra Marksistlerin de, Marksizm ile ahlâkın bir ölçüde bağdaşmaz olduğu suçlamasını yanıtlamaktır. Eleştireceğimiz ve/ya da yeterli halc getireceğimiz şeyin ne olduğunu tam olarak bileceksek birinci görevi, tutarlı bir Marksist ahlâk anlayışına ya da bir Marksist ahlâk ve toplum teorisine sahip olacaksak ikinci görevi yerine getirmek zorunludur.

Marx'ın örtük ahlâk teorisini yorumlama ve yeniden kurma görevi Birinci Anabölümde (I. Bölüm'den III. Bölüm'e kadar) ele alınıyor. Marksizm ile ahlâkın bağdaşabilirliğini gösterme görevi İkinci Anabölümde (IV. Bölüm'den VII. Bölüm'e kadar) tartışılıyor. Üçüncü Anabölüm'de (VIII. Bölüm'den X. Bölüm'e kadar) adalet ve hukuk konu-

1. Allen W. Wood'un (1) metinsel olgular, (2) metinleri temel alabilen yorumlar ve (3) Wood'un belirttiği gibi "her zaman belirgin biçimde çizilemeyecek bir ayrım" olsa da, metinlerle tutarlı kurgusal uzantılar arasında ayırım yapmanın "güvenilir yorumsal pratik" olduğu görüşüne katılıyorum ("Justice and Class Interests," s. 10). Üçüncü türden örnekleri "rasyonel yeniden kurmalar" olarak, ikinci tür örneklerden genellikle ayıracağım. (Kaynakçadaki çalışmalar sadece yazar ve başlık olarak verilecek.)

sunda yapılan Marx eleştirilerini çürütmeye ve yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin en azından ana hatlarını oluşturmaya çalışacağım. İkinci görevi yerine getirmek için, bir yanda kabul edilebilir bir toplumsal adalet teorisi, öte yanda makul Marksist ampirik, toplumsalbilimsel tezlerden küçük bir küme oluşturmaya çalışacağım. Çalışmanın bu üç bölümünün birbiriyle bağdaşabilir olduğunu ve karşılıklı olarak birbirini desteklediğini düşünüyor olsam da, bir bölümün doğruluğunun diğerlerinin doğruluğuna mutlak biçimde bağlı olduğunu öne sürmüyorum. Örneğin biri, bu çalışmanın birinci anabölümündeki görüşlerin çoğunu kabul edebilir ve diğer anabölümlerdeki görüşlerin çoğunu tutarlı biçimde reddedebilir. Bu nedenle, bu üç anabölümün her birinin yeterliliği ayrı olarak yargılanabilir ve yargılanmalıdır.

Yorumlayıcı göreve başlamak için, I. Bölüm'de, Marx'ın ahlâki görüşlerinin gelişimini, yayımlanmış en erken dönem eserlerinden başlayarak, özgün felsefi sisteminin gelişimine (1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda ifadesini bulan), geçiş dönemi eserlerine (en önemlisi *Alman İdeolojisi*'dir) ve daha sonra olgunlaşma dönemi eserlerine (1847-1858) ve tam olgunluğa ulaştığı eserlerine (1858-1883) kadar izleyeceğim. *Grundrisse* ve *Kapital* bu son iki dönemin en önemli eserleridir. (Marx'ın eserlerine ilişkin yaptığım dönemselleştirme için bk. Ek.)

Bu bölümde önerilen başlıca tezler: Marx'ın, ahlâk üzerine tamamen gelişmiş bir felsefi teori geliştirmiş olmadığı, ama normatif bir ahlâki perspektife sahip olduğu; bu perspektifte, en azından özgün sistematik görüşlerinin 1844'te oluşmasından başlayarak daha sonraki eserlerine kadar uzanan temel bir süreklilik olduğudur. Bu ahlâki perspektif başlıca üç ahlâki değeri temel alır: Özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu [human community] ve kendini gerçekleştirme. Marx'ın ahlâki perspektifi, değerleri temel almanın yanı sıra, bu değerlerin –ya da hiç değilse özgürlüğün– eşitlikçi dağılımını da talep eden bir ilkeyi temel alır. (Bu noktada bu ilkenin doğasını ya da Marx'ın özgürlük anlayış ve teorisini tam olarak çözümlemek için hiçbir çaba gösterilmiyor. Bu görev III. Bölüm'e kadar erteleniyor.) Daha ileride, yabancılaşmanın değerlendirici içeriğinin bu değerlere ve ilkelere göre indirgenebilir ya da çözümlenebilir olduğunu savunuyorum.

II. Bölüm'de, Marx'ın bütün ahlâki perspektifini ya da teorisini hedonist [hazcı] faydacılığın, eudaemonistik [saadetçi] faydacılığın bir türü olarak ve faydacı olmayan sonuççuluğun (örneğin, kendini gerçekleştirme ya da mükemmeliyetçilik) şu ya da bu formu olarak yorumlama girişimlerini gözden geçiriyorum. Bütün bu yorumların aksi-

ne Marx'ın karma bir deontolojist olduğunu öne sürüyorum: Marx sadece ahlâki olmayan özgürlüğün, insan topluluğunun ve kendini gerçekleştirmenin azamileştirilmesini değil, bütün bunların (ya da en azından özgürlüğün) radikal biçimde eşit dağıtımını talep eder. Ayrıca o, haz, mutluluk ya da insan mükemmelliğinden çok, sonuççu olmayan insan saygınlığı anlayışını, ahlâki akıl yürütmenin son başvuru merci-i olarak görür.

III. Bölüm'de, Marx'a göre geliştirilmesi gereken ve ahlâkdışı en temel değerin son çözümlemede özgürlük (özbelirlenim olarak) olduğunu öne sürüyorum. ("İnsan saygınlığı" kavramı onun için daha da temeldir, ancak ahlâkdışı bir değer olarak sınıflandırılamaz, çünkü ahlâki terimler kullanılmaksızın belirtilemez. Başka deyişle o bir *ahlâki* değerdir.) Özgürlük, insan topluluğu duygusu ve "tamamen insani" potansiyellerin gerçekleştirimi (özellikle daha yüksek kültürel ürünlerin üretimi ve "tüketimi" aracılığıyla), Marx'a göre özünde bütünüyle değerlidir ve bu yüzden fayda teorisinin bütün bileşenlerini oluşturur. Ancak bir hak teorisi, yani bir doğru eylem, görev, yükümlülük ve/ya da birey hakları teorisi için gerekli zemini sağlayan sadece özgürlük ilkesidir. Benim yorumuma göre bu ilkenin bir eşit özgürlük ilkesi olarak yorumlanması gerekir. (Tam gelişmiş bir komünist toplumda bu türden ilkelere gerek duyulmayabilir, ancak Marx'a göre de bu ilkeler komünizmin ilk evresinde temeldir.)

Aslında Marx bu görüşleri açıkça savunmadıysa da, herkesin mümkün olduğu kadar özgür olması ve kendi özünü belirlemesi gerektiğine inanıyordu. Ayrıca, bunun mümkün olması halinde insanların, insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme için taşıdıkları doğal eğilimleri gerçekleştireceklerine inanıyordu. Marx'ın ahlâk "teori"sini yeniden kurarken, özgürlük değerini temel aldım; çünkü bu, meşru toplumsal baskı için –örneğin bir adil yasalar sistemi için– mümkün olan zeminleri sağlayan bir azami eşit özgürlük ve fırsat sistemi oluşturma çabasıdır. İnsan topluluğu ya da kendini gerçekleştirme uğraşı ya da bunların azamileştirilmesi, benim Marx yorumuma göre bu türden zeminler sağlamaz. Bu değerler azami bir eşit özgürlük ve fırsat sistemine ulaşıldığı ölçüde gerçekleştirilecektir, ancak bunların yerine getirilmesi doğru eylemi ya da temel yükümlülüğü belirlemez. Marksist anlayışa göre, kuşkusuz, bir azami özgürlük ve fırsat sistemi sınıflara bölünmüş toplumlarda varolamaz (bu konuyu ayrıca ele alacağız).

Böyle bir azami özgürlük ve fırsat sistemi Marx'ın özgürlük ilkesinin (özbelirlenim olarak) açıklığa kavuşturulması olarak yorumlanabilir. Bu ilke, Marx'ın görüşlerini yeniden kuruşumda azami bir eşit öz-

gürlük sistemi talebi olarak yorumlanmaktadır. Buradaki "özgürlük" hem negatif özgürlüğü (yani kişisel işlere aşırı müdahaleden özgürlük) hem de pozitif özgürlüğü (yani kişinin kendi yaşamını denetleme özgürlüğü) belirtmek için kullanılmıştır. Pozitif özgürlük de iki talepten (ya da hak) ibaret olarak ele alınır: (1) Kişinin hayatını etkileyen toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı ve (2) kendini gerçekleştirme araçlarına ulaşmada fırsat eşitliği (yani, kendini gerçekleştirme araçlarını elde etmede eşit fırsat, ki amacımız bakımından Rawls'ın özsaygıyı –en önemlisi– içeren öncelikli değerlerinden ibaret görülebilir).

Bu bölümün "Ahlâk ve Marx'ın Sömürü Kavram(lar)ı" başlıklı kesiminde önce Marx'ın genel sömürü kavramını, ekonomik sömürü kavram ve teorisinden ayırıyorum. İkincisi, Marx'ın tarih aşırı (transhistorical) ekonomik sömürü teorisini, bu teorinin çeşitli üretim tarzlarına, örneğin kapitalist sömürüye uygulanmasından ayırıyorum. Ekonomik sömürüyü çözümlerken emeğin sömürülmesi teorileri ile dağıtımsal sömürü teorileri arasında ve zoru kapsayan tanımlamalar ile zorunlu bir koşul olarak zoru ya da zorlamayı içermeyen "sömürü" tanımlamaları arasında da ayırım yapıyorum. Zoru kapsayan bir tanımlamayla birlikte bir emek sömürü teorisi için, ekonomik sömürünün, şu ya da bu mekanizma tarafından ekonomik olarak üretken sınıflardan ekonomik olarak üretken olmayan sınıflara aktarılan, özünde zorunlu ve karşılığı ödenmeyen artı-emek olarak ortaya çıktığını öne sürüyorum. 17 F2

Sömürünün Marx'ın azami eşit özgürlük ilkesini ihlal ettiğini öne sürüyorum. Bu çözümlemede, ekonomik sömürü daima *prima facie* yanlıştır ve Marx'ın ampirik varsayımlarına göre, şimdiki toplumlarda her zaman her halükârda yanlıştır. Ne var ki bu çözümleme, ekonomik sömürünün belirli koşullarda –özellikle kişinin, yapay, hipotetik senaryolar üretirken düşünebileceği koşullar– her halükârda yanlış olmadığını, bir mantıksal olabilirlik olarak ortaya koyar. Bu, belirli bir toplumda zamanla uygulanabilir biçimde tasfiye edilemediğinde bile ekonomik sömürünün kötü ya da yanlış olarak mahkûm edilebilme imkânını açıkta bırakır.

Marx'ın eserlerinin yetkin bir ahlâk teorisi olarak yeniden kurulabilecek, her yerde, her zaman geçerli bir ahlâki perspektif içerdiği metinsel örneklerle gösterilebilirse de, bu olguyu, onun pek çok ahlâk ve ahlâki teorileştirme eleştirileriyle bağdaştırmak zor olur. IV. Bölüm'de "Marx'ın Anti-Ahlâkçılığı" ya da "Marksist Ahlâk-dışılık (immoralism)" olarak bilinen konuma karşı saldırıya geçiyorum. Bu konuma göre: Marx'ın yazıları ve sonuç olarak Marksizm ahlâki içerikten yok-

sundur. Bu görüş bazen, Marksizm'in tamamen (ya da bütünüyle) bilimsel olduğu ve bu nedenle onda ahlâki ya da normatif görüşlere hiçbir şekilde yer olmadığı temelinde öne sürülür. (Örneğin, Allen Wood ve Richard Miller'in konumu böyledir.) Bu görüş bazen de, Marx ve Marksizm'in bireyci naturalist eğilimler, yani etik bencilliğin bir versiyonu lehine "ahlâk"ı reddettiği temelinde öne sürülür. (Feuer, Skillen ve Collier bu çizgidedir.) Hepsini zararlı bulduğum bu görüşlere karşı çıktığımı belirtmeye gerek yok.

Bir başka zararlı iddia, Marx'ın ve Marksistlerin, kendi dünya görüşlerinin doğası gereği ahlâki tarihselcilik ve/ya da ahlâki gelecekçilik (futurism) doktrinlerine, yani toplumsal formasyon nasıl gelişmiş
18/F2 ya da nasıl gelişecek olursa olsun ahlâki olarak *ipso facto* [sırf bu nedenle] haklı olan doktrinlere bağlı olduklarıdır. Marx'ın bazı sözleri bu ahlâk anlayışlarından birini ya da ikisini savunduğu inancına yol açabilirken, pek çok bulgunun tam aksini ortaya koyduğunu öne sürüyorum. Ayrıca, Marx bu görüşleri savunmuş olsaydı bile, çağdaş Marksistlerin de aynı şeyi yapmaları için uygun bir neden olmazdı. Bu iddia V. Bölüm'de ele alınıyor ve, inanıyorum ki, çürütülüyor.

VI. ve VII. Bölümler'de ahlâki bir ilkeyi ya da teoriyi Marksist bakış açısından haklılaştırma sorununu ele alıyorum. VI. Bölüm ahlâk ve ideoloji arasındaki ilişkiyle ilgili sorunlar kümesini ele alıyor. Ahlâk ve ideoloji kavramlarını bir kez açıklığa kavuşturduğumuzda, ahlâkın (bir bütün olarak) ideolojik olmasının hiçbir önem taşımadığı ve bu nedenle ahlâkı ya da ahlâk teorisini reddetmek için hiçbir neden (bu tartışmalardan herhangi bir biçimde kaynaklanan) bulunmadığını iddia ediyorum.

VII. Bölüm, bilinen sorunu, Engels'in belirttiği gibi, ahlâkın "mutlak" ya da "sonsuz" değil, belirli sosyo-ekonomik sınıflar ya da tarihsel dönemler için göreli olduğu görüşünü ele alıyor. Bu bizi doğrudan ahlâki görelilik (bütün kılıkları içinde) sorunuyla ve bununla ilgili ahlâki nesnellik meseleleri ve ahlâki teori oluşturma metodolojisiyle karşı karşıya getirir. İddia ediyorum ki, eğer Marx, Engels ve diğer Marksistler, betimsel etik görelilik, normatif etik görelilik, meta-etik görelilik ve meta-değerlendirici (olarak adlandırdığım şey) arasındaki önemli ayrımların farkında olmuş olsalardı, en azından normatif etik göreliliği (etik göreliliğin gerçekten zararlı olan yegâne formudur) reddederlerdi. Betimsel etik göreliliğin doğru ancak önemsiz olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, meta-etik ve meta-değerlendirici görelilik konusunda hangi konum benimsenirse benimsensin, bu konumların Marksist'in normatif ahlâki yargıları karşısında herhangi bir başkasının yargıların-

dan daha ağırlıklı olmadığını ve bu nedenle, amaçlar bakımından ikisi arasında karar vermenin önemsiz olduğunu savunuyorum.

Başka deyişle, Marksizm ve ahlâkın bağdaşabilirliğine yöneltilen ve IV. Bölüm'den VII. Bölüm'e kadar ele alınan itirazların hepsinin yanıtlanabileceğini iddia ediyorum. Bana öyle geliyor ki, bu itirazlar, esasen Marx'ın ve daha sonra Marksistlerin, ahlâkın doğası, ahlâki söylemin mantıksal yapısı ve ahlâki yargıları, ilkeleri ve teorileri haklılaştırmanın olabilirliği gibi meta-etik konuları ya ihmal etmelerinin ya da bu konularda yanlış tutum almalarının sonucudur. Ne var ki, Marx, Engels ve öteki ondokuzuncu ve yirminci yüzyılbaşı Marksistlerine (ve genelde düşünürlere) haksızlık etmemek için belirtmek gerekir ki, burada ele alınan meta-etik sorunların çoğu o sırada yanıtlanmak şöyle dursun uygun biçimde dile bile getirilmemişti. Bu nedenle onların bu türden hatalarının yeni ve çağdaş Marksistlerin yaptıklarına kıyasla çok daha geçerli mazeretleri vardı. Marx ve Engels'in bu meta-etik sorunlarla ilgili olarak benimsedikleri konumların bazıları, aslında, kendi dönemlerinde geçerli olan aşırı biçimde metafizik ahlâk anlayışlarına karşı geliştirilen temelde sağlıklı tepkiler olarak görülebilir. Bu felsefi problemleri ya da bulmacaları (örneğin, linguistik ya da kavramsal analiz yöntemi) çözmek için gerekli olan kavramsal araçlar o sırada henüz geliştirilmemişti; ancak, onların benimsedikleri konumların pek çoğu açıklıktan yoksundu ya da daha kötüydü.

Son on yıllarda analitik-linguistik felsefe geleneği tam da bu sorunları incelediği ve belirli bir düzeye kadar yanıtladığı için, izleyeceğim strateji, Marksistlerin ahlâk ve ahlâk teorisine sahip olmalarıyla ilgili sorunları açıklığa kavuşturmak ve çözmek (ya da çözümlemek) ve Marksizm ile ahlâk arasındaki ilişkiyle ilgili itirazları yanıtlamak için bu geleneğin[2] teorik yaklaşımlarından yararlanmaktır. Analitik-linguistik gelenek içinde daha yakın bir tarihte geliştirilen bir okulun, Analitik Marksizm'in yaklaşımlarından da yararlanacağım.[3] Bu okul ya da

2. Özellikle dikkate aldığım Anglo-Amerikan analitik-linguistik ahlâk ve toplum felsefecileri şunlardır: R. M. Hare, Phillipa Foot, G. J. Warnock, Kurt Baier, William Frankena, Richard Brandt, Isaiah Berlin, John Rawls, Ronald Dworkin, Brian Barry, Thomas Scanlon, Thomas Nagel, Armatya Sen, H. L. A. Hart, Joel Feinberg, Jeffrie G. Murphy, Richard Wasserstrom, Alan Gewirth, Henry Shue, Rolf Sartorius, Bernard Williams, Robert Paul Wolff, Stephen Lukes, Kai Nielsen, Richard Norman, Norman Daniels, Allen E. Buchanan ve Andrew Levine. (Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor çağdaş Anglo-Amerikan ahlâk ve toplum felsefesinde önemli simalar olsalar da, onları analitik felsefeciler olarak betimlemek pek doğru olmaz.) (Bk. kaynakçadaki referanslar.)

3. Bu okulda şu toplumsal bilimciler yer alır: John Roemer, Robert Brenner, Eric Olin Wright, Claus Offe, Adam Przeworski, Pranab Bardhan ve Phillipe van Parijs. Ayrıca, G. A. Cohen, Jon Elster, Richard Miller, Allen W. Wood, Milton Fisk, Derek P.

hareket, Marksizm'in hem ampirik hem de normatif bileşenlerini yorumlamak, açıklığa kavuşturmak, yeniden kurmak ve/ya da eleştirmek için analitik felsefe yöntem ve tekniklerini uygulamaya çalışır. Analitik Marksistler tarihsel maddeciliği ve Marx'ın öteki ampirik teorilerini yeniden kurmak ve eleştirmek için çok şey yapmışlardır. Genelde Marksizm ile ahlâk ve özelde Marksizm ile adalet ve/ya da insan hakları kavram ve teorileri arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya da çalışmışlardır. (Ne var ki, ileride göreceğimiz gibi, Analitik Marksistleri bölen başlıca konulardan biri Marksizm'in gerçekten adalet ve/ya da hukuk teorileriyle bağdaşabilir olup olmadığıdır.)

Benim görüşüme göre, bu geleneklerin sentezi son derecede önemli bir gelişmedir. Bu sentez, Marksistlerin genellikle bulaşmış oldukları dogmatik ve/ya da karanlıkçı (obscurantist) felsefi geleneklere, örneğin Sovyet güdümlülüğüne ve geliştirilmiş "diamat"a* bir düzeltici olarak hizmet edecektir. Yöneltilebilecek eleştiriler ne olursa olsun, analitik gelenek, açıklıktan, kesinlikten ya da mantıksal özenden yoksun değildir. Öte yanda, Anglo-Amerikan ahlâk ve toplum teorisi aşırı biçimde kendinden hoşnuttur ve toplumsal gerçeklikle kapışma noktasına gelemediği için suçludur. Yöneltilebilecek eleştiriler ne olursa olsun, Marksist ve sosyalist ahlâk ve toplum teorisi, özden ya da toplum-

---

H. Allen, George Brenkert, Jeffrey Reiman, John McMurtry, William H. Shaw, Frank Cunningham, Daniels Little, Robert Ware, Norman Geras, Anthony Skillen, Andrew Collier, David Schweickart, Iris Marion Young, Roger Gottlieb, Lawrence Crocker, Julius Sensat, Gary Young, Nancy Holmstrom, Richard Arneson ve George Panichas. (Wolff, Lukes, Nielsen, Daniels, Buchanan ve Levine de, terimin daha geniş bir tanımını kullanırsak, öyle sanıyorum ki, Analitik Marksistler olarak sınıflandırılabilirler.) (Bk. kaynakçadaki referanslar.)

Bütün bu isimlerin kendilerini Analitik Marksist olarak sınıflandıracağından emin değilim. Ancak hepsinin şu özellikleri (şu ya da bu ölçüde) paylaştıkları görülür: (1) analitik-linguistik felsefe geleneğini temel almak, (2) Marx ve Marksizm araştırmacısı olmak, ve (3) Marksizm'e ya da en azından sosyalizme temelde sempati duymak. Bütün bu yazarların yazılarından yararlandığım için, bu çalışma neredeyse bu okulun bir ortak faaliyeti olarak düşünülebilir. Bu düşünce okuluna mensup kişilerin belirli konularda birbiriyle çoğu kez anlaşmazlık içinde olduklarını ve yukarıda adı verilen yazarlardan hiçbirinin bu çalışmada benimsenen bütün konumlarla aynı çizgide olmalarının beklenemeyeceğini belirtmeye gerek yok. Ayrıca, bu kişilerin genellikle büyük anlaşmazlık içinde oldukları da görülecek. Aslında, bu çalışmanın büyük bir bölümü "Marksist anti-ahlâkçılık" konumlarını öne çıkaran bu felsefecilere, özellikle Wood, Miller, Skillen ve Collier'e karşı bir polemik olarak da görülebilir.

Analitik Marksizm üzerine mükemmel inceleme makaleleri, Miller'in "Marx in Analytic Philosophy" ve Buchanan'ın "Marx, Morality, and History"sidir. Örnek niteliğindeki antolojiler şunlardır: *Marx, Justice, and History* (Marshall Cohen et al., der.); *Marx and Morality* (Kai Nielsen et al. Der.); ve *Analytical Marxism* (John Roemer, der.).

* "Diyalektik ve tarihsel Materyalizm"in kısaltılmışı. (ç.n.)

sal ilgiden yoksun olmamıştır.

Her halükârda, argümanlarımın ve çözümlemelerimin doğru olması halinde, hem Marx'ın dünya görüşünün ahlâki bir bileşene sahip olduğunu kabul etmekte, hem de sarih bir Marksist ahlâki teori inşa etme girişimine koyulmakta hiçbir zorluk yoktur. Ancak, bu doğru olsa bile, bir Marksist ahlâk teorisinin toplumsal adalet ve/ya da insan hakları kavramlarını temel alamayacağı, çünkü Marx'ın bu kavramları ve ahlâki teorileri genel olarak ahlâka kıyasla çok daha ateşli biçimde reddettiği öne sürülmüştür. VIII. Bölüm'de bu iddialar inceleniyor ve Marx'ın adalet ve hukuk kavram ve teorilerine yönelttiği eleştirilerin çoğunun onun genelde ahlâkçı ve ahlâk teorilerine yönelttiği eleştirilere paralel olduğu, aynı türden kavramsal karışıklıklara dayandığı sonucuna varılıyor. Üç tez öne sürüyorum. Birincisi, Marx (ve Marksistler), sosyalizmin –tam gelişmiş komünizmin tersine– ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir olduğunu ve bir sosyalist toplum yönetiminin kendi yurttaşlarının siyasal yükümlülüklerine denk düşen bir meşru siyasal otoriteye sahip olduğunu savundukları ölçüde toplumsal adalet ve/ya da insan hakları teorilerine ihtiyaç duyarlar. İkincisi, konuya ilişkin yeni literatürün büyük kısmının aksine, Marx, Hume'un ve diğerlerinin adaletin koşulları (yani, ılımlı kıtlık ya da ılımlı egoizm) dedikleri şeyi kapsayan toplumlarda toplumsal düzenlemeleri yönetmek için gerekli olan adalet ilkelerini üstü kapalı biçimde destekler. Üçüncüsü, bir yanda, proletaryanın sınıf çıkarlarını ilerletme hedefini (yani sosyalizm davasını ilerletme) benimsemek ile öte yanda toplumsal adalet talepleri arasında hiçbir çelişki yoktur. Aslında, çalışmanın geri kalan kısmında söylemek durumunda olduğum şey doğruysa, adalet, proletaryanın (ve ötcki ezilen sınıfların) çıkarlarını ve özellikle sosyalizm davasını ilerletme girişiminde bulunmamızı gerektirir.

Ancak bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, Marx'ın sosyalizm anlayışını, bir yanda komünizm anlayışından, öte yanda çağdaş postkapitalist toplumlardan ayırmak gerekir. Tam gelişmiş komünist toplum –Marx'ın "Gotha Programının Eleştirisi"nde "komünizmin yüksek evresi" dediği– üretim araçlarının toplumsal mülkiyetini temel alan, baskının olmadığı, devletsiz bir toplumdur. Böyle bir toplum, maddi bolluğu (ılımlı kıtlığın aksine) ve bütün toplumsal ve ekonomik sorunlarda açık bir mutabakata varabilen, yeni, "tam olarak toplumsallaşmış" ya da "tam olarak insanileşmiş" kişilerin kendiliğinden ve gönüllü işbirliğini gerektirir. Böyle bir toplum, "dar ufku(n) ya da burjuva hukuku"nun ötesine geçmiş, Hume'un meşhur adalet koşullarını (ılımlı kıtlık, ılımlı egoizm) aşmış bir toplumdur. O halde bu, adalet

dağıtımı ya da insan hakları gibi hukuki kavramlara, bu türden kavramlar ancak adalet koşulları içinde gerekli (ve aslında anlaşılır) olduğu için ihtiyaç duymayan bir toplumdur.

Öte yanda, sosyalizm –Marx'ın "komünizmin ilk evresi" dediği– üretken mülkiyetin toplumsallaştırılmasıyla, üretimin temel güdüsü olarak kârın ortadan kaldırılmasıyla ve işçi sınıfıyla müttefiklerinin (yani ezilen ve sömürülen öteki sınıflar) hâkim sınıf (ya da sınıflar) konumuna yükseltilmesi olgusuyla nitelendirilir. Ancak bu toplum da ılımlı kıtlıkla, bireyin yetersiz toplumsallaşması (ya da insanileşmesi) ile ve dolayısıyla, işlevi, bireyler ya da birey gruplarınca öne sürülen ve birbiriyle çatışan talepler arasında hakemlik yapmak ve genel refah uğra-

şına eşgüdüm sağlamak olan devletin –gerçi demokratik bir devlettir– süregiden varlığıyla nitelendirilir.

Marx, Engels ve Klasik Marksizm'in diğer belli başlı simaları (Lenin, Luxemburg, Troçki ve Gramsci) her ne kadar üretken mülkiyetin toplumsallaştırılmasının ve ekonomik karar alma süreçlerinde başat güdü olarak kârın ortadan kaldırılmasının daha iyi bir toplumun geliştirilmesinin mutlak gereklilikleri olduğunu düşündülerse de, sosyalizmi (yani komünizmin ilk evresi) en demokratik burjuva toplumlarından daha demokratik olarak nitelendirdiler ve bu toplumda özgürlüğün (hem negatif hem pozitif) daha geniş olacağını düşündüler. Ayrıca –en ağır koşullar dışında– demokrasi ve özbelirlenimin gerek siyasal gerekse ekonomik alanlarda karar oluşturma süreçlerine uygulanması gerektiğine inanıyorlardı. Sonuç olarak bütün bu kişiler, bu türden karar alma süreçlerini tekelleştiren ayrıcalıklı bürokrasiler nosyonunu bütünüyle sakıncalı buluyorlardı. Aslında Marx, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i*'nde devlet bürokrasisini azarlıyor, bu bürokrasinin sadece işçi sınıfını ve diğer alt sınıfları değil, burjuvaziyi ve toprak sahibi aristokrasiyi de sömürdüğünü söylüyordu. *Fransa'da İç Savaş*'ta post-kapitalist toplumların bürokratikleşmesine karşı alınması gereken önlemleri ayrıntılı olarak açıklar. Bu önlemler, doğrudan temsili demokrasiyi, temsilcileri geri çağırma hakkını ve –en önemlisi– kamu görevinde çalışan hiçbir temsilci ya da kişinin ortalama bir işçiden daha fazla ücret almaması gereğini kapsar.

Bu ayırımlar yapıldığında, mevcut post-kapitalist toplumların (yani, sözde "komünist ülkeler") Marx'ın tanımına göre sadece komünist toplumlar olmayı başaramamakla kalmadığı, sosyalist toplum olmanın da gerisine düştüğü –bence– açıktır. Bu toplumlar, Marx'ın ve Klasik Marksistlerin tanımladıkları komünizmin ilk evresine bile ulaşmamışlardır. Bu toplumların doğası Marksistler arasında bile hâlâ tartışma

konusu olsa da –komünist, devlet kapitalisti, devlet sosyalisti hattâ bürokratik merkeziyetçi gibi, çeşitli biçimlerde sınıflandırılırlar– bu çalışmanın amaçları bakımından bu toplumları ben devlet sosyalisti olarak sınıflandıracağım. Bu sınıflandırma, söz konusu toplumların kapitalizmi tasfiye etmiş de olsalar, henüz sosyalist olarak sınıflandırılmayacak kadar baskıcı, bürokratik ve demokratik olmayan toplumlar olduğunu gösterme amacını taşıyor.[4] Ancak, bu toplumlar post-kapitalist olarak sınıflandırıldığı sürece, bu toplumlara yöneltilebilecek diğer eleştirilerin kapitalizmin restorasyonuna karşı çıkma gereği karşısında önemsiz kaldığı görülecektir. Çünkü Marksist bakış açısından, bu türden karşıdevrimler bütün Marksistlerin görünüşte bağlı oldukları, demokratik, özyönetimli bir uluslararası sosyalist toplumlar federasyonu geliştirme hedefi bakımından dünya çapında ve tarihsel önem taşıyan bir gerilemeye yol açacaktır.

Ancak "sosyalizm" yolunun, bir sosyalist komuta ekonomisi ya da bir sosyalist piyasa ekonomisi (Yugoslavya'daki gibi) arasında seçim yapma olanağını açık bırakarak tanımlanmış olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Seçilmesi gereken ekonomi daha etkin, demokratik toplumsal ve siyasal kurumlarla daha bağdaşır ya da –genel olarak sözü edilen– yeterli bir toplumsal adalet teorisinin ilkelerine daha uygun olan, ekonomidir. Sosyalist bir toplumda piyasanın başat bir rol oynamasının, Marksist perspektifte önemli bir revizyon olduğu kabul edilse de, piyasa sosyalizmi uygulayan Yugoslavya'nın en demokratik ve özyönetimli olmanın yanı sıra üretkenlik bakımından varolan en etkin post-kapitalist toplum olması gerçeği, hiç kuşkusuz bu revizyonu Marksist gelenek içinde geçerli bir seçenek haline getirir.

Buraya kadar yaptığım çözümleme doğruysa, şu üç tezin kabul edilmesi gerekir: (1) ancak sosyalizm –tam gelişmiş komünizmin tersine– en azından yakın ve orta vadede pratik bir tarihsel olabilirliktir; (2) bu nedenle Marksistler en çok *sosyalizm*le –komünizmle değil– ilgilenmelidirler; ve (3) sosyalizm hem ılımlı kıtlık hem de bir devletle nitelendirildiği için Marksistlerin bir hak teorisine (örn. bir toplumsal adalet ve/ya da insan hakları teorisi) ihtiyaçları vardır ve geleneksel top-

4. Gorbaçov rejiminin Sovyetler Birliği'nde liberalleşme ve ekonomik reform programlarını (*glasnost* ve *perestroyka*) yakınlarda yürürlüğe koyduğunu hatırlatmak gerekir. Ancak, bu programların tam olarak uygulanması halinde bile, Sovyet toplumuna Klasik Marksistlerin tasarladıkları çizgide tam gelişmiş bir *demokrasi* değil, sadece bir *liberalleşme* sağlayacağını da belirtmek gerekir. Ne kadar arzulanırsa arzulansın bu türden liberalleşmeler, tek başına alındığında, çağdaş post-kapitalist toplumların komünist olmak şöyle dursun, sahici bir sosyalist toplum olmanın bile bütün gereklerini yerine getirdiklerini göstermez.

lumsal ve siyasal felsefede bulunan sorunların hepsiyle yüzleşmeleri gerekir.

Kai Nielsen'in Marksizm ile hem genelde ahlâk hem de özelde adalet ve hukuk teorileri arasındaki ilişkiyle ilgili olarak "meta-etik ve metodolojik bir güverte temizliği"[5] dediği şeyi bir kez yaptığımızda; bir sonraki evre, Marx'ın örtük adalet dağıtımı teorisini çözümlemektir. Bu da, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin zorunlu bir bileşeni olan yeterli bir toplumsal adalet teorisi oluşturma evresine yol açacaktır .

IX. Bölüm'de, John Rawls'ın teorisine yöneltilen Marksist ve sol eğilimli on itirazı ele alıyorum; ve Rawls'ın teorisinin yeterli olmak için bazı değişiklikler gerektirdiğini ama bu değişikliklerin Marksist ve solcu Rawls eleştirmenlerinin sandıkları kadar kapsamlı olmadığını öne sürüyorum. Değişiklikler, hiç kimsenin belirli bir refah düzeyinin altına düşmesine izin verilmeyeceğini (ya da kişinin geçim ya da güvenlik haklarının ihlal edilmeyeceğini) açıkça şart koşan asgari bir temel ilkenin dahil edilmesini, özgürlüğün değerinde en azından yaklaşık eşitlik talebini ve siyasal demokrasinin yanı sıra toplumsal ve ekonomik demokrasi talebini gerektirir.

X. Bölüm'ün ilk kısmında, Rawls'ın toplumsal adalet teorisini yeterli hale getirmek amacıyla bu teorinin değişik bir versiyonunu öne sürüyorum. Bu versiyonun ilkeleri öncelik bakımından şu şekilde sıralanıyor:

(1) Herkesin temel güvenlik ve geçim hakları karşılanacaktır: Yani herkesin fiziksel bütünlüğüne saygı gösterilecek ve herkesin temel ihtiyaçları karşılanacaktır; bu da herkese normal işlev gören bir insan olarak varolması için gerekli olan ihtiyaçları kapsayan asgari bir maddi refah düzeyi güvencesi verilecek demektir.
(2) Konuşma ve toplantı özgürlüğünü, vicdan ve düşünce özgürlüğünü, (kişisel) mülkiyet edinme hakkıyla birlikte kişi özgürlüğünü ve keyfi tutuklamama özgürlüğü ve ancak hukuk kuralı kavramıyla tanımlanmış olarak alıkonulmayı kapsayan bir "azami eşit temel özgürlükler sistemi" olacaktır.
(3) (a) toplumsal konum ve görevlere gelmede eşit fırsat, ve (b) kişinin bir parçası olduğu kurumlardaki bütün toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı olacaktır.
(4) Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, sadece ve sadece, adil tasar-

5. Nielsen, "Introduction," *Marx and Morality*, s. 17.

ruf ilkesine uygun biçimde asgari yarar sağlıyorsa haklı kılınır, ancak eşit özgürlük değerini ya da özsaygıyı ciddi biçimde azaltacak düzeyleri aşamaz.

Geçerliliğini göstermek için teoriyi, Rawls ve Kai Nielsen'in toplumsal adalet teorileriyle, yanı sıra Marx'ın ahlâki teorisine ilişkin yorumumla ve onun sosyalizmde dağıtım ilkeleriyle karşılaştırıyorum. X. Bölüm'ün ikinci kısmında, ancak temel normatif siyasal konumları öne sürülen toplumsal adalet teorisi temelinde haklı olduğu takdirde doğru kabul edilmesi gereken bir asgari Marksist ampirik tezler kümesinin sınırlarını çizmeye çalışıyorum. Nihayet, uluslararası ve diyakronik (artzamanlı) bir bakış açısından uygulanacak bir toplumsal adalet teorisinin –Rawls'ın kasıtlı olarak ihmal ettiği– birincil önemde olduğunu öne sürüyorum. Bu tarzda uygulandığında, yeterli bir toplumsal adalet teorisinin, dünya çapında demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumlar federasyonu kurma şansına sahip örgütleri ve/ya da hareketleri desteklemek ve geliştirmekle görevli olduğumuz sonucuna yol açacağını öne sürüyorum –adil toplumsal kurumları doğal görevimiz olarak destekleme ve geliştirme gereğinin mantıksal sonucu olarak.

Metnin ana gövdesine geçmeden önce iki noktayı açıklığa kavuşturmak istiyorum. Birincisi, öne sürülen ahlâk ve toplum teorisinin genişliğiyle, kapsamıyla; ikincisi ise bu teorinin Marksist olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağıyla ilgilidir.

Kapsamlı bir ahlâk teorisi oluşturma iddiasında bulunmadığımı hatırlamanızı isterim. Yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi olarak benimsediğim şeyin sadece anahatlarını sunuyorum. Ve bunun ahlâki bileşeni, ahlâkın her yönünün ya da düzeyinin teorisi değil, bir toplumsal adalet teorisidir. Özellikle, tam gelişmiş bir iyi hayat teorisi (ya da vizyonu) sunmuyorum. Marx'ın yabancılaşma kavramını ya da teorisini incelediğimde, onun iyi hayat teorisini, özgürlük değerlerini (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme ve komünist toplum vizyonunu çözümlüyorum. Ancak onun iyi hayat teorisini tam ölçekli olarak yeniden kurmaya ya da tek başıma böyle bir teori sunmaya çalışmıyorum. Çünkü asıl ilgilendiğim, toplumsal bir bağlamda, yani toplumsal adalet ve/ya da insanların hakları ile ilgili düşünceler bakımından özgür ve eşit ahlâki varlıklar olarak asgari düzeyde birbirimize borçlu olduğumuz şeydir.

Ayrıca, kişilerarası ilişkilerin erdemleri, hattâ etiği üzerine bir teo-

ri de sunmuyorum. Rawls gibi ben de temel toplumsal yapı üzerinde yoğunlaşıyorum: Her şeyden önce ekonomik sistem ve siyasal yapı üzerinde. Özellikle bu yapıların halkın yaşam beklentilerini çok büyük ölçüde belirlemesi gerçeği bu yaklaşımı haklılaştırır. Nitekim, insanların eşit ilgi ve saygı görme hakkına sahip olduğunu düşünüyorsak, bu düşünce, hakkın, temel toplumsal kurumların tasarımını ve ikinci olarak yönetimle ilgili siyasetleri ve programları kapsadığı anlamına gelir.

Böyle bir teori, erdemleri tamamen ihmal etmez; çünkü bir erdemi haklılaştırmaya, en azından varsaymaya çalışır: Adalet ya da yurttaşlık erdemi; yani toplumsal adalet ilke ve emirlerine uyma eğilimi ya da mizacı. Ben ve daha pek çok kişi tam bir erdemler teorisi ya da bir bireysel eylem etiği geliştirmeden de bir toplumsal adalet teorisi geliştirmenin mümkün olduğunu varsayıyoruz. Bu, bir toplumsal adalet teorisinin tam bir ahlâk teorisi olduğunu söylemek değil, görece özerk olduğunu söylemektir. Bu görüş, bir erdemler teorisinin, genelde bir ilkeler etiğine ya da özelde bir toplumsal adalet teorisine her anlamda öncelikli olduğu tezini reddeder kuşkusuz. Burada bu konuyu tartışmayacağım, ancak genelde bir ilkeler etiğinin ve özelde toplumsal adalet teorisinin özerkliğini savunmanın mümkün olduğuna ve bunun yapılması gerektiğine inanıyorum. Temel toplumsal kurumlar ele alındığında, bu teoriler bir erdem ya da bireysel eylem etiğinden nihai olarak daha önemlidir ve bir ahlâki perspektifi olan rasyonel kişiler arasında anlaşmanın, bu "asgari" ahlâki görüşler kümesine daha kolayca ulaşılmasını sağladığı görülür.

Bu tasarının kapsamını daraltan bir başka yön de bütün önemli toplumsal eşitsizliklerin ya da baskı biçimlerinin ayrıntılı bir çözümlemesine girişmemesidir. Örneğin, kadınların ya da azınlıkların ezilmesini ayrıntılı olarak ele almaz. Bunun nedeni kısmen, bu türden baskı biçimlerinin doğasını, özellikle bunlarla sınıf baskısı ve kapitalizmin sömürü karakteristiği arasındaki bağlantıyı saptama zorluğudur. Marksistler, bu türden baskı biçimlerinin kapitalizmden önce de varolduğu ve bunların çağdaş post-kapitalist toplumlarda tamamen tasfiye edilmiş olduğu görüşünden hareketle böyle bir bağlantının varolduğunu iddia etme eğiliminde olsalar da, bu nokta açık olmaktan uzaktır.

Sosyalist hareket, kuşkusuz, genellikle bu türden eşitsizlik ve baskı biçimlerinin tasfiye edilmesi talebiyle aynı çizgide yer almıştır. Çoğu sosyalist de bunu ancak demokratik sosyalist bir toplumda gerçekleştirmenin mümkün olduğu şeklindeki ampirik görüşü savunur. Her halükârda, bu kitapta savunduğum adalet teorisi de aynı talepte bulun-

maktadır. En azından bu türden eşitsizliklerin ve baskı biçimlerinin değişen toplumsal kurumlar, programlar ya da siyasetlerle iyileştirilebildiği ölçüde, demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplum bağlamında önerdiğim toplumsal adalet ilkelerini uygulamanın bu eşitsizliklerin ve baskı biçimlerinin tasfiyesine ya da iyileştirilmesine neredeyse kesinlikle yol açacağına inanıyorum.

İkinci noktaya gelince, bazıları bu kitapta öne sürülen görüşlerin Marksist şeceresini soracaklardır. Nihai olarak, bu görüşlerin Marksist ya da gayri-Marksist olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmadığı beni pek ilgilendirmiyor; ancak bana öyle geliyor ki, bu görüşlerin Marksist olduğunu inkâr etmek içtenlikli bir tutum değildir. Çünkü özellikle Klasik Marksizm'in temel normatif siyasal konumlarını savunmak amacıyla tasarlanmışlardır. Ancak bu konuda birkaç şey söylemek uygun olabilir.

Birincisi, diyalektik yöntemi benimsemediğim için, ya da görüşlerim diyalektik maddeciliğin akidelerine uymadığı için, bu çalışmada önerilen görüşlerin Marksist olarak sımflandırılamayacağını iddia edenler olacaktır. Buna vereceğim yanıt ikilidir. Birincisi, Marx *Kapital*'in 1. Cildi'ndeki "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz"de, diyalektik yöntemin –bizzat kullandığı haliyle– toplumsal formasyonları ve süreçleri artzamanlı olarak değil eşzamanlı olarak incelediğini belirtir. Bu, benim de vurguladığım bir şeydir. Diyalektik maddeciliğe gelince, mantıksal, epistemolojik ve/ya da metafizik bir sistem olarak bu yöntemin Marx'ın olgun düşüncesinde doğal biçimde yer almadığını belirtmek gerekir. Robert Tucker'in dediği gibi:

> Marx'ta tarihten ayrı bir doğa doktrini olarak "diyalektik maddecilik" yoktur.... İnsan tarihinden ayrı bir doğa teorisi olarak "diyalektik maddecilik" Marksizm'in daha sonraki skolastik döneminin bir gelişimidir... Engels... Marx'ın "modern maddecilik"ini... bir doğa diyalektiği doktriniyle tamamlamaya çalıştı. Bu doktrin, en kötü haliyle Hegel'in ve Haeckel gibi 19. Yüzyıl yazarlarının savundukları maddeciliğin bir *karışımı* idi.[6]

Ayrıca, "diyalektiğin" ve "diyalektik maddeciliğin" pek çok versiyonu, Hegel'i izleyerek mantıksal çelişmezlik yasalarını, özdeşliği ve orta yolu reddettiği için (genellikle bu yasaların fiziksel gerçekliğin kuantum düzeyine uygulanabilmesindeki zorluklara değinilmez bile) neredeyse başından beri tutarsızdı. O halde, Marksist olarak sınıflandırılacak bir çalışma ille de mantık yasalarını reddetmek ya da Engels,

6. Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 183-184.

Stalin, Mao ve Sovyet güdümlülüğündeki "diamat"ın teklif ettiği ham metafizik ve epistemolojik doktrinleri kabul etmek zorundaysa, elinizdeki çalışma bu kategoriye uymadığını gururla kabul edecektir.

İkincisi, "diyalektiğin" Marksizm'in ayırt edici yöntemi ve/ya da felsefe ve/ya da toplumsal bilim yapmanın yegâne sağlam yöntemi olduğunda ısrar eden bu Marksistlere karşı, John Roemer'in şu görüşüne katılıyorum:

> Marksist mantık ya da açıklamanın [hiçbir] özgül formu yoktur. Çok sık görüldüğü üzere, karanlıkçılık (obskürantizm) bir özel terimler ve ayrıcalıklı mantık yogasının ardında kendisini korur. [Geleneksel] Marksizm'in yogası "diyalektik"tir. Diyalektik mantık belirli bir tümevarımsal cazibesi olan, ancak, çıkarım kuralları olmaktan uzak çeşitli önermeleri temel alır: Şeyler kendi zıtlarına dönüşürler ve nicelik niteliğe dönüşür [ve bütün şeyler "içsel olarak" ya da "sistematik olarak" bağlantılıdır]. Marksçı toplumsal bilimde diyalektik, genellikle bir tür tembel teleolojik akıl yürütmeyi doğrulamak için kullanılır.[7]

Jon Elster de aynı görüştedir. "Marksistleri sıradan ölümlülerden ayıran hiçbir 'diyalektik sebep' yoktur"[8] ve "genel olarak iyi toplumsal bilimi niteleyen formların ötesinde, özgül olarak Marksist hiçbir açıklama formu [diyalektik gibi] ... herhangi bir özgül çözümleme yöntemine bağlılık yoktur" demektedir.[9] Elster'e göre bu, Marksçı toplumsal-bilimsel teorinin üç tip toplumsal fenomen açıklamasına dayanacağı anlamına gelir: (1) Nedensel açıklama (yani, fenomenin geçmişte meydana gelen –ancak amaçlanmamış– psikolojik ve sosyo ekonomik nedenlerini ortaya çıkararak bir fenomeni açıklamak); (2) amaçlanmış açıklama (yani, söz konusu birimlerin niyetlerini –ya da öteden beri amaçlanmış bütün sonuçlarını– ortaya çıkararak bir fenomeni açıklama); ve (3) sonuç açıklama (yani, bir fenomenin sonraki sonuçlarını, onu açıklamak için ortaya çıkarma). Amaçlı açıklamanın en önemli türü akılcı seçim açıklamasıdır (oyun teorisini içerir). Elster'e göre bu açıklama, "toplumsal bilimlerde merkezi, hattâ başat görüş haline gelmektedir."[10] Sonuç açıklamanın en önemli türü, işlevsel açıklamadır; yani fenomenin meydana gelişinde işlev gördüğü farzedilen yararlı sonuçları ortaya çıkararak bir fenomeni açıklamaktır.

Marksist ampirik teorinin bazı bölümleri –örneğin, ideoloji ve tercih oluşumu teorileri– muhtemelen hem psikolojik hem de sosyoeko-

7. Roemer, " 'Rational Choice' Marxism," s. 191.
8. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 21.
9. Elster, "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory," s. 220.
10. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 25-26.

nomik nedenleri ortaya çıkaran, doğrudan nedensel açıklamalar olacaktır. Ancak öteki bölümler amaçlı açıklamayı gerektirir. Neredeyse bütün Analitik Marksistler rasyonel seçim teorisinin –özellikle oyun teorisi- stratejik etkileşimi gerektiren şu Marksist teori alanlarında kullanılması gerektiğini kabul ederler: Özgül olarak; sömürü, sınıf mücadelesi, sınıf ittifakı, reform ve devrimle ilgili sorular. (Bu kuşkusuz, insan davranışındaki kurumsal kısıtlamaların nedensel görünümü atladığı anlamına gelmez; Marksist bir bakış açısından bu türden kısıtlamalar özellikle bu türden fenomenlere ilişkin açıklamalarla ilgilidir.)

Ne var ki işlevsel açıklama, Analitik Marksizm içinde, özellikle G. A. Cohen ve Jon Elster arasında güçlü bir tartışmanın konusu olmuştur.[11] Varılan mutabakatın birinci bölümüne göre, işlevsel açıklama (biyolojide ya da toplumsal bilimde) özerk bir açıklama formu değildir, çünkü sağlıklı olması için, zaman içinde sağladığı yararlı sonuçlarla açıklanan fenomenle ilgili nedensel bir öyküyü gerektirir. (Bu türden bir nedensel öykü doğal olarak bir tür geribesleme mekanizmasını gerektirir. Bu türden geribesleme mekanizmalarının araştırılmasından "mikro temellerin araştırılması" olarak da söz edilir.) Ne var ki mutabakatın ikinci bölümü, işlevsel açıklamaların zaman zaman bilinen nedensel mekanizmaların yokluğunda bile son derece makul olduğu ve bu türden işlevsel açıklamaların, mikro temeller araştırması sürerken geçici olarak kabul edilmesi gerektiğidir. (G. A. Cohen, Darwin'den hemen önceki doğa tarihçilerinin çoğu için biyolojik organizmalardan kalan izlerin genellikle yararlı sonuçlar verecek şekilde açıklanabilir olmasının, bu teorisyenler Darwin'in bu açıklama için mikro temeller sağlayan doğal eleme teorisine henüz sahip olmasalar da mantıklı olduğunu öne sürdüğü zaman, bu türden bir duruma aydınlatıcı bir örnek sağlar.[12] Benzer biçimde, tarihsel maddecilik yasalarının –ki, işlevsel yasalardır– şu ya da bu formülünü kabul etmek, bu yasaların toplumsal-psikolojik mikro temellerini henüz eklemlendiremesek de gayet mantıklıdır.)

Analitik Marksist gelenek içinde hâlâ sürmekte olan belki de en

11. Bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (bölüm 9 ve 10), "Functional Explanation: Reply to Elster," "Functional Explanation, Consequence Explanation, and Marxism," "Reply to Elster on 'Marxism, Functionalism, and Game Theory,'" "Reply to Four Critics," ve "Reconsidering Historical Materialism" bk. Elster, *Making Sense of Marx* (bölüm 1), *An Introduction to Karl Marx* (bölüm 2), "Review of G. A. Cohen: Karl Marx's Theory of History," "Marxism, Functionalism, and Game Theory," "Reply to Comment," ve "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory." Bk., ayrıca Phillipe van Parijs, "Functionalist Marxism Rehabilitated," ve Johannes Berger ve Claus Offe, "Functionalism vs. Rational Choice?"

12. Bkz. G. A. Cohen, "Functional Explanation: Reply to Elster," s. 133-134.

şiddetli metodolojik tartışma metodolojik bireycilikle ilgilidir. Elster'e göre, "Metodolojik bireycilik, bütün kurumların, davranış kalıplarının ve toplumsal süreçlerin ilkesel olarak sadece bireyler, bireylerin eylemleri, özellikleri ve ilişkileri açısından açıklanabileceği görüşüdür."[13]

Bu görüşe karşı Johannes Berger ve Claus Offe şu görüşü öne sürerler: "oyun teorisinin potansiyel katkısına rağmen, bu sınırlı bir araştırmadır; çünkü 'toplumsal yapılar' bireysel kararların yol açtığı eylemlerle çürütülemezler."[14] Daha ilerde şöyle derler:

> Mantıksal olarak oyun ancak aktörlerin oluşmasından sonra başlar ve onların tercih sırası bizatihi oyunun parçası olarak görülemeyen süreçlerin bir sonucu olarak biçimlenmiştir. Bunun yerine, aktörlerin hazır olarak buldukları kaynaklar, aktörlerin öğrenme kapasiteleri, öncelikleri ve alternatif stratejik davranış tarzlarının çıkış noktaları gibi sınırlar "rasyonel seçenek"ten çok kavramsal bir çerçeve içinde açıklanmalıdır.[15]

Ancak bu, Elster ve Roemer gibi Analitik Marksistlerin reddetmek istedikleri bir şey değildir. Onların konumu, bütün toplumsal fenomenlere ilişkin amaçlı/rasyonel seçimsel/oyunsal teorik açıklamaları kabul etmek değildir. Daha önce belirtildiği gibi, davranış üzerindeki benzer kısıtlamalara ilişkin tercihlerin ve açıklamaların oluşması tam da nedensel –amaçsalın aksine– açıklama gerektiren türde fenomenlerdir. Bu Analitik Marksistler bütün toplumsal fenomenlerin –toplumsal yapılar dahil– sadece ilkesel olarak bireyler açısından açıklanabileceğinde ısrar ederler. Elster şöyle der:

> Metodolojik bireyciliğe bağlılık, vaktinden önce olgunlaşmış indirgemeciliğin tehlikelerini gözden kaçırmamalıdır. ...
>
> [İddia] tam bir indirgemenin üstesinden gelmiş bir toplumsal psikoloji ya da sosyolojinin zaten varolduğu değildir. Daha çok, önceden görülebilir gelecek için uygulanabilir olmasa da bu türden bir indirgemenin gerçekleştirilmesine hiçbir itirazın olmamasıdır.[16]

Elster şu ayrımı yaparak metodolojik bireyciliğe karşı diğer olası itirazları boşa çıkarmaya çalışır:

> Birincisi, doktrin, indirgemeyi gerçekleştirmek için gerekli olan bireysel düzeydeki açıklama türü hakkında hiçbir içerime sahip değildir. Özellikle,

13. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 22.
14. Berger ve Offe, "Functionalism vs. Rational Choice?" s. 521.
15. A. g. y., s. 525.
16. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 23.

bireylerin rasyonel ve bencil oldukları varsayımı, bu doktrinle bağdaşabilir olsa da, doktrinin parçası değildir. İkincisi, toplumu oluşturmak için biraraya gelmeden önce bireylerin toplumsal öncesi bir varoluşa sahip "atomlar" oldukları varsayılmaz. Bireyler arasındaki ilişkilerin toplumsal açıklamanın zeminine alınması gerekir. Üçüncüsü, bu, insanların kafalarının içinde olup bitenleri kapsamaz. "ABD, Sovyetler Birliği'nden korkuyor", sözünde ikinci değil birinci kolektif isim indirgemeye maruzdur, çünkü tekil Amerikalıların korktukları şey pekâlâ belirsiz bir kolektif varlık olabilir.[17]

Bu tartışma nasıl çözümlenirse çözümlensin, bu anlaşmazlıkların ya da açıklama formlarının hiçbirinin "diyalektik"le herhangi bir ilişkisi olmadığı açıktır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu üç tip açıklama –neden-
sel, amaçlı ve işlevsel– Marksizm'e (ve genelde toplumsal bilime) oldukça geniş bir açıklayıcı alternatifler dizisi sağlarken, kişinin kendisini bunlarla sınırlaması halinde, geleneksel Marksist açıklayıcı teorinin büyük kısmı tasfiye edilmiş olur. Marx'ın ve Marksistlerin zaman zaman teslim oldukları teleolojik tarihsel fenomen açıklamalarının silinmesi kesinlikle gereklidir. İnsan varlığının kendini gerçekleştirmesine–özellikle insan özgürlüğünün azamileştirilmesi– yönelik doğal bir eğilim nedeniyle tarihin komünizme yönelik doğal bir eğilim taşıdığı anlayışı Hegelci yükün hiçbir bilimsel değer taşımayan bir kalıntısından ibarettir. Geminin bordasından atılması gereken başka unsurlar da vardır. Elster'in dediği gibi:

Marksist metodolojide kesin olarak [reddetmemiz gereken] üç unsurlu bir amalgam vardır. Birincisi: metodolojik bütüncülüktür (holism); yani toplumsal hayatta bütünlerin ya da kolektiflerin varolduğu, tekil bireylere dair önermelere indirgenemeyecek önermelerin bulunduğu görüşüdür. İkincisi: [zorlanmamış] işlevsel açıklamadır; yani toplumsal fenomenleri bir kimse ya da bir şey için sağladığı yararlı sonuçlar bakımından, bu sonuçlara ulaşma amacı hiçbir şekilde kanıtlanmamış olsa da, açıklama girişimidir. Üçüncüsü: diyalektik tümdengelimdir; yani Hegel'in mantığından türetilen ve özetlemeye uygun olmayan bir düşünce tarzıdır.[18]

17. A. g. y.

18. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 21. Dn. 10'da belirtilen makalelere ek olarak bk. Roemer, "'Rational-Choice' Marxism"; Levine, "Review of *Making Sense of Marx*"; Levine, Sober ve Wright, "Marxism and Methodological Individualism"; van Parijs, "Why Marxist Economics Needs Microfoundations" ve *Evolutionary Explanation in the Social Sciences;* Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1981 ve "Commentary on the Debate," *Theory and Society*, c. 11, no.4 (Temmuz 1982); Schmitt, *Introduction to Marx and Engels* (böl. 2) ve "Methodological Individualism, Psychological Individu-

O halde, bir çalışmanın Marksist olarak sınıflandırılması için bu tartışmalı ideolojik varsayımları kabul etmesi –uygun ikazlar yapılmaksızın– ya da toplumsal gerçekliği hangi toplumsal ve ekonomik kategorilerin "üstün" (Hegel'in *Aufhebung*'undaki gibi), hangi kategorilerin "sistematik" ya da "diyalektik" bir tarzda olduğunu belirterek açıklayan Hegelci karanlıkçı tezi kabul etmesi gerekiyorsa, elinizdeki çalışma bu kategoriye uymadığını da gururla kabul edecektir.

Diyalektik ve diyalektik materyalizmin daha karmaşık versiyonları, Colletti, Schaff, Somerville, Cornforth ve Markovic gibi Marksistler tarafından ve Marx'ın toplumsal fenomenlerin artzamanlı olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair özgün tezinin ötesine geçecek ölçüde sunulmuş olmasına rağmen, bunlar –bu çalışmanın amaçları bakımından– rahatlıkla ihmal edilebilir.[19]

Bazı temel ya da önemli Marksist ampirik görüşleri kabul etmediğim için, geliştirdiğim ve savunduğum ahlâk ve toplum teorisinin Marksist görülemeyeceğini öne sürenler de olacaktır. Ancak bu, sadece benim hangi görüşleri kabul ya da reddettiğime değil, aynı zaman-

---

alism and the Defense of Reason"; McCarney, "Elster, Marx and Methodology"; Little, "Marxism and Popular Politics: The Microfoundations of Class Conflict"; ve Cunningham,"Community, Tradition, and the 6th Thesis on Feuerbach."

19. Bkz. Lucio Colletti, "Marxism and the Dialectic," *New Left Review*, No. 93 (Eylül-Ekim, 1975); Adam Schaff, "Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction," *Journal of Philosophy*, c. 57, No. 7 (31 Mart 1960); John Somerville, "Ontology, Logic and Dialectical Materialism," *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (John Somerville ve Howard Parsons, der.); Maurice Cornforth, *Marxism and the Linguistic Philosophy* (s. 267-302) ve *The Open Society and the Open Philosophy* (s. 60-128); ve Mihaelo Markovic, "Humanism and Dialectic," *Socialist Humanism* (Erich Fromm, der.).

"Diyalektiği" Marx'ın yabancılaşma teorisi ile sentezleme girişimleri için bk. Lukács, *History and Class Consciousness* ve Oilman, *Alienation*.

Analitik-linguistik felsefecilerin diyalektik materyalizm eleştirisi –bazıları olumlu bazıları olumsuz– için bkz. Roy Wood Sellars, "Reflections on Dialectical Materialism," *Neglected Alternatives: Critical Essays by Roy Wood Sellars* (W. Preston Warren, der.), Bucknell University Press, Lewisburg, Pa., 1973 ve "Three Levels of Materialism," *Soviet Studies in Philosophy*, c. 1, No. 3 (Kış, 1962-1963); Herbert Feigl, "Critique of Dialectical Materialism: A Few Points Regarding Epistemology, Ontology, and the Philosophy of Science," *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (John Somerville ve Howard Parsons, der.); Sidney Hook, "Dialectic in Society and History," *Reason, Social Myths and Democracy*, John Day Co., 1940; Karl Popper, "What is Dialectic," *Conjectures and Refutations*, Harper& Row, N. Y., 1963; H. B. Acton, "Dialectical Materialism," *The Enclycopedia of Philosophy*, c. 2 (Paul Eduards, der.), Macmillan, N. Y., 1976; ve Antony Flew, "A 'Linguistic Philosopher' Looks at *Lenin's Materialism and Empiro-Criticism*," *Praxis*, c. 3 (1976).

Analitik Marksistlerce yapılan çağdaş bir değerlendirme için bk. A. Wood, *Karl Marx*, s. 187-216; Elster, *Making Sense of Marx*, s. 37-48; ve Richard Norman ve Sean Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate*.

da Marx'ın pek çok ampirik teorisinden hangilerinin bir klasik olarak kabul edildiğine bağlıdır. Marx'ın ampirik teorilerinin hepsini doğru bulmuyorum, ancak pek çoğunu yaklaşık olarak doğru ya da biraz değiştirilmiş bir biçimde doğru buluyorum. Burada, Marx'ın başlıca ampirik teorileri olarak gördüğüm şeyleri kısaca özetleyecek ve bunları kabul edilebilir bulup bulmadığımı göstereceğim. (Bu çalışma ilerledikçe bu görüşlere dair daha çok şey söyleyeceğim.)

Şimdi Marx'ın ampirik teorilerini, her biri bir sonrakinden daha genel ve soyut olan, birbiriyle bağlantılı ancak ayırt edilebilir üç görüş kümesine ayıralım. Birincisi Marx'ın tarih teorisidir; tarihsel maddecilik. Bu teori üretici güçler (yani, hammadde, üretim araçları, üretim bilgisi ve üretici faillerin becerisi), üretim ilişkileri (yani, toplumun kişiler ve üretici güçler üzerinde etkili mülkiyet haklarıyla belirlenmiş ekonomik yapısı) ve toplumsal-siyasal-hukuksal üstyapı (yani, ekonomik olmayan bütün toplumsal kurumlar) kavramlarını kullanarak yeni bir çağa ait toplumsal değişikliği açıklamaya çalışır.

Bir sonraki soyutlama düzeyinde Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisini buluruz. Bu teori, sosyoekonomik sınıfların doğasına, bu sınıfların toplumsal artı-ürün mücadelesine, hâkim sınıfların aracı olarak devlete (zaman zaman bağımsız fail olarak düşünülse de), entelijansiyanın ve entelektüel hayatın genelde hâkim sınıfa ve onun çıkarlarına vb. tâbi olmasına dair tezler öne sürer.

En alt soyutlama ya da genelleme düzeyinde, Marx'ın kapitalizm çözümleme ve eleştirisini ve post-kapitalist toplumlarla ilgili tasarımlarını buluruz. Ancak burada, Marx'ın *genel* emek değer teorisi –ya da daha basitçe, artı değer teorisi– diyebileceğimiz şeyin onun sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisine ait olduğunu kaydetmek gerekir. Ne var ki, bu ekonomik teorinin iki dayanağı, yani *özgül* emek değer teorisi (soyut, türdeş, toplumsal olarak zorunlu emek süresini piyasa dengesi koşullarında oluşan malların fiyatlarıyla eşitler) ve azalan kâr oranı teorisi, hem Marx'ın kapitalizm çözümlemesine hem de kapitalizm eleştirisine aittir.

Ama Marx'ın ampirik görüşlerine ilişkin önermeler şu iki soruya her zaman açıktır. Birincisi, söz konusu görüşe ilişkin önerme doğru bir Marx yorumu mudur? İkincisi, ifade edildiği biçimiyle görüş doğru mudur? Marx'ın tarihsel maddecilik teorisini ele alalım. Standart (ya da teknolojik belirlenimci) yorum –ki Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı meşhur önsözü temel alır– diyeceğim yorum hakkında tarihsel maddecilik çok genel iki tarihsel "yasa" varsayar: (1) Teknolojik belirlenimcilik "yasa"sı (üretim güçleri üretim iliş-

kilerini belirler) ve (2) ekonomik belirlenimcilik "yasa"sı (üretim tarzı ya da sosyoekonomik temel toplumsal-siyasal-hukuksal üstyapıyı belirler). (Sözcüğün tırnak içine alınmasının nedeni, bu sözde "yasalar"ın sadece yasa benzeri eğilimler olabileceğini göstermektir. Marx'ın "yasalar"ına Popper'in itirazı V. Bölüm'de ele alınıyor.) G. A. Cohen, bu tarihsel maddecilik yorumunu *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunu) başlıklı çığır açan çalışmasında öne sürer. Ne var ki Richard Miller *Analyzing Marx: Morality, Power, and History*'de (Marx'ı Çözümlemek: Ahlâk, İktidar ve Tarih) ve Jon Elster *Making Sense of Marx*'ta (Marx'ı Anlamlandırmak) bu yoruma itiraz ederler.

34
F3

Miller ve Elster, bu yeniden kurulmuş Marx'ın genel tarihsel maddecilik formüllendirmesinin doğru bir yorumu olsa bile, Marx'ın yeni bir çağa ait dönüşümlere ilişkin somut tarihsel çözümlemesiyle tutarlı olmadığını iddia ederler. Miller bir tarihsel "üretim tarzı" maddeciliği yorumundan yanadır. "Temel, içsel ekonomik değişim (gerçekleştiği her defasında), bir bütün olarak üretim tarzının kendini dönüştürme eğiliminden, yani maddi ürünlerin sayesinde üretildiği [toplumsal] üretim ilişkileri, işbirliği formları ve teknolojiden dolayı ortaya çıkar."[20] Bu, yeni bir çağa ait değişimin üretim ilişkilerinde meydana gelen değişikliklerin bir sonucu olarak gerçekleşebildiği –ve alışılmış biçimde gerçekleştiği– yani bu ilişkilerin bazen bir başka tarzdan çok üretim güçlerini belirlediği anlamına gelir. Elster bu noktada Miller'le aynı görüştedir, ancak bu yorumların gerçekliği nedir? Örneğin, Elster, tarihsel materyalizmin standart yorumuna, önerilen "yasalar"ı açıklamak için gerekli olan toplumsal-psikolojik mikro temellerden yoksun olduğu ve bu yüzden çürütülemez biçimde teleolojik ya da işlevselci olduğu için saldırır. Ayrıca Elster'e göre, standart teori özünde, mülkiyet ilişkilerinin artığın azamileştirilmesini [icat oranını azamileştirmenin ya da üretim güçlerini optimum hale getirmenin aksine] ilerletme ya da engelleme eğilimleriyle belirlendiğini öne süren bir alternatif değerlendirme kadar akla yatkın değildir.[21]

Yürütülen tartışma buraya kadar aslında teknolojik belirlenimcilikle ilgili olarak sürdü. Ancak benzer sorular ekonomik belirlenimcilik tezleriyle ilgili olarak da ortaya atılabilir. Aslında, Marx'ı bu konuda yorumlarken, onun yazılarında üretim tarzı ya da ekonomik altyapının –yani birarada ele alınan üretim güçleri ve ilişkileri– toplumsal-siya-

20. Miller, *Analyzing Marx*, s. 172. Ayrıca bk. Brenner, "The Social Basis of Economic Development."
21. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 193.

sal-hukuksal üstyapıyla ilişkisi hakkında en az üç model bulmak mümkündür. Birincisi, altyapının (üretim tarzı) katı biçimde üstyapıyı belirlediğini saptar. İkincisi, altyapının üstyapıyı, ancak "son tahlilde"de belirlediğini saptar. Üçüncüsü –genellikle "organik" ya da "diyalektik" model olarak geçer– altyapının ve üstyapının "karşılıklı olarak belirleyici" olduklarını öne sürer.[22]

Tarihsel maddeciliğin (bir bütün olarak) en yeterli versiyonunun hangisi olduğu sorusuna gelince, bu konuda bir tavır almayacağım. Benim mantığıma göre yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin formüle edilmesi bakımından merkezi önemdeki ampirik tezler, Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisinden, kapitalizm çözümlemesinden ve post-kapitalist toplumla ilgili kestirimlerinden çıkarılır. Bu nedenle, hangi tarihsel maddecilik formülünün Marx için en doğrusu ya da yaklaşık olarak en doğrusu olduğu bu çalışmanın başlıca ilgi konusu değildir. Aslında tarihsel maddeciliğin bazı versiyonlarının öne sürdüğü tezlerin son derecede makul olduğuna inanıyor olsam da, tarihsel maddeciliğin hiçbir versiyonunun tam tamına doğru çıkmaması halinde bile, bu çalışmanın amacı ya da tasarımı bozguna uğramaz. Sonuç olarak bu teorinin, Cohen, Miller, Elster ve diğerlerinin çalışmalarında bulunan karmaşık yorumları arasındaki her farklılık noktasında bir konum belirlemek, bu çalışmanın amaçları bakımından ille de gerekli değildir.

Şimdi Marx'ın, bence büyük önem taşıyan sınıflar ve sınıf mücadelesi (tarih-aşırı) teorisine dönelim. Marx'ın ekonomik sömürü teorisinin oyuna girdiği yer kuşkusuz burasıdır: Sınıflı toplumun her tarihsel formu, en açık biçimde başlıca sosyoekonomik sınıfların toplumsal artı-ürün için verdikleri bir mücadele olarak görülür. Bu türden bir toplumun anahtarı artı-emeğin (ya da artı-ürün ya da değerin) üretici olmayan sınıf (ya da sınıflar) tarafından üretici sınıflardan, ve bu üretim tarzının "hareket yasaları" anlayışı içinde çekilip alınmasıdır. (Örneğin kapitalizmde kapitalist sınıf artı-toplumsal-ürünü işçi sınıfından çekip alır ve temel hareket yasası, değişim değerinin azamileştirilmesi ya da daha gevşek biçimde kâr yasasıdır.) Bu temel olgulara göre, Marksist teori sınıf davranışını (nesnel) sınıf çıkarları ve (öznel) sınıf bilinci temelinde açıklamaya ve devletin doğasını, hâkim ideolojinin doğasını vb. göstermeye çalışır.

Marx'ın daha da somut olan kapitalizm çözümlemeleri ve post-kapitalist toplumlarla ilgili kestirimleri yeterli bir Marksist ahlâk ve top-

22. Bk. Reader, *Marx's Interpretation of History*, s. 3-27, 56-70, 129-136.

lum teorisi geliştirmek için aynı ölçüde önemlidir. Marx'ın tez ve öngörülerinden bazılarının –örneğin azalan kâr oranı teorisi ve hiçbir çatışmanın olmadığı devletsiz bir komünist toplumun kaçınılmaz biçimde varolacağı öngörüsü– hatalı olduğu açıktır. Ancak kapitalizmin ekonomik ve toplumsal bakımdan işlevini yerine getirememesiyle ilgili tezlerinin pek çoğu ve devrimci hareketlerin yükselişi ve post-kapitalist toplumların ortaya çıkışıyla ilgili öngörüleri hiç kuşkusuz doğrudur. (Bu çalışma boyunca bu konularda daha çok şey söyleyeceğim.)

Marx'ın emek değer teorisinin özgül versiyonunu ve –zikredildiği kadarıyla– kapitalizm altında azalan kâr oranı teorisini reddediyorum. İkincisi, V. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alınacağı için, burada konuya girmiyorum, ancak birincisini neden reddettiğimi biraz açmam gerekiyor. Emek değer teorisine ilişkin *popüler doktrin*, bir malın değerinin o malın üretimi için gerekli olan emek miktarıyla belirlendiğini öne sürer. Ancak geçerli teknoloji veri alındığında, teorinin bu versiyonu, bir malın değerinin o malı imal etmek için toplumsal olarak gerekli emek miktarıyla belirlendiğini savunan Marx'a göre bile hatalıdır. (G. A. Cohen'i izleyerek buna *katı doktrin* diyeceğim.)[23]

Marx daha sonra bir malın emek değerini o malın fiyatıyla ilişkilendirir. Daha özgül olarak, bir malın değeri (ki farzedildiği gibi onu imal etmek için toplumsal olarak zorunlu olan emek tarafından belirlenir) malın fiyatını piyasa koşullarında oluşan dengeye göre belirler. Jon Elster, pek çok çağdaş Marksist ekonomistin ve Analitik Marksistler'in çoğunun bu teoriye yönelttiği itirazları şu şekilde özetler:

> Emek değer teorisi entelektüel olarak iflas etmiştir. Bir malın içerdiği emek kavramının kendisi, ayrışık (heterojen) emek ve ayrışık iş görevlerinin varlığı bakımından hatalı tanımlanmıştır. Bu kavramın tanımlanabileceği farzedilse bile, oynayacağı hiçbir yararlı rol yoktur. Denge fiyatları ve kâr oranı, emek değerlere başvurulmaksızın belirlenebilir. Bir bağlantı kurulacaksa da başka tarzda kurulur: Önce fiyatların bilinmesi gerekir, emek değerleri ancak daha sonra çıkarsanabilir. Emek değer teorisi toplumsal olarak arzu edilen tekniklerin seçimi için yararlı bir ölçüt sağlamaz; kapitalizm koşullarındaki asıl teknik seçeneği de açıklamaz. Tersi durumda önemli olan fetişizm teorisini geçersizleştirir ve aksi halde etkin olan vulgar ekonomi eleştirisinin değerini azaltır. Emek değer teorisi, sabit değişim oranlarının ve artıkların gerçekleşmesi konusunda yararlı bir içgörü de sağlamaz.[24]

23. Bkz. G. A. Cohen, "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation."
24. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 192. Ayrıca bkz. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, s. 148-151 ve 168-173; *Value, Exploitation, and Class*, s. 5-22; ve *Free to Lose*, s. 47-51; Elster, *Making Sense of Marx*, s. 127-141; Sen,

Ancak bu Marx'ın artı-değere el konması olarak sömürü teorisini geçersizleştirmez. Allen E. Buchanan'ın belirttiği gibi, Marx'ın ekonomik sosyolojisini anlamlı kılmak için ihtiyaç duyduğumuz herşey zorunlu emek-zaman (yani, doğrudan üreticilerin tüketecekleri mallar yığınını üretmek için harcadıkları zaman) ile artı-emek-zaman (yani, tüketeceklerinin ötesinde mal üretmek için çalıştıkları zaman) arasında ayrım yapmaktır.[25] Ayrıca, G. A. Cohen'in belirttiği gibi, "Sömürü suçlamasına yol açan şey [üretici olmayan sınıfın] işçinin ürettiği değerin bir kısmını alması değil, işçinin ürettiği *şeyin* değerinin bir kısmını almasıdır. İşçiler değer üretseler de üretmeseler de, değeri olan ürünü üretirler."[26]

Kuşkusuz, emek değer teorisi ve/ya da azalan kâr oranı teorisi kural olarak alındığında, bu çalışmada öne sürülen ahlâk ve toplum teorisi Marksist olarak görülemez. Ne var ki, bu görüşlerin kural olarak kabul edilmesinin şart ya da gereklilik olduğu açık değildir. Marx'ın pek çok görüşünden hangilerinin belirli bir kesinlik derecesiyle kural olduğunu söylemek zor olsa da, (1) Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisinin; (2) kapitalizmin, toplumsal ve ekonomik işlevlerini yerine getirememesine ilişkin çözümlemesinin; (3) komünizmin en azından ilk (ya da "alt") evresine ilişkin kestirimlerinin önemli bölümlerini ve ek olarak, Marksizm'in "Marksist" olarak etiketlenmesi gereken temel normatif siyasal konumlarını onaylayan bir perspektifi benimsiyorum. Aslında, Marksizm'in *sine quo non*'unun (vazgeçilmez koşul) onun normatif bileşeni olduğunu öne sürüyorum. Elster'in belirttiği gibi:

> Marksizm esas olarak iki...özellikle tanımlanır. Birincisi: yabancılaşma ve sömürünün, insan yaşamına müdahale ettiği ve bunların ortadan kaldırılmasının sadece arzulanabilir değil aynı zamanda gerçekleştirilebilir olduğu inancıdır. Ya da en azından, bunların ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı kanıtlanmamıştır. İkinci olarak: Marksizm, toplumların yapısı ve gelişimi hakkında, mülkiyet hakları, teknik değişim ve sınıf mücadelesi arasındaki iç ilişkilerin vurgulanmasıyla geliştirilen birkaç temel teorik varsayımla nitelendirilir. Bunların ilki, yani normatif öge, Marksizm'in *sine qua non*'unu oluşturur. İkincisi, açıklayıcı öge, kimlik kaybına yol açmaksızın bir ölçüde değişikliğe uğratılabilir ve gözden geçirilerek düzeltilebilir. Ancak bu sadece bir ölçüde yapılabilir, çünkü Marksist önermelerin ya komünizmin [ilk evresinin bile] geçerli olmayacağı anlamında ya da kapi-

"On the Labour Theory of Value"; ve Wartofsky, "Karl Marx and the Outcome of Classical Marxism."

25. Bk. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 46.

26. G. A. Cohen, "The Labor Theory of Value," s. 354.

talizmin asla komünist bir devrim [ya da geçiş] üretmeyeceği anlamında radikal biçimde gerçekleştirilemez olduğunun gösterilmesi halinde bizzat normatif teoriden vazgeçilmesi gerekirdi.[27]

Bu normatif içeriği açıklamak ve işlemek için, bence yeni ve çağdaş analitik siyasal felsefeyi gün ışığına çıkarmak gerekir. Analitik-linguistik gelenek ve Analitik Marksistler (ya da, aslında genel olarak Marksistler) içinde yer alan çağdaş sol-liberal ahlâk ve toplum felsefecilerinin savunduğu etik görüşlerde önemli bir örtüşme olduğunu keşfetmek, şaşırtıcı olmasa gerek diye düşünüyorum. John Roemer'in belirttiği gibi:

> [Sınıflara bölünmüş, sömürücü toplumlardaki] adaletsizliğin doğasını kanıtlaması için siyasal felsefeye çağrı yapılmalıdır....Bunlar pozitif tarihin soruları değil, arzulanabilir ya da adil bir toplumu neyin oluşturduğuyla ilgilenen felsefenin sorularıdır. Bu soru [arzulanabilir ya da adil bir toplumu neyin oluşturduğu] üzerine yapılan tartışmanın en keskin biçimi, özel mülkiyet, miras ve çeşitli türden haklarla ilgili sorular üzerine Marksistler ile liberterler arasındadır. [Ancak] analitik Marksistlerin [bu sorular hakkında] Ronald Dworkin, John Rawls ve Amartya Sen gibi Marksist olmayan felsefecilerden nasıl ayrılacağı açık değildir...Çağdaş analitik Marksizm ile çağdaş sol-liberal siyaset felsefesi arasında çizilen çizgiler belirsizdir. Bu da, henüz açıklığa kavuşturulmamış bir ortak çekirdeğin varolduğunu gösterir.[28]

(Bu çalışmanın, bu ortak çekirdeğin açıklığa kavuşturulması yönünde uzun bir mesafe alacağını umuyorum.)

Ahlâk ve toplum teorisinin Marksist şeceresine bu çalışmada geliştirilen bir başka meydan okuma, burada sunulan çağdaş post-kapitalist toplumlar çözümlemesi ya da bu türden toplumları demokratikleştirmek için yapılan siyasal devrimlerin Marksist bir bakış açısından haklılaştırılabileceği iddiası olacaktır. Benim, Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını tanımlayışımı, yani "sosyalizm --demokratik özyönetimli sosyalizm– kapitalizmin herhangi bir biçimine ve bu tarihsel çağda mümkün olan herhangi bir başka toplum biçimine ahlâki olarak tercih edilebilir; ve uygun dönüşümler sağlamak için zorunlu ve yeterli olması halinde devrim ahlâki olarak *prima facie* haklılaşır" iddiamı reddedecek Marksist ve Marksolog pek çıkmayacaktır. Ne var ki pek çok Marksist, benim çağdaş post-kapitalist toplumları, devlet sosyalisti olarak, yani komünizmin ilk evresi için Marx'ın belirlediği ölçüte bi-

27. Elster, "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory," s. 220.
28. Roomer, " 'Rational Choice' Marxism," s. 199-200.

le uygun olmadıkları şeklindeki nitelendirmemi reddedeceklerdir. Bu bir ölçüde, demokratik ve açık (yani, baskıcı olmayan) çağdaş olan post-kapitalist toplumların nasıl olduklarıyla ilgili ampirik bir tartışma olabilse de; genellikle, "sosyalizm" ve "komünizm" terimleriyle ilgili sözlü bir tartışmadır. Benim iddiam sadece, Klasik Marksistlerin bu terimlere getirdikleri tanımlamaların, mevcut post-kapitalist toplumların "sosyalist" ya da "komünist" olarak sınıflandırılmalarını önlediğidir.

Ne var ki bu iddiadan ne çıkacağı, kabul edilen ek ampirik varsayımlara bağlıdır. Eğer sözde komünist toplumların asla post-kapitalist toplumlar değil, sadece –bazı Marksistlerin iddia ettikleri gibi– devlet kapitalisti toplumlar oldukları öne sürülürse; bu toplumlar bir dünya sosyalist toplumuna doğru atılan adımlar olma anlamında tarihsel olarak ilerici görülmezler ve bu durumda kapitalizmin daha geleneksel biçimlerine dönüşüp dönüşmedikleri fark etmez. Öte yanda, eğer bu türden toplumların kapitalizmi tasfiye etmiş olduğu ve en azından dünya çapında bir demokratik sosyalist topluma (ya da bu türden toplumların oluşturdukları bir federasyon) giden yolda bir durak oldukları savunulursa, bu durumda söz konusu toplumları yukarıdaki anlamda tarihsel bakımdan ilerici olarak görmek mümkün olur ve tekrar kapitalist toplumlara dönüştürülmelerine karşı çıkılır. Burada konuyu tartışmayacağım, ancak ikinci konumun Klasik Marksizm'in öğretilerine uygun olduğu son derecede açıktır.

Klasik Marksizm'in öğretileriyle aynı çizgide gördüğüm daha tartışmalı bir konum: çağdaş post-kapitalist toplumları demokratik özyönetimli toplumlara dönüştürmek için zorunlu ve yeterli olmaları halinde, siyasal devrimlerin ahlâki olarak *prima facie* haklılaştıklarıdır. Bazı Marksistler –örneğin, SSCB'nin 1950'lerin sonuna doğru komünizmin ilk evresinden en yüksek evresine geçtiğine dair açıklamayı benimseyenler– muhtemelen bu türden devrimlerin zorunlu olmadığını, çünkü bu toplumların zaten demokratik ve özyönetimli olduklarını iddia edeceklerdir. Bu pek savunulabilir bir konum olarak görülmese de, gerçekleşmesi için çağrı yapılan devrimlerin üretim tarzını ya da sınıf iktidarını değiştirmek için tasarlanan *toplumsal* devrimler değil, daha çok siyasal ve toplumsal kurumları daha demokratik ve daha az baskıcı hale getirmek için tasarlanan *siyasal* devrimler olduğu belirtilmelidir. Aslında, Klasik Marksistlerin perspektifinden bakıldığında, bu türden post-kapitalist toplumların kapitalizme dönmesi için tasarlanan bir toplumsal devrime karşı çıkmak için daima bir *prima facie* neden vardır; çünkü bu türden karşı devrimler uzun vadeli bir dünya sosyalist toplumu kurma sürecine ağır darbeler olarak görülecektir. Ayrıca barış-

çı evrim, şiddet içeren devrime daima tercih edildiği için, Klasik Marksizm'e atfettiğim bu konumun taraftarları bu türden siyasal devrimleri ancak geçerli hiçbir reformist alternatifin olmaması halinde savunacaklardır.

Bu çalışmada öne sürülen ahlâk ve toplum teorisinin Marksist değerine yönelik son bir meydan okuma, piyasa sosyalizminin kapitalist toplumun yanı sıra post-kapitalist toplumun herhangi bir formuna da nihai olarak tercih edilebileceği şeklindeki iddiamın reddedilmesini temel alabilir. Ancak, benim "demokratik, özyönetimli sosyalizm" tanımının otomatik olarak bir komuta ekonomisi ya da bir sosyalist piyasa ekonomisi lehine karar vermediğine dikkatinizi çekmek isterim. Nitekim bu çalışmada önerilen ahlâk ve toplum teorisini kabul etmek ve piyasa sosyalizminin uygulanabilir bir alternatif olduğunu reddetmek mümkündür.

Ne var ki Yugoslavya'da 1950'lerin başından beri varolan piyasa sosyalist toplumunun tarihsel deneyimini gözlemleyen ve piyasa sosyalizminin geçerli ve belki de tercih edilebilir tarihsel alternatif olduğu sonucuna varan Marksistlerin sayısı gittikçe arttı.[29] Makul biçimde şöyle farzetmek mümkündür: Marx, fiili tarihsel gelişmelerin geleceğin post-kapitalist toplumlarının yapısını aydınlatacağını vurguladığına göre, demek ki, piyasa ekonomisi uygulayan post-kapitalist toplumların (yani Yugoslavya) komuta ekonomisi uygulayan post-kapitalist toplumlardan ekonomik olarak kanıtlanabilir biçimde daha etkin, daha

29. Marksist ekonomistlerin komuta ekonomisi sistemlerine yönelik bir eleştirisi ve özyönetimli piyasa sosyalizmine ilişkin bir savunusu için bk. Horvat, *Toward a Theory of Planned Economy* ve *The Yugoslav Economic System*; Vaneck, *The General Theory of Labor-managed Market Economies, The Labor-managed Economy* ve *The Participatory Economy;* Nove, *The Economics of Feasible Socialism*. Ayrıca bk. Leslie Evans, "The limits of Planning," *Against the Current*, 12-13 (Ocak 1988).

Felsefi planda, öz yönetimci piyasa sosyalizmi en iyi şekilde Stajanovic, Markovic, Petrovic, Supek ve Yugoslav Marksistlerinin *Praxis* okulunun diğer üyeleri tarafından savunulur. Bu sistemi savunurken hem ekonomik hem de felsefi argümanları bütünleştirmek için yapılan belki de en karmaşık girişim David Schweickart'ın *Capitalism or Worker Control?* başlıklı çalışmasıdır.

Ekonomistlerin, sosyologların ve felsefecilerin makalelerini içeren iki mükemmel antoloji: Horvat et al. (der.) *Self-Governing Socialism* (2 c.) ve Vaneck (der.), *Self-management: Economic Liberation of Man*.

Ethics, *Efficiency, and the Market*'de (s. 104-117) Buchanan tarafsız bir çözümleme sunar. Daha eleştirel değerlendirmeler için bk., Ellen Turkish Comisso in *Workers' Control under Plan and Market: Implications of Yugoslav Self-Management*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1979; ve N. Scott Arnold, "Marx and Disequilibrium in Market Socialist Relations of Production," *Economics and Philosophy*, c. 3, No. 1 (1987). Piyasa sosyalizmine karşı Marksist perspektiften bir tutum için bk. Mandel, *Marxist Economic Theory, Marx's Theoretical Legacy* ve "A Defence of Socialist Planning."

demokratik ve daha az baskıcı olmalarının yol açtığı içerimleri de ciddi biçimde ele alırdı.[30]

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, piyasa sosyalizminin, Marx'ın kapitalist piyasa ekonomilerine yönelttiği itirazların pek çoğuna bir yanıt anlamına gelen iki yapısal özelliği vardır. Birincisi, ekonomik girişimlerin işçiler tarafından büyük ölçüde demokratik biçimde denetlenmesidir. Sonuç, emeğin artık kapitalizm koşullarında olduğu gibi sömürülememesidir, zira Schweickart'ın belirttiği gibi, "emek, toprak ve sermayeye eşdeğer bir başka 'üretim faktörü' değildir. Emek asla bir mal değildir, çünkü işçi bir işyerine girdiği zaman, oy hakkı olan bir üye haline gelir ve net gelirden belirli bir paya hak kazanır."[31] ("Sömürü" nosyonu III. Bölüm'ün son kısmında tanımlanacak ve çözümlenecektir.)

İkinci yapısal özellik, yatırımın toplum tarafından demokratik biçimde denetlenmesidir. Bu durumda, piyasa sosyalizminin her iki dünyanın da (ya da bu örnekte ekonomilerin) en iyisini içerdiği öne sürülür. Bu sistemin, kapitalist sistemin işlev yetersizliklerini ortadan kaldırır ya da iyileştirirken, piyasanın etkinliğini de koruduğu düşünülür. Örneğin sermaye yatırımının toplumsal denetimi, kapitalizmin ekonomik canlılık ve ağır bunalım (boom-and-bust) çevrimlerini kanıtlanabilir biçimde ortadan kaldırır ya da iyileştirir; çünkü ekonomik bakımdan kötümser dönemlerde, özel sermaye sahiplerinin "yatırım vurgunu" fenomenini ortadan kaldırır. Ayrıca, işlev bozukluğu olarak nitelendirilebilen başka fenomenleri de (satıcı etkisi, emek değerinin karalanması ve doğal kaynakların hızla israf edilmesi) ortadan kaldırabilir ya da iyileştirebilir. Buradaki argüman şöyledir: (1) Kapitalizmin pek

30. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Yugoslavya savaş sonrası dönemin en ağır ekonomik krizini yaşamaktadır. Sayılar şaşırtıcıdır. 1972 ile 1981 arasında dış borç 4 milyar dolardan 20 milyar dolara çıktı. Ücretler sadece % 139 artarken, yıllık enflasyon % 200'e ulaştı. İşsizlik oranı % 15 iken, yıllık büyüme oranı % 2'nin altına düştü. Yugoslav ekonomisindeki bu ters dönüşün en iyi şekilde nasıl çözümleneceği tartışmalıdır. Bazıları, bu gelişmenin piyasa sosyalizminin yapısal nedenlerle işlemeyeceğini ortaya koyduğunu öne süreceklerdir. Bazıları bunu, Yugoslavya'nın dünya kapitalist piyasasıyla çok sıkı bağlarının yol açtığı geçici bir engel ya da bir sonuç olarak görmektedirler. Yugoslavya'nın şimdiki ekonomik sorunlarının piyasa sosyalizminin yapısal zayıflığını ortaya koyduğuna inananların bazıları, çözümü, daha az ekonomik planlama ve/ya da ekonominin daha fazla özelleştirilmesinde (yani, kapitalizme dönüş) görmektedirler. Bazılarına göre çözüm, daha fazla ekonomik planlama ve daha az özelleştirmedir (sosyalist bir komuta ekonomisine yönelme). Belki de sadece şimdiki Yugoslavya deneyiminin ileriki gelişmesinden ve/ya da piyasa sosyalizminde yaşanacak deneyimlerden çıkarılan ampirik bulgular bu soruları yanıtlayacaktır.

31. Schweickart, *Capitalism or Worker Control?*, s. 51.

çok işlev bozukluğu kapitalist piyasanın genişleme eğilimine bağlıdır (yatırım iklimini sağlıklı tutmanın ve böylece bir "yatırım vurgunu"nu önlemenin yegâne emin yolu); (2) bir piyasa ekonomisinin sağlıklı olması için sürekli olarak genişlemesi gerekmez; bu nedenle (3) bir sosyalist piyasa ekonomisinin bu işlev bozukluklarını yaşaması gerekmez.[32]

Bu görüşün Marx'ın kapitalizme karşı öne sürdüğü ve aslında piyasanın kötülüklerini temel alan bazı argümanlardan vazgeçmeyi gerektireceği doğru olsa da, Marksist gelenek kapitalizme karşı güçlü argümanlardan yoksun kalmayacaktır. Bu argümanlar, yukarıda belirtilen türden işlev bozukluklarını, yanı sıra üretim malı üzerindeki özel mülkiyetin aşırı servet ve güç farklılıklarına yol açtığı olgusunu temel alacaktır. (X. Bölüm'de ek düşüncelerden söz edeceğim.)

Öne sürdüğüm teori bu soruyu açık bıraksa da, piyasa sosyalizminin teorik argümanlar ve/ya da tarihsel gözlem tarafından yeterli bir ahlâk teorisinin ya da daha kesin olarak yeterli bir toplumsal adalet teorisinin ilkelerine en iyi şekilde uyduğu gösterilebilirse, bu durumda Marksist ortodoksinin sahneden çekilmesi gerekir. Eğer piyasa sosyalizminin adil bir toplum ölçütünü daha etkin biçimde karşılayacağı umulabilirse, bu durumda piyasa sosyalizminin tercih edilebilir olduğu iddiasının, bu konum Marksist olarak sınıflandırılabilse de sınıflandırılamasa da kabul edilmesi gerekir. Nihai olarak önemli olan, bir konumun ya da teorinin şeceresi değil doğruluğudur.

32. Bu argümanı daha ayrıntılı hale getirmek için, bk. Schweickart'ın *Capitalism or Worker Control?*unun 2. ve 3. ve 4. Bölümleri.

Birinci Anabölüm

Marx'ın ahlâki perspektifi

1
Marx'ın ahlâki perspektifinin gelişimi

Zaman zaman Marksizm'in ya da Marx'ın eserlerinin –en azından son eserlerinin– hiçbir ahlâki boyut taşımadığı söylenir. Aşağıda görüleceği gibi, bu iddialar açıkça ve kanıtlanabilir biçimde yanlıştır. Marx yetkin bir ahlâk teorisinin felsefi temellerini hiçbir zaman geliştirmiş olmasa da, bütün yazılarında görece sürekli –bir ölçüde eklektik olmakla beraber– bir ahlâki perspektif sergilemiştir. Bu bölümün amacı Marx'ın ahlâki görüşlerini göz önüne sermektir. Benimsenen yaklaşım temelde tarihseldir: Marx'ın ampirik görüşlerinin en önemli bileşenlerinin yanı sıra ahlâki görüşlerinin gelişimi, onun Radikal Liberalizm (1841-1843) ve Devrimci Hümanizm (1843) ve Özgün Marksizm (1844-1845) dönemlerindeki ilk gazetecilik yazılarından, geçiş dönemi (1845-1847) eserlerine, olgunlaşma dönemi (1847-1858) eserlerine

ve –nihayet– tam olarak olgun eserlerine (1858-1883) kadar izlenir. (Marx'ın eserleri üzerine dönemlere göre yaptığım sınıflandırma için bk. Ek.)

Bu bölüm, Marx'ın dünya görüşünün genelde normatif değer yargılarından ya da özelde ahlâki yargılardan (ve ilkelerden) yoksun olduğu iddiasını çürütmek –IV. Bölüm'de ayrıntılı olarak geliştirilen bir çürütme– için önhazırlık yapmanın yanı sıra, II. ve III. Bölümlerle birlikte Marx'ın örtük ahlâki görüşlerinin doğası sorununu ele alıyor. Bu görüşlere ilişkin pek çok farklı yorum yapılmıştır. Ancak ben şu tezleri savunuyorum: Birincisi, Marx'ın yabancılaşma ve sömürü kavramları onun ahlâki perspektifinin merkezinde yer alıyor olsa da, başka, daha temel ahlâki değer ve ilkeler temelinde çözümlenebilir. İkincisi, burada yer alan daha temel değerler, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmedir. Üçüncüsü, Marx bu değerlerin, özellikle özgürlüğün eşitlikçi (ya da görece eşitlikçi) bir dağıtımını gerektiren bir ilkeyi örtük biçimde savunur. (Bu ilkenin komünizmin birinci ve ikinci evreleri için –yani "herkesin katkısına göre" ve "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar"– önerdiği ilkelerle özdeş olup olmadığı sonraki bölümlerde tartışılacak.) Dördüncüsü, bu değerler ve ilkeler daha da temel bir nosyona göre çözümlenecekse, bu ne fayda nosyonu ne de tercihlerin ya da arzuların karşılanması değil, insan saygınlığının ve kendine saygı değerinin –bariz biçimde "deontolojik" alana ait olan nosyonlar– tatmin edilmesi olur.

A. MARX'IN İLK DÖNEMİ: RADİKAL LİBERALİZM (1841-1843)

İlk, yani radikal liberal döneminde –Berlin'deki Jena Üniversitesi'nde felsefe doktorasını alışından (Nisan 1841), *Rheinische Zeitung*'un editörlüğünden istifa edişine kadar (Mart 1843) geçen süre– Marx ahlâki ya da etik gerekliliklerden söz etmekte ya da açık ahlâki yargılar oluşturmakta hiçbir sorun görmedi. Marx'ın, ahlâkı, içsel bir bakış açısından insan söylemi ya da teorisinin bir alanı olarak nitelendirme girişimlerinde bulunduğunu yalnızca bu dönemde görürüz. Daha sonraki toplumsal-bilimsel çalışmalarında, ahlâkı, dışsal bir bakış açısından kültürel ya da toplumsal bir fenomen olarak nitelendirecektir.

Özgün olarak 1842'de Arnold Ruge'un *Deutsche-Französische Jahrbücher*'i için yazılan, ancak bu yayın organının Prusyalı sansürcüler tarafından kapatılmasından sonra İsviçre'de çıkan *Anektoda zur ne-*

uesten deutschen Philosophie und Publicistik'de (1843) gene Ruge tarafından yayımlanan "En Son Prusya Sansür Yönergeleri" başlıklı ilk makalelerinin birinde Marx, "bütün dinlerin en evrenselini: öznel kanaatin kutsallığı ve ihlal edilemezliği"ni ihlal ettiği için sansürü kınar.[1] Marx, sansür yönergesinin hiçbir "nesnel norm" öne sürmediğini, bunun yerine sansürcülerin yazıların taşıdığı "eğilim"in "maksatlı" ya da "zararlı" olup olmadığı konusunda vardıkları yargıyı temel aldığını ve dolayısıyla bu yargının "taraflı" olarak sınıflandırılması gerektiğini öne sürer. "Bu türden yasalar," diye yazar, "bir karakter yoksunluğunu ve etik olmayan, maddeci bir devlet anlayışını temel alır. Bunlar *kötü vicdanın düşüncesiz haykırışlarıdır*" (italikler bana ait).[2]

Bu arada Marx, kendi ahlâk anlayışındaki Kantçı tercihleri açıkça ortaya koyduğu bir paragrafta, dini ahlâktan ayıramayanlara karşı saldırıya geçer:

> Özellikle de Hıristiyan kanun koyucu *ahlâkı* kendi başına kutsanmış bir bağımsız alan olarak *kabul edemez*, çünkü ahlâkın içsel evrensel özünü dinden türetir. Bağımsız ahlâk, dinin temel ilkelerine aykırıdır ve dinin özel kavramları ahlâka ters düşer. Ahlâk sadece kendi evrensel ve akılcı dinini ve din de sadece kendi özel pozitif ahlâkını tanır. Yönergeyle birlikte sansür, *Kant, Fichte, Spinoza gibi ahlâkiliğin entelektüel kahramanlarını*, din dışı oldukları, disiplin, ahlâk ve dışsal sadakati tehdit ettikleri için reddetmek zorunda kalacaktır. Bu ahlâkçıların hepsi ahlâk ile din arasındaki ilkeli bir zıtlıktan türedi, çünkü onların iddia ettikleri *ahlâkilik özerkliğe, din* ise insan ruhunun *dışerkliğine* (heteronomi) dayanır.[3]

Ahlâkın dine tâbi olmayan bağımsız ve özerk bir alan olabileceği ve olması gerektiği anlayışı, Marx'ın *Rheinische Zeitung*'a katkılarından birini oluşturan ve belki de bu dönemin ahlâk dili ve iddialarıyla en dolu denemesinde, "Bir Boşanma Yasası Teklifi Üzerine" başlıklı makalesinin sonunda ortaya çıkar. Burada, "etik-doğal güçlere bilinçli boyun eğme"yi, "etik ötesi ve doğa üstü bir otoriteye bilinçli itaat"in karşısına koyar.[4] Marx, "etik-doğal güçler"le neyi kastettiğini açıklamasa da –ne burada ne de başka yerde– aslında bu türden kaygıları temel alan ahlâk türünü, dini bağlılıkları ya da Tanrı'nın emirlerini temel alan ahlâk türünden ayırmaktadır. Bu sözler Marx'ın –gelişiminin bu noktasında– natüralist bir değer teorisini benimsediği ya da bizim doğal eğilimlerimizi bütün ahlâki yargıların temeli olarak gördüğü şek-

1. Marx, "Comments on the Latest Prussian Censorship Instructions," s. 81.
2. A. g. y., s. 80-81.
3. A. g. y., s. 78.
4. Marx, "On a Proposed Divorce Law," s. 142.

linde yorumlanabilir, ancak bu yorum yanlış olur. Bu sözlerde itaat ya da görevle ilgili en önemli unsur "bilinçli boyun eğme"dir. Bu, ahlâki ilkeler konusunda seçimin kişinin kendi akılcı düşüncesi temelinde yapılması ve herhangi bir dışsal otoriteye boyun eğilmemesi gerektiğini gösterir. Bu türden bir inanç yine bu sıralarda kullandığı başka ifadelerle de çakışır. Bu ifadelerde, özellikle özerklik ve dışerklik terimleri kullanılır. Bu da Marx'ın o sırada Kantçı özerk bir amaç seçicisi olarak birey nosyonuyla derin biçimde ilgilendiğini gösterir. Kant'ın ahlâk nitelendirmesini benimsediği ölçüde –önemli ölçüde benimsediği görülür– Marx, kuşkusuz, doğalcı eğilimlerimizi ahlâki yargıların temeli olarak almamız gerektiği görüşünden uzaklaşır. Kantçı için bu, ahlâki akıl yürütmenin ilk planda başarısızlığa uğramasıdır: bu, ahlâkı (pratik akıl) insan iradesinin özerkliğinden çok dışerkliğinin hükmüne terk etmektir. (IV. Bölüm'de Skillen'in ve Collier'ın Marx'ın normatif perspektifine ilişkin "doğal eğilim" yorumlarını ele aldığımızda bunu yeniden hatırlamamız gerekecek.)

Bir başka kanıt, Marx'ın bu dönemde tözel ahlâki yargılar oluşturmasında ve bu tözel ahlâki görüşlerin yanı sıra kendi ahlâk anlayışının da Kantçı ve post-Kantçı Alman felsefesinin deontolojik ve akılcı irade geleneğinde katı biçimde yerleşmiş olması gerçeğinde bulunabilir. Örneğin, "Bir Boşanma Yasası Teklifi Üzerine"de şu soruyu sorar:

> Yasa koyucu *insani etiği* değil de manevi kutsiyeti evliliğin özü olarak görürse, *özbelirlenimin* yerine yukarıdan belirlemeyi, *içsel doğal adanmanın* yerine doğa üstü bir yaptırımı ve ilişkinin doğasına sadakatin yerine emirlere –bu ilişkinin doğasını aşan emirler– pasif itaati geçirirse, evliliği kilisenin buyruğuna sokmakla suçlanabilir mi...?[5] [italikler bana ait.]

Ancak nasıl ki din neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veremezse, birey olarak insan ya da yasa koyucu da buna karar veremez. Marx, "hiçbir yasama kurulu neyin etik olduğuna karar veremez," der.[6] Marx bu sırada etik akılcılık geleneğinin doğal-yasa branşına duyduğu eğilimi açığa vurarak şöyle der: "yasa koyucu ... kendisini bir natüralist olarak görmelidir. O, yasaları *yapmaz*; onları icat etmez; sadece onları formüle eder. Manevi ilişkilerin içsel ilkelerini, bilinçli, gerçek yasalar halinde ifade eder."[7]

Tözel ahlâki soruna gelince, Marx bu konuda şöyle der: "*Rheinische Zeitung*, şimdiki evlilik yasasının *etik olmadığını*, uygunsuz boşan-

5. A. g. y., s.137.
6. A. g. y., s.138.
7. A. g. y. s. 140.

ma için pek çok ve önemsiz neden bulunduğunu ve şimdiye kadar uygulanan işlemin *meselenin saygınlığıyla* orantılı olmadığını gözönünde tutarak yasa tasarısını onaylıyor"[8] [italikler bana ait]. Evlilik ve boşanmaya ilişkin "Saadetçi (eudaemonistik) bir anlayış"ı benimseyenleri, "ilişkinin etik özü"nü dikkate almadıkları için kınayarak devam eder.[9] Ayrıca, Marx'a göre şöyle olması gerekir:

> Yasa koyucu evliliğe *büyük saygı gösterir* ve onun *derin etik doğasını* kabul eder. Bireylerin arzularına razı olmak, onların esas doğalarına, *etik ilişkilerde* cisimleşen *etik akılcılıklarına* ters düşecektir[10] [italikler bana ait].

Rousseau ve Kant'ın akılcı irade geleneğiyle yakınlığın bundan daha açık bir ifadesini bulmak zordur. Ahlâkın gereklilikleri, iradenin dışerkliğinden (arzu ya da eğilim) çok, özerkliğinden (yani, akıl) doğar. Bireyler, ampirik iradelerinden çok, kendi "etik akılcılık"larını, yani kendi gerçek, *akılcı iradelerini* dikkate almalıdırlar (ya da yasayla dikkate almak zorunda bırakılmalıdırlar). Ne var ki, Marx'ın bu dönemdeki dünya görüşünün çoğu bileşeni için olduğu gibi, ahlâk üzerine görüşleri de Hegel'in görüşleriyle dolayımlanır; özelikle, Hegel'in etik öz ve ona denk düşen varoluş arasında yaptığı ayırımla. Boşanma yasası önerisi üzerine aynı makalesinde Marx, "hiçbir etik *varoluş* kendi özüne denk düşmez ya da en azından denk düşmek zorunda *değildir*,"[11] diyerek Hegel'in yaptığı ayırımı aynen alır. Ancak Marx kendisini Hegel'in otoriter siyasal görüşlerinden ayırır ve bir sonraki paragrafta demokrasiye bağlılığını ifade eder: "Etik bir ilişkinin varoluşunun o ilişkinin kendi özüne artık denk düşmediği *koşulların* sağlanabilmesinin... *garantisi*, ancak yasa, halkın iradesinin bilinçli ifadesi olduğu zaman ortaya çıkacaktır."[12] Burada Marx'ın görüşü Rousseau'nun görüşüne daha yakındır –en azından Rousseau'nun, özerklik ve mutabakatla varılan özgür anlaşmanın, genel iradenin tanımlayıcısı olduğu biçiminde dile getirdiği, totaliter olmayan yorumlarına.

Marx, o sırada normatif siyasal teorisinde (yukarıda belirtilen istisnayla) olduğu gibi, toplum ve tarih anlayışında da temelde bir Hegelciydi gene de. Hegel'in, akıl kendisini sürekli olarak tarihin içinde dışa vurmaktadır görüşünün yanı sıra, "akılcı özgürlüğün gerçekleştirimi

8. A. g. y., s. 138-139.
9. A. g. y., s. 139.
10. A. g. y., s.141.
11. A. g. y., s.140.
12. A. g. y., s.141

olarak devlet" kavramını da kabul eder. Bu görüşün tarihsel gelişimini izleyen Marx, şöyle yazar:

> Rousseau, Fichte ve Hegel'e gelinceye kadar, önce Machiavelli ve Campanella, daha sonra Hobbes, Spinoza ve Hugo Grotius, devleti insani bakış açısından ele almaya başladılar ve devletin tabii yasalarını akıl ve deneyimden hareketle geliştirdiler.[13]
>
> Devlet yasası konusunda düşünen ilk filozoflar, devleti hırs ya da toplu halde yaşama isteğinden ya da akıldan –her ne kadar bu toplumdaki akıl değil, daha çok bireydeki akıl olsa da– türetiyorlardı; modern felsefe anlayışı ise onu bütünlük fikrinden türetir. Modern felsefe, devleti, içinde hukuksal, etik ve siyasal özgürlüğün gerçekleştirilmesi gereken, birey yurttaşın kendi aklının, insan aklının doğal yasalarına devletin yasaları içinde itaat ettiği büyük organizma olarak görür...[14]

Bununla birlikte, "hiçbir etik *varoluş* kendi *özüne* denk düşmediği ya da en azından denk düşmek zorunda *olmadığı*" için, felsefenin görevi, devletin kendi özünü mümkün olan en yüksek derecede gerçekleştirmesini temin etmektir. Marx'ın belirttiği gibi, "Felsefe, insanlığın haklarını yorumlar. Felsefe, devletin insan doğasının devleti olmasını talep eder."[15] (Burada belirtmeliyiz ki, Marx, hiç değilse en başta, insan haklarından pek söz etmiyordu.)

Ancak, Hegel devlet tarafından gerçekleştirilecek özgürlük sadece bürokrasinin akılcılığıyla işletilmelidir yorumunu getirirken Marx, özgürlüğü sadece düşünce ve basın özgürlüğü gibi bireysel özgürlükler olarak değil, bütün yurttaşların eşit katılımı olarak da yorumlar. Hegel monarşiyi, sınırlı oy hakkını, orta sınıfın ve profesyonel bürokrasilerin yönetimini savunan bir tutucuyken, Marx, bir demokrat ve pek çok bakımdan bir liberaldir. Almanya'daki muhalif gazetelerde yazan radikal bir gazeteci olarak Marx basın ve düşünce özgürlüğünü savundu ve gördüğümüz gibi, devletin halkın iradesine tâbi olmasını talep etti. "Etik [kaygıları olan] bir devlette," der Marx, "o devletin üyeleri hükümete ya da devletin bir organına karşı olsalar bile, gene de devletin görüşü üyelerine tabidir."[16]

13. Marx, "The Leading Article in No. 179 on the *Kölnische Zeitung*," s. 129.
14. A. g. y., s. 130.
15. A. g. y., s. 127.
16. Marx, "Comments on the Latest Prussian Censorship Instructions," s. 80.

B. MARX'IN İKİNCİ DÖNEMİ: DEVRİMCİ HÜMANİZM (1843)

Marx'ın eserleri için yaptığım bölümlemeye göre, bu dönem sadece 1843'ün ikinci yarısını kapsar ve 1843 yazında üzerinde çalıştığı *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden ve *Deutsche-Französische Jahrbücher*'in birinci ve tek sayısına yaptığı katkılardan (yani "Yahudi Sorunu Üzerine," "Hegel'in *Hukuk Felsefesinin* Eleştirisine Katkı: Giriş," ve "Arnold Ruge'a Mektup") ibarettir. Bu sayı Ruge ve Marx tarafından Ocak 1844'te yayımlandı. Bunlar, (1) Marx'ın normatif siyasal konumundaki değişiklik –burjuva demokratik devlet taraftarlığından, Rousseau'nun iyi toplum modeliyle aynı çizgide, daha komünal bir tür toplumun savunuculuğuna geçer– ve (2) toplumsal değişimi sağlayan araçlarla ilgili görüşlerinin değişikliğe uğraması nedeniyle en dikkate değer çalışmalardır. Felsefi ve gazeteciliğe özgü eleştirinin toplumsal değişim için yeterli olduğu görüşünden, siyasal etkinliğin hattâ maddi gücün gerekli olabileceğini savunma noktasına gelir. Revize edilen bu konumlar genellikle, Marx'ın ahlâki görüşlerinden çok ampirik görüşlerinde meydana gelen değişikliklerin sonucuydu. Başından itibaren Marx, Alman felsefi geleneğinin vurguladığı kadarıyla Kantçı ahlâki özerklik değerine ve özgerçekleştirim değerine ek olarak, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin değerlerini –zevk, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik– benimsiyordu. Onun "felsefenin gerçekleştirimi" talebinin ardında yatan değerler bunlardı.

Fransız Aydınlanma düşüncesinin Marx'ın hem betimleyici-açıklayıcı hem de değerlendirici görüşleri üzerinde yarattığı muazzam etki belki de en açık biçimde daha sonraki bir eserinde, *Kutsal Aile*'de (1845) ifadesini bulur. Fransız Aydınlanma filozoflarını, sol-Hegelci Bruno Bauer ve onun Eleştirel Eleştiri okulunun saldırılarına karşı savunduğu "Fransız Maddeciliğine Karşı Savaş" başlığını taşıyan bir bölümde şöyle yazar:

> Materyalizmin, insanın doğuştan iyiliği ve eşit entelektüel yeteneğiyle, deneyimle, alışkanlık ve eğitimin büyük gücüyle, dışsal koşulların insan üzerindeki etkisiyle, endüstrinin aşırı önemiyle, zevkin haklılaştırılmasıyla vb. ilgili doktrinlerinden hareket edildiğinde; materyalizmin, komünizm ve sosyalizmle zorunlu bağını görmek için büyük bir zekâ gerekmez. Eğer insan bütün bilgisini, algısını vb. duyu dünyasından ve duyu dünyasındaki deneyiminden hareketle biçimlendiriyorsa; bundan şu sonuç çıkar; ampirik dünya öylesine; o dünyada yaşayan insanın gerçekte ne olduğunu deneyimleyecek ve buna alışacak, kendisini bir insan olarak deneyimleyecek

şekilde düzenlenmelidir. Eğer aydınlanmış çıkar bütün ahlâkın ilkesiyse, bundan, insanların özel çıkarlarının insani çıkarlarla çakışması gerektiği sonucu çıkar... Eğer insan koşullar tarafından biçimlendiriliyorsa, içinde yaşadığı koşulların insanileştirilmesi gerekir. Eğer insan doğası gereği toplumsal ise, bu durumda gerçek doğasını ancak toplum içinde geliştirir ve doğasının gücü sadece tekil bireyin gücüyle değil, toplumun gücüyle ölçülmelidir.[17]

Marx bu bölümde, Holbach, Helvetius ve Jeremy Bentham'ın etik yazılarından çeşitli parçalar sunarak Aydınlanma düşüncesinin kendi ahlâki görüşleri üzerinde yarattığı etkiyi de gösterir.

Bu Aydınlanma görüşlerini benimsemiş olması, Marx'ın yeni konumlarına yönlenmesini kolaylaştırdı. "Felsefenin gerçekleştirimi"ne, yani bu değerlerin gerçekleştirimine izin vermeyenin burjuva toplumu olduğu ve felsefi eleştirinin bu değerleri gerçekleştiren toplumsal düzenlemeleri yaratacak etkin bir araç olmadığı sonucuna varmak zorunda kaldı. Bunu söylemek, Marx'ın ahlâki görüşlerinin mutlak biçimde duragan olduğu ya da ifade edilme tarzlarının hiçbir şekilde değişikliğe uğramadığı anlamına gelmez. Bu dönemde görülen üçüncü dikkate değer değişiklik, aslında, Marx'ın –Feuerbach'ın yazılarının etkisiyle– kendi ahlâki görüşlerini giderek insanların saygınlığı ya da tam tersine aşağılanması ve insanlıktan çıkması temelinde ifade etmeye başlamasıdır. Ne var ki bu, daha çok kendi temel ahlâki duygularını ifade ediş tarzında bir değişikliği gösterir ve onun normatif siyasal konumlarındaki değişiklikleri açıklayamaz.

Marx, belirgin biçimde ilk teorik yazısı olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde hem demokrasiye olan bağlılığını bir kez daha ortaya koyar, hem de burjuva toplumunun devletle sivil toplum ve "yurttaş olarak insan"la "bencil birey olarak insan" şeklinde bölünmesi yüzünden sahici biçimde demokratik ve "insani" bir toplum olma potansiyeli taşıdığından kuşku duymaya başlar. Sonuç olarak, Hegel'in sınırlı oy hakkı ve bir orta sınıfın yönetimi görüşüne karşı, genel oy hakkını ve bütün siyasal süreçlere katılımı savunur: "Sivil toplumun siyasal toplum haline gelme dürtüsünü ya da siyasal toplumu gerçek kılma dürtüsünü, *yasama gücüne* olabildiğince *evrensel* katılıma yönelik bir dürtüde açıkça görürüz."[18] Marx'a göre, "Oy hakkı sivil toplumun en yüksek siyasal çıkarıdır. Sivil toplum ancak –aktif ya da pasif– *sınırsız oy hakkıyla* kendisinin bir soyutlamasına kendisinin gerçek ev-

17. *Writings of the Young Marx* (Easton ve Guddat, der.), s. 394-395.
18. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, s. 199.

rensel ve özsel varoluşu olarak bir *siyasal varoluşa fiilen* yükselir."[19]

Ne var ki aynı yazısında Marx, genel oy hakkının, yani "bireyler olarak herkesin genel siyasal meselelerin müzakeresine ve bu meselelerin karara bağlanmasına katılması gerektiği fikri"nin[20] kendi içinde ve tek başına yeterli olmadığını gösterir. Gene Rousseau'yu hatırlatan bir pasajda şu görüşü öne sürer:

> Gerçekten rasyonel bir devlette kişi şu yanıtı verebilir: "Sorun *bireyler olarak herkesin* geneli ilgilendiren siyasal meselelerin müzakeresine ve karara bağlanmasına katılması gereği değildir," çünkü "bireyler" *geneli ilgilendiren* siyasal meselelerin müzakeresi ve karara bağlanmasına "herkes" olarak, yani toplumun içinde ve toplumun parçaları olarak katılırlar. Bireyler olarak herkes değil, herkes olarak bireyler.[21]

Rousseau'nun genel irade kavramı gibi, bu da ahlâki bakış açısını herkesin kabul ettiği, yani herkesin kendi bireysel yararı için değil ortak yarar için oy kullandığı, ya da daha kesin olarak, ortak yararı herkesin kendi bireysel yararı olarak düşüneceklerine dair bir yargı olarak yorumlanabilir. İleride göreceğimiz gibi, toplumun bütün üyelerinin ortak yarar temelinde davranacakları reçetesi ve yanı sıra insanların akılcı biçimde inşa edilmiş bir toplumda genellikle bu temelde davranabilecekleri ve davranacaklarına dair ortak ampirik tez Marx'ın bütün eserlerinde şu ya da bu biçimde ortaya çıkar. "Yahudi Sorunu Üzerine"de Marx, bu tezi, soyut, ahlâki yurttaşın sivil toplumun egoist bireyine yedirilmesi olarak alır. *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda bu, çeşitli biçimlerde, "evrensel," "toplumsal," "komünal" ya da "tür" bilinci dediği şeyde ortaya çıkar. Bu türden bilinci cisimleştiren kişilere "türsel varlık" denir. Ve olgunluk dönemi eserlerinde açıkça bu bilinç tipinden sık söz etmese de, herkesin mükemmel bir uyum içinde yaşadığı devletsiz, çatışmadan azade bir toplum olarak komünizm vizyonu bunu öngerektirir.

Ayrıca, "Yahudi Sorunu Üzerine"de Marx "Yahudilik"deki "açgözlülük"ü de –açıkladığı kadarıyla– özel mülkiyet sistemini ve bencil burjuva sivil toplumunu da kınar. Bir kez daha devleti ve yurttaşın rolünü sivil toplumdan ve bencil bireyin ve sonuç olarak siyasal özgürleşmenin (emancipation) rolünü insani özgürleşmeden ayırır. *Siyasal* özgürleşme toplumun üyelerini devletin siyasal baskısından kurtarır; onların siyasal haklarını güvence altına alır. Ne var ki, sadece siyasal

19. A. g. y., s. 202.
20. A. g. y., s. 197.
21. A. g. y.

özgürleşme sivil toplumun üyesini, bizzat sivil toplumun, ayrı, yalıtılmış, bireyci ve bencil durumundan kurtaramaz. Önerilmiş çeşitli "insan hakları"nın gerçekleşmesi bu nedenle gerçekten insani ya da iyi bir toplumun elde edilmesi için yeterli değildir. Bu nedenle Marx, "insan özgürleşmesi"ni, yani "sivil toplumun özgürleşmesi"ni ister. Ancak *insani* özgürleşmenin zorunlu bir koşulu, soyut, *ahlâki* yurttaşın sivil toplumun üyesi olarak bireye yedirilmesi, birleştirilmesidir.[22]

Kendi ampirik teorisine dayanarak Marx, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı: Giriş"te benimsediği normatif siyasal konumlar ile proletaryanın içinde bulunduğu kötü durum arasında bağlantı kurar. Burada Marx, insan özgürleşmesinin "evrensel" bir sınıfın, yani "çektiği acılar evrensel olan" bir sınıfın –modern sanayi toplumunda bu, proletaryadır– özgürleşmesiyle bağlantılı olduğunu öne sürer. Ayrıca, "proletarya özel mülkiyetin reddedilmesini talep eder..." ve "felsefenin kendi *maddi* silahlarını proletaryada bulması gibi, proletarya da kendi *entelektüel* silahlarını felsefede bulur... Felsefe ancak proletaryanın ortadan kaldırılmasıyla gerçekleştirilebilir ve proletarya ancak felsefenin gerçekleştirilmesiyle ortadan kaldırılabilir."[23]

Toplumsal değişimin araçlarıyla ilgili görüşlerinin evrimi hakkında, Eylül 1843'te Arnold Ruge'a yazdığı bir mektupta Marx, felsefi eleştiriyi hâlâ bir toplumsal değişim yöntemi olarak görür. Ancak bu eleştiri "*bütün mevcut koşulların durmaksızın eleştirisi*, eleştirinin kendi bulgularından korkmaması ve mevcut güçlerle çatışmaktan bir an bile korkmaması anlamında durmaksızın eleştirisi" olmalıdır."[24] Ne var ki, çok kısa süren bu dönemin sonunda Marx şu görüşü öne sürer: "Eleştiri artık tek başına bir amaç değil sadece bir araçtır; *haksızlığa duyulan öfke* eleştirinin esas duygu tarzı ve *faş etme* başlıca görevidir."[25] ve daha önemlisi, "Eleştiri silahının silahların eleştirisinin yerini tutamayacağı açıktır. Maddi gücün üstesinden ancak maddi güçle gelinir..."[26]

Marx'ın bu dönemdeki üçüncü değişikliği –Feuerbach'ın hümanist ahlâki terminolojisini benimsemesi– Mayıs 1843'de Ruge'a yazdığı mektup gibi erken bir tarihte ortaya çıkar. Toplumun hangi tarzda yeniden canlandırılabileceği ve düzeltilebileceğinden söz ederken Marx

22. Bk. Marx, "On the Jewish Question," s. 31.
23. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right:* Introduction," s. 59.
24. Marx, "An Exchange of Letters," s. 212.
25. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right:* Introduction," s. 46.
26. A. g. y., s. 52.

şu görüşü öne sürer: "Özgürlüğün, insanın saygınlık duygusunun uyandırılması gerekecektir... Sadece bu duygu toplumu en yüksek amacına yani, demokratik bir devleti gerçekleştirecek bir insanlar topluluğuna dönüştürebilir."[27] Şöyle der: "Despotizmin tek düşüncesi, insanın aşağılanmasıdır, insanlıktan çıkarılmasıdır... Bir despot, insanı değersiz görür."[28] ve "monarşinin ilkesi, genelde, insanı hor görmek, aşağılamak, insanlıktan çıkarmaktır."[29] Ayrıca Marx, "demokrasinin insani dünyası"ndan ve "özgür bir insanlık düzeni"nden söz eder.[30]

Marx'ın bu sırada yaptığı siyaset eleştirisinin Feuerbach'ın din eleştirisiyle taşıdığı benzerliği görmek için "din" sözcüğünün yerine, yukarıdaki cümlelerde yer alan, "despotizm," "despot" ve "monarşi" sözcüklerini geçirmek yeter. Bu yer değiştirmeler yapıldığında, Feuerbach'ın din eleştirisinin Marx'ın terimlerine tam olarak uyduğunu görürüz. Feuerbach, dinin –ya da en azından dindeki, kişisel bir tanrıyı varsayan Musevi-Hıristiyan geleneği– insan türünün psişik ya da "ruhsal" yabancılaşmasının bir belirtisi olduğuna inanır. Bu çeşit din insan türünün kendi ihtiyaç ve değerlerini dışsallaştırarak, öteki dünyayla ilgili aşkın bir alana, özellikle Tanrı'nın kişiliğine yansıtmasından kaynaklanır. Feuerbach, bu yansıtma ve şeyleştirme sürecinde insanların kendilerini, hayal dünyalarında yarattıkları mükemmel ve her bakımdan güçlü yaratıkla karşılaştırdıklarını ve böylece kendilerini değersiz, horlanmış ve aşağılanmış yaratıklar olarak gördüklerini öne sürer. Din, insanı "insanlıktan çıkarır" ve Feuerbachçı tasarım insanların bu bağlantının bilincine varmalarını sağlar. Böylelikle insanlar dini yanılsamalara olan ilgilerini kaybedecekler ve bunlardan kurtulacaklardır. Ancak o zaman, Feuerbach'a göre, insanlar "yeniden insanlaşmış" olacaklardır. Ancak o zaman "insan" için en önemli olan gene "insan" olacak ve düşsel bir Tanrı'dan çok insan türüne itibar edeceklerdir. Marx'ın Ruge'a yazdığı, yukarıda değinilen Eylül 1843 tarihli mektubunda belirttiği gibi: "Bütün amacımız dini ve siyasal sorunları özbilinçli insani bir forma kavuşturmaktan (Feuerbach'ın din eleştirisinde de olduğu gibi) başka bir şey değildir."[31]

Marx'ın devrimci hümanist ahlâkının klasik formülü "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı: Giriş"te yer alır:

> Din eleştirisi *insanın insan için üstün varlık olduğu* doktriniyle sonuçlanır.

27. A. g. y., s. 52.
28. A. g. y., s. 207.
29. A. g. y., s. 208.
30. A. g. y., s. 208-209.
31. A. g. y., s. 214.

> Bu nedenle kesin olarak, insanın değersiz, köleleşmiş, terk edilmiş, aşağılık bir varlık olduğu *bütün bu koşulların yıkılması zorunluluğuyla* sonuçlanır. Bu koşullar, köpeklere vergi konulması önerisi karşısında bir Fransızın şu şekilde haykırmasından daha iyi betimlenemez: "Zavallı köpek! Sana insan muamelesi yapmak istiyorlar!"[32]

Marx bir ahlâk filozofu olmasa da ve bu nedenle sistematik bir ahlâk teorisi oluşturmak için hiçbir girişimde bulunmasa da, bu sözlerden –en azından düşüncesinin erken gelişim evrelerinde– ahlâki görüşlere sahip olduğu ve bu görüşlerin insan arzularının karşılanmasından çok, kendine özgü insan saygınlığı ya da değerini esas olarak temel aldığı açıktır. Bu bakımdan, bu görüşleri en azından faydacılığa karşı "deontolojik" olarak sınıflandırmak gerekir. Bu ahlâki görüşler, hemen aşağıda öne süreceğim gibi, ifade edildikleri terminoloji bir ölçüde değişse ve giderek daha az belirgin hale gelse de, Marx'ın eserlerinin geri kalanında da görülür. Bunlar, Marx'ın, bir başka bağlamda, "zekâmızla kazandığımız, bakış açımızda cisimleşen, vicdanımıza işlemiş fikirler... kalbimizi parçalamadan içimizden söküp atamayacağımız zincirler... ancak teslim olarak üstesinden gelebileceğimiz cinler" dediği şeyi oluşturur.[33]

C. MARX'IN ÜÇÜNCÜ DÖNEMİ: ÖZGÜN MARKSİZM (1844)

Belirtileri daha erken bir dönemde görülmeye başlamış olsa da Marx, 1844'e, yani Prusya sansürcülerinden kaçarak Paris'e gelişine kadar özgün bir teorisyen olarak ortaya çıkmadı. Klasik siyasal-ekonomi üzerine yaptığı eleştirel çalışmanın ve bunu Hegel'in nesneleştirme, yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması sorunsalına, insan doğasının tarihsel gelişimine insanın üretici etkinliğinden hareketle uyarlamasının bir sonucu olarak Marx, Özgün Marksizm'i oluşturan doktrinleri ilk kez formüllendirdi. Bu doktrinler açıklayıcı bir teori olarak Marx'ın klasik siyasal-ekonomi eleştirisini, kendi hümanist ahlâkına ilişkin daha ayrıntılı sunuşunu ve materyalist tarih teorisinin ilk örneklerini kapsar. Ayrıca, 1844'te yapılan *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda (bundan sonra *Paris Yazıları* ya da sadece *Elyazmaları* olarak geçecek) ilk kez kendi normatif siyasal teorisi kapsamında komünizmi açıkça

32. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right:* Introduction," s. 52.
33. Marx, "Communism and the Augsburg 'Allgemeine Zeitung'," s. 135.

savunur ve komünizmin mümkün ve aslında –Marx'a göre– kaçınılmaz olduğuna dair ampirik bir açıklamanın ilk örneklerini sunar.

Bu dönemde Marx "ahlâki" ya da "etik" terimlerini önceden edindiği kendi değerlendirici yargılarını nitelendirmek için kullanmaz genellikle. Ahlâki yargıları artık neredeyse tamamen örtüktür ve genellikle, "yabancılaşma" ve –kullandığı kadarıyla– "insani" gibi yarı betimleyici terimlerden, bunun yanı sıra "yoksulluk", "sefalet", "refah", "değersizlik", "itibarsızlık", "hükmetme", "özgürlük", "zevk", "doyum", "kulluk", "yoksunluk", "doğadışı", "insanlıkdışı", "acımasız", "kaba" ve "habis" gibi değer yüklü terimlerden oluşur.

Marx sadece kendi değerlendirici yargılarını "etik" ve "ahlâki" terimleriyle nitelendirmekten vazgeçmekle kalmamış, "ahlâk"tan özerk bir alan olarak söz etmekten, aslında günümüzde "ahlâki bakış açısı" dediğimiz şeyi tanımlama çabasından da vazgeçmiştir. Bu dönemde –ve daha sonra– ahlâktan söz ettiği zaman, bunu betimleyici, sosyolojik bir bakış açısından yapar. Belirli sınıfların, grupların ve teorisyenlerin ahlâkından söz eder. Marx'ın, ahlâkı artık *içsel, değerlendirici bakış açısı*ndan çok, *dışsal, sosyolojik bakış açısı*ndan kavraması, "siyasal ekonominin ahlâka dayandırılması ya keyfi ve rastlantısaldır; bu nedenle herhangi bir bilimsel temel ya da nitelikten yoksundur, sadece bir *hile*dir, ya da bu ilişki *özseldir* ve bu durumda da sadece ekonomik yasalar ile ahlâk arasında bir ilişki olabilir"[34] yorumundan kaynaklanmıştır. Marx'ın ahlâkla ilgili tasarımı bu noktadan itibaren, bir üretim tarzının ve o üretim tarzının ekonomik yasalarının ve –genişleterek– o üretim tarzına hâkim sosyoekonomik sınıfın çıkarlarının, içerdiği töreler (kabul edilmiş ahlâki değerler) sistemi ya da sistemleriyle olan ilişkisini saptamaktır. Bu anlamda Marx ahlâk sosyolojisinde yeni ufuklar açan kişilerden biridir.

Bu dönemde Marx'ın dünya görüşü gittikçe daha ampirik ve terimin geniş anlamında bilimsel olsa da, bazı bakımlardan hâlâ soyut biçimde felsefidir. Bu felsefi yönler, bir yanda yabancılaşma ve onun aşılması kavramlarını, öte yanda öz ve varoluş kavramlarını kapsar. Bu kavramlar, betimleyici, toplumsal-bilimsel bir içerik kazanmaya başlarken, Marx hâlâ yabancılaşmış olanın, her nasılsa yabancılaşmasının üstesinden gelmeye (aşmaya ya da eskisinin yerini almaya) çalıştığını ve varoluşların kendi özlerine yöneldiklerini farzeder. Bununla birlikte, daha erken görüşlerinin yaklaştığı Hegelci idealizmi terk etme sürecinde olduğu açıktır. *Elyazmaları*'ndaki "Hegel'in Diyalektik ve Genel Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı kısımda, Marx –tam bir Hegelci ol-

34. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 173.

mak için daima büyük bir heves duymuştur– Hegel'in felsefesinin idealist yönüne karşı saldırıya geçer:

> Hegel, serveti, devlet iktidarını vb. insana yabancılaşmış kendilikler olarak kavradığı zaman, bunları sadece düşünce formları içinde kavramış olur. Bunlar düşünsel kendiliklerdir ve bu nedenle saf (yani soyut) felsefi düşüncenin eseri olan yabancılaşmalardır. Bu nedenle bütün hareket mutlak bilgide son bulur. Bu düşünce nesnelerinin yabancılaştıkları ve kendi haddini bilmez gerçeklikleriyle yüzleştikleri [yer], tam olarak soyut düşüncedir... İnsan kendisini soyut düşünceye *karşı çıkarak, insan-dışı* bir şekilde nesneleştiremez; varolan ve aşılması gereken yabancılaşmayı yaratan soyut düşünceden ayırdederek ve buna *karşı çıkarak* nesneleştirir.[35]

> Hegel'e göre, *insan, insan hayatı, özbilince* eşittir. Bu nedenle, insan hayatının yabancılaşması dediğimiz şey *özbilincin yabancılaşmasından başka bir şey değildir.* Bu özbilinç yabancılaşması, insan hayatının gerçek yabancılaşmasının, bilgi ve düşüncede yansıyan *ifadesi olarak* görülmez.[36]

Gene de Marx'ın, Hegelci nesneleşme, yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması sorunsalını benimsemeye başladığı dönem bu dönemdir. İronik biçimde, felsefi ve siyasal olarak Hegel'e çok daha yakın olduğu ilk gelişme dönemlerinde bu sorunsalı kullanmamıştır. Ne var ki yabancılaşma sorunsalının kabulü, Marx'ın yeni siyasal-ekonomi bilimine artan bağlılığıyla el ele gider ve bu, Hegel'in eserlerini bu dönemde yeniden okumasının yanı sıra Adam Smith ve öteki klasik siyasal ekonomistleri de çok fazla okumasına atfedilebilir. 1842 ve 1843'te üzerinde çalıştığı ilk Hegel incelemesi –"*Hegel*'in Devlet Felsefesinin *Eleştirisi*" ya da, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi"– yabancılaşma kavramına bir yıl sonra vereceği öneme dair hiçbir belirti içermez. Ayrıca, "Hegel'in bakış açısı," Marx'a göre, " modern siyasal ekonominin bakış açısıdır. Emeği öz olarak, insanın kendi özünü doğrulaması olarak anlar."[37]

> Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin çarpıcı başarısı, insanın kendini yaratmasını (self-creation) bir süreç olarak, nesneleşmeyi bu yabancılaşmanın aşılması olarak kavraması ve böylece *emeğin* doğasını kavraması, nesnel insanı (doğru, çünkü somut insan) onun *kendi* emeğinin bir sonucu olarak anlamasıdır.[38]

35. A. g. y., s. 200-201.
36. A. g. y., s. 204.
37. A. g. y., s. 203.
38. A. g. y., s. 202.

Özetle Hegel emeği insanın *kendini yaratması* edimi olarak anlar (yine de soyut terimlerle).[39]

Marx'ın Hegelci sorunsalı uyarlama girişiminde, insanlar kendi doğal güçlerini ve yeteneklerini nesnel bir maddi ve kültürel nesneler dünyası yaratarak nesneleştirirler; bu maddi ve entelektüel üretimin tarihsel gelişimi içinde insanlar kendilerini yaratırlar, kendi tarihsel insani doğalarını yaratırlar. Belirli bir temel ya da özsel insan doğası, ya da daha doğrusu tarih boyunca bütün (normal) kişilerde ortak bir doğal güç ve yetenekler kümesi olmakla birlikte, insan kişiliği ve kimliği, her özgül tarihsel dönem ve kültürde fiziksel ve kültürel nesne sistemlerinin üretimiyle ve aracılığıyla yaratılır.[40]

Ne var ki, bu tarihsel insan doğasının, insan kimliğinin ve kişiliğinin yaratılması kültürel nesnelerin yaratılmasına olduğu kadar fiziksel nesnelerin yaratılmasına da bağlıdır. Marx, "doğal bilim ve sanatın nesneleri"nden "insanın tinsel inorganik doğası, zevk almak ve bunu sürekli kılmak için hazırlaması gereken entelektüel hayat araçları" olarak söz eder[41] ve şu görüşü öne sürer:

> *İnsani* öznel duyarlılık ancak insanın zenginliğinin nesnel biçimde yayılmasıyladır ... işlenir ve yaratılır. Zira sadece beş duyu değil, tinsel denilen duyular, pratik duyular (arzulama, aşık olma vb.), kısaca insani duyarlık ve duyuların insani niteliği de, ancak *onun* nesnesinin varoluşu aracılığıyla, insanileşmiş doğa aracılığıyla meydana çıkabilir. Beş duyunun gelişmesi bütün geçmiş tarihin eseridir.[42]

Ne var ki, o zamana kadar varolan bütün toplumlarda bu maddi ve kültürel nesneler bir anlamda insanların geniş çoğunluğundan ayrılmış, onların yararlanma ve denetim yörüngesinin dışına atılmıştır. Sonuç olarak bu maddi ve kültürel nesneler kişilerin geniş çoğunluğu tarafından "yabancı" ve "düşman" olarak algılanmışlardır. Bu nedenle, geniş çoğunluk sadece maddi ve entelektüel üretimin nesne ve ürünlerine yabancılaşmamışlar, Marx'a göre, üretim sürecine, öteki kişilere, doğaya ve kendi benliklerine, yani "insan hayatı"na ya da kendi "türsel varlık"lara da yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşma biçimleri, Marx'a göre ancak geniş çoğunluk bu nesnelerin ve kendi hayatlarının denetimini yeniden kazandıkları zaman aşılacaktır. Bu ancak, onlar gerçekten toplumsal varlıklar haline geldikleri zaman mümkündür. Bu da an-

39. A. g. y., s. 213.
40. Bk. A. g. y., s. 162, 164, 166.
41. A. g. y., s. 126.
42. A. g. y., s. 161.

cak komünist toplumun yaratılmasıyla mümkün olur.

Şeyleşme, yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılmasının felsefi dili bir ölçüde belirsiz ve karışık olsa da, Marx'ın bu terimleri kullanışı Hegel'inkinin aksine, derin metafizik varsayımlar gerektirmez. Genellikle İngilizce "yabancılaşma (alienation)" ve "kayıtsızlaşma (estrangement) sözcükleriyle ifade edilen üç Almanca terimin –"*vergegenständlichung*," "*entäusserung*," ve "*entfremdung*"– birincisi nitelik bakımından neredeyse tamamen betimleyicidir, ikincisi, öncelikle betimleyici ve ikincil olarak değerlendirici ve üçüncüsü, öncelikle değerlendirici ve sadece ikincil olarak betimleyicidir. Her üç terim de Marx'ın felsefi antropolojisine girer ve onun tarafından siyasal ekonomi kategorilerine bağlanır.

Marx, insanların, kendi fiziksel ve entelektüel emekleri aracılığıyla, kendi güçlerini ve yeteneklerini maddi ve kültürel nesnelerde *nesneleştirdiklerini* ("*vergegenständlichung*" anlamında) öne sürer. Modern işbölümü ve özel mülkiyet sisteminde, insanlığın daha büyük bölümü bizzat yarattığı maddi ve kültürel nesnelerden yoksun bırakılır ya da yabancılaştırılır ("*entäusserung*" anlamında). Başka deyişle, bu nesneler, sıradan emekçi insandan tam olarak kişinin kendi malının başkasına satıldığı zaman yabancılaşması anlamında yabancılaşır: kişi o malın denetimini kaybeder. Nihayet, bu toplumsal sistem –Marx'ın daha sonra gözlemlediği gibi, hâkim ve tâbi sınıfların zıtlığını temel alan bütün toplumsal sistemler gibi– kişiyi ürünün işlenme ve üretiminden olduğu kadar öteki kişilerden ve o kişinin benliğinden (yani, kişinin kendi insani doğasından) de yabancılaştırır, çünkü kişi bu nesnelerden ayrıldığını ve yalıtıldığını hisseder ve onları, karşısında kendisini güçsüz hissettiği düşman güçler olarak algılar.

"Yabancılaşma" sözcüğünün –en azından "*entfremdung*"un– olumsuz değerlendirici bir yananlam taşıdığı açıktır. Örneğin Marx "yabancılaşma"nın anlamından "hata, *olmaması gereken* bir kusur" olarak söz ettiği zaman, bu noktayı açıklığa kavuşturur[43] (italikler bana ait). Marx'ın *Elyazmaları*'nda betimlediği çeşitli yabancılaşma biçimlerinin ahlâki içeriği, bu yabancılaşma formlarına karşı çıktığı ahlâki zeminler, öyle sanıyorum ki, *Elyazmaları*'nda ve geri kalan yazılarının tamamında örtük biçimde savunduğu başlıca üç ahlâki ilkeye başarılı biçimde indirgenebilir. Bu ilkeler, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve özgerçekleştirimdir. Bu yorumda, üreticinin ürettiği ürünlere yabancılaşması aslında yabancı güçlerin hâkimiyeti altında

43. A. g. y., s. 219.

olmak ve bu nedenle bir özgürlük eksikliği ile ilgili bir konudur. Benzer biçimde üretim sürecine yabancılaşma, yabancı güçlerin üreticiye hâkimiyetiyle ilgili olmak durumundadır ve üreticinin ortaya koyduğu eserde anlam kaybıyla sonuçlanır ki, bu da sadece özgürlük eksikliği değil, aynı zamanda sahici topluluktan (genuine community) yoksunluğu gösterir. Öteki insanlar yabancılaşmaya normal şartlarda itiraz edebilir, çünkü bu, sahici topluluğun yokluğuna ve bazı insani potansiyelleri fark etme fırsatına işaret eder; bu potansiyellerin önkoşulu da sahici insan topluluğudur. Türsel varlık'a ya da kişinin kendi "gerçek insani" doğasına yabancılaşma, belirli "insani" potansiyellerin mevcut sosyoekonomik koşullar altında gerçekleştirilemeyeceğini gösterir, böylece, kendini gerçekleştirme insan topluluğu değerlerinin inkâr edildiğine işaret eder.

Yabancılaşma, aslında Marx'ın en çok "özel mülkiyet sistemi"ne ya da daha sonra kapitalizm olarak göndermede bulunduğu şeye yönelik eleştirisinde kullandığı değerlendirici kavramdır. İnsanlar, (1) içinde yaşamak ve çalışmak durumunda oldukları zararlı koşullar (yani fiziksel ve zihinsel sağlıklarına, kendi insani potansiyellerini ve –genelde– gelişme yeteneklerini gerçekleştirme potansiyellerine zararlı) ve (2) kendi yaşam ve iş koşulları üzerinde denetim eksikliği nedeniyle bu toplumsal sisteme yabancılaşırlar. Bu daha çok, Marx'ın çözümlemesinde, siyasal ekonomi ilkeleriyle doğrulanır:

> (İşçinin kendi nesnesine yabancılaşması siyasal ekonominin yasaları içinde şu şekilde ifade edilir: İşçi ne kadar çok üretirse, o kadar az tüketmesi gerekir; ne kadar çok değer yaratırsa o kadar değersizleşir; ürünü ne kadar incelikli olursa, işçi o kadar kaba ve biçimsiz olur; ürün ne kadar uygarlaşmış olursa, işçi o kadar barbar olur; iş ne kadar zorlu olursa, işçi o kadar güçsüz düşer; iş ne kadar zekâ açığa vururs a, işçinin zekâsında o kadar azalma olur ve kendisi doğanın bir kölesi haline gelir.)
>
> *Siyasal ekonomi, işçi (iş) ile üretim arasındaki doğrudan ilişkiye eğilmedikçe emeğin doğasındaki yabancılaşmayı gizler.* Emek zengin için elbette hârikalar üretir, ancak işçi için ürettiği yoksunluktur. Sarayları üreten emektir, ama işçi için ağıl üretir. Güzellik üretir, ama işçi için çirkinlik üretir. Emeğin yerine makineyi geçiren gene emektir, ancak işçilerin bazılarını barbarca bir iş türüne fırlatıp atar ve diğerlerini makinelere çevirir. Zekâ üretir, ancak işçiler için aptallık üretir.[44]

Marx, özel mülkiyeti, kârı ve iş bölümünü temel alan bir toplumun optimal olmayan, zararlı etkilerini, yabancılaşmanın çeşitli formları açısından betimler. Sonraki eserlerinde bu etkileri yabancılaşma kavramı

44. A. g. y., s. 123-124.

altında toplamaksızın örnek vermekle yetinir. Bu yüzden değişiklikleri betimleme tarzı, ampirik etkilerin varlığı, Marx'ın bunları ahlâki değerlendirişiyle birlikte, bütün yazılarında süreklilik kazanır.

"İnsan" (ya da "insani") ve "türsel varlık" kavramları da Marx'ın bu dönemdeki değerlendirici çerçevesi içinde önemli bir rol oynar. "İnsan" teriminin saf anlamda betimleyici bir doğada olduğu görülebilirse de, Marx'ın bazı durumlarda bu terimi kullanışı en azından kısmen değerlendiricidir. "İnsanın doğal davranışı ne kadar insanidir" ve "ihtiyaçların insani doğası" gibi sözlerdeki "insani" sözcüğünün "insana yakışır" gibi bir anlam taşıdığı açıktır. İnsana yakışır olan da insanın esas ya da "gerçek insani" kapasitelerini, yani toplumsal olabilme ve özgürlük, bilinçli yaratıcı faaliyet kapasitesini gerçekleştirmesine izin verilmesi ya da bu kapasitenin geliştirilmesidir. Ayrıca, insanları daha alt hayvanlardan ayırarak tarihötesi insan doğasını ya da Marx'ın insanın "türsel varlık"ı dediği şeyi belirleyen de bu iki kapasite ya da güçtür.

> Üretken hayat... içinde bir türün bütün karakterinin, tür karakterinin yer aldığı hayat etkinliği tipindeki... tür-hayatıdır; ve özgür, bilinçli faaliyet insanların tür karakteridir... Hayvan kendi hayat faaliyetiyle birdir. Faaliyeti kendisinden ayırmaz. Bu, *onun faaliyetidir*. Ancak insan kendi hayat faaliyetini kendi iradesinin ve bilincinin bir nesnesi haline getirir.... Bilinçli hayat faaliyeti insanı hayvanların hayat faaliyetinden ayırır. Ancak bu nedenledir ki, o bir türsel varlıktır. Ya da daha doğrusu, o sadece özbilinçli bir varlıktır, yani onun kendi hayatı o bir türsel varlık olduğu için onun bir nesnesidir. Ancak bu nedenledir ki, onun faaliyeti özgür faaliyettir. Yabancılaşmış emek ilişkiyi tersine çevirir, bu nedenle insan özbilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat faaliyetini, kendi varlığını, sadece kendi varoluşunun bir aracı haline getirir.[45]

Böylece, Marx'a göre, kişi, esas insani kapasiteleri tıkandığı ya da engellendiği zaman; yani insani bütünlük için gerçekleştirilmesi gereken sağlık ve mutluluk potansiyelleri gerçekleştirilmediği zaman yabancılaşır. Özel mülkiyet ve kâr sistemi insanları yabancılaştırır; çünkü bu sistem, söz konusu bu iki esas insani kapasitenin gerçekleştirilmesini engeller. Bu görüşün altını çizen, bir betimleyici-açıklayıcı tez ve bir değerlendirici tezdir. Birinci teze göre insanlar, doğal olarak komünal ve yaratıcı varlıklardır ve bunun sonucu olarak –toplumsal düzenlemelerle ya da başka kısıtlamalarla bozulmaksızın– kendi aralarında kendiliğinden işbirliği yapacaklar ve yaratıcı etkinliklere gireceklerdir.

45. A. g. y., s. 127.

Değerlendirici ya da daha özgül olarak ahlâki diyebileceğimiz tez ise, birey olarak insanın bütünlüklü olmasının ve gelişmesinin iyi olduğunu önerir ve sonuç olarak Marx'ın farklı yerlerde "toplumsal," "komünal," "evrensel" bilinç ya da "tür" bilinci dediği şeyin gelişmesine izin vermek, özgür, yaratıcı faaliyete girmek insanlar için iyidir. Başka deyişle, insanların kendi esas insani doğalarını gerçekleştirmelerine ya da kendi "tür-varlık"larına uyumlarına izin vermek iyidir.[46]

Özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmeden oluşan ortaklaşmış değerlerin ve yabancılaşma teorisinin Marx'ın bütün ahlâki teorisini oluşturduğunu öne sürmek mümkünse de, bu yaklaşım iki soruna yol açar. Birincisi, Marx'ın bu ögelere –özellikle özgürlüğe– duyduğu ilginin nasıl bir dağılım gösterdiğini açıklamak mümkün değildir (bu konu III. Bölüm'de daha kapsamlı biçimde ele alınıyor). İkinci sorun –Marksist bir bakış açısından– bu ögelere ilişkin bir tür dağıtım ilkesi olmaksızın, Marx'a savunulması mümkün olmayan bir ahlâk teorisi yükleme tehlikesidir. Özetle, yabancılaşma teorisinden ve ortaklaşmış değerlerden hareketle, Marx'ın iyiye ilişkin teorisini ve iyi hayat vizyonunu resmetme yönünde uzun bir yol katetmek mümkün olsa da, bu çaba yeterli bir ahlâki teori sağlamaz.

Bununla birlikte, komünizm (artık Marx'ın normatif siyasal teorisinin örtük hedefidir) tam da yukarıda sözü edilen bu iki esas insani kapasitenin gerçekleştirilmesine izin verdiği için, buna izin vermeyen kapitalizme (özel mülkiyet sistemi) tercih edilmektedir *Elyazmaları*'ndaki daha Hegelci pasajlardan birinde Marx şöyle der:

> *Komünizm özel mülkiyetin, insanın kendine yabancılaşmasının pozitif* feshi ve böylece *insan* doğasının insan aracılığıyla ve insan için gerçek edi-

46. Marx'ın yabancılaşma kavramı ve teorisine ilişkin başka yorumlar ve/ya da çözümlemeler için bk, A. Wood, *Karl Marx*, s. 1-59; Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 41-59 ve *Making Sense of Marx*, s. 74-78, 100-107; Buchanan, *Marx and Justice*, s. 36-49; Ollman, *Alienation*; Richard Schacht, *Alienation*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1970; Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Harper&Row, N. Y., 1970; David McLellen, "Alienation in Hegel and Marx," *Dictionary of the History of Ideas*, c. 1 (Phillip P. Wiener), Scribner, N. Y., 1973; Petrovic: "Alienation," "The Human Relevance of Marx's Concept of Alienation," ve "The Philosophical and Sociological Relevance of Marx's Theory of Alienation."

Ayrıca bk. Irving Louis Horowitz, "On Alienation and the Social Order," *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (der.: John Somerville ve Howard Parsons); Melvin Seeman, "On the Meaning of Alienation," *American Sociological Review*, c. 24, No. 6 (Aralık 1959); Nicholas C. Tatsis ve George V. Zito, "Marx, Durkheim and Alienation: Toward a Heuristic Typology," *Social Theory and Practice*, c. 3, No. 2 (Güz 1974); Bowles ve Gintis, "Capitalism and Alienation"; Kenneth A. Megill, "The Community in Marx's Philosophy," *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 30, No.3 (Mart 1970); ve C. Taylor, "Alienation and Community."

nimidir. Böylece, önceki gelişimin bütün serveti, bizzat insanın, toplumsal, yani gerçekten insan olarak geri dönüşüyle özümlenir. Tam olarak gelişmiş bir doğalcılık olarak komünizm hümanizm, tam olarak gelişmiş hümanizm de doğalcılıktır. Bu, insan ile doğa arasındaki ve insan ile insan arasındaki uzlaşmaz çelişkinin *kesin* çözümüdür. Bu, varoluş ile öz arasındaki, nesneleşme ile kendini-doğrulama arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ve birey ile tür arasındaki çatışmanın doğru çözümüdür. Tarih bilmecesinin çözümüdür ve bu çözümün kendisi olduğunu bilir.[47]

Marx'ın komünizm vizyonunun dağıtım ilkelerine ihtiyaç bırakmadığı; çünkü komünizmin, adalet bahsinin –yani ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizm– ötesinde bir toplum olduğu öne sürülebilir, ancak bu sosyalizmin (yani komünizmin ilk evresi) kapitalizme tercih edilebilir olduğunu öne sürmek isteyenleri hiçbir şekilde desteklemez. Ayrıca tam gelişmiş komünizmin varolabileceği bile, en azından kuşkuludur.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Marx'ın komünizm kavramı burada hâlâ esas olarak felsefe diliyle ifade ediliyor olsa da, oluşum halindeki toplumsal ve siyasal gerçekçiliği bu dönemde de belirgindir. "Özel mülkiyet *fikrini* aşmak için," diye yazar, "komünist *fikirler* yeterlidir, ancak *gerçek* özel mülkiyeti aşmak için sahici komünist faaliyet gereklidir. Onu tarih üretecektir ve halen kendini aşma olarak düşüncede tanıdığımız gelişim, gerçekte ağır ve uzun süreli bir süreci gerektirecektir."[48]

D. MARX'IN GEÇİŞ DÖNEMİ ÇALIŞMALARI (1844-1847)

Marx'ın ilk çalışmaları (esasen felsefidir) ile daha sonraki çalışmaları (esasen ampiriktir) arasında, her biri dikkat çekici biçimde daha az felsefi ve öncelinden daha bilimsel olan bir grup geçiş çalışma yer alır. İlk ikisi –*Kutsal Aile* (1844-1845) ve *Alman İdeolojisi* (1845-1846)– "Feuerbach Üzerine Tezler"le (1845) birlikte, Genç Hegelciler, Feuerbach ve genelde Alman spekülatif felsefesine karşı bir polemik oluşturur. Bu polemik onun (ve Engels'in) "sabık felsefi vicdan"la hesaplaşmaları anlamını taşır, ancak polemiğin en önemli bölümü –*Alman İdeolojisi*– ikisi hayattayken yayımlanmamış ve Marx'ın dediği gibi, "farelerin kemirici eleştirisine ... terk edilmiştir ... çünkü biz esas amacımıza –meseleyi zihnimizde berraklaştırma– ulaşmıştık."[49] Bu dönemin son

47. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 155.
48. A. g. y., s. 176.
49. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 22.

çalışması –*Felsefenin Sefaleti* (1847)– Marx'ın, Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'nde ifade edilen görüşlerine karşı polemiğidir ve Marx'a göre, onun ilk sahici bilimsel çalışmasıdır: "Anlayışımızın çarpıcı noktaları ilk kez ... Proudhon'u hedef alan [ve] 1847'de yayımlanan *Misère de la Philosophie*'de [Fr., Felsefenin Sefaleti] polemiksel olmakla birlikte [bilimsel bir] formda ana hatlarıyla ortaya konulmuştur."[50]

Marx, ampirik, toplumsal-bilimsel teorilerinin, yani düşüncesinin bilimsel olarak adlandırılmasını sağlayan teorilerin –nihai olarak ister doğru ister yanlış olsun– en azından temellerini ilk kez bu dönemde geliştirir. Bunlar şu şekilde ayrılabilir: (1) sosyo-tarihsel fenomenlerin değerlendirilmesine genel yaklaşımı; (2) sosyo-tarihsel dönüşümler (tarihsel maddecilik) teorisi; (3) sınıfsal toplum çözümlemesini çevreleyen, bir ölçüde daha az genel ve soyut teoriler kümesi, ki bir sonrakinin temelini oluşturur;ve (4) kapitalizm çözümlemesi ve post-kapitalist toplumla ilgili kestirimleri. (Yeri gelmişken belirtelim ki, son iki teori kümesinin bir alt setinin –Popper'in "Marx'ın kurumsal teorileri" dediği– doğruluğu, bence Marksist'in temel normatif konumlarının doğrulanması bakımından elzemdir.)

Marx'ın gelişmekte olan toplumsal-bilimsel teorileri Engels'le birlikte yazdığı *Kutsal Aile*'de de –bu dönemin ilk ve en felsefi çalışması ve Engels'le ilk ortak çalışma–, Brono Bauer (Marx'ın Almanya'daki eski çalışma arkadaşlarından biri) ve onun Eleştirel Eleştiricilik okuluna karşı polemik yazılarında da hâlâ Hegelci ve genç Hegelci terminolojiden kurtulamamış olsa da belirgin biçimde ortaya çıkar. Marx'ın hem proletaryanın toplumsal durumunu kınadığı hem de proletaryanın bu baskıcı koşulları nasıl ve neden ortadan kaldıracağına ve daha iyi bir toplum kuracağına dair ampirik, toplumsal-bilimsel bir açıklamanın anahatlarını veren şu pasajını ele alalım:

> Bütün insanlığın soyutlaması hattâ insanlığın *suretinin* soyutlaması, tam olarak biçimlenmiş proletaryada pratik olarak tamamlanır; proletaryanın hayat koşulları günümüz toplumunun bütün hayat koşullarını en insanlık dışı biçimde biraraya getirdiği; insan proletaryada kendisini kaybettiği, ama aynı zamanda sadece bu kaybın teorik bilincini edinmekle kalmayıp zorlayıcı, artık geri çevrilemez, kesinlikle emredici bir *ihtiyaçla –zorunluluğun* pratik ifadesi– doğrudan bu insanlıkdışı duruma karşı isyana yöneltildiği için, proletarya kendisini özgürleştirebilir ve özgürleştirmelidir. Ancak kendisini kendi hayat koşullarını ortadan kaldırmaksızın özgürleştiremez. Bugünkü toplum hayatının proletaryanın kendi durumunda özetlenen *bütün* insanlık dışı koşullarını ortadan kaldırmaksızın kendi hayat koşulla-

50. A. g. y.

rını ortadan kaldıramaz.... Sorun, şu ya da bu proleterin, hattâ bütün proletaryanın şu anda bunu kendi amacı olarak görmesi değildir. Sorun, *proletaryanın ne olduğu* ve bu *varlığa* uygun biçimde tarihsel olarak ne yapmak zorunda kalacağıdır. Onun amacı ve tarihsel eylemi, onun kendi hayat koşulunda olduğu gibi, günümüz burjuva toplumunun bütün örgütlenmesinde de gözle görülebilecek ve geri çevrilemeyecek biçimde hissedilir.[51]

Paragrafın son bölümü Marx'ın tarihe maddeci yaklaşımını ve onun tarihsel maddecilik teorisini haber verir, ancak Marx'ın ahlâki görüşlerini aydınlatmaya yardımcı olan, paragrafın birinci bölümüdür. Burjuva toplumu "insanlık dışı"dır ya da "insanlık dışılığın" bir formudur, çünkü kendi üyelerinin çoğunluğuna insana yakışır biçimde davranılmasına izin vermez. İnsanların, kendi insani doğalarının olumlu yönlerini, toplumsallığı, özgür, bilinçli, yaratıcı faaliyeti gerçekleştirmelerine izin vermez. Tam da proletaryanın "türsel varlık"ının gelişmesine izin verilmediği içindir ki Marx, *Kutsal Aile*'de insanlığın proletaryadan "soyutlanmış" ve "insan(ın) proletarya içinde kendisini kaybetmiş" olduğunu öne sürer. Sonuçta proletaryanın yoksulluğu, sefaleti ve alçaltılması "insanın haksızlık karşısında öfkelenmesine yol açar."[52]

Bir sonraki çalışma, *Alman İdeolojisi*, hem bu dönemin başlıca eseridir hem de –*Paris Elyazmaları, Grundrisse* ve *Kapital*'in yanı sıra– Marx'ın daha kapsamlı eserlerinin en önemlilerinden biridir. *Alman İdeolojisi*, Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach ve genelde Genç Hegelcilerin yanı sıra, Karl Grun ve Gerçek Alman Sosyalizmi'ne karşı geliştirilen bir polemiktir. Marx'ın maddeci tarih görüşüne, sosyo-tarihsel dönüşümler teorisine ve kurumsal toplumsal-bilimsel teorilerine ilişkin daha sistematik değerlendirmelerin yanı sıra kendi ahlâki yargılarını belirleyen hümanist ahlâki ilkelere ilişkin daha açık ifadeleri içerir. Marx'ın normatif siyasal konumları, bu noktada, komünizm ve komünist devrim savunusu içinde istikrar kazanmıştır. Ne var ki komünizm vizyonu hâlâ bir ölçüde pastoraldir –komünizmin, kişinin "bugün bir şey yarın başka bir şey yapma(sına) sabah ava çıkma(sına), öğleden sonra balık tutma(sına), akşam sığırlara bakma(sına) akşam yemeğinden sonra eleştiri yazısı yazma(sına) ... avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmaksızın"[53] izin vereceğini anlattığı ünlü pasajında görüldüğü gibi.

Alman İdeolojisi'nde Marx ahlâkın bir ideoloji formu olduğunu ö-

51. Marx ve Engels, *The Holy Family*, s. 44-45.
52. Bk. a. g. y., s. 42-43.
53. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 124.

ne sürmüş olsa da, betimleyici ahlâki görüşlerini böylesine açıkça ifade ettiği bir başka çalışması belki de yoktur. "Yabancılaşma" terimini daha erken çalışmalarına kıyasla daha az kullanır, hattâ "kayıtsızlaşma" (estrangement) ("yabancılaşma"nın bir eşanlamlısı) nosyonunu, "[sadece] filozofların kavrayabileceği bir terim"[54] yani sadece Genç Hegelciler ve diğer çağdaş Alman filozofları için kavranabilir bir terim olarak alaya alır. Ama gene de "yabancılaşma" terimini fırsat düştükçe kullanır. Örneğin, şöyle der: "özel mülkiyetin temelinin ortadan kaldırılmasıyla, üretimin komünistçe düzenlenmesiyle (ve, aynı anlama gelmek üzere, insanlar ile onların ürettikleri arasındaki *yabancı ilişkinin* yokedilmesiyle) birlikte, arz ve talep ilişkisinin gücü tamamen çözülür ve insanlar karşılıklı ilişki tarzı olan değişim ve üretimi tekrar kendi denetimleri altına alırlar."[55]

Marx'ın çalışmalarındaki hem yabancılaşma hem de sömürü –hemen aşağıda ele alacağım– kavramlarının temelini oluşturan değerler *Alman İdeolojisi*'nde açıklığa kavuşturulur. Ayrıca Marx melez "özfaaliyet" kavramından yararlanır; kavram –melezdir, çünkü özgür (yani özbelirlenmiş) faaliyet nosyonunu yaratıcı (yani kendini gerçekleştiren) faaliyet nosyonuyla birleştirir. Marx'ın bu noktada kullandığı ve vurguladığı önemli bir ampirik nosyon işbölümüdür:

> Ancak günümüzün her türlü özfaaliyeti tamamen yoksun bırakılmış proleterleri, tam ve artık kısıtlanmamış bir özfaaliyet kazanacak konumdadırlar. Özfaaliyet, üretici güçlerin bir toplamını edinmekten ve böylece koyutlanmış bir kapasiteler toplamının geliştirilmesinden ibarettir. Daha önceki bütün devrimci edinmeler kısıtlandı; özfaaliyetleri işlenmemiş bir üretim aracıyla ve sınırlı bir ilişkiyle kısıtlanan bireyler bu işlenmemiş üretim aracını edindiler ve bu yüzden sadece yeni bir sınırlama durumu kazandılar. Onların üretim aracı onların mülkü haline geldi, ancak bizzat kendileri işbölümüne ve kendi üretim araçlarına tâbi olmaya devam ettiler. Şimdiye kadar gerçekleşen bütün kamulaştırmalarda bireylerden oluşan bir kitle tek bir üretim aracına tâbi kılındı; proleterler tarafından edinmede bir üretim araçları kitlesi her bireye ve mülkiyet herkese tâbi kılınmalıdır. Modern evrensel ilişki bireyler tarafından ve ancak o zaman herkes tarafından denetlenebilir.[56]
>
> Özfaaliyet, bireylerin tam bireyler olarak gelişmesine ve bütün doğal sınırların kaldırılmasına denk düşen maddi hayatla ancak bu evrede çakışır. Emeğin özfaaliyete dönüştürülmesi, önceki sınırlanmış ilişkinin aslında bireylerin ilişkisine dönüştürülmesine denk düşer. Bütün üretici güçlerin birleşmiş bireyler aracılığıyla edinilmesiyle birlikte özel mülkiyet sona

54. A. g. y., s. 125.
55. A. g. y., s. 126.
56. A. g. y., s. 155.

erer. Tarihte belirli bir koşul daha önce daima rastlantısal görülürken, bu kez bireylerin yalıtılması ve her insanın belirli özel kazanımı rastlantısal hale gelir.
Bireyler... artık işbölümüne tâbi değildirler.[57]

Bu pasajlar Marx'ın ahlâki görüşlerinin gerçek cevherleridir. Toplum halinde yaşayan insanlığın hedefi özfaaliyet, yani dış ("yabancı") güçler tarafından denetlenmeyen, ancak bizzat kişinin kendisi tarafından yönetilen faaliyettir (ya da bu faaliyet olmalıdır). Özfaaliyetin gerçekleşmesi, bireylerin artık "tek bir üretim aracına tâbi" olmaması, "iş bölümüne maruz kalmaması" ya da pek çok mümkün doğal "sınırla-

ma"nın, yani bilinçli biçimde planlanmış ya da bireyler tarafından kararlaştırılmış olmayan, ancak bilinçli planlama ve kararlaştırmayla tasfiye edilebilecek olan sınırlamalara yenik düşmemeleri anlamına gelir. Bu sözler, Marx'ın kendini gerçekleştirme olarak bir özgürlük standardına ya da ilkesine bağlı olduğunu açığa vurur. Onun insan topluluğunun değerine olan bağlılığı, önceki bölünmüş ve yalıtılmış bireylerin, komünizm altında toplumsal üretimi serbestçe ve işbirliği halinde denetleyen, araçları "her bireye ve mülkiyeti herkese tabi kılan" "birleşmiş bireyler" haline gelecekleri görüşünde açığa vurulur. Nihayet, onun özgerçekleştirimin değerine olan bağlılığı "bir kapasiteler toplamının geliştirilmesi" ve bireylerin tam bireyler olarak geliştirilmesi"yle ilgili sözlerinde ortaya çıkar.

Bu üç önemli değerden (özbelirlenim olarak özgürlük, insan topluluğu ve özgerçekleştirim) söz eden ve Marx'a göre birbiriyle ilişkilerini gösteren en açık ifade birkaç sayfa sonra ortaya çıkar. Şöyle yazar:

İşbölümü aracılığıyla kişisel güçlerin (ilişkiler) maddi güçlere dönüştürülmesi, kişinin bu konudaki genel fikrini zihninden kovmakla giderilemez, ancak bireylerin bu maddi güçleri tekrar kendilerine tâbi kılmalarıyla ve işbölümünü ortadan kaldırmalarıyla yok edilebilir. Topluluk olmaksızın bu mümkün değildir. Ancak topluluk içinde (başkalarıyla birlikte) her birey kendi yeteneklerini bütün yönlerde geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkündür. Daha önce topluluğun yerini alan düzenlerde, devlet vb. de kişisel özgürlük ancak hâkim sınıf ilişkileri içinde ve ancak bu sınıfın bireyleri olarak yetişen bireyler için varolmuştur. Bireylerin bugüne kadar biraraya getirildiği hayali topluluk, onlarla ilişkide daima bağımsız bir varoluş edindi ve aynı zamanda bir sınıf bir diğer sınıfın karşısında oluştuğu için sadece bütünüyle hayali bir topluluk değil, yeni bir engel de oluşturdu. Gerçek toplulukta bi-

57. A. g. y., s. 156.

reyler kendi özgürlüklerini beraberlikleri içinde ve bu beraberlik aracılığıyla elde ederler.[58]

Kendi varoluş koşullarını ve toplumun bütün üyelerininkini kendi denetimleri altına alan ... devrimci proleterler topluluğunda bireyler bu topluluğa birey olarak katılırlar. Bireylerin bu beraberliğidir ki (kuşkusuz modern üretici güçlerin ileri evresini gerektirir) bireylerin özgür gelişim ve hareket koşullarını onların denetimlerine verir. Bu koşullar daha önce rastlantıya terk edilmiş ve birey olarak birbirinden ayrılmış olmaları ve beraberliklerinin işbölümü tarafından belirlenmiş olması nedeniyle bu bireyler karşısında bağımsız bir varoluş kazanmış ve bireylerin ayrılığı nedeniyle onlara yabancı bir bağ haline gelmiştir.[59]

Sahici kişisel özgürlük, bireyin kendi yeteneklerini olanca potansi- 69
yelleriyle geliştirmesi için gerekli (toplumsal) araçlara ulaşabilmesine izin verir. Ancak özgelişimin toplumsal araçları sahici bir topluluk dışında bireylere sağlanamaz, çünkü (Marx bu noktaları burada açıklamasa da): (1) ileri endüstri toplumlarında gerçek bir topluluğun oluşması dışında (yani komünizmin dışında) halkın geniş çoğunluğunun boş zamanı olmayacak ve sahici özgelişim için gerekli maddi ve kültürel kaynaklara ulaşamayacaktır; ve (2) sahici bir topluluğun dışında insanların en temel insani potansiyellerini –yani çok kötü toplumsal koşullar tarafından saptırılmadıkça bütün kişilerin taşıdığı potansiyel– tam olarak olgunlaşmış topluluğu, yani tamamen evrensel, komünal ve toplumsal bilinci ya da "tür" bilincini gerçekleştirmeleri imkânsızdır. "Gerçek toplulukta bireyler kendi özgürlüklerini beraberlikleri içinde ve bu beraberlik aracılığıyla elde ederler.

Bu görüş, kuşkusuz, vulgar Marx eleştirmenlerinin sık sık yanlış biçimde ona atfettikleri gibi, totaliter bir birey-toplum ilişkisi anlayışıyla hiçbir ortaklık taşımaz. Bireylerin kendi özlerini belirleyen bilinçlerinden çok dış güçler tarafından herhangi bir biçimde denetlenmeleri ya da uysal ve düşünmeyen konformistler haline gelmeleri gerektiği, Marx'ın düşüncesinden çıkarsanamayacak görüşlerdir. Marx'ın bütün sorunu, "bireylerin özgür gelişim ve hareket koşulları"nın ya da bir başka yerde belirttiği gibi, "her bireyin tam ve özgür gelişimi"nin nasıl mümkün olacağı idi. Bu sonuca ulaşmak için, insani olarak değiştirilebilir her duruma uyum sağlamak gerekiyordu. Bunu sağlayabilecek yegâne toplum biçimi, Marx'a göre, komünizmdir. Komünizmi yaratacak güdü ve yeteneğe sahip olan yegâne sınıf işçi sınıfıdır. Ne var ki komünizm bir kez gerçekleştiğinde, "bireylerin özgür

58. A. g. y., s. 162-163.
59. A. g. y., s. 161-162

gelişimi ve hareket koşulları"nı sağlamak için artık zorlama ya da zorlama tehdidi zorunlu olmayacaktır, çünkü bizzat bireyler komünal bilinç kazanarak bunu garanti edeceklerdir.

Marx'ın bu son varsayımının doğru olup olmadığı, hem Marksistlerle Marksist olmayanlar arasında, hem de Marksist gelenek içinde önemli bir tartışma konusudur. Bu senaryonun gerçekçi olmadığını öne sürenler genellikle bireyler (ve birey grupları) arasındaki kıt kaynakları paylaşma mücadelesinin yegâne kişilerarası çatışma kaynağı olmadığını iddia ederler ve böylece meşru baskı gücünü tekeline alan bir kamu organı olarak devletin daima zorunlu olacağını öne sürerler. Marx'ın eleştirmenleri bu noktada haklı olabilirler, ama ne var ki Marx'ın normatif siyasal konumları ne bu özel ampirik tezin doğruluğu ya da yanlışlığına ne de bununla bağlantılı olan tam gelişmiş komünizmin sahici bir tarihsel olanak olduğu tezine dayanır ya da denk düşer. Sonraki çalışmalarında Marx, komünizmin "birinci" ve "ikinci" evreleri dediği şey arasında ayırım yapar. Birinci evrenin bir geçiş dönemi olduğunu, bu dönemde üretim mallarının toplumsallaştırıldığını ve ekonominin bir genel plana göre yönetildiğini, ancak ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizm koşullarının hâlâ sürdüğünü (yani bireyin yetersiz toplumsallaşması ya da "insanileşmesi") öne sürer. Bu evrede devlet –işlevleri eşgüdüm ve hakemlik olsa da– hâlâ gerekli bir kurumdur.

Marx ve Marksistler bu toplum türünün herhangi bir kapitalizm formuna çok üstün olduğuna kesinlikle inandıkları için, komünizm gerçek bir tarihsel imkân olsa da olmasa da, kapitalizmin yıkılmasını ve sosyalizmin kurulmasını savunurlar. Demek ki, devletin daima gerekli olacağı ve bu nedenle, tanımı gereği tam gelişmiş komünizmin tarihsel olarak olası olmadığı iddiasını doğru kabul etsek bile, bu bizi kapitalizm ile sosyalizm arasında (yanı sıra, sosyalizm ile devlet sosyalizmi arasında ya da –kişi devlet sosyalizminin tarihsel olarak kapitalizme yegâne mümkün alternatif olduğunu düşünecek kadar sinik ise– devlet sosyalizmi ile kapitalizm arasında) bir yargıya varma sorumluluğundan kurtarmaz. Yani, bu tezin doğruluğu bizi Marksist'in temel normatif siyasal konumları olarak betimlediğimiz şey için ya da ona karşı karar alma sorumluluğundan kurtarmaz (3. Bölüm'de bu seçenekler üzerinde daha fazla durulacak).

Buraya kadar sadece Marx'ın ilk ve geçiş çalışmalarında ahlâki yargılar oluşturduğunu ve ahlâki yargılardan örtük biçimde yararlandığını gösterdik. Ne var ki, benim savunmakta olduğum tez, Marx'ın ahlâki görüşlerinin onun hem ilk hem de sonraki çalışmalarına ışık tuttuğu ve özünde aynı kaldığıdır. Bir sonraki kısımda onun daha önceki

yazılarının yanı sıra daha sonraki yazılarında da ahlâki yargılar oluşturduğunu göstermeye çalışacağım. Ancak, sonraki eserleri ahlâki içerikten yoksun olmasa da, pek çok kişinin dediği gibi, ahlâki yargıları yorumlamanın pek çok farklı yolu vardır ve bu yargıların Marx'da başından sonuna kadar bir temel ahlâki ilkeler sürekliliği ya da bir ahlâk teorisinin kanıtı olduğunu, soruna aşina olan herkes onaylamaz.

Örneğin, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve özgerçekleştirim Marx'ın ilk ve geçiş yazılarında bulunan başlıca değerler olsa da, bunların Marx'ın bütün eserlerinde öncelikli olmadığı, daha sonraki dönemde her ikisi de bu üç değere indirgenemez olan daha faydacı bir değerlendirme çerçevesi ve sömürü kavramıyla yer değiştirdiği öne sürülebilir. Bu konum *Grundrisse*'nin 1939'da yayımlanmasından önceki günlerde makul olabilirdi, ancak bu eser Marx'ın ahlâki perspektiflerinin ilk yazılarından son yazılarına kadar gösterdiği sürekliliği açıklığa kavuşturduğu için, bu konum artık savunulamaz. Ancak *Grundrisse*'nin yayımlanmasından önce bile Marx'ın sonraki eserlerinin ahlâki değerden bağımsız olduğunu ya da onun ahlâki değer ya da ilkelerinin sonraki eserlerinde radikal biçimde farklılaştığını ilan eden Marksistler ve Marx öğrencileri bile, tam olarak mazur görülemezler, çünkü –dikkatli okur için– bu iddialar Marx'ın daha sonraki başka eserlerinin yanı sıra, *Kapital* tarafından da yalanlanır.

E. MARX'IN SONRAKİ ESERLERİNDE AHLÂK (1848-1883)

Marx'ın sonraki eserleri iki alt döneme ayrılabilir: olgunlaşma eserleri (1847-1858) ve tam olgunluk eserleri (1858-1883). Bu dönemi bir bütün olarak ele alacağım, çünkü okur Marx'ın bu dönemdeki düşüncesine genellikle daha aşina olacaktır ve Marx'ın düşüncesinde bütün olarak meydana gelen değişiklikler, daha erken dönemindeki kadar kapsamlı değildir.

Marx ve Engels geçiş dönemlerinin polemik niteliğindeki çalışmalarında Genç Hegelcilerle ve onların "felsefi vicdan"larıyla hesaplaştıktan sonra, 1847'den 1850'ye kadar devrimci siyasal eylemlerle uğraştılar ve 1848'den 1850'ye kadar Avrupa'da meydana gelen büyük ayaklanmalara doğrudan katıldılar. (Marx 1848-1849 Alman Devrimi sırasında Cologne'da *Neue Rheinische Zeitung*'un 300'den fazla sayısını yayına hazırladı). Sonuç olarak devrimci hareketi, özellikle Komünistler Birliği'ni inşa etme açısından değer taşıyan programatik do-

kümanların yazılması üzerinde yoğunlaştı. Bu kısa çalışmalar –Engels'in *Komünizmin İlkeleri* (1847) başlığını taşıyan Komünistler Birliği manifestosunun ilk taslağı; Marx ve Engels'in birlikte yazdıkları *Komünist Manifesto* (1848); ve Marx'ın Brüksel'de komünist işçilere bir dizi konferans olarak sunduğu *Ücretli Emek ve Sermaye*'si (1849) onların olgunlaşan (tam olgun değilse de) siyasal ve teorik konumlarının ilk formüllendirmelerini temsil eder.

1848-1850 Avrupa devrimleri bastırıldıktan sonra Marx ve Engels bir sonraki teorik faaliyet dönemlerini bütün bu olayları kendi teorik ve siyasal perspektiflerinden yansıtmak ve çözümlemekle geçirdiler. Bu da, olgun teori ve görüşlerinin yakın tarihsel olaylara ayrıntılı bi-

çimde ilk kez uygulanmasıyla sonuçlandı. Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri:* 1848-1850 (1850) ve *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i* (1852); Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşı* (1850) ve *Almanya'da Devrim ve Karşı Devrim* (1852) başlıklı çalışmaları bu dönemde ortaya çıktı.

Bu dönemle Marx'ın *Grundrisse*'yi yazdığı dönem (1857-1858) arasında hem Marx hem de Engels büyük ölçekli teorik yazılara ara verdiler. Bu dönemde Marx, Londra'da siyasal ekonomi ve diğer toplumsal bilimler üzerinde muazzam çalışmalara girişti. Bu çalışmalar daha sonra, *Grundrisse* (1857-1858'de yazıldı), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1858-1859), *Artı-Değer Teorileri* (1862-1863) ve ilk cildi 1867'de yayımlanan *Kapital*'de en üst noktaya ulaştı. (Marx 1867'den 1880'e kadar *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri üzerinde çalıştı. Bu ciltler Engels tarafından, Marx'ın tamamlanmamış yazılarından hareketle yayına hazırlandı ve 1885 ile 1893-1894'te ayrı ayrı yayımlandı. Gene *Artı-Değer Teorileri,* Marx'ın 1861-1863 arasında yazdığı toplam yirmi bir not defterinin altıncısından on beşincisine kadar olan defterlerden oluşuyordu.)

Marx'ın son dönemi –*tam* olgun eserlerini verdiği dönem– benim çözümlememe göre, *Grundrisse*'yi tamamladığı ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* üzerine çalışmaya başladığı 1858'de başlar. İkinci metne yazdığı önsöz kendi teorilerinin ve teorik eserlerinin gelişimini incelediği için gayet iyi bilinir. Bu metin aynı zamanda onun tarihsel maddecilik teorisinin standart bir versiyonuna ilişkin betimleyici bir sunuş içerir. Marx'ın olgunlaşma eserleri ile tam olgunluk eserleri arasındaki çizgi burada iki nedenle en açık biçimde çiziliyor. Birincisi, *Grundrisse*'den sonra Marx, kapitalizmin zararlı etkilerini ve komünist toplumda bu etkilerin üstesinden nasıl gelineceğini (yani yabancılaşmanın nasıl aşılacağı) belirtmek için artık yabancılaşmanın felsefi

dilini kapsamlı biçimde kullanmaz. İkincisi, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yla birlikte Marx *emek* ve *emek-gücü* arasında önemli bir teorik ayırım yapar. (Bu terminolojinin Marx'ın daha erken dönemde yazdığı ekonomi yazılarının –örn., 1849'da yazılan *Ücretli Emek ve Sermaye*'de– bu dönemdeki baskılarında görülmesinin nedeni, eserlerin sonraki basımlarında bu değişikliği Engels'in yapmış olmasıdır.)

Marx'ın olgunluk dönemi görüşlerinde, işçi, iş gücünü kapitaliste bu metanın iş gücü piyasasındaki ederine göre satar ve kapitalistin bu meta (yani *emek gücü*) için yaptığı ödeme ile işçinin *emeğinin* üretim sürecinde ürüne kattığı fiili değer arasındaki farklılık artı-değeri ve kapitalistin kârını oluşturur. Bu, Marx'ın ekonomi teorisinde ve aslında genel olarak klasik siyasal ekonomide önemli bir değişikliği yansıtır. Engels'in Marx'ın mezarı başında yaptığı konuşmaya göre bu değişiklik Marx'ın iki büyük bilimsel buluşundan birini oluşturur; diğeri, tarihe maddeci yaklaşımdır.[60]

Marx'ın tam olgun eserleri genellikle felsefi konularla pek ilgilenmez, yabancılaşma ve onu aşma dilini pek kullanmaz ve 1858'e kadar yazdıklarına kıyasla açık ahlâki görüşlere pek yer vermez. Ancak bu, Bilimsel Sosyalizm olarak bilinen okulun ve bazı başka skolastik Marksistlerin ve Marx'ın öğrencilerinin zaman zaman iddia ettikleri gibi, onun tam olgun ya da daha sonraki eserlerinin genelde ahlâki içerikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Sonraki eserlerinin tamamı –*Kapital* dahil– en azından örtük ahlâki yargılar içermiş olsa da, ilk ve daha sonraki eserleri arasındaki sürekliliğin yanı sıra, ahlâki görüşleri de en açık biçimde *Grundrisse*'de görülebilir.

Kapital'in muazzam önceli olan *Grundrisse*, 1857'den 1858'e kadar yazıldı, ancak 1939'a kadar (İngilizce olarak 1953'e kadar) yayımlanmadı. *Grundrisse*, öncelikle bir siyasal ekonomi eleştirisinin temellerini oluşturma çabasıydı; ancak buradaki ekonomi tartışmaları, *Kapital*'deki gibi dar biçimde ekonomik olmaktan çok, David McLellen'in belirttiği gibi, birey ve toplum gibi konular üzerine, boş zamanın artması ve işbölümünün kaldırılması gibi sorunlar üzerine, kapitalist toplumun daha yüksek evrelerindeki yabancılaşmanın doğası üzerine, kapitalizmin devrimci doğası ve yapısında varolan evrensellik vb. üzerine, nitelik bakımından çok daha kapsamlı ve ekonominin dışına çıkan konularla bağlantılı"dır.[61] Ve gene McLellen'in daha ileride belirttiği

60. Emeğin bu bakımdan benzersiz bir meta olduğu görüşüne Marksist gelenek içinden, John Roemer'den, bir meydan okuma gelmiştir. Bk. John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, s. 183-186, 284-287.

61. McLellan, "Introduction," s. 8.

gibi, "*Grundrisse*'yi önemli kılan esas olarak bu ekonomi dışı konulardır."[62]

Grundrisse'in önemi aslında, 1844'ün Özgün Marksizmi'nden *Kapital*'in Olgun Marksizmi'ne kadar Marx'ın düşüncesinin temelde bir süreklilik taşıdığını göstermesidir. Onun toplum içindeki insanlık ve özellikle kapitalist toplum içindeki insanlıkla ilgili görüşleri, bütün olgunlaşma dönemi içinde daha az spekülatif, daha az felsefi ve daha çok ampirik, daha çok bilimsel olma sürecindeydi. Ancak ilgilendiği konular, bunların temelini oluşturan değerlerin yanı sıra özünde aynı kaldı.[63]

Yabancılaşma kavramı Marx'ın daha sonraki çalışmalarının çoğunda nadiren görülürken, *Grundrisse*'de bu kavramdan kapsamlı biçimde yararlanılır. *Paris Elyazmaları*'ndaki gibi burada da Marx'ın kapitalist toplum içinde insanlığın yabancılaşması teorisi, üretilen ürüne yabancılaşma, üretim etkinliğine yabancılaşma, bireyin başka bireylere yabancılaşması ve bireyin kendi benliğine ya da kendi (insani) doğasına yabancılaşması kategorilerine bölünebilir.

Hem ürün ve üretim faaliyeti bireysel üreticiye yabancılaşır hem de bireysel üretici ürüne ve üretim sürecine yabancılaşır. (Burada ilk ifade yabancılaşmanın nesnel, sosyolojik boyutunu, ikincisi ise öznel, psikolojik boyutunu sunmaktadır.) Ancak Marx'ın yazılarından yabancılaşma kavramının –genellikle psikolojik kayıtsızlaşma anlamına gelse de– aslında bireyin denetimi dışındaki bir şeye tâbi olması, onun hâkimiyetine girmesi olduğunu çıkarsayabiliriz. Örneğin Marx şöyle yazar: "Bireyler, kendilerine dışsal olarak varolan toplumsal üretime bir tür kader gibi tâbi kılınırlar; ancak toplumsal üretim onu kendi komünal kapasiteleri olarak manipule eden bireylere tâbi değildir."[64] Demek ki yabancılaşmanın koşulları özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesini ihlal eder.

Benzer biçimde, "Üretimin evrensel doğası bireyde kendisine ve başkalarına bir yabancılaşma yaratır"[65] ve böylece insan topluluğu değerine ters düşen bir etkiye yol açar. Kapitalizmde, yabancılaşma koşulu bireylerin kendini gerçekleştirmesine de ters düşer. Kapitalizm insanları kendi bireysel yetenek ve kapasitelerini kendiliğinden ve işbirliği halinde geliştirmekten ve gerçekleştirmekten ve her bakımdan yeterince gelişmiş kişiler olmaktan meneder, çünkü

62. A. g. y.
63. Bu genel konuma ilişkin mükemmel bir savunu için bk. T. B. Bottomore'nin *Kari Marx: Early Writings* için yazdığı giriş denemesi.
64. Marx, *Grundrisse*, s. 68.
65. A. g. y., s. 71.

> Evrensel fahişelik; kişisel güç, yetenek, kapasite ve eylemlerin toplumsal karakterinin gelişiminde zorunlu bir aşama olarak kendisini gösterir. Bu, daha kibar biçimde, kullanılabilirliğin ve yararlılığın genel koşulu olarak ifade edilebilir. Bu farklı şeylerin ortak bir düzeye getirilmesidir, ki Shakespeare'in paraya verdiği anlam budur.[66]

Başka bir deyişle *Grundrisse*'deki yabancılaşma kavramı Marx'ın daha önceki eserlerindeki değerlendirici içerimlerin hepsine sahiptir. Belki de Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma değerlendirmesi ile *Grundrisse* arasında görülen en büyük farklılık, ikincisinde, oluşum halindeki ekonomi teorisini (ya da ekonomi sosyolojisi) yabancılaşma teorisinin çerçevesiyle bütünleştirmek için daha bilinçli bir girişimde bulunmasıdır. Bütün ürünler dünyası, "nesneleşmiş emeğin," yani maddi ürünlerde nesneleşmiş haliyle emeğin sonucudur. Ne var ki bu maddi değerler dünyası, kapitalist toplumda üreticilerden "yabancılaşmış"tır, çünkü onların üretilen ürünler üzerinde hiçbir denetimleri yoktur. Ücretli emek *yabancı emektir*, çünkü işçi onun üzerinde hiçbir denetime sahip değildir. Ayrıca sermaye "nesneleşmiş *yabancı* emektir," çünkü o, kapitalist sınıf tarafından doğrudan üreticilerden (hukuksal bir anlamda) yabancılaştırılmış değerdir (ya da artı-değer).[67] Bununla birlikte nesneleşmiş emek, –Marx'ı anlamak için en önemli olan budur– herhangi bir ya da bütün toplumsal koşullar altında, zorunlu olarak *yabancılaşmış* emek değildir. Nesneleşmiş ve yabancılaşmış emeğin özdeşleşmesi, yani nesneleşmiş emeğin yabancılaşması olgusu, "hiçbir şekilde üretimin *mutlak* bir gereği değildir; geçicidir."[68]

Kapitalizmdeki toplumsal ilişkilerin gerçek doğası, (Marx daha sonra *Kapital*'in birinci ve üçüncü ciltlerinde sermaye, para ve meta fetişizmi teorisini geliştirecekti) bu toplumda yaşayan herkesin bu ilişkileri yanlış anlamasına yol açacak şekilde çarpıtılır ve gizlenir. Ancak Marx'a göre, "toplumun tek bir evre içinde tarihsel gelişimine ilişkin kendi geleneksel fikirlerine böylesine saplanıp kalanlar," özellikle "burjuva ekonomistleri"dir. Bu evrede, "toplumsal emek güçlerinin *nesneleştirilmesi* zorunluluğu burjuva iktisatçılarına emeğin canlı emekle ilişkide *yabancılaşması* zorunluluğundan ayrılmaz görünür."[69] Ancak bu eşitlik, Marx'a göre, ancak Kapitalizm gibi sınıflara bölünmüş, meta üreten toplumlarda geçerlidir. Marx, üretici güçler geliştikçe nesneleşmiş emeğin (yani sabit sermaye) üretim süreci içinde canlı

66. A. g. y.
67. Bk. a. g. y.,s. 81, 97, 99.
68. A. g. y., s. 151.
69. A. g. y.

emeğe (yani değişken sermaye) oranla büyüdüğünü kaydeder ve böylece,

> *toplumsal servet işçiye karşı gittikçe daha büyük oranlarda yabancı ve hükmedici bir güç haline gelir.* Nesneleşme durumu değil; *yabancılaşma, kayıtsızlaşma ve terketme durumu,* toplumsal emeğin, kendi unsurlarından biri olarak karşı çıktığı muazzam nesneleşmiş gücünün işçiye değil sermayede kişileşmiş üretim koşullarına ait olması olgusu vurgulanır. Faaliyetin bu maddi formunun yaratılması, doğrudan işgücüne ters düşerek nesneleştikçe sermayenin ve ücretli emeğin temelinde oluşur ve bu nesneleşme süreci işçiyi ilgilendirdiği ölçüde bir yabancılaşma süreci olarak ya da yabancı emeğin kapitalistin kendi bakış açısından edinilmesi olarak görül-

> dükçe bu çarpıtma ve bu altüst olma işçilerin ve kapitalistlerin sadece hayal gücünde değil gerçekte de varolacaktır[70] [italikler bana ait].

Komünist toplumda nesneleşmiş emekle yabancılaşmış emeğin bu özdeşlenmesi ortadan kalkar. "Ancak emek, ister öznel ister bütünüyle dışsal olsun kendi *dolaysız*, bireysel karakterini kaybettikçe, bireysel faaliyet doğrudan genel ya da *toplumsal* hale geldikçe, üretimin nesnel unsurları bu yabancılaşma formunu kaybeder. Böylece onlar mülkiyet olarak, organik toplumsal yapı olarak üretilirler. Bu yapı içinde bireyler, bireyler olarak, ancak toplumsal bireyler olarak yeniden üretilirler."[71]

Peki Marx burada "doğrudan genel ya da toplumsal emek"le neyi kastetmektedir? Marx'a göre, eğer doğrudan üreticiler emek faaliyetini ve ürünlerini (onlara tâbi olma yerine) denetliyorlarsa emek doğrudan doğruya toplumsal ya da geneldir. Marx bunun gerçekleşmesi halinde, işçilerin kendilerini, değişim değerinin gönülsüz tekil üreticileri olmaktan çok toplumun toplam ürününün, doğal toplumsal üretim süreci olarak halihazırda varolan şeyin gönüllü bir parçası olarak göreceklerini farzeder. Akılcı bir toplumda,

> üretimin toplumsal karakteri ürünü başından itibaren kolektif ve genel bir ürün haline getirir. Üretim içinde özgün biçimde oluşan değişim --değişim değerlerinin değil, komünal ihtiyaçlar ve komünal hedeflerle belirlenen faaliyetlerin değişimi– başından itibaren bireylerin kolektif ürünler dünyasına katılımını ifade eder.[72]

Bu toplum türünde,

70. A. g. y., s. 150-151.
71. A. g. y., s. 151.
72. A. g. y., s. 74.

> Bireyin emeği başından itibaren kolektif emek olarak oluşur. Ancak bireyin yarattığı ya da yaratılmasına yardımcı olduğu ürünün özel biçimi ne olursa olsun, emeğiyle ortaya çıkardığı şey şu ya da bu ürün değil, kolektif üretime belirli bir katılımdır. Bu nedenle birey, değişim için hiçbir özel ürüne sahip değildir. Ürünün birey için genel bir karaktere sahip olması için herhangi bir özel formda değiştirilmesi gerekmez. İster istemez değerlerin değişimiyle oluşturulan işbölümü yerine, bireyin kolektif tüketime katılmasıyla sonuçlanan bir emek örgütlenmesi vardır.[73]

Tam da Marx'ın daha önceki yabancılaşma değerlendirmesi gibi, yabancılaşmamış emeğe ilişkin bu nitelendirmesi de oldukça belirgin biçimde onun üç esas değeriyle bağlantılıdır. Yabancılaşmamış emek kendinin-belirlediği (yani işçi tarafından belirlenmiş) olma anlamında özgür değildir, çünkü "emek bir yabancı iradeye ve bir yabancı zekâya hizmet eder."[74] Ayrıca, ya sahici insan topluluğu oluşmasına ya da kendini-gerçekleştirmeye yardımcı olur. Yabancılaşmamış emek *özgür* (yani özbelirlenmiş ya da başka deyişle hem özgür biçimde seçilmiş hem de zorlanmamış) olan emektir ve bu nedenle kısmi olarak hem insan topluluğunun hem de özgerçekleştirimin kurucusudur. Bu, belki de en açık biçimde Marx'ın Adam Smith'in emek anlayışı üzerine yaptığı yorumlarda ortaya çıkar. Burada uzun bir alıntı yapmaya değer:

> "Alnının teriyle çalışacaksın!" Yehova'nın Adem'e bedduası buydu. A. Smith emeği böyle bir beddua olarak anlar. "Dinlenme" şeylerin [doğasına] uygun bir durum olarak görünür; "özgürlük" ile "mutluluk" ile özdeştir. Bireyin, "normal sağlık, güç, etkinlik, beceri ve araç gereç sahibi" bireyin, dinlenmeye ara vermeye; normal süreler içinde çalışmaya ihtiyaç duyması Smith'in aklından bile geçmez. Geçinmek için gerekli emek miktarının dışsal koşullara bağlandığı; ulaşılması gereken amacın da işgücünü tekrar kazanmak için emeğin üstesinden gelmek zorunda olduğu engellerin de koşullara bağlı olduğu doğrudur. Ancak, Smith'in engellerin üstesinden gelmenin kendi başına özgürleştirici bir faaliyet olup olmadığına ve dahası, dışsal hedeflerin, bizzat bireyin belirlediği hedefler haline gelip gelmediğine dair hiçbir fikri yoktur. Sonuç, kendini gerçekleştirme ve öznenin nesneleşmesi, dolayısıyla da faaliyeti tam da emek olan gerçek özgürlüktür. Kuşkusuz Adam Smith, emeğin daima itici görüldüğünü, köle emeği, bağlı emek ve ücretli emek gibi tarihsel formlarla işçiye dışarıdan dayatıldığını ve emek harcamamanın "özgürlük" ve "mutluluk" olarak buna ters düşebileceğini söylerken haklıdır. Bu, onu *cazip emek ve bireysel kendini gerçekleştirmeye* dönüştüren öznel ve nesnel koşulları (bunlar pastoral koşullar terkedildiği zaman kaybedilir) henüz yaratmamış olan bu çelişik emek için iki misli doğrudur. Bu Fourier'nin naif biçimde, tezgâhtar

73. A. g. y., s. 75.
74. A. g. y., s. 117.

kız terimleriyle ifade ettiği gibi, emeğin sadece bir şaka ya da eğlence olabileceği anlamına gelmez. *Gerçek özgür emek*, örneğin beste yapmak, aynı zamanda son derecede ciddi bir iştir ve büyük çabayı gerektirir. Maddi üretimle ilgili olan emek, ancak (1) *toplumsal nitelikteyse* ve (2) *bilimsel bir niteliğe* sahipse ve aynı zamanda genel iş ise bu karaktere sahip olabilir, yani belirli, eğitilmiş doğal güç olarak insan çabası olmaktan çıkarsa, saf anlamda doğal, ilksel yönlerini kaybeder ve *üretim süreci içinde doğanın bütün güçlerini denetleyen bir öznenin etkinliği haline gelir*[75] [italikler bana ait].

Demek ki, Marx'a göre, maddi üretim süreci içinde emek –komünist toplumda– özgür (bizzat "bireyin belirlediği hedefler"e yönelme) ve

en azından kısmen hem insan topluluğunun ("toplumsal nitelikte") hem de kendini gerçekleştirmenin ("sonuç...öznenin kendini gerçekleştirmesidir") kurucusu olmalıdır ve olacaktır.

Ancak sahici kendini gerçekleştirme, Marx'a göre, maddi üretim alanında gerçekleşebilir olsa da, tam kendini gerçekleştirme bir faaliyet çeşitliliğini gerektirir ve maddi üretim, zorunlu olsa da başlıca üretim değildir. Marx'a göre bu noktada, birey, yüksek kapasitelerini genellikle maddi üretimin (buna daha sonra "zorunluluk alanı" der) dışında gerçekleşecek, çalışma süresinin dışında kalan serbest zaman içinde, daha yüksek faaliyetlerle (yani daha sonra "özgürlük alanı" dediği) uğraşacaktır. Örneğin şöyle der:

> Toplum, buğday, sığır vb. üretmek için ne kadar az zaman harcarsa, üretimin diğer maddi ya da entelektüel formları için o kadar zaman kazanır. Tek bir bireye gelince, onun gelişiminin, hayattan aldığı zevkin ve etkinliğinin tümelliği zamandan tasarrufa bağlıdır.[76]
>
> Günümüzde servetin bağımlı olduğu emek süresinin başkalarından çalınması, bizzat ağır endüstrinin günümüzde yaratmış olduğu temelle kıyaslandığında sefil bir kural olarak görülür.... Kitlelerin artı-emeği genelde servet gelişiminin bir koşulu olmaktan çıkmıştır; aynı tarzda, birkaç kişinin çalışmaması insan zihninin genel güçlerinin gelişimi için bir koşul olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle, değişim değerini temel alan üretim farklılaşır ve dolaysız maddi üretim süreci kendisini zayıflatan antagonist formdan sıyrılmış bulur. Bu durumda bireyler özgürce gelişecek bir konumdadırlar. Artık sorun artı-emek yaratmak için zorunlu emek süresini azaltmak değil, toplumun zorunlu emeğini en aza indirmektir. Bu indirimin karşılığı, toplumun bütün üyelerinin, boş zaman ve herkese sağlanan araçlar sayesinde sanat, bilim vb. eğitimini geliştirebilmeleridir.[77]

75. A. g. y., s. 123-124.
76. A. g. y., s. 75.
77. A. g. y., s. 142.

Marx'a göre, akılcı bir toplum zorunlu emek süresini mümkün olduğu kadar azaltmaya çalışacak ve buna rağmen kendisini oluşturan "toplumsallaşmış" bireylerin ihtiyaç ve isteklerini karşılayacaktır. Bu aslında sosyalizm lehine daha güçlü bir argüman haline getirilebilir, çünkü G. A. Cohen gibi çağdaş Marksistlerin işaret ettikleri gibi, bu kapitalist toplumların yapamayacakları bir şeydir: Kâr güdüsünün ekonomi içinde işleyiş tarzı, sermaye akışını ve toplumsal kaynakları yönlendirme tarzı, daha çok üretmektense daha az çalışma (yani üreticilere daha çok zaman bırakmak) seçeneğini kapitalist toplum için mümkün olmaktan çıkarır. Kapitalist toplum bu seçenekle yüz yüze geldiği her defasında, otomatik olarak daha fazla üretmeyi seçer. Bu seçim, günümüzde o kadar can alıcı değildir, çünkü en ileri sanayileşmiş toplumlarda bile, daha iyi (yani daha yüksek) bir maddi hayat standardını isteyen ve buna layık olan pek çok insan hâlâ vardır ve Üçüncü Dünya'da en temel maddi ihtiyaçlardan (iş ve asgari eğitim şansı bir yana, yiyecek, içme suyu, giysi, barınak ve temel sağlık bakımından) bile yoksun olan daha da çok halk vardır. Ne var ki, herkese iyi bir hayat standardına ulaşma fırsatı verildiği bir zamanın geleceği beklentisi toplumun sosyalist örgütlenmesi lehine olağanüstü güçlü bir puan olabilir.

Öte yanda, eğer Marx ve diğer Marksistler kapitalist ekonomilerin işlev bozukluklarına ilişkin temel çözümlemelerinde haklıysalar, daha büyük maddi servet üretiminin önlendiği kadar, bu servetin dağıtımını da önleyen, bu ekonomik ve toplumsal örgütlenme tipidir. (Marx'a bir adalet kaygısı atfedilmesine itiraz edenler yukarıdaki "başkalarından emek süresinin çalınması" sözlerini dikkate almalıdırlar. VIII. Bölüm'de bu çekişmeyi daha kapsamlı biçimde açımlayacağız.) Burada sadece, dünyada milyonlarca aç insan varken, ABD hükümetinin Amerikalı çiftçilere yiyecek maddesi üretmemeleri için dönem dönem ödeme yaptığını hatırlamak gerekir. Kapitalizme dair şu sözleri yazarken Marx'ın yukarıdaki her iki noktayı da göz önünde tuttuğu görülür:

> Kapitalizm, daima kullanılabilir zaman yaratmak eğiliminde olsa da, bu zamanı artı-emeğe dönüştürür. Zaman yaratmayı iyi başarması halinde, fazla üretim sorunuyla karşılaşır ve bu durumda zorunlu emek, sermayeden artı-emek sağlanamadığı anda kesintiye uğratılacaktır. Bu çelişki ne kadar gelişirse, üretici güçlerin büyümesinin artık başkalarının artı-emeğinin edinilmesiyle sınırlanamayacağı o kadar açığa çıkar; işçi kitlelerinin kendi artı-emeklerini edinmeleri gerekir.[78]

78. A. g. y., s. 144.

Marx'a göre post-kapitalist toplum bu sorunlarla karşılaşmayacaktır, çünkü "bu yapıldığı zaman" yani işçiler kendi artı-emeklerini edindikleri zaman,

> kullanılabilir zaman çelişkin bir karaktere sahip olmaktan çıkar. Bu durumda, önce, zorunlu emek süresi toplumsal bireyin ihtiyaçlarıyla ölçülecek ve ikinci olarak, toplumsal üretkenlik öylesine hızlı büyüyecektir ki, üretim, herkesin-serveti anlayışıyla yapılsa da, herkesin kullanılabilir zamanı artacaktır.[79]

Marx, komünist toplumlara ilişkin görüşlerinde oldukça iyimserdir gerçi, ama ekonomik sorunlarımıza uzun vadeli çözüm için neyin gerekli olduğunu göstermekten de geri durmaz. Kapitalizmin Marksist ekonomik çözümlemesinin doğruya yakın olması halinde bile, gerekli koşul, kapitalizmin planlı sosyalist ekonomiyle yer değiştirmesidir. (Daha önce belirtildiği gibi, toplumsal mülkiyet ve üretim malları ile üretimin denetlenmesini temel alan bir topluma olanak veren ekonomik örgütlenmenin, en etkin örgütlenme tipi olduğu nihai olarak kanıtlanacak olsaydı; bu yaklaşım, değişikliğe uğratılmış bir planlı piyasa ekonomisinin –bir zamanlar Yugoslavya'da olduğu gibi– gerçekleşebilme imkânını açık bırakırdı.) Tamamen mümkün olan bir diğer gerekli koşul, bu türden toplumları oluşturan bireylerin, her türlü temel ihtiyacın karşılanmasında ısrar ederken, kendileri için sadece belirli bir yaşam kalitesini sürdürecek kadar şeye sahip olacakları bir toplumsal bilinç geliştirmeleridir. Bu belki de ileri kapitalist ülkelerde gördüğümüz gözalıcı tüketimin sonunu getirecektir. Ayrıca, ekolojik (ya da çevresel) hareketin sosyalist bir toplum idealine tam olarak uyduğu nokta da budur: Her ikisi de daha fazla üretim (ve kâr) pahasına doğal ortamın (insan ruhu bir yana) tahrip edilmesinin yasaklanması görüşündedir.[80]

Marx, değerlendirici biçimde konuşarak, bunun zorunlu emek süre-

79. A. g. y., s. 144-145.

80. Marksizm ile ekoloji arasındaki bağlantıya dair tartışmalar için bk. Howard Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1977. Ayrıca bk. *Environmental Ethics* dergisindeki şu makaleler: Donald C. Lee, "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature," c. 2, No. 1 (Bahar 1980) ve "Toward a Marxian Ecological Ethic: A Response to Two Critics," c. 4, No. 4 (Kış 1982); Val Routley, "On Karl Marx as an Environmental Hero," c. 3, No. 3 (güz 1981); Charles Tolman, "Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature," c. 3, No. 1 (Bahar 1981); ve Hwa Yol Jung, "Marxism, Ecology, Technology," c. 5, No. 2 (Yaz 1983). Ayrıca bk. Rudolph Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, New Left Books, Londra, 1978 ve *From Red to Green: Interviews with New Left Review*, Verso, Londra, 1984.

sinin mutlak bir zorunluluğa indirgenmesi halinde gerçekleşebileceğine inanıyordu. Ona göre gerçek servet bütün bireylerin gelişmiş üretici gücüdür. Servetin ölçüsü artık emek süresi değil kullanılabilir zaman süresidir. Marx, 1821'de yayımlanan *The Source and the Remedy of the National Difficulties* (Ulusal Güçlüklerin Kaynağı ve Çaresi) başlıklı bir çalışmadan şu pasajı onaylayarak alıntılar: "12 saat yerine sadece 6 saat çalışan bir ulus gerçekten zengindir. Servet, artı-emek süresine değil her birey ve toplumun tamamı için doğrudan üretimde kullanılanın ötesinde kullanılabilir zaman süresine komuta eder."[81]

Bu, Marx'a göre bireylerin boş zamanı ve yaratıcı faaliyeti ya da daha yüksek kültürel etkinlikleri seçip seçmediklerini belirler; yani, her ikisinin de dengeli olduğu bir yaşam. Daha yüksek kültürel etkinliklere büyük önem vermekle ve bu türden etkinliklere katılmanın insani özgerçekleştirimin belki de en yüksek formu olduğunu düşünmekle birlikte Marx bunların insan varoluşunun "en önemli ve nihai sonucu" olduğunu düşünmez. *Grundrisse*'de yazdığı gibi:

81
F6

> Şu halde tasarruf yapmak hazdan vazgeçmek anlamına gelmez, güç ve üretken kapasitenin ve böylece hem haz alabilme kapasitesinin hem de haz araçlarının gelişmesi anlamına gelir... Emek süresinden tasarruf etmek, boş zamanın, yani bireyin tam gelişimi için gerekli zamanın artışı anlamına gelir.... İş, Fourier'nin söylemekten hoşlandığı gibi bir oyun haline gelemez; onun büyük katkısı, nihai hedefin dağıtım tarzını değil üretim tarzını daha yüksek bir düzeye çıkarmak gerektiğini ilân etmesi idi. Boş zaman –daha yüksek faaliyetler için gerekli zamanın yanı sıra zorunlu çalışmanın dışında kalan zamanı kapsar– doğal olarak bundan yararlanan kişiyi farklı bir kişiye dönüştürür ve bu farklı kişi de doğrudan üretim sürecine girer.[82]

Bu pasaj ve daha önce alıntılanan pasajlar Marx'ın örtük ahlâk teorisi ya da görüşlerinin doğasıyla ilgili birçok ilginç soruya yol açar. Marx bir hedonizm teorisini mi savunur? Görüşleri hedonist bir faydacılık olarak mı sınıflandırılmalıdır? Yoksa bir ideal faydacı, bir mükemmeliyetçi mi? Yoksa sadece sonuçlara önem veren biri mi? Bu soruların ele alınması II. ve III. Bölümlere kadar ertelenecektir. Ancak devam etmeden önce, Marx'ın kendi komünizm vizyonunu kapitalizm karşısında haklı çıkarmak için özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme değerlerinden, *Grundrisse*'den sonraki çalışmalarında, yani tam olgun eserlerinde değil de sadece *Grundrisse*'de ve ondan önceki çalışmalarında yararlandığı düşüncesinden ka-

81. Marx, *The Grundrisse*, s. 143.
82. A. g. y., s. 148.

çınmak için bir alıntıyı daha çözümlememiz gerekiyor. Burada yapacağım alıntı, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde yer alan zorunluluk ve özgürlük alanlarıyla ilgili "Üçlü Formül"ünde yer alan ünlü paragraftır.

> Özgürlüğün alanı aslında zorunluluk ve dünyasal kaygılarla belirlenen emeğin sona erdiği yerde başlar; böylece eşyanın doğası gereği, özgürlük alanı fiili maddi üretim alanının ötesinde yer alır. Tıpkı vahşinin kendi arzularını karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için Doğa'yla boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da aynı şeyi yapmak ve bunu bütün toplumsal formasyonlarda ve mümkün olan bütün üretim tarzlarında gerçekleştirmek zorundadır. Özgürlük alanının gelişimiyle birlikte, fiziksel zorunluluk alanı gene onun isteklerinin bir sonucu olarak genişler, ama aynı zamanda bu istekleri karşılayan üretim güçleri de artar. Bu alandaki özgürlük, Doğa'nın kör güçlerinin hâkimiyeti altında olacak yerde, Doğa'yla ilişkilerini akılcı biçimde düzenleyen, doğayı kendi ortak denetimi altına alan ve bunu en az enerji harcayarak ve insan doğasına en uygun, en yaraşır koşullar altında yapan toplumsallaşmış insanı, birleşmiş üreticileri kapsayabilir. Ama gene de bir zorunluluk alanı varolmaya devam eder. Onun ötesinde, kendinde bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi, gerçek özgürlük alanı başlar. Ne var ki, bu alan da ancak onun temelini oluşturan zorunluluk alanıyla birlikte çiçeklenebilir. İş gününün kısaltılması bunun temel önkoşuludur.[83]

82
F6

Bu pasaj iki nedenle önemlidir. Birincisi, Marx'ın işin (çalışmanın) doğasına –hatta komünist toplumda işin doğasına– ilişkin daha gerçekçi ve daha az pastoral bir gelişim kaydettiğini gösterir. Önceleri, sadece toplumsallaşmış birey tarafından anlamlı olarak algılanması, işçilerin kolektif denetimi altına sokulması ve mümkün olduğu kadar katlanılabilir hale getirilmesi halinde, işin, bireyin kendini gerçekleştirmesinin başlıca aracı olacağını düşündüğü görülüyordu. Bu kez, iş bireyin kendini gerçekleştirmesinin bütünleyici bir bileşeni olabilse de (bu koşullar altında) kişinin ancak boş zaman sayesinde kendi seçtiği yaratıcı ve serbest faaliyetleri gerçekleştirebileceğini, insani potansiyellerin ancak bu durumda tam olarak gerçekleşebileceğini teslim eder.

İkincisi, belki bu pasaj, Marx'ın –kalıcı ahlâki görüşlerine dönüp baktığımızda– daha sonraki çalışmalarındaki ahlâki bakımdan en doğurgan pasajdır. Burada bir kez daha Marx'ın özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme değerlerini buluruz. İnsan topluluğu değeri, kuşkusuz karşılanmıştır, çünkü komünist toplum "toplumsallaşmış insan" ya da "birleşmiş üreticiler"den –bu te-

83. Marx, *Capital*, c. 3, s. 820.

rimlerin kendi çıkarlarını ortak çıkarlarla büyük ölçüde özdeşleyen, aradaki ayırımın bütün pratik amaçlar bakımından ortadan kaldırıldığı insan bireylerini anlattığını daha önce göstermiştik– ibarettir. Bunun pratik bir imkân olup olmaması, kuşkusuz, farklı bir sorudur ve ampirik gerekçelerle, oldukça belirsiz görülür –en azından küçük toplulukların (*Gemeinschaften*)* aksine modern kitle toplumlarını (*Gesellschaften*)** düşündüğümüzde.

Özgürlük değeri (özbelirlenim olarak) birleşmiş üreticiler "Doğa'nın, kör güçlerinin hâkimiyeti altında olacak yerde, Doğa'yla ilişkilerini akılcı biçimde düzenleyen, onu kendi ortak denetimleri altına alan" üreticiler oldukları için gerçekleşir. Burada Marx bu kolektif denetim tarzının ayrıntılarına girmese de, aklında olanın, sermaye yatırımı ve ekonominin genel düzenlenmesi üzerindeki demokratik (belki de mutabakata dayanan) toplumsal denetimle birlikte piyasa güçlerinin –özellikle ekonomik durgunluklara ve bunalımlara yol açan periyodik aşırı üretim krizleri– ortadan kaldırılması olduğu görülür. Marx'a göre (toplumsallaşmış) bireyler kendi özlerini belirlerler ve bu anlamda özgürdürler. Ayrıca "toplumsallaşmış" oldukları için işçiler ekonomiyi yönetmenin gerektirdiği işi kendiliğinden yaparlar. Hiçbir zorlama ya da baskı olmadığı için işçiler –yani, çalışma yeteneğine sahip olan herkes– bu anlamda da özgürdür. İnsanların devlet tarafından bir şey yapmaya zorlanmadıklarını, çünkü devlet diye bir şey olmadığını belirtmeye gerek yok. Marx'ın baskı ya da zorlamayı gerektirecek türden hiçbir önemli toplumsal ya da kişilerarası çatışma olmayacağını varsaydığı görülür. (Bu senaryonun modern kitle toplumları bakımından ütopyacı olduğu açıktır.)

Kendini gerçekleştirme değeri, önce, bireyler "toplumsallaşmış" oldukları ve bu nedenle hangi toplumsal üretim işini yapıyor olurlarsa olsun ortak çıkarlara kendi çıkarları olarak bağlandıkları için gerçekleşir. İkincisi, kendi istekleri –*gerçekten insan olma* ve tatmin edildikleri zaman kendilerini gerçekleştirmelerine yol açan istekleri– genişlemiştir. Nihayet, "zorunluluk alanı" (yani "fiili maddi üretim alanı") ve böyle-ce "iş günü" bireylere "kendinde bir amaç olan insan enerjisinin geliştirilmesi" için daha çok zaman sağlayacak şekilde azaltılmıştır.

Marx, sonraki eserlerinde yabancılaşma terminolojisini nadiren kullanmış olsa da, yabancılaşma kavramını belirleyen değerler (daha önce tartışıldığı gibi) –yani özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme– Marx'ın temel ahlâki sorunsalı ol-

* (Alm.) *Gemeinschaft* (çoğ.-*en*) Topluluk, cemaat, komünite.
** (Alm.) *Gesellschaft* (çoğ.-*en*) Toplum, cemiyet.

maya devam eder. Pek çok değerlendirici bağlamda sömürü kavramını kullanır, ancak bu kavram –tartışacağımız kadarıyla– üç esas değerin birine ya da daha çoğuna ve bir eşitlikçi dağıtım ilkesine de indirgenebilir.

Dahası, Marx burada doğrudan değinmese de, ilk çalışmalarının yanı sıra sonraki çalışmalarında da, en genel değerlendirici kavramının iş olduğunu ortaya koyar, çünkü bu kavram onun üç esas değerini içerir. Bu, onun *tam olarak gelişmiş insan*, yani "bir emek çeşitliliğine uygun, üretimin her değişimiyle yüz yüze gelmeye hazır ve yerine getirdiği farklı toplumsal işlevler onun doğal ve edinilmiş güçlerine pek çok tarzda serbest alan sağlayan, tam olarak gelişmiş birey" idealidir.[84] Buna karşılık, Marx'ın en temel siyasal talebi "herkesin özgür gelişmesinin koşulu her bir insanın özgür gelişmesi" olan bir toplumdan yanadır.[85]

Geriye bu kavramların ve ilkelerin Marx'ın kapitalizm eleştirileriyle Marksistlerin, komünizmin (hem daha alt hem de daha üst durumda) ahlâki olarak kapitalizme (devlet kapitalizmine de) tercih edilebilir olduğuna ve toplumsal ve/ya da siyasal devrimin böyle bir toplumu var etmek için zorunlu ve yeterli olması halinde ahlâki olarak doğrulandığına dair temel normatif yargıları için yeterli bir zemin sağlayıp sağlamadığını göstermek kalıyor.

Şunu da kaydedelim ki, Marx ve Klasik Marksistler komünizmin ilk evresini (yani sosyalizmi) tamamen ve son derece demokratik bir toplum formu olarak kavradılar. Henüz oluşmuş bir sosyalist toplumda devletin meşru otoritesi ve aslında karşı devrimi önleme görevi olacağına kesinlikle inandılarsa da, hiçbiri bunun ağır ya da uzun süreli baskıcı önlemler gerektireceğini düşünmedi. Halkın çoğunluğunun toplumsal hayatın yeni örgütlenmesine yüksek düzeyde destek vereceğine inanıyorlardı, çünkü Marx'ın belirttiği gibi, sosyalist devrim "büyük çoğunluğun büyük çoğunluğun çıkarına uygun hareketi"yle gerçekleştirilen tarihin ilk devrimi olacaktı.[86] Bu durumda önceki sınıfların ya da hâkim elitin iktidarı geri almak ve mülkiyet ilişkilerinde bir karşı devrimi başlatmak için yapacakları her girişim, silahlı çoğunluk tarafından kendiliğinden ezilecekti; meşru baskı gücünün bir kaynağı olarak devlete pek ihtiyaç duyulmayacaktı. *Fransa'da İç Savaş*'ta açıklığa kavuşturduğu gibi, Marx halkın, bürokrasi eğilimlerine karşı doğrudan ve temsili demokrasi kurumları ve çeşitli önlemlerle (resmi

84. Marx, *Capital*, c. 1, s. 488.
85. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s 353.
86. A. g. y., s. 344.

görevlilerin ortalama bir işçiden daha fazla ücret almaması gibi) devleti sıkı biçimde denetim altında tutacağına da inanıyordu.

Marx zaman zaman "negatif özgürlük" (yani, kimsenin başkasının eylemlerine müdahale etmemesi) dediği şeyden yana olduysa da, bu anlamdaki özgürlüğün nasıl korunacağına dair yeterli bir değerlendirme yaptığı pek söylenemez. Piyasa güçlerini tasfiye etmenin ne ölçüde yarar sağlayacağını ve bu özbelirlenim formunun birey ile ortak çıkar arasındaki ayrımın aşılması(sorunsalı)na ne ölçüde bağlı olacağına gereğinden fazla yer vermiş de olabilir. Ayrıca, komünizmin her evresi için farklı dağıtım ilkeleri koymuş olsa da bunlardan birinin ya da her ikisinin –birincisi dağıtım nosyonunu ve ikincisi yetenek ve ihtiyaçları temel alır– yeterli bir toplumsal ya da dağıtımcı adalet teorisiyle birlikte ele alındığı hiçbir şekilde açık değildir. Bu zorlukları sonraki bölümlerde ele alacağım.

Ancak Marx'a ve Klasik Marksistlere haksızlık etmemek için, sosyalist devrimin önce, halkları genellikle kalıcı bir demokratik geleneğe sahip en ileri kapitalist ülkelerde gerçekleşeceğini düşündüklerini belirtmek gerekir. Marx, sosyalist devrimin önce azgelişmiş (yani göreli olarak sanayileşmemiş) toplumlarda ya da yalıtılmış bir temelde gerçekleşebileceğine pek ihtimal vermiyordu. Ayrıca, Klasik Marksistlerin hiçbiri, sahici bir sosyalist toplumun dünya çapında bir temel –ya da en azından, bütün ileri düzeyde sanayileşmiş toplumların ekonomilerinin toplumsallaştırılması temeli– dışında varolabileceğini düşünmedi.

Alman İdeolojisi'ndeki bir pasajda Marx –bildiğim kadarıyla, komünizmin azgelişmiş ve yalıtılmış bir bölgede kök salma olasılığından söz ettiği yegâne pasaj– şöyle yazar:

> Üretici güçlerin gelişimi (insanların yerel değil, *dünya ölçeğindeki tarihsel* varlıkları içinde gerçek ampirik varoluşları anlamına gelir) kesinlikle zorunlu bir pratik öncüldür, çünkü üretici güçlerin gelişimi olmaksızın sadece *ihtiyaç* genelleştirilmiş olur ve *yoksullukla* birlikte, zorunluluklar için verilen mücadele ve bütün o eski pis iş ister istemez yeniden üretilir; çünkü, ancak üretici güçlerin *evrensel* gelişimiyle birlikte insanlar arasında bütün uluslarda eşzamanlı olarak "mülksüz" kitle fenomenini üreten, her ulusu diğerlerinin devrimlerine bağımlı hale getiren ve nihayet *dünya ölçeğinde tarihsel*, ampirik olarak evrensel bireyleri yerel bireylerin yerine koyan evrensel bir ilişki kurulur. Bu olmaksızın, (1) komünizm ancak yerel bir olay olarak varolabilir; (2) bizzat insanlararası ilişkinin güçleri evrensel olarak geliştirilemez ve böylece katlanılamaz güçler haline gelir. Bu durumda insanlar boşinanla kuşatılmış yurt koşullarında kalacaklardır; ve

(3) ilişkinin her uzantısı yerel komünizmi ortadan kaldıracaktır. Ampirik olarak komünizm ancak başat halkların "hep birlikte" ve eşzamanlı eylemi olarak mümkün olur. Bu da üretici güçlerin evrensel gelişimini ve komünizmin dünya çapında bir ilişki olmasını gerektirir.[87]

Bu pasaj bu yüzyılın şimdiye kadar ancak yalıtılmış ve "yerel" bir temelde gerçekleşen sosyalist devrim koşullarının habercisidir. Marx makul olarak ondokuzuncu yüzyılın bütün kitlesel devrimlerini desteklediği gibi, yirminci yüzyılın bütün sosyalist devrimlerini ve muhtemelen ortaya çıkan post-kapitalist toplumları da –en azından sosyalizme yönelik adımlar olarak– desteklerdi. Ancak bütün bu devrimlerin

Marx'ın ve Klasik Marksistlerin savundukları demokratik standartları (henüz) karşılamadığı açıktır. Ne var ki, Marx'ın teorisinin bu tarihsel olaylar tarafından çürütüldüğü açık değildir, çünkü onun sosyalizmin gelişimi için öngördüğü koşullar (yani dünya devriminin başarılması ve sonuç olarak belli başlı bütün kapitalist güçlerin ortadan kaldırılması) henüz gerçekleştirilmemiştir. Bu nedenle, Marx'ın demokratik, totaliter olmayan post-kapitalist toplum formlarının oluşabileceği –ve oluşacağı– iddiası, henüz kesinlikle çürütülmüş değildir. Bu türden toplumların varolup olamayacakları ya da hangi koşullar altında varolabilecekleri, kuşkusuz, yaşadığımız dönemin siyasal sorusudur ve bu, çalışma ilerledikçe üzerinde daha çok duracağım konudur.

87. Marx ve Engels, *The German İdeology* s. 125-126.

II

Sonuççu* Marx yorumları

Marx'ın başlıca değerlerinin, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu, gerçekte Marx'ın ne türden bir ahlâki teoriyi savunduğu sorusunu cevaplamaz. Marx'ın örtük ahlâki teorisi bu değerlerin nasıl açıklandığı ve savunulduğu ve bir hukuk teorisiyle (eylemlere, genel eylem kurallarına ve/ya da toplumsal kurumlara uygulanması bakımından) nasıl ilişkilendirildiğine bağlı olarak pek çok ahlâki teoriden birinin bir türü olarak ortaya konabilir. Marx bir düşünce okulu olarak faydacılığa yönelttiği itirazlara ve özellikle titiz Jeremy Bentham eleştirilerine rağ-

* Metinde Consequentialist olarak geçen bu kavram, sözcük olarak, sonuca önem veren, nihai sonuca göre kanaat oluşturan anlamına geliyor. Yazar, bu kavramla neyi kastettiğini bu bölümün beşinci paragrafında açıklıyor. (ç.n.)

men bir faydacı mıdır? Eğer öyleyse hedonist bir faydacı mı, yoksa saadetçi (saadeti en yüksek değer bilen) bir faydacı mıdır? Yoksa onun ahlâk teorisi en uygun biçimde, isteklerin tatminini azamileştirerek temel ahlâki olmayan iyi olarak olan (ya da dikkate alınan istekleri) bir çağdaş faydacılık olarak mı yorumlanır? Ya da Marx faydacı olmayan bir sonuççu mudur, örneğin bir mükemmeliyetçi, bir kendini gerçekleştirme teorisyeni ya da belki de özgürlüğü, ahlâki olmayan temel değer olarak alan ama özgürlüğün faydacı tatmimine prim vermeden bunu hayata geçirmeye çalışan bir sonuççu? Yoksa, bunun yerine deontolojik ya da karma deontolojik bir ahlâki teoriyi mi savunur? Eğer böyleyse, bir doğal hukuk teorisyeni, bir akılcı irade teorisyeni, bir Kantçı mıdır, yoksa toplumsal adalet ve/ya da insan haklarını temel alan bir deontolojist midir?

Bu bölümde Marx'ın düpedüz bir faydacı olduğu ve başlıca üç değerin, aslında her anlamda (örn., haz, mutluluk, refah ya da tercihlerin karşılanması) faydacılık kaygılarına indirgenebilir olduğu iddialarına karşı çıkıyorum. Aynı zamanda, Marx'ın faydacı olmayan bir sonuççu olduğu iddiasına da karşı çıkıyorum: onun herhangi bir türden sonuççu olmadığını öne sürüyorum. Onun ahlâk teorisinin bir *karma deontolojik teori*, bir doğru eylem ya da yükümlülük teorisi olduğunu, bu teorinin bir ya da daha fazla ahlâki olmayan değer tipinin –özgürlük, insan topluluğu ve Marx'taki kendini gerçekleştirme– yükseltilmesini tavsiye ettiğini, ancak doğru eylem ölçütünün ahlâki olmayan değerin basit biçimde azamileştirilmesi olmadığını savunduğunu öne sürüyorum. Bu tür bir ahlâk teorisi diğer doğru eylem karakteristiklerinin, eylem kurallarının ve/ya da, örneğin, insanları tek başına amaç olarak ele alan ya da insanlara adil davranan ya da insan haklarına saygı gösteren toplumsal siyasetlerin ve kurumların varolduğunu savunur.

Bu bölümde ve sonraki bölümde esas olarak Marx'ın ya da Marksistlerin belirli bir ahlâki teoriyi benimsemeleri gerektiğini öne sürmekten çok, Marx'ın örtük ahlâki teorisini (ya da ahlâki görüşler kümesini) akılcı biçimde yeniden yapılandırmaya çalışıyorum. Bu iki soru birbirinden ayrıdır –birincisi yorumsal bir sorudur ve ikincisi bağımsız bir ahlâki teori sorusudur– ve bu sorulara ayrı yanıtlar vermek tamamen mümkündür.

A. SONUÇÇULUK, FAYDACILIK VE DEONTOLOJİK AHLÂK TEORİSİ

Marx'ın ahlâki perspektifi şu ya da bu zamanda yukarıda ifade edilen ahlâki teori tiplerinin hemen hepsiyle özdeşlenmiştir. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında Eduard Bernstein ve Karl Vorlander gibi evrimci sosyalistler Marx'ın bir Kantçı olduğunu keşfettiler. Engels ve Karl Kautsky gibi "bilimsel sosyalistler"in, ahlâkı "ideolojik" ve "bilimdışı" olarak açıkça reddederken oldukça basit bir faydacılık damgasını örtük biçimde savundukları görülebilir. Engels ve Kautsky kendi çalışmalarını Marx'ın görüşlerinin bir devamı ve ayrıntılandırılması olarak gördükleri için, onu da aynı yaklaşımın bir savunucusu olarak görmüş olmalıdırlar. Buna rağmen Bilimsel Sosyalizm'in doruğuna ulaştığı bu dönemde Marx'ın bir ahlâk teorisiyle uğraşmakta olduğunu öne sürmek bile büyük bir pot kırmak olurdu --en azından Ortodoks Marksistler için.

Daha yakın zamanlarda, Adam Schaff, Derek P. H. Allen ve Allen E. Buchanan gibi farklı felsefeciler Marx'ın ahlâki değerlendirmelerinin nitelik bakımından temelde faydacı olduğunu öne sürmüşlerdir. Öte yanda, John Somerville, Richard Miller ve Hilliard Aronovitch Marx'ın faydacı olmayan, özbelirlenim, özgerçekleştirim ve karşılıklılık, yani insan topluluğu ya da dayanışma gibi değerlerin hepsinin ya da bir kısmının azamileştirilmesini talep eden bir sonuççu olduğunu savunurlar. İkinci konumu benimseyenlere göreyse Marx'ın ahlâki görüşleri ile Aristo'nunki arasında önemli benzerlikler vardır. Ne var ki bu yorumların hepsi, Marx'ın ahlâki görüşlerini nitelik bakımından sonuççu olarak görür. "Sonuççuluk"la, ahlâki olmayan belirli bir değeri (ya da değerleri) azamileştiren eylemlerin, ahlâki olarak haklı eylemler olduğunu ve bunun bir uzantısı olarak, ahlâki olmayan belirli bir değeri (ya da değerleri) azamileştiren eylemlerin, toplumsal siyasetlerin ve toplumsal kurumların sadece ahlâki bakımdan iyi olmakla kalmadıklarını, kişinin bunları desteklemek ve ilerletmek gibi bir ahlâki yükümlülük taşıması anlamında ahlâki olarak "doğru" olduklarını da savunan bir ahlâki yükümlülük teorisini kastediyorum.

Benim kullanacağım anlamda "faydacılık," terimi sonuççu bir teoridir; zevk, mutluluk ya da tercihleri –ya da insanların ahlâki olmayan değer olarak sahip oldukları ve azamileştirilecek tercihleri– belirleyen bir sonuççu teoridir. Kuşkusuz faydacılığın daha geniş bir anlamı da vardır. Bu tanıma göre, "doğru edim, en azından söz konusu faile açık olan bir başka eylem kadar içkin bir değeri, doğrudan ya da dolaylı o-

larak üretecek bir edimdir."[1] Ancak bu tanım sonuççuluğun her formunu bir faydacılık formu haline getirir ve bunu yaparken belirgin olması gereken bazı ayırımları karartır. William Frankena'nın belirttiği gibi, "Bu yorumda geleneksel faydacılık hazzı değer olarak gören bir faydacılık türüdür."[2] Bu çalışmada ideal faydacılık kategorisini kullanmayacağım: benim sınıflandırma sistemimde böyle bir teori, faydacı olmayan bir sonuççuluk formudur.

Faydacılığı yukarıdaki gibi sınırlamak suretiyle bazı (faydacı) ahlâk teorilerini muhafaza edebiliriz; bunlar özel olarak arzulanabilir belli *zihin durumlarının* (oluşturulan ve/ya da doğuştan varolan) böylesi zihin durumlarıyla ilgili olmayan, ama bunun yerine güç, bilgi, bilgelik, güzellik, insani mükemmellik, insani (ya da "doğru insani") potansiyeller ya da özgürlük gibi ahlâki olmayan değerlerin azamileştirilmesi için çağrı yapan sonuççu teorilerden üretilmesiyle ilgilidir. Ahlâki olmayan bu değerlerin ya da gene ahlâki (ve zihinsel) olmayan benzer diğer değerlerin birini ya da daha çoğunu azamileştirme çağrısı yapan her sonuççuluk formu –burada benimsenen sınıflandırma sisteminde– faydacı olmayan bir sonuççuluk formudur. Ahlâki olmayan bir değerin hangi kategoriye sokulacağının açık olmadığı durumlar, kuşkusuz, olabilir. Ahlâki olmayan aşk değerinin –haz, bilgi, bilgelik ve güzellik duygusuyla birlikte özünde G. E. Moore'un "ideal faydacılık" teorisi içinde yer alan bir değer– bu bakımdan özellikle sorunlu olduğu görülür.

"Azamileştirme" toplam ahlâki olmayan değerin, ortalama ahlâki olmayan değerin (ortalama ya da vasat) ya da herhangi bir ağırlıklı alternatifin azamileştirilmesi olarak yorumlanabilir. Bu, amaçlarımız bakımından fark etmeyecektir. Çeşitli sonuççu Marx yorumlarını yargılarken ele alacağımız başlıca noktalar şunlardır: (1) azamileştirilecek ahlâki olmayan değerlerin niteliği ve (2) azamileştirme stratejisinin kendisi.

Birçok yeni ve çağdaş felsefeci Marx'ı bu türden yorumun aksine, deontolojik ya da karma bir deontolojik ahlâki teorinin savunucusu olarak görür. Sidney Hook bu önermeyi 1933'te *Towards the Understanding of Karl Marx*'ta (Karl Marx'ı Anlamaya Doğru) oluşturdu. Eugene Kamenka –Marx'ın özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme değerlerini benimsediğini vurgularken– aynı genel konumu daha yakın bir çalışmada, *The Ethical Foun-*

1. William K. Frankena, *Dictionary of Philosophy* (der.:Dagobert D. Runes), Littlefield, Adams and Co., 1958, s. 327.
2. A. g. y.

dations of Marxism'de (Marksizm'in Etik Temelleri) benimser. Daha da yakın bir zamanda, Yugoslav Praksis grubunun Marksist hümanistleri –Mihaelo Markovic ve Svetozar Stojanovic gibi– Marx'ın özgürlüğün (özbelirlenim olarak) ve kendini gerçekleştirmenin yanı sıra insanın saygınlığı kavramına olan bağlılığını vurgulamışlar ve Marx'ın bir faydacı değil, bir tür deontolojist olduğu sonucuna varmışlardır. George Brenkert de çeşitli makalelerinde ve *Marx'ın Özgürlük Etiği** başlıklı kitabında benzer bir tutum alır. Brenkert, Marx'ın özgürlüğü ve insan özerkliğini en temel değerler olarak benimseyen bir karma deontolojist olduğunu öne sürer.

Frankena'yla birlikte, "deontolojik" bir ahlâk teorisiyle, "yükümlülük teorisini değer teorisine bağımlı hale getirmeyen... bir eylemin eyleyene açık bir başka eylem kadar iyi olarak yerine getirilmese de, ortaya konulmasa da doğru eylem olarak kabul edilebileceğini... savunan" bir teoriyi kastediyorum.[3] "*Katı* deontolojik" teoriyle, "bir eylemin herhangi bir şeyin iyiliğiyle ilgili kaygı taşımaksızın yani, her ne olursa olsun bir tür ahlâki olmayan değerin üretimiyle ilgili kaygı taşımaksızın haklı görülebileceği"ni savunan bir teoriyi kastediyorum.[4] (Bazı ahlâki özdeyişler için geliştirdiği ayrıntılı argümanlarda belirli ahlâki olmayan değerlerin üretimine yer vermiş olmasına rağmen Kant'ın da bu konumu benimsediğini düşünüyorum.) Robert Nozick'in de katı bir deontolojist olduğu öne sürülebilir.

"*Karma* deontolojik" teoriyle (belirtilmiş) ahlâki olmayan değerlerin üretimini ilgili bir etken olarak gören, ama gene de doğru eylemin ahlâki olmayan değeri azamileştiren bir eylem olmayabileceğini savunan bir ahlâki teoriyi kastediyorum. Ahlâki olmayan değerin üretimi, örneğin, o değerin dağılım ilkeleriyle ya da başka doğruluk ilkeleriyle kısıtlanabilir. Bu ilkeler bizzat ahlâki olmayan değerin üretimi ya da azamileştirilmesi temelinde geçerli kılınmaz. John Rawls ve William K. Frankena karma deontolojik teorileri savunan çağdaş ahlâk filozoflarına örnektir.

Belirli bir teorinin ya da teorisyenin nasıl sınıflandırılacağına karar vermek bazen zordur. Örneğin, açıkça ifade edilmiş görüşlerini geçer akçe olarak aldığımızda, J. S. Mill'in, öne sürdüğü teori, hem azamileştirilmesi gereken ve ahlâki olmayan değeri belirleyen hem de bu değerin nasıl dağıtıldığını belirleyen ilkeler (adalet ve insan hakları ilkeleri) içerse de, bir karma deontolojik teorisyen değildir. Mill'e göre,

* George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
3. A. g. y., s. 76.
4. A. g. y.

kendi adalet ve insan hakları ilkeleri, kabul edilmesi ve uyulması halinde uzun vadede faydayı azamileştireceği için geçerli olan ikincil ahlâki ilkelerdir. Sonuç olarak Mill, bu türden adalet ve insan hakları ilkelerinin ahlâki olmayan değeri uzun dönemde azamileştirmemeleri halinde ahlâki ilkeler olarak haklı görülemeyeceklerini ve onların "ihlali"nin de aslında ahlâki bir hata olmayacağını öne sürer –açık önermelerine rağmen Mill için yutulması zor bir tez. Kuşkusuz Mill –çoğu karmaşık faydacı gibi– bu sorunun saf anlamda akademik olduğunu, çünkü adalet gibi sağduyu nosyonlarımızın ve faydanın gereklerinin aslında birbirinden ayrılamayacağını söyleyecektir. Bununla birlikte, saf anlamda hipotetik durumlarda bile faydanın gereklerine karşı a-

daletin gereklerinin yanına konulması mümkün olabilse de Mill'in, sadık bir sonuççudan çok aslında karma bir deontolojist olduğu kanıtlanacaktır. Tam aksini söylemesine rağmen, J. S. Mill'in aslında sonuççu giysilere bürünmüş bir karma deontolojist olduğunu güçlü biçimde savunmanın mümkün olduğuna inanıyorum.

Marx'ın büyük çağdaşı J. S. Mill konusunda bu iki figür arasındaki bağlantıya ilişkin yapılması gereken iki gözlem vardır. Birincisi, Marx'ın eleştirdiği faydacılık, J. S. Mill'in değil, Bentham'ın, James Mill'in ve Fransız Ansiklopedistleri'nin faydacılığıdır. İkincisi, Marx –bildiği kadarıyla– J. S. Mill'in görüşlerinin bazılarına duyduğu büyük saygıyı ifade eder. Birinci nokta hakkında George Brenkert şöyle der:

> Marx'ın eleştirisi esas olarak Holbach, Helvetius, Bentham ve James Mill'e karşı yapıldı. John Stuart Mill'in *Utilitarianism* (Faydacılık) başlıklı monografisinin yanı sıra faydacılık üzerine yaptığı çalışma da Marx'ın faydacılık konusunda kendi felsefi vicdanını oluşturmasından çok sonra ortaya çıktı .... Marx'ın dikkate aldığı faydacılık, hedonist, niteliksel ve bencilliğe verdiği yanıt bakımından çağrışımcı psikolojiye bağımlı idi.[5]

İkinci noktaya gelince, Marx çeşitli faydacılıklar üzerine yaptığı değerlendirmede ayrım gözetmiyordu. Örneğin, *Kapital*'in 1. Cildinde Marx, Bentham'a "incelikten yoksun" ve "19. Yüzyıl sıradan burjuva zekâsının yavan, bilgiç, kösele dilli kâhini" dedikten hemen sonra şunu kaydeder "[J. S. Mill gibi adamları] vulgar ekonomik apolojistlerle aynı sınıfa koymak yanlış olacaktır."[6] Marx bu değerlendirmeyi Mill'in *Siyasal Ekonominin İlkeleri*'nden şu pasajı onaylayarak alıntılamasından sonra yapar: "Gerçekten tüketici ve gerçekten tiksindirici olan emek türleri, karşılığı diğerlerinden daha iyi ödenecek yerde, ner-

5. Brenkert, "Marx's Critique of Utilitarianism," s. 199.
6. Marx, *Capital*, c. 1, s. 611 vd.

deyse değişmez biçimde karşılığı en kötü biçimde ödenenlerdir.... İş ne kadar isyan ettiriciyse, karşılığının en azını alacağı o kadar kesindir.... Zorluklar ve kazançlar adil toplum düzenlemelerindeki gibi doğrudan orantılı olacak yerde, genellikle birbirine ters orantılıdır."[7] Aslında Marx ve Mill ahlâki perspektiflerde bazı bakımlardan oldukça benzerdir.

Bu tanımlamaları ve açıklamaları akılda tutarak, Marx'ın şu ya da bu türden bir faydacı olduğu iddiasını incelemeye devam edelim.

B. BİR FAYDACI OLARAK MARX: BİR ELEŞTİRİ

Yukarıda belirtildiği gibi, pek çok yazar Marx'ı temelde bir faydacı olarak görür. Ancak hangi tipte bir faydacı olduğu konusunda bir mutabakat bulunmadığı görülmektedir. Toplam fayda, ortalama fayda vb. azamileştirme arasındaki farklılıkları bir yana bıraktığımızda, çeşitli faydacılık tipleri, özgül değer teorilerine göre farklılaştırılır. Hedonist faydacılık, hazzın en iyi, azamileştirilecek esas değer olduğu görüşündedir. Saadetçi faydacılık, mutluluğun en yüksek değer olduğunu düşünür. Tercihci faydacılık tercihlerin karşılanmasını –onların haz ve acı ya da mutluluk ve mutsuzlukla nedensel bağlantılarına bakmaksızın– en yüksek değer olarak alır.

Çağdaş Marksistler arasında, Polonyalı Marksist felsefeci Adam Schaff, Marx'ı bir saadetçi, hattâ bir hedonist olarak görür. İngilizce konuşulan dünyada, Derek P. H. Allen faydacı Marx yorumunun en kararlı savunucularından biridir. Marx'ı bir saadetçi olarak mı yoksa bir tercih faydacısı olarak mı yorumladığı bazen karışsa da Allen, Marx ve Engels hakkında şöyle der: "onların argümanları faydacı sözlükte yer almasa da faydacılar tarafından kullanılan türdendir.... onların ahlâki yargılarını destekleyen argümanlar ismi zikredilmese de ismen faydacıdır."[8] Bu faydacı argümanların örnekleri, Allen'e göre, serbest ticaret

7. A. g. y., s. 610 vd. Bu iki büyük düşünürün ahlâki ve toplumsal teorilerine ilişkin bir karşılaştırma yararlıdır. Birbirinin çalışmalarına ilişkin muhtemel bilgilerine dair bir değerlendirme için bk. Lewis S. Feuer, "John Stuart Mill and Marxian Socialism," *Journal of the History of Ideas*, c. 10 (Nisan 1949). Ahlâki ve toplumsal teorilerine ilişkin bir kıyaslama ve karşılaştırma için bk. Abram L. Harris, "John Stuart Mill's Theory of Progress," *Ethics*, c. 66, no. 3 (Nisan 1956); Gerald Dworkin, "Marx and Mill: A Dialogue," *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 26 (Mart 1966); Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict*, Cambridge University Press, N. Y., 1973; ve Arneson, "Mill's Doubts about Freedom under Socialism."
8. Allen, "The Utilitarianism of Marx and Engels," s. 189.

ve bazı sömürgecilik vakalarından yana olan argümanlardır. Marx ve Engels serbest ticaretten yanaydılar (yani ulusal gümrük tarifelerine karşı), çünkü "serbest ticaret sistemi yıkıcıdır. Proletarya ile burjuvazi arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi aşırı noktaya iter. Tek sözcükle, serbest ticaret sistemi toplumsal devrimi hızlandırır."[9] Benzer biçimde, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinden yanaydılar, çünkü Allen'e göre, ortaya attıkları soru şuydu: "Asya'nın toplumsal durumunda temel bir devrim olmaksızın insanlık kendi yazgısını gerçekleştirebilir mi? Gerçekleştiremeyecekse, işlediği suçlar ne olursa olsun İngiltere bu devrimin gerçekleştirilmesinde tarihin bilinçsiz bir aracı olmuş olacak."[10] Allen'in akılyürütmesi şöyledir: Marx komünizmin insanların temel ihtiyaçlarını ve/ya da tercihlerini kapitalizmin karşıladığından ya da karşılayabileceğinden daha iyisini yapacağına inandığı için, proletaryanın kısa dönemli çıkarlarına karşı uzun dönemli çıkarlarını destekleme kararı, faydacı akılyürütmenin bir parçasıdır. Ne var ki, sadece bu argümanların Marx'ın bir faydacı ya da daha genel olarak bir sonuççu olduğunu kanıtladığı kuşkuludur. Brenkert'in "Marx ve Faydacılık" başlıklı makalesinde belirttiği gibi,

> Marx'ın yazılarında görülen sonuçlara ilişkin kaygı onun bir faydacı olduğunu saptamak için tek başına yeterli değildir. Canalıcı nokta, sonuçların nasıl değerlendirildiğidir .... Marx, ahlâki sonuçların sonuççu olmayan bir belirlenimine tâbi olan etkinlik ilkelerini benimseyebilir.[11]

Bir sonraki makalesinde ("Marx'ın Faydacılık Eleştirisi") Brenkert şu açıklamayı getirir:

> Faydacı olmayan birinin etkinlik ilkelerini –bir şeyin yapılmasını belirli bir amaca ulaşacağı için onaylayan ilkeler– reddetmesi gerekmez. Canalıcı nokta ulaşılan amacın sadece sonuçlar temelinde doğrulanmamasıdır. Bu nokta, etiği (bence) tartışmasız biçimde faydacı olmayan Kant'a yapılan göndermelerle örneklenebilir. "Ebedi Barış"ta Kant hükümetlerin temsili olması gerektiğini, çünkü bu türden hükümetlerin savaşmalarının daha az muhtemel olduğunu öne sürdü. Bu, sonuçları dikkate alan bir argümandır; ancak bundan, Kant'ın savaş, hükümetler, insan eylemleri vb. üzerine görüşlerinin temelini oluşturan etik teorinin faydacı bir teori olduğu sonucu çıkmaz. Aynısı Marx'ın görüşleri için de geçerlidir. Aslında Marx çeşitli eylemlerin sonuçlarını dikkate alır. Bunu yapmadığını düşünmek saçma olur. Ancak bu türden kaygılar Marx'ın bir faydacı olmadığı ... argümanını zayıflatmaz.[12]

9. A. g. y., s.192.
10. A. g. y., s. 196.
11. Brenkert, "Marx and Utilitarianism," s. 427.
12. Brenkert, "Marx's Critique of Utilitarianism," s. 218.

Marx'ın, ahlâki mantığında sonuçları dikkate alıyor olması, örtük ahlâki görüşleri bakımından onun bir sonuççu mu (örn., bir faydacı) yoksa bir deontolojist mi olduğu sorununu tek başına çözmez. O halde faydacı Marx yorumlarını incelemeye devam edelim. Allen E. Buchanan –birçok önemli uyarı yaparken– Marx'ın ahlâki teorisine de faydacı bir yorum getirir. Buchanan, Marx'ın sonraki eserlerinde kapitalizmi nasıl mahkûm edebildiğini ve sosyalizmi nasıl övebildiğini düşünürken, saf anlamda betimsel insan doğasına ilişkin "Protean* öz kavramı" lehine, onun ilk çalışmalarındaki "türsel-varlık" ya da "gerçek insan doğası" gibi normatif kavramlardan hemen vazgeçmiştir. Buchanan'ın önerisi şudur:

> İlk planda uygun bir yanıt, Protean kavramının insan tarihinin esas olarak *ihtiyaçları karşılama* faaliyetinden ibaret olduğu ve Marx'ın yegâne değerlendirme ölçütünün bu faaliyetin başarısı olduğudur. Bu yorumda kapitalizm adaletsiz olduğu için ya da ahlâki olmadığı veya insan doğasına uygun olmadığı için değil, bütün insan toplumlarının esas görevini, ihtiyaçların karşılanması görevini yerine getiremediği için suçlanır. O halde komünizm, adalet ilkelerine ya da diğer ahlâki ideallere daha uygun olduğu için değil, ihtiyaçları daha iyi karşıladığı için üstündür. Ve genel olarak tarihteki ilerleme aynı basit doyum ölçütüyle ölçülmektedir....bu yoruma göre, temel ve temel olmayan ihtiyaçların ya da ihtiyaç ve arzuların karşılanmasındaki başarı Marx'ın nihai değerlendirici mihenk taşıdır.[13]

Başka deyişle, bu yorumda Marx, en iyi ihtimalle, bir tercih yorumcusu olarak yeniden kurulur. Buchanan, Marx'ın sadece *çarpıtılmamış* tercihlerden, yani toplumsal ilişkilerin kapitalizmde olduğu gibi kapalı değil saydam olduğu, sömürücü olmayan bir toplumdaki insanların tercihlerinden yana olduğunu öne sürmeye devam eder. (Bu konuya tekrar döneceğiz.) Ne var ki, Buchanan'ın ilk çözümlemesini terk etmeden ve Marx için açık ve kapalı (ama yeniden kurulabilir) biçimde getirilen faydacılık eleştirilerine dönmeden önce belirtmemiz gereken bir nokta daha var. Buchanan'ın yorumu Marx'a esas olarak insan ihtiyaçlarının karşılanması talebini atfetmeyi temel alır. Buchanan'ın belirttiği gibi:

> "İhtiyaçlar" dar biçimde "geçimlik ihtiyaçlar" olarak yorumlanmamalıdır, çünkü Marx, komünizm insan toplumunun ilk görevini yerine getirme işini daha iyi yaparken, onun üstünlüğünün bununla sınırlı olmadığını açıklığa kavuşturur. Temel ihtiyaçların tam olarak karşılanması Marx için sa-

* Protean: Dönek tabiatlı, yanardöner, değişken (y.h.n.)

13. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 28-29.

dece yaratıcı üretim ihtiyacına yönelmenin ve bu ihtiyacı karşılamanın, özerk, toplumsal olarak bütünleşmiş bireyin tam gelişimini sağlamanın öngereğidir.[14]

Buradaki önemli nokta ihtiyaçlar kavramının bir ahlâki perspektifi işaret etmesidir. Bu perspektifte, ihtiyaçları karşılamak, ihtiyaç olmayan arzuları ya da tercihleri karşılamaktan daha önemlidir ve kişinin temel ve temel olmayan ihtiyaçlar arasında ayrım yapması halinde, temel ihtiyaçları karşılamak temel olmayan ihtiyaçları karşılamaktan daha önemlidir. Eğer Marx –Buchanan'ın yorumuna göre– sadece ihtiyaçlara bir şekilde daha fazla ağırlık vermekle kalmıyor, ihtiyaç olarak nitelendirilmeyen arzular ya da tercihler karşısında ihtiyaçlara mutlak bir öncelik veriyorsa, bu durumda Marx bazı insanların çok sayıda arzu ya da tercihinin, başka insanların ihtiyaçlarının karşılanmaması pahasına karşılanmasından yana olamaz. Eğer bu, Buchanan'ın Marx yorumuna ilişkin doğru bir yeniden kurma ise, bu durumda Buchanan –kesin konuşmak gerekirse– Marx'ı bir faydacı ya da sonuççu olarak yorumlayamaz, çünkü örtük olarak Marx'a tam bir azamileştirme ilkesi değil, ahlâki olmayan değere ilişkin bir dağıtım ilkesi atfetmektedir. ("Yorumlayamaz" dememin nedeni, ihtiyaçların önceliği ilkesinin, uyulması halinde faydayı uzun dönemde azamileştirecek ikincil bir ahlâki ilke statüsüne sahip olduğunun iddia edilebilir olmasıdır.)

İz sürmeye devam edelim ve ilk önce Marx'ın bir hedonist ya da mutluluğu terimin dar anlamında, yani söz gelimi insanın gelişmesinden çok sadece tatminini ve gönül rahatlığını işaret eden, azamileştirilecek değer olarak alan saadetçi bir faydacı olduğu iddiasını inceleyelim. Örneğin Adam Schaff, "Marx'ın varmak istediği nokta, çabalarının nesnesi, genelde insandır; her bir bireyin mutluluğudur," görüşünü öne sürer.[15] Scaff'a göre Marx bir hümanisttir. Burada, "hümanizmle, insan konusunda, onu üstün değer olarak gören, pratikte insan mutluluğu için en iyi koşulları sağlamayı amaçlayan bir düşünce sistemini kastediyoruz."[16] *A Philosophy of Man*'de (Bir İnsan Felsefesi) Schaff şöyle yazar: "Marksist teori 'toplumsal hedonizm' denebilecek genel konuma yol açar; yani insan hayatının taşıdığı amacın en geniş halk kitleleri için azami mutluluğu sağlamak olduğu ve ancak bu amacın sınırları içinde kişisel mutluluğun gerçekleştirilebileceği.... sosyalist hümanizmin, aslında 'toplumsal hedonizm'in bir türü olduğu görüşü."[17]

14. A. g. y., s. 29.
15. Schaff, "Marxist Humanism," s. 184.
16. A. g. y., s. 181.
17. Schaff, *A Philosophy of Man*, s. 60.

Ne var ki, mutluluğun azamileştirilmesini isteyen kişinin bir saadetçi faydacı olup olmadığı, aynı terimi kullanırsak, "mutluluk" terimine geniş ya da dar bir yorum getirip getirmeyeceğimize bağlıdır. Dar yorumda, saadetçi faydacılık hedonist faydacılığa çok benzer. Her ikisi de en tatmin edici zihin durumlarını üretmekle ilgilidir, ancak hedonist faydacılığın bu türden durumların haz durumlarının oluşmasından (ve acının yokluğundan) ibaret olduğuna inandığı yerde, saadetçi faydacı, haz ve acının yanı sıra öteki zihin durumlarının da özünde değerli olduğuna, oluşan durumlar kadar mizacı da dikkate aldığına inanır. (Mutluluk, her şeyden önce kişilerin sahip olduklarıyla değil, mizaçlarıyla ilgilidir.)

Ne var ki, mutluluğun daha geniş bir yorumu da vardır. Buna göre, insan mutluluğundan söz etmek insanın refahından ya da insanın gelişmesinden söz etmektir –bu türden zihin durumları için tamı tamına geçerli olmayan kavramlardır bunlar. "İnsanın gelişmesi"nin arzulanabilir zihin durumlarının yanı sıra, büyümeyi ve gelişimi, tatmini ve başarılı ya da üretken etkinliği işaret ettiği görülür. *Eudaemonia* [saadet] teriminin desteklediği daha geniş bir mutluluk kavramı da vardır. Aristo'nun kullandığı ve "mutluluk," "refah" ya da "gelişme" olarak çevrilebilecek bu terim insan erdemine ya da mükemmelliğine uygun etkinlik anlamına gelir.

Belki de en kolay çürütülebilecek önerme, Marx'ın dar anlamda hedonist bir faydacı ya da saadetçi bir faydacı olduğu önermesidir. Gördüğümüz gibi, Marx özgürlüğe, kendini gerçekleştirmeye ve insan topluluğuna değer verir ve gerçekleşmeleri halinde bunları haz üretimine indirgeme girişiminde bulunmaz. Örneğin Marx, "özgür emeği" oyun nosyonuna indirgemeye çalıştığı için Fourier'yi kınar ve şöyle der: "Gerçekten özgür emek, örneğin beste yapmak aynı zamanda son derecede ciddi bir iştir ve büyük çabayı gerektirir."[18] Hedonist faydacı bu noktada psikolojik hedonizm doktrinine başvurabilir ve yaratmak için acı çeken besteci ya da sanatçının, hattâ bir çocuğun hayatını kurtarmak için yanan binaya giren birinin bile acı ile haz arasında tam bir denge kurduğunu (hem fiziksel hem de psikolojik haz ve acıyı hesapladığımızda) ve bu nedenle Marx'tan yapılan bu alıntının onun bir değer teorisi olarak hedonizmi reddettiğini göstermediğini savunur. Ancak bu önermeye iki noktadan karşı çıkmak mümkündür. Birincisi, hedonist psikolojik bencilliği savunanlar, yukarıdaki karşıt örnekler nedeniyle kendi doktrinlerine ancak "teori"lerinin bütün ampirik içeri-

18. Marx, *Grundrisse*, s. 124.

ğinden boşaltılması pahasına sadık kalabilirler. (Tamamen yabancı birinin başkalarını kurtarmak için yanan bir binaya girmesi örnek olarak gösterilmediği taktirde bu teoriyi kanıtlamak mümkün müdür?) İkincisi, Marx'ın bağımsız ahlâki görüşleriyle ilgili olana sorulacak soru, bestecinin haz ve acı ya da mutluluk ve mutsuzluk dengesini azamileştirmek için ne yapıp yapmadığı değil; Marx'ın, bestecinin faaliyetinin haz ya da mutluluğu azamileştirmese de, övgüye değer bularak savunup savunmayacağıdır. Önceki tartışmamızın açıkça ortaya koyduğu gibi, Marx bestecinin emeğini, hazzı azamileştirmese de ve aslında bestecinin hayatında büyük bir hazza karşı acı ya da tatmine karşı tatminsizlik açığı yaratsa da övgüye değer ya da "insanın saygınlığına uygun" görecektir. Marx'ın insan doğası kavramında iki esas (ve tarihötesi) insan kapasitesinden birinin özgür, bilinçli, yaratıcı etkinlik, diğerinin de insan topluluğu olduğunu ve Marx'ın insan doğasına ilişkin nitelendirmesinin saf anlamda betimleyici değil, aynı zamanda değerlendirici olduğunu hatırlamamız yeterlidir. Yani Marx, sonraki eserlerinde bile sadece insanın bu iki kapasiteye sahip olduğunu iddia etmemekte, onların gerçekleştirilmesini de savunmaktadır. (Bunun doğru olduğunu görmek için yapılması gereken, sadece *Kapital*'in üçüncü cildinde zorunluluk ve özgürlük alanlarıyla ilgili pasajları bir kez daha incelemektir.)

Marx'ın insan doğasına ilişkin değerlendirici nitelendirmesinin ahlâki temelini oluşturan başlıca üç değerini (ya da onun normatif insan bireyi kavramını) hazzın arttırılması için gerekli ikincil ahlâki kurallara indirgeme girişimi de güvenilir değildir –aynı nedenlerden ötürü. Bu ilkelerin benimsenmesi ve uygulanması uzun vadede acıya karşı en büyük haz dengesini sağlamasa bile, Marx'ın bu ilkelere sadık kalacağı görülür. Marx'ın ancak faaliyet ya da *praksis* aracılığıyla nesneleştirilebilen ve gerçekleştirilebilen kapasiteler ve potansiyeller demetinin ve insan doğası kavramının, klasik hedonist faydacının insan doğasını tatmin edilmesi gereken bir iştahlar koleksiyonu olduğuna dair görüşünün antitezi olduğu görülür. Örneğin Marx şu soruyu sorar: "Hayat faaliyetten başka nedir ki?" ve şöyle devam eder: "Bir türün bütün karakteri, onun tür-karakterinde, hayat faaliyeti tipinde yer alır; ve özgür, bilinçli faaliyet insanların tür-karakteridir."[19] Marx'ın insan vizyonundaki temel nosyonlar faaliyet ve gerçekleştirimdir; hedonist faydacının vizyonundaki temel nosyonlar ise iştah ve doyumdur.

Faydacı Marx yorumunu reddetmenin bir nedeni de, faydacının ge-

19. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 126-127.

nellikle genel çıkar (ya da ortak yarar) karşısında bireylerin çıkarlarına ilişkin bireyci, bencil bir anlayışa bağlı olmasıdır. Birinci Bölüm'de gösterildiği gibi, Marx'ın normatif insan doğası anlayışında içerilen insan topluluğu değeri, bireysel ve toplumsal çıkarlarla özel ve kamusal değerler arasındaki ayrımın aşılmasını mümkün görür ve önerir. Şimdi bireysel ve toplumsal çıkarın topyekûn çakışmasının mümkün olup olmadığı kuşkulu olabilir, ancak bu ne ölçüde mümkün olursa olsun Marx'ın bundan yana olduğu açıktır. Örneğin birincisi, Marx'ın kendi döneminin burjuva toplumundaki umutsuzluk ve intihar fenomenlerini yorumladığı 1853 tarihli *New York Tribune*'de yer alan bir makaleden, ikincisi kendisi için neyin geleceğin komünist toplumunun bir habercisi olması gerektiği üzerine kafa yorduğu, *Paris Elyazmaları*'ndan alınan aşağıdaki iki pasajı karşılaştırın:

> Milyonlarca insanın en derin yalnızlıklar içinde yaşadığı, kimselerin bilmediği dayanılmaz bir kendini öldürme arzusunun kişiye hâkim olabildiği bir toplum ne tür bir toplumdur? Bu toplum, bir toplum değil; Rousseau'nun deyişiyle, vahşi hayvanların yaşadığı bir çöldür.[20]
>
> Komünist zanaatkârlar birlikler oluşturdukları zaman, öğretim ve propaganda ilk amaçları olur. Ancak bizatihi onların birlikleri de yeni bir ihtiyaç –*toplum için bir ihtiyaç*– yaratır ve bir araç olarak görünen şey, bir amaç haline gelir. Bu pratik gelişmenin en çarpıcı sonuçları sosyalist Fransız işçileri biraraya geldikleri zaman görülmektedir. Artık tütün ve içki içme, yemek yeme sadece insanları biraraya getirme araçları değildir. Toplum, beraberlik, toplumun amacı da olan eğlence onlar için yeterlidir; *insanın kardeşliği* boş bir söz değil, bir gerçekliktir ve *insanın soyluluğu* onların yıpranmış vücutlarından yansıyarak bizi aydınlatır.[21]

Marx'ın insan topluluğunun ya da ortaklığının özünde değerli olduğunu savunduğu kuşkunun ötesindedir. (IV. Bölüm'ün sonunda devrimci güdülenme "sorunu"nun anlamını ele aldığımız zaman ikinci pasajı hatırlamamız gerekecek.)

Ne var ki, faydacılığı savunanlar, kendi teorilerinin bu türden duygular karşısında zayıflamasının gerekli olmadığı itirazında bulunabilirler. Bu tamamen doğrudur. Aslında bu türden duygular insan mutluluğu ve refahı bakımından elzem olabildiği için, tutarlı faydacı, bu değeri yükseklerde tutabilir ve onun benimsenmesini tavsiye edebilir. Ancak bu Marksist eleştirinin köklerine uzanmaz, çünkü Brenkert'in dediği gibi:

---

20. Alıntı, Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 36.
21. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 176.

> Benim, başkalarından duygusal ve psikolojik olarak ayrı yaşamayı tercih eden, başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarına yönelik tehdit olarak gören özel bir birey mi, yoksa başkalarıyla yakın bir özdeşleşmeyi arzulayan ve başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarının yerine getirilmesi ve gerçekleştirilmesi olarak gören bir toplumsal birey mi olduğum aslında faydacının sorunu değildir. Kişinin başkalarıyla yakın biçimde özdeş mi, yoksa kendi ürünleri, parası vb. aracılığıyla başkalarıyla sadece uzaktan, tarafsız, soyut biçimde mi ilişkilendiği, faydacıyı ilgilendirmez. Zaten faydacı teori, insanların başkalarıyla yakından özdeşleşmelerini, birbiriyle eğlenceleri paylaşacak ya da kendi yarattıklarının anlamını paylaşacak şekilde yaşamalarını talep etmez.[22]

100 Faydacılar insan topluluğunu, ikincil bir ahlâki değer ya da gerçek dünyada etkinliğin ilkesi olarak kabul etmeye hazır olabilirler, çünkü olduğu kadarıyla bu değerin kabul edilmesi faydanın (haz, mutluluk, tercih, doyum vb.) azamileştirilmesi eğilimini ortaya çıkarır. Ancak, durum bu değilse, faydacılar bu değeri kabul etmezler. İnsan topluluğu faydacılar için özünde değil, sadece araçsal olarak (hiç olmazsa) değerlidir. Bu konuda Marx'ın faydacılar karşısında haklı olup olmadığı ve insan topluluğunun değerinin yeterli bir ahlâki ve toplumsal teoriye girip girmediği, kuşkusuz tamamen farklı sorulardır.

Eğer –koşullu bir olgu olarak– insanlar uzlaşmaz çelişkiler içindeki ve sömürücü toplumsal ilişkilerden haz alıyorlar ve bu ilişkilerden ötürü mutlu oluyorlarsa, bu türden ilişkilerin faydacı gerekçelerle ahlâki olarak pekâlâ haklı çıkarılabileceği nedeniyle de Marx ve Marksistler faydacılığa itiraz ederler. Sömürülen kişiler bağımlı toplumsal konumlarından zevk almama ya da mutluluk duymama eğiliminde oldukları için, bu itiraz ancak, egemen konumlarda olanların aldıkları haz ya da duydukları mutluluk, sömürülen ve bağımlı konumlarda olanların haz yoksunluğuna ağır bastığı taktirde doğru olacaktır (ve hazzın acıya ya da mutluluğun mutsuzluğa ağır basmasını sağlayan bir başka alternatif toplumsal düzenlemeler seti yoksa). Bu türden hâkimiyet ve sömürü ilişkileri –faydacı için– ancak bu durumda ahlâki olarak doğrulanır. Bu da hiç kuşkusuz Marx için itiraz edilebilir bir değerlendirme olur ve bu nedenle onun bir faydacı olarak yorumlanmasına ters düşmek durumundadır.

Peki neden böyledir? Marx böyle bir değerlendirmeye neden itiraz ederdi diyoruz? I. Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, bir neden, Marx'ın bu türden egemenlik ve sömürü ilişkilerini, belki de en aziz tuttuğu ve derin biçimde benimsediği özgürlük değerinin ihlali olarak

22. Brenkert, "Marx's Critique of Utilitarianism," s. 202.

görmesidir. Bence, bir başka neden. Marx'ın egemenlik arzularının ve toplumsal üstünlük duygularının gerçekleştirilmesini ve aslında bu duyguların ta kendisini itiraz edilebilir bulmasıdır. Marx bu türden arzuların (egemenlik, başkalarına karşı güç kullanma arzuları ve maddi servet sembolleri) kapitalizm tarafından yaratıldığına ya da en azından geliştirildiğine ve komünist toplumu oluşturacağını düşündüğü tamamen toplumsallaşmış ve insanileşmiş bireylerin karakteristiği olmayacağına inanır. Bu olgudan hareketle doğrudan doğruya Marx'ın faydacının temel tezlerinden birini –yani, bütün arzuların *prima facie* doyumla eşdeğer olduğunu– reddettiği sonucuna varmak mümkün olsa da, bu noktada dikkatli olmak gerekir. Aslında burada birbirinden farklı üç tez vardır: (1) Her arzu doyumla *prima facie* eşdeğerdir; (2) bazı arzular diğerlerinden daha iyidir; ve (3) kapitalizm çarpıtılmış arzular üretir ve sosyalizm (ya da komünizm) bireyler için çarpıtılmamış arzular üretecektir.[23]

Bu üç tezi sonuncudan başlayarak inceleyelim. Açıktır ki Marx üçüncü tezi savunmaktadır. Kapitalist toplumun yapısının, egemenlik ya da maddi servet sembollerine sahip olmak gibi "çarpıtılmış" arzulara yol açtığına inanır. Kapitalizmin yapısının, para, meta ve sermaye fetişizmine ve maddi –"ruhsal" değil– servet arzusuna yol açtığına inanır. Öte yanda, Marx'ın komünist toplum vizyonunda,

> siyasal ekonominin *servet* ve *yoksulluğu* yerine, *zengin* insanı ve *insani* ihtiyaçların bolluğunu buluruz. Zengin insan aynı zamanda hayatın bir insani dışavurumlar kompleksine *ihtiyaç* duyan biridir ve onun kendini gerçekleştirmesi içsel bir zorunluluk, bir ihtiyaç olarak varolur.[24]

Ancak Marksistler ve kapitalizmin diğer muhalifleri üçüncü tezi kabul ederlerken, çok daha fazla insan ikincisini kabul eder. Bu noktada evrensel bir anlaşma olmasa da, benim iddiam, Marx'ın da bunların arasında yer aldığıdır. Örneğin, şöyle yazar: "Şimdiye kadar varolan bütün sınıf ve zümrelerin hazzı, kaçınılmaz biçimde çocuksu ve usandırıcı ya da kaba olmuştur; çünkü bunlar bireylerin ömür boyu sürdürdükleri hayat faaliyetinden daima koparılmıştır.[25] Erken çalışmalarında Marx sık sık "hayvan" işlevlerini "insan" işlevlerinden ya da arzuları ve "uygarlaşmış" ihtiyaçları "kaba" ya da "barbarca" ihtiyaçlardan ayırır.

---

23. Bu ayrımları görmemi sağladığı için Allen E. Buchanan'a teşekkür ediyorum.
24. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 164-165.
25. Marx ve Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung*, c. V, s. 396-397, alıntı , R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s.17'den

Özel mülkiyet sistemi içinde ... ihtiyaçlar, insanlıkdışı, ayartılmış, doğal olmayan ve *hayali* isteklerin *ustaca* ve daima *hesaplı* bir hizmetkârı haline gelir. Özel mülkiyet ham ihtiyacın *insani* ihtiyaca nasıl dönüşeceğini bilmez....[26]

Hiçbir harem ağası biraz ilgi görmek için kendi tiranını, sanayinin harem ağası olan girişimcinin sevgili komşusunun cebinden birkaç gümüş sikkeyi ya da altını kendi cebine aktarmak için yaptığından daha utanç verici biçimde pohpohlamaz ya da böylesine rezil araçlarla onun *zevksiz iştahını* uyarmaya çalışmaz...

Girişimci, kendi komşusunun *en baştan çıkarıcı düşlerine* razı olur, onunla ihtiyaçları arasında pezevenklik eder, ondaki *sağlıksız iştahları* uyandırır, sevgi emeğinin karşılığını daha sonra talep edebilmek için her zayıflığı gözler.[27] [italikler bana ait]

Marx'ın sonraki çalışmalarında da bazı arzuların diğerlerinden daha iyi olduğunu savunduğu görülür (örn., egemen olma arzusunun karşıtı olarak işbirliği yapma arzusu), ancak şimdi sormamız gereken soru, Marx'ın ilk tezi, yani bütün arzuların doyumla *prima facie* eşdeğer olduğunu savunup savunmadığıdır. Marx bazı arzuları onaylamasa da, bildiğim kadarıyla, bu türden "çarpıtılmış" arzuların karşılanması gerektiğine dair *prima facie* bir iddia bile az diye düşündüğünü gösteren hiçbir bulgu yoktur. Marx'a göre kuşkusuz, bu arzuların çoğunun karşılanmasına izin verilmemelidir, çünkü bu başkalarına zarar verecektir, örneğin bağımlı toplumsal konumlarda olanların özgürlüğüne getirilen bir kısıtlama. Ayrıca Marx kuşkusuz, çarpıtılmış arzuların karşıtı olarak çarpıtılmamış arzuları olan insanların bir anlamda daha iyi ya da daha değerli olduklarını ve çarpıtılmamış arzuları olan bireyleri üreten bir toplumun bunun tam tersini yapan bir toplumdan daha iyi olduğunu düşünüyordu. Ancak bu, William James'in şu ünlü özdeyişini, en azından insanlar söz konusu olduğunda onaylamadığı anlamına gelmez: "Ne kadar zayıf olursa olsun her yaratığın, ne kadar önemsiz olursa olsun her talebini dikkate al. Kendi yararına talebin karşılanmaması mı gerekiyor? O zaman bunun nedenini ortaya koy."[28]

Ancak Marx'ın birinci tezi kabul ettiğini farzetmemiz halinde, görüşünü ikinci tezle, yani bazı arzuların diğerlerinden daha iyi olduğu teziyle ilgili tutumuna bağlı olarak iki tarzda yeniden kurabiliriz, Marx'ın bu konumu savunmadığı yorumunda bulunursak, Bentham'la aynı görüşte olduğunu, yani her şeyi eşitlediğini, raptiyenin şiir kadar

26. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 168.
27. A. g. y., s. 169.
28. William James, "The Moral Philosopher and the Moral Life." *Essays in Pragmatism* içinde (der.: Albury Castell). Hafner Publishing Co., N. Y., 1969, s. 73.

iyi olduğunu ya da, daha önemlisi, egemen olma arzusunun işbirliği yapma arzusu kadar iyi olduğunu savunduğunu düşünürsek, o zaman Buchanan'ın kaydettiği gibi, şu sonuca varabiliriz:

> Verili bir toplum formunu, *doğurduğu* arzuları karşılamayı ne ölçüde başardığına göre değerlendirebiliriz. Sonraki toplumsal formlar (genelde) doğurdukları arzuları karşılama görevini, daha önceki formların yarattığı arzuları karşılama görevinden daha iyi yapmaları halinde tarihte ilerleme olduğu yargısına varırız. Bu yorumda Marx, kapitalizmi sadece kapitalist insanın karakteristik arzularını karşılamayı ya da tam olarak karşılamayı başaramadığı için eleştirirken, komünizmi komünist insanın ayırt edici arzularını tam olarak karşılama yeteneğinden ötürü över.[29]

Ancak Marx gerçekte bütün arzuların eşdeğer olduğunu değil, kuşkusuz, bazı arzuların diğerlerinden daha iyi olduğunu düşünür. "...insani taleplerin nihai olmadığını kabul ediyordu," diye yazar Kamenka, "bir toplumu, yarattığı talepler kadar karşıladığı taleplerle de yargılayabiliriz."[30] Buchanan'ın toplumları değerlendirmek üzere yukarıdaki stratejiye dair belirttiği gibi:

> Bu yorum... doğru olamaz, çünkü Marx'ın kapitalist insanın arzuları ile komünist insan için ayırt edici olduğu söylenen arzular arasındaki niteliksel farklılıklar üzerine yaptığı vurguyu gözden kaçırır. Marx birincisini kölece, yıkıcı, birbiriyle çelişki içinde ve sınıflara bölünmüş toplumun yabancılaşmış toplumsal ilişkileriyle çarpıtılmış bir bilinç temelinde resmeder.[31]

Ancak bu bizi faydacılıkla uzun sürecek bir soruna, yani insanların tercihlerinin eleştirisine hiç yer bırakmaması (ya da pek az yer bırakması) sorununa götürür. J. S. Mill "değer ölçütü seçeneği" ile böyle bir eleştirinin temellerini oluşturmaya çalıştı, ancak bu değişikliğin sorunu gerçekten çözdüğü kuşkuludur. Bununla birlikte, çok geniş bir arzular ve faaliyetler alanını denemiş ve böylece Mill'in değer ölçütü seçeneğinin koşulunu karşılamış olsa da, Marquis de Sade'ın bazı tercih ve faaliyetlerini, mahkûm etmeye devam edebiliriz.

Faydacılığa yöneltilen bu eleştirisinden kurtulma ve böylece Marx'ı bir faydacı olarak başarılı biçimde yorumlama şansını arttırma çabasıyla Buchanan şu iddiada bulunur:

> Marx'ın komünist ve kapitalist arzular arasındaki niteliksel farklılıkları

29. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 29.
30. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 95.
31. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 29.

vurgulayışını kavramanın bir yolu, onu, *çarpıtılmış* ve *çarpıtılmamış* arzular arasında bir ayrıma denk düşecek şekilde anlamak olabilir. Marx, komünist toplumu kişiler arasındaki ilişkilerin artık çarpıtılmadığı, şeffaf ve tamamen anlaşılabilir olduğu bir toplum formu olarak betimler. Komünizmde, toplumsal hayatın yüzeysel görüntüleri ile temeli oluşturan gerçeklik arasındaki kopukluk –Marx'ın *Kapital*'de köprülemeye çalıştığı derin bir yarık– artık varolmayacaktır. O halde bu ayırımdan yararlanarak, Marx'a göre komünizmin taşıdığı üstünlüğün sadece yarattığı arzuların tam olarak karşılanmasını mümkün kılmaktan ibaret olmadığını, ancak ... Komünizm'in ve sadece komünizmin tarihin bu evresinde yaşayan kişilerin sahip olacakları ya da geliştirecekleri arzuların tam olarak karşılanmasını mümkün kıldığını, zira bu insanların bilinçlerinin ve dolayısıyla arzularının sınıflara bölünmüş bir toplumda işgal ettikleri konumlarla çarpıtılmış olmadığını söyleyebiliriz.[32]

Kuşkusuz bu manevra –azami ölçüde karşılanacak arzuları yeni, Marksist bir çalımla nitelendirmek, böylece– faydacılığı kurtarmak için yapılan malum girişimlerden biridir. Bu stratejinin, normal, Marksist olmayan versiyonu, azamileştirilecek arzuları *düşünülmüş* ya da bu türden bir şey olarak nitelendirmektir. (Bu az ya da çok J. S.Mill'in değer ölçütü seçeneğinin bir yorumudur. Aynı zamanda Derek P. H. Allen'in Marx'ın ahlâki mantığını değerlendirmek için yeterli bir çerçeve olarak öne sürdüğü faydacılık türüdür.) Buraya eklenen Marksist çalım, bu arzuların (çarpık) toplumsal ilişkiler tarafından çarpıtılmamasını talep etmektir.

Bu arzuların "çarpıtılmış" olduğunu söylemek, kuşkusuz, onları betimlemekten daha çoğunu yapmak, aynı zamanda bir değer yüklemektir (olumsuz biçimde). Çarpıtılmış ve çarpıtılmamış arzular arasındaki ayrımı Marx'a atfederken, bu ayırımın onun normatif insan doğası anlayışının ilk çalışmalarında da yer aldığını hatırlayalım. Bu anlayışta, *çarpıtılmış* arzular insan doğasından saparken, *çarpıtılmamış* arzular insan doğasıyla uyumlu ve dahası "gerçekten insani"dirler. Gerçi bu ayırım ilk eserlerinde kullanılan "gerçekten insani" nosyonuna başvurmaksızın da Marx'a atfedilebilir. Ancak bu durumda çarpıtılmış arzuların sadece kapitalizmde ortaya çıkan arzular olduğunu ve çarpıtılmamış arzuların da komünizmde ortaya çıkacak arzular olduğunu söylemenin mümkün olamayacağı akılda tutulmalıdır –doğalcı safsatanın belirli bir kaba formunu Marx'a atfetme pahasına. Açıktır ki, "çarpıtılmış" ve "çarpıtılmamış" terimleri bu bağlamda değerlendirici terimlerdir ve (olumsuz) değerlendirici anlamlarının, toplumun farklı

32. A. g. y., s. 30.

formlarında ortaya çıkmaları olgusundan daha fazla bir şeyden kaynaklanması gerekir.

Belki de bu stratejinin gücü aslında –Marx'ın kapitalist toplumda fetişizm teorisi ve bununla bağlantılı teorileri doğruysa– komünist toplumda ortaya çıkan arzuların, tam olarak etkin, bilinçli rasyonelliğe kapitalist toplumda ya da genel olarak "çarpıtılmış" toplumsal ilişkiler bağlamında ortaya çıkan arzulardan daha yakın olmasından kaynaklanır. Birincisi toplumsal ilişkilerin açık biçimde görüldüğü koşullarda ortaya çıkar, ikincisi ise toplumsal ilişkilerin doğasının belirsizleştirildiği koşullarda ortaya çıkar. Gene de –rasyonelliğin sadece dar bir araç-sonuç anlayışını varsayması halinde– bazı arzulara diğerlerinden daha akılcı biçimde ulaşılması olgusu, onların daha iyi, daha değerli ya da daha övgüye değer olduğu –Marx'ın da açıkça inandığı bir şey– olgusu açıklanamaz. Ayrıca, Buchanan'ın stratejisinin, henüz geliştirilmemiş olan bir ampirik teoriye –"hem komünizm öncesi toplumda bilinç çarpılmalarını, hem de kapitalizmden komünizme geçiş sırasında çarpıtılmamış bilincin evrimini" açıklayan[33] "maddeci bilinç teorisi"– ağır bir yük getirdiği görülür. Marx'ı faydacı çizgiye uygun biçimde yorumlamak için alınması gereken risk buysa, daha iyi bir alternatifin olup olmayacağını merak etmek doğaldır. Örneğin Buchanan "daha umut verici" olabilecek bir alternatifin bulunduğunu farzeder:

> Hem komünizmin üstünlüğü hem de kapitalizmin radikal kusurları, ya çarpıtılmamış arzuların karşılanma standardıyla; ya da doyum standardına indirgenemeyecek olan özerkliği de topluluğu da kapsayan bir idealler setine gönderme yapılarak ölçülecektir. Birinci strateji tatmin edici değildir, çünkü bizi ya çarpıtılmamış arzuların Marx'ın komünist toplumun üyelerine atfettiği arzulara dönüşeceği şeklindeki henüz dayanaksız görüşe ya da komünizmin doyumu azamileştirdiği için üstün olduğu şeklindeki hayal gücünden yoksun iddiaya bağlar ki, burada arzuların niteliksel özelliği tek başına hiçbir anlam taşımaz. Daha umut verici olmakla birlikte, ikinci stratejinin de zorlukları vardır: Bizi meydan okunabilir ve meydan okunan ayrı bir normatif idealler setiyle baş başa bırakır. Marx'ın bu idealleri yeterince desteklemediğini söylemek, kuşkusuz, bunların desteklenemez olduğu anlamına gelmez.[34]

Ben ikinci alternatifi öne süreceğim. Bununla birlikte şunu da dikkate almak gerekiyor: Yeterli bir Marx yorumu ve yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin birbirinden ayrıldığı durumda, özerklik ya da özgürlük (özbelirlenim olarak) ve kendini gerçekleştirme gibi idealleri

33. A. g. y., s.31.
34. A. g. y., s. 35.

bu yorumu nasıl etkiler? Bu türden ahlâki ideallerin Buchanan'ın ifade ettiği rolleri oynayacağını kabul etsek bile, bir ahlâki yükümlülük ya da doğru eylem teorisinde yararlanılabilecek iki yol hâlâ var: (1) ahlâki olmayan değerleri azamileştirme olarak ya da (2) ahlâki olmayan değerin azamileştirilmesine bağımlı olmayan hukuk ilkelerini temel alma. Bir sonraki kısımda, birinci (azamileştirme) stratejinin Marx'ın ahlâki görüşlerinin bir yorumunu sağlamayacağını ve Marx'ın ahlâki görüşlerinin bir tür karma deontolojik ahlâki teori oluşturduğunu öne sürmenin daha iyi bir yorum olacağını göstermeyi umuyorum. Bundan başka, yeterli bir Marksist ahlâk teorisinin bir faydacılık ya da (faydacı olmayan) bir sonuççuluk formu olamayacağını, çünkü bütün sonuççuluk formlarının bazı önemli hatalar taşıdığını öne süreceğim.

C. MARX VE FAYDACI OLMAYAN SONUÇÇULUK FORMLARI

Marx'ın bir faydacı olmadığını göstermiş olsam bile, onun bir tür sonuççu olmadığını henüz kanıtlamadım. Şimdi Marx'ın faydacı olmayan bir sonuççu olduğu tezine karşı çıkacağım.

Marx'ın örtük ahlâki teorisini faydacı olmayan bir sonuççuluk formu olarak yorumlayanların çoğu Marx ile Aristo arasında önemli benzerlikler görürler. John Somerville şunu öne sürecek kadar ileri gider: "Bir anlamda, Marx *eşittir* Aristo eksi aristokrasi *artı* tarih bilimi."[35] Somerville'e göre, hem Aristo hem de Marx "değer, insanın asli ihtiyaçlarından, arzularından ve gelişim potansiyellerinden çıkar"[36] görüşünü onaylamaktadırlar, ancak

> Marx'ın bakış açısından ... Aristo, etik ile siyaset, değer ile bilim, toplumsal teori ile toplumsal pratik arasındaki ilişkiyi doğru biçimde anladıysa da, eksik olan, anlamlı bir tarih teorisi, büyük ölçekli sosyo-tarihsel değişikliklerin nedensel dinamikleri ve bu değişikliklerin etik, siyaset, değer, bilim, teori ve pratik üzerindeki etkileri idi.[37]

Somerville şunu da kaydeder ki, Aristo'ya göre, "herkesin istediği kapsayıcı değeri ifade eden bir sözcük vardır: Mutluluk"[38] Bu yorumlardan hareketle, aşağıdaki etik nitelendirmesinin Somerville tarafından hem

35. Somerville, "The Value Problem and Marxist Social Theory," s. 54.
36. A. g. y.
37. A. g. y.
38. A. g. y., s. 53.

Marx'a hem de Aristo'ya uygulanabileceğini çıkarsayabiliriz.

> Etik, insan mutluluğuna nasıl ulaşılacağına dair bir teori olmalıdır. İnsan mutluluğunun ne olduğu ve insanın buna nasıl ulaşabileceği doğal olarak insanın tipine, insanın nasıl oluştuğuna, onun ihtiyaçlarına, isteklerine ve potansiyellerine bağlıdır ki bütün bunlar ampirik olarak belirlenebilir. İki şey öne çıkar: İnsan akılcı bir hayvandır ve insan siyasal bir hayvandır. Bu yüzden, mutluluğa ulaşmak öncelikle iki şeye bağlıdır: İlki, insan zekâsının tam gelişmesi ve uygulanması; ikincisi, kurumları, azami insan mutluluğuna ulaşacak şekilde bilinçli olarak düzenlenen bir toplumun oluşmasıdır.[39]

Somerville'in ilk bakışta Marx'a saadetçi bir faydacı yorum getirdiği görülür. Ancak bu, "mutluluğu" geniş olarak mı yoksa dar olarak mı yorumladığımıza bağlıdır. Dar yoruma göre mutluluk sadece hoşnutluk ya da doygunluktur – özel bir zihin durumu. Ancak Aristo'nun *eudaemonia* teriminin "refah" ya da "mutluluğun" yanı sıra "gelişme" olarak da yorumlanabileceğini akılda tutmalıyız. Somerville'i Marx ve Aristo'nun, mutluluğu geniş anlamında savunan kişiler olduğunu iddia eden biri olarak yorumlamamız halinde ortaya bir sorun çıkar: Bu durumda Somerville'in, Marx ve Aristo'nun birer faydacı olmayan sonuççu olarak değil, saadetçi faydacılar olarak sınıflandırması artık net değildir. Her durumda, Somerville'in yorumunu Marx'ı bir Aristocu, mükemmeliyetçi, kendini gerçekleştirme teorisyeni ya da başka türden bir faydacı olmayan sonuççu olarak görenlerin yorumuyla birlikte ele alacağız.

Alan G. Nasser, Marx'ı etik perspektifi bakımından bütünüyle bir Aristocu olarak görür. Nasser'in yorumuna göre Marx'ın konumu, insanların "amaç" ya da "işlev"leri her ne olursa olsun bu amaç ve işlevlerin gerçekleştirilmesinin nihai değer ölçütü olduğu ve böylece insanlar için iyi olanın nihai belirleyicisi olduğunu savunmaktır. Nasser'e göre bizler,

> Marx'ın hem ilk hem de olgun yazılarında, kısmi işlevi kapitalist üretim tarzının mahkûm edilişine bir temel sağlamak olan bir normatif felsefi antropoloji buluruz. Marx'ın kapitalizm eleştirisinin bu özelliği sağlam köklerini insan doğasından ahlâka uzanan bir içerimi kabul eden naturalist gelenek içinde bulur. Marx'ın kullandığı ve "ergon argümanı" diyeceğimiz akıl yürütme biçimi saf haliyle Aristo'nun *Nicomachean Etiği*'nde bulunur ve hem Aristo hem de Marx tarafından işlevsel olarak etik anlama dair övgüleri ve kınamaları desteklemek için kullanılır....Marx'ın eleştirel toplum

39. A. g. y., s. 54.

> teorisinin tartışılmaz biçimde etik bir bileşeni vardır ve... bu etik öge bir normatif antropolojiyi, "insanın şimdiki varoluşunun...ölçülmesi[nde] ve eleştirilmesi[nde] bir standart olarak hizmet [eden] ... bir insan kavramı"nı temel alır.[40]

Ancak Nasser şöyle devam eder:

> Genel insanilik nosyonuna, refah ya da mutluluk nosyonuna ancak insanın doğal işlevinin ya da *ergon*'unun önce teşhis edilmesi halinde özgül bir anlam verilebilir. Aristo'ya göre bu, insan türünün ve sadece insan türünün yerine getirebileceği faaliyet tipini belirleyerek, onun karakteristik yapısal örgütlenmesini dikkate alarak tamamlanabilir. İnsan için iyi olan, onun işlevinin bütün bir hayat boyunca yerine getirilmesinden, onun özgül insani güçlerinin kullanılmasından ibaret olacaktır. Bu akıl yürütme *biçimi*, *ergon* argümanı, şu üç iddiayı öngerektirir: 1) Doğanın insana, insan olma sıfatıyla yerine getireceği özel bir işlev bahşettiğini söylemek anlamlı ve doğrudur, 2) bu işlev homo sapiens'i.... diğer bütün türlerden ayırt eden faaliyet tipini belirleyerek saptanabilir, ve 3) bu türden faaliyet insan için (ahlâki olarak) iyidir.[41]

Nasser bu görüşlerden hareketle Marx'ın "*tarihsel olarak değişikliğe uğratılmış* bir *etik* kendini gerçekleştirme *teorisi*"ne sahip olduğu sonucuna varır. Kendini gerçekleştirme insan *ergon*'unu tanımlayan bu güçlerin "özgür" ve "yaratıcı" biçimde kullanılmasını gerektirir[42] ve ayrıca, "kapitalist üretim ilişkilerinin süregiden varlığı, Marx'ın kapitalizme karşı etik tutumunun temelini oluşturan imkânın gerçekleşmesini engeller."[43]

Elbette, Marx ve Aristo'nun, insan doğası üzerine benzer görüşlerde olduklarından kuşku duyulamaz. Her ikisi de insan doğasını, gerçekleştiğinde uygun işlevler doğuran, dolayısıyla insanın mutluluk ve serpilip gelişmesini sağlayan bir kapasiteler toplamı olarak görürler. Ancak burada Marx'ın ahlâk üzerine görüşlerinin Aristo'nun görüşleri içinde bütünüyle özümlenip özümlenemeyeceği şeklinde bir başka soru ortaya çıkar. Nasser'in Marx'ı yukarıdaki ikinci pasajda tasarladığı metafizik ya da yarı-metafizik varsayımların tamamına ikna edebileceği özellikle kuşkulu görülür –özellikle Hegelci öz ve varoluş sorunsalından uzaklaştığı, insani öze ilişkin felsefi teorileri açıkça mahkûm ettiği sonraki eserlerinde. Kuşkusuz, Marx'ın bu konuşma tarzını reddedebileceği olgusu, savunduğu görüşlerinin bu tarzın cazibesine

40. Nasser, "Marx's Ethical Anthropogy," s. 485.
41. A. g. y., s. 486.
42. A. g. y., s. 500.
43. A. g. y.

kapılmadığını tek başına kanıtlamaz.

Marx'ın ahlâki görüşlerinin bu katı Aristocu yorumunu reddetmenin en güçlü nedeni, belki de Nasser'in yukarıda tasarladığı üç varsayımın yeterli bir yorum için zorunlu olmamasıdır. Bunlar aslında bir sürü ek yüktür. Marx'ın konumunu yeterli biçimde yeniden kurmak için yapılması gereken, özgür, bilinçli, yaratıcı faaliyet ve insan topluluğu kapasitelerinin, Marx tarafından türü kapsayan bir temelde insanlara atfedildiğini ve ayrıca onun tarafından onaylandığını ya da övüldüğünü belirtmektir. Bu yaklaşımın "doğa insana insan olma sıfatıyla yerine getireceği özel bir işlev bahşeder," "bu işlev *homo sapiens*'i ayırt eden faaliyet tipini belirleyerek saptanabilir" ve "bu tip faaliyet –*ipso facto*– insanın (ahlâki) değeridir" gibi iddialar üzerinde çekişmeye girmeden Marx'ın görüşlerini yeterince değerlendirdiği görülür.

Bundan başka, bir ahlâki teorinin yeterliliği açısından bakıldığında, bu özel varsayımlar ve bir bütün olarak kendini gerçekleştirmeci teori eksik bulunabilir. "Yabancılaşma ve Kendini Gerçekleştirme" başlıklı klasik makalesinde Kai Nielsen, ayırt edici biçimde insani olan tek bir kapasite ya da küçük bir kapasiteler seti olmadığına işaret eder:

> "Kendisini gerçekleştirmek" ile özünde Aristo'nun kestettiği şeyi, yani kişinin kendisini gerçekleştirmesinin *homo sapiens*'i ayırt eden kapasiteleri geliştirmek olduğunu kastettiğimizi... farzedelim... Buradaki güçlük, insanın –herhangi bir işleve sahip olduğunu söylemek doğruysa– pek çok ayırt edici işleve sahip olduğunu söylemenin mümkün olduğudur; bu da insana özgü –yani sadece insanların yaptıkları– pek çok şeyin varolduğunu söylemektir. Eğer akıl yürütmek ya da daha makul biçimde akılcı söylem oluşturmak ve bilinçli olarak kararlaştırılan şeye uygun biçimde davranmak insani hayvanın ayırt edici özelliği ise, suçluluk duygusuna sahip olmak, yabancılaşma ve acı kapasitesi, otomobil sürme, bir insanı ya da başka bir yaratığı karmaşık silahlarla katletme vb. vb. kapasitesi de böyledir. İnsanı ayırt eden birden çok şey vardır.[44]

Ayrıca, insanların ahlâki değerlerinin onların *esas* kapasitelerini ya da karakteristiklerini gerçekleştirmekten ibaret olduğunu iddia etmenin hiçbir faydası yoktur, çünkü buradaki "esas"ın değerlendirici bir terim olarak işlev gördüğü görülür. Bu hamle sorunu çözülmüş farzeder. Nielsen'in dediği gibi,

> Yukarıdaki argümanı yanıtlamak üzere Aristo'yu savunurken, bir şeyin işlevini bulmak için sadece onu ayırt eden şeyi değil, aynı zamanda onun "*esas* karakteristiği"ni bulmamız gerekir denebilir. Bu argümana ilişkin o-

44. Nielsen, "Alienation and Self-Realization," s. 23.

larak şunu belirtmek gerekir ki, "esas karakteristik"teki "esas" bizatihi değerlendirici bir işlev görür. Böylece insanın ya da kendini gerçekleştirmenin işlevini belirlemek için, "esas karakteristik" olarak görülen şeyi saptayan belirlenmemiş, ama gene de daha temel *normatif* bir kritere başvurmak gerekir. Ayırt edici ve özel olarak insani olan, ancak diğerlerinden daha önemli ve bu nedenle daha esas olan pek çok faaliyet vardır... Ama o zaman neyin daha çok ya da daha az değerli olduğunu nasıl belirleyeceğimize karar vermemişizdir. Bunu kesinlikle bir kendini gerçekleştirme ölçütüne başvurarak yapamayız, çünkü kendini gerçekleştirmeyi sağlarken ya da ona yaklaşırken neyi hesaba katacağımızı bilmek için neyin daha esas ve dolayısıyla daha değerli olduğunu bilmek zorunda kalırız.[45]

110 Demek ki kendini gerçekleştirme, temelde varolan değer olamaz, çünkü insan kapasitelerinin değerli ya da değersiz olarak yargılanabileceği daha temel bir ölçütü öngerektirir. Bazı yazarlar bu itirazı "esas" kapasitenin bir "temel" kapasite, yani gerçekleştirilmesi halinde bütün diğer kapasitelerin gerçekleştirilmesinin bir önkoşulu olacak bir kapasite olduğunu belirterek karşılayabilirler. İnsanlar için bunun kendini gerçekleştirme kapasitesi olduğunu öne sürerler. Nefes almak ve rasyonellik de bu anlamda temeldir, öyle ki kendini gerçekleştirmeyi, gerçekleştirilmesi halinde insani kendini gerçekleştirmeyi oluşturacak bir kapasite olarak ayırt eden bir değerlendirmenin yapılıp yapılamayacağı merak konusudur.[46]

Ayrıca, kendini gerçekleştirme teorisinin "içsel" kusurların yanı sıra, "dışsal" kusurları da vardır. Başlıca kusurlardan biri, kendini gerçekleştirmeci ahlâki teorisinin, adaletle ilgili düşünceleri kendi içinde ve tek başına açıklayamamasıdır. Bir bencillik teorisi olarak yorumlanacak olduğunda ise, bu teori kişinin kendi çıkarları ile başkalarının çıkarları arasındaki olası çatışmalara kayıtsızdır. Evrenselci sonuççu bir teori olarak yorumlanması halinde, bize her biri kendisinin gerçekleşmesini sağlamaya çalışan kişiler arasındaki çıkarlar çatışmasını çözecek hiçbir ölçüt sağlamaz. Aslında, kendini gerçekleştirme teorisi bazı insani kapasite ya da potansiyellerin azami ölçüde gerçekleştirilmesi için yapılan bir çağrı olarak anlaşılırsa, o zaman adalet kaygılarından karşıt örneklere açılır. İnsani potansiyellerin azami ölçüde gerçekleştirilmesinin, bazı bireylere kendi özel potansiyellerini gerçekleştirmesi için izin verilmeyeceği ya da adaletsiz biçimde az sayıda potansiyelin gerçekleşmesine (ya da gerçekleşme araçlarına sahip olunmasına) izin verileceği olası ya da gerçek durumlar, adalet kaygılarına aykırıdır ve bu durumda kendini gerçekleştirmeci teorinin geçerliliği-

45. A. g. y., s. 24.
46. Bkz. Hilliard Aronovitch'in makalesi, "Marxian Morality."

ne kuşku düşer.

Nihayet –bunu daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağım– insani özerklik ya da özgürlüğe (özbelirlenim olarak) hiç yer bırakmayan katı bir kendini gerçekleştirmeci teori formu aşırı biçimde ataerkil olabilir. Ana babanın, çocuklarını piyano dersi almaya zorlamalarına ahlâki olarak izin verilebilirken; toplumun, yetişkin bir insanı kendi iradesine ters düşen eylemlere, bu türden faaliyetlerin kişinin –ve dolayısıyla toplumun– "insani" kapasitelerini azamileştireceği gerekçesiyle zorlamasına kesinlikle izin verilemez.

Hilliard Aronovitch, "Marksçı Ahlâk" başlıklı mükemmel makalesinde Marx'ın ahlâki görüşlerinin Aristocu (ya da yarı-Aristocu) yorumunu yapar, ancak bu yorum Marx'ın özgürlüğe (özbelirlenim olarak) ve insan özerkliğine olan bağlılığına daha duyarlıdır. 111

> Ahlâki ilkeleriyle birlikte sınıfsız toplumun, ahlâki olarak üstün alternatif olarak değerlendirilebileceğini öne sürmek için bir temel...gerekir.
>
> Marx bu türden bir temel sağlar. Bunu insan doğası anlayışıyla yapar. Bu anlayış ... bireylerin tam ve özgür gelişimine çağrıda bulunan... bir kendini gerçekleştirme ahlâkının, ilkeyi merkeze alan bir ahlâkın temeli olarak hizmet eder.[47]

Ve daha ileride:

> Marx'ın felsefi antropolojisi, insan doğası anlayışı, farklı toplumsal sistemleri, toplumsal ilişki örüntülerini, hattâ insanların kendi dünyalarını ve kendilerini özgür ve bilinçli olarak biçimlendirip biçimlendirmediklerine ve bunu ne ölçüde dışavurduklarına göndermede bulunarak, bireysel davranış çizgilerini değerlendirmesini mümkün kılar: Marx'ın felsefi antropolojisi bir etik sistemini kurabileceği manivelayı sağlar....teorisinin temeli, değer kriterinin insan doğasının gerçekleştirilmesi [olduğudur].[48]

Ancak Aronovitch iki konuda Marx'ı Aristo'dan ayırır. Birincisi, şudur: "İnsanların [bir kapasite] geliştirme talebinin teminatı, kendilerindeki eşsiz biçimde insani olan şeyi geliştirmek değil, onsuz herhangi bir başka kapasitenin gelişimini sağlayamayacakları kapasiteyi geliştirmektir."[49] Bu kapasite, Aronovitch'e göre,

> kendi koşullarımı ve kendimi biçimlendirme kapasitesidir, [çünkü] bunları yapmak için gerekli olan kapasitemi gerçekleştiremezsem, öteki, daha ileri kapasiteleri tek başıma gerçekleştiremem; daha ileri kapasiteleri geliş-

47. Aronovitch, "Marxian Morality," s. 361.
48. A. g. y., s. 364.
49. A. g. y., s. 366.

> tirip geliştiremeyeceğim ve hangi kapasiteleri ve ne ölçüde geliştireceğim, koşulların kaprisine ya da başkalarının heveslerine tabidir.[50]

"Marksçı ve Aristocu kendini gerçekleştirme türleri arasındaki bir başka anahtar farklılık," Aronovitch'e göre şudur: "kendini gerçekleştirme... bir kendimi oluşturma ya da inşa etme meselesi olduğu kadar verili bir benliği doğrulama meselesidir...."[51] Belirtebileceğimiz üçüncü bir ayırım, Marx'ın altına imza attığı "insani saygınlık" ve "bütün insanların eşit ahlâki değerde oluşu" kavramları, sadece sınıflar *içinde* değil, sınıflar arasında da temel eşitlik anlayışına bağlı olmaktır. Bu yaklaşım onu muhtemelen bir eşit özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesine götürür ve böylece Marx'ı katı ya da karma bir deontolojist olarak yorumlamak yerine faydacı olmayan bir sonuççu olarak yorumlamaya büyük bir kuşku düşürür.

Bu düşünceler doğal olarak Marx ile Aristo arasında daha ayrıntılı bir kıyaslamaya yol açar. Bir özgürlük ve özbelirlenim savunucusu olan Marx'ın kölelik gibi babaerkil ve (belki de) adaletsiz toplumsal kurumlarla hiçbir alışverişi olmazdı. Ama gene de her ikisinin de faydacı olmayan sonuççular olduğunu savunanlar vardır. "Marx and Arsitotle: A Kind of Consequentalism" (Marx ve Aristo: Bir Tür Sonuççuluk) da Richard Miller bu iki büyük filozofun ahlâki teorilerindeki (ya da perspektifleri) bazı benzerliklerin ve benzemezliklerin izini sürer. "Aristo gibi Marx da" der Miller, "toplumları bu toplumların yarattıkları insan hayatı tiplerine göre yargılar."[52]

> Her ikisi de, hakları temel alan ahlâka karşı çıkarlar ve kurumları, geliştirdikleri hayat türlerine göre, önerilen hakları da onları kurumlarda cisimleştirmenin sonuçlarını değerlendirerek yargılarlar. Aynı zamanda geliştirmeye değer hayat türlerine ilişkin genel anlayışları birbirine çok benzer ve faydacılığa empatik olarak ters düşer. Özetle ikisi de, siyaset filozofları olarak, faydacı olmayan sonuççulardır.[53]

Ayrıca, Marx ve Aristo özünde neyin iyi olduğuna dair benzer nosyonlara sahiptirler. "Aristo'nun ana argümanları; kendine-yeterliliğin, doğuştan çekici olmanın ve insanlığın üstünlükleri iddiasına hitap eder."[54] Marx, "kendini ifade etme ve karşılıklılığı... büyük özsel önem taşıyan değerler olarak" görür[55] ve merkezi ilgi alanlarından biri, "özdenetimin

50. A. g. y., s. 365-366.
51. A. g. y., s. 373. Bk. ayrıca Charles Taylor'un *Hegel*'inin 1. Bölümü.
52. Miller, "Marx and Aristotle: A Kind of Consequentalism," s. 326.
53. A. g. y., s. 323.
54. A. g. y., s. 349.
55. A. g. y., s. 332.

özendirilmesi (yani, kişinin kendi hayatı üzerinde denetim), saygınlık benzeri değerler, kendini ifade etme ve karşılıklı saygı"dır.[56]

Marx ve Aristo'nun en fazla farklılaştıkları yer, kişiler arasındaki *eşitlik* konusudur. Aristo... en azından –içinde yaşadığı toplum yapısının bir sonucu olarak– *sınıflararası eşitlik* söz konusu olduğunda bir *anti-eşitlikçi*'dir. Belirli bir sınıf içinde yer alan bütün kişilere toplumsal olanakların dağılımı bakımından eşit davranılması gerekse de, Aristo burada bile, ancak insanlar belirli konularda eşit oldukları ölçüde bu görüşün savunulabileceğini ekler. Değerlerin (iyinin) sınıflararası dağılımına uygulandığında, bunun anlamı, daha üst sınıflara –Aristo'ya göre, daha yüksek kültürel olanaklardan yararlanma ve daha yüksek mükemmellik düzeylerine ulaşma yetenekleri doğuştan daha fazla olanlar– en iyi hayatı yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları oranda toplumsal olanaklar sunmaktır. Bunun daha alt sınıflar için ne anlama geldiğine bakılmaz. Miller'in belirttiği gibi:

> İster bireysel hayat tarzlarını ister bütün toplumu yargılıyor olsun, Aristo sabitleşmiş, hiyerarşik sıralı insani kapasiteleri kullanır. Bu sıralamada, daha az iyi olan en iyi olanın faaliyetine mümkün olduğu ölçüde katkıda bulunmalıdır. Şöyle der: En iyi hayatta, bir adam herşeyi, en iyi faaliyete, sonsuz doğrularla ilgili derin düşüncelere tâbi kılar... ve bunu değişmeyen şeylerle ilgilenerek, pratik insani kaygılarla ilgilenmeyerek yapar. Pek az kişinin bu ideale yaklaşabileceğini öne sürer. Daha mümkün bir hayat tarzı, entelektüel olmayan faaliyetlerin, özellikle algısal faaliyetlerin ve isteklerin karşılanmasının geniş bir anlamda en büyük zekâ egzersizine, yani akılcı ve içgörülü düşünce kapasitesine araç olarak hizmet ettiği bir hayat tarzıdır... *Politika*'da bireysel hayat tarzından bütün şehir-devletlerine döndüğünde, Aristo, benzer bir örüntü izler. Hiç duraksamaksızın, siyasal düzenlemeleri, çoğunluk için getireceği maliyetlerden tamamen ayrı olarak, geliştirecekleri en iyi hayatların niteliğine göre sıralar. Örneğin, onun ideal toplumu çalışmayan filozofların, siyasal önderlerin ve askerlerin kendi kölelerinin çiftçiliğiyle ve siyasetten dışlanmış zanaatkârların ve tüccarların emeğiyle geçindikleri bir aristokrasidir.... Köleler ve yurttaş olmayanlar, kısmen siyasal bakımdan dışlanmış, hattâ daha iyi hayatlar sağlayan yeteneklere doğuştan sahip olmadıkları için, ikinci derecede hayatlara yöneltilirler.... Buna karşılık Aristo bir küçük çiftçiler demokrasisini sadece kötü bir düzenlemenin en iyi versiyonu olarak sıralar. Bu küçük çiftçilerin hepsi, en iyi hayat türleri için yeterli boş zamandan yoksun olsalar da anlamlı ahlâki faziletlere sahip olabilirler.[57]

Kişilerarasında eşitliğe ve eşitlikçi toplumsal düzenlemelere bağlılığı

56. A. g. y., s. 343.
57. A. g. y., s. 348.

nihai olarak çözümlense de, Marx'ın bu türden bağlılıkları olduğu açıktır. Örneğin, *Kapital*'in 3. Cildi'nde şöyle der:

> Sermayenin bu artı-emeği, üretici güçlerin, toplumsal ilişkilerin gelişmesi, yeni ve daha yüksek bir form için gerekli olan unsurların yaratılması bakımından; kölelik, serflik vb. gibi önceki formlardan daha avantajlı bir tarzda ve koşullar altında uygulanıyor olması, sermayenin uygarlaştırıcı yönlerinden biridir. Böylece sermaye, bir yanda, *toplumun bir bölümünün, diğerinin zararına toplumsal gelişim (maddi ve entelektüel avantajları dahil) üzerindeki tekelinin ortadan kaldırıldığı* bir evreye geçilmesini sağlar; öte yanda, daha yüksek bir toplum formunu mümkün kılarak, bu artı-emeği, genelde maddi emeğe ayrılan zamanın daha azaltılması için gerekli maddi araçları ve embriyonik koşulları yaratır.[58] [italikler bana ait].

114
F8

Burada Marx'ın bu türden toplumsal eşitliği sadece *öngörmekle* kalmadığını, onu *savunmakta* olduğunu anlamak önemlidir. "Gotha Programı'nın Eleştirisi"ne yaptığımız göndermede gördüğümüz gibi, Marx, "*dağıtım* denen şeyi bir mesele haline getirme(nin) ve esas vurguyu ona yapma(nın) genelde bir hata"[59] olduğunu düşünse de, bunun nedeni sadece, "tüketim araçları her ne olursa olsun, her türlü dağıtım(ın) sadece bizatihi üretim koşullarının dağıtımının bir sonucu" olmasıdır[60] ve sonuç olarak, Marx'a göre, "sınıf ayrımlarının ortadan kalkmasıyla birlikte, bunlardan kaynaklanan bütün toplumsal ve siyasal eşitsizlik ortadan kalkacaktır."[61] Bununla birlikte, bu dokümanda Marx, komünizmin ilk evresinde bir dağıtımcı adalet ilkesini, yani herkese emeğine göre ilkesini savunmaya devam eder. Tek üzüntüsü, bu ilkenin "doğal ayrıcalıklar"ı olanlara avantaj sağladığı için eşitliği gerçekten sağlayamayabileceğidir. Bu kişiler, "doğal ayrıcalık"ları sayesinde daha fazla üretebilecekler ve böylece toplumsal servetten daha büyük bir pay alabileceklerdir. Daha da önemlisi, "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde Marx, bütün toplumsal malların ya da bütün öncelikli toplumsal malların dağıtımında eşitliği (Rawls'ın kullandığı anlamda) değil, öncelikle "tüketim araçları"nda dağılım eşitliğini düşünmektedir. Örneğin, *özgürlüğün* dağıtımında eşitliği düşünmemektedir. Düşünmüş olsaydı, hiç kuşkusuz, *eşit dağıtımını* isterdi. Aslında bu, Marx'ın –*Komünist Manifesto*'da– "*her kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik*" çağrısından doğmuştur[62] [italikler

58. Marx, *Capital*, c.3, s. 819.
59. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.
60. A. g. y.
61. A. g. y.
62. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 353.

bana ait].

O halde her ikisi de insani faaliyet, gelişim ve kendini gerçekleştirmeyle ilgilenmiş olsalar da, Marx ile Aristo arasındaki önemli bir farklılık, Aristo'nun bir *mükemmeliyetçi* olması, Marx'ın ise olmamasıdır. Aristo insani mükemmelliğin, yaratılıştan kaynaklanan ve azamileştirilmesi (ya da en azından gayretle izlenmesi) gereken değer olduğunu savunur. Demek ki, insan mükemmelliğinin gerçekleştirilmesi –birkaç birey tarafından olsa bile– önem bakımından ağır basar. Aristo için, en yüksek insani kapasitelerin mümkün olan en yüksek düzeye çıkarılması, bu siyasetin herhangi biri ya da herkes üzerinde yaratabileceği zararlı etkilere bakılmaksızın ilerletilmesi olmaktadır. Herşeyin üzerindeki ideal, *üstün*lük ya da *mükemmelliktir* ve diğer bütün kaygılar bu amaca tâbi olmaktadır.

Marx'ın tam insani gelişim ya da gerçekleşme ideali ancak onun daha yüksek insani entelektüel ve sanatsal faaliyetler ile bu faaliyetlerin ortaya çıkaracağı kültürel ürünlere verdiği büyük önemin ışığında anlaşılabilirse de[63] kendisi, yukarıdaki anlamda bir mükemmeliyetçi *değildir*, çünkü insan mükemmelliğinin baskın bir normatif (ya da ahlâki) ideal olduğunu savunmaz. Pek çok kişinin pahasına birkaç kişinin mükemmelliğini geliştirme düşüncesini Marx kesinlikle lanetleyecektir. Bütün geçmiş toplumlara yönelttiği başlıca eleştirilerden biri, bu toplumların insani üstünlüğün pek çok kişi pahasına birkaç kişi (yani hâkim sınıfın üyeleri ve onların yanında yer alan entelektüeller ve sanatçılar) için gelişmesine izin vermesidir. Marx için bu kesinlikle katlanılamaz bir şeydir. Aristo için insani mükemmelliğin gelişiminin tek başına büyük önem taşıdığı yerde, Marx için öncelikli –hattâ özel olarak seçilmiş– önemde olan *birey olarak insandır*. Ayrıca onun birey nosyonunun önemli bir parçası, her bir insanın ve bütün insanların do-

63. Daha sonraki Marksistlerden bazılarının yanı sıra Troçki de, bu türden kültürel faaliyetlere ve ürünlere –bu alanda üstün bir bakış edinmiş insanlara– ilişkin aynı yüksek bakışı ifade eder. Bunu, geleceğin komünist toplumuna ilişkin (bir ölçüde ütopyacı) bir pasajda yazdığı şu sözlerde görebiliriz: "İnsanlığın gelecekte ulaşabileceği özyönetimin ölçüsünü ya da ulaşabileceği teknik yenilikleri önceden görmek zordur. Toplumsal yapı ve psiko-fiziksel özeğitim bir ve aynı sürecin iki yönü haline gelecek. Bütün sanatlar –edebiyat, drama, resim, müzik ve mimarlık– bu sürece çok güzel bir form verecek. Daha somut olarak, Komünist insanın kültürel yapısının ve özeğitiminin içinde yer alacağı ortam, çağdaş sanatın bütün canlı unsurlarını en yüksek noktaya kadar geliştirecek. İnsan, ölçülemeyecek kadar daha güçlü, daha akıllı ve incelikli olacak; vücudu daha uyumlu, hareketleri daha ritmik, sesi daha müzikal hale gelecek. Hayatın formları dinamik biçimde dramatik hale gelecek. *Ortalama insan tipi bir Aristo, bir Goethe ya da bir Marx düzeyine yükselecek. Ve bu tepenin üzerinde yeni zirveler oluşacak*" [italikler bana ait] (*Literature and Revolution*, s. 256).

ğal *saygınlığı*dır. Bu anlayış birer birey oldukları için herkese saygı duyulmasını gerektirir ve insan saygınlığını ya da özsaygıyı zayıflatacak her koşulu (örn., özgürlükte eşitsizlik ya da aşırı servet eşitsizliği) yasaklar.

Burada belirtilmesi gereken ana noktalar, (1) Marx insanların saygınlık bakımından doğuştan eşit olduklarını savunur ve (2) bu zeminde herkese eşit özgürlük ilkesini ihlal edecek her ahlâki ilkeyi reddedecektir. Bu da, özellikle, onun kendini gerçekleştirmesinin ya da insan mükemmelliğinin azamileştirilmesini talep eden dizginsiz kendini gerçekleştirmeci ya da mükemmeliyetçi teorileri reddedeceği anlamına gelir, çünkü böyle bir siyaset bazılarının zararına, bazılarının yararına olabilir ve böylece birinci grubun özgürlüğüne müdahale edebilir.

Ayrıca bu, Marx'ın bu türden azamileştirme ilkelerinin gerektirdiği her türlü babaerkil özgürlük ihlalini reddedeceği anlamına gelir. Derek P. H. Allen, bir tercih faydacısı olarak Marx yorumunu savunurken, aynı noktayı belirtir. Ona göre, Marx,

> kendini geliştirmenin yegâne *özgürleşme* yolu değil, özgür *olmanın* bir yolu olduğuna inanıyordu. Özgür faaliyetler, *inter alia*, post-kapitalist toplumun serbest zamanı içinde gerçekleştirilen etkinlikleri kapsayacaktır; ve "serbest zaman... daha yüksek faaliyetler için gerekli zamanın yanı sıra boş zamanı kapsar." Serbest zamana uygun faaliyetler bireylerin tercih ettiği faaliyetlerdir: artı-zaman tam da bu anlamda özgürdür. Bir kişinin istediğini yapması için toplumsal olarak zorunlu emekten özgür olmak Marx'a göre bir şeydir, özgür gelişim ise bir başka şey. Hiç kuşkusuz Marx bunların çakışacağını umuyor ve bekliyordu. Ancak insanların özgür olmaları için bunların yapılmasını gerekli görmedi. Esas güçler gelişirken serbest zamanın "üretken biçimde" kullanılmasının en iyisi olacağını düşünüyordu.[64]
>
> Post-kapitalist toplum "bireyin tam gelişimi"ne izin verir; ancak, en büyük değer gelişim *budalalığı* değil, yaratıcı faaliyetle sağlanan *özgür*, yani *kendini*-geliştirmedir. Bu ayrım önemlidir, çünkü serbest zamanlarında insanlar "daha yüksek" ve "daha alt" faaliyetler arasında tercih yapabileceklerdir. "Daha yüksek" olanı seçmeye zorlanacak yerde "daha alt" olanları seçmeleri daha iyi olacaktır. Marx kişinin şiir yazacağım diye uğraşacak yerde raptiye imal etmeyi serbestçe seçmesinin hiç de yararsız olmayacağını düşünürdü. Şiirle uğraşmak onun kendini-geliştirmesine değil, gelişmesine neden olabilirdi. Doymuş bir aptal olmak doyumsuz bir Sokrat olmaktan daha iyidir. "Alt" etkinliklere tutsak olmaya yol açan kapitalist koşulları yıkma noktasının yerine "daha üst" etkinliklere tutsaklık geçirilmez. Eğer kişi eğitim görmemeyi tercih ediyor ve fikrini değiştireceğine dair hiçbir bulgu görülmüyorsa, bu durumda onu öğrenmeye zorla-

64. Allen, "The Utilitarianism of Marx and Engels," s. 198.

manın hiçbir faydacı gerekçesi yoktur. Bence Marx da bunu gerekçelendirmeyi düşünmezdi. Bu Marx'ın ayrıntılı biçimde akıl yürüttüğünü gösterir. Ve tutarlı bir faydacının nasıl akıl yürütmesi gerektiğini ortaya koyar.[65]

Demek ki Allen, Marx'ın kendini gerçekleştirme değerinin, onun özgürlük (özbelirlenim olarak) değerine (ya da ilkesine) öncelikli olmayacağını kabul eder. Ancak, ilk bakışta görülenin aksine, Allen'in Marx'ı öncelikle bir anti-babaerkilci olarak yorumlamak üzere öne sürdüğü argümanları buraya taşımamın nedeni, Marx'ın anti –babaerkilci bir eğilim taşıdığına dair kendi tezime ek bir destek sağlamak değildir. Daha çok, son ve –umarım– kesin argümanım olacak şeye, yani Marx'ın herhangi bir türde faydacı ya da sonuççu olarak yorumlanamayacağı görüşüne bir arkaplan sağlamak amacıyla Allen'in argümanlarını bu noktada dikkate alıyorum. Belirtmek istediğim nokta, Allen'in kendi anti-mükemmeliyetçi argümanının (bu argüman onun faydacı Marx yorumuna destek sağlar) kesin olarak kendisine ve aslında her türlü faydacı ya da sonuççu Marx yorumuna ters düşeceğidir. Bence Allen, Marx'ın bir kişiyi kendi iradesine ters düşecek şekilde daha yüksek kültürel faaliyetlere zorlamayı ahlâki bakımdan kabul edilemez bulacağını öne sürerken haklıdır, ancak bunun nedeni, kendisinin iddia ettiği gibi, "Marx'ın bunu yararsız bulması" değildir. Ya bunu yapmak faydayı azamileştiriyorsa? Kişiyi müzik yeteneğini geliştirmesi için zorlamak, söz konusu yetenek bireye en büyük mutluluğu ya da tercihlerin en iyi şekilde karşılanmasını ve/ya da bir bütün olarak topluma en büyük mutluluğu ve toplumun tercihlerinin en iyi şekilde karşılanmasını sağladığı için yapılıyorsa? Bu koşullarda Marx kişiyi bu türden faaliyetlere katılması için zorlamanın ahlâki bakımdan izin verilebilir olduğunu iddia eder miydi? Marx gerçekten bir faydacı ise, yanıt, evet, olmalıdır! Aslında, katı bir faydacının bakış açısından, bu koşullar altında insanları kendi iradelerine rağmen bu türden "daha yüksek" kültürel faaliyetlere katılmaları için zorlamak ahlâki bakımdan sadece izin verilebilir değil, zorunlu da olacaktır! Ne var ki Marx'ı gerçekten okuyan ve anlayan biri bu ahlâki yargıya asla teslim olmayacağını bilir.

Benzer biçimde, Allen'in "doymuş bir aptal olmak doyumsuz bir Sokrat olmaktan daha iyidir" iddiası, Marx'ın anti-babaerkil konumunun ardındaki akılyürütme tarzını temsil etmez. Marx bu koşullar altında bireyin özgürlüğüne müdahale edilmesine itiraz etmez, çünkü bu,

65. A. g. y., s. 199.

doyumsuz (ancak daha kültürlü) bireyler üretir, ancak bir bireyin özgürlüğüne müdahale etmek tek başına ve kendi içinde kötü bir şeydir. Gene şu soruyu sorabiliriz: "Ya böyle bir siyasa genel olarak *doymuş bir Sokrat*'ı ortaya çıkarırsa?" O zaman Marx bu türden babaerkil bir müdahaleden yana olur muydu? Kuşkusuz, olmazdı! Bence bu düşüncelerden çıkarsanabilecek olan şudur ki, Marx bu ahlâki yargıyı gerektiren ahlâki ilkeyi kabul etmezdi ve Marx *ipso facto* bir faydacı değildir.

Marx'ın gene de özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesini, uzun dönemde faydayı azamileştireceği temelinde genel bir kural olarak kabul eden bir kural faydacısı olabileceği öne sürülebilir, ancak bu da makul değildir, çünkü bu durumda tam olarak benzer karşı örnekler verilir.

Yani, özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesinin uzun dönemde bile faydayı –kişi faydayı nasıl tanımlarsa tanımlasın– azamileştirmeyeceği bir durum oluşturabiliriz ve bu koşullar altında kendimize Marx'ın özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesinden vazgeçip vazgeçmeyeceğini sorabiliriz. Gene, Marx'ın vereceği yanıtın empatik bir "hayır", olacağını öne sürüyorum. Ayrıca faydacılık –her formda– Marx'ın bakış açısından bu türden karşıt-sezgisel sonuçlar doğuracaktır.

Marx'ın azamileştirmek istediği ve hiçbir şekilde ahlâki olmayan değerin, özgürlük olduğu öne sürülerek, onun ahlâki görüşlerinin sonuççu bir yorumunu kurtarma girişiminde bulunmak mümkündür, ancak bu görüş de işlemez. Daha az özgürlüktense daha çok özgürlükten yana olduğu kesin olmasına rağmen Marx, gördüğümüz gibi, *eşit özgürlük* de talep eder. Marx'ın ahlâki perspektifine ilişkin çözümlememin Brenkert'inkinden ayrıldığı yer de burasıdır. Brenkert, Marx'ın özgürlüğü (özbelirlenim olarak) öncelikli ilgi alanı olarak benimseyen bir karma deontolojist olduğunu düşünse de, şu görüşü ısrarla belirtir: "Marksist özgürlük, gelir, servet vb. gibi adaletsizce dağıtılabilecek bir şey değildir....özgürlüğü dağıtılması gereken pek çok toplumsal değerden biri gibi görmek yanlıştır."[66] Ancak aşağıda alıntılanan türden pasajlar bu görüşü çürütmeye yeter. Norman Geras'ın yazdığı gibi:

> Komünist toplum Marx'ın gözünde daha iyi bir toplumdur ve kapitalizm hiç olmazsa kısmen, ilkin, bu türden "değerler"i [özgürlük gibi] herkese sağlama, ikinci olarak da bunları eşitsiz ve büyük çapta eşitsiz tahsis etme tarzı olduğu için Marx tarafından mahkûm edilmiş[tir].... Onun özgürlük ve kendini gerçekleştirme ışığında eleştirisi, *tek başına* alındığında, kısmen dağıtımcı bir adalet anlayışının ışığında bir eleştiridir, ...sadece kısmen böyledir, çünkü burada toplamacı bir yön de vardır.[67]

66. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 158. (*Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev.: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 1998)
67. Geras, "The Controversy about Marx and Justice," s. 72.

Richard Arneson şu sonuca varır:

> Dağıtımda hakkaniyet sorunları (bunları "adalet" diye etiketlesek de etiketlemesek de) Marx'ın kapitalizme yönelttiği bütün itirazların merkezinde yer alır. Örneğin, özgürlük konusunda Marx'ı rahatsız eden, sadece, ahlâki olmayan bu güzel değerin pek az sağlanması değildir. Sorun daha çok, özgürlüğün, piyasa ekonomisinin zorladığı çarpık dağıtımı ve Marx'ın sosyalizm için öne sürdüğü, –sosyalizmin bu kötü dağıtımı düzeltme eğiliminde yattığı farzedilen– iddiaların üstünlüğüdür. Bildiğim kadarıyla Marx, sosyalizm altında özgürlük artışının (nasıl ölçülecek?) kapitalizm altındaki özgürlük artışından daha büyük olacağı şeklinde kuşkulu bir argümanın öne sürülmesine bile, asla önayak olmaz. Marx'ın bu konudaki iddiası, daha açık ve daha makuldür: sosyalizm altında özgürlüğün dağıtımı, daha eşit, dolayısıyla daha iyi ve (doğal olarak) daha adil olacaktır.[68]

O halde, Marx'ın özgürlük anlayışı Rawls'ınkinden daha geniş olsa da, Rawls'la birlikte Marx'ı bir azami eşit özgürlükler sisteminin talepçisi olarak yorumlamak mümkündür, ancak özgürlük budalalığının azamileştirilmesini talep eden biri olarak yorumlamak mümkün değildir. Bunun nedeni, bazı olası dünyalarda, özgürlüğün azamileştirilmesinin eşitsiz bir özgürlük dağıtımına yol açacak olmasıdır. Bir sonraki bölümde, Marx'ın özgürlük kavramı ve teorisine ilişkin daha ayrıntılı bir yeniden kurma sunacak ve onun ekonomik sömürü nosyonunun bununla nasıl ilişkilendiğini göstereceğim.

68. Arneson, "What's Wrong with Exploitation?" s. 220-221.

III

Marx'ın özgürlük ve sömürü teorileri: bir yeniden kurma ve savunma

Bu bölümde, önce Marx'ın insan saygınlığına duyduğu ilginin ve öncelikli özgürlük değerinin eşit dağıtımı konusundaki (örtük) talebinin, onu bir karma deontolojist haline getirdiğini tartışacağım. Daha sonra onun özgürlük kavram ve teorisini yeniden kurmaya çalışacağım. Marx'a göre özgürlüğün, hem *negatif özgürlük*, yani başkalarının istenmeyen müdahalesinden özgürlük ve hem de *pozitif özgürlük*, yani herkese aynı fırsatın sağlanmasıyla bağdaşabildiği ölçüde kişinin kendi hayatını belirleme özgürlüğünü belirten bir özbelirlenim fırsatı olarak yorumlandığını öne süreceğim. Marx bir eşitlikçi olduğu için, aynı zamanda bu toplumsal değerlerin eşit (ya da hemen hemen eşit) dağıtımını savunur. Böylece negatif özgürlük talebinin azami bir eşit özgürlükler sistemi talebi olarak yorumlanması gerekir. Benzer biçimde,

pozitif özgürlük talebinin de kişinin hayatını etkileyen hem bütün toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkını hem de bütün kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkını kapsayacak şekilde yorumlanması gerekir. Hâlâ ılımlı kıtlıkla nitelendirilen toplumlarda, kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkı da ilkin, toplumsal görev yerlerine ve konumlara ulaşımda eşit fırsat hakkını sağlayan bir hak; ikinci olarak da başka öncelikli toplumsal değerleri (gelir, servet, boş zaman vb.) edinmede eşit fırsat hakkını sağlayan bir hak olarak yorumlanmalıdır. (Bu, Marx'ın bu konumları özellikle benimsediğini söylemek değil; sadece görüşlerinin makul biçimde bu şekilde yeniden kurulduğunu söylemektir.) Son kısımda, Marx'ın sömürü kavramını özgürlük ya da diğer ahlâki değer ve ilkelerle olan bağlantısı bakımından çözümleyeceğim.

Bazıları, Marx'ın özgürlük kavramının bu şekilde yeniden kurulmasına, bu kavramın, onun reddettiği iki kavrama; yani adalet (yani adil ya da eşit bir özgürlük dağıtımı) ve haklar kavramlarına dayandığı gerekçesiyle itiraz edebilirler. Buna yanıt olarak okurun dikkatini VIII. Bölüm'e çekmek isterim. O bölümde, Marx'ın malların dağıtımında adalet nosyonuyla ilgili itirazlarını ve insan hakları konusundaki eleştirilerini ele alıyorum. Bu itirazların genellikle yanlış anlamalara dayandığını, toplumsal adalet ve insan hakları teorilerine yönelik iddialar olmadığını, bunlar genellikle Marx'ın "burjuva" adalet ve hak teorileri olarak değindiği şeye karşı söylenmiş olsalar da, öne sürüyorum. Ek olarak, Marx'ın sadece adil bir özgürlük dağıtımıyla değil, genellikle toplumsal değerlerin (yani, gelir ve servet, görevler ve fırsatlar, boş zaman vb.) adil bir dağıtımıyla ilgilendiğini –kendisinin açık ifadelerinin aksine– öne sürüyorum. Bazıları, Marx'ın ahlâki teorisine ilişkin bu yeniden kurmaya, onun bir komüncü olarak daha iyi resmedildiği gerekçesiyle itiraz edebilirler. Komüncülerin haklar ve toplumsal adalet kavramlarına yönelik kuşkusunu (hattâ düşmanlığını) paylaşmasına ek olarak Marx, insan topluluğunun değerini, bizzat benimsediği üç öncelikli değerden biri olarak kabul eder. Komünizmin kapitalizme ahlâki üstünlüğünün başlıca tarzlarından biri, Marx'a göre, onun sahici bir topluluk olmasıdır. (Marx eserlerinde asla kesin biçimde tanımlamış olmasa da, "topluluğu," ortak hedefleri olan, ortak hedefleri olduğunu bilen ve bundan derin bir hoşnutluk duyan kişilerden oluşan bir grubun tasarlanması olarak görebiliriz.)

Buna yanıtım, ikilidir. Birincisi, Marx'ın insan topluluğu değerine güçlü biçimde bağlı olduğunu kabul ediyorum, ancak bana öyle geliyor ki, Marx özgürlük (özbelirlenim olarak) değerine daha da güçlü bi-

çimde bağlıdır. Öyle ki, bu ikisinin çelişmesi halinde, ikincisini birincisine tercih edecektir. Aslında şöyle bir tespit makul görünüyor: Marx –bir fayda teorisine ek olarak–bir hak teorisiyle ilgilenmeye istekli olsaydı, özgürlük (özbelirlenim olarak) değerinin insanların davranışını baskıcı toplumsal önlemler (örn. yasalar) aracılığıyla sınırlamanın yegâne temelini oluşturduğunu belirtirdi. Öyle görünüyor ki, insanları daha fazla, kendini gerçekleştirecekleri faaliyetlere katılmaya babaerkil biçimde zorlamaktan yana olmadığı için Marx, daha kapsayıcı ya da etkin bir insan topluluğuna ulaşmak uğruna insanların bütün özgürlüğünü kısıtlamaktan yana olmazdı.

İkincisi, açıkça görülür ki, toplumsal adalete ya da insan haklarına hiç yer bırakmayan bir komüncü ahlâki teori, modern kitle toplumları, çoğulcu toplumlar için yeterli değildir. Eğer Marksistler, sosyalizmin (yani, komünizmin ilk evresi) ahlâki olarak kapitalizmin herhangi bir formuna (herhangi bir devlet kapitalizmi formunun yanı sıra) tercih edilebilir olduğunu ve böyle bir toplumun yönetiminin meşru siyasal otorite (kendi yurttaşlarının ahlâki yükümlülüklerine denk düşer) olması gerektiğini inandırıcı biçimde savunacaklarsa, bir hukuk teorisi geliştirmek durumundadırlar: Özellikle, bir toplumsal adalet ve/ya da insan hakları teorisi. Ancak demokratik sosyalist toplumların varolması gerekiyorsa, bu toplumlar hiç kuşkusuz ulus-devlet (ya da bir ulus-devletler federasyonu) düzeyinde varolacaklar ve dolayısıyla kitle toplumları, çoğulcu toplumlar olacaktır. Bu koşullarda, bireyler arasında iyinin (ya da iyi yaşamın) doğası hakkında tam bir anlaşmanın olacağını bekleyemeyiz. Bu nedenle, saf anlamda komüncü bir ahlâki teori bu konumları yeterince savunamayacaktır. O halde, böyle bir teori ne Marksistler için ne de bir devlet türünün ya da bir hukuk sisteminin modern kitle toplumları ve çoğulcu toplumlar bağlamında ahlâki olarak meşru olduğunu savunmak isteyenler için kabul edilebilir bir ahlâki teori olabilir. (Bölüm VII ve IX'da, çağdaş komüncü ahlâki ve toplumsal teoriye –özellikle, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Sandel'in teorileri– daha ileri düzeyde eleştiriler getireceğim.)

Ancak Marx bu olguları değerlendirmiş olsa, kendi teorisini önerdiğim tarza benzer biçimde yeniden kurmaya büyük olasılıkla ikna edilebilirdi. Aslında, Marx'ın modern kitle toplumlarında, çoğulcu toplumlarda, sahici topluluğu gerçekleştirme sorununu ve bundan çıkan toplumsal normlar (en azından komünizm öncesi toplumlarda) olarak haklara sahip olma ihtiyacını sınırlı ölçüde değerlendirdiğine dair metinsel bulgular da vardır. I. Bölüm'ün sonuna doğru belirtildiği gibi, *Kapital*'in üçüncü cildinde Marx, özgürlüğün bizatihi iş sürecinde bu-

lunacağı görüşünden (buna artık "zorunluluk alanı" der) , özgürlüğün insanın "serbest" zamanında bulunacağı (buna artık "özgürlük alanı" der) anlayışı lehine vazgeçmiştir. Bu "serbest" zamanda insanlar hem boş zamana sahip olabilecekler, hem de yaratıcı faaliyetlerde bulunabileceklerdir. Bu zaman içinde topluluk değerinin daha iyi karşılanabileceğini, çünkü insanların bu zamanın büyük bölümlerini çoğunun mensup olduğu daha küçük topluluklar içinde –aileler, dostluk grupları, kulüpler, dernekler, vb.– harcayacakları görüşü üzerinde düşünmeye de başlamıştı. Her durumda bu konumun son derecede makul –en azından Grek kent-devletlerinden daha geniş– ve sugötürmez biçimde çoğulcu olduğu görülür. Ayrıca Marx'ın, bütün bireyler bireysel ve ortak fayda arasındaki ayrımı (toplumun yönetimi için oy verdikleri ya da bu yönetime katıldıkları zaman) nihai olarak aşacaklardır şeklindeki projeksiyonunun; ya da faydanın doğasına ilişkin ortak –ya da "örtüşen"– bir mutabakatın, bu türden toplumlarda geliştirilebileceğine dair görüşünün oldukça gerçekdışı görülmesi gerektiği neredeyse kesindir. (Pek çok komüncü ahlâki teorisyenin –Rousseau'dan Maclntyre'e kadar– insanlığın geleceği hakkında kötümser olmaları belki de bu yüzdendir.)

Haklar ve adalet kavramlarının gerekliliği ya da en azından arzulanabilirliği hakkında son olarak şunu belirtmek gerekir ki, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i*'nde Marx, 1848 Devrimi sırasında Fransız demokratlarının talep ettikleri siyasal hakları ve yurttaşlık haklarını güçlü biçimde onaylar ve savunur. Ayrıca, hem *Fransa'da İç Savaş*'ta, hem de "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde siyasal ve ekonomik adalet normlarını (kapitalizm sonrası ancak komünizm öncesi toplumlar için) savunur. Bu bölümde önce, Marx'ın örtük ahlâki teorisini kısmen haklar bakımından (yani, toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım ve kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakları) ifade eden meşruiyete zemin hazırladığını düşündüğüm; ve ikinci olarak, toplumsal adalet ve insan hakları kavramlarını, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi olarak gördüğüm çerçeveyle bütünleştirmek için sağlam bir temel oluşturduğunu umduğum görüşü ortaya koyacağım.

A. MARX, İNSAN SAYGINLIĞI VE DEONTOLOJİZM

Eğer II. Bölüm'de ortaya konulan çözümleme doğruysa, Marx (tanımladığım kadarıyla) bir tür sonuççu değildir. Daha çok bir karma deontolojisttir. Ahlâki olmayan değeri üretmenin daima ahlâki akıl yürütmeyle ilgili bir kaygı olduğunu düşünürken –Marx'a göre ahlâki olmayan başlıca değerler, özgür olmak (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmedir– bunun *yegâne* kaygı olduğunu düşünmez.[1] Marx aynı zamanda, ahlâki olmayan değerin dağıtımına ilişkin bir ilkeyi ya da en azından ahlâki olmayan en önemli değerin, ya-

ni özgürlüğün dağıtımına ilişkin bir ilkeyi örtük biçimde savunur. Ayrıca, bizatihi eşit özgürlük talebi sonuççu (yani, bu ilkenin uygulanmasının ahlâki olmayan bir değeri azamileştireceği temelinde belirlenen) kaygılarla belirlenmez, faydacı ve sonuççu olmayan *insan saygınlığı* nosyonundan kaynaklanır.

Aslında Marx'ın insan saygınlığı konusunda değerlendirici nosyonu kabul ettiğine dair pek çok metinsel bulgu vardır. Eugene Kamenka'nın yazdığı gibi, Marx, "komünizmi bir bolluk toplumu olarak resmetmeye çalışmamıştır; onu insanın saygın olduğu bir toplum olarak resmetmiştir: Emeğin *saygınlık* kazandığı, işbirliğinin ve ortak hedeflerin veri olduğu bir topluluğa tam ve bilinçli katılımı sağladığı için özgür olan bir toplum"[2] (italikler bana ait).

George Brenkert'in belirttiği gibi, insan saygınlığı kavramı bireyleri kendi başına amaç olarak ele alan Kantçı gelenekle yakından ilişkilidir: "Marx... komünizmi insanın insan olarak, tek başına amaç olarak yaşadığı bir toplumdan ibaret... görür. Yani Marx'ın etiğinin önemli bir özelliği, insan saygınlığı, kendi başına bir amaç olarak insan nosyonudur."[3] Brenkert daha sonra şu görüşü öne sürer: "Marx aslında bazı yargıları belirlemek için sonuçlara değinir. Ancak bu değinmenin doğası ve bağlamı, Marx'ın, insanı kendi başına bir amaç olarak, insan saygınlığına sahip olarak ele alma nosyonunda merkezlenen karma deontolojik teorisi içinde yer alır."[4]

İnsan bireylerinin *saygınlığı* nosyonu Marx'ın bütün eserlerinde izlenebilir. 1835'te Trier Gymnasium'undan mezun olmadan kısa süre

1. Bu değerlerin karşılanması hiç kuşkusuz insanın sağlığı ve refahı bakımından tatmin edici bir statünün gerçekleşmesine bağlıdır. Bu değerler (sağlık ve refah), öyle görünüyor ki, Marx'a göre niteliği gereği değilse de araçsal olarak değerlidir.
2. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 156-157.
3. Brenkert, "Marx and Utilitarianism," s. 428.
4. A. g. y., s. 433.

önce yazdığı "Bir Gencin Meslek Seçimi Konusundaki Düşünceleri" başlıklı kısa bir denemesinde Marx, şöyle der: "*Saygınlık* insanı en yükseğe çıkarır, onun bütün eylemlerine, bütün girişimlerine en yüksek soyluluğu bahşeder ve onun kusursuz kalmasını sağlar.... Sadece köle ya da hizmetçi olarak görülmediğimiz, kendi çevremizde bağımsız biçimde yaratılan bu konum.... *saygınlık verir....saygınlığın* olmadığı bir konum bizi alçaltır.... O zaman *kendimizi aldatmaktan* başka çare bulamayız."[5] Marx şunu ekler: "[Saygınlıktan yoksunluğun] en doğal sonucu *kendini küçük görmedir* ve bundan daha acı verici bir duygu var mıdır?"[6] 1843 tarihli bir mektupta Marx "özgürlüğü, *insanın saygın* olduğu duygusunu bir kez daha uyandırmak gerekecektir"[7] der. (italikler bana ait).

İnsanlık düşmanı olarak gördüğü dine karşı ilk polemikleri (ki bu, Nietzsche'ninkiler açısından yanlış olabilir) sırasında yazılan bir pasajda Marx şöyle der: "Hıristiyanlığın toplumsal ilkeleri korkaklığı, kendini küçük görmeyi, değersizleşmeyi, boyun eğmeyi, tevazuyu, özetle ayaktakımının bütün özelliklerini över, ayaktakımı muamelesi görmek istemeyen proletarya, ekmekten çok daha fazla, cesarete, özbilince, gurura ve bağımsızlığa ihtiyaç duyar."[8] "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı: Giriş"te yer alan ünlü bir pasajda Marx, insanı değersiz, köleleşmiş, terk edilmiş, aşağılık bir varlık haline getiren "*bütün bu koşulları yıkacak kategorik zorunluluk*"tan söz eder.[9]

Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları'nda Marx şöyle yazar: "işçi, ürettikçe daha az tüketmek zorunda kalır, değer yarattıkça kendisi daha da değersizleşir –*saygınlığını* kaybeder"[10] (italikler bana ait). *Kutsal Aile*'de "*insan saygınlığı* bilincini...temel alan bağımsız bir ahlâk"tan söz eder.[11] Ayrıca, ilk ve geçiş çalışmalarında "insanlıkdışı" [dehumanization] terimini (ve benzerlerini) kullanır ve son çalışmalarında sık sık sadece kapitalizm altında proletaryanın sefaletinden, ezilişinden ve sömürülüşünden değil, aynı zamanda onun *değersizleşmesinden* söz eder. Bu kavramlar, insan saygınlığı kavramıyla ilişkilendirilmeye, arzuların ya da mutluluğun azamileştirilmesini öngören katı faydacı kav-

5. Marx, "Reflections of a Youth on Choosing an Occupation," s. 38.
6. A. g. y.
7. Marx, "An Exchange of Letters," s. 206.
8. Marx, *Marx-Engels Werke*, c. 4, s. 200; alıntı, Stojanovic, "Marx's Ethical Theory," s. 163.
9. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right:* Introduction," s. 52.
10. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*; alıntı, Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 74.
11. Marx ve Engels, *The Holy Family*, s. 236.

ramsal çerçeveden çok daha uygundur.

Ayrıca, Marx'ın insan saygınlığı kavramının, insana asla sadece araç olarak değil, kendi başına amaç olarak davranılması gerektiği şeklindeki Kantçı tezle ortak yanları olduğu görülür. "Yahudi Sorunu Üzerine"de Marx bu Kantçı terminolojiyi özelikle kullanır: "*sivil toplumda* [insan] bir *özel birey* olarak davranır, öteki insanları araç olarak görür, kendisini sadece bir araç rolüne indirger ve yabancı güçlerin oyuncağı haline gelir."[12] Ve ekler, "teoriyi, sanatı, tarihi ve tek başına bir amaç olarak insanı küçümsemek... *gerçek, bilinçli* bakış açısıdır; paragözün erdemi."[13] Bütün insanlara kendi başlarına amaç olarak davranmak, Kant'a göre, evrensel olmak ve sonuç olarak özgür olmaktır. Marx'ın bu görüşü benimsediği görülür.

Belki daha da şaşırtıcı olanı, Marx'ın Kant ve Hegel'de görülen cezalandırma teorisine belirli bir hayranlık duyduğunu ifade etmesidir. Tıpkı onlar gibi, bu hayranlığı insan saygınlığı kavramında ve –dikkat edilmelidir– insan haklarında temellendirir. 8 Şubat 1853'te *New York Tribune*'de basılan bir makalesinde şöyle yazar:

> Genelde cezalandırma ıslah etme ya da yıldırma aracı olarak savunulmuştur. Peki başkalarını ıslah etmek ya da yıldırmak için beni ne *hakla* cezalandırıyorsunuz? Ve üstelik tarih, Kabil'den bu yana dünyanın cezalandırma yoluyla ne yıldırıldığını ne de ıslah edildiğini kanıtlayan bulgularla doludur. Tam tersine. Soyut hak bakış açısından, *insan saygınlığını* soyut biçimde tanıyan sadece tek bir cezalandırma teorisi vardır ve bu da Hegel tarafından özellikle katı biçimde formüllendirilen, Kant'ın teorisidir. Hegel şöyle der: "Ceza suçlunun hakkıdır. Onun kendi iradesinin bir edimidir. Hakkın ihlali suçlu tarafından kendi hakkı olarak ilân edilmiştir. Onun suçu hakkın inkârıdır. Cezalandırma bu inkârın inkârıdır ve sonuç olarak hakkın doğrulanmasıdır, bizzat kendisi tarafından suçluya verilmiş ve dayatılmıştır"[14] [italikler bana ait].

Ancak Jeffrie Murphy'nin "Marksizm ve Cezalandırma" başlıklı makalesinde belirttiği gibi, Marx cezalandırma teorisinin *biçimsel* olarak doğru olduğunu düşünüyor gibi görünse de, bu teorinin *maddi* olarak doğru olduğunu, yani Marx'ın yaşadığı –ya da bizim yaşadığımız– dönemde uygulandığı farzedilen toplum tipi için kabul edilebilir olduğunu düşünmez. Marx'ın inancının temelini oluşturduğu görülen yargı, kapitalist toplumların –ve muhtemelen genelde sınıflı toplumların– suçu ve suçluları iki şekilde beslediğidir. Birincisi, bu toplumlar insanla-

12. Marx, "On the Jewish Question," s. 13.
13. A. g. y., s. 37.
14. Alıntı, Murphy, "Marxism and Retribution," s. 217.

rı yoksulluğa ve umutsuz koşullara sürükler, öyle ki, bu insanların bir kısmının suç işlemesi hiç de şaşırtıcı değildir. İkincisi, bu türden toplumlar kendi üyelerinin hepsinin tam olarak akılcı, tam olarak özerk ahlâki failler olarak gelişmelerine –ceza teorisinin varsaydığı bir koşul– izin vermez. Marx, kuşkusuz, toplumu suçun ve suçlunun artık sistem tarafından beslenmeyeceği bir tarzda değiştirmemiz gerektiği sonucuna varır. Soyut cezalandırma teorileriyle uğraşacağımız yerde, cezalandırmanın gerekli olmadığı bir toplumu (yani komünizmi) yaratmalıyız. Marx'ın dediği gibi:

> Bireyin yerine onun gerçek güdülerini, onu ezen çeşitli toplumsal koşulları koymak; "özgür irade" –insanın pek çok niteliğinden biri– yerine de bizzat insanın kendisini geçirmek bir hayal değildir.... Yenilerine yer açmak için pek çok suçluyu idam eden cellatı yüceltmek yerine, bu suçları besleyen sistemde bir değişiklik yapmayı derin biçimde düşünmek gerekmez mi?[15]

Marx'ın, Kant'ın ahlâki çerçevesine yatkınlığını ve onun değerlendirici insan saygınlığı kavramına bağlılığını gösteren bir örnek de budur. Esasen Kant, kuşkusuz, özgürlüğü irade özgürlüğü olarak kendi *ahlâki özerklik* kavramıyla bağlantılı ele alıyordu. Ahlâki özerklik, Kant'a göre, iki tür özgürlükle ya da özgürlüğün iki yönüyle nitelendirilir: pratik akıl yürütmede yabancı ya da meşru olmayan nedenlerden gelen *negatif* özgürlük ve özgür ve akılcı varlıklar olarak bizzat oluşturduğumuz ilkelere uygun biçimde davranmak için gerekli olan *pozitif* özgürlük. Kant'a göre bu iki ilkeden iki talep çıkar. Birincisi, pratik akıl yürütmeden ötürü sadece özçıkarla ilgili düşünceleri değil, arzu, istek ve genel olarak eğilimlere dayanan düşünceleri de engellememiz, yani iradenin *yâderkliğinden* çok *özerkliğiyle* uyum içinde akılyürütmemizdir. İkincisi, ilkelerimizin sadece herkese uygulanması anlamında değil, aynı zamanda, sadece kendimiz için değil insanlık için kanun koyucular olarak davrandığımızı, yani evrensel amaçlar alanında ve bu alanın kanun koyucuları olarak davrandığımızı insanlara kabul ettirmek anlamında da *evrensel* olması gerektiğidir.

Burada Marx'ın katı bir Kantçı olduğunu –ilk çalışmalarında bile– öne sürmüyorum. Öte yanda, Marx'ın Kant'tan çok fazla etkilendiği iddiası da oldukça kuşku götürür. Marx, ilk gazete yazılarında ahlâki alanda yâderklik ile özerklik arasındaki ayırımı, I. Bölüm'de gördüğümüz gibi vurguluyor olsa da; Kant'ın, ahlâki akılyürütme arzuları, istekleri, eğilimleri, ihtiyaçları vb. temel alan bütün kaygılardan temiz-

15. A. g. y., s. 218.

lenmelidir talebini o zaman bile ciddi biçimde benimsemedi. Marx'ın –ve konuya ilişkin görüş öneren hemen her düşünürün– Kant'tan ayrıldığı önemli yönlerden biri budur. Marx'ın bir Kantçı ya da karma bir deontolojist değil de katı bir deontolojist olarak sınıflandırılamamasının nedeni de budur. Marx, Kant'ın yukarıda belirtilen taleplerinden birincisini kabul etmez. Ahlâki olmayan faydayı gözetmenin uygun bir ahlâki düşünce olduğu görüşündedir. Kant'ın ikinci talebini bir ölçüde daha ciddiye alması, insan "kendisini ... *evrensel* ve sonuç olarak özgür bir varlık olarak görür" şeklindeki alıntılardan kaynaklanır.[16]

Ancak bu Marx'ın özgürlük (özbelirlenim olarak) kavramına ilişkin yeterli bir değerlendirmeyi başlangıç olarak bile oluşturmaz, çünkü özgürlük, Kant'ın ahlâki özerklikle ilişki içinde kavradığı şekliyle, ahlâki bir değerdir, oysa Marx'ın özgürlük hakkında söylemek durumunda olduğu şeylerin çoğu, *ahlâki olmayan* (dağıtılabilir) bir değer olarak, yani, tanımının ahlâki terimleri içermesi gerekmeyen bir değer olarak düşünülür. Marx'ın özgürlük kavramının bu yönüne daha sonra tekrar döneceğiz.

B. MARX'IN ÖZGÜRLÜK KAVRAMI VE TEORİSİ: BİR YENİDEN KURMA

Bu bölümün başında belirtildiği gibi, Marx'ın özgürlük teorisinin şu şekilde akılcı biçimde yeniden kurulabileceğini savunmak istiyorum: (1) özgürlük esas olarak özbelirlenim fırsatıdır ve son çözümlemede özerkliğin ahlâki değerini temel alır; (2) özbelirlenim hem negatif özgürlüğü (yani, başkalarının istenmeyen müdahalesinden özgürlük) hem de pozitif özgürlüğü (yani, herkes için benzer bir fırsatla bağdaşabilecek ölçüde kişinin kendi hayatını belirleme fırsatı) gerektirir; ve (3) kişinin kendi hayatını belirleme fırsatı, (a) bütün toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkını ve (b) kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkını gerektirir.

Bu iddiaların her birini sırayla ele alalım. Marx'ın özgürlüğü özbelirlenimle –ya da daha kesin olarak özbelirlenim fırsatıyla– özdeşlediği iddiası iki şekilde yorumlanabilir. "Özbelirlenim"le filozoflar, ya (1) kişinin benliğinin o kişinin esas doğasına (bir varlık türü olarak) uygun biçimde belirlenmesini ya da (2) kişinin benliğinin kişinin kendisi için oluşturduğu ya da seçtiği yasalara (ya da zorunluluklara ya da planlara) uygun biçimde belirlenmesini kastetmişlerdir. (Belirtmek gerekir

16. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 126.

ki, Rousseau, Kant vd.nin özgürlük kişinin gerçek, akılcı iradesiyle belirlenerek tanımlanabilir şeklindeki formülü özbelirlenimin ikinci yorumunun bir versiyonu olarak görülürken aslında birincisinin bir versiyonudur, çünkü gerçek, akılcı iradenin gerekleri, kişinin aktüel, ampirik iradesinin gerekleriyle ister istemez aynı değildir.)

(1) ve (2) numaralı görüşler birleştirilebilse de ayrı ve farklıdırlar. Her iki görüş de, bence, Marx'ın ilk çalışmalarında bulunmaktadır; ancak ikinci yorum –ki buna göre *aktüel, ampirik benlik* belirleyici faildir– sonraki çalışmalarında yer alır. Sonuç olarak, Marx sık sık öne sürüldüğü gibi, kolektivizm ya da totalitarizm taraftarlığı suçlamasına açık değildir. Aslında Marx toplumsal bilimde bir metodolojik bireyci (metodolojik holist [bütüncü] karşıtı) olarak yorumlanabilir (ya da en azından yeniden kurulabilir) ve açıktır ki, Marx ahlâki teoride bir etik bireycidir (kolektivistin karşıtı olarak).[17]

Birinci görüşle ilgili olarak Kamenka şuna işaret eder: "Genç Marx, Spinoza ve Hegel'in çizgisini izleyerek, özgürlüğü özbelirlenim olarak görür. Özgür olmak kişinin kendi doğası tarafından belirlenmesidir. Özgür olmamak dışarıdan belirlenmektir."[18] Marx'a, (ya da en azından (çok) erken dönemlerindeki Marx'a) göre, insanların esas doğası özgürlüktür. O halde, özgürlük nosyonu insanın esas doğası olarak daha ileri düzeyde çözümlenmedikçe, bu ifadelerden sadece, özgür olmanın özgürlüğe uygun biçimde belirlenmekte olduğu şeklindeki aydınlatıcı olmayan ve gereksiz biçimde tekrarlanan iddianın türetilebildiği görülür. Ancak gördüğümüz gibi, Marx'ın insanlığın özü özgürlüktür iddiasını, insanlar iki esas kapasiteye sahiptirler iddiası içinde çözümleyebiliriz. Bu iki kapasite özgür, bilinçli, yaratıcı faaliyet kapasitesi ve insan topluluğu (ya da dayanışma) kapasitesidir. Böylece, insanlar için –verili varlık türleri olarak– kendi özünü belirlemek bu iki kapasiteye uygun biçimde belirlenmektir (ya da bu iki kapasiteyi gerçekleştirmektir). Buna göre, bu iki kapasiteyi gerçekleştirmeyen herhangi biri, hiçbir kısıtlamaya maruz olmasa ve kendi hayatını tam olarak denetlese bile *ipso facto*, özgür değildir. Ama bu kuşkusuz, "özgürlük" teriminin –en azından genel anlamı bakımından– kötüye kullanılmasıdır.

Marx'ın, (çok) erken dönemlerinde Aristo, Spinoza ve Hegel'e yaptığı övgüler ve Hegelci öz ve varlık sorunsalını –ki buna göre varlıklar kendi özlerine yönelirler– benimsemesi, bu özgürlük anlayışının

17. Bk. D. B. F. Tucker, *Marxism and Individualism*; ve Elster, *Making Sense of Marx*, s. 5-8, 117-118 ve *An Introduction to Karl Marx*, s. 22-25.
18. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 97.

cazibe alanı içinde olduğu görülür. Ne var ki, daha sonra Marx felsefi öz ve varlık sorunsalını reddetmiştir ve bu durumda Marx'ı yorumlamanın en iyi şekli muhtemelen şöyle olur: (1) Marx, insanların alıkonulmadıkları zaman söz konusu iki kapasiteyi gerçekleştirme eğiliminde oldukları *ampirik* tezini ve (2) bu kapasiteleri gerçekleştirmenin insanlar için iyi olduğu ve daha da önemlisi bu kapasiteleri gerçekleştirebilmelerinin (yani *gerçekleştirecek kadar özgür olmalarının*) insanlar için iyi olduğu şeklindeki *değerlendirici* tezin savunucusudur. *El-yazmaları*'nın Marx'ına ve daha sonraki Marx'a atfettiğim görüş üzerine, şu söylenebilir: Kişinin bu iki kapasiteyi gerçekleştirmemesi olgusu, o kişinin özgür olmadığı varsayımı için nihai değil sadece *prima facie* (yüzeysel) bir neden oluşturur. Eğer kişi özgür olsaydı –akılyürütme devam eder– her olasılıkta bu kapasiteleri gerçekleştirirdi. Kişi bu kapasiteleri gerçekleştirmemiştir. O halde, her olasılıkta, kişiyi bu kapasiteleri gerçekleştirmekten alıkoyan özgürlüğü sınırlayıcı bir koşul vardır, yani her olasılıkta, kişi özgür değildir.

Akılcı irade geleneğinin filozofları –özellikle Rousseau ve Kant– benliği bu bağlamda, kişinin "gerçek, akılcı benliği" olarak saptama eğilimindeydiler. Sonuç, kişinin "gerçek, akılcı benlik"in koyacağı yasalara uygun biçimde edimde bulunması halinde ya da "gerçek, akılcı irade"nin oluşturacağı seçeneklere uygun biçimde edimde bulunması halinde özgür (ya da "gerçekten özgür") olduğudur. Bu da kuşkusuz, kişi istemediği bir şeyi yapmaya zorlanırsa, bu kişinin "gerçek, akılcı iradesi"nin dikte edeceği bir şey olduğu sürece, kişinin özgürlüğünün ihlal edilmeyeceği görüşüne götürür: Kişi, Rousseau'nun iddia ettiği gibi, *özgür olmaya zorlanabilir*. Bunun da, eylemlerin (ya da kişilerin) ancak ve ancak hem zorlanmamış hem de kendi özlerini belirlemiş olmaları halinde özgür oldukları şeklindeki ortak özgürlük ya da serbestlik [liberty] nosyonumuzu kötüye kullandığı görülür. Ancak özgürlük ya da serbestlik çoğumuzun kabul ettiği yegâne değer değildir ve bence değerlerimizin hepsini bu kavramın içinde toplamak yanlış olur. Isaiah Berlin'in aşağıdaki pasajı yazarken belirttiği görüş de budur:

> Herşey neyse odur: Özgürlük özgürlüktür, eşitlik ya da dürüstlük ya da adalet ya da kültür ya da insan mutluluğu ya da sessiz bir vicdan değil. Eğer benim ya da benim sınıfımın ya da ulusumun özgürlüğü pek çok başka insanın sefaletine bağlıysa, bunu geliştiren sistem adaletsiz ve ahlâkdışıdır (immoral). Ancak bu türden eşitsizliğin utancını azaltmak için özgürlüğümü perdeler ya da azaltırsam ve böylece başkalarının bireysel özgürlüğünü maddi olarak arttırmazsam, mutlak bir özgürlük kaybı olur. Bunu adalet ya da mutluluk ya da barışta bir kazanımla telafi etmek mümkün olabi-

lir, ancak kayıp devam eder ve benim "liberal" bireysel özgürlüğümden vazgeçilmesi halinde, başka türden bir özgürlüğün... artacağını öne sürmek bir değerler karmaşasına yol açar.[19]

Öte yanda kişi, ikinci yani özbelirlenim olarak özgürlük yorumunu kabul edebilir ve özgürlüğü, kişinin *aktüel, ampirik benliğinin* kararları ya da seçimlerine uygun biçimde belirlenmiş olma meselesi olarak alabilir. Marx'ın ilk dönem çalışmalarında Rousseau-Kant'ın özbelirlenim olarak özgürlük yorumunun cazibesine kapıldığı görülür; hattâ "ancak onun fiili eylemleri doğal özgürlük yasasına itaatten vazgeçtiğini gösterdiği zaman, *devlet onu özgür olmaya zorlar*,"[20] görüşünü öne sürecek kadar ileri gider (italikler bana ait). Ancak Marx ilk gazetecilik döneminden sonra bu görüşlerden uzaklaştı ve sonraki çalışmalarında, özbelirlenimi *kişinin kendi hayatı üzerinde denetim kurması,* yani kişinin kendi varlık çizgisini belirleyecek etkin güce sahip olma (ampirik olarak mümkün olduğu ölçüde) meselesi olarak görmeye başladı.

Bu soruna döneceğiz, ancak sonraki Marx ile akılcı irade teorisyenleri arasında bu konudaki başlıca farklılığın Gerald MacCallum'un üçlü özgürlük tanımı içinde ifade edilebileceği söylenebilir. Buna göre aradaki farklılık, *birinci* değişkenle, yani kişinin zihnindeki fail türü için geçerli olan değişkenle ilgilidir. MacCallum'un formülüne göre "x" z'yi yapmak (yapmamak, z olmak ya da olmamak) için y'den özgürdür (özgür değildir).[21] Akılcı irade geleneğinde x aktüel, ampirik bireyler için değil, bu türden bireylerin, *gerçek, akılcı iradelerini* savunmak için benimsenir. Bu irade, söz konusu kişilerin aktüel, ama sadece "ampirik" iradelerine ters düşebilir ve genellikle de düşer. Rousseau'nun, (adil) bir devletin yasalarına zorla itaat ederlerken yurttaşların "özgür olmaya zorlandıkları" iddiasının ardında yatan akılyürütme budur. Ancak Marx'ın ilk eserleri dışındaki bütün eserlerinde, ampirik bireylerin "gerçek, akılcı iradesi"nden çok aktüel, ampirik bireylerin özgürlüğünden (yani, özbelirlenimden) söz ettiği görülür. Daha sonraki eserlerinde, örneğin, üretim mallarının müsadere edilmesiyle burjuvaziyi özgür olmaya zorlamaktan asla söz etmez, daha çok, mülkiyet haklarında ve burjuvazinin üretim koşullarında "zorla gedikler açmak"tan söz eder."[22] Marx "zorla gedik açma"nın –yani, (yeni) devletin bu sonuca ulaşmak için meşru baskı gücünü kullanması– kesinlik-

19. Berlin, "Two Concepts of Liberty," s. 338.
20. Marx, "Debates on Press Freedom," *Marx-Engels Gesamtausgabe*, bl. 1, c. 1, alt bl. I, s. 210, alıntı, Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 34.
21. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," s. 296.
22. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 352.

le adil olduğunu düşünürken, bu durumu burjuvazinin özgür olmaya zorlanması olarak görmez.

Öte yanda, ikinci anlamdaki özgürlük (özbelirlenim olarak) nosyonunun, *Elyazmaları*'ndan son eserlerine kadar Marx'a yol gösterdiği açıktır. Marx'a göre, birey ancak *özbelirlenimini* gerçekleştiriyorsa özgürdür; ve ancak kendi hayatını denetlerse özbelirlenimini gerçekleştirir. İkinci anlamda özgür olmak, özerk olmak, kendi kendisinin efendisi olmaktır. "Bir varlık," der Marx, "kendi kendisinin efendisi olmadıkça kendisini bağımsız olarak görmez ve ancak kendi varlığını kendisine borçlu olduğu zaman kendi kendisinin efendisi olur. Başkası için yaşayan bir adam kendisini bağımlı bir varlık olarak görür."[23] Ancak kişinin kendi hayatını denetlemesi, *hem* başka bireylerin teminat altına alınmış müdahalelerine av olmamasını ve *hem de* kişinin kendi hayatının yönü ve içinde yaşamak durumunda olduğu koşullar üzerinde önemli bir etki ya da güce sahip olmasını gerektirir.

Demek ki Marx için özbelirlenim hem *negatif* hem de *pozitif* özgürlüğü gerektirir. "Negatif özgürlük"le başka kişiler ya da kişi grupları, örn. devlet tarafından yapılan müdahaleden özgürlüğü kastediyorum. "Pozitif özgürlük"le kişinin hayatını belirleyebilmesi ya da denetleyebilmesi anlamında özgürlüğü kastediyorum. "İki Özgürlük kavramı" başlıklı klasik denemesinde Isaiah Berlin, "Bu anlamda özgür olmakla başkalarının müdahalesine uğramamayı kastediyorum"[24] ve "bu anlamda özgürlük *bir şeyden* özgürlük; müdahalenin yokluğu anlamına gelir,"[25] demektedir. Negatif özgürlüğün değeri, Berlin'e göre, "ihlal edilmemesi gereken belirli bir kişisel asgari özgürlük alanının varolması gerektiği"[26] ve "doğamızı 'alçaltmıyor' ya da inkâr etmiyorsak asgari bir kişisel özgürlük alanını muhafaza etmemiz gerektiği" kanaatini temel alır.[27] Toplumsal olarak konuşmak gerekirse, "özel hayat alanı ile kamusal otorite alanı arasına bir sınır çekilmelidir."[28]

Marx'ın bu şekilde tanımlanan negatif özgürlüğe hiç saygı duymamış olduğu sık sık iddia edilirse de, bu doğru değildir. Bu iddiayı çürüten iki tür bulgu vardır. Birincisi Marx'ın negatif özgürlüğü desteklerken zaman zaman kullandığı, "Gotha Programının Eleştirisi"nde yaptığı yoruma ilişkin en çarpıcı örneklerden birini oluşturan şu ifadedir: (kuşkusuz!) "herkes burnunda polis sopası olmadan bedensel ihti-

23. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 165.
24. Berlin, "Two Concepts of Liberty," s.337.
25. A. g. y., s. 339.
26. A. g. y., s.337.
27. A. g. y., s. 339.
28. A. g. y., s. 337.

yaçlarının yanı sıra dinsel ihtiyaçlarını da karşılamalıdır."[29] İkinci türden bulgu, kişinin kendi hayatı üzerinde denetim kurması anlamında özbelirlenimin hiç kuşkusuz insanın kişiliğine ve özel hayatına, eylemlerine ve faaliyetlerine bu türden yerli yersiz müdahaleleri dışlaması şeklindeki basit olgudur. (Ancak neyin *yerinde* bir müdahale oluşturduğuna karar vermek, ahlâki ve toplumsal felsefenin en zor konularından ve bireylerin büyük çapta farklılaştıkları bir konu olmakla birlikte en önemlilerinden biridir.)

Bu türden (negatif) özgürlük Marx'a göre öylesine bariz biçimde gerekliydi ki, yorum gerektirdiğini pek düşünmemiştir. Ancak Marx'ın izin *vermeyeceği* şey, bu özgürlük türünün özgürlük kategorisini tüketmesidir. Negatif özgürlüğün özgürlük kategorisini *tükettiği* görüşü şu satırları yazarken Marx'ın aklında (onaylamadan) olan şeydir: "Belirli koşullar altında rastlantı ve şansı tasasız biçimde kullanma hakkına şimdiye kadar kişisel özgürlük denilmiştir."[30] Marx'ın, şu sözleri yazarken –*Kapital*'in birinci cildinde dolaşım ve üretim alanları arasındaki geçiş noktasında– betimlediği (ve örtük biçimde mahkûm ettiği) de bu dar özgürlük kavramıdır:

> Terk etmekte olduğumuz, sınırları içinde emek gücü alım satımının sürdüğü alan, aslında tam da insanın doğuştan gelen haklarının bir Cennet'idir. Burada sadece Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hüküm sürer. Özgürlük, çünkü bir metanın, diyelim emek gücünün hem alıcısı hem de satıcısı sadece kendi özgür iradesiyle sınırlanır. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma ortak iradelerinin serbest ifadesinden başka şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbiriyle basit meta sahipleri olarak ilişkiye girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değiştirirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar sadece kendilerine ait olan mal üzerinde tasarrufta bulunurlar. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf yalnızca kendisini düşünür.[31]

Marx'ın komünal ya da "türsel-varlık" olarak bireylere ilişkin normatif idealinin, bireylerin negatif özgürlükleriyle ilgilendiği teziyle çeliştiği öne sürülebilir, ancak böyle bir çelişme yoktur. Bu anlamda Marx bir kolektivist ya da totaliter değildir Onun normatif, gerçek toplumsal varlık olarak birey ideali bir kişinin bireyselliğine en yüksek saygıyla birleşir. Örneğin, *Elyazmaları*'nda "kaba komünizm"e saldırır: "Kaba komünizm... *önyargılı* bir asgari temelinde... sadece hasetin ve herkesi aynı hizaya getirmenin en yüksek noktasıdır."[32] Bunun gerekçesi şu-

29. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 397.
30. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 162.
31. Marx, *Capital*, c. 1, s. 176.

dur: "Bu komünizm...her alanda *insan kişiliğini* inkâr eder."[33] "Ne *olduğum* ve ne *yapabileceğim*... hiçbir şekilde benim bireyselliğim tarafından belirlenmez [çünkü]...bir *insan* olarak yapamayacağım şey ve bütün bireysel yeteneklerime rağmen yapamayacağım şeyler, *para* sayesinde benim için mümkün hale gelir."[34]

Marx'ın bu türden özgürlüklere sahip olma hakkının komünist toplumda modası geçmiş bir kavram olacağı görüşü de onun negatif özgürlükle ilgilendiği tezini çürütemez. Marx, gelişim halindeki bir komünist toplumda bireylerin insanileşeceklerine, öyle ki, onların mahremiyet, vicdan, ifade vb. haklarını baskı altına almayı gerektirecek hiç bir durum olmayacağına inanır. O halde, haklar (adaletin yanı sıra) kategorisi ya da kavramı geçersiz hale gelecektir. Ancak bu, bu türden hakların gerektirdiği özgürlüklerin ihlal edileceğini ya da komünist toplumu oluşturan kişilerin uysal konformistler ya da düşüncesiz otomatlar olacakları anlamına *gelmez*. Marx bunun tam tersine inanır.

Ne var ki, Marx'ın özgürlük kavramı tek başına alındığında negatif özgürlük kavramından daha geniştir. Hilliard Aronovitch "özbelirle-nim" terimini pozitif özgürlükle özdeşlediği için, benim kullandığımdan –bu terimi hem negatif hem de pozitif özgürlüğe uyguluyorum– daha dar anlamda kullanıyor olsa da, "Marksçı Ahlâk" başlıklı makalesinde Marx'ın özbelirlenim nosyonuna açıklık getirir:

> Özbelirlenim...kişinin kendi hayat *koşullarını* özgür ve bilinçli olarak biçimlendirmesidir. Böylece kişinin, şu ya da bu özgül kapasiteyi geliştirerek *kendisini* daha özgür ve bilinçli olarak biçimlendirmesi mümkün olur. Kişinin istediklerini *yapabilmesi* anlamına gelen ve bazılarının pozitif özgürlük dediği şey budur. Burada, yapmak istenilen şeylerle kastedilen: kişinin koşulları kendi iradesiyle etkilemesini de kapsayacak şekilde, özbilinçli olarak seçim yapabilmesidir. Bu şekilde belirtildiğinde ... özbelirlenim ya da pozitif özgürlük kapasitesi öylesine temeldir ki, onsuz kişi herhangi bir şeyi kararlaştırarak elde edecek, hatta hedefleyecek bir konumda olamaz.[35]
>
> Özbelirlenim, kişinin içinde yaşadığı hayatın koşullarını bilinçli biçimde yönlendirerek biçimlendirmesini, kuşkusuz, belirli bir temel özgürlük türünü ve bireysel özgürlüğü ifade eder. Bu, pek çok şeyi açıklar. Özellikle önemli olan, özgürlüğün sadece baskının yokluğuyla değil, kişinin iradesini fiilen etkileyebilen daha olumlu terimlerle tanımlanması ve koşulların, irademi uydurmak zorunda olduğum ve seçimlerini içinde yapabileceğim sabit şeyler olarak görülmemesidir; daha doğrusu, bu anlayışa göre

32. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 153.
33. A. g. y.
34. A. g. y., s. 191-192.
35. Aronovitch, "Marxian Morality," s. 366.

benim özgürlüğüm bütün bu koşullar üzerinde kendi irademi ne ölçüde kullanabildiğime bağlıdır.[36]

Ancak bu *pozitif özgürlüğün* de (yani *kişinin kendi hayatını belirleme özgürlüğü*) iki bileşeni vardır. Birincisi, kişinin hayatını etkileyen bütün toplumsal karar oluşturma süreçlerine –siyasal, eğitsel, ekonomik, vb.– *eşit katılım hakkıdır*. Marx'a göre hayatımızı etkileyen kararların çoğu, belki de büyük çoğunluğu bireyselin zıddı olarak *toplumsal* kararlar olduğu için, meselenin özü bu kararların herkesin eşit katılımı –ya da en azından herkesin eşit katılım *hakkı*– (bazıları bazı toplumsal karar oluşturma süreçlerine katılmayı tercih etmeyebilirler) temelinde oluşturulmasıdır. Bir utanç olarak gördüğü temsili burjuva parlamenter demokrasi sistemine karşı çıkarken, Marx, yeni toplumun demokrasiyi bütün toplumsal (özellikle ekonomik) faaliyet alanlarına yaymasını, gerçek ya da etkin bir demokrasi olmasını talep eder. Bir mutabakata varma süreciyle ya da, eğer bu mümkün değilse, eldeki en demokratik yöntemle, bireyler toplumsal ve ekonomik süreçler tarafından denetlenme yerine, bu süreçleri kolektif olarak denetlemelidirler. Aslında, kapitalizm koşulları altında insanların toplumsal ve ekonomik süreçleri belirliyor olmaları bunun tam tersinin geçerli olması; kuşkusuz, Marx'ın yabancılaşma kavramını ve teorisini, bunun yanı sıra kısmen onun sömürü kavramını ve teorisini belirleyen anahtar bir fenomendir.

Marksizm'in karşıtları, mevcut post-kapitalist toplumların kendi yurttaşlarına kendi hayatları üzerinde bazı kapitalist toplumlardaki kadar bile denetim olanağı vermediğine işaret edebilirler. Klasik Marksizm'in savunucuları, kuşkusuz, bu türden post-kapitalist toplumların henüz sosyalist ya da komünist toplumlar olarak sınıflanmadıkları yanıtını verecekler ve normal olarak, bu toplumların Marx'ın vizyonundan sapmasına yol açan tarihsel koşullardan söz edeceklerdir. Marksistler ile karşıtları arasındaki tartışmanın en önemli noktası, aslında, sosyalizmin demokratik bir formunun tarihsel olarak mümkün olup olmadığıdır (Bu konu üzerinde X. Bölüm'de durulacak).

Sağ liberterler (örn. Robert Nozick) ve pek çok liberal pozitif özgürlük kavramını özbelirlenim anlamında alsalar da, bu olgudan ilginç bir soru çıkar: Sağ liberterler ya da bu türden liberaller siyasal demokrasiyi hangi zeminde savunmaktadırlar? Berlin, negatif özgürlükten söz ederken şöyle yazar:

Bu anlamda özgürlük, otokrasinin bazı türleriyle ya da bir ölçüde kendini-yönetme eksikliğiyle bağdaşmaz değildir. Bu anlamda özgürlük esas ola-

36. A. g. y., s. 370-371.

rak denetimin alanıyla ilgilidir, onun kaynağıyla değil...bireysel özgürlük ile demokratik yönetim arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. "Beni kim yönetiyor?" sorusuna verilecek yanıt, mantıksal olarak, "Hükümet bana ne kadar müdahale eder?" sorusundan ayrıdır. Negatif ve pozitif özgürlük kavramları arasındaki büyük zıtlık bu farklılıktadır ve nihai olarak da bu farklılıktan ibarettir. "Ne yapmakta ya da ne olmakta özgürüm?" sorusunu değil, "Beni kim yönetiyor?" ya da "Benim ne olduğumu ve ne olmadığımı, neyi yapacağımı ve yapamayacağımı söyleyen kim?" sorularını yanıtlamaya çalışırsak, özgürlüğün "pozitif" anlamını keşfetmiş oluruz... Kendi kendini yönetme ya da hayatımı denetleyen süreçlere bir ölçüde katılma arzusu, serbest bir eylem alanı için duyulan arzu kadar derin ve tarihsel olarak belki de daha eski olabilir.[37]

Marx'ın pozitif özgürlük kavramının ikinci bileşeni –konumunu benim yeniden kuruşuma göre– *kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkıdır*. Marx, "insan[ın] ... şundan ya da bundan sakınmak için negatif güç aracılığıyla değil, kendi gerçek bireyselliğini ortaya koymak için pozitif güç aracılığıyla özgür [olmasını]" talep eder.[38] İnsanların kendini gerçekleştirme araçlarına (yaklaşık eşit biçimde) ulaşmadıkça özgür olmadıkları anlamına geldiği ölçüde, bu tez sağ liberter (ve pek çok liberal) için sonuncusundan çok daha zararlı olacaktır. Ancak bu ilke kuşkusuz daha ileri düzeyde çözümlemeyi gerektirir. Birincisi, sorunları basitleştirmek ve Marx'ın teorisinin benim yeniden kurduğum şeklini daha makul hale getirmek için, "kendini gerçekleştirme araçları"na, negatif özgürlük (yukarıdaki ilkenin kapsamına giren) dışında Rawls'ın belirttiği başlıca bütün toplumsal değerleri katmayı öneriyorum. Başlıca toplumsal değerler, Rawls'a göre haklar ve özgürlükler, yetkiler ve fırsatlar, gelir ve servet, boş zaman ve özsaygı için toplumsal temellerdir.[39] Bunu aynı zamanda toplumsal görev yerlerine ve konumlara ulaşmada eşit fırsat hakkını sağlamak için kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkı olarak alacağım. Toplumsal görev yerleri ve konumları nosyonunun kendisi tam olarak gelişmiş komünist toplumda faydasız olsa da, Marx bunların sosyalist toplumlarda kesinlikle varolacaklarını düşündü. *Fransa'da İç Savaş*'ta bu türden konumlara gelecek kişilerin demokratik olarak seçilmelerini, gerektiğinde geri çağrılmalarını ve sıradan işçi kadar ücret almalarını savunur. (Sonuncu öneri ayrıcalıklı bir bürokrasinin oluşmasını önlemek için tasarlanmıştır. Daha sonra gelen pek çok sosyalistin bu türden konumla-

37. Berlin, "Two Concepts of Liberty," s. 340-341.
38. Marx ve Engels, *The Holy Family*, s. 154.
39. *A Theory of Justice*'de boş zaman esas bir toplumsal değer olarak sayılmaz, ancak Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave"de bunları listeye ekler.

rın düzenli biçimde rotasyona tabi tutulması önerisi, bu görevi yerine getirmek, belki de insanlara kendilerini bu tarzda gerçekleştirme şansı vermek için tasarlanmıştır.)

Öte yanda, bu hakkın çerçevesini, bireylerin kendi benliklerini (yani, hayatlarına ilişkin planları) gerçekleştirmek için eşit fırsat hakkına sahip olduklarını ve dolayısıyla bunu yapmak için gerekli olan araçlara eşit ulaşım fırsatına da sahip olduklarını –en azından, komünizmin kıt malların dağıtımı konusunda hâlâ bir endişenin varolduğu ilk evresinde– göstermek için, bir eşit kendini gerçekleştirme araçları hakkı olmaktan çok, kendini gerçekleştirme araçlarına eşit *ulaşım* hakkı olarak belirledim. Ancak bu, eşit miktarda kendini gerçekleştirme (bunu söylemek anlamlıysa) ya da eşit miktarda kendini gerçekleştirme araçları (yani, başlıca toplumsal malların eşit paylaşımı) hakkını zorunlu olarak içermez. Marx'ın, "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde açıklığa kavuşturduğu gibi, komünizmin ilk evresinde (ya da günümüzde genellikle "sosyalizm" dediğimiz şey) maddi malların kesin biçimde eşit dağıtımı yoktur. Çalışamayacak durumda olanlar dışında bütün bireyler yeni toplumsal düzenlemelerin (muhtemelen adil olan) kuralları içinde katılabilecekleri faaliyetlerine katılma hakkına sahiptirler. Marx'a göre, başlıca kurallar şunlardır: (1) Kişi bir başkasının emeğinden kâr sağlayamaz; ve (2) bireyler, topluma kattıkları üretken (ya da toplumsal olarak yararlı?) emekle orantılı bir toplumsal zenginlik payını toplumdan geri alırlar. Marx, Gotha Programı'nın, emek sürecine bireylerin eşit katılım hakkını doğrulayan bu bölümünü yorumlarken, şöyle yazar: "Hiç kimseye kendi emeğinin dışında herhangi bir şey verilemez ve ... hiçbir şey bireysel tüketim araçları dışında bireylerin mülkiyetine geçemez."[40] Şöyle devam eder:

> Bireysel üretici, topluma verdiğini –gerekli çıkarmalar yapıldıktan sonra– tam olarak geri alır.... Topluma bir biçimde vermiş olduğu emek miktarını bir başka biçimde geri alır.... Bu ilerlemeye rağmen, bu *eşit hak* hâlâ sürekli olarak bir burjuva sınırlılıkla damgalanır. Üreticilerin hakkı arz ettiği emekle *orantılıdır*; eşitlik, aslında, ölçümün bir *eşit standartla*, emekle yapılmasından ibarettir.[41]

O halde, hâlâ Hume'un adalet koşullarını –ılımlı kıtlık ve ılımlı bencillik– cisimleştiren toplumlarda, Marx'ın özgürlük anlayışı bireyin kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkına (yani, kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım fırsatı) sahip olmasını gerektirir.

40. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 387.
41. A. g. y.

Ne var ki bu, bireyin tam kendini gerçekleştirmeyi sağlayabileceği bütün mal, hizmet ve fırsatlara ulaşımını garanti etmez, çünkü bu mümkün olmayabilir. Bu koşul, ahlâki sezgimizi temellendirmemizi sağlar: Mevcut toplumsal koşullar altında bir yat satın alamamak ya da dünya turuna çıkamamak kişinin özgürlüğünü ihlal etmezken, eğitim paralı olduğu ve aile gerekli miktarı sağlayamadığı için ya da bu konuda maddi yardım sağlayacak hükümet programları olmadığı için eğitim görememek, kişinin özgürlüğünü ihlal eder.

Marx pozitif özgürlüğün akılcı irade versiyonunu savunanlar kategorisine girmese de, Klasik Liberallerin ve çoğu modern liberalin kabul ettiği özgürlüğü sınırlayıcı koşullar setinden daha genişini kabul eder ve insanların yapmakta (ya da olmakta) serbest olmaları gereken şeylere ilişkin daha geniş bir yorum getirir. MacCallum'un üçlü özgürlük formülünden yararlanırsak, çeşitli konumlar arasındaki farklılıklar, anahatlarıyla belirgin biçimde gösterilebilir ve "pozitif" ve "negatif" özgürlüğe ilişkin belirsiz biçimde tanımlanmış nosyonlar üzerine süren yararsız tartışmalardan kaçınılabilir. MacCallum'un belirttiği gibi, aktüel olarak ele alınması gereken üç değişken vardır: Özgürlük atfetmekte olduğumuz kişi türleri, özgürlüğü sınırlayıcı olarak değerlendirdiğimiz koşullar ve özgürlüğün amacı olabilecek şeylerin türleri. Böylece, *x, z*'yi yapmak (yapmamak, olmak, olmamak) için *y*'den özgürdür (özgür değildir) formülünde, "*x* tarafları kapsar, *y* "önleyici koşullar"ı, kısıtlamalar, sınırlamalar, müdahaleler ve engeller olarak kapsar ve *z*, eylemleri, kişilik ya da olayın koşullarını kapsar."[42] *x*, gerçek halimizle kendimizi (ampirik benlik) ya da akılcı irade geleneğinin "gerçek," "doğru" ya da "esas" benliğini temsil edebilir. *y*, başka kişilerin doğrudan müdahalesini ya da buna ek olarak kişinin seçeneklerini sınırlandıran bütün toplumsal ve ekonomik (hatta psikolojik) koşulları ya da bu aşırı uçlar arasında kalan her şeyi temsil edebilir. Nihayet *z*, insanların gerçekleştirmek istedikleri eylemleri ya da insanların olabilecekleri şeyin yanı sıra yaptıkları şeyi temsil edebilir.

Gördüğümüz gibi Marx –ya da en azından sonraki dönemlerdeki Marx– *x* değişkenini bireylerin aktüel, ampirik iradelerini göstermek için kullanır. Bunu yaparken modern ahlâki ve toplumsal düşünürlerin büyük çoğunluğuyla aynı görüştedir. Ancak sağ liberterler ve bazı liberaller *z* değişkeninin sadece eylemlerle ("yapmakla") ilgili olduğunda ısrar ederlerken Marx'ın insanların sadece yapmakta değil olmakta

42. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," s. 296.

da özgür olmaları gerektiğini ve böylece *z* değişkeninin hem "yapmak" hem de "olmak"la ilgili olduğunu savunduğu görülür. Ancak Marx'a göre kişi ancak bazı şeyleri yaparak (örn. sanat öğrenimi görerek, çizim ve yağlı boya yaparak vb.) bir şey (örn. bir sanatçı) haline geldiği için burada gerçekten büyük bir farklılık olduğu söylenemez. Daha önemli farklılık *y* değişkeniyle ilgilidir..

Sağ-liberterler ve bazı liberaller *y* değişkeninin parametrelerinin *öteki bireylerin* (ya da birey gruplarının) *kasti müdahalelerini* kapsadığını öne sürer ve özgürlüğü sınırlayan koşulu sadece bu müdahale türünün oluşturduğunu iddia ederlerken, Marx ve diğer pek çok kişi bunu gereğinden dar olduğu için reddederler. Isaiah Berlin genellikle özgürlüğü sınırlayan koşullara ilişkin geniş bir görüşe muhalif olarak görülse de, "İki Özgürlük Kavramı"nın dikkatle okunması, Berlin gibi tam bir modern liberalin bile geniş bir görüşe yer bıraktığını ortaya koyar. Berlin'in işaret ettiği gibi:

> Yalnızca bir hedefe ulaşmanızın insanlar tarafından engellenmesi halinde siyasal serbestlik ya da özgürlükten yoksun olursunuz. Bir hedefe ulaşma yeteneğinden yoksunluk tek başına, siyasal özgürlükten yoksunluk değildir. Bu, "ekonomik özgürlük" ve onun karşıtı olan "ekonomik kölelik" gibi modern ifadelerin kullanılmasıyla ortaya çıkarılır. ... eğer bir adam, hukuksal olarak yasaklanmış olmayan bir şeyi –bir somun ekmek almak, bir dünya seyahati, hukuk mahkemelerine başvuru– yapamayacak kadar yoksulsa, yasalar tarafından engellenmiş kadar az özgürdür. Eğer benim yoksulluğum, koşmamı önleyen topallık gibi, ekmek satın almamı ya da dünya turuna çıkmamı ya da davamın kabul edilmesini önleyen bir tür hastalık ise, bu yeteneksizlik doğal olarak özgürlükten, en azından siyasal özgürlükten yoksunluk olarak betimlenemez. Verili bir şeyi edinme yeteneksizliğimin sadece başka insanların, başkalarını değil de beni o şeyi elde etmek için gerekli paradan yoksun bırakan düzenlemeler yapmalarından kaynaklandığına inandığım içindir ki, kendimi baskının ya da köleliğin bir kurbanı olarak düşünürüm....terimin bu kullanımı yoksulluğumun ya da zayıflığımın sebepleri hakkında belirli bir toplumsal ve ekonomik teoriye bağlıdır.... *Özgürlük yoksunluğundan (sadece yoksulluktan değil) ancak bu teoriyi kabul ediyorsam söz etmeye başlarım.* Ek olarak, haksız ya da adaletsiz olduğunu düşündüğüm özgül bir düzenleme nedeniyle yoksunluk içinde tutulduğuma inanıyorsam, *ekonomik kölelik ya da baskıdan* söz ederim. "Şeylerin doğası bizi deli etmez, bunu ancak hastalık yapar," diyordu Rousseau. Baskının ölçütü, başka insanların benim arzularımı boşa çıkararak, doğrudan ya da dolaylı, maksatlı ya da maksatsız oynadıklarına inandığım roldür. Bu anlamda özgür olmakla başkalarının bana karışmamasını kastediyorum. Karışmazlık alanı genişledikçe özgürlüğüm de genişler[43] [italikler bana ait].

43. Berlin, "Two Concepts of Freedom," s. 336-337.

Kuşkusuz, bir Marksist'in bu çözümlemeyi kabul etmemesi için hiçbir neden yoktur. Bu durumda, Marksist ile diğer modern siyasal düşünürlerin çoğu arasındaki farklılık, farklı özgürlük anlayışlarını kabul etmeleri ya da özgürlüğü kısıtlayan bir koşulu neyin oluşturduğuna dair farklı ampirik görüşlere sahip oluşları değil, hangi (değişebilir) toplumsal koşulların özgürlüğü kısıtladığına ya da –daha kesin olarak– hangi (değişebilir) toplumsal koşulların *haklı gösterilemez* biçimde özgürlüğü kısıtladığına dair farklı ampirik görüşlere sahip oluşları olacaktır. Marx, başka kişilerin doğrudan müdahalelerine ek olarak *y* değişkeninin parametrelerinin özgürlüğü gereksiz biçimde kısıtlayan *her değişebilir toplumsal düzenlemeyi* kapsadığını öneren bir kişi olarak yorumlanabilir. Kuşkusuz Marx, (değişebilir) toplumdaki kurumların ve düzenlemelerin –ve böylece dolaylı olarak insanların– kapitalist toplumdaki geniş çoğunluk için özgürlüğü kısıtlayıcı koşullar olarak nasıl işlediğine dair açıklayıcı bir teori ve çözümleme sunar. Modern düşünce tarihinde bu özgürlük anlayışına sahip insanlar eksik olmamıştır: Marx'ın önemi, kapitalizmin ve sınıflara bölünmüş toplumların toplumsal düzenlemelerinin halkın geniş çoğunluğunun özgürlüğünü gereksiz yere nasıl sınırladığını ya da kısıtladığını ve bu gereksiz kısıtlamaların nasıl ortadan kaldırılabileceğini açıklayan toplumsal bilimsel teorilerinde yatar.

Peki, yeniden kurduğum haliyle Marx'ın ahlâk teorisi, özellikle onun özbelirlenim olarak özgürlük anlayışı yeterli midir? Pek çok insanın görmek istediğinden daha *geçerli* bir teori olsa da, olduğu kadarıyla, tam olarak yeterli değildir. Herşeyden önce, kişisel ya da siyasal özgürlüğe *yerinde* ya da *haklı* karışmayı neyin oluşturduğunu bilmemiz gerekir. Bir toplumda her türlü eyleme izin verilemez ya da verilmemesi gerekir. Örneğin bir kişi başkalarını sakatlamakta özgür değildir, toplumun (ya da devletin) insanları sakatlamayı yaptırımlara bağlaması olgusu, insanların özgürlüğüne bir müdahale oluşturur. Ancak çoğumuz ya da hepimiz bu müdahalenin gerekli olduğunu kabul ederiz. Bu türden müdahaleler, eşit özgürlüğü korumayı (örneğin, kişinin kendisini köle olarak satmasına karşı yasalar); bir azami eşit özgürlükler sistemi kurmayı (örneğin, insanların, başka insanları ikametgâhlarında rahatsız edecek şekilde gürültü yapmalarını meneden yasalar ve iftira etmeye, kara çalmaya karşı yasalar); ya da (mümkünse) insanları refaha kavuşturmak gibi bir başka önemli ahlâki değerleri geliştirmeyi ya da azamileştirmeyi temel alabilir.

Ahlâki ve toplumsal konularda düşünce üreten en yeni ve çağdaş teorisyenler, bazı durumlarda özgürlüğün, özgürlük dışı başka kaygılar

temelinde sınırlandırılabileceğini kabul etmeye yatkındırlar. Burada gene Berlin'den bir alıntı yapmaya değer: "Özgürlük insanın yegâne hedefi değildir.... Göze batan eşitsizlik ya da yaygın sefaletten kaçınmak için özgürlüğümün bir kısmından ya da tamamından fedakârlık etmeye hazırım....Bazı durumlarda bu fedakârlığı yapmaya hazır olmadığım taktirde haklı olarak suçlu kabul edilmem gerekir."[44] Kişinin kendi özgürlüğünün *tamamından* vazgeçmeye ahlâki olarak mecbur tutulacağı somut durumları hayal etmek zor olsa da, başkalarının elem ve acı duymasını ya da aşırı yoksunluğunu önlemek için gerekli olması halinde, özgürlüğümüzün bir kısmından vazgeçmeye ahlâken yükümlü olduğumuz genellikle kabul edilir. Nozick gibi sağ-liberterler özgürlüğün özgürlük dışı herhangi bir şey temelinde haklı olarak sınırlandırılabileceğini reddeden az sayıda kişilerdir.[45]

Ancak Marx bize haklı müdahalenin ne olacağına karar vermemizi sağlayacak hiçbir teori ya da kriter sunmaz. Ekonomik düzeyde, Berlin'in belirttiği gibi, ancak "eğer... haksız ya da adaletsiz bulduğum bir düzenleme nedeniyle yoksunluk içinde tutulduğuma inanıyorsam,"[46] ekonomik baskı ya da kölelikten ya da –ekleyebiliriz– ekonomik *sömürüden* söz ederim. Ancak, bu böyleyse eğer –ki böyle olduğuna inanı-

44. A. g. y., s. 338.

45. Bu düşünce okulunu tanımlamak için "liberterlik" terimini değil "sağ-liberterlik" terimini kullanmamın nedeni -Noam Chomsky'nin *Problems of Freedom and Knowledge*'da ve başka yerlerde belirttiği gibi- birinci terimin, özgürlüğün değerini vurgulayan sol kanat anarşist ve sosyalistlerin görüşlerini şekillendirmek için de kullanılıyor olmasıdır. (Açıktır ki, bu türden anarşistler ve sosyalistler daha geniş bir özgürlük anlayışına sahiptirler ve aslında "sol-liberterler" olarak görülebilirler.)

Sağ-liberterlerin paradigmatik çalışmaları şunlardır: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, N. Y.,, 1974; John Hospers, *Human Conduct*, Harcourt, Brace, and World N. Y., 1961; Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, 1982; Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960; ve Ayn Rand et al., *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, N. Y., 1966. (Ancak, Hayek'in saf anlamda bir sağ-liberter olmadığını, çünkü yoksulların şiddetli yoksunluğunu önlemek için bir "refah güvenlik ağı" sağlamak için özgürlüğün kısıtlanabileceğine inandığını belirtmek gerekir.)

Burada ayrıntılı bir sağ-liberterlik çözümlemesine ve reddiyesine girişmeyeceğim; birincisi, bu, çalışmanın alanı dışında kalmaktadır ve ikincisi, bu görev -benceyerine getirilmiş bulunmaktadır. Bk. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 191-277; G. A. Cohen: "Robert Nozick and Wilt Chamberlain," "Capitalism, Freedom, and Proletariat," "Freedom, Justice and Capitalism," "Illusions about Private Property and Fredom," "Nozick on Appropriation," ve "Self-ownership, World-ownership, and Equality, Part II"; Reiman, "The Fallacy of Libertarian Capitalism"; van Parijs, "Nozick and Marxism"; Wolff, "Robert Nozick's Derivation of the Minimal State"; Fisk, "Property and the State"; O'Neill, "Nozick's Entitlements"; ve Smith, "Robert Nozick's Critique of Marxian Economics."

46. Berlin, "Two Concepts of Liberty," s. 336.

yorum– Marx'ın teorisinin yeterli olması için bir de toplumsal adalet teorisine ihtiyaç var demektir. Gerçi en azından komünizmin ilk evresinde uygulanacak bir toplumsal adalet teorisinin nüveleri "Gotha Programının Eleştirisi"nde ve Marx'ın bazı yazılarında görülse de, Marx bu türden kavramları ve teorileri her zaman mahkûm eder ve bu da bizi çözülmesi gereken bir bilmeceyle yüz yüze bırakır. VIII. Bölüm'de Marx'ın adalet ve insan haklarına ilişkin bütün nosyonları reddetmesinin temelsiz olmadığını göstermeye çalışacağım. Şimdi ele almak istediğim konu, Marx'ın sömürü kavramı ve teorisidir. Özellikle, Marx'ın sömürü kavramının ahlâki (ya da normatif) bir içerik ya da güç taşıyıp taşımadığını ve eğer taşıyorsa bunun hangi ilkeleri ve değerleri temel aldığını belirlemeye çalışacağım.

C. AHLÂK VE MARKSİST SÖMÜRÜ KAVRAM(LAR)I

Marx sömürü kavramının (ya da kavramlarının) açık bir tanımını asla vermez. Ayrıca, "sömürü" terimini ahlâki olarak mahkûm edici bir tarzda kullandığı görülürken, eserlerini yorumlayanlar arasında bu olumsuz ahlâki anlamın, sömürünün zorunlu bir karakteristiği olup olmadığı hakkında büyük tartışmalar vardır. Bir yorum, aslında, sömürünün artı-emeğin (ya da değer ya da ürünün) halkın bir grubundan ya da sınıfından diğerine transfer edilmesi meselesi olduğunu ve bunun tek başına ele alındığında yanlış görülemeyeceğini öne sürer. Bu bakımdan benzer bir yorum John Roemer'in önerdiği şekliyle bölüşümsel sömürü teorisidir. Roemer'in çözümlemesinde, bir grup ancak ve ancak, devredilmez varlıklarını (yani iş becerileri) ve –kapitalist sömürü durumunda– toplumun devredilemez varlıklarından (yani, üretici güçler) kişi başına düşen payı toplumdan geri alabilmesi halinde ekonomik bakımdan daha iyi olacaksa, sömürülüyor demektir. Gene, sömürünün bu çözümlemede tek başına *prima facie* yanlış olduğu açık değildir. Aşağıdaki sömürü çözümlemesinin amacı, sömürünün ahlâki bir içeriğe sahip olup olmadığını, eğer sahipse, bu içeriğin doğasını belirlemektir. Yani, iki soruyu yanıtlamamız gerekiyor: Sömürü nedir ve sömürüde –eğer varsa– yanlış olan nedir?

Sömürünün ahlâki içeriğe sahip olduğunu iddia edenler bu içeriğin ne olduğu konusunda genellikle anlaşamazlar. Bazıları Marx'ın saf anlamda betimleyici, teknik sömürü derecesi (ya da artı-değer oranı) nos-

yonunu vurgular ve Marx'ın sömürü kavramının, esas olarak, kapitalizmin ekonomik işlev bozukluklarına ilişkin çözümlemesiyle olan bağlantıları ve nihai olarak (varsayımsal) sosyalist toplumlara kıyasla kapitalizmin sergilediği fayda eksikliğini ortaya çıkardığını belirtirler. Diğer bazıları sömürünün, bir ölçüde zorlama ve baskıyı gerektirdiği için ya da sömürülen sınıf (ya da sınıflar), ürettiği artı-değerin nasıl paylaşılacağı konusunda hiçbir şey söyleyemediği için ya da her iki nedenle özbelirlenim olarak özgürlük değerine ters düştüğünü vurgularlar. Bazıları da, sömürünün ahlâki yanlışlığının, insanlar sömürüldüklerinde toplumsal ya da bölüşümcü adalet ilkelerinin ihlal edilmesiyle bağlantılı olduğunu iddia ederler. Ayrıca, bir yorumcunun değer bakımından nötr bir sömürü tanımını tercih etmesi halinde, bu değerlendirici perspektiflerin her biri aslında yanlış olan bu özel sömürü örneklerinde neyin yanlış olduğunu açıklamak için kullanılabilir.

Bir diğer zorluk, Marx'ta sadece bir *ekonomik* sömürü kavramının değil, *genel* bir sömürü kavramının da bulunmasıdır. Buna göre ekonomik sınıfların yanı sıra devlet de insanları sömürebilmektedir ve –görünüşe bakılırsa– buradaki faydaların nitelik bakımından ekonomik olması gerekmez. Ayrıca, Marx'ın ekonomik sömürü kavramı içinde, *tarih-ötesi* sömürü kavramı ile belirli üretim tarzlarına, örneğin *kapitalist* sömürüye uygulanan sömürü teorisi arasında ayırım yapmak gerekir. Ayrıca Marksçı sömürü konusunda yakın zamana ait literatürü değerlendirmek için, emek teorilerini *dağıtım* teorilerinden, *zoru içeren tanımlamaları*, tanımlayıcı bir karakteristik olarak baskı ya da zoru içermeyen tanımlamalardan ayırmak gerekir.

"Emek sömürü teorileri"yle ekonomik sınıflar arasında artı-emeğin (ya da ürün ya da değerin) transferi üzerinde odaklanan teorileri kastediyorum. "Dağıtımda sömürü teorileri"yle bireyler ya da sınıflar arasında gelir ya da servetin bölüşümü üzerinde odaklanan teorileri kastediyorum.[47] Paradigmatik dağıtım teorisi, çağdaş Marksist ekonomist John Roemer'in teorisidir. Roemer, kimin sömürüldüğünü ve kimin sömürdüğünü belirlemek için, daha önce bahsi geçenler gibi "geri alma kuralları"ndan yararlanır. (Nitekim bu teori türüne zaman zaman

47. "Dağıtımda sömürü teorisi"ni kullanışım, Jeffrey Reimann'ın "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism"inden ("Sömürü, Zor ve Kapitalizm Değerlendirmesi") bir ölçüde farklılaşır. Reimann, dağıtım teorilerini zor içeren sömürü teorileri ile karşılaştırır ve bir dağıtım teorisi olarak sömürünün basit artı-değer teorisine ulaşır. Bu artı-değer teorisini –ilerde buna "basit sömürü" diyeceğim– bir dağıtım teorisi olarak değil, bir emek teorisi olarak değerlendiriyorum. Bu terminoloji farklılığı, kullanımlar karıştırılmadıkça önemsizdir.

bir "karşıtolgusal sömürü teorisi" denir.) Önce Marx'ın genel sömürü kavramını, daha sonra onun ekonomik sömürü kavram ya da kavramlarını ele alacağız. Ekonomik sömürüyü incelerken emek sömürü teorisinin çeşitli versiyonlarını inceleyecek ve böylece en yeterli emek teorisi olarak gördüğüm şeyi, Roemer'in dağıtımda sömürü teorisi ile kıyaslayacağım. Hem Marx'a en sadık hem de yeterli olan bir emek sömürü teorisi ve zoru içeren bir tanımlama oluşturmaya çalışacağım. Bu arada vergilendirmenin genellikle bir sömürü formu olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağını da kısaca ele alacağım.

Marx'ta bir genel sömürü kavramı olduğu iddiasını doğrulayan iki tür bulgu vardır. Birincisini, Marx'ın ekonomik sınıfların yanı sıra devletin de sömürücü olabileceği görüşü sağlar. Devletin bütün topraklara sahip olduğu ve köylüden rant aldığı Asya-tipi üretim tarzında devlet, Marx'a göre esas sömürücüdür. Ayrıca, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i*'nde Marx, Fransız devletini toplumun geri kalanı üzerindeki bir parazit olarak betimler. Bu benzetmenin en doğal karşılığı sömürü terimidir. *Fransa'da İç Savaş*'ta Marx devleti bütün sınıfların üzerinde yer alan yarı özerk bir güç olarak betimler. Bonapartist devletin herkesi, kapitalistleri ve toprak sahibi sınıfları bile sömürdüğünü ifade eder.

Ancak Marx'ın bu bağlamlarda sözünü ettiği faydalar –özel olarak değilse de– esas olarak ekonomiktir. Dolayısıyla, bu düşüncelerin Marx'ın ekonomik sınıfların yanı sıra devletin de sömürücü olabileceğini düşündüğünü kanıtlasa da, Marx'ın kendi ekonomik sömürü kavramına ek olarak, genel bir sömürü kavramına sahip olduğunu göstermediği öne sürülebilir. (Bu düşünceler devletin bazı durumlarda bir hâkim ekonomik sınıfın rolünü üstlenebileceğine dair göstergeler olarak da ele alınabilir.) Ne var ki Marx'ın genel sömürü kavramına ilişkin daha doğrudan metinsel bulgular da vardır. *Alman İdeolojisi*'nden, Marx'ın "sömürü" terimini ilk kullanışlarından birini içeren şu pasajı ele alalım:

> Holbach'ta, bireylerin karşılıklı ilişki içinde gösterdikleri bütün faaliyetler, örneğin konuşma, aşk vb. bir yarar ve yararlanma ilişkisi olarak betimlenir.... Bu örnekte yarar ilişkisi tamamen farklı bir anlam taşır. Buna göre bir başkasına zarar vermek suretiyle kendim için yarar sağlarım (*exploitation de l'homme par l'homme*).... Burjuva için fiilen geçerli olan budur. Burjuvaya göre, geçerli olan sadece tek bir ilişki vardır: Sömürü ilişkisi. Bütün diğer ilişkiler onun için sadece bu tek ilişkiye yedirilebildiği ölçüde geçerlidir ve sömürü ilişkisine doğrudan tabi olmayan ilişkilerle yüz

yüze geldiği yerde bile burjuva en azından kendi imgeleminde bu ilişkileri sömürü ilişkisine tâbi kılar. Bu kullanımın maddi ifadesi, herşeyin, insanların ve toplumsal ilişkilerin değerinin temsili olan paradır.[48]

Bu pasaj Marx'ın daha geniş bir sömürü kavramına sahip olduğunu açıkça gösterir. Allen Buchanan'ın kaydettiği gibi:

En çarpıcı olan bu nitelendirmenin aşırı genelliğidir: sömürü bizzat emek süreciyle sınırlı değildir. Burjuvazi işçiyi basit bir *ücretli emek ilişkisi* içinde sömürmez. Bu sadece burjuvazinin *işçiyi* sömürmesi meselesi de değildir. Önemli olan, daha çok, burjuvazi için insan ilişkilerinin *genelde* sömürücü olması ve bunun sadece burjuvanın işçiyle ilişkilerini değil, burjuva kardeşleriyle olan ilişkilerini de kapsamasıdır.[49]

Buchanan şu nitelendirmeyle devam eder: "Marx'ın genel sömürü anlayışı üç unsuru kapsar: Birincisi, birisini sömürmek onu bir araç ya da bir doğal kaynak olacak şekilde *kullanmaktır*; ikincisi, bu kullanım kullanılan kişiye zarar verir; ve üçüncüsü, bu türden kullanımın amacı kişinin [sömürenin] *kendi yararıdır*."[50] Bu nedenle Buchanan'a göre, "Sömürü, kişiler sadece özel kazanç araçları olarak zararlı biçimde kullanıldıklarında gerçekleşir."[51]

Bu sömürü tanımının kuşkusuz ahlâki yanı vardır. Bu kavram çözümlemesi veri alındığında, bir toplumsal ilişkiler setini sömürücü olarak nitelendirmek, onun ahlâki olarak kötü ya da yanlış olduğunu söylemektir. Bu bakımdan, Buchanan'ın sömürü çözümlemesi, bu türden durumlara uygulanabileceği görülen sözlük tanımına olduğu kadar çoğu Marx araştırmacısının verdiği tanımlara da uygundur. "Sömürü"nün olağan sözlük tanımı "kişinin bilinçli ya da haksız biçimde kendi çıkarını kollaması" gibi bir şeydir. "Sömürme"nin olağan sözlük tanımı ise "kişinin kendi çıkarı ya da avantajı için bir başka kişiyi haksız ya da yersiz biçimde kullanması" gibi bir şeydir. Marx araştırmacıları arasında yer alan Jon Elster şöyle yazar: "Sömürülmek, kendi üzerinden 'haksız çıkar sağlanması', yani fiziksel baskı nesnesi olmaktan çok daha incelikli bir biçim olan verilen zarardan acı çekmektir."[52] George Panichas basit sömürü ve yanlış sömürü dediği şey arasında ayırım yapar; birincisinin sadece "çıkar sağlama" olduğu yerde, ikincisi

48. Marx ve Engels, *The German Ideology*, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, c. 5, s. 409-410.
49. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 38.
50. A. g. y.
51. A. g. y., s. 44.
52. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 167.

ahlâki bakımdan bir ölçüde yanlış bir "çıkar sağlama"yı kapsar.[53]

Bu sömürü nitelendirmesi veri alındığında, bilinen hemen her ahlâk teorisi sömürüyü –en azından *prima facie*– ahlâki bakımdan yanlış olarak yargılayacaktır. Ne var ki, sonuççunun belirli bir sömürü formunun ya da örneğinin –*her şey dikkate alındığında*– ahlâki olarak yanlış olduğu yargısına varıp varamayacağı, hem (1) kişinin bağlı olduğu ahlâki olmayan değerin ya da değerlerin azamileştirilmesine (ve tam tersine neden olduğu ahlâki olmayan kötülüklerin asgarileştirilmesine) ve (2) sağlanan yarar bazı sonuççu görüşlere göre sömürülen(ler)e verilen zararı makul biçimde dengeleyebileceği için sömürücüye sağladığı yararın miktarına bağlı olacaktır. Öte yanda, deontolojik ahlâk teorisyenlerine göre, tanımı yapılan sömürü, kişinin kendi çıkarını gözetirken başkalarına haksız yere zarar verdiği –*en azından prima facie*– ya da bir kişiye sadece bir araç olarak davranılmasına, yani bir başka kişiye bir amaç olarak değil daha çok bir araç olarak davranılmasına ahlâki olarak izin verilmeyeceği gerekçesiyle yargılanmalıdır. Gene, deontolojik ahlâk teorisyenlerinin sömürüyü –her şey dikkate alındığında– ahlâki bakımdan yanlış olarak yargılayıp yargılamayacakları, konuya ilişkin kaygıların tamamına bağlı olacaktır. En azından şu ihtimal mantıki olarak mümkündür: belirli bir sömürü türünü ortadan kaldırmak, daha haksız ya da insanların haklarını daha ihlâl edici ya da daha çok insana sadece araç olarak davranılan (mevcut durumdakinden daha çok) bir durumla sonuçlanabilir.

Şimdi Marx'ın *ekonomik* sömürü kavram ve teorisine geliyoruz. Burada Marx'ın sömürünün derecesi kavramını, ekonomik sömürü kavramının kendisinden ve ekonomik sömürüyü gözönünde tutarak, emek sömürü teorilerini, dağıtımda sömürü teorilerinden ayırmamız gerekir. Sömürünün derecesi (*exploitationsgrad*) artı-değer oranına (artı-emeği zorunlu emekten ayırarak hesaplanır) eşittir. Aslında Marx "artı-değer oranı" başlığını muhtemelen sadece komünizm gibi sömürücü olmayan bir toplumu betimlemek için kullanır. Bunu bir yana bırakırsak, kavram saf anlamda betimleyicidir. Ancak normatif bir perspektiften bakıldığında konunun önemi, kavramın teknik, faydacı bir Marx yorumuyla birleştirilmesinden türer. Lawrence Crocker'in belirttiği gibi:

> Nihai olarak bu nosyon, kullanımını kapitalist rekabet çözümlemesinde, kâr oranının düşme eğiliminde ve ekonomik krizlerin patlak vermesinde bulur.

53. Bkz. Panichas, "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation," s. 223-224.

> Bu teknik sorunları yorumlayanlar zaman zaman, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin odak noktasının kapitalizmin etkin olmayışı olduğuna dair bir izlenim yaratırlar.... Bu şekilde resmedildiğinde Marx, çıktıyı ve eşitlikçi bölüşümü arttırmayı amaçlayan, ancak özgürlük, demokrasi, topluluk ve genelde ölçülemeyen herşeye duyarlıktan yoksun, hesapçı bir devrim mühendisi olarak ortaya çıkar.[54]

Ancak, Marx'ın sömürü kavramının ve teorisinin temelini oluşturan değerleri özgürlük (özbelirlenim olarak) ve/ya da Marx'ın toplumsal malların eşit (ya da hemen hemen eşit) dağıtımına bağlılığı olarak yorumlamak çok daha doğaldır. Doğru olması halinde bu yaklaşım Marx'ın genel ahlâki perspektifine ilişkin yorumumla bitişecektir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki burada Marx'ın ekonomik sömürü terimini yorumlarken yapılması gereken bir tercih vardır. Birinci alternatif, sömürüyü temelde değerlendirici olmayan teknik bir nosyon olarak almak ve sömürünün ahlâki olarak yanlış olup olmadığı ya da hangi koşullar altında yanlış olduğu muhakeme edilirken, uygun değerleri devreye sokmaktır. İkinci alternatif, sömürüyü değerlendirici bir terim olarak almak ve kavramın içinde cisimleşmiş olan değerleri ortaya çıkarmaktır. Hem emek sömürü hem de dağıtımda sömürü teorileri bu iki yoruma açıktır.

En basit emek sömürü teorisi, sömürüyü artı-değere el konması ya da işçilerin ürettikleri şeyin tam değerini geri alamamaları olarak tanımlar. "Zorunluluk" ya da "artı" emek terimlerinden söz ederken Marx bunu şu sözlerle açıklar:

> Emekçi, emek sürecinin bir bölümünde, sadece kendi emek gücünün değerini, yani geçim araçlarının değerini üretir....İş gününün, bu yeniden üretimin gerçekleştiği bölümüne... "*zorunlu*" emek süresi, bu süre içinde harcanan emeğe de "*zorunlu*" emek diyorum. Emek sürecinin ikinci kısmında, emeği artık zorunlu emek olmayan işçi, ki bu evrede gerçek emekçidir, emek gücü harcar, ancak artık zorunlu emek olmayan bu emekle kendisi için hiçbir değer üretmez. Kapitalist için, yoktan varedilen bir yaratının olanca cazibesini taşıyan artı-değeri yaratır.[55]

Marx yukarıdaki pasajda özgül olarak kapitalizmden söz ederken, artı-değer ve dolayısıyla ekonomik sömürü kavramının *tarih-aşırı* (transhistorical) olduğu açıktır. Şöyle yazar:

> Sermaye artı-değeri icat etmemiştir. Toplumun bir bölümü her nerede üre-

54. Crocker, "Marx's Concept of Exploitation," s. 202-203.
55. Marx, *Capital*, c. 1, s. 216-217.

> tim araçları tekeline sahip olursa, emekçi ister özgür olsun ister olmasın, kendi geçimi için gerekli olan çalışma süresine üretim araçları sahibinin geçim araçlarını üretmek için fazladan bir çalışma süresini eklemek zorundadır. Bu mülk sahibi, ister Atinalı [aristokrat], ister Etruryalı teokrat ya da Romalı yurttaş, Norman Baronu, Amerikalı köle sahibi, Eflaklı boyar, modern toprak sahibi ya da kapitalist olsun, durum değişmez.[56]

Bu görüşün inandırıcılığı, emek değer teorisinin dar anlamda doğruluğuna, yani toplumsal olarak zorunlu emek süresinin, piyasa dengesi koşullarında metanın fiyatını belirlediği iddiasına bağımlı değildir. Kabul edilmesi gereken, Jeffrey Reimann'ın "genel emek değer teorisi" dediği şey, yani emek süresinin "bir ürünü nihai olarak meydana getiren şey" olduğu görüşüdür.[57] Elster de bu görüşü destekler. Şöyle yazar: "Normatif bir bakış açısından, harcanan emek süresi miktarının, emeğin gerçekleştirdiği beceriye bakılmaksızın, yegâne geçerli olgu olduğu öne sürülebilir."

Bu noktada ortaya çıkan ilginç ve önemli sorulardan birincisi, sömürü tanımının zoru kapsayıp kapsamadığı, ikincisi ise emek sömürü teorilerinin bir tür haksızlık ya da adaletsizliğe işaret edip etmediğidir. Marx'ın ekonomik sömürü teorisine göre, bu soruların her ikisine de evet demek makul görünmektedir. Artı-değerin alınması ya da el konması olarak sömürünün tanımına "zor"un eklenmesi meselesini ele alalım. Dikkat edilmesi gereken ilk şey, Marx'ın yöneten ve yönetilen sınıf nosyonlarının zor ya da baskı nosyonunu içermekte oluşudur. Hâkim sınıfın, üretim ve dağıtım araçları üzerinde tekeli vardır ve sınıflara bölünmüş toplumlarda doğrudan üreticiler –köle, serf ya da proleter işçi olabilirler– aslında kendi emek güçlerini bu sınıfa satmak zorundadırlar. Marx sık sık proletaryanın emeğinden "özgür" diye söz etse de, bu sadece proleterin kendi emeğini birçok farklı alıcıdan birine satmakta –eğer satabilirse– özgür olduğu anlamına gelir. Bu, proleterin gerçek ya da temel anlamda kendi emeğini satmamakta özgür olduğu ya da proleterin bunu denetleyebilecek durumda olduğu anlmına gelmez. Marx'ın sermaye ve emek ilişkisi üzerine yazdığı gibi, "[Sermaye] bu artı-emeğe karşılıksız el koyar [öyle ki]... o, özünde daima *zorunlu emek* olarak kalır; serbest sözleşmenin bir sonucu olup olmamasının hiçbir önemi yoktur"[59] (italikler bana ait). O halde sömürülen emek *zorunlu* emektir (bu konu üzerinde duracağız).

Bu alıntının aydınlattığı diğer nokta, Marx'ın sömürülen emeği

56. A. g. y., s. 235.
57. Reimann, "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism," s. 8.
59. Marx, *Capital*, c. 1, s. 819.

karşılığı ödenmemiş emek, yani "karşılıksız emek" olarak anlamasıdır. Bu nitelendirmeye eklenmesi gereken başka bir şey var mıdır? Sanırım var. Bu, doğrudan üreticilerin harcadıkları artı-emek ya da başka deyişle ürettikleri artı-ürün üzerinde denetime sahip olmamaları koşuludur. Ama bu koşul gereğinden fazla vurgulanmış olabilir. Eğer doğrudan üreticiler kendi toplumsal artı-ürünleri üzerinde onu kendi bireysel ya da kolektif yararları için kullanabilecekleri ölçüde denetime sahip olsalardı, emekleri muhtemelen karşılıksız olmazdı. Bununla birlikte, birçok Marksist ve Marx araştırmacısı bunu sömürünün bir koşulu olarak vurguladıkları için, bu noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir. Ancak, kaçınmak istediğim şey, Kolakowski ve Crocker gibi yazarların iddia ettikleri gibi, bunun sömürünün yegâne koşulu ya da yeterli bir koşulu olarak görülmesidir.[60] Bana öyle geliyor ki, söz konusu emeğin zorunlu değil de gönüllü olması halinde, buradaki emek, işlerini gönüllü olarak yapanlar ürettikleri ürün üzerinde hiçbir denetime sahip olmasalar bile sömürülen emek değildir. Aslında bu, grup üyeliğini sürdürmek için üyelik aidatı ödeyen ya da gönüllü çalışan bir kilise ya da sivil grup üyeleri için uygun bir nitelendirmedir ve kuşkusuz, normal koşullar altında buna "sömürü" diyemeyiz.

Böylece Nancy Holmstrom'un belirttiği gibi, sömürülen emeğin "zorunlu, artı, ve karşılığı ödenmemiş emek" olduğu ve "bu emeğin ürününün üreticinin denetimi altında olmadığı" sonucuna varmış bulunuyoruz.[61] Ama henüz ikinci soruyu, yani sömürünün haksız ya da adaletsiz olup olmadığı sorusunu yanıtlamış değiliz. Marx'ın –yanı sıra bazı çağdaş Marksistlerin– ısrarla belirttiği, sömürünün belirli bir toplumdaki üretim tarzının temel ekonomik normlarına denk düşmesi halinde haksız olarak yargılanamaması gibi, adaletin de belirli bir topluma ancak içsel olarak uygulanabilen bir nosyon olduğu konusunun yol açtığı zorluğu şimdilik bir yana bırakırsak, bu soruya verilmesi gereken yanıtın "evet" olacağına inanıyorum. Ayrıca, Marx'ın bu görüşü üstü kapalı biçimde savunduğunu gösteren güçlü bir kanıtın da varolduğuna inanıyorum. Pek çok pasajda Marx'ın sömürünün haksız olduğunu düşündüğü ortaya çıkar –açıkça bu şekilde nitelendirmiş olmasa da. Bu pasajlarda Marx, sömürüden (ya da kapitalist ile işçi arasındaki ilişkiden) "soygunculuk," "el koyma," "hırsızlık" ve "kölelik" olarak söz eder. *Grundrisse*'de "[*şimdiki*] *servetin, başkalarının emek-sü-*

60. Bk. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, c. 1, s. 333; ve Crocker, "Marx's Concept of Exploitation."
61. Holmstrom, "Exploitation," s. 359.

resi'nin çalınmasına bağlı olduğu"ndan söz eder.[62] *Kapital*'in 1. Cildi'nde "yıllık olarak edinilen artı-ürün"den "karşılığı ödenmeksizin çekilip alındığı için çalınmış" olarak söz eder.[63] Aynı yerde gene şöyle der:

> Kendi değerini karşılığı ödenmemiş emeğin varlığına borçlu olmayan tek bir atom yoktur. Ek emeğin cisimleştirildiği üretim araçları, emekçinin yaşamını sürdürme zorunluluklarının yanı sıra, artı-ürünün, kapitalist sınıfın işçi sınıfından her yıl çekip aldığı artı-ürünün bileşen parçalarından başka bir şey değildir. Kapitalist sınıf bu haracın bir kısmıyla fiyatını tam olarak ödeyerek ek emek gücü satın alır, böylece eşdeğer eşdeğerle değiştirilmiş olur. Yapılan iş, soyduğu kişilerin parasıyla soyduğu bu adamlardan meta satın alan her fatihin eski kurnazlığından ibarettir.[64]

Nihayet, "Gotha Programının Eleştirisi"nde Marx "ücretli emek sistemi bir kölelik sistemidir," der.[65]

Sömürünün haksız ya da adaletsiz oluşunun, doğrudan doğruya, sömürülen emeğin hem *zorunlu* hem de *karşılıksız* olması olgusundan kaynaklandığı görülür. Burada her şey *dikkate alındığında* görülen yanlışlık ya da haksızlıktan değil, sadece *prima facie* bir yanlışlık ya da haksızlıktan söz ettiğimizi bir ikaz olarak eklediğimiz taktirde, böyle bir durumun başka türlü yargılanabilmesini mümkün görmüyorum. Ancak bu, sömürünün her şey dikkate alındığında, örneğin, herkesin hayatta kalması için gerekli olan ihtiyaçların karşılanması gibi başka önemli ahlâki değerleri sağlamak için kesinlikle zorunlu olması halinde adil olabileceği görüşünü mantıksal olarak açık bırakır. (Marksistlerin bunu pek olası görmediklerini belirtmek gereksiz.)

Prima facie yanlış olan sömürü ile her şey dikkate alındığında yanlış olan sömürü arasındaki ayırım büyük önem taşır. "Ekonomik" sömürünün tanımıyla ilgili en büyük anlaşmazlığın, şu üç nosyonu birbirinden ayıramamaktan kaynaklandığına inanıyorum:

(1) *Basit Sömürü:* Artı-değere el konması ya da doğrudan üreticilerin ürettikleri şeyin tam değerini geri almamaları.
(2) *Tam Sömürü:* Ürünü, doğrudan üreticilerin denetimi altında olmayan, zorunlu, karşılığı ödenmeyen artı-emek.
(3) *Her Şey Dikkate Alındığında Haksız Olan Sömürü:* Ağırlıklı bir

62. Marx, *The Grundrisse*, s. 142.
63. Marx, *Capital*, c.1., s. 611,
64. A. g. y., s.582.
65. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 392.

başka ahlâki kaygının haklı kılmadığı (tam) sömürü.

Basit sömürü prima facie olarak bile yanlış görülemez, çünkü karşılıklı yarar için yapılan dürüst bir anlaşmanın sonucu olabilir; örneğin, bir aktör ile menaceri arasında yapılan, karşılıklı olarak yararlı bir anlaşma.[66] Zorunlu, karşılığı ödenmeyen, artı-emek olarak tam *sömürü* daima *prima facie* yanlıştır, ancak her şey dikkate alındığında yanlış olabilir de olmayabilir de. Kapitalist sömürü *prima facie* yanlış olsa da (ve Marksist ampirik varsayımlara göre, tarihin bu noktasında, her şey dikkate alındığında yanlıştır), kapitalizm savunucularının, kapitalizmin insanların temel ihtiyaçlarının karşılanması, sivil demokrasi ve insan hakları vb.nin muhafaza edilmesi için zorunlu bir koşul olduğu iddialarında haklı olmaları halinde, herşey dikkate alındığında yanlış olmaz. Ancak, tam da denildiği gibi, Marksist ampirik varsayımlar doğruysa, bu durumda kapitalist sömürü artık *her şey dikkate alındığında haksız olan sömürüdür*. Marx, kuşkusuz, bu türden sömürücü toplumsal ilişkilerin derhal ortadan kaldırılmasının pratikte mümkün olduğunu düşünmedi, ama bu türden ilişkilerin tarihsel olarak mümkün olur olmaz ortadan kaldırılması gerektiğini kesinlikle savundu.

Bu ayrımlar, Marksist sömürü kavramının zoru içeren çözümlemesine karşı ortaya atılan birkaç karşı örneği temizlemek için esastır. Önce Allen Wood'un sömürüyü özünde zorlayıcı karşılıksızlık olarak değerlendiren çözümlemesine –burada sunduğum çözümlemeyle aynı çizgide olduğunu düşünüyorum– G. A. Cohen'in verdiği karşı örneğin ele alalım. Cohen "sömürü" tanımında zorun ya da baskının yer alması gerektiği görüşüne karşı şu görüşü öne sürer:

> Bunun [yani zorlamanın] [sömürü için] zorunlu bir koşul olmadığını görmek için, zengin bir kapitalist olan A'nın, nedeni ne olursa olsun bir başka kapitalist olan B hesabına kendi isteğiyle çalıştığını düşünelim. Bu durumda A, hem bana hem de Marx'a göre sömürü olarak değerlendirilebilecek bir ücretli işçidir. A, B ya da bir başkası hesabına çalışmaya zorlanmasa da B tarafından sömürülmektedir.[67]

Ancak A, B hesabına çalışmaya *zorlanmış* olmadığı için, öyle görünmektedir ki Cohen, Basit Sömürü ile Tam Sömürü'yü karıştırmakta, ya da en azından zor içeren tanımlamaya ilişkin sorunu çözümlenmiş varsaymaktadır. Marx, basit sömürü kavramını kullanıyor olsa da, "sömürü"yü normal olarak negatif, değerlendirici anlamda kullandığı bence

66. Bu örnek, "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation"da Panichas tarafından verilmiştir, s. 233-235.
67. G. A. Cohen, "Review of *Karl Marx*, by Wood" s. 444.

açıktır. Bu anlamda sömürü en kolay biçimde Tam Sömürü olarak belirttiğim zor içeren nosyon olarak yorumlanmak suretiyle değerlendirilebilir.

Arneson'un Marx'ın sömürü kavramı çözümlemesi de bu ayrımları kavrayamadığı için sorunludur. Örneğin, "Sömürüde Yanlış Olan Nedir?" başlıklı makalesinde Arneson önce "'sömürü' teriminin teknik anlamı"nı tanımlar. "Bu tanıma göre sömürü, işçilerden oluşan bir sınıfın artı-ürününe işçilerden oluşmayan bir sınıf tarafından el konulmasıdır."[68] Arneson, bu anlamda sömürünün (ki buna "basit sömürü" diyorum) zorunlu olarak negatif değerlendirici anlam taşımadığını iddia eder ki bence tamamen doğrudur. Ancak birkaç sayfa sonra –Holmstrom'un ortaya çıkardığı, ürünün üreticilerin denetiminde olmadığı, karşılığı ödenmemiş, zorunlu, artı-emek olarak sömürü analizini betimledikten sonra– şu görüşü öne sürer: "*Holmstrom sömürünün teknik anlamını doğru açıklıyor olabilir*, ama... bu teknik anlam Marx'ın ahlâki kaygılarını kavramakta yetersiz kalmaktadır"[69] (italikler bana ait). Burada Arneson belirgin bir biçimde Basit Sömürü ile Tam Sömürü'yü aykırı biçimde yan yana getirir ve bu yüzden Tam Sömürü'nün en azından her zaman *prima facie* yanlış olduğu anlamında negatif değerlendirici önem *taşıdığını* saptamayı başaramaz.

Arneson "haksız sömürü" dediği şeyi şu şekilde betimlemeye devam eder:

> Teknik sömürünün şu iki koşulla birlikte olduğu her durumda haksız sömürü varolur: (1) üretici olmayanlar, üretici olanlardan çok daha büyük bir toplumsal güce sahiptir ve bu gücü teknik sömürüyü gerçekleştirmek için kullanırlar; ve (2) bu teknik sömürü ekonomik çıkarların aşırı biçimde eşitsiz dağılımına yol açar ve bu durumda, kazananlar daha çoğuna hak kazandıkları için kazananları kaybedenlerden ayırmak mümkün olmaz.[70]

Arneson burada hangi tam sömürü örneklerinin her şey dikkate alındığında haksız olan sömürü olduğuna karar vermek için Marx'ın ölçütlerini ortaya koyduğunu iddia ediyor olsaydı, hiçbir itirazım olmazdı. Aslında, Arneson'un, "insanlar hak ettiklerini almalıdırlar [ve]...insanlar kendi isteklerini gerçekleştirmek için başkalarını zorlamamalıdırlar"[71] şeklindeki fikirlerin her ikisinin de Marx'ın değerlendirici ekonomik sömürü kavramının (ya da kavramlarının) temelini oluşturduğu

68. Arneson, "What's Wrong with Exploitation?" s. 203.
69. A. g. y., s. 206.
70. A. g. y., s. 212.
71. A.g.y., s. 205.

iddiasına katılıyorum. Şunun makul bir varsayım olduğunu da kabul ediyorum: "Marx [insanların] hak ettikleri şeyin, niyetlerinin fiili sonucundan çok, niyetleri ve (normal koşullarda) harcadıkları çaba ya da yaptıkları fedakârlıklara göre değiştiğine inanır."[72] Onaylamadığım görüş, Arneson'un, Marx'ın ekonomik sömürü kavramının en iyi şekilde bu değerlerin bir tanım sorunu olarak alınması halinde anlaşılacağı iddiasıdır. Eğer böyle olsaydı, Marx'ın belirli bir toplumun sömürücü olduğunu, ancak bu sömürünün haklı olduğunu, eşzamanlı olarak iddia etmesi neredeyse anlaşılmaz hale gelirdi. Ama, kapitalizmin ilk döneminin ya da hem sömürücü hem de üretici güçlerin gelişmesi bakımından, tarihsel olarak ilerici olan –gelişiminin bu evresinde– her ekonomik sistemle ilgili olarak Marx'ın benimsediği konum bir bakıma tam da budur. O halde, her şey dikkate alındığında, tam sömürü'yü Marx'ın başlıca ekonomik sömürü kavramı olarak kabul etmek ve Arneson'un "haksız sömürü"sünü hangi tam sömürü durumlarının herşey dikkate alındığında yanlış olduğuna –hangisinin daima *prima facie* yanlış olduğu– karar verileceği zaman, Marx'ın ve genelde Marksistlerin ahlâki standartları saptamak için yaptıkları bir girişim olarak sınıflandırmak daha açıklayıcı görünür. Bu iki ahlâki standart, verili bir sömürü durumunun herşey dikkate alındığında haksız olan sömürü durumu olup olmadığını belirlemek için Marx'ın oluşturduğu başlıca tasarım olabilirken, bunlar tam sömürü için, yani Marx'ın genellikle kullandığı terimle "sömürü" için zorunlu koşullar değildir.

Bu çözümleme veri alındığında, Marx'ın başlıca ekonomik sömürü kavramının benim tam sömürü dediğim şey olduğu tezine, Arneson'un getirdiği iddialı karşı örnekleri ele almak kolaylaşabilir. Öne sürdüğü senaryoların aslında tam sömürü örnekleri olduğu –ve bu yüzden *prima facie* kınanabilir olduğu-, ancak şu ya da bu nedenle herşey dikkate alındığında haksız olan sömürü olmadığı ortaya çıkar.[73] Anerson'un hatası, bunların herşey dikkate alındığında haksız olan sömürü örnekleri olmadıkları için (Marx'a göre) olumsuz değerlendirici bir anlamda sömürü olarak dikkate alınmayacaklarıdır.

Dağıtımda sömürü teorilerine geçmeden önce, Marx'ın temel sömürü kavramı olarak betimlediğim şeyde, yani tam sömürü dediğim şeyde zorun oynadığı rol konusuna dönmek istiyorum. Vergilendirmenin bir sömürü formu olup olmadığını da kısaca incelemek istiyorum.

Marx'ın sömürüyü (en azından) zorunlu, karşılığı ödenmemiş, artı-

72. A. g. y., s.213.

73. Bkz. Arneson'un feodal senaryosu, s. 203; Sakat-Güçlü senaryosu, s. 206 ve Ovalı-Dağlı senaryosu, s. 211.

emek olarak kavradığı açıkça görülse de, pek çok insan işçilerin kapitalizm koşulları altında çalışmak zorunda olduklarını reddedecektir. Ancak burada iki ayırım yapmamız gerekir. Birincisi, baskı ve zor arasındadır. İkincisi standart ve yapısal zor örnekleri arasındadır. Hem baskı hem de zor, seçimin –doğal olarak bir alternatifle– sınırlanması anlamına gelir. Ancak, Elster'in şu görüşünü benimsiyorum: "baskı kasıtlı [bir] failin ya da baskıcının varlığını gösterirken, zor seçeneğe hiç yer bırakmayan kısıtlamaların varlığından daha fazlasını gerektirmez. Bir başka yerde iş bulamıyorsam kendi kasabamda yaşamak zorunda kalırım, ancak oradan ayrılmaya çalıştığım zaman tutuklanacaksam orada yaşamak için baskı altına alınmış olurum."[74] Köle toplumlarındaki köleler emek sarfetmek için genellikle *baskı* altına alınırlarken, kapitalist toplumlardaki doğrudan üreticiler normal olarak emeklerini, daha doğrusu emek güçlerini satmaları için baskı altına alınmazlar. Ancak öyle görünüyor ki, kendi emek güçlerini satmaları için *zorlandıkları* görüşü güçlü biçimde savunulabilir. Proleterler, tanımları gereği, sadece kendi emek güçlerini satmak zorundadırlar; kapitalistler ya da toprak sahipleri gibi yatırım ya da mülk geliri almazlar. Küçük burjuvazi gibi kendi küçük üretim ya da dağıtım araçlarına sahip değildirler. Çağdaş kapitalist refah devleti toplumlarında proleterlerin refahtan yararlanma seçeneğine sahip oldukları öne sürülebilirse de, bu, kapitalist ekonomik sistemin işçileri kendi emek güçlerini satmaya zorlamadığını göstermez; sadece devletin maddi güçlerinin zaman zaman bazı insanları emeklerini satma zorunluluğundan "kurtarabildikleri"ni gösterir. Ayrıca aklı başında insanlar bunu, karşılığı makul ölçülerde ödenen bir işe karşı cazip, sahici bir alternatif olarak görmezler. Elster'in yazdığı gibi, "Hayatını sürdürmeyi sağlayacak alternatiflerin varlığı, eğer bunlar hiç kimsenin seçmeyeceği kadar cazibesiz ise, konu dışıdır."[75] (Bu konuyla doğrudan ilgili olmasa da, şunu belirtmek gerekir ki, refah aktarma programlarının varlığı aslında geçmiş sınıf mücadelelerinin ve hâkim sınıfın gelecekteki sınıf mücadelelerini boşa çıkarmak için yaptığı bilinçli girişimlerin sonucudur.)

İşçilerin kapitalizm altında kendi emek güçlerini satmak zorunda bırakıldıkları görüşüne yöneltilen bir başka itiraz; işçilerin, açlıktan ölmek, suç işlemek ya da işsizlik yardımı almak dışında makul seçeneklere sahip oldukları iddiasıdır. Buradaki iddia işçilerin işçi sınıfından küçük burjuvaziye, hattâ kapitalist sınıfa atlama fırsatına sahip olduklarıdır. En kaba formu içinde bu, Horatio Alger mitidir: Normal yete-

74. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 211-212.
75. A. g. y., s. 215.

nekleri olan her kişi, var gücüyle çalışır ve sebat ederse zirveye ulaşabilir. Bu kadar kaba olmayan bir versiyon, *yetenekli* bireylerin, çok çalışır ve sebat ederlerse işçi sınıfından kaçabilecekleri iddiasıdır. Ne var ki doğal yetenekleri yüksek bireylerden söz ediyorsak, bu iddia, söz konusu bireylere "doğal piyango" çıkmış olsa bile "toplumsal piyango"nun çıkmayabileceği gerçeğini ihmal eder. Yoksulluk içinde ve teşvik edici olmayan bir toplumsal ortamda dünyaya gelmeleri halinde işçi sınıfı bireyleri, ne kadar yetenekli olurlarsa olsunlar kendi kaderleri olan ücretli emekten ya da daha kötüsünden büyük ihtimalle kurtulamayacaktır.

Ancak bazı Marksistler bile bu noktayı teslim etmek niyetinde görünür. Örneğin, G. A. Cohen, işçilerin iş güçlerini satmaktan vazgeçmekte *bireysel olarak özgür* olduklarını öne sürer. Herhangi bir işçi, normal yeteneklere sahipse ve çok çalışıp sebat ederse, sonunda küçük üretim ya da dağıtım araçları satın alabilecek ve böylece küçük burjuvaziye kaçabilecek kadar para biriktirebilir.[76] Ancak Cohen, bir sınıf olarak proletaryanın *kolektif olarak özgür* olmadığını da öne sürer, çünkü küçük burjuvazi ve kapitalist ya da toprak sahibi sınıflara açılan yollar sınırlıdır: ancak pek çok proleter özümlenebilir. *Bütün* proleterlerin ücretli emekten kaçmaları kesinlikle imkânsız olacaktır, çünkü sadece kapitalistlerin ve küçük burjuvaların olması –işçilerin dışlanması– ve gene de bir kapitalizmin olması imkânsızdır.

Cohen'in, her işçinin en azından küçük burjuva olabileceğini ve hiç bir bireysel işçinin kendi emek gücünü satmak zorunda olmadığını iddia ederken kapitalizm konusunda fazla cömert olduğuna inanıyorum. Birincisi, herhangi bir işçi küçük bir işin kuruluş sermayesini sağlamak için beş ya da on yıllık bir dönem içinde kendi gelirinden tasarruf edebilir iddiası kesinlikle doğru değildir. Pek çok işçi bu kadar çok para kazanmaz. Çağdaş refah devleti olan kapitalist toplumlarda bile gerekli becerilerden ve bağlantılardan yoksun pek çok işçi düşük ücretli (genellikle sendikasız) işlerde çalışır ve bazı ülkelerde --örneğin, ABD– kazanılan para genellikle yüksek kiralara, işçinin kendisi ve ailesi için gerekli olan sağlık harcamalarına gider. (Bu durum kuşkusuz, bu tür toplumlardaki kadınlar ve azınlıklar için daha da olumsuz biçimde geçerlidir.) İkincisi, kuruluş sermayesini biriktiren ve uygun miktarda kredi almayı başaran işçilerin küçük bir iş kurmaları ya da ortak olmaları halinde bile, başarı garanti değildir. Gerçek bundan çok uzaktır. Gayet iyi bilinir ki, küçük işletmelerin çoğu, sahiplerine uzun vadeli e-

76. Bkz. G. A. Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom."

konomik güvence sağlamak şöyle dursun, ilk beş yıl içinde bile yeterince güvence sağlamaz. Ve bir iş başarılı olmadığında, kişi genellikle küçük burjuva olmadan önceki durumundan daha kötü bir mali duruma düşer. Küçük burjuvaziye (ya da büyük burjuvaziye) kaçmanın ancak işçilerin küçük bir azınlığı için makul bir alternatif olduğu sonucuna varıyorum. O halde işçi sınıfı bireylerinin büyük çoğunluğu hayatlarını kazanmak için kendi emek güçlerini satmak zorundadırlar.

Ancak buradaki zor nosyonu en iyi şekilde bir *yapısal* zor kavramıyla anlaşılabilir. Jeffrey Reimann'ın belirttiği gibi:

> Belirli bireyleri hedef olarak seçen olağan zorlayıcı gücün aksine, yapısal zor, insanlar üzerinde onların toplumsal yapı içindeki yerlerine göre çalışır (örneğin bir sınıfın üyeleri oldukları için) ve bireyleri az çok "istatistiksel olarak" belirler. Bununla, *bu türden gücün, bir gruba belirli bir kaderi dayatırken, bu grup içindeki belirli bireylerin bu kader içinde nasıl sınıflandırıldıklarını ya da kendilerini sınıflandırdıklarını açık bırakarak bireyleri etkilediğini* kastediyorum.[77]
>
> Standart örneklerde, zorun hedefi olan kişi kendi kaderi üzerinde hiçbir gerçek seçeneğe sahip değildir, çünkü bu kişinin bütün kurtulma alternatifleri ya kabul edilemezdir ya da zaten hiç bir alternatif yoktur (belki de kişi kuşatılmış ya da uyuşturulmuştur). Yapısal zorda ise tam tersine bir *oyun* vardır. Yapısal zor, bir grup bireyi bir durumlar dizisiyle sınırlayacak şekilde işler, bu durumlar arasında bireylerin nasıl dağılacaklarını belirlemeyi onlara ya da başka etkenlere bırakır.[78]
>
> Grup, sonuçta üyelerin yapının belirlediği bir yelpaze içindeki bütün durumlar arasında dağılmasını gerektirecek biçimde, kısıtlandıkça bütün bireyler, bazı seçenekleri kullansalar bile, içinden çıkamayacakları belirli durumlara "zorlanır." Özetle, yapısal zor serbest seçimle işleyebilir.[79]

Eğer bu çözümleme doğruysa, işçilerin kapitalist sistem içinde çalışmaya zorlandıklarını inandırıcı biçimde söylemek mümkündür. Böylece onların emeği –kısmen de ödenmemiş emeği– sömürülür. Ancak emek zorunlu olduğu ve karşılığı ödenmediği için sömürülüyorsa, vergilendirme de bir sömürü biçimi değil midir? Bir sınıftan diğerine aktarılan zorunlu, karşılığı ödenmemiş, artı-emek anlamında sömürü Marksist perspektiften bakıldığında tarihsel olarak tasfiye edilmesi gereken *prima facie* bir yanlış ise, burada açık olmayan şey, katılımcılar devlet ve onun yurttaşları olduğu zaman bile bu düzenlemenin *prima facie* yanlış olarak yargılanması gerektiğidir. Aslında –Nozick'in argü-

77. Reiman, "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism," s. 12.
78. A. g. y., s. 14.
79. A. g. y., s. 15. Ayrıca bk. Zimmerman, "Coercive Wage Offers" ve "More on Coercive Wage Offers."

manlarına dayanmadan– herhangi bir vergiyi ya da bütün vergileri yanlış ya da haksız olarak yargılayan ya da onları terimin olumsuz, değerlendirici anlamında sömürü formları olarak etiketleyen pek çıkmaz. Peki bunun sebebi ve sömürünün verili tanımı bakımından taşıdığı anlam nedir?

Bu zorluğu, söz gelimi, vergilerin artı-emek transferi olmadığı ve bu nedenle Marx'ın sömürü teorisindeki gibi, üretim noktasında meydana gelen değişikliklerle kıyaslanabilir olmadığı gerekçesiyle bir yana bırakmak oldukça kolaydır. Ancak bunu yapmak samimiyetsizlik olur. Her şeyden önce, artı-emeğin ve artı-ürünün amaçlarımız bakımından eşit ifadeler olarak ele alındığını, bu nedenle para transferinin vergilere göre bir emek transferine eşit olduğunu öne sürdüm. İkincisi, Marx, belirttiğimiz gibi, Asya tipi üretim tarzının vergi toplayıcı devletini bu türden toplumda esas sömürücü olarak görüyordu. Bu örnekte –ve anlaşılır biçimde devlet sosyalizmi örneğinde– devletin (ya da daha açık belirtmek gerekirse devlet bürokrasisinin) toplumdaki hâkim ekonomik sınıfın çıkarlarını temsil eden bir kuruma ters düşecek şekilde, kendi başına bir ekonomik sınıf haline gelmiş olduğu öne sürülebilir. Bir devlet bürokrasisinin ne zaman bir ekonomik sınıf –özellikle bir hâkim sınıf– haline geldiği nasıl söylenebilir bilemiyorum, ancak bunun makul bir önerme olabileceğini düşünüyorum. Marx, ekonomik sömürü teorisinde esas olarak ekonomik sınıflar ve bir üretim tarzının ekonomik devinimine ilişkin yasalar gibi altyapısal fenomenler üzerinde durmuştur. Devlet –ki Marx'a göre bir üstyapısal kurumdur– onun sömürü teorisine girmedi, çünkü normal olarak devlet artı-değerin esas alıcısı olan toplumsal kurum değildir. Bu kurum (teslim edildiği gibi) hâkim ekonomik sınıfın artı-değeri doğrudan üreticilerden çekip almasına yardımcı olur. Belki de bu, en nihayetinde, Marksist ampirik teorideki bir zayıflığı ya da en azından bir boşluğu açığa vurur.

Devlet bürokrasisinin açıkça ekonomik bir sınıf olmadığı "normal" durumda, devletin, terimin bu kısmın başlarında açıklanan daha genel anlamında sömürücü olabilse de, kendi yurttaşlarını ekonomik olarak sömürdüğünden söz etmenin biraz hatalı olduğu görülmektedir. Her durumda, çeşitli düşünceler vergiden ekonomik sömürü olarak söz edilmesine –en azından standart durumda– karşı çıkar. Aslında, görece demokratik bir devlette emek transferinin emek sömürüsünün dört koşulundan üçünü karşılamayamadığı öne sürülebilir. Verginin artı-emek olması gerekir (devlet kendi yurttaşlarını açlık noktasına kadar vergilendirmedikçe), ancak bu, Marx'ın standart modelindeki sömürülen emekle aynı anlamda ya da aynı ölçüde *ödenmemiş* ya da *zorunlu* olma-

yabilir. Ayrıca, verili bir demokratik devlette, vergilendirilen doğrudan üreticiler, kendi emeklerinin ürünü (yani vergi gelirleri) üzerinde pekâlâ *denetime sahip* olabilirler.

Vergilendirme yoluyla devlete aktarılan emek, doğrudan üreticilerden hâkim sınıfa aktarılan emeğin zorunlu emek olması anlamında zorunlu olmayabilir. Kabul edilebilir alternatifler, doğrudan üreticilerin çoğu için –hepsi için değilse de– genellikle kabul edilemez görülse de, genellikle vergilendirilmeyen asgari bir alt gelir düzeyi vardır ve bu düzey mutlak yoksulluğun üzerinde kalır. Böyle bir sınır noktası oluşturmak açıkça yararlı bir düşünce olsa da, daha çok para kazanmamanın ve böylece vergi ödememenin, vergi ödemeye kabul edilebilir bir

alternatif olduğu en azından tartışılabilir. (Artan oranlı vergi düzeninde, kuşkusuz, bu sınırı pek aşmayan kişi pek az vergi ödemek zorunda kalacaktır.) Bazıları, hem daha çok para kazanması hem de daha çok vergi ödemesi halinde kişinin daha iyi durumda olacağı (maddi olarak) için bu alternatifin kabul edilebilir olmadığı itirazında bulunabilirler. Ancak bir alternatifi sadece iyimser düşünmeye elvermediği için kabul etmemek mümkün değildir.[80]

Vergilendirmenin, *karşılığı ödenmeyen* emeği kapsamadığı da öne sürülebilir. Yurttaşlar, yararlandıkları ölçüde –ya dolaylı olarak sağlık hizmeti ya da kamusal yararlarda (güvenliği kapsar) olduğu gibi dolaylı olarak– kendi kayıplarını telafi ederler. Ancak insanların ödedikleri verginin ve sağladıkları yararların miktarı orantılı olmayabileceği için, bütün bireyler ödediklerini tam olarak telafi etmeyeceklerdir. Nihayet, devlet demokratik olduğu ve yurttaşlar devlet gelirlerinin kullanımında denetim imkânına sahip oldukları ölçüde vergilendirme sömürü tanımımızdaki dördüncü koşulu karşılayamaz.

Ancak –sömürü ve vergilendirme standartları arasındaki bütün benzerlik ve farklılıkları dikkate aldıktan sonra– vergilendirmenin bir sömürü formu olduğu sonucuna varsak bile, bu vergilendirmenin adaletli (ya da adaletsiz) olup olmadığını çözmez. Bu kısımda yer alan çözümlemeyi hatırlayalım. Bu çözümlemede vergilendirmenin *adil* sömürü olması ya da en azından *haklı görülen* sömürü olması mantıksal olarak mümkündür. Tam tersine, bir şeyin adaletsiz olmadığı için, sömürü olarak sınıflandırılamayacağını da varsayamayız. G. A. Cohen'in, "refahtan yararlananların sömürücü olmamalarının bir nedeni uygun transfer ödemelerinin adaletsiz olmamasıdır" görüşüne katılmayışımın nedeni budur.[81] Sömürünün adil olduğu, anlaşılabilir durumlar vardır. Örneğin, bir grup insanın temel ihtiyaçlarını ancak başka insan-

80. Bk. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 214-216.
81. G. A. Cohen, "Review of *Karl Marx*, by Wood", s. 444.

ları sömürerek sağlayabilmeleri halinde, bu durum pekâlâ adil olabilir. Her durumda, muhtemelen en iyi yaklaşım, standart vergi örneklerini sömürü olarak sınıflandırmamaktır.

Şimdi bir başka sömürü yaklaşımını ele alalım. Emek sömürü teorilerinin başlıca rakibi, John Roemer'in saf anlamda dağıtımda sömürü teorisidir. Bu teori, artı-değer (ya da ürün) transferinden çok mülkiyet ilişkilerini temel alır. Roemer'in beyan ettiği projesi genel bir (Marksçı) sömürü ve sınıf teorisi oluşturmak ve bu nosyonları Marx'ın tarihsel maddecilik teorisine bağlamak için çağdaş matematiksel ekonomi teorisinin –özellikle genel denge teorisi ve kooperatif oyun teorisi– araçlarından yararlanmaktadır. Roemer çözümlemesine doğal olarak Marksçı sömürü kavramı dediği şeyle başlar. Marx'ın sömürü teorisine ilişkin yorumu şöyledir:

> Sömürülen bir üretici, kendi geliriyle mal satın alarak, üretime kattığı emek kadar emek değere komuta edemeyen biridir ve bir sömürücü gelirini nasıl dağıtırsa dağıtsın satın aldığı mallar aracılığıyla daha çok emek süresine kesinlikle komuta eden biridir. İşçinin, harcadığı emek, satın alabileceği (ve sayesinde canlı kalabileceği) geçimlik paketinde cisimleşmiş emekten daha büyük olduğu için sömürüldüğü görüşü, klasik Marksçı tanımın genelleştirilmesidir.[82]

Bu, kuşkusuz, Basit Sömürü dediğim şeydir. Ancak Roemer bu kavramı pek çok bakımdan noksan bulur. Her şeyden önce,

> artı-emek sömürü teorisi, çeşitli kurtarma girişimlerine rağmen, ayrışık (heterojen) emekle bağdaşmaz....Artı-emek nitelendirmesi, kapitalizmi, esas faktör olan emeğin türdeş olduğu, herkese eşit olarak bahşedildiği bir sistem olarak gördüğümüz zaman yararlıdır sadece. Mülkiyet ilişkileri üzerine söyledikleriyle birlikte düşünüldüğünde, Marksistler artık, kapitalizmin fiilen bu özel duruma benzediğini iddia etmeye mecbur değildir; zira bu teori çok genel bir çerçevede de geçerlidir. Böylece, sadece emek değer teorisi bir fiyat teorisi olarak konu dışı olmakla kalmaz, sömürü teorisi içindeki rolü de geçersiz olur.[83]

Emek-sömürü teorisini reddetmesinin bir diğer nedeni bu teorinin (Roemer'e göre) sömürünün etik içerimlerini açıklığa kavuşturmamasıdır. Şöyle yazar: "sömürüye ilginin asıl nedeni emek akışlarıyla ilgilenmemiz değil, üretim araçlarının belirleyici eşitsizliğiyle ilgilenmemizdir."[84] Şunu da ekler: "kişinin asıl ilgilenmesi gereken servet dağılımın-

82. Roemer, "New Directions in the Marx,an Theory of Exploitation and Class," s. 269.
83. A. g. y., s. 286.
84. Roemer, *Value, Exploitation, and Class*, s. 67.

daki eşitsizlik ise, sömürü yanlış bir nitelemedir. Klasik Marksist tarzda hesaplanan teknik sömürü ölçümüyle ilgilenmek için hiçbir neden yoktur."[85]

Roemer'in öne sürdüğü üçüncü neden Marx'ın sömürü kavramına ilişkin bu yorumda, yoksulun zengini sömürdüğü bazı tasarlanabilir örneklerin olmasıdır. Roemer'in yazdığı gibi, "varlıklı zenginin varlıklı yoksul tarafından sömürülmesi; artı-değer akışının yanlış yöne gitmesi, mümkün olabilir."[86] Örneğin bir işçi ya da küçük burjuva bir büyük burjuvayı kiralayacak kadar para kazanırsa ve bu büyük burjuvanın emeğinden bir kâr sağlarsa bu durum ortaya çıkar. (Bunun ne kadar hayali bir imkân olduğu açıktır!)

Her durumda Roemer'in sömürü çözümlemesi, maddi bakımdan daha iyi olmayı sağlayacak koşullu olarak uygulanabilir bir alternatifin olması halinde, ancak bu durumda bir grubun (ya da bireyin) sömürüldüğü fikriyle başlar. Daha formel olarak,

> bir S birliği, geniş bir N toplumunda, ancak ve ancak,
> (1) S'nin şimdiki durumundan daha iyi olacağı, hipotetik olarak uygulanabilir olduğunu düşünebileceğimiz bir alternatif varsa,
> (2) Bu alternatif altında, S'yi tamamlayan, N – S = S' birliği, şimdiki halden daha kötü olacaksa, sömürülür.[87]

(Belirtmek gerekir ki, *A General Theory of Exploitation and Class*'ta [Genel Sömürü ve Sınıf Teorisi] Roemer üçüncü bir koşulu ekler: "S', S ile bir hâkimiyet ilişkisi içindedir."[88] Ancak bu kitaptan kısa süre sonra çıkan bir makalede Roemer bu koşulu "tanımlanmamış" ve "ad hoc" olduğu için reddeder.[89] Göreceğimiz gibi, Roemer'in çözümlemesi, bu koşulu sürdürmesi halinde daha az itiraz edilebilir olacaktır.)

Roemer, bu sömürü tanımına bir oyun-teorik nitelendirme kazandırmak için geri alma kurallarından yararlanmaya devam eder. Geri alma kurallarının başka bir tanımı sömürünün her tipi için verilidir. Çeşitli üretim tarzlarında görülen farklı mülkiyet ilişkilerini yansıtmak için farklı kurallar düşünülür. Böylece köleci ve feodal toplumlardaki sömürü başka halkların mülkiyetine ya da bazı halkların başkalarının emeği üzerinde sahip oldukları haklara göre tanımlanır. Kapitalist sö-

85. Roemer, *Free to Lose*, s. 131.
86. Roemer, "Should Marxists be Interested in Exploitation?" s. 54.
87. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, s. 194.
88. A. g. y., s. 195.
89. Bk. Roemer, "New Directions," s. 277.

mürünün, satılabilir üretici değerlerin eşitsiz dağıtımıyla; yani kaynakların, üretim ve dağıtım araçlarının eşitsiz mülkiyetiyle gerçekleşmesi gerekir. Sosyalist sömürünün ise, Roemer'e göre, satılamaz üretici değerlerin (esas olarak beceriler) eşitsiz dağıtımıyla gerçekleşmesi gerekir. Roemer, Marx'ın tarihsel maddecilik teorisinde toplumların ilerlemesinin, eşitsiz mülkiyetin izin verdiği mülkiyet tiplerine göre nitelendirilebileceğini düşünür. Birbirini izleyen her toplum, köleciden feodale, kapitalist toplumdan sosyalist ve komünist topluma geçerken eşitsiz biçimde dağıtılabilen (yani mülk edinilen) mülkiyet tipini sınırlar. (Roemer "statü sömürüsü" ve "toplumsal olarak zorunlu sömürü" kavramlarını da tanımlar, ki bunlardan da söz edeceğim.)

Bir kişiler grubu (ya da birlik), şayet bir ekonomiden *kendi üretici donanımlarını*, yani kendi iş becerilerini ve aile topraklarını çektiklerinde kendi payına düşeni arttırabilecek durumdaysa *feodal* olarak sömürülüyor demektir. Bu feodal sömürü çözümlemesine göre, feodal toplumlardaki serflerin sömürülmesi, serflerin kendi aile topraklarına sahip olmaları ve kendi lordlarının tek başlarına sağlayamayacakları ya da satın alamayacakları başlıca hizmetleri sağlamamaları gibi varsayımlara bağlıdır. Ancak, Roemer'in yazdığı gibi, "geniş serf gruplarının, askeri korumayı örgütlemek, malikâne hayatının getirdiği ekonomik ve diğer avantajlar için gerekli beceriye sahip olduğu iddia edilebilir."[90] Feodal lordların ve maiyetlerinin bu durumdan maddi zarar görecekleri açıktır.

Faillerden oluşan bir koalisyon, *toplumun satılabilir üretici değerlerinden kişi başına düşen payı* geri alarak kendine düşeni arttırabilecek durumdaysa, *kapitalist tarzda* sömürülür –ve onu tamamlayan sınıfın durumu kötüleşir. Roemer, basit modeller altında bu tip sömürünün Marksçı artı-değer nitelendirmesine eşit olduğunu iddia eder. Roemer'e göre, "kapitalist sömürüyü, üretim araçlarında özel mülkiyetin alternatif bir eşitlikçi dağıtımına göre nitelendirmek, Marksistlerin sömürüyle kastettikleri şeyi tam olarak karşılar."[91] (Roemer'in nosyonu, zor kavramını içermediği için bunun tartışılabilir olduğuna inanıyorum.)

Roemer bir *sosyalist* sömürü tanımı vererek devam eder.

> Kapitalist sömürü yokedilirse, bireylerin sahip oldukları satılabilir değerlerin farklılaşmasından ötürü, eşitsizlikler varolmaya devam edecektir. Bu eşitsizliğe sosyalist sömürü diyorum. Bir koalisyon, satılabilir değerler

90. Roemer, "New Directions," s. 279.
91. A. g. y.

eşit olarak dağıtıldıktan sonra, toplumun satılamaz değerlerinden kişi başına düşeni geri alarak kendi payını arttırabilecek durumdaysa, sosyalist olarak sömürülür. Yeteneklerin bu şekilde yeniden dağıtımı imkânsız olabilse de, ya da en azından muazzam teşvik sorunlarına yol açsa da, bir düşünce deneyimi olarak, hesaplamalar yapılabilir.

İnsanlara "yaptıkları işe göre" ödeme yapılan ve bu yüzden eşitlikçi olmayan sosyalizmde sosyalist sömürünün varolduğu farzedilir....

Bütün bireysel yetenekler hem satılabilir hem de satılamaz tipteyse, bu durumda bir gelir dağıtımı, eşitlikçi olduğu zaman, sosyalist sömürüden azadedir[92]

Buradaki fikir, sosyalist bir toplumda üretim araçlarına toplumsal olarak –ve dolayısıyla eşit olarak– sahip olunmuş olsa bile, yetenekli olanın yetenekli olmayanı, birincisinin ikincisinden daha fazla para kazanması anlamında sömürebileceğidir. Herkese aynı saat ücretinin ödenmesi halinde, bazıları diğerlerinden daha fazla kazanabilirler, çünkü onlar fiziksel olarak ve/ya da zihinsel olarak daha çok saat çalışabilecek durumdadırlar. Marx'ın "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde belirttiği gibi, "Bir adam bir diğerinden fiziksel ya da zihinsel olarak üstündür ve böylece aynı süre içinde daha çok emek verir ya da daha uzun bir süre çalışabilir."[93] Demek ki, komünizmin ilk evresi, "bireysel yetenek eşitsizliğini ve böylece doğal ayrıcalıklar olarak üretici kapasiteyi zımnen kabul eder."[94] Marx bunu "komünizmin daha yüksek evresi"nde üstesinden gelinecek, tatmin edici olmayan bir durum olarak görse de, bunun ilk evrede yapılabileceklerin en iyisi olduğunu düşünür. Roemer aynı görüştedir. "Sosyalist sömürü"nün sosyalizmde varolduğunu, ancak bir hipotez olarak komünizmde varolmayacağını iddia eder.

Ancak, Roemer'in kabul ettiği gibi, yetenekli olanın yetenekli olmayanı sömürmesi, mutemelen, post-kapitalist bir toplumda eşitsizliğin yegâne ya da en önemli kaynağı olmaz.

Mevcut sosyalist toplumlarda yetenek eşitsizliğinden daha tehlikeli olduğu görülen bir başka eşitsizlik, yani statü ya da görev yeri farkı nedeniyle gelir dağılımında meydana gelen bir eşitsizlik vardır. Belirli görev yerlerinde olmak yeteneğe bir katkı sağladığı ölçüde, bu statü farklılıkları yetenek farklılıklarının bir yansıması olur. Ancak sosyalist toplumlardaki büyük statü eşitsizliğinin, yetenek farklılıklarından ötürü değil, belirli konumları işgal etmekten kaynaklanan ayrıcalıklardan ötürü olduğu görülür. Siyasal görev genellikle, ev, araba ve tüketim mallarını kapsayan büyük

92. A. g. y., s. 283.
93. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 387.
94. A. g. y.

maddi çıkarlarla birlikte gelir. Bu yüksek statü sahipleri özel mağazalardan alışveriş yaparlar ve başka yerde bulunmayan malları satın alırlar. Statü sömürüsü statü farklılığından kaynaklanan gerçek gelir eşitsizliğinin sonucudur.[95]

Yeteneklerin özel mülkiyetinden ötürü sosyalist sömürünün sosyalizm altında varolduğu farzedilirken, statü sömürüsü amaçlanmamış ve istenmeyen bir sömürü formunu oluşturur.[96]

Feodal sömürü başkaları üzerindeki mülkiyetin kaldırılmasıyla tasfiye edilir; kapitalist sömürü üretim araçlarındaki özel mülkiyetin kaldırılmasıyla tasfiye edilir; sosyalist sömürü kalifiye emeğe sağlanan farklı gelirlerin ortadan kaldırılmasıyla tasfiye edilir; ve statü sömürüsü bürokrasilerin ayrıcalıkları ortadan kaldırılarak tasfiye edilir. Roemer'e göre, "statü sömürüsü büyük ölçüde merkezi planlama ve kendisi için özel ayrıcalıklar yaratabilecek bir bürokrasinin sonuç olarak büyümesi yüzünden varolduğu"[97] için çağdaş post-kapitalist toplumlarda statü sömürüsünün tasfiye edilmesi muhtemelen "piyasaların akılcı biçimde kullanılması"nı gerektirecektir.

Nihayet Roemer *toplumsal olarak zorunlu sömürü* nosyonunu ortaya koyar. Tasfiyesi bir bütün olarak toplumu –üretici sınıf dahil– zarara sokacaksa, ancak bu durumda, bir sömürü tipi toplumsal olarak zorunludur. Buna genellikle teşvik düzenlemesindeki bir değişiklik, ayrıca Roemer'in iddia ettiği gibi, teknolojik değişimde bir yavaşlama da neden olur. Toplumsal olarak zorunlu sömürü nosyonu Marksist ilerlemeci ekonomik sistem nosyonuyla da yakından ilişkilidir: Bir sistem, kapitalizmde olduğu gibi, ekonomik gelişmeyi engellemekten çok onu teşvik etme anlamında ilericiyse, buradaki sömürü toplumsal olarak zorunlu görülecektir. Kuşkusuz bu nosyon benim "herşey dikkate alındığında haklı olan sömürü" kavramımla ilişkilidir. Bu düşünce belirli bir toplumda sömürünün haklı görülebilmesinin başlıca nedenidir.

Bu bizi bir başka noktaya götürür: Roemer'in sömürü kavramlarında oluşum halinde bir adalet dağıtımı teorisi vardır. Aslında onun sömürü teorisinin bir adalet dağıtımı teorisine vekâlet etmenin biraz ötesinde ve bu nedenle, ilkesel olarak, vazgeçilebilir olduğu söylenebilir. Roemer, örneğin şöyle yazar: "Emek-sömürü teorisi, analitik olarak ikna edici bir eşitsiz adalet dağıtımı teorisi olarak işlemez; bir mülkiyet ilişkileri yaklaşımıyla yer değiştirmesi gerekir. Buna göre bir grup ya da bir kişinin, ancak toplumun üretici varlıklarından...adil bir pay al-

95. Roemer, *Free to Lose*, s. 141.
96. A. g. y., s. 143.
97. A. g. y., s. 146.

mıyorsa sömürüldüğünden söz edilir."[98] Ayrıca, belirli bir toplumda sömürünün varolup olmadığını belirlemek için, "mevcut gelir dağılımını, satılamaz (insandışı) üretim araçlarındaki mülkiyetin eşitlikçi bir tarzda yeniden dağılımı halinde gerçekleşecek gelir dağılımıyla" kıyaslarız.[99] Nihayet Roemer'in önerdiği adalet dağıtımı ilkesinin katı eşitlik ilkesi olduğu görülür. Örneğin şöyle der: "Marksçı sömürüye son verme reçetesi...üretim araçlarının...farklılık temelinde sahiplenilmesini tasfiye etmektir."[100] Kendi örtük adalet dağıtma ilkesini Rawls'ın fark ilkesiyle kıyaslayarak şöyle yazar: "Belirli eşitsizlikler sömürülenin yararına ya da en azından iyiliğine olabilir. Rawlscı teori bu türden eşitsizlikleri adil olarak değerlendirir. Ancak öyle sanıyorum ki, *adalet bireylerin gelirlerini hak etmelerini gerektirir*."[101] Roemer'in, ya üretici güçlerin ya da iş yeteneklerinin farklı mülkiyetinden türeyen geliri hak edilmiş görmediği için, katı biçimde eşit olmayan, hattâ nüfusun iyi durumda olmayan katmanı için yararlı olan bir bölüşümün, adil olduğunu reddetmek durumunda olduğu görülür.

Burada ele alınması gereken pek çok nokta var. Birincisi, Roemer'in üretici değerlerin katı eşitliği ilkesi (onun sömürü kavramının temelini oluşturduğu görülür) ile tasfiye edilmesi halinde, bir bütün olarak toplumu kötüleştirecek olması halinde sömürünün toplumsal olarak zorunlu (yani haklı) olduğu iddiası arasında en azından bir gerilim –tutarsızlık değilse– vardır. Roemer üretici değerlerde katı eşitliğe kendisini bütünüyle bağlıyorsa, bu durumda eşitsiz dağıtımı haklı çıkaramaz, çünkü bu dağıtım bir bütün olarak toplumu daha da kötü hale gelmekten korumaktadır. Tam tersine, toplumsal olarak zorunlu sömürü nosyonunda (yani, üretici değerlerde ve dolayısıyla gelirlerde haklı görülen eşitsizlikler üzerinde) ısrar ederse kendisini katı eşitliğe bütünüyle bağlayamaz. (Burada Rawls'ın fark ilkesini benimsemesi gerektiği öne sürülebilir, çünkü bu ilke bu iki bölüşümcü ilkeyi mantıklı biçimde bütünleştirme girişimidir.)

İkincisi, Roemer'in sömürü teorisi, eğer yararlı bir toplumsal eleştiri aracı olacaksa, böyle bir eleştiri aracının gerektirdiği tam olarak gelişmiş bir toplumsal –en azından dağıtımcı– adalet teorisi sağlamaz. Bağlı olduğu adalet ilkelerinin ne olduğu tam olarak açık değildir. Ayrıca, *liyakati* vurgular ama, liyakati yetkiden ayırmadığı ya da liyaka-

98. Roemer, *Value, Exploitation, and Class*, s. 80-82.
99. Roemer, "R. P. Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value," s. 81.
100. A. g. y., s. 82.
101. Roemer, "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation," s. 309-310.

tin yetkiye üstünlüğü için bir gerekçe sağlamadığı görülür. Benzer biçimde, kendi varsayımı olan, sahip olunan mülkiyet ya da yetenek farklarından türeyen gelirin hak edilmediğini savunmaz. (Elster ve diğerlerinin belirttikleri gibi, bu varsayım hipotetik "temiz birikim" örnekleriyle karşılaştığı zaman sorunlara yol açabilir.)[102]

Üçüncüsü, Roemer'in sözünü ettiği eşitsizliklerin neden sömürü örnekleri olduğu açık değildir. Allen Buchanan'ın bu noktayı belirtirken ifade ettiği gibi,

> Roemer, eşitlikçi olmayan mülkiyet dağıtımının neden yanlış olduğunu açıklamak üzere pek bir şey yapmaz ve ahlâki olarak yanlış olsalar bile onların neden *sömürücü* olduklarını açıklamak için hiçbir şey yapmaz. Eşitlikçi olmayan mülkiyet dağıtımını, olağan kullanıma göre sömürücü olan uygulama ya da eylemlerle bağlantılandırmak için hiçbir girişimde bulunulmaz.... [Roemer] varolduğu iddia edilen adaletsizliğe, örneğin sadece bir adalet dağıtımı hakkının ihlali değil de, neden *sömürü* denmesi gerektiğine dair hiçbir ipucu vermez.[103]

Bu noktayla bağlantılı olarak, içeriği bir adalet dağıtımı teorisine indirgenecekse, bir sömürü teorisinin neden gerekli olduğu açık değildir. Çeşitli toplumlarda adalet teorisi neden doğrudan doğruya mülkiyet ilişkilerine uygulanmasın. Gene Buchanan'dan bir alıntı yapalım:

> Roemer'in "sömürü" tanımı, tıpkı Wolff'unki gibi, normatif zor kavramını boşaltma pahasına açıklık ve kesinlik kazanır. Gerekli adalet teorisi olmaksızın, sömürü kavramı bir toplumsal eleştiri aracı olarak hizmet edemez. Bu teori ihtiyacı karşılıyor olsa bile, "sömürü" teorisinin (teoride cisimleşmiş adalet kavramına karşı olarak) herhangi bir rol oynayacağı kesinlikle açık değildir.[104]

Roemer'in sömürü teorisini terk etmeden önce, bu çözümlemenin başlangıcında ifade edilen emek sömürü teorisini reddetmek için öne sürdüğü üç nedeni (sıralamayı ters çevirerek) ele alalım. Benim iddiam şudur ki, öne sürülen itirazlar, *tam sömürü*'ye (tanımı gereği zoru içerir) karşı değil, sadece *basit sömürü*'ye karşı işler.

Bu üç nedenin sonuncusu, emek sömürü teorilerinin yoksulun zengini sömürmesiyle sonuçlanabileceğiydi. Basit bir örnek, oldukça yoksul bir küçük burjuva için çalışan bir büyük burjuva olacaktır. Burada

102. Bk. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 177, 226-228. "Temiz birikim"den kaynaklanan eşitsizliklerin ahlâki bakımdan kendiliğinden haklı çıkarıldığı görüşüne ilişkin daha ayrıntılı bir eleştiri için bk. G. A. Cohen, "Robert Nozick ve Wilt Chamberlain."
103. Buchanan, "Marx, Morality, and History," s. 129-130.
104. A.g.y., s. 130.

büyük burjuva harcadığı değerin, ürünün ya da emeğin hepsini geri almaz, çünkü burada –bir şart olarak– küçük burjuva büyük burjuvanın emeğinden bir kâr sağlar. Böylece, basit sömürü'ye göre –burada Roemer, Marx'ın sömürü kavramını kullanır– küçük burjuva büyük burjuvayı sömürür. Burada belirtilmesi gereken iki nokta vardır. Birincisi, zor içeren "sömürü" (ya da tam sömürü) kavramının kullanılması halinde, küçük burjuvanın büyük burjuvayı *sömürmediği* açıktır, çünkü ikincisi, zengin biri olarak, kendi emeğini satmak zorunda değildir. İkinci olarak, Roemer'in teorisi tam olarak aynı türden karşı örneğe açıktır ve bu, onun teorisi için çok daha tahrip edicidir, çünkü sömürülen emeğin zorunlu emek olması gereğine başvuramaz. Bir toplumun sağlıklı ve sakat olarak bölündüğünü, sağlıklı olan bölümün ürettiğinin bir kısmının sakat bölüme dağıtıldığını düşünelim. Sağlıklı bölüm üretim araçlarından kişi başına düşen payıyla birlikte toplumdan çekilirse, daha iyi durumda olacaktır, çünkü ürettiğini Sakat bölümle paylaşmak zorunda kalmayacaktır. Sakat bölümün –sağlıklı bölümün tamamlayıcı sınıfı– durumu kötüleşecektir. O halde sakat olan bölüm (kapitalist tarzda) sağlıklı bölümü sömürür! Daha önce gördüğümüz gibi, bu türden amaçlarla vergilendirmenin bir sömürü formu olup olmadığı sorusu biraz bilmecemsi olsa da, bunun Sakat'ın sağlıklıyı sömürdüğü bir durum olduğuna doğrudan ve kesin olarak karar veren her teorinin yoldan çıkmış olduğu görüşündeyim.

Roemer'in emek sömürü teorilerini reddetmesinin daha önce belirtilen ikinci nedeni, bu teorilerin sömürünün etik içerimlerini, yani servet dağıtımındaki eşitsizliği açıklığa kavuşturmuyor olmasıdır. Ancak bunun sorunu çözülmüş farzettiği görülür, çünkü Marx'ın ve çoğu Marksistin, kapitalizm koşullarında işçilerin özgürlüğünün ihlal edilişini, en azından servet dağıtımındaki eşitsizlikler kadar, sömürünün ahlâki bir içerimi olarak –ve en azından ahlâki bakımdan önemli– gördükleri öne sürülebilir. Roemer sürekli olarak üretim araçları mülkiyetindeki eşitsizliği vurgular, ancak hiçbir Marksist bu konuda ayrı görüşte değildir. Soru şudur: Üretim araçlarının mülkiyetindeki eşitsizlik, esas olarak gelir ve servet dağıtımlarındaki eşitsizlikle sonuçlandığı için ya da güç eşitsizliğiyle sonuçlandığı için, nihayet halkın özgürlüğü (özbelirlenim olarak) ihlal edildiği için mi mahkûm edilmektedir? Karl Popper pek çok konuda Marx'ı yanlış yorumlamış olsa da, şu görüşleri öne sürerken tam isabet kaydetmektedir:

> Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişi temelde ahlâki bir mahkûm ediştir. Sistem mahkûm edilir ... çünkü sömüreni sömürüleni köleleştirmeye zorlaya-

rak, her ikisinin de özgürlüğünü çalar. Marx servetle savaşmaz, yoksulluğu da övmez. Kapitalizmden, servet birikimi yüzünden değil, oligarşik karakterinden ötürü nefret eder; nefret eder, çünkü bu sistemde servet, insanlar üzerinde iktidar kurma anlamında siyasal güç oluşturur. Emek gücü bir meta haline getirilir; bunun anlamı, insanların kendilerini piyasada satmak zorunda olmalarıdır. Marx sistemden nefret eder, çünkü bu sistem köleliğe benzemektedir.[105]

Sömürünün, sadece adalet dağıtımı ilkelerini ihlal ettiği için değil, aynı zamanda –ve daha temel olarak– özgürlük değerini ihlal ettiği için haksız olduğunu öne sürüyorum. Daha kesin olarak, sömürü, Marx'ın özgürlük kavramı ve teorisini yeniden kurarken açımladığım gibi, azami eşit özgürlük ilkesini ihlal eder. Doğrudan üreticilerin üretici olmayanlar tarafından sömürüldüğü bir sistem, üreticilerin *negatif* özgürlüğünü *doğrudan* ihlal etmese de grevleri kırmak, düzeni muhafaza etmek ve üreticilerin üretici olmayanların üretim ve dağıtım araçlarına el koymalarını önlemek için devletin polis gücünü kullanarak bunu dolaylı olarak yapabilir. Ancak kesindir ki, böyle bir sistem, bütün toplumsal karar alma süreçlerine eşit katılım hakkı ve kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkı anlamında halkın *pozitif* özgürlüğünü doğrudan ihlal eder. Marx'ın yeniden kurduğum özgürlük teorisi, toplumun üretici güçlerinde eşit bir paya sahip olmayı temel bir hak olarak görmese de, üretici mülkiyete –tarihin belirli bir evresinde– toplumsal olarak sahip olunması gerektiği iddiası, Marksist'in kapitalizmin insanların özgürlüğünü yukarıda ifade edilen tarzlarda ihlal ettiği iddiasıyla birleştirildiği zaman, bu teorinin bir gereği haline gelir.

Son olarak, Roemer'in ilk itirazını; emek sömürü teorilerinin, emek-değer teorisini öngerektirdiği itirazını ele alalım. Daha önce de belirtildiği gibi bu tamamen yanlıştır. Emek-değer teorisinin bir anlam taşıması için, malların emek içeriğinin hesaplanabilmesi gerekmez. O halde ayrışık (heterojen) emek vb. problemlerinin hepsi basit biçimde çözülmez. Reiman'ın belirttiği gibi, sadece "genel emek-değer teorisi"nin kabul edilmesi gerekir. Ya da, Elster'in belirttiği gibi, normatif bakış açısından sadece kişinin ne kadar emek verdiğine –ya da toplumun toplam emek süresine ne oranda katkıda bulunduğuna– ve toplumun toplam servetinden ne oranda geri aldığına dair önemli bir şeyin varolduğunu farzetmemiz gerekir. Buchanan bu konuda mutabıktır:

Kapitalizmde emek sürecinin genel sömürü anlayışına göre sömürücü olduğunu kabul etmek için emek-değer teorisine bağlı olmak kesinlikle ge-

105. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, s. 199.

> rekmez. Çünkü bir kişinin başkasının çıkarına sadece bir araç olarak zararlı biçimde kullanımına ilişkin genel anlayış bu teorideki gibi özgül bir şeye bağlanmaz. Dahası, kapitalizmdeki emek sürecindeki özel sömürü anlayışı bile emek-değer teorisine bel bağlamaksızın kavranabilir. Bu özel anlayış için gerekli olan tek şey emeğin, ürünün değerinin yegâne kaynağı olduğu iddiası değil, zorunlu emek süresi ile artı-emek süresi arasındaki ayırımdır.[106]

Ancak Marx'ın ekonomik sömürü kavramı ve teorisi ahlâki bir bileşene sahipse ve Marx üstü kapalı biçimde azami eşit özgürlükler ilkesini (hem pozitif hem negatif) savunuyorsa, onun hiçbir ahlâki görüşü savunmadığı, Marksizm'in ve ahlâkın bağdaşmaz olduğu iddialarını ne yapacağız? Şimdi bu konuları ele alacağız.

106. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 46.

İkinci Anabölüm

Marksizm ve ahlâk

IV
"Marksist anti-ahlâkçılık": bir eleştiri

Buraya kadar Marx'ın ahlâki görüşlerini oldukça ayrıntılı biçimde betimledikten ve çözümledikten sonra, bundan sonraki dört bölümde Marksizm ile ahlâk arasında varsayılan bazı bağdaşmazlıkları ele alacağım. Burada ele alınan konular esas olarak metaetik niteliktedir. Burada yeni ve çağdaş metaetik teoriyi kullanarak belirli zorlukları çözmeyi (ya da çözümlemeyi) ve böylece Marksizm ile ahlâkın bağdaşabilir olduğunu göstermeyi umuyorum. V. Bölüm, ahlâkın konudışı olduğunu, çünkü Marksist teoriye göre sosyalist devrimin kaçınılmaz olduğu itirazını ele alıyor. VI. Bölüm, Marksist anlayışa göre ahlâkın bir ideoloji formu olduğu ve bu yüzden bir bakıma meşru olmadığı itirazını ele alıyor. VII. Bölüm ahlâkın toplumsal sınıflar ve/ya da tarihsel çağlar için göreli olduğu ve bu nedenle Marksist'lerin normatif siyasal

konumlarını "nesnel olarak geçerli" bir ahlâk teorisine oturtma görevinin umutsuz olduğu itirazı üzerinde duruyor.

Bu bölümün amacı bir ölçüde daha geneldir: yani Marx'ın düşüncesinin ve Marksizm'in ahlâki bir bileşene sahip olduğu iddiasına yöneltilen birçok itirazı ele almak. Ele almak istediğim itiraz (varsayılan) ahlâki bileşenin açık olmadığı değil, Marx'ın düşüncesinin açık ya da örtük hiçbir ahlâki bileşen içermediğidir. Bu iddia, saçma görünse de aksini gösteren onca bulgu da olsa, büyük ölçüde kişinin "ahlâkilik" tanımına bağlıdır. Göreceğimiz gibi, bu iddianın daha karmaşık versiyonları, Marx'ın normatif bir teoriden ya da pratik akılyürütme formundan yoksun olduğunu değil, sadece bu teori ya da pratik akılyürütme formunun *ahlâk* olarak sınıflandırılamayacağını savunur.

Ama, bu bölümün ilk kısmında daha radikal bir konumu ele alacağım. Werner Sombart, Donald Clark Hodges ve Louis Althusser gibi düşünürler tarafından savunulan bu konuma göre, Marx'ın düşüncesi her ne olursa olsun hiçbir normatif bileşene sahip değildir. Bu konum normal olarak Marksizm'in saf anlamda bilimsel olduğu iddiasıyla birleşir; ama, Althusser gibi çağdaş teorisyenlerin bu iddiaya makul bir görünüş kazandırabilmelerinin yegâne yolu, elçabukluğuyla bir manevra yaparak koşullu bir "Marksizm" tanımlaması vermektir. Bu tanımlama yapılmazsa, geriye kalan tek ilginç soru, bu tezin ilk planda ciddi biçimde nasıl öne sürülebildiğidir. 6. Bölüm'de Marx'ın eserinde bulunan ahlâka ilişkin çeşitli yanlış anlamaların bu görüşe en azından yardımcı olduğunu ve yardakçılık ettiğini öne süreceğim.

Bu bölümün ikinci kısmında Marksizm'in ahlâki bir bileşene sahip olduğu tezine yöneltilen bir başka itirazı ele alıyorum: Marx *normatif* bir perspektife ya da pratik akılyürütme formuna sahip olsa bile, bunun, nitelik bakımından *ahlâki* olmadığı itirazı. Bu tez yakınlarda Allen W.Wood ve Richard W. Miller tarafından savunulmuştur. Wood'a göre, Marx'ın normatif görüşleri iki zeminde ahlâk olmayı başaramaz. Birincisi, bunlar ahlâki değerlere ("fazilet, hak, adalet ve görevin yerine getirilmesi" gibi) karşıt olarak sadece ahlâki olmayan değerleri (haz, mutluluk, özgürlük ya da insan yeteneklerinin gerçekleştirimi gibi) temel alırlar. İkincisi, bunlar "fazilet aşkı"mızla ya da "suçluluk duygu"muzla bağlantılı değildir. Hem Miller hem de Wood, Marksizm'in ahlâki görüşler içeremeyeceğini, çünkü ahlâki yargıların ve ilkelerin tarafsız olması gerektiğini ve Marksistlerin yargılarının sınıflar arasında tarafsız olmadığını da öne sürerler. Ancak Wood'un Marx'a sadece ahlâki olmayan değerlerle ilgili kaygıyı atfetmesinin yanlış olduğunu, çünkü Marx'ta insanın saygınlığı ve özerklik nosyonlarının

var olduğunu ve ahlâki olmayan değerlerin nasıl dağıtılması gerektiği üzerine getirilen kısıtlamalara bağlı olduğunu öne süreceğim. Daha da önemlisi, Wood-Miller eleştirisinin ahlâki bağlamlarda tarafsızlığı yanlış anlamalarına ve aşırı biçimde kişiselci ve Kantçı bir ahlâk anlayışına dayandığını öne süreceğim.

Bu bölümün üçüncü kısmında "Marx'ın anti-ahlâkçılığı"nı, Freudcu ya da psikanalitik ahlâk anlayışı temeline oturtan düşünceyi eleştiriyorum. Bu versiyonda ahlâk, bir hâkimiyet ve baskı sistemi ve dolayısıyla gerici bir ideoloji formudur: İşçi hareketinin yakalanmaması gereken, güçten düşürücü bir hastalık. Bunun tek yanlı bir ahlâk anlayışı olduğunu ve Marksizm'in bir ahlâki görüşler setiyle birleşme ya da açık bir ahlâki teoriyi benimseme imkânını ortadan kaldırmadığını öne süreceğim. Bu görüşün savunucuları --örn., Büyük Britanya'daki Radikal Felsefe grubundan Anthony Skillen ve Andrew Collier'in yanı sıra Lewis Feuer– Marx'ın pratik akılyürütme teorisinin tamamen özçıkar kaygılarını temel aldığını iddia eder gibidirler. Marx'ın düşüncesi normatif bir bileşene sahip olsa bile, bu düşünceyi oluşturan yargıların ve ilkelerin bütünüyle bireylerin akılcı özçıkarlarıyla ilgili kaygıları temel aldığı ve bu nedenle *ahlâki* bir bileşene sahip olmadığı iddiasını da ele almış oluyorum. Marx'ın normatif bileşeninin ya da pratik akıl yürütme teorisinin, bireylerin akılcı özçıkarlarına ilişkin bencil düşünceleri değil, insani iyilik ve kötülüklere dair düşünceleri temel aldığı, yazılarında açıkça ortaya çıktığı için, Skillen ve Collier'in tam aksini iddia etmekle nasıl yanlışa düştüklerini göstermeye çalışacağım.

Son kısımda, sınıf mücadelesi ve devrimci motivasyon adına yapılan etik açıdan bencil Marx yorumunun içerimlerini kısaca ele alıyorum. Bu yorum doğru olsaydı, proletaryanın birleşik eylemini tıkayacak ciddi bir açmaz ya da kendiliğindenlik sorunu olurdu. Ancak bunun doğru olmadığını ve bu bakımdan çözülemez sorunların ortaya çıkmadığını öne süreceğim. Bunun nedenleri şunlardır: (1) Sınıf mücadelesine katılan kişiler özçıkar temelinin yanı sıra ahlâki gerekçelerle davranırlar ve (2) devrimci mücadele, özçıkarın yanı sıra ahlâki kaygılar temelinde davranan bireyler tarafından her zaman mantıksız olarak yargılanmaz. Bu nedenle, devrimci mücadele kişisel kayıpları kazanımlarından daha çok olma riski taşıyan kişiler tarafından bile her zaman mantıksız ya da akıldışı olarak yargılanmayacaktır.

A. AHLÂK VE MARKSİZM'İN BİLİMSEL STATÜSÜ

Önce, Marksizm'in hiçbir normatif teori ya da pratik akılyürütme formu taşımadığı iddiasını ele alalım. Bu konumun Werner Sombart tarafından ifade edildiğini söyleyebiliriz. Sombart şöyle yazıyordu: "Marksizm bütün diğer sosyalist sistemlerden anti-etik eğilimiyle ayrılır. Başından sonuna kadar Marksizm'in tamamında etiğin zerresi ve sonuç olarak, etik bir postüla bir yana, etik bir yargı bile yoktur."[1] Robert Tucker'ın bu pasaj üzerine yaptığı yorumda dikkati çektiği gibi, "Temeldeki varsayım 'bilimsel sosyalizm'in, adından da anlaşıldığı gi-

bi ... özünde bilimsel bir düşünce sistemi olduğu idi... Marksizm'in hiçbir ahlâki içeriğinin olmadığı düşünüldü."[2]

Bu görüşün --ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başlarında çok etkili olan– kökeni Marx ve Engels'in şu ifadelerinde yer alır: "Komünistler asla ahlâk vaazı vermezler"[3] ve "Komünizm bizim için *oluşturulması gereken bir durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda kalacağı bir *ideal* değildir. Komünizmin, şimdiki durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareket olduğunu söylüyoruz."[4] Bu görüşün kökleri Marx'ın Gotha Programı'nın girişindeki "demokratlar ve Fransız sosyalistleri arasında çok yaygın olan hak ve diğer süprüntüler hakkındaki ... modası geçmiş sözel saçmalığa ... ideolojik anlamsızlık"a itirazında da bulunabilir."[5]

Marx ve Engels'teki "anti-etik eğilime" ilişkin diğer potansiyel bulgular, burjuvazinin komünizme itirazına verdikleri yanıttan ("Komünist Manifesto"da sundukları haliyle) ibarettir: "Özgürlük, adalet vb. gibi bütün toplumlarda ortak olan ebedi hakikatler ... vardır. Ancak komünizm ebedi hakikatleri ortadan kaldırır, bütün dinleri ve bütün ahlâkı ortadan kaldırır, onların yerine yeni bir temel oluşturur."[6] Marx ve Engels, bu itirazı çürütmeye ve kendi sistemleri içinde ahlâka bir yer vermeye çalışacakları yerde, şu karşılığı vermekle yetinirler: "Komünist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en radikal kopuştur; komünist devrim hiç kuşku yok ki, geleneksel fikirlerden en radikal

1. *Braun's Archiv für Sociale Gesetzgebung und Statistik*, c. 5, 1892, s. 489, alıntı, R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 12.
2. A. g. y.
3. Marx ve Engels, *The German Ideology*, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, C. 5, s. 247.
4. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 126.
5. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.
6. Marx ve Engels, "Manifesto of Communist Party," s. 351.

kopuşu gerektirir."[7] Demek ki Marx ve Engels sadece burjuva ahlâkını ya da özelde ahlâk teorilerini değil genelde ahlâkı reddederler.

Yukarıdaki pasajların genel olarak normatif teoriden çok sadece ahlâki teoriye bir reddiye olarak yorumlanabileceği itirazında bulunmak mümkün olsa da, bu türden pasajların en azından genelde normatif teoriye yardımcı olduğu ya da destek verdiği görülür. Marx'ın yazılarında ya da düşüncesinde "etiğin zerresi"nin olmadığı görüşü doğal olarak Marksizm'in saf anlamda bilimsel olduğu görüşüyle, yani Marksizm'in bilimsel olmakla kalmadığı, bilimsel teoriden *başka bir şey olmadığı* görüşüyle el ele gider. Her iki doktrin de aslında Bilimsel Sosyalizm'in, ondokuzuncu yüzyıl sonu yirminci yüzyıl başında gelişen Ortodoks Marksizm okulunun temel dayanakları idi. Bilimsel Sosyalizm, genel olarak kendi çağının –bilimciliğin yükseldiği dönem– bir ürünü olmanın yanı sıra, Marx'ın sosyalist devrimin kaçınılmazlığına olan bağlılığından, devrimin geniş çapta, hattâ bütünüyle proleterlerin kendi çıkarları için harekete geçmelerinin bir sonucu olacağı tezinden destek alıyordu. Her iki doktrin de Marx'ın kapitalizmin çöküşü teorisinden güç ve destek alıyordu. Bu teoriye göre kapitalist sistem, bir depresyon ya da bir başka yavaşlama yüzünden sonunda dağılmaya ve kâr oranları düşeceği ve kapitalistler ekonomiyi ayakta tutmak için gerekli yatırımları yapmaktan kaçınacakları (V. Bölümde ele alınacak) için durmaya mahkûmdu. Demek ki Marx'ın düşüncesi inkâr edilemez biçimde saf anlamda bilimsel, "anti-etik" bir yaklaşıma meyleden unsurlara sahiptir.

Ne var ki, Marksizm'in saf anlamda bilimsel –ya da daha iyisi, saf anlamda betimsel ve açıklayıcı– olduğu iddiası, daha sınırlı olan Marksizm bir bilimdir iddiasından ayrılmaktadır. İkincisi sadece Marx'ın dünya görüşünün betimsel-açıklayıcı bileşeninin bilimsel olduğunu öne sürer. Birincisi ise, betimsel-açıklayıcı bileşenin bilimsel olduğunu ve bunun Marx'ın dünya görüşünün *yegâne* bileşeni olduğunu öne sürer. Başka deyişle Marx'ın dünya görüşü hiçbir değerlendirici, normatif ya da –daha özgül olarak– ahlâki iddia içermez. Marksizm'in bilimsel olduğu tezi –tartışma götürse de– en azından makuldür. Marx'ın yazıları dikkate alındığında Marksizm'in doğası gereği *saf anlamda* bilimsel ya da betimsel-açıklayıcı olduğu iddiasına ise inanılması öylesine güçtür ki, kişi Marx'ın bu iddiayı nasıl geliştirebildiğini merak eder ve bunu savunanların Marx'ın yazılarını –ve sonraki Marksistlerin yazılarını– dikkatle okuduklarından ya da ahlâki bir iddia gördüklerinde kafa karışıklığı ya da başka bir nedenle onu tanımadıklarından

7. A. g. y., s. 351-352.

kuşkulanır. Şimdi de Marksizm'in ahlâki ya da normatif içerikten yoksun olduğu görüşünü, Marx'ın anti-ahlâkçılığı diyeceğim bir tezi desteklemek için sunulan bazı argümanları inceleyelim.

Marksizm saf anlamda bilimseldir (ya da betimsel-açıklayıcı) iddiasının zaman zaman Hegelci ya da yarı-Hegelci bir teze dayandığı görülür. Buna göre olgu ile değer arasında gerçek ya da savunulabilir hiçbir ayırım yoktur. Buradaki düşünce şudur: Olgusal ve değerlendirici yargılar birbirinden ayrılamaz ise, bu durumda Marx'ın çeşitli toplumsal düzenlemelere ilişkin betimlemeleri (ve açıklamaları), başkaları tarafından ayırt edilebilir ve ayrılabilir normatif ya da daha özgül olarak ahlâki iddia ve ilkelere bağlı olduğu söylenen değerlendirici yargıları içerir.

Ancak burada "pratik olarak ayrılabilir"i "mantıksal olarak ayrılabilir"den ayırt etmemiz gerekir. Max Weber ve diğer birçok düşünürün de belirttiği gibi, bir teori ya da dünya görüşünün olgusal ya da betimsel-açıklayıcı unsurlarını, değerlendirici ya da normatif unsurlardan ayırmak son derece zor ve bazı durumlarda (bir *pratik* meselesi olarak) imkânsız olabilse de, bu unsurları ayırmak mantıksal olarak daima mümkün görünmektedir. R. M. Hare'in gösterdiği gibi, hem betimleyici hem de değerlendirici anlam ya da gücü olan sözcüklerde bile (normal olarak) birini diğerinden ayırmak her zaman mümkündür. Katı biçimde betimsel öncüllerden hiçbir değerlendirici sonuç türetilemezse –bu çalışmanın amaçları bakımından farzedileceği gibi– bu durumda, normatif siyasal konumlar içeren bir dünya görüşünün hem betimsel hem de değerlendirici bileşenlere sahip olması gerekir.

Diğer bazı durumlarda ise, Marksizm'in saf anlamda bilimsel ve bu nedenle normatif içerikten yoksun olduğu tezi, koşullu bir Marksizm tanımına dayanır. Louis Althusser'in böyle bir yaklaşımı benimsediği görülür. Örneğin şu iddiada bulunur: "etik ... özünde ideolojidir"[8] ve Marksizm de hiçbir ideolojik unsura imkân vermez. Bu yaklaşıma göre Marksizm'in hiçbir etik ya da normatif unsur –terimin yaygın anlamında– içermemesi gerekir. Ne var ki, daha yakından çözümlendiğinde Althusser'in gerçekte iddia etmekte olduğu şey, yaygın anlayışa göre Marksizm'in normatif bir unsurdan yoksun olduğu değil, Marksist teorinin ya da daha özgül olarak Marksist ampirik, toplumsal-bilimsel teorinin normatif içerikten yoksun olduğudur. Ancak bu pek tartışmalı olmayan ve ilginç de olmayan bir iddiadır –özellikle Althusser, işçi hareketinin (ve dolayısıyla Marksistlerin pratik faaliyetinin) bir normatif

8. Althusser, "Marxism and Humanism," s. 232.

ilkeler ya da bağlılıklar setine dayandığını ya da bu set tarafından güdülendiğini reddetmediği sürece. Althusser, Marx'm ilk dönem teorik çerçevesi olarak hümanizmle işçi hareketinin normatif çerçevesi olarak hümanizm arasında ayırım yaptıktan sonra, şu iddiada bulunur: "hümanizmin statüsünü tanımlamak ve *teorik* iddialarını reddederken bir ideoloji olarak pratik işlevini kabul etmek mümkündür."[9] Böylece Althusser şu kanaate varır: "Teorik Marksist anti-hümanizmin doğal sonucu bizatihi hümanizmin tanınması ve bilinmesidir: bir ideoloji olarak."[10]

O halde Althusser'in iddiası, yani işçi hareketi, normatif ya da ahlâki bir görüşler setine ayrılmaz biçimde bağlı olsa da Marksizm değerden özgürdür iddiası pek önem taşımaz: çünkü bu iddia Marx'ın düşüncesinin betimsel-açıklayıcı ve normatif bileşenlerinin yapay ayrımına ve sadece betimsel açıklayıcı teorilerden oluşan bir yapı olarak koşullu bir Marksizm tanımına dayanır. Burada önemli olan şudur: Eğer Marksizm'den söz ettiğimiz zaman, sadece onun betimsel-açıklayıcı bileşenini değil bir bütün olarak Marx'ın dünya görüşünü kastediyorsak, bu durumda Marksizm *saf anlamda* bilimsel değildir. Eğer betimsel-açıklayıcı bileşeni bilimsel ise –kendisi açıklama ya da savunma gerektiren bir iddia– Marksizm yalnızca bu türden betimsel-açıklayıcı tezlerden ve teorilerden ibaret değildir, daha başka bir şey de içerir: yani, normatif bir ilkeler ya da iddialar seti.

Belki de "Marksist" terimi üzerinde düşünerek bu noktaya daha yaklaşılabilir. Bir kişiyi doğru biçimde Marksist olarak tanımlamak, o kişiye bazı ampirik teoriler ya da inançlar atfetmekten daha fazlasını yapmaktır: O kişiye aynı zamanda bazı değerler atfetmektir. Marx'ın ampirik teorisinin tamamını kabul etse bile, kapitalizmi mahkûm etmeyen, sosyalizmi ve (gerekiyorsa) sosyalist devrimi savunmayan bir kişi Marksist olarak görülmeyecektir. Marx'ın ampirik teorisinin tamamını –sosyalist devrimin kaçınılmazlığı dahil– kabul eden, ancak devrimin kendinin ve çocuklarının hayatta olduğu süre içinde gerçekleşmeyeceğini umarak bütün servetini, gücünü ve yeteneğini devrimin önlenmesi için kullanan, tamamen gerici (ve sinik) bir kapitalist sınıf mensubunun durumunu düşünelim. Bu kişiye Marksist demek aklımızdan geçer mi? Elbette hayır! Kapitalizmin çöküşünün ve sosyalizmin gelişiminin kesinlikle kaçınılmaz olduğuna inansa bile, kişinin, bu tarihsel olaylar ardıllığını *onaylaması* ya da *övmesi* gerekmez. Ancak, bu koşullarda, Hume'un dediği gibi "olması gerekir"in "olabilir" anla-

9. A. g. y., s. 229.
10. A. g. y., s. 230.

mına geldiği düşünüldüğü için olayların farklı biçimde *olması gerektiğini* öne sürmek akılcı olmayabilir.

Ancak ondokuzuncu yüzyıl sonlarının sosyoloğu Werner Sombart gibi Marksist olmayan cinfikirli bir düşünürün Marksizm'in normatif içerikten yoksun olduğu sonucuna varmış olması, kendisinin ve dönemin diğer yazarlarının Marx'ın ilk dönem çalışmalarının çoğuna ulaşmamış olmaları gerçeğinin ışığında bile şaşırtıcıdır. Daha sonraki, tamamen olgun çalışmalarında (*Kapital* gibi) bile Marx'ın toplumsal fenomenleri sadece betimlemek ve açıklamakla kalmadığı, çeşitli toplumsal düzenlemeleri övdüğü, mahkûm ettiği ve bu övgülere ve mahkûm edişlere göre eylem çizgileri öngördüğünü ortaya koyan pek çok bulgu vardır. Marx –Henry David Aiken'in belirttiği gibi– "formel olarak ... ahlâkı hor görmüş ve gerçekçi ve bilimsel terimlerle [ve] sadece sınıf çıkarları ve tarihsel olaylardan söz ettiğini itiraf etmiş"[11] olsa bile, onun normatif ve aslında ahlâki yargılar oluşturduğunu saptamak için *Kapital*'in "Makine ve Modern Endüstri," "Kapitalist Birikimin Genel Yasası," ve "Tarihsel Kapitalist Birikim Eğilimi" gibi kısımlarına –buralarda Marx "sefalet," "ıstırap," "kölelik," "cehalet" ve "değersizleşme" gibi terimler kullanır– bir göz atmak yeter.

Bununla birlikte, günümüzde bile Marksizm'in her türlü ahlâktan ya da normatif içerikten yoksun olduğunu ısrarla belirtmeye devam eden kişiler vardır. Örneğin, 1962'de yayımlanan "Etik Açısından Tarihsel Materyalizm" başlıklı tanınmış makalesinde Donald Clark Hodges, "pek az Marksçı filozof, etik inceleme bakımından bütün [Marksizm'in] içerimlerini kabul etmiştir" iddiasında bulunur.[12] Bir Marksist ahlâk teorisi geliştirmek ve savunmakla uğraşan Marksist filozofları "normatif etiğin ölüsünü canlandırma çabaları" nedeniyle kınayarak devam eder.[13] Hodges'un, Marx'ın anti-ahlâkçılığı tezine ilişkin savunusunu yeni ve çağdaş felsefe literatüründe bulunabilecek en güçlü savunulardan biri olduğu için, daha ayrıntılı incelememiz yerinde olur.[14]

11. Aiken, "Morality and Ideology," s. 150.
12. Hodges, "Historical Materialism in Ethics" s. 1
13. A. g. y., s. 5.
14. "Etik Açısından Tarihsel Maddecilik" Hodges'un konuya ilişkin son sözü olmasa da, bu makale üzerinde yoğunlaşacağım, çünkü kendisinin bu makalede sergilediği konum ve öne sürdüğü argümanlar, Marx'ın Anti-Ahlâkçılığı tezini yükseltmek ve savunmak isteyen çağdaş Marksistler için paradigmatiktir. Hodges'un görüşleri için bk., "Socialists in Search of an Ethic," *Studies on the Left*, 1963; "Marxist Ethics and Ethical Theory," *Socialist Register* (1964); "Marx's Contribution to Humanism," *Science and Society*, c. 29, no. 2 (Bahar 1965); "The Value Judgement in Capital," *Science and Society*, c. 29, no. 3 (Yaz 1965); "Moral Progress from Philosophy to Technology," *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 28, no. 3 (Mart 1968); "The

Hodges bu tezin savunusunu şöyle yapar:

> Tarihsel materyalizmin tezlerinden biri, hak ve adalet konusunda etik tartışmanın yararsızlığı olsa da, pek çok Marksist filozof normatif bir bilim imkânını kabul etmeye devam eder ...[Bu filozofların] araştırmaları, (1) normatif bir etik anlayışıyla, normatif yargıların en iyi durumda kendileri bilimsel olmaksızın bilimsel bir temele sahip oldukları için doğru ya da yanlış olabilecekleri kanaatiyle; (2) felsefi bir uzantısı olmayan sosyolojik bir teoriden ve etik incelemelere dinamik bir yaklaşımdan yoksunlukla; (3) sosyolojik ve psikolojik bir temelde kurulan, sırf tarafgir olmayan evrensel bir etik imkânına akıldışı bir inançla; ve (4) bir pozitif etik biliminde normatif yargıların saf anlamda teorik ve stratejik zeminlerini birbirine karıştırmakla malüldür.[15]

Ne var ki, "Marx'ın Anti-ahlâkçılığı" tezine ilişkin bu savunu ahlâk ve ahlâki teorinin doğasına ilişkin pek çok karışıklıkla kusurludur. Örneğin 1. Tezle Hodges'un sadece bilişçi [cognitivist] metaetik teorilere değil, normatif bir görüşün ya da ilkenin bir diğerinden daha iyi ya da daha kötü olarak yargılanabileceği nosyonuna da saldırdığı görülür. Böylece Hodges'un kendisini savunulması mümkün olmayan bir normatif etik rölativizm doktrinine bağladığı görülür. (VII. Bölümde bu konuda daha çok şey söyleyeceğim.) Bu sonuç, bir yanda kişinin ahlâki ilke ve yargılarının *evrenselleştirilebilirliği* ve öte yanda, *evrensel olarak kabul edilmiş* olan belirli bir ahlâki ya da normatif yargılar setinin mümkün olduğu nosyonlarının birarada bulunmasıyla doğrulanmış olur.

Ayrıca, Hodges'un ikinci tezi, –Hodges'un baştan meşruluğuna inandığı yegâne etik çalışması olan– etiğin sosyolojisiyle ilgilenenlere tavsiye edilebilir, ama dördüncü tezinin oldukça tehlikeli olduğu görülür. Hodges görüşünü geliştirirken etiğe tamamen stratejik gerekçelerle ihtiyaç duyulabileceğini iddia eder, çünkü "insanları kendi özçıkarları için bile harekete geçirmek, çoğu kez ideolojik argümanların ve ahlâki ikna tekniklerinin kullanılmasını gerektirir; dolayısıyla, tamamen pratik gerekçelerle, sosyalist bir haklar ve görevler etiğine olan ihtiyaç klasik etik düşünce yapısıyla devam eder."[16] Burada Hodges'un sadece stratejik bir ahlâki ya da etik *araçlar –amaçların* aksine– gerekçesi önermekte olduğu düşünülebilirse de, bizzat kendisi bunun böyle olmadığını açıklığa kavuşturur. Örneğin şu iddiada bulunur:

Economic Basis of Marx's Humanism," ve *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (der.: John Somerville ve Howard Parsons).

15. Hodges, "Historical Materialism in Ethics," s. 1.

16. A. g. y., s. 18.

> Normatif yargılar verili amaçlara ulaşmanın teknik aygıtlarından başka birşey değildir. Peki bizatihi bu amaçlar ne olacak? Muhtemelen, toplumsal denetim bilimi araçların yanı sıra amaçlara da hükmeder: amaçların kendisi yaşama araçlarıdır, öyle ki amaçlar ile araçlar arasında tür farkı değil sadece bir derece farkı vardır.[17]

Nihai normatif amaçların "yaşama araçları" oldukları iddiasının bir anlam taşıyıp taşımadığı meselesini bir yana bırakarak, Hodges'un etik (ya da normatif?) bir standarda ulaşılabilmesini sağlayan yegâne gerekçe türünün tamamen stratejik olduğu iddiası üzerinde yoğunlaşalım. Hodges'un bunun nasıl olursa olsun bütün normatif standartlara

ya da ilkelere –sadece *ahlâki* standartlar ya da ilkelerden çok– uygulandığını öne sürdüğü yorumunu yaparsak, bu argüman çizgisi, hem sorulara yol açar hem de dolambaçlı olur: Stratejiler ancak verili amaçlara ulaşmak için gerekli araçlar olarak meşrudur ve verili amaçlara ulaşmak için gerekli olan direktifler *normlardır*; o halde bizatihi normların "stratejik" gerekçeleri normatiftir. Eğer, bir yanda, Hodges'ın sadece özgül biçimde *ahlâki* ya da *etik* standartlar ve ilkelerin gerekçelerinin nitelik bakımından stratejik olduğunu öne sürdüğünü söylersek, benimsediği konuma makul bir yorum kazandırabiliriz. Bu yoruma göre, etik standartlar ancak ve ancak ahlâki olmayan (örn., basiretli) amaçlara ulaşılması için sağlam stratejiler oluşturmaları halinde haklı çıkarılırlar. Bu yoruma göre, "toplumsal denetim bilimi"nin bizi ulaşmaya yönlendirdiği amaçlar *ahlâki* değil *normatif* bir çerçeve oluştururlar, çünkü bu amaçların gözetilmesi için ortaya konulan nedenler *ahlâki* olmaktan çok *basiretlidir*. (Aslında bu tam da, burada görüşlerini ele alacağımız Feuer, Skillen ve Collier gibi filozofların iddia ettikleri şeydir.)

Marx'ın, nihai normatif amaçların "toplumsal denetim bilimi"nden –nasıl düşünülürse düşünülsün– çıkarsanabileceği tezine katılıp katılamayacağı açık olmasa da, bu görüşü kabul edecek *olsaydı*, özellikle kaba bir naturalist hataya düşme suçlamasına açık olurdu. Ancak açık olan şudur ki, Marx siyasetin amaçları –hattâ araçları– bakımından asla Machiavellist değildi. Marx, kapitalizmin yerini sosyalizmin alması, böylece insani koşulların büyük çapta iyileştirilmesi üzerine ahlâki söylemin kullanılmasına pek itibar etmemiş olsa da, kendisinin özellikle bağlı olduğu değerlerden biri, özgürlük (özbelirlenim olarak) değeri ve bununla bağlantılı olarak kişilerin kendi amaçlarını özgürce seçmeleri idealidir; Hodges'un yazdıklarına ters düştüğü görülen bir

17. A. g. y., s. 19.

değer ve idealdir bu. Bu nedenle, Marx'ın Anti-ahlâkçılığının bu savunusu ikna edici değildir; Marx'ın, etiğin niteliği hakkında yaptığı hataların pek çoğunu tekrarlar. Bu hataların çoğu, inanıyorum ki, ondokuzuncu yüzyılda etik ve metaetik teorinin gelişmemiş olmasına atfedilebilir. Daha önemlisi, bu argümanlarda Marksizm ile ahlâkın bağdaşmazlığını kanıtlayan hiçbir şey yoktur.

B. MARX'TA AHLÂKİ VE AHLÂKİ OLMAYAN DEĞERLENDİRME: WOOD VE MILLER ELEŞTİRİSİ.

Birtakım şerhler düşmüş olsalar da, Allen Wood ve Richard Miller Marx'ın dünya görüşünün ahlâki bir bileşenden yoksun olduğu tezi için başka argümanlar öne sürerler. Her ikisinin ifade ettiği bir argüman, ahlâkın tarafsız olması gerektiği, oysa Marx ile Marksistlerin farklı sınıfların çıkarları konusunda tarafsız olmadıklarıdır. Ancak bu argümanı ele almadan önce Wood'un ahlâki ve ahlâki olmayan değerler arasındaki ayırımı temel alan argümanı üzerinde duracağız. Aslında, gerek Wood gerekse Miller, Marx'ın özgürlük, insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme gibi değerlerin geliştirilmesini amaçlayan görüşlere sahip olduğunu teslim ettikleri için, bir yanda Miller ile Wood, öte yanda Marx'ın *ahlâki* görüşleri savunduğunu öne sürenler –benim gibi– arasındaki anlaşmazlığın hiç yoktan fazla gürültü çıkardığı düşünülebilir. Bu iddiada biraz doğruluk payı olsa da, gerek Wood gerekse Miller "Marx'ın Anti-ahlâkçılığı"nı kabul etmekten çok "Marksist *Ahlâkdışılık*" olarak etiketledikleri görüşlerinde son derece kararlıdırlar. Ayrıca, çalışmaları okunduğunda açıkça ortaya çıkar ki, Marx'ın metinlerinin yorumuyla ilgili sadece soyut bir nokta değil, Marksistlerin ve bütün işçi hareketinin benimsemesi gerektiğine inandıkları bir konum söz konusudur.

Örneğin Wood, "kendi tarzında Marksist Hümanizm"i[18] azarladığı kadar, kendilerini "adalet şampiyonları"[19] olarak gören Marksistleri de azarlar. "Marx'ın Ahlâkdışılığı" başlıklı makalesinde şöyle yazar: "En yüksek değerlerin sadece ahlâki değerler olması gerektiği tartışmasız varsayımı, savunulamaz, yanıltıcı ve sağlıksızdır"[20]; "ahlâk ... terimin karakteristik biçimde pejoratif Marksçı anlamında ister istemez ideolojiktir";[21] ve "ahlâk, insan türünün bir düşmanı, özanlayışımızın bir

18. A. Wood, "Justice and Class Interests," s. 21.
19. A. g. y., s. 23.
20. A. Wood, "Marx's Immoralism," s. 97.
21. A. g. y., s.688.

yıkıcısı ve uzun vadeli çıkarlarımızın yerine getirilmesine bir engel olabilir."[22] Sonunda Wood, "Marx'a, onu kesinlikle iğrendirecek (metinlerden bildiğimiz gibi) ahlâki fanteziler yüklemek isteyenler"e bu öğütleri verir."[23]

Miller ise daha az polemiksel biçimde şöyle yazar:

> Önemli olan Marx'ın ahlâk konusunda kapsayıcı felsefi varsayımlara saldırması, bu saldırının onu tipik ahlâk filozoflarından, bu filozofların birbirinden ayrılığından çok daha fazla ayırması ve temel toplumsal seçeneklere bakışının, söylenebilecek bakışlara beklenmedik biçimde yakın oluşudur.[24]
>
> ..ilgilendiğim esas konu, en azından filozofların anladıkları biçimiyle ahlâki bakış açısından radikal bir kopuş için gerekli makul argümanlar sunmaktır. Temelleri aydınlatıldığı zaman, Marx'ın ahlâkı toplumsal ve siyasal seçeneğin temeli olarak reddetmesi, önemli bir anlamda, anti-hümaniter olsa bile, karmaşık, iyi savunulmuş ve insancıldır da.[25]

Bu iki zeki, bilgili ve iyi niyetli filozofun Marx'ın ahlâkı tamamen reddettiğini iddia etmeleri ve bizi de aynı iddiaya zorlamaları karşısında, öne sürdükleri argümanları incelemek –anlaşmazlık son çözümlemede esas olarak sözlü bir münakaşaya dönüşse bile– gerekiyor.

Önce Wood'un ana argümanını ele alalım. Wood, Marx'ın pratik akılyürütme tarzının saf anlamda "naturalist" ve "öz çıkarı temel alan" (yani basiretli) bir tarz olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmese de, Marx'ın normatif görüşlerinin bütünüyle *ahlâki olmayan* iyi ve kötüyle ilgili kaygıları temel aldığını, bu nedenle *ahlâki* görüşler taşımadığını iddia eder. Wood'a göre "Marx insanların ahlâki olmayan değere ilişkin yargılarının, edimsel, nesnel (tarihsel olarak koşullu ve değişken olsa da) potansiyelleri, ihtiyaçları ve insanların çıkarlarını temel alabileceğine inanır."[26] Wood, devamla Marx'ın yabancılaşma ve kendini gerçekleştirme üzerine görüşlerinin Marksizm'in "ahlâki temelleri"ni oluşturduğu şeklindeki "ortak fikrin" tamamen yanlış olduğunu öne sürer. Marksizm'in "hiçbir ahlâki temel"i yoktur.

> Marx'ın yabancılaşma ve kendini gerçekleştirmeyle ilgili görüşlerinin *temel* ahlâki görüşler olup olmadığından kuşku duyabiliriz. Ancak bunların *ahlâki* görüşler olup olmadıkları da tartışma götürür. İnsan refahına dair uzun erimli görüşlerin "ahlâki" görüşler olarak hesaba katıldığı bir anlamın

22. A. g. y., s.698.
23. A. g. y., s. 686.
24. Miller, *Analyzing Marx*, s. 18.
25. A. g. y., s.16.
26. A. Wood, *Karl Marx*, s. 128.

varlığından kuşku duyulamaz, ve bu anlamda Marx'ın özgerçekleştirim kavramının "ahlâki" bir kavram olduğunu inkâr edemem. Ancak, *ahlâki* iyilikler ile kötülükleri *ahlâki olmayanlardan* ayıran daha dar ve daha doğru bir "ahlâki" anlam vardır.[27]

Wood bu ayırımı açımlayarak şu iddiada bulunur:

Vicdan ya da "ahlâk" yasası bize "yapmalısın" dediği için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak ile ihtiyaçlarımızı, isteklerimizi ya da bizim için (ya da refahını arttırmak istediğimiz bir başkası için ahlâki olmayan değerlere duyulan arzunun bencil olması gerekmez) neyin iyi olacağına dair düşüncelerimizi karşıladığı için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak arasındaki farkı hepimiz biliriz. Bu farklılık kabaca, burada kullandığım anlamda "ahlâki" iyilik ve kötülükleri "ahlâki olmayan"lardan ayırır. Ahlâki iyilikler, fazilet, hak, adalet, görevin yerine getirilmesi, ahlâki bakımdan övgüye değer karakter özelliklerine sahip olmayı kapsar. Öte yanda, ahlâki olmayan iyilikler, haz ve mutluluk gibi şeyleri, arzulanabilir bulduğumuz şeyleri, izlendiğinde ve sahip olunduğunda hiçbir ahlâki itibar sağlamasa bile insanlar için iyi olan şeyleri kapsar.[28]

Bu ayrımlardan hareketle Wood'a göre, Marx'ın normatif görüşleri "ahlâki" değil "ahlâki olmayan" görüşlerdir; çünkü

Marx kapitalizm eleştirisini, kapitalizmin kendini gerçekleştirme, güvenlik, fiziksel sağlık, rahatlık, topluluk, özgürlük gibi pek çok *ahlâki olmayan* değeri karşılamadığı iddiası üzerinde temellendirir.[29]

Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişi, kapitalizmin tam da yukarıda belirtilen ahlâki olmayan değerleri insanlara sağlamayı başaramayışını temel alır. Bu yaklaşım, üretimin daha akılcı ve demokratik (ya da sosyalist) biçimde örgütlenmesi halinde, mevcut toplumsal üretim güçlerinin bunları toplumun bütün üyelerine sağlayacağı iddiasıyla birleşir. Ancak Marx bu değerlerin insanlara, buna *hakları* olduğu için sağlanması gerektiğini ya da *adaletin* (ya da bir başka ahlâki normun) bunu gerektirdiğini asla iddia etmez .... Makul bir kişiyi, gereksiz yere insanları örseleyen bir toplumsal düzeni yıkmaya ve yerine bu değerleri gerçekleştirecek bir toplumsal düzeni geçirmeye ikna etmek için, fazilet aşkımız ya da suçluluk duygularımız nedeniyle benimsediğimiz değerlerden tamamen ayrı olan ve açıkça ahlâki olmayan değerlerin yeterli olduğuna belirgin biçimde ikna olmuştur.[30]

Ancak burada Marx'ın normatif fikirlerinin *haklar* ya da *adalet* kav-

27. A. g. y., s.126.
28. A. g. y., s. 126-127.
29. A. g. y., s. 127.
30. A. g. y., s. 128.

ramlarını temel almadığı iddiasını, onun normatif fikirlerinin *herhangi bir* ahlâki normu ya da normları temel almadığı iddiasından büyük bir dikkatle ayırmamız gerekir. Sonraki bölümlerde Marx'ın haklar ve adalet eleştirisinin bu kavramlarla ilgili bir karışıklık sergilemesi yüzünden yeterince sağlam olmadığını –Marx'ın bir bütün olarak daha geniş ahlâk eleştirisinin, ahlâkın ve ahlâki söylemin doğasına ilişkin bazı yanlış anlamalara açık olması nedeniyle yeterince sağlam olmaması gibi– sonraki bölümlerde tartışacağım, ama Marx'ın adalet ve haklar reddiyesinin (çağdaş felsefe literatüründe Wood ve diğerleri tarafından yorumlanan haliyle) bir bütün olarak ahlâka yönelttiği saldırılardan ayrı ve farklı olduğunu ve bu şekilde ele alınması gerektiğini belirtmek gerekir. Herhalde Wood da bu değerlendirmeyi onaylayacaktır. Wood'la paylaşacağım koz onun şu iddiasıyla ilgilidir: Marx bir ahlâk teorisi sunma iddiasında olan öteki filozoflardan öylesine farklıdır ki, onun pratik akıl formuna "ahlâki değil" demek gerekir.

İlk olarak, Marx'ın önceki bölümlerde sunulan ahlâki perspektifi temelde doğruysa, Marx ahlâki olmayan değerlerle özel olarak ilgili *değildir*. Marx'ın, hem özgürlük (özbelirlenim olarak) en önemli ahlâkdışı değerdir görüşünün hem de bu ahlâki olmayan değer eşit olarak dağıtılmalıdır görüşünün temelini oluşturan, sadece neyin ahlâki bir değer olarak betimlenebileceğine ilişkin düşüncesidir. Bu değer *insanın saygınlığıdır*. Ayrıca Marx'ın *özgürlüğün eşit dağıtımını* –bu türden bir eşit dağıtımın özgürlüğü ya da içkin olarak değerlendirilebilecek ahlâki olmayan bir değeri *azamileştireceği* varsayımı olmaksızın– talep etmesi olgusu onun bir dürüstlük ya da adalet nosyonuna örtük biçimde bağlı olduğunu ortaya koyar. Bu iddia tamamen tartışmalı olsa da, bu tezi VIII. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Durum buysa, Wood'un yorumu yanlıştır, çünkü kendisi doğruluk ve adaletin *ahlâki* değerler olduğunu savunmaktadır.

İkincisi, şuna –en azından ilk bakışta– dikkat etmeliyiz ki, Wood'un argümanı ahlâki görüşleri çok fazla dışlamaktadır. Görüldüğü kadarıyla, örneğin, Bentham'ın ve J. S. Mill'in faydacılığını da Marx'ın normatif görüşlerini de dışlamaktadır. Faydacılık –hazzın, mutluluğun, düşünülmüş tercihlerin ya da ahlâki olmayan bir diğer değerin azamileştirilmesini öngörür– (Wood'un ölçütleri temel alındığında) *ahlâki* bir görüş olamaz mı? Wood bu itirazı önceden tahmin eder ve Miller ile Bentham'ın faydacılığının Marx'ın normatif görüşlerinden ayrı olduğunu iddia ederek itirazı boşa çıkarmaya çalışır. Wood'a göre, birincisi –ikincisinin aksine– bir *ahlâki değer* kavramını ve (hattâ) ahlâki ve ahlâki olmayan değerle ilgili açıkça belirtilmiş bir teoriyi

içerir. Yani, *ahlâki değer* (belirtilmiş) *ahlâki olmayan değerin* azamileştirilmesinden ibarettir. Wood şöyle yazar:

> Ahlâki ve ahlâki olmayan iyi arasındaki ayırım ahlâki filozofların kesinlikle farkında oldukları bir ayrımdır. Kant, "ahlâki" faydayı "doğal" (ya da "fiziksel") iyiden ya da "iyi"yi (*Gut*) "refah"tan (*Wohl*) ayırdığı zaman bunu kabul etmiş oluyordu. Mill, "faydacı hayat teorisi"ni (ahlâki olmayan hedonistik bir iyi teorisi) "faydacı ahlâk teorisi"nden (ki bu, ahlâki faydanın ahlâki olmayan en büyük faydaya sebebiyet veren şeyden ibaret olduğunu savunur) ayırdığı zaman bunu kabul ediyordu.[31]

Ancak bütün bunlar Marx'ın ahlâki (ahlâki olmayanın karşıtı olarak) faydaları temel alarak konuşmayı ya da kendi normatif görüşlerini ahlâki yükümlülük ya da ahlâki hak terimleriyle çerçevelemeyi reddetmesinden başka neyi kanıtlar? Özetle bu, Marx'ın özel bir ahlâk teorisi oluşturmayı reddetmesi –bütün taraflarca kabul edilen bir şey– dışında neyi kanıtlar? (1) İnsanları "aç bıraktığı, köleştirdiği ve yabancılaştırdığı" için "insanın kendini gerçekleştirmenin, gönencini ve diğer ahlâki olmayan değerleri boşa çıkardığı" gerekçesiyle toplumsal bir sistemi, "ahlâki" sözcüğünü kullanmadan ya da ahlâki ve ahlâki olmayan değerle ilgili özel bir felsefi teoriye sahip olmaksızın mahkûm etmek ile (2) bu terimi özel olarak kullanırken ya da ahlâki ve ahlâki olmayan değerle ilgili özel bir teoriye sahip olarak tam da aynı gerekçelerle bir toplumsal sistemi mahkûm etmek arasındaki farklılık nedir? Her iki normatif yargılar ve ilkeler seti (1) kural koyucu, (2) evrenselleştirilebilir ve (3) insanın zarar ve yararıyla (bu terimlerin en geniş anlamıyla) ilgili kaygılar temelinde olduğu sürece bu soruya hiçbir yanıt verilemeyeceğini öne sürüyorum. Marx'ın normatif yargılarının ve ilkelerinin bu ölçütleri karşıladığı ve *ipso facto* (fiilen) bir *ahlâki* yargılar ve ilkeler seti olduğu kesinlikle öne sürülebilir.

Kişinin felsefi bir ahlâki değer teorisine sahip olup olmadığı meselesi, kişinin normatif yargılarının ve ilkelerinin ahlâki yargılar ve ilkeler olup olmadıklarıyla kesinlikle ilgili değildir. Hipotetik bir durumu ele alalım. Diyelim ki Bentham'ın ve J. S. Mill'in bütün görüşleri, *ahlâki değeri* ahlâki olmayan faydanın azamileştirilmesine sebebiyet veren şeyden ibaret olarak anladıklarını özel olarak belirtmiş olsunlar. Bu koşullarda Bentham ve Mill'in hiçbir *ahlâki* görüşü savunmadıkları sonucuna varılmasını haklı çıkarabilir miydik? Kuşkusuz, hayır! Ancak Marx örneğinde yaptığımız şeyi Wood'un yorumlayışı tam da budur! Marx'ın bir *ahlâk filozofu* olmadığını göstermek, onun bir ahlâk-

31. A. g. y., s. 129.

çı olmadığını, yani ahlâki yargılara ve görüşlere sahip ve bunları savunan biri olmadığını göstermek değildir. Marx'ın, Bentham'dan ve belki Mill'den de (indirgenemez) bir ahlâki olmayan değer dağıtımı ilkesini, yanı sıra ahlâki olmayan hangi değerin (ya da değerlerin) izlenmesi gerektiğine dair bir görüşü savunması bakımından farklılaştığına inanıyorum. Sorun şudur: Wood'un, Marx'ın normatif görüşlerinin sadece "insanların ahlâki olmayan değeri" üzerinde, –yani "insanların fiili, nesnel (tarihsel olarak koşullanmış ve değişken olsa da) potansiyelleri, ihtiyaçları ve çıkarları" üzerinde– temellendiği iddiası doğru olsa bile, bu temelde, bunların *ahlâki görüşler* olmadıkları, daha çok, tıpkı J. S. Mill ve diğerleri için olduğu gibi Marx için de, *ahlâki olmayan değerin azamileştirilmesinin basitçe ahlâki değeri ortaya çıkardığı sonucuna varamazdık.*

Ancak Wood belki de yaptığı ayırıma, yani "'vicdan' ya da 'ahlâk yasası' bize 'yapmalısın' dediği için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak" ile "isteklerimizi, ihtiyaçlarımızı, ya da bizim için (ya da refahını arttırmak istediğimiz bir başkası için...) neyin iyi olacağına dair düşüncelerimizi karşıladığı için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak" arasındaki ayırıma yeterince dikkat etmediğimizi iddia edecektir. Peki bu nasıl olur? "Vicdan"ın bize bir şey yapmamız gerektiğini söylemesi ne demektir? "Ahlâk yasası"nın bize bir şey yapmamızı söylemesi ne demektir?

Önce ikinci soruyu ele alalım. Burada Wood "ahlâk yasası" *sırf* insan iradesinin "özerkliği"ni ("heteronomi"nin [yaderklik] karşıtı olarak) temel alan –pratik mantığımızın her ne olursa olsun isteklere, ihtiyaçlara, arzulara, eğilimlere ya da (Wood'un dediği) "ahlâki olmayan değer"e hiçbir göndermede bulunamayacağı anlamına gelir– ahlâki yargılarımızı gerektirir şeklindeki aşırı Kantçı konumu benimsemeksizin, faydacının ahlâki yargılarının "ahlâk yasası"na her parçası Kantçı'nın yargılarına olduğu kadar kolay uyacak şekilde ifade edilebileceğini teslim etmelidir. "Deontolojik" ve "sonuççu" ya da "teleolojik" [erekselci] ahlâk teorilerinin başaramadığı tam da budur. Geleneksel değerlendirmede birincisi, eylemlerin ahlâk yasasına uyup uymadıklarına göre doğru ya da yanlış olduğunu, ikincisi ise eylemlerin sonuçlarına ya da etkilerine göre doğru ya da yanlış olduğunu savunur. Ancak Kant'ın, tanımı gereği "ahlâk yasasının" ahlâki olmayan değer ve kötülüklere ilişkin düşüncelerle hiçbir ilişkisinin olmadığı şeklindeki radikal konumunu kabul etmediğimiz takdirde; faydacı, –Wood'un teslim ettiği gibi– azamileştirilen faydanın ahlâk yasasına uyduğunu iddia edebilir. Faydacıya göre, *yüksek* ahlâki yasa, faydayı azamileştir-

mektir, bu emre uymak ahlâk yasasına uygun biçimde davranmaktır.

Tam tersine, Kantçı (böyle bir düşüncesi varsa) ahlâk yasasına uyan eylemlerin (Kantçının tanımladığı gibi) ahlâk yasasını onaylama ya da ona uyma, aksi halde ahlâk yasasının ihlallerinden kaçınma ya da bu ihlalleri sınırlamanın *sonucu* ya da *etkisi* oldukları için ahlâki bakımdan doğru olduğunu pekâlâ iddia edebilir. Ya da Kant'ın kişilere asla sadece araç olarak değil amaç olarak davranmayı onaylayan kategorik buyruğun daha özlü versiyonunu benimsemesi halinde, kişi, eylemlerin insanlara sadece araç olarak değil amaç olarak davranıldığı ölçüde yarattıkları etkilere göre doğru ya da yanlış olduğunu söyleyebilirdi. Ortodoks Kantçı, hiç kuşkusuz, dünyada gerçekten ve koşulsuz olarak iyi olan yegâne şeyin bir *iyi irade* olduğu ve bu nedenle gerçekten önemli olanın insanlara sadece araç olarak değil daha çok amaç olarak davranılıp davranılmadığı değil, eylemleriyle ilgilendiğimiz kişilerin *niyetleri* ve *dürtüleri* olduğu gerekçesiyle bu iddiaya itiraz edecektir. Ancak bu Kant'ın ahlâk teorisinin eylemlere değil de, *bireylerin niyetlerine, dürtülerine* ve *ahlâki niteliklerine* uygulandığı ve bu nedenle de çoğu kez eylemleri ya da toplumsal pratikleri ve kurumları yargılar hale geldiği zaman kusurlu bulunduğunu gösterir.

Bu görüşler Wood'un, ahlâk yasasına uyduğu için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak ile ihtiyaçları, istekleri ya da bizim için (ya da refahını arttırmak istediğimiz bir başkası için) neyin iyi olduğuna dair düşüncelerimizi karşıladığı için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak arasındaki ayırımının, en hafif deyimle, çok yararlı olmadığını gösterir. Ayrıca Wood'un sınıflandırmasının şu iki ayırım çifti arasındaki farkı belirsizleştirdiği görülür: (1) ahlâk yasasına uyduğu için bir şeyi yapmak ile ihtiyaçları ya da istekleri karşılamak için bir şeyi yapmak arasındaki ayırım ve (2) bir şeyi *bizim* ihtiyaçlarımızı ya da isteklerimizi karşıladığı için yapmak ile bir şeyi ihtiyaçları ya da istekleri (ya da ahlâki olmayan değer kavramımızı) genelde bütün kişilere ayırım gözetmeden uygulanacak şekilde karşıladığı için yapmak arasındaki ayırım. Yani, Wood'un deontolojik ve teleolojik etik teori (geleneksel olarak kavranan haliyle) arasındaki ayırımı *basiretli* ve *ahlâki* değerlendirme arasındaki ayırımla karıştırdığı görülmektedir.

Bunun Wood'un daha önce alıntıladığımız "refahını arttırmak istediğimiz bir başkası" sözünü nasıl yorumlayacağımıza bu kadar çok bağımlı olmasının nedeni budur. Wood "ahlâki olmayan değerlere duyulan arzular(ın) bencil arzular olması" gerekmediğine bizi ikna etse bile[32] eğer refahını arttırmak istediğimiz insanları, kendimiz, ailemiz ve

32. A. g. y., s. 126.

dostlarımızla sınırlamayı kastediyorsa, vicdan ya da ahlâk yasası bize yapılması gerektiğini söylediği için bir şeyi yapmak ya da o şeye değer vermek ile *basiretli bir bakış açısından* bir şeyi yapmak ya da o şeye değer vermeyi karşı karşıya getiriyor demektir. Öte yanda, eğer refahını arttırmak istediğimiz insanlar kümesini bütün insanları ya da bütün akılcı, özerk ve sezgili varlıkları kapsayacak şekilde yorumluyorsak, bu durumda Wood vicdan ya da ahlâk yasası bize yapmamız gerektiğini söylediği için bir şeyi yapmayı ya da o şeye değer vermeyi basiretli bir bakış açısından bir şeyi yapmak ya da o şeye değer vermekle karşı karşıya getiremez. Her kişiye eşit önem verdiğimiz ve yargılarımızı evrenselleştirmeye istekli olduğumuz sürece, isteklerimizi ya da arzularımızı karşılaması ya da insanlar için neyin iyi olduğuna dair anlayışımızı bir başka tarzda gerçekleştirmesi temelinde bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak *ahlâki bir yargıda bulunmaktır*. Dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Marx istekler, ihtiyaçlar ve ahlâki olmayan değer kavramı temelinde değerlendirilerek yorumlanabilir olsa da, onu pratik akılyürütmenin saf anlamda basiretli bir formunun tavsiyecisi olarak yorumlamak çok daha sorunludur.

Marx'ın işçi sınıfı ve ezilenlere yönelik tarafgirliği bunu önerdiğini göstermese de, sadece aileler ya da dostlara değil, daha çok sınıflara uygulanacak şekilde basiretli bir bakış açısını benimseriz. Marx'ın bu gruplardan yana olmasının nedeni, tıpkı kendimizin, ailemizin ya da dostlarımızın çıkarlarından yana oluşumuz gibi, basiretli bir tarzda bu grupların da çıkarlarından yana olmamız (ama *ahlâki bir temelde*) gerektiğini düşündüğü için değildir; Marx ahlâki gerekçelerle bu sınıflardan yanadır. İşçi sınıfı ve ezilenler, Marx'a göre, toplumun en çok acı çeken ve en az özgür olan gruplarıdır ve çektikleri acılar ve yaşadıkları esaret –insani nedenlerden ötürü– hafifletilmeli ve/ya da ortadan kaldırılmalıdır. Ayrıca Marx'a göre ancak bu gruplara yönelik kararlı bir tarafgirlik sayesinde, onların çektikleri acıların hafifletildiği ve toplumsal ve ekonomik hâkimiyet ilişkilerinin tasfiye edilmesi anlamında herkesin herkesle eşit bir temelde olduğu bir toplum kurmayı başarabiliriz.

Şimdi Wood'un iddiasının öteki bölümünü, yani Marx'ın ahlâki değerlendirme yapmadığı görüşünü ele alalım. Buna göre şeylere Marx "vicdan"ın bize değer vermemizi ya da yapmamızı söyledikleri temelinde değer vermez ya da yapmaz. Wood'un iddiasına göre Marx'ın normatif yargıları "erdem aşkımız"a ya da "suçluluk duygusu"na başvuruyu temel almaz ve bu nedenle de *ahlâki* yargılar değildir. Wood, Marx'ın normatif iddialarının temeli olarak bu öznel duyguların hiçbi-

rine başvurmadığını öne sürerken haklı olsa da, bence bu türden bir bağlantıyı *ahlâki* önermelerin ya da görüşlerin tanımlayıcısı olarak ele aldığı için hatalıdır. Önce şunu belirtelim ki, suçluluk duygumuz ve erdem anlayışımız, kişilerarası ahlâki yargılarla güçlü biçimde bağlantılı olsa da toplumsal pratikleri ya da kurumları ahlâki bakış açısından yargıladığımız zaman bunlar –eğer ortadan kalkmazsa– aşırı derecede zayıflar. Ancak, böyle olsa da, normatif yönetim ve toplum teorilerinin daha önce belirtilen üç ölçütünü karşıladığı sürece uygun biçimde *ahlâki* olarak etiketlenebileceği konusunda kuşkuya pek yer olmadığı görülür. Locke, Rousseau, Kant, Hegel ve J. S. Mill'in toplumsal ve siyasal felsefeleri en azından kısmen *ahlâki* teoriler değil midir? Bu filozoflar, ekonomik sistemleri ya da yönetim tiplerini oluşturan ilişkiler gibi daha az doğrudan ve yakın toplumsal ilişkilerin karşıtı olarak, doğrudan, kişilerarası ilişkilerde odaklanan açık ahlâk teorileri oluşturmamaları anlamında Marx'a benzer filozoflar olsalardı aynısı onlar için de geçerli olmaz mıydı? Bu sorulara verilecek yanıtın yüksek sesle "evet!" olacağı görülür.

"Erdem aşkı"nı ya da "suçluluk duygusu"nu ahlâki yargıların karakteristik bir özelliği olarak benimsemek, ahlâkı hatalı biçimde sınırlar. Kişi ahlâki yargıların ya da görüşlerin –kural koyucu, evrenselleştirilebilir toplumsal kabul (gerçek ya da hipotetik) ya da insani zarar ve yarar kaygıları temelinde– karakteristik özellikleri olarak neyi benimserse benimsesin, bu türden bir bağlantıyı kişilerarası ahlâki yargıların doğal bir tamamlayıcısı olarak tanısak bile, bunlar arasında normal olarak "erdem aşkı ya da suçluluk duygusuna göre değişen bir bağlantı" *bulamayacaktır*. Aksinde ısrar etmek, kişinin aşırı biçimde kişiselci ve Kantçı (ya da "Protestan") bir ahlâk anlayışıyla hareket ettiğini ortaya koyacaktır.

Marx esas olarak, kişisel eylemler, dürtüler, niyetler, özellikler vb.le değil toplumsal düzenlemelerin değerlendirilmesiyle ilgilendiği için, insanların "erdem aşkı" ya da "suçluluk duygusu"yla bu kadar az ilgilenmesi şaşırtıcı değildir. Marx'ın, kişisel bir temelde oluşan bu türden bir ahlâkla neden ilgilenmediği, hattâ neden açık bir düşmanlık duyduğu; bu türden törelerin ya da normların, baskıcı toplumsal düzenleri hem ezenlerin hem de ezilenlerin zihninde meşrulaştırdığı ve böylece toplumsal değişimin gerçekleşmesini zorlaştırdığı olgusunu dikkate aldığımızda daha iyi anlaşılabilir.

Bununla birlikte, toplumsal düzenlemelerin yargılandığı (1) kural koyucu, (2) evrenselleştirilebilir ve (3) insani zarar ya da yararla ilgili kaygıları temel alan her ilke ya da standart, bunları önerenlerin açık ya

da örtük bir *ahlâki* değer anlayışına sahip olup olmadıklarına bakılmaksızın *ipso facto ahlâki* bir ilke ya da standarttır. O halde, Marx'ın görüşünü, ahlâki yargılar oluşturmadığı ya da ahlâki ilkeleri savunmadığı şeklinde otomatik olarak ele almak yerine, savunduğu (açık ya da örtük) normatif yargıların yukarıda listelenen tanımlayıcı özelliklere uyup uymadığını ayırt etmeliyiz. Eğer uyuyorsa –ve benim iddiam uyduğu yönündedir– o zaman bunlar *ipso facto ahlâki* yargılar ya da ilkelerdir.

Ancak Richard Miller da Wood gibi, bu ahlâk açımlamasını onaylamaz. *Analyzing Marx*'ta (Marx'ı Çözümlemek) Miller ahlâkı şu şekilde betimler:

> Siyasal soruları çözümlemenin, yani onlara ulaşmak için toplumsal düzenlemeler ve stratejiler arasında seçim yapmanın bir temeli olarak ahlâk, dar anlamda, özçıkardan, sınıf çıkarından, akılcı çıkardan ya da saf anlamda estetik kaygılardan ayrılır. Rahatlıkla ahlâki olarak sınıflandırabileceğimiz siyasal kararlar temelde şu üç özelliği taşır:
>
> 1. *Eşitlik*. İnsanlara eşit ilgi ya da saygı gösterilmesi ya da eşit statü verilmesidir. Kurumların ve siyasal stratejilerin uygun olanının seçilmesi anlamında herkese eşit olarak davranmaktır....bir eşitlik standardı, farklı insanların çıkarları arasındaki çatışmaları çözmenin nihai temelidir.
>
> 2. *Genel normlar*. Her önemli siyasal sorunun doğru çözümü, söz konusu durumun özgül şartlarına geçerli genel normların uygulanmasıyla gerçekleşebilir. Bu kurallar, siyasal anlaşmazlıkları ahlâka başvurarak çözmenin anlamlı olduğu bütün toplumlarda; yani kabaca işbirliğinin hemen herkesin yararına olduğu, ama kıtlığın çatışmalara yol açtığı (Hume ve Rawls'ın "adaletin koşulları") bütün toplumlarda geçerlidir.
>
> 3. *Evrensellik*. Söz konusu olguları ve düzenlemeleri akılcı biçimde düşünen herkes eğer, duygulanımı normal sınırlar içindeyse, bu kuralları kabul edecektir.
>
> Marx'ı, siyasette ahlâki bakış açısını eleştiren bir kimse olarak resmederken, onun bu üç ilkenin tamamına, peşine düşülecek temel kurumların seçimi için uygun olmadıkları gerekçesiyle karşı çıktığını kastediyorum.[33]

Miller ahlâki bir ilke ya da görüşün bu niteliklerin birinden ya da ikisinden yoksun olabileceğini teslim ederken, birinin daima mevcut olacağını iddia eder. Başka hiçbir tanımlayıcı özellikten söz etmez. Ne var ki, iyi niyetli bir yorumla Miller'in ahlâk anlayışının yukarıda belirttiğim üç özelliği kapsadığı öne sürülebilir. Kural koyuculuk benimsenir, çünkü ahlâk "siyasal sorunların çözümlenmesi" ve "bunlara ulaşmak için toplumsal düzenleme ve stratejilerin seçilmesi" için bir temeldir.

33. Miller, *Analyzing Marx*, s. 16-17.

Evrenselleştirilebilirliği sadece Miller'in evrensellik ihtiyacı değil, daha ziyade reçetelerin *genel normlar* oluşturması olgusu sağlar. İnsani zarar ve yararla ilgili kaygıların temel alınması, Miller'in "eşitlik" koşulunun insanların *çıkarlarına* uygun olduğu olgusunun gereğidir. Çıkarlar, tanımı gereği, insani zarar ve yararla ilgili olmak durumundadır.

Sadece Miller'in üçüncü ilkesi olan evrenselliği karşılaması halinde bir ilkeyi "ahlâki" olarak etiketlemek tuhaf görünse de, onun ahlâk açımlamasıyla ilgili esas sorun, kapsaması gereken özellikleri dışlaması değil, daha çok dışlanması gereken özellikleri içermesidir. Önce evrensellik özelliğini ele alalım. Bu özellik "ilgili olgular ve argümanlar üzerinde akılcı biçimde düşünen" ve "duygulanımı normal sınırlar içinde olan" bütün kişiler arasında ortak bir öznel anlaşmayı gerektirir. Bu *ahlâki olarak doğrulanan* bir ilke ya da görüş için *bir gereklilik olabilirken*, ahlâki bir ilke ya da kural olması pek gerekli olmayabilir. Bu iki önermeyi ele alalım: (1) Annenin rızasıyla gebeliğin ilk üç ayı içinde kürtaja izin verilebilir ve (2) Annenin hayatını kurtarmak için zorunlu olmaması halinde kürtaja izin verilemez. Miller'in koşullarına uyan bütün kişilerin ikisinden hangisinin (ya da her ikisinin) doğruluğunu kabul edeceklerine inanmak için hiçbir nedenimiz olmasa da, bu önermelerin her ikisinin de ahlâki önermeler ya da kurallar olduğu bence açıktır. Ahlâki düşüncenin toplumsal düzeyinde benzer önerme kümeleri oluşturulabilir. "Mülkiyet hakları temel özgürlüklerdir ve genel refah artışı, siyasal demokrasi, fırsat eşitliği ya da maddi eşitlik gibi kaygılarla ihlal edilemez" önermesini alalım. Bunun, Miller'in betimlediği gibi, bütün kişilerin kabul edip etmeyeceklerine *bakılmaksızın* bir ahlâki ilke olduğu açık değil midir? VII. Bölüm'de açacağım bir teze göre, burada en fazla şunu söyleyebilirim: ahlâki önermelerde bulunduğumuz zaman bütün diğer insanları da bizimle birlikte bunları onaylamaya *davet ederiz*. Ancak tam bir ortak mutabakat sağlayabilmek ahlâki bir önermenin belirleyici özelliği değildir.

Şimdi *eşitlik* ilkesini ele alalım. Çoğumuz "insanlara eşit ilgi ya da saygı gösterme ya da eşit statü sağlama" gereğini *tözel* bir ahlâki ilke olarak kabul etmeye kesinlikle istekli olsak da, tek başına bu, ahlâki önermelerin ya da ilkelerin belirleyici bir özelliği olarak görülmez. Miller kuşkusuz bu bağlamda *bütün* insanlardan söz eder ve bütün insanlara eşit değer vermeyen *ahlâki* önermeler olarak görülen pek çok önerme vardır. Nitekim pek çok kadim filozofun, kölelerin değil sadece özgür doğan insanların bir tür ilgi ve saygıya değer olduğu iddiası, bütün insanlara eşit ilgi ve saygı göstermese ve bu nedenle kabul edilebi-

lir olmasa da, görünüşte *ahlâki* bir önermedir.

Ancak Miller bu eşitlik talebinin daha ileri düzeyde neyi gerektirdiğini belirttiğinde, bu yaklaşım başka, daha önemli nedenlerden ötürü itiraz edilebilir hale gelir. Sorunun püf noktası şudur: Bu ilkenin "farklı insanların çıkarları arasında tarafsızlık gerektirdiği"ni iddia ederken aklından geçen, bütün insanların sadece insan oldukları için sahip oldukları çıkarlar, yani insanların temel ihtiyaçlarıyla ya da Rawls'ın toplumsal temel değerler olarak tasarladığı şeyle uyumlu olan çıkarlar değildir. Miller daha çok bir kişinin zamanın belirli bir noktasındaki *bütün* çıkarlarını kasteder ve bunların sahici ihtiyaçlarla mı yoksa sadece arzularla mı ilgili olduğunu dikkate almaz ve bunla-

rın yeterince meşru olup olmadıklarına da bakmaz.

"Ahlâk farklı insanların çıkarları arasında tarafsızlık gerektirir" önermesi, "çıkarlar"la insanların sahip oldukları *bütün* aktüel çıkarları –bu, örneğin bazı insanların sömürücü ya da haksız toplumsal düzenlemelerin ya da kaba ve insanlıkdışı toplumsal pratiklerin sürdürülmesindeki çıkarlarını da kapsar– kastetmemiz koşuluyla birleştirildiği zaman, ortaya Marksistlerin kendi normatif siyasal bağlılıklarına sadık kaldıkları sürece ahlâkı kabul edemeyecekleri sonucu çıkar. Wood bu noktayı şu şekilde belirtir:

> Marx'ın tanımladığı haliyle proletarya hareketi normal olarak ahlâki kaygılarla birlikte giden önyargısızlık ya da tarafsızlıktan yoksundur. Ahlâk normal olarak bütün çıkarlar için eşit bir ilgi ve saygıyı gerekli kılar.... Ancak proletarya hareketi proletarya sınıfının çıkarlarına öncelik verir, temel çıkarları proleter çıkarlara düşman olan kapitalistlerin, toprak sahiplerinin ve diğer sınıfların çıkarlarıyla pek az ilgilenir ya da hiç ilgilenmez.[34]

Ancak bunun sadece Marksistlerin sorunu olmayacağına dikkat edilmelidir. Bu, konuyu düşünme zahmetine katlanan hemen herkes için bir sorun olacaktır. Eğer ahlâk ne kadar sapkın ya da haksız olduğuna bakılmaksızın bütün çıkarlara eşit ağırlık vermemizi kesin olarak gerektiriyorsa, bazı durumlarda iki ya da daha çok haine karşı tek bir iyinin yanında olamayız. Ancak bu koşullarda, vicdanlı insanların "ahlâk"ı reddetmekten başka hiçbir seçenekleri olmayacaktır. Ancak söz konusu vicdanlı kişiler Miller'in "ahlâk" türünü tam da *ahlâki gerekçelerle* reddetmeyecekler midir? Miller'in çözümlemesinde bir çarpıklık olduğu açıktır. (Miller burada Wood'un yukarıdaki "ahlâki gerekçeler"den söz ederken fazla geniş bir ahlâk kavramını kullanmakta ol-

34. A. Wood, "Marx's Immoralism," s. 693.

duğumuz saptama ve iddiasını benimseyebilir, ancak –daha önceki Wood eleştirisinde belirttiğim nedenlerden ötürü– bu türden bir saptamanın başarılı olacağını sanmıyorum. Ayrıca, çoğu insanın dilsel sezgilerinin bu noktada Miller ve Wood'a karşı çıkacağından çok kuşkuluyum.)

Bazı Marksist yönelimli yazarlar sınıflı toplumlarda, örneğin sömürülen kişilerin sömürenlerden çok daha fazla sayıda oldukları (ve bu nedenle sömürücü toplumsal düzenlemelerin sürdürülmesinde çıkarları olduğu) için bu türden bağdaşmaz çıkarların bulunması olgusunun Markist'i fazla endişelendirmemesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Kai Nielsen'in, Wood'un "sınıfsal çıkar argümanı"nı ve "Marksist ahlâkdışılık" konumunu ele alırken belirttiği gibi:

> Marksist, doğru ya da yanlış, meseleyi öyle bir tarzda kavrar ki, proleterlerin sınıf çıkarları, bir olgu olarak (kuşkusuz bir tanım meselesi olarak değilse de) aynı zamanda insanlığın geniş çoğunluğunun çıkarları olur.
>
> Ahlâkta, baskı söz konusu olduğunda sayılar hesaba katılır ... Aynı tipte çıkarlar ve aynı önem sıralaması çözülemez biçimde çatıştığı ve her iki çıkarın da karşılanamadığı yerde ahlâk, daha büyük ya da daha kapsamlı çıkarları karşılamamızı gerektirir. Böylece proleterin çıkarlarının aynı düzenin kapitalist çıkarlarıyla çatıştığı yerde, proleter çıkarlar hepsini kapsar: Proleterin çıkarları aslında büyük çoğunluğun çıkarlarıyken, kapitalistin çıkarları çok küçük bir azınlığın çıkarlarıdır.[35]

Ancak bu gözlem hem doğru hem de önemli olsa bile, bunun proletaryanın ya da diğer ezilen ve/ya da sömürülen sınıf ya da grupların çıkarlarını desteklemenin yegâne ya da en önemli nedeni olduğunu öne sürüyor değilim. Proleterlerin çıkarlarını desteklemenin ve kapitalistlerin çıkarlarına karşı çıkmanın başlıca nedeni, bence, proletaryanın çıkarlarının *meşru* olması, kapitalistlerin çıkarlarının ise (bu konuda) meşru olmamasıdır. Buradaki amaçlar bakımından önemli olan nokta, bu konudaki Marksist perspektifin doğru olup olmaması değil, sömürülenlerin sömürenlerden daha çok olması olgusunun, ahlâki yargıların insanların aktüel çıkarları arasında kesinlikle tarafsız olması gerektiğini savunan Miller-Wood tezinin yukarıdaki eleştirisini savuşturup savuşturmadığıdır. Böyle olmadığını görmek için yapılması gereken tek şey, sayıların tersine döndüğünü, yani sömürenlerin sömürülenlerden daha çok olduğunu hayal etmektir. Bu durumda, daha çok insanın çıkarına uygun olduğu için sömürücü toplumsal düzenlemeleri otomatik olarak kabul etmemiz mi gerekecek? Belki de belirli türden sonuççu-

35. Nielsen, "Arguing about Justice," s. 222.

lar bizi buna zorlayacaklardır, ancak bütün akılcı, insansever kişilerin aynı zorunluluğu ille de hissedecekleri açık değildir. *Ahlâki gerekçelerle* verilebilecek en makul karşılık, bütün insanların bütün aktüel çıkarlarına eşit ağırlık vermemiz gerektiği iddiasını reddetmektir. Demek ki, ahlâkın insanlara eşit ilgi ve saygı göstermemizi gerektirdiği görüşüne bağlı olmak, bütün insanların bütün *aktüel* çıkarlarına eşit ağırlık *vermemizi* gerektirmez ve *bununla aynı şey değildir*. Allen Buchanan'ın belirttiği gibi,

> Miller'in vardığı sonuç, yani Marx'ın sadece adaleti değil, aslında bütün ahlâkı da (ahlâkın sadece burjuva türünü değil) reddettiği görüşü inanılmayacak kadar dar bir ahlâk anlayışına dayanır. Aslında, Miller'in ahlâk anlayışı öylesine daraltılmıştır ki, artık Aristo'nun görüşü de, faydacılığın da, John Rawls'ın ve Kant'ın teorilerinin de, iflah olmaz, tehlikeli suçluların ya da haklı bir savaşta düşmanın yok edilmesine izin veren herhangi bir konumun da ahlâki olarak değerlendirilemeyeceği görülür.[36]
>
> Miller... Marx'ın burjuvazi ve müttefiklerine "eşit statü" vermediğine, çıkarlarını ciddiye almadığına inandığını söyler. Miller'e göre bu Marx'ın Eşitlik İlkesi'ni reddettiğini gösterir. (Ne var ki kendisi, Marx'a göre bir şeyin birinin çıkarına olmasının o şeyin lehine olmanın bir nedeni olduğunu itiraf eder.) Miller, bu eleştiriye göre sadece Rawls'ın ve Kant'ın teorilerinin değil hiç bir deontolojik teorinin –fayda karşısında hakka öncelik atfeden her görüş– ahlâki bir görüş olarak sınıflandırılamayacağını görmez. Rawls'ın belirttiği gibi deontolojik ahlâki teorilerin ayırt ediciliği bütün çıkarları eşit değerlendirmemeleridir. Aslında bazı çıkarlara –yani adalet ilkelerine ters düşenler– hiçbir şekilde ağırlık verilmemektedir. Bu türden teorilerin –en azından Kantçıysalar– bütün kişilere eşit saygı gösterilmesi gerektiğini gene de iddia ettikleri doğrudur. Ancak bunun, kişinin yeterince kötü olması ya da bir savaşta düşman olması halinde –gereğinden fazla zor kullanmadığımız, gereksiz acıdan kaçındığımız vd. sürece– bireyi özgürlüklerinden hattâ hayatından yoksun bırakmakla tamamen bağdaştığı kabul edilmektedir. (Aslında su katılmamış bir "burjuva ahlâkçı"sı olan Locke iflah olmaz suçluların ceza olarak haklarının elinden alınmasını ve tehlikeli canavarlar gibi yok edilmesini savundu.)[37]

Ayrıca, Miller'in görüşlerini kabul edecek olursak "Size küçük bir fayda sağlayacak diye masum insanları öldürmeyiniz" gibi bir ilkenin bile, *ahlâki bir ilke* sayılmamasına varırız. Herhangi birinin bir cinayet işleyerek küçük bir fayda sağlamasının nedeni, bunu yapmakta çıkarının olmasıdır. Bu çıkar belki de ne temel ne de meşru bir çıkardır, ama gene de bir çıkardır. Dolayısıyla böyle bir ilke herkesin çıkarı karşısın-

36. Buchanan, "Marx, Morality, and History," s. 120.
37. A. g. y., s. 121.

da tarafsız değildir. Bu ilkenin herkesin çıkarına eşit ilgi ve saygı göstermediği öne sürülebilir. O halde, Miller'e göre, bu ilke eşitlik ihtiyacını karşılayamaz ve dolayısıyla ahlâki bir ilke değildir. Ancak Miller bu sonuçtan fevkalâde hoşnut kalabilse de, bu yaklaşımın normal biçimde yorumlandığında "ahlâki" terimini belirgin biçimde ihlal ettiğini düşünüyorum. Açıkça belirtmek gerekirse, bu ahlâki bir önerme ya da ilke değilse, hiçbir şey ahlâki bir önerme ya da ilke değildir: Ancak ahlâki önermeler ya da ilkeler gibi şeylerin varolduğunu biliyoruz. Bu yüzden Miller'in çözümlemesinin kusurlu olması gerekir. Ve bence bu kusur insanların *temel* ya da *meşru* çıkarlarından çok bütün aktüel çıkarlarını belirtmek için "çıkarlar"ı eşitlik ihtiyacı bakımından ele almakta yatar. Rodger Beehler'in belirttiği gibi, "Tutarlı, geçerli, ahlâki bir ilgi olan yegâne 'bütün insanlığın çıkarlarına eşit ilgi' Marx'ın işçi sınıfı adına vurguladığı çıkarlara eşit bir ilgidir: her kişinin insan *sıfatıyla* temel insani ihtiyaçları."[38]

Eğer Miller ileri sürdüğüm tarzda hatalıysa Marksizm ile ahlâkın bağdaşmaz olduğunu göstermiş olamaz. Marksistlerin sınıflı toplumlarda bazı sınıfların çıkarlarının bağdaşmaz olduğunu düşündükleri doğrudur, ancak bu onların ahlâkı reddettikleri anlamına gelmez. Buna ihtiyaçları yoktur, çünkü Miller'in eşitlik ihtiyacı tanımını kabul etmeleri gerekmez. Bunun yerine sadece temel çıkarlara ya da meşru çıkarlara uygulanabilecek eşitlik ihtiyacını kabul ederler. Ve böylece sömürücülerin, sömürücü toplumsal düzenlemeleri sürdürmedeki çıkarlarının eşit ilgi ve saygıyı gerektirdiğini reddedebilirler. Bu da, kuşkusuz, kişinin "temel" ya da "meşru" çıkarları ayıracak bir ahlâki teori –muhtemelen bir toplumsal adalet teorisi– oluşturması gerektiği anlamına gelir, ancak bu bir başka meseledir– bu çalışmanın III. Bölüm'ünde ele alınacak.

Buraya kadar, ne Wood'un ne de Miller'in ahlâkı Marksizm'den başarılı biçimde koparabildikleri görülür. Wood'un bu sonuca –yani Marksist bakış açısından ahlâkın tamamının ideolojik olduğu– varmayı amaçlayan bir diğer argümanı VI. Bölümde ele alınacak. Ne var ki, gerek Wood gerekse Miller, *adaletin* Marx'ın görüşleriyle ve dolayısıyla Marksizm'le bağdaşmaz olduğu şeklinde daha sınırlı bir iddia oluşturmayı amaçlayan ayrı argümanları vardır. Wood'un, Marx'ın yazıları adaletle ilgili hiçbir şey içermez ve aslında adalete kesinlikle karşıdır iddiası ve Marksistlerin benimsediği adalet kavram ve teorilerine karşı kendi "sınıfsal çıkar argümanı" VIII. Bölüm'de ele alınacak. Mil-

38. Beehler, "Critical Notice of Richard W. Miller, *Analyzing Marx*," s. 215.

ler'in, Rawls'ın adalet teorisine itirazı –"çıkarlar"ı ya da "ihtiyaçlar"ı tanımladığı, ahlâkın bizi bütün çıkar ya da ihtiyaçlara eşit ağırlık vermeye zorladığını iddia ettiği zaman aynı türden bir hata yaptığına inanıyorum– IX. Bölüm'de ele alınacak. Daha sonra, Marx'ın normatif görüşlerinin fiilen bir etik bencillik formu olduğu iddiası ve bu nedenle ahlâki görüş olamayacağı iddiasını ele alacağız.

C. MARKSİZM, NATÜRALİST EĞİLİMLER VE AKILCI ÖZÇIKAR

196 "Marx'ın Anti-Ahlâkçılığı"tezinin yeni ve çağdaş savunucularının sık sık tuttukları bir yol Marx'ın ve marksistlerin pratik nedenlerle etik bencilliğe bağlı oldukları iddiasıdır. Bu iddiayı öne sürenler Freudcu ya da psikanalitik bir ahlâk anlayışını benimseyerek, Marksizm ile ahlâkı ayırırlar. Bu görüşü savunanlardan biri Lewis Feuer'dir. 1942'de yayımlanan tanınmış makalesi "Ethical Theories and Historical Materialism"de ("Etik Teoriler ve Tarihsel Maddecilik") şöyle der:

> Psikolojik bakış açısından etik terimler "süperego dili"nin terimleri olarak betimlenebilir. Süperego ana baba, dadı ve öğretmenlerin koşullayıcı etkileri aracılığıyla türetilen toplumsal değerlerden oluşur. Ahlâki kısıtlamalar köken bakımından dışsaldır, ancak bunlar daha sonra çocuğun "içine sokulur" [introject] (başka deyişle "içselleştirilir" [interiorize]). Bu kısıtlamaların kaynağı, sonraki yıllarda bastırılır; çocuk artık, Adam Smith'in dediği gibi "içindeki adam tarafından, duygularımızın ve tutumumuzun o soyut ve ideal gözlemcisi" tarafından etkilenir. Ana baba işlevini üstlenen süperego bazı idealleri yüceltir ve eylemlerimizi eleştirir.
>
> Etik terimlerin toplumsal manipülasyon araçları olarak işlevi artık açıktır. Bu türden terimleri kullanan kişi onu kendi süperegonuzla bir tutmanız için çalışmaktadır. Size gerilimleri ve endişeleri ateşleyen bir söz dağarıyla hitap eder. Bu başa çıkamayacağınız tarzda bilinçdışını harekete geçiren bir söz dağarıdır. Etik bir önermeye itaatsizlik, vicdan ile arzu arasında bir çatışmanın sonucu olan ahlâki bir suçluluk duygusunu beraberinde getirir.[39]

Buradaki temel nosyon, ahlâkın, Freud'un iddia ettiği gibi, bir bireyin natüralist eğilimlerinin toplumsal normlara uymak için baskı altına alındığı bir araç ve böylece bir toplumsal manipülasyon ve denetim formu olduğudur. Bu argümanın devamına göre, sınıflı toplumlarda kendi natüralist eğilimlerini gerçekleştirme araç ve fırsatlarından en fazla

39. Feuer, "Ethical Theories and Historical Materialism," s. 243.

yoksun olanlar ezilen sınıflardır. Bu türden toplumlarda ahlâk, ezilen sınıfların ezilmelerini kabul etmelerini sağlama işlevi görür. Ahlâk gerici –ya da en azından tutucu– bir ideoloji formudur (terimin dar, eleştirel anlamında) ve Marksistler ile bütün devrimci sosyalistler buna karşı çıkmalıdırlar.[40] Özellikle ahlâkın kişinin bilimsel toplum anlayışına ya da ideolojisine (terimin küresel anlamında) girmesine izin verilmemelidir.

Anthony Skillen ve Andrew Collier'nin yaklaşımları da bu genel çizgilere uygundur. Örneğin Skillen şöyle der:

> Ahlâki düşünce, karakteristik biçimde insan doğasının özündeki varsayılmış bir "bireyciliğe" –bencillik, egoizm, anti-toplumsallık– dayanır. O halde ahlâkın işlevi tam da bu doğal bencilliği engellemek ve "başkaları"yla bir tür geçici anlaşmada bize rehberlik etmektir. Vicdanımız sayesinde doğası gereği gemi azıya almış alt benliğimizi düzenleyecek bir güce sahip oluruz.[41]
>
> Bu intra psişik itaati daha derinden keşfetmek Nietzsche ve Freud'a kaldı.... "doğruyu ve yanlışı bilen" olarak düşünüldüğünde vicdan bir yanılsamadır. Bilimsel olarak betimlendiğinde, burada gördüğümüz şey, küçük çocuğun muhtaç olduğu, ancak hayal kırıklığına uğratan ve utandıran ana babasına duyduğu kendiliğinden sevgi ve nefretin oluşturduğu içselleştirilmiş, toplumsal olarak biçimlenmiş bir güçtür.[42]
>
> O halde bu anlamdaki ahlâk, temeli oluşturan daha yüksek bir güç tarafından zorunlu itaat olarak akla uydurulmuş bir tür baskıdır – düşman, ister "ten", "benlik", "sahte benlik", "dürtü", ister "küçük burjuva eğilimler" olarak temsil edilsin. Ahlâki "zorunluluk" toplumsal olarak aşılanmış taleplerin bireyci formudur.[43]

Collier ahlâki değerlerin aşılanması ve ahlâkın işleviyle ilgili benzer bir Freudcu değerlendirmeyi benimser. Şu görüşü öne sürer:

> Tarihsel maddecilik, ahlâkı, sınıf sömürüsünü temel alan her toplumda işlevi olan bir ideoloji gibi ele almak durumundadır. Her sömürücü sınıf, sömürüleni sağlayabileceği doyumların sömürü sonucu olan yokluğundan dolayı acı çekecekleri muhtemel tatmin araçlarından yoksun olmayla barıştıracak bir ideolojinin hâkimiyetinden yararlanacaktır. Dolayısıyla muh-

40. Marksizm ve ahlâkın bağdaşmazlığı için *iyi nedenler* kavramına dayanan ahlâk kavramını ve burjuva toplumu ve ideolojisinin Marksist bir eleştirisini temel alan benzer bir argüman için bk. Michael Lerner, "Marxism and Ethical Reasoning," *Social Praxis*, c. 2, no. 1-2 (1974). Lerner'in konumunun burada değinilen itirazların pek çoğuna açık olduğu görülür. Ayrıca bk. Kai Nielsen'in aynı ciltte Lerner'e yanıtı ("Class Conflict, Marxism and the Good Reason Approach").

41. Skillen, "Marxism and Morality," s. 12.

42. A. g. y., s. 13.

43. A. g. y., s. 13.

taç olunan ideolojinin doğal değerlerle (mutluluk, isteklerin karşılanması) uzlaşmaz olması ve kendilerini feda etmeye hazır olan yandaşlarına yol göstermesi gerekir. Bu nedenle işlevi olumsuzdur, ancak bu olumsuz yönün bir bakıma olumlu bir değer olarak görülmesini sağlamak gerekir. Zorunlulukları natüralist olanlardan bağımsız ve bunlara karşıt olmalıdır. Nihayet yandaşlarını kendilerini değiştirmeye ikna etmelidir –kendi isteklerini sömürüldükleri sınıflı toplum içinde karşılanabilecek istekler için terk etmek.

Bu nedenle ahlâki bir ideoloji (a) natüralist değerlerden bağımsız ve bu değerlerle uzlaşmaz olmalı; (b) kişinin dünyayı değiştirmekten çok kendisini değiştirme girişimine neden olmalı; (c) doyum dışında bir cazibe kaynağı bulmalıdır.[44]

Collier'nin bütün ahlâkı bir ideoloji formu olarak benimsediğini ve dolayısıyla bir bütün olarak ahlâkı, ahlâki görüşlerin ya da teorilerin daha çok bir altkümesi olarak sorguladığını gösteren bu çözümleme yeterli değildir. Birincisi, *en* ahlâki teorilerin, kodların vb. (a) ve (c) koşullarını karşıladığı, birini ise –örneğin, hedonistik faydacılığın katı formları– karşılamadığı görülür. Ayrıca, bunların hiçbiri ahlâkın olumsuz özelliklerini ya da ahlâkı veya ahlâk teorilerini, terimin olumsuz, eleştirel anlamında (daha çok bilgi için bkz. bölüm VI.) ideolojik hale getirmez. Ancak Skillen ve Collier'nin saldırmakta oldukları ahlâk teorisi ile Marx'ın yararlandığını düşündükleri pratik akılyürütme formu arasındaki en önemli farklılık, ikincisinin nitelik bakımından benmerkezci olması, birincisinin ise –bir *ahlâk* teorisi olarak– olmamasıdır.

Ancak Marksist bir bakış açısından, insanların genellikle doğal değerlere bir ölçüde uzlaşmaz olan ahlâk teorilerini ya da kodları benimsemeleri bir şanstır. Bunlar için cazibe kaynağı oluşturan şey kişisel tatminden çok düşüncelerdir. Bencil olmamalarının nedeni budur. Böyle olmasaydı, ne sosyalist militanlar ne de devrimci kahramanlar olacaktı, çünkü sadece özçıkara göre davranmak ya da kişisel tatmini ya da kişinin kendi natüralist çıkar ve ihtiyaçlarını azamileştirme kaygıları –hem Skillen hem de Collier bunu değişik bir akılyürütme formu (ahlâkdışı) olarak onaylarlar– bireyleri büyük olasılıkla devrimci siyasal faaliyete doğru götürmeyecek, tam aksine bu tür faaliyetlerden uzaklaştıracaktı. (Bu bölümün son kısmında bu konu daha ayrıntılı olarak ele alınacak.) Ancak burada Kai Nielsen'le birlikte belirtebiliriz ki, insanların natüralist eğilimlerinin karşılanması pratik amaçlar bakımından en iyisi olarak görülse de Marksistlerin bu koşulun yerine getirilmesine sosyalizmin kapitalizmden daha çok yardımcı olduğu şek-

44. Collier, "The Production of Moral Ideology," s. 9.

lindeki ampirik iddiası kabul edilse de,

> Marksistlerin yüz yüze gelmeleri gereken bir soru daha vardır. Sosyalizmin işçi sınıfının *kolektif* çıkarına uygun olması, işçi sınıfının bütün üyelerinin doğrudan *bireysel* çıkarlarına uygun olmasını ya da her durumda işçi sınıfının belirli bir üyesinin kendi sınıfını desteklemesinin ya da onunla dayanışma içinde olmasının kendi çıkarına olmasını gerektirmez. Sosyalizm mücadelesinde fedakârlık bazen işçi sınıfının bazı üyeleri için zorunlu olacaktır ve sınıf bilincinin edinilmesinde, en azından sahip olma kültürüne batmış bazı bireyler için bir sınıf dayanışması duygusu edinmek ve bencil "Ben" zihniyetinden "Biz"e olan bağlılığa geçmek zorunlu olacaktır.[45]

Nihayet, Collier'nin yukarıda alıntılanan paragrafta öne sürdüğü (b) özelliğinin ahlâkın bir özelliği ya da daha doğrusu karakteristik bir özelliği olduğu doğru değildir. Sorun, bütün ahlâk teorilerinin, kodların vb. "kişinin dünyayı değiştirmekten çok kendisini değiştirme girişimine neden" olması ya da bunların sömürülenleri kendi yoksunluklarıyla şu ya da bu tarzda uzlaştırması değildir. Marx ve Engels'in bu olguyu kabul ettikleri görülür. Örneğin Engels şöyle der:

> toplum şimdiye kadar sınıf antagonizmi içinde hareket ettiği için, ahlâk daima bir sınıf ahlâkıdır; ya hâkim sınıfın hâkimiyetini ve çıkarlarını haklı çıkarmıştır *ya da* ezilen sınıf yeterince güçlenir güçlenmez, *bu hâkimiyete karşı isyanın ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarının temsilcisi olmuştur*. Ahlâkın genellikle bu süreç içinde ilerlediğinden ... kuşku duyulamaz[46] [italikler bana ait].

Nielsen bu noktayla bağlantılı olarak "Marksistler ve sosyalistler belirli bir değerler listesine, belirli bir ahlâki dünya görüntüsüne bağlıdırlar ve bağlı kalmalıdırlar"[47] der. Ancak Nielsen'e göre bu ahlâki değerleri kabul etmek,

> [sosyalistlerin] sınıf mücadelesine katılma iradesini asla azaltmaz. Ancak ne zaman ki sosyalizme tamamen yabancı bazı kavramlar bu ahlâki tablonun seçkin parçalarına iliştirilir işte o zaman sosyalizm ahlâki bir ideolojinin pasifleştirici etkilerini gösterir ....Marksizm'in adalet hakkında söylenen herşey dahil bütün ahlâkçılığı ideolojik bir saçmalık olarak gördüğünü iddia etmek, entelektüel ve insani olarak suyu bulandırmaktan ibarettir. Bu kötü bir teori ve kötü bir pratiktir.[48]

45. Nielsen, "Marxism, Ideology, and Moral Philosophy," s. 4.
46. Engels, *Anti-Dühring*, s. 105.
47. Nielsen, "Justice and Ideology," s. 166.
48. A. g. y., s. 176-177.

Skillen ve Collier'nin de "ahlâk"a Freudcu-Marksist yaklaşımın diğer savunucularının da aslında bu terimi bizimkinden daha dar biçimde kullandıkları pekâlâ söylenebilir. "Ahlâk"ı evrenselleştirilebilir formda öne sürülen ve insani zarar ve yarar kaygısı (bu terimlerin en geniş anlamında) temelinde oluşturulan tavsiyelerin, mahkûm edişlerin, reçetelerin *hepsi* olarak tanımlamamış olabilirler. Eğer böyleyse, öne sürdükleri argümanlar –zihinlerindeki belirli ahlâk türüne ya da ahlâk teorilerine karşı etkili olsa bile– bir bütün olarak ahlâka ve ahlâk teorisine karşı etkili değildir ve kesinlikle Marksizm ile ahlâkın bağdaşmaz-lığını göstermez.

Şimdi Marx'ın normatif ilkeleri ve konumları olabileceği, ancak bunların nitelik bakımından *ahlâki* olmadıkları iddiasının, konuyla ilgili bir versiyonunu ele alalım. Yeni felsefe literatüründe, Marksizm'de pratik akılyürütmenin normatif bir bileşeni ya da yöntemi olsa bile, pratik akılyürütmenin *ahlâki* bir formundan söz edilemeyeceği, çünkü bunun "evrenselci" olmaktan ve insani zarar ve yararla ilgili kaygıları temel almaktan çok, bireyi odak noktası olarak alması ve tamamen bireyin "doğal" özçıkarıyla ilgili kaygılara dayanması anlamında *bireyci* olduğu öne sürülmüştür. Hem Skillen hem de Collier, *Radical Philosophy* dergisinde de başka yerlerde de[49] şu görüşleri öne sürmüşlerdir: (1) Marx, ahlâkı bir ideoloji formu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir; (2) ahlâk, bireylerin çoğunluğunun –yerleşik baskıcı bir toplumsal düzenin koruyucusu işlevini görmek için– kendi doğal eğilim ve arzularını karşılamayı reddetmelerini sağlamalıdır; ve (3) Marksist bir bakış açısından, tercih edilebilir pratik bir akılyürütme formu, Collier'nin belirttiği gibi, şunlardan birini gerektirir: "kişinin kendi ihtiyaçlarını anlamasını, bunları doyumun en doyurucu formunu mümkün kılacak bir tarzda geliştirmesini, dünya hakkında bilgi edinmesini ve böylece dünya karşısında güç kazanmasını, ihtiyaçların giderilmesi için en uygun araçları seçmesini, vb."[50] Bütün bunlara, "bu anlamda pratik akılyürütme nitelik bakımından evrenselci değildir, yani 'herşeyin iyisini' zorunlu biçimde kendi amacı olarak görmez."[51] görüşünü ekler.

Skillen ve Collier'nin, (genellikle) insanların (algılanan) özçıkar temelinde davrandıkları ampirik tezini ya da işçi sınıfının kapitalizmi

49. Skillen, "Marxism and Morality," "Workers' Interest and the Proletarian Ethic," ve *Ruling Illusions*. Ayrıca bk. Collier, "The Production of Moral Ideology," ve "Scientific Socialism and Question of Socialist Values." (Sonuncu denemede Collier'nin kendi konumuna birçok önemli şerh eklediğini belirtmek gerekir.)
50. Collier, "The Production of Moral Ideology," s. 9.
51. A. g. y., s. 9.

yıkmak ve post-kapitalist bir toplum kurmak amacıyla devrimci faaliyette bulunmak için esas olarak (özel olarak değilse) özçıkar kaygılarıyla güdülenecekleri tezini Marx'a atfetmediklerini anlamak önemlidir. Marx yorumları olarak bu iddiaların her ikisi de, göreli olarak tartışma götürmez. Onların tartışmalı olan iddiaları, Marx'ın özel olarak özçıkarı temel alan pratik bir akılyürütme formunu onayladığı ya da, başka deyişle, Marx'ın normatif teorisinin özünde bir etik bencillik formu olduğudur.

Marksizm'in normatif bileşeninin, ahlâki bakış açısından çok, birey olmaları sıfatıyla bireylerin natüralist, akılcı özçıkarlarını temel alabileceği ve alması gerektiği nosyonunun iki gerekçeyle hatalı olduğu gösterilebilir. Birincisi, bu türden bir anlayış Marx'ın kendi temel değerlendirici taahhütleri ve perspektifiyle radikal biçimde çatışır ve ikincisi, Marksistlerin toplumsal ve ekonomik koşullar ya da siyasal olaylarla ilgili kendi değerlendirici yargılarını açıklayamaz.

Daha önce vurgulandığı gibi, bir ahlâk teorisi olarak özçıkara başvurmak Marx'ın, burjuva toplumunda yaşayan, bencil, özçıkarını gözeten bireylerin aksine komünist toplumda yaşayacak olan "gerçekten insan" ya da "gerçekten toplumsal" birey idealine ters düşer. Marx'ın, insan tekinin bu türden toplumsal ya da komünal bilinci ancak komünist toplumda tam olarak cisimleştireceklerine inanırken, bu insani topluluk duygusunun özünde iyi olduğunu savunduğu açıktır. Marx, mevcut toplumda yaşayan bireyleri insan topluluğunun değerini savunma ölçüsüne göre daha iyi ya da daha kötü olarak yargılamazken, bu değeri cisimleştirmenin insanlar için bunu yapmamaktan daha iyi olduğunu ve komünizmin bu değerin tam olarak gerçekleşmesini kapitalizme kıyasla daha çok sağlayacağı için kapitalizme (taraf tutarak) tercih edilmekte olduğunu vurgulamak gerektiğini düşünür.

Marx'ın "toplumsallaşmış insan" vizyonu bir bakıma "ahlâkın ötesine" geçebilir, tıpkı komünizm vizyonunun kesinlikle adalet kaygılarının ötesine geçmesi gibi (çünkü, Hume'un işaret ettiği gibi, adalet dağıtımıyla ilgili sorunların inandırıcı biçimde ortaya çıkmasının zorunlu koşulu olan ılımlı kıtlığın ortadan kaldırılmasını hipotezleştirir). Ancak, böyle olsa da, Marx'ın normatif görüşlerini yorumlarken anti-ahlâkçının tercih ettiği yönün tam *tersine* doğru gider. Anti-ahlâkçı, bireylerin kendi natüralist eğilimlerini izlediklerini ve sadece kendi özçıkarlarını gözettiklerini tasavvur ederken, Marx otomatik olarak (adeta ikinci bir doğayla) ortak faydaya uygun hareket edecek kadar yüksek bir bilinç düzeyine ulaşacak bireyleri tasavvur eder. Birbirinden bu kadar ayrı iki değerlendirici perspektif bulmak zordur.

Bireylerin akılcı özçıkarlarına ilişkin bencil kaygıları temel alan pratik bir akılyürütme formunun, Marx'ın normatif görüşlerinin bir yorumu olarak neden geçersiz olduğunu gösteren ikinci bir neden daha vardır. Marx ve Marksistlerin bireyin kendini gerçekleştirmesini yürekten onayladıkları açıkça ortadayken, onlar aynı zamanda işçi sınıfı bireylerinin –ve aslında kendilerini insanlığın iyiliğine adamış olan bütün bireylerin– sınıf mücadelesi ve sosyalizmin ilerlemesi uğruna doğrudan doğruya doyum peşinde koşmayı bir yana bırakmalarının zaman zaman iyi ve aslında gerekli olduğunu düşünürler. Proleterler (ve başkaları) sık sık içinde yaşadıkları sistem tarafından toplumsal ve ekonomik statükoda daha iyi bir konum karşılığında radikal siyasal he-

def ve faaliyetleri terk etsinler (ya da benimsemesinler) diye ayartılırlar. Eğer Marksistler, Skillen ve Collier'nin önerdikleri gibi, pratik akılyürütmenin natüralist özçıkar formunu kabul etselerdi, insanlara kendilerine rağmen rol biçilmemesi gerektiğine dair sağlam biçimde yerleşmiş Marksist yargıların hiçbir zemini olmazdı. Aslında onların çıkarmak zorunda kalacakları sonuç tam tersidir: Proleterler çıkarlarına olacaksa kendilerine rol biçilmesine imkân *vermelidirler*!

Ancak bu itiraza verilebilecek bir cevap vardır. Buna göre (biçilmiş rolüyle) proleterin kapitalist toplumda potansiyel olarak elde edebileceği kazanım türleri (daha çok gelir, boş zaman, statü, prestij vb.) sosyalist ya da komünist bir toplumda elde edilebilecek kişisel kazanımların (gerçek insan topluluğu, topyekûn kalkınma vb.) gerisinde kalabilir. Marx'ın normatif görüşlerinin Hobbescu yorumundan çok Skillen ve Collier'nin yukarıdaki eleştirisine verilen bu karşılık onlara yeterli gelmez. Birincisi, bu iddianın uygun bir kıyaslama yapabilmek için buradaki çeşitli fayda tiplerine ilişkin *niteliksel* bir değerlendirmeyi gerektirdiği görülür. Ancak böyle bir niteliksel değerlendirme yapmak için bazı ahlâkî ilkelerin ortaya çıkması gerekir, çünkü sadece natüralist eğilimlerimizin karşılanmasının bu türden niteliksel yargılar oluşturmak için hiçbir zemin sağlamadığı görülür. Öte yanda, eğer kişi kendisini sadece natüralist eğilimleri karşılamanın *niceliksel* kıyaslamalarıyla katı biçimde sınırlarsa –Skillen ve Collier'nin benimseyebilecekleri bir görüş– proleterin doyumunun, geleceğin komünist ya da sosyalist toplumunda, kapitalist toplumda kendilerine bir rol biçilmesine imkân verilmesi halinde olacağından daha büyük olacağını kanıtlamak zor olacaktır. Söz konusu bireyleri, *daha sonraki bir dönemde*, yani başarılı bir devrim ve sosyalizm ya da komünizmin kurulmasından sonra ortaya çıkacak daha yüksek kazanımları gerçekleştirmek için daha büyük fedakârlıkları, hattâ *şimdi* ölmesini bile gerektirebile-

cek koşullarda sosyalist hareketi fiilen desteklemesi gerektiğine ikna etmek durumunda olmamız halinde, bu durum özelikle geçerlidir. Ancak kendi akılcı özçıkarını azamileştirmekle ilgilenen bencil bireyi, post-kapitalist toplumlarda elde edilecek "daha yüksek fayda"nın kapitalist toplumlarda kendisine sağlanacak faydalardan çok üstün olduğuna; basiretli bir bakış açısıyla özgürlüğünü (örn. hapse atılmamak), gelirini, boş zamanını vb. bir yana, *nihai* faydayı bile (yani, kişinin kendi hayatı) riske sokmasını sağlayacak şekilde ikna etmek nasıl mümkün olabilir?

Bu soruya iki olası yanıt vardır. Birincisi, büyük fedakârlık riskinin çok düşük olması ve bireyin sağlayacağı kazanımların (insan topluluğu, topyekûn kalkınma vb.) kişinin sosyalist hareketi fiilen desteklemek için kendi hayatını tehlikeye atmayı isteyecek kadar --öteki faydaların olası kaybı bir yana– yüksek olarak değerlendirilmesidir. Ne var ki bu yanıtın gerçek dünyada pek geçerli olmadığı görülür, çünkü risk genellikle çok düşük bir olasılık düzeyinde *değildir* ve kapitalist toplumlarda bireylerin tercih yapıları insan topluluğu gibi faydalara çok yüksek bir değer vermez.

Bir başka olası yanıt, kişinin sosyalist hareketi fiilen desteklemediği takdirde, *daha büyük* bir ölüm (ya da başka zorluklar) riski almasıdır. Örneğin, devrimci proleterler kendi amaçlarına ulaşmak, yani kapitalizmi yıkmak amacıyla birleşik işçi sınıfı eylemi için öteki proleterlere karşı baskı uyguladıkları takdirde böyle bir durum ortaya çıkabilir. Ancak böyle bir stratejinin bir devrimci kitle hareketinin başarısı için muhtemelen zorunlu olan bağlılık tipini oluşturabileceği oldukça kuşkuludur. Ayrıca, akılcı özçıkara dayanan Marx yorumunu kurtarma girişimi olarak da bunun başarısız olduğu görülür, çünkü Buchanan'ın dediği gibi:

> Marx hiçbir yerde ... devrim öncesi ya da post-devrimci şiddet tehdidinin, proletaryanın eyleme güdülenmesinde bir rol oynadığını öne sürmemiştir. Marx'ın devrim sırasında burjuvaziye ve onun savaşması için kiraladığı *lumpen proletaryaya* karşı şiddet kullanılmasını öngördüğü kuşkusuz doğrudur. Ayrıca onun proletaryanın *diktatörlüğü* doktrini, proletaryanın iktidara geldikten sonra bir süre için, burjuvazinin kalıntılarına hattâ hâlâ burjuvazinin etkisi altında olan proleterlere karşı zor kullanmayı gerekli gördüğü anlamına gelir. Ancak Marx proletaryayı eyleme geçirmek için zorun gerekli olacağını söylemez ve böyle bir şey önermez.[52]

Yukarıda sözü edilen yanıtların ikisi de geçerli olmadığına göre, sos-

52. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 93.

yalist harekete fiili destek vermek amacıyla büyük bir fedakârlık riskine neden katlanması gerektiğini bilmek isteyen akılcı bencillere verilebilecek uygun bir yanıtın olmadığı görülür. (İnsanların kendi çıkarlarına uygun olanı yapmaları gerektiği varsayımı konusunda Marksist'in, burjuva toplumuna katılma konumunda olan proletere ve rahatına düşkün ve büyük fedakârlığı göze almak istemeyen herhangi bir bireye –proleter ya da proleter olmayan– yanıt verecek durumda olmadığına dikkatinizi çekmek isterim.) Oysa, Marx'ın proleterlerin (ve diğerlerinin) kapitalizmi yıkmak ve sosyalizmi kurmak için hareketi desteklemeleri *gerektiğini* savunduğu aşikârdır. Akılcı özçıkara dayanan Marx yorumu işte bu olguyu değerlendiremez.

Bu görüşe göre Marksist'in, sınıf mücadelesine *görev çağrısının üzerinde ve ötesinde* katılanların ahlâki olarak övgüye değer bir şey yapabileceklerini kendi düşünülmüş ahlâki yargılarıyla değerlendirmesi imkânsızdır. Özetle, *görevdışı* edimlere yer açmak imkânsızdır. Peter Binns'in dediği gibi:

> Collier'nin teorisinde görevdışı edimlere, hele de bunlar eyleyenin kendi ölümüne yol açtığı zaman, hiç yer yoktur. Bütün edimler ...[Collier'nin] mutluluk hesabının mekanik işlemleriyle yargılanacak olsaydı, Paris Komünü'nden 1905 Petersburg Sovyeti'ne kadar milyonlarca işçiye esin veren cesur eylemlerin çoğu saf ve basit hatalar olurdu. Ancak söz konusu pek çok bireyin bakış açısından yapılan eylemler asla "özçıkar"la açıklanamaz. Buna rağmen yapılanların [Marksist bakış açısından] değerinden ve doğruluğundan kim kuşku duyabilir?[53]

Marx ahlâkı övme ya da ahlâk konusunda açık görüşler öne sürme anlamında bir ahlâkçı olmasa da, tanımladığımız ahlâk kavramıyla çalışan kişinin düşüncesi –yani kişinin izleyeceği çizgiyi belirlediği düşünülen (en azından aşırı olmayan koşullar altında) insanın iyi ve kötü hali temelinde ahlâki ilkelerin ve standartların evrenselleştirilebilir reçeteler (ya da mahkûm edişler, tavsiyeler vb.) olarak yorumlandığı ahlâk anlayışı– kesinlikle ve bütünüyle ahlâki yargılar ve ilkelerle dolu olur. Marx'ın, yabancılaşma ve sömürünün ortadan kaldırılması, özgürlük, insan topluluğu ve kendini gerçekleştirme değerlerini cisimleştiren bir toplumun kurulması talepleri, kuşkusuz insanın iyi ve kötü haline ilişkin kaygıları temel alır. Ayrıca Marx sorunu tam olarak bu şekilde ortaya koymuş olmasa da, bütün bireylerin bu taleplerin gerçekleşmesi için çalışmaları *gerektiğini* düşünür. Gene de Marx'ın ampirik teorilerine göre sınıflı toplumlarda bazı bireyler kaçınılmaz biçimde bu

53. Binns, "Anti-Moralism," s. 20.

ahlâki ilkeleri ve emirleri benimsemeyeceklerdir.

Ne var ki, Collier ve "Marx'ın Anti-Ahlâkçı" olduğunu savunanlar Marx'ın şöyle ifadelerine işaret edebilirler:

> Komünistler asla ahlâk vaazı vermezler. ...İnsanlardan, birbirinizi sevin, bencil olmayın vb. gibi ahlâki taleplerde bulunmazlar; tam aksine, bencilliğin belirli koşullarda bireylerin kendilerini kanıtlamalarının zorunlu bir formu olduğunu gayet iyi bilirler.[54]

Bu, anti-ahlâkçının iddiasını doğrular mı? Buna verilecek yanıtın, *hayır*, olduğunu düşünüyorum. İlk planda bu sadece Marx'ın burada son derece sınırlı bir ahlâk kavramını kullanmakta olduğunu gösterir. Buradaki ahlâk sadece bir bireysel eylem ilkeleri meselesidir (toplumsal düzenlemelerin yargılandığı bir ilkeler meselesi değil) ve burada ahlâki dönüştürmenin toplumsal değişimin önemli bir kaynağı olabileceği iddiasının varsayıldığı görülür. İkincisi, bu pasajı bencilliğin onaylanması olarak okumak, aslında, bir seçmeli algı örneğidir: Marx burada kişinin *bencil olması* gerektiğini iddia etmez, sadece *çıkarcılığın olduğu kadar* bencilliğin, belirli koşullar altında bireyin hayatta kalma mücadelesinin zorunlu bir formu olduğunu iddia eder.

D. AHLÂK, ÖZÇIKAR VE DEVRİMCİ GÜDÜLENME

Yukarıdaki iddia bizi Marksist devrimci güdülenme [motivation] teorisi konusuna götürür. *Yoruma açık* soru, Marx'ın, proletaryanın devrimci güdülenmesinin özel olarak bir özçıkara göre davranma meselesi olduğuna mı yoksa özçıkarın sadece öncelikli ya da en önemli unsur olduğuna mı inandığıdır. *Tözel, ampirik* soru, bu alternatiflerden hangisinin –belki de her ikisinin– devrimci güdülenmenin doğru bir değerlendirmesi olduğudur. Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde özçıkarın onun toplumsal devrime ilişkin nedensel anlatısında esas güdüsel etken olduğu biliniyor olsa da, bana öyle geliyor ki, bu hiçbir şekilde onun görüşündeki tek etken değildir. "Bencillik"ten söz ettiği yukarıdaki alıntıya ek olarak Marx *Kapital*'in 1. Cildine Önsöz'de şöyle yazar: "*Daha yüksek güdülerden ayrı olarak* ... onların en önemli çıkarları sınıflara, şimdilik hâkim sınıflara, işçi sınıfının özgür gelişimi için hukuksal bakımdan ortadan kaldırılabilecek bütün engellerin ortadan kal-

54. Marx ve Engels, *The German Ideology*, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, c. 5, s. 247.

dırılmasını dikte eder"[55] (italikler bana ait).

Her ikisi de 1864'te yazılan "Uluslararası İşçi Birliği Açılış Konuşması" ve "Uluslararası İşçi Birliği'nin Genel Kuralları" gibi programatik dokümanlarda da Marx, bireylerin ahlâki görüş ya da bağlılıklarının siyasal eyleme güdülenmelerinde bir rol oynayacağı inancını açıklar. Özel yazışmalarında Engels'e yönelttiği itirazlara rağmen[56] Marx, birinci dokümanda "bireylerin ilişkilerini düzenlemesi gereken *basit ahlâk ve adalet yasaları*"[57] koymayı ve ikincisinde "emekçi sınıfların özgürleşme mücadelesi sınıf ayrıcalıkları ve tekelleri için değil, *eşit haklar ve görevler* için mücadele, bütün sınıf hâkimiyetinin ortadan kaldırılması anlamına gelir,"[58] demeyi gerekli görüyordu. Daha ileride şöyle yazar: "[Uluslararası İşçi Birliği'ne] bağlı olan bütün kuruluşlar ve bireyler, renk, inanç ya da ulusallık gözetmeksizin, *doğruluğu, adaleti ve ahlâkı* birbirlerine ve bütün insanlığa yönelik davranışlarının temeli olarak kabul edeceklerdir"[59] (italikler bana ait).

Şimdi bütün bu ifadeler, Marx'ın ahlâk, haklar ve adalet –bunları "ideolojik saçmalık" devrimci mücadele bakımından faydasız ya da en azından geleceğin komünist toplumu için modası geçmiş bulur– konularında söylediklerinin büyük çoğunluğuna göre, tuhaf istisnalar olabilir pekâlâ, ancak ilginç olan, bu ifadeleri kullanmak için seçtiği zamandır. Marx o sırada sosyalist hareket üzerinde bunları öne sürecek ve kabul ettirecek doğrudan ve dolaysız etkiye sahip bulunuyordu. Yukarıda alıntılanan pasajlarla birlikte ele alındığında, Marx'ın bu türden kavramları ya da ilkeleri güdüleyici etkenler olarak, ifade ettiğinden çok daha fazla önemsediğini göstermez mi? Bence gösterir.

Ancak burada iki soruyu birbirinden dikkatle ayırmak gerekir. Bi-

55. Marx, *Capital*, c.1, s. 9.

56. Bk., *Marx-Engels: Selected Correspondence*, s. 138-139. 4 Kasım 1864 tarihinde Engels'e yazdığı ve Uluslararası İşçi Birliği'nin kuruluşuyla ilgili ilkeler ve geçici kurallara ilişkin bir bildirge yazmak için Londra'daki sosyalistlerin süregiden çabaları hakkında bilgi verdiği bir mektupta Marx şöyle yazar: "bir ilkeler deklarasyonu olma iddiası taşıyan, dehşete düşürücü biçimde uzun, kötü yazılmış ve tamamen ham önsözü ... işittiğim zaman gerçekten dehşete kapıldım ...tamamı Fransız sosyalizminin en bulanık parçalarıyla dolu." Daha ileride, bu materyali "gözden geçirmekle" görevlendirildikten sonra "bütün başlangıcı değiştirdim, ilkeler deklarasyonunu çıkardım ve kırk kural yerine sadece on kural bıraktım," diye yazar. Daha sonra şöyle der: "Önerilerimin hepsi alt komite tarafından kabul edildi. Ancak Kurallara Giriş'e 'görev' ve 'hak' gibi iki söz ve aynı zamanda 'gerçek, ahlâk ve adalet' gibi sözler sokmak zorunda kaldım, ancak bunlar zararlı olamayacakları bir şekilde yerleştirildi."

57. Marx, "Inaugural Address of the Working Men's International Association," s. 381.

58. Marx, "General Rules of the International Working Men's Association," s. 19.

59. A. g. y.

rincisi, Marx devrimci eylem için hem özçıkarla ilgili hem de özçıkarla ilgili olmayan (ya da başka) güdülerin varolduğunu mu düşünmektedir? İkincisi, Marx, tamamen özçıkara dayanan güdülerin başarılı devrimci eylem için *yeterli* olduğunu düşünmekte midir? Her iki soruya da olumlu yanıt vermek mümkün gibi görünüyor, ancak tamamen özçıkara dayanan güdülerin başarılı devrimci eylem için yeterli olabileceği görüşü bana göre son derecede kuşkuludur. Marx'ın yaşadığı zamanda bile, özellikle işçi hareketi önderliğinin o sırada –şimdi olduğu gibi– toplumun görece ayrıcalıklı tabakalarından geldiği gerçeğinin ışığında, özçıkar güdülerinin başarılı devrimci eylem için yeterli olacağı çok kuşkulu görünmektedir. (Engels'in bir büyük burjuva olduğunu ve Marx, Lenin, Luxemburg ve Troçki'nin orta sınıf ya da küçük burjuva kökenli olduklarını hatırlamak yeterlidir.) Ayrıca, günümüzde –en azından proletaryanın maddi olarak Marx'ın hayal edebileceğinden çok daha iyi durumda olduğu gelişmiş kapitalist ülkelerde– bu daha da kuşkulu görünmektedir. Buchanan'ın açıkladığı senaryoya göre şöyle olabilir:

> Marx kapitalizmin esnekliğini ve reform potansiyelini yeterince değerlendirmedi. Pek çok işçi Marx'ın yaşadığı dönemden bu yana gelirlerinin önemli ölçüde artmış olması gibi basit bir nedenden ötürü devrimci olmamışlardır. Kapitalizmin ezici çelişkileri refah devletinin katlanılabilir gelirler sağlamasına neden olmuştur. Marx'ın görüşünün [yani proletarya devrime sadece özçıkara ilişkin kaygılarla güdülendirilecektir] normatif yetersizliği doğal olarak şu sonucu verir: Proletaryanın durumu iyileştirildiğinde, devrimci eylemin [bu temelde] akılcı olduğu artık aşikâr değildir.[60]

Dünya sosyalist devriminin *ahlâki zorunluluğuna* ilişkin bir açıklamanın zorunluluğu da önemli görünmektedir. Sosyalist devrimler –gelişmiş kapitalist ülkelerde gerçekleşeceklerse– en azından kapitalizmin neden olduğu ahlâki öfke kadar proletarya ve diğer ezilen sınıfların özçıkarları temelinde olacaktır.

Ne var ki Buchanan, "özçıkarın proletarya arasında devrimci eylemin akılcılığı için yeterli bir koşul olduğu görüşüne "çok daha radikal bir itiraz"ın var olduğunu düşünmektedir.

> En yalın ve en cesur formda belirtildiği gibi, devrim tamamen proletaryanın çıkarlarına uygun olsa ve proletaryanın her üyesi bunun böyle olacağını düşünse bile, üyeleri *akılcı* biçimde davrandığı takdirde bu sınıf, örgütlü bir devrimci eylem *gerçekleştirmeyecektir*. Bu şok edici sonuç, örgütlü

60. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 88.

devrimci eylemin proletarya için teknik anlamda bir kamu yararı olduğu öncülüne dayanır. Kamu yararıyla kastedilen: bir grup içindeki herhangi birine sağlanan, herhangi bir nesne ya da durumun üretim maliyetine katılmayanlar da dahil olmak üzere grubun bütün diğer üyelerine de sağlandığıdır... [O halde] kamu yararının sağlanması ... başına buyrukluk sorununun tehdidi altındadır. Grubun her üyesi, eğer akılcıysa, şu şekilde akıl yürütecektir: "Benim katkıda bulunup bulunmayacağıma bakılmaksızın, ya başkaları G faydasının sağlanmasına katkıda bulunacaktır ya da bulunmayacaktır. Birinci durumda, fayda benim sorumluluğumu gerektirmeden sağlanacak ve benim katkım işe yaramayacaktır. İkinci durumda, benim katkım benim için gene bir kayıp olacaktır. Böylelikle rasyonel özçıkar benim başkalarının çabalarına katkı yapmamamı ve "başına buyruk" davranmamı gerektirir."[61]

Çözümlemenin amaçları bakımından bu sorun ampirik ve normatif bir bileşenlerine ayrıştırılabilir. Önce ampirik bileşeni ele alalım ve gerçek dünyada bunun Marksist bir bakış açısından *pratik* bir soruna yol açıp açmadığını soralım. Bunun –devrimci güdülenme örneğinde– genellikle pratik bir sorun olmaktan çok teorik bir sorun olduğu devrimci hareketlerin tarihteki bütün örnekleri tarafından doğrulanmıştır. Bir devrim gerçekleştirmek için durmaksızın çalışan eylemcilerin büyük çoğunluğu da, fiili bir devrimin gidişatı sırasında devrimci bir dalganın yükselişiyle süpürülüp atılan çok daha büyük sayıda birey de sadece kendilerinin uzun ve kısa vadeli özçıkarlarına ilişkin dikkatli, akılcı bir hesaplama temelinde davranmaz. O halde *ampirik* bir varsayım olarak, devrimci güdülenmenin *sadece* bir özçıkar meselesi olduğu iddiası ikna edici değildir ve bu nedenle "başına buyrukluk" sorunu, yalnızca pratik düzeyde ortaya çıkmaz.

Elster'in önerdiği, bu konudaki doğru çözüm olabilir. "Sınıf bilinci açıklaması bir sınıfın üyelerinin, Mahkûm İkilemi'ndeki işbirliği seçeneğini neden seçtiklerini açıklamaya varır"[62] dedikten sonra Elster şu soruyu sorarak devam eder: "Sınıf üyelerinin bir sınıf olarak kendi çıkarlarını doğru anladıkları varsayıldığında, kolektif eylemi yaygınlaştırmak için hangi güdüler gerekli olur?"[63] İki olası seçenek şunlardır:

İşçi sınıfının kolektif eylemi için daha yeterli olduğu görülen ... bir değerlendirmeye göre işbirliği; dayanışma, özgecilik, dürüstlük vb. gibi duyguları da kapsayacak şekilde bireyin psikolojisinde bir dönüşümü yansıtır. Bununla ilgili, ancak farklı bir değerlendirme ise, kolektif eylemin bir Mahkûm İkilemi olmaktan çıktığını, çünkü sınıf üyelerinin katılımın ma-

61. A. g. y., s. 88-89.
62. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, s. 129.
63. A. g. y., s. 132.

liyetini yüksek görmediklerini öne sürer: Katılım, üretilmesi istenen kamu yararından ayrı olarak tek başına bir fayda haline gelir.[64]

Peki devrimci güdünün saf anlamda bir özçıkar sorunu olduğunu öne süren ampirik tez yanlışsa ve bu çizgide hiçbir pratik sorun ortaya çıkmazsa, burada bir *normatif* sorunun –devrimci eylemin ve güdülenmenin *doğrulanmasına* ilişkin bir sorun– varlığından gene de söz edilebilir mi? Akılcı bir özçıkar etiği, bunu benimseyen ya da buna uygun davranabilen insanlar için en makul etik *olsaydı*, normatif bir sorun *ortaya çıkardı;* ama durum bu da değildir. Gerçi Buchanan "ahlâki ilkelere önemli bir rol vererek Marx'ın devrimci güdülenme teorisinin itibarını iade etmek isteyen Marksçı"[65] için ağır sorunların söz konusu olduğunu düşünür ama; akılcı davranış gene de kişinin etkin biçimde kendi amaçlarının peşinden gitmesidir ve basiretle saptanmış amaçların yanı sıra ahlâkı da benimseyen kişiler için *ahlâklı biçimde hareket etmek* –ahlâki bakımdan ne gerekiyorsa onu yapmak– her şey eşit olduğunda *rasyonel biçimde davranmaktır*. Bence bu, ampirik olmaktan çok normatif bir zorluk olarak görülen devrimci faaliyetin kamusal yararları sorununa çözüm bulmanın en azından başlangıç noktasıdır.

Gene de, daha sonraki klasik Marksistlerin sosyalist devrimin "zorunluluğu"nu ahlâki terimlerle ifade etmeye daha yatkın olduklarını, ancak onların da Marx gibi, sadece ahlâki kaygılara başvurmanın ya da bu türden kaygıları devrimci eylemin esas güdüleyici gücü olarak görmenin tehlikelerini durmaksızın belirttiklerini kaydetmek gerekir. Örneğin Lenin "Genç Rus Komünistler Birliği Kongresinde Konuşma"da şu soruyu sorar:

> Komünist etik diye birşey var mıdır? Komünist ahlâk diye birşey var mıdır? Elbette vardır. Kendimize ait hiçbir etiğe sahip olmadığımız sık sık öne sürülür; ve burjuvazi çok sık olarak biz komünistleri her türlü etiği reddetmekle suçlar. Bu, kavram karışıklığı yaratma, işçilerin ve köylülerin gözlerine kum atma yöntemidir.[66]
>
> Ahlâk, insan toplumunun daha yüksek bir düzeye çıkmasına yardım eder ve emeğin sömürülmesini ortadan kaldırır.[67]
>
> ...ahlâk, eski sömürücü toplumu yıkmaya ve bütün emekçi halkı yeni bir komünist toplumu yaratmakta olan proletaryanın çevresinde birleştirmeye hizmet eden şeydir.
>
> Komünist ahlâk, bu mücadeleye hizmet eden, emekçileri her türlü sö-

64. A. g. y.
65. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 101.
66. Lenin, "Address at Congress of Russian Young Communist League," s. 272.
67. A. g. y., s. 274.

mürüye karşı birleştiren ahlâktır.[68]

Lenin'in, ahlâk "eski, sömürücü toplumu yıkmaya ve bütün emekçileri proletaryanın çevresinde birleştirmeye hizmet eden şey"dir derken bir ahlâk *tanımı* vermediğini belirtmek gerekir. Yaptığı daha çok, doğru ahlâki ilkeler ya da görüşler kümesinin –Marksist ampirik teoriyle birleştirildiği zaman– eski sömürücü toplumun yıkılmasını gerektirdiğini ve herkesin yeni bir komünist (ya da sosyalist) toplum kurmak için bu hareketi desteklemesi gerektiğini öne sürmektedir. Lenin'in konuşmasının bir başka bölümünde, sosyalistin sosyalizme ve proletarya hareketine bağlılığının temeli olarak algıladığı ahlâki ilke(ler)den söz

ettiği yerde de bu durum açıkça ortaya çıkar. Şöyle der: "Eski toplum şu ilkeyi temel alıyordu: soy ya da soyul, başkaları için çalış ya da başkalarını kendin için çalıştır; köle sahibi ol ya da köle ol."[69] Lenin'in eski toplumla örtük biçimde karşılaştırdığı toplum kuşkusuz bu özelliklere sahip olan bir toplum değil, daha çok bir eşitlik toplumudur; sözünü ettiği hâkimiyet ilişkilerinin artık varolmadığı bir toplumdur. Ve açıktır ki Lenin'in iddiası birinci türden değil, ikinci türden toplumu desteklememiz ve geliştirmemiz gerektiğidir.

Marx –ahlâk konusundaki olumsuz duyguları nedeniyle– sorunu bu şekilde ortaya koymasa da, şurası açıktır ki, Marksist'in düşünülmüş ahlâki yargıları ilerici toplumsal düzenlemeleri savunmak ve geliştirmekle görevli olduğumuz ve bu görevlerin en azından bazı durumlarda özçıkarla ilgili kaygıları aştığı şeklinde olmalıdır. Belki daha da önemli olan –en azından taktiksel bir bakış açısından– şudur: Marksistler ve sosyalistler ahlâka ve/ya da ahlâkın teorileştirilmesine yönelik belirsiz duygulara sahip olmaya devam etseler de bunları terk edemezler. Kai Nielsen'in belirttiği gibi:

> Sosyalistler isteseler de istemeseler de, bu türden ahlâki konuşmalar varlığını sürdürecektir. Sosyalizmin ahlâki geçerliliğine ilişkin açık bir saptama, entelijansiyanın emeğin bakış açısını benimsemeye güdülenmesine yardımcı olacak ve bu eşitlikçi ahlâki görüşler haklı görülebildiği ölçüde, burjuvaziye karşı ideolojik savaşlarda önemli bir silah sağlayacaktır. Adaletin *bu türden ilkelerinin* mantıksızlığını ve ideolojik olmayan doğasını göstermek, eğer gösterilebilirse, bu türden ideolojik savaşlarda sosyalizm davasını güçlendirecektir. Bu yaklaşım, işçi sınıfının dolandırıldığı düşünüldüğünde, pekâlâ önemli olabilir. Ayrıca, *hem* sosyalizmin işçi sınıfının çıkarına olduğu *hem de* adaletin sosyalizmin içine gömülü bu ilkelerinin

68. A. g. y., s. 273.
69. A. g. y., s. 273-274.

haklı olduğu öne sürülebilir ve sürülmelidir. Burada asla bir seçim yapma gereği yoktur ve ahlâkın, çıkarlardan, özellikle de kolektif çıkarlarla ilgili sorulardan ayrılması kuşkuyla karşılanmalıdır.[70]

O halde geriye kalan, ahlâkın –Marx'ın kavradığı haliyle– aforoz edilmesine neden olan ve böylece "Marx'ın Anti-ahlâkçılığı" mitinin zeminini oluşturan şeyle, Marksist dünya görüşünün, adalet ve insan hakları kavram ya da teorileriyle bağdaşmaz olduğu mitinin zeminini oluşturan şeyin ne olduğunu saptamaktır. Bundan sonraki dört bölümün konusu budur.

70. Nielsen, "Justice and Ideology," s. 178.

V
Marksizm ve ahlâki tarihselcilik

Marx'ın düşüncesinin, ahlâki yargılar ve –en azından örtük olarak– ahlâki ilkeler içerdiği aşikâr olsa bile, bütün bunların önemsiz olduğunu, çünkü Marx'ın temel ahlâki (ya da metaetik) görüşüne göre, gelişmiş ya da gelişecek olan her toplumsal yapının ahlâki olarak *ipso facto* doğrulandığını iddia edenler vardır. Bu ahlâki tarihselcilik doktrinidir. Ancak, Marksizm ahlâki tarihselciliğe bağlı olsa da, bu bağlılığın paradoksal olduğu açıktır, çünkü daha önce gösterildiği gibi Marksizm toplumsal kurumları yargılamak için gerekli olan ahlâki ölçütlere, yani özgürlük, topluluk (community) ve kendini gerçekleştirme değerlerine ve bu değerlerin eşitlikçi dağılımına da bağlıdır. Bu ahlâki değerler ve ilkeler mantıksal olarak tarihin fiili gidişatından bağımsızdır ve bazı kavranabilir koşullar altında ona ters düşebilir.Varsayılan bu zorluğu daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Karl Popper ahlâki tarihselciliği şu şekilde açımlar:

> *Ahlâki pozitivizmden* (özellikle Hegel'inkinden), varolan dışında hiçbir ahlâki standardın olmadığı, olanın makul ve iyi, bu nedenle haklı *kılınabilir* olduğunu ileri süren teoriden söz ettim. Bu teorinin pratik yönü budur. Mevcut durumun ahlâki eleştirisi imkânsızdır, çünkü bizatihi bu durum şeylerin ahlâki standardını belirler. Şimdi ele aldığımız tarihselci ahlâki teori ise, ahlâki pozitivizmin diğer bir formundan başka bir şey değildir. Çünkü *gelecekte olabilecek herşeyin haklı* olduğunu savunur. Burada gelecek şimdinin yerini almıştır hepsi bu. Ve bu teorinin pratik yönü de budur. Gelecekteki bir durumun ahlâki eleştirisi imkânsızdır, çünkü bu durum şeylerin ahlâki standardını belirler.[1]

Aşağıdaki paragrafta, Easton ve Guddat, Marx'ın bu konumu (varsayılan) benimseyişinin sonuçlarını abartırlar:

> Marx "olması gereken"i tarihin diyalektik hareketiyle özdeşleştirdi. Bu özdeşleştirmeyle kendisini sadece kendi hümanizminde örtük olan tarih eleştirisi için gerekli ahlâki maniveladan yoksun bırakmakla kalmadı, aynı zamanda, meydana gelen herhangi bir şeye ve herşeye, ne kadar vahşi ve insanlık dışı olduğunu hiç dikkate almadan haklılık kazandırdı.[2]

"Tarihte diyalektik hareket" sözünü biraz duraksayarak karşılamalıyız, çünkü daha geç dönem eserlerinde Marx "diyalektik" terimiyle şeylerin gelişimine (yani *Weltgeist*'in gelişimi) dair determinist, felsefi Hegelci görüşü değil, daha çok toplumların gelişimine dair *diyakronik –senkroniğin* tersi olarak– bir çözümleme ihtiyacını göstermek ister. Ama eğer Easton ve Guddat, Marx'ın bir ahlâki tarihselci olduğu konusunda haklıysa, bazı meşum sonuçların eli kulağında demektir.

---

1. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, s. 206.

2. Easton ve Guddat, *Writings of the Young Marx*'ın , "Giriş"i, s. 29-30. Burada şunu da belirtebiliriz ki, bazı yazarlar bu doktrini Marx'ın değil, sadece Marksist gelenek içindeki belirli bir okulun ya da bazı okulların setinin özelliği olarak görür. Stalinist geleneğin bir karakteristiği olarak bu gayet makuldür. Bu görüşleri savunan *hiçbir* Marksist grubun olmadığını değil, bunu sadece Marx'ın ve Klasik Marksistlerin yapmadığını öne sürüyorum. Alasdair MacIntyre'in yazdığı gibi: "Stalinist, ahlâki bakımdan doğru olanı, fiilen tarihsel gelişmenin sonucu olacak olanla özdeşler. Ona göre tarih, içinde nesnel yasaların işlediği bir alandır; öyle yasalar ki, tekil insanın rolü tarihsel durum tarafından önceden belirlenmiştir. Birey bu rolü benimseyebilir ve onu istese de istemese de oynar, ancak oyunu yeniden yazamaz. Tarih içindeki kişi bir aktörden başka bir şey değildir ve kişinin tarihsel olaylar konusunda ahlâki yargıları sadece aksiyonun bir parçasıdır. İlkenin "gerekliliği" tarihin "kesinliği" içinde yutulur. Stalinist için tarihin aktüel gidişatı ahlâkın ufkudur; geleceğe ait olan şeyin ilerici olması kaçınılmaz bir doğru haline gelir.Tarihin gidişatı, fiilen neyin olmakta olduğu sorusu ve neyin olması gerektiği sorusu, ahlâki eleştirmen için, tamamen bağımsız sorulardır" ("Notes from the Moral Wilderness I," s. 91).

Popper'in belirttiği gibi, "Teorinin, geniş ölçüde doğru tarihsel kehanetin olabilirliğine bağlı olduğu yeterince açıktır."[3] O halde önce Marx'ın (ve Marksistlerin) katı bir sosyolojik belirlenimciliğe (sosyalizmin ya da komünizmin geleceğine ilişkin sözde "kaçınılmazlık tezi") bağlı oldukları iddiasını inceleyelim ve daha sonra Marx'ın (ve Marksistlerin) toplumsal yapılar nasıl gelişirse gelişsin ahlâki olarak *ipso facto* doğrulanırlar iddiasına bağlı oldukları ve bağlı olmaları gerektiği iddiasını ele alalım. Benim iddiam, bu tezlerin ikisi için de, "kayıtsız şartsız doğrudur" denemeyeceğidir.

A. KAÇINILMAZLIK TEZİ

Marx'ın, kapitalizm komünizme (ya da amacımız açısından, sosyalizm diyelim) yol açacaktır kehanetine onun karmaşık, çok katmanlı sosyobilimsel teorisinin çeşitli düzeylerinin her birinde destek bulunabilir. Bu düzeyler şunlardır: (1) Tarihsel maddecilik teorisinin (üretim güçleri, üretim ilişkileri, siyasal ve ideolojik üstyapı kavramları ile teknolojik ve ekonomik belirlenimcilik yasalarına ilişkin önermeler çevresinde oluşur) tamamı; (2) sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi (yani, toplumsal artı-ürün ve toplumsal güçler, faydalar ve genel olarak fırsatlar üzerinde sınıfların mücadelesi); ve (3) Marx'ın kapitalizmin ekonomik ve toplumsal işlev bozukluklarıyla ilgili daha özgül teorileriyle postkapitalist toplumlara ilişkin projeksiyonları.

Tarihsel maddeciliğin standart (ya da teknolojik belirlenimci) yorumu üzerine, Marx, yukarıda sıralanan kategoriler arasında yer alan iki önemli nedensel (ya da nomolojik) ilişkiye işaret eder. Birincisi, üretim güçlerinin (makineler, toprak, insan emek gücü vb.) bir anlamda üretim ilişkilerini (bunun hukuki eşdeğerlisi, mülkiyet ilişkileridir) belirlemesidir. Üretim ilişkileri üretim güçlerini engellemeye ya da onları "zincire vurmaya" başladığı zaman, "infilak eder" ve yeni üretim ilişkileri –üretim güçlerini zincire vurmayan ilişkiler– kurulur. Marx'ın öne sürdüğü ikinci nomolojik düzen, üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin (birarada üretim tarzını oluştururlar) bir anlamda geniş siyasal, hukuksal ve kültürel (ya da ideolojik) üstyapıyı belirlemesidir. Marx'ın meşhur "Önsöz"de belirttiği gibi,"ekonomik temellerin değişmesiyle birlikte, bütün üstyapı az ya da çok hızlı bir biçimde dönüştürülür."[4] Bu görüş, ekonomik belirlenimcilik tezi olarak bilinir.

3. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, s. 205.
4. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 5.

Bu düzeyde, hem komünizmin kapitalizmden üretkenlik bakımından daha etkin olduğu, hem de bunun kapitalizme tarihsel olarak mümkün ve daha etkin yegâne alternatif olduğu bir kez varsayıldığında (Marx'ın yaptığı gibi) komünizmin gelişi öngörülür. Marx'ın teorisi –en azından uzun vadede– üretkenlik bakımından daha az etkin olan bir toplumsal sistemin, üretkenlik bakımından daha etkin bir toplumsal sisteme yol açması gerektiğini öngördüğü için; kapitalizm nihai olarak komünizme ya da, farzetmekte olduğumuz gibi, en azından onun ilk evresine, yani sosyalizme yol açacaktır. (Gene, Marx'ın yazılarındaki bu iddia için, insanların inançları ve niyetleri bakımından sosyo-psikolojik mikro temellerin yokluğu sorununu belirtmemiz gerekir.)

Ancak girişte belirtildiği gibi, tarihsel maddeciliğin alternatif bir yorumu vardır. Bu yoruma göre mülkiyet ilişkileri, üretici güçleri optimize etme eğilimlerinin karşıtı olarak, artının azamileştirilmesini sağlama ya da engelleme eğilimleriyle belirlenir. Bu yorumda kapitalizm muhtemelen sosyalizme yol açmaktadır; çünkü genelde insanlar ve özelde işçi sınıfı, mevcut üretici güçler veri alındığında kapitalizmin, ekonomik işlev bozuklukları yüzünden, üretebileceği fayda ve hizmetlerin azamileştirilmesini önlediğini anlayacaklardır. Bu görüş Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisine ve onun daha özgül kapitalizm çözümlemesi ve eleştirisine daha kolayca uyar.

Meseleye Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi düzeyinde bakıldığında ve aşağıdaki varsayımlar veri alındığında, kapitalizmin sosyalizme yol açacağı nomolojik olarak zorunludur (ya da en azından son derece muhtemeldir). Birincisi, burjuvazi ve proletarya kapitalist toplumda varlığını sürdüren belli başlı iki sınıf, yani kendi tarihsel çıkarlarına uygun bir devlet kurma yeteneğine sahip yegâne iki sınıftır. İkincisi, proletarya bir kez örgütlendiğinde *ve güdülendiğinde*, toplumu kendi çıkarlarına daha uygun biçimde değiştirecek, yani sosyalizme dönüşümü gerçekleştirecek güce sahiptir. Üçüncüsü, tarihsel olarak ilerici ekonomik güçlerle aynı çizgide yer alan sınıflar, artı toplumsal ürün, yeterli boş zaman vb. mücadelesinde kendi çıkarlarını (yani üyelerinin ortak çıkarlarını) sağlamak için gerekli örgütlenme ve güdülenmeyi –en azından uzun vadede– kazanırlar. O halde, isyancı burjuvazinin, feodalizmden daha üretken bir sistem olan kapitalizme geçiş sürecinde hâkim sınıf olarak toprak sahibi aristokrasinin yerini alması gibi, proletarya da kapitalizmden daha üretken bir sistem olan sosyalizm ya da komünizme geçiş sırasında "hâkim" sınıf olarak burjuvazinin yerini alacaktır (ya da alabilir).

Bu iki tarihsel dönüşüm arasında önemli bir farklılık olduğuna dikkat edilmelidir. Kapitalist ekonomik sistem büyük ölçüde feodal toplumun içinde gelişirken, sosyalist ekonomik sistemin büyük ölçüde kapitalist toplumun içinde gelişmesi imkânsızdır. Sosyalizmin etkin oluşu esas olarak ulusal ya da toplum çapında ekonomik planlamaya bağlı olduğu için, daha fazla etkin ve üretken olması (Marx ve Marksistlere göre) ancak bütün bir toplum düzeyinde gerçekleşir. Ayrıca, hâkim kapitalist sınıf –kendi tarihsel çıkarlarından haberdar olarak– sosyalizme vitrin olarak hizmet edebilecek, işçilerin mülkiyetinde ve denetiminde olan başarılı işletmelerin gelişimini raydan çıkarmaya çalışacaktır. Genel olarak bu engellemeyi başarabilecektir; çünkü bu türden

bir işletme, bir bütün olarak kapitalist sisteme hâlâ bağlı olacak ve bu yüzden kapitalist sınıfın (ve onun çıkarlarına hizmet eden iktidar elitin) muhtemelen güçlük çıkaracağı sermaye arttırımı ve diğer mali işlemlere tabi olacaktır. Bir sosyo-tarihsel çağdan diğerine önceki bütün dönüşümler, temelde görünmez ellerin gerçekleştirdiği süreçler oldu. Oysa "proleter hareket *özbilinçli*, büyük çoğunluğun çıkarı için büyük çoğunluğun bağımsız hareketi [olmalıdır]"[5] (italikler bana ait).

Marx'ın ekonomik teorileri düzeyinde baktığımızda ise, yukarıdaki teorilerin her ikisine de içerik sağlayan kapitalizmin olumsuz etkilerini buluruz: Kapitalizm yapısal olarak istikrarsızdır ve işlev bozukluğu vardır; çünkü çevrimsel aşırı üretim krizleri yaşamak zorundadır. Sosyalist bir ekonominin bu anlamda istikrarsız olması ve işlev bozukluğuna uğraması gerekli olmadığı ve –Marx'ın örtük biçimde varsaydığı gibi üretkenlik bakımından onu kapitalizmden daha az etkin hale getirecek bir başka kapsayıcı işlev bozukluğu olmadığı için, sosyalizm üretkenlik bakımından kapitalizmden daha etkindir ve bu nedenle başarılı olacaktır. Ayrıca sosyalizm daha büyük üretici etkinliği ve –gene Marx'ın örtük biçimde varsaydığı gibi– toplumsal faydaların ve karar oluşturma yetkisinin daha eşitlikçi dağılımına yönelik eğilimi nedeniyle, proletaryanın ve diğer alt sınıfların yararına olacağı için, proletarya ve müttefikleri kapitalizmin ortadan kaldırılması ve sosyalizmin kurulması için uğraşacaklar ve her olasılıkta başarılı olacaklardır.

Marx, kapitalist ekonomi aşırı üretim krizlerinin giderek şiddetlenmesinden ötürü nihai olarak tam bir çöküşe uğrayacaktır ya da –yeterli bir süre bu krizleri atlatması halinde– kâr oranının düşmesi yüzünden çökecektir (sabit sermayenin değişken sermayeye oranının artmasından ötürü) görüşüyle fiilen bu iddiaların ötesine geçer. Şimdi sor-

5. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 344.

mak istediğim soru şudur: Marx, teorisinin bu düzeylerinin birinde kapitalizmin ortadan kaldırılmasının ve yerini sosyalizmin almasının *kaçınılmaz* olduğunu –sadece bir *olasılık* olduğunu değil– gerçekten düşünüyor muydu ve eğer böyleyse Marx'ın bu konumunu savunmak mümkün müdür?

Marx'ın tarihsel maddecilik teorisi düzeyinde, bilmek istediğimiz şey, Marx'ın toplumsal ve ekonomik koşulların doğru ampirik tanımlarıyla birlikte ele alınan teknik ya da ekonomik belirlenimcilik tezinden sosyalizmin kaçınılmazlığını çıkarsayıp çıkarsayamayacağımızdır. Dikkat edilmesi gereken ilk şey, belki de, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya (1858-1859) yazdığı ünlü Önsöz'de, Marx'ın bu teoriyi sadece "çalışmalarımın kılavuzu" olarak betimlemiş olması ve bunun bütünüyle yeterli ya da tam bir teori olduğunu iddia etmemesidir. İkinci olarak, burada vurgulanan belirlenimci temel-üstyapı modeli Marx'ın yazılarındaki çeşitli çözüme yönelik modellerden sadece biridir –başat biri olsa da. Melvin Rader'in vurguladığı gibi, Marx'm çalışmalarında bundan başka iki model daha bulunabilir.[6] Birisi, biraz değiştirilmiş "diyalektik" temel-üstyapı modelidir. Bu modelde, temel ile üstyapı arasında önemli bir etkileşim vardır, bununla birlikte Engels'in belirttiği gibi, ekonomik ya da maddi temel "tarihte nihai olarak belirleyici unsurdur." Diğeri, sadece "ekonomik hareket"in tarihsel açıklamada yer alan, etkileşim içinde çeşitli ekonomik, siyasal ve ideolojik etkenler arasında "açık farkla en güçlü, en eski, en belirleyici" olduğunu öne süren organik bir modeldir. Bu, Önsöz'ün katı temel-üstyapı teorisinin *a priori* tartışılmaz olduğunu söylemek değil, sadece Marx'ın sosyo-tarihsel fenomenlerin değerlendirilmesine yaklaşımının bütün olarak zaman zaman yapılan değerlendirmelerden çok daha karmaşık ve kapsamlı olduğunu söylemektir.

Bununla birlikte, Marx'ın tarihsel gelişimin kesin yasalarına bağlı olduğunu ve bu nedenle teorisinin sadece yanlış değil, aynı zamanda bilimdışı olduğunu iddia edenler vardır. Aslında Popper, Marksizm'i bu temelde "tarihselciliğin en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli formu" olarak etiketler.[7]

Bu bağlamda Popper "tarihselcilik"le "*tarihsel kehaneti* başlıca amaç varsayan ve bu amaca tarihin evrimini belirleyen 'ritmler' ya da 'modeller', 'yasalar' ya da 'eğilimler' keşfedilerek ulaşılabileceğini varsayan bir toplumsal bilimler yaklaşımı"nı kasteder.[8] Marx'ın tarih-

6. Rader, *Marx's Interpretation of History*, s. 3-85, 184-186.
7. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, s. 87.
8. Popper, *The Poverty of Historicism*, s. 3.

sel maddecilik teorisi Popper'e göre bilimdışıdır, çünkü –bütün tarihselci teoriler gibi– *tarihteki trendleri tarihin yasalarıyla* karıştırır. "Tarihselciliğin esas hatası" Popper'e göre, onun *"gelişim yasaları"nın mutlak trendlere dönüşmesidir;* yasalara benzeyen trendler başlangıç koşullarına bağımlı değildir ve bizi geleceğe doğru belirli bir yönde karşı konulmaz biçimde taşır. Bunlar, koşullu bilimsel *kestirimlerin* karşıtı olan *koşulsuz kehanetlerin* temelini oluştururlar.[9]

> ...tarihselciler *trendlerin başlangıç koşullarına bağımlılığını gözden kaçırırlar*. Yasa benzeri koşulsuz gördükleri trendlerle çalışırlar. Yasaları trendlerle karıştırmaları, koşulsuz (ve bu nedenle genel) olan trendlere ya da *"mutlak trendler"* diyebileceğimiz şeye; örneğin ilerleme yönünde genel bir tarihsel eğilime –"daha iyi ve daha mutlu bir duruma yönelen bir eğilim"– inanmalarını sağlar.[10]

Marx'ın kesin biçimde Aydınlanma'nın bir çocuğu olduğu ve aslında insanlığın kaçınılmaz ilerleyişine inanmayı tercih ettiği doğrudur; ancak bu ilerlemenin, sürekliliği belirli başlangıç koşullarının süregiden varlığına bağımlı olan belli eğilimlerin tersine, "mutlak tarihsel yasalar"la garanti altına alındığını düşündüğü kesin değildir. Ayrıca Marx, Popper'in öne sürdüğü bu hatayı yapmış olsa bile, çağdaş Marksistlerin de bu hatayı sürdürmesi gerekmez.

Popper'in Marx'ın eserlerinde Marx'ın tarihselciliğini kanıtlayan anahtar olarak gördüğü (çünkü hem *Tarihselciliğin Sefaleti*'nde hem de *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın ikinci cildinde bu sonucu kanıtlamak için alıntı yapar) pasaj şudur: "Bir toplum kendi hareketini belirleyen doğal yasayı keşfetse bile, ne kendi evriminin doğal evrelerini atlayabilir ne de bu evreleri bir kalem darbesiyle dünyadan silip atabilir. Sadece şunu yapabilir: Doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir."[11]

Marx sık sık toplumsal gelişimin "değiştirilemez yasaları"ndan ve belirli tarihsel dönüşümlerin kaçınılmazlığından (örn., kapitalizmden komünizme geçiş) söz etmiş olsa da bu "yasalar"ı başlangıç koşullarına bağımlı olmama anlamında mutlak gördüğü kuşkuludur. Örneğin "kapitalist üretim yasaları"nın "kaçınılmazlığı"nı onaylarken, bu yasaları eğilimler ya da trendlerle özdeşler: "Bu *yasaların*, bu *eğilimlerin* kaçınılmaz sonuçlara doğru demir zorunlulukla işlemesi bir sorun-

9. A. g. y., s. 128.
10. A. g. y.
11. Alıntı, Popper, *The Poverty of Historicism* içinde, s. 51 ve *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, s. 86.

dur"[12] (italikler bana ait). ("Demir zorunluluk" sözü, Popper'in mutlakçı yorumunu destekliyor gibi görünse de Marx'ın bu yasaları eğilimler ya da trendlerle özdeşlemeye yatkın olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.) Marx'ın bu "yasalar"ın ya da eğilimlerin ya da trendlerin başlangıç koşullarının nasıl değiştiğini dikkate almadan süreceğini düşündüğüne inanmak kesinlikle mümkün görünmüyor. Marx'ın en soyut ve genel "yasalar"ı bile (yani teknik ve ekonomik belirlenimcilik) insan türünün sürekli varoluşu, insanın üretici etkinliğiyle karşılanan biyolojik ve psikolojik insan ihtiyaçlarının sürekli varoluşu ve sürekli yeni teknolojilerin icad ediliyor olması gibi başlangıç koşullarına öylesine bariz biçimde bağımlıdır ki, entelektüel bakımdan Marx çapında birinin, varsayılmış "yasalar"ın bu başlangıç koşullarının yokluğunda işlemeye devam edeceği görüşünde olduğunu varsaymak oldukça zordur.

Doğru olan, Marx'ın tarihsel maddecilik teorisinin hem "yasalar" dediği trend ya da eğilimlere hem de belirli türde başlangıç koşullarına göre düşünülebileceği (ve düşünülmesi gerektiği)dir. O halde, bunlar *mutlak* anlamda nedensel ya da nomolojik *yasalar* değildir. Ancak bu durumun onların bilimsel statüsüyle ilgili olmadığı görülür. Eğer Marx, ekonomik belirlenimcilik "yasası"nın daima uygulanabilir olduğunu ya da kapitalizmden sosyalizme geçişin "kaçınılmaz" olduğunu iddia ediyorsa; bundan sadece onun koyduğu "yasaların" değil, bu yasaların bağımlı olduğu başlangıç koşullarının da işlevsel olmaya devam ediyor olduğunun anlaşılması gerekir. Bu başlangıç koşullarının sürekliliğine verilen ağırlığın oranı bir öngörüde bulunma amacından kuşkusuz, bizatihi bu "yasalar" ya da trendlere verilen ağırlık kadar önemlidir. Örneğin, Marx için –insanlığın nükleer imhası olasılığı hakkında iyi ki bir şey bilmiyordu– insan türünün sürekli varoluşunun başlangıç koşulu sağlanmış görünürken, ne yazık ki bu koşulun sürekliliğini bizim de büyük bir olasılık olarak görmemiz için neden yoktur. Marx'ın teorisi doğru olsa bile sosyalizmin "kaçınılmaz" gelişine ilişkin kestirim, insanlığın kendisini tahrip etmesi halinde doğrulanmamış olacaktır.

Popper bile tarihsel trendleri ve başlangıç koşullarını temel alan açıklama ve kestirimlerin meşruluğunu kabul eder. Örneğin, şöyle der:

> Peki koşullara bağımlı trendleri görenler ve bu koşulları bulmaya ve onları açıkça formüle etmeye çalışanlara ne demeli? Yanıtım şudur: Onlarla asla çekişmem. Tam aksine: ortaya çıkmaları halinde trendlerden kuşku du-

12. Marx, *Capital*, c. 1, s. 8.

yulamaz.[13]

> ...başlangıç koşullarının sürekliliğini varsaymak için bir neden varsa, açıktır ki, bu trendlerin ya da "dinamik yarı-yasalar"ın sürekliliğini, bunların tıpkı yasalar gibi bir kestirim temeli olarak kullanılabileceklerini varsayabiliriz.[14]

Ama Marx tarihsel maddecilik yasalarının başlangıç koşullarının kesintisiz varlığına bağımlı olacak yerde, Popper'in kullandığı anlamda "mutlak" olduğunu düşünmüş olsa bile, çağdaş Marksist'in, teoriyi, Popper'in talep ettiği gibi trendlere ve başlangıç koşullarına uyduramaması için kesinliklikle hiçbir neden yoktur. O halde –en azından
220 Marx'ın teorisinin bu düzeyinde – komünizmin (ya da sosyalizmin) gelişinin sadece bir imkân, bir ihtimal ya da son derecede kuvvetli bir ihtimal değil, kaçınılmaz olduğu iddiasını kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Peki bu kaçınılmazlık tezinin Marx'ın teorisinin diğer düzeylerindeki yeri nedir?

Kautsky'nin ortaya koyduğu şekliyle Marx'ın sınıfsal toplum çözümlemesi düzeyinde, kaçınılmazlık tezi şudur: Sosyalizmin gelişi "kesinlikle daha yüksek bir gücün tek başına bize sunacağı, kaderci anlamda bir zorunluluk" değildir ama,

> mucitlerin tekniği geliştirmesi ve kapitalistlerin kâr etme arzuları nedeniyle bütün ekonomik hayatı devrimcileştirmesi, işçilerin daha kısa çalışma saatleri ve daha yüksek ücretleri hedeflemesi, örgütlenmesi, kapitalist sınıfa ve onun devletine karşı savaşması, ... kapitalist iktidarı fethetmeyi ve kapitalist yönetimi yıkmayı amaçlaması [anlamında kaçınılmazdır]. Sosyalizm kaçınılmazdır, çünkü sınıf mücadelesi ve proletaryanın zaferi kaçınılmazdır.[15]

Proletaryanın bu zaferi ve sosyalizmin gelişi, daha önce belirtildiği gibi, Marx ve çeşitli Marksistler tarafından şu temelde öngörülmüştür: (1) Uzun vadede sınıflar, kendi ihtiyaçlarına en iyi şekilde yanıt veren toplumsal düzenlemeleri gerçekleştirmek, böylece kendi çıkarlarını geliştirmek için zorunlu olan güdülenme ve örgütlenmeyi kazanır, ve (2) işçi sınıfı –ve kapitalist toplumdaki öteki sömürülen sınıflar– kendi çıkarlarını geliştirmek için gerekli olan güdülenme ve örgütlenmeyi bir kez kazandığında da uygun toplumsal düzenlemelere (sosyalizm) dönüşümü sağlayacaklardır. Bu öncüllerin her birine ve hattâ Marx'ın sınıflar teorisine –yapısal olarak sınıfları üretimle olan ilişkilerine gö-

13. Popper, *The Poverty of Historicism*, s. 128.
14. A. g. y., s. 126.
15. Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, s. 206.

re tanımlar ve bu temelde onlara bazı "nesnel" çıkarlar atfeder– meydan okumak mümkündür. Ne var ki, bu öncüller doğruysa ve bazı başlangıç koşulları (ya da trendleri) –insan türünün varlığını sürdürmesi gibi– buluşursa, sosyalizme geçişin öngörülmesi için çok güçlü bir neden var demektir.

Bu yüzyılda gerçekleşen bir dizi başarılı anti-kapitalist devrimin işçi sınıfının (devrimci partilerin önderlik konumlarını dolduran orta sınıf entelektüeller ve bazı durumlarda köylülükle birlikte) toplumu değiştirecek güce sahip olduğunu ortaya koyduğu –en azından belirli koşullarda– görülür. Ancak, bu türden anti-kapitalist devrimlerin *kaçınılmaz* olduğunu ve bu nedenle sosyalizmin gelişinin sadece *imkân, ihtimal* ya da *son derecede kuvvetli bir ihtimal* değil, bir zorunluluk olduğunu iddia etmek akla uygun mudur? Bunun kaçınılmaz olduğunu doğrulanabilir biçimde iddia etmek, işçi sınıfının kendi gerçek ve *nesnel* sınıf çıkarlarını kavrayacağı ve kollayacağı iddiasına, yanı sıra söz konusu dönüşümü gerçekleştirmek için zorunlu olan örgütlenmeyi –sömürülen öteki sınıflarla birlikte– gerçekleştireceği iddiasına yüzde yüz olasılık verebilmemiz (doğrulanabilir biçimde) anlamına gelecektir.

Peki bu iddialara yüzde yüz olasılık vermek doğru mudur? Birinci iddiayı ele alalım: Örneğin ileri kapitalist toplumlardaki işçi sınıfı üyelerinin çoğunluğunun kendi nesnel çıkarlarını kavrayacağından ve bu çıkarları kollamaya güdüleneceğinden yüzde yüz emin olabilir miyiz? Ayrıca, bu işçilerin sosyalizmin en iyi kapitalist toplumlardan daha istikrarlı, demokratik, eşitlikçi ve daha az sömürücü olduğu ve bu türden sosyalizmin tarihsel olarak mümkün olduğu ampirik inancını kabul edeceğinden yüzde yüz emin olabilir miyiz? Bu işçi sınıfının, büyük çoğunlukla, Marx'ın "komünist bilinç" dediği şeyi geliştireceğine ya da başka deyişle Georg Lukács'ın *kendinde sınıf* olmaktan *kendisi için sınıf* olmaya doğru gelişeceğinden yüzde yüz emin olabilir miyiz? Bence bu soruları hayır diye yanıtlamak gerekir: Kişi bu kestirimlere güven duyuyor olsa bile, bunların gerçekleşme *ihtimalinin yüzde yüz* olduğunu iddia etmesi, yani bu kestirimlerin *gerçekleşmemesinin imkânsız* olduğunu iddia etmesi aptallık olacaktır.

Her şeyden önce, kapitalizm bir toplumun iyi durumda olmayan tüm katmanları, yanı sıra daha iyi durumda olan bazı sempatizanları radikalleştirme eğilimi gösterse ve en kapitalist ülkelerde dönemsel olarak devrimci hareketler ortaya çıksa bile, Marx'ın komünist bilincin ulusçuluk ve din gibi ideolojik rakiplerinin gücünü ve kararlılığını yeterince değerlendirmediği görülür. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde

Marx'ın şu iddiada bulunduğunu görürüz:

> Bu insan kitlesi [proletarya] din vb. gibi teorik nosyonlara sahip olduysa da, uzun dönemde bunlar koşullar tarafından çözülmüşlerdir.[16]
>
> ...evrensel rekabet ... bütün bireylerin enerjilerini en son noktaya kadar zorlamalarını gerektirdi. Bu; ideoloji, din, ahlâk vb. yi olabildiği kadar tahrip etti ve bunu yapamadığı yerde de, bütün bunları elle tutulabilir bir yalan haline getirdi.[17]

"Komünist Manifesto"da Marx proletarya hakkında şu iddiada bulunur:

> Modern endüstriyel emek, sermayeye modern tâbiyet, Fransa'da olduğu gibi İngiltere'de, Almanya da olduğu gibi Amerika'da da aynı şekilde onu ulusal karakterin her izinden soymuştur. Hukuk, ahlâk, din, proletarya için, ardında burjuvazinin pek çok çıkarının pusuya yattığı burjuva önyargılarıdır.[18]

Bu ifadelerdeki en acımasız ironi, ulusçuluk çağının –bütün dehşetleriyle birlikte– tam da bunlar yazıldığı sırada başlamakta oluşudur. Günümüzde bile, sosyalist devrimlerin Batı'da uğradığı başarısızlığı hakkıyla anlamak isteyen herkes, ulusçuluğun ve diğer sınıf dışı grup kimliklerinin süregiden gücünü, yanı sıra ileri derecede sanayileşmiş Batılı ülkelerdeki işçilerin "burjuvalaştırılması" denilen olguyu dikkate almak zorundadır. Ayrıca, mevcut devlet sosyalisti ülkelerin sahici sosyalizmle özdeşleştirilmesinin, (Doğu-Batı çatışmasının her iki tarafında) işçi sınıfı üzerindeki psikolojik ve ideolojik etkileri ve devlet sosyalisti bürokrasilerin ve bütün dünyada bu ülkelerle birlikte hareket eden partilerin çıkarlarının yerel statükoyu değiştirmek yerine, korumakla ilgili olduğu da dikkate alınmalıdır.

Batı'da işçi sınıfının burjuvalaştırılması denen olgu (Üçüncü dünya proletaryasının aşırı derecede sömürülmesiyle gerçekleşti) ile Marx'ın sermaye, para ve meta fetişizmi teorisi bile –ki kapitalist toplumun asıl sömürücü doğasının bu yüzey fenomenlerin dış görünüşü ardında gizlendiğini ortaya koyar– proletaryanın dünya çapında kendinde sınıf'tan kendisi için sınıf'a dönüşmede uğradığı başarısızlığın derecesini açıklayamaz. Ama Marx'ın teorileri, proleterlerin ve diğer sınıfların, ulusçuluk, din ve ahlâk gibi ideolojik etkenlerden ne ölçüde etkilendiğini de önceden göremedi. Gerçek şudur ki, kapitalizmin sü-

16. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 130.
17. A. g. y., s. 136.
18. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 344.

regiden ekonomik ve siyasal krizleri bile proletarya ve ezilenler arasında komünist bilincin Marx'ın düşündüğü ölçüde gelişmesini garanti etmez. (Antonio Gramsci'nin, çalışmalarında bu teorik zorlukla başa çıkma girişimleri belki de bu yüzden çağdaş Marksistler için böylesine cezbedicidir.)

Lenin'in Marksist ampirik teoride yaptığı önemli tâdilatlardan biri, olayların normal gidişatı içinde işçi sınıfının sadece sendikal bilinç geliştirebileceğini öne sürmesidir. Komünist bilincin –oldukça karmaşık bazı teorilerin kabulünü gerektirdiği için– genellikle orta sınıflardan gelen entelektüeller ve profesyonel örgütler tarafından dışarıdan proletaryaya taşınması gerekir. Ancak Lenin, Luxemburg, Troçki ve yirminci yüzyıl başındaki diğer devrimci Marksistlere göre, kapitalizmin toplumsal, ekonomik ve siyasal kriz koşullarının sürmesi ve işçi sınıfı ile diğer sömürülen sınıfların geniş kesimleri arasında komünist bilincin gelişmesi bile, başarılı sosyalist devrimler için yeterli değildir. Bu devrimci Marksistlere göre bir diğer zorunlu koşul, doğru bir programı, doğru bir stratejisi olan ve uygun bir zamanlama yapabilen devrimci bir partinin varlığıdır. Bu anlayışa göre, başarılı sosyalist devrimler hem "nesnel" koşul olarak kapitalizmin krizinin ve "öznel" koşul olarak ezilen kitleler arasında komünist bilincin gelişmesinin hem de doğru bir devrimci hareketin varlığının aynı zamanda oluşması halinde gerçekleşir –bu durumda bile şans etkeni önemsiz görülemez.

Ancak sosyalizmin bu koşulların hepsinin gerçekleşmesi halinde kaçınılmaz olduğu tezi bile bir başka zeminde tartışmalıdır. Kapitalist toplumdan post-kapitalist topluma dönüşüm bu koşullar altında kaçınılmaz olsa bile, bu kaçınılmazlık sosyalizmin kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez. Yani post-kapitalist olarak sınıflandırılacak (toplumsallaşmış üretici güçlere sahip olma ve merkezi plan uygulama anlamında) bütün olası toplumlar, eğer sosyalizmin (yani "komünizmin ilk evresi") Marx'ın ve bütün Klasik Marksistlerin ona atfettikleri demokratik özelliklere sahip olduğunu düşünüyorsak, sosyalist toplumlar olarak sınıflandırılmayacaklardır. Gerçekten sosyalist toplumlardan çok sadece bürokratik devlet sosyalisti toplumların ortaya çıkacağı ve kapitalizmin dünya çapında ortadan kaldırılmasından sonra bile varolmaya devam edeceği –Marksistlerin açıklamadıkları nedenlerden ötürü– söylenebilir. Örneğin Troçki, dünya çapında gerçekten sosyalist bir toplumun sonunda ortaya çıkacağı inancından asla vazgeçmemiş olsa da, geleceğin bütün post-kapitalist toplumlarının bürokratik yozlaşmaya uğraması olasılığını reddedecek kadar dogmatik değildi. Hayatının sonuna doğru, bu cesaret kırıcı olasılıkla yüz yüze geldi:

Tarihsel alternatif sonuna kadar götürüldüğünde şuraya varır: Stalin rejimi, ya burjuva toplumunun sosyalist bir topluma dönüşüm sürecinde meydana gelen istenmeyen bir sapmadır ya da yeni bir sömürücü toplumun ilk evresidir. Eğer ikinci teşhisin doğru olduğu kanıtlanırsa, o zaman kuşkusuz bürokrasi yeni bir sömürücü sınıf haline gelecektir. İkinci perspektif ne kadar cansıkıcı olsa da dünya proletaryası gelişmelerin kendisine verdiği misyonu yerine getirmede yeteneksiz olduğunu fiilen kanıtlamak durumunda kalırsa, kapitalist toplumun iç çelişkilerini temel alan sosyalist toplumun sonuçta bir Ütopya olduğunu kabul etmekten başka yapacak şey kalmaz. Bu durumda yeni bir "asgari" programın totaliter bürokratik toplumlardaki kölelerin çıkarlarını savunmak için gerekli olacağı açıktır.[19]

224 Nihayet Troçki'nin sürekli olarak vurguladığı bir başka olasılığı, yani kapitalist toplumdaki belli başlı iki sınıf (burjuvazi ve proletarya) arasındaki mücadelenin karşılıklı yıkımla ve sosyalizmin gelişine değil barbarlığa dönüşle sonuçlanabileceğini unutmamalıyız. Bu nedenlerle şu sonuca varabiliriz; Marx'ın sınıf mücadelesi teorisi, kapitalizmde devrimci ayaklanmaların kaçınılmaz olduğunu (belirli başlangıç koşullarının sürekliliği varsayılarak) kanıtlayabilse de, sosyalizmin kaçınılmaz olduğunu hiçbir şekilde kanıtlamaz.

B. KAPİTALİZMİN ÇÖKÜŞÜ TEORİSİ

Marx'ın kapitalizmin sosyo-ekonomik bir sistem olarak işlev bozukluğuna ilişkin daha özgün çözümleme düzeyindeki "kaçınılmazlık tezi" için daha iyi argümanlar var mıdır? Sosyalizmin gelişi ya da (en azından) kapitalizmin çöküşü, ekonomik sistemin giderek artan ağır aşırı üretim krizleri (yani depresyonlar) yüzünden ya da kâr oranlarının düşmesi yönünde bir eğilimden kaynaklanan sermaye yatırımı eksikliğinden dolayı üretimde meydana gelen bir durgunlaşma nedeniyle kaçınılmaz mıdır? Marx, Engels ve diğer ilk Marksistlerin, bu türden bir ekonomik çöküşün ya da tam bir ekonomik durgunluğun kaçınılmaz olduğunu varsaydıkları görülür. Ancak yüzyılın sonuna doğru Marksistler bu iddiaya meydan okumaya başladılar. Bu sırada, kapitalizmin tam bir çöküşe uğramaksızın –kuşkusuz büyük sorunlar yaşamaksızın değil– resesyonlar ve depresyonlar aracılığıyla, kendisini aşırı mallardan ve etkin olmayan girişimlerden kurtarma yeteneği sayesinde sağladığı büyük esnekliği, Marx'ın yeterince değerlendirmemiş olduğu giderek açığa çıkıyordu. Rosa Luxemburg'un "Reform ya da Devrim" de be-

19. Trotsky, *In Defense of Marxism*, s. 9.

lirttiği gibi, kapitalist toplumlar bir ekonomik krizden diğerine geçmiş olmasına rağmen şaşırtıcı bir karşılık verme yeteneği sergilemişlerdir – Marx'ın öngörmediği bu yetenektir ve tekelleşmeyle, Keynesçi ekonomi teorisi ve hükümetin ekonomiyi düzenlemesiyle daha da takviye olmuşlardır. Çağdaş Marksistler kapitalizmin çöküş teorisini reddederken genellikle şu nedeni öne sürerler: Marx, belirli karşıt eğilimleri öngörmemiştir ya da yeterince değerlendirmemiştir. Çağdaş Marksist (ya da "Neo-Marksist") ekonomist Paul Sweezy'nin belirttiği gibi,

> Kapitalist üretim, normal olarak bir eksik tüketim (ya da aşırı üretim) eğilimi taşır .... İlkesel olarak bu eğilim kendisini bir üretim krizi ya da durgunluğunda açığa vurur. Biri ani ve muhtemelen geçici, diğeri sabit ve sürekli yöntemlerdir; böylelikle birikimin, tüketim malları piyasasının ihtiyaçlarını aşması önlenir.[20] 225 F15
>
> Eksik tüketim eğilimini dengeleme etkisi olan güçleri, kapitalist gelişmenin fiili tarihsel gidişatına belirgin biçimde hâkim olacak kadar kudretli olan bu güçleri şimdiye kadar ihmal ettik. Şimdi bizi ilgilendiren soruya –kapitalizm bir kronik depresyon durumuna doğru gitmekte midir?– bir yanıt vermek için, bu işlemi değiştirmeli ve dikkatimizi dengeleyici güçler üzerinde odaklamalıyız.[21]
>
> Genelde dendiği gibi, dengeleyici güçler başlıca iki kategoride toplanabilir: Üretim araçlarının büyüme oranını yükseltme etkisi olanlar ve üretim araçlarında orantısız bir büyümeyi ve bu büyümenin ekonomik bakımdan bozucu sonuçlarını ortadan kaldıranlar. İkinci kategoride (1) yeni endüstriler ve (2)hatalı yatırım; birincisinde, (3) nüfus artışı, (4) üretken olmayan tüketim ve (5) devlet harcamaları yer alır.[22]

Sweezy'nin çözümlemesindeki son etken, devlet harcamaları –özellikle herhangi birinin gelirinden alınmayan ya doğrudan ya da bankalardan ödünç alınarak yaratılan paranın ekonomiye pompalanması– ve vergilendirme modelindeki değişiklikler ya da harcama kalıplarının değiştirilmesi, uzun vadede toplam tüketim toplam birikimi etkileme yönünde gelişebilir; böylece eksik tüketim eğiliminin dengelenmesine önemli ölçüde yardımcı olabilir. "Eksik tüketim eğilimi," Sweezy'e göre, "gelişimin belirli bir evresinde kendisini kronik depresyona dönüştürecek yerde, yeni bir güç haline gelir: Devletin bilinçli edimiyle dengelenebilen bir kronik depresyon *eğilimi*."[23] (Burada Sweezy bu türden devlet müdahalesinin sonuçlarına –yani sürekli yapısal enflasyon– girmez, ancak kapitalizmin kötü etkilerini iyileştirdiği ölçüde bu

20. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, s. 216.
21. A. g. y., s. 217.
22. A. g. y., s. 217-218.
23. A. g. y., s. 235.

uygulama Ahmet'ten çalıp Mehmet'e vermenin klasik bir örneği olabilir. Burjuva ekonomistinin bu açmaza Keynes'in yanıtını verdiği görülür: Uzun vadede nasıl olsa hepimiz öleceğiz.)

Sweezy, Marx'ın büyük önem verdiği kâr oranının düşme eğilimi çözümlemesine de meydan okur:

> Kapitalist üretimin sınırsız büyümesine karşı bazı içsel engellerin olduğunu gösterdik. Sermayenin yükselen organik bileşimi emeğin artan üretkenliğinin ifadesidir; oysa kâr oranında buna eşlik eden düşme, nihai olarak kapitalist inisiyatif kanallarını tıkamak zorundadır.[24]

226
F15

Sweezy kapitalizmde kâr oranında bir düşme eğiliminin varlığını inkâr etmeksizin, Marx'ın bu yasadan yaptığı çıkarsamanın sağlam olmadığını öne sürer. "Kâr oranının düşme eğilimi," Sweezy'e göre, "Marx tarafından, artı-değer oranı sabit kalırken sermayenin organik bileşiminin yükseldiği varsayımına indirgenir."[25] Sweezy bunu şu şekilde yanıtlar: "Sermayenin organik bileşiminde bir yükselme varsaymanın uygunluğu hakkında kuşkuya yer yoktur. Ancak *aynı zamanda* sabit bir artı-değer oranı varsaymak doğru mudur?"[26] Buna verdiği yanıt da şudur:

> Marx sermayenin yükselen organik bileşimiyle eşzamanlı olarak sabit bir artı-değer oranı varsayarken, kendi teorik sistemi bakımından bile yeterince haklı değildi. Sermayenin organik bileşiminde bir yükseliş, emek üretkenliğinde bir artış anlamına gelir ve Marx'ın deyişiyle üretkenlikteki artışa her zaman artı-değer oranında bir artış eşlik eder. O halde, genel olarak, sermayenin artan organik bileşiminin yükselen bir artı-değer oranıyla *pari passu* (Lat.,eşit hızda) sürdüğünü varsaymamız gerekir.
>
> Hem sermayenin organik bileşiminin hem de artı-değer oranının değişken olduğu varsayılırsa, ki böyle olması gerektiğini düşünüyoruz, bu durumda kâr oranının değişeceği yön belirsiz hale gelir. Söyleyebileceğimiz tek şey şudur: Kâr oranı, artı-değer oranındaki artış oranının değişken sermayenin toplam sermayeye oranındaki azalış oranından daha az olması halinde düşecektir.[27]
>
> ...sermayenin organik bileşiminde meydana gelen değişikliklerin göreli olarak artı-değer oranındaki değişikliklerden daha büyük olacağına; sermayenin organik bileşimindeki değişikliklerin kâr oranındaki hareketleri belirleyeceğine dair hiçbir genel varsayım yoktur. Tam aksine, bu iki değişkene kabaca eşit önem vermemiz gerektiği görülür. Bu nedenle Marx'ın

24. A. g. y., s. 96-97.
25. A. g. y., s. 100.
26. A. g. y.
27. A. g. y., s. 102.

kâr oranının düşme eğilimi yasasına dair formülasyonu çok ikna edici değildir.[28]

Bu, kâr oranında hiçbir düşme eğilimi olmadığı anlamına gelmez. Sadece Marx değil, klasik ve modern teorisyenler de kâr oranının düşme eğilimini pekâlâ kapitalizmin temel bir özelliği olarak görmüşlerdir. Göstermeye çalıştığımız sadece çözümlemeye sermayenin yükselen organik bileşimiyle başlayarak kâr oranının düşme eğilimini kanıtlamanın mümkün olmadığıdır.[29]

Sweezy devamla kâr oranının düşmesine yönelik bu eğilimin arkasındaki nedensel mekanizmanın sermaye birikimi sürecinde bulunmakta olduğunu öne sürer. Ancak ek olarak kâr oranının belirlenmesine etki eden başka toplumsal ve ekonomik güçler vardır ki, Marx bunları yeterince dikkate almamıştır.

Bu güçler, kâr oranı üzerinde baskı yapma eğiliminde olanlar ve kâr oranını yükseltme eğiliminde olanlar şeklinde sınıflandırılabilir. Kâr oranını baskılama eğiliminde olan güçler arasında (1) sendikaları ve (2) emek yararına olduğu düşünülen devlet uygulamalarını; kâr oranını yükseltme eğilimindeki güçler arasında ise (3) işveren örgütlerini, (4) sermaye ihracını, (5) tekellerin oluşmasını ve (6) sermaye yararına olduğu düşünülen devlet uygulamalarını sayabiliriz.[30]

Demek ki Marx'ın kapitalist sistemler ya çökeceklerdir ya da ekonomik bir duraksama yaşayacaklardır tezini savunmak mümkün değildir.[31] Marx'ın bir ekonomik sistem olarak kapitalizmden memnun olmamasının başlıca nedeni bu sistemin mutlaka çökecek olması değildir kuşkusuz; bazı önemli noktalarda (özellikle işler kötüye gittiğinde üretici güçlerin atıl kalmasına izin vererek) işlev bozukluğu olması ve genel olarak emeğin değil sermayenin çıkarlarını kollayacak şekilde işlev görmesidir (bilhassa emekçi sınıfların sömürülme derecesini arttırması; ve genel olarak da bu sınıfları, emek gücünü sağlamak ve işlevli halde tutmak için gerekli olanın dışındaki her türlü toplumsal faydadan yoksun bırakma yönünde sabit bir eğilim taşıması). Ne var ki bu çalışmanın amaçları bakımından önemli nokta şudur: Marx süregiden aşırı üretim krizlerinin ya da kâr oranının düşme eğiliminin bir nokta-

28. A. g. y., s. 104.
29. A. g. y., s. 105.
30. A. g. y., s. 107.
31. Ayrıca bk., Elster, *Making Sense of Marx*, s. 155-161; Roemer, "Technical Change and the 'Tendency of the Rate of Profit to Fall'"; van Parijs, "The Falling Rate of Profit in the Postwar U. S. Economy," ve "Sources of Cyclical Downturn and Inflation."

da kapitalist ekonomik sistemin çöküşüyle ya da durgunlaşmayla sonuçlanması gerektiğini öne sürerken hatalı olsa bile; ampirik kapitalizm teorisi ve çözümlemesi, hem kapitalizmden sosyalizme dönüşümün sahici bir tarihsel imkân (ya da bir ihtimal) olduğuna dair ampirik inanca hem de bu tür bir dönüşümün –her türlü insancıl ahlâk teorisi varsayımına göre– onaylanması gerektiğine dair değerlendirici görüşe makul bir gerekçe sağladığı için haklı olduğu pekâlâ öne sürülebilir.

C. AHLÂK VE TARİH

Marx'ın ampirik teori düzeylerinin hiçbirinde "kaçınılmazlık tezi"ni tartışmayı gerektirmeyen hiçbir argümanın bulunmadığını ortaya koyduktan sonra şimdi dikkatimizi onun varsayılan ahlâki tarihselciliğine çevirelim ve soralım: Eğer kaçınılmazlık tezi doğru olsaydı, Marx (ve Marksistler) gelişen (ya da gelişecek olan) toplumsal formasyon ne olursa olsun, bu formasyonun ahlâki olarak *ipso facto* doğrulandığı tezine bağlı olur muydu? Buna verilecek yanıtın gene, hayır, olacağı görülür: John Somerville'in belirttiği gibi:

> Kaçınılmazlık kavramı Spinoza'da, Stoiklerde ve diğer filozoflarda "etik kaygılar"la yan yana olabiliyorsa Marx'ta neden olmasın?
>
> En azından üç olasılık yok mudur? Toplumun daha ileri bir evresinin kaçınılmaz olarak daha gelişmiş olacağına inanan bir düşünür,
>
> 1) bu ileri evrenin etik olarak şimdikinden daha kötü olacağına;
>
> 2) ne daha iyi ne de daha kötü olacağına;
>
> 3) daha iyi olacağına, inanabilir.
>
> Açıktır ki Marx üçüncü kategoride yer almaktadır.[32]

Somerville'in burada söylemek istediği şey, Marx'ın ve Marksistler'in, sosyalizm ve komünizmi, sadece *gelişmeyi öngördükleri için değil, iyilik ve doğruluğun en kesin ölçütlerini en iyi şekilde karşıladıkları için*, tarihsel olarak mümkün olan bütün toplumların en iyisi oldukları (örneğin, insan özgürlüğünü daha iyi sağlayacakları ya da tarihsel olarak mümkün olan bir diğer toplumdan daha adil olacakları) için savunduklarıdır (ya da en azından savunmaları gerektiğidir).

Ayrıca, net biçimde açıktır ki, eğer "tarihsel olarak gelişmeye yönelmek" "ahlâki olarak iyi"nin bir *tanımı* olarak kabul edilirse, açık so-

32. Somerville, "An Open Letter to Bertrand Russell", s. 70.

ru* argümanına –bu terimin öteki natüralist tanımı gibi duyarlı olur–. Eğer "ahlâki olarak iyi" olan "gelişmesi gereken" *anlamına geliyorsa*, gelişecek olan bir şeyin ahlâki olarak iyi olup olmamasının açık bir soru olmaması gerekir. Bu ahlâki olarak iyi olanın ahlâki olarak iyi olup olmadığını sormakla aynı şey olacaktır.

Ne var ki, bu zorluklara aşina olan çağdaş düşünürlerden hemen hiçbiri bunların "ahlâki olarak iyi" olanı *tanımlamakta* olduğunu iddia etmek istemez. Bunun yerine bir *ahlâki iyilik teorisi* sunmakta olduklarını iddia edeceklerdir: Gelişen toplumsal formasyonların, her ne olursa olsun –bir mantıksal doğru meselesi *değilse* de bir olgu meselesi olarak– ahlâki olarak iyi olduğu teorisi. Ancak bu bir ahlâki iyilik teorisi olarak hiç kuşkusuz yanlıştır. Bir ahlâki iyilik ilkesi (ya da iyinin teorisi) oluşturmak için, bu ilkenin düşünebileceğimiz herhangi bir durumla ilgili –hem fiili hem de mümkün bir durum– düşünülmüş ahlâki yargılarımızla uyum içinde olması gerekir. Bu gerçekleştiğinde, "her türlü gelişen toplumsal formasyon iyidir"in yeterli bir ölçüt olarak hizmet etmeyeceğini görmek kolaydır. Bir dünya faşist toplumunun kaçınılmaz biçimde gelişmesi mantıksal olarak mümkündür, ama, gerçekleşmesi kaçınılmaz olsa bile bu türden bir toplumun ahlâki olarak haklı ya da ahlâki olarak iyi olduğunu pek az kişi iddia edecektir kuşkusuz. Böyle bir toplumun "gelişmemesi gerektiği"ni (çünkü Hume'un dediği gibi, "olması gerekir, olabilir anlamına gelebilir") öne sürmek bu koşullarda tutarsız olabilir, ancak bu, kişinin söz konusu toplumu ahlâki olarak haklı ya da iyi olarak onaylamak zorunda olduğu anlamına gelmez.

Sorun şudur: Marx kesinlikle "gerçekten insani" (yani ahlâki olarak iyi) bir toplumun gelişmesinin *nomolojik* olarak zorunlu olduğunu (en azından insan türünün sürekli varlığı ve süregiden teknolojik gelişme gibi başlangıç koşullarının devamlılığı veri alındığında) düşünmüş olsa bile, böyle bir gelişmenin *mantıksal* olarak zorunlu olduğu tezine bağlı olduğunu gösteren hiçbir mantıksal bulgu yoktur. Benimsediği değerler bakımından Marx, doğal olarak, sosyalizmi ve komünizmi (bunları tasarladığı şekliyle) ahlâki olarak kapitalizme ya da tarihsel olarak mümkün gördüğü herhangi bir toplum formuna üstün görür. Gene de, bir dünya faşist toplumunun gelişmesi en azından mantıksal olarak mümkün olduğu için, Marx'ın ya da bir Marksist'in ahlâki tarihselcilik doktrinine bağlanması saçma olacaktır. Eğer soru bu tarzda ve bu ayrımlar yapıldıktan sonra Marx'a yöneltilecek olsaydı, ahlâki ta-

* açık soru (İng. open question): İki taraf da haklı bulunduğundan karara bağlanamayan mesele. (y.h.n.)

rihselcilik doktrinini kabul etmesi anlaşılmaz olurdu –söylemekte olduğumuz şeyi anladığı varsayıldığında.

Marx, belirli bir toplumun kendi (içsel) standartları dışında *adil* ya da *adaletsiz* olarak yargılanamayacağı tezine bağlı olabilir. Ancak, Robert Tucker ve Allen Wood'un önerdikleri gibi, Marx'ın hem gerçek hem de olası toplumsal düzenleme kümelerine ilişkin ahlâki değerlendirmeler yapabileceği ve yaptığı ve bu değerlendirmelerin hem tarih aşırı [transhistorical] hem de hangi toplumsal düzenlemelerin geliştiği ya da gelişeceğiyle ilgili kaygılardan mantıksal olarak bağımsız olduğu açıktır.

Marx'ı ve Marksistler'i rahatsız eden, belki de, belirli bir durumun ya da toplumsal kurumlar setinin kaçınılmaz ya da belirli bir oranda değiştirilemez olması halinde bunları ahlâkdışı olarak mahkûm etmenin amaca hizmet etmiyor olmasıdır. George Panichas'ın yazdığı gibi,

> Marx'a göre, belirli bir durumun değiştirilemez ya da kaçınılmaz olması halinde bu durumun (ya da ilişkiler setinin) ahlâki olarak mahkûm edilebilir olduğunu söylemek amaca hizmet etmez. Marx'ın bu konuya ilişkin görüşleri (özellikle bir şeyin o şeyin betimlenmesine hizmet etmese bile ahlâkdışı olup olmadığına dair görüşü) karmaşık ve gizemlidir. Öyle görünüyor ki, Marx'ın savunduğu konuma ("-memeli"nin "-ebilemez" anlamına geldiği Kantçı yaklaşımın Marksist bir varyantı) göre, bir durumun ahlâki eleştirisi yapılacağı sırada, o durumu makul biçimde değiştirmek ya da o durumdan kaçınmak beklenmiyorsa yapılacak olan eleştiri herhangi bir amaca hizmet etmez.[33]

Ne var ki, neyin "değiştirilemez" olup neyin olmadığına karar vermek de bir sorundur. Değiştirilebilir ve değiştirilemez durumlara ilişkin paradigmatik örnekler vardır, ancak bunlar kadar açık olmayan pek çok örnek de vardır. Eğer birisi (tuhaf nedenlerle) "domuzlar uçabilmelidir" gibi bir yargıda ya da "insanlar nasıl olursa olsun asla acı çekmemelidir" ya da "insanlar tam bir uyum içinde yaşamalı ve asla birbiriyle çatışmamalıdır" gibi ahlâki yargılarda bulunuyorsa, onun "-meli" "-ebilir" ima eder ölçütünü ihlal etmekte olduğunu söyleriz; çünkü bu önermeleri gerçekleştirmek mümkün değildir. Öte yanda, "kürtaja izin verilmemelidir" ya da "yeni doğan bebeklerin öldürülmesine izin verilmemelidir" ya da "köleliğe izin verilmemelidir" gibi yargıların bu ölçütü ihlal etmedikleri açıktır, çünkü bunlar belirgin biçimde değiştirilebilir durumlarla ilgilidir. (Kuşkusuz bu, kürtaj, bebek öldürme ya da kölelik örneklerinin tamamının, bunlara karşı toplumsal yaptırımlar

33. Panichas, "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation," s. 238.

olduğu için önlenebileceği anlamına gelmez; ama toplumsal yaptırımlar aracılığıyla bunlara izin vermenin ya da vermemenin genel uygulamalar haline geldiği görülür.)

Peki "köleliğe izin verilmemelidir" talebinin, söz gelimi Roma'da İ. Ö. 70 yılında, Köle Savaşları sırasında ortaya atıldığını düşünelim. Bu ahlâki yargı, "-meli" "-ebilir"i ima eder, koşulunu ihlal eder mi? Bu soruya açık bir yanıt verilemez, çünkü o sırada köleliğin toplumsal bir kurum olarak değiştirilebilir olup olmadığı açık olmaktan çok uzaktır. Kuşkusuz o dönemde kişilerin toplumsal kölelik konumundan kaçması imkânsız değildi. Pek çoğu kaçtı ve başka yerlerde köle olmadan yaşayabildi ve bazıları (Stoik filozof Epiktetus gibileri) hukuksal olarak bu konumdan çıkarıldı. O halde kişi, "köleliğe izin verilmemelidir" iddiasının, "bir toplumsal kurum olarak kölelik kaldırılmalıdır" ve "tekil köleler mümkünse serbest bırakılmalıdır" iddialarını gerektirdiği yorumunda bulunursa, bir toplumsal kurum olarak köleliği kaldırmak mümkün olsa da olmasa da, kişi bunu yapacak konumdaysa eğer, köleleri serbest bırakmakla yükümlü olacaktır.

Ancak en önemli soru bir *toplumsal kurum olarak* köleliğin o sırada değiştirilebilir olup olmadığıdır. Muhtemelen çoğu Marksist o sırada üretici güçler üretim ilişkilerinde köleliğin tasfiyesini sağlayacak bir değişimi zorlayacak ya da böyle bir değişime izin verecek kadar olgunlaşmadığı için köleliğin değiştirilebilir olmadığını (yani kaldırılamayacağını) iddia edecektir. Ancak bu o sırada uluslararası düzeyde doğru olsa bile, köle isyancılarının başarılı olmaları halinde Roma İmparatorluğu'nun bir bölümünün kölelikten kurtarılabilmesinin imkânsız olmadığı görülür.[34] Kuşkusuz bu, bu türden bir toplumda bütün sömürü ilişkilerinin ortadan kaldırılabileceğini söylemek değildir. Marksist'in, göreli kıtlık ve üretici güçlerin göreli düşük düzeyi koşullarında –İ. Ö. 70 yılı civarında İtalya yarımadasında olduğu gibi– sınıf-

34. Ne var ki gerçekte, Antik Dünya'daki köle isyanları bir toplumsal kurum olarak köleliği kaldırmayı değil köle durumundaki bireyleri özgürleştirmeyi hedefliyordu. Elster'in belirttiği gibi, "Köleler arasında üç mücadele biçimi hayal edilebilir: Kölenin koşullarını iyileştirmek için verilen mücadele, kölelik koşullarından kurtulmak için verilen mücadele, kölelik koşullarını ortadan kaldırmak için verilen mücadele. Klasik Antikite'de sadece kölelerin örgütlü kolektif eylemi –köle isyanları– ikinci biçimi aldı. Köleler isyan ettikleri zaman başka kişilere köle olarak sahip olma hakkını da kapsayan bir özgürlük için savaştılar ("Three Challenges to Class," s. 152).Klasik Antikite'de sınıflara ilişkin bir Markist çözümleme tartışması için bk. M. I. Finley, *The Ancient Economy*, Chatto ve Lindus, Londra, 1973 ve *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto ve Windus, Londra, 1981; G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World*, Duckworth, Londra, 1981; ve Elster, *Making Sense of Marx*, s. 318-342.

sız bir toplumun, yani yönetilen (ya da sömürülen) bir sınıf ya da sınıflar grubundan bir biçimde artı-değer sağlayan bir hâkim sınıfı olmayan bir toplumun varolamayacağı iddiasını kabul etmeyecek kişi muhtemelen yoktur. Ancak köleliğin bir sınıf ilişkisi olarak zorunlu olup olmadığı en azından tartışılabilir ve muhtemelen çözümlenemez.

Ancak İ. Ö. 70 yılında ya da bu tarihi izleyen birkaç yüzyıl için de Roma'da toplumsal bir kurum olarak köleliğin değiştirilemez olduğunu *düşünsek bile,* bu, o sırada oluşturulan "köleliğe izin verilmemelidir" ahlâki yargısının "-meli" "-ebilir" –anlamına gelir– düsturunu ihlal ettiğini gösterir mi? Her şeye rağmen kölelik, sonraki tarihsel çağlarda tasfiyesinin kanıtladığı gibi, her tarihsel koşulda değiştirilemez bir durum değildi. Öyle görünüyor ki, durumların değiştirilemez olduğu tarzlara ilişkin birçok ayırım yapmaya ihtiyacımız var. Bu, değiştirilmesi *mantıksal olarak imkânsız* olan ("kareler daire olmalıdır"), *değiştirilmesi fiziksel olarak imkânsız* olan("domuzlar uçabilmelidir"), tarihsel bir çağda –sosyobilimsel nedenlerle– değiştirilmesi imkânsız olanlar ("insanlar tam bir uyum içinde yaşamalı ve asla birbiriyle çatışmamalıdır") ve sadece belirli bir tarihsel çağda ya da varolan özel bir toplumsal düzenlemeler kümesi içinde değiştirilmesi –sosyoekonomik nedenlerden ötürü– imkânsız olan (İ. Ö. 70 yılında ya da daha erken bir tarihte Roma'da "köleliğe izin verilmemelidir" denmesi gibi) durumları kapsar.

Konuya ilişkin teoriyi bütünüyle çözümlemiş gibi yapmıyorum; ama öyle görünüyor ki, bu ayrımlar veri alındığında, "köleliğe izin verilmemelidir" ahlâki yargısı, toplumsal bir kurum olarak köleliği kaldırmanın mümkün olmadığı bir tarihsel çağda oluşturulduğunda, Hume'un "-meli" "-ebilir" –anlamına gelir– düsturunun bir ihlali olur. Bunun şartı, söz konusu düsturun şimdiki zamana ya da genel olarak tarihsel çağ içinde uygulanmasıdır. Ancak söz konusu düstur, sınırsız geleceğe, yani sadece şimdiki tarihsel çağa değil gelecek çağlara da uygulanacaksa böyle bir ifade bir ihlal olarak değerlendirilemez.

Ne olursa olsun, "-meli" "-ebilir" (Hume'un dediği gibi) ya da "olmamalı," "olmayabilir" (Kant'ın dediği gibi) anlamına gelse bile, bundan çıkarılacak sonuç, değiştirilemez bir durumun ahlâki olarak eleştirilemeyeceği ya da mahkûm edilemeyeceği *değil,* bunu yaparak deontic bir yargıya (yani ahlâki bir yükümlülük yargısı) karşıt olarak *aretaic* bir yargı (yani ahlâki bir değer yargısı) oluşturulmasıdır. Açıktır ki, değiştirilemez olanı değiştirmekle yükümlü olamayız, ancak bir durumu ahlâki bakımdan iyi ya da kötü, daha iyi ya da daha kötü olarak yargılayabiliriz –en azından *mantıksal olarak mümkün* olan diğer dün-

yalarla kıyaslandığında.

Bu ayırımların, Marksist'i (ya da bu konuyla ilgilenen herhangi bir başkasını) bu türden bir toplumu tarihsel olarak kaçınılmaz olduğu için (belki de hiçbiri kaçınılmaz değildi) ahlâki olarak onaylamak ya da onaylamamak zorunda bırakmadığı; ama aynı Marksist'in şu ya da bu toplum varolmalıdır (muhtemelen belirli yükümlülükleri gerektiren bir yargı) şeklinde *deontic* bir yargıda bulunması halinde,"-meli" "-ebilir" –anlamına gelir– düsturunu ihlal etmemek için, söz konusu toplumun tarihsel olarak mümkün olması gerektiği sonucuna yol açtığı görülür. Tam tersine, belirli bir toplumun varolmaması gerektiği yargısında bulunmak için, bu toplumun varolmamasının mümkün olması gerekir. Bu yüzden, Robert Nozick gibi bir sağ-liberter bir tür post- kapitalist toplumun (devlet sosyalisti, sosyalist ya da komünist) kaçınılmaz olduğuna gizlice ikna olduysa, böyle bir toplumun gelişinin iyi olmayacağı şeklinde *aretaic* bir yargı oluşturabilse de, böyle bir toplumun oluşmaması ya da bu oluşumu engellememiz gerektiği şeklinde bir *deontic* yargıda bulunamaz. Bunun cezası "olmalı," "olabilir' –anlamına gelir– düsturunun olumsuz versiyonunun ihlalidir.

Ayrıca, kişinin bu düsturu ihlal edip etmediğini bilmek için, o kişinin belirli bir toplumun şimdiki tarihsel çağda mı, yoksa sadece gelecekteki bir tarihsel çağda mı mümkün olduğunu iddia ettiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Nitekim Spartaküs İ. Ö. 70 yılında Marx'ın komünizm vizyonunu kavramış ve bunun olması gerektiğini ilan etmiş olsaydı, ilk durumda bu düsturu ihlal etmiş, ikinci durumda ise ihlal etmemiş olurdu. Doğal olarak, yaşayabileceğimiz en önemli siyasal anlaşmazlıklardan biri tam da bu meseleyle ilgili, yani belirli türden bir toplumun mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse, bu tarihsel çağda mı yoksa gelecekteki bir tarihsel çağda mı mümkün olduğuna dair anlaşmazlıklar olacaktır. Marksistin bakış açısını veri alırsak, bu tarihsel çağda dünya çapında demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumlar federasyonuna sahip olmamız gerektiği iddiası, Hume'un düsturunu ihlal etmez; çünkü Marksist görüşe göre, bu tarihsel çağda böyle bir toplumun kurulması mümkündür. Öte yanda, bu çağda ya da bir başka tarihsel çağda bu türden bir toplumu kurmanın imkânsız olduğu şeklindeki anti-Marksist bakış açısını veri alırsak, bu ahlâki yargı bu türden bir ihlal oluşturmaz. Burada önemli olan, kuşkusuz, Hume'un düsturunun ihlal edilmesi değildir. Önemli olan, bu türden bir toplumun tarihsel olarak mümkün olup olmadığına dair ampirik, teorik anlaşmazlıktır. Bu soruya verilecek yanıt radikal biçimde birbirinden farklı olan toplumsal ve siyasal yükümlülük kümelerini belirler.

Ne var ki Marx'ın adalet eleştirisini ele almadan önce, Marksizm ile ahlâk arasındaki ilişkiyle ilgili iki sorunu daha çözümlememiz gerekiyor: (1) Ahlâk ideolojidir ve bu yüzden reddedilmelidir iddiası; ve (2) Marx'ın toplum teorisinin, onu benimseyenleri, şu ya da bu biçimde bir ahlâki göreliliğe bağladığı ve bu nedenle Marksistlerin kendi ahlâki görüşleri ya da normatif siyasal konumları için bir tür nesnellik iddiasında bulunamayacakları iddiası.

VI
Ahlâk ve ideoloji

Marx'ın (ve genelde Marksistlerin) düşüncesindeki bir paradoks: Marx'ın yazılarında bol miktarda ahlâki yargı (yani övgülerin, yergilerin, tavsiyelerin vb. insanın iyi ve kötü haline duyulan bir ilgiyi temel alan) bulunurken, bir yandan da *ahlâkın bir ideoloji olduğu* ya da, aynı şeyi biraz farklı biçimde söylemek gerekirse, *ahlâk ideolojiktir* iddiasını içeriyor olmasıdır. Bu bölümde önce küresel ve küresel olmayan ideoloji arasında bir ayırım getirecek, sonra da Marx'ın küresel olmayan (eleştirel) ideoloji anlayışına ilişkin ayrıntılı bir çözümleme yapacağım. Bu ayırımları Marx'ın ölçütüne göre ahlâkın (yani, *bütün* ahlâki yargılar, ilkeler, teoriler vb.) ideolojik olarak tersyüz edilip edilemeyeceğini belirlemek için yapacağım. Nihayet Marx'ın ahlâka yönelttiği ve ahlâkın bütününü ideolojik (terimin küresel olmayan, eleş-

tirel, olumsuz anlamında) olarak değerlendirmesine yol açtığı görülen itirazları açımlayacak ve bu konuda Marx'ın tutumuna bakılmaksızın, ahlâkın bütününün bu anlamda ideolojik olduğunu öne sürmenin yanlış olduğunu tartışacağım.

Ahlâkın ideoloji olduğunu iddia etmek bir şeydir; ahlâkın tam olarak ne anlama geldiğini söylemek bambaşka bir şey. Marksist ideoloji kavramına ilişkin yorumların çoğunda, X'in ideolojik olduğunu söylemek, ona bir ölçüde meşru olmayan bir özellik atfetmektir ve bu, doğru bir teorinin ya da doğru bir dünya görüşünün parçası olamayacağı sonucuna varmak için en azından *prima facie* bir kanıt oluşturur. Ancak bu noktanın ötesi daha da karışıktır. İdeolojiye şaşırtıcı sayıda farklı özellik atfedilir. Bunların hepsi, ideolojik olan her X'in bir ölçüde *ipso facto* gayrimeşru olduğunu, kişinin teorisinden ya da dünya görüşünden çıkarılması ya da bunun dışında yer alması gerektiğini bir varsayım olarak değerlendirir.

Daha sonraki Marksistlerin yanı sıra, Marx ve Engels'in yazılarında da, teorilerin ya da fikir kümelerinin, ideolojinin tanımlayıcı nitelikleri olarak, yani bir teori ya da bir fikirler kümesinin uygun biçimde "ideoloji" ya da "ideolojik" olarak görülmesi için yerine getirilmesi gereken zorunlu ve yeterli koşullar olarak sözü edilen şu özellikleri bulunur: (1) Bunlar sınıflı bir toplum içinde ya da hâkim sınıfa ve/ya da toplumsal statükoya genellikle sempati duyan bir sınıf ya da bir toplumsal grup üyesi tarafından oluşturulur; (2) bilimsel değildir; (3) yanılsamalıdır, (4) gerçekliğin tersyüz edilmiş ("başaşağı" ya da "altüst") bir temsilidir, (5) "yanlış bilinç"in bir sonucu ya da bileşenidir, (6) sistematik biçimde yanıltıcıdır ya da (7) toplumsal olarak gizemlileştiricidir. Diğer önerilmiş özellikler, (8) bir hâkim sınıfın çıkarlarını toplumun ortak çıkarı olarak temsil eden, (9) bir hâkim sınıfın toplumsal statükosunu ve/ya da çıkarlarını doğrulamaya hizmet eden, ve (10) toplumsal statükoyu koruma işlevi gören ve/ya da bir hâkim sınıfın çıkarlarını savunan bir teori ya da fikirler kümesidir. (10. özelliğin 9.dan daha kapsamlı olduğuna dikkat ediniz, çünkü toplumsal statükoyu korumanın ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunmanın bütün tarzları toplumsal statükoyu ya da hâkim sınıfın çıkarlarını *haklı çıkaran* tarzlar değildir.)

Marksistlerin ve diğer yazarların bu özelliklerin hangisinin ideolojinin tanımlayıcı (ya da "esas") özellikleri olduğu sorununda bölünmeleri olgusu, literatürdeki benzer bir belirsizliğin "ahlâk" terimi için de geçerli olması olgusuyla birleşerek ahlâkın ideoloji olduğu iddiasını sorunlu hale getirir. Bu bölümün konusu, Marksist ampirik teorinin te-

melde doğru olduğu varsayımıyla, bu iddianın geçerli olup olmadığını belirlemektir. Açıktır ki böyle bir belirleme, bir incelemeyi ve mümkün olduğunca Marksist ideoloji kavramına ilişkin akılcı bir yeniden kurmayı gerektirecektir. Aslında, olumsuz, eleştirel anlamda ideolojinin tanımlayıcısı olarak bir başka –tamamen farklı– özellik önerecek ve yukarıda sıralanan on özellikten bazılarının buna göre sınıflandırılması gerektiğini tartışacağım.

"X ideolojiktir" önermesinin, "X bir ölçüde gayrimeşrudur ve kişinin teorisinden ya da dünya görüşünden çıkarılmalıdır ya da bu alana sokulmamalıdır" önermesini gerektirdiği varsayımındaki, ahlâkın ideoloji (ya da ideolojik) olduğu iddiasının Marksizm için çok önemli sonuçlar doğurduğuna dikkat edilmelidir. Eğer bu doğruysa, bir bütün olarak ahlâktan, yani bütün ahlâki yargılardan, ilkelerden, teorilerden ve kodlardan –hattâ ahlâki söylemden– vazgeçilmesini, Marksist'in dünya görüşünden çıkarılmasını gerektirir. Eğer böyleyse ve eğer biz, standart ahlâk anlayışını, bu anlayışa göre ahlâki yargıların ve ilkelerin (1) kural koyabilirlik (2) evrenselleştirilebilirlik ve (3) insanın iyi ve kötü haliyle ilgili kaygılar temelinde özellikler taşıdığını kabul ediyorsak; bu durumda Marksist'in, kapitalizmi söz gelimi yoksulluk, savaş ve diğer önemli toplumsal sorunları ve böylelikle insan sefaletini sürdürdüğü ya da insan özgürlüğünü sınırladığı, insanın kendini gerçekleştirmesini engellediği, sahici insan topluluğu ve dayanışmaya ulaşılmasını imkânsız kıldığı gerekçesiyle mahkûm etmesi imkânsız hale gelir. Aynı şekilde, Marksist'in sosyalizmi ve/ya da komünizmi, bu toplum formlarının yoksulluğu, savaşı ve diğer büyük toplumsal sorunları ortadan kaldıracağı, insan özgürlüğünün sınırlarını genişleteceği, insanın kendini gerçekleştirmesini ve insan kültürünün gelişimini sağlayacağı, gerçek insan topluluğu ve dayanışmaya ulaşılmasını sahici bir imkân haline getireceği gerekçesiyle övmesi ya da tavsiye etmesi imkânsız olur. *Bunların ahlâki talepler* olması gibi basit bir nedenden ötürü Marksist'in tutarlı biçimde bu taleplerde bulunması imkânsız olur. Bunlar, başlıca işlevi betimlemek ya da açıklamaktan çok değerlendirmek ve emretmek olan, bütün kişilere ve durumlara uygulanmayı gerektirmeleri ve insanın iyi ve kötü haline (bu terimlerin en geniş anlamında) ilişkin kaygıları temel almaları anlamında evrenselleştirilebilir taleplerdir.

Bazı Marksistler bu noktada dişlerini sıkmışlar ve bu sonuçları kabul etmişlerdir. Ancak, önceki bölümlerde görüldüğü gibi, bu aşırı konum ne Marx'ın yazılarında örtük olarak bulunan insan özgürlüğü, topluluğu ve kendini gerçekleştirme etiğine ne de Marksist pratiğe uy-

gun düşer. Marksist siyasal pratik sadece, kapitalizmin ortadan kaldırılacağı ve sosyalizmin ve/ya da komünizmin geleceği kehânetine ve bunun nasıl ve neden gerçekleşmesi gerektiğine (ya da son derecede muhtemel olduğuna) dair açıklamalara dayanmaz. Yukarıdaki önermelere ilaveten işçilerin ve nüfusun diğer ezilen kesimlerinin özçıkarlarını dile getirmeye dayanır. Marksistler, yukarıdakilere ek olarak, sosyalizmin kapitalizmden daha iyi (yani, *ahlâki olarak* daha iyi) olduğu temelinde, örneğin, sosyalizmin genelde özgürlüğü, topluluğu, kendini gerçekleştirmeyi, insan mutluluğunu kapitalizmin herhangi bir formundan, hattâ devlet sosyalizminin herhangi bir formundan da daha iyi geliştireceği ya da insan haklarına daha tam ya da daha çok saygı

göstereceği temelinde işçilere (ve genelde halka) hitap ederler.

Ahlâkın (bir bütün olarak), terimin olumsuz, eleştirel anlamında ideoloji olduğu iddiasını reddederek bu Marksist etik paradoksundan doğru çıkışın bulunacağını öne süreceğim. Şunu iddia ediyorum ki, ideoloji ve ahlâk kavramlarının (ya da yorumunun) doğru anlaşılması bunun böyle olmadığını ortaya koyacaktır. Ahlâkın (bir bütün olarak) ideoloji (ya da ideolojik) olduğu iddiasının, ancak karmakarışık ya da yapay kavramlar ya da ahlâk ve/ya da ideolojiyle iş görüldüğü zaman inanılırlık kazandığını göstermeye çalışacağım.

A. KÜRESEL VE KÜRESEL OLMAYAN İDEOLOJİ KAVRAMLARI

Çeşitli aday özelliklerimizden (eğer varsa) hangisinin ideolojinin *tanımlayıcı* özellikleri olduğuna karar verme meselesini ele almadan önce, *küresel ideoloji ve küresel olmayan ideoloji kavramı* dediğim şeyler arasında ayırım yapmak gerekiyor. Bu kavramların her ikisi de, –ne yazık ki genel olarak birbirinden ayrılmamış halde– hem Marx'ın hem de diğer Markistlerin yazılarında bulunmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, bu iki kavram arasındaki farklılık ikilidir: (1) Küresel kavram, uygulamada, küresel olmayandan daha geniştir, ve (2) küresel kavram saf anlamda betimsel bir ifade olarak kullanılırken, küresel olmayan kavram (olumsuz anlamda) değerlendirici bir ifade olarak kullanılır.

Meseleyi daha da ağırlaştırmak üzere, literatürde üçüncü bir ideoloji kavramı bulunabilir. Buna göre ideoloji, *normatif* söylem, talep ya da teorilerdir. Bu ideoloji kavramına göre, ideolojik talepler ve teoriler nedensel bir teorinin parçası olamaz, ancak kapsamlı bir dünya görüşünün parçası olabilir ve aslında böyle olması zorunludur. Bu kavram,

Louis Althusser'in "Marxism and Humanism"indeki, hümanizm (bir değerler sistemi olarak) ideolojidir ve bu nedenle işçi hareketinin "ideolojisi" olarak kabul edilebilse de tarihsel maddecilikten çıkarılması gerekir iddiasının temelini oluşturur. Ancak terimin normal kullanımı bu olmadığı için ve Althusser'in kafasındaki (normatif) iddia ve teorileri tartışmak için başka terimler kullanabileceğimiz için, bu ideoloji kavramını rahatlıkla ihmal edebiliriz. (IV. Bölüm'deki Althusser eleştirimi hatırlayın.)

Plamenatz, *küresel* ideoloji kavramını Marx ve Engels'in yazılarında yer aldığı gibi betimlemektedir. Şöyle der: "[Marx ve Engels] zaman zaman ideolojiden söz ettiklerinde, dünyayı betimlemek, kendi standartlarını, duygularını ve amaçlarını ifade etmek için insanların kullandıkları bütün fikirler sistemini kastederler. Marx ve Engels en özbilinçli maddeciler olduklarında da, insanların nasıl fikir edindiklerini göstermeye çalıştıklarında da bu böyledir."[1] Bu ideoloji anlayışı, insan inancının ve değer sistemlerinin bütün içeriklerini "ideoloji" olarak etiketleyecek kadar geneldir. Daha dar, *küresel olmayan* ideoloji anlayışının aksine, bu yaklaşım hem insani olmayan olaylar ve meselelerle ilgili fikir ve teorileri, hem de özgül biçimde insani (ya da "toplumsal") meselelerle ilgili olan fikir ve teorileri anlatır; doğru teorilerin ya da açık görüşlerin yanı sıra, güvenilmez teorileri ve yanıltıcı ya da açık olmayan görüşleri anlatır; toplumsal ilerlemeyi ya da insanların refahını sağlayan görüş ve teorilerin yanı sıra, toplumsal ilerlemeye ya da insanların refahına karşı işleyen görüşleri ve teorileri de anlatır.

Küresel ve küresel olmayan ideoloji anlayışları arasındaki ayırım en açık biçimde terimin sıfat halinde öne çıkar. İsim hali –"ideoloji"– ya (1) genel bir fikirler ve/ya da değerler kümesini (küresel anlayış) ya da (2) şu ya da bu gerekçeyle sorgulamak istediğimiz bir fikirler ve/ya da değerler kümesini (küresel olmayan anlayış) ayırımsız biçimde anlatmaya hizmet eder. Ancak sıfat hali –"ideolojik"– otomatik olarak, olumsuz bir değerlendirmenin yapılmakta olduğunu anlatır.

"İdeoloji" ve "ideolojik" terimlerinin bu şekilde farklılaşmaları olgusu insanları çoğu kez şaşırtmıştır. "İdeoloji" teriminin küresel ve küresel olmayan anlamları arasında ayırım yapıldığında sorun ortadan kalkar. "İdeolojik" terimi, "ideoloji"nin küresel olmayan, eleştirel anlamdaki sıfat halidir ve bir tür olumsuz değerlendirmenin yapılmakta olduğunu aktarır. Küresel anlamda "ideoloji"nin sıfat hali yoktur. Böy-

1. Plamenatz, *Man and Society*, c. 2, s. 323.

lece, Klasik Liberalizm ve Marksizm küresel ideoloji anlayışı bakımından ideoloji olsalar da, Klasik Liberalizm küresel olmayan, eleştirel anlayış bakımından bir ideoloji olduğu halde, Marksizm böyle değildir –en azından, Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğunu varsayarsak. Bu varsayıma göre, Klasik Liberalizm tam anlamıyla *ideolojik* olarak nitelendirilebilse de, Marksizm bu şekilde nitelendirilemez. Mesele basit haliyle şudur: Eleştirme niyetinde olmadığımız bir fikirler ve/ya da değerler sistemine doğru biçimde "ideolojik" diyemeyiz, ancak bu fikirler ve/ya da değerler sistemine, küresel anlamda "ideoloji" demek yanlış olmaz.

Ahlâkın bir ideoloji formu olup olmadığına karar verirken, sadece dar, küresel olmayan anlamda ideolojiyle ilgileneceğim; şu basit nedenle ki, ahlâkın ideoloji olduğu iddiası, ancak "ideoloji" teriminin bu anlamda kullanılması halinde anlamlıdır. Çünkü, eleştirel olmayan, küresel anlamda kullanılması halinde –burada bütün fikirler ve/ya da değerler kümesi doğru biçimde bir ideoloji olarak betimlenebilir– ahlâkın ideoloji olduğu iddiası sıradan bir doğrudur ve fazla ilginç değildir. Felsefi bakımdan ilginç olan, ahlâkın terimin eleştirel, küresel olmayan anlamında ideoloji olduğu iddiasıdır. Bu iddia Marksistler ve diğerleri ahlâka bir ideoloji formu olarak saldırırlarken yapılır. Terimin bu iki anlamının çatışması, kuşkusuz, Marx ve Engels'in eserlerinde azımsanmayacak bir karışıklığı ortaya çıkarır.

Uyarmak istediğim bir nokta da şu: Derdim, bir yanda toplumsal ve ekonomik yapıları açıklamak, diğer yanda inanç ve tercih oluşumu arasındaki bağlantıları açıklamak üzere tasarlanan ampirik bir teori olarak Marksist ideoloji teorisini ayrıntılarıyla geliştirmek hattâ incelemek değil. Özgül olarak Marksist olan böyle bir teorinin geliştirilip geliştirilemeyeceği ya da buna gerek olup olmadığı Marksistler arasında zaten çok tartışmalı bir konudur. Gene de bu türden ilginç ve başarılı bir teorinin ancak bilişsel teorinin, güdüsel ve bilişsel süreçlerin inancı ve tercih oluşumunu nasıl çarpıtabileceğine dair mevcut teorileri de kapsayan içgörülerini kendine katmak suretiyle geliştirilebileceğini öne süren Jon Elster'le aynı görüşte olduğumu söyleyebilirim.[2] Ancak

2. Elster'e göre, *An Introduction to Karl Marx*, s. 199: "İdeoloji teorisi uygun ve canlı değildir, ancak yeniden canlandırılabileceğine ve canlandırılması gerektiğine inanıyorum. Benimsenen keyfi işlemler bütün Marksist doktrinler içinde en çok buna gölge düşürmüştür. İşlevsel açıklama bazen suçlu olmuş, bazen de ekonomik ve zihinsel etkinlikler arasındaki benzerlikleri ele almanın öznelerarası bile pek geçerli olmayan yöntemi olmuştur. Bu duruma çare bulmanın ilk adımı, bilişsel psikolojinin ve bu psikolojinin onun inanç oluşumunu ve tercih oluşumunu çarpıtan güdüsel ve bilişsel süreçler hakkındaki bulgu birikimini de kapsayan zengin içgörülerini dikkate al-

benim ilgilendiğim konu, özgül olarak ahlâkın, terimin olumsuz anlamında bir ideoloji formu olup olmadığıdır. Verdiğim yanıt, olmadığıdır. Bu yanıtın nedeni kısmen, "ideoloji"nin (bu anlamdaki) son çözümlemede normatif ve daha özgül olarak ahlâki bir kavram –ya da en azından küçültülemez bir ahlâki içerik taşıyan bir kavram– olmasıdır. (Gene de, bir inancın ya da özgül olarak bir tercihin çarpıtılmış olduğunu söylemek bile, normatif ve doğal olarak ahlâki bir yargı oluşturmaktır.)

B. MARKSİST İDEOLOJİ KAVRAMI

Ahlâk ile ideoloji (terimin olumsuz anlamında) arasındaki ilişki konusunda başlıca üç konum belirlenebilir:

1. ahlâk ideolojidir ve bu nedenle reddedilmelidir,
2. ahlâk ideolojidir, ancak *reddedilmemesi* gerekir, ve
3. ahlâk ideoloji *değildir* ve bu nedenle reddedilmesi gerekmez.

Formalite gereği ikinci konumu tartışmadan çıkarmanın ve dikkatimizi birinci ve üçüncü konumlar üzerinde yoğunlaştırmanın mümkün olduğu görülür. Çünkü ikinci konumu ancak küresel, eleştirel olmayan ideoloji kavramının kullanılması koşuluyla anlamlı hale getirmenin mümkün olduğu açıktır. Eğer küresel olmayan, eleştirel ideoloji kavra-

mak olmalıdır. Aslında potansiyel olarak iki yönlü bir etki olabilir. Bilgi sosyolojisi bakımından Marksist gelenek sağlam deneysel işlemlerle test edilebilir bazı özgül hipotezler önerebilirdi. Örneğin, ekonomik aktörlerin ekonomik nedenselliği algılayışlarının bu aktörlerin ekonomik sistemdeki yerlerine bağlı olduğu fikrini test edilebilir bir tarzda belirtmeye çalışmak mümkündür. Aynı şekilde, sıcak ideolojik formasyonun [tutumların değerlendirici olmayan inançlarına karşıt olarak oluşumu] bazı ekonomi teorilerine ilişkin güdülenmiş tercih gibi bazı formlarının deneysel araştırma alanının dışında olmadığı görülür. Bunlar geleceğe ilişkin önerilerdir. Acil görev, kısmen anekdotlara dayanan, kısmen işlevselci, kısmen komplocu ve kısmen de sihirsel olan şimdiki evresinin ötesine geçilecekse, ideoloji teorisinin, mikro temellere sahip olması gereğinin bir olgu olarak kabul edilmesini sağlamaktır.

Marx'ın ideoloji kavramına (ve teorisi) ilişkin daha kapsamlı tartışmalar için bk., Elster, *Making Sense of Marx*, s. 459-510; Gottlieb, "Alienation, Ideology, and Personal Identity" ve "A Marxian Concept of Ideology"; H. M. Drucker, "Marx's Concept of Ideology," *Philosophy*, c. 47 (Nisan 1972); Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays;* Richard Lichtman, "Marx's Theory of Ideology," *Social Revolution*, no. 23 (Nisan 1962); Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, University of Georgia Press, Athens, Ga., 1979; Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay*, Cambridge University Press, N. Y., 1977; A. Wood, *Karl Marx*, s. 111-122, 141-156; Miller, *Analyzing Marx*, s. 45-50, 253; ve McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, s. 123-144

mı kullanılacak olursa, önermenin ister istemez yanlış olduğu görülür. "X ideolojiktir" önermesi, küresel olmayan anlamda kullanılırsa, "X meşru değildir ve bu nedenle reddedilmelidir" önermesini gerektirdiği için, "ahlâk ideolojidir, ancak reddedilmemesi gerekir" önermesi ister istemez "ahlâk meşru değildir ve reddedilmelidir, ancak reddedilmemesi gerekir" gibi yanlış bir önermeye varır.

Marksist'lerin bununla belki sadece, ahlâkın bir bütün olarak Marksist dünya görüşünden değil, Marksist ampirik (yani bilimsel) teoriden çıkarılması gerektiğini kastettiği –Althusser'in ve bazı başka Marksistlerin benimsedikleri konum– iddiasıyla, ikinci konuma yöneltilen bu itirazın savuşturulabileceği düşünülebilir. Ancak şuna da dik-

kat etmek gerekir ki, eğer kastedilen buysa, ahlâkın ideolojik olduğu iddia edilmemektedir, çünkü "X ideolojiktir" önermesi, burada ortaya konulan çözümlemeye göre, "X kişinin ampirik teorilerinin yanı sıra normatif teorilerinden de çıkarılmalıdır" önermesini gerektirir. Eğer kişi, aşağıda tartışılacağı gibi, ideolojinin tanımlayıcı olmaya yakın bir özelliğinin, ideolojinin toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın (sınıflara bölünmüş bir toplumda) çıkarlarını savunma işlevi görmesi olduğunu varsayıyorsa, bunun neden böyle olduğu açıkça ortaya çıkar. Eğer bu doğruysa, açıktır ki, bir dünya görüşünün hem ampirik-teorik bileşeni hem de değerlendirici ya da normatif bileşeni ideolojik olabilir, çünkü açıktır ki, bu bileşenlerin her ikisinden de çıkan görüşler bu işlevi yerine getirebilir. O halde, ahlâkın Marksist ampirik teoriden çıkarılması, ama bir bütün olarak Marksist dünya görüşünden çıkarılmaması gerektiğini savunmak isteyenler, ikinci konumun değil, üçüncü konumun savunucularıdırlar.

Ahlâk ve ideoloji sorunlarıyla ilgili olarak sadece küresel olmayan, eleştirel ahlâk anlayışını kullanan iddialarla ilgilendiğimiz için birinci ve üçüncü konumlar arasında seçim yapmakla karşı karşıyayız.[3] Birinci konum –ahlâk aslında ideolojidir ve bu nedenle reddedilmelidir–

3. Nielsen, 1980 tarihli ve "Marxism, Ideology, and Moral Philosophy" (Marksizm, İdeoloji ve Ahlâk Felsefesi) başlıklı denemesinde, "X ideolojidir" önermesinin, X'i kişinin teorisinden ya da dünya görüşünden çıkarma lehinde sadece *prima facie* bir örnek, başka kaygılarla engellenebilecek bir durum olduğunu savunarak, çekingen bir tutumla 2. Konumu –ahlâk ideolojidir, ancak reddedilmemesi gerekir– onaylar.

İdeoloji kavramına ilişkin bu yorum tarzının bütünüyle inanılmaz olmadığını teslim etmeye hazırım, ancak izlenmesi gereken en iyi yol bence bu değildir, çünkü bütün ahlâki ideolojilerin (terimin *küresel* anlamında) sınıf çıkarlarını (güya) yansıtan "çarpıtmaya uğradığı" konusunda ikna olmuş değilim. Her nedense Nielsen o zamandan beri 2. Konumu 3. Konum lehine çekingen biçimde savunmaktan vazgeçmiştir. Yeni konumu, 1981 tarihli ve "Justice and Ideology: Justice as Ideology" (Adalet ve İdeoloji: İdeoloji Olarak Adalet) başlıklı denemesinde yer alır.

Marx ve Engels tarafından, yanı sıra onların en ortodoks izleyicileri tarafından ve bu çalışmanın IV. Bölüm'ünde gösterildiği gibi, Lewis Feuer, Donald Clark Hodges, Allen Wood, Andrew Collier ve Anthony Skillen gibi yeni ve çağdaş filozoflar tarafından benimsenmiştir. Bu konuma *ortodoks Marksist konum* diyeceğim.

Üçüncü konumun –ahlâk ideoloji değildir ve bu nedenle bir bütün olarak reddedilmemesi gerekir– özel formu içinde Marksistler tarafından sık sık savunulmasa da, Marksist bir etik tartışması yapmak isteyen ya da Marksist bir etik ya da Marksist bir ahlâk ve toplum teorisinden hareketle başka (örn. pratik ya da siyasal) sonuçlara ulaşmak isteyen Marksistler ve sol eğilimli filozoflar arasında taraftar bulması beklenebilir. Bunun, konuyu gerçekten kapsamlı biçimde düşündüklerinde bütün Marksistleri kapsayacağını sanıyorum. Şimdiki durumda bu yaklaşım, kendilerini Marksist Hümanistler olarak görenleri, ayrıca daha önce betimlediğim bir okulu yani en çağdaş Analitik Marksistleri kapsar. (Wood, Collier ve Skillen önemli istisnalardır.)

Ortodoks Marksist konumun çoğu argümanları şu biçimdedir:

1. X ideolojinin tanımlayıcı özelliğidir,
2. ahlâk (yani bütün ahlâki kavramlar, ilkeler, teoriler, kodlar, vb.) X özelliğine sahiptir, o halde
3. ahlâk ideolojidir.

Küresel olmayan, eleştirel ideoloji anlayışının kullanılmakta olduğu varsayıldığında şu sonuca varabiliriz: Ahlâk yetersiz görüldüğü için kişinin dünya görüşünden çıkarılmalıdır ya da bu görüşün içine sokulmamalıdır. Ancak ben bu türden argümanların hepsinde ya birinci ya da ikinci öncülün yanlış olduğunu ve bu nedenle argümanın sağlam olmadığını göstermek istiyorum.

Bu argüman formunun yanlış olan birinci öncül için verilebilecek klasik bir örneği Feuer'in "Etik Teoriler ve Tarihsel Maddecilik"inde ortaya çıkar. Feuer önce Engels'in şu önermesini alıntılar: "İdeoloji düşünür denen kişi tarafından bilinçli olarak, aslında bir sahte bilinçle tamamlanan bir süreçtir. Bu kişiyi harekete geçiren gerçek güdüler onun için bilinmez olmaya devam eder, aksi halde asla ideolojik bir süreç olmazdı."[4] Feuer bu önermeyi bir ideoloji tanımı olarak kullanır. Daha sonra etik terimlerin (yani ahlâkın) işlevini bu çalışmanın IV. Bö-

4. Feuer, "Ethical Theories and Historical Materialism, " s. 242. (Bu alıntı 14 Temmuz 1893'te Franz Mehring'e gönderilen bir mektuptan alınmıştır. *Marx-Engels Selected Correspondence*'da, s. 434, bulunabilir.

lüm'ünde değinilen Freudcu bir çözümlemeye tâbi tutar ve bütün etik teori ve görüşlerin ideolojik olduğu sonucuna varır.

> Etik terimlerin sosyal psikolojisini unutmamak gerekir, çünkü etik teorilerin ideolojik niteliğini ancak bu şekilde anlayabiliriz.....bu türden teoriler bir "sahte bilinç" içinde işlenirler, ...belirleyici güdülere dayanan bir cehaletle savunulurlar.[5]

Feuer "etik terimler"den "toplumsal manipülasyon araçları" olarak söz ederken ideolojinin belirleyicisi olabilecek bir başka özelliğe dair ipucu vermiş olsa da, ideoloji çözümlemesinin ana yönelimi, bunun "sahte bilinç"in bir sonucu olmasıdır. Nitekim, bir görüşün ideolojik olması için sadece kişinin bunu benimserken sahip olduğu belirleyici güdüler hakkında hiçbir şey bilmemesi gerekir. Töreler ya da ahlâki değerlerin oluşumuna dair Freudcu bir çözümlemeyi benimseyen Feuer, özetle şu görüşü öne sürer:

1. Sahte bilincin bir sonucu olmak ideolojinin tanımlayıcı bir özelliğidir.
2. Ahlâk ("etik teori") sahte bilincin bir sonucu olma özelliğine sahiptir, o halde,
3. ahlâk ideolojidir.

Ancak bu argüman sağlam değildir. "Sahte bilinç"in bir sonucu olmak ideolojinin tanımlayıcı özelliği değildir. Bir özelliğin bir X'in tanımlayıcı özelliği olduğunu söylemek, onun, bir şeyi bir X olarak doğru biçimde etiketlemek için yerine getirilmesi gereken zorunlu ve yeterli koşulları oluşturduğunu söylemektir. Ancak "sahte bilinç"in bir sonucu olmak, bir şeyi doğru biçimde "ideoloji" (ya da "ideolojik") olarak etiketlemek için ne zorunlu ne de yeterli koşuldur. Zorunlu bir koşul değildir, çünkü bazı görüşler ya da teoriler bu özellikten yoksun olsalar da ideolojiktirler. Freudcu telkin teorisi esas olarak olgusal inançlardan çok değerlendirici tutumlarla ilgili olduğu için, ideolojik olan her betimleyici-açımlayıcı görüş ya da teori (örneğin, "vulgar" ekonomik teori ya da maddi başarı ile ağır iş arasındaki ilintiyle ilgilenen Horatio Alger miti*) görünüşe bakılırsa bu özellikten yoksun olacaktır.

5. A. g. y., s. 243.

* Horatio Alger: Romanlarıyla "Amerikan Rüyası" ve "Alger kahramanı" (kendi çabasıyla zengin olan yoksul kahraman) kavramlarının yerleşmesini sağlayan 19. Yüzyıl Amerikan yazarı. (ç.n.)

Ayrıca, bir kişinin belirli bir töreler ya da ahlâki değerler kümesini benimsemesine neden olan belirleyici güdüler ve psikolojik etkenlerin tamamını mükemmel biçimde, bunların "sahte bilinç"in sonucu olduğu söylenemeyecek şekilde bilmesi ama öte yandan bu töreler ya da ahlâki değerler kümesinin gene de ideolojik olması en azından mantıksal olarak mümkündür. Marksist anlayışa göre, bu değerler kümesi, söz gelimi Klasik Liberalizm, Sağ-Liberteryanizm, Burkecü Tutuculuk ya da faşizmin "ahlâki" ideolojisiyle –ki bunların hepsi toplumsal statükoyu koruma ve kapitalist toplumda hâkim sınıfın çıkarlarını savunma ve böylece insani koşulların iyileştirilmesi ve/ya da geliştirilmesini engelleme işlevi görürler– aynı ya da benzer olsalardı da, gene de ideolojik olurlardı.

Bu anlamda "sahte bilincin bir sonucu olmak" bir X'in doğru biçimde "ideoloji" olarak etiketlenmesi için yeterli bir koşul da değildir. Bu özelliğe sahip olan görüşler vardır, ancak bunların gene de ideolojik olmadıkları görülür; mülkiyet hakları, ahlâki bakış açısından insanların temel hakları (örn., güvenlik ve geçimlerini sağlama hakları) kadar önemli değildir, o halde bu ikisinin (bir durumda) bağdaşmaması halinde ikincisinin birincisine tercih edilmesi gerekir düşüncesi buna örnek gösterilebilir. Eğer bu yukarıdaki anlamda "sahte bilinç"in bir sonucu olsaydı, bu görüş ideolojik olmazdı. Bunu öne sürebiliyorum çünkü bu görüş toplumsal statükoyu sürdürme ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini görmediği gibi insan refahına engel de olmaz.

Ancak bazı Analitik Marksistler bunu onaylamazlar. Aşağıdaki pasajlarda, Allen Wood bazı önemli bakımlardan Freur'inkine benzeyen bir çözümleme önerir:

> "İdeoloji" terimi Marx'ın yazılarında çok farklı şekillerde kullanılır, ancak buradaki amaçlarımız bakımından bir şeyi Marx'ın bilinen aşağılayıcı tarzında "ideolojik" olarak görebilmemiz için şu üç özelliği taşıması gerektiğini düşünüyorum: 1) Toplumsal olarak önemli ya da etkin olan bir inançlar, düşünceler ve duygular sistemi (ya da böyle bir sistemin parçası) olması; 2) bir üretim tarzını onaylamaya ya da belirli sınıf çıkarlarını ilerletmeye hizmet etme tarzı nedeniyle bu sisteme ait olması; ve 3) içeriğinin 2. özelliği maskeleyen özellikler, yani toplumsal öneminin ya da etkisinin hizmet ettiği ekonomik ya da siyasal işlevden kaynaklandığı olgusunu insanların gözden kaçırmalarını ya da inkâr etmelerini sağlayan özellikler barındırması.
>
> Hegelci *Sittlichkeit* olarak, ahlâkın, tarihsel maddeciliğin ışığında bu üç özelliğe sahip olduğu görülebilir. 1) Güçlü duyguların (özdeğerle ya-

kından ilgili) bağlandığı, evrensel olarak akılcı ve tekil olarak kendi kendisini gerçekleştirdiği varsayılan şeye dair bir inançlar ve düşünceler sistemidir. 2) Sistem mevcut toplumsal düzenin taleplerini karşılamaya hizmet eder. Ancak bizim için taşıdığı cazibe, ahlâki tutumunun yerine getirmeyi vaat ettiği öznel özgürlük ya da özerkliğimiz temelinde sunulur. Ancak 3) tarihsel maddeciliğe göre böyle bir cazibe, ahlâki inançların, düşüncelerin ve duyguların üzerimizde yarattığı etkinin hizmet ettiği toplumsal ya da sınıfsal çıkarlar yüzünden bu ahlâki normların geçerli ya da "aktüel" olması gerçeğini maskelemeye hizmet ettiği için ister istemez sahte bir cazibedir. O halde ahlâk, terimin karakteristik biçimde aşağılayıcı olan Marksçı anlamında ister istemez ideolojiktir.[6]

246 Wood'un önerdiği bu üç özelliğin bir şeyin terimin "aşağılayıcı" anlamında ideolojik olduğunu kabul etmek için ne tek başına zorunlu ne de ortaklaşa yeterli olduğuna inansam da, burada üçüncü özellik üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Bir fikirler ve inançlar kümesinin, bir üretim tarzını onaylama ya da belirli sınıf çıkarlarını kollama işlevini nasıl yerine getirdikleri bakımından gerçek anlamlarını maskeleyen özelliklere sahip olmaları gerektiği görüşü, Feuer'in, bir şey eğer sadece ve sadece sahte bilincin bir sonucuysa (Feuer'in bu kavramı açımladığı gibi) ideolojiktir iddiasıyla benzerlikler taşır. Aslında Wood'un çözümlemesi Feuer'inkiyle aynı itirazlara açıktır.

Wood'un, bir bütün olarak ahlâk bir şeyin ideolojik olduğunu söylemek için gerekli görülen unsurların üçünü karşılar iddiası hakkında da kayıtlarım var. Özellikle, ahlâki inanç sistemleri daima "mevcut toplumsal düzenin taleplerini karşılamaya hizmet eder" iddiasını, en azından bununla mevcut toplumsal statükoyu kastediyorsa (Marksistlerin genellikle yaptıkları gibi) belirsiz buluyorum. Temelde Wood'un itirazının –ve muhtemelen Marx'ın da– ahlâkın bu anlamda daima tutucu olduğunu öne sürdüğüne, ama bunun açıkça yanlış olduğuna inanıyorum. (Bu bölümün son kısmında bu konu daha ayrıntılı olarak tartışılacak.) Aynı şekilde Wood'un "ahlâk normları, toplumsal ya da sınıfsal çıkarlara hizmet ettikleri için geçerli ya da 'aktüel'dirler" iddiasını da belirsiz buluyorum. "Geçerli" olmakla "doğrulanmış" olmayı kastediyorsa –muhtemelen ediyor– daha da belirgin bir yanlışlık söz konusudur. (Bu konuyu VIII. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak tartışacağım.)

Her halükârda, benim iddiam şudur: Yukarıda sıralanan on özelliğin hiçbiri –belki sonuncusu hariç– ideolojinin tanımlayıcı özelliği değildir, çünkü her durumda, bir şeyi ideolojik diye doğru biçimde etiket-

6. A.Wood, "Marx's Immoralism," s. 688.

lemek için hem zorunlu hem de yeterli bir koşulun varolduğu iddiasına karşı örnekler oluşturmak mümkündür. Ayrıca, bunların herhangi bir bileşiminin –sonuncuyu dışta bırakarak oluşturulan– bir şeyin ideolojik olması için hep birlikte yeterli olduğuna inanmak için hiçbir neden görmüyorum. Sıralanan son özellik –X toplumsal statükoyu koruma ve/ya da bir hâkim sınıfın çıkarını savunma işlevini yerine getirir– bence tanımlayıcı bir özellik olmaya biraz yaklaşırsa da, son çözümlemede yanlıştır. Özelliklerin geri kalanının ya da en azından geçerli olanların, fikirlerin, teorilerin ya da görüşlerin toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini yerine getirme tarzları olduğu görülür.

Çözümlemenin amaçları bakımından özellikleri yukarıda sıralandığı gibi 1'den 9'a kadar üç küme içinde gruplandırabiliriz. Birinci küme sadece 1. Özellikten ibarettir. Bu özellik, önerilmiş tanımlayıcı ideoloji özelliklerinin en az geçerli olanı ve gözden çıkarılması en kolay olanıdır. Fikirlerin ve teorilerin genel olarak ideolojik olduğu bir tarz olarak, yani fikirlerin ve teorilerin 10. koşulu karşılamasının ve böylece ideolojik olmalarının bir nedeni olarak bile gözden çıkarılabilir. İkinci küme 2'den 7'ye kadar olan özelliklerden oluşur. Bu özellikler genellikle, betimsel-açımlayıcı fikirlerin ya da teorilerin (değerlendirici fikirlerin ya da teorilerin aksine) yanlış olduğu ve sonuç olarak insanları ve toplumları doğru biçimde anlamaktan uzaklaştırdığı tarzları temsil eder. Ayrıca, bu türden yanlışta direnen görüşler doğal olarak etkin siyasal eylemden uzaklaştırır ve böylece toplumsal statükoyu koruma işlevi görür. Öte yanda, 8. ve 9. özellikler genellikle değerlendirici teorilerin ve görüşlerin ideolojik olabileceği tarzlardır.

Birinci özellik –X belirli bir sınıflı toplum ya da tarihsel çağ içinde ya da hâkim sınıfa ve/ya da toplumsal statükoya genellikle sempati duyan bir hâkim sınıf üyesi ya da bir sınıf ya da toplumsal grup üyesi tarafından oluşturulur– "X eğer sadece ve sadece bu koşullardan birini karşılarsa ideolojiktir" önermesine çevirilir. Ne var ki gerçek, bu koşulların bir X'in ideolojik olması ve böylece tanımlayıcı bir özellik olmaması için ne zorunlu ne de yeterli olduğudur.

Bu özelliğin birinci bölümünün ardında yatan düşünce, belirli bir sınıflı toplumun ya da tarihsel çağın içinde oluşan fikirlerin ya da teorilerin, bu toplumun ya da çağın işaretini taşıyacağı ve mevcut statükonun destekçisi olacağıdır. Marx zaman zaman bu tür bağlantılardan gevşek biçimde söz etmiş olsa da (özellikle küresel ideoloji anlayışından yararlanırken), verili bir toplum ya da tarihsel çağ tarafından üretilen bütün fikir ve teorilerin toplumsal statükonun destekçisi olmadı-

ğı olgusunu kabul eder. Marx'a göre, işçi sınıfı ya da en azından bu sınıfın bazı üyeleri (ve hattâ "bu sınıfı gözönünde tutarak" başka sınıfların üyeleri) arasında (bile) üretilen "komünist bilinç," Marx'ın kendi toplum teorisi ve görüşüyle (kısmen bu "komünist bilinç"i cisimleştirir) birlikte –en azından Marksist için– belirli bir sınıflı toplumda ya da tarihsel çağda oluşan bütün teori ve görüşlerin mevcut toplumsal statükonun destekleyicisi olduğu tezine kesin karşıt örnekler oluşturur.

Bu özelliğin ikinci bölümü de birincisinden daha makul değildir. Hâkim sınıfın ve sınıfların ve bunlara sempati duyan toplumsal grupların ürettiği, benimsediği ve desteklediği görüş ve teorilerin, bu hâkim sınıfın ve toplumsal statükoyu desteklediği ampirik bir trend kesinlikle varolsa da, bu sınıflardan ve toplumsal grupların içinden çıkan ve görüşleriyle teorileriyle toplumsal statükoyu desteklemeyen bir teorisyenler azınlığı daima vardır. Klasik Marksizm gene mükemmel bir örnek oluşturur: Ataları arasında yer alan Engels, Marx'ın sınıf ve sınıf üyeliğine ilişkin yapısal ölçütlerine göre orta burjuvaziye mensuptu; Marx, Lenin, Luxemburg ve Troçki de küçük burjuva ya da "orta sınıf" geçmişlerden geliyorlardı. Gene de bunların teori ve görüşleri herhalde toplumsal statükoyu koruma ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini yerine getirmez. O halde 1. Özellik ne ideolojinin tanımlayıcı özelliği ne de teorilerin ideolojik olmalarının standart bir nedenidir.

İkinci özellikler kümemiz (2'den 7'ye kadar), çözümlememiz açısından daha da önemlidir. Bunların bazıları diğerlerinden daha kullanışlı ve kapsamlı olsalar da, bir teori ya da bir görüşün epistemik kusurlara sahip olabildiği ve bu nedenle ideolojik olabildiği tarzları temsil ederler. Buradaki önvarsayım, toplumsal dünyamızla ilgili hatalı ya da yanıltıcı betimsel-açımlayıcı teori ya da görüşlerin, hâkim sınıfların çıkarlarına hizmet etme ve/ya da toplumsal statükoyu koruma işlevini yerine getirme yönünde güçlü bir eğilimin varolduğudur.

Ne var ki, X'in hatalı ya da yanıltıcı olması, X'in ideolojik olduğunu gösteren kesin kanıt değildir. Toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini yerine getirmek için X'in *büyük ölçüde yanıltıcı* olması gerekir: Toplumsal ve siyasal koşullar üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak önemli bir etki yaratması gerekir. Toplumsal dünyamıza ilişkin hatalı –en azından Marksist bakış açısından –ancak büyük ölçüde yanıltıcı olmayan betimsel-açımlayıcı bir görüşün mükemmel bir örneği: emek değer teorisinin "vulgar" yorumu, yani bir metanın değişim değerinin (yani bir metanın piyasa dengesi koşullarında fiyatı) o metanın üretiminde kullanılan fiili insan

emeğinin miktarıyla belirlendiği önermesidir. Bu önerme, toplumun üretici güçlerinin belirli bir gelişim noktasında, *toplumsal olarak gerekli emek süresinin* dengeli piyasa koşullarında bir meta olarak fiyatı anlamında onun değerini belirlediğini iddia eden Marx'a ve emek değer teorisinin diğer savunucularına göre hatalıdır. Ancak bu önerme ideolojik değildir, çünkü (herhalde) statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevinin gereğini karşılamaz. Kapitalist bir toplumda bu önermenin geniş çapta kabul görmesi, aslında, toplumsal statükonun istikrarsızlaşması işlevini görebilir ve hâkim sınıfın çıkarlarına ters düşer. Ayrıca, emek değer teorisinin teknik olarak doğru olan yorumunun bile hatalı olduğu öne sürülebilir. Eğer böyleyse, bu teori aynı zamanda, bir şeyin önemli ölçüde yanıltıcı olmasa bile hatalı olması halinde ideolojik olduğu iddiasına da bir karşı örnek oluşturur.

Marksist için, epistemik kusurları nedeniyle (yani, hatalı ve önemli ölçüde yanıltıcı oldukları için) ideolojik olan betimsel-açımlayıcı görüşlerin paradigmatik örnekleri şunları içerir:

1. Toplumsal dünyamızı yanlış yorumlayan dini ve "felsefi" (örn. Hegelci) dünya görüşleri ve bu görüşlerin değişime uğrayabileceği tarzlar;
2. Toplum, tarih, insan doğası vb.yle ilgili, önemli ölçüde yanıltıcı olan teoriler ve önermeler. Örneğin:
   a. "Burjuva" iktisat teorisi ya da en azından Marx'ın sermaye fetişizmi dediği şeyi açığa vuran (*kapitalistlerin* sermaye yatırımlarının sanayileşmiş bir toplumda üretimin gerçekleşmesi için gerekli koşul olduğu iddiası) "burjuva" iktisat teorileri
   b. Marksist sınıflı toplum çözümlemesinin herhangi bir geçerlilik taşıdığını inkâr eden çıkar grubu/güç siyaseti teorileri
   c. Kapitalist toplumlarda devletin sosyo-ekonomik sınıflar arasında tarafsız bir hakem işlevi gördüğü iddiası
   d. Ortalama zekâya sahip hemen herkesin yeterli inisiyatif ve yönelimle kapitalist bir toplumda başarılı olabileceği iddiası, yani Horatio Alger miti.

Marksist ampirik teori temelde doğruysa, bu teorilerin ya da görüşlerin hepsi sadece hatalı değil, önemli ölçüde yanıltıcıdır. Bunların kapitalist toplumda kabul edilen ölçüde toplumsal (kapitalist) statükoyu kabul etmeleri ve –belki de istemeyerek– hâkim (kapitalist) sınıfın çıkarlarını savunmaları beklenebilir.

İncelemekte olduğumuz özellikler kümesi (yani 2'den 7'ye kadar

olanlar) içinde özel ilgiyi hak eden ikisi altıncı ve yedinci özelliklerdir: *Sistematik biçimde yanıltıcı* olan özellik ve *toplumsal olarak gizemlileştirici* olan özellikler. Bu özellikler Marx'ın yazılarında en çok mücadele ettiği iki ideoloji türünü temsil eder. Sistematik biçimde yanıltıcı olan özellik toplum içindeki insanların ya da dünya içindeki insanlığın dini ve "felsefi" anlayışlarına denk düşer. Bu türden teoriler ya da görüşler sadece insan doğasını radikal biçimde yanlış yargılamakla, toplumsal ve siyasal eylemin kaynaklarını yanlış yere koymakla kalmaz, aynı zamanda teori ve pratiğe bilimsel, ampirik yaklaşımdan da kaçınır –hem Marksistler hem de "burjuva" toplum bilimci ve teorisyenler tarafından paylaşılan bir yaklaşımdır.

Bu geniş anlamda "bilimsel" –ve bu nedenle hâlâ *büyük ölçüde* yanıltıcı olabilse de *sistematik* biçimde yanıltıcı olmayan– teori ve görüşler arasında Marx, toplumsal olarak gizemlileştirici olanları ideolojik teoriler olarak kabul eder, ancak bunlar toplumsal olarak gizemlileştirici değil, önemli ölçüde yanıltıcıdırlar. *Toplumsal olarak gizemlileştirici* teori ya da görüşler, toplumsal ilişkilerin gerçek doğasını yanıltıcı ya da "gizemlileştirici" bir betimleme ya da açıklamayla örterek gizlerler. Para ve meta fetişizmiyle –Marx'a göre emeğin değişim değerinin yegâne yaratıcısı olduğu gerçeğini gizler ve sermaye fetişizmi –kapitalist sınıfın ödenmemiş emeği işçi sınıfından artı-değer biçiminde çekip aldığı olgusunu gizler– Marx'a göre toplumsal olarak gizemlileştirici teorilerin ya da görüşlerin paradigmatik örnekleridir.[7] Bu türden teori ve görüşler bir toplumun içindeki toplumsal ilişkilerin gerçek doğasını gizleyerek, "tabi," "yönetilen," ya da "sömürülen" sınıfların kendi özçıkarları olduğu vizyonunu karartırlar, bu sınıfların toplumsal ve siyasal eylemlerinin yükselişini durdururlar ve böylece toplumsal statükoyu koruma işlevini yerine getirirler ve hâkim (kapitalist) sınıfın çıkarlarını savunurlar.

O halde sistematik olarak yanıltıcı ve toplumsal olarak gizemlileştirici olma özellikleri –ideoloji kavramının betimleyici özellikleri olmasa da– Marksist teori temelinde, betimleyici-açımlayıcı bir teori ya

7. Marx'ta para ve meta fetişizmi için bk. *Capital*, c. 1 ve *Capital*, c 3'te Teslis Formülü üzerine olan bölüm. Ayrıca bk. Norman Geras, "Essence and Appearances: Aspects of Fetishisim in Marx's Capital," *New Left Review*, no. 65 (1971); John Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*," *Radical Philosophy*, no. 2 (1972); John Maguire, "Marx on Ideology, Power and Force," *Theory and Decision*, c. 7 (1976); ve G. A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History*'sinin 5. Bölümü. Belirtilmesi gerekir ki, ürünlerin bütün değişim değerini emeğin yarattığı yanlış olsa da, ürünleri sadece emeğin yarattığı gene de doğru olabilir (Marx sermayeyi geçmişten gelen emeğin cisimleşmesinden başka bir şey olarak görmez.)

da görüşün ideolojik olabileceği başlıca tarzları gösterir. Bu kümedeki özelliklerin geri kalanı (yani, 2'den 5'e kadar olan özellikler) ya betimsel-açımlayıcı teorilerin ideolojik olabilme tarzlarına aday bile olmadıkları için tamamen gözden çıkarılabilirler ya da yukarıda belirtilen iki özellik altında toplanabilirler. Şimdi sırayla bunları ele alalım.

İkinci özellik –bilimsel olmama– ilk bakışta bir teorinin ya da görüşün, ideolojik olabileceği önemli bir tarz olmaya geçerli bir aday olarak görülebilir, ama reddedilmesi gerekir. Buradaki sorun "bilimsel" teriminin Marksistler tarafından genellikle özel bir anlamda kullanılmasıdır; yani, bilimsel olan yaklaşık olarak "Marksizm'e uygundur" ya da "benim (ya da bizim) Marksizm yorumumuza uygundur" deniyor olmasıdır. Bu kapsayıcı tanımlamanın kullanılması halinde, "X bilimsel değildir" önermesi, hiç ilginç olmayan bir iddiaya, "X Marksizm'e (onun şu ya da bu yorumuna) uygun değildir" önermesine kabaca eşittir.

Bilimsel olmak, daha geniş, daha meşru bir tanıma göre ise "bilim"i temel almak ya da bilimin ilke ya da yöntemlerine uygun olmaktır. "Bilimin ilke ve yöntemleri" onaylayıcı ya da daha önemlisi onaylamayıcı teori ve önermelerin temeli olarak, ampirik bulgulara dayanan ilke ve yöntemlerdir. (Ancak bu, toplumsal dünyamızla ilgili bütün sistematik teoriyi doğrudan test edilemeyen ya da kolayca yanlışlanamayan bir temelde bertaraf edecek kadar dar biçimde yorumlanmamaktadır.) Daha geniş olan bu tanıma göre ideolojik olan teorilerin önemli bir kısmının aynı zamanda bilimsel de olduğu hesaba katılmalıdır. Yukarıdaki "bilimsel" tanımına ve Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğu varsayımına göre, "burjuva" toplum biliminde bulunan pek çok sistematik teorinin ideolojik olduğu (hatalı ve daha önemlisi ciddi biçimde yanıltıcı oldukları için) ama gene de bilimsel olduğu bir gerçektir. (Biraz farklı bir tanıma göre X'in bilimsel olmadığını söylemek, bunun akılcı araştırma ve doğrulamaya duyarlı olmayan bir betimsel-açımlayıcı teori ya da görüş olduğunu söylemektir. Ancak bu türden sahte bilimsel teorileri sistematik biçimde hatalı olan özellik altında toplamak gerekir.)

Aynı şekilde, hiçbir şekilde yararlı olmadıkları ölçüde, yanılsamalı olma (3. özellik) ve gerçekliğin tersine çevrilmiş temsili olma (4. özellik) özellikleri, sistematik biçimde yanıltıcı olma özelliği altında toplanabilir.

Marx'ın, dini ve "felsefi" yanılsamadan söz ettiği ve özellikle Hegelci ve neo-Hegelci dünya görüşü ya da tarih teorisine karşı polemiğe girişiği yerde, yanılsama özelliğini, sistematik biçimde yanıltıcı ol-

ma özelliği başlığı altına almak en iyisidir. Siyasal yanılsama ya da toplumsal bilimler alanındaki yanılsamadan söz ettiği zaman ise yanılsamalı olma özelliği, en iyi şekilde toplumsal olarak yanıltıcı olma özelliği altında toplanabilir. Marx bu iki temel yanılsama arasındaki ayırımı *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koyar: "Fransızlar ve İngilizler en azından gerçekliğe makul ölçüde yakın olan siyasal yanılsamaya düşmüşken , Almanlar "saf tin" alanında hareket ederler ve dini yanılsamayı tarihin itici gücü haline getirirler."[8]

Bu türden yanılsamalı ve sistematik biçimde yanıltıcı teoriler, tıpkı Hegelcilerin tarihsel teorileri gibi, toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini yerine getirme eğiliminedir. Marx'a göre, tarihi, (Hegelci) İdea'ya uygun biçimde ya da insanların idealarına ya da bilinçlerine göre belirlenmiş olarak görmek ve sadece toplumsal ve siyasal süreçlerin gerçeğini belirsizleştirmekle kalmaz, insanlık durumunu iyileştirmek için insan bilincini geliştirmek gibi tutucu ve yanıltıcı bir stratejiye yol açar:

> Eski Hegelciler, herşeyi Hegelci bir mantık kategorisine indirgendiklerinde *kavramışlardır*. Genç Hegelciler herşeyi, dini kavramlar atfederek ya da teolojik bir meseleye bağlayarak eleştirdiler. Genç Hegelciler, Eski Hegelcilerin mevcut dünyadaki din, kavramlar ve soyut bir genel ilke kuralına olan inançlarını kabul ederler. Sadece, biri kısmen bu hâkimiyete gaspçı olarak saldırırken, diğeri onu meşru olarak över.
>
> Genç Hegelciler bağımsız bir varlık atfettikleri anlayışları, düşünceleri, ideaları; aslında bilincin bütün ürünlerini, insanların gerçek zincirleri olarak (tıpkı Eski Hegelcilerin bunların insan toplumunun esas bağları olduğunu ilan etmeleri gibi) gördükleri için, sadece bu bilinç yanılsamalarına karşı savaşmak zorunda kalmışlardır. Kendi fantezilerine göre, insanların tüm ilişkileri, bütün yapıp ettikleri, zincirleri ve sınırları kendi bilinçlerinin ürünü olduğu için, Genç Hegelciler insanların önüne, mevcut bilinçlerini, insani, eleştirel ya da bencil bilinçle değiştirme ve böylece sınırlarını ortadan kaldırma gibi ahlâki bir postüla koyarlar. Bu bilinç değiştirme talebi, gerçekliği bir başka tarzda yorumlama talebine, yani onu bir başka yorum aracılığıyla kabul etmeye varır. Genç Hegelci ideologlar, sözde "dünyayı paramparça eden" önermelerine rağmen, en sadık tutuculardır.[9]

(Marx buna kuşkusuz şu karşılığı verir: "Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda *yorumlamakla* kalmışlardır, oysa önemli olan dünyayı *değiştirmektir*.")[10]

8. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 130.
9. A. g. y., s. 113.
10. Marx, "Theses on Feuerbach," s. 109.

Marx "yanılsama" dilini burjuva ekonomi ve sosyoloji teorisinden söz ederken kullandığında da, yanılsamalı olma özelliği en iyi şekilde toplumsal olarak gizemlileştirici olma özelliği altında toplanabilir. Sermaye fetişizminden söz ederken "kapitalist üretim tarzının tam gizemlileştirilmesi"nden, "hatalı görünüş ve yanılsama"dan ve "yanılsama dünyası"ndan söz eder. Bu "yanılsama dünyası"ndan Smith ve Ricardo gibi klasik burjuva ekonomistleri bile kaçamazlar. Bu ideoloji formu –toplumsal ilişkilerin gizemlileştirilmesi– Marx için en zararlı formdur, çünkü ona göre "görülmesi" en zor olandır.

Son olarak 5. Özelliği ele alalım: Birşey "sahte bilinç"in bir sonucu ya da bileşenidir. Ahlâk ideolojidir önermesi için Feuer'in argümanı bağlamında "sahte bilinç" üzerine önceki tartışmamızın ortaya koymuş olması gerektiği gibi, "sahte bilincin bir sonucu ya da bileşeni olma özelliği" ne ideolojinin tanımlayıcı bir özelliğidir, ne de teorilerin ve görüşlerin ideolojik olabileceği önemli bir tarzdır. Feuer ve diğerlerinin öne sürdükleri Freudcu ya da yarı-Freudcu anlamda "sahte bilinç"in sonucu olmak, bir teorinin ya da bir görüşün ideolojik olup olmadığının iyi bir göstergesi değildir, çünkü bütün ahlâki teori ve görüşler ya da her halükârda bunları belirleyen ahlâki değerler ya da değerlendirici tutumlar bu anlamda "sahte bilinç"in bir sonucudurlar. Ancak bunların büyük bir kısmı toplumsal statükoyu *desteklemez*. Bazı ahlâki değer ya da ilke sistemleri –Marx'ın yazılarında örtük olarak bulunduğu kadarıyla– en azından Marksist ampirik toplum teorisi ve kapitalizm çözümlemesiyle birleştiklerinde fiilen sosyalizm davasını ilerletme işlevi görürler.

"Sahte bilinç"in bir *bileşeni* olmak, bir teori ya da görüşün "sahte bilinç"in bir *sonucu* olmaktan çok ideolojik olduğunu gösteren bir işaret değildir. Aslında, Marx ve Engels için –"sahte bilinç" terimi onlar için hiçbir Freudcu anlam taşımıyordu– bir teori ya da bir görüşün "sahte bilinç"in bir bileşeni olduğunu söylemek onun yanlış ya da sahte olduğundan daha fazla bir şey söylememektir.

İkinci özellikler kümesine (2'den 7'ye kadar) ilişkin değerlendirmeyi özetlemek için şunları belirtebiliriz: (1) Bunlar doğal olarak bu türden teori ya da görüşleri anlam bakımından ideolojik hale getiren betimsel-açımlayıcı teorilerin ya da görüşlerin epistemik kusurlarını kapsar; (2) hiçbiri ideolojinin tanımlayıcı bir özelliği değildir; ve (3) sadece ikisi –sistematik olarak yanıltıcı ve toplumsal olarak gizemlileştirici olan özellikler– bir teorinin ya da görüşün ideolojik olabileceği önemli tarzlardır.

Son özellikler kümemiz (8 ve 9) değerlendirici teori ya da görüşle-

rin ideolojik olabileceği tarzları temsil ederler. 8. özelliğin –bir teori ya da görüş, hâkim sınıfın çıkarlarını ortak çıkar olarak temsil eder– başlangıcı Marx'ın şu sözlerinde yer alır:

> Kendisini kendinden önceki hâkim sınıfın yerine koyan her yeni sınıf, sadece kendi amacına ulaşmak için, kendi çıkarlarını ideal bir form içinde toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarları olarak temsil etmek zorunda kalır; bu, onun fikirlerine evrensellik formu verecek ve onları yegâne akılcı, evrensel olarak geçerli fikirler olarak gösterecektir.[11]

Bu özellikten yoksun, ama gene de ideolojik olan pek çok teori olduğu için bu tanımlayıcı bir özellik değildir. Aslında 9. özelliğin özgül formu ancak toplumsal statükonun ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarının doğrulanmasıdır. Bu özelliğin, teori ve görüşlerin ideolojik olabileceği üçüncü bir tarz olduğunu kabul ediyorum. Sistematik biçimde yanıltıcı ve toplumsal olarak gizemlileştirici özellikler bir betimleyici-açımlayıcı teorinin ya da daha doğrusu bir teori ya da görüşün betimsel-açımlayıcı bileşeninin ideoloji olarak işlev görebileceği başlıca tarzlar olsa da, 9. özellik değerlendirici teorilerin ya da görüşlerin ideoloji olarak işlev görebileceği başlıca tarzdır.

Hâkim sınıfın çıkarlarını toplumun ortak çıkarları olarak gören bir teori ya da görüşün yanı sıra –bunun iyi bir örneği, kapitalist toplumda sık sık öne sürülen özel mülkiyet kurumunun herkesin çıkarına olduğu iddiasıdır– bir teori ya da görüşün toplumsal statükoyu ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını haklı çıkarabileceği pek çok başka tarz vardır. Bu türden gerekçeler ya basiretli ya da ahlâki kaygılara hitap edebilir. Hâkim sınıfın çıkarlarının toplumun ortak çıkarları olduğu iddiası, doğru kabul edilmesi halinde, insanların en azından basiretli bir bakış açısından toplumun "haklı" olduğunu kabul etmesini sağlama işlevini gören olgusal bir iddiadır. Bu yargı, kuşkusuz, belirli bir toplumun ahlâki olarak haklı çıkarılması yargısına zemin olarak görülebilir, ancak bunun başlıca itilimi özçıkarla ilgili değerlendirmelere dayanır.

Ancak kapitalist toplumsal statüko ve/ya da hâkim kapitalist sınıfın çıkarları için ahlâki gerekçeler sağlayan teori ya da görüşler pek çoktur. Bu türden teorilerin paradigma örneği Klasik Liberalizm'in ahlâk ve toplum teorisi ve bunun en geri yirminci yüzyıl versiyonu olan Sağ-Liberteryanizmdir. Klasik liberalizmi en iyi şekilde temsil eden John Locke'un teorisidir; sağ-liberteryanizm ise Robert Nozick, John Hospers, Milton Friedman ve popüler düzeyde Ayn Rand tarafından temsil edilir.

11. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 138.

Toplumsal statükoyu ve/ya da bir hâkim sınıfın çıkarlarını –ister mülkiyet haklarının herhangi bir ahlâki kaygı nedeniyle reddedilemez olduğu görüşü kadar karmaşık, ister "doğru da olsa yanlış da olsa benim ülkem" sözünün ortaya koyduğu kadar karmaşık olsun– doğrulayan normatif görüş ya da teoriler, kuşkusuz, toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevine yönelik güçlü bir eğilim taşır ve bu nedenle ideolojiktir. Ne var ki 9. özellik ideolojinin *tanımlayıcı* özelliği değildir, çünkü bir teori ya da görüşü ideolojik olarak adlandırmak için zorunlu bir koşul değildir. Bir teori ya da bir görüş, betimsel-açımlayıcı bileşeni önemli ölçüde yanıltıcı olduğu için de ideolojik olabilir.

İdeoloji kavramına ilişkin çözümlememizi özetlemek için, –en azından bir ilk adım olarak– ideolojinin tanımlayıcı özelliğinin 10. özellik olduğunu (toplumsal statükoyu sürdürme ve/ya da hâkim sınıfın çıkarını savunma işlevi) ve sistematik biçimde yanıltıcı, toplumsal olarak gizemlileştirici olma ve toplumsal statükoyu ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını haklılaştırma (yani 6, 7 ve 9) özelliklerinin, teori ve görüşlerin bu ölçütü karşıladığı ve böylece ideolojik olduğu başlıca tarzlar olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak bu düşünceyi biraz daha geliştirdiğimizde, Marksist ideoloji kavramına ilişkin bu tanımlamanın hâlâ bütünüyle yeterli olmadığı açıktır. Marx ve Marksistler için, bir *sosyalist* toplum bağlamında toplumsal statükoyu destekleme ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevi gören bir teori ya da görüşün ideolojik olması sorun değildir. (Buradaki hâkim sınıf, kuşkusuz, Marx'ın sosyalizm anlayışına göre işçi sınıfıdır.) Pek az Marksist bunu bilinçli olarak düşünse de, Marksist ideoloji kavramının gerçek (ancak örtülmüş) tanımlayıcı özelliği, bence, insan refahına engel olma, ya da daha gösterişli biçimde söylenecek olursa, insanlık durumunun iyileştirilmesine ve/ya da geliştirilmesine karşı olmasıdır. Buna onbirinci özellik olarak "normatif özellik" diyelim. Bu özelliği sonuççu ve deontolojik ahlâki görüşler arasında tarafsız olduğu ölçüde, soyut bir düzeyde dile getirdiğime dikkat ediniz.)

Marksistlerin 10. ve 11. özellikler arasında genellikle ayırım yapmamasının nedeni bence Marksist'in toplum ve tarihle ilgili ampirik teorisinde, teorilerin ve görüşlerin ideolojik olma tarzının, yani bu tarihsel çağda insan refahını (ya da insanlık durumunun iyileştirilmesi ve/ya da geliştirilmesi) engelleme tarzının, kapitalist toplumları koruma ve/ya da hâkim kapitalist sınıfların çıkarlarını savunma işlevini yerine getiriyor olmasıdır. Marksist ampirik teorinin temelde doğru oldu-

ğu varsayıldığında –örneğin, Marx'ın kapitalist toplumun sınıf dinamikleri üzerine yaptığı çözümleme ve (1) planlı sosyalist ekonomilerin kapitalist ekonomilerden daha etkin olduğu (mevcut doğal ve insani kaynaklardan yararlanma bakımından) ve (2) insan hakları ve siyasal demokrasinin uygun koşullarda sosyalist mülkiyet ilişkileriyle mükemmel biçimde uyumlu olabileceği tezleri temelde doğrudur– toplumsal düzenlemelerle ilgili hemen her ahlâk teorisi bakımından sosyalizmin kapitalizme tercih edilebilir olduğu görülür. Akla gelen en dikkate değer istisnalar Sağ-Liberteryanizm ve faşizmin ahlâki teorisidir –böyle bir şeyin varolduğu söylenebilirse. Sosyalizmin ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir olduğu doğruysa ve bunun nedeni sos-

yalizmin insan refahına (yani insanlık durumunun iyileştirilmesine ve/ya da geliştirilmesine) daha çok hizmet etmesi ise, bu durumda kapitalist toplumu koruma ve/ya da kapitalist sınıfların çıkarlarını savunma işlevi gören teoriler ve görüşler (yani 10. özelliğe uyan teoriler ve görüşler) ideolojiktir. Özetle, Marksist bakış açısından, 10. ve 11. özellikler, mevcut tarihsel koşullarda fiilen bir arada bulunurlar. (Ancak burjuva toplumunu koruma işlevi gören bütün ideolojinin "burjuva" ideolojisi olmadığına dikkat ediniz. Dini ideoloji burjuva toplumlarında statükoyu koruma işlevini görse de, dini ideoloji burjuva ideolojisi değildir. İdeoloji türlerine –feodal, burjuva, küçük burjuva, vb– tekil özelliğini kazandıran ölçütler, onların tarihsel başlangıç koşullarıyla ya da içerikleriyle ya da her ikisiyle birden ilişkiliymiş gibi görünüyor.)

Ne var ki sahici biçimde sosyalist ya da komünist bir toplum (varolması gereken) bağlamında 10. ve 11. özellikler arasındaki ampirik (nomolojik) bağ kırılır. Marksist ampirik teori temelde doğruysa, toplumsal sosyalist statükoyu (kapitalizme ve tarihsel olarak gerici olan diğer toplum formlarına karşı) koruma ve sosyalist bir toplumun "hâkim sınıfı"nın (yani sosyalist bir toplumda sonunda tek sınıf olarak kalacak olan işçi sınıfı) çıkarlarını savunma işlevi gören teoriler ya da görüşler ideolojik *değildir*, çünkü bu türden teori ya da görüşler insanlık durumunun iyileştirilmesini ve/ya da geliştirilmesini *engellemezler*.

Ne var ki bu koşullarda 10. özelliğin Marksist ideoloji kavramını belirleyen normatif (ya da ahlâki!) özellikten çok bu kavramın tanımlayıcı özelliği olduğu (hem Marksistler hem de Marksist olmayanlar için) kolayca anlaşılabilir. Ancak sosyalist bir topluma gönderme yapıldığında, 10. özelliğe sahip teori ve görüşlerin "ideoloji" ya da "ideolojik" olarak nitelendirilmemesi –Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğu varsayılarak– 10. özelliğin Marksist ideoloji kavramının tanımlayıcı özelliği olduğu tezini çürütür.

Bu Marksist ideoloji kavramı çözümlemesini, 11. özelliğin hangisinin ideoloji ya da hangisinin ideolojik olduğuna dair tanımlayıcı özellik olduğunu, ancak 10. özelliğin bu çağda ve diğer pre-sosyalist tarihsel çağlarda teori ve görüşlerin nasıl ideolojik olduklarını gösteren başlıca tarz olduğunu belirterek özetleyebiliriz. Ayrıca, 6., 7. ve 9. özellikler teori ve görüşlerin 10. özellikte öne sürülen tutucu işlevi yerine getirdiği esas tarzları oluştururlar. Yani bunlar (a) sistematik biçimde yanıltıcı olmak, (b) toplumsal olarak gizemlileştirici olmak, ve (c) toplumsal statükoyu ve/ya da hâkim bir sınıfın çıkarlarını haklılaştırmak, teorilerin ve görüşlerin (d) toplumsal statükoyu koruma ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunma işlevini yerine getirdikleri başlıca tarzlardır. Bu da, mevcut tarihsel koşullar altında teori ve görüşlerin (e) insan refahını ve insanlık durumunun iyileştirilmesini ve/ya da geliştirilmesini önleyen başlıca tarzdır.

C. AHLÂK, İDEOLOJİ VE AHLÂK TEORİSİ

Burada karşımıza çıkan soru şudur: Bir bütün olarak ahlâk 6., 7. ya da 9. özelliklere sahip midir ya da 10. ve dolayısıyla 11. özelliğe bir biçimde uyar mı? Ortodoks Marksist'in ahlâkın ideoloji olduğu iddiasını doğrulamak için bu soruya verilmesi gereken yanıt, evet'tir. Bu kez belirtilmesi gereken çeşitli noktalar vardır. Birincisi bu ideoloji çözümlemesinde bir bütün olarak ahlâkın ideolojik olduğunu göstermek *a priori* imkânsız olabilir. Bunu göstermek için gerekli olan nihai (normatif) kriter, *ahlâkı öngerektirdiği* için bu böyledir. İnsanın refahı ve insanlık durumunun iyileştirilmesi ve/ya da geliştirilmesi nosyonları *ahlâki* nosyonlardır.

Belirtilmesi gereken ikinci nokta, 1. konumu (ahlâk ideolojidir ve bu nedenle reddedilmelidir) boşa çıkarmak ve 3. konumu (ahlâk ideoloji değildir ve bu nedenle reddedilmemesi gerekir) kabul edilmesi en makul konum haline getirmek için, bu koşulları karşılamayan tek bir ahlâk teorisi ya da görüşe ihtiyaç olmasıdır. Konum 1'e en bariz karşı örnek adayı bu çalışmanın 1. kısmında açıklandığı gibi Marx'ın ahlâk teorisidir (ya da ahlâki değerler ve ilkeler kümesi).

Üçüncü nokta Allen Wood'un belirttiği şu iddiayla ilgilidir: "Marx, ahlâka tutucu bir toplumsal işlev atfeden bir ahlâk kavramı ... ile çalışmaktaydı."[12] Ancak, bu çalışmanın IV. bölümünün son kısmında ayrıntılı olarak ortaya konulduğu gibi, bu konum tek başına savunulamaz.

12. A. Wood, "Justice and Class Interests," s. 11.

Pek çok ahlâk teorisi ya da görüş, toplumsal statükoyu ve/ya da sınıflı toplumlarda hâkim sınıfın çıkarlarını savunduğu için nitelik bakımından belirgin biçimde tutucuyken, diğer pek çoğu değildir. Engels bile –ve bence Marx da– bu olguyu kabul eder. Gene alıntı yapmaya değer bir pasajda Engels şöyle yazıyordu:

> Toplum şimdiye dek sınıf uzlaşmazlıkları içinde hareket ettiği için ahlâk daima bir sınıf ahlâkı oldu; ya hâkim sınıfın baskınlığını ve çıkarlarını doğrulamış ya da, ezilen sınıf yeterince güçlendiğinde, *bu baskınlığa karşı isyanı ve ezilenlerin gelecek çıkarlarını temsil etmiştir* [italikler bana ait].[13]

258/F17 Kişinin, grev sırasında işyerine girme yasağına saygı duymak ya da sosyalizm mücadelesini desteklemek gibi bir ahlâki yükümlülüğe sahip olduğu inancının, nitelik bakımından tutucu değil ilerici olduğu gerçeği, fazla yorum gerektirmez; bazı Marksistlerin bunu durmaksızın –ve bazen ateşli biçimde– reddettiklerini saymazsak.

Peki o zaman Marx ve Engels gibi entelektüel derinliği ve çapı olan teorisyenlerin, 1. önermede ifade edilen konumu, yani ahlâkın bir ideoloji olduğu ve bu yüzden reddedilmesi gerektiğini benimsemelerini nasıl açıklayacağız? Marx ve Engels'in genellikle daha önce gösterdiğimize benzer bir ideoloji kavramıyla çalışmakta olduğunu varsayarsak, ancak şu sonuca varabiliriz: Marx ve Marksistler genellikle, şu ya da bu ölçüde, şu ya da bu tarzda karışık ahlâk kavramlarıyla çalışmaktadırlar.

Durum buysa, kuşkusuz büyük bir sır yoktur ortada. Filozofların ahlâkın doğası, yani ahlâki söylemin doğası ve işleviyle ve ahlâki argümanların yapısıyla ilgilenmeye başlamaları görece yenidir –aslında son birkaç on yıl. Marx'ın yaşadığı dönemde, ahlâk kavramı hâlâ şaşırtıcı ve gizemli görünüyor olmalıydı. O dönem de analitik-linguistik felsefe teknik ve yöntemlerinin, henüz gelişmemiş ahlâk çözümlemesinde verimli olduğu kanıtlanmamakla kalmamış, meta-etiğin özne meselesini oluşturan sorular da henüz formüle edilmemişti. Marx, Engels ve bütün diğer yirminci yüzyıl öncesi filozofların ve toplum teorisyenlerinin, bir ölçüde karışık ahlâk kavramlarını besledikleri kaynaklardan pek kuşku duyulamaz.

Marx ve Engels'in sergilediği önemli bir yanlış yorum: ahlâki söylem kullanmanın (yani ahlâki yargılar oluşturmanın), benimsedikleri akılcı, bilimsel ve maddi dünya görüşüyle aynı çizgide olmayan ve kabul edilemez ontolojik ya da epistemolojik konumlara vardığıdır. İkin-

13. Engels, *Anti-Dühring*, s. 105.

ci bir yanlış yorum ise: ahlâki söylem kullanmanın, kişiyi, insanlık durumunu iyileştirmenin ve/ya da geliştirmenin başlıca yolu ya da yollarından biri olarak ahlâki teori ya da ilkeleri yaymak ve aşılamaktır görüşüne yöneltmesidir.

Marx ve Engels'in sergiledikleri yanlış ahlâk yorumunun birincisinin –ahlâki söylem kullanmak ya da ahlâki yargılar oluşturmak kişiyi kabul edilemez ontolojik ya da epistemolojik konumlara bağlar– onların maddeci ve bilimsel yönelimli dünya görüşlerinde değerlendirici söyleme bir yer bulamamaları olgusuyla ilişkilendirilmelidir. Eğer "X iyidir" gibi bir önerme X'in gözlemlenebilir bir özelliğini anlatmıyor, betimlemiyor ya da açıklamıyorsa, Marx ve Engels'in varsayımları, X'in yapay olduğu ve elenmesi gerektiği şeklinde olacaktır.

Öte yanda "X iyidir" gibi bir önerme, betimliyor ya da açıklıyorsa, bu sefer "iyi" teriminin kendisinin gözlemlenemeyen, maddi olmayan bir varlığı, özelliği ya da ilkeyi anlattığını varsaydıkları görülür. "İyi" terimi (anlam bakımından) "sonsuz, değişmez bir varlığı" ya da "aşkın" bir ahlâki ilkeyi ("Tanrı Sözü" ya da "doğal yasa" gibi) ya da dünya tarihinde ya da Dünya Tini'nin gelişiminde (Hegelcilerin dedikleri gibi) içkin olan bir ahlâki ilkeyi anlatır. Bu kaygıların her birine ilişkin örnekler Marx ve Engels'in yazılarında bulunabilir. Ahlâki söyleme başvurmanın, aşkın ahlâki varlıkların varolduğunu *ipso facto* kabul etmek anlamına geldiği itirazı, örneğin "Komünist Manifesto"da bulunur. Burada Marx ve Engels kendi doktrinlerine ilişkin "burjuva" itirazları ele alırken şöyle derler:

> "Kuşkusuz," denecektir, "din, ahlâk, felsefe ve hukuk düşünceleri tarihsel gelişimin gidişatı içinde değişikliğe uğramıştır. Ancak, din, ahlâk, felsefe, siyasal bilim ve hukuk bu değişime rağmen varlıklarını sürdürmüşlerdir.... Bunun yanı sıra, bütün toplumlarda ortak olan, Özgürlük, Adalet vb. gibi ebedi hakikatler vardır."[14]

Buna verdikleri yanıt kısmen, bütün geçmiş toplumların ortak bir özelliğe sahip olduklarını –"toplumun bir bölümünün diğer bölüm tarafından sömürülmesi"– ve bunun, muhaliflerinin işaret ettikleri ahlâki ideolojideki benzerlikleri açıkladığını iddia etmektir. Yanıtın öteki bölümü, geçmişteki bütün hâkim sınıflar gibi burjuvazinin de, kendi bencil ve yanlış yorumlarıyla, "mevcut üretim tarzından ve mülkiyet biçiminden kaynaklanan toplumsal formları *ebedi doğa ve akıl yasalarına dönüştürmek* için"[15] çaba göstermiş olduğunu iddia etmekten ibarettir.

14. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 351.
15. A. g. y.

(italikler bana ait).

Daha sonra, liberal hümanist Heinzen'e karşı bir polemikte Engels şöyle yazar:

> Herr Heinzen... komünistlerin Herr Heinzen'in katı ahlâki tutumuyla alay ettiklerini, kendisinin bütün o kutsal ve yüce fikirleriyle, bütün toplumun temelini oluşturduğunu hayal ettiği, fazilet, adalet ve ahlâkla dalga geçtiklerini ima ediyor. Biz bu yaklaşımı benimsiyoruz. Komünistler, Herr Heinzen'in bu *ebedi gerçeklerle* alay etmekten menettiği *şerefli* insanın ahlâki öfkesine izin vermeyeceklerdir. Ayrıca komünistler, bu ebedi değerlerin asla toplumun temelini oluşturmadığını, tam aksine o toplumun ürünü olduğunu savunurlar.[16]

Anti-Dühring'te Engels "ebedi gerçekler ya da ilkeler"e bir kez daha saldırır. Burada şu iddiada bulunur: "Bizler [komünistler]... ahlâki dünyanın da tarihi ve uluslararası farklılıkları aşan sürekli ilkelere sahip olduğu bahanesiyle herhangi bir ahlâki dogmayı, ebedi, nihai ve sonsuza dek değişmez bir ahlâki yasa olarak bize dayatmak için yapılan her girişimi reddederiz."[17]

Marx ve Engels'in endişesi metafizik olmaktan çok siyasaldır. Ve yine kuşkusuz, ahlâki doğruların "ebedi" ve evrensel olarak geçerli oldukları görüşünün tutucu bir toplumsal ve ideolojik rol oynayacağını düşünmektedirler, çünkü yerleşik (ve tutucu) ahlâki ilkelerin –örneğin (farzedildiği gibi) değiştirilemez özel mülkiyet hakkı (hem kişisel hem de üretim araçları üzerinde)– fazla yerleşik olmayan ve daha radikal ahlâki ilke ve kurallardan daha çok önem kazandığı görülür. Burada gene de hâlâ güçlü bir metafizik kaygı belirtisi vardır. Maddi olmayan bu türden varlıklar, ebedi ve değiştirilemez olmaları bir yana, başlangıçta nasıl varolabilirler? Makul düşünen ondokuzuncu yüzyıl maddecisi için, ahlâki ilkelerin zamandışı niteliğinin hiçbir şekilde açıklanamayacağı görülür, öyle ki, bu türden şeylerin "varlığı"nı, dolayısıyla geçerliliğini ve uygulanabilirliğini de sadece reddetme eğilimindedirler. Ahlâka yöneltilen bu itirazın bir Marksist'in zihninde çok gerilere gittiği düşünülebilir.

Tarihte *içkin* olduğu farzedilen ahlâki ilkelere Marx ve Engels benzer bir küçümsemeyle yaklaştı. Hegel, özgürlüğün, yani mutlak ideanın etik bileşeninin kendisini devlette, özellikle de anayasal monarşide cisimleştirdiğini söylemişti. Günümüzde bu konumun ciddi biçim-

16. Engels, "The Communists and Herr Heinzen," Marx ve Engels, *Collected Works*, c. 6, s. 301.
17. Engels, *Anti-Dühring*, s. 103.

de öne sürüldüğüne nadiren rastlanır. Ancak bu Hegel'in ve onu izleyen pek çoğunun görüşü olduğu için Marx ve Engels'in bununla hâlâ savaşıyor olmaları şaşırtıcı değildir. Marx, 1846'da Proudhon'u eleştirdiği *Felsefenin Sefaleti*'nde, bu konumun bir başka versiyonuna saldırır. Proudhon'a göre bütün tarihsel dışavurumlarında toplumu yöneten, bazen "toplumsal deha," bazen "genel akıl," bazen de "insan aklı" dediği ve telos'u ya da hedefi *eşitlik* olan şeydir. Marx, Proudhon için şöyle der:

> bir ekonomik ilişkinin iyi yanı eşitliği onaylamasıdır; kötü yanı, iyi yanı inkâr eder ve eşitsizliği onaylar. Her yeni kategori önceki hipotezin oluşturduğu eşitsizliği ortadan kaldırmak için bir toplumsal deha hipotezidir. 261
> Özetle eşitlik, toplumsal dehanın ekonomik çelişkilerin çevrimindeki girdaplar gibi sürekli olarak gözönünde tuttuğu *ilk niyet, mistik eğilim, kutsal amaçtır*.[18]

Felsefenin Sefaleti'nden hemen önce yazılan bir mektupta Marx, Proudhon'un kendi genel yaklaşımına yönelttiği itiraz hakkında şu yorumu yapar:

> M. Proudhon tarihte bir toplumsal gelişimler dizisi görür; tarihte gerçekleşen ilerlemeyi keşfeder;...icat ettiği şeyse kendisini açığa vuran evrensel akıl hipotezinden ibarettir. Mistik sebepler, yani sağduyudan yoksun sözler icat etmekten daha kolay şey yoktur.... Özetle bu, tarih değil Hegelci eski hurdadır, dünyevi tarih –bir insan tarihi– değil kutsal tarihtir; yani bir idealar tarihi. Bu bakış açısından insan sadece ideanın ya da sonsuz aklın kendisini ifade etmek için kullandığı araçtır. M. Proudhon'un sözünü ettiği *evrimler* aslında mutlak ideanın mistik rahminde tamamlanan evrimler olarak anlaşılmıştır.[19]

Proudhon eşitliği ve böylece kapitalizmin ortadan kaldırılmasını ve küçük meta üreticilerinden oluşan bir komünal toplumun kurulmasını talep eden toplumsal dehaya inandıysa da, Marx tasavvur edilebilecek bir toplumsal dehanın ya da ahlâki ilkelerin kapitalizmin varlığını kolayca destekleyebileceğini ve sınıf mücadelesinde ilerici bir rolden çok tutucu bir rol oynayacağını gayet iyi biliyordu. Ayrıca, Proudhon'un sosyalizm vizyonunu, doğal olarak küçük zanaatkârların, esnafın ve çiftçilerin toplumu olarak, ütopyacı ve gerici olarak görüyordu. İzlenmesi gereken tek yol, Marx'a göre, büyük ölçekli endüstriyi ortadan kaldırmaktan değil, onu yaygınlaştırmaktan geçiyordu.

18. Marx, *The Poverty of Philosophy*, s. 119.
19. Marx, "Letter to Annekov," *Marx-Engels: Selected Correspondence*, s. 180.

Sonsuz, değiştirilemez türde hem aşkın hem de içkin ahlâki ilkelerin varlığı Marx ve Engels gibi katı maddecilere göre, açıkça zararlıdır. Bu koşullarda ahlâkı kabul etmek ya da ahlâki söylem kullanmak teorik çerçeve içinde *sistematik biçimde yanıltıcı* olan görüşlerin yer almasını kabul etmekle ve böylece *ideolojiye* kapılmakla eşanlamlı olacaktır. O halde yapacakları en akılcı iş ahlâkı ve ahlâki söylemi reddetmekti.

Buradaki yanlış ahlâk yorumunun temeli, aynı yapı ve işleve sahip olan değerlendirici söylemi, betimleyici-açımlayıcı söylem olarak anlamak ve daha özgül olarak, tıpkı "X kırmızıdır" önermesinin X'e kırmızı olma özelliği atfetmesi gibi, "X iyidir" formundaki önermeleri de X'e iyi olma özelliğinin atfedilmesi olarak anlamaktır. Ancak "X iyidir" gibi önermelerin gerçek işlevi betimlemek değil, daha çok yorumlamak ve çözüm önermektir. Bu nedenle, Marx ve Engels eğer günümüzde yeni ve çağdaş meta-etik teoriye aşina olarak yaşıyor olsalardı, öyle sanıyorum ki, ahlâkın sistematik biçimde yanıltıcı ya da bu tarzda ideolojik olduğunda o kadar ısrar etmezlerdi ya da ahlâkı aynı gerekçelerle reddetmemeleri gerekirdi. Eğer kişi, insan söyleminin mantıksal olarak ayrı iki tarzı olarak betimleme ile değerlendirme arasında ayırım yapar ve "X iyidir" ya da "X doğrudur" ya da "X âdildir" formunda oluşturulan ahlâki yargıların, kişiyi "ebedi gerçeklikler"i ya da aşkın ve içkin ahlâki ilkeleri tanımaya yönelteceği görüşünü kabul etmezse, ahlâkı bir bütün olarak, metafizik olarak kuşkulu olduğu gerekçesiyle reddetmeye devam etmesi için kesinlikle hiçbir neden olmaz.

Kognitivist olmayan ya da en azından kuralcı bir meta-etiği bir gereklilik olarak varsayıyorsam da, bunun burada ortaya çıkan sonuçları etkilediğini sanmıyorum, çünkü çağdaş kognitivist ve betimselci meta-etik teoriler, görebildiğim kadarıyla, aynı sonuca varırlar; yani, Marx "X iyidir" formundaki ahlâki yargıların kişiyi "ebedi gerçeklikler"i ya da aşkın ya da içkin ahlâki ilkeleri kabul etmeye yönelttiğini düşündüğü için hatalıydı. Bu da şu anlama gelir ki, kognitivist/betimselci meta-etik teoriler kişiyi natüralist olmayan bir ontolojiye, kognitivist olmayan/kuralcı meta-etik teorilerden daha fazla yöneltmez.

Yanlış ahlâk yorumunun ikinci türünün ardında –ahlâki yargılar oluşturmak; kişinin, ahlâki değerleri ve ilkeleri yaymanın ve aşılamanın insanlık durumunun iyileştirilmesini ve/ya da geliştirilmesini sağlamanın etkin bir tarzıdır nosyonunu kabul etmesini gerektirir– Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*'de ileri sürdüğü, "ahlâk '*impuissance mis en action*' [eylemde güçsüzdür].... Karşısında hep yenilgiye uğradığı bir kö-

tülükle savaşır"[20] iddiasının yattığı görülür. Marx'ın Gotha Programı'ndaki, emek gelirlerinin adil bölüşümünden söz eden pasaja yönelttiği şiddetli saldırının arkasında da bu yanlış anlama vardır.

> Bir yanda, parti içinde yerleşmesi için bunca çaba harcanan ama nihayet parti içinde kök salan gerçekçi bakışı, demokratlar ve Fransız sosyalistleri arasında yaygın olan hak ve diğer saçmalıklara dair ideolojik anlamsızlıkla bir kez daha engellemeye çalışmak; öte yandan da partimize, belirli bir dönemde bir anlam taşımış olan ama şimdi modası geçmiş saçma sözler haline gelen dogma ve fikirleri dayatmaya çalışmak ne büyük bir cinayet.[21]

Ahlâki vaazın temel toplumsal değişime ve böylelikle insanlık durumunda temel bir iyileşmeye neden olabileceği doktrini, hem dini hem de diğer ahlâkçıların yanı sıra ütopyacı sosyalistlerin de karakteristiği idi. Sidney Hook'un bir keresinde belirttiği gibi,

> Hayatı boyunca Marx ... sadece toplumsal teorilerinin bir sonucu olarak değil, devrimci pratiğin bir gereği olarak da soyut etik idealizme karşı bir tutum almak zorunda kaldı. Belagatli sesler her ülkede *adalet, sevgi ve kardeşlik* adına yeni bir toplumsal müjdeciliği vazediyordu. Weitling, Feuerbach ve Almanya'daki *wahre Socialisten*, Fransa'da St. Simoncular, Proudhoncular, İngiltere'de Owenciler ve Pre-Raphaelciler, her ülkede Hıristiyan Sosyalistler, toplumsal reform için coşkulu vaazlar veriyorlardı. Tarihin takvimindeki bütün azizler ve isyancılar, vicdan, akıl, merhamet, toplumsal bilinçlilik ve Tanrı gibi farklı şeylere başvurmuştu .... Yetersiz ve duygusal "ahlâk öğütçülüğü"nün aşırılıklarıyla savaşırken Marx öylesine gerilere gitti ki, ölümünden hemen sonra toplumsal faaliyet felsefesinde etiğe hiçbir yer vermediği miti ortaya çıktı.[22]

Marx bu doktrinin –Svetozar Stojanovic gibi ben de buna "ahlâkçılık" diyeceğim– önemli ölçüde yanıltıcı olduğunu ve bunun kabul edilmesinin toplumsal statükonun korunması ve böylece hâkim sınıf çıkarlarının savunulması işlevini gördüğünü düşündü. Stojanovic'in Marx için dediği gibi:

> Marx'ın karşı çıktığı ahlâkçılığın başlıca iki özelliği vardır:
> 1. Mevcut ahlâkı, kognitif dilden bağımsız olarak eleştirmesi ve eşzamanlı olarak kognitif dille kıyaslandığında temel önem kazanan ahlâki dilin, yeni "doğru" ahlâkı övmek için kullanılması;

20. Marx ve Engels, *The Holy Family*, s. 236.
21. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.
22. Hook, *From Hegel to Marx*, s. 50-51.

2. önemli bir ahlâki değişim ve reformun bu tarzda gerçekleştirilebileceğine duyulan inanç.[23]

...umutlarını ahlâki vaaz vermeye bağlayacak yerde, ahlâksızlıkla sonuçlanan toplumsal koşulların değişmesi için ısrar etti; bu koşulların bilgisini edinmek için, mevcut toplumsal gerçekliği, onu destekleyen güçleri, onun eğilim ve yasalarını, onun nihai değişim imkânlarını ve bu imkânların taşıyıcılarını vd. bilimsel düzeyde araştırmaya koyuldu. Mevcut ahlâkdışı düzenin varoluş nedenlerine ulaşmanın tek yolu buydu. Ütopyacı sosyalizm, sebeplerden çok esas olarak sonuçlarla ilgileniyordu. Güçsüz, etkisiz ve naif olmasının nedeni buydu.

Bu geriplana karşılık, kognitif dilin Marx için neden büyük bir önem taşıdığını anlamak zor değildir. Önplanda, onun kapitalizmin yerine sosyalizmin geçmesini zorunlu ve hukuksal gösterme çabası vardı. Kapitalist gerçekliğin etik eleştirisi onun için sadece ikinci derecede önemliydi. Sosyalizmin etik olarak haklı çıkarılması onun için pek önemli değildi. Bunlar bazı Marx yorumcularını onun teorisinde etik yorumlara ister istemez hiç yer olmadığı şeklinde yanlış bir sonuca götürdü.[24]

Ne var ki, ahlâkçılık doktrini, ahlâk kavramını içine aldığında, hatalı bir ahlâk anlayışına yol açar. Bir yanda ahlâk kabul edilirken (ve ahlâki söylem kullanılırken), öte yanda ahlâkçılık doktrininin reddedilmesinde kesinlikle hiçbir çelişki yoktur. O halde, ahlâkçılık doktrini ahlâk kavramının ya da ahlâka ve ahlâki söyleme dair doğru bir teorinin parçası olamaz. Marx'ın ampirik teorisindeki ahlâkçılık doktrini, hiç kuşkusuz ideolojiktir. Ancak ahlâk, bu doktrinin kabul edilmesini sağlamaz ve gerektirmez, o halde (bu nedenle her durumda) ideolojik değildir. Kuşkusuz bu, hiçbir ahlâki teorinin, kodun, ilkenin vb. ideolojik olarak reddedilmesi anlamına gelmez. Pek çok ahlâk teorisinin –belki de çoğunluğunun– önceki kısımda geliştirilen ölçütler temelinde ideolojik olduğu ortaya çıkacaktır.

Öte yanda, Marksistlerin, ahlâki teorilerini sadece Marksist ya da sosyalist olmayan düşünürler tarafından geliştirildiği için reddetmediklerini belirtmek gerekir. Ayrıca, her birinin değerini yargılamak için, ahlâk ve toplum teorilerinin ahlâki bileşenini ampirik bileşeninden, ayırmak gerekir. Bir ahlâki ve toplumsal teori bir bütün olarak ideolojik olduğunda, her iki bileşeninin de ideolojik olması her zaman gerekmez. Tam tersine, Marksist ampirik teori temelde doğru *olmasa* bile, Marksist ideoloji kavramı –yaptığım çözümleme uyarınca– bu nedenle geçersiz kalmaz. Bir teori ya da bir görüşün ideolojik olabileceği bazı tarzlar geçersiz olabilse de, toplumsal statükoyu destekleme-

23. Stojanovic, "Marx's Theory of Ethics," s. 165-166.
24. A. g. y., s. 166.

nin ve savunmanın sondan bir önceki ölçütü boşa çıkabilse de, insanlık durumunun iyileştirilmesini ve/ya da geliştirilmesini engelleyen nihai (normatif) ölçüt gene de varolmaya devam edecektir. O halde, eğer Marksist ampirik teori hedeften uzaksa ve kapitalizm insanlık durumunu iyileştirmenin ve/ya da geliştirmenin en iyi yolu ise, bu durumda bizzat *Marksizm* –burjuva muhaliflerinin uzun süredir iddia ettikleri gibi– ideolojik ve aslında ideolojinin büyük, dünya-tarihsel bir formu (terimin olumsuz eleştirel anlamında) haline gelecektir. Marksist ideoloji kavramı üzerine yaptığım çözümlemenin bu imkâna izin vermesi, bence teorinin zayıflığından çok gücünü ortaya koymaktadır. *Kendini onaylama* ya da *kendini haklı çıkarma* hiçbir şekilde teorik bir erdem değildir; aslında, büyük bir teorik kusurdur.

Bir bütün olarak ahlâkı, terimin olumsuz anlamında ideoloji olarak görmek için hiçbir neden ya da Marksizm ile ahlâkın bağdaşmaz olduğu tezini kabul etmek için şimdiye kadar keşfedilmiş herhangi bir başka neden olmadığına göre, geriye, Marksizm'in ahlâki göreliliğin zararlı bir formuna varıp varmadığını ve onun kendi normatif siyasal konumları için bir tür nesnellik iddiasında bulunup bulunamayacağını görmek kalıyor. Şimdi bu sorulara döneceğiz.

VII
Marksizm, ahlâki görelilik ve ahlâki nesnellik

Marksizm ve ahlâk arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ele alacağımız son konu, Marx ve Marksistlerin ahlâki ya da etik göreliliğin şu ya da bu formuna bağlı olup olmadıklarıdır; bağlıysalar, hiçbir "mutlak" ya da "kesinlikle" nesnel ahlâki ilkenin (ya da standardın) olmadığı ve sonuç olarak hiçbir ahlâki yargının –Marksist'in normatif siyasal konumlarını belirleyenler de dahil– bulunmadığı görülecektir. Marx ve özel-likle Engels zaman zaman bu tezi kabul ediyorlarmış gibi konuşsalar da, tam etik görelilik (yani *normatif* etik görelilik) bir yanda *betimsel* etik görelilikten, öte yanda *meta-etik* ve *meta-değerlendirici* görelilikten bir kez ayrıldığında, bu durumun o kadar açık olamayacağını göstermeyi umuyorum. (*Meta-değerlendirici* görelilik kavramı, genellikle her ikisi de *meta-etik* görelilik terimi altında yer alan iki görelilik for-

mu arasında ayırım yapmak için bu bölüme konulmuştur. İlerledikçe her iki kavramı da açımlayacağız.)

Göstermeyi umduğum şey şudur: (1) betimleyici etik görelilik doğrudur ancak ilginç değildir; (2) normatif etik görelilik savunulamaz bir konumdur; (3) Marx ve Engels'in meta-etik ya da meta-değerlendirici görelilik konusunda benimsedikleri konum nasıl yorumlanırsa yorumlansın, kapitalizmle ilgili ahlâki eleştirilerinin özünü de (ve genelde sömürücü, baskıcı, insanlık dışı toplumsal kurum eleştirilerini) sosyalizm ve komünizme ilişkin ahlâki yorumlarının özünü de geçersiz hale getirmez ve göstermek istediğim en önemli nokta budur.

Bu bölümün ikinci kısmında ahlâki yargı ve ilkelerin haklılaştırılması ya da zaman zaman "ahlâki nesnellik" sorunu denen şeyin haklılaştırılması sorununu ele alacağım. Bu bizi ister istemez, yakınlarda bu soruyu yanıtlama girişimlerinin belki de en karmaşık olanını ele almaya götürecektir. Bu John Rawls'ın iki uçlu yaklaşımıdır: (1) göreli denge yöntemi ve (2) özgün konum stratejisi (hipotetik bir seçenek teorisi). Her iki yöntem ya da stratejiye yöneltilen kesin itirazlar ele alınacak ve her iki yöntemin (ya da bağlantılı olarak her ikisinin) ahlâki yargılarımızın ve ilkelerimizin *nesnelliğini* sağlayıp sağlayamayacağını saptamak için bir girişimde bulunulacak. Buradaki "nesnellik" *öznelerarası bağlaşık anlaşma ya da mutabakat* olarak yorumlanmıştır. Nihayet üçüncü kısım bu tür sorunlarda teorik (yani hipotetik) bir mutabakatı pratik (yani fiili) bir mutabakattan ayırma imkânının içerimlerini inceliyor.

Bu bölümün çoğu, yeni ve çağdaş meta-etik teorilere ilişkin oldukça ayrıntılı tartışmaları kapsıyor. Marksist ahlâk ve toplum teorisinin değerlendirilmesine ilişkin bu tartışmaların yerindeliğinin, ilerledikçe ortaya çıkacağını umuyorum. Bu bölüm özelde Marksizm için bir ahlâki haklılaştırma ve/ya da nesnellik teorisi değil, genelde bir ahlâki haklılaştırma ve/ya da nesnellik teorisi oluşturmak için tasarlanmıştır. Ancak, Marx, Engels ve diğer Marksistlerin bu konularda benimsedikleri (ya da benimsedikleri düşünülen) çeşitli konumlar dikkate alınacak ve geliştirilen meta-etik teoriyi, Marksist ahlâk ve toplum teorisine uygulama girişiminde bulunulacaktır.

Bu bölüm aynı zamanda, bu çalışmanın John Rawls'ın teorilerine büyük bir ağırlık veren ilk parçasıdır– ama son değil. Bu noktada Rawls'ın teorilerini savunmaya ya da bunların yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisine tam olarak nasıl uyabileceklerini göstermeye çalışılmasa da, bu meseleler 9. ve 10. bölümlerde ayrı ayrı ele alınacaktır.

Marksizm etik göreliliğin bir formuna bağlı mıdır? Eğer bağlıysa, argüman şu şekilde devam eder: Marksistler belirledikleri ve savundukları ahlâki yargıların ya da normatif siyasal konumların nesnel olduğunu iddia edemezler. Ve eğer bu yargılar ve ilkeler nesnel değilse, diye devam eder argüman, akılcı bir kişinin kendisini bunlara bağlı saymasının hiçbir nedeni yoktur.

Bu itirazı yanıtlamak kolay değildir. Önce etik göreliliğin çeşitli formlarını ayıracak ve şunları soracağız: (1) Marksistler hangi formlara (eğer varsa) bağlıdırlar; (2) hangi formlar (eğer varsa) geçerlidir; ve

geçerli formlar varsa, (3) bunların hangileri gerçekten ahlâki nesnelliği tahrip eder ve dolayısıyla Marksist'in (ve belki de herkesin) kendi ahlâki standart ya da ilkelerini haklılaştırma imkânını ortadan kaldırır? Bu sorulara verilecek yanıtlar şunu gösterecektir: Son tahlilde çürütülemez olan meta-etik ya da meta-değerlendirici görelilik biçimleri var olabilse de, bu demek *değildir* ki düşünülmüş ahlâki yargılarımız ya da ilkelerimiz ister istemez irrasyonel, öznel ya da keyfidir. Amaçlarımız bakımından belki de daha önemlisi, yapılan çözümlemenin, Marksist'in ampirik teorilerini ya da değerlendirici çerçevesini benimsemenin kişiyi, bir başkasının kendi ahlâki yargıları ve ilkelerini savunması karşısında arkasında durulamaz bir konuma getirmediğini gösterecektir.

Etik görelilik sorunu diğer toplumsal ve siyasal düşünce okullarına nazaran, Marksizm için çok daha bariz biçimde bir zorluktur; çünkü Marksizm'in bir toplumun ahlâki görüşleri ile onun sosyo-ekonomik yapıları arasında güçlü bir belirlenimci ilişkiye bağlı olduğu görülür. Sosyo-ekonomik taban ile toplumsal bilinç ya da ideoloji arasındaki bu ilişki, genelde, "Komünist Manifesto"da üstü kapalı biçimde ifade edilir. Burada Marx şu soruyu sorar: "İnsanın fikirlerinin, görüşlerinin ve anlayışlarının; tek sözcükle insan bilincinin, insanın maddi varlık koşullarındaki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal hayatındaki her değişiklikle birlikte değiştiğini kavramak için derin bir sezgi gerekir mi?"[1]

Gene de bunu Marksist ve Marksist olmayan toplum teorisi arasında bir farklılık olarak anlamamamız gerekir. Ayrıca, neredeyse bütün toplum teorisi okulları, bir yanda toplumsal ve ekonomik yapılar ile, öte yanda ideolojiler ve toplumsal bilinç arasında bir tür nedensel ilişki-

1. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party," s. 351.

nin varolduğunu kabul eder.[2] Ayrıca –önceki bölümlerde belirtildiği gibi– Marx'ın yazılarında, toplumların sosyo-ekonomik temeli ile siyasal ve ideolojik üstyapısı arasındaki ilişkinin pek çok ayırt edilebilir modelleri vardır. Sosyalist devrimcilerin hem özçıkarla hem de "daha yüksek güdüler"le yönlendirileceklerini öne sürdüğü, *Kapital*'in Almanca birinci baskısına önsözde görüldüğü gibi, ahlâka zaman zaman bağımsız, hatta nedensel bir rol atfediyormuş gibidir. Ancak daha yaygın görüşe göre, Marx'ın ideoloji teorisi ahlâkın yanı sıra insan kültür ve bilişinin diğer alanlarına da uygulanır ve bu, geçerliliğine ve nesnelliğine dair kuşkulara yol açar. Bu görüş başka yerlerin yanı sıra, *Anti-Dühring*'de de öne sürülür. Burada Engels şöyle yazar:

> Eğer doğru ve yanlışın ne olduğunu bilmiyorsak, iyi ve kötünün ne olduğunu hiç bilemeyiz. Bu antitez yalnızca insanlık tarihine aittir; son ve nihai doğrular özellikle bu alanda her yana saçılmıştır. İyi ve kötü kavramları ulustan ulusa ve çağdan çağa, birbiriyle doğrudan çelişecek kadar çok değişmiştir. Ama gene de birileri iyinin kötü olmadığı ve kötünün iyi olmadığı itirazını getirebilir; eğer iyi ile kötü karıştırılırsa ahlâk ortadan kalkar ve herkes istediğini yapar, istemediğini yapmaz.[3]

Bir sonraki paragrafta şöyle der:

> Modern toplumdaki üç sınıfın, feodal aristokrasi, burjuvazi ve proletaryanın her birinin kendi özel ahlâkına sahip olduğunu gördüğümüz zaman, ancak şu sonuca varabiliriz: İnsanlar kendi ahlâki görüşlerini son çözümlemede bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendi sınıf konumlarının temelini oluşturan pratik ilişkilerden –üretim ve mübadeleyi sürdürdükleri ekonomik ilişkilerden– çıkarırlar.[4]

Tarihsel maddeciliği benimseyenlerden söz ederken Engels şu sonuca varır:

> Bu nedenle, nasıl oluyorsa, ebedi ve asla değiştirilemez olan ahlâki yasa-

2. Marx, ortaklaşa kabul edilen bu görüşlerin anahtar kaynaklarından biriydi. Svetozar Stojanovic'in belirttiği gibi: "Marx, insanın ekonomik konumunun, özellikle de sınıfsal ekonomik konumunun onun ahlâkı üzerinde yarattığı etkiyi doğru biçimde vurguladı. Kişinin ahlâki görüşleri genellikle ekonomik sınıfsal çıkarlarının ideolojik anlamda rasyonelleştirilmesidir. Eğer günümüzde farklı toplumsal çıkarları ifade eden ve rasyonelleştiren farklı içeriklere nüfuz etmeye ve bunları formel olarak saptamaya çalışıyorsak bu kısmen Marx'ın etkisinden ötürüdür. Onun hâkim ahlâkın hâkim sınıf ahlâkı olduğu fikri de işe yaramış olabilir. Bütün bu fikirler; etik ve özellikle ahlâk sosyolojisi açısından önemlidir. Bunlar artık birer klişe olarak görülebiliyor. Eğer durum buysa, bu Marx sayesindedir" ["Marx's Theory of Ethics," s. 168].
3. Engels, *Anti-Dühring*, s. 103.
4. A. g. y., s. 104.

> yı, ahlâki dünyanın, tarihi ve uluslar arasındaki farklılıkları aşan sürekli ilkelere sahip olduğu bahanesiyle bize dayatmayı amaçlayan her girişimi bu nedenle reddediyoruz. Tam aksine, bütün eski ahlâk teorilerinin, son çözümlemede, toplumun belirli bir çağda ulaşmış olduğu ekonomik evrenin ürünü olduğunu savunuyoruz. Ve şimdiye kadar toplum sınıf antagonizmleri içinde hareket ettiğine göre, ahlâk daima bir sınıf ahlâkıdır.[5]

Peki Engels'in bağlı olduğu etik görelilik türü –eğer varsa– hangisidir? Burada dört tür göreliliği birbirinden ayırmamız gerekir: betimsel, normatif, meta-etik ve meta-değerlendirici.

Betimsel etik görelilik, insanların doğru ya da yanlış olduğuna inandıkları şeyin, kişiden kişiye, toplumdan topluma ya da kültürden kültüre farklılaştığı doktrinidir.

Normatif etik görelilik, doğru ya da yanlış *olanın*, kişiden kişiye, toplumdan topluma ya da kültürden kültüre farklılaştığı doktrinidir (çünkü insanların doğru ya da yanlış olduğuna inandıkları şey onlar için doğru ya da yanlış olanı belirler).

Meta-etik görelilik, ahlâki olarak doğru ya da yanlış olanı kanıtlayacak hiçbir kesin yolun (herkesi tatmin edecek) olmadığı doktrinidir. Yani, herkes mükemmel biçimde akılcı, kavramsal olarak net, olgular hakkında tam olarak bilgilenmiş ve *ahlâki bakış açısını benimsemiş* olsa bile, bu durum onların benzersiz bir *ahlâki* ilkeler kümesini doğru olarak kabul edeceğini –ahlâki ilkelerin göreli ağırlığını ya da bunların her somut duruma nasıl uygulanacağını kabul etmek şöyle dursun– göstermez.

Meta-değerlendirici görelilik, doğru ve yanlış olanı kanıtlayacak hiçbir kesin yolun (herkesi tatmin edecek) olmadığı doktrinidir. Yani, herkes mükemmel biçimde akılcı, kavramsal olarak net ve olgular hakkında tam olarak bilgilendirilmiş olsa bile, bu durum onların benzersiz bir *normatif* ilkeler kümesini doğru olarak kabul edeceğini –normatif ilkelerin göreli ağırlığını ya da bunların her somut duruma nasıl uygulanacağını kabul etmek şöyle dursun– göstermez.

Farklı bireylerin, toplumların ya da kültürlerin töreleri (yani benimsenmiş ahlâki normlar) arasındaki farklılıklar zaman zaman abartılsa da, "yüzeydeki" farklı edimler temeldeki aynı ahlâki normu (ya da kuralı) ifade edebildiği için, *betimsel* etik görelilik kuşkuya yer bırakmayacak biçimde doğru görülür. Ancak, farklı kişilerin dünyanın düz mü yuvarlak mı olduğu konusunda farklı görüşleri olması, dünyanın gerçek şekli açısından fiilen ne kadar fark yaratıyorsa, farklı bireylerin

5. A. g. y., s. 104-105.

doğru ve yanlışa dair farklı görüşlere sahip olması da neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda o kadar fark yaratır. Bir birey, kültür ya da toplum, bir şeyin ahlâki olarak doğru ya da yanlış olduğuna *inansa da*, o şey, *gerçekte*, ahlâki olarak doğru ya da yanlış *değildir*.

O halde, *doğru olsa bile, betimsel* etik görelilik tezi saçma ve ahlâki felsefe ya da düşüncenin amaçları bakımından konu dışıdır. (Ancak bu hiçbir şekilde öteki bireylerin, kültürlerin ya da toplumların ahlâki pratik ya da kurallarına yönelik hoşgörüsüz bir tutumu gerektirmez. Söz gelimi, başkalarının temel haklarının ihlali durumları dışında başka bireylere, toplumlara ya da kültürlere müdahaleyi hariç tutan bir ahlâki hoşgörü ilkesini benimsemek isteyebiliriz pekâlâ.)

Öte yanda, hem normatif etik görelilik hem de iki "meta" görelilik önemli ve konuyla ilgilidir, ancak bunlardan sadece birincisi, özellikle tehlikelidir. Meta-etik ya da meta-değerlendirici göreliliğin nihai olarak kabul edilmesi gerekli olsa bile, doğru bir ahlâki ya da normatif ilkeler kümesi üzerinde anlaşamayan, ancak gerekli koşulları karşılayan çok az sayıda insan olabilir. Ayrıca, bu türden hipotetik seçenek durumlarında beklenebilecek mutabakatın derecesine bakılmaksızın, meta etik ve/ya da meta-değerlendirici görelilik doktrinlerinin kabulü hiçbir şekilde bizi belirli bir ahlâki ilkenin (örn., "savunmasız bebekleri katletmek *prima facie* yanlıştır") doğru olduğunu ve buna ters düşen her ilke ya da eylemin yanlış olduğunu iddia etmekten menetmez.

Ne var ki, *normatif etik* göreliliğin kabulü tehlikelidir, çünkü bizi, belirli ahlâki ilkelerin doğru ve bunları ihlal eden eylemlerin yanlış olduğunu iddia etmekten menedecektir. Bu doktrine göre, bir birey, kültür ya da toplumun savunmasız bebekleri katletmenin sadece bir eğlence olduğu için ahlâki olarak izin verilebilir olduğuna inanması halinde, buna ahlâki olarak izin vermek *mümkündür* (onlara göre).

Peki Marx, Engels ya da bir başka Marksist, *normatif* etik göreliliğe bağlı mıdır? Bu doktrin, yukarıda denildiği gibi, *gerçekten* doğru ve yanlış olanın kişilere göre değişebileceği tezidir. Bu doktrinin versiyonları, göndermenin sadece tek tek kişiler tarafından savunulan ahlâki iyilik ya da doğruluk ölçütlerine mi, yoksa bu bireylerin içinde yaşadıkları kültürlerin ve toplumların benimsedikleri ahlâki iyilik ya da doğruluk ölçütlerine mi yapıldığına göre farklılaşır. Birinci durumda, tek ve aynı eylem (örneğin), aynı kültür ya da toplum içinde bile kabul edilen ahlâki doğruluk ölçütleri ya da ahlâki uygunluk ilkelerine bağlı olarak bir kişi için doğru ve bir başkası için yanlış olabilir. İkinci durumda, tek ve aynı eylem, ahlâki doğruluk ölçütleri ya da ahlâki uygunluk ilkeleri farklı ayrı kültürlere ya da toplumlara mensup kişilere

göndermeyle doğru ve yanlış olabilir. Çağdaş Anglo-Amerikan filozoflar arasında yer alan Gilbert Harman birinci konumun savunucusu olarak ve Swanzei Okulu denilen etik teori okulunun üyeleri (D. Z. Phillips, H. O. Mounce, R. W. Beardsmore v.d) ikincisinin savunucuları olarak seçilebilirler.[6]

Milton Fisk –Anglo-Amerikan geleneğine mensup çağdaş bir Marksçı etik teorisyen– kültürlerin ya da toplumların yerine *sınıfları* geçirerek ikinci perspektifi Marksist toplumsal teoriye uydurmaya çalışır. "Geçerlilik, genelde sınıflara görecelidir," diye yazar Fisk. "O halde kişi ancak kendi sınıfına görece geçerli olması halinde [adalet ve ahlâk] ilkesini gerçekleştirmeyi seçmelidir."[7] O halde ahlâki olarak neyin doğru ve neyin yanlış olduğu, neyin iyi ya da kötü olduğu kişinin mensup olduğu sınıf tarafından, ya da en azından kişinin mensup olduğu sınıfın nesnel çıkarlarına uygun ölçütler ya da o sınıfın, olguların tamamen farkında olan bireyleri tarafından kabul edilen ve yabancı sınıf ideolojileri tarafından yanlış yola sevk edilmeyen ölçütler tarafından belirlenir. Bu tezin bazı zorlukları vardır. Birincisi, V. Bölüm'de belirtildiği gibi, kişinin kendi *kişisel* çıkarları *sınıf* çıkarlarıyla uyum içinde olmayabilir. Ayrıca, sınıfın çıkarlarından ("nesnel" çıkarlarından bile) söz etmek ahlâki ya da en azından değerlendirici bir yargıda bulunmaktır. Ancak esas zorluk Fisk'in kişinin kendi sınıf çıkarlarına uygun olduğu sürece yaptığı kötü eylemleri mahkûm etmeyi önlediği görülen bir etik görelilik formunu savunmasıdır. Ancak bir grup kapitalisti ya da onların iktidardaki müttefiklerini, söz gelimi, işçi ve köylülere işkence etme ya da onları katletme emri verdikleri için ya da kendi örgütlerinin vahşi baskılarından ötürü mahkûm edemiyorsak, uygun olmayan bir şeyler var demektir.

Ancak bütün bu normatif etik görelilik versiyonlarında varolan vahim kusur, bir ahlâki ilkenin doğru olup olmamasının kişinin bakış açısına bağlı olmasıdır. Normatif etik göreliliği savunan kişi, belirli bir ahlâki ilkenin, biri için doğru diğeri için yanlış olabileceğini iddia eder ve hiç kimse anlamlı biçimde, birinin ilkesinin doğru ve onun muhalifinin ilkesinin yanlış olduğunu öne süremez. Bu anlayışta *her ikisi de* doğrudur! Sonuç olarak, aynı ahlâki ilke –örneğin, masum kişilerin sebepsiz yere acı çekmelerine neden olmak ahlâki olarak yanlıştır ya da

6. Bk. Gilbert Harman, "Moral Relativism Defended," *The Philosophical Review*, c. 84 (Ocak 1975) ve *The Nature of Morality*, Oxford University Press, N. Y., 1977; R. W. Beardsmore, *Moral Reasoning*, Schocken Books, N. Y., 1969; ve D. Z. Phillips ve H. O. Mounce, *Moral Practices*, Schocken Books, N. Y., 1970.

7. Fisk, *Ethics and Society*, s. 235. Fisk'in *meta-etik* meselesinde benimsediği bu konumu onaylamasam da, benimsediği normatif konumların çoğunu onaylıyorum.

mülkiyet hakkını bütün diğer ahlâki kaygıların önüne geçirmek savunulamaz– hem gerçek hem yapay, hem doğru hem yanlış olabilir. Bu tarzda resmedildiğinde, bu konum kolayca saçmalığa indirgenebilir.

Örneğin şu argümanı düşünün:

1. Kişi bir başkasına işkence yapmasına ahlâki olarak izin verilebileceğine inanıyorsa, bu kişiye ahlâki olarak izin verilebilir.
2. Eğer kişi ahlâki olarak izin verilen bir şey yapıyorsa, ona karışmamak gibi ahlâki bir yükümlülüğümüz vardır.
3. O halde, işkenceci ahlâki olarak haklı olduğuna inandığı sürece, onun eylemlerine karışmamakla yükümlü oluruz.

Birinci öncül, normatif etik göreliliği benimseyen kişinin konumunun basit şekilde uygulanmasıdır. İkinci öncül "ahlâki olarak izin verilebilir" olanın tanımından kaynaklanan zorunlu bir doğrudur. Bu sonuç söz konusu öncülden tümdengelim yoluyla çıkarılır, ancak muhtemelen hiçbirimiz bunu kabul edilebilir bulmayız, çünkü bu durumda işkenceciye karışamayız ve kendimiz için hiçbir risk olmasa bile, kurbanı işkencecinin iğrenç eyleminden kurtaramayız! Ancak sonuç kabul edilemez (yani yanlış) ise bu durumda –argüman geçerli olduğu için– öncüllerden biri ya da daha fazlası hatalı olmak *zorundadır*. İkinci öncülün zorunlu (ya da tanımsal) bir doğru olduğunu görmüş olduğumuz için, birinci öncülün hatalı olduğu sonucuna varmamız gerekir. Ve birinci öncül sadece normatif etik göreliliğin bir uygulaması olduğu için, normatif etik göreliliğin hatalı olduğu sonucu ortaya çıkar. O halde bu konum saçmalığa indirgenmiştir.

Bununla birlikte, bu konum ahlâkı, sonsuz, aşkın ya da bir bakıma hem doğanın hem de insanlığın ötesinde resmeden görüşü kabul etmemekte kararlı çok sayıda teorisyen tarafından savunulmuştur. Örneğin, Klasik Marksistler arasında yer alan Karl Kautsky'nin bu konumu şu sözlerle savunduğu görülür:

> Bütün ahlâk göreli olduğu için, ki bu durumda ahlâksızlık sadece ahlâktan bir tür sapmadır.... ahlâki standartlar söz konusu olduğunda, mutlak bir ahlâk kadar mutlak bir ahlâksızlık da vardır. .... O halde, ahlâksız olarak tanınan bir halkın ya da bir sınıfın özel ahlâk ilkelerinin, sadece bizim ahlâki kodumuza ters düştüğü için ahlâkdışı olduğunu ilan etmek saçmadır.[8]

8. Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, s. 192-193.

Marx'ın ya da Engels'in *normatif* etik görelilik doktrinini paylaşmadıkları –kısaca inceleyeceğimiz gibi– görülür. Paylaşıyor olsalardı, tıpkı Kautsky gibi onların da hatalı olduklarını söylemek zorunda kalırdık: İnsanların sezdikleri ya da bir biçimde ulaştıkları sonsuz bir aşkın değerler alanı varolduğu için *değil*; ahlâki söylem mantığı bize, ahlâki bir yargı ya da ilkenin hem doğru hem de yanlış olduğunu iddia edemeyeceğimizi söylediği için. Bu sadece ahlâki yargıların R. M. Hare ve diğerlerinin "evrenselleştirilebilirlik" dedikleri formel özelliğe sahip kılınmalarının bir sonucudur.[9] Bernard Mayo'nun *Ethics and the Moral Life*'ta (Etik ve Ahlâki Hayat) bu ilkeyi açımlarken dediği gibi:

> Ahlâki bir yargı, önce, belirli bir eyleme değil, bir eylemler sınıfına uygulanması anlamında evrenselleştirilebilir olmalıdır; bu, "ilke"nin ya da kuralın anlamıyla ilgilidir. İkinci olarak, sadece bana değil sana da; sadece sana değil bana da; sadece bize değil herkese de uygulanması anlamında evrenselleştirilebilir olmalıdır; bu, kurallara ya da özel siyasetlere karşıt olarak, *ahlâki* ilkelerden söz etmekle ilgilidir. Ve üçüncü olarak, ahlâki bir yargı, sözcünün yanı sıra başkalarının da paylaştığının varsayılması anlamında "evrenselleştirilebilir" olmalıdır. Örnek vermek gerekirse: "Hayvana eziyet etmen yanlıştı" dediğim zaman, yargımı hayvanlara karşı gerçekleştirilen bütün eziyet vakalarına yaymaya hazır olmam gerekir (1. ilke); ilkeyi sadece sizin eyleminizle ilgili bir hüküm vermek için değil, kendime de uygulamaya ve bunun ışığında karar vermeye hazır olmam gerekir (2. ilke); senin adına ya da bizimki gibi tanımsız bir ahlâki varlıklar topluluğunun parçası adına ilkenin onayını beklemeli ya da en azından diğer insanları onaylamaya davet etmeliyim (3. ilke).[10]

O halde, belirli bir eylem türünün birisi için izin verilemez (ya da izin verilebilir ancak zorunlu değil, ya da zorunlu) olduğunu savunursak, bu eylem türünün benzer koşullardaki *herkes* (ya da her şey) için ahlâki olarak izin verilemez olduğunu savunmamız gerekir. Ancak burada, Mayo'nun "3. ilke"siyle ilgili kısa bir açımlayıcı not gerekiyor. Mayo'nun "3. ilke"si ahlâki ilkelerin tanımlayıcı bir özelliği olarak toplumsal onayı ekliyor gibi görünse de, pasaj daha dikkatli okunduğunda bunun böyle *olmadığı* görülür: bazılarının yaptığı gibi, *toplumsal onayın* ahlâki ilkelerin tek başına tanımlayıcı bir özelliği olduğunu değil, kişinin ahlâki bir yargı oluşturduğu ya da ahlâki bir ilkeyi savunduğu zaman söz konusu yargı ya da ilkeyi, tamamen farklı olan "bi-

9. *The Language of Morals*'ın 7. bölümü ("Description and Evoluation"), *Freedom and Reason*'ın 2. bölümü ("Descriptive Meaning") ve *Essays on the Moral Concepts*'in 5. bölümü ("Descriptivism").
10. Mayo, *Ethics and the Moral Life*, s. 91-92.

zimki gibi tanımsız bir ahlâki varlıklar topluluğu parçası adına ilkenin onayını beklemesi ya da *en azından* diğer insanları *onaylamaya davet etmesi*" gerektiğini iddia etmektedir. Mayo'nun konumuna göre, özel bir ahlâki ilkeden (yani bir topluluğun sadece bir üyesi tarafından savunulan) ahlâki bir ilke ve hattâ doğru bir ahlâki ilke olarak söz etmek gene de bir anlam ifade eder. Toplumsal onayı ahlâki yargıların ya da ilkelerin tanımlayıcı bir özelliği olarak görmek ise anlamlı değildir. (Bu mesele, bu bölümün bir sonraki kısmında daha ayrıntılı olarak ele alınıyor.)

Burada belirtilmesi gereken nokta şudur ki, evrenselleştirilebilirlik tezine göre, kişi değerlendirici bir yargı oluşturduğu zaman, bu yargının benzerlik taşıyan, hem varolan hem de mümkün olan bütün vakalara, *yani benzer koşullardaki bütün benzer faillere uygulanması gerekir*. O halde bir krizin söz konusu olmadığı durumda yeni doğmuş bir bebeği öldürme vakasını ahlâki bakımdan yanlış buluyorsam, ahlâki söylemin mantığı gereği bütün benzer bebek öldürme vakalarını ahlâki bakımdan yanlış bulmam gerekir. İnsanlar üzerindeki ekonomik sömürüyü (yani bir sınıfın bir başka sınıf üzerindeki ekonomik hâkimiyeti) ahlâki bir ilke olarak kötü görüyorsam, belirli bir yer ve zamanda insanlar bu türden durumları ahlâki olarak kötü görmeseler bile bu ilkenin, bence, bütün benzer durumlara uygulanması gerekir. Ve eğer bir kişi çelişkin bir ilkeyi, yani insanlar üzerindeki ekonomik sömürünün ahlâki olarak iyi ya da en azından ahlâki olarak izin verilebilir olduğunu savunursa, ahlâki söylemin mantığı –ahlâki önermeler evrenselleştirilebilir– gereği, söz konusu kişinin benimsediği ilkenin doğru ya da geçerli olduğunu reddetmek zorunda kalırım. Evrenselleştirilebilirlik tezi, yukarıdaki anlamda evrenselleştirmek *istemediğim* bir yargı oluşturmam halinde, bu yargının *ipso facto* bir ahlâki yargı *olmadığını* ortaya koyar: Bu, belki de öznel tercihlerimin ya da bir başka kişinin ya da bir grup insanın tercihlerinin bir ifadesi ya da özel bir özdeyişin ifadesidir, ancak bunlar ahlâki yargılardan tamamen farklıdır.

Sorun şudur: Eğer evrenselleştirilebilirlik tezi doğruysa; eğer bu, ahlâki söylemin mantıksal yapısına ilişkin doğru bir nitelendirmeyse, bu durumda *normatif* etik görelilik bertaraf edilir. Birbiriyle çelişen iki ahlâki yargının ya da ilkenin her ikisinin de hem gerçek hem de doğru olduğu önermesini kolayca kabul edemeyiz. Eğer kabul edersek, artık ahlâki dil oyununu oynamayız – ahlâki söylem alanını terk etmiş oluruz. Bu sonucu hem bilişçiler hem de bilişçi olmayanların hem betimselciler hem de kuralcıların, evrenselleştirilebilirliği ahlâki yargıların

formel özelliği olarak kabul ettikleri sürece benimsediklerini belirtmek gerek.[11]

Ancak bu noktada ortaya çıkacak bir karışıklığı gidermek için şunu da belirtmemiz gerekir ki, Hare'in iddialarının aksine, yukarıda betimlenen haliyle mantıksal evrenselleştirilebilirlik tezi ile bir ahlâki yargı oluştururken herkesin çıkarlarını dikkate almak gerektiği tezi arasında bir ayırım vardır. Çoğumuz bu ikinci tezi, *düşünülmüş* ya da *iyi gerekçelendirilmiş* ahlâki yargılar olarak gördüğümüz şey üzerinde bir sınırlama olarak göreceğiz, ancak, her kişinin çıkarını eşit olarak dikkate almanın tek başına *tanımlayıcı* bir özellik olduğu sonucuna varmak i-

11. Belki şu da belirtilmelidir ki, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi yarı-Hegelci/toplulukçu ahlâki ve toplumsal filozoflar ahlâki ilkelerin ya da değerlerin geçerliliğinin topluluğun benimsenmiş ilke ve değerlerine uyumlu olmalarına bağlı olduğunu ya da her durumda, söz konusu toplulukta cisimleşmiş nesnel ahlâka (Hegel'in *Sittlichkeit*'i) uygun olmalarına bağlı olduğunu öne sürdükleri zaman normatif etik göreliliğe yakın bir formu onaylamış olurlar. (Bk. MacIntyre, *After Virtue* ve Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* ve "Hegel: History and Politics"). Bu görüş türünün Harman ve Swanzei Okulu'nun önerdikleri normatif etik göreliliğin daha açık versiyonlarına karşı bu bölümde öne sürdüğüm itirazlara duyarlı olduğu görülür.

Michael Sandel'e (bir başka çağdaş toplulukçu ahlâk ve toplum filozofu) bu türden normatif etik görelilik yüklemek daha zor olsa da, kişinin kimliğini (kısmi olarak) oluşturan bağlılıkların geçerli ahlâki yükümlülüklere yol açtığını iddia ettiğinde onun da bu yaklaşımla flört ettiği görülür. (Bk. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, özellikle kitabın son bölümü olan "Character, Self-knowledge ve Friendship.") Kişi kendi topluluğuyla "bütünleşmiş"tir –ve kimliğini oradan alır– tezi kabul edilecek olursa, geçerli olan ahlâki değerlerin ya da ilkelerin nesnel olarak topluluk içinde bulunan ahlâki değerler ve ilkeler olduğu; ya da, gene, *Sittlichkeit*, *Moralität*'in geçerliliğini belirler (yani, ahlâki değerleri ve ilkeleri kişisel olarak savunur) görüşüne ulaşmak için sadece kısa bir adım olduğu görülür. Ancak farklı topluluklar kendi içlerinde cisimleşmiş farklı nesnel normlara sahipseler --örneğin Hegel'e göre böyledir– bu durumda söz konusu farklı toplulukların içindeki bireyler, her biri eşit ve kesin olarak geçerli olan çelişkin normlara ya da ilkelere sahip olabilirler. Ancak bu sadece normatif etik göreliliğin bir tekrarıdır. (Kuşkusuz bu farklı toplumsal koşulların ve farklı psikolojilerin ahlâki haklılaştırımla büsbütün alakasız olduğu anlamına gelmez. Ancak açıklığa kavuşturulması gereken şey, kişinin ahlâki olarak doğru ya da yanlış olduğuna inandığı şeyin otomatik olarak –bu nedenle– ahlâki olarak doğru ya da yanlış olduğunu savunamayacağımızdır. Kişinin kendi topluluğunda ya da toplumunda bulunan herkes o kişiyle aynı görüşte olsa ya da söz konusu olan şey, o topluluğun ya da toplumun "nesnel normları"nın parçası olsa bile durum değişmez.)

Bazı Marksistlerin bu konuda benzer, yarı-Hegelci görüşleri savunmaları ilginçtir. Örneğin Allen Wood, *Moralität*'ın geçerli olması için *Sittlichkeit* ile uyum içinde olması gerektiğini de iddia eder. Ancak bir toplumun *Sittlichkeit*'ının söz konusu sosyoekonomik sistemin nesnel, maddi ihtiyaçlarıyla belirlendiğini öne sürdüğü zaman konumuna Marksist bir renk katmış olur. Böylece, kişinin savunduğu ahlâki değerlerin ya da ilkelerin, ancak mevcut sosyo-ekonomik sistemin ihtiyaçlarına uyduğu takdirde geçerli olduğu sonucuna varır. Bu durumda, örneğin, ekonomik sömürü kapitalizmin nesnel bir ihtiyacı ise, bunun ahlâki olarak yanlış olduğunu iddia etmek mümkün değildir! (8. bölümün son kısmında Wood'un bu konudaki görüşlerini eleştiriyor ve inanıyorum ki, çürütüyorum.)

çin hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte, normal olarak bu koşulu karşılamayan ahlâki yargılara atfedeceğimiz pek çok yargı vardır. Irkçıların (ya da genelde bağnazların), bir eşit çıkarlar kaygısını bariz biçimde dışlayan yargıları geliyor burada akla. Siyahların ya da diğer azınlıkların beyazlarla aynı muameleyi hak etmediklerini iddia eden ırkçı, Yahudilerin yok edilmeleri gerektiğini iddia eden Nazi, "inançsızları öldürün," ya da "sapkınları yakın," diye çığlıklar atan din fanatiğinin de, ahlâki yargılar oluşturduğu görülür. Ama hemen hiç kimse bu ahlâki yargıların iyi düşünülmüş ya da doğru olduğu kanaatinde değildir. Bu tür yargıları çürütme çabasıyla rolleri tersine çeviren argümanlara başvurabiliriz, ancak bunlar da ahlâki yargı sayılır.

Kişinin ahlâki yargılar oluştururken herkesin çıkarına eşit önem vermesi gerektiği ilkesini şimdi onaylayabiliriz, ancak bunu yaparsak ahlâkın ya da ahlâki ilkelerin tanımlayıcı özelliklerini sadece açıklamaktan çok *tözel* bir ahlâki yargı oluşturuyor ya da –en azından– basitleştirici bir ahlâki yargıdan çok *düşünülmüş* ya da *iyi gerekçelendirilmiş* bir ahlâki yargı olarak ele alacağımız şeyi tasarlıyor oluruz. Peki mantıksal evrenselleştirilebilirlik tezi, tamamen benzer eylemler olarak tanımlanan bir şeyin hem doğru hem de yanlış olabileceğini ya da tam olarak benzer failler ya da niyetler olarak tanımladığımız şeyin hem iyi hem de kötü olabileceğini teslim etmeyi böylelikle *normatif etik görelilik*'in ihlal edilmesini imkânsız hale getirse bile, asıl sorun hâlâ varlığını sürdürür mü? Farklı bireyler, toplumlar ya da kültürler, ahlâki bağlamlarda neyin iyiyi ya da doğruyu sağlayan temel bir özellik oluşturduğu konusunda asli bir ahlâki ilke, ya da farklı görüş kümeleri kabul etmezler mi? Bütün rasyonel kişilerin ya da ahlâki bakış açısını benimseyen bütün rasyonel kişilerin doğru ahlâki ilkeler ya da ahlâki yargılar kümesinin ne olduğu konusunda anlaşacaklarına inanmak için bir neden var mıdır? Nesnel olarak doğru ahlâki ilkeler sayesinde ulaşılan çürütülmez bir yöntem var mıdır? Eğer yoksa, normatif etik göreliliğe karşı bir meydan savaşı kazanmış olsak bile ahlâki nesnelliği sağlamak söz konusu olduğu sürece bu savaşı kaybedebiliriz.

Meta-değerlendirici ve meta-etik görelilik arasında yaptığım ayırımı unutmaksızın, ilerleyelim. *Meta-değerlendirici* görelilik, kavramsal olarak net ve olgular hakkında tam olarak bilgilenmiş bütün rasyonel kişilerin, hangi ahlâki (ya da daha geniş olarak, normatif) ilkelerin ve yargıların doğru olduğu konusunda anlaşmaya varmalarını gerektirmeyen konumdur. Bu formüllendirmenin, söz konusu kişinin ahlâki bakış açısını kabul ettiğini *belirtmediğine* dikkat ediniz. Öte yanda, *meta-etik* görelilik söz konusu kişinin ahlâki bakış açısını kabul ettiğini be-

lirtir. O halde meta-etik görelilik kavramsal olarak net ve olgular hakkında tam olarak bilgilenmiş ve ahlâki bakış açısını benimseyen bütün akılcı kişilerin hangi ahlâki (ya da normatif) ilkelerin ve yargıların doğru olduğu konusunda anlaşmaya varmalarını gerektirmeyen konumdur.

Meta-değerlendirici ve meta-etik görelilik doktrinlerini daha ayrıntılı olarak incelemeden önce, Engels'in, etik göreliliğin şu ya da bu formuna bağlı olup olmadığını değerlendirmek üzere *Anti-Dühring*'de ahlâkı nasıl ele aldığı konusuna dönelim. Bazı Marksistlerin –Kautsky gibi– tarihsel maddeciliği kabul etmekle normatif etik göreliliğe bağlı olduklarını düşünmeleri ve ilk bakışta Engels'in de, kişinin "ahlâki bir dogmayı, sonsuz, nihai ve asla değiştirilemez bir yasa olarak" dayatma girişimlerini reddetmesi gerekir dediği için, görünüşte aynı sonucu benimsediği açık olsa da, durum böyle değildir. Engels, Marx ve diğer Marksistlerin çoğu, söz konusu meselelerde tam bir netlik içinde olmasalar da, Kautsky gibi bütün ahlâki yargıların eşit derecede geçerli ya da doğru olduğunu düşündüklerine dair herhangi bir bulgu bilmiyorum. Kendi ahlâki yargılarının doğru olduğunu ve örneğin sömürüyü ahlâki bir kötülük olarak görmeyen burjuva muhaliflerinin hatalı olduklarını kesinlikle düşünüyorlardı –bu konumu savunmak isteseler de istemeseler de. *Anti-Dühring*'in şimdiye kadar alıntılanmamış paragraflarının bazı kısımlarında Engels'in şunu iddia ettiğini görüyoruz:

> İnsan bilgisinin diğer bütün dallarında olduğu gibi, ahlâkta da genellikle ilerleme kaydedildiği ... kuşku götürmez. Ancak henüz sınıf ahlâkını aşmış durumda değiliz. Sınıf antagonizmlerini ve bunların düşüncedeki miraslarını aşan gerçek bir insan ahlâkı, toplumun sadece sınıf çelişkilerinin üstesinden gelmekle kalmayıp pratik hayatın içinde bu çelişkileri unutmuş da olduğu bir evresinde mümkün hale gelir.[12]

Burada Engels'in sadece *normatif* etik göreliliği reddetmekle kalmadığı, aynı zamanda çelişen ahlâki ilke kümeleri arasında karar vermek için bir yöntem ya da en azından bir ölçüt sunduğu ve böylece *meta-etik* ve *meta-değerlendirici* görelilikten kaçındığı görülür. Metinde üç paragraf önce bu ölçütü açıklığa kavuşturur. Feodal aristokrasinin, burjuvazinin ve proletaryanın çelişen ahlâklarını tartışırken şu soruyu sorar: "O halde hangisi doğru?" Yanıtı şudur: "Bunların hiçbiri mutlak geçerliliğe sahip olma anlamında doğru değildir; ancak kesindir ki, sü-

12. Engels, *Anti-Dühring*, 105.

reklilik gösteren unsurların azamisini içeren ahlâk şimdiki durumda geleceği temsil eden ahlâktır: Yani proleter ahlâk.[13]

Peki farklı temel ahlâki ilke kümeleri arasında karar vermek için bu ölçüt yeterli midir? Gelecekte insan ilişkilerini yönetmek için geliştirilecek ahlâki ilkelerin, geçmişte insan ilişkilerini yöneten ahlâki ilkelerden *ipso facto* daha iyi olduğunu varsaymak, Engels'in görünüşte varsaydığı gibi, doğru mudur? Bu soruya verilecek yanıt, hayır'dır. Burada Engels'in doğru bir ahlâki ilkeler kümesini, doğru ahlâki ilkeler kümesinin tam olarak yerleştirilebileceği ya da gerçekleştirilebileceği bir toplumun evrimiyle karıştırmakta olduğu görülür. Ayrıca, eğer Engels gelişecek ahlâki ilkeler her ne olursa olsun, *ipso facto*, iyi ya da doğru ya da haklı olduğunu gerçekten iddia ediyorsa, ahlâki tarihselcilik ya da daha kesin olarak, 5. bölümde gördüğümüz gibi yanlışlığı daha kolay açığa çıkarılabilecek ahlâki fütürizm hatası işlemektedir.

Ama bu öneri de meta-değerlendirici ya da meta-etik göreliliğe ve böylece bütün ahlâki ilkelerin eşit bir nesnellik ya da geçerlilik *eksikliği* taşıdığı iddiasına ters düşmeyecek ise, işleyecek bir öneri var mıdır? Markistler ve Marksist olmayanlar arasındaki farklılığı çaprazlama kesen yanıtın, *meta-değerlendirici* görelilik durumunda "hayır" olduğunu ve *meta-etik* görelilik durumunda da şartlı bir "hayır"olduğumu öne süreceğim.

Önce *meta-değerlendirici* göreliliği ele alalım. Soru şudur: Özünde, bütün rasyonel varlıklar, sadece rasyonel olmaları gerçeğinden ötürü, doğru ahlâki (ya da normatif) ilkeler ya da yargılar kümesi üzerinde anlaşacaklar mıdır? Akılcılığın "zayıf," araçlar-sonuçlar nitelendirmesini kabul edecek olursak –mazeret niteliğindeki tözel sorulardan kaçınacaksak böyle yapmamız gerektiğini hissediyorum– bu durumda meta-değerlendirici görelilik kuşkusuz doğrudur. Bunun böyle olduğunu görmek için, bu bakımdan rasyonel olan, ancak doğru olarak görme ayartısına kapılacağımız her ahlâki ilkeler ya da yargılar kümesini benimsemeyen gerçek ya da potansiyel yaratıkları düşünmemiz gerekir.

Birincisi, bütün ortak ahlâki duygulardan ya da "doğal sempatiler"den yoksun, ancak araçsal bakımdan rasyonel olan bir sosyopat'ı ya da daha iyisi, H. L. A. Hart'ın hayal ettiği gibi, yengeç benzeri dev yaratıkları düşünelim. Bu yaratıklar mükemmel biçimde rasyonel, ama tamamen kendilerine yeterli ve kendi türlerinden gelebilecek zarara karşı korunabilecek durumdadır. O halde, olayları ahlâki bir bakış açısından düşünmek için gereken zorunlu ahlâki duygulardan tamamen yoksundurlar. Eğer bu yaratıklar arzulanan sonuçlara ulaşmak için en

13. A. g. y., s. 105.

etkili araç olarak algıladıkları şeyleri bilinçli olarak seçerlerse, her türlü empatiden ve bu nedenle olayları ahlâki bir bakış açısından düşünme yeteneğinden tamamen yoksun olsalar bile, akılcı varlıklar olduklarını inkâr etmek için hiçbir neden bulunmadığı görülür. İyi ki bize göre, çoğu insan en azından bir miktar ahlâki duyguya sahiptir.

Şimdi de, etik egoisti ele alalım. Etik egoistin irrasyonel olduğunu göstermek için sürekli uğraşıldı, ancak bu uğraşların hepsinin başarısız olduğuna inanıyorum. Normal olarak kullanılan argüman, ahlâki olanın etik egoistin bilinçli özçıkarında bulunduğudur. Ancak böyle olmayan durumlar da her zaman düşünülebilir. Ayrıca öyle görünüyor ki, en çok gösterilebilen, etik egoistin özçıkarına ahlâki *görünen*, ancak
280 kendi yararına olmayan hiçbir ahlâki kurala riayet etmediğidir. (Benzer bir zorluk, Hobbes'un, özçıkarını kollayan bireyler, doğa durumuyla sivil toplum arasında temas kurmalıdırlar, çünkü bu kendi çıkarlarına uygundur argümanı için de geçerlidir. Neden rasyonel etik egoist, egemene itaat edeceğine söz vermez –ya da bunu dile getirmez ya da bunun için bir doküman imzalamaz– tersine bu söz kendi yararınaysa ve yararına olduğu zaman bozma niyeti taşır?) Sorun, genelde "-meli" sözcüğünden kaynaklanır; bu sözcüğün eyleme yol gösteren anlamında –kişinin bir şeyi *yapması gerektiği* yargısını kabul etmesi, kişinin onu *yapacağı* anlamına gelir– bütün rasyonel faillerin (kavramsal olarak net ve tam olarak bilgilenmiş bütün rasyonel failler bile) neyin *yapılması gerektiği* konusunda, hatta hangi kaygılarla bu türden kararların alındığı konusunda bile aynı görüşte olacaklarına dair hiçbir kesinliği yoktur. Bununla birlikte kişi daima şunu sorabilir: "Neden ahlâki olmam gerekiyor" –John Hospers ve Kai Nielsen gibi apayrı ahlâk teorisyenlerinin, *dolambaçlı olmayan, yeterli* bir yanıt veremedikleri bir soru. Phillipa Foot'un belirttiği gibi, gayri ahlâkçı (amoralist) olanları ya da etik egoistleri *alçaklıkla* suçlayabilsek de, *irrasyonel* olmakla suçlayamayız.[14]

Bu konumu Kantçı geleneğin sorunsalıyla ilişkilendirmek için şunu söyleyebiliriz: Ahlâki yasa ya da ilkeler, sırf *rasyonelliklerinin erdemi yüzünden* bütün rasyonel varlıkların yükümlülüğünü taşımalıdır diyen kategorik emredici yaklaşımdan vazgeçilmelidir; hatta, bu yaklaşımın meta-etik bileşeni (yani evrenselleştirilebilirlik tezi) ve normatif bileşeni (yani bireylere asla araçlar olarak değil, daima amaçlar olarak davranmamız gerektiği) yeterli bir ahlâki teori tarafından gerek-

14. Bk. Hospers, "Why be Moral?" ve Nielsen, "Why Should I be Moral?", *Readings in Ethical Theory* (der. Wilfrid Sellars ve John Hospers.) içinde. Ayrıca bk. Phillipa Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives."

li bulunabilse bile vazgeçilmelidir.

Peki meta-etik görelilik nedir? Söz konusu bireylerin ahlâki bakış açısını benimsediğini bir kez kabul ettiğimizde bu türden görelilik savunulabilir mi? Bu, "ahlâki bakış açısını kabul etmekle" neyi kastettiğimize bağlıdır. Kişinin ahlâk kavramının "daima yeşil üzerinde kırmızı duygusu yaratacak şekilde hareket et" ya da "S. S. W ile yüzleştikten sonra asla N. N. E'ye dönme" gibi ifadeleri *ahlâki* ilkeler olarak bertaraf edebileceğimiz şekilde maddi bir içeriğe sahip olduğu önermesini kabul ettiğini kastediyorsak, bu durumda meta-etik görelilik muhtemelen yenilgiye uğratılamaz. Bazı çağdaş ahlâk filozofları bunu kabul etmezler, ancak ahlâk kavramının maddi içeriğinin ahlâki standartları yaymak için yeterli olduğunu iddia ederler. Örneğin G. J. Warnock'un yazdığı gibi,

> belirli standartlar –yani belirli bir düşünceler dizisinin uygunluğu– hiçbir şekilde kabul edilmese de, *ahlâki* olarak değerlendirilme iddiasının ciddi biçimde oluşturulması halinde kabul edilmeleri gerekir.[15]

Burada, örneğin acıya neden olmak daima ahlâki akılyürütmeyle ilgili bir kaygı olduğu için, "acıya neden oldukları için daima *prima facie* yanlıştır" gibi standartlar (analitik olarak) doğru olmalıdır şeklinde bir düşünce vardır. Ancak buradaki sorun şudur: Acının prototipik bir insani zarar olduğunu kabul etmek, bir kişi için mantıksal olarak mümkündür ve bu ahlâki akılyürütme de daima uygun bir düşüncedir, ama gene de yukarıda ifade edilen standart reddedilir. Diğer bir ifadeyle, kişinin hem ahlâk kavramı hem de *kötülük* konusunda net olması mantıksal olarak mümkündür. Bunun nedeni, ahlâk kavramının maddi içeriğinin *ahlâki olmayan* (nonmoral) önermeleri *ahlâki* olanlardan ayırt ediyor olsa da, *ahlâkdışı* (immoral) önermeleri *ahlâki* (yani ahlâki olarak doğru) önermelerden ayırmamasıdır. Nitekim başka insanların olabildiğince çok acı çekmelerine neden olmalıyız iddiası, *ahlâki olmayan* bir önermenin zıddı olarak ahlâki bir önermedir, ancak çoğumuza göre, ahlâkdışı bir önermenin zıddı olarak ahlâki bir önerme değildir. O halde bu kavramsal sınırlamanın sadece kabul edilmesi bütün rasyonel kişilerin ahlâk konusunda öznelerarası anlaşmaya varmalarını sağlamaz.

Öte yanda, "ahlâki bakış açısını kabul etmek"le insani zarar ve insani yarar ortak kavramlarının kabul edilmesini kastediyorsak, ki buna göre "A eylemi; insanların gereksiz yere acı çekmelerine neden olur" gibi belirli olgular daima *prima facie* A eylemini gerçekleştirmemeye

15. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, s. 68.

yol açar; bu durumda meta-etik görelilik yenilgiye uğratılabilir. Ancak bu oldukça belirgin biçimde tözel sorunu kanıtlanmış farzeder. Ayrıca, bu anlamda ahlâki bakış açısını kabul edenlerin bile, farklı türden ahlâki kaygıların *göreli ağırlığı* üzerinde anlaşmaları beklenemez. (Bu bölümde daha ileride, sağ-liberterin mülkiyet haklarına aşırı güçlü biçimde bağlı olmasını, bunun bir örneği olarak ele alacağız.)

Meta-değerlendirici göreliliğin de metaetik göreliliğin de sağlam biçimde yenilgiye uğratılmaması, zorunlu olarak nihilist ya da irrasyonel bir bakış açısı değildir. Bu ahlâki nesnelliğin (bir bakıma) mat edilemeyeceği anlamına da gelmez. Ayrıca bu, farklı sınıfların üyelerinin –mükemmel biçimde rasyonel oldukları varsayılsa bile– bütün olasılıklar dikate alındığında, farklı sınıf konum ve perspektiflerinden ötürü farklı ahlâki ilkeleri kabul edecekleri şeklindeki genel Marksist görüşle de kesinlikle çelişmez. Marx'ın ampirik, sosyo-bilimsel teorisine göre, daha iyi bir toplumun kurulabilecek ve kurulacak olmasının nedeni, bütün rasyonel kişilerin ortak bir ahlâki kod ya da normatif siyasal bir perspektif üzerinde anlaşmaya varabilecekleri ve varacakları *değil*; işçi sınıfının, öteki sömürülen gruplardan kendi yanlarına çektikleri müttefiklerle böyle bir toplum, yani sosyalizm uğruna örgütlü bir tarzda mücadele etmek üzere hem basiretli hem de ahlâki kaygılardan oluşan bir bileşimle güdülenecek olmalarıdır. Toplumsal değişimin esas olarak ahlâki tutumlar ya da inançlarda bir değişikliğin fonksiyonu olduğunu düşünmek, Marx'a ve diğer Marksistlere göre ağır bir hatadır. Aslında Marx ve Engels'in, Owen, Fourier ve Saint-Simon'u "*ütopyacı* sosyalistler" olarak etiketlemelerinin gerekçesi tam da budur.

Ama –Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğu varsayılırsa– sözde burjuva ahlâk teorisyenlerinin ya da genelde kapitalizm taraftarlarının önyargılı ya da yanıltıcı olduğu, Markistlerin ya da sosyalizm savunucularının ise olmadığı tarzlar yok mudur? Marksist'in ahlâki yargılarının ya da ilkelerinin, onun burjuva muhaliflerinden daha nesnel olduğu bir durum yok mudur? Bu düşünceler ahlâk teorisi oluşturma yöntemlerinin incelenmesine ve özellikle Rawls'ın yansıtıcı denge yöntemi dediği şeyin incelenmesine götürür. Ne var ki, yansıtıcı denge yöntemine, yani *ahlâki nesnelliğin* doğası ya da tanımına dönmeden önce açıklığa kavuşturmamız gereken bir mesele daha var. Şimdilik, genelde ahlâkın ve özelde Marksist ahlâki görüşlerin normatif etik göreliliği gerektirdirdiği görüşünün eleştiriye duyarlı olmadığı sonucuna varmış bulunuyoruz; bu yüzden, ahlâki nesnellik kavramını, ahlâki yargılara ya da ilkelere hangi koşullar altında "nesnel" diyece-

ğimize kesin olarak karar vermeyi sağlayacak ölçüde incelemiş sayılmayız henüz.

B. MARKSİZM, REFLEKTİF DENGE VE ORİJİNAL POZİSYON

Marx, Engels ve yirminci yüzyıl öncesi düşünürlerin çoğunun ahlâki yargı ya da ilkelerin "nesnelliği"ni, bu yargı ve ilkeler ile aşkın ya da içkin bir değerler ya da ilkeler kümesine arasında bir tür denklikten ibaret olarak resmettikleri görülür. Örneğin bir önermenin *doğruluğu* genellikle onun bir olgular kümesine denk düşmesiyle ilgili bir mese- 283
le olarak düşünülüyordu. Ne var ki yeni ve çağdaş filozoflar bu ahlâki nesnellik modelini *öznelerarası anlaşmayı* temel alan bir ahlâki nesnellik teorisi ya da modeli lehine giderek reddetmişlerdir.[16] Özetle, eski modelin metafizik yükünden ve onun cazip olmayan diğer özelliklerinden kaçınmak için, çağdaş değer teorisyenleri *nesnelliği, öznelerarası geçerliliğe* indirgeme yoluna gitmişlerdir. Marx ve Engels'in hiçbir zaman bu şekilde düşünmediklerini belirtmek gereksiz. Eğer düşünmüş olsalardı, öte dünyasal, aşkın "ebedi hakikatler" ya da içkin kendini-gerçekleştirici ahlâki ilkelerden bu sayede kaçılabildiği için, bu stratejiyi kabul edebilirlerdi.

Çağdaş değer teorisyenleri hâlâ ahlâki iddiaların bu anlamda nesnel

16. *Nesnel gerçekliğe denk düşme* olarak tanımlanan "nesnellik"ten *öznelerarası anlaşma* olarak tanımlanan "nesnelliğe" bu geçiş, ne ahlâki ya da değerlendirici bağlamlarla ne de Anglo-Amerikan felsefesiyle sınırlanmıştır. Büyük Pragmatist filozof C. S. Peirce bu görüşü savunmuş ve Wilfrid Sellars, Richard Rorty ve Hilary Putnam gibi çağdaş filozoflar, doğruyu (olgusal, ampirik ya da betimsel-açımlayıcı önermelerin doğruluğu) öncelikle öznelerarası bir anlaşma meselesi ya da "nesnel" (linguistik olmayan) bir olgular ya da gerçeklik kümesine denk düşmekten çok ideal bir mutabakat olarak görmüşlerdir. Bk. Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, Humanities Press, N. Y., 1963; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1979; ve Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, N. Y., 1981. Ayrıca bk. Thomas Nagel: "The limits of Objectivity," *Tanner Lectures on Human Values*, c. 1 (der.: S. McMurrin), Cambridge University Press, N. Y. 1980 ve *A View from Nowhere*, Oxford University Press, N. Y., 1986.

Ayrıca, Kıta Avrupası'ndan Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel gibi çağdaş düşünürler de benzer görüşler ileri sürmüştür. Habermas serbest bir diyalog süreciyle erişilecek bir karar meselesi olarak doğruluk (ve akılcılık) nosyonlarının açıklığa kavuşturulmasında ideal bir uylaşımdan bahseder. Habermas'ın çalışmaları özellikle bizim şimdiki konumuzla ilgilidir. Çünkü onun da birincil meselesi toplumsal kurumları ve düzenlemeleri rasyonel olarak betimlemeye ve yargılamaya muktedir bir eleştirel toplumsal teori kurmaktır. Bkz., Habermas, *Theory and Practice*, özellikle "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis."

olup olmadığı konusunda anlaşmazlık içinde olsalar da, günümüzde bunun ahlâki nesnelliğe ilişkin doğru bir değerlendirme olduğu konusunda geniş bir mutabakat vardır. Bazıları, öznelerarasında gerekli olan anlaşmanın, kişinin içinde yaşadığı toplumun ahlâki ilkeleri ya da kültürü üzerinde öznelerarası *fiili* bir anlaşma olduğunu öne sürmüşler ve kişinin toplumunun ya da kültürünün benimsediği ahlâki ilkeler her ne olursa olsun *ipso facto* doğru olduğu –en azından bu toplumlarda ya da kültürlerde yaşayan bireyler için– şeklinde nahoş bir sonuca varmışlardır. Frankena'nın *toplumsal ahlâk* dediği şeyin, böyle bir anlaşmayı ahlâki ilkelerin doğrulanması için sadece bir zorunluluk olarak değil aynı zamanda ahlâki yargı ve ilkelerin tanımlayıcısı olarak da gö-

ren bir ahlâk anlayışının savunucuları bu konumu benimsemişlerdir. Bu türden öznelerarası anlaşmanın ahlâki bir yargının ya da ilkenin tanımlayıcı özelliği olmadığını, ancak ahlâki bir yargının ya da ilkenin *haklılaştırılması* için zorunlu bir koşul olduğunu savunmuş olanlar da vardır; yani bu türden bir mutabakat eğer varolmazsa, söz konusu yargı ya da ilke, *ipso facto* doğrulanmamış olur.

Bu görüşün her iki versiyonunun başlıca zorluklarından biri, ahlâki bir yenilik oluşturması ya da kendine özgü imkânsız bir ahlâki kodunun –ya da en azından *haklılaştırılmış* bir kendine özgü ahlâki kod– olmasıdır. Ancak bunun pek de anlamlı olmadığı görülür. Örneğin, faydacılık yönelimli bir toplumun üyesi tarafından özellikle savunulan Kantçı bir ahlâki kod, ahlâki bir kod *değildir* ya da –her durumda bu nedenlerden ötürü– *haklılaştırılmış* bir ahlâki kod değildir.

Daha umut verici bir yaklaşım, ahlâki ilkelerin haklılaştırılması ya da nesnelliği için, saf anlamda hipotetik bir yaklaşımın gerekli olduğuna dair öznelerarası bir mutabakat oluşturmaktır. Örneğin Frankena bu konumu benimser. Şu görüşü öne sürer: "Temel bir ahlâki yargı, ilke ya da kod, ahlâki bir bakış açısını benimseyen, iyi düşünen ve mantıklı olan, kendisi, insanlık ve evrenle ilgili herşeyi bilen herkes tarafından benimsenirse ve benimsenecekse haklı olur ya da 'doğru'dur."[17] Burada açıklığa kavuşturulması gerekebilecek yegâne nosyon "ahlâki bakış açısı" nosyonudur. Frankena kendisine ait, bir ölçüde daha karmaşık bir "ahlâki bakış açısı" nitelendirmesi sunsa da, amaçlarımız bakımından, Kurt Baier'in nitelendirmesini kabul edebiliriz. Frankena'nın özetlediği gibi, "Baier... (1) kişi bencil değilse, ilkesel davranıyorsa ve kendi ilkelerini evrenselleştirmeye istekliyse (2) bunu herkesin iyiliği için istiyorsa, o kişinin ahlâki bakış açısını benimsediğini öne sürer."[18] (Baier'in, mantıksal evrenselleştirilebilirlik tezini Hare'in

17. Frankena, *Ethics*, s. 112.
18. A. g. y., s. 113.

yaptığı gibi, herkesin çıkarlarına eşit ilgi göstermekle karıştırmasa da, her iki faktörün –Baier ve Frankena'ya göre– ahlâki bakış açısının ne olduğu konusuyla ve dolayısıyla ahlâki bir yargının *düşünülmüş* bir ahlâki yargı olması için uyması gereken ölçütlerle ilgili olduğuna dikkat ediniz. Aynı zamanda bu noktada ahlâki bakış açısına tözel bir içerik kazandırdığımıza, ahlâk ilkeleri kabul etmeyen birine tözel ahlâki ilkeleri dayattığımıza da dikkat edin. Başka deyişle, vardığımız sonuçlar ahlâki bakış açısını sadece bu anlamda benimseyenler için geçerli olur.)

Ancak bu uygun bir ahlâki "nesnellik" bakışı olsa da ve Marx, Engels ve diğerlerinin haklı olarak itiraz ettikleri metafizik yükü sırtından atmış olsa da, ahlâki ilkelerimizin bu koşula uyduğuna inanmak için bir neden var mıdır? Ahlâki ilkelerimizden herhangi birinin, bu hipotetik koşullar altında bu türden öznelerarası anlaşmaya ulaşılmasını sağlayacağına inanmak için iyi bir neden var mıdır? Daha özgül olarak –Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğu varsayılsa bile– Marksist'in ahlâki ve normatif siyasal yargılarının, söz gelimi, sağ-liberter kapitalizm taraftarlarınınkinden daha nesnel ya da doğru olduğuna inanmak için bir neden var mıdır? Bu düşünceler ister istemez ahlâk teorisi kurma ve bunu gerekçelendirme konusunu incelemeye ve özellikle bu türden bir teorinin belki de en karmaşık ve en iyi işlenmiş örneğinin incelenmesine götürür: John Rawls'ın, hem reflektif denge yönteminden hem de orijinal pozisyon stratejisi olarak bilinen hipotetik bir seçenek yönteminden yararlanan iki uçlu yaklaşımı (*A Theory of Justice*'de sunulduğu gibi). Bu yöntemler kendi başına uygulanabilseler de, Rawls'ın teorisiyle yakından ilişkilidir. *A Theory of Justice*'de (Bir Adalet Teorisi) Rawls önce özgün konum stratejisini açımlar ve sonra hipotetik seçenek durumuna getirilen kısıtlamaların ahlâki bir bakış açısından makul olup olmadığını belirlemek için reflektif denge yöntemini kullanır.

Klasik Sözleşme Teorisyenlerini –Locke, Rousseau ve Kant– izleyen Rawls şu görüşü öne sürer:

> Başlangıçtaki mutabakatın amacı, toplumun temel yapısı açısından adalet ilkeleridir. Bunlar, kendi çıkarlarını gözeten özgür ve rasyonel kişilerin, bir ilk eşitlik konumunda kendi birliklerinin temel koşullarının tanımı olarak benimseyecekleri ilkelerdir. Bu ilkeler bütün ileri anlaşmaları düzenler; uygulanabilecek toplumsal işbirliği türlerini ve oluşturulabilecek hükümet biçimlerini belirler. Adalet ilkelerine bu bakış tarzına, hakkaniyet olarak adalet diyeceğim.[19]

19. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 11.

Ne var ki "nesnelliği" sağlamak için Rawls, özgün konumdaki tarafları karakterize eden çeşitli koşulları şart koşar. Bunlar özgür, akılcı, çıkar ilişkileri olmayan ve bir ilk eşitlik konumundaki insanlar olmakla kalmayan aynı zamanda (Hobbes'un ve Locke'un "doğa durumu" içindeki bireyleri gibi) taraflar değil, birbirini *kıskanmayan* taraflardır. Nihayet bu taraflar bir "cehalet örtüsü" ardındadırlar; yani toplumun, tarihin ve insan doğasının genel olguları dışında, gerçek dünya içindeki kendi durumlarına dair hiçbir bilgiye sahip değildirler. Orijinal pozisyondaki karar oluşturma prosedürüne getirilen bu son kısıtlama "ilkelerin seçiminde hiç kimsenin doğuştan şanslı olma ya da toplumsal koşullardaki tesadüfler sayesinde avantajlı ya da dezavantajlı olmaması demektir. Her şey benzer biçimde yerleştiği ve hiç kimse kendi özel durumu lehine ilkeler oluşturamadığı için, adalet ilkeleri dürüst bir anlaşmanın ya da pazarlığın sonucu olur."[20]

Rawls şunu da ekler:

> Hem özerklik hem de *nesnellik*, orijinal pozisyondan hareketle tutarlı bir tarzda açıklanabilir. İlk durum fikri bütün teorinin merkezidir ve diğer temel nosyonlar buna göre tanımlanır. O halde özerk biçimde davranmak, özgür ve eşit olan rasyonel varlıkların kabul edeceği ilkelerden hareketle davranmaktır. ... Bu ilkeler aynı zamanda *nesneldir*. Bunlar, uygun genel bakış açısında birleşmemiz halinde herkesin (kendimiz de dahil) izlemesini isteyeceğimiz ilkelerdir. Orijinal pozisyon, bu perspektifi tanımlar ve koşulları aynı zamanda *nesnelliğin* koşullarını cisimleştirir: orijinal pozisyonun şartları, bizi, kendimizi içinde bulduğumuz özgün koşullar tarafından sınırlanmamış ilkeler seçmeye zorlayan argümanların yetersizliğini ifade eder[21] [italikler bana ait].

Peki Rawls bu bağlamda "nesnel" ve "nesnellik"le neyi kastetmektedir? Orijinal pozisyonda ulaşılan ilkelerin, "uygun bakış açısında birleşmemiz halinde herkesin (kendimiz de dahil) izlemesini isteyeceğimiz ilkeler" oldukları için nesnel olduklarını iddia ederken, Rawls'ın ahlâki ilkelere *evrenselleştirilebilir olma* özelliğinden başka hiçbir şey atfetmediği görülecektir. Daha önce alıntı yapılan bir pasajda Mayo ahlâki ilkelerin evrenselleştirilebilirliği nosyonunun rolünü şöyle açıklar: "senin adına ya da bizimki gibi tanımsız bir ahlâki varlıklar topluluğu adına ilkenin onayını beklemeli ya da en azından diğer insanları onaylamaya davet etmeliyim."[22] Sadece bu koşulu karşılamanın bir

20. A. g. y., s. 12.
21. A. g. y., s. 16.
22. Mayo, s. 91.

"nesnel" ilke olarak nitelendirilmek için yeterli olmadığı görülecektir.

Rawls'ın "nesnellik"le kastettiği, eğer "kendimizi içinde bulduğumuz özgün, tekil koşullar tarafından sınırlanmamış ilkeler seçeneği"ni düşünmemiz gerektiği ise, kendisinin *tarafsızlıktan* başka bir şey talep etmediği görülecektir –Roderick Firth gibi "ideal gözlemci" teorisyenler ve felsefe tarihindeki diğer pek çok ahlâk teorisyeni tarafından talep edilen bir şey. Ancak tarafsızlık bir ölçüde nesnelliği gerektirse bile, hiç kuşkusuz bunun için –kendi içinde ve tek başına– yeterli bir koşul değildir. Burada "ideal gözlemci" teorisinin ve benzer teorilerin, tözel ahlâki ilkelerle bir biçimde birleşmedikçe anlamsız oldukları eleştirisini bir yana bırakacağım. Rawls, kendi adına, tözel ahlâki ilkeleri kendi uygun kısıtlamalar seçeneğindeki hipotetik seçenek durumunun içine kattığını rahatça itiraf ederek bu eleştiriden kurtulur. Rawls tam da bu nedenle orijinal pozisyonu doğru şekilde tanımlamaya özen gösterir.

> Orijinal pozisyon... akılcı bir seçim sorununu, ahlâki ilkelere dayatılması genel olarak uygun görülen şartlarla aynı kavrayışta birleştirir. Bu ilk durum, açıklığın kabulüyle uygun etik kısıtlamaları birleştirir.[23]
>
> Bu kavramı bir kez kavradığımızda, herhangi bir zamanda toplumsal dünyaya gerekli bakış açısından bakabiliriz. Bu, belirli tarzlarda akılyürütmek ve ulaşılan sonuçları izlemek için yeterlidir. Bu bakış açısı aynı zamanda *nesneldir* ve özerkliğimizi ifade eder.[24]

Ne var ki, daha önce belirtildiği gibi, ahlâki ilkelerin "nesnelliği" günümüzde normal olarak öznelerarası anlaşma (oybirliğiyle) olarak yorumlanır ve Rawls'ın "nesnel" ya da "nesnellik" terimlerini bu bağlamda kullandığı zaman kastettiği şeyin de bu olduğu görülür. Ancak, Rawls'ın da belirttiği gibi, "Ahlâki felsefenin bakış açısından bir kişinin adalet duygusunun en iyi şekilde değerlendirilmesi, onun adalet kavramına ilişkin incelemesine öngelen yargılarına uyan bir değerlendirme değil, onun yargılarını reflektif denge içinde eşleştiren bir değerlendirmedir."[25] Reflektif denge yöntemi ve orijinal pozisyon stratejisi Rawls'ın teorisi içinde kaynaştırılır, çünkü "hakkaniyet olarak adalet, orijinal pozisyonda seçilecek olan hipotezlerin düşünülmüş yargılarımızla eşleşen ilkelerle özdeş olduğu ve böylece bu ilkelerin adalet duygumuzu betimlediği hipotezidir."[26]

23. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 584.
24. A. g. y., s. 587.
25. A. g. y., s. 48.
26. Feinberg, *Social Philosophy*, s. 34.

Ancak bu iki yöntemin ayrı ve farklı olduğunu anlamak önemlidir: Kişi reflektif denge yöntemini, Rawls'ın orijinal pozisyon stratejisini (ya da bir başka türden hipotetik seçenek stratejisini) kabul etmeksizin kabul edebilir. Bunun tersi de geçerlidir. Örneğin Joel Feinberg genel reflektif denge yöntemini hipotetik seçenek durumlarına göndermede bulunmadan şu şekilde nitelendirir:

> Bir kimsenin ilkeler seçimini savunmanın en iyi yolu, o kişinin bu ilkeleri hangi durumlara uyguladığını göstermektir. Genel ilkeler, özel sorunlar üzerine yapılan müzakereler sırasında; kişinin yargılarının, önceki yargılarıyla tutarlı olduğunu göstererek savunma çabaları içinde ortaya çıkar. Bir ilke kişiyi daha önce benimsenmiş kabul edilemez bir yargıya bağlarsa, bu durumda kişi, kendi özel fikirleriyle, grup olarak benimsenen genel fikirlerin uyumuna en az zarar verecek bir tarzda ilkeyi tadilata uğratmak ya da tamamlamak zorunda kalır. Öte yanda, sağlam, yerleşik bir ilke belirli bir yargıda bir değişikliği gerektirdiği zaman, baskın çıkan tutarlılık iddiaları, yargının ayarlanmasını gerektirebilir.[27]

Feinberg bu pasajda söz etmese de, dikkate alınan ahlâki yargıların sadece *düşünülmüş* ahlâki yargılarımız olması talebiyle bu yöntem daha güçlü hale getirilebilir. "Düşünülmüş ahlâki yargılar"ın bir yorumuna göre, bunlar evrenselleştirmeye istekli olduğumuz ve Baier'in öteki koşullarını karşılayan yargılardır. (Bu, kendimizi evrenselleştirilmiş yargılar bakımından –â la Hare– olabilecek en kötü durumda düşünmek ve bu yargılarda hâlâ mutabık olup olmadığımıza bakmayı da içerecek şekilde yorumlanabilir.)

Ancak önemli olan, bu görüşe göre ahlâki teorilerin, *düşünülmüş* ahlâki yargılarımızı veri alarak, hipotetik-tümdengelimli açıklama modeli üzerinde kurulmuş olmasıdır. Düşünülmüş ahlâki yargılarımızı sistemleştirdiği, bu yargılara uygun olduğu görülen belirli ilkeleri hipotezleştiriyoruz ve düşünülmüş ahlâki yargılarımızın bunlarla mutabık olduğunu ya da olmadığını görerek hipotezi "doğrulamaya" ya da, daha önemlisi "yanlışlamaya" çalışıyoruz. Eğer düşünülmüş ahlâki yargılarımızın pek çoğu önerilmiş ilkeyle uyum içinde değilse, ilkeyi tâdil etmemiz ya da yeni bir ilke önermemiz gerekir. Öte yanda, çok güçlü bir ilkeler kümesine sahipsek ve bununla çelişen oldukça dünyevi ahlâki bir yargı ya da bir ahlâki yargılar kümesine rastlarsak, söz konusu ahlâki yargıları tâdil etmemiz ve ilkeyi muhafaza etmemiz muhtemeldir. Nihayet, tıpkı bilimde olduğu gibi, burada da rekabet unsuru vardır. Hangisinin verileri en iyi şekilde değerlendireceği (yani hangi-

27. Feinberg, *Social Philosophy*, s. 34.

sinin düşünülmüş ahlâki yargılarımızla *en çok* reflektif denge içinde olduğu) ve hangisinin en kapsayıcı, ekonomik ve zarif olduğu temelinde rakip teoriler arasından seçim yaparız.

Maddeci ve natüralist tercihler veri alındığında, Marksistler, aşkın ya da içkin değerlerin ve diğer idealist yükün doğrudan (ya da dolaylı) kavranmasını reddettiği için bu teoriye açık olabilirler. Ancak bunların aynı zamanda, "burjuva" filozofların, hattâ faşistlerin, içsel olarak tutarlı oldukları sürece eleştiriden muaf olan kendi ahlâki sezgileri ya da yargılarıyla teori oluşturmalarına izin verdiği için de bu teoriyi reddetmek isteyeceklerini düşünüyorum.

Ancak Rawls bu zorluğun farkındadır ve reflektif denge sürecine önyargıya dayanan ya da en azından kuşkulu ahlâki yargıların girmemesine özen gösterdiği için, sadece *düşünülmüş* ahlâki yargılarımızın veri alınmasını önerir:

> Düşünülmüş yargılar... ahlâki kapasitelerimizin çarpıtılmaksızın sergilenmesi en muhtemel olan yargılar[dır]. O halde hangi yargılarımızın değerlendirileceğine karar verirken makul olarak bazılarını seçebilir ve diğerlerini dışlayabiliriz. Örneğin, duraksayarak oluşturduğumuz ya da pek güvenmediğimiz yargıları atabiliriz. Benzer biçimde, bizi sarstığı ya da korkuttuğu zaman ya da bir biçimde kazandığımız zaman ortaya çıkan yargıları bir yana bırakabiliriz. Bütün bu yargıların yanlış olması ya da kendi çıkarlarımıza yönelik aşırı bir dikkatten etkilenmiş olması muhtemeldir. Düşünülmüş yargılar, adalet duygusunun yaşanmasına uygun koşullar altında oluşturulan yargılardır; ve bu nedenle bir hatanın genel mazeret ve açıklamalarının olmadığı koşullarda oluşturulan yargılardır.[28]

Bazı birey ya da gruplar reflektif denge sağlama sürecinden hareketle, toplumsal olarak hâkim konumda olanların haksız ayrıcalıklarını ve güçlerini rasyonalize eden ahlâki teoriler çıkardıkları için; ahlâk teorisi kurucularının köktenci görüşlerini reddeden –ve böylece reflektif denge yöntemini benimseyen– Marksist yönelimli filozoflar Rawls'ın yaptığı bu öneriyi genişletmeye yönelmiştir. Örneğin, Norman Daniels şu görüşü öne sürer:

> Hem yargılar hem de ilkeler, ...basit, kendi içinde tutarlı düşüncelere göre, ahlâki haklılaştırmaya daha fazla ihtiyaç duyarlar, özellikle ahlâki yargıları reddetme için pek çok makul gerekçemiz olduğu durumlarda: Çünkü, yargılar ancak sınıfsal ya da kültürel geriplanı, özçıkarı ya da tarihsel rastlantıyı yansıtıyor olabilir.[29]

28. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 47-48.
29. Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," s. 257.

> Temel iddia bir kez kalktığında ... elimizde kişinin ahlâki görüşünden başka bir şey kalmaz. Bu kuşkusuz "düşünülmüş" bir görüştür, ama gene de sadece bir görüştür. Bu türden görüşler genellikle özçıkarın, kendini aldatmanın, tarihsel ve kültürel rastlantının, gizli sınıf eğiliminin vb. sonucu olduğu için, bunların bazılarının tam olarak sistemleştirilmesi, bunların ya da bunları düzenleyen ilkelerin haklılaştırılması için pek de umut verici bir yol olarak görülmez.[30]

Bu zorluğu hafifletmek ve sözünü ettiği kusurlu ahlâki yargıların ahlâki teorilerimize sinsice sokulmasının önlenmesine yardımcı olmak için Daniels genel ampirik kaygıların ve teorilerin, düşünülmüş ahlâki yargılarımızla veri tabanı düzeyinde etkileşmesine izin vermemizi önerir.

Buradaki fikir şudur: Eğer ahlâki yargılarımızın, hattâ *düşünülmüş* ahlâki yargılarımızın yukarıda sıralanan tarzlardan birine uyduğu kuşkusu varsa, bunları pekâlâ güvenilmez veriler olarak reddedebiliriz. Rawls'ı izleyen Daniels, *geniş* reflektif denge yöntemi dediği şeyi öne sürer.

> Geniş denge, bilimsel uygulamaya oldukça benzer. Ne bilimde ne de etikte teorilerimizi önbelirlenmiş, görece sabit bir veri karşısında sadece "test" etmekle yetiniriz. Kabul etmek niyetinde olduğumuz teorilere karşı bu verilerin hem akla uygunluğunu hem de geçerliliğini sürekli olarak gözden geçirir ve yeniden değerlendiririz. Bu durumda şöyle bir ihtimal ortaya çıkacaktır: Bu revizyon baskıları, düşünülmüş ahlâki yargıları, genellikle karşılaştığı önyargılı ve güvenilmez olduğuna ilişkin *özgül* itirazların çoğu karşısında aciz kalmaktan kurtarır.[31]

O halde, hangi yargıların güvenilmez olduğu, yararlanılan ahlâki-inanç oluşumuyla ilgili genel ampirik teorilere göre farklılaşacaktır. Psikanalitik teori, yaygın biçimde önerilen bir teoridir kuşkusuz. Çağdaş bir Analitik Marksistin bu yöntemi uygulama biçimlerinden biri, Marksist'in ahlâki yargılarının kapitalizm taraftarlarının ahlâki yargılarına göre daha sağlıklı olacağını gösterme girişimi içinde, ayrıcalıklı sınıfların ve kastların ahlâki sezgi ve teorilerinde çok sık bulunan özçıkara dayalı mantık yürütmeyi teşhis etmek için psikanalitik teorinin kullanılması çevresinde döner. "Marxism and Moral Objectivity" (Marksizm ve Ahlâki Nesnellik) başlıklı mükemmel makalesinde William Shaw şöyle der:

> Toplumsal bilinç toplumsal varoluşu yansıtır, ancak bu Marx'a göre zo-

30. A. g. y., s. 265.
31. A. g. y., s. 273.

runlu biçimde ideolojik değildir. İdeolojinin tanımları değişir; makul bir görüşe göre, ideolojik bir inanç (a) buna inananın savunduğu şeyin gerçek nedenleri (ya da savunma nedenleri) hakkında cahil kaldığı ve (b) inananın bu nedenler konusundaki bilgisizliği sona erdiğinde savunulmaz olan bir inançtır. Örneğin, kapitalizmin adil olduğunu savunan bir burjuva, bu inancı, düşünerek (yani, kapitalizm herkesin çıkarına en uygun olan sistemdir) savunmaz, kendi sınıfsal çıkarları ve toplumsal çevresi ondaki bu grupsal önyargıyı güçlendirdiği için savunur ve bu durumda söz konusu inanç ideolojik bir inanç olur. Bu inanç onun kendi inancını savunma nedenleri hakkında bilgi edinmesi halinde sona erecektir.[32]

Yukarıdaki tanımı benimsemek, kişinin ahlâki alanda –en azından ilkesel olarak– ideolojik ve ideolojik olmayan inançlar arasında ayırım yapmasına izin verir. Bu temelde kişi sosyalizmin kapitalizme ahlâki bakımdan tercih edilebilir olduğu yargısının (gene, Marx'ın sözünü ettiği argümanlar üzerinde anlaşma olduğu varsayılarak) nesnel geçerliliğini desteklemek için iki uçlu bir argüman oluşturabilir. Birincisi, bu değerlendirmeye yöneltilen itirazlar, ideolojik ve bu nedenle meşru olmayan etik iddialar temel alınarak öne sürülecektir.... İkincisi, sosyalizm davasının temelini oluşturan ahlâki ilkeler ideolojinin turnusol kâğıdı olarak gösterilecektir. Uygun ilkeleri onaylayanlara bu ilkeler hakkında bilgi edinmeleri halinde onları artık onaylamayacaklarını göstermek gerekir. Proletarya, kendi sınıfının ahlâki perspektifini, bir yandan bu ideallerin tarihin bu noktasında nasıl ve neden ortaya çıktığını anlarken diğer yandan onaylayabilir.[33]

Kabul etsek de etmesek de Shaw'un argümanı psikanalitik teorinin bilimsel ve epistemolojik statüsüne ilişkin görüşlerimiz üzerinde büyük ölçüde etkili olacaktır. Hem Marksistler hem de Marksist olmayanlar tam da bu konuda genellikle keskin biçimde bölünürler. Adolph Gruenbaum gibi filozoflar psikanalizin gerçek bilime ters düşen bir sözde bilim olduğunu öne sürerler ve psikolojik sorunlarını konuşabilecek yakını olan insanların iyileşme oranının, psikanaliz tedavisi görenlere kıyasla daha çok olduğuna işaret ederler. Ancak, Elster'in vurguladığı gibi, kognitif psikolojinin bilimsel olarak (muhtemelen) daha sağlam iddiaları, bu teorik rolü doldurmaya daha uygun düşer.[34]

Psikolojik teoriye değer veren Marksist yönelimli düşünürler arasında yer alan, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ya da Frankfurt Okulu'nun, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm ve Herbert Marcuse gibi üyeleri –1930'lardan beri– Marksist ve psikanalitik gele-

32. Shaw, "Marxism and Moral Objectivity," s. 36-37.

33. A. g. y., s. 37.

34. Bk. Adolph Gruenbaum, *The Foundations of Psychoanalisis: A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley, 1984 ve Elster, "Belief, Bias, and Ideology"; *Logic and Society; Sour Grapes; Ulysses and the Sirens; Making Sense of Marx*, s. 459-510; ve *An Introduction to Karl Marx*, s. 169-185.

nekler arasında bir kaynaşmanın, yeterli bir eleştirel toplum teorisinin gelişimi bakımından gerekli olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunu özellikle ahlâki teori inşasına uygulamadılarsa da, ahlâki teori ve kodları içinde barındıran "genelde ideoloji"ye uygulamak istediler.[35]

Frankfurt Okulu'nun entelektüel kanadının son temsilcilerinden Jürgen Habermas bu iki geleneği kaynaştırmanın karmaşık bir versiyonunu geliştirdi. Bu teorinin hem düşünülmüş ahlâki yargılarımızı taraflı ya da "ideolojik" unsurlardan kurtarma girişimi olarak geniş reflektif denge teorisiyle, hem de serbest ve eşit bireyler arasında ahlâki ilkeler konusunda akılcı bir mutabakata ulaşmak için tasarlanan hipotetik bir seçenek durumu olarak John Rawls'ın orijinal pozisyon teorisiyle ilginç paralellikleri vardır.[36]

Habermas'a göre, normlar –toplumsal düzenlemelerin yönetildiği ahlâki ilkeler dahil– bir "ideal konuşma durumu"nu oluşturan koşullar altında bir diyalogun (ya da "söylem") özgür ve eşit katılımcıları olarak bireylerin rasyonel bir mutabakata ulaşmaları halinde, haklılaştırılır ya da geçerli olur. "İdeal konuşma durumu" tam da bu türden önyargılı ve meşru olmayan kanaatleri ya da Daniels ve Show'ın ahlâki teorilerin kuruluşunda yer almamasını istedikleri türden görüşleri bertaraf etmek için tasarlanırlar.

> Pratik sorunlar... normların, özellikle de eylem normlarının kabulü ya da reddine ilişkin bir görüşle, çeşitli nedenlerle destekleyebileceğimiz ya da karşı çıkabileceğimiz geçerlilik iddialarıyla birlikte ortaya konur. Yapısında pratik sorunların açıklığa kavuşturulmasına hizmet etmek olan teoriler iletişimsel eyleme katılacak şekilde tasarlanmıştır. Bu tür teoriler çerçeve-

35. Bk. Max Horkheimer, *Critical Theory*, Herder ve Herder, N. Y., 1972; ve Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Herder ve Herder, N. Y., 1972. Ayrıca bk. Herbert Marcuse: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955; *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Boston, 1968. Ayrıca bk. Erich Fromm: *Man for Himself*, Fawcett Publications, Greenwich, Conn., 1947, ve *The Sane Society*, Fawcett Publications, Greenwich, Conn, 1955.

Frankfurt Okulu'nun bu kaynaştırma girişiminin özet bir tarihi için bk. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Little, Brown, and Co., Boston, 1973, özellikle bölüm 2 ("The Integration of Psychoanalysis").

36. Bk. "On Systematically Distorted Communication," *Inquiry*, c. 13 (Güz 1970) ve "Toward a Theory of Communicative Competence," Inquiry, c. 13 (Kış 1970). Habermas'ın toplum teorisine ilişkin eleştirel bir değerlendirme için, bk. Julius Sensat, *Habermas and Marxism*; Funk "Habermas and Social Goods"; ve Nielsen: "Radical Philosophy and Critical Theory: Examination and Defense," *Philosophical Exchange*, c. 2, 1975; "The Political Relevance of Habermas," *Radical Philosophers Newsjournal*, c. 7 (Ağust. 1976); "Can There be an Emancipatory Rationality?" *Critica*, C. 8, no. 24 (Aral. 1976); ve "Rationality, Needs, and Politics: Remarks on Rationality as Emancipation and Enlightenment," *Cultural Hermeneutics*, c. 4 (1977).

sinde yapılabilecek yorumlar elbette eylemin yönünü belirlemede doğrudan etkili olamaz; yorumlar meşru değerini daha çok iradenin reflektif oluşumuna ilişkin terapötik bağlamda bulur. Bu yüzden yorumlar, zengin politik sonuçlar doğuran aydınlanma sürecine ancak halkın geneli arasında pratik söylemin kurumsal önkoşulları yerine getirildiğinde katılabilir. Bu ön koşullar yoksa, kısıtlayıcı zorlamalar, yani iletişimin engellenmesi... bizatihi teorik olarak açıklanması gereken bir sorun haline gelir.[37]

Habermas, rasyonel mutabakatı, bir "genelleştirilebilir çıkar"ın ölçütü ve böylece geçerli ve meşru bir norm olarak alır; ama "doğru" bir mutabakatı "hatalı" bir mutabakattan ayırmaya da özen gösterir. Hatalı bir mutabakat, bireylerin güvenilmezliğinden, aldatılmasından ya da kendilerini aldatmalarından kaynaklanan "genelleştirilmemiş çıkar-lar"ı temel alır. Habermas'ın, "iletişimsel yeterlilik" teorisinin –"ideal konuşma durumu" kavramını da kapsar– yanı sıra genelleştirilmeyen çıkarlar temeline dayalı, dolayısıyla hatalı bir mutabakatla sonuçlanan ideolojilerin yaygınlığını açıklamak için tasarladığı bir "sistematik biçimde çarpıtılmış iletişim" teorisi geliştirmeye çalışmasının nedeni budur. Psikanalitik geleneğin Habermas'ın teorisiyle etkileştiği nokta da budur. Julius Sensat'ın *Habermas ve Marksizm* adlı eserinde belirttiği gibi:

Kurumsal olarak korunan ideal konuşma durumundan sapmalar, iletişimde sistematik çarpıtmalar üretir. Örneğin, baskıcı toplumsallaştırma süreçleri kişinin kendisini ifade etmesini engeller ve nevrotik rahatsızlıklara yol açar.[38]

Nevrotik davranış kalıpları bizzat mağdurlar tarafından üretilirler ama, kendi mağdurları üzerinde bizzat nesnel güce sahiptirler. Nevrotik birey, kendi güdüleri olmasına rağmen bilincin dışında tutulan güdülerden kaynaklanan kendi eylemlerini anlamaz.... Patolojik davranış kalıplarının doğru anlamı, rasyonalize ederek ifade edilen görünüşteki anlamından farklıdır. Rasyonalize etme, davranışın gerçek nedenini kişiden saklamaya hizmet eder; aynı zamanda bunlar kişinin hastalığını oluşturan irrasyonel durumlardan kaynaklanır ve bu durumları ifade eder. Gerçekten rasyonel olmasalar da, rasyonalize etmeler eleştirilebilir ve tüm yönleriyle görülebilir. Psikanaliz hastanın bu işi yapmasına yardımcı olur. Psikanaliz sayesinde rasyonel yeteneklerini yeniden kazanır ve kendi eylemlerinin bilinçli yaratıcısı haline gelir.

İdeolojiler genel anlamda rasyonalizasyonlardır. İdeolojiler, bireysel davranış kalıplarının yerine kurumları; söylemsel biçimde haklılaştırılabilir olmayan kurumları meşrulaştırmaya hizmet ederler. Bu tür kurumlar,

37. Habermas, *Theory and Practice*, s. 3-4.
38. Sensat, *Habermas and Marxism*, s. 28.

tıpkı nevrotik davranış kalıpları gibi, bireylerin birbiriyle etkileşimlerindeki karşılıklı davranışsal beklentiler tarafından üretilmiş olmaları olgusuna rağmen, bireyler üzerinde nesnel güce sahiptirler. Bu kurumlar toplumsal olan koşulları ifade ederler; toplumun siyasal sorulara verdiği yanıtları ifade ederler ve böylece ilkesel olarak pratik müzakere ve denetime boyun eğerler. Yani, toplumsal kurumların söylem içinde değerlendirilmesi ilkesel olarak mümkündür. Bu türden değerlendirici bir prosedür, kurumsal olarak güvenli olabilmek için sadece *genelleştirilebilir* çıkarlara –yetkin özneler olarak bütün kişilerin meşru görecekleri çıkarlar– izin verecektir. Bu da rasyonel bir genel iradenin oluşmasıyla sonuçlanacaktır.[39]

Bu noktada, hipotetik seçenek durumlarındaki öznelerarası (oybirli-
294 ğiyle) anlaşma fikrine dönmüş buluruz kendimizi. Habermas mutabakat geçerliliği ölçütünü nihai olarak olgusal olduğu kadar değerlendirici iddialara da uygulamak istiyor olsa da, dikkatimizi *ahlâki* iddia ve ilkelerin geçerliliğiyle sınırladığımızda , bu teori Rawls'ın orijinal pozisyon stratejisi ile Daniel ve Shaw'un düşünülmüş bir ahlâki yargı ya da meşru bir çıkar olarak ele alınabilecek şey üzerindeki önerilmiş kısıtlamalarının bir tür sentezi olarak düşünülebilir. Rawls'ın orijinal pozisyon nitelendirmesi ile Habermas'ın ideal konuşma durumu nitelendirmesi arasındaki benzerlikler özellikle önemlidir.

Rawls'ın orijinal konumunda, *ex hypothesi*, rasyonel, özgür, kıskanç olmayan, bir başlangıç eşitliği durumunda bireyler varken, Habermas'ın ideal konuşma durumunda da rasyonel, özgür ve (muhtemelen) kıskanç olmayan, bir eşitlik durumundaki bireyler söz konusudur.

İdeal konuşma durumu... formel olarak diyalog rollerini tasarlama, yani konuşma eylemlerini seçme ve kullanma fırsatlarının simetrik dağılımıyla nitelendirilir. Özellikle, (1) söyleme katılacak herkes, söylemleri başlatmak, soru sorarak ve yanıt vererek sürdürmek, itiraz etmek ve itirazlara karşılık vermek, argümanlar ve gerekçeler oluşturmak vb. bakımından aynı şansa sahip olmalıdır. Bu gereklilik bütün fikirlerin ve normların potansiyel olarak söylemsel sorguya tâbi olmasını sağlar. Ayrıca, (2) etkileşime katılanların hepsi kendi duygularını, niyetlerini, tutumlarını vb. ifade etmek için aynı şansa sahip olmalıdır. Bu gereklilik katılanların sahiciliği, yani içsel doğalarının hem kendileri hem de başkaları için saydam olması anlamına gelir. Nihayet (3) etkileşime katılanların hepsi, emir vermek, izin vermek, yasaklamak, vaatlerde bulunmak ve kendisine vaatte bulunulması vb. bakımından aynı şansa sahip olmalıdır; özetle tek yanlı bağlayıcı normlar anlamında bütün ayrıcalıkları dışlayan davranış beklentilerinde bir karşılıklılık olmalıdır.[40]

39. A. g. y., s. 28-29.
40. A. g. y., s. 27-28.

Ayrıca, Rawls psikanalitik teoriyi bu meseleye taşımasa da, açıktır ki, orijinal pozisyondaki tarafların ahlâki yargılarının özerk olmasıyla ve varılan mutabakatın "doğru" ya da "nesnel" olmasıyla da ilgilenir. Bu yaklaşım *A Theory of Justice*'daki pek yorumlanmayan bazı pasajlarda açığa çıkar. Rawls bizi,

> ahlâki duygusunu, bir an için gerekçesini bulamadığı, açıklayamadığı yasaklamalar olarak algılayan ve yansıtan birini... hayal etme[ye davet eder]. Bunları neden nevrotik zorlamalar olarak görmemesi gerekir? Bu kuruntuların aslında çocukluğun ilk dönemlerinin beklenmedik olaylarıyla, belki de, aile tarihimizin ve sınıfsal durumumuzun gidişatıyla biçimlendiği ve açıklandığı ve bunlara eklenecek bir şey olmadığı ortaya çıkarsa, bunların hayatımızı yönetmeleri gerektiğine dair hiçbir mantık yok demektir.[41]

Orijinal pozisyondaki bireyin "ahlâki duygusunun, şans ya da rastlantıyla çarpıtılmamış, dürüst koşullar olduğunu kabul ettiği koşullar altında bizzat seçeceği ilkeleri, sayesinde uyum sağladığı psikolojik süreçleri" talep etmesinin nedeni budur.[42] Bu türden bireyler aynı zamanda şunu da talep edeceklerdir: "Kişinin adalet duygusu, onun kendi çıkarlarını kollamak üzere tasarlanmış kurallara şaşmaz itaatini sağlamak için, otorite konumunda bulunan kişiler tarafından zekice yerleştirilmiş zorlamalı bir psikolojik mekanizma olmasın."[43] Ayrıca, Rawls'a göre, "bu ilkeleri bu temelde kabul ederken esas olarak gelenek ve otorite ya da başkalarının fikirleri tarafından etkilenmediğimiz sonucu çıkar."[44]

Burada Habermas ile Rawls arasındaki paralellik aşikârdır. Her ikisi de toplumsal düzenleme ve uygulamaların yargılandığı ve denetlendiği öznelerarası bağlayıcı normlar konusunda bireyler arasında "sahici," "doğru" ya da "bilinçli" bir mutabakatın sağlanmasında aynı türden sorunlarla çok fazla ilgilenmişlerdir. Önemli bir fark, kuşkusuz, Habermas'ın psikanalitik teorinin büyük bir bölümünü kendi eleştirel toplum teorisinin içine almaya çalışmış olduğu; Rawls'ın ise psikanalitik teoriyle ilgili olarak bu teorinin, –ya da kognitif psikolojideki teorilerin– çözebileceği zorluk tiplerinden söz etme dışında bir şey yapmamış olmasıdır. Belki de en önemli farklılık, Rawls'ın önerdiği mutabakatın saf anlamda hipotetik olmasına karşılık; Habermas'ın önerdiği mutabakatın, bireylerarasındaki "söylem" tipini geliştirmeye ne-

41. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 514.
42. A. g. y., s. 515
43. A. g. y.
44. A. g. y., s. 516.

den olan toplumsal kurumlara –örneğin, bireyler için geçirimsiz olmaktan çok saydam olan ve özerk kişilikleri zayıflatmaktan çok güçlendiren toplumsal kurumlar– sahip olduğumuzda, fiilen gerçekleşebileceğine ve gerçekleşeceğine inandığı bir mutabakat olmasıdır.

Hipotetik bir mutabakat ile fiili bir mutabakat arasındaki bu ayırım, ahlâki doğrulama teorilerini yargılarken, açık bir öznelerarası mutabakatın nasıl sağlanacağını hem teorik hem de pratik düzeyde belirlememiz gerektiğini ortaya koyar. Bu ayırım belki de Marksistler için özellikle önemlidir, çünkü teorik düzeyde bu türden bir (oybirliğiyle) mutabakatın olabilirliğini kabul etseler bile, sınıf çıkarlarının ve perspektiflerin işlevsel olduğu pratik düzeyde bu türden bir mutabakat konu-

sunda hiçbir yanılsamaya düşmezler.

Bu bizi, Rawls'ın haklılaştırma teori ya da yönteminde yakınlarda yapılan ve kendimi özellikle uzak tutmak istediğim bir değişikliğe götürür. Rawls, görünüşte topluluk yanlısı eleştirmenlerine –esas olarak Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Sandel– yanıt verirken önceki çözümlemesinden kaçınmaktadır. Bu çözümlemeye göre, bu türden ilkeler ancak (ve ancak) demokratik, liberal bir toplumun bütün kesimlerinin örtük normlarını kapsar ve böylece Rawls'ın "örtüşen mutabakat" dediği şeyi oluştururlarsa haklı kılındığı (yani kabul edilmeye değer olduğu) bir çözümleme lehine, orijinal pozisyonda oybirliğiyle anlaşmış olmaları halinde haklılaştırılırlar.[45]

Rawls'ın bu yeni doğrulama teorisini önermedeki amacının, savunduğu orijinal pozisyon stratejisinin esas olarak birbiriyle yarışabilir değer yargılarıyla aşılandığı –özellikle, toplulukçuluğa karşı bireycilik sorununu bireycilik lehine çözülmüş varsaydığı– suçlamasını boşa çıkarmak ve böylece "bir kuşaktan diğerine istikrarı" sağlayacak "siyasal ve toplumsal kurumları haklılaştıran ortak bir kamu temeli sağlamak" olduğu görülür.[46] Ne var ki Rawls, bu haklılaştırma yönteminin bütün toplumlar için uygun olduğunu öne sürmez; tam aksine, sadece demokratik anayasal kurum ve geleneklere sahip toplumlara uygun olduğunu iddia eder. Bu türden bir toplum, özellikle, "temel sezgisel fikirler" temelinde bir geleneğe sahip olmalıdır; kişiler özgür ve eşit ahlâki varlıklar olarak görülürler ve insanların böyle bir sistemde mümkün olan sayısız kazanma fırsatını gerçekleştirmek için "dürüst bir iş-

45. Bk. Rawls, "Justice as Fairness, Political not Metaphysical" ve "The Idea of an Overlapping Consensus." Bu makalelere eleştirel bir yanıt için bk. Hampton, "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?" Daha sıcak bir karşılık için bk. Doppelt, "Is Rawls' Kantian Liberalism Coherent and Defensible?"
46. Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," s. 1.

birliği sistemi"ne katılmaları gerekir. Daha ileride Rawls, bu türden bir toplumun siyasal geleneklerinin hoşgörü, özgür ve sistemli kamusal tartışma değerlerini içerdiğini ve devlet gücünün baskıcı kullanımından kaçındığını varsayar. Bu varsayımlar dikkate alındığında, Rawls'ın hipotezi, gerçek bir örtüşen mutabakatın, mevcut demokratik liberal toplumlarda toplumsal adalet ilkeleriyle sağlanabileceğidir; aslında inandığı, bu türden bir mutabakatın, bilhassa kendi tözel toplumsal adalet ilkeleriyle sağlanabileceğidir.

Burada Rawls'tan ayrılmak ve sadece onun orijinal yazılı haliyle orijinal pozisyon stratejisinden yararlandığımızı belirtmek durumundayım. Bana öyle geliyor ki, bu yeni haklılaştırma yöntemi aşılamaz itirazlara duyarlıdır. Ayrıca bu, Rawls'ın pek çok rakibine karşı daha önce öne sürmüş olduğu argümanları zayıflatır ve dikkate değer hiçbir kazanım sağlamaz. (Bu bölümde daha sonra Rawls'ın yeni stratejisinin Nozick gibi sağ-liberterlere karşı kendi konumunu nasıl zayıflattığına işaret edecek ve IX. Bölüm'de de bunun aynı zamanda Richard Miller'in eleştirilerinden birine vereceği olası bir yanıtı nasıl zayıflattığını açıklayacağım.)

Rawls'ın yeni yöntemine yöneltilen bir itiraz, yerine getirmeyi amaçladığı görevi, yani toplumsal adalet ilkelerinin haklılaştırılmasında rakip değer yargılarını eleme görevini yerine getirmeyi başaramadığıdır. Rawls, bu yöntemin sadece demokratik anayasal liberal toplumlara uygulanmasını ve bu toplumların bütün üyelerinin ya da en azından belli başlı bütün kesimlerinin liberal demokrasi değerlerini benimsemelerini, özgür ve sistemli tartışmaya saygı göstermelerini ve devlet gücünün baskıcı kullanımından kaçınmalarını şart koşarken bir başka düzeyde sorunu çözümlenmiş farz ettiği görülür. (Bu türden bir mutabakata çağdaş Batılı anayasal demokrasilerde ulaşılabileceğini iddia etmeye devam ettiği zaman, ampirik ve bu nedenle ampirik reddiyeye duyarlı bir alana girmektedir. Bu konu üzerinde kısaca duracağız.)

Aktüel bir örtüşen mutabakat sağlayarak toplumsal adalet ilkelerini haklılaştırmak için geliştirilen bu yeni yöntem, Rawls'ın toplulukçu eleştirmenlerini ilk bakışta teskin ediyor gibi görülse de, bu nokta pek açık değildir. Nihayet, MacIntyre, Taylor ve Sandel'ın bu teoriye itiraz etmelerini nedenleri (1) hâlâ haklar nosyonunu (bunu bireyselci bir eğilimi kendine kattığı gerekçesiyle reddetme eğilimindedirler) temel aldığı; (2) adaleti hâlâ toplumsal kurumların ilk erdemi olarak kabul ettiği (bunun ancak sahici topluluğu gerçekleştirmediğimiz sürece ihtiyaç duyulan geçici bir erdem olduğunu düşünürler), (3) çoğulcu bir toplumu öngerektirdiği ve devletin görevini sadece çatışan çıkarları

bağdaştırmak olarak gördüğü için değil miydi? (Çünkü söz konusu bu üç kişi, çoğulculuk ortadan kaldırılmadıkça ve iyi olanın doğası hakkında bir mutabakatın sağlandığı, devletin başlıca işlevlerinden birinin yönetim sürecine kısmen evrensel katılımı teşvik ederek, yani yurttaş cumhuriyetçiliğini teşvik ederek iyi olanın geliştirildiği sahici bir topluluk konmadıkça iyi bir hayatın gerçekleştirilemeyeceğini savunurlar) itiraz etmiyorlar mıydı? O halde bu olgu, Rawls'ın demokratik liberal bir toplum içinde her tözel ahlâki sorunu çözümlenmiş farzetmeksizin örtüşen bir mutabakat sağlama umudunun, kendi içinde ve tek başına, beyhude olduğunu gösterecektir.

Rawls'ın örtüşen mutabakat teorisinin bir diğer zorluğu, demokratik duyarlılıkları olan, ancak liberal olmayan ve anti demokratik (ama gene de çoğulcu) bir toplumda yaşayan kişilerin, deyim yerindeyse, teorik bir boşlukta kalmaları biçiminde ortaya çıkar. Bu kişiler doğru bir örtüşen mutabakatı ortaya çıkaramadıkları için toplumsal adalet ilkelerini –söz gelimi Rawls'ın ilkeleri– haklılaştıramadıklarına göre, böyle bir teoriyi nasıl haklılaştıracaklardır? Böyle bir toplumda hiçbir adalet teorisinin haklılaştırılamayacağını kesinlikle söylemek istemiyoruz. Bu yaklaşım, bu türden toplumlarda anti demokratik ya da liberal pratiklerin ya da kurumların adaletsiz olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini iddia etmek için insanlara hiçbir ikna edici gerekçe bırakmayacaktır. Öte yanda, eğer Rawls bu insanlara orijinal pozisyon stratejisi aracılığıyla bir adalet teorisini haklılaştırma ayrıcalığını garanti ettiyse –son alternatifi budur– bu, içinde yaşadıkları toplum türüne bakılmaksızın herkes için geçerli bir haklılaştırma yöntemi niçin değildir?

Belki de Rawls'ın bunu garanti etmekte duraksamasının bir nedeni, adalet teorisinin bütün tarihsel dönemlerdeki bütün toplumlara uygun olmayabileceği şeklindeki toplulukçu eleştiriden etkilenmiş olmasıdır. Ancak bu Rawls'ın (ya da bir Rawlscı'nın) orijinal pozisyon stratejisi bağlamında tamamıyla kabul edeceği bir şeydir. Hipotez gereği, orijinal pozisyona katılanlar, toplumsal düzenlemelerin sayesinde yönetildiği temel ilkeler üzerinde karar oluşturmakla ilgili bütün genel bilgiye sahip oldukları için –ampirik olgulardan ötürü– liberal adalet ilkelerinin (ya da hakların) kabul edileceklerin en iyisi olmadığı bazı toplumların varolduğunu (ya da olabileceğini) bileceklerdir. Örneğin, birbirine çok bağlı küçük gruplar ya da kabile düzeyindeki toplumlarda yaşayan bireyler o kadar topluluk yönelimli olabilirler ki, bireysel liberal özgürlükleri koruyan ilkeleri hiçbir şekilde kullanmazlar; hattâ kamusal amaçlara ve insanlık durumuna ilişkin ortak bir anlayışa sahip olmaktan sağlayabilecekleri doyum ve hoşnutlukla, kendi onay ya

da düşüncelerinin çok değer verdikleri sahici topluluğun yıkımına yol açacağına inanmaları için bir nedenleri varsa, bu türden ilkelere karşı çıkabilirler. (Marx'ın tam gelişmiş komünizm vizyonu aynı kategoriye girebilir, ancak bu türden bir toplum tarihsel olarak mümkün olmadığı için –en azından bir kitle toplumu olarak– bununla bizzat ilgilenmemiz gerekmez.)

Ancak burada iki noktayı belirtmek gerekir. Birincisi, eğer bu türden topluluk yönelimli bireyler "bireyselci" liberal özgürlükleri (konuşma özgürlüğü, özel mükiyet vb.) reddetmek isteseler bile, işkence görmeyecekleri, öldürülmeyecekleri ya da aç kalmayacakları ya da büyük zorluklar çekmeyecekleri konusunda kendilerine teminat verilmesini isterler. Bu teminatları hak olarak ifade edip etmeseler de ya da bunları sadece zarar vermeme görevi ya da karşılıklı yardım görevi gibi doğal görevler olarak onaylayıp onaylamasalar da, orijinal pozisyon perspektifinden bakıldığında, hiç kuşkusuz bu teminatlar üzerinde ısrar edeceklerdir. (Zümre ya da kabile düzeyindeki toplumlarda yaşayan aktüel bireylerin hak ya da görev kavramlarına sahip olma ihtimali, kuşkusuz konu dışıdır; önemli olan, bu kavramlara sahip olsalar da olmasalar da, bu türden olasılıklara karşı kendilerini korumak isteyecekleri ve bu türden kavramlar kullanılmasıyla bunun orijinal pozisyon içinde en iyi şekilde eklemlenebileceğidir.) O halde bu türden toplumların bile orijinal pozisyon içinde kalarak yapabilecekleri bir iş vardır.

İkinci nokta, bir Rawlscı kendi teorisini bu türden psikolojik ve sosyolojik temel olgularla uyum içinde "görelileştirebilir" ve Rawls'ın toplumsal adalet ilkelerinin (hem genel hem de özel kavramlardaki) sadece kitleye, Hume'un adalet koşullarının somut örneği olan çoğulcu toplumlara uygulanabileceğini kabul edebilir. Ancak o zaman Rawlscı, ampirik bir olgu meselesi olarak aslında bunun sadece modern zamanlarda varolan bir toplum tipi olduğunu ve böylece Rawls'ın tözel adalet ilkelerinin en azından bütün mevcut toplumların yanı sıra, varolabilecek bütün diğer kitlesel çoğulcu toplumlara uygulanacak şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmekte kuşkusuz özgür olacak. Rawls'ın demokratik liberal bir toplumda örtüşen aktüel bir mutabakat talep etmeye yönelmesiyle kıyaslandığında bu hareket, sadece demokratik liberal toplumlara uygulanır ve bu türden toplumlarda fiilen varolan bütün kişilerin ya da kişi gruplarının bu türden adalet ilkelerini ya da belirleyici liberal hoşgörü ilkesini kabul edecekleri ampirik olgusuyla çürütülmez. Bu durumda Rawls'ın örtüşen haklılaştırma mutabakatı yönteminin yarattığı zorlukların hiçbirine düşmeden, onun

toplulukçu eleştirmenlerinin kaygılarından en az birisinin yatıştırıldığı görülür.

Bu bizi Rawls'ın yeni haklılaştırma yöntemine en bariz ve inanıyorum ki en tahrip edici itiraza götürür. Bu itiraz tam olarak şudur: Bu türden örtüşen bir mutabakat Rawls'ın tasarladığı koşullar altında sağlanabilse bile, bütün bu koşulların karşılandığı, yani toplumun bütün üyelerinin –ya da toplumun içindeki belli başlı bütün grupların– Rawls'ın "bizim" demokratik siyasal kültürümüzün parçası olduğunu iddia ettiği değerlerin tamamını kabul ettiği mevcut bir toplumun şimdiki halde varolduğuna (ya da böyle bir toplumun görülebilir gelecekte varolacağına) inanmak için en küçük bir neden bile yoktur. Örneğin

Birleşik Devletler'de sadece tek tek bireyler değil, toplumun bazı katmanları bu değerlerin birini ya da daha fazlasını reddetmektedirler. (Burada Birleşik Devletler'deki dini köktencileri düşünmek bile yeterlidir. Bunların bazıları, eşcinsellerin İncil'de yazıldığı gibi taşlanarak öldürülme cezasına çarptırılması gerektiğini savunurlar.) Şuna dikkat ediniz: Rawls'ın orijinal pozisyon stratejisi, bütün yaşayan insanların bir ilkeler kümesini kabul etmeyecekleri –yanıt şudur: "Elbette kabul etmezler! Ancak benim iddiam, hipotetik seçenek durumumun koşullarını karşılamaları halinde kabul *edecekleri* ve bu durumun adil olanın ta kendisi olduğudur– itirazına duyarlı değilken, onun yeni örtüşen mutabakat yöntemi bu itiraza vahim biçimde duyarlıdır. Jean Hamptom'un belirttiği gibi, "Toplumumuzda Rawls'ın adalet kavramı üzerinde mutabakat olmadıktan başka, daha da çarpıcısı, bütün insanların eşit saygıyı hak ettikleri fikri üzerinde de hiçbir mutabakat yoktur."[47]

Peki Rawls bu olguyu kendi örtüşen mutabakat yöntemi karşısındaki büyük bir engel olarak algılamazken, pek çok kişi neden bu şekilde algılamaktadır? Bunun, toplumu neredeyse tamamen işbirliği etmiş halde –çatışmalarla, hâkimiyet ve sömürü ilişkileriyle belirlenmekten çok– bir cinnet olarak kavrayan Rawls'ın neoklasik eğilimini (bazen) yansıtan bir örnek olduğunu tahmin ediyorum. Bir Marksist, böyle bir mutabakata izin veren bir toplumun soylu bir ideal olduğu ve hattâ böyle bir toplumun bir kitlesel, çoğulcu toplum formunda bile tarihsel olarak olası olabileceği (demokratik, özyönetimli sosyalist toplum dini köktencileri barındırabilse de) konusunda Rawls'la tamamen aynı görüşte olabilse de, bu koşullara uyan kapitalist toplumların ya da böyle post-kapitalist toplumların varolduğunu kuşkusuz onaylamayacaktır. Eğer çağdaş liberal refah devleti olan kapitalist toplumların bile sı-

47. Hampton, "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?" (yakında çıkacak).

nıflara bölünmüş olduğu, hâkimiyet ve sömürü ilişkilerinden kaynaklanan (sınıfsal ya da başka türlü) ciddi çatışmalar yaşadığı şeklindeki Marksist çözümleme hedefe yaklaşıyorsa, bu durumda Rawls'ın, bu türden toplumlardaki belli başlı bütün grupların fiilen bir mutabakata (onun adalet teorisi ya da bir başka teorisi üzerine) varabilecekleri şeklindeki örtük varsayımı neredeyse gülünç hale gelir. Ve çağdaş toplumlarda bu türden bir mutabakatı hayâli hale getirecek kadar ağır bir çatışma olduğu görüşünü kabul etmek için kişinin Marksist olması kesinlikle gerekli değildir.

Özetle, eğer fiili bir mutabakata varmak bir adalet teorisini haklılaştırmanın zorunlu koşulu ise (demokratik liberal ya da başka bir toplum tipinde), oldukça muhtemeldir ki, ne Rawls'ın teorisi ne de herhangi bir başka teori modern bir çoğulcu kitle toplumunda haklılaştırılabilir. Bunun rakip normatif varsayımlardan kurtulmak için ödenen yüksek bir bedel olduğu görülür (daha önce tartışıldığı gibi Rawls bunu yapmayı başaramasa da). Gerçek dünyada oybirliğiyle bir mutabakat Rawls'ın orijinal haklılaştırma yöntemiyle garanti edilmese de, en azından bir teorinin –örn., Rawls'ın kendi toplumsal adalet teorisi– hiçbir toplumsal adalet teorisinin örtüşen bir mutabakat sağlayamayacağı (en azından çoğulcu kitle toplumları için) olgusu karşısında bile muhtemelen haklı kılındığını (özellikle söz konusu toplumlar sınıflara bölünmüş ya da ağır biçimde bürokratikleşmiş olmaya devam ettikleri sürece) ikna edici biçimde söylemeye izin verir.

Rawls'ın örtüşen mutabakat teorisinin bir zorluğu da son derecede önemli bir konuda miyop olmasıdır: yani, bu teori görünüşe bakılırsa sadece belirli bir toplumdaki kişiler arasında bir mutabakat talep eder ve bu mutabakat, yaşama şansları söz konusu toplumda oluşturulan kararlardan önemli ölçüde etkilenen başka toplumlardaki kişilerin çıkarlarını ve/ya da haklarını yeterince dikkate almayabilir. Bugünün dünyasında sanayileşmiş kapitalist toplumlar (ya da genelde sanayileşmiş uluslar) ile gelişmekte olan uluslar arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda bu özellikle yararlı bir konudur. Ne var ki, özünde aynı eleştiri Rawls'ın orijinal teorisinin –ya da en azından Rawls'ın bu teoriyi uygulama tarzının– tözel bölümüne de yöneltilebileceği ve 9. bölümün son kısmında bu itirazı ele aldığım için, konunun tartışılmasını o zamana kadar erteleyeceğim. Ancak bu itiraz dikkate alınmasa bile, Rawls'ın orijinal pozisyon stratejisini kabul etmeye devam ederken, daha sonra ortaya çıkan örtüşen mutabakat yöntemini reddetmeye devam etmek için güçlü bir çerçeve oluşturulabileceği görülür.

C. AHLÂKİ NESNELLİK, SINIF MÜCADELESİ VE ÖZNELERARASI ANLAŞMA

Belirli ahlâki ilkelerin, bazı başka koşulları –örneğin, Rawls'ın orijinal pozisyonundaki ya da Habermas'ın ideal konuşma durumundaki bireylere dayatılan koşullar– yerine getiren bütün rasyonel kişiler arasında oybirliğiyle öznelerarası anlaşmaya komuta etmeleri anlamında nesnel olup olmadıkları, ahlâk filozofları ve değer teorisyenleri arasında hâlâ sürmekte olan bir tartışmanın konusudur. Bu iddiayı reddedenler ya (1) bu koşullara uyan bireyler arasında bile oybirliğiyle anlaşmanın hiçbir garantisi olmadığını; (2) hipotetik seçenek durumlarına getirilen kısıt-
302 lamalar belirli ahlâki ilke ya da değer türleri (örn., özerklik değeri) lehine iddiayı kanıtlanmış varsaydığı için, bu koşullar altında varılacak böyle bir anlaşmayı, ilkeler olarak, dolayısıyla seçilmiş "amaç" olarak etiketlemek için hiçbir neden bulunmadığını; ya da (3) bireylerin bu koşullar ya da başka koşullar altında belirli ahlâki ilkeleri onaylayacakları olgusunun, bu türden ilkelerin haklılaştırılıp haklılaştırılmayacağı konusuyla ilgisi olmadığını ve bu nedenle bu türden ilkelerin nesnel olup olmadıklarına karar verilmesi bakımından hiçbir önem taşımadığını, savunabilirler. Bütün bu sorunları çözmeye çalışmayacağım, ancak bu türden bir mutabakata Rawls'ın ve Habermas'ın hipotetik seçenek durumlarında şart koşulan bütün koşulları yerine getiren bireyler arasında bile varılabileceği varsayımı hakkında, bence, bizi rahatsız etmesi gereken bazı düşünceleri ortaya koyacağım.

Ama, öznelerarası anlaşma sorununu teorik düzeyde ele almadan önce bu türden öznelerarası anlaşmanın pratik düzeyde –siyasal faaliyetin gerçek dünyada belirlendiği düzey– gerçekleşme imkânını inceleyelim. Bu türden hipotetik seçenek stratejileri teorik düzeyde birbirine ters düşen ahlâki teoriler arasında nihai olarak belirleyici *olabilse* de, pratik düzeyde çok daha az belirleyicidir. Bu türden tartışmaların yararlı biçimde sürdürülebileceği akılcı, hümanist çerçeveyi kabul etmeye bile hazır olmayan bireyler vardır. Faşist'in "ırksal saflık"a ya da "ulusun kaderi"ne ya da "führer"e irrasyonel, hoşgörüsüz bağlılığı, psikolojik açıdan nevrotik ya da toplumsal açıdan ideolojik nedenlerden kaynaklanabilir. Bu kişiler, Habermas'ın teröpatik söylem dediği şeyi benimseyecek kadar rasyonel ve dogmatik yaklaşımdan uzak *olsalar*, bu nevrotik ya da ideolojik nedenleri görecek ve böylelikle ondan "kurtulacaklardır." Ancak gerçek dünyada yaşayanların pek çoğu, bunu yapmak istemeyecek ya da yapamayacaklardır. *Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğu varsayıldığında bile*, inanmış bir faşis-

ti demokratik bir sosyalizm formunun ahlâki olarak haklı olduğuna akılcı biçimde ikna edebilmeyi ummak bir Marksist için mantıksızdır. Andrew Collier'nin kaydettiği gibi:

> İnsan güçsüzlüğünün, boyun eğişinin, vazgeçişinin, tevekkülünün, doyumu reddedişinin değer haline getirildiği aksiyolojiler var olmuştur ve vardır. Bu aksiyolojiler genellikle üstün bir iradeye; tanrının inayetine ya da bir insan führere ya da bazı versiyonlarda, üstün bir iradeyle kendisine bahşedildiği düşünülen ulus ya da ırk gibi doğa üstü bir varlığa boyun eğme idealini gerektirir. Sınıf baskısının ve insan iradesinin piyasa güçlerine boyun eğmeyi ortadan kaldıracağına dair sosyalist argümanlar, bu aksiyolojilerden birini tutarlı biçimde savunan kişiye etki etmeyecektir. Burada rasyonel argümanın olabilirliğinde mantıksal bir kopukluğa ulaşmış bulunuyoruz.[48]

Ama kendimizi, toplumsal düzenlemeler hakkında pratik akılyürütmenin çağdaş seküler (ya da en azından teokratik olmayan) ve hümanist çerçevesi içinde kalanlarla (yani modern liberaller, liberterler, sosyal demokratlar, sosyalistler ve en tutucular) sınırladığımızda bile, ahlâki ilkeler üzerinde ya da en iyi toplumsal düzenlemeler kümesi üzerinde oybirliğiyle öznelerarası anlaşmaya varmanın gene de sorunsal oluşturduğu görülür. Birincisi, bütün taraflar Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğunu varsaysa bile, hem sağ liberterler hem de muhafazakârlar; modern liberaller, sosyal demokratlar ve sosyalistlerle, anlaşmazlığa düşeceklerdir. Sağ liberterin, hem kişisel hem de üretim malları edinme hakkının hiçbir ahlâki kaygı karşısında ortadan kaldırılmayacak bir temel özgürlük olduğu görüşü ve muhafazakârın, özgürlük geleneksel değerleri koruma gerekçesiyle sınırlandırılabilir görüşü, muhtemelen hem hümanist liberallerde hem de sosyalistlerde nefret uyandırır. Ve Rawls'ın orijinal pozisyonundaki ya da Habermas'ın ideal konuşma durumundaki tarafların bu görüşlerin hiçbirine varamayacakları makul biçimde öne sürülebilse de, *pratik bir sorun olarak*, sağ liberter ya da muhafazakârı bu görüşlerden vazgeçmeye ikna etmek imkânsız olabilir.

Burada bu itirazları oluştururken önyargılı olduğum düşünülerek şu noktalara dikkat çekilebilir: (1) liberaller üretken mülkiyet hakkı gibi konularda hem sosyal demokratlardan hem de devrimci sosyalistlerden ayrılırlar, (2) liberaller ve sosyal demokratlar, normal olarak Marksistlerden sosyalist devrimin haklılaştırılabilirliği konusunda ayrılacaklardır. Ancak burada kendime, bu farklılıkların esas olarak (özel olarak

48. Collier, "Scientific Socialism and the Question of Socialist Values," s. 151-152.

değilse) bir ampirik teori ve inanç anlaşmazlığı meselesi olduğunu varsayma serbestisi tanıyorum. Bu varsayımın birinci soruna yapılan bir göndermeyle tamamen inanılmaz hale gelmediğini görmek için şuna dikkat çekmek isterim: Liberal geleneğin son ikiyüzyıl içindeki en büyük, ahlâk ve toplum filozoflarından J. S. Mill ve John Rawls, burjuva mülkiyet haklarının ne ahlâki olarak asli önemde olduğunu ne de savunulamaz olduğunu ileri sürmüşlerdir; ve ekonomik ve siyasal sosyoloji alanında bazı ampirik varsayımlar veri alındığında, sosyalizmin (yani, sosyalizmin demokratik bir formunun) ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir olduğunu seve seve teslim etmişlerdir.[49] Bu noktada liberal irade, bütün olasılıklar dikkate alındığında, hem sosyal demokrata hem de devrimci sosyaliste, sosyalizmin demokratik formunun sahici bir tarihsel imkân olup olmadığı konusunda ters düşer; ancak hem bu önerme hem de bu ve benzeri tarihsel kehanetlerimizin güven derecesinin değerlendirilmesi, ahlâki değerlendirme farklılıklarından çok ampirik anlaşmazlık meseleleridir.

Sosyalist devrimin haklılaştırılabilirliği konusunda liberal (ve sosyal demokrat) ve devrimci sosyalist arasındaki farklılıkların esas olarak ampirik teori ve inanç farklılıkları olduğu iddiasının bir ölçüde daha büyük sorunsal olduğu görülür. Ancak bir liberal ya da bir sosyal demokrat, Marksist'in (1) kapitalizm dünyanın başlıca toplumsal sorunlarının sebebidir ve savaşı, baskıyı, insan yoksulluğunu, aşırı eşitsizliği ve genelde insan hakları ihlalini ortadan kaldırmanın yegâne yolu kapitalizmi ortadan kaldırmaktır; (2) post-kapitalist bir toplum –bir kez dünya ölçeğinde kurulduğunda– baskıcı ve totaliter bir toplum formu olmayacaktır; ve (3) *sosyalizme evrimsel yoldan geçiş mümkün değildir*, şeklindeki ampirik görüşlerini kabul ederse, liberallerin ya da sosyal demokratların, sosyalist devrimin –hatta *şiddete* başvuran sosyalist devrimin– ahlâki olarak haklı olduğunu kabul edeceklerini varsaymanın akla uygun olduğu görülür.

Ancak liberaller, sosyal demokratlar ve devrimci sosyalistler arasındaki farklılıkların tamamen olgusal olduğunu varsayarsak, *pratik* düzeyde normatif siyasal konumlar hakkında bir mutabakat sağlamak, tam da bu ampirik inanç farklılıklarının sürüp gitmesi nedeniyle aşırı biçimde sorunsaldır. Marksist ampirik teorinin doğruluğu üzerinde (ya da sınıf mücadelesinin gerçekliği konusunda) anlaşma sağlamak, aslında, temel ahlâki ilkeler üzerinde anlaşma sağlamaktan belki de çok

49. Bk. J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, s. 203-217, 792; ve John Rawls, *A Theory of Social Justice*, s. 265-284. Albert Einstein'ın makalesi, "Why Socialism?" (*Ideas and Opinions*, Dell Publishing Co., N. Y., 1954), bu bakımdan da ilginçtir.

daha sorunsaldır. Toplumsal bilimlerde anlaşma sağlamak son derece zordur.

Ayrıca, Marx'ın ideoloji teorisi temelde doğruysa, burjuvazinin (ve genelde ayrıcalıklı grupların) doğru olsa bile Marksist ampirik teoriyi reddetmesini bekleyebiliriz. Marksist ampirik teorinin ve siyasal programın bu şekilde reddedilmesi, sağ liberterin *laissez-faire* kapitalizminin modern toplumun ekonomik acılarının hepsine çözüm olduğu görüşünden tutun da, refah devleti liberalinin daha selim ama gene de ideolojik olan ve devlet temelde sınıflar arasında tarafsız bir hakemdir ve sonuç olarak toplumsal değişim stratejilerinin tasarlanması sırasında sınıf mücadelesini işin içine katmak gerekli değildir görüşüne kadar uzanan bir yelpaze oluşturabilir. Ne var ki 6. bölümde vurgulandığı gibi bu, dogmatik Marksistlerin zaman zaman yaptıkları gibi, bütün karşıt görüşlere karşı bir koruyucu ilaç olarak düşünülmemelidir. Kişi daima Marksist ampirik teorinin yanlış olma ihtimalini dikkate almalıdır. Marksist ideoloji teorisini bu tarzda kullanmak, Marksist teoride kendi kendini onaylamakla sonuçlanır ve bu nedenle gerçekten bilimsel değildir.

Ancak, Marksist ampirik teorinin ya da en azından Marksist kapitalizm çözümlemesinin temelde doğru olduğunu varsayarsak, bu, Frankena ve Rawls'ın hipotetik seçenek durumlarındaki bireylerin ulaştıkları geriplan bilgisini ve Habermas'ın ideal konuşma durumundaki bireylerin doğru olarak kabul edecekleri ampirik önermeleri içerecektir. Marksist'in normatif siyasal konumları, bu ampirik varsayımlar bakımından hümanist liberallerin, sosyal demokratların ve devrimci sosyalistlerin kendilerini bağlı buldukları çok iyi bilinen hemen bütün ahlâki teoriler üzerinde kanıtlanmış olacaktır. Faydacısı, Kantcısı, Rawlscı liberali, kendini gerçekleştirme teorisyeni, mükemmeliyetçi etik savunucusu vb. herkes sosyalizmi (yani demokratik, özyönetimci sosyalizm) kapitalizmin her formuna, bu tarihsel çağda mümkün olan her topluma tercih edecektir. Collier'nin belirttiği gibi, "Kapitalizmin işleyişine ilişkin Marksist bir çözümlemeyle birleştiği zaman kendi taraftarlarını sosyalist siyaseti benimsemeye zorlayacak olan aksiyolojik bakış açılarının son derecede geniş bir yelpazesi vardır."[50]

Ancak *teorik* sorun şudur: Reflektif denge yönteminden yararlanarak Marksist ampirik teorinin bu hipotetik seçenek durumlarındaki bireylerin "bilgisi"yle bileştirilmesi, *mecburen* Marksist'in temel siyasal konumları üzerinde *öznelerarası oybirliğiyle anlaşmayla* sonuçlana-

50. Collier, "Scientific Socialism and the Question of Socialist Values," s. 146.

cak mıdır? Faşistlerin görüşlerini, bu tür görüşlerin, insan özerkliğine saygı duyan ve hasedi olmayan rasyonel kişiler tarafından savunulmayacağı gerekçesiyle bir yana bırakabileceğimizi varsaysak bile, böylesi bir mutabakata geri kalanların oybirliğiyle ulaşılacağı gene de kuşkulu görünür.

Etkileşime özellikle uygun bir yapıya sahip olan bir sağ-liberteri düşünelim; karşınızdaki kişi –Rawls, Frankena ve diğerlerinin öne sürdükleri bütün koşullara uyan ve hattâ Marksist ampirik teorinin temelde doğru olduğunu kabul eden bir kişi olsun– hâlâ *hem kişisel hem de üretken mülkiyete* sahip olma ve denetleme hakkının insan özgürlüğünün ya da serbestisinin temel bir bileşeni olduğunu pekâlâ savunabilen
306 bir bireydir. Bu görüşe göre, liberter hiçbir şekilde sınırlanamayacağı
F21 ya da ancak daha büyük bir serbestlik (dar biçimde yorumlanan) temelinde sınırlanabileceği için, bu hak çeşitli ahlâki kaygılar, örneğin fayda ya da toplumsal adalet kaygıları karşısında iptal edilemez olacaktır.

Bu inancın kapitalist toplumdaki burjuvazi ve diğer ayrıcalıklı sınıf ya da gruplar tarafından ideolojik bir rasyonelleştirme (Habermas ve Shaw'un açımladığı anlamda) olduğunu öne sürmüş olsaydık, bazı sağ-liberterler haklı olarak, bunun onlar için değil çok büyük sayıda insan için geçerli olabileceği, çünkü onların bu inancın ya da bağlılığın tarihsel ya da hattâ kişisel psikolojik kökenini bildikleri ve onun tarafından desteklenmeyi (belki de bir "varoluşsal bağlılık" meselesi olarak) tercih ettikleri karşılığını verebilirlerdi. Daha da ileri giderek, ideolojik olanın ne olup ne olmadığının kişinin bağlandığı nihai normatif amaçlar bakımından göreli olduğunu ve onların görüşlerini "ideolojik" olarak etiketlemenin sorunu Marksist'in ya da hümanistin nihai normatif bağlılıkları lehine çözülmüş farzetmek olduğunu ve bu nedenle belirleyici olamayacağını öne sürebilirlerdi. Hattâ bize –önemli bir haklılık payıyla– normatif ilke ya da inancın sebep ya da kökeninin onun geçerliliğiyle hiçbir ilgisinin olmadığını ve normatif bir ilkeyi onun tarihsel ya da psikolojik başlangıcı temelinde reddetmenin "genetik yanıltmaca"nın kaba bir formuna bağlanmak olduğunu söyleyebilirlerdi.

Ayrıca sağ-liberterler kendi ahlâki görüşlerinin bencil sınıf çıkarlarının sonucu olduğuna ikna olmaktan çok, Marksist'in ahlâki görüşlerinin doğru ya da yanlış haset nedeniyle öne sürüldüğü karşılığını vermeleri çok daha muhtemeldir. (Ancak bunun akla uygun olması için çok daha ayrıntılı bir öykü gerekir, çünkü pek çok Marksist zengin ve/ya da iyi halli ailelerden ve toplumsal geçmişlerden gelmişlerdir.) Ayrıca psikanalitik teoriyi hipotetik seçenek durumuna taşımak –Ha-

bermas, Shaw ve diğerlerinin yorumladıkları gibi– yöntemi teorik düzeyde daha güçlü hale getirebilir, ama öznelerarası oybirliğiyle anlaşmayı daha sorunsal hale getirir, çünkü psikanalitik teorinin ya da onun özgül uygulamalarının geçerliliğini sorgulayacak pek çok yazar (hem Marksist hem de Marksist olmayan) vardır. (Elster'in bu bağlamda sözünü ettiği kognitif psikoloji iddialarının bile tartışmanın ötesinde olmadığını sanıyorum.)

Metodolojik ya da meta-etik düzeyden, tözel ahlâki argüman düzeyine geçerken, insan özgürlüğüne ya da serbestliğine sahici bir saygının, dürüstçe geçimini kazanma ve böylece kişinin yeterince beslenme ve aç kalmama özgürlüğünü kapsayan şeyleri *yapmak ya da yapmamak* özgürlüğünün tanınmasını gerektirdiğini önerme girişiminde bulunabilirdik. Ancak sağ-liberter kişilerin serbestliğine saygının *sadece* insanların istediklerini yapmaları (ya da yapmamaları) için zorlamadan, çalmadan ve dolandırıcılıktan azade olmalarını gerektirdiği karşılığını verecektir muhtemelen. Kişilere saygının, refahının yanı sıra özgürlüklerinin de dikkate alınmasını gerektirdiğini öne sürebiliriz, ancak Nozick gibi sağ-liberterler, kişilere saygının, kişi olarak kendi "bölgeler"inin sınır çizgilerine saygı anlamına geldiğini ve kötü durumda olana yardım etmenin *ahlâki bakımdan hayranlık uyandırabilir* olabilse de, daha fazlasının *ahlâki bakımdan gerekli* olmadığını iddia edebilirler.

Bu noktada Rawls'ın stratejisine başvurarak, orijinal pozisyondaki tarafların sınırsız özel mülkiyet hakkını kabul etmeyeceklerini iddia etsek bile,[51] sağ-liberterlerin hâlâ birçok uygun karşılığı vardır. Birincisi,

51. Rawls'ın orijinal pozisyonda anlaşmaya varma çağrısı bulgusal değer taşısa da, toplumsal adalet ilkelerinin doğrulanmasına ilişkin örtüşen mutabakat anlayışının, artık bu türden ilkelerin haklılaştırılmasına hizmet etmediğine dikkat ediniz. O halde orijinal pozisyondaki tarafların sınırsız özel mülkiyet hakkını temel olarak (ancak üretken mülkiyete karşıt olarak sınırlanmış bir kişisel sahip olma hakkı) tanımayacakları nihai olarak gösterilebilse bile, liberterin ilkesinin haklı çıkarılmadığını ve daha sınırlı bir ilke olduğunu göstermez. Bu durumda Rawls'ın savunusu Nozick ve diğer sağ-liberterler karşısında zayıflar. Ayrıca, Nozick gibi sağ liberterler, muhtemelen bir demokratik anayasal topluma bağlı olduklarını iddia edeceklerdir ve bu da (siyasal demokrasinin araçsal değerden başka bir şeye sahip olduğunu kabul etmeseler de) –Rawls'ın varsayımının aksine– toplumsal adalet ilkeleri üzerinde örtüşen mutabakatın bu türden toplumlarda mevcut olmadığını gösterir. Açıktır ki Nozick gibi sağ liberterler üretim mallarına sahip olma ve denetleme hakkının temel ve değiştirilemez olduğu görüşüne sarsılmaz biçimde bağlıdırlar. Öte yanda Rawls ve demokratik anayasal toplumları benimseyenlerin çoğu, üretim mallarına sahip olmak gibi bir temel hakkın bulunmadığı iddiasına eşit derecede sarsılmaz biçimde bağlıdırlar. Bunun siyasal sosyoloji meseleleriyle ilgili ampirik bulgulardan türeyen bir hak olarak ortaya çıkması bu durumu değiştirmez. (Rawls kuşkusuz kişisel mülkiyet hakkını, bu hak –diğer haklar gibi– zaman zaman yeterince ağırlık verilmesi halinde

orijinal pozisyon stratejisinin meşruluğunu kabul edebilirler, ancak Rawls'ın, taraflar bu türden bir ilkeyi onaylamayacaklardır yorumunu kabul etmezler –muhtemelen bu türden bir hakkın, insanların koruma önceliği verecekleri temel özgürlükler listesinde yer alması gerektiği gerekçesiyle. (Rawls, kuşkusuz, ifade, din ve vicdan özgürlüğü gibi geleneksel "insan hak ve özgürlük"leri ve örgütlenme özgürlüğü, oy verme hakkı, siyasal görev alma ve siyasal bir görüşü savunma hakkı vb. gibi geleneksel siyasal hakların yanı sıra, sadece *kişisel* mülkiyeti *temel* bir hak ve özgürlük olarak değerlendirir. Bu hamle gene de ortak bir tartışma zemini bırakır, çünkü bir hak ve özgürlüğün *temel* bir hak ve özgürlük olarak kabul edilmesi için uyması gereken ölçütleri geliş-

tirmeye çalışabiliriz ve söz konusu belirli hakkın bu ölçütlere uygun olup olmadığını sorabiliriz.

İkincisi, sağ-liberterler orijinal pozisyondaki tarafların bu türden sınırlanmamış bir özel mülkiyet hakkının –ya da başka bir hak ya da ilkenin– kabul edilip edilmemesinin hiçbir önem taşımadığını iddia edebilirler. Görünüşe bakılırsa bu hamle pek küçük bir tartışma zemini bırakmaktadır. Ancak hipotetik seçenek stratejilerini savunanların verebilecekleri önemli bir yanıt vardır: Bu türden hipotetik durumlarda kabul edilecek ilke ya da kurallar kümesi ne olursa olsun *ipso facto dürüst* bir ilkeler ya da kurallar kümesidir bu türden bir prosedüre uymak ve dürüst olmaktır; uymayı reddetmek ise adil olmayan şeyin paradigmasıdır. (Bu tam da Rawls'ın kendi teorisine "dürüstlük olarak adalet" demesinin nedenidir.) Sağ liberter –ya da bir başkası– gene de kuşkusuz bu şekilde varılan kuralların ya da ilkelerin ahlâki önemini tanımayı reddeder, ancak bunun karşılığında müthiş bir bedel öder: Dürüst olma ya da herhangi bir biçimde dürüst olma kaygısı taşıma yükümlülüğü hissetmediklerini itiraf etmek.

Kuşkusuz söz konusu kişinin bunu bir dürüstlük kriteri olarak tartışabilmesi mümkündür, ancak bunun nasıl olabileceğini hayal etmek zordur. Ancak bu noktada kararsız kalabilmeleri ve temel hak ve özgürlüklerin –sınırsız mülkiyet hakkı gibi– dürüstlük kaygılarından önce geldiğini iddia etmeleri bile mümkündür. Bu durumda, orijinal pozisyonda ya da diğer hipotetik seçenek durumlarında onaylanacak ola-

diğer ahlâki kaygılar tarafından aşılabilse de temel olarak kabul eder. Bu, demokratik anayasal bir topluma bağlı olanlar arasında temel bir toplumsal adalet sorunu üzerinde uzlaşılamaz bir farklılık olduğu için, Rawls'ın sonraki örtüşen mutabakatına ulaşma imkânının bulunmadığı görülecektir. (Demokratik-liberal ve liberter özgürlük kavram ve teorilerinin bağdaşmazlığı ve bütün rasyonel kişileri tatmin etmek için birini diğerine karşı haklı çıkarma sorunu için bk. Doppelt, "Conflicting Social Paradigms of Human Freedom and the Problem of Justification.")

na geri dönmek imgesel muhataplarımız bakımından hiçbir önem taşımaz, çünkü bu türden bir çağrının gücü, son çözümlemede dürüstlüğün benimsenmesine bağlıdır. O halde dürüstlük kaygılarıyla sınırlanmamız gerektiğini, çünkü hepimizin hipotetik seçenek durumunda bunu onaylayacağımızı kabul ettirmek için yapacağımız her girişim sorunu çözülmüş farzeder ve döngüseldir. (Rawls'ın dürüstlük ilkesini *haklılaştırma* girişiminde bulunmamasının nedeni budur; özerklik değerine olan bağlılığıyla birlikte bu, haklılaştırmaktan çok, onun teorisi tarafından öngerektirilir.)

Bana öyle geliyor ki, hipotetik seçenek durumlarının teorik düzeyinde bile, Frankena, Rawls ve Habermas tarafından belirlenen koşullara uyan bütün bireylerin doğru ahlâki ilkeler kümesini ister istemez kabul edeceklerini varsayarken, bu türden kaygıların bizi bir parça rahatsız etmesi gerekir. Bu türden ilkelerin, dikkatle tasarlanmış hipotetik seçenek durumlarında bile öznelerarası oybirliğiyle anlaşmayı gerektirme anlamında nesnel olduğunu iddia edemesek de, öyle görünüyor ki, sorunumuzu bu koşullar altındaki bütün diğer bireylere açacak olsak; düşünceli, insancıl bireylerin çoğu sağ-liberterle değil bizimle aynı görüşte olurlar gene de. Gerçek dünyada da çoğu insanın, sağ liberterin görüşlerinin kişilere yeterince saygı göstermediğini kabul etmesi ve sağ-liberterlerin nasıl olup da bu konumu savunabildiğini merak etmesi mümkündür.

Son çözümlemede, belki de ahlâki "nesnellik" tarzından umabileceğimiz şey bundan ibarettir. Ancak şunu da sormak mümkündür: Ahlâki ilkelerimizin bu koşullar altında *nesnel* olduğunu, sağ liberterlerin ahlâki ilkelerinin ise olmadığını iddia edebilir miyiz? Eğer nesnellik, hem Hare'in hem de Rawls'ın iddia ettiği gibi, konuyla ilgili olan herşeyi dikkate almak ve ağırlıkları mümkün olduğu kadar tarafsız biçimde değerlendirmekse, bu koşullar altında, bu türden nesnellik iddiasında bulunmak için her hakkımız vardır. Öte yanda, sağ liberterler de –konuyla ilgili olan herşeyi dikkate almaları halinde– aynı iddiada bulunabilirler. *Öznelerarası oybirliğiyle anlaşmayı bir düzenleyici ideal* olarak savunmak gerekse bile, değerlendirici bağlamlarda "nesnellik"ten söz etmemek için iyi bir nedendir belki de bu.[52]

Nihayet şunu da belirtmek gerekir ki, bu noktada Marksist belki de ahlâki ilkelerin kuşku götürmezlik anlamında "tamamen nesnel" olmasını talep edenlerden, ya da ahlâki konularda oybirliğine yakın bir mu-

52. Ahlâki görelilik ve ahlâki nesnellik konusunda son çalışmalar için bk. David B. Wong, *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley, 1984; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy;* ve Milo, *Immorality*.

tabakatı toplumsal değişimin zorunlu bir koşulu olarak görenlerden daha iyi bir konumdadır. Bu inançlarla oyalanan bireyler umutsuzluğa kapılabilirlerken Marksist burada sadece, sınıflara bölünmüş toplumların yani bilinçli siyasal eylemle değiştirilecek toplumların kaçınılmaz gerçeğini görecektir; bu değişikliği mazlum ve ezilen çoğunluk müttefikleriyle, yani hepsi kısmen özçıkarla, kısmen de bizzat kapitalist sistemin yükselttiği ahlâki öfkeyle harekete geçecek olan, orta sınıf, radikal entelijansiya ve hattâ –aşırı durumda– bizzat burjuvazinin içindeki yandaşlarıyla birlikte gerçekleştirecektir.

Üçüncü Anabölüm

Marksizm ve toplumsal adalet

VIII

Adalet ve haklara ilişkin Marksist eleştiriler

Buraya kadar hem Marksist yazılar hem de Marksist siyaset geleneğinde ahlâki bir bileşen olduğunu ve bu olguyu Marksizm'in diğer bileşenleriyle bağdaştırmada başa çıkılamaz zorluklar olmadığını tartıştım. Eğer argümanlarım temelde doğruysa, Markist bir ahlâki bileşenin hatta Marksist bir ahlâk *teorisinin* varlığını (1) Marx'ın (varsayılan) ahlâki tarihselciliği, (2) Marx'ın tarihsel maddecilik teorisinin belirlenimci özellikleri, (3) Marx'ın ideoloji kavramı ve teorisi, ve (4) ahlâki göreliliğe (varsayılan) Marksist bağlılık ile bağdaştırmada üstesinden gelinemeyecek hiçbir zorluk yoktur. Bütün bunlar doğruysa bile, Marx'ın görüşlerinin toplumsal adalet ve insan hakları teorileriyle (ya da kavramlarıyla) bağdaştırılabilir olup olmadığı sorunu hâlâ vardır. Eğer bağdaştırılamıyorsa, yeterli bir Marksist ahlâki ve toplum teorisi

geliştirmek isteyenlerin umutları pekâlâ boşa çıkabilir. Bu bölümün tasarısı Marksizm ile toplumsal adalet ve insan hakları kavram ve teorilerinin *bağdaşabilir* olduğunu göstermektir – konuya ilişkin yeni felsefe literatüründe bunun aksi iddia edilmiştir.

I. Bölüm'de gösterildiği gibi, 1844 *Paris Elyazmaları*'ndan itibaren Marx'ın eserlerinde bulunan en kapsamlı ahlâki değerler, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmedir. III. Bölüm'de, Marx'ın katı biçimde yorumlanması gereken bir faydacı ya da bir tür sonuççu değil, tam aksine, bir karma deontolojist olduğunu ve özgürlüğün eşit dağılımına ya da, daha özgül olarak, hem pozitif hem de negatif azami bir eşit özgürlük sistemine bağlı olduğunu

öne sürdüm. Marx'ın pozitif özgürlük kavramının toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkını ve kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşma hakkını içerdiği öne sürüldü. Buradaki ikinci hak, en iyi şekilde, toplumsal konumlara ve görevlere ulaşmada ve birincil toplumsal yararları edinmede sahici bir fırsat eşitliği olarak yorumlanır.

Ancak Marx'ın teorisi bu şekilde aktarıldığında, bu teorinin onun adalet ve haklar konusundaki eleştirisiyle tutarsız olduğu görülür, çünkü daha önce belirttiğim gibi, Marx sadece genel *eşit* özgürlük ilkesine bağlı değildir, *insanların belirli hakları olduğu* görüşünün bir savunucusu olarak da yorumlanabilir (ya da yeniden kurulabilir). Ayrıca Isaiah Berlin'in aynı bölümde alıntılanan bir pasajda belirttiği gibi, ekonomik ya da toplumsal özgürlükten söz etmek, insanların neye hakları olduğunu ve böylece adaletsiz biçimde yoksun bırakıldıkları şeyin ne olduğunu yargılamayı sağlayan bir *adalet standardına* sahip olmamız halinde anlam taşır. Çünkü ancak, bireylerin birşeyden adaletsiz biçimde yoksun bırakıldıklarına inanıyorsak, o şeye sahip olacak ya da onu edinecek kadar özgür olmadıklarından söz ederiz. Eğer bu görüşü kabul edersek, Marx'ın toplumsal ve ekonomik özgürlük nosyonlarına bağlı olduğu olgusu, onun insan haklarının yanı sıra bölüşümcü adalet ilkelerine de örtük bağlılığını hesaba katmamızı gerektirir.

Marksizm ile haklar ve adalet kavramlarının bağdaşabilirliğine bir açıklama getirmemin bir başka nedeni daha var. Yeterli bir Marksist ahlâk teorisinin, *sosyalizmin kapitalizme* ahlâki bakımdan tercih edilebilir olduğunu, çünkü sosyalizmin –ama *komünizmin* değil– makul biçimde sahici bir tarihsel imkân olarak düşünülebileceğini gösterebilmesi gerektiğini öne sürdüm. Bu böyledir, çünkü öne sürüldüğü gibi, komünizmin bir önkoşulu olan aşırı maddi bolluğun, dünya sosyalist devrimi tamamlansa bile gerçekleşmesi muhtemel değildir. Ayrıca, o-

luşum halindeki bir komünist toplumun aşırı maddi bolluk koşulunun gerçekleşmesi halinde *bile* oluşacağından kuşku duyulabilir, çünkü (1) insanlar bu koşullar altında dahi Marx'ın öngördüğü şekilde komünist bir bilinç geliştirmeyeceklerdir ve/ya da (2) maddi kıtlık kavramının doğru biçimde anlaşılması, insanların zamanının ve işbirliği davranışının bile birer mal olduğunu ortaya koyar; ve bu türden mallar çeşitli hedeflerin kollanmasında değerlendirilmediği için, asla maddi kıtlık durumunun tam olarak üstesinden gelinemez (bu konu daha geniş olarak IX. Bölüm'de tartışılacak). Yeterli bir Marksist ahlâk teorisinin, toplumun ılımlı kıtlık durumunu cisimleştiren farklı formlar arasında karar vermek için gerekli olan ölçütleri içermesi gerektiği her halükarda ortadadır.

Ayrıca, Marx'a ve neredeyse bütün diğer siyaset teorisyenlerine göre, bir *devletin* bu koşulları cisimleştiren toplumlarda bir toplumsal örgütlenme formu olarak varolmaya devam etmesi için, yeterli bir Marksist ahlâk teorisinin siyasal otorite ve siyasal yükümlülük için ahlâki bir temel sağlayabilmesi gerekir. Bu da bir hak teorisini ve bence bir toplumsal adalet ve/ya da insan hakları teorisini gerektirir. Bu durumda, yeterli bir Marksist ahlâk teorisi geliştirmek isteyen birinin Marx'ın örtük ahlâk teorisini daha iyi işleyen bir hak teorisiyle ya da, daha özgül olarak, bir toplumsal adalet ve/ya da bir insan hakları teorisiyle tamamlaması gerektiği açıkça ortaya çıkar. (Ne var ki bu, sonuççulara karşı öne sürülen iddiayı kanıtlanmış saymaz, çünkü faydacılar ya da sonuççular, "hak"ın "fayda"dan türetilebildiğini ve haklar ve adalet ilkelerinin de faydanın ya da bir başka çıkarın azamileştirilmesinden türetilebilir olduğu şeklindeki görüşlerini reddetmeksizin bu türden teoriler oluşturabilirler.)

Burada en büyük sorun, Marx'ın bu konudaki tutumudur. Marx, haklar ve adalet kavram ve teorilerine, burjuva ideolojisinin esas kısmını oluşturdukları gerekçesiyle ve ("Yahudi İdeolojisi"nde), tasfiyesini zorunlu gördüğü yabancılaşma türünün bir belirtisi olarak saldırır. Daha sonraki çalışmalarında Marx, kapitalist sömürünün işçiler için adaletsiz olduğu tezini açıkca, sosyalizmin daha adil olduğu ya da insan haklarını daha iyi gözetebildiği için kapitalizme tercih edilebileceği nosyonunu da örtük olarak reddeder. Her iki kavramın da komünist toplumda eninde sonunda anlamsız hale geleceğine inanır. Bu, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisini, adalet ve/ya da insan hakları üzerinde temellendirmek isteyenleri bir ikilemle karşı karşıya bırakır. Ya bu girişimden vazgeçmeleri gerekir ya da Marx'ın bu kavram ve teorilere yönelttiği eleştirinin bir biçimde yanlış olduğunu göstermeleri

gerekir. Bu bölümde ikilemin ikinci şıkkını ele alıyor ve Marx'ın bu kavramlara ve ahlâki teorilere getirdiği eleştirilerin bu kavramların tutarlı olmadığı görüşünü temel aldığını ve hem Marx'ın ahlâki görüşlerini haklar ve adalet bakımından açımlamakta hem de meşru olarak *Marksist* ahlâk ve toplum teorisi denebilecek şeyi bu kavramlar üzerinde temellendirmekte *prima facie* bir zorluk olmadığını göstermeye çalışıyorum.

Ancak Marx'ın adalet ve haklar eleştirisi basit ve bütünsel değildir. Aslında farklı türden çeşitli eleştiriler olarak bölünebilir. Eleştirilerin bir grubu, ahlâki kavram ve teorilere genelde yönelttiği itirazların, daha özgül olarak haklar ve adalet kavram ve teorilerine uygulanmasın-
316 dan ibarettir. Bunu göstermek için metinsel bulgular ekleyeceğim, ancak bu eleştirileri çürütmeye çalışmayacağım, çünkü bu konular VI. Bölüm'de genelde ahlâki ilkeler bakımından ele alındı. Bunların özelde haklar ve adalet ilkelerine uygulanmasında hiçbir temel farklılık yoktur.

Marx'ın yönelttiği ikinci bir eleştiri türü, ahlâki cemaat (deyim yerindeyse) üyelerinin yararlandıkları *genel* (generic) karakteristiklerden çok adalet ve hakların *özgül* karakteristiklerini temel alır. Bu özgül eleştirilerden biri adaletin bütünüyle içsel, hukuksal bir kavram olduğu ve ancak bütünleyici bir parçasını oluşturduğu özgül toplumsal formasyon içinde uygulanabileceğidir. Bu görüşe göre, "dışsal" bir adalet ilkesini toplumsal bir formasyona uygulamak için yapılan her girişim hatalıdır. O halde kapitalizmi adil olmayan biçimde sömürücü olarak mahkûm etmek için yapılan her girişim tutarsızdır, çünkü burjuva toplumunda doğal olarak varolan adalet standardı *laissez-faire* standardıdır. Allen W. Wood yakınlarda Marksist adalet anlayışının bu yorumunu savunmuştur.

Marx'ın hukuksal kavramlar (yani, haklar ve adalet kavramları) için öne sürdüğü görülen bir diğer eleştiri, komünizmin gelişiyle birlikte bu kavramların anlamsız hale geleceğidir, zira bu kavramların anlaşılabilir olmasının koşulları –ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizm– artık sürmeyecektir. Robert Tucker bu noktayı vurgulayan belki de ilk kişidir. Tucker ve Wood, dikkatleri ilk önce bu eleştiri üzerinde odaklar; bu yüzden de Marx'ın kapitalizmi adil olmadığı için mahkûm etmediği ya da sosyalizmi adil olarak yorumlamadığı şeklindeki genel iddia ve buna bağlı olarak Marksistlerin bu şekilde yorum yapmasının tutarlı olmadığı şeklindeki (örtük) iddia "Tucker-Wood tezi" olarak bilinir.[1]

1. Bu genel tez üzerine yapılan tartışma son zamanlarda kapsamlı bir literatür oluşturmuştur. Bk. Bölüm 2 ("Marxism and Distributive Justice", R. Tucker, *The Marxian*

Bu bölümde önce Marx'ın haklar ve adalet genel (generic) eleştirilerini ele alacağım. Daha sonra, özgül eleştirilerini, Tucker ve Wood gibi çağdaş yazarlar tarafından güçlendirilmiş haliyle ele alacağım. Son olarak, Wood'un Marksizm ile adaleti bağdaşmaz göstermek için yaptığı en yeni girişimleri, onun "sınıf çıkarları argümanı"nı da kapsayacak şekilde ele alacağım.

A. MARX'IN GENEL HAKLAR VE ADALET ELEŞTİRİLERİ

Bu çalışma boyunca, ama bilhassa VI. Bölüm'ün son kısmında belirtildiği gibi, Marx'ta ahlâkla ilgili olarak birçok yanlış kavrama, yanlış değerlendirme vardır. Bunlar (1) ahlâki terimlerin anlamı (örneğin bunlardan içkin kendilikler olarak söz etmek) (2) ahlâki haklılaştırmanın doğası (örneğin, insanların ahlâki yargılar ya da ilkeler üzerinde anlaşamaması olgusunun kişiyi normatif–ayrıca meta-etik ve meta-değerlendirici– göreliliğe bağladığını varsaymak); (3) ahlâki söylemin ve teorileştirmenin işlevi (örneğin fark gözetmeksizin bunların kurulu düzeni desteklediğini düşünmek); ve (4) ahlâk ile ahlâkçılık arasındaki ilişki (yani ahlâki iknanın, insanlık durumunu iyileştirmenin başlıca ya da önemli bir yöntemi olduğu doktrini) hakkında karışıklıkları kapsar. Son iki görüşün ancak ahlâkın tanımlayıcı özellikleri olarak alındıkları zaman *yanlış değerlendirmeler* haline geldiğine dikkat ediniz. Marx

---

Revolutionary Idea içinde; Hancock, "Marx's Theory of Justice"; van de Veer, "Marx's View of Justice"; A. Wood, "The Marxian Critique of Justice" ve "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami"; Husami, "Marx on Distributive Justice." Bu üç makale için bk., *Marx, Justice and History* (Marshall Cohen vd., der.). Ayrıca bk. McBride, "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others"; Holmstrom, "Exploitation"; G. Young, "Justice and Capitalist Production"; van der Veen, "Property Exploitation, Justice"; Buchanan, "Exploitation, Alienation, and Injustice" ve *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism;* ve G. A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism."

Ayrıca bk., *Marx and Morality* deki (Kai Nielsen ve Steven C. Patten, der.) şu makaleler : Allen, "Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism" ; G. Young, "Doing Marx Justice" ; Buchanan, "The Marxian Critique of Justice and Rights"; ve Reiman, "The Possibility of a Marxian Theory of Justice."

Tartışmaya daha yeni katkılar şunlardır: A. Wood, "Justice and Class Interests" ve "Marx and Equality"; Miller, *Analyzing Marx*, s. 78-97; Elster, *Making Sense of Marx*, s. 216-233; Geras, "The Controversy about Marx and Justice"; G. A. Cohen, "Peter Mew on Justice and Capitalism"; ve Nielsen, "On the Poverty of Moral Philosophy: Running a Bit with the Tucker-Wood Thesis," "Marx on Justice: The Tucker-Wood Thesis Revisited," "Arguing about Justice," ve *Marxism and the Moral Point of View.*

(ve Engels) ahlâk ve ahlâki teorileştirme konusunda haklı olarak ihtiyatlıydı, çünkü bu türden uygulamaların çoğu kez toplumsal statükoyu desteklediğini (genellikle ahlâkdışı) ve –önemli bir toplumsal değişim sağlamanın yegâne ya da önemli bir yöntemi olarak alındıkları zaman– önemli ölçüde yanlış yönlendirme anlamında ideolojik hale geldiklerini görüyordu. Ama genelde ahlâka ilişkin bütün bu yanlış değerlendirmelerin Marx'ın haklar ve adalet eleştirilerinde de benzerleri vardır.

İlk yanlış değerlendirmesi, yani ahlâki terimlerin "ebedi hakikatleri" anlattığı ve bu yüzden idealist metafizik varsayımları gerektirdiği görüşünü ele alalım. Daha önce gösterildiği gibi, Marx bunu genelde ahlâkın bir kusuru olarak ele alır ve bu yüzden Proudhon'u "*justice*

éternelle"den söz ettiği için kınaması şaşırtıcı değildir. Marx, Proudhon'un bu kavramı kullanışını, doğal bilimlere ilişkin açıklamalarda benzer metafizik kendilikler olarak gördüğü şeyle kıyaslayarak bu nosyona olan itirazını örnekler:

> Maddenin bileşimindeki ve ayrışımındaki molekül değişimlerinin yürürlükteki yasalarını inceleyerek bu temelde belirli sorunları çözecek yerde, maddenin bileşimini ve ayrışımını "sonsuz ideler," "*naturalité*" (doğal durum) ve "*affinité*" (yakınlık) aracılığıyla düzenleme iddiasında bulunan bir kimyacımız olsaydı, onun hakkında ne düşünürdük? Tefecilik, "*justice éternelle*"e (sonsuz adalete), "*équité éternelle*"e (sonsuz hakkaniyete), "mutualité éternelle"e (sonsuz dayanışmaya) ve öteki "*vérités éternelle*"e (sonsuz gerçeklere) aykırıdır dediğimiz zaman, kilise babalarının, tefeciliğin "grâce éternelle"le (sonsuz inayetle), "*foi éternelle*"le (sonsuz inançla) ve "*la volanté éternelle de Dieu*"yle (Tanrı'nın sonsuz iradesiyle) bağdaşamayacağını söylemelerinden fazla bir şey bilmiş olur muyuz?"[2]

Marx'ın Proudhon eleştirisinden buraya aldığımız bölüm, Prudhon'un arabayı atın önüne koyduğunu öne sürer: Toplumun ekonomik yapısı ve yasaları, adalet kavramına göre açıklanmaya çalışılmaktadır; oysa (aslında) adalet kavramı, toplumun ekonomik yapısı ve yasalarla açıklanmalıdır. "*Justice éternelle*" tam da kendisinin açıklamayı önerdiği ekonomik yapılardan kaynaklanan hukuksal bir ilişkidir. Proudhon ekonomik fenomenleri ahlâki ilkelerle açıklamaya çalışırken, Marx'a göre sebep ve sonucu tersine çevirmiştir. Zaten Marx'ın "*justice éternelle*" gibi nosyonlara, *metafizik* açısından şüpheli nosyonlar olarak baktığı; ve aslında bu nosyonların, doğal ya da toplumsal fenomenlerin meşru açıklama biçimlerinin birer parçası olmadığı ya da değerlendirici bir teorinin temeli olamayışlarının başlıca nedeninin bu olduğu

2. Marx, *Capital*, c. 1, s. 84-85.

pek kuşku götürmez.

Marx'ın adalet ve haklara yönelttiği genel itirazın ikinci türü, ahlâki yargıların, ilkelerin ve teorilerin haklılaştırılmasının doğasıyla ilgili yanlış değerlendirmeyi temel alır. Bu yanlış değerlendirme üzerine, ahlâki yargıların, ilkelerin ya da teorilerin haklılaştırılmasıyla ilgili varolan anlaşmazlık, bunlardan bazıları haklılaştırılırken bazılarının haklılaştırılmadığı görüşünü savunulamaz hale getirir. Örneğin, Lassalecı adalet ilkelerine Gotha Programı'nda yer verilmesi talebi karşısında yazdığı polemik yazısında Marx, uygun adalet ilkeleri konusunda sadece burjuva ve sosyalist teorilerin farklı düşünmekle kalmadığını, aynı zamanda sosyalist teorilerin de kendi aralarında farklı düşündüğünü kaydeder. "Adil bir dağıtım" nedir, diye sorar Marx. "Burjuvazi günümüzdeki dağıtımın 'adil' olduğunu kabul etmiyor mu?.... Sosyalist sekterler de 'adil' dağıtım hakkında birbirinden çok farklı nosyonlara sahip değiller mi?"[3] Marx'ın bu tür örneklerden çıkardığı görülen sonuç, bir adalet ilkesinin diğerinden daha iyi haklılaştırılabilmesinin hiçbir anlam taşımadığıdır. Ancak, gördüğümüz gibi, bu doğrudan sonuç, yeryüzünün yuvarlak (küremsi) olduğu yargısının düz olduğu yargısından daha iyi bir zemine oturabilmesi ya da haklılaşırılabilmesinde hiçbir anlam bulunmadığı sonucundan daha iyi değildir. Oysa, sadece ahlâki olan konularda ortaya çıkan anlaşmazlık, bazı konumların, bir bakıma, diğerlerinden daha iyi haklılaştırılabileceğini otomatik olarak dışlamaz. Ayrıca bu mantık çizgisinin ya etik kuşkuculuğa ya da normatif etik göreliliğe götürdüğü görülür. Bunların her ikisi de siyasal bir program için ölümcüldür. Bütün siyasal programlar normatif siyasal konumları, bunlar da, hem ampirik teorileri hem de ahlâki (ya da en azından normatif) yargıları ve ilkeleri temel alır. Dolayısıyla bu, bir Marksist'in (ya da siyasal konumları savunan herhangi birinin) sürekli olarak izleyebileceği bir mantık çizgisi değildir.

Marx'ın adalet ve haklara ilişkin üçüncü genel eleştirisi, bütün ahlâk teorilerinin *değişmez* ve *zorunlu* biçimde statükoyu desteklemek anlamında ideolojik olduğu yanlış değerlendirmesini temel alır. Bu eleştiri Marx'ın eserlerinin çeşitli noktalarında bulunabilir. Örneğin, kapitalizmin yüzey yapısının (değişim) –bunu burjuva toplumsal statükonun en öldürücü ideolojik savunmalarından biri olarak görür– burjuva betimini "tam da insanın doğuştan gelen haklarının cenneti" olarak betimler. "Burada yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hükmeder."[4] Aslında özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve haklara ilişkin belli ba-

3. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 385.
4. Marx, *Capital*, c. 1, s. 176.

zı (örn. burjuva) fikirlerin ideolojik olduğu akla uygun biçimde iddia edilebilse de, Marx en azından *hukuksal* kavramların (yani adalet ve haklar) bu anlamda kaçınılmaz biçimde ideolojik olduklarına inanıyor gibidir. Ne var ki, bu çalışmanın 6. bölümünde öne sürüldüğü gibi, ne genelde ahlâk ne de özelde haklar ve adalet nosyonları, görüş ya da teorileri ideolojik hale getiren karakteristiklerden birini ya da daha fazlasını kaçınılmaz biçimde karşılar.

Dördüncü yanlış değerlendirme türüne gelince: "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde, Marx'ın bu türden hukuksal kavramların toplumsal değişimi sağlayan etkili bir araç olarak kullanılmasının, öteki ahlâki kavram ya da ilkeleri bu tarzda kullanmak kadar öldürücü so-

nuçlar doğurduğuna inanır. Şöyle der:

> Dogmaları, ... artık modası geçmiş saçma sözler haline gelmiş olan fikirleri... demokratlar ve Fransız Sosyalistleri arasında çok yaygın olan hak ve diğer çerçöpe dair ideolojik saçmalıklar aracılığıyla ... yeniden Partimize dayatmanın; ... Parti'ye yerleştirilmesi için bunca çaba harcanan, ama artık Parti içinde kök salan gerçekçi bakışı ... bir kez daha engelleme girişiminin ... nasıl bir cinayet olduğunu göstermek için ... "eşit hak" ve "adil dağıtım"la ... uzun uzadıya ... ilgilendim.[5]

Adalet ve haklara ilişkin sadece bazı kavramların ya da teorilerin Marx'ın savaşmayı amaçladığı zararlı etkileri olduğu, makul biçimde öne sürülebilse de, Marx'ın *bütün* hukuksal kavramları –yanı sıra genel olarak ahlâki kavramları– bu gerekçelerle suçladığı görülür. Ancak, bir başka yerde de belirtildiği gibi, insanların belirli haklara sahip olduklarını ya da belirli adalet ilkelerinin yerleştirilmesi ve savunulması gerektiğini öne sürmek; kişinin, bu türden ilkeleri savunmak toplumsal değişim araçlarını etkin hale getirebilir ya da getirecektir tezini benimsemesini gerektirmez. (Öte yanda, bu görüşü ciddi biçimde savunan kişi siyasal bir programda bunlara yer vermek için –siyasal kaynakların etkin kullanımı için ya da başka bir nedenle– kesinlikle savaşmaz.)

Marx'ın adalet ve haklara uygulanan şekliyle ahlâki ilkelere yönelttiği *genel* itirazların kesin olmadığını belirttikten sonra, onun ikinci tip eleştirisini ele alalım: haklar ve adalet kavramlarının bazı tamamen kendine has özelliklerinin bunları özellikle itiraz edilebilir hale getirmesi. Yukarıda belirtildiği gibi, Marx'ın *hem adalet, hem de haklara* yönelttiği bir eleştiri, bunların sosyalizmin komünizme evrilmesiyle faydasız olacaklarıdır. Marx'ın adaletle ilgili bir eleştirisi şöyledir:

5. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.

Adalet standartları toplumlara içseldir, bu yüzden toplumlar başka değil ancak kendilerine içkin adalet standartlarıyla yargılanabilirler. *Haklara* yönelttiği bir eleştiri sivil toplumun egoist bireyini insan modeli olarak cisimleştirdiği ya da bu modeli öngerektirdiğidir. Önce son eleştiriyi ele alalım.

B. EGOİST İNSAN İMGESİNİN PARÇASI OLARAK HAKLAR KONUSUNDA MARX

Marx, bazan, bütün haklar ya da genelde haklar kavramından çok sadece *burjuva haklara* itiraz ediyor görünse de, bütün hakları reddettiği daha radikal eleştirileri de –en azından erken dönem eserlerinde– vardır. 1843'te Bruno Bauer'e karşı yazdığı polemiksel denemede ("Yahudi Sorunu Üzerine") şöyle der: 321 F21

> İnsanın varsayılan haklarının hiçbiri... sivil toplumun bir üyesi olarak, egoist insanın, olduğu haliyle insanın; yani toplumdan ayrılan, içine kapanan, sadece kendi özel çıkarıyla uğraşan ve kendi kaprislerine uygun biçimde davranan bir bireyin ötesine geçmez. İnsan, insan hakları bakımından türsel bir varlık olarak hiç düşünülmemiştir; tam aksine türsel yaşamın kendisi yani toplum türsel bireye dışsal bir sistem olarak ve insanın en baştaki bağımsızlığının sınırlanışı olarak görünür. İnsanlar arasındaki yegâne bağ, doğal zorunluluk, ihtiyaç ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunmasıdır.[6]

Marx'a göre haklar, egoist birey olarak insan anlayışıyla bütünlüklü bir ilişki içinde olduğu için, bu hakların tam olarak gerçekleşmesi (yani, *siyasal özgürleşme*) bile *insanın* sahici *özgürleşmesi* ile sonuçlanmayacaktır. İnsan özgürleşmesi egoist bir birey olma *koşulundan* kurtulmaktır, bu koşulun *içindeki* bir çeşit özgürleşme değil. Bu haklar eleştirisi, kuşkusuz, Marx'ın hukuksal kavramlara yukarıda sıralanan özgül eleştirilerinin, bir diğeriyle, yani bu türden kavramların komünist toplumun evrimi bakımından faydasız olacağı iddiasıyla yakından ilgilidir. Marx'a göre bunun nedeni kısmen, kapitalizmin egoist bireyinin, komünizmin özerk ancak komünal bireyine dönüşecek olmasıdır. (Öteki neden, Hume'un adalet konusunda saptadığı ikinci koşulun da –ılımlı kıtlık– ortadan kaldırılacağıdır.)

Haklar konusundaki bu suçlamasının iki sorunu vardır. Birincisi uygunluk sorunudur. Tam olgunlaşmış komünizmin ve Marx'ın anla-

6. Marx, "On the Jewish Question," s. 27.

yışına göre komünist bireyin bir gün gelip de gelişeceğinden kuşku duyulabilir. Böyle bir bireyin gelişeceği ve gelişebileceği düşünülse bile, Marx'ın insanların böyle ideal bir toplumun doğuşuna kadar içinde varolacakları toplumlarda haklar kavramına hiç yer bırakmamasında sorun vardır. Buradaki sorun, komünizmin ilk evresi (yani sosyalizm), bir süre eski toplumun izlerini taşıyacak olduğu için –Marx'ın da teslim ettiği gibi– bu dönemde haklara ilişkin ilkelere ihtiyaç duyulmasıdır.

İkincisi, Marx'ın haklar kavramını egoist birey kavramına çok sıkı biçimde bağlayarak kavramı yanlış yorumladığı ya da en azından daha cazip bir haklar kavramı oluşturma imkânına izin vermediğidir. Al-

len E. Buchanan'ın belirttiği gibi:

> En basit biçimde belirtmek gerekirse, Marx'ın haklara karşı giriştiği saldırının başlıca kusuru, bir [haklar] kavramına hayati bir ihtiyaç duyulabileceğini ... egoizmin ve sınıf bölünmelerinin çatışmanın yegâne ya da başlıca kaynağı olmadığı yerde bile ... görememiş olmasıdır.[7]
>
> Radikal yorumlamaya göre Marx, hakları; özellikle önlenmesi mümkün ağır kıtlık koşullarında rekabet eden egoistleri ötekilerden ayıran, bu egoistleri insanların birbirine iyi davranma sorumluluğundan kurtaran ve devletin zorlayıcı garantileriyle, sınıf çatışmasının doğrudan savaşa dönüşmesini engellemekle hâkim sınıfın üretim araçları üzerindeki denetimini korumasına da yardımcı olan sınır taşları olarak düşünüyordu. Görünüşe bakılırsa Marx, hakların tanımlayıcı işlevlerinin bunlar olduğunu ve dolayısıyla bir haklar kavramının sınıflara bölünmüş toplumlarda sadece egoistçe çatışmalarla başa çıkmak için gerekli olduğunu düşünüyordu .... Hakların talep edilmesine yol açan ve farklı sosyo-tarihsel koşullarda farklı hakların varolma olasılığını kabul eden farklı çatışma türleri anlayışı temelinde, farklı –ve daha cazip– bir haklar kavramına ihtiyaç olduğunu düşünemedi.[8]

Daha cazip bir haklar anlayışı; Marksist bakış açısından Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer alan *her çeşit* hakkı onaylayan bir anlayış olabilirdi. Klasik liberallerin ve sağ-liberterlerin bu dokümanda yer alan "pozitif" haklara itiraz ettikleri kesindir, çünkü onlar sadece "negatif" hakların (yani müdahale etmeme hakları) *sahici haklar* olduğunu savunurlar. Bu durumda J. S. Mill'in yaptığı çözümlemenin doğru olduğu rahatlıkla öne sürülebilir:

> Bir şeyin bir kişinin hakkı olduğunu söylediğimiz zaman, kişinin sahip olduğu o şey, topluma yönelik geçerli bir talebi olduğunu ve bu talebin ka-

7. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 165.
8. A. g. y., s. 163.

nun gücüyle ya da eğitim ve fikirle korunduğunu kastetmiş oluruz. Eğer kişinin talebinin toplumun garantisi için yeterli olduğu kanaatine varırsak, kişinin buna hakkı olduğunu söyleriz .... O halde bir hakka sahip olmak, toplumun benim sahip olmamı savunması gereken bir şeye sahip olmaktır.[9]

Bu *geçerli talepler olarak haklar* çözümlemesinde, bu hakları sınırlandıran, "pozitif" haklara karşılık "negatif" haklar gibi bir şey kesinlikle yoktur. Bu çözümlemenin sorusu, kişinin hangi "haklar"ın "doğal" olduğuna dair sezgileri değil, taleplerin geçerliliğinde hangi ahlâki ilkelerin kullanılması gerektiğidir. Eğer modern hümanistler –liberallerin yanı sıra sosyalistler– adaletin zorbalık, hırsızlık ve sahtekârlığa karşı korunmaktan daha fazlasını gerektirdiğini söylerken haklıysalar, pozitif hakların yanı sıra negatif haklara da sahip olduğumuz makul biçimde öne sürülebilir. Refah içinde olma hakkına (örn., geçimimizi sağlayamıyorsak asgari bir refah standardı hakkına), prosedürle ilgili haklara (örn., bir yargılama sırasında paramız yoksa bir hukuk danışmanıyla görüşme hakkına) ve bunların yanı sıra işimize karışılmaması haklarına (örn., özgürce konuşma hakkı) sahip olduğumuz öne sürülebilir.[10]

Ne olursa olsun, son çalışmalarında Marx'ın haklar konusunda yaptığı eleştirilerin çoğunun, genelde hakların değil, haklara ilişkin burjuva anlayışların eleştirisi olduğu söylenebilir. Örneğin *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i*'nde Marx, "1848 hak ve özgürlüklerinin, insan haklarının, basın özgürlüğünün, konuşma, örgütlenme, toplanma, eğitim, din vb. hak ve özgürlüklerin genel kapsamı"na karşı eleştirel değildir.[11] Aslında Marx 1848 Devrimi'nin gidişatı içinde "örgütlenme hakkının –Şubat günlerinin en önemli siyasal zaferlerinden biri– kaldırılması"ndan duyduğu üzüntüyü ifade eder.[12] Eleştirdiği daha çok "bütün bu hak ve özgürlükler[in] burjuvazinin bunlardan yararlanmasının öteki sınıfların eşit haklarıyla çatışmayan bir tarzda düzenlenmemesi"dir.[13]

Engels de gerçekleştirilmedikleri gerekçesiyle haklara ilişkin burjuva anlayışlara saldırır:

9. J. S. Mill, "Utilitarianism," s. 238.
10. Bu yaklaşım, bu türden bir haklar anlayışı geliştirmede hiçbir sorun olmadığı anlamına gelmez. Ancak bu türden bir anlayışın ilk savunusu için bk. bana ait olan "A Defense of Rights to Well-Being."
11. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, s. 447.
12. A. g. y., s. 468.
13. A. g. y., s. 447.

> Bugünlerde ... hakların eşitliği tanınıyor –[ama sadece] sözde tanınıyor, çünkü burjuvazi, feodalizme karşı mücadelesinde ve kapitalist üretimin gelişiminde, zümrenin bütün ayrıcalıklarını, yani kişisel ayrıcalıkları kaldırmak ve bütün bireylerin yasalar önünde eşitliğini, önce özel hukuk alanında, daha sonra dereceli olarak devlet hukuku alanında uygulamak zorunda kaldı. Ancak mutluluk dürtüsü önemsiz oranlarda, ideal haklara yönelmiştir. Çok büyük oranda maddi araçları elde etmeye yönelmiştir; ve kapitalist üretim, eşit haklara sahip olanların büyük çoğunluğunun sadece geçinmek için gerekli olan neyse, onu garanti altına almaya özen gösterir. Bu nedenle kapitalist üretim, çoğunluğun eşit "mutluluğu gözetme hakkı"na kölelik ve serflikten biraz daha fazla saygı –eğer saygıdan söz edilebilirse– gösterir.[14]

Bazı Marx araştırmacıları, aslında, Marx'ın haklar eleştirisini *sadece* bu eleştiriden ibaret olarak yorumlamışlardır. John Plamenatz, örneğin, şu iddiada bulunur:

> Aslında, Marx insan haklarına inanıyordu. Eğer ona insanların bu haklardan yararlanmasının gerekli olup olmadığı ya da sonunda bunlardan yararlanıp yararlanmayacağı sorulmuş olsaydı, olması gerektiği ve yararlanacakları yanıtını verirdi.
>
> Marx, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda oluşan haliyle bu haklardan toplumda sadece mülk sahibi sınıfların yararlanabileceğini düşünüyordu. Bu sınıflar, çoğu kez bu haklardan bütün insanların yararlanması gerektiği görüşünü kabul etmeye razı olsalar da, Marx'a göre çoğu insanın bunlardan yararlanmasını imkânsız kılan bir mülkiyet sistemini korumaya kararlıydılar. Marx'ın da gördüğü gibi, bu sınıflar hatalı bir biçimde, sınıflı bir toplumdaki bütün sınıfların bu haklardan yararlanabileceklerine inanıyorlardı; oysa gerçek, sadece sınıfsız bir toplumdaki bütün insanların bunlardan yararlanabilecekleri idi.[15]

Eğer bu Marx'ın yegâne haklar eleştirisi ise, şunu öne sürülebiliriz: Kendisi –en azından son eserlerinde– gerçekte haklara karşı değil, sadece belirli haklara (örn., burjuva mülkiyet haklarına) ve Rawls'ın sözleriyle *hakların eşitliği ile hakların değerindeki eşitlik* (yani hakları kullanma ya da onlardan yararlanma yeteneğindeki eşitlik) arasındaki farklılaşma diyebileceğimiz şeye karşıdır. Ancak haklara itiraz etmeksizin bunların her ikisi de kolayca kabul edilebilir. Savunulan bazı ahlâki hakların (örn., kişisel mülkiyetin yanı sıra üretim araçlarına da sahip olma ve denetleme hakkı) hiçbir şekilde ahlâki haklar olmadıkları

14. Engels, *Ludwig Feuerbach*, s. 39.

15. Plamenatz, *Man and Society*, c. 2, s. 333. Ayrıca bk. Betty A. Sichel, "Karl Marx and the Rights of Man," *Philosophy and Phenomenogical Research*, c. 32, no. 3 (Mart 1972).

ve haklar ile haklardan yararlanma yeteneği arasında kavramsal bir ayırım yapılabilse de, adaletin sadece hakların eşitliğini değil, kişilerin sahip oldukları haklardan yararlanma fırsatında *en azından yaklaşık eşitliği* de gerektirdiğini öne sürmek gerekir (9. Bölüm'de konu daha kapsamlı ele alınıyor).

Standart liberal haklar kavram ve teorisindeki bu değişikliklerin Marksist'in daha radikal biçimde eşitlikçi ahlâki sezgilerinin cisimleştirilmesine yönelik uzun bir yol katedeceği görülür. Bunlar, aynı zamanda, Marx'ın ahlâk teorisinin, azami bir eşit özgürlükler (hem pozitif hem negatif) sistemi kurma hakkının, toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkının ve kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşma hakkının temeli olarak meşru biçimde yeniden yorumlanması yönünde uzun bir yol katedeceklerdir.

C. KOMÜNİZMİN GELİŞİYLE BİRLİKTE HUKUKSAL NOSYONLARIN ÇÖZÜLMESİ ÜZERİNE MARX

Marx'ın, haklar ve adalet üzerine özgül eleştirilerinin bir diğeri, bu türden nosyonların kesinlikle modası geçmiş olduğudur. Marx, komünizmin daha yüksek evresini, maddi bolluğu ve toplumsal mülkiyeti ve üretim mallarının denetimini temel alan ve bireyin her bakımdan ve tam gelişimini sağlayan devletsiz ve baskısız bir toplumsal işbirliği formu olarak tasarlar. Görünüşe bakılırsa Marx, böyle bir toplumdaki çatışmanın çok azalmış olacağına, öyle ki bireylerin birbirine karşı hak iddiasında bulunmalarının faydasız olacağına inanır: Çünkü buna ihtiyaç duyulmayacaktır. Haklar ve adalet kavramlarının temelini oluşturan pratik tam da bu olduğu için, Marx'a göre bu kavramlar da faydasız olacaktır. "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde belirttiği gibi:

> Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde; bireyin işbölümüne ve dolayısıyla kafa ve kol emeği arasındaki antiteze kölece boyun eğişinin ortadan kaldırılmasından sonra, emeğin sadece bir geçim aracı değil hayatın en temel ihtiyacı haline gelmesinden sonra, üretici güçlerin bireyin çok yönlü gelişmesiyle birlikte artmasından ve işbirliğinden kaynaklanan servet pınarlarının daha bol akmasından sonra, ancak o zaman burjuva haklarının dar ufukları bütünüyle aşılabilir ve toplum kendi bayrağının üzerine şunları yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar![16]

"Burjuva haklarının dar ufku" aşılabilir, çünkü Hume'un adalet ko-

16. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.

şulları –ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizm– aşılmış olacaktır. Ancak bu görüş Marx'ın hukuksal ahlâki kavramlar (yani adalet ve haklar) eleştirisi olarak konumuzla ne kadar ilgilidir? Bu sorunun yanıtı açık olmaktan uzaktır. Marksist bakış açısından bu iddiaya verilecek mükemmel biçimde akla uygun karşılık şu olabilir: "Ne olmuş yani! Görülebilir gelecekte bu 'dar ufku' henüz aşmamış toplumlarla ilgilenmek durumundayız, çünkü bu 'komünizmin ilk evresi' dediğiniz [Marx'ın da dediği] ve günümüzde genel olarak 'sosyalizm' dediğimiz şeyi içerir. Önemli olan, *bütün pratik siyasal amaçlar bakımından* bu kavramların tamamen *konudışı* olmasıdır." Hume'un adalet koşullarının çok uzak olmayan bir gelecekte aşılacağı inancı Marx'ın haklar ve adalet gibi kavramları neden gözönüne almadığını açıklamaya yardımcı olabilir, ancak bu kavramların kesin eleştirisinin bu olduğu pek açık değildir. Ancak Marx haklar ve adalet kavramlarının tamamen modası geçmiş hale geleceğini düşündüğü için, bu kavramları temel alan bir teori geliştirme çabası üzerinde yoğunlaşmanın –en azından– boşa enerji harcamak olduğunu öne sürmesi de pek şaşırtıcı değildir.

Marx'ın bu hukuksal kavramlara yönelik tavrı, kapitalist mülkiyet ilişkileri dünya ölçeğinde sosyalist mülkiyet ilişkilerine yol verse *bile*, dünya sosyalist devriminin gerçekleşme hızı ve derecesine ilişkin ve aynı zamanda kıtlık koşullarının ortadan kalkabileceği ve kalkacağı hız ve dereceye ilişkin oldukça iyimser bir değerlendirmenin sonucuydu kuşkusuz. Ancak günümüzde öyle görünüyor ki, Marx'ın ampirik teorisinin hangi bölümünü kabul edeceğimiz önemli değildir ve artık dünya devrimi başarılı *olsa bile*, göreli kıtlık durumunun *yakın* geleceğin herhangi bir noktasında sona ereceğini kabul edecek bir konumda değiliz. Ayrıca, tam olgun komünizm ütopyacı bir imkânsızlık ise, Marksistler sosyalizmin (yani komünizmin ilk evresi) kapitalizmin herhangi bir formuna üstün olduğunu iddia etmek istemezler mi? Bu türden bir toplumu diğer olası toplumlar (örn. kapitalizm) karşısında yargılamak ve bizzat bu toplumu yargılamak için gerekli olan haklar ve adalet ilkelerine de sahip olmak istemezler mi? Bu sorulara verilecek yanıtın, evet, olduğu görülür!

Marksistler, muhtemelen, bir (demokratik) sosyalist toplum yönetiminin *meşru* olduğunu ve desteklenmesi gerektiğini, yani istisnai koşullar dışında bu yönetimin kural ve yasalarına itaat etmekle yükümlü ya da görevli olacağımızı iddia etmek isteyeceklerdir. Peki bir yönetimin ya da toplumun bir tür adalet nosyonu (en azından kıtlığın hâlâ bir sorun olduğu bu olası toplumsal dünyalarda) olmaksızın meşru olduğu ve sadakatimizi hak ettiği (yani *meşru siyasal otoriteye* sa-

hip olduğu) nasıl iddia edilebilir?

Burada bir noktayı daha belirtmeden geçmemek gerekir: Bir adalet kavramı ya da teorisine, Marx'ın "toplumsal," "komünal," "türsel" ya da "komünist" bilinç dediği şeye sahip bireylerin yaşadıkları bir maddi "aşırı bolluk" toplumunda bile ihtiyaç duyulabilir. Allen E. Buchanan, bu konuda son derecede içgörülü bir belirleme yapmıştır. İlk olarak, tam gelişmiş bir komünist toplumda bile rekabet ve çatışma zorunlu olarak *tamamen ortadan kaldırılamayabilir* ama büyük oranda azaltılabilir.

> Bireyin iyiliği ile başkalarının ya da bir bütün olarak toplumun iyiliği arasındaki önemli farklılıkların, ancak sınıf mücadelesi koşullarında üretim araçları üzerinde denetim kurmak üzere girilen egoist etkileşimin sonucunda ortaya çıkacağına inanmak için hiçbir mecburiyet yoktur. Hiçbir grubun üretim araçları üzerinde özel denetime sahip olmadığı tamamen özgeci bir toplumda bile, ortak faydanın ne olduğu ve buna nasıl ulaşılacağı konusunda şiddetli anlaşmazlıklar olabilir. Ve farklı bireyler ortak fayda ve ona ulaşma yoluyla ilgili rakip anlayışları savundukça, hattâ bunlarla özdeşleştikçe, bireylerin çıkarları egoistçe ya da sınıf temelinde olmasa da çatışacaktır.[17]

Buchanan tezini daha da radikalleştirir. Buna göre, Marksistler, kıtlık sorununu –ve dolayısıyla hukuksal kavram ve uygulamalara olan ihtiyacı– küçümsemiştir, çünkü terimin en geniş anlamında kıt toplumsal malların tahsis zorluğunun kapsamını anlamamışlardır.

> Toplumsal sistemlerin kıyaslanmasıyla ve adalet koşulları fikriyle ilgili olan kıtlık kavramı düşünülebilecek en genel kavramdır. Kıtlık, bireyin bir çizgiyi seçme durumunda olduğu ya da ortak eylemin –pek çok bakımdan değerlendirilen– alternatiflerin izlenmesini öncelediği her defasında varolur. Bu anlamda sadece kömür, petrol ve besin maddeleri değil; işbirliğiyle yapılan faaliyetler ve bizatihi zaman da kıttır. Dolayısıyla bir birey ya da bir grup, bazı amaçları diğer amaçlar karşısında tercih ederken, bazı doğal ya da toplumsal kaynakları diğerlerine karşı kullanmaya karar vermek durumunda kaldıkça, kıtlık vardır. Tek sözcükle seçme ihtiyacı kıtlık anlamına gelir. O halde sorun komünizmin kıtlığı ortadan kaldırıp kaldırmayacağı değil, komünizmde kıtlık sorunlarının radikal biçimde farklı olup olmayacağıdır.[18]

Marksist ahlâk teorisini, toplumsal adalet ve insan hakları gibi ortaklaşa benimsenmiş kavramlarla aynı çizgiye getirmenin yararı, bu durum-

17. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 167.
18. A. g. y., s. 169-170.

da, küçümsenmiş olmamaktadır. Bu kavramların Marksist dünya görüşüyle birleştirilmesi, aslında elzemdir. Ayrıca Marx'ın görüşleriyle bölüşümcü adalet arasındaki ilişki üzerine yapılan çağdaş yorumların pek çoğunu okumamış olsanız da, bu ikisinin bağdaşabilirliği varsayımı vurgulandığı için; Marx'ın sosyalist bir toplumda tüketilebilir toplumsal ürünün dağıtımına hâkim olan bir adil dağıtım ilkesini, örtük biçimde savunduğu ortaya çıkar. Komünizmin başlangıç ya da alt evresinin *ex hypothesi* maddi bolluğa ulaşmaması olgusuyla birlikte, bireylerin *ex hypothesi* toplumsal zihniyetli "gerçek insanlar"a tam olarak dönüşmemiş olmaları olgusundan ötürü, Marx'a göre dağıtım normu hâlâ "eşit işe eşit ücret" şeklindeki burjuva normudur.

> Birey, üretici topluma verdiği kadarını –gerekli indirimler yapıldıktan sonra– geri alır. Topluma verdiği şey bireysel emek miktarıdır. Örneğin, toplumsal iş günü bireyin çalışma saatlerinin toplamından ibarettir; birey üreticinin bireysel emek süresi, onun katkıda bulunduğu ve ortak olduğu toplumsal iş gününün parçasıdır. Toplumdan, ne kadar emek sarfettiğini gösteren bir belge alır (ortak fonlar için harcadığı emek kesildikten sonra) ve bu belgeyle toplumsal tüketim araçları stokundan, aynı emek miktarının eşdeğerini çeker. Topluma bir biçimde verdiği emek miktarını başka bir biçimde geri alır.
>
> Burada hiç kuşkusuz metaların değişimini, eşit değerlerin değişimine göre düzenleyen ilke geçerlidir. İçerik ve biçim değişmiştir, çünkü değişen koşullar altında hiç kimse, kendi emeğinden başka hiçbir şey veremez ve çünkü, öte yanda, bireysel tüketim araçları dışında hiçbir şey bireylerin mülkiyetine geçemez. Ama burada bireysel tüketim araçlarının üretici bireyler arasında dağıtımı söz konusu olduğu için; ilke, eşdeğerdeki metaların değişiminde olduğu gibi hüküm sürer: Bir biçimdeki verili emek miktarı bir başka biçimdeki eşit miktarda emekle değiştirilir.
>
> O halde buradaki *eşit hak* ilkesel olarak hâlâ bir *burjuva haktır*, bununla birlikte ilke ve pratik artık birbiriyle kavgalı değildir.[19]

Marx'ın burada, Uluslararası İşçi Birliği'ne önerdiği eşit haklar ve adalet standartları konusunda Engels'e yazdığı mektupta görüldüğü gibi, özür diler gibi bir tavır içinde olup olmadığı sorulabilir. Böyle olduğuna dair bir işaret yoktur. Aslında, bu öneri konusunda Marx'ın canını sıktığı görülen tek şey, bunun *gerçekten* eşit ya da adil olmayabileceğidir. Şöyle der:

> Bu ilerlemeye rağmen, bu *eşit hak* gene de sürekli olarak bir burjuva sınırlamanın damgasını taşır. Üreticilerin hakkı, arz ettikleri emekle *orantılıdır*; eşitlik aslında ölçümün bir *eşit standartla*, emekle yapılmasıdır.

19. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 387.

> Ama bir adam fiziksel ya da zihinsel olarak bir diğerine üstün olabilir ve bu yüzden aynı süre içinde daha çok emek arz eder ya da daha uzun bir süre emek harcayabilir; ve bir ölçü olarak, hizmet etmesi için emeğin süresi ve yoğunluğuyla tanımlanması gerekir; aksi halde bir ölçüm standardı olmaktan çıkar. Bu *eşit* hak eşit olmayan emek için eşit olmayan bir haktır. Hiçbir sınıfsal farklılık tanımaz, çünkü herkes herhangi bir başkası gibi sadece bir işçidir; ancak doğuştan gelen bireysel yeteneği ve dolayısıyla üretkenlik kapasitesini doğal ayrıcalıklar olarak zımnen tanır. O halde, *içeriği bakımından her hak gibi eşitsiz bir haktır* bu... Ayrıca, bir işçi evli olabilir, diğeri değildir; birinin diğerinden daha çok çocuğu vardır vb. Demek ki, eşit bir emek performansına ve dolayısıyla toplumsal tüketim fonunda eşit bir paya rağmen, kişi aslında diğerinden daha çok alacak, diğerinden daha zengin olacaktır vd. Bu kusurlardan sakınmak için, hakkın eşit olacak yerde eşitsiz olması gerekecektir.[20]

Bu dağıtım standardı, Marx'ın iddiasına göre, adil değildir, çünkü "doğal ayrıcalıklar"ı olanların bu ayrıcalıklardan yararlanarak toplumsal servetten daha büyük bir pay almalarına izin verir. Ancak dikkat edin, Marx (ya da bir başkası) ancak şu belirleyici ilkeyi kabul etmeleri halinde bu türden bir endişeye kapılırlar: İnsanlar ancak hak ettiklerini kazanırlar ve *hiç kimse doğuştan kazandığı doğal avantajları hak etmez*. (Rawls "doğal piyango"dan söz ettiği zaman benzer bir noktaya işaret eder ve kişinin bu bakımdan daha iyi ya da daha kötü olması gerçeğinin ahlâki bakımdan konudışı olduğunu –ya da en azından olması gerektiğini– iddia eder.)

İkincisi, bu Marx'a göre adil değildir, çünkü *ihtiyaç farklılıklarını* dikkate almaz. Ailesi olan bir işçiyi ailesi olmayan bir işçiyle kıyaslarken belirttiği nokta muhtemelen budur. Her ikisi de aynı gelire sahip olsalar bile ailesiz bir işçinin "daha zengin" olduğunu, çünkü ailesi olan bir işçinin "ihtiyaçları" yani ailesini geçindirmesi için gerekenlerin daha çok olduğunu iddia eder. Şimdi bu, Marx'ın belirtmeye çalıştığı nokta bakımından çok makul bir örnek olmayabilir, çünkü onların "ihtiyaçlar"ının –her ikisi de sağlıklı vb. oldukları sürece– farklı olmadıkları ve ayrıca hiçbirinin diğerinden "daha zengin" olmadığı, daha çok, birinin kendi gelirini bir biçimde (bir aile için) ve diğerinin bir başka biçimde harcamayı tercih ettiği pekâlâ öne sürülebilir. Bu konuyu daha iyi canlandıran bir örnek, iki işçinin eşit ücret aldıkları, ancak birinin ihtiyacının ya da ihtiyaçlarının (1) kendi hayatı için çok önemli, (2) karşılanması çok pahalı, ve (3) istemeden ortaya çıkmış olduğu bir örnek olacaktır. Biri sağlıklı, diğeri ise dializ gerektiren (ücretini bizzat

20. A. g. y., 387-388.

ödediği) bir böbrek hastalığı olan iki işçi örneği, bugünün dünyası için iyi bir örnek oluşturacaktır.

Gene de, Marx'ın burada ortaya koyduğu kaygı, adalet teorileri bakımından çok genel bir kaygıdır: İhtiyaç farklılaşması nasıl dikkate alınmalıdır? Bu pasajlarda önemli olan, *eşitlikle* ve genel olarak *dağıtımda adalet* diyeceğimiz şeyle ilgilenmesi, çok sahici biçimde ilgilenmesidir. Marx bu adalet ve haklar eleştirisini geleceğin komünist toplumu açısından yersiz bulduğu kadar, günümüz toplumu ve hatta sosyalist toplumla ilgili pratik amaçlar açısından anlamsız bir itiraz olarak görüyordu.

D. MARX'IN TOPLUMSAL SİSTEMLERİN İÇSEL STANDARDI OLARAK ADALET ANLAYIŞI

Bütün bu bulgular (ve daha da fazlası) karşısında bile, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olduğu için mahkûm etmediği ya da sosyalizmi kapitalizmden daha adil olduğu için savunmadığında ısrar edenler vardır. Robert Tucker'in Marx yorumunda, "neyin doğru ya da adil olduğuna dair yegâne uygulanabilir norm, mevcut ekonomik sistemin yapısındaki normdur. Her üretim tarzı kendi dağıtım tarzına ve kendi adalet formuna sahiptir ve bu konuda bir başka bakış açısından yargıda bulunmak anlamsızdır."[21] Allen Wood da aynı görüştedir. Bu konuya ilişkin ufuk açıcı makalesinde ("The Marxian Critique of Justice"-Marksçı Adalet Eleştirisi), Marx'a atfettiği ve savunduğu şudur: Hukuksal uygulama ve ilkeleri, ancak ve ancak mevcut üretim tarzına denk düşmesi (ve böylece o üretim tarzını istikrarlı hale getirmesi ve/ya da geliştirmesi) halinde "akılcı biçimde geçerli"dir. Sonuç olarak adalet insan eylemlerinin ve toplumsal kurumların ölçülebileceği bir standart değildir; bizatihi her üretim tarzının ölçüldüğü bir standarttır. Bu da köleliğin köleci bir toplumda zorunlu olarak adil olduğu (ancak feodal ya da kapitalist toplumlarda adil olmadığı) ve kapitalist sömürünün kapitalist bir toplumda *zorunlu olarak* adil olduğu (ve kapitalist olmayan toplumlarda adil olmadığı) anlamına gelir.

Bu sonuçların bu adalet anlayışı bakımından bir *reductio ad absurdum* oluşturduğu görülse de, Wood ve diğerleri bunu hem doğru bir Marx yorumu olarak hem de genelde adalet ve hukuksal ahlâki kavramlara ilişkin doğru bir çözümleme olarak saldırgan biçimde savunmuşlardır. Bu bölümde bir Marx yorumu olarak bu görüş üzerinde yo-

21. R. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, s. 46.

ğunlaşacağım. Aşağıdaki kısımda, Wood'un bu adalet çözümlemesini doğru bir çözümleme olarak savunma girişimlerini ele alacağım.

Bu Marx yorumunun temelini oluşturan pasajlar esas olarak iki türdür: (1) işçinin kapitalist tarafından sömürülmesinin işçi için adaletsiz olmadığını öne sürdüğü pasajlar ve (2) kişinin, bir parçası olduğu tüm sistemi eleştirmek için hukuksal kavramları kullanamayacağı tezinin soyut, genel terimlerle ifade edildiği pasajlar. Birinci gruptaki pasajlara dönersek, Marx'ın *Kapital*'de emek gücünün satıcısı ve alıcısı olarak kapitalist ve işçi hakkında şu iddiada bulunduğunu görürüz:

> Emek gücünün günlük geçimi sadece yarım günlük emeğe malolurken, aynı emek gücü bütün bir gün boyunca çalışabilir. Sonuç olarak, emek gücünün bir gün boyunca kullanılmasının yarattığı değer, kapitalistin bu kullanım için ödediği şeyi iki katına çıkarır. Bu durum, kuşkusuz, satın alan için iyi bir şanstır, ancak *satan açısından hiçbir şekilde haksız bir durum değildir* [italikler bana ait].[22] 331
>
> Kapitalist, iş gününü mümkün olduğu kadar uzatmaya ve, mümkün olduğunda, bir iş gününü iki iş günü haline getirmeye çalıştığı zaman, *bir alıcı olarak kendi hakkını* savunur. Öte yanda, satılan metanın kendine özgü doğası, onun alıcı tarafından tüketimine bir sınır getirir ve emekçi iş gününün belirli normal süreye indirilmesini istediği zaman satıcı olarak kendi hakkını savunur. O halde burada, bir antinomi, *her ikisi de değişim yasasının mührünü eşit olarak taşıyan [bir] hakka karşı hak [durumu] vardır. Zor, eşit haklar arasında belirleyici olur* [italikler bana ait].[23]

Birinci pasaj, sermaye ile emek arasındaki ilişkinin doğasının, işçi için "hiçbir şekilde bir haksızlık" olmadığını ortaya koyar; ikincisinde ise *işçinin hakkının* (tahminen ürettiği ürünlerin tam değerini geri alma hakkı) –bu koşullarda uygulanabilir bir hak olmasa da– bu ilişkide ihlal edilmesi anlamında işçi için bir *haksızlık* olduğunun ortaya konduğu görülür. Bu iki pasaj arasındaki olası çelişkiyi bir an için bir yana bırakalım. Bunun yerine, Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerini adaletsiz olarak mahkûm etmeyi reddedişinin ardında yatan genel ilkeyi açıklığa kavuşturan birkaç pasaja bakalım. "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde şöyle der: "Hak, asla toplumun ekonomik yapısının ve bu yapının koşulladığı kültürel gelişiminin üstünde olamaz."[24] Bu görüş, *Kapital*'in üçüncü cildinde biraz daha açımlanır. Burada Marx ekonomik değişimi belirleyen kuralların "her ne zaman üretim tarzına *denk düşer*, ona *uygun gelirse adil* olduğu[nu], her ne zaman *bu tarzla çelişir-*

22. Marx, *Capital*, c. 1, s.194.
23. A. g. y., s. 235.
24. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 388.

se adil olmadığı[nı]" öne sürer. [italikler bana ait].[25]

Marx'ın *olgusal, ampirik* bir iddiaya karşıt olarak, *normatif, ahlâki* bir iddia oluşturduğunu ciddi biçimde nasıl kabul edebiliriz? Burada ele alınacak anahtar mesele budur. Tucker, Wood ve diğerleri Marx'ın sahici bir normatif iddia oluşturduğunu –kapitalizmin bu gerekçelerle adil olmadığı iddiasının önünü keserek– düşünürlerken, bu bana son derecede kuşkulu görünmektedir. Bana öyle geliyor ki, Marx'ın buradaki konumu normatif olmaktan çok, kapitalizmle ilgili olarak bir *içsel bakış açısı*, kendi standartlarıyla ilgili olarak da bir *dışsal bakış açısı* benimsemek ve böylece kapitalizmin kendi normatif standartlarının işlerliği bakımından nasıl yargılandığına dair belirli olguları *gözönüne sermektir*. Oyunun kuralının bu olduğuna işaret etmekte, deyim yerindeyse, kapitalizmin adaletsiz olmadığını ortaya koymaktadır.

Burada yaptığım ayırımı kavramak için, benzer bir durumu ele alalım. Antropoloji ve etnolojide, bir kültür ya da bir toplumu açıklamak için içsel bir bakış açısının benimsenmesine, o kültür ya da topluma ilişkin "emik" –"etik"ten çok– bakış açısını benimsemek denir. O halde bir antropoloğun Amazon'daki Yanomamo yerlilerinin ne komşu köylüleri cangılda pusuya düşürerek vahşi biçimde katletmesinde ne de kocaların kendi karılarını vahşi biçimde dövmelerinde ahlâki bakımdan hiçbir yanlış olmadığında ısrar etmesi, her iki eylem türü de Yanomamo toplumunda hoşgörüyle karşılandığını –kınanacak yerde– söylemesi benzer bir durum oluşturacaktır. O halde, pek çok insanın –pek çok antropolog ve etnolog dahil– çeşitli "etik görelilik" –betimleyici, normatif, metaetik ve (bunlardan her halükarda birine göre de) metadeğerlendirici– formları arasındaki ayırımların farkında olmadığı veri alındığında; aslında söz konusu antropoloğu, bir Yanomamo'nun bu türden eylemleri gerçekleştirdiğinde ahlâki bakımdan aslında hiçbir yanlış yapmadığına *gerçekte* inanmadığına ikna etmek zor olacaktır. Ancak her ikimizde yeterince sabırlı ve ısrarcı olursak, karşımızdakini –bir psikopat ya da sosyopat olmadığını varsayarak– bir insanın diğerine bu türden şeyler yapmasına ahlâki bakımdan izin verilebileceğini ve bir Yanomamo'nun bu türden eylemlerde bulunurken yanlış yapmadığını söylerken, antropoloğun yaptığı şeyin aslında, *ahlâki bir yargı oluşturmaktan çok* Yanomamo'nun eylemlerini *anlatırken* Yanomamo'nun *bakış açısını benimsemek* olduğuna ikna edebiliriz.

Betimsel, normatif ve (en azından) metaetik görelilik arasındaki ayrımları yeterince açıklayabildiysek ve antropoloğu ahlâki yargıların

25. Marx, *Capital*, c. 3, s. 340.

ve ilkelerin *evrenselleştirilebilir* olduğuna ve bu yüzden kişinin *gerçekte* bir *normatif* etik rölativist olamayacağına ikna edebildiysek, bu durumda antropoloğun aslında, Yanomamo erkeklerinin başkalarına pusu kurarken ya da karılarını vahşice döverken yanlış bir şey yapmadığını iddia etmek istemediğini, *yerlilerin yanlış yaptıklarını algılamadıklarını iddia ettiği görülecektir*. Bu durumda aracı antropoloğumuza birinci iddianın ikincisine eşit olmadığını ve onu gerektirmediğini belirtebiliriz: Örneğin, soğukkanlı bir kitle katilinin, sadece soğukkanlı olduğu için ve kendisini ahlâken yanlış bir şey yapmış olarak algılamadığı için yanlış bir şey yapmadığı iddiasını kabul etmeyiz. (Yaptığı ahlâki yanlıştan ötürü cezalandırılıp cezalandırılmayacağı ya da ne ölçüde cezalandırılacağı, kuşkusuz, başka meseleleri, örneğin kişinin akli durumunu ve belki de ahlâki "bilgi"sini ve "cehalet"ini kapsayan ayrı bir konudur.)[26]

Antropolog bir kez, Yanomamo'nun yaptıklarını Yanomamolara *içsel*, ama *kendisinin değerlerine dışsal* bakış açısından yargılamakta olduğunu ve sadece ikinci bakış açısından hareketle varılacak yargıların normatif ya da ahlâki yargılar olduğunu anladığında, Yanomamo'nun bir başkasına yaptığının ahlâki olarak yanlış olmadığını iddia etmesi çok daha az muhtemel olacaktır. Bu yaklaşım, kuşkusuz, *metaetik* ya da *metadeğerlendirici* bir rölativist olmakla tamamen bağdaşan bir yaklaşımdır; son derece rasyonel bir Yanomamo'yu bile yaptığı şeyin ahlâki olarak yanlış olduğuna ikna etmenin hiçbir yolu olmayabileceği görüşünü savunma anlamında ve başka kültürlerle ilişkide büyük bir yumuşaklık ve hoşgörü derecesini savunmayı isteme anlamında bir "kültürel liberal" olmakla mükemmel biçimde bağdaştırılabilir bu yaklaşım.

Aynı anlamda, inanıyorum ki, eğer Marx günümüzde yaşıyor olsaydı ve bu ayırımları bizimle birlikte inceleme sabır ve nezaketini gösterseydi, kendi iddialarının –kapitalistin işçiye yaptığı adaletsiz değildir ve kapitalizm de adaletsiz değildir– kapitalist sisteme *içsel*, an-

26. Ronald Milo'nun, mükemmel çalışması, *Immorality*'de yazdığı gibi, "Kişinin, yaptığı şeyin yanlış olduğuna inanmayı başaramadığını, bunun yerine yaptığı şeyin doğru olduğuna inandığını kavradığımız zaman, yapılan kötülük fazla kınanabilir görünmez. Çünkü bu durumda, ahlâki olarak yanlış olan bir şeyi isteyerek yapmış olsa da, ahlâki olarak yanlış olduğuna inandığı bir şeyi isteyerek yapmaz. Yaptığı şeyi (örn., çalmak ya da bir ölümü engellemeyi reddetmek) bilerek ve isteyerek yapmış olsa da, ve bu ahlâki olarak yanlış bir şey olsa da, bunu ahlâki olarak yanlış bir eylem olma tanımı altında bilerek ve isteyerek yapmaz" (s. 251). "En ağır ve utanç verici türden yanlış, kişinin, ahlâki olarak yanlış olduğuna bizzat inandığı bir şeyi, ya bunu bir başka amaca feda etmeyi tercih ettiği için ya da yaptığı şeyin ahlâki olarak yanlış olup olmadığına dikkat etmediği için bilerek yapmasıdır." (s. 256-257).

cak kendi düşünülmüş normatif bakış açısına *dışsal* bir bakış açısından yapılmakta olduğunu görecekti. Eğer bu çözümleme temelde doğruysa, Tucker-Wood çözümlemesi ilk bakışta göründüğü kadar ciddi değildir. İlk bakışta bu tezin, Marx'ın düşünülmüş normatif yargısının kapitalizmin adaletsiz olmamasını gerektirdiği görülüyordu; ama yukarıda yaptığım çözümleme eğer doğruysa, Marx aslında alıntı yapılan pasajlarda hiçbir şekilde *normatif* bir yargıda bulunmamaktadır. Bu olgu veri alındığında, bazı Marx yorumcuları, onun kapitalist sömürünün adil olduğundan her ne zaman söz etse, ironik, alaycı ya da tırnak içinde bir anlam vermiş olması gerektiğini düşünürler. Örneğin, Ziyad I. Husami, Wood'u, Marx'ın kapitalizmin adil olduğunu iddia ettiği pa-

sajlarda kullandığı "ironik ifade"yi gözden kaçırmakla eleştirir.[27] Richard Arneson da aynı tutumu benimser:

> Marx'ın, kapitalizmin bize ve ona oldukça korkunç gelen bazı özelliklerini arada sırada "adil" olarak nitelendirdiği doğrudur. Ancak Marx ahlâki değerlendirme terimlerini kullandığı zaman, ifadelerini genellikle tırnak içine alır ve adaletle ilgili nitelendirmeler tartışılırken bu neredeyse hiç değişmez: yani Marx "bu adildir" dediğinde, bu hemen her zaman "buna adil denir" anlamına gelmektedir.[28]

Nancy Holmstrom, Marksist bir bakış açısından şu iddiada bulunduğunda, özünde aynı şeyi belirtmiş olur: "adil bir değişimden [kapitalist ile işçi arasındaki alışveriş] ancak alaycı biçimde söz edilebilir ya da 'bu, adil [hatalı biçimde] kabul edilir' anlamına gelir."[29]

Aslında Marx zaman zaman bu konuda tırnak işareti kullanır --örneğin "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nin bazı yerlerinde "adil" sözcüğünü tırmak içine alır. Ve Arneson'un kaydettiği gibi, "Başka yerlerde, bağlam ve anlam, bir ahlâki terimin tırnak içine alınmasındaki niyeti ortaya koyar."[30] Ancak Marx'ın söz konusu pasajların *hepsinde* ironik olmadığı görülür. Bu türden bağlamlarda Marx'ın daima ironik olduğu görüşünü savunanların varsayımı, Marx'ın kapitalizmin adil olduğuna aslında inanmadığı, o halde buralarda ironi yapıyor olması gerektiğidir. Ancak Marx'ın bu iddiaları ironik ya da alaycı bir tarzda öne sürmüş olması için, bunu –bence tanımı gereği– bilinçli olarak yapmış olması gerekirdi. O halde bir ihtimal daha vardır: Bu tutarsızlığın tam olarak farkında (ya da bilincinde) olmayabilir. Eğer böyleyse mümkün-

27. Bk. Husami, "Marx on Distributive Justice," s. 52-53.
28. Arneson, "What's Wrong with Exploitation?" s. 217-218.
29. Holmstrom, "Exploitation," s. 368.
30. Arneson, "What's Wrong with Exploitation?" s. 218, not.

dür ki, kapitalizmin adil olduğuna aslında inanmıyordu *ve* zaman zaman kapitalizmin adil olduğundan söz ettiğinde ironik anlamda *konuşmuyordu*. G. A Cohen'in belirttiği gibi, bu yoruma göre Marx, "öyle düşündüğünü anlamamış olsa bile, kapitalizmin adil olmadığını düşünen biri olarak ele alınmalıdır."[31] Norman Geras, "Marx kapitalizmin adil olmadığını düşünüyor, ancak böyle düşündüğünü bilmiyordu," derken Cohen'in değerlendirmesiyle uyuşmaktadır.[32]

Büyük düşünürlerin yazılarında bariz tutarsızlıklarla karşılaştığımız zaman, bu durumu iyicil bir kuşkuya atfetme eğiliminde olmamıza ve bunları şu ya da bu biçimde açıklamaya çalışmamıza rağmen, bu türden bariz tutarsızlıklara gerçekten düşmüş olduklarını varsaymamızın daha makul olduğu örnekler de vardır. Bunun da böyle bir durum olduğuna inanıyorum. Genelde ahlâka ve özelde haklar ve adalete ilişkin hukuksal nosyonlarla ilgili çeşitli kafa karışıklıklarından ötürü Marx'ın kapitalist sömürünün adil olduğunu açıkça savunurken, adil olmadığı için örtük biçimde mahkûm ettiği görülür. Ve, Jon Elster'in sevgi dolu bir ifadeyle belirttiği gibi, Marx zaman zaman çılgınca tutarsız olabilmektedir –belki de büyük düşünürlerin çoğundan daha fazla. Ele aldığımız konuyla ilgili olarak, Elster'in şu sözlerini onaylıyorum: "Marx'ın adalet ve haklarla ilgili çeşitli ifadelerinin hiçbir yorumu onları birbiriyle bütünüyle tutarlı hale getiremez."[33]

Ancak Marx'ın bu türden kafa karışıklıklarına ve tutarsızlıklara düşmüş olması, Marksistlerin de aynı kafa karışıklıklarına ve tutarsızlıklara düşmek zorunda oldukları anlamına gelmez. Özellikle, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olarak açıkça mahkûm etmeyi reddetmesi, çağdaş Marksistlerin de bunu izlemeleri gerektiği anlamına gelmez. Şimdi, Allen Wood'un bunun aksini iddia eden bazı argümanlarını ele alacağız.

E. SINIF ÇIKARLARI VE TOPLUMSAL ADALET: BİR WOOD ELEŞTİRİSİ

Allen Wood Marx'ı, "kapitalizm adalet (ya da haklar) zemininde mahkûm edilemez" konumunun tartışmasız savunucusu olarak yorumlar; bununla da yetinmez ve günümüzde de aynı konumu savunmamız gerektiğinde ısrar eder. Yorumlama konusunda şöyle der:

31. G. A. Cohen, "Review of *Karl Marx* by Allen W. Wood," s. 443.
32. Geras, "The Controversy about Marx and Justice," s. 70.
33. Elster, *Making Sense of Marx*, s. 230.

> Sorun, Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişinin bir adalet anlayışına (ister açık ister örtük olsun) dayanması değildir. Marx'ın kapitalizme yönelik çeşitli suçlamalarından bir "Marxçı adalet fikri" oluşturmaya çalışanlar, Marx'ın kapitalizm eleştirisini ya da bu eleştirinin bir yönünü Marx'ın kendisinin sahte, ideolojik ya da "gizemlileşmiş" form olarak göreceği şeye çevirmektedirler en azından.[34]

Ama Wood, adalet ilkelerinin benimsenmesine karşı ya da en azından Marksistlerin bu türden ilkeleri benimsemelerine karşı birçok argüman da sunar. Adalete karşı geliştirdiği saldırı bazı bakımlardan genelde ahlâka yönelttiği çeşitli eleştirilerin tam da bir uzantısı olduğu için, önce bu eleştirileri gözden geçirecek ve bunların nasıl çürütülebileceğini (bu çalışmanın önceki noktalarında ifade edildiği gibi) göstermeye çalışacağım. Daha sonra Wood'un sadece adalete karşı olan argümanlarını ele alacağım: (1) Yarı-Hegelci adalet anlayışından köklenen argüman (ki bunu Marx'a atfeder) ve (2) "sınıf çıkarı argümanı" diye isimlendirdiği argüman. Bu argümanların ikisinin de sağlam olmadığını göstermeyi umuyorum.

Adalet –yükümlülük, görev, dürüstlük ve haklarla birlikte– Wood'a göre başlı başına bir ahlâki değer olduğu için, ahlâk konusundaki kendi eleştirilerinin hepsine açıktır. Bu eleştiriler şunlardır: (1) ahlâk ideolojiktir, çünkü (2) kendimize ve toplumsal gerçekliğe ilişkin anlayışımızı çökertir ve (3) daima toplumsal statükonun korunması işlevine hizmet eder. Wood aynı zamanda (4) ahlâkın sınıfı dikkate almaksızın herkesin çıkarlarının tarafsız biçimde ele alınmasını gerektirdiğini ve (5) ahlâkın belirli bir toplumsal sistem içinde kendi işlevsel rolüne gönderme dışında hiçbir rasyonel temel ya da gerekçeye sahip olamayacağını savunur.

Birinci eleştiriyi ele alalım. Wood'a göre "ahlâk ideolojinin bir formudur."[35] "Ahlâk ... terimin karakteristik biçimde Marksçı anlamında zorunlu olarak ideolojiktir."[36] Ahlâkın ideolojik olduğu birinci zemin, Wood'a göre şudur: "Ahlâk, ona uyan her bireyin, bu bireyin sınıfsal konumu ne olursa olsun kendisine ilişkin anlayışını temelden çökertir."[37] Görünüşte bunun nedeni kısmen şudur: "Nietzsche ve Freud ... ahlâkın nevrozlarla ve özyıkıcı dürtülerle bağlantılı olduğunu ... anlamamıza yardımcı olmuştur."[38] Daha önemlisi, Wood'a göre, "nesnel

34. A. Wood, "The Marxian Critique of Justice," s. 272.
35. A. Wood, "Marx's Immoralism," s. 688.
36. A. g. y.
37. A. g. y., s. 687.
38. A. g. y., s. 698.

ahlâki normlar, mevcut toplumsal düzenin taleplerini temsil eder,"[39] oysa o düzenin içindeki bütün sınıflar bu normları kabul etme eğilimindedir; o halde "ezilen sınıflar için ahlâk, aslında kendi çıkarlarına doğrudan ters düşen bir çizginin akla uygun biçimde yerine getirilmesini temsil eder."[40] Böylece ezilen sınıfların üyeleri kendi çıkarları ya da en azından kendi çıkarlarını en iyi nasıl gözetecekleri konusunda yanlış yöne sevkedilirler. Ama,

> belirlenen normları yöneten sistemden yararlanan hâkim sınıfın üyeleri için bile, ahlâkın gerekleri aldatıcıdır ve rasyonalitenin yıkıcısıdır. Çünkü bu normlar aslında bu türden insanların sınıf çıkarlarını temsil ederken, ahlâk tamamen farklı bir şeyi; yüceltilmiş ve ululaştırılmış bir şeyi temsil etme iddiasındadır yani, her öznenin, sınıfsal çıkarın ya da ampirik dayanışmanın bağlarıyla değil sadece tarafsız ve nesnel rasyonalitenin bağlarıyla bağlı olduğu evrensel bir çıkarı temsil etme iddiasındadır.[41]

337
F22

(Wood'un, ahlâka ilişkin "tarafsızlık eleştirisi"ni şimdi ele alacağız.)

Ahlâkın ideolojik olmasının ikinci (ve yakından ilişkili) bir zemini, Wood'a göre şudur: "ahlâk ... özünde tutucu bir kurumdur,"[42] yani, "ahlâk özel olarak tutucu bir toplumsal işlev[e hizmet eder]."[43] Bunun nedeni, "nesnel ahlâki normlar"ın (yani bir toplumda genellikle kabul gören normlar) "hâkim üretim tarzının ihtiyaçlarını temsil eden" normlar olmasıdır."[44] Bu, özellikle hukuksal ilkeler için geçerlidir. Wood, aslında, edimlerin ya da kurumların *sadece* toplumsal statükoyu desteklemeleri halinde adil olduklarını savunur (bu konuya döneceğiz).

VI. bölümde sözünü ettiğim, bana göre ideolojik olma ölçütleri dikkate alındığında, Wood'un bütün ahlâkın ideolojik olduğunu iddia ettiği görülebilir; çünkü Wood'a göre ahlâk önce, sistematik biçimde yanıltıcı ve toplumsal olarak gizemlileştiricidir ve ikinci olarak hâkim sınıfın çıkarını toplumun ortak çıkarı olarak gösterir; toplumsal statükonun ve /ya da hâkim sınıfın çıkarlarının haklılaştırılmasına hizmet eder, ve/ya da toplumsal statükonun korunması işlevini yerine getirir, ve/ya da hâkim sınıfın çıkarlarını savunur. Ancak, genelde ahlâkın (yani, bütün ahlâki değerler, ilkeler ve teoriler) bu ölçütlerin birini ya da daha çoğunu her zaman yerine getirmesini beklemek, VI. Bölüm'de de gösterildiği gibi, saçmadır. Bu bağlamda Wood'un iddiasına belki de

39. A. g. y., s. 687.
40. A. g. y.
41. A. g. y.
42. A. Wood, "Justice and Class Interests," s. 10.
43. A. g. y., s. 11.
44. A. Wood, "Marx's Immoralism," s. 687.

en kapsamlı karşı örnek, Marx'ın kendi örtük ahlâki değerleri ve teorisidir. III. Bölüm'de açımladığım ve yeniden kurduğum gibi, Marx'ın teorisi hem pozitif hem de negatif azami bir eşit özgürlükler sistemini gerektirir. Wood, kuşkusuz, bu yorumu kabul etmeyecektir, çünkü buradaki formül "eşit" terimini içermektedir. Wood'a göre bu terim, ahlâki bir kavramdır ve bu nedenle Marx'ın (iddia edildiği üzere) ahlâkdışı dünya görüşünde bunun yer almasına müsaade edilmemelidir. Ancak Wood, özgürlük (özbelirlenim olarak) topluluk ve kendini gerçekleştirme gibi "ahlâki olmayan" değerlerin izlenmesi ya da azamileştirilmesi talebine karşı değildir. Şöyle yazar: "Muhtemelen tarihsel maddecilik 'bütün ahlâkın belini kırmakla' insan özgürleşmesinin, top-

luluğun ya da gelişimin değerini, yani bizzat Marx'ın sık sık başvurduğu değerlerin altını oymuş olmaz."[45]

Wood'a göre, kişi bu değerlere uymanın ve onları azamileştirmenin bir *yükümlülük* ya da *görev* olduğunu iddia edemez, çünkü bunlar da yasaklanmış ahlâki kavramlardır. Ancak, IV. bölümde ayrıntılı biçimde öne sürüldüğü gibi, bu ayırımlar tamamen keyfi ve son derece yanıltıcıdır. Marx'ı ister bu değerlerin yaklaşık biçimde eşit dağılımını talep eden biri olarak, ister bunların izlenmesini (eşit dağıtımı dikkate almadan) tavsiye eden biri olarak yorumlayalım, gene de –keyfi olmayan her "ahlâk" tanımında– ahlâki bir ilke ya da teori önermektedir. Daha önemlisi, IV. ve VI. Bölümlerin son kısımlarında öne sürüldüğü gibi, Marx'ın teorisi ve diğer pek çok ahlâk ve adalet teorisi toplumsal statükoyu koruma işlevi görmez ve herhangi bir başka bakımdan da ideolojik *değildir*.

Klasik Marksistler arasında bile bu görüşe destek bulunabilir. Örneğin Engels, "adalet, mevcut ekonomik ilişkilerin kâh tutucu kâh devrimci bakış açılarından ideolojileştirilmiş, yüceltilmiş ifadesinden başka bir şey değildir,"[46] dese de, şunu anlamaktadır: "modern eşitlik talebi, bütün insanlar ya da en azından bir devletin bütün yurttaşları ya da bir toplumun bütün üyeleri için ... bir eşit toplumsal statü talebidir."[47] Tarihsel bir yorum getirerek şöyle devam eder:

> Burjuvazinin eşitlik talebine proletaryanın eşitlik talebi eşlik eder. Burjuvazi sınıf ayrıcalıklarının kaldırılması talebini öne sürdüğü andan itibaren, bunun yanı sıra, proletaryanın da *bizzat sınıfların* ortadan kaldırılması talebi ortaya çıktı –ilk önce ilksel Hıristiyanlığı temel alarak ve daha sonra bizzat burjuva eşitlikçi teorilerden destek alarak. Proleterler burjuvazinin

45. A. g. y., s. 684.
46. Engels, "The Housing Question," s. 365.
47. Engels, *Anti-Dühring*, s. 113-114.

şu sözüne inandılar: Eşitlik sadece görünüşte olmamalıdır, sadece devlet alanına uygulanmamalıdır, aynı zamanda gerçek olmalıdır, toplumsal ve ekonomik alanları kapsamalıdır.[48]

Engels daha ileride şu görüşü öne sürer:

> O halde proletaryanın dilinde eşitlik talebi ikili bir anlam taşır. Ya ...şiddetli toplumsal eşitsizliklere karşı; zengin ile yoksulun, feodal efendilerle serflerinin, israf ile açlığın oluşturduğu zıtlıklara karşı kendiliğinden bir tepkidir.... Ya da, bu burjuva talepten oldukça doğru ve daha uzun erimli talepler çıkararak, kapitalistlerin kendi iddiaları temelinde işçileri kapitalistlere karşı ayaklandırmak üzere bir ajitasyon aracı olarak[hizmet eder].[49]

Ne olursa olsun, bu hukuksal kavramların devrimci harekette tutucu bir rol oynadığı pek görülmez. Neredeyse mevcut her devrimci hareket kendi programını kısmi olarak haklar ve adalet terimleriyle ifade eder ve bunu yapmakta da haklıdır.

Wood'un dördüncü ahlâk eleştirisi, ahlâkın hangi sınıfa mensup olduklarına bakılmaksızın herkesin çıkarlarını tarafsız biçimde dikkate alması gerektiğidir.

> Marx'ın tanımladığı şekliyle proletarya hareketi, normal olarak ahlâki kaygılarla birlikte görülen ilgisizlik ya da tarafsızlıktan yoksundur. Ahlâk normal ve ilkesel olarak herkesin çıkarlarına eşit bir ilgiyi ve saygıyı gerektirir. Ne var ki proletarya hareketi, proleter sınıfın çıkarlarına öncelik verir ve kapitalistlerin, toprak sahiplerinin ve temel çıkarları proletaryanın çıkarlarına düşman olan diğer sınıfların çıkarlarına ya pek az ilgi gösterir ya da hiç göstermez.[50]

Ancak IV. Bölüm'de görüldüğü gibi, hem Wood'un hem de Miller'ın bu konuda yaptıkları hata, ahlâkı bütün kişilerin *temel* ve *meşru* çıkarlarına eşit ağırlık verme gereğinden çok, bütün kişilerin *bütün çıkarlarına* eşit ağırlık verme gereği olarak anlamalarıdır. Bu aynı zamanda Wood'un "sınıf çıkarı argümanı"nda da bulunan anahtar bir hatadır. Ancak bu argümanı birazdan ele alacağımız için, burada fazla üzerinde durmayacağız.

Wood'un beşinci eleştirisi, belirli bir toplumsal sistemdeki işlevsel rolüne gönderme dışında ahlâkın hiçbir rasyonel temel ya da gerekçesi olamayacağıdır. Bu eleştiri Hegel'in *Moralität* olarak ahlâk ile *Sitt-*

48. A. g. y., 117.
49. A. g. y., s. 117-118.
50. A. g. y., A. Wood, "Marx's Immoralism" s. 693.

lichkeit olarak ahlâk arasında yaptığı ayırımı Wood'un (metinsel bulgu olmaksızın Marx'a da atfettiği bir ayırım) kabul etmesine bağlıdır. Wood'a göre,

> *Moralität*, özerklik ya da öznel özgürlük fikrini aktüalize etmeye çalışan aktif bir benliğin yansıtmacı tutumudur.... *Sittlichkeit* ise, göreneğin onayladığı, canlı ve rasyonel bir toplumsal düzenin üyelerinin mensup oldukları toplumsal bütünün gereklerini sayesinde yerine getirdikleri kurumlar ve nesnel normlar kümesidir.[51]

Hegelci ahlâk anlayışına göre, *Moralität, Sittlichkeit*'in üzerindeki parazittir. Wood'un belirttiği gibi,

> Toplumsal düzenden türeyen göreneksel ahlâk olmasaydı, vicdanlı bireysel benlik, kendisini ifade edeceği hiçbir içerik, hiçbir özgül görev taşımazdı.... *Sittlichkeit* böyle bir içerik sağlar, çünkü onun normları birey için rasyonel ya da evrensel bir hayat ya da çıkarı temsil ederken, bireysel özerkliğin sağlanması tam olarak evrenselin birey tarafından aktüelleştirilmesinden ibarettir. Aynı zamanda toplumsal düzen olmaksızın bireysel irade ahlâki değeri gerçekleştirme girişimlerinde güçsüzlüğe ve hayal kırıklığına mahkûm olurdu.[52]

Bu, bireylerin savundukları ahlâki değerlerin, ilkelerin ya da teorilerin (kendi *Moralität*'lerinin parçası olarak), ancak ve ancak *Sittlichkeit*'a uymaları halinde "geçerli" ya da "akılcı biçimde geçerli" olacağı anlamına gelir. *Sittlichkeit* da cari toplumsal sisteme uyduğu, ona intibak ettiği ya da onu desteklediği takdirde "rasyonel olarak geçerli"dir. Bu Hegelci ahlâk anlayışını Marksist ampirik görüşlerle biraraya getirdiğimiz zaman Wood, "nesnel ahlâki normlar"ın "hâkim üretim tarzının ekonomik ihtiyaçlarını temsil eden" normları meydana getirdiğini gözlemler.[53]

Ancak bu argümanın bir sorunu vardır. Bu argüman, ister Wood'unki gibi yarı-Hegelci betimsel anlamda ister değerlendirici bir anlamda "nesnel" ve "geçerli" kabul edilsin, genelde insanların ya da özelde Marksistlerin ahlâkı reddetmeleri gerektiği sonucunu vermez. Eğer bir ahlâki değer, ilke, teori ya da kodun (belirli bir tip toplumda) "nesnel" ya da "geçerli" ya da "rasyonel olarak geçerli" olduğu önermesi *betimsel* bir görüş olarak yorumlanırsa, bu, ahlâki değerin ya da ilkenin, aslında sadece belirli bir toplum tipi içinde kabul edildiği ya

51. A. g. y., s. 686.
52. A. g. y.
53. A. g. y., s. 687.

da –Wood'a daha sadık olarak– bu toplum tipinin ekonomik altyapısına "uyduğu" ve böylece bu altyapıyı desteklediği söylenir. Ancak bu iddia, en azından, bu değerleri ya da ilkeleri çelişkili olanlarıyla başetme ya da onları kabul etmede rehber olarak reddedilmeyle çelişmez. Kişi bunları rehber olarak kabul etse bile, bu önerme, bunların yukarıda açımlanan betimsel anlamda "nesnel" ya da "geçerli" oldukları iddiasının doğruluğunu kabul etmekten farklı ve ayrı bir önerme olacaktır.

Wood'un konumuna –ya da genelde Hegelci konuma– sempatiyle yaklaşan biri, özgül bir üretim tarzına "uyan" değerlerin, eğer kabul edeceğimiz bir değer varsa, kabul edilmesi gerektiğini, çünkü sadece *bu* değerlerin bu toplum türünde *kavranabilir* olduğunu iddia etme hevesine kapılabilse de, bu türden bir iddiayı açıkça savunmak mümkün değildir. Kişi Wood'un yarı-Hegelci ahlâk görüşünü kabul etse bile, şunu teslim etmek durumundadır ki, benimsenenlerin dışındaki ahlâki değerler ya da ekonomik altyapının gereklerine "uyan" değerler *kavranabilir* olanlardır. Örneğin eşitlikçi değerler, eşitlikçi olmayan toplumlarda kavranabilir değerlerdir.

Diğer yanda, ahlâki bir değer ya da ilkenin "nesnel" ya da "geçerli" ya da "rasyonel olarak geçerli" olduğu iddiası, değerlendirici bir iddia olarak (ya da en azından bir ya da daha çok *değerlendirici* iddiayı doğrudan gerektiren bir iddia olarak) yorumlanabilir. Bu yorumla ilgili olarak, ahlâki bir değer ya da ilkenin "nesnel" ya da "geçerli" olduğunu söylemek, onun *gerçek* ya da *doğru* olduğunu ve bu nedenle bir *davranış rehberi olarak kabul edilmesi gerektiğini* söylemektir. Ancak bu yorumda, Wood'un ahlâki bir değer ya da ilke ancak ve ancak hâkim üretim tarzına "uyarsa" "nesnel" ya da "geçerli"dir iddiası, ahlâki pozitivizmin ve daha özgül olarak ahlâki tarihselciliğin bariz bir versiyonudur. Bu konum V. Bölüm'de incelendiği –ve inanıyorum ki çürütüldüğü– için, bu noktada konuya ilişkin karşıt argümanlar sıralama zahmetine katlanmayacağım. Burada şunu söylemek yeterlidir: Birincisi, bu, G. E. Moore'un natüralist safsata dediği şeyin bir versiyonudur ve aslında onun açık-soru argümanına duyarlıdır ve ikincisi, ahlâki olarak doğru değer ya da ilkeleri belirli bir üretim tarzı tarafından kabul edilen ya da bu üretim tarzına "uyan" her türlü değer ya da ilkelerle özdeşlemek gerçekten tehlikelidir, çünkü bu değerler ya da ilkeler ahlâki olarak iğrenç olabilir.

Bu noktada Wood, ahlâki olarak neyin doğru neyin iğrenç olduğunu söyleyecek hiçbir ölçütümüzün olmadığı itirazında bulunabilir. Buna verebileceğim yanıt –VII. Bölüm'de sunulduğu gibi– içinden çıkıl-

ması zor, Arşimedçi mutlak ahlâki nesnellik noktasına ulaşmak için ahlâki sezgilerimizden/bağlılıklarımızdan asla kaçamayacak olsak da, geniş reflektif denge yönteminin ahlâki değer ya da ilkeleri haklılaştırmak için en iyi temeli sağladığıdır.

Tam olarak benzer bir sorun, Wood'un, özgül olarak hukuksal ahlâki kavramlara karşı, yani adalet ve ahlâki haklara karşı öne sürdüğü ilk belli başlı argümanı zorlar. Bu argüman Wood'un Marksist adalet ve haklar çözümlemesi olarak anladığı şeyi temel alır. (Şimdi sadece adalete göndermede bulunacağım, ancak kavramın bu bağlamı içinde söylenebilecek her şey haklar için de savunulabilir.) Wood'a göre,

> İlişkilerde ya da kurumlarda adaletin belirlenmesi ... üretimdeki işlevlerinin değerlendirilmesini gerektirir.... İlişkiler, hâkim tarza "uymakta" iseler bu tarzla ilgili bir amaca hizmet ederler, somut bir tarihsel durumda insan bireylerinin kolektif üretken faaliyet sürecini somut biçimde hayata iletir ve taşırlar. O halde, toplumsal bir kurumun adil olup olmadığı yargısı, bir bütün olarak üretim tarzının somut kavranışına ve bu bütün ile söz konusu kurum arasındaki bağlantının değerlendirilmesine bağlıdır... Bütün hukuksal formlar ve adalet ilkeleri bu nedenle özgül bir üretim tarzına uygulanmadıkça anlamsızdır ve akılcı geçerliliklerini ancak sahip oldukları içerik ve uygulandıkları belirli eylemler doğal olarak bu üretim tarzından çıktığı ve ona denk düştüğü sürece muhafaza ederler.[54]

Eğer, Wood'un öne sürdüğü gibi, belirli bir toplumdaki adalet standartları ancak ve ancak o toplumun üretim tarzına denk düştüğü ya da "uyduğu" takdirde "geçerli" ya da "rasyonel olarak geçerli" ise, bu durumda *laissez-faire* ilkesinin (ve dolayısıyla kapitalist sömürünün) adil olmadığı için mahkûm edilemeyeceği, çünkü bu ilkenin kapitalist ekonominin ekonomik altyapısına "uyduğu" sonucuna varılabilir. Ancak bu argümanın geçerliliği ve önemi "adil" terimini bu bağlamda betimleyici bir terim olarak mı yoksa değerlendirici bir terim olarak mı ele aldığımıza bağlıdır.

Argümanı şu şekilde formüllendirelim:

1. Bir dağıtım ilkesi, ancak ve ancak önerilmekte olduğu üretim tarzına denk düşerse *adildir*.
2. *Laissez-faire* ilkesi (kapitalist sömürüyü akla uydurur) önerildiği üretim tarzına (yani kapitalizm) denk düşer.
3. O halde, *laisez-faire* ilkesi (ve böylece kapitalist sömürü) *adildir* (kapitalizmde).

54. A. Wood, "The Marxian Critique of Justice," s. 258-259.

Şimdi "adalet"in normal değerlendirici anlamını, Wood'un saf betimleyici anlamından (bunu Marx'a atfeder) ayıralım. Bu farklılığı göstermek için Wood'dan iki alıntı yeterli olacaktır. "Adalet ve Sınıf Çıkarları"nda Wood, "sınıf çıkarı tezinin pratik kabulü, bizi, *değerlendirici dağıtım ilkeleri anlamında* adaleti, temel ilgi nesnemiz olarak ele almaktan pozitif olarak dışlar"[55] iddiasında bulunurken *değerlendirici kullanımı* betimlemiş olur (italikler bana ait). Aynı makalede terimin saf *betimsel anlamını* şu şekilde açımlar:

> Adalet standartları hâkimdir, çünkü bunlar hâkim üretim tarzı içinde ekonomik bir işleve hizmet ederler. Dolayısıyla, her ne zaman bir edimin ya da bir kurumun "adil" olduğundan doğru biçimde söz edersek, söylemekte olduğumuz şey aslında onun *belirli bir ekonomik işleve hizmet etmekte olduğudur*. Buradan şu sonuç çıkar: bir edimin ya da kurumun "adil" olduğundan söz ettiğimiz zaman, onu *tavsiye etmemiz ya da ona ilişkin olumlu bir değerlendirme yapmamız gerekmez* [italikler bana ait].[56]

Eğer önceki argümandaki "adalet"i betimsel anlamda ele alırsak, *laissez-faire* ilkesi tam da şu hale gelir: *Laissez-faire* ilkesi (kapitalist toplumlarda) belirli bir (tutucu) ekonomik işleve hizmet eder. Ancak bu önemsizdir ve ilginç yanı yoktur; ve Wood'un amacına hizmet etmez. Bunu görmek için sadece bu ifadenin, *laissez-faire* ilkesinin ve onun desteklediği (kapitalist) sömürü tipinin değerlendirici bir anlamda *adil olmadığı* iddiasıyla tutarlı olduğunu anlamamız gerekir. Ancak Wood'un adalete yönelttiği saldırıların amacı açık bir biçimde Marksistleri ve bütün işçi hareketini genelde *değerlendirici* adalet nosyonunu ve özelde, kapitalizmin, değerlendirici anlamda konuşursak, adaletsiz olduğu iddiasını reddetmeye ikna etmektir. Ve değerlendirici bir adalet nosyonunun imkânsız ya da tutarsız olduğunu göstermek için kesinlikle hiçbir şey yapmaz.

Öte yanda, eğer Wood "adaleti" değerlendirici anlamda kullanıyorsa, bu durumda birinci öncül ahlâki pozitivizmin ve normatif etik göreliliğin oldukça ham, ve daha önce de belirttiğim gibi, kabul edilmez formlarının anlamına gelir. Ahlâki pozitivizm suçlaması bakımından, açıktır ki, bu yorumdaki argüman tam da ahlâki tarihselciliğin (ahlâki pozitivizmin bir tipi olan) bir versiyonudur. Ahlâki normun –ya da bu örnekte adalet ilkelerinin– belirli bir üretim tarzı içinde evrilmesi ya da bu üretim tarzına denk düşmesi halinde, *ipso facto*, doğru olduğunu onaylar. Ancak, hiç kuşkusuz, bu görüşü her halükârda kabul etmek için

55. A. Wood, "Justice and Class Interests," s. 19.
56. A. g. y., s. 10.

hiçbir neden yoktur ama reddetmek için pek çok neden vardır. (Daha ayrıntılı bir eleştiri için bk. V. Bölüm.)

Çok daha tartışmalı olabilse de, argümanın bu yorumunun aynı zamanda normatif etik görelilik suçlamasına, yani neyin doğru neyin yanlış *olduğu* kişiden kişiye ya da –bu örnekte– toplumdan topluma değişir doktrinine açık olduğu görülür. Ne var ki, daha önce de belirtildiği gibi, bu doktrini çürütmek için kabul edilmesi gereken tek şey, evrenselleştirilebilirliğin ahlâki yargıların bir özelliği olduğu ve iki ya da daha fazla üretim tarzının bazı önemli bakımlardan benzer olabileceği, örneğin, insanların gereksiz yere acı çekmekte ve sömürülmekte oldukları tezidir. (Normatif etik göreliliğin daha ayrıntılı bir eleştirisi için bk. VII. Bölüm.) Adil olmayan belirli bir toplumu, zamanın belirli bir noktasında değiştirme imkânının olup olmadığı kuşkusuz ampirik bir sorudur. (Ahlâki yargılar ile tarihsel imkân arasındaki ilişki konusuna hem III. hem de V. Bölümlerin son kısımlarında değiniliyor.)

Her durumda Wood'un adalete karşı öne sürdüğü birinci önemli argüman boşa çıkmış oluyor. Ancak Wood'un ikinci bir argümanı daha vardır: "Sınıf çıkarı argümanı." Bu argümanın sonucu şudur: "Sınıf çıkarları tezinin pratik kabulü ... bizi, adaleti, kayıtsız ya da tarafsız düşüncelerden hareketle haklı çıkarılacak değerlendirici dağıtım ilkeleri anlamında, temel kaygı nesnemiz olarak ele almaktan dışlar."[57] Sınıf çıkarı tezi, Wood'a göre, şudur: "Eylemlerimiz ancak sınıf çıkarlarının kollanmasını kapsadıkları sürece tarihsel olarak etkilidirler ve ... eylemlerimizin tarihsel anlamı bu türden çıkarlar arasındaki mücadeledeki işlevsel rollerinden ibarettir."[58]

Sorun, kuşkusuz, Wood'un görece zararsız –bir ölçüde şekilsiz olsa da– sınıf çıkarı tezinden, bu tezin kişinin adaleti kendisine temel kaygı edinmesiyle kesinlikle bağdaşmaz olduğu sonucuna nasıl vardığıdır. Adalet ve sınıf çıkarı tezleri *a priori* bağdaşmaz değildir kesinlikle. Nitekim kişinin, adaleti kendi temel kaygısı olarak kabul etmesi ve gene de –eğer sınıf çıkarı tezi doğruysa ve kişi dünyada adalet davasını savunma konusunda ciddiyse, bu durumda adaletin gerekleriyle en iyi şekilde buluşacak olan– sınıf çıkarlarını desteklemesi gerektiğini kabul etmesi mümkün görünüyor. Diğer pek çok Marksist ampirik tezin doğruluğu veri alındığında, bu çıkarlar bu tarihsel çağda işçi sınıfının (ve diğer ezilen sınıfların) çıkarları olacaktır. O halde kişi kendisini, *adalet temelinde* sosyalizm davasına ve bunun gerçekleştirilmesini amaçlayan işçi sınıfı hareketlerine, yani proletaryanın sınıf çıkarla-

57. A. g. y., s. 19
58. A. g. y.

rının savunulmasına bağlı bulacaktır.

Ama adalet ve sınıf çıkarı tezlerinin bağdaşmaz olduğu sonucuna varmak için Wood en azından iki ayrı argüman sunar. Önce bu argümanları ortaya koyacak ve eleştireceğim. Daha sonra, Wood'da tüm bunların temelini oluşturan belirleyici kaygı olarak gördüğüm şeyi; yani adaletle ilgili kaygıların proletarya devrimlerinin sürdürülmesiyle ya da devrimci rejimlerin başarılı oldukları zaman ortaya çıkan siyasetleriyle çatışmasına asla izin verilmemesi gerektiğini, ortaya çıkarmaya ve eleştirmeye çalışacağım.

Birinci argüman Wood'un genelde, ahlâka karşı tarafsızlık argümanına benzer. Wood, adalet ilkeleri "belirli türden bir temel üzerinde, yani bu ilkenin uygulanacağı farzedilen kişilerin çıkarlarıyla ilgisiz ve bu konuda tarafsız bir temel üzerinde savunulmalıdır"[59] görüşünü belirttikten sonra; Marx'ın, toplumsal kurumları tarafsız ya da kayıtsız bir bakış açısından değerlendirmeyi reddettiğini, komünizmi tutarlı biçimde sadece proletaryanın ve diğer ezilen sınıfların bakış açısından savunduğunu iddia eder. Kişi bu noktada Wood'a meydan okumaya niyetlense de; Marx'ın komünizmin bir bütün olarak insanlığa yararlı olduğundan sık sık söz ettiği olgusu veri alındığında hâkim sınıfın sömürücü bir sistemin korunmasındaki çıkarına saygı gösterilmemesi gerektiğine inandığından kuşku duyulamaz. "Marx'ın savunduğu çıkarlar," diye yazar Wood, "kesinlikle büyük çoğunluğun çıkarı olarak gördükleridir... Ama bunu asla bütün toplumun ortak çıkarıyla karıştırmaz. Marx, devrimin çıkarlarını görmezden geleceği ya da feda edeceği geniş insan gruplarının (burjuvazi ve toprak sahibi aristokrasi) varolduğunu bilir."[60]

Wood'un burada öne sürdüğü örtük argüman basmakalıptır. Buna göre adalet (ahlâk olarak) Marksistler için kabul edilemezdir, çünkü insanların çıkarları arasında tarafsızlığı gerektirir ve Marksistler tarafsız değildirler. IV. Bölüm'de ayrıntılı olarak belirtildiği gibi, bu argüman yapaydır. Ahlâk ve adaletin ilkeleri, bütün insanların *bütün çıkarlarının* eşit olarak değerlendirilmesi gerektiğini zorunlu olarak getirmez: Aslında, en deontolojik ilkelere ya da teorilere göre, bazı çıkarlar –başkalarını sömürme ya da onları soyma ya da katletme çıkarları gibi– hiçbir şekilde hesaba katılmamaktadır. Bu nedenle Markistler, kapitalist ve toprak sahiplerinin üretim mallarına sahip olma ve onlardan kâr elde etmedeki çıkarlarının meşru kabul edilemeyeceğini iddia ettiklerinde, kendilerini zorunlu olarak ahlâk ya da adalet alanının dışı-

59. A. g. y., s. 14.
60. A. g. y., s. 16.

na çıkarmazlar: Bu türden çıkarlara saygı duyulması gerektiğini reddetmek için son derece sağlam *ahlâki* argümanlar bulabilirler. Bu hiç kuşkusuz kapitalist ya da toprak sahibi sınıflara mensup olanların saygı duyulması gereken hiçbir meşru çıkarlarının olmadığını söylemek değildir. Bir Marksist'in onların bütün *temel* insani çıkarlarına, başkalarının çıkarlarıyla eşit temelde saygı duyulması gerektiğini savunmaması için kesinlikle hiçbir neden yoktur. (Bazı insanların bazı meşru çıkarlarının –örn. İnsan hakları– olağanüstü koşullar altında ihmal edilip edilemeyeceği sorusu bu bölümün sonuna doğru ele alınacak.)

Wood'un adalet ve sınıf çıkarının bağdaşmazlığı konusunda öne sürdüğü ikinci büyük argümanı kısaca belirtmek zordur. Bu nedenle, Wood'un argümanının çeşitli ifadelerini, "Adalet ve Sınıf Çıkarları" konusunda birbirini izleyen yaklaşımlar olarak alıyor ve yeri geldiğinde her birini eleştiriyorum. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Wood'a göre bu argüman koşulludur: Bu tez yalnızca, kendi eylemlerinin tarihsel olarak etkili oluşuna önem verenlere ve sınıf çıkarı tezini benimseyenlere uygulanır. Aşağıdaki pasajı Wood'un ilk yaklaşımı olarak alalım:

> Eğer eylemlerimizdeki esas kaygımız bu eylemlerin tarihsel sonuçlarıysa, bu kabul kaçınılmaz biçimde hedeflerimiz üzerinde bir etki yaratacaktır. Başarı şansı olduğunu düşündüğümüz projeleri seçmeye eğilimli olduğumuz için, projelerimizi toplumumuzda ve çağımızda önemli olan sınıf çıkarlarının çerçevesi içinde görmek isteriz. Görevimizi, soyut değerlere ya da standartlara göre hedef oluşturma ve bu hedeflere ulaşmak için bazı araçlar bulmaya çalışma görevi olarak değil, daha çok, şimdiki halde mevcut tarihsel hareketlerin hedefleri arasında seçim yapma ve seçtiğimiz hareketin hedeflerini o harekete katılarak, kendimizi onunla özdeşleyerek izleme görevi olarak göreceğiz.[61]

Burada bazı küçük soruları yanıtlamak gerekse de –örneğin, kişinin katılacağı doğru tarihsel hareketin henüz oluşmadığı durumda ne olur ve kişinin kendisini tarihsel bir hareketle özdeşlemesi tam olarak ne anlama gelir?– önemli olan soru, tarihsel/sınıfsal hareketlerin hedefleri arasında *hangi temelde seçim yapacağımız* sorusudur. İki bariz temelin, basirete dayalı kaygılarla –geniş çerçeve içinde konuşacak olursak– adalet kaygılarını da kapsayan ahlâki kaygılar olduğunu görürüz. Proletaryanın sınıf çıkarlarını ahlâki kaygılar temelinde desteklemeyi seçmenin sadece mümkün değil, pek çok durumda, aktüel olduğu görülecektir. IV. Bölüm'ün son kısmında tartışıldığı gibi, toplumsal ada-

61. A. g. y., s. 19.

lete bağlılığı da kapsayan ahlâki bağlılıkların, pek çok insan için devrimci güdülenmenin önemli bir yanını oluşturduğuna inanmanın her türlü nedeni vardır. Aslında pragmatik bir bakış açısından, devrimci güdülenme için sadece basirete dayalı kaygılara güvenmek, özellikle bugünün ve bu çağın ileri kapitalist toplumlarında yararlı olmayan bir önermedir.

Ancak Wood Marksizm ile adalet arasında bir yakınlaşmaya bu kadar kolay izin vermeyecektir. Marksistlerin, farklı sınıf hareketlerinin hedefleri arasında adalet temelinde tutarlı biçimde seçim yapabileceği görüşüne karşı iki argüman sunar. Birincisi, tarafsızlık tezine geri döner.

> Sınıf çıkarı tezine göre, bu [sınıf] hedefleri hiçbir durumda kayıtsız ya da tarafsız düşüncelerle belirlenmez: Bu hedefler, daima bir sınıfın diğer sınıflar karşısındaki mücadelesinin özel çıkarlarıdır. O halde, kendimizi bir sınıf hareketiyle özdeşlememiz, temelde kayıtsız ya da tarafsız biçimde iyi olanla ilgileniyormuş gibi yapmaktan vazgeçmektir.[62]

Ancak bu ilgisiz bir sonuç değildir. Sınıfların aktüel hedef ya da çıkarlarının tarafsız biçimde seçilmediği –ve hele Marx'ın sınıflar ve sınıf çıkarları teorisine göre hiç seçilmedikleri– olgusu, bireylerin birey oldukları için tarafsız bir adalet teorisi temelinde sınıf hedeflerini desteklemeyi seçmemelerini hiçbir şekilde gerektirmez.

Marksistlerin sınıf hedeflerini adalet temelinde seçmesine karşı ikinci argüman, Wood'un bir Marksist'in (ya da sınıf çıkarı tezini benimseyen ve kendi eylemlerinin tarihsel etkililiğini önemseyen herhangi birinin) böyle bir seçim yapmasının *irrasyonel* olduğu iddiasıyla ilişkili olsa –açıklanacak nedenlerden ötürü– gerektir. Wood şöyle yazar:

> Sınıf çıkarı argümanı ... özbilinçli tarihsel failler olarak bir kez kendimizi verili bir sınıfa bağladığımızda, adaleti esas kaygı olarak savunmaya devam etmemizin irrasyonel olduğunu iddia eder.... Argüman, kişinin bir sınıf ilişkisini özbilinçli biçimde benimsemeden önce adalete ilgi duyabileceğini reddetmez. Ama bir tarihsel failin sınıf ilişkisinden uzak kalmasının irrasyonel olduğunu öne sürer ve aynı zamanda, bir sınıf ilişkisini üstlenen kişinin adalete (ya da herhangi bir başka şeye) kendini özdeşlediği sınıfın çıkarlarından daha yüksek bir öncelik atfetmesinin irrasyonel olduğunu da söyler.[63]

Bütün insanların (hattâ egoistin bile) sınıf ilişkisinden uzak kalmasının

62. A. g. y., s. 21.
63. A. g. y., s. 24.

irrasyonel olduğu –sözgelimi *ahlâkdışı*'nın aksine– görüşünü yanlış bulsam da, amacımız bakımından daha önemli olan konu, bir sınıf ilişkisi içinde olan kişinin buna rağmen adaleti en temel kaygı olarak benimsemesinin irrasyonel olup olmadığıdır. Wood bunun böyle olduğunu söyler. Peki bunun böyle olduğunu biz niye kabul edelim? Kuşkusuz kişi, "bir sınıf ilişkisi içinde olma"yı ya da "bir sınıfın çıkarlarıyla özdeşlenme"yi (kısmen) "sınıfın çıkarlarının ilerletilmesini –adaletle ilgili kaygılara bakılmaksızın– kişinin en temel kaygısı olarak benimsemek" şeklinde tanımlayabilirdi. Bu durumda, hiç kimsenin sürekli olarak bir sınıf ilişkisi içinde olamayacağı ve kişinin en temel kaygı olarak adaleti benimseyemeyeceği çözümsel olarak doğru olurdu. Ancak bu belirsiz aygıtı bir yana bırakırsak, bu ikisinin bağdaşmaz olduğu ya da kişinin proletarya hareketini toplumsal adalet taleplerinin yerine getirilmesi için bir araç olarak görmesinin irrasyonel olduğu hangi zeminde söylenebilir?

Wood'a göre,

> irrasyonalite, Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'in (Ruhun Fenomenolojisi) 5. bölümünde çok içgörülü biçimde açımladığı şeydir. Bu, kuyruğun köpeği sallamasındaki irrasyonalitenin aynısı olacaktır. Aslında, sınıf çıkarı tezinin bize söylediği şey, insanlık tarihinde adalet için mücadele edenlerin, nesnel biçimde konuşmak gerekirse, daima şu ya da bu sınıf adına mücadele etmekte oldukları, özel amaçları ve niyetleri ne olursa olsun, verdikleri mücadelenin tarihsel bakış açısından bu ışıkta görülmesi gerektiğidir. Bu tezi kabul edemeyiz ve kendi amaçlarımızı ve niyetlerimizi daha önce yaptığımız gibi aynı ışıkta görüyormuş gibi yaparız. Özgül biçimde sınıf çıkarlarına yönlendirilmeyen amaçlar ve niyetler durumunda bunları sadece tarih içinde herhangi bir şeyi tek başlarına gerçekleştiremeyecek kadar güçsüz olan sınıf çıkarlarının araçları ya da maskeleri olarak görmemiz gerekir.
>
> Ne var ki, bağlılığımızı bu şekilde görmek kendimizi proletarya hareketini bir adalet aracı olarak kullanıyor gibi görmekle bağdaşmaz.[64]

Burada Wood'un, bir bireyin ahlâki bağlılıklar kümesinin (yani *Moralität*) toplumsal sistemin (yani *Sittlichkeit*) "nesnel normlar"ı üzerindeki parazit olduğu ve aslında toplumsal değişimi sağlamak bakımından tamamen güçsüz olduğu iddiasına geri dönmekte olduğu görülür. Wood burada, Marx ve Marksistlerin zaman zaman ileri sürdüğü "ahlâk ve adalet bir toplumun altyapısı üzerinde hiçbir etkisi olmayan, üstyapısal entelektüel yapılardır" idialarını hatırlıyor olabilir. Gene, dikkate alınması gereken birinci nokta, bu ampirik-açımlayıcı iddiaların son de-

64. A. g. y., s. 25-26

recede belirsiz olduğu ve hattâ Klasik Marksistler tarafından birörnek kabul edilmediğidir. Daha önemlisi, adaleti kişinin temel kaygısı olarak görmenin irrasyonel olduğunu, *çünkü*, "nesnel olarak konuşmak gerekirse" adalet için mücadele edenlerin daima belirli bir sınıfın çıkarları adına mücadele etmekte olduklarını iddia etmek, kişinin belirli bir sınıfı *neden* desteklemesi *gerektiği* şeklindeki değerlendirici soruyu, bunu yapmanın "nesnel" sonuçlarının ne olduğu şeklindeki ampirik-açımlayıcı soruyla karıştırmak gibidir. Kuşkusuz, bu ikisi, en azından kişinin kendi eyleminin tarihsel önemiyle ilgilenmesi halinde bağlantılıdır. Ne var ki aradaki ayırımı görmek için kişinin, sadece "hangi sınıf çıkarları eylemlerinizi nesnel olarak destekler?" sorusunun "bu sınıf çıkarlarını neden desteklemeniz gerekir?" sorusundan farklı olduğunu anlaması gerekir. İki insan birinci soruya verilecek yanıtta anlaşabilirler, ancak ikincisinde anlaşamayabilirler; biri bu sınıf çıkarlarını saf anlamda basiretli gerekçelerle destekleyebilirken, örneğin, bir başkası sadece ahlâki gerekçelerle destekler. Ve kuşkusuz iki insan, hangi sınıf çıkarlarının belirli tipte bir eylemi desteklediği konusunda anlaşabilir ve gene de –basiret ya da ahlâki gerekçelerle– bunları destekleyip desteklememe konusunda anlaşmazlığa düşebilir. Şuna da dikkat edilmelidir ki, Wood'un teorisi kişinin başka bir sınıfı değil de kendi sınıfının hedeflerini kollamayı seçmesi için hiçbir gerekçe sağlamaz. Burjuvazinin hedeflerini kollamak proletaryanın hedeflerini kollamak kadar rasyoneldir. Wood'un teorisi işçi sınıfının hedeflerini kollamanın daha iyi olduğunu bile mantıklı biçimde söyleyemez! Nihayet, "özgül biçimde sınıf çıkarlarına yönlendirilmeyen amaçlar"ın --özellikle bütün toplumsal adalet teorileri– *sadece* "sınıf çıkarlarının araçları ya da maskeleri" olarak benimsenmesinin gerekli olup olmadığı gibi sahici bir soru vardır (bu konu daha kapsamlı olarak ele alınacak).

Wood'un kendi sınıf çıkarı argümanının sağlam bir versiyonunu formüllendirmek için yaptığı son girişim olarak şu pasajı ele alalım:

> Tarihsel failler olarak kendimize ilişkin bütünsel ve uyumlu bir kavrayış istediğimiz (ve rasyonel olarak istememiz gerektiği) için, amaçlarımızı ve niyetlerimizi onların sahip olduğunu düşündüğümüz tarihsel anlamın ışığında oluşturacağız (ya da en azından gözden geçireceğiz). Yaptığımız şeyin tarihsel anlamıyla çakışan niyetleri benimseyeceğiz. Nesnel olarak belirtmek gerekirse, adalet aramanın sınıf çıkarını kollamanın sadece bir aracı ya da maskesi olduğunu kabul ettiğimiz için, artık kendimizi adalet arayan kişiler olarak değil, sadece belirli bir sınıfın çıkarlarını kollayan kişiler olarak düşüneceğiz. Ancak bu şekilde bilinçli niyetlerimizi kendimize ilişkin tarihsel anlayışımızla uyumlu hale getirebilir ve böylece özbi-

linçli tarihsel faile ulaşabiliriz.[65]

Peki amaç ve niyetlerimizin "tarihsel anlamı" nedir? Muhtemelen, gerçekleşmeleri halinde ortaya çıkaracakları nesnel sonuçlardır. O zaman sınıf çıkarı argümanının bu versiyonunun önceki versiyonların açık olduğu bütün itirazlara açık olduğu görülür. Peki "adalet arayışı sınıf çıkarını kollamanın sadece bir aracı ya da maskesidir" iddiasına –Wood'un argümanı için önemli olduğu görülen bir iddia– ne demeli? Burada belirtmek istediğim esas nokta, adalet arayışının –hattâ *toplumsal* adalet arayışı– bazı durumlarda sınıf çıkarıyla hiçbir şekilde ilgili olmayabileceğidir. Bu nedenle, adaletin sınıf çıkarlarının kollanmasına
350 indirgenmesi kabul edilemeyecek kadar basit ve hamdır. Birincisi, sınıflı toplumlarda bile bütün toplumsal adalet sorunları sınıf sorunları değildir. Pek çok Marksist bu indirgemeye aceleyle tepki gösterse de, ırk ve toplumsal cinsiyet konusunda adaletle ilgili sorunların *bütünüyle* sınıf çıkarı sorunlarına indirgenebilir olmadığı apaçık ortadadır. (Bunu söylediğimiz zaman, bu türden adaletsizlikleri çözme şansının sosyalist bir toplumda kapitalist topluma kıyasla daha fazla olduğunu iddia etmenin makul bir argüman sayılabileceğini reddetmiş olmayız.) Kapitalist devletin toplumsal programlar için ayırmaya karar verdiği kaynakların en iyi ne şekilde bölüneceğine dair daha genel sorun bile özgül olarak bir sınıf sorunu değildir. Bununla birlikte, bu türden programlara *ne kadar* kaynak ayrılacağı sorunu, kapitalist sınıfın doğrudan yararlandığı program ve siyasetlerin aksine, kesinlikle bir sınıf sorunudur. Ayrıca Marksistler temel değişimin bölüşüm ilkeleri ya da yönetim siyasetleri noktasından çok üretim ilişkileri noktasında gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürmek isteyeceklerdir.)

Nihayet, bu bölümde daha önce gösterildiği gibi, adalet sorunlarının sınıf bölünmelerinin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkacağını düşünmek bir hatadır. Bir sosyalist toplumda –ya da Marx'ın komünist toplumun ilk evresi dediği şey– maddi kıtlığın hayatın bir gerçeği olmaya devam ettiği yerde, toplumun harcanabilir gelirinin nasıl bölüştürüleceği sorunu –tek bir sınıf varolduğu için sınıf bölünmeleri artık varolmasa da– son derecede önemli bir sorun olacaktır (bir sonraki bölümde bu soruna dönceğiz) Ayrıca, daha önce belirtildiği gibi, maddi bolluğa dayanan tam olgun bir komünist toplumda bile, insanların sürekli zaman ve enerji kıtlığı ve toplumsal kaynakların nasıl kullanılacağına dair fikir anlaşmazlıkları yüzünden adaletle ilgili sorunlar olacaktır. Bütün bu nedenlerden ötürü, açıktır ki, adalet arayışı sadece

65. A. g. y., s. 27.

sınıf çıkarlarının kollanması için bir araç ya da maske değildir. O halde Wood'un argümanı bu gerekçeyle de boşa çıkar. Ayrıca, bu indirgemeci tez eğer sınıf çıkarı tezinin bir sonucu ise, bu tezin de reddedilmesi gerekir. Bu indirgemeci tezde ya da daha genel sınıf çıkarı tezinde, Wood'un öne sürdüğü gibi, Marksizm için bunların meşru olduklarını gösteren hiçbir şey yoktur.

Peki Wood genel olarak adalete ve ahlâka neden bu kadar inatla karşı çıkmaktadır. Yanıt, bence, Wood'un, adaletin ya da ahlâkın benimsenmesi, sınıf mücadelesinin enerjik bir biçimde sürdürülmesine ters düşer diye düşünüyor olmasıdır. Wood'a göre,

> Sınıf çıkarları tezinin pratik kabulü ancak adalet kaygımız proletaryanın çıkarları için duyduğumuz kaygıyı engelleme ya da ona üstün gelme tehdidinde bulunduğu zaman bu eylem çizgisine [proletaryanın sınıf çıkarlarının kollanmasını adalet arayışıyla bağdaştırma çabası] müdahale etmeye başlar. Bu tür durumlarda, sınıf çıkarları tezinin kabulü, *önceliklerimizi hemen ele almamızı ve böylece adalet coşkumuzu azaltmamızı, böylece gerçekten sorun olan şeyi ele alabilmemizi* dikte eder. [italikler bana ait].[66] 351

Bu oldukça şaşırtıcı bir iddiadır. Wood, gerçekten "sınıf mücadelesinin enerjik biçimde sürdürülmesi, adaletin dayattığı kısıtlamalarla, hattâ haklı bir savaşın gerekleriyle –örn., sivillerin ayrım gözetmeden öldürülmesi, kimyasal ya da biyolojik silah kullanılması ya da mahkumlara işkence edilmesi yasaklanarak– engellenmemelidir" demek istiyor olabilir mi? Belki de bu, konuyu saptırmak gibi görülecektir. Wood'un adaletten söz ederken, sadece gelir ve servet gibi faydaların dağıtımını düşündüğü öne sürülebilir. Ancak Marsistlerin sosyalist dönüşümü gerçekleştirmek için her türlü aracı fiilen kullanmaktan yana olurlarken bu gibi durumlarda –halk devrimine ve mutlaka gerekli olması halinde iç savaşa kadar– başarı şansını arttıracak olsa bile, Cenevre Sözleşmesi'ni ihlal etmekten ya da adil savaş teorisinin getirdiği kısıtlamaları herhangi bir biçimde ihlal etmekten yana *olmadıklarını* açıklığa kavuşturmaları bana son derecede önemli görünüyor.

Sağduyulu Marksistlerin (Wood dahil) bu türden ihlallerde bulunmayacaklarını varsayalım. Bu durum Marksizm ile adalet kaygılarının bağdaşmaz olduğu konumunu tek başına çürütüyor olsa da, sorunu yeniden formüllendirelim. Bana öyle geliyor ki, Wood'un gerçekten endişe duyabileceği şey; adaletin gereklerinin, sınıf mücadelesinin yukarıda belirtilen sınırlar içinde bile gerçekleşmesine izin vermeyecek o-

66. A. g. y., s. 22.

labilmesidir. Yani adalet, proleter sınıf mücadelesinin militan grevler, işçi konseyleri ve işçi milislerinin oluşturulması, devrimci ayaklanmalar ve –kaçınılmaz olması halinde– iç savaş gibi "standart" yöntemlerini bile geçersiz kılabilecektir. Bu türden yöntemlerin meşru biçimde kullanılıp kullanılamayacağı ve hangi koşullar altında kullanılabileceği, kuşkusuz, kişinin hangi adalet teorisini, hangi ampirik görüşlerle benimsediğine bağlı olacaktır. Ancak neredeyse bütün toplumsal adalet teorileri, haklılaştırma imkânına ve aslında haklı devrimlere yer bırakır. Ilımlı bir eşitlikçi toplumsal adalet teorisini kabul etmemiz *ve* Marksist ampirik teoriyi özünde doğru kabul etmemiz halinde, sosya-

list devrimler haklı çıkarılacaktır. Aslında, kişinin kendi yaşama hakkını hem negatif (yani güvenlik) bir hak hem de pozitif (yani geçimlik) bir hak olarak yorumlaması halinde, Locke'un ahlâk teorisinin bile bazı sosyalist devrimlerle sonuçlanacağını iddia etmek üzere güçlü bir kanıt oluşturulabilir. (IX. ve X. Bölümlerde bu konu ele alınacak).[67]

Bazı teorisyenler bu ampirik varsayımlar veri alındığında, proletaryanın sınıf çıkarlarını kollamanın, aslında, ahlâk ya da toplumsal adalet talepleriyle *asla* çatışmayacağını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu Kai Nielsen'in konumudur. Nielsen kendi konumunu Wood'unkiyle şu şekilde kıyaslar:

> Marksist ahlâkdışılığın en kesin biçimde ortaya çıktığı yer, Wood'un iddiasına göre, proletaryanın sınıf çıkarları ile, tarafsız biçimde iyi olan arasında bir çatışma olması halinde, proletaryanın çıkarlarının bu ahlâki çıkarlara üstün geleceği inancıdır (bir bağlılıkla sonuçlanır). Bu yaklaşım, ahlâki kaygıların her türlü çelişen kaygının önüne geçtiği inancını tersine çevirir.
>
> Hakkâniyetli Marksist'in (Marksist ahlâkçı) buna vereceği yanıt, bu durumun gerçekdışı, soyutlanmış, hipotetik bir durum olduğudur. Proletaryanın sınıf çıkarlarının ne olduğuna dair gerçekçi bir anlayış veri alındığında, bunlar gerçekte tarafsız biçimde iyi olanla çelişmezler; bu nedenle, tarihsel bir fail, proletaryanın sınıf çıkarlarını gerçekleştirme mücadelesi ile tarafsız biçimde iyi olanı desteklemek arasında seçim yapmasını gerektiren bir durumla karşı karşıya gelemez. Marksist, doğru ya da yanlış biçimde, sorunu o şekilde kavrar ki, proleterlerin sınıf çıkarları, kesinlikle bir tanım sorunu olarak değil, bir gerçek olarak, insanlığın büyük çoğunluğunun, proleterlerin ve yanı sıra diğer pek çok grubun (çiftçilerin, lumpen proleterlerin, küçük burjuvazinin, entelektüellerin ve profesyonellerin çoğu) çıkarları olur.[68]
>
> Sınıf çıkarları tezinin savunucusu, sınıf çıkarlarını kollamakla tarafsız biçimde iyi olanı kollamak arasında seçim yapmak zorunda değildir, çün-

67. Bk. Bender, "World Hunger, Human Rights, and the Right to Revolution."
68. Nielsen, *Marxism and the Moral Point of View*, s. 235-236.

kü onlar [işçi] sınıfm[ın] çıkarlarını kollamak suretiyle, tarafsız biçimde iyi olanı da kollamış olurlar.[69]

Marksist ampirik teori temelde doğruysa, proletaryanın sınıf çıkarlarının enerjik biçimde kollanması hemen her zaman haklılaştırılır ve neredeyse asla tarafsız biçimde iyi olanla çelişmez Ama bunların, gerçek dünya ile *asla* çelişmeyeceği konusunda Nielsen'e katılamıyorum. Önceki örneğin, haklı bir devrimci savaşı kazanma şansını arttırmak için iğrenç araçlar kullanma örneğinin gösterdiği gibi, adalet ile proletaryanın sınıf çıkarlarının çelişebileceği, sadece kavranabilir değil, tarihsel olarak mümkün de olan durumlar vardır. Kuşkusuz bu türden iğrenç araçlar kullanmanın, haklı bir devrimci savaşı kazanma şansını arttırsa bile, proletaryanın (ve diğer ezilen sınıfların) çıkarına uygun olmayacağı, çünkü düşmanın aynı şekilde misilleme yapacağı ve böyle bir örneğin uygarlığın altının oyulmasıyla sonuçlanabileceği vb. öne sürülebilir. Ancak –Marksist ampirik varsayımlar veri alındığında– gerçek dünyada proletaryanın sınıf çıkarları ile adaletin asla birbirinden ayrılmadığı ortaya konulsa bile, bu ikisini gene de birbirinden ayırmamız gerekir; çünkü en azından Marksist ampirik varsayımların yanlışlığının ortaya çıkması ve bunun sonucu olarak, proletaryanın sınıf çıkarlarını kollamanın tarihsel olarak mümkün olan en iyi ve en adil topluma yol açmaması mümkündür. Ve bu yaklaşım, sınıf çıkarı tezi Wood'un özgün biçimde ortaya koyduğu haliyle doğru kabul edilse bile doğru olabilir. "Eylemlerimiz ancak sınıf çıkarlarının gözetilmesini sağladığı ölçüde tarihsel olarak etkilidir" görüşünün doğru, ancak "proletaryanın sınıf çıkarlarını kollamak adalet taleplerinden asla ayrılmaz" görüşünün yanlış olması en azından *mantıksal olarak mümkündür*. Örneğin, bu çıkarların kollanması proletaryanın maddi bakımdan daha iyi olduğu, ancak bu noktadan itibaren nüfusun diğer kesimlerine karşı ağır haksızlıkların yapıldığı bir durumla sonuçlanırsa, olacak olan budur. Sınıf çıkarlarının adalet taleplerinden ayrılacağına inanmak için bir neden olduğunu iddia etmiyorum, ama en azından bu türden olasılıklardan söz edebilmekteyiz. Bu türden soyut olasılıkları tartışmanın fiili sınıf mücadelesi için önemli olduğunu da öne sürmüyorum. Nielsen'in belirttiği gibi, "Proleter militanlar, istisnai bir durum olarak teorisyen de değilseler, bu kadar karmaşık akılyürütmezler.

69. A. g. y., s. 237. Belirtmek gerekir ki, Nielsen, Wood'un sınıf çıkarı tezini zaman zaman proletaryanın çıkarlarının daima önde geldiği (ya da diğerlerine öncelikli olduğu) önermesi olarak saptıyor olsa da, Wood'un söylediği aslında bu değildir ve –anlayabildiğim kadarıyla– Wood'un tezinin özgün ifadesi de bunu gerektirmez. Bu, kuşkusuz, "Justice and Class Interests"de Wood'un öne sürdüğü *bir* tezdir.

Sınıf mücadelesinin orta yerinde proletaryanın amacı kendi sınıf çıkarlarını ilerletmek olmalıdır."[70]

Wood'un taşıdığını sandığım bir diğer kaygı, adalet taleplerinin bir devrimci sosyalist rejimin siyasetlerine müdahale edebileceğidir. Özellikle, adaleti temel kaygı olarak benimsemek, devrimin başarısı ve yeni kurulan devrimci rejimin istikrarı için elzem olsa bile, insan haklarını hiç kimse hiçbir şekilde sınırlayamaz şeklinde anlaşılacağından endişe duyuyor olabilir. Sosyalizmin insan haklarını kaçınılmaz (ve haksız) biçimde ihlal edeceği suçlaması, Marksizmin ve sosyalizmin muhalifleri tarafından sık sık yüksek sesle ilan edilmiştir. Nielsen'in buna verdiği yanıt şöyledir:

> Kapitalistlerin –genellikle insan hakları denilen şey üzerinde merkezlenen– hayati çıkarlarına pek çok durumda dokunmak gerekmez. Bu çıkarlara dokunmak, söz gelimi şiddetli bir iç savaşın henüz sona ermediği bir durumda söz konusu olabilir ve örneğin kapitalistlerin serbest konuşma hakları baskı altına alınabilir. Ama bir Marksistin mükemmel ve sürekli olarak özgürlük konusunda iddia edeceği gibi kapitalistlerin bu hayati çıkarları hala (Joel Feinberg'in gösterdiği gibi) vazgeçilmezliğini korur. Böyle özel bir durumda olan şey, herhangi bir burjuva toplumunda her türlü sansürün rutin biçimde elzem kabul edildiği bir iç savaş (ya da benzer bir durum) zamanında olanlardan tamamen farkısızdır. Ayrıca bunlar taraf-sız biçimde iyi olanın perspektifinden de elzem olarak kabul edilir. (Leon Troçki, *Their Morals and Ours*'da [Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız] bu türden durumlarda komünistlere yöneltilen eleştirilerin ikiyüzlülüğüne işaret ederken kuşkusuz haklıdır.)[71]

Bu tür iddialar tamamen tartışmalıdır ve hiç kuşkusuz kişinin oluşturduğu ampirik varsayımlar kadar, savunduğu ahlâki ilkelere de bağlıdır. Ancak önemli olan şudur: Marksistler adaleti tutarlı biçimde kendi temel kaygıları olarak benimseyebilirler ve gene de temel normatif siyasal konumlarına sadık kalabilirler. Ama bu, bir Marksist'in işçi sınıfının çıkarlarını kollamanın (kapitalizmi yıkmaya ve bir sosyalist toplum kurmaya çalışarak) daha az olsa da oldukça büyük bir adaletsizliğe yol açacağı sonucuna varması halinde, bu çıkarları kollamaya devam etmenin kendisi için irrasyonel –ya da en azından ahlâk dışı– olacağı anlamına gelir. (Bunun aksi nasıl düşünülebilir!) Ancak burada "adalet" sözcüğüyle, sadece negatif özgürlüklerin değil, insanların refah, yani güvenlik ve geçimlik hakları gibi temel haklarını da kapsayan bütün haklarını kastettiğimi akılda tutmak önemlidir. Açıktır ki,

70. A. g. y., s. 270.
71. A. g. y., s. 236.

belirli sınıf çıkarlarını kollamanın ve belirli toplumsal formasyonlar oluşturmanın ne kadar adil olduğuna karar vermek için, iyi bir toplumsal adalet teorisi oluşturmamız gerekir. Böyle bir teorinin en azından taslağını oluşturmak bu çalışmanın geriye kalan iki bölümünün görevidir.

IX

Rawls'ın adalet teorisine Marksist ve solcu itirazlar: Eleştirel bir değerlendirme

Bir dünya sosyalist toplumu kurulsa bile, adalet koşullarının –ılımlı kıtlık ve ılımlı bencillik– insan toplumları için geçerli olmaya devam edeceğini farzettiğimizde, açıkça görülür ki, yeterli bir ahlâk ve toplum teorisi, bize faydaların ve toplumsal işbirliğinin getirdiği yüklerin dağılımını düzenleyen ilkeleri, meşru siyasal otorite ve siyasal (ya da toplumsal) yükümlülüğün ahlâki gerekçeleriyle birlikte sağlayacak olan bir toplumsal adalet teorisini gerektirir. Böylece soru şu hale gelir: Hangi toplumsal adalet teorisini benimsemeliyiz? Bu çalışmanın sorunsalı dikkate alındığında soru şu hale gelir: Yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi hangi toplumsal adalet teorisini benimsemelidir?

Bir önerme, Marx'ın komünizmin ilk evresi için savunduğu dağı-

tım ilkelerini benimsemek olabilir. "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde görüldüğü gibi bu ilkeler şunlardır:

1. Kişi sadece kendi emeğinin karşılığını alabilir ve sadece "tüketim araçları" yani kişisel mülkiyet ve tüketim malları edinebilir.
2. Bir kişi çalıştığı saatlerle tam orantılı bir karşılık alır.
3. Çalışma yeteneğine sahip olmayanlar dışında herkes çalışmak zorundadır.
4. Çalışma yeteneği olmayanlara *en azından* asgari geçinme standardı sağlanmalıdır.

Bu ilkeleri benimsememek için iki neden vardır. Birincisi, gelişmekte olan toplumların yanı sıra tam gelişmiş toplumlara uyguladığımız zaman, bu ilkelerin bazılarına makul itirazlar yapılabilir. İkincisi, bu ilkeler yeterli bir toplumsal adalet teorisi oluşturamayacak kadar dardır.

Burada bu dört ilkenin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmayacağım, ancak iddiam şudur: Birinci ve dördüncü ilke kabul edilebilir oysa ikinci ve üçüncü ilke, özellikle tam gelişmiş bir sosyalist topluma uygulanması halinde, tartışmalıdır. Birinci ilke, *toplumsallaştırılmış mülkiyet ilişkileri* kavramının açıklanmasıdır ve bu nedenle ancak sosyalizmin kapitalizme ahkâki olarak tercih edilebilir olması halinde kabul edilebilir. Böyle bir örnek oluşturmaya çalışıyor (bu kitapta) olsam da, sorun bu ilkenin bu türden bir örneğin oluşturulmasından önce kabul edilemez olmasıdır. Dördüncü ilkenin de –biraz belirsiz de olsa– kabul edilebilir olduğu görülür. Ancak ikinci ilke, ne tür çalışmanın yapılması gerektiği (maddi olarak üretici? toplumsal olarak faydalı?) konusunda ve bu türden bir gerekliliğin teşvik uygulamalarıyla ve endüstriyel kitle toplumlarında ekonomik faaliyetle nasıl bağdaşacağını açıklamak bakımından zorluklara yol açar. (Gördüğümüz gibi, bu ilke bizzat Marx'ı bile yeterince tatmin etmemiştir. Bazı insanlar diğerlerinden daha çok saat çalışacak yetenekte oldukları ve bazıları başkalarına daha çok bağımlı oldukları için bu ilkenin yeterince eşitlikçi olmadığını öne sürer.)

Üçüncü ilke kişinin harcayacağı emek tipinin belirlenmesinde benzer bir zorluğa yol açar. Makul bir neden olmadan her gün bir çukur kazıp daha sonra doldurmak, Marx'a göre kişinin emek yükümlülüğünü yerine getirmesi olarak görülemez. Ancak hem "maddi olarak üretici emeği" hem de "toplumsal olarak faydalı emeği" tanımlamak son

derecede zordur.[1] Bilimcinin ya da sanatçının fiyatı belirlenmemiş emeği üretken midir? Hangi emek tiplerinin toplumsal bakımdan yararlı olduğuna kim karar verecek? Ayrıca her yetenekli kişinin toplumsal olarak yararlı emek harcaması gerektiğini öne sürmek *prima facie* bir mesele olabilse de, bu, toplumsal işbölümünün dağıtılması gereken yüklerinden biri olduğu için; gelişmiş bir toplumda azami pozitif eşit özgürlük ilkesinin bu talebin önüne geçebileceği öne sürülebilir. David Schweickart'ın belirttiği gibi, "İşçi denetimi [yani, demokratik, özyönetimli sosyalizm] altında insanlar istediği yerde iş aramakta, kuralları ve personeliyle anlaşmazlığa düşmesi halinde işini değiştirmekte, kendisine maddi destek verecek birini bulabildiği takdirde hiç çalışmamakta özgürdür."[2] *Proposed Roads to Freedom*'da (Özgürlük Yolları) Bertrand Russell çalışmak istemeyenler için bir "aylaklık ücreti" önerecek kadar ileri gider.

> Eğitim bittiğinde hiç kimse çalışmaya *zorlanmamalıdır* ve çalışmamayı tercih edenlerin asgari geçimleri sağlanmalı ve kendileri tamamen özgür bırakılmalıdır; ama çalışma lehine güçlü bir kamuoyunun varolması, muhtemelen daha arzu edilir bir durumdur ve bu yüzden görece pek az kişi avareliği tercih edecektir.[3]

Bu türden bir önerinin gelişmekte olan toplumlar için kaba bir şakadan

1. Konuya ilişkin çeşitli yorumcular arasındaki tartışmalar için bk.: Baran, *The Political Economy of Growth*, s. 22-47, 90-92, 262-263; Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, s. 226-231, 278-286; Mandel, *Marxist Economic Theory*, s. 191-206, 305-317; J. Morris, "Unemployment and Unproductive Employment," *Science and Society*, c. 22 (1958); J. Blake, "Jacob Morris on Unproductive Employment: A Criticism," *Science and Society*, c. 24 (1960); I. R. Gough, "Marx's Theory of Productive and Unproductive Labour," *New Left Review*, no. 76 (Kas./Arl 1972)

Ayrıca bk. John Harrison, "Productive and Unproductive Labour in Marx's Political Economy," *Bulletin of the Confrence of Socialist Economists* (bundan sonra *CSEB* olarak geçecek), c. 2, no.6 (Güz 1973); Paul Bullock, "Categories of Labour Power for Capital," *CSEB*, c. 2, s. 6 (Güz 1973); Ben Fine, "A Note on Productive and Unproductive Labour-A Reply," *CSEB*, c. 2, no.7 (Kış 1973); John Harrison, "The Political Economy of Housework," *CSEB*, c. 2, no. 7 (Kış 1973).

Ayrıca bk. Paul Bullock, "Defining Productive Labour for Capital," *CSEB*, c. 3, no.9; Ian Gough ve John Harrison, "Unproductive Labour and Housework Again," CSEB, c. 4, no. 1 (Şubat 1975); Jean Gardiner, Susan Himmelweit ve Maureen Mackintosh, "Women's Domestic Labour," *CSEB*, c. 4, no. 11 (Haziran 1975); Michael A. Lebowitz, "The Political Economy of Housework: A Comment," CSEB, c. 5, no. 13 (Mart 1976); Ben Fine ve Laurence Harris, "Controversial Isues in Marxist Economic Theory," *The Socialist Register* 1976 (Ralph Miliband ve John Saville, der.), Merlin Press, Londra; ve Marc Linder ve Julius Sensat, Jr., *Anti-Samuelson*, c. 1, Urizen Books, N. Y., 1977, s. 195-199.

2. Schweickart, *Capitalism or Worker Control?*, s. 143-144.

3. Russell, *Selected Papers*, s. 138-139.

başka bir şey olmayacağını söylemek gereksiz. Bu gibi durumlarda, maddi olarak üretken ya da toplumsal olarak yararlı emeğe katılma yükümlülüğü, düşünülebilecek her türlü araçla zorlanabilir.

İkinci sorun, bu ilkeler alanının genel bir toplumsal adalet teorisi oluşturamayacak kadar dar olmasıdır: Bu ilkeler sadece maddi gelir ve servetin yararıyla ve emeğin yüküyle ilgilidir, oysa genel bir toplumsal adalet teorisi, belli başlı *bütün* faydalarla ve toplumsal işbirliğinin getirdiği bütün yüklerle ilgilenecektir. Marksistler "toplumsal işbirliğinin faydaları ve yükleri" ifadesini pek kullanmazlar; ama sınıflı toplumları toplumsal işbirliğinden çok toplumsal çatışma bakımından değerlendirdikleri için böyle bir tepki göstermelerine gerek yoktur. Bu ifade, toplumun dağıtılabilir mallarının belirtilmesi anlamına gelir ve bu nedenle işbirliğini temel alan toplumların, örn., sosyalizm ya da komünizmin yanı sıra toplumsal çatışmayı temel alan toplumlara da ikna edici biçimde uygulanabilir. Şimdi göreceğimiz gibi, bizzat Rawls, kapitalizmi bir işbirliği toplumu olarak gören neoklasik anlayış ile kapitalizmi hâkimiyet ve tâbiyet ilişkilerini temel alan bir toplum olarak gören daha radikal bir anlayış arasında gidip gelmektedir. Marksistlerin kapitalizmde ve diğer sınıflı toplumlarda itiraz ettikleri şey, tam olarak toplumsal örgütlenmeyle (yani "işbirliği") üretilen dağıtılabilir malların –özgürlük ve iktidar dahil– adil biçimde dağıtılmamasıdır.

Amaçlarımız bakımından, toplumsal işbirliğinin *yararlarını* Rawls'ın göndermede bulunduğu birincil toplumsal mallar olarak alabiliriz; bu mallar: Özgürlük ve fırsat, gelir ve servet, boş zaman ve özsaygının toplumsal temelleridir. (Bu listeye halkın özgürlüklerinin gücünü ve değerini de ekleyebiliriz, ama muhtemelen bunlar, özsaygının toplumsal temellerinin bileşenleri olarak örtük biçimde içerilmektedir.) Toplumsal işbirliğinin *yükleri*, kuşkusuz, (temelde) adil bir toplumun üyeleri olarak üstlendiğimiz çeşitli yükümlülüklerin davranışımıza getirdiği sınırlamalardır. Muhtemelen böyle bir toplumun yasalarına itaat etmek gibi genel bir yükümlülüğümüz vardır. Vergi ödemek ve eğer gerekiyorsa ortak savunmaya katkıda bulunmak (askerlik ya da alternatif hizmetlerle) gibi yükümlülükler buna dahildir.

Ayrıca, bir "işbirliği" şemasının üyeleri olarak birbirimize karşı borçlu olduğumuz yükümlülüklerin ötesinde, bu türden bir toplumsal şemanın üyeleri olsalar da olmasalar da, başka kişilere karşı doğal görevlerimiz de olabilir. Örneğin Rawls, orijinal pozisyondaki tarafların, belirli "doğal görevler"i kabul edeceklerini öne sürer ve zarar vermeme görevi, karşılıklı yardımlaşma görevi (yani, büyük bir maliyet ödemeksizin ya da kendimizi riske sokmaksızın dar durumda olanlara yar-

dım etmek), karşılıklı saygı görevi, adalet görevi (yani, adil toplumsal kurumları destekleme ve geliştirme) dahil gibi görevlerin buna dahil olduğunu söyler. Toplumsal işbirliğinden kaynaklanmaları gerekmese de bu görevler, ahlâki olarak kabul etmek zorunda kalabileceğimiz ek "yükler" oluşturur.

O halde Marx'ın komünizmin ilk evresi için önerdiği dağıtım ilkelerinin yeterli bir toplumsal teori olmadığını, hattâ adalet dağıtımı için bile yeterli genişlikte olmadığını görmek kolaydır. Marx'ın özgürlük teorisinin (yeniden kurduğum haliyle) bu türden kapsamlı bir toplumsal adalet teorisi için iyi bir aday olduğu öne sürülebilirdi, ancak, X. Bölüm'de göstereceğim gibi, bu önermenin de sorunları vardır.

Peki bu durumda hangi adalet teorisini kullanmamız gerekir? Rawls'ın toplumsal adalet teorisine getirilen itirazların birçoğu Marksistler ve sol eğilimli yazarlar tarafından ortaya atılmış olsa da, inancım şudur ki, bu teori özünde doğrudur ve eşitlikçi-tutarlılık ve hattâ asgari bir Marksist ampirik varsayımlar kümesi altında, Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını haklı çıkaracaktır. Bu bölümde, Rawls'ın teorisine yöneltilen on itirazı ele alacağım. Çoğunun yersiz olduğunu, anlamlı olanların Rawls'ın teorik çerçevesiyle uyumlu olabileceğini öne süreceğim. Daha sonra, Rawls'ın teorisinin bir ölçüde değişik bir versiyonunun, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin ahlâki bileşeni olarak gayet iyi hizmet edebileceğini öne süreceğim.

A. HAKLAR VE ADALET

Rawls'ın teorisini ayrıntılı olarak ele almadan önce, haklar ve toplumsal adalet arasındaki ilişki üzerine bazı yorumlar yapmak istiyorum. Bazı yazarlar hakları büyük bir kuşkuyla karşılamaktadırlar.[4] Bana göreyse, tam olarak formüllendirildiğinde, haklarla ilgili kavram ve teoriler yeterli bir ahlâk ve toplum teorisinde önemli bir rol oynayabilir ve oynamalıdır. Zaman zaman öne sürülen bir başka görüş, haklara ve toplumsal adalete ilişkin kavramların –ya da en azından ilkelerin– ya

4. Bu, Richard Miller ve Kai Nielsen gibi Marksist ve solcu filozofları kapsar. Bk., Miller, "Rights or Consequences" ve "Rights and Reality," ve Nielsen, "Skepticism and Human Rights" ve "Arguing about Justice." Haklara ilişkin bu türden gerekçeler akla uygunlukları bakımından, oldukça makul olanlardan tamamen gülünç olanlara kadar sıralanır. Miller ve Nielsen'in saydığı nedenler birinci kategoriye girerken, Alasdair MacIntyre'nin, haklar reddedilmelidir, çünkü –tıpkı cadılar ve tekboynuzlular gibi– "varolmamaktadırlar" şeklindeki iddiası ikinci kategoriye girer (Bk. MacIntyre, *After Virtue*, s. 64-68.)

bağlantısız olduğu ya da olumsuz biçimde birbirine ters düştüğüdür. Ama bu doğru değildir. S. I. Benn'in belirttiği gibi, haklar,

> toplumsal, ekonomik ve siyasal düzenlemeleri değerlendirip eleştirilebileceğimiz kriterlerdir. İnsan hakları, kısaca, temel ihtiyaç ya da çıkarların ifadesidir. Siyasetleri reformdan geçirmek için gerekli olan protesto ve haklılaştırma gerekçeleri olarak siyasal bakımdan önemlidirler. Adalet ve eşitlik gibi idealleri kapsadıkları için yardımseverlik ve hayırseverlik çağrılarından farklılaşırlar.
> O halde insan hakları, aynı şekilde modern bir nosyon olan sosyal adaletin bir sonucudur.[5]

Ayrıca, "haklar, bir başka tipteki ahlâki kaygıdan daha önemli olmaları anlamında *temeldirler*" denebilse de, *epistemik olarak temel değildirler*. Nozick ve diğer bazı yazarların öne sürdüğü iddiaların aksine, hangi haklara sahip olduğumuz sorusunun yanıtı sezgisel olarak aşikâr değildir. Son derecede zeki, açık görüşlü, bilgili kişilerin bile sık sık hangi haklara sahip olduğumuz, hattâ herhangi bir hakka sahip olduğumuz tezi üzerinde bile anlaşmazlığa düşmeleri, hakların sezgisel olarak aşikâr olmadığını gösterir. Örneğin, Jeremy Bentham, haklardan "sırıklar üstünde yürüyen saçmalık" olarak söz eder ve bunları tanımayı kesinlikle reddeder. (Bazı Marksistlerin benimsedikleri tutum da budur.)

Oysa bir çözümleme, sezgi yoluyla bilinen haklar üzerine değil, rasyonel olarak haklılaştırılabilen haklar üzerine yapılmışsa buna çözümleme denir; yani hakların geçerli talepler olarak çözümlenmesi gerekir. Ancak, eğer haklar geçerli iddialarsa, öne sürülen taleplerden hangilerinin geçerli olduğuna karar vermek için, açıktır ki başka ahlâki ilkeleri temel almamız gerekir. Feinberg'in belirttiği gibi, "Bir hakka sahip olmak, demek birisinden bir talepte bulunmak demektir; *talebin geçerli kabul edilmesi bir dizi kural ve ahlâki ilkeler kümesi gerektirir* (italikler bana ait)."[6] Hakları uygun kurgulardan ya da sadece yararı azamileştiren kurallardan daha fazla bir şey olarak anladığımız sürece, bu türden ahlâki ilkelerin en bariz adaylarının toplumsal adalet ilkeleri olduğu görülür. (Ancak, şu noktaya dikkat edilmelidir ki, bu

5. Benn, "Rights," s. 198-199. Hakların geçerli talepler ve isimlendirmeler olarak çözümlenmesi zaman zaman bir denge sağlar. (Feinberg anılan makalede birinci görüşü savunurken, McCloskey "Rights" makalesinde ikinci görüşü savunur.) Ancak, öyle görünüyor ki, bunlar sadece birbiriyle bağdaşabilir olmakla kalmaz, her ikisi de hakların –ya da en azından "talep-haklar"ın– uygun biçimde anlaşılması için esastır. "A Defense of Rights to Well-Being" başlıklı makaleme bk.
6. Feinberg, "The Nature and Value of Rights," s. 257.

yaklaşım sorunu sağ liberteryanizme karşı çözülmüş varsaymaz, çünkü sadece meşru toplumsal adalet ilkesinin bir negatif özgürlük ilkesi olması ve böylece sadece sahip olduğumuz hakların negatif özgürlükler için gerekli haklar olması mümkündür.)

Aslında, insan haklarının toplumsal adaletle yakından bağlantılı olduğu görülebilir. İnsan hakları ve toplumsal adalet ilkeleri hem (1) temel insan ihtiyaç ya da çıkarlarıyla (söz gelimi "sadece arzular"ın aksine) ilişkili oldukları; (2) zorlayıcı yükümlülüklerde (yani, devletin ya da bazı durumlarda başka bireylerin bize uymamız için yasal güç uygulayabildikleri yükümlülükler) ortaya çıktıkları; (3) eylemlerimizin haklılaştırılması ve bazı durumlarda başkalarının korunması ya da yar-

dım edilmesi için bir temel oluşturdukları; ve hem de (4) toplumsal kurumların, programların ya da siyasetlerin haklılaştırılması ya da eleştirilmesine zemin sağlamaları nedeniyle benzerdirler.

O halde, aşağıdaki pasajın ilk cümlesinde, "ahlâki olarak" teriminden çok "epistemik olarak" terimini kullanmayı tercih edecek olsam da, J. G. Murphy'le aynı görüşte olduğum ortaya çıkıyor:

> Hak talepleri ahlâki olarak temel *değildirler*. Daha çok, daha genel ahlâki ilkelerden türetilirler. Mill'e göre, "Bir hakka sahip olmak toplumun sahip olduğum için beni savunmasını gerektiren bir şeye sahip olmaktır." Buradaki esas fikir, hak taleplerinin, kişilerin özgül olarak mükemmel bir özelliğini belirtme işlevini değil, daha çok bütün ahlâki taleplerden hangilerinin *devlet tarafından zorlanması gerektiğini, yasa olması gerektiğini* belirtme işlevini yerine getirirler. Bu görüşe göre, bir yaratığın, ancak ve ancak ahlâki olarak akla uygun olması halinde bir X hakkına sahip olduğu; her şey dikkate alındığında, o yaratığa X'in bir yasa meselesi olarak garanti edildiği söylenebilir.[7]

Burada insan hakları ve toplumsal adalet arasındaki ilişki hakkında söylemekte olduğum şey eğer doğruysa, "hakları temel alan teoriler" ile "toplumsal adalet teorileri" arasındaki ayırım artık açık ya da savunulabilir değildir. Haklardan bahsedebilmek için, ister Rawls'un ister Nozick'in isterse Marx'ınkiler olsun toplumsal adalet ilkelerinden bahsedebilmeliyiz. Ayrıca, toplumsal adalet teorileri hakları oluşturacaktır, çünkü bunlar öne sürülen hangi taleplerin geçerli olduğunu ve böylece hangi taleplere hak kazandığımızı, yani hangi faaliyetleri ve çıkarları gözetme yetkimizin olduğunu ya da gözetmede özgür olduğumuzu ya da gözetilmesine yardım etmeye hakkımızın olduğunu belirler.

7. Murphy, "Rights and Borderline Cases," s. 232.

Bazı ahlâk teorisyenleri –örn., Nozick– aşağıdaki görüşleri kabul etmeyeceklerse de, bana öyle geliyor ki, Murphy "bir birey, ancak ve ancak o bireye X'i garanti eden bir yasanın orijinal pozisyondaki rasyonel faillerce seçilmesi halinde X hakkı sahibi olarak anlaşılmalıdır"[8] iddiasında ya da Rawls'ın senaryosundaki anayasal ya da yasa koyucu evrelerde haklıdır. Bu durumda, sahip olduğumuz hakların içinden çıkabileceği yeterli bir toplumsal adalet teorisinin en azından ana hatlarını oluşturma girişiminden yana bağımsız bir insan hakları teorisi formüllendirme girişiminden sarfınazar edeceğim.

B. MARX VE RAWLS

John Rawls'ın adalet anlayışı şu iki ilkeden ibarettir:

> *Birinci ilke*
> Her kişi, herkes için geçerli benzer bir özgürlük sistemiyle bağdaşabilen eşit temel özgürlüklerin oluşturduğu en kapsamlı bütüncül sistem içinde eşit bir hakka sahiptir.
> *İkinci ilke*
> Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler,
> a. adil tasarruf ilkesiyle tutarlı biçimde, en az avantajlı olana en büyük yararı sağlayacak şekilde,
> b. adil bir fırsat eşitliği uyarınca, görev yerlerinin ve konumların herkese açık olmasını sağlayacak şekilde düzeltilecektir.

Gelişmiş toplumlara uygulandığında bu ilkeler, Rawls tarafından önem sırasına göre sıralanır. Ancak bu sıralamada üstte olanların gerçekleşme önceliği altta olanlardan fazla olamaz: Birinci ilke ikinci ilkenin her iki maddesine de önceliklidir ve ikinci ilke içinde (b) maddesi (a) maddesine önceliklidir. Genellikle azami eşit özgürlük ilkesi, eşit fırsat ilkesi ve farklılık ilkesi" gibi ayrı ayrı ilkelerden söz edilir. Rawls bu ilkelerin, orijinal pozisyonda , yani insanların rasyonel oldukları, kıskanç olmadıkları ve birbirine karışmadıkları ve "cehalet örtüsü"nün ardında yer aldıkları hipotetik seçim durumunda oybirliğiyle tercih edileceğini öne sürer. Cehalet örtüsünün ardında olmak, bireylerin gerçek dünyada kendi kişisel nitelikleri ya da toplumsal konumları hakkında hiçbir şey bilmemeleri ve bu yüzden her fiili konumda çok daha kötüsüyle sona erebileceğini bilerek seçmek zorunda kalmaları gerek-

8. A. g. y., s. 235. Rawls'ın teorisinden çeşitli haklar türetmek için yapılan ayrıntılı bir girişim için bk. Rex Martin, *Rawls and Rights*.

tiği anlamına gelir. Ancak bireyler, insan doğası, toplum ve tarih hakkında, toplumsal kurumları tasarlamak için temel ahlâki kuralları seçmeyi sağlayan bütün genel bilgiye sahiptirler. Bu koşullar, ilkelerin ya da kuralların adil biçimde seçilmesi ve adil olması anlamına gelir. (Rawls'ın teorisinin bu özelliklerine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bk. VII. Bölüm.)

Pek çok Marksist ve sol eğilimli yazar, bu teorinin ya da Rawlsçı bir toplumsal adalet teorisinin yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin normatif bileşenini sağlayabileceği iddiasına güçlü biçimde itiraz edeceklerdir. Bu türden yazarlar genellikle, Rawls'ın teorisinin burjuva ideolojisinin önemli bir parçası olduğunu, çünkü refah devleti kapitalizmini savunduğunu ve sınıfların varlığını kaçınılmaz (ya da en azından kabul edilebilir) gördüğünü ya da onu ideolojik hale getiren başka, daha özgül kusurlar içerdiğini iddia ederler. Bazıları da Rawls'ın teorisine, bu teoriyi ideolojik olarak görmeleri gerekmese de, reddetmeye yetecek kadar güçlü olduğu için itiraz ederler.

Rawls'ın teorisine yöneltilen ve yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi geliştirme girişimi perspektifinden önemli olduğu görülen bu itirazları incelemeden önce, Marx ile Rawls arasındaki benzerlikleri, ikisinin bütünüyle yanlış olmayan görüşlerini sentezlemek için yapılan bir girişimi gözden geçirelim.

1. Her ikisi de değerlendirici temel toplumsal yapılarla ilgilenir.
2. Her ikisi de, arzuların, güdülenmenin ve karakterin oluşumunda toplumsal kurumların oynadığı rolün kesinlikle farkındadır.
3. Her ikisi de, şimdiye kadar varolan bütün toplumlarda, bir bireyin hayat beklentilerinin neredeyse tamamen "doğal ve toplumsal kumar"la biçimlendirildiğinin kesinlikle farkındadır.
4. 2 ve 3'te ifade edilen görüşler nedeniyle, her ikisi de toplumsal yapıları ve koşulları bilinçli denetime tâbi tutabileceğimizi ve tutmamız gerektiğini iddia eder. (Bu nedenlerle bunların ikisi de örneğin Nozick'in kurguladığı biçimiyle tarihsel adalet teorilerini reddeder.)
5. Her ikisi de bireyin itibar ve değeri nosyonuna ve özerkliğe temel bir değer olarak bağlıdır.
6. Her ikisi de, "tözel" olduğu kadar "formel" de olan eşitliği, toplumsal siyasetler ve düzenlemelerle ilgili kendi ahlâki düşüncelerinin *temel çizgisi ya da başlangıç noktası* olarak almaları anlamında eşitlikçidirler.
7. Her ikisi de, Hume'un adalet koşullarını, yani ılımlı kıtlık ve ı-

lımlı bencilliği cisimleştiren her toplumda *tam* ya da *kesin* eşitliğin olabileceği tezini reddeder.

8. Her ikisi de belirli (*hepten mantıksız olmayan*) *ampirik varsayımlar* veri alındığında, sosyalizmin ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir olduğuna inanır.

Marx'ı "sıradan bir liberal" (Lenin'in deyişiyle) ya da Rawls'ı bir devrimci sosyalist yapma niyetinde değilim, ama bu önemli benzerlikler veri alındığında, her ikisinin de çok benzer ahlâki ilke kümelerini kabul edecekleri düşüncesi tamamen mantıksız değildir. Marx ve Rawls'ın, özgürlüğün "mutlak" önceliği, maddi servetteki görece büyük eşitsizliklerin haklı çıkarılabilme imkânı ve "proletaryanın diktatörlüğü" ile devrimci şiddetin haklılaştırılabilirliği gibi birçok noktada, son derecede önemli anlaşmazlıklar içinde oldukları görülür kuşkusuz. Ancak benim iddiam şudur: Kişi bir kez hem Rawls'ı hem de Marx'ı anladığında, aralarındaki anlaşmazlığın temelinin *değerlendirici* kaygılardan çok *ampirik* kaygılardan ibaret olduğunu anlar. Ayrıca bana öyle geliyor ki, Marksist ve sol eğilimli eleştirmenlerin Rawls'a yönelttikleri itirazların büyük çoğunluğu ya Rawls'ın ahlâk teorisinin hatalı yorumlarını temel alıyorlar ya da onun ahlâk teorisini tek başına, *ampirik varsayımlarından* ve *normatif siyasal konumlarından* ayrı tutmayı başaramıyorlar (bu da onun toplumsal adalet teorisini bu ampirik varsayımlarla birleştirmekten kaynaklanır).

Rawls'ın teorisini incelerken, onun ahlâk teorisinin özü (yani, onun temel eşitlikçi varsayımı, onun varsayılmış doğal görevleri, onun toplumsal adalet ilkeleri ve onun siyasal yükümlülük teorisi) ve kendisini sınıflara bölünmüş kapitalist toplumların önerdiği adalet ilkelerini karşılamanın mümkün olduğu görüşüne götüren çeşitli ampirik varsayımlar arasındaki ayırımı akılda tutmak büyük önem taşır. Açıktır ki, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisini (ve özgül olarak, yeterli bir toplumsal adalet teorisi) en azından taslak olarak geliştirme girişimimizde, Rawls'ın kapitalizme (ve post-kapitalist toplumlara) ilişkin ampirik varsayımlarından çok ahlâki teorisinin özünü kullanacağız.

Rawls'ın teorisine, ilk bakışta eşitlikçi ve/ya da Marksist perspektiften yapıldığı görülen aşağıdaki itirazları bu bağlamda ele alalım.

1. Rawls'ın reflektif denge ve toplumsal sözleşme yöntemleri (yani orijinal pozisyon stratejisi) bireylerin doğasına ilişkin burjuva ya da bireyci varsayımlarla doludur.
2. Rawls'ın toplumsal adalet ilkelerinin sınıflara bölünmüş top-

lumlarda kabul edilmesi imkânsızdır, çünkü bu türden her anlaşma şu ya da bu sınıfın "taahhütlerini" aşar.

3. Rawls'ın teorisi sadece refah devleti kapitalizminin savunusudur.
4. Toplumun toplumsal sınıflara bölünmesinin kaçınılmaz ya da en azından kabul edilebilir olduğunu varsayar.
5. Negatif özgürlüğün bütün diğer toplumsal adalet taleplerine mutlak önceliğini savunur.
6. Büyük sosyo-ekonomik eşitsizliklerin, özgürlükte katı eşitlikle bağdaşabilir olduğunu varsayar.
7. "Fark ilkesi"nin yeterince eşitlikçi olduğunu varsayar.

8. Rawls'ın teorisi *toplumsal ve ekonomik alanda* demokrasi, örneğin işyerinde demokrasi talep etmez; *siyasal* demokrasi talep eder.
9. Teori bir bütün olarak dünyadan çok tekil toplumlara (örn., tekil ulus-devletlere) uygulanmayı amaçlar.
10. Rawls adil olmayan toplumlardan adil toplumlara geçiş araçlarıyla ilgili hiçbir teori sunmaz; bu nedenle ahlâk ve toplum teorisi tümüyle ütopyacıdır.

İlk iki itiraz, ahlâk teorisini yapılandırmada Rawls'ın izlediği metodolojiyle ilgilenir. Bu konular VII. Bölüm'de bir ölçüde çözümlendi, bu nedenle burada konuya fazla zaman ayırmayacağım. İtirazların 3. sünden 8.sine kadar olanlar Rawls'ın ahlâk ve toplum teorisinin tözel bölümüyle ilgilenir ve bu nedenle, oluşturmaya çalıştığım tasarı, yani Marx ve Rawls'ın ahlâk teorileri ya da perspektiflerini yeterli bir toplumsal adalet teorisi olarak düşündüğüm şeyle sentezleşme tasarısı bakımından daha önemlidir.

9. ve 10. itirazlar Rawls'ın kendi toplumsal adalet teorisini nasıl uyguladığıyla (ya da uygulayamadığıyla) ilgilidir. Bunların, kişinin değerlendirici yargılarından çok ampirik görüşleriyle ilgili olduğuna inanıyorum. Ne var ki bu, bu son iki itirazı yukarıda listelenen tözel ihtiyaçlardan daha önemsiz kılmaz. Aslında, kişiyi doğru bir toplumsal adalet teorisinin hem uluslararası olarak hem de diyakronik olarak uygulanabileceğine (ve uygulanması gerektiğine) inanmaya yönelten Marksist ampirik görüşler, ılımlı ve/ya da radikal eşitlikçi toplumsal adalet teorilerinin –Marksist ve çoğu Marksist olmayan– savunucuları arasındaki tartışmanın en göze çarpan noktası olarak görülebilir.

C. RAWLS'IN METODOLOJİSİNE İTİRAZLAR

Rawls'ın temel yaklaşımının burjuva ya da bireyci olduğu varsayımıyla ilgili olarak yapılan itirazlar şu alıntıları kanıt olarak gösterir: Rawls'ın orijinal pozisyonundaki bireyler egoist varsayılırlar; ya da bu bireyler, insan yeteneklerinin gerçekleştiricisi olmaktan çok, (varsayıldığı gibi) azami faydacılardır; ya da Rawls'ın toplumsal sözleşme modeli, toplulukçu yaklaşıma karşıdır ve bireycilikten yana eğilimler taşır. Ancak Rawls orijinal pozisyondaki bireyleri egoistler ya da "sadece" azami faydacılar olarak görmez. Onlar egoist değildir – çünkü ne gerçek dünyada iyi olana ilişkin kendi vizyonları vardır ne de kendilerinin ne tipte kişiler olduğunu bilirler. Bütün bildikleri, kendilerinin egoist olmadığı, daha ziyade gerçek dünyanın içindeki toplulukçular (communitarian) ya da özgeciler olabildikleridir. Daha önemlisi, orijinal pozisyon içinde evrensel amaçlar krallığındaki Kantçı yasa koyucular gibi davranmakta ve böylece toplumsal düzenlemelerin yargılanmasını sağlayan ahlâki ilkeler konusunda karar verirken herkesin meşru çıkarlarına eşit önem vermektedirler –pek egoist bir bakış açısı değil.

Rawls bireyleri, faydayı azamiye çıkaranlardan ibaret olarak da görmez. Onlar herşeyden önce gerçek dünyadaki kendi tözel fayda anlayışlarının ne olduğunu bilmezler, bu nedenle faydayı azamileştirenlere ne kadar çok benzediklerini de bilmezler. İkincisi, Rawls kendi Kantçı tercihlerine uygun olarak, orijinal pozisyondaki bireyleri en çok kendi "en yüksek" kapasitelerini, yani (1) etkili bir adalet duygusu kapasitesini, ve (2) bir fayda anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak izleme kapasitesini gerçekleştirmekle ilgilenen kişiler olarak görür. Böylece Rawls özgün pozisyondaki bireyi *hem* belirli insani kapasitelerin gerçekleştiricisi olarak, *hem de* özerk bir amaçlar seçicisi olarak görür. (Hiç kuşkusuz bu görüş Marx'ın normatif insan doğası anlayışıyla tam bir benzerlik taşır.)

Aynı şekilde, Michael Sandel, Rawls'ın teorisine şu varsayımlar zemininde itiraz eder: (1) orijinal pozisyondaki bireyler karşılıklı olarak önyargısızdır ve öncelikle kendi fayda anlayışlarını geliştirmekle ilgilenirler, (2) bu türden bireyler bireysel hakları oluşturan ilkeleri seçeceklerdir, ve (3) farklılaşan fayda anlayışlarını benimseyen kişiler ve gruplar arasındaki anlaşmazlıkları ayırt etmek devletin işlevidir. Bu da toplulukçuluğa karşı ve bireycilikten yana bir eğilim taşır. Ancak, çözümlemesine katıldığım Allen Buchanan'a göre,

Bu türden eleştirilerin [Sandel'inkine benzer Rawls eleştirileri] kavrayamadığı şey, sözleşme yönteminin bireyciliği değil, sadece çoğulculuğu varsaymasıdır.[9]

Eğer taraflar, topluluğa katılmanın insanın gelişiminde önemli bir öge olduğunu ve kendi fayda anlayışlarının topluluğa katılım için önemli bir rol içerebileceğini biliyorlarsa, kendi adalet ilkelerini seçerlerken bu durumu değerlendireceklerdir. Eğer, öne sürdüğüm gibi, bireysel haklar toplulukların korunmasında değerli bir rol oynayabilirse, bu durumda taraflar bu olguyu değerlendirecekler ve bu durum onların seçimini etkileyecektir. Ancak bu böyleyse, orijinal pozisyondaki tarafların bireysel hakları oluşturan bir ilkeyi seçeceklerini öne sürmek için, tarafların fayda anlayışlarının *bireyci* olduğunu farzetmek gerekmez. Varsayılması gereken –Rawls'ın da yaptığı gibi– çoğulculuktur: Taraflar, farklı bireylerin ya da farklı grupların farklı fayda anlayışları olabileceğini bilirler; bunların bireyci fayda anlayışları mı yoksa toplulukçu fayda anlayışları mı olduğu bilinmez. O halde hipotetik sözleşme yöntemini eleştiren toplulukçular çoğulculuğu bireysel bir yargı meselesi olarak almakta hatalıdırlar.[10]

Ek olarak, Sandel'e göre genelde liberalizm de ve özelde Rawls'ın teorisi de benliği özerk bir amaç seçicisi olarak kavradıkları için hatalıdırlar: "kendisine atfedilen bütün olumsal vasıflarından arındırılmış benliğe, nihai olarak zayıf, saf bir aracılık ve sahip olma öznesi olarak, öz olarak sorumsuz, bağları önceden oluşmuş, kendi amaçlarına öncelik veren bir tür ampirik üstü statü yakıştıran [bir] anlayış."[11] Bu şekilde kavranan benlik –diye devam eder argüman– bağlanma ve dolayısıyla topluluk konusunda yeteneksizdir. Bunun için öne sürülen argüman en önemli bağlılıklarımızın ne seçilmiş olduğu ne de iradeyle son verilebilir olduğudur. O halde, bağlılıklar iradeyle son verilebiliyorsa *sahici* bağlılıklar değildirler. Ancak benlik amaçların özerk bir seçicisiyse, belirli bir zamanda sahip olduğu herhangi bir amaçtan ya da bütün amaçlarından ya da bağlılıklarından kendisini ayırmaya özgürce karar verebilir. Paylaşılmış amaçlara sahici bağlılık topluluğun zorunlu bir koşulu olduğu için, diye devam eder argüman, amaçların özerk bir seçicisi olmak topluluk değeriyle bağdaşmaz. Ancak buna verilecek yanıt, bu benlik anlayışının sahici bağlılığı imkânsız hale getirdiği görüşünün yanlış olduğudur. Buchanan'ın kaydettiği gibi:

---

9. Buchanan, "Assesing the Communitarian Critique of Liberalism."
10. A. g. y.
11. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 94. Rawls'ın Sandel'in eleştirisine kısa yanıtı için bk. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," not 21, s. 239.

> Kişi bir bağlılığı serbestçe seçebilir; ama kendisini öyle bir biçimde bağlamış olabilir ki, bu bağlılıktan vazgeçmekte özgür olmayabilir. Topluluğun özgürce (en azından *doğrudan* özgürce) seçilemeyeceğine dair bir duygu varsa bile, bireyler gene de kendilerini topluluğu oluşturacak koşulları yaratacağını umdukları eylem çizgisine bağlamayı özgürce seçebilirler ve seçerler. Bu anlamda topluluk dolaylı olarak seçilmiş olsa da, özgürce seçilmiş olabilir.[12]

Bunu gerçek hayatta görebiliriz, çünkü insanlarla belirli tarzlarda –örneğin birileriyle birarada yaşama ve/ya da birlikte çocuk sahibi olma ya da birileriyle dernek kurma– etkileşmenin şu ya da bu ölçüde sahici bağlılıklarla sonuçlanma ihtimali olduğunu biliriz. Ve bu türden duygusal bağlılıklar bir kez kurulduğunda içimizde derin biçimde yer ettiklerini biliriz; öylesine derin biçimde yer ederler ki, artık psikolojik olarak onları seçmemezlik edemeyiz. (Bu, insanların bağlılıklarını ve sorumluluklarını terk edemeyecekleri anlamına gelmez; ancak bir psikopat ya da bir sosyopat dışında hemen herkes için bu, önemli bir ruhsal travmaya yol açacaktır.) Nitekim Buchanan'a göre, liberal benlik anlayışı,

> kişinin kendi benliğinden tamamen ayrı görmediği ve aslında göremediği başkalarına en temel bağlılığı gibi bazı şeylerin olmasıyla tamamen bağdaşabilir. Öte yanda, eğer bağlılıklar yeterince derin ve istikrarlıysa, kişi bunları kendi kimliğinin bir ögesi olarak görebilir. Nitekim kişi eğer bir evliliğe ya da başka bir topluluğa derin ve tam olarak bağlanmışsa –bu bağlılık daha önceki özgür seçimlerden kaynaklanmış olsa bile– bağlılığı sadece bir seçim nesnesi olarak görmeyecektir.[13]

Son olarak şunu belirtelim: Rawls'ın teorisinin –Ronald Dworkin ve Joel Feinberg gibi liberal teorisyenlerin teorilerinin yanı sıra– kişiler için hem karşılıklı ilgiyi hem de karşılıklı saygıyı vurguladığını ve böylece bireysel özerklik değerine olduğu kadar bireysel refah değerine de bağlı olduğunu anlamak da önemlidir. Ayrıca, bu teorilerde, insan topluluğuna katılmanın bireysel refahın önemli bir bileşeni olduğuna dair toplulukçu teze karşı olan hiçbir şey yoktur. Bu durumda, (ilkesel olarak) bu "liberal" ahlâk ve toplum teorileri bunu hesaba katabilirler ve bu durum toplulukçunun itirazını geçersiz kılar. Bu olgu ve burada eklenen başka görüşler dikkate alındığında, öyle görünüyor ki, Rawls'ın hipotetik sözleşme yöntemine Sandel'in ve öteki toplulukçu teorisyen-

12. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism."
13. A. g. y.

lerin saldırısı savuşturulabilir.[14]

İkinci itiraz, en dikkat çekici biçimde, Richard Miller tarafından öne sürülmüştür.[15] Fikir şudur: Orijinal pozisyondaki bireyler, içinde yaşadıkları toplumun uzlaşması mümkün olmayan toplumsal sınıflara bölünmüş olabileceğini bilirler ve eğer hâkim sınıfın bir üyesi iseler, "ihtiyaç"ları [diğer sınıf üyelerinden] daha da büyük olabilir; söz gelimi, servet ve güce daha fazla ihtiyaç duyabilirler. Miller'e göre bu bilgi, bireyleri orijinal pozisyonda adalet ilkeleri üzerinde bir anlaşmaya varmaktan alıkoyacaktır. Herhangi bir ilke, fiilen mensup olduğu sınıfa bağlı olarak, birey için, "bağlanma tarzları" nın ötesinde olabilir. Bu önemlidir, çünkü Rawls'a göre, bir bireyin adil toplumsal kurumlara bağlılığının taşıyabileceği sınırları aşan bir ahlâki ilkeyi kabul etmesi akla uygun değildir.

Ne var ki bu itiraz Rawls'ın orijinal pozisyonunun ve "bağlanma tarzları" nosyonunun yerine getirdiği işleve ilişkin bir yanlış anlamayı temel alır. Birincisi, hâkim sınıflar içindeki bireylerin (varsayılan) daha büyük "ihtiyaçlar"ının orijinal pozisyondaki taraflarca ciddi biçimde hesaba katılıp katılmayacağı sorusu vardır. Taraflar toplumsal düzenlemelerin yargılandığı ahlâki ilkeler üzerinde karar verirlerken, bütün bireylerin *sahici* ihtiyaçlarına ve *meşru* çıkarlarına kesinlikle önem verirler, ancak Rawls, tarafların bazı ihtiyaç ve tercihleri "gayri meşru" göreceklerini ve bunlara değer vermeyeceklerini açıklığa kavuşturur.[16]

Ayrıca, VII. Bölüm'de açıklandığı gibi Rawls, ilkeler seçilirken (orijinal pozisyonda kişinin benimsediği ahlâki ilkelerin yanı sıra), "ihtiyaçlar"ın ve tercihlerin ve daha önemlisi kişinin yararlandığı ah-

14. En önemli üç çağdaş Anglo-Amerikan toplulukçu ahlâk ve toplum felsefecisi, muhtemelen, MacIntyre, Charles Taylor ve Sandel'dir. (Göndermeler için bk. 7. bölüm , d.n 7.) F. A. von Hayek aynı konumu kısmen benimsiyor ve toplulukçularla benzer bazı argümanları kullanıyor olsa da, onu "yarı-liberter" bir tutucu olarak sınıflandırmak daha iyi olur. Sosyalist ahlâk ve toplum teorisyeni Michael Walzer de toplulukçularla bazı konumları paylaşır, ancak insan haklarının önemi söz konusu olduğunda liberalizme sapar.

Thomas Nagel ("Rawls on Justice"de) ve Adina Schwartz ("Moral Neutrality and Primary Goods"da), toplulukçu olmasalar da, Rawls'ın teorisinin toplulukla ilgili sorunu çözülmüş varsaydığını ve liberal bireycilikten yana olduğunu daha önce öne sürmüştür. Bu konularda daha fazla görüş için bk. Sandel (der.), *Liberalism and Its Critics*; Amy Gutman, "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs*, c. 14, no. 3 (Yaz 1985); ve Will Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism," *Canadian Journal of Philosophy*, c. 18, no. 2 (Haziran 1988), "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics*, c. 99, no. 4 (Temmuz 1989) ve Liberalism, Community, and Culture, Oxford University Press, N. Y., 1989.

15. Bk.Miller "Rawls and Marxism."

16. Bk. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 31 ve "Justice as Fairness," s. 243-244.

lâki duygunun tam olarak "ideolojik" denebilecek önyargılar ve çarpıtmaları bertaraf etmek için "süzgeçten geçirilmesi"ni gerekli görür. William Shaw ve Jürgen Habermas'ın öne sürdükleri gibi, bu eleme mekanizması, özgün pozisyondaki bireylerin bütün ihtiyaç ve tercihlerinin, önyargıları ve ideolojik çarpıtmayı ortadan kaldırmak için psikanalitik teoriden (ya da bilişsel psikoloji) geçmeleri gereğini kapsayacak şekilde genişletilebilir.

İkinci olarak, Allen Buchanan'ın belirttiği gibi, bireyler kendi icraatlarını "kişilerin çeşitli toplumsal konumları işgal ederken sahip oldukları tutumların perspektifinden değil, [orijinal konumdaki] taraflara atfedilen öncelikli faydalara yönelik tutumlarının perspektifi"nden geliştirecekleri çeşitli ahlâki ilkeler ve "bağlılık tipleri"yle yargılamaktadırlar.[17] Nihayet, toplum içindeki fiili koşullarını bilen herkesin üzerinde anlaşmaya varacağı ve "bağlılık tarzları"nın ötesinde benimseyeceği adalet ilkelerini bir sınırlama olarak koymak mantığa aykırıdır. Buchanan'ın kaydettiği gibi, bir ahlâk teorisinin kişilerin "toplum içindeki konumuna ve kişisel çıkarlarının halen var olan adaletsizliklerle nasıl ilişkili olduğuna bakılmaksızın herkesin sadakatini sağlamadıkça yetersiz"[18] olduğunu varsayıyorsak böyle bir ahlâki teori asla tam olarak uygulanamaz.

Bu düşünceler, Rawls'ın "örtüşen mutabakat" yöntemini orijinal pozisyon stratejisinin yerine geçirmek için yaptığı son hareketin neden reddedilmesi gerektiğini tam olarak ortaya koyar. Toplumsal adaletin temel ilkelerinin ancak (ve ancak) demokratik liberal bir toplumun bütün kesimleri arasında bir mutabakat sağlama yeteneğinde olmaları halinde haklı çıkarıldığı tezini benimseseydik, Miller'in Rawls'ın teorisine yönelttiği eleştiri son derecede güçlü olurdu. Rawls'ın "farklılık ilkesi"ni uygulamanın, servet ve güçlerinin büyük bir kısmıyla birlikte hâkim sınıf üyelerini gerektireceğini farzedersek, bu sınıfın üyeleri adalet dağıtımında şu ya da bu eşitlik ilkesini kabul edemeyeceklerdir –ya da hiçbir durumda etmeyeceklerdir. Öte yanda, toplumun en azından hali vakti yerinde olan kesimlerinin üyeleri, ılımlı biçimde bile eşitlikçi olmayan herhangi bir adalet dağıtımı ilkesini özgürce benimsemeyeceklerdir. Bereket ki bu, Rawls'ın burada benimsenen yöntemlerden biri olan orijinal haklılaştırma yöntemiyle ilgili bir sorun değildir.

17. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 146.
18. A. g. y., s. 133.

D. RAWLS'IN AHLÂK TEORİSİNE TÖZEL İTİRAZLAR

Rawls'ın teorisi bir refah devleti kapitalizmi savunusudur diyen üçüncü itirazın esas hatası –Rawls'ın topluma ilişkin ampirik varsayımları veri alındığında– onun ahlâk teorisinin özü, bu teoriyi nasıl uyguladığından ayırmayı başaramamasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, Rawls sosyalizm ile kapitalizm arasında yapılacak seçimin, ampirik bilgimiz, özellikle siyasal sosyoloji bilgimiz temelinde kararlaştırılmakta olduğunu bizzat teslim eder:

372 Buraya kadar yönetim organlarının demokratik bir rejim kurmayı amaçladığını varsaydık. Bu rejimde toprak ve sermayeye, eşit biçimde olmasa da geniş çapta sahip olunur. Toplum, oldukça küçük bir kesimin, üretim kaynaklarının çoğunu denetleyeceği şekilde bölünmüş değildir. Bu gerçekleştirildiğinde ve dağıtım payları adalet ilkesine uygun olduğunda, piyasa ekonomisine yöneltilen pek çok sosyalist eleştiri karşılanmış olur. Ancak açıktır ki, teoride de olsa liberal bir sosyalist rejim, adaletin iki ilkesine de yanıt verebilir. Sadece şunu farzetmek zorundayız: Üretim araçlarının sahibi kamudur ve işletmeler, söz gelimi işçi konseyleri ya da onların atadığı aracılarla yönetilmektedir. Anayasa uyarınca demokratik biçimde alınan kolektif kararlar ekonominin genel özelliklerini, örneğin tasarruf oranını ve kamu mallarına tahsis edilen toplumsal üretim oranını belirler. Ortaya çıkan ekonomik ortam veri alındığında, piyasa güçlerince düzenlenen işletmeler kendilerini daha önce olduğu gibi yönetirler. Destek kurumları, özellikle dağıtım alanında farklı bir form alacak olsa da, adil dağıtım paylarının gerçekleşmemesinin ilkesel olarak hiçbir nedeni yoktur. Adalet teorisi tek başına hiçbir rejim formundan yana olmaz. Gördüğümüz gibi, belirli bir halk için en iyi sistemin hangisi olduğuna karar vermek, o halkın koşullarına, kurumlarına ve tarihsel geleneklerine bağlıdır.[19]

Şimdi pek çok Marksist ve sosyalist Rawls'ın bu "liberal" sosyalist toplum nitelendirmesine itiraz edecektir, çünkü bu nitelendirme piyasayı dokunulmadan bırakır. Ama, bir toplumun sosyalist (ya da her durumda post-kapitalist) olup olmaması esas olarak piyasanın bir fiyatlandırma ve dağıtım mekanizması olarak hâlâ işleyip işlememesi meselesi *değil*, (1) mülkiyetin toplumsallaştırılmış ve (2) kapitalizmin hareket yasalarının –özellikle değişim değerinin azamileştirilmesi yasası– aşılmış olup olmaması meselesidir. (Bu çalışmanın girişinde ifade edildiği gibi, büyük ölçekli yatırımlar üzerinde hükümet denetiminin; ve bir sosyalist piyasa ekonomisinin genel olarak hükümet tarafından

19. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 280.

düzenlenmesinin, bu türden bir ekonomide değişim değerinin azamileştirilme yasası yerine kullanım değerinin azamileştirilmesi yasasını geçirecek şekilde işlev göreceğine inanmak makul görünmektedir.)

Ayrıca, sosyalizmin piyasa formları ile komuta ekonomisinin yürürlükte olduğu sosyalist toplumlar arasında tercih yapmak tek başına Rawls'ın ahlâk teorisiyle otomatik olarak kararlaştırılacak bir şey *değildir*. Rawls'ın ikincisinin değil de birincisinin adil olacağını düşünmesi piyasaya ilişkin oluşturduğu bazı ampirik varsayımlarla ilgilidir. Bu varsayımlar şunlardır: (a) piyasa ekonomisi bir komuta ekonomisinden daha etkindir, ve (b) piyasa ekonomisi "eşit özgürlük" ve "adil fırsat eşitliği ilkeleri" ile tutarlıdır; oysa bunlar komuta ekonomisi için (muhtemelen) geçerli değildir.[20] Rawls'a göre piyasanın bir diğer avantajı, dağıtım sorununun saf adaletin uygulanmasının örneği olarak çözümlenmesine izin vermesidir. Ne var ki, komuta ekonomilerinin piyasa ekonomilerinden hem daha etkin (pek çok Marksist'in ve sosyalistin savunduğu gibi) *ve* eşit özgürlük ve adil fırsat eşitliği ilkeleriyle (yanısıra farklılık ilkesiyle) bağdaştırılabilir olduğu fiilen ortaya çıkarsa, muhtemelen Rawls'ın ahlâki gerekçelerle bu teorik avantajdan vazgeçmesi ve komuta ekonomilerinden yana olması gerekecektir.

Her halükarda, Rawls'ın teorisine göre, sosyalizmin ve kapitalizmin çeşitli biçimleri arasında seçim bunlardan hangisinin toplumsal adalet gereklerini daha iyi yerine getirdiğine göre yapılır. Rawls refah devleti kapitalizminin demokratik biçiminin bu şartlara en uygun biçim olduğunu *varsayar* ancak bu konum onun tek başına ahlâk teorisinin bir fonksiyonu olmaktan çok, ampirik, sosyo-bilimsel inançlarıyla birlikte ahlâk teorisinin bir fonksiyonudur. Ne var ki, şimdi savunacağım gibi, Marksist ampirik tezlerin asgari bir kümesi doğru olsa bile, Rawls'ın teorisi kapitalizm yerine sosyalizmi (yani, sosyalizmin demokratik biçmini) seçecektir. Dolayısıyla, Rawls'ın özsel ahlâk teorisi refah devleti kapitalizminin ya da herhangi türden bir kapitalizmin ideolojik bir savunusu, –hatta ideolojik olmayan bir savunusu bile– değildir.

Dördüncü itiraza –Rawls'ın teorisi toplumsal sınıfların kaçınılmaz ya da en azından kabul edilebilir olduğunu varsayar– ilişkin öncelikle dikkat edilmesi gereken nokta: Rawls'ın "sınıflar" terimini üretim ve dağıtım araçlarıyla farklı ilişkileri olan gruplardan çok, *toplumsal tabakaları* anlatmak için kullanıyor olduğudur. Yani Rawls, "sınıf" terimi açısından bakıldığında, ana akımı, yani "burjuva" toplumsal teori-

20. Bk. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 270-275.

yi benimser. Bu yüzden, Rawls'ın sınıfları bu anlamda kaçınılmaz ve/ya da kabul edilebilir varsaydığı doğru olabilir ama Rawls'ın teorisinin (hattâ Rawls'ın) *Marksist anlamda toplumsal sınıfların* kaçınılmaz ya da kabul edilebilir olduğunu varsaydığı sonucuna varamayız.

Aslında, Rawls'ın Marksist anlamda sınıfların kaçınılmaz olduğuna inandığı iddiası, kendi teorisinin ima ettiği adalet ilkelerinin sosyalist bir toplum tarafından karşılanabileceğine inandığı olgusu örnek gösterilerek kanıtlanmaz. Böyle bir toplum –değişikliğe uğratılmış bir piyasa ekonomisi olan bir sosyalist toplum olsa bile– tanımı gereği, sınıfsız bir toplumdur; en azından *uzlaşmaz* toplumsal sınıflar, yani toplumsal artı-ürünün üretimi ve dağıtımı konusunda doğrudan çatışan sı-
374 nıfların [yokluğu] anlamında sınıfsızdır. Küçük burjuvazinin bileşenleri (küçük esnaf, zanaatkârlar, çiftçiler vb.) post-kapitalist bir toplumda işçi sınıfının (ve muhtemelen köylülüğün) yanı sıra varlığını sürdürebilse de, muhtemelen sömürü ve sömürülen sınıflar yoktur, çünkü bir ya da daha fazla yönetilen sınıftan artı-emeği çekip alacak hiçbir hâkim sınıf yoktur.[21]

21. Ancak bu iddia Marksist çevrelerde bile tartışmalıdır. Marksist ekonomistlerden Charles Bettleheim, benim çağdaş post-kapitalist ya da devlet sosyalisti dediğim toplumlarda sınıfların ve ekonomik sömürünün varolduğu görüşünün en kararlı savunucusudur. Bettleheim, aslında, SSCB gibi toplumları devlet kapitalisti olarak sınıflandırır. Bk. *Class Struggles in USSR, First Period 1917-1923*, Monthly Review Press, N. Y., 1976, ve *Class Struggles in the USSR: Second Period, 1923-1930*, Monthly Review Press, N. Y., 1978. Bu konumun eleştirisi için bk. Michael Goldfield ve Melvin Rothenberg, *The Myth of Capitalism Reborn: A Marxist Critique of Theories of Capitalist Restoration in the USSR*, Line of March Communication, San Francisco, 1980; Mandel, *Marxist Economic Theory*, s. 548-689, ve "On the Nature of the Soviet State," ayrıca Milliband, "Bettelheim and the Soviet Experience."

John Roemer bir ölçüde çift anlamlı bir çözümleme yapar. Bk. *A General Theory of Exploitation and Class*, s. 212-216, 238-263, yanı sıra *Free to Lose*, s. 125-147.

Marksist filozoflardan Svetozar Stojanovic bu türden toplumlarda sınıfların varlığını kabul etmek bakımından en zorlayıcı mantığı sergiler. Çağdaş devlet sosyalisti toplumlardan söz ederken şöyle yazar: "Hâkim sınıfın üyeleri, bireyler olarak, üretim araçlarından yoksun bırakılamadığı için, pek çok insan üretim araçlarının devlet aygıtlarının mülkü olmadığını varsayar. Nepotizmin, tarihteki diğer hâkim sınıfların aksine, devletçi sınıfın yenilenmesinde hiçbir önemli rol oynamadığı gözlemi, bu izlenime eklenir. Gene de devlet aygıtları, aslında, üretimi ve artı-değer tahsisatını denetler (öncelikle kendi çıkarına uygun biçimde) ve bu nedenle aksine bir resmi karar alınmadıkça üretim araçlarının sahibidir.

"Pek çok Marksist bu gruba toplumsal bir tabaka diyerek sadece en zayıf analitik-eleştirel terimi uygular. Ancak bu tutum sadece hâkim sınıfın ideolojik gizemlileştirme çabalarına yarar. Devlet sosyalizminde işçi sınıfından ve devlet görevlileri tabakasının onun temsilcisi olduğundan anlamlı biçimde söz edilebilir. Ancak Stalinist toplumda, siyasal ve ekonomik gücün, servetin ve toplumsal prestijin bir yanda, tâbiyet ve sömürünün öte yanda yoğunlaştığı yerde, hâkim grup ile proletarya arasındaki gerçek ilişkiler ancak şu kategorik simetriyle görülebilir: devletçi sınıf–işçi sınıfı" (*Between Ideals and Reality*, s. 48-49).

Ne var ki Rawls'ın, sınıfların varlığının (terimin Marksist anlamında) *kabul edilebilir* olabileceğine inandığı görülür. Buna rağmen, kapitalist toplumların adil olabileceğine de, kapitalist toplumların uzlaşmaz toplumsal sınıflara bölünmüşlüğünün apaçık olduğuna da inanır. Ancak burada gene dikkat edilmesi gereken bir ayırım var: Rawls'ın ahlâk teorisinin kendi içinde ve tek başına neyi gerektirdiği ve bu teoriden toplumsal düzenlemelere ilişkin olarak hangi sonuçları çıkardığı.[22]

Asgari bir Marksist ampirik varsayımlar kümesinin doğru olması halinde, kapitalist toplumun ve aslında sömüren ve sömürülen sınıflara bölünmüş her toplumun adaletsiz ve –daha iyi bir alternatif olmadıkça– haksız olduğu öne sürülebilir. Allen Buchanan'ın yazdığı gibi:

> Rawls'ın iyi düzenlenmiş toplumu, sınıflara bölünmüş toplumun en temel Marksçı eleştirisinin (eleştirilerinin) bir kısmına bağışık olabilir. En kötü durumda olanların beklentilerinin azamileştirilmesini gerektiren farklılık ilkesinin ve kişinin toplumsal konumuna bakılmaksızın görev yerleri ve konumlara adil biçimde ulaşmasını gerektiren adil fırsat eşitliği ilkesini karşılamanın azınlığın çoğunluğu sömürmesiyle bağdaşmaz olduğu görülür.[23]

Rawls'ın, Marksist anlamda sınıfların kaçınılmaz olduğuna inanmasa da (kabul edilebilir olmalarına rağmen), *toplumsal tabakaların* kaçınılmaz olduğuna inandığı görülür. Ancak burada "toplumsal tabakalar"la tam olarak neyi kastettiğimiz konusunda dikkatli olmalıyız. Belirli bir toplumdaki bireyler arasında, gelir, statü, yetki ve prestij eşitsizliklerinin bulunması olgusu, bu toplumun ister istemez toplumsal tabakalara bölünmüş olduğu anlamına gelmez. Adil bir toplumda bu türden eşitsizlikler; bireylerin, *hayat beklentileri önemli ölçüde farklı olan kurumsal olarak tanımlanmış tutunumlu* (cohesire) gruplara mensup olmaları sonucundan çok, bireysel başarının sonucu olabilir. Bir toplum ancak, avantajları (ya da dezavantajları) bir kuşaktan diğerine geçen, kurumsal olarak tanımlanmış türden gruplar içeriyorsa, toplumsal tabakaların varlığından söz edebiliriz. Bazı saptanabilir halk gruplarının (örn., mucitler, ya da fabrika yöneticileri ya da kömür madencileri) genellikle diğer gruplardan daha çok (ya da daha az) gelir, yetki, statü ya da prestije sahip olmaları halindeyse bundan söz edemeyiz.

Burada Rawls'ın teorisinin derinliklerine yeterince inmemiş olabi-

22. Bk. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 81 ve "On the Very Possibility of a Classes Society," s. 201.
23. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 158.

liriz. Örneğin şu iddia edilebilir: bu itiraz Rawls'ın kendi teorisini gerçek dünyaya uyguladığı noktada kaçınılmaz olduğunu varsayması değil, bu inancın onun ahlâk teorisinin özü farklılık ilkesinin bir öngörü olarak fiilen yapılandırılmasına varmasıdır. Örneğin şu da iddia edilebilir: toplumsal eşitsizliklerin kaçınılmaz ya da en azından kabul edilebilir olduğuna inanılmaması halinde, en kötü durumda olanların beklentilerini azamileştirme ilkesini benimsemenin hiçbir gerekçesi olmayacaktır. Ancak itirazın bu şekilde çerçevelenmesi Rawls'ın farklılık ilkesinin yanlış bir yorumunu içerir. İlke, tam olarak yorumlandığında, azami ölçütü karşıladıkları *için* eşitsizliklerin haklı çıkarıldığını, ancak *eğer* her eşitsizlik haklı çıkarılırsa, bu haklı çıkarmanın sadece bu ölçütün karşılanması yüzünden gerçekleştiğini iddia etmez.

Rawls zaman zaman kendi farklılık ilkesini öyle bir tarzda formüllendirir ki, mantıksal olarak eşitsizlikleri öngördüğü görülür. Ancak niyeti ilkenin bu şekilde yorumlanması değildir. Buchanan'ın öne sürdüğü gibi, Rawls'ın farklılık ilkesinin doğru formülü, temel yapının en kötü durumda olan grubun hayat beklentilerini azamileştirecek şekilde düzenlenmesidir. Ama ilkenin bu şekilde formüllendirilmesi eşitsizlikleri gerekli kılmaz, çünkü bu ilkenin yerine getirilmesinin en iyi yolu, öncelikli malların, dağıtımında katı bir eşitliğin gözetilmesidir yani servet ve gelirin, özgürlüklerin ve hakların, yetkilerin ve fırsatların, özsaygının toplumsal temellerinin ve boş zamanın dağıtımı...[24] Rawls, kuşkusuz, belirli bir eşitsizlikler sıralamasının nüfusun en kötü durumdaki katmanlarının yararına olacağını, çünkü teşvik uygulamalarının üretimi arttıracağını ve bu artışın en azından bir kısmının vergilendirme ve refah transferleri aracılığıyla en kötü durumdaki tabakalara dağıtılabileceğini öne sürer. O halde, Rawls'ın ahlâk teorisi ne toplumlara uygulanma düzeyinde ne de maddi malların dağıtımıyla ilgili ana ilke –Rawls için bu farklılık ilkesi olarak ortaya çıkar– üzerinde karar verme düzeyinde, toplumsal sınıfların (ya da toplumsal tabakaların) kaçınılmaz ya da kabul edilebilir olduğunu savunur. Rawls'ın ahlâk teorisi ancak belirli ampirik inançlarla bağlantılı olarak bu sonuçlardan herhangi birine ulaşacaktır.

Beşinci itiraz da –Rawls'ın teorisi, negatif özgürlüğe, bütün diğer toplumsal adalet talepleri karşısında mutlak öncelik verir– esas olarak bir yanlış yorumlama meselesidir. Kuşkusuz, Rawls'ın gelişmiş toplumlara uygulanmakta olan toplumsal adalete ilişkin *özel anlayışında* azami eşit özgürlük ilkesinin öncelikli olduğunu öne sürdüğü doğru-

24. Bk. A. g. y., s. 129-130.

dur.[25] Mülk edinme hakkı Rawls'ın azami eşit özgürlük ilkesinde yer aldığı için, bu öncelik kuralı doğrudan bir kapitalizm savunusu olarak görülebilir: Marx'ın "Burada tek başına özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham hükmeder."[26] diye yazarken azarladığı burjuva teori ya da görüş türü. Ancak bu öncelik kuralı Rawls'ın teorisini bu tarzda doğrudan bir kapitalizm savunusuna çevirmez, çünkü daha önce belirtildiği gibi, Rawls *üretken* mülkiyete sahip olma hakkını azami eşit özgürlük ilkesini korumak için tasarlanan temel özgürlükler listesine katmaz.[27] Rawls'ın "Kantçı Bir Eşitlik Anlayışı"nda belirttiği gibi,

> listede olmayan özgürlükler, örneğin, *belirli mülkiyet tarzına (örn., üretim araçları) sahip olma hakkı ve laissez-faire* doktrinin anladığı şekilde *sözleşme özgürlüğü* temel değildir; ve bu yüzden birinci ilkenin önceliğiyle korunmazlar [italikler bana ait].[28]

Özgürlük kuralının önceliğine gene de Marksist ya da eşitlikçi bakış açısından itiraz edilebilir. Belli koşullara bağlanmazsa, Rawls'ın özel adalet anlayışı ılımlı bir eşitlikçi için bile kabul edilmez olacaktır, çünkü aşırı yoksunluk koşulları altında bile özgürlüğün toplumsal olarak öncelikli mallarla değiş-tokuş edilmesine izin vermez. Ancak eşitlikçiler –hattâ ılımlı olanlar bile– şu görüşte Isaiah Berlin'le anlaşacaklardır: "Özgürlük insanın yegâne hedefi değildir... yaygın sefaletin çarpıcı eşitsizliğinden sakınmak için özgürlüğümün bir kısmını ya da tamamını feda etmeye hazırım .... Bazı koşullarda bu fedakârlığı yapmaya hazır değilsem, haklı olarak kendimi suçlu hissetmem gerekir."[29]

Rawls'ın da *en azından* Berlin kadar güçlü bir eşitlikçilik formuna bağlı olduğu görülür aslında. Rawls'ın, özel adalet anlayışı için savunduğu ilkeler kümesinin, bütün toplumsal ve tarihsel durumlara uygulamasını *kastetmediğini* anlamak önemlidir. Özel adalet anlayışı aslında toplumun *ancak* (1) birinci ilkenin garanti ettiği eşit özgürlüklerin herkes tarafından etkili biçimde uygulanabileceği ve (2) asgari bir maddi servet düzeyine ulaşması halinde savunulmaktadır. Orijinal pozisyondaki taraflara atfedilen özgürlük tercihi *koşulludur*:

> Varsayım şudur: Eğer *orijinal pozisyondaki kişiler kendi temel özgürlüklerinin etkili biçimde yürüyeceğini* farzederlerse, *en azından belirli bir servet düzeyine bir kez ulaştıklarında*, küçük bir özgürlüğü bile kendi ekono-

25. Bk. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 302-303.
26. Marx, *Capital*, c. 1, s. 176.
27. Bk. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 61.
28. Rawls, "A Kantian Conception of Equality," s. 96.
29. Berlin, "Two Concepts of Liberty," s. 338.

mik refahlarındaki bir iyileşmeye değişmeyeceklerdir. Ancak toplumsal koşullar bu hakların etkin biçimde oluşmasına izin vermediği zaman kişi sınırlanmayı kabul edebilir. Eşit özgürlüğün inkârı, ancak herkesin zamanla eşit özgürlüklerden yararlanabilmesi için uygarlığın kalitesini yükseltmek gerektiğinde kabul edilebilir. İki ilkenin sıralanması, uygun koşullar altında tutarlı biçimde izlenen genel adalet anlayışının uzun vadeli eğilimidir. İyi düzenlenmiş bir toplumun tarihinde, bu iki ilkenin özel bir formunu uygulamaya ve savunmaya gerek kalmayacak bir gün er geç gelir. [italikler bana ait][30]

Bu koşullar karşılanana kadar, *genel* adalet anlayışı uygulanır. Bu anlayışa göre,

> Toplumsal olarak öncelikli bütün mallar –özgürlük ve fırsat, gelir ve servet ve özsaygının [toplumsal] temelleri– bu malların bir kısmının ya da hepsinin eşitsiz dağıtımı en az kayırılanların yararına olmaksızın eşit olarak dağıtılmış olmaktadır.[31]

Rawls'ın belirttiği gibi,

> Bu genel anlayış, eşitsizlik türlerine izin veren şeye hiçbir kısıtlama getirmez; oysa özel anlayış bu iki ilkeyi seri biçimde sıralamaya sokarak (gerekli anlam düzenlemeleriyle birlikte) temel özgürlükler ile ekonomik ve toplumsal yararlar arasındaki alışverişi engeller ... kabaca, bu sıralamayı belirleyen fikir, tarafların kendi temel özgürlüklerinin etkili biçimde hayata geçebileceğini varsaymaları halinde daha az özgürlüğü ekonomik refahtaki iyileşmeye tercih etmeyecekleridir.[32]

Bu şartların, Marksistlerin ve diğer eşitlikçilerin "özgürlüğün önceliği ilkesi, kendi halklarına en az maddi refah düzeyi sağlamayan toplumlara uygulanmamalıdır" görüşünü yanıtladığı görülecektir. (Belki de bu toplumlarda bireylerin temel biyolojik ihtiyaçları bile karşılanmamaktadır.) Bu betimlemenin, Üçüncü Dünya'daki bütün kapitalist ülkeler ve anti-kapitalist devrimleri sırasında SSCB ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi toplumlar için geçerli olduğu öne sürülebilir. Aslında, bu türden toplumlarda pek çok bireyin temel biyolojik ihtiyaçları bile karşılanmaz (ya da karşılanmamıştır). Bunu görmek için yalnızca dünyadaki açlık, kötü beslenme, yetersiz beslenme ve açlıktan ölme rakamlarına bakmak yeter. Post-kapitalist toplumlar için yapılabilecek eleştiriler ne olursa olsun, bu toplumlar kendi nüfuslarının temel ihtiyaçla-

30. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 542.
31. A. g. y., s. 303.
32. A. g. y., s. 151-152.

rını karşılamak bakımından genellikle başarılı olmuşlardır. (X. Bölüm'de daha kapsamlı ele alınacak.) Post-kapitalist toplumları yaratan devrimlerin haklı çıkarılıp çıkarılmaması, kişinin, bu türden devrimci rejimlerin ya da toplumların geçim hakları kadar güvenlik haklarını da nasıl karşıladığına dair ampirik inançlarına bağlı olacaktır. Bu nedenle, insanlara asgari bir refah düzeyi garantisinin önceliğini kabul eden biri bile; Marksistlerin bu türden anti-kapitalist devrimlerin haklı olduğu iddiasına katılmaması mümkündür.

Ancak Rawls'ın şartları –ya da en azından bu şartları ifade ediş tarzı– eşitlikçileri ve Marksistleri gene de tam olarak tatmin etmeyebilir, çünkü özgürlüğe verilen önceliği gerçekleştirmeden önce bir bütün olarak belirli bir maddi servet düzeyine ulaşan bir toplumdan söz ettiği için; Rawls'ın kendisini, bir toplumun *bütün* bireylerinin temel biyolojik ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini ve *bu* gerekliliğin toplumsal adaletin herhangi bir başka talebine öncelikli olduğunu özellikle belirten bir *asgari zemin ilkesine* bağlamadığı görülür. Belki de Rawls, asgari ölçüde iyi bir refah standardının bütün bireylere garanti edileceğini ima etmektedir ama gerçek şu ki, bir bütün olarak belirli bir maddi refah düzeyine ulaşan bir toplum o toplumun bütün üyelerinin asgari bir refah düzeyi sağlayabileceği anlamına gelmez.

Rawls'ın, hükümetin dağıtımdan sorumlu biriminin işlevinden söz etmekle, toplumsal asgari ilkesini kendi teorisiyle kurumsal düzeyde birleştirdiği öne sürülebilir. Dağıtımda adaleti sağlayan destek kurumları tartışılırken hükümetin dağıtımdan sorumlu biriminin garanti edeceği bir "toplumsal asgari" talebin öne sürüldüğü doğrudur ama; bu talebin, farklılık ilkesinin özel adalet anlayışı içinde uygulanmasının sonucu olduğu görülür. O halde bu talebin azami eşit özgürlük ilkesinin önceliğini etkilemediği görülür. Görünüşe bakılırsa Rawls'ın bu bağlamdaki toplumsal asgari talebi, asgari bir zemin ilkesi talebiyle aynı *değildir*. Asgari zemin ilkesi bütün bireylere asgari bir refah düzeyinin garanti edilmesi gerektiğini ve bunun, azami eşit özgürlük talebi de dahil olmak üzere, bütün toplumsal adalet kaygılarına öncelikli olduğunu savunur.

Gene de öyle görünmektedir ki, orijinal pozisyondaki taraflar kendilerine bu türden bir asgari refah düzeyinin garanti edilmesiyle ilgileneceklerdir ve bu nedenle asgari bir zemin ilkesinin hem genel hem de özel adalet anlayışlarının içine alınması gerekecektir. Aslında taraflar kendilerini açlığa, yetersiz beslenmeye ve yoksullaşmaya karşı korudukları ölçüde; cinayete, işkenceye, tecavüze ve kötü muameleye karşı da korumaya çalışacakları için, bu asgari zemin talebini her iki tür-

den olasılığa karşı koruma talebi olarak yorumlamamız gerekir. Bunu haklar terimine uyguladığımız zaman, ilke en temel toplumsal adalet ilkesinin herkesin *güvenlik* ve *geçimlik haklarına* saygı gösterme gereğini savunan bir *temel haklar* ilkesi haline gelir. (Eğer bu mümkün değilse, adalet koşulları içinde değiliz demektir.)

Altıncı itiraz, Rawls'ın teorisinin geniş sosyo-ekonomik eşitsizliklerin, özgürlükte tam eşitlik ile bağdaşabilir olduğunu varsaydığıdır. Bu teze göre liberal ahlâk ve toplum teorisiyle Rawls'ın teorisi ortaktır; ve Marksistler ve diğer eşitlikçiler tarafından, geniş sosyo-ekonomik eşitsizlikler bağlamında eşit özgürlüğün sadece sözde "eşit" olduğu, çünkü daha iyi durumda olan bireylerin ve sınıfların bu türden si-

vil ve siyasal haklardan o kadar iyi durumda olmayanlara kıyasla çok daha büyük ölçüde yararlanabilecekleri gerekçesiyle ağır biçimde eleştirilmiştir. Bu durumda söz konusu özgürlüklerin gerçekten eşit olduklarını nasıl söyleyebiliriz? Bu türden, formel olarak eşit özgürlüklerin aslında eşit olmamasının nedeni, toplum tarafından tahsis edilen sosyo-ekonomik avantajlardaki tutarsızlık olduğu için, çıkarılması gereken sonuç, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin (en azından belirli bir ölçünün ötesinde) özgürlükte tam eşitlikle bağdaşmaz olduğudur. (Doğal olarak buradaki bağdaşmazlık mantıksal değil, daha çok ampirik niteliktedir.)

Rawls'ın eleştiriye yanıtı, eleştirinin *eşit özgürlüğü eşit değerde özgürlük* ile karıştırdığıdır.

> Özgürlük, eşit yurttaşlığın getirdiği tam özgürlükler sistemi tarafından temsil edilirlerken; kişiler ve gruplar için *özgürlüğün değeri*, tanımlanan sistemin çerçevesi içinde bu kişi ve grupların kendi amaçlarına ulaşma kapasiteleriyle orantılıdır. Özgürlük, eşit özgürlük olarak herkes için aynıdır; daha az özgürlüğü eşit özgürlükle telafi etmek gibi bir sorun yoktur. Ancak özgürlüğün değeri herkes için aynı değildir. Bazıları daha büyük bir yetki ve servete ve bu nedenle kendi amaçlarına ulaşmak için daha büyük araçlara sahiptir [italikler bana ait].[33]

Ancak Rawls'ın terminolojisini kabul edecek olursak, Marksistlerin ve diğer pek çok eşitlikçinin bu yanıtla tatmin olmayacakları açığa çıkar, çünkü başından itibaren itiraz etmekte oldukları tam da eşitsizliğin bu türüdür. "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" (Eşit Özgürlük ve Eşitsiz Özgürlük Değeri) başlıklı, artık klasik olan makalesinde Norman Daniels, Rawls'ın teorisinin bu bölümüne iki yönden saldırır. İlk itiraz şunu göstermek için tasarlanmıştır: Rawls, –tıpkı J. S. Mill gi-

33. A. g. y., s. 204.

bi– toplumsal baskı ve kamuoyu gibi hukuksal olmayan diğer faktörleri özgürlüğü sınırlandıran kısıtlamalar olarak kabul eder; ve dolayısıyla yoksulluk ve cehalet gibi sosyo ekonomik faktörleri özgürlüğe getirilen kısıtlamalar olarak kabul etmeyi reddetmesi keyfîdir.

Diğeri, Daniels'in saldırısının daha keskin ucu, Rawls'ın terminolojik ayırımını kabul etmek ve eşit (ya da yaklaşık olarak eşit) *özgürlük değeri* talep eden bir ilkenin, ahlâki olarak *eşit özgürlük* talep eden bir ilke kadar meşru olduğunu göstermekten ibarettir. Daha özgül olarak, Daniels bir eşit özgürlük ilkesini seçerken gösterilen nedenlere tam olarak benzer nedenlerden ötürü, orijinal pozisyondaki tarafların aynı zamanda bir eşit (ya da yaklaşık olarak eşit) özgürlük değeri ilkesini seçeceklerini öne sürer. Rawls'a göre insanlar azami eşit özgürlük ilkesini, Rawls'ın görüşünde nihai olarak en önemli değer olan özsaygı değerini temin etmek istedikleri için seçeceklerdir. Daniels'e göre,

> Rawls'ın argümanının özü ... üç iddiaya bağlıdır: Eşit özgürlüklerin kamusal onayı, özsaygının toplumsal bir temeli olarak işgörebilir; özgürlükler eşit olduğu için özsaygının çoğalması da eşit olacak ve bu düzenleme; cehalet örtüsünün ardından bakıldığında, eşit yurttaş özgürlüklerini seçmeyi akılcı hale getirerek düşük özsaygıya sahip olma riskini asgarileştirecektir.[34]

Daniels eşit özgürlük *değerinin* her üç bakımdan da eşit özgürlüğe benzer olduğunu ve bu nedenle özgül pozisyondaki gibi seçileceğini öne sürerek devam eder. Örneğin Rawls, iyi durumda olanların kendi özgürlüklerini o kadar iyi durumda olmayanlardan daha etkili biçimde hayata geçirebileceklerini anlamanın, ikinci gruptakilerin kendilerini "halk forumunun alt saflarında sıralanmış" olarak görmelerine neden olacağını; bunun da "kendi özdeğerleri için utanç verici ve yıkıcı olacağı"nı kabul eder.[35] O halde, yeterli bir yargıda bulunabilmek için, Rawls'ın sosyal adalet teorisinin –ya da bu konuda bir başka toplumsal adalet teorisi– formel özgürlükte tam eşitliğin yanı sıra, özgürlük değerinde de *yaklaşık eşitlik* talep etmesi gerekir. Bu, Rawls'ın teorisinde haklı kabul edeceğim değişikliklerden biri olacaktır.

Ancak bir azami eşit özgürlük ilkesinin yanı sıra bir azami eşit (ya da yaklaşık olarak eşit) özgürlük değeri ilkesini seçmek kabul edilebilir servet farklılıkları hakkında bir yargıda bulunmak bakımından radikal sonuçlar doğurabilir. Daniels'in yazdığı gibi, bunun nedeni şudur:

34. Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty," s. 275.
35. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 544-545.

> Özgürlüğün değeri, temel toplumsal mallar indeksindeki *göreli* farklılıklara özellikle duyarlıdır ve onun basit bir monoton işlevi değildir.... özgürlüğün değeri, özgürlüğün etkili biçimde hayata geçirilmesi için gerekli olan tayin edilmiş yasal danışma ya da kitle iletişim araçları gibi kaynaklara ve kurumlara görece kolay ulaşmayla sağlanır.[36]

Eğer bu doğruysa, büyük sosyo-ekonomik eşitsizliklerin herkesin temel özgürlükleri etkin biçimde yaşayabilmesi bakımından yıkıcı olduğu görülür. Daniels'in kaydettiği gibi bu durumun son derecede önemli olan bir sonucu,

> Tek başına alındığında Rawls'ın ikinci ilkesinin haklı çıkarabileceği pek çok eşitsizliğin, birinci ilkeyle bağdaşabilirlik testini muhtemelen geçemeyeceği[dir].
>
> Daha geniş kapsamlı bir eşitlikçilik, bu iki adalet ilkesinin bir sonucu olarak bize dayatılabilir. Bu sonuç Rawls'ın örneklerinin ortaya koyduğundan çok daha kapsamlıdır. Rawls, esas olarak ilkeler için öne sürülen argümanla ilgilenerek tam isabet kaydetmeye çalışmaktadır. Bütün bunların anlamı, Rawls'ın ortaya koyduğu sistemin, ampirik bir olgu olarak, farklı bir toplumsal sistemler kümesiyle umduğu kadar bağdaşabilir olmadığıdır.
>
> Rawls bu sonucu kabul etmeye razı olsa bile, burada bir sürpriz vardır.... özgürlük dışında öncelikli toplumsal mallar konusunda güçlü bir eşitlikçiliği zorlaması muhtemel olan ikinci ilkeden çok birinci ilkedir.[37]

Ancak şu da belirtilmelidir ki, Daniels'in Rawls'ın teorisi için önerdiği değişiklik, *tam eşitlik* değil, sadece *yaklaşık olarak eşit* özgürlük değeri talep eder. Daniels "özgürlük değerini eşitsiz hale getiren birinci ilkeyi zayıflatan ikinci ilke eşitsizliklerine izin vermeyi"[38] reddetmemizi önerir ve bunu "bütün *önemli* eşitsizlikleri bertaraf ederek" yerine getirebileceğimize inanır (italikler bana ait).[39] Allen Buchanan'ın iddia ettiği gibi, *tam* eşit özgürlük değeri istemek aslında akla uygun olmayacaktır, çünkü "verili bir hakkın farklı bireyler için eşit derecede etkili ya da eşit değerde olup olmayacağı pek çok farklı faktörlere bağlı olacaktır; bunların bir kısmının toplumsal denetim ya da düzenlemeye tâbi tutulması ne mümkündür ne de istenebilir."[40] Örneğin, doğal beceri ve yetenek farklılıklarından ötürü ortaya çıkan farklılıkları ortadan kaldırmak *mümkün* olmayabilir. Ayrıca, toplumsal bir kurum olarak a-

36. Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty," s. 271.
37. A. g. y., s. 280.
38. A. g. y., s. 274 .
39. A. g. y.
40. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 151.

ilenin ortadan kaldırılması gerekli olsa da, bu türden farklılıkları tamamen ortadan kaldırmak istenmeyebilir.

Bu kaygıların ışığında 7. itiraz –Rawls farklılık ilkesinin yeterince eşitlikçi olduğunu varsayar– kişinin başlangıçta zannettiği kadar önemli olmayabilir. Gene de bu itiraz ilgiyi hak eder. Bu itirazın iki biçimini ele alacağım. Birincisi, farklılık ilkesinin doğal yetenekleri az olan bireylere yeterince kaynak tahsis etmemesidir. İkincisi, farklılık ilkesinin izin verdiği grup içi eşitsizliklerin, onların özsaygısını azaltacağı ya da ahlâki özerkliklerini ihlal edeceği için çok ağır olduğudur.

Birinci itiraz Armatya Sen ve Ronald Dworkin gibi yazarlar tarafından öne sürülür. "Equality of What?"da (Neyin Eşitliği?) Sen, farklılık ilkesinin yetersiz olduğunu, çünkü bu ilkeyle doğal yetenekleri az olanlara ötekilerden ne daha çok ne de az verileceğini öne sürer; aslında onlar "tamamen tek başlarına" bırakılacaktır.[41] Dworkin bu değerlendirmeden hareketle sonuca varır. "What Is Equality?"nin (Eşitlik Nedir?) 2. Bölüm'ünde şöyle yazar:

> Farklılık ilkesi farklı tarzlara göre yeterli biçimde ayarlanamaz...Bu yapı, özellikle, gruplar içinde en kötüsü olmayan doğuştan fiziksel ya da zihinsel engellilerin konumuna yeterince duyarlı görünmez, çünkü ekonomik olarak tanımlanır ve bu türden bir grubun temsilcisini ya da ortalama üyesini hesaba katmaz.[42]

Sen'e göre, farklılık ilkesinin başlıca sorunu, Rawls'ın temel malların sağlayacağını varsaydığı temel yeteneklerden çok, temel malların sağlanması üzerinde yoğunlaşmasıdır. Böylece Sen temel yeteneklerde eşitlik önerir. Ne var ki bu tam bir eşitlik değil, ancak temel yetenekler üzerinde sıralanan daha eşitlikçi bir ilkeye göre oluşan bir eşitliktir. Dürüstçe ifade etmek gerekirse, Sen'in bu noktada haklı olabileceğini düşünüyorum, ancak bu Rawls'ın teorisinde sandığı kadar büyük bir tâdilat oluşturmaz. Sen'in belirttiği gibi, "Temel yetenekler üzerinde odaklanmak Rawls'ın temel mallara olan ilgisinin, dikkati mallardan insanlar için hangi malların yapılacağına kaydıran doğal bir uzantısı olarak görülebilir"[43] (10. Bölüm'de üzerinde durulacak). Her durumda bu tâdilat, temel toplumsal kurumlar, özellikle kapitalizm ile sosyalizm arasında seçim yapmak söz konusu olduğunda çok fazla fark etmeyecektir.

Dworkin'e göre farklılık ilkesinin esas sorunu, *bireylerden* çok

41. Sen, "Equality of What?" s. 217.
42. Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," s. 339.
43. Sen, "Equality of What?" s. 218-219.

gruplara uygulanmasıdır. Önerdiği alternatif, "toplumsal kaynaklardan eşit bir payın, bu türden kaynakların başkalarına fırsat maliyetiyle ölçülmüş olarak, [toplumun] her bir üyesine tahsis etme temel gerekliliğini"[44] pekiştirmek için tasarlanan bir tür "kaynaklar eşitliği teorisi"dir. Dworkin fırsat maliyetlerini ölçecek tek yolun piyasa olduğunu ve dolayısıyla bu türden toplumlarda piyasaların olması gerektiğini öne sürer. Öne sürdüğü teorik argümanlar, hipotetik seçenek durumlarında –özellikle tam eşitliğin sağlandığı orijinal bir piyasa durumu– piyasaları ve piyasa işlemlerini başlangıçta kaynakların adil dağıtımına ve daha sonra bütün konularda adil dağıtımlara ulaşmanın aracı olarak kullanır. (Refah aktarımları, insanların bir tür cehalet örtüsü ardında girmeye istekli olacağı hipotetik sigorta sözleşmeleri temelinde savunulur. Vergiler ise bu türden sigorta sözleşmelerinden alınan primler olarak haklılaştırılır.)

Pek çok Marksist ve sosyalist bu teoriye, hipotetik piyasalardan yararlandığı ve gerçek piyasalar talep ettiği için düşünmeden tepki gösterseler de, bu tepki haklı görülemez. Daha önce öne sürüldüğü gibi, piyasa formunda bir sosyalizm, kapitalist ya da komuta ekonomisinin yürürlükte olduğu post-kapitalist toplumlara pekâlâ tercih edilebilir. Hipotetik piyasaların kullanılması, hipotetik piyasaları kullanan bir teorinin, gerçek piyasalara ağır kısıtlamalar getirilmesi hattâ bunların tamamen ortadan kaldırılması talebiyle sonuçlanması mantıksal olarak mümkün olduğu için de özellikle zararsızdır.

Ne var ki Rawls'ın teorisinin yeterliliği açısından bakıldığında, teorisinin öteki bölümünün Dworkin'in eleştirisini potansiyel olarak önleyebileceğine işaret etmekten öte bir savunması yoktur. Özellikle Rawls'ın "adil fırsat eşitliği" ve "telafi ilkesi", Dworkin'in bir eleştirisini daha önler. Bu eleştiriye göre, Rawls'ın teorisi doğal yetenekleri olan kişilere toplumsal kaynaklardan adil bir miktar tahsis etmez, çünkü tek başlarına bireylerden çok, bireylerin oluşturdukları sınıflar üzerinde odaklanır. Dworkin, Rawls'ın telafi ilkesinden mümkün bir savunma olarak söz eder, ancak bunu önemsemez, çünkü görünüşe bakılırsa bunu Rawls'ın adil fırsat eşitliği ilkesinden çok farklılık ilkesiyle bağlantılı görür (hatalı biçimde).[45] Rawls'a göre telafi ilkesi,

> haksız eşitliksizliklerin telafisini isteme ilkesi[dir]; ve doğuştan gelen ve doğal eşitsizlikler hak edilmemiş olduğu için, bu eşitsizlikler bir ölçüde te-

44. Dworkin, "What is Equality? Part 2" s. 338 Ayrıca bk. "What is Exuality? Part 1: Equality of Welfare"
45. A.g.y., s. 339.

> lafi edilmelidir. Böylece ilke, bütün kişilere eşit davranmak, *sahici fırsat eşitliği sağlamak için* toplumun *doğuştan az nitelikli* ve pek müsait olmayan toplumsal pozisyonlarda dünyaya gelmiş kişilere daha fazla özen göstermesi gerektiğini savunur.... Bu ilkeye uyulduğunda, daha zeki olanlardan çok, daha az zeki olanların eğitimine, en azından hayatlarının belirli bir döneminde, söz gelimi, okul yıllarının başlarında daha büyük kaynaklar harcanabilir.[46]

Benzer biçimde Rawls'ın teorisinin makul bir yorumu ya da uzantısı, örneğin, eşit zekâya sahip, ancak fiziksel yetenekleri eşit olmayan kişilerin zekâ ya da diğer zihinsel beceriler gerektiren görev ve konumlara gelmek için yaklaşık olarak eşit şansa sahip olmalarını talep etmek olabilir. Bu, doğal fiziksel kusurları olan pek çok kişinin, toplumsal kaynaklardan sadece farklılık ilkesi temelinde alabileceğinden daha büyük bir pay alacağı anlamına gelir. Rawls kendi adil fırsat eşitliği ilkesini, adil fırsat eşitliğinin liberal versiyonundan azamileştirme ölçütüne tâbi tutarak farklılaştırsa bile, söz konusu pozisyon ve görev yerlerinin ... "insan iyiliğinin başlıca formlarından biri [olan] ... kendini gerçekleştirme deneyimi[nden]"[47] bazılarını gereksiz biçimde yoksun bırakmayacaksak bu kişilere açık olması gerektiğini de vurgular. Dworkin'in, Rawls'ın teorisi doğal yetenek eksikliği olanlar bakımından yetersiz biçimde eşitlikçidir iddiası, bu nedenlerden ötürü, ikna edici değildir. Dworkin'in "kaynakların eşitliği teorisi"nin Rawls'ın farklılık ve adil fırsat eşitliği ilkelerinden nihai olarak daha geçerli olup olmadığı, hâlâ bir tartışma konusudur. Ancak, bu çalışmanın amaçları bakımından Rawls'ın maddi servetin dağıtımıyla ilgili görüşlerinin en azından Dworkin'inki kadar geçerli olduğunu varsayacağım.[48]

46. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 100-101.
47. A. g. y., s. 84.
48. Bu konular kümesiyle ilgili daha ileri bir tartışma için bk. Dworkin, "What is Equality? Part 3: The Place of Liberty"; Scanlon, "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?" Roemer, "Equality of Resources Implies Equality of Welfare" ve "Equality of Talent"; Alexander ve Schwarszchild, "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources"; Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare"; ve G. A. Cohen, "The Currency of Egalitarian Justice."

Rawls'ın farklılık ilkesine karşı zaman zaman öne sürülen bir diğer itiraz, şudur: bir başkasının durumunda dramatik, en azından en kötü durumda olan grubunki kadar bir kötüleşmeyi önlemek için zorunlu bir koşul olması halinde bile, bu ilke toplum içinde en kötü durumda olan grubun konumunun daha da kötüleşmesine izin vermeyecektir. (Bk. Dworkin, "Equality of What? Part 2," s. 339-340). Buna gösterilebilecek bir tepki, böyle bir durumun son derecede hayali olmasıdır. Ancak bunlarla başa çıkmak için, olabildiği kadarıyla bir adalet teorisi gereklidir. Bu itiraza gösterilebilecek bir tepki, (1) adaletin yüksek tutulması ve farklılık ilkesinin egemen olması gerektiği (2) bu gibi durumlarda çok büyük bir yararın zaman zaman adaleti gölgeleye-

Rawls'ın farlılık ilkesine soldan yapılan ikinci itiraz, özsaygıyı ya da ahlâki özerkliği zayıflatacak kadar büyük eşitsizliklere izin vermesidir. *Liberty and Equality*'de (Özgürlük ve Eşitlik) Kai Nielsen bu itirazı şu pasajda öne sürer:

> Rawls'ın öne sürdüğü şudur: Yeterince elverişli ama gene de ılımlı bolluk koşullarında, kendisine ait iki adalet ilkesi toplumsal ilişkilere yol gösteren rasyonel düzenleyici ilkeler olarak benimsenirse şöyle bir durum oluşabilir: İşadamlarının çocuklarının toplam yaşam beklentileri ile kalifiye olmayan emekçilerin çocuklarının beklentileri arasında kayda değer bir fark kalmaz; burada, adalet –aslında ahlâka bağlılık– bu durumu adil ve ahlâki bakımdan kabul edilebilir görmeyi gerektirecektir; hatta, iki kesimin çocuklarının yetenekleri, enerjileri vb. eşit olduğu zaman bile. Rawls, eğer koşullar belirli türden bir kesinlik taşıyorsa, bu koşullar altında bu türden oransızlıkların hoşgörülebileceğini öne sürer.[49]

Bu koşullar, kuşkusuz, bu türden eşitsizliklerin nüfusun en kötü durumdaki katmanlarının yararına olmasıdır. Ancak Nielsen şu sonuca varır:

> Kişi bu türden eşitsizliklerin haksız olmaya devam ettiğini, hatta büyük bir adaletsizlik olduğunu hâlâ söyleyebilir. Eşit beceri ve yeteneği olan iki çocuğumuz var ve farklı sınıfsal geçmişlerinden ötürü bütün hayat beklentileri çok farklı. Kişi, bu durumdaki çocukların ana babalarını ya da bizzat çocukları eşitsizliklere boyun eğmeye ve onları kabul etmeye yöneltecek faydacı kaygıları, o koşullarda yaşayabileceği en iyi şey olarak görebilir; ama biz niye bunları *adil* dağıtım olarak düşünmek zorunda olalım ki?[50]

Ancak Nielsen burada, Rawls'ın bu senaryoyu adil fırsat eşitliği ilkesinin karşılandığı bir senaryo olarak göreceğini (ya da görebileceğini) iddia etmekle hata yapmış olabilir. Her şeye rağmen Rawls fırsat eşitliğinin tözel olmanın yanı sıra saf formel anlamda da eşit olmasını açıkça talep eder. Öyle ki,

> aynı beceri ve yetenek düzeyinde ve bunları kullanmak için aynı derecede istekli olanlar toplumsal sistem içindeki ilk yerlerine bakılmaksızın, yani içine doğdukları gelir sınıfı hiç önem taşımaksızın aynı başarı beklentilerine sahip olmalıdırlar. Toplumun bütün sektörlerinde, benzer biçimde güdülenmiş ve donatılmış olan herkes için kabaca eşit kültür ve başarı bek-

bileceğidir. İkinci konum bana daha makul görünse de, bu itiraz Rawls'ın teorisinin yeterince eşitlikçi olmadığını iddia etmediği için, amaçlarımız bakımından bunu ihmal edebiliriz.

49. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 82-83.

50. A. g. y., s. 88-89.

lentileri olmalıdır. Yetenekleri ve amaçları aynı olanların beklentileri onların toplumsal sınıfları tarafından etkilenmemelidir.[51]

Rawls'ın teorisine göre, adil fırsat eşitliğinin gerekliliği, gelişmiş toplumlarda temel özgürlüklerimizi herhangi bir şekilde kısıtlayarak gerçekleştirilemez kuşkusuz. Ayrıca bu talebin "aile kurumları varolduğu sürece"[52] mükemmel biçimde gerçekleştirilmesini bekleyemeyiz. Bununla birlikte adil fırsat eşitliği ilkesini zayıflatacak toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri engelleyebiliriz ve engellemeliyiz –bu sınırlar içinde. Rawls ve Nielsen'in en fazla anlaşmazlığa düştükleri konu, öyle görünüyor ki, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin, genelde sınıflara bölünmüş toplumlarda ve özelde kapitalist toplumlarda bu denli sınırlandırılıp sınırlandırılamayacağı ve adil fırsat eşitliğinin bu denli sağlanıp sağlanamayacağı şeklindeki *olgusal sorundur*. Rawls bir noktada şöyle yazar: "bu kurumlar şimdiki gibi varoldukları sürece ... ağır adaletsizlikler yaşanır."[53] Buna rağmen daha karakteristik biçimde şu görüşü öne sürer: "Bunları, kendi temel tasarım ve niyetleriyle, farklılık ilkesini özgürlük ve adil fırsat eşitliği talepleriyle yeterince tutarlı hale getirecek denli bağdaşabilir kılmanın yolları muhtemelen vardır. Bu düzenlemelerin adil hale getirilebileceği konusunda taşıdığımız güvenin temelini oluşturan da bu olgudur."[54] O halde bir kez daha ortaya çıkıyor ki söz konusu itiraz ikna edici olsa bile, Rawls'ın temel teorisi karşısında, bu teoriyi uygularken öne sürdüğü ampirik varsayımlar karşısında söylendiği kadar çok şey söylenemeyebilir.

Bu bizi, Nielsen'in Rawls'ın farklılık ilkesine karşı bir argüman olarak öne sürdüğü senaryodaki ikinci zorluğa götürür. Bu senaryoda Nielsen, durumu kalifiye olmayan emekçilerin çocukları ile *işadamlarının* çocukları arasındaki karşıtlığa göre çerçevelendirerek, (a) farklılık ilkesinin kabul edilebilirliği konusu ile (b) Rawls'ın toplumsal adalet ilkelerinin genelde sınıflara bölünmüş bir toplum ya da özelde kapitalist bir toplum tarafından karşılanıp karşılanamayacağı konusu arasında açık bir ayırım yapmamıştır. Yukarıda 3. ve 4. itirazları çözümlerken gördüğümüz gibi, Rawls kendi ilkelerinin sınıflara bölünmüş ve kapitalist toplumlarda uygulanabileceğini varsayar. Ancak bu sonuç onun ahlâk teorisi bakımından her zaman geçerli olan bir şey değildir. Bu ancak oluşturduğu bazı ampirik varsayımlarla birleştiği zaman bu

51. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 73.
52. A. g. y., s. 74.
53. A. g. y. s. 87.
54. A. g. y.

sonucu verir. Aslında Nielsen, Rawls'ın Farklılık İlkesi'ni uygulamasına ilişkin bu türden itirazlara verilecek bir yanıtın, sınıfsal bölünmenin ve bu bölünmeden kaynaklanan eşitsizliklerin kaçınılmazlığından ibaret olduğunu yazarken bunu bilmektedir.[55] Kuşkusuz Nielsen sınıfların ve temelinde sınıfların yer aldığı eşitsizliklerin kaçınılmaz olduğu nosyonunu reddeder. Ayrıca, çoğu sosyalist gibi o da, farklılık ilkesinin post-kapitalist toplumlarda, kapitalist toplumlardakinden çok daha iyi karşılanabileceğini ve bu nedenle Rawls'ın toplumsal adalet teorisinin bu bölümünün *–ceteris paribus–* birinci toplum türünü ikincisine tercih edeceğini savunur. Bununla birlikte, farklılık ilkesinin haklılaştırılabilirliği sorunu, bu ampirik konulardan ayrılabilir ve ayrılmalıdır. Sosyalizm, kapitalizm vb. hakkında her türlü ampirik bilgiden soyut olarak, farklılık ilkesinin ya da daha katı bir eşitlik ilkesi için çağrı yapan bir ilkenin benimsenip benimsenmemesi gerektiğini saptamamız gerekir. Nielsen –belki de çoğumuz gibi– farklılık ilkesini kendi içinde ve tek başına ele almak gibi belirsiz bir eğilim taşır. Bu gibi durumlarda farklılık ilkesinin ardındaki "faydacı akıl yürütme"nin gücünü kabul eder. Eğer en az zengin olanlar bir eşitsizlikler –hattâ tözel eşitsizlikler– sistemi altında daha iyi durumda olacaklarsa, bu sistemi neden seçmeyelim. En az zengin olan insanların mutluluğunu ya da tercihlerinin gerçekleşmesini gruplararası daha büyük eşitliğe neden değişmeyelim? Ancak Nielsen şöyle yazar,

> *Hakkaniyet, insan saygınlığı* gibi oldukça belirsiz şeylerle kişinin kendi hayatını daha iyi denetleyeceği bir konumda olmasıyla (*etkin ahlâki özerklik*) ilgili "faydacı akıl yürütme"ye bir kez daha karşı çıkmak isterim[italikler bana ait].[56]
>
> Kendi yararlarına olduğu zaman bile bu türden koşullardaki işçi sınıfından insanların, gerek çocukların gerekse yetişkinlerin, bu yaygın orantısızlığın varlığı yüzünden, kendi ahlâki kişilikleri saldırıya uğrar ve özsaygıları hasar görür [italikler bana ait].[57]

Ancak, Nielsen'in de anladığı gibi, bu ifadeler Rawls'ın işine yarayacak bir başka yanıta işaret eder. Rawls genellikle farklılık ilkesinden, gelir ve servet gibi *maddi değerlerle* ilgili olarak söz eder. Ama gene de farklılık ilkesini uygularken, eğer ampirik bir olgu olarak maddi servet ve/ya da toplumsal güçteki farklılıklar insanların özsaygısı üzerinde önemli bir etkiye sahipse, *özsaygının toplumsal temellerinin* asli

55. Bk. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 86.
56. A. g. y., s. 89-90
57. A. g. y., s. 84.

değerinin dikkate alınması gerektiğini savunur. Şöyle yazar: "En az desteklenenlerin kendi değerlerine ilişkin güven duymaları sağlanmalıdır. Bu, hiyerarşi formlarını ve adaletin izin verdiği eşitsizlik derecelerini sınırlar,"[58] ve "farklılık ilkesini nihai olarak uygularken, en az avantajlı olanların beklentilerine, temel özsaygı değerini eklemek isteriz."[59] Eşit özsaygının (ya da özdeğer) esas olarak –tek başına değilse de– eşit özgürlüklere ve eşit yurttaşlık statüsüne sahip olmanın bir işlevi olduğuna inanırken, şunu da teslim eder:

> Bu fikrin tamamen gerçekleştirilememesi mümkündür. İnsanların kendi değerlerine ilişkin duyguları bir ölçüde kendi kurumsal konumlarına ve gelir paylarına bağlı olabilir. Ne var ki, eğer [benim] toplumsal haset ve kıskançlık yönüm güçlüyse, bu durumda uygun geriplan düzenlemeleriyle bu eğilimlerim –en azından özgürlüğün önceliği etkili biçimde savunulduğu zaman– aşırı olmamalıdır. Ama teorik olarak, eğer gerekiyorsa özsaygıyı temel değerlere, beklentileri tanımlayan indekse katabiliriz. O halde farklılık ilkesinin uygulanmasında, bu indeks mazur görülebilir hasetin etkilerine izin verebilir; daha az avantajlı olanların beklentilerinin, özdeğeri kapsayacak şekilde anlaşılması zorunlu hale geldiği zaman, daha az avantajlı olanların beklentileri ne kadar düşükse bu etkiler o kadar ağır olur.[60]

O halde farklılık ilkesini yeterince eşitlikçi olmadığı için reddetmek yerine bir kayıtla kabul etmemiz gerekir; bu kayıt en az avantajlı olanlar için azamileştirilmesi gereken değerler arasına bu ilkeye özsaygının toplumsal temellerini, katmaktır, ki bu hem maddi mallarda (gelir ve servet) hem de toplumsal karar oluşturma yetkisinde kabul edilebilir farklılıkları muhtemelen –ampirik bir olgu meselesi olarak– referans haline getirir.[61] Ancak Marksist ampirik teori eğer temelde doğruysa, Rawls'ın özsaygıyı dikkate alan bir "farklılık ilkesi"nin kapita-

58. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 107.
59. A. g. y., s. 39.
60. A. g. y., s. 546.
61. Bir noktada Rawls, karmaşık bir toplumda yer alan kurumların sergilediği çoğulluğun, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin "görünürlüğü"nü ya da en azından "acı veren görünürlüğü"nü azaltabileceğini öne sürer. Bu çoğulluk olmasaydı insanların özsaygıları azalabilirdi. (Bk. *A Theory of Justice*, s. 536-537.) Ancak aksi halde "kabul edilebilir haset" olarak nitelendirilebilecek şeyi insanların bilincine girmesini engellemek için yapılan bu aldatıcı (ya da kendini aldatıcı) tarzın Rawls'ın ahlâki teorisinin geri kalanıyla ters düştüğü görülür. Çünkü Rawls'ın ahlâk teorisine göre kendi karar oluşturma senaryosunun çeşitli evrelerinde toplumsal düzenleme ve kurallar üzerinde karar vermek için konuyla ilgili bütün olguların tam olarak açıklığa kavuşturulması gerekir (Bk. *A Theory of Justice*, s. 547. Ayrıca bk. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 49-53; ve Keat ve Miller, "Understanding Justice.")

list (ya da sınıflı) bir toplumda uygulanabileceği varsayımının en azından tartışmalı olduğu görülür. Eğer özsaygı yaygın eşitsizlikten, hattâ göreli olarak genişçe eşitsizliklerden olumsuz biçimde etkilenebiliyorsa –bu tür farklılıklar, özgürlüklerimizin değerini ve kendi hayatlarımız üzerindeki denetimimizi etkileyebileceği için uygun görülemez önermesi– bu türden eşitsizlikler farklılık ilkesinin bu versiyonunda haklı çıkarılamayacaktır. Ancak özgürlük değerinde yaklaşık eşitlik yerine tam eşitlik talep etmek ne kadar akıldışı olabiliyorsa, maddi servet ve toplumsal güçte yaklaşık eşitlikten çok katı bir eşitlik talep etmek de benzer biçimde akıldışı olabilir. Bu, özellikle (1) her ihtimal dikkate alındığında, özsaygının sadece servet, gelir ve/ya da iktidardaki farklılıklar belirli bir düzeye ulaştığı zaman zayıflamaya başlayacağı ve (2) sosyalist bir toplumda bile, gelir farklılıkları, herkesin yararına ya da her durumda en az avantajlı olanların yararına üretimi teşvik etmek için pekâlâ gerekli olabileceği için doğrudur.

Bu bizi 8. itiraza götürür: Rawls'ın teorisi *siyasal* demokrasi talep eder; *toplumsal ve ekonomik* alanda, örneğin işyerinde demokrasi değil. Rawls'ın bu konuda muğlak bir tutum aldığı görülür. Pek çok geleneksel liberalin aksine, toplumsal ve ekonomik demokrasiyi açık ve kesin biçimde *reddetmez*. Aslında kendi teorisinin sosyalizmin demokratik ya da "liberal" bir formuyla pekâlâ bağdaşabileceğini kabul eder. Bu sosyalizmde "işletmeler söz gelimi işçi konseyleri tarafından ya da bu konseylerin atadığı görevliler tarafından yönetilir."[62] Bu işçi konseylerinin demokratik biçimde seçileceklerini varsaydığımızda –muhtemelen Rawls'ın görüşü de budur– ortaya çıkan şey, çoğu Marksist ve sosyalistin gerçekleştirmeye çalıştığı başlıca toplumsal ve ekonomik demokrasi biçimi olan *işyerinde demokrasidir*. Rawls, toplumsal ve ekonomik demokrasiye çok karşı çıkıyor görünmese de, bunu savunmaz. Ayrıca, Rawls'ın teorisinde *prima facie* bir toplumsal ve ekonomik demokrasi olgusunun var olduğunu bizzat kendisinin de kabul edeceği, çünkü bunun –siyasal demokrasiyle birlikte– özerkliğe duyduğu ilginin ve özerk bir amaç seçicisi olarak insan idealinin doğal bir uzantısı olarak görüleceği düşünülse de, bu nokta pek açık değildir. Çünkü Rawls'ın toplumsal ve ekonomik demokrasiden yana *prima facie* bir varsayım olduğunu algıladığı varsayılsa bile, bu varsayımı refah devleti olan kapitalist toplumlarda neden ve nasıl önemsemediğini zaman içinde açıklayacağı beklenir. Ama bu açıklamayı yapmaz.

Bu şaşkınlığı sindirmemiz için, şu iki soruyu yanıtlamamız gerekir:

62. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 280.

(1) Rawls'ın burada toplumsal ve ekonomik demokrasiden yana *prima facie* bir varsayımı *algıladığına* –ya da en azından algılaması gerektiğine– inanmak için bir neden var mıdır? Ve (2) eğer böyleyse, bu teoriye göre bu *prima facie* varsayım hangi gerekçelerle önemsenmemektedir?

Toplumsal ve ekonomik demokrasinin *prima facie* bir durum olduğu görüşünü Rawls'ın kabul etmesi gerektiğini, çünkü kendisinin orijinal pozisyonda özerklik değerini kabul ettiğini öne sürenler vardır. Bu argümanda bir gerçek payı olsa da, *ahlâki özerklik* nosyonunu –katı biçimde yorumlanmış– *özgürlük (özbelirlenim olarak)* olarak özerklik nosyonuyla karıştırmamak konusunda dikkatli olmamız gerekir. "Ahlâki değer" ve "ahlâk dışı değer" nosyonlarının 4. Bölüm'de açımlanışına göre, *ahlâki özerklik* (fazilet, hak, adalet ve görevin yerine getirilmesi) ahlâki bir değer iken; özerklik, ikinci anlamında (fiziksel sağlık, haz, mutluluk, güvenlik, rahatlık, topluluk ve kendini gerçekleştirme) ahlâk dışı değerdir. Hem Kant'a hem de Rawls'a göre ahlâki özerklik, kişinin ahlâk yasalarına uymasıyla ilgilidir. Bu ahlâk yasaları kişinin kendi yasalarıdır, çünkü onlar kişinin evrensel amaçlar diyarında bir yasa koyucunun perspektifini benimsediği zaman, bütün rasyonel varlıklar (kendisi dahil) için isteyeceği (ve istemesi gereken) yasalardır (ya da vecizeler).[63] Kant'a göre ahlâki özerklik pozitif ve negatif özerkliği kapsar: Kişinin itaat ettiği ahlâki kuralların sahici yazarı olmanın (ve böylece kişinin kendi benliğine itaat etmesinin) pozitif özerkliği ve basiretli kaygılar, irrasyonel dürtüler ya da kişinin doğal eğilimler gibi yabancı ya da "heterojen" sebep ya da etkilerden azade olma kararlarının negatif özerkliği.

III. Bölüm'de belirttiğim gibi, Marx'ın özgürlük (özbelirlenim olarak) ilkesi açımlandığında, ikinci anlamdaki özerklik *negatif özgürlük* (yani başkalarının istenmeyen müdahalesinden özgürlük) ve *pozitif özgürlük* (kişinin kendi hayatını belirleme özgürlüğü, özellikle kendi hayatını etkileyen toplumsal karar oluşturma süreçlerine katılma özgürlüğü) değerlerine bölünebilir. Açıktır ki, özerklik ya da özgürlüğün (özbelirlenim olarak) siyasal ve/ya da toplumsal ve ekonomik demokrasiyi tartışırken ilgilendiğimiz özelliği "pozitif özgürlük" ya da bazı yazarların dedikleri gibi, "katılımcı özerklik" özelliğidir.

Açıktır ki Rawls'ın orijinal pozisyon stratejisi tarafların *ahlâki özerkliğini* sağlamak için tasarlanmıştır. Ama ahlâki özerkliği yukarıdaki gibi yorumluyorsak, bu durumda Rawls'ın katılımcı özerkliği bir

63. Bk. Kant, *Foundations of Metaphysics of Morals*, s. 49-59, ayrıca bk. Rawls, "A Kantian Conception of Equality," ve "Kantian Constructivism in Moral Theory."

değer ya da ilke olarak *seçmediği* için tutarsız olacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Çünkü ahlâki olarak özerk faillerin, herhangi bir özel ahlâki değer ya da ilkeyi –ahlâki olmayan anlamda özerklik değer ya da ilkesini bile– tanımaları mantıksal olarak gerekli değildir. Hipotetik bir seçim durumunda, ahlâki olarak özerk faillerin, bireylerin boyun eğmesini (Kilise'ye, devlete ya da bir benzerine) bir ilke olarak seçmeleri ve hiyerarşik, otoriter bir toplum biçimini adil ve ahlâki bakımdan en iyi biçim olarak savunmaları bile mantıksal olarak mümkündür. (Aslında, Rousseau'nun bir yorumuna göre, ahlâki olarak özerk bireyler kendilerini bir devlete –doğası gereği otoriter olabilen bir devlet– tamamen tâbi hale getiren bir toplumsal sözleşmeye bağlı olmayı seçerler.)

Ancak Rawls'ın eleştirmenleri, onun ahlâki özerkliğe duyduğu ilgi ile katılımcı özerklik değerine görünüşteki kayıtsızlığı arasında doğrudan bir çelişki olmasa da, onun *amaçların özerk seçicileri olarak normatif kişiler kavramı* –orijinal pozisyondaki bireylere ilişkin nitelendirmesi içinde yer alan– ile katılımcı özerklik değerine olan kayıtsızlığı arasında bir tutarsızlık olduğunu öne sürebilirler. Aynı eleştirmenler, Rawls'ın *siyasal* demokrasiye olan bağlılığının (özbelirlenim olarak özgürlük anlamında özerklik değerini temel aldığı görülür) toplumsal ve ekonomik demokrasiyi onaylamadaki başarısızlığıyla tutarsız olduğunu öne sürerek devam edebilirler. Katılımcı özerkliği özünde iyi olarak kabul edersek, Schweickart'ın şu görüşünü onaylamamız gerekir: "Bireylerin daha fazla katılımcı özerkliğine izin veren bir toplumsal yapı, daha iyi bir sistem olarak görülecektir (kuşkusuz, diğer her şeyin eşit olması koşuluyla)."[64] Bu ilkenin toplumsal ve ekonomik alanın aksine siyasal alana uygulanmasını kısıtlamak için hiçbir neden olmadığını varsayarsak, bu durumda –her şeyin eşit olması koşuluyla– toplumsal ve ekonomik demokrasinin küçülmesi tercih edilecektir. T. M. Scanlon şunu öne sürecek kadar ileri gider:

> Rawls'ın argümanını izleyerek ... belirli bir temel refah düzeyine ulaşılır ulaşılmaz kişilerin "daha büyük maddi araçlar ve kolaylıklar uğruna" kendi iş yaşamlarının koşulları üzerinde daha az denetimi kabul etmeleri irrasyonel olur. Aslında, artan bir tercih [özgürlüğün çeşitli türleri için] çağrısı, bir endüstriyel demokrasi argümanı olarak bana geleneksel anayasal özgürlüklerin önceliğinin hesaplanması için geliştirilen bir argümandan daha tatmin edici görünmektedir.[65]

64. Schweickart, *Capitalism or Worker Control?* s. 139.
65. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice," s. 204.

Rawls'ın bu türden bir özerklik ya da özbelirlenime gösterdiği ilginin anayasal özgürlükler ve "endüstriyel" (yani toplumsal ve ekonomik) demokrasi için *eşit* haklılık gerekçesi sağladığını, hattâ birincisi için daha güçlü bir gerekçe sağlayacağını savunmak mümkün olsa da, her ikisi lehine bir *prima facie* varsayım oluşturmanın akla uygun olduğu açıkça görülür. Peki ama bu durumda, Rawls'ın düşüncesi kendi teorisinde neden ve nasıl gözardı edilmiştir?

Bence buna verilecek yanıt ikilidir. Birincisi, Rawls'ın *siyasal* demokrasiye olan bağlılığı sanıldığı kadar güçlü değildir; buradan yola çıkarak Rawls'ın katılımcı özerkliği özünde değerli bulsa da, özellikle güçlü bir değer olarak görmediği sonucunu çıkarabiliriz. İkincisi, Rawls tam olarak böyle söylemese de, başka bazı ahlâki değerler –esas olarak negatif özgürlük– ile tam gelişmiş toplumsal ve ekonomik demokrasi arasında bir bağdaşmazlık olduğundan kuşkulanıyor gibidir. Toplumsal ve ekonomik demokrasiyi, azami eşit özgürlük ilkesiyle çeliştiğine inandığı ve onu belirleyen toplumsal ve ekonomik değerden (yani katılımcı özerklik) bu türden çatışma durumlarında vazgeçilmesi gerektiğini savunduğu için toplumsal ve ekonomik demokrasiyi reddediyor (ya da en azından onaylamayı reddediyor) olabilir.

Birinci noktaya ilişkin olarak, Rawls'ın toplumsal demokrasiyi bir ilke meselesi olarak değil, daha çok diğer toplumsal adalet ilkelerinin en iyi karşılanma yolunu sağladığı için talep ettiği görülür. Rawls'ın katılım ilkesine göre, "itaat edilen yasaların oluşum sürecine katılmakta ve sonucu belirlemede bütün yurttaşlar eşit hakka sahiptir."[66] Bu, oy vererek ve kamu görevi yaparak gerçekleştirilmektedir. Ancak Rawls devamla şunu belirtir: "katılım ilkesinin esas erdemi, yönetimin hükmedilenlerin haklarına ve refahına saygı göstermesini sağlamaktır."[67] "Özyönetimin zemini sadece araçsal değildir"[68] dese de, sözlerinin temelinde belirli yararların –daha büyük özsaygı, geniş entelektüel ve ahlâki duyarlıklar ve daha büyük bir siyasal yetkinlik– özyönetime izin veren toplumlarda bireylere sağlanacağı düşüncesi yatar.[69] Ama tek başına bu, kendini yönetmenin *araçsal* bir haklılaştırımıdır; kendini yönetmenin ve "katılımcı özerklik değeri"nin özünde değerli olduğuna dair bir iddia değildir.

Ne var ki, Rawls "herkes herkesin eşit olduğu konusunda [kamu

66. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 221.
67. A. g. y., 229-230.
68. Bk. A. g. y., s. 233.
69. A. g. y., s. 234.

meselelerinde] sesini yükseltmelidir"[70] dediği için, bir düzeyde, kendini yönetmenin –ya da en azından bunun temelini oluşturan özerklik ya da özgürlük (özbelirlenim olarak) değerinin– özünde değerli olduğunu varsayıyor gibidir. Gene de Rawls'a göre, bu değer negatif özgürlük değerine eşit değildir:

> Klasik liberalizmin öğretilerinden biri, siyasal özgürlüklerin kişinin kendi özgürlüğünden ve vicdan özgürlüğünden daha az önemli olduğudur. Kişi, siyasal özgürlükler ile bütün diğer özgürlükler arasında seçim yapmak zorunda bırakılsaydı, ikincisini tanıyan ve yasanın hükmünü savunan iyi bir egemenin yönetimi daha çok tercih edilebilirdi.[71]

Rawls bu kuralı onaylar. Ona göre, "antik çağlardaki özgürlükler (yani siyasal özgürlükler) "modern özgürlükler" (yani negatif özgürlükler) kadar önemli değildir pek. Rawls, orijinal pozisyondaki bireyler, siyasal demokrasiye negatif özgürlük kadar yüksek bir değer vermedikleri için, bunu siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda uygulayıp uygulamayacağımızı ya da ne ölçüde uygulayacağımızı, çok temel bir değer olan negatif özgürlükle ilişki içinde muhtemel *a posteriori* sonuçlar temelinde kararlaştırmamız gerektiğini savunur.

Rawls, toplumsal ve ekonomik demokrasinin sosyalizmi gerektireceği ve sosyalist bir toplum biçiminin, her ihtimal dikkate alındığında, kendi adalet ilkelerinden birini ya da daha fazlasını, "liberal" bir kapitalist toplumun yapmayacağı şekilde ihlal edeceği şeklinde ampirik bir varsayım oluşturuyor da olabilir. Bu varsayımın, hem kendi ahlâk teorisini uygularken oluşturduğu genel ampirik varsayımlara uyduğu hem de neden toplumsal ve ekonomik demokrasi talep etmediğine dair iyi bir açıklama oluşturduğu görülür. Eğer bu çözümleme doğruysa, Rawls'a yöneltilen ve esas olarak ampirik –değerlendirici değil– kaygıları temel alan bir başka sol eğilimli itirazla karşılaşırız.

Nitekim, Rawls'ın özerklik değerini (ahlâk dışı bir değer olarak özerklik anlamında) ya da her durumda *katılımcı özerklik* değerini yeterince vurgulamadığında ısrar edenler çıkacaktır. Bana öyle geliyor ki, bu eleştiri doğru olsa da, katılımcı özerklik değerini negatif özgürlük değeriyle eşit değerde *görmemeliyiz*. Katılımcı özerkliğe değil de negatif özgürlük değerine saygı gösteren bir toplumu, negatif özgürlük değerine değil de katılımcı özerklik değerine saygı gösteren bir toplumla kıyaslama düşüncesi gayet ikna edici görünmektedir. Bütün diğer faktörler eşit olduğunda, öyle sanıyorum ki, neredeyse hepimiz bi-

70. A. g. y., s. 232.
71. A. g. y., s. 229.

rincisini ikincisine tercih ederiz.

Gene de, toplumsal ve ekonomik demokrasiyi ahlâki olarak *prima facie* haklılaştırılmış kabul etmemiz gerektiğini iddia ediyorum. Öncelikle, siyasal olanın yanı sıra toplumsal ve ekonomik demokrasi de katılımcı özerklik değerini ya da –daha genel olarak– özgürlüğü (özbelirlenim olarak) gerçekleştirmesi bakımından değerlidir. İkincisi, siyasal olanın yanı sıra toplumsal ve ekonomik demokrasinin de –özellikle toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı– özsaygı değerini geliştirme anlamında araçsal olarak değerli olması muhtemel görünmektedir. Ancak bunun yeterli bir toplumsal adalet teorisi bakımından sahip olduğu içerimler nelerdir? İnanıyorum ki, Iris Young katılımcı özerklik değerine yeterli bir bakışın bir "kolektif özbelirlenim ilkesi"yle sonuçlandığını öne sürerken haklıdır.

> Özbelirlenim ilkesinin temel içeriği şöyledir: Adalet, bir toplumdaki bütün kurumsallaşmış toplumsal işbirliği faaliyetlerinin, bu kurumlara ya da faaliyetlere katılan herkesin aynı zamanda o kurumun örgütlenmesi ve işleyişiyle ilgili temel kararlara eşit bir temelde katılmalarını sağlayacak şekilde oluşturulmalarını gerektirir.[72]
>
> Özbelirlenim ilkesi bireylerin, toplumsal işbirliği kurumlarındaki eylemlerini yönetecek kararların oluşumuna eşit olarak katılmasını gerektirir. Pratik biçimde ifade etmek gerekirse, bu şu anlama gelir: Üyelerinin, içindeki faaliyetleri belli kural ve emirlere itaat etmelerini gerektiren hiçbir adil toplumsal işbirliği kurumu, temel karar oluşturma gücünün örgütlenmesinde bir hiyerarşiye izin vermez. Adalet, bütün toplumsal işbirliği kurumlarının demokratik biçimde örgütlenmesini gerektirir.[73]

Açıktır ki, "kolektif özbelirlenim ilkesi", Marx'ın toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı talep eden örtük ahlâk teorisinin (ya da benim yaptığım yorumunun) bu bölümüyle uyum içindedir. Ancak aynı ölçüde açıktır ki, bu türden bir ilke mantıklı biçimde tam doğrudan demokrasi ya da toplumsal örgütlenmenin bütün hiyerarşik yönlerinin ortadan kaldırılmasını talep edemez. Young bu durumun gayet iyi farkındadır. Şöyle yazar:

> Belirtilmelidir ki, bu ilke bir toplumsal işbirliği kurumunda hiyerarşik olmayan karar oluşturma yapısını belirlerken bu kurumda gerçekleştirilen işlevlerin ya da savunulan ayrıcalıkların hiyerarşik olarak farklılaşmasını engellemez. Hattâ icra yetkisinin belirli bir hiyerarşik örgütlenmesini bile engellemez. Bu ilkenin özgül olarak engellediği şey, temel karar oluştur-

72. I. M. Young, "Self-Determination as a Principle of Justice," s. 32.
73. A. g. y., s. 30.

madaki hiyerarşik yetkidir. Neyin temel karar sayılacağı, ilkenin özel durumlarda uygulandığı düzeyde ortaya çıkan bir meseledir. Ancak bu mesele, işbirliği faaliyetinin hedeflerinin ve önceliklerinin, onların yasalaştırılmalarına yol gösteren kuralların ve temel araçların belirlenmesi; işlevlerin nasıl farklılaştırılacağının, farklı konumlara hangi hak ve yükümlülüklerin verileceğinin; kurum içindeki yürütme yetkisi konumlarına, bu türden konumların varolduğu yerde hangi bireylerin atanacağının belirlenmesi gibi şeyleri kapsayacaktır.[74]

Ve Young bu ilkeyi cisimleştiren bir toplumun mevcut toplumlardan tamamen farklı olacağını savunur.

396

Böyle bir toplumda toplumsal işbirliğinin kendine özgü kurumları –okullar, üretim merkezleri, dağıtım merkezleri ya da topluluk hizmet merkezleri– o şekilde örgütlenir ki, kurumun faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine ve sürdürülmesine doğrudan kendi eylemleriyle katkıda bulunan bütün kişiler de, eylemleri ya da hayat koşulları kurumun kural ve siyasetlerinden doğrudan etkilenen bütün kişiler de kurumun hedefleri, kuralları ve siyasetleriyle ilgili temel kararların oluşturulmasına katılırlar. Mümkün olduğunda bu katılım doğrudan olur, ancak bazen kendi seçmenlerine karşı sorumlu olan temsilciler gerekir ya da arzu edilebilir. Her kurumda görev ve sorumluluklar farklı konumlar arasında dağıtılır. Bu sorumlulukların, yanı sıra konumların kişilerarasında tahsisi demokratik olarak belirlenir ve kurumdaki bütün kişiler kendi eylemlerinden ötürü bütün kuruma nihai olarak hesap verebilirler.

Toplum içindeki tekil kurumlar ya da başlıca kolektifler arasındaki karşılıklı işbirliğine de özbelirlenim ilkesi rehberlik eder. Başlıca kolektifler yerel topluluk konseylerine temsilci verirler. Bu konseyler topluluk içindeki bütün kurumların işbirliğiyle ilgili hedefleri, kuralları ve siyaseti kararlaştırır. Toplum bu türden bir dizi konsey içinde örgütlenir. Bu konseylerin her biri toplumun giderek daha geniş bir katmanını temsil eder. Temsili konseylerdeki her üyelik düzeyinde rotasyon vardır ve daha yüksek konseyler daha alt konseylere karşı sorumludur.[75]

Açıktır ki, bu ilke ve uygulanmasıyla ilgili açıklığa kavuşturulması ve çözümlenmesi gereken pek çok sorun vardır. Örneğin, "kurumdaki bütün kişiler [kolektif içindeki] kendi eylemlerinden ötürü nihai olarak bütün kuruma hesap verebilirler" görüşü karşısında tam olarak negatif özgürlüğün (yani insan hakları) nasıl korunacağını sormak gerekir. Kişilerin otoriter kurumlara, örneğin bazı kiliselere mensup olmayı isteyip istemeyecekleriyle ilgili sorular da sorulabilir. Bu türden örgütlenmeleri oluşturma ya da onlara katılma hakkına sahip olmamalı mıdır-

74. A. g. y., s. 33.
75. A. g. y., s. 41-42.

lar? Peki, bu türden örgütlerdeki insanların çoğunluğu demokratik biçimde yönetilmeye karar verirlerse ne olacak? Bu durumda bu örgütü otoriter bir örgütten demokratik bir örgüte dönüştürmek için oy kullanabilirler mi? Eğer bir azınlık, örgütün otoriter bir kurum olmaya devam etmesini ister, ancak oylamayı kaybederse –buna izin verildiğini farzediyoruz– bu durumda kurumun birikmiş kaynakları üzerinde bir hakkı var mıdır, yoksa ayrılıp sıfırdan başlaması mı gerekir? Bu türden sorular muhtemelen yeterli biçimde yanıtlanabilir, ancak burada böyle bir girişimde bulunmayacağız.

Ancak açıkça ortadadır ki, ne çağdaş kapitalist toplumlar ne de çağdaş post-kapitalist toplumların çoğu bu modele yakın bile değildir. Yugoslavya'daki öz yönetimci sosyalizm biçimi, bu iddianın yegâne kısmi istisnası sayılabilir. Yugoslavya, hayal gücü ne kadar zorlanırsa zorlansın tamamen demokratik değildir ve bu nedenle kolektif özbelirlenim ilkesini karşılamaz ama, bu ölçütü karşılayabilecek yegâne büyük ölçekli toplum formunun sahici biçimde demokratik, öz yönetimli bir sosyalist toplum olacağı söylenebilir.

Özetlemek gerekirse: Rawls'ın teorisine yöneltilen ve burada ele aldığımız ilk sekiz itirazın ilk dördü kadar olanlar tamamen önemsizdir; bunlar Rawls'ın teorisiyle ilgili hatalı yorumları temel alırlar ya da onun ahlâki teorisine değil sadece ahlâki varsayımlarından bazılarına yöneltilmiş itirazlardır. 5. den 8.ye kadar olan itirazları dikkate almak gerekir; bunlar zaman zaman Rawls'ın teorisine ilişkin yanlış yorumları kapsasalar da ya da esas olarak onun oluşturduğu ampirik varsayımların sadece bazılarına uygulanabilir olsalar da, teoride tâdilat gerektiğini ortaya koyarlar. Ancak bazılarında ya Rawls'ın bu türden tâdilatı (en azından örtük olarak) onayladığı ya da teorisinde bu tâdilata destek olarak kolayca yorumlanabilecek unsurların yer aldığı öne sürülebilir. 5'ten 8'e kadar olan itirazları yanıtlamak için şu tâdilatların gerekli olduğu görülür:

1. İnsanların daha altına düşmelerine izin verilmeyecek asgari bir refah sınırı olmalıdır ve bu ilke bütün diğer toplumsal adalet ilkeleri karşısında öncelik taşımalıdır. (Bu ilke insanların hem geçimlik hem de güvenlik haklarının korunması anlamına gelir.)
2. Özgürlükte tam eşitliğin yanı sıra *özgürlüğün değerinde* de en azından yaklaşık bir eşitlik olmalıdır. (Eşit özgürlük değeri esas olarak toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri belirli sınırlar içinde tutmanın bir işlevi olduğu için, bu tâdilat farklılık ilkesinin içine alınabilir.)

3. Farklılık ilkesi, özsaygının toplumsal temelini –maddi servetin yanı sıra– en az avantajlı olanlar için azamileştirilecek bir değer olarak anlaşılmalıdır.
4. Demokrasi siyasal alanla sınırlandırılmamalı, ancak toplumsal ve ekonomik alanların yanı sıra, özellikle en çok işyerinde uygulanmalıdır.

Sonraki bölümde sunacağım adalet teorisi bu dört tâdilatı dikkate alacaktır. Diğer itirazların (yani, 9. ve 10. itirazlar) Rawls'ın kendi teorisini uygulamasıyla ve oluşturduğu ya da oluşturmadığı belirli ampirik varsayımlarla ilişkilidir.

E. RAWLS'IN TEORİYİ UYGULAYIŞINA YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

Rawls'ın teorisine yöneltilen 9. itiraz, bu teorinin bir bütün olarak dünyaya değil sadece tekil toplumlara –özellikle tekil ulus-devletlere– uygulanmasıdır. Orijinal pozisyondaki katılımcıların, insan doğası ve tarihle ilgili genel olguların farkında olsalar da, hayat içindeki kendi kişisel durumlarına ilişkin hiçbir şey –hangi ulusta ya da dünyanın hangi bölümünde ya da hangi dönemde yaşadıklarını bile– bilmemeleri olgusu dikkate alındığında; bu orijinal sözleşmecilerin farklılık ilkesini hiç değilse uluslararası düzeyde uygulamayı tercih edecekleri bazı Rawls eleştirmenleri için aşikârdır. Brian Barry'nin belirttiği gibi:

> Yirmidört saatlik belirli bir süre için istediği gibi bir dünyada yaşama şansına sahip bir embriyo olduğunuzu düşünün? Nasıl bir dünyada yaşamayı tercih ederdiniz? Tıpkı şimdiki gibi, yaygın yetersiz beslenmenin ve bebek ölüm oranının yüksek olduğu bir ülkede doğma şansınız yaklaşık % 50, zengin bir ülkede doğma şansınızın dörtte bir olduğu bir dünyayı; ya da en iyi ve en kötü beklentiler arasındaki açıklığın azaltılmış olduğu bir dünyayı seçme hakkınız olsun. Kuşkusuz, ikinci dünya türünü seçmek rasyonel olacaktır; ve Rawls'ın büyük kararlar alınırken rasyonel bir unsur güvenlik rolünü oynar görüşünü kabul edecek olursak bu sonuç pekiştirilmiş olur.[76]
>
> [Orijinal pozisyondaki taraflar] kendi toplumlarının zengin mi yoksa yoksul mu olduğunu bilmeseler de, eğer yirminci yüzyılda yaşıyorlarsa, zengin toplumlarda bir azınlığın ve diğer toplumlar da çoğunluğun, açlıkla veya yetersiz beslenmeyle karşı karşıya olduğunu, ya da hiç değilse asgari beslenmenin, asgari giyinme ve barınmanın sadece biraz üzerinde bir

76. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, s. 132 -133.

yaşam sürdürdüğünü muhtemelen bilebilirler. O halde kuşkusuz, orijinal konumdaki katılımcıların verili bir toplum içindeki insanlardan en kötü durumda olanları sağlık koşullarının azamileştirilmesinde ısrar etmelerine yol açacağı söylenen argümanlar, çok daha güçlü biçimde, bu asgarinin zengin bir toplumda doğacak kadar şanslı ya da yoksul bir toplumda doğacak kadar şanssız olmaya bağımlı olmaması gerektiği konusunda ısrara yol açacaktır.[77]

Yoksul bir ülkede yaşamak, Kuzey Amerika ya da Batı Avrupa'da yaşamaya kıyasla daha kötü durumda yaşamak anlamına geliyorsa, olayları "orijinal pozisyon"dan hareketle değerlendiren birisi, kuşkusuz, ne pahasına olursa olsun bu türden yoksulluktan kaçınmak isteyecektir.[78]

Ne var ki Rawls'ın sorunsalı içinde farklılık ilkesinin uluslararası uygulanmaması gerektiğini gösteren çeşitli argümanlar vardır. Birinci argüman, Rawls'ın teorisinin özel olarak sadece iyi düzenlenmiş toplumlara uygulandığı olgusuna dayanır. Bu türden "iyi düzenlenmiş bir toplum" olmanın ölçütlerinden biri, bu toplumun ortak bir toplumsal adalet anlayışına sahip olmasıdır. Bu koşulun ancak tekil ulus-devletler içinde karşılanabileceği öne sürülebilir. Bu nedenle, bu ilkeler –farklılık ilkesi dahil– ancak bu türden ulus-devletlere uygulanabilir.

Ancak şu da belirtilmelidir ki, Rawls'ın iyi düzenlenmiş bir toplum tanımında bu türden bir toplumun nitelik bakımından küresel olabilme olasılığını dışlayan hiçbir şey yoktur. Bu türden tam olarak entegre olmuş toplumsal ve siyasal bir varlık henüz dünya çapında varolmasa da, bunun varolmayacağını öne sürmek düpedüz dogma olur. Bu türden global bir toplum varolsaydı, toplumun bileşen bölümleri arasında (yani gelişmiş ya da gelişmekte olan uluslar ya da bölgeler arasında) refah aktarımı Rawls'ın ilkelerine göre haklılaştırılmış *olurdu*. Ayrıca, sadece ampirik bir olasılık olmanın yanı sıra, böyle bir toplumun kurulması için hem Rawls'ın toplumsal adalet teorisi içinde hem de başka ahlâki ilkeler temelinde gayet iyi argümanlar geliştirilebilir. (Bu konuya döneceğiz.)

Farklılık ilkesinin uluslararası uygulanımına ilişkin ikinci bir argüman, Rawls'ın, toplumsal adalet ilkelerinin ancak "karşılıklı yarar sağlayan işbirliği girişimleri"ne uygulandığı iddiasını kapsar. Bağımsız ulus-devletler bu türden bir işbirliği girişimine katılmadıkları için, diye devam eder argüman, bu ilkeler ne uluslararası uygulanabilir ne de toplumsal ve siyasal olarak bütünleşmiş küresel bir toplumun varolması gerektiğine dair bir argümanın temeli olarak kullanılabilirler.

77. A. g. y., s. 129.
78. A. g. y., s. 130.

Bu argümanın başlıca zorluğu ikinci öncülde yatar, çünkü hem *A Theory of Justice*'de hem de sonraki çalışmalarında saptanabileceği gibi, Rawls "karşılıklı yarar için işbirliği girişimi"ni o şekilde tanımlar ki, uluslararası ekonomide yer alan bütün kişiler (yani neredeyse herkes) bu türden bir işbirliği girişiminde *yer alırlar*. Thomas Scanlon'un yazdığı gibi, "Ticaretin düzenlendiği her yerde, Rawls'ın kullandığı anlamda bir kurum, yani hakları, görevleri vb. tanımlayan bir kamusal kurallar sistemi vardır ....O halde farklılık ilkesi dünya ekonomik sisteminin içindeki tekil ülkelere olduğu kadar bir bütün olarak bu sisteme de uygulanır."[79]

İkincisi, Rawls'ın "işbirliği girişimi"ni, çağdaş ulus-devleti tanımlama tarzı, birden fazla uluslararası toplumun olabileceğini dikkate almaz. Alan Gilbert'in gözlemlediği gibi, Rawls neo-klasik bir toplumsal teori ile toplumsal ilişkilerde hâkimiyet ve sömürüyü kabul eden bir toplumsal teori arasında yalpalıyor gibidir.[80] Ancak en neo-klasik ruh halinde bile Rawls, gerçek toplumların sahici ve evrensel biçimde işbirliği halinde olduklarını ya da kendi düzenlemelerinin bütün katılımcıların karşılıklı yararına olduğunu varsaymaz. Örneğin, şöyle yazar: "Kuşkusuz hiçbir toplum, insanların sözcüğün gerçek anlamında gönüllü olarak katıldıkları bir işbirliği şeması olamaz; her bir kişi kendisini belirli bir toplumda ve belirli bir konumda dünyaya gelmiş olarak bulur ve bu konumun doğası onun hayat beklentilerini maddi biçimde etkiler."[81] O halde, *bu bakımdan ele alındığında*, tekil bir ulus-devlet, uluslararası bir toplumdan daha fazla "karşılıklı yarar için işbirliği girişimi" değildir, çünkü her ikisi de ne tamamen gönüllü olan ne de her zaman karşılıklı olarak avantajlı olan bireyler arasındaki toplumsal ve ekonomik ilişkiyle nitelendirilir. Ancak Rawls toplumsal adalet ilkelerinin ikincisine değil birincisine uygulandığını ısrarla belirtir. Bu konumun savunulması mümkün olmayabilir.

Aslında, Rawls'ın farklılık ilkesini en azından hem ulusal hem de uluslararası bir düzeyde uygulaması gerektiğine inanmak için nedenler vardır. Adalet ilkelerinin uygulanacağı başlıca kurumlar (temel toplumsal yapının kurumları) olarak (1) siyasal anayasadan ve (2) ilkesel ekonomik ve toplumsal düzenlemelerden söz eder. Ama ekonomik düzenleme ve işlemler toplumsal işbirliğinin fayda ve külfetlerini fiilen dağıtan başlıca tarzlardan biri olduğu için, bütün ekonomik işlem sistemlerinin, bu türden sistemler ister tekil bir topluma (yani ulus-dev-

79. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice," s. 202.
80. Bk. Gilbert, "Equality and Social Theory in Rawls' *A Theory of Justice*."
81. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 13.

let) saf anlamda içsel ister bu türden toplumlar arasında olsun en azından Rawls'ın farklılık ilkesine uymalıdır. Robert Amdur'un dediği gibi:

> Rawls'ın karşılıklı yarar için işbirliği girişimiyle neyi kastettiği kesinlikle açık değilse de, bu terimin farklı devletlerin ticaretle uğraşan sakinleri arasındaki ilişkileri kapsaması gerektiği görülecektir. Bizzat Rawls'ın da zaman zaman bunun farkına vardığı görülür. Bir noktada, teoriyi daha zor uluslararası sorunların, daha dar, daha idare edilebilir sorunların çözümlenmesiyle ilgilenecek şekilde genişletmenin gerekli olacağını belirtir.[82]

Bütün bu toplumsal adalet ilkelerini uluslararası düzeyde uygulamak, bir dünya yönetiminin yokluğunda zor hattâ imkânsız olabilse de, birinci ilkenin uygulanması ortak bir anayasa ve siyasal düzeni öngerektirdiği için, bu düşünce farklılık ilkesinin uluslararası uygulanmasına karşı bir ağırlık oluşturmaz. Ancak, farklılık ilkesinin uluslararasında uygulanmamasına dair ikna edici bir argüman olsaydı bile, bu, Rawls'ın *bütün* teorisinin gelişen ve gelişmekte olan uluslararasında büyük hatta kütlesel bir refah aktarımını onaylamayacağı anlamını taşımazdı. Charles Beitz'in belirttiği gibi, "[Rawls'ın] akılyürütme tarzında *sadece* bir işbirliği şeması içinde aynı üyeliği paylaştığımız kişilerle ahlâki bağlarımız olabileceğini öne süren hiçbir şey yoktur. Ahlâki ilkelerin başka türden kaygılarla haklılaştırılabilmesi mümkündür. Bizzat Rawls, doğal görevler örneğinde bunu kabul etmektedir."[83] Uluslararası yeniden dağıtım sorunlarına gelince, burada önemli olan, Rawls'a göre orijinal pozisyonda seçilen doğal görevlerden biri olan karşılıklı yardım görevidir. Doğal görevlerin yerine getirilmesi "karşılıklı yarar için işbirliği girişimi"ne katılan kişilere bağlı *olmadığı* için ve karşılıklı yardım görevi "zor durumda olana, aşırı risk yüklenmeden ve bizzat zarara uğramadan yardım"[84] etmemizi gerektirdiği için, açıkça ortadadır ki, açlığı, yetersiz beslenmeyi ya da ağır bir zarar olarak düşünülen her türlü yoksunluğu önlemek bizim görevimizdir. (Ne var ki bu görev tek bir kişi tarafından yerine getirilemeyeceği için, kendi devletlerimizi aracılığıyla ya da mevcut devletlerimizi ve/ya da diğer toplumsal kurumlarımızı değiştirerek gerçekleştirebileceğimiz, bizzat paylaşmamız gereken kolektif bir görev olarak düşünmek daha da anlamlıdır.)

82. Amdur, "Rawls' Theory of Justice," s. 453.
83. Beitz, *Political Theory and International Relations*, s. 141. Ayrıca bk. Sterba, *The Demands of Justice* ve "The Welfare Rights of Distant Peoples and Future Generations."
84. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 114.

Ayrıca, farklılık ilkesini uluslararası düzeyde uygulamak için hem karşılıklı yardım görevimizi hem de yükümlülüklerimizi yerine getirmenin yegâne aracı ise, herşey eşit olduğunda, adil toplumsal kurumları desteklemek ve geliştirmek için benimsediğimiz doğal görev, dünya devleti için çalışmamızı gerektirecektir. (Marksistler ve öteki sosyalistlerin çoğu, kuşkusuz, dünya devletinin ancak kapitalizmin dünya çapında tasfiye edilmesi halinde mümkün olduğunu ya da, başka deyişle, tarihsel olarak mümkün olan yegâne dünya devleti türünün bir dünya sosyalist devleti olduğunu ısrarla belirteceklerdir. İdeal olarak bu demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplum ya da bu türden toplumların oluşturduğu dünya çapında bir federasyon olacaktır.) Her iki durumda da bu, servetin gelişmiş uluslardan gelişmekte olan uluslara parasal ve ticari reformlar, borçların ertelenmesi ya da yeni bir takvime bağlanması, muazzam kalkınma yardımları vb. aracılığıyla kalıcı biçimde yeniden dağıtılmasını gerektirecektir. Bu türden bir aktarımın gelişmiş ülkelerde yaşayanların tam "yoksullaşması"yla sonuçlanacağı kesin olmasa da, bu insanlara tahsis edilebilir gelir miktarında önemli ölçüde azalmaya yol açacağı açıktır.

Bu bizi farklılık ilkesinin uluslararası uygulanmasına karşı üçüncü bir argümana, yani yukarıdaki olgunun bu türden bir uygulama lehine her argümanın bir *reductio ad absurdum*'u olduğuna götürür. Rawls'ın teorisinde bunu sağlayacak bir temel vardır. Çünkü kendisi orijinal pozisyonda seçilen adalet ilkelerine bir sınırlama getirir, öyle ki, insanların gerçek dünyada bu ilkelere uygun biçimde davranabileceklerine inanmaları için uygun nedenler vardır. Gelişmiş uluslardaki insanlar farklılık ilkesini uluslararası bir ölçekte gerçekleştirmek için "yoksullaşmak" istemeyecekleri için, bu ilkeyi uluslararası olarak uygulamayı seçemezler.[85] Bu argüman Richard Miller'in "taahhüt" argümanına benzemektedir ve aslında aynı itirazlara maruzdur. Ayrıca, bu argüman gelişmiş ülkelerde yaşayanların büyük ölçüde yoksullaşacağını varsayarken, bu gerçekleşmeyebilir, çünkü uluslararası yeniden dağıtımın etkisini azaltma eğiliminde olan toplumsal ve ekonomik siyaset ya da kurumlarda aynı anda gerçekleşen değişiklikler (örn., askeri harcamaların kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılması, ekonominin rasyonelleştirilmesi vb.) olabilir.

Zaman zaman öne sürülen bir başka argüman, bu türden aktarımların gelişmiş toplumlarda en kötü durumdaki grupların insanlarını daha da kötü koşullarda bırakacağı ve buna izin verilemeyeceğidir. Ancak

85. Bk. Peter Danielson, "Theories, Intuitions and the Problem of World-Wide Distributive Justice," *Philosophy of Social Science*, c. 3 (1973), s. 307.

yukarıda ifade edilen ihtimal ve gelişmiş ulusların *içindeki* kötü durumda olanlara, varlıklılardan (ve üst orta sınıf) sağlanan büyük bir yeniden dağıtım olabileceği şeklinde ek bir ihtimal, farklılık ilkesinin uluslararası uygulanmasının gelişmiş uluslardaki kötü durumda olan sınıfların zararına olacağını göstermez. İkincisi, gelişmiş uluslardaki kişiler, dünya servetinden adil bir pay almak için savaşmayı göze alabilecek Üçüncü Dünya halklarıyla çatışma gibi daha büyük kötülüklerden sakınmak için fedakarlıkta bulunmanın zorunlu olduğuna inanıyorlarsa, isteyerek büyük fedakarlıklar gösterebilirler. Gelişmiş ülkelerdeki insanlar pek çok lüksten vazgeçmek zorunda kalsalar bile, bazı durumlarda, kendilerini fazla zorlamayacak (asgari düzeyde iyi bir hayat standardını reddetme noktasına gelmeksizin) yeni tutumlar geliştirmeleri pekâlâ mümkün olabilir.

Peki Rawls'ın teorisi bu konuda ne söylemektedir? Buradaki en önemli düşünce şudur: kişiler toplumsal adalet ilkelerini seçecekleri durumu oluştururlarken, Rawls sözleşmecilerin "adalet koşulları" içinde olduklarını bilmelerini şart koşar. Rawls'a göre, adaletin temel *nesnel* koşulları: ılımlı kıtlığın varlığı ve insanların "karşılıklı olarak tarafsızlaşmış" olmaları olgusudur. Rawls aşırı kıtlıktan ayırmak üzere "ılımlı kıtlığı" tam olarak tanımlamaz, ama aşırı kıtlığın temel ihtiyaçların (yani güvenlik ve geçim) karşılanamadığı koşullar olduğunu farzedebiliriz. Eğer aşırı kıtlık gelişmiş ülkelerde farklılık ilkesinin uluslararası ölçekte uygulanmasıyla ortaya çıkan "yoksullaşma"dan ötürü gerçekleşseydi, toplumsal adalet ilkeleri artık uygulanamaz olurdu. Ancak şu anki duruma bakılırsa, ılımlı kıtlığın alt düzeyinden, aşırı kıtlık koşullarına geçmediğimiz sürece, adalet ilkelerinin, adalet duygusuna sahip ve kendilerini eşit ve özgür ahlâki varlıklar olarak gören bireyler tarafından uygulanmaya devam edilmesi gerekir ve bu muhtemelen kabul edilebilir ve uygulanabilir. Rawls kişilerin kendi beklentilerini adalet ilkesinin gereklerine uydurmaları gerektiğini öne sürer. Gerçek dünyadaki bazı bireyler Rawls'ın adalet ilkelerini kabul etmeyi ve bunlara uygun davranmayı başaramayabilir, ama bu durum, söz konusu ilkelerin suçlanmasını değil, aksine bunları reddeden kişilerin suçlanmasını gerektirir.

Gerçek dünyadaki bazı insanların farklılık ilkesini ve onun uluslararası uygulanımını kabul etmemesi ve ona uygun davranmaması olgusu Rawls'ı (ya da bir Rawlsçıyı) bu ilkeden vazgeçmeye yöneltmez. Bu, gerçek dünyada, kendilerini *bir şekilde kayba uğratacak herhangi bir ahlâki ilkeyi* kabul etmeyecek ve bu ilkeye uygun davranmayacak kişilerin varolduğu dikkate alınarak görülebilir. Miller şöyle diyor:

Toplumun ılımlı eşitlikçi dağıtım ilkelerini, sadece zengin, gelişmiş toplumlara uygulandığı zaman bile kabul etmeyen daha iyi durumdaki tabaka üyeleri hiç kuşkusuz olacaktır; ancak bu, ilkelerin meşru olmadığı ya da bir biçimde Rawls'ın ahlâki ilkelerin kabul edilebilirliği üzerindeki "taahhüt" sınırlamasını ihlâl ettikleri anlamına gelmez (Miller'in iddiasının aksine bence gelir). Bu ilkelere uymak için ahlâki bakımdan "süper insanlar" olmamız gerektiğine inanmak için hiçbir neden yoktur üstelik.

Özgür ve eşit ahlâki varlıklar olarak, bizim için ahlâki olarak gerekli olan şey ile, belirli bir nüfusun belirli bir zamanda kabul edilebilir bulacağı siyasetler ve programlar arasında önemli bir ayırımın yapılabileceğini ve yapılması gerektiğini ortaya çıkarır bu. Rawls'ın farklılık ilkesinin uluslararası uygulanması Birinci ve İkinci Dünyalar'dan Üçüncü Dünya'ya büyük servet aktarımlarını gerektirse de, böyle bir programın belirli bir zamanda belirli bir gelişmiş toplumdaki belirli bir nüfus veri alındığında, ne kadar hızlı ve ne ölçüde uygulanabileceği pratik bir siyasal sorundur. Rawls "kısmi uyum teorisi"ne fazla zaman harcamadığı için, bu konuya siyasal bir mesele olarak fazla girmemiştir; ama bu türden siyasetleri ve programları az çok aşamalı olarak uygulamak ve bunu kapsamlı eğitim kampanyalarıyla birlikte yapmak gerektiği söylenebilir. Ne var ki, eğer Marksist perspektif doğruysa, böyle bir olay ancak gelişmiş sosyalist ülkelerde sosyalist devrimler sayesinde gerçekleşecektir. Ve bu türden devrimler fiilen gerçekleşirse, bu halkların eşitlikçi tutumları önemli ölçüde güçlendirilebilir. O halde, bu koşullar altında "taahhüt" konusunun pratik bileşeni, tutucu düşünürlerin genellikle sandıkları kadar önemli olmayabilir.

Bu konuyu bırakmadan önce son olarak, Rawls'ın teorisini (ya da en azından farklılık ilkesini) uluslararası uygulamayı başaramamasının temelinde yatan nedenlerin ne olabileceğini soralım. Robert Amdur'a göre:

> Rawls'ın dikkatini neden belirli toplumlardaki dağıtım üzerinde odakladığını anlamak zor değildir. Batılı siyaset felsefecileri, en azından Platon'dan beri, devletin, dağıtımda adalet tartışmaları için uygun bir birim olduğunu varsaymışlardır. Bu varsayıma hiç kimse fiilen meydan okumadığı için, bunları savunma gereğini de kimse duymamıştır. Bu eğilim küresel sorunların ihmalini de doğal hale getirmiştir.[86]

Batılı siyaset felsefecilerinin çoğunun bu görüşü kabul ettiği doğru ol-

86. Amdur, "Rawls' Theory of Justice," s. 453.

sa da, bunun nedeni muhtemelen altta yatan *ampirik varsayımı* hepsinin savunmasıdır. Son çözümlemede Rawls'ın kendi teorisinin uluslararası içerimlerini ele alamayışının nedeni bence: ulus-devleti, yeryüzündeki insan topluluklarının sürekli ya da son derecede uzun vadeli bir özelliği olarak görmesi ya da, başka deyişle, öne sürdüğü standartlara az çok uygun düşecek bir dünya devletinin kurulması için hiçbir gerçekçi şansın olmadığını varsaymasıdır. Bu, Marksistlerin ve diğer pek çok enternasyonalistin açıkça meydan okuyacağı bir varsayımdır. Marksistler genellikle, bu türden bir küresel toplum ve dünya devleti kurmanın kapitalizmin tasfiyesine ve dünya sosyalist devriminin tamamlanmasına bağlı olduğuna inansalar da, bu olasılığın gerçekleşmesine duyulan inanç kesinlikle tamamen sınırsız değildir. (10. Bölüm'de bu konuda daha çok şey söyleyeceğim.)

Burada ele alacağım onuncu ve son itiraz; Rawls'ın, adil olmayan toplumlardan adil toplumlara geçiş araçlarıyla ilgili hiçbir teori oluşturmadığı ve bu nedenle bütün teorisinin ütopyacı olduğudur. Allen Buchanan'ın yazdığı gibi:

> Rawls'a yöneltilen ciddi [bir] Marksist itiraz, bu teorinin ütopyacı olduğu suçlamasıdır: Adil olmayan toplumumuzdan iyi düzenlenmiş Rawlsçı bir topluma nasıl geçileceğine dair yeterli bir değerlendirmenin yapılmaması hattâ yapılamaması. Rawls böyle bir değerlendirmenin hiç değilse en yalın unsurlarını sağlayana kadar, yaklaşımı "idealist"tir – maddi çıkarların ve en önemlisi sınıf çıkarlarının başat etkisini görmezden gelerek sadece bireyin adalet duygusuna dayanır. Marx'ın, ahlâki ideallerin güdüleyici gücüne dayanan ütopyacı sosyalistlere yönelttiği sert eleştiriler, aynı şiddette olmak üzere Rawls için de geçerlidir.... Rawls'ın ilkelerinin, kendi doğalarını özgür ve eşit ahlâki varlıklar olarak ifade eden varlıklar tarafından seçileceğini bilsek de, toplumsal konumumuzun dayattığı güdüsel yapı, yönümüzü belirlemeye devam edecektir. Rawls ne bir ahlâki eğitim teorisi, ne de sosyo-ekonomik dönüşümlerin nasıl ortaya çıkacağına ya da en azından ihtiyaç duyulan güdüsel değişimi nasıl mümkün kılacağına dair bir teori sağlar.[87]

Rawls'ın adil bir toplumun kurulma araçlarıyla fazla ilgilenmemiş olmasının bir nedeni, Batılı kapitalist demokrasileri adil olana yakın biçimde anlıyor görünmesidir. Rawls Batılı kapitalist toplumları betimlemede yalpalıyor olsa ve zaman zaman bu demokrasilerden "ağır adaletsizliklerle yağmalanmış" olarak söz etse de, bu toplumlar Rawls'ın birinci (ve en önemli) azami eşit özgürlük ilkesini, belki de herhangi bir gerçek toplumdan beklenecek ölçüde karşıladığı için ve Rawls'ın i-

87. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 147-148.

kinci ilkesinin her iki bölümünün de, ya aydınlanmış önderliğin ya da aşağıdan gelen bir baskının (ya da ikisinin oluşturduğu bir bileşimin) sonucu olarak bu toplumlarda gerçekleştirilebileceğini düşündüğü için; adil bir topluma geçiş araçları meselesi görece önemsiz görünmektedir. (Bu rahat konumu sürdürebilmesinin tek yolu da zaten, adaletin uluslararası dağıtımında hayırseverlik ya da "aydınlanmış önderlik"ten başka bir araçlar teorisinin gerekli olduğunu kolayca ihmal etmesidir.) Bununla birlikte, Rawls ve onu eleştiren solcular arasında bu konuda çıkan anlaşmazlığın, ahlâki *değil*, daha çok ampirik nitelikte olduğunu ve bu nedenle Rawls'ın çekirdek ahlâki teorisinin kabul edilebilirliğini etkilemediğini görmek önemlidir.

Diğer bazı eleştirmenler Rawls'ı adil bir topluma ulaşma araçları konusunda tutucu olmakla suçlamışlardır; bu eleştirmenlere göre, eserlerinde ayrıntılı olarak tartıştığı yegâne fiili muhalefet formu sivil itaatsizliktir. Ancak bu yanlış bir suçlamadır. Ayaklanma ya da devrim gibi daha radikal muhalefet biçimlerini ayrıntılı olarak tartışmasa da, Rawls şunu açıkça belirtir: "Bir toplum dar sınıf çıkarlarına uygun ilkelerle düzenlendiğinde, kişi çaresiz kalabilir, ancak mevcut anlayışa [adalet anlayışı] ve bu anlayışı haklı çıkaran kurumlara bir başarı vaat edecek tarzda karşı çıkmak zorundadır."[88] Eğer bu görüş onun şu ifadesine eklenirse bir isyan tarifine ulaşırız: "Belirli koşullarda militan eylem ve başka direniş türleri kesinlikle haklıdır."[89]

Rawls'ın adil bir topluma geçiş teorisi oluşturmayı neden başaramadığına dair açıklamanın bir diğer bölümü –onunla, solcu eleştirmenleri arasındaki tartışmanın değerlendirici olmaktan çok ampirik nitelikte olduğuna dair benim öne sürdüğüm iddiayla da ilişkili bir bölüm– Rawls'ın neoklasik toplumsal teoriyi sık sık bir önvarsayım olarak benimsemesidir. Bu teoriye göre, adil olmayan bir toplumdan adil bir topluma geçiş (en azından kapitalist toplumlar için), "aydınlanmış önderlik"le birlikte iyi durumda olanların hamiyet duyguları sayesinde ve çeşitli rekabet biçimlerinin harekete geçirdiği görünmez bir elle gerçekleşecektir. Ama daha önce de belirtildiği gibi, Rawls başka yerlerde, sınıf ilişkilerini tahakküm ve sömürü olarak niteleyen değişken ve bağdaşmaz bir toplumsal teori önvarsayar gibidir.[90] Doğal olarak hangi toplumsal teorinin kullanılacağı, bir geçiş teorisine sahip olma zorunluluğuyla ve ne türden bir teoriye sahip olmamız gerektiğiyle ilgilidir. Rawls'ın zaman zaman kullandığı neoklasik toplumsal teori

88. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 353.
89. A. g. y., s. 367-368.
90. Bk. Gilbert, "Equlity and Social Theory in Rawls," *A Theory of Justice*.

gerçekçi olmasa da Rawls bu gibi durumlarda geçiş araçları sorununu ihmal ederken en azından tutarlıdır. Ancak bu gibi durumlarda, daha gerçekçi sınıf hâkimiyeti teorisini kullandığında, bu sorunu ihmal etmenin Rawls için tutarlı olmadığı (en azından tamamlanmamış bir teorinin belirtisi) görülür. Ayrıca, çağdaş Batılı demokratik kapitalist toplumlara göndermede bulunarak bu konuyu ihmal etmek Rawls açısından makul olsa bile, bir geçiş araçları teorisinin dünyanın öteki bölümleri için gerekli olduğu gene de görülecektir.

Belki de bütün bunlar Rawls'ın teorisine yönelik bir eleştiri olarak konu dışıdır, çünkü kendisi hiçbir zaman belirlenen hedeflere ulaşmak için gerekli strateji ve taktiklerle dolu tam bir ahlâk, toplum ve siyaset teorisi oluşturduğunu iddia etmez. Bize, pratik, siyasal sonuçlara varmak için elde bulunan en iyi ampirik teorilere ve bilgiye göre uygulanabilecek bir toplumsal adalet teorisi sunar. Bu sonuçlar (örn. dünya çapında yeniden dağıtımın ya da sosyalizmin ahlâki zorunluluğu) sahici ampirik olabilirlikler olduğu sürece, bunlara yönelik hiçbir *a priori* itiraz yoktur; sahici ampirik olabilirlikler olmamaları halinde bunlar Rawls'ın teorisinden çıkan olabilirlikler olarak görülemeyeceklerdir; çünkü hipotez gereği, özgün pozisyondaki taraflar bu türden kararların oluşturulmasıyla ilgili bütün olguları bilirler. Rawls'ın orijinal pozisyona ilişkin betimlemesinde yer alan ampirik teoriden başka, onun bütün ahlâk teorisinin özel bir ampirik varsayımlar ya da teoriler kümesine bağlı olmadığı görülmektedir. O halde bu türden teorileri öne sürmek ya da savunmak Rawls'ın işi değildir.[91]

Muhafazakâr bir tutum değildir bu. Buna rağmen Rawls, orijinal pozisyonda ilkeler bir kez seçildiğinde, doğru ampirik teoriler karşısında nereye götürürlerse götürsünler onları izlememiz gerektiğini iddia eder. Aslında, daha önce de belirtildiği gibi, Rawls şöyle der: "Adalet ilkeleri belirli sosyalizm biçimlerini dışlamaz ve eğer iyi düzenlenmiş bir toplumun istikrarı başka bir şekilde sağlanamıyorsa bu sosyalizm biçimlerini şart bile koşar."[92] O halde, sosyalizmin kapitalizme tercih edilebilir olduğunu düşünenlerin Rawls'ın teorisinin altını oymaları gerekmez. İyi bir strateji, gücü veri alındığında, sosyalizmin bu teori türüne kapitalizmin herhangi bir biçiminden daha iyi uyabileceğini ya da daha doğrusu, bir dünya sosyalist toplumunun tarihsel olarak olabilir olduğunu ve büyük kısmının kapitalist kaldığı bir dünyadan daha adil olduğunu gösterecektir.

91. Rawls'ın benzer bir savunulması için, bk. Hampshire, "A New Philosophy of the Just Society."
92. Rawls, "Fairness to Goodness," s. 546.

X

Yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisine doğru

Bu çalışmanın Giriş bölümünde tasarlandığı gibi, yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin belirli özellikleri olmalıdır. Birincisi, düşünülmüş ahlâki yargılarımızla geniş reflektif denge içinde olan bir ahlâki teoriyi temel almalıdır İkincisi, doğru bir ampirik, sosyo-bilimsel görüşler kümesinden bir şeyler almalıdır. Marksist'in temel normatif siyasal konumunu; yani (1) sosyalizmin, kapitalizmin herhangi bir biçimine (yanı sıra ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizmin tarihsel koşulları altında herhangi bir başka olası toplum tipine) ahlâki olarak tercih edilebilir olduğunu ve (2) uygun dönüşümleri sağlamak için gerekli (ve yeterli) ise, toplumsal ve/ya da siyasal devrimin ahlâki olarak *prima facie* haklı olduğunu hesaba katmalıdır.

Yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin Marx'm örtük ahlâk

teorisiyle uyumlu olması eklemek isteyebileceğimiz bir diğer sınırlamadır, ancak bu bence bir hata olur. Birincisi, III. Bölüm'de bu teoriyi yeniden kurma tarzımın özünde doğru olduğuna inanıyor olsam da, Marx'ın örtük ahlâk teorisinin doğru açımlanması ve yorumlanması üzerinde hâlâ büyük bir tartışma vardır. İkincisi ve daha önemlisi, Marx'ın teorisini nasıl yorumlarsak yorumlayalım, onun normatif siyasal konumlarını kabul etsek de, kendimizi onun örtük ahlâki teorisiyle anlaşmazlık içinde bulabiliriz. (Ancak VII. bölümde belirtildiği gibi, ahlâk teorilerinin çoğu, Marx'ın ampirik varsayımlarının bir çoğu kabul edildiğinde bu konumların kabulüne yol açacaktır.) Benim Marx'ı, daha çok özgürlüğün eşit dağıtımıyla ilgilenen karma bir deontolojist olarak yorumlayışım doğruysa, faydacı sezgileri olan bir Marksist'in böyle bir teoriyi Marksist bir ahlâk ve toplum teorisinin yeterli bir ölçütü olarak kabul etmemesi için hiçbir neden yoktur. Aynı biçimde bakarsak, Marx'ın örtük ahlâki teorisinin faydacı bir yorumu doğruysa, bu, faydacı olmayan kanaatlere sahip birinin faydacılıkla uyumlu olmayı yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin inşasına getirilen bir kısıtlama olarak kabul etmesi için bir neden olarak görülemez. Marx'ın "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde ifade edilen haliyle dağıtım ilkelerini, aynı nedenlerden ötürü, yeterli bir Marksist *toplumsal adalet teorisinin* geliştirilmesine getirilen bir kısıtlama olarak değerlendirmeyeceğim.

Bununla birlikte, Marx'ın örtük ahlâk teorisinin özünde izlenmesi gereken doğru yol olduğuna inandığım, artık anlaşılmış olmalı. Bu teoriyi yeniden kuruşumla ilgili olarak, Marx'ın, aşağıdaki ilkeler kümesiyle açımlanabilecek *azami eşit özgürlük* (*hem negatif hem pozitif*) ilkesini desteklediğini hatırlayacaksınız.

Bu sistem,

1. *negatif özgürlüğün* (yani başkalarının yersiz müdahalesinden özgürlük), ve
2. *pozitif özgürlüğün* (yani kişinin kendi hayatını belirleme fırsatı) azami ölçüde eşit olduğu bir sistem olmalıdır. Bu sistem şunları kapsar:
   a. toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı ve
   b. kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşma hakkı, ki şunları gerektirir:
   i. toplumsal görev ve konumlara gelmek için eşit fırsat hakkı, ve

ii. toplumsal öncelikli malları (gelir, servet, boş zaman vb.) edinmek için eşit bir fırsat hakkı.

Belki de pek çoğumuz, bu ilkelerin düşünülmüş ahlâki yargılarımızla geniş reflektif denge içinde olmaya oldukça yakın olduğunu görecektir. O halde bu ilkelerin (ya da bunlara çok benzeyen bir şeyin) orijinal pozisyondaki özgür ve eşit ahlâki kişiler tarafından seçileceği öne sürülebilir. Ancak bu teori (yani toplumsal düzenlemelerle ilgili bu ahlâki ilkeler kümesi) düşünülmüş ve yeterli bir ahlâk teorisi olamayacak kadar genel ve belirsizdir. Düşünülmüş ahlâki yargılarımızla genel olarak uyum içinde olsa bile, sıkılaştırılması gerekir: Çeşitli terimlere
410 ("müdahale," "ulaşma," "fırsat," vb.) daha kesin tanımlar getirilmesi gerekir; bir "azami eşit sistem" nosyonunun açıklığa kavuşturulması gerekir; kararların öncelik kurallarına (eğer varsa) göre oluşturulması gerekir, vb. Bu yeniden kurmada, Marx'ın ahlâk teorisi, ilkeleri en önemli toplumsal öncelikli malların dağıtımını yönettiği için bir toplumsal adalet teorisi haline getirilmiş olsa da, bana öyle geliyor ki, daha açık ve daha yeterli bir toplumsal adalet teorisi John Rawls'ın teorisiyle başlayarak ve gerektiğinde onu tâdil ederek kurulabilir.

A. BİR TOPLUMSAL ADALET TEORİSİ

Rawls'ın teorisi için önceki bölümde öne sürülen tâdilatları dikkate alarak, aşağıdaki ilkeleri –*önem sırasına göre listelenmiş olarak*– yeterli ya da en azından daha yeterli bir toplumsal adalet teorisi haline getirmeyi öneriyorum:

1. Herkesin güvenlik ve geçimlik haklarına saygı gösterilmelidir.
2. Azami bir eşit temel özgürlükler sistemi var olmalıdır; ve bu temel özgürlükler konuşma ve toplantı özgürlüğünü, vicdan ve düşünce özgürlüğünü, kişinin mülk (kişisel) edinme hak ve özgürlüğünü, keyfi tutuklanma ve alıkonulmadan yasalarca korunma hakkını kapsamalıdır.
3. (a) Toplumsal konumlara ve görevlere ulaşmak için fırsat eşitliği ve (b) kişinin katıldığı kurumlarda bütün toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı olmalıdır.
4. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, ancak ve ancak en az avantajlı olanların yararına ve adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olma-

sı halinde haklı görülebilir, ancak bu eşitsizlikler eşit özgürlük değerini ya da özsaygı değerini ciddi biçimde zayıflatacak düzeyleri *aşmamalıdır*.

Bu teorinin yeterliliği hakkında daha net yargıya varmak için, onu Marx, Rawls ve Nielsen'in teorileriyle kısaca karşılaştıralım.

Benim teorimin Marx'ın ilkelerini gerektirdiğini, ancak daha tam ve bu nedenle daha yeterli olduğunu iddia ediyorum. Yaptığım yoruma göre, Marx'ın ilk (negatif özgürlük) ilkesi benim ikinci ilkem tarafından kapsanır. Marx'ın 2a (toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı) ve 2bi (toplumsal görevler ve konumlara gelmek için eşit fırsat hakkı) ilkeleri, benim 3. (fırsat eşitliği) ilkemle birleşmektedir. 2 ve 2b'ye, açımlamanın amaçları nedeniyle yer verildiği için, geriye sadece 2bii ilkesi (gelir, servet, boş zaman vb. gibi başka toplumsal öncelikli malları edinmek için fırsat eşitliği hakkı) kalır. Ancak bu ilke yetersizdir, çünkü asgari bir refah zemini talep etmez ve maddi servet eşitsizliklerine izin verilip verilmeyeceğini, verilecekse bunun ölçüsünün ne olacağını kararlaştırmak için açık ölçütler sağlamaz. Maddi servetin yanı sıra özsaygının toplumsal temellerinin dikkate alınmasını da açıkça talep etmez. Gene de Marx'ın niyetinin bu olduğu tartışılabilir. Bu nedenle onun teorisi, benim birinci ve dördüncü ilkelerimle tamamlanmalıdır. Nihayet, Marx'ın teorisi (ya da benim yaptığım yorum) gerekli öncelik kurallarını içermez, oysa benim önerdiğim teori bunu içerir.

Rawls'ın özel adalet anlayışı ya da teorisi önem derecesine göre sıralanmış olan aşağıdaki iki ilkeden ibarettir:

Birinci ilke

Her kişi, temel özgürlüklerde en kapsamlı toplam eşitlik sisteminde, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle bağdaşabilen eşit bir hakka sahip olmalıdır.

İkinci ilke

Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, hem:

a. en az avantajlı olanların, adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olarak en büyük yararı sağlamaları için, ve hem de
b. adil fırsat eşitliği koşulları altında, görev ve konumların herkese açık olmasını sağlayacak şekilde düzenlenmelidir.[1]

Rawls'ın teorisini tartışmaya büyük bir zaman ayırmış olmamıza

1. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 302.

rağmen, kısa bir kıyaslama yerinde olacaktır. Önce, Rawls'ın tözel ahlâki teorisine ilişkin önceki bölümde tartıştığımız dört tâdilatı hatırlayalım:

1. İnsanların, altına düşmelerine izin verilmeyecek asgari bir refah sınırı olmalıdır ve bu ilke bütün diğer toplumsal adalet ilkeleri karşısında öncelik taşımalıdır. (Bu ilke insanların hem geçimlik hem de güvenlik haklarının korunması anlamına gelir.)
2. Özgürlükte tam eşitliğin yanı sıra *özgürlüğün değerinde* de en azından yaklaşık bir eşitlik olmalıdır.
3. Farklılık ilkesi, özsaygının toplumsal temelini maddi servetin yanı sıra en az avantajlı olanlar için azamileştirecek bir değer olarak anlaşılmalıdır.
4. Demokrasi siyasal alanla sınırlandırılmamalı, ancak toplumsal ve ekonomik alanların yanı sıra, özellikle işyerinde uygulanmalıdır.

Toplumsal adalet teorisine ilişkin önerdiğim birinci ilke –temel haklar ilkesi– yukarıda belirtilen birinci tâdilatı içine alır. Daha önce açıklandığı gibi, asgari refah sınırı insanların geçimlik haklarının yanı sıra güvenlik haklarını da kapsamalıdır. Güvenlik hakları, işkenceye uğramama, öldürülmeme, tecavüze ve ağır biçimde saldırıya uğramama vb. haklardır. Geçimlik haklar, beslenme, içilebilir su bulma, barınma, giyinme, temel tıbbi yardım, yaşanabilir bir çevre vb. haklardır. Orijinal pozisyondaki bireyler hiç kuşkusuz, hem bu türden hakların bunları zayıflatacak ya da ihlal edilmelerine neden olacak standart tehditlere karşı korunmayı, hem de bu ilkenin diğerlerine öncelikli olmasının sağlanmasını isteyeceklerdir. Henry Shue'yu izleyerek, bunlara *temel* haklar diyeceğim, çünkü bunlar nitelikleri gereği sahip olduğumuz en önemli haklardır ve Shue'nun belirttiği gibi, bunların gerçekleştirilmesi diğer haklardan yararlanmanın zorunlu bir koşuludur. Gene Shue'yu izleyerek, bu hakların birbiriyle bağlantılı üç görevi gerektirdiğini öne süreceğim: (1) zarar vermekten ya da yoksun bırakmaktan *kaçınma* görevi, (2) zarar ya da yoksunluktan *korunma* görevi, ve (3) zarara uğrayana ya da yoksun kalana yardım görevi.[2]

Rawls'ın azami eşit özgürlük ilkesinde ne güvenlik ne de geçimlik haklarından söz edilmiş olmasına rağmen, bu hakların Rawls'ın doğal görevler teorisinde en azından örtük biçimde varolduğu öne sürülebi-

2. Bk. Shue, *Basic Rights*, s. 52-53.

lir. Bu doğal görevler, diğerlerinin yanı sıra şunları destekler: "Aşırı riske girmeyi ya da kayba uğramayı gerektirmemesi şartıyla, ihtiyacı olan ya da tehlikede olan bir kişiye yardım etme görevi; başkasına zarar vermeme ya da başkasını incitmeme görevi; ve gereksiz yere acı çekmeye neden olmama görevi."[3] Rawls, bu görüşleri ifade etmek için haklar kavramından çok, zorlanabilir görevler (yani, insanların haklı olarak yerine getirmek zorunda bırakılabilecekleri görevler) kavramını kullanmayı tercih etse de, sonuç değişmez. Burada hangi terminolojinin kullanıldığı son çözümlemede önemli değildir, ancak bunun bir toplumsal adalet teorisi içinde yaşama hakkını kapsaması gayet doğal görünmektedir. Benim teorim ile geleneksel (örn., Lockçu) haklar listesi arasındaki temel farklılık, benim yaşama hakkım hem negatif hem de pozitif bir hak olarak görmem ve dolayısıyla bunun, güvenlik haklarının yanı sıra geçimlik haklarını da kapsadığını düşünmemdir.

Temel haklar ilkesine ya da Rawls'ın zorlanabilir görevlerine toplumsal adalet teorisi içinde yer verilmesinden kaçınılması gerektiği öne sürülerek itiraz edilebilir ve şu şekilde gerekçelendirilebilir: Toplumsal adalet teorilerinin –en azından Rawls'ın tanımına göre– *toplumsal işbirliğinin* yararları ve yükleriyle ilişkili olması gerekir, oysa bu ilkeler bu türden kurumların oluşturduğu bağlamın dışında bile doğal olarak uygulanabilir. Bence buna verilecek yanıt şudur: Birincisi, bugünün dünyasının ekonomik alanda karşılıklı bağımlılığı veri alındığında, toplumsal işbirliği kurumlarını gerektiren ve gerektirmeyen ahlâki ilkeler arasında ayırım yapmak muhtemelen tartışmalıdır. (Daha önce de tartışıldığı gibi, karşılıklı ekonomik bağımlılık, tek başına, bu anlamda toplumsal işbirliğinin varlığını oluşturur.) İkincisi, bu ilkeleri toplumsal adalet teorilerimizin parçası haline getirmezsek, insanlar, en önemli ilkeler tartışmalı hale geldiği zaman, bunları gözden kaçırır ya da önemsiz görebilirler. Bu nedenlerden ötürü, toplumsal adalet teorimin içinde temel haklar ilkesine yer vereceğim.

Teorimin ikinci ilkesi Rawls'ın azami eşit özgürlük ilkesi eksi "siyasal özgürlükler"dir. Siyasal özgürlük ilkeleri benim üçüncü (fırsat eşitliği) ilkemi kapsamaktadır. Negatif özgürlüklerimizi siyasal özgürlüklerimizden ayırmanın uygun olduğu görülür, çünkü –Rawls'ın teorisinde bile– birincisinin ikincisinden tür bakımından farklı ve daha güçlü olduğu ortadadır. Oy verme, siyasal görev alma ya da böyle bir görevden ayrılma gibi geleneksel siyasal özgürlüklere ek olarak, üçüncü ilke kişinin bir parçası olduğu bütün toplumsal ve ekonomik kurum-

3. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 114.

larda kararlara katılma hakkını kapsar. Rawls'ın teorisinde yapılan dördüncü tâdilatın gerektirdiği gibi, benim üçüncü ilkemde kullanılan haliyle "toplumsal" terimi, *siyasal, toplumsal* ve *ekonomik* konumları ve karar oluşturma süreçlerini anlatır. Ancak burada şunun da belirtilmesi gerekir ki, fırsat eşitliği ilkemin çerçevesini oluştururken, Rawls'ın "adil fırsat eşitliği" deyimini izlemiyor olsam da, eşit yetenek, beceri ve güdülenmeye sahip insanlar için bile fırsatta *tam eşitlik* talep etmenin ne mümkün ne de istenebilir olduğu konusunda kendisiyle aynı görüşteyim. Talep edebileceğimiz en makul şey, öyle görünüyor ki, böylesi kişilerin *yaklaşık olarak* eşit bir fırsata sahip olmalarıdır. Bunu tamamlamak için yerine getirilmesi gereken iki asgari koşul, (1) herkese çocukluğunun başından itibaren belirli nitelikte eğitim olanağının sağlanması ve (2) hangi kılıkta olursa olsun her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılmasıdır.

Dördüncü ilkem, açıkça, yukarıda listelenen ikinci ve üçüncü tâdilatların birleştirilmesinden sonraki haliyle Rawls'ın farklılık ilkesi'dir. Adil tasarruf ilkesinden daha önce söz etmiş olmasam da, Rawls'a sadık kalarak bu ilkeye burada yer vereceğim. Cehalet örtüsünün ardındaki kişilerin herhangi bir biçimde önyargılı olmamaları gerekse de, bu kişiler fiilen tarihin hangi noktasında varolduklarını bilmezler. Bu nedenle mensup oldukları kuşağın bütünüyle yoksullaşmış ve/ya da kirlenmiş bir çevreyi miras almamalarını sağlamak için bir adil tasarruf ilkesini onaylamaları akla uygundur. Kuşaklararası adalet konusuyla ilgili önemli anlaşmazlıklar varolsa da, Rawls'ın çözümlemesinin özünde doğru olduğunu kabul edeceğim.[4]

Kai Nielsen'in radikal eşitlikçi toplumsal adalet teorisi (buna "eşit-

4. Aslında, Schweickart'ın da işaret ettiği gibi, Rawls'ın bu ilkeyi tasarruf terimiyle formüllendirmesi, toplumsal ve kültürel çevrenin yanı sıra doğal çevrenin de korunmasıyla ilgili kaygısını, gerektiği gibi ortaya koymaz. "Rawls'ın ilgisi yanlış yere yönelmiştir. Yetersiz tasarruf endişesi taşır, oysa kapitalizmin, özellikle Keynesçi kapitalizmin eğilimi yüksek tasarruf oranı yönündedir. Bu eğilim tasarrufun yatırımı aşmasıdır ve bu (Keynes'in gösterdiği gibi) sözleşme ekonomisine neden olur –hükümet müdahalelerinin aksine. Kapitalizm– özellikle Keynesçi kapitalizm– tasarruf, yatırım ve büyümeye göre yapılandırılmıştır. Ve gelecek kuşaklar için tehdit oluşturan, yetersiz tasarruf değil, tam da bu büyümedir. Kapitalist "tasarruf", yatırımla dengelendiği zaman, işçilerin ve kaynakların gelecekte tüketim artışı vaat eden faaliyetlere yönlendirilmesini gerektirir. "Tasarruf" kaynaklardan bir tasarruf ya da çevreye getirilen kısıtlamada bir azalma gerektirmez. Bu ikinci türden "tasarruf," gelecekte daha fazla tüketimle değil; tüketim, boş zamanla ya da belki daha az "etkin" ancak ekolojik olarak daha sağlam tekniklerle değiştirildiği zaman gerçekleşir. Ancak ... toplumun yatırım oranını ve yapısını ve emek-boş zaman ilişkisini bilinçli biçimde kararlaştırmasını sağlayan kapitalizm değil işçi denetimidir" (Schweickart, *Capitalism or Worker Control?* s. 188-189). Ayrıca bk. Weisskopf, "The Irrationality of Capitalist Economic Growth."

lik olarak adalet" der) şudur:

1. Her bir kişi, en kapsamlı toplam eşit temel özgürlükler ve fırsatlar sisteminde eşit bir hakka (anlamlı iş, özbelirlenim, siyasal ve ekonomik katılım için eşit fırsatları kapsayacak şekilde) herkese eşit muameleyle bağdaşabilecek şekilde sahiptir. (Bu ilke eşit ahlâki özerklik ve eşit özsaygı sağlama ve/ya da sürdürme vaadine anlam kazandırır.)
2. Ortak toplumsal (topluluk) değerleri, toplumun üretici kapasitesini korumak için gerekli olan sermaye ayrıldıktan yönlendirilmemiş ihtiyaç ve tercihlerin farklılaşması için gerekli olan tahsisatlar sağlandıktan ve böylece bireylerin haklı taleplerine gereken ağırlık verildikten sonra, gelir ve servet (ortak araçlar stoku) o şekilde bölünür ki, her bir kişi eşit bir pay almaya hak kazanır. Refahın arttırılması için zorunlu olan yükler de, kuşkusuz yeteneklerin ve koşulların farklılaşmasından kaynaklanan sınırlamalarla, eşit biçimde paylaşılır. (Burada farklı ve benzer olan sınıfsal konumları değil, farklı ve benzer olan doğal ortamları kastediyorum.)[5]

Nielsen'in teorisi de tıpkı benim önerdiğim toplumsal adalet teorisi gibi, Rawls'ın dürüstlük olarak adalet teorisine bir eleştirisi olarak ortaya çıktı. Bizim teorilerimiz Rawls'ınkilerden daha tutarlı biçimde eşitlikçi olmaya çalışma bakımından da birbirine benzer; aslında Nielsen'in teorisinin –şu ya da bu tarzda– Rawls'ın teorisi için daha önce önerilen dört tâdilatı birleştirdiği görülür. Bireylerin, altına düşmesine izin verilmeyen asgari bir refah düzeyi talebinin, Nielsen'in "manipule edilmemiş ihtiyaç ve tercihlerin farklılaşması için gerekli olan tahsisatlar" talep eden ikinci ilkesinin bu parçası tarafından kapsandığı görülür. Özgürlük değerinde yaklaşık eşitlik talebinin, Nielsen'in birinci ilkesinin en kapsamlı toplam temel eşit özgürlükler ve *fırsatlar* (anlamlı iş, özbelirlenim, siyasal ve ekonomik katılım için eşit fırsatları kapsar) sistemi talebiyle karşılandığı söylenebilir. Özbelirlenim ile siyasal ve ekonomik katılımdan burada söz edilmesi benim toplumsal ve ekonomik (yanı sıra siyasal) demokrasi talebimi de dikkate alır. Son olarak, özsaygının toplumsal temelini, azamileştirilmesi gereken bir değer olarak benimsemek gerektiği talebinin, Nielsen'in birinci ilkesi tarafından kapsandığı görülür; çünkü kendisi bunun "eşit ahlâki özerklik ve eşit özsaygı sağlama ve/ya da sürdürme vaadine anlam" ka-

5. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 48-49.

zandırdığını belirtir.

Ne var ki, Nielsen'in teorisi ile benimki arasında bazı önemli farklılıklar da vardır. Onun birinci ilkesi temelde benim ikinci ve üçüncü ilkelerimin bir bileşimi olsa da, benim teorim *anlamlı iş için eşit fırsatlarda eşit hakkı* savunmaz. Bu türden bir talebin bir sorunu, anlamlı işi oluşturan şeyin bireylere göre bir ölçüde değişebilmesidir; kavram her durumda çok kesin değildir. Ne var ki muhtemelen, anlamlı iş ile, (a) işin nasıl yaratıcı olduğu, (b) iş süreci içinde işçinin, işyerinde alınan kararlara ne ölçüde katılabildiğini de kapsayacak şekilde ne kadar özerk olduğu ve (c) işçinin içinde yaşadığı ve onun faaliyetini toplumsal olarak yararlı ve değerli gören toplumla ne ölçüde özdeşleştiği ve

onun tarafından desteklendiği arasında bir korelasyon vardır. Bu üç koşul da sahici bir sosyalist toplumda çağdaş toplumlardakinden çok daha iyi karşılanabilecek olsa da, herkese eşit derecede anlamlı bir iş bulmanın, hattâ herkese anlamlı bir iş için eşit fırsat sağlamanın neredeyse imkânsız olduğu görülecektir. (Eğer Nielsen anlamlı iş konusunda *yaklaşık olarak* eşit bir fırsat değil de *kesin* olarak eşit bir fırsat talep ediyorsa, bu özellikle doğrudur.)

Anlamlı iş her Marksist ya da eşitlikçi görüşte pozitif bir değer sayılmaktadır; ve –benim tâdil edilmiş farklılık ilkemin taleplerine göre– hayat beklentilerinde daha büyük eşitlik (anlamlı iş beklentisi dahil) daima daha az eşitliğe tercih edilmektedir. Ne var ki, özellikle *tözel olarak* eşit –sadece *formel olarak* eşitin aksine– fırsatı aklımızda tutarsak, bu değeri sağlayacak tam olarak eşit bir fırsatı garanti etmenin gereksiz (imkânsız değilse) olduğu görünür. (Eğer sadece formel fırsat eşitliğini akılda tutarsak, bu ancak ayrımcılığı önlemek üzere gerçekleştirilebilir; kuşkusuz Nielsen'in aklında bundan daha güçlü bir form vardır.) Belki de eşit iş (ya da bir başka şey) için tözel fırsatın en güçlü formu, fırsatları kurayla dağıtmak olacaktır. Ancak hem hak etme hem de etkinlikle ilgili kaygılar bu çözüme güçlü biçimde karşı durur. Aslında, etkinlikte herhangi bir çıkarımız varsa, Rawls'ın, yaklaşık olarak eşit beceri ve yetenekleri olan kişilere arzulanan konum ve görevlere ulaşmada yaklaşık olarak eşit şans sağlama şeklindeki adil fırsat eşitliği yorumunun ötesine geçmeyi muhtemelen istemeyeceğiz: Bu durumda, bireylerin anlamlı buldukları iş ve mesleklerde çalışabilmek (ya da en azından mevcut iş ve mesleklerin çoğundan daha anlamlı olanlarda). Bunun anlamı, toplumun pek anlamlı ya da tatmin edici olmayan bir iş bulmak zorunda kalan kişileri tatmin etmeyeceği ya da işlerde ayırım yapıp iş piyasasında hareketlilik sağlamak için önlem almayacağı değildir. Belki de, J. S. Mill'in önerdiği gibi, daha az arzula-

nabilir işleri olanlara daha arzulanabilir konumları olanlardan daha fazla ödeme yapılması gerekir. Bu yöntem söz konusu işleri daha anlamlı hale getirmez; ama, anlamlı işi ya da iş tatminini temel bir toplumsal değer olarak görüyorsak (bütünüyle inanılmaz bir öneri gibi görünmez) bu Rawls'ın farklılık ilkesi tarafından bile talep edilmelidir.

Nielsen'in ikinci ilkesi, *bazı önkoşulların sağlanmasından sonra*, gelir ve servetin her kişinin eşit bir paya hak kazanacağı şekilde bölünmesi gerektiğini söyler. Bu koşullar, toplumun şunları sağlamasıdır:

a. Ortak toplumsal (topluluk) değerler,
b. toplumun üretici kapasitesini korumak için gerekli olanın üstünde sermaye
c. manipule edilmemiş ihtiyaç ve tercihlerin farklılaşması
d. birey haklarında adaletin sağlanması.

a ve b koşulları benim birinci ve dördüncü (yani benim temel haklarım ve tâdil edilmiş farklılık) ilkelerim tarafından *ampirik zorunluluklar* olarak gerekli görüldüğü için, bunları temel ahlâki ilkeler olarak listelemenin mantıklı olmadığı görülür. Benim belirlediğim temel haklar ilkesinin, insanların *ihtiyaçlarını* karşılamakla ilgili olan c koşulunun bu bölümünü gerektirdiği de görülecektir. Ne var ki, bu koşulun insanların manipule edilmemiş *tercihlerinin* sağlanmasıyla ilgili olan bölümü biraz gizemli görünür, çünkü Nielsen'in bunun koşullarını sıraladıktan sonra öne sürdüğü ikinci ilkenin temel talebiyle, yani "gelir ve servet (ortak araçlar stoku) o şekilde bölünür ki, her bir kişi eşit bir pay almaya hak kazanır" talebiyle nasıl entegre edileceği açık değildir. Bütün kişilerin bütün (manipule edilmemiş) tercihleri dağıtımda tam eşitlik ilkesinin etkin olmasından önce dikkate alınırsa, bu türden bir ilkeye sahip olmanın anlamı ne olur? Kuşkusuz, ılımlı kıtlık koşulları altında, bütün kişilerin bütün tercihleri karşılanamaz. Peki öyleyse, hangi tercihlerin karşılanacağı kararlaştırılırken hangi ölçütler kümesi kullanılacaktır? Eğer "tam eşitlik" ten bahsediyorsak, bir ana ilkeye başvuruyoruz demektir ki bu ana ilkeye göre, tartışmakta olduğumuz kayıt bir koşul olarak düşünülür.[6]

6. "Liberal and Socialist Egalitarianism" başlıklı makalesinde -bir bölümü "Reply to Rodney Peffer" (Canadian Philosophical Association, Windsor, Ontario, 31 Mayıs, 1988) Nielsen bu sorunla ilgili olarak şöyle der: "Peffer haklı olarak, manipule edilmemiş tercihleri eşit kaynak dağıtımından önce hesaba katmamı bir hata olarak değerlendiriyor. Haklı olarak şunu soruyor: Farklılaşan bu tercihlerin eşit dağıtım kuralının etkin olmasından önce karşılanması gerekiyorsa, dağıtımda tam eşitlikten geriye ne kalır? Aynısı birey haklarında adaletin sağlanmasına da uygulanır. *Equality and Liberty*'nin son bölümünde ve onu izleyen yazılarda yaptığım gibi, önce temel

d koşuluyla ilgili olarak da benzer bir zorluk vardır. Bu koşul birey haklarında adaletin sağlanmasıyla ilgilidir. Bu koşul, gelir ve servet dağıtımında tam eşitlik ana ilkesinin bir koşulu olduğu için, tam eşitlik ilkesinin uygulanmasından kaynaklanan ekonomik dağıtımdan ayrı olarak, hakların kazanılması için adil bir ölçütler kümesi olmalıdır. Bildiğim kadarıyla Nielsen bu türden bir ölçütler kümesi vermemektedir. Gelir ve servet dağıtımına ilişkin temel ilkesini işin içine sokmaksızın adaletin belirlenmesi için bir ölçütler kümesi de *sunamamaktadır*, çünkü hakların kazanılmasında adalet olarak gördüğü şey, zor kullanmadan, çalmadan ve dolandırmadan, *oyunun kuralları içinde* kazanılan şey olacaktır. Nozick oyunun, zor kullanmaktan, çalmaktan ve

dolandırmaktan başka kuralları olduğunu reddettiği için bu türden bir ölçütler kümesi oluşturmayı geçiştirir; ne Rawls, ne Nielsen ne de dağıtımda adaletin "kalıplaşmış" ya da "belirlenmiş" ilkelerini kabul eden herhangi birisi böyle geçiştiremez. Kişi, Rawls'ın ya da Nielsen'in adalet dağıtımı ilkelerine göre yönetilen toplumlarda, zor kullanmadan, çalmadan ya da dolandırıcılık yapmadan *prima facie* bir herşeyi yapma hakkına sahip olabilirken, *her bakımdan düşünülmüş* bir hakka ister istemez sahip olmayacaktır, çünkü bu hakkın bir bölümü toplumsal adalet ilkelerinin karşılanması için gerekli olabilir. (Bu gereklilik, toplumsal serveti toplumsal amaçların gerçekleştirilmesine yönlendirmek için toplumun kullandığı vergilendirme ve diğer işlemlerin gerekçesidir.)[7]

Bu ikinci ilkeye daha temel bir itiraz vardır. Koşulları dikkate alındıktan sonra bile Nielsen'in gelir ve servet dağıtımında tam eşitlik isteyen temel talebi tartışma götürür. Bana öyle geliyor ki, Nielsen'in ikinci ilkesinin "gelir ve servet (ortak araçlar stoku) o şekilde bölünür ki, her bir kişi eşit bir pay almaya hak kazanır" şeklindeki bölümüne yöneltilebilecek itirazlar, Marx'ın ("Gotha Programı'nın Eleştiri-

---

ihtiyaçları karşılamak için gerekli kurumsal koşulları sağlamamızı gerektiren bir ilkeyle başlamak daha iyi olur. Burada, herkesin ihtiyacı eşit önemdedir. O halde uygulamanın yapıldığı yerde, temel olmayan ihtiyaçlarla ilgili benzer bir kaygıya geçeriz ve nihayet, temel olmayan ihtiyaçların karşılanması gerçekleştiği zaman, tercihlerle (özellikle yeterli bilginin yok olmayacağı tercihler) ilgili benzer bir kaygıya geçmemiz gerekir. Kaynakların *kabaca* eşit biçimde bölünmesi bunun ötesine geçen bir tarz anlamına gelir" ("Liberal and Socialist Egalitarianism," yakında çıkacak).

7. Bu eleştiriye Nielsen'in verdiği karşılık şudur: "Peffer'in haklı olarak öne sürdüğü gibi, bireysel hakların adil biçimde kazanılmasının tam eşitlik ilkesiyle belirlenmediği ölçütlerin olması gerekir. Ancak benim söylediğim tam da budur. Söylediğim şey *prima facie* şudur: eğer birisi, bir şeyi, söz gelimi bir aile çiftliğini ya da bir aile restorantını zor kullanmadan, çalmadan ya da dolandırıcılık yapmadan ediniyorsa, bu konuda adil bir hakka sahiptir; bu hak, hak edilen şeyle güçlendirilmiştir."

si"nde) Lasale'in "emeğin getirisi eksiksiz olarak, eşit hakla, toplumun bütün üyelerine aittir" iddiasına yönelttiği itirazlara paraleldir. Marx'ın buna verdiği yanıt şudur:

> "Toplumun bütün üyelerine"? Çalışmayanlara da mı? Bu durumda "emeğin eksiksiz getirisi"nden geriye ne kalıyor? Toplumun sadece çalışan üyelerine mi? Toplumun bütün üyelerinin "eşit hakkı"ndan geriye ne kalıyor?[8]

Nielsen'in ikinci ilkesinin bu bölümünün dile getirilişi, çaba ve katkı gibi faktörleri toplumsal öncelikli malların ya da "ortak araçlar stoku"nun fiili dağıtımından ayırmak gibi talihsiz bir sonucu vardır. Nielsen bu zorluktan, birey haklarında adaletin sağlanmasına yeterince ağırlık vermeye çalışan koşulu ileri sürerek kurtulma girişiminde bulunur, ancak görmüş olduğumuz gibi, bu girişim sonuç vermez.

Ayrıca, Marx'ın Lasalle eleştirisinde belirttiği gibi, dağıtımda eşit bir pay hakkından bu bağlamda söz etmek biraz tuhaf kaçar. Hem servetin hem de gelirin eşit miktarını, özellikle büyük "servet"in kamu malları biçiminde ortaya çıktığı çağdaş toplumlarda, herkesin eşit pay aldığından emin olmasını sağlayacak şekilde nasıl ölçebiliriz? Eşit (yani tam olarak eşit) bir pay edinme *hakkından* söz etmek özellikle sorunludur, çünkü birinin bir şey için bir hakka sahip olduğundan söz etmek için, devletin ya da toplumun o kişiyi, bu hakkı edinirken koruması ya da kişiyi bu hakkı edindiğinden emin kılması gerekir. O halde bu bağlamda bir haktan söz etmek, insanlara devletin ya da toplumun yerine getirilmesini imkânsız göreceği meşru talepler için gerekçeler vermektir.

Aslında Nielsen bu itirazı önceden tahmin eder ve yanıtlamaya çalışır. İnsanların manipule edilmemiş ihtiyaç ve tercihlerinin yerine getirilmesiyle ilgili ikinci ilkesinin koşulundan söz ederken, şöyle der: "Farklılaşan tercihler ve ihtiyaçlar, mümkün olduğu kadar, eşit ölçüde karşılanır. Bununla birlikte buradaki "mümkün olduğu kadar" ifadesinin neyi kapsadığı tam olarak belli değildir."[9] Aynı zamanda şöyle der:

> Adalete ilişkin ikinci ilkem, niyet bakımından benzerlik olsa da, bir pastanın eşit olarak bölünmesini sağlayan ilkeyle aynı değildir. Yani hakkaniyet bir eşitlik varsayımıyla başlar, ama bölünmenin tam anlamıyla eşit olması sağlanamayabilir. Herhangi bir şeyin tam olarak eşit bölünmesi, belirleyici olan eşit muamele niyetine bağlı kalmak için bölünmesidir.[10]

8. Marx, "Critique of the Gotha Program," s. 385.
9. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 54.
10. A.g.y., s. 54-55.

Ancak Nielsen ikinci ilkesinin yorumunu savunurken bu sorunu bir bütün haline getirir. Buna göre, insanlar sadece temel toplumsal mallardan ya da toplumun toplam servetinden eşit bir pay alma hakkına değil, fiilen ve tam olarak bütün dünyadaki malların her birinden ve her tipinden eşit bir pay alma hakkına sahiptirler.

> Eğer insanlar rasyonelse, Rawls'ın temel mallar dediği şeyden pay alma haklarını kullanacaklardır; çünkü bunlara sahip olmak, istedikleri herhangi bir başka şeyi kazanmaları için zorunludur ama ille de eşit paylar talep etmeyeceklerdir ve dünyanın bütün mallarından pay talep etmeleri ise kesinlikle ihtimal dışı olacaktır. İnsanların istek ve ihtiyaçları çok farklıdır. Bu durumda balıklı muhallebi ya da dünyanın jöleli şeker stokunda eşit bir pay hakkım olur, ya da olmalıdır. *Ceteris paribus* her ikisinde de diğer her şey kadar eşit bir hakkım vardır ama ikisini de istemediğime ya da ikisinden de hoşlanmadığıma göre, kendi eşit payımı talep etmem.[11]

Toplumun ya da devletin toplam toplumsal servetten herkese tam olarak eşit bir payı garanti etmesi imkânsız olduğu için, herkese, dünyadaki bütün mal tipleri şöyle dursun, belirli bir maldan eşit bir pay –*hattâ yaklaşık olarak eşit bir pay*– garanti etmek de kesinlikle imkânsızdır. Ve bu gerçekten böyleyse, insanların herhangi bir belirli maldan ya da dünyadaki bütün mallardan eşit bir pay –hattâ yaklaşık olarak eşit bir pay– alma *hakkına sahip olduklarını* söylemek saçmadır. Tanımı gereği, hiçkimse kendisine garanti edilmesi imkânsız olan –gerçekçi bir koşullar kümesine göre– bir şey için bir hakka sahip olamaz. İnsanların sahip olabilecekleri şey, olsa olsa, toplumsal oyunun kuralları içinde eğer yapabiliyorlarsa, bu mallara ulaşma *iznidir*.

Her şey hesaba katıldığında, belirli malların ya da gelir ve servetin *eşit dağıtım paylarına ilişkin haklardan söz etmemenin*, buna karşılık gelir ve servetin belirli bir tarzda bölünmesinin bireylerin faaliyetlerinden kaynaklanıp kaynaklanamayacağına göre yapılandırılmış bir toplumdan söz etmenin daha açıklayıcı olduğu görülür. Bana öyle geliyor ki, kişilerin temel toplumsal mallara eşit *ulaşma* ya da temel toplumsal mallara ulaşmada eşit bir *fırsata* –ancak sadece formel olarak değil tözel olarak da eşit bir fırsat– sahip olmasını talep etmek çok daha iyidir. Ve bana kalırsa, Nielsen'in ilgilendiği ve layıkıyla yaptığı şey de budur.[12]

11. A. g. y., s. 55.

12. Nielsen'in buna verdiği karşılık şudur: "İnsanlar tam olarak eşit paylara sahip olmalıdırlar, demenin yanlışlığına dair Peffer'in söylediklerini benimsiyorum. Böyle bir duruma pek sık rastlamayız; ayrıca servetimizin önemli bir parçası bu şekilde paylaştırılamayacak kamu mallarından oluşur. Benim öne süreceğim şey şudur: Farklı

Ayrıca, Rawls'ın teorisinin bu türden bir yorumunun ya da uzantısının son derecede doğal olduğu görülür. Armatya Sen'in ve Bernard Williams'ın kendi derlemeleri, *Utilitarianism and Beyond*'ın (Faydacılık ve Ötesi) girişinde belirttikleri gibi:

> Hakları temel alan ahlâk teorileri ... fırsatların sağladığı tam *kullanım değerinden* çok *fırsatlar* üzerinde yoğunlaşmaları bakımından ... faydacılıktan ayrılırlar .... temel mallar üzerinde değil de insanların temel "yetenekleri", örneğin beslenmenin gereklerini karşılama yeteneği ya da serbestçe hareket etme yeteneği üzerinde odaklaşarak, Rawlsçı sistemin uzantısı içinde fırsatlarla nihai olarak daha doğrudan ilgilenmek mümkün olabilir... Bu türden bir formüllendirme, yansımasını, aktiflerin iş yapma yetisine dönüşümündeki farklarda bulan insan ihtiyaçlarındaki farklılıklara duyarlı olacaktır (örn. daha iri kişilerin daha çok beslenme ihtiyacına ya da özürlü insanların daha büyük olan nakil ihtiyacına vb. duyarlı olmak).
>
> Bu gerçekten de "pozitif" denilen özgürlükleri ele almanın bir yöntemidir ve temel mallar bu türden özgürlükleri kazanmanın *araçları* gibi görünür. Odak, aslında temel mallar üzerinde değil, ancak temel malların gerektirdiği fiili yetenekler üzerindedir. O zaman, temel malların fiili özgürlüklere, örneğin; gelirin, beslenme yetersizliğinden muaf olmaya dönüşmesinde (beslenme ihtiyaçlarındaki farklılıkları dikkate alarak) ya da "özsaygının toplumsal temeli"nin fiilen özsaygıya sahip olma yeteneğine (ki-

---

ihtiyaçların karşılandığı, hakların adil bir biçimde belirlendiği, [ve] katkı ile hakkın saptandığı bir bolluk toplumunda, bu şekilde engellenmemiş [olan ve bu nedenle bölünebilecek olan] yararlar ve yükler eşit biçimde bölünmelidir. Eşit bölüşüm hakkaniyet duygumuzda kök salmış derin bir belirleyici değerdir. Söz konusu bireyler hakkında hiçbir şey bilmediğimiz yerde, ne yapılması gerektiğine dair düşüncemiz eşit bölüşümü gerçekleştirmektir, ancak belirttiğim farklılıkların farkında olduğumuz yerde eşit bir bölüşümden sapmanın belirli koşullarda doğru olduğunu da fark ederiz. Ama bu *Equality and Liberty* kitabındaki argümandan kopuş değil, bu argümanın yeni bir ifadesidir.

"Eşitlikçiler bir eşitler toplumu isterler; insanların mümkün olduğu ölçüde aynı ve bol hayat beklentilerine sahip olacakları bir dünya isterler. Sefaleti eşit olarak paylaştığımız bir Isparta dünyası istemezler. Nasıl gerçekleşeceği çok tartışmalı bir mesele olsa da, insanların eşit bir muamele görecekleri bir dünya isterler. Ancak *ab initio* yedek bir böbrek edinme konusunda sizden ya da bir başkasından daha çok ya da daha az bir hakka sahip olmamam gerektiğini düşünüyorum. Böylece, bana öyle geliyor ki, herkes bütün dünyada her bir ve her tip maldan (bu şekilde dağıtılmalarının uygulanabilir olduğu yerde) eşit bir pay edinme hakkına –bir *prima facie* hak– sahiptir ve adil bir toplum, yapabildiği yerde, bu hakkı koruyacaktır" ("Liberal and Socialist Egalitarianism," yakında çıkacak).

Demek ki Nielsen bazı görüşlerimi kabul ederken, gene de bütün dünyada her tip maldan eşit bir pay edinme hakkına sahip olduğumuz iddiasından vazgeçmeye niyetli değildir. Ancak, yedek böbrek edinme hakkını betimleme tarzının bir talep-haktan çok bir izin-hakkı andırdığına dikkat ediniz. Ben sadece bu türden talep-haklara sahip olmadığımızı; dünya mallarını her türlü meşru araçla edinmek için gerekli olan izin-haklara sahip olduğumuz (*prima facie*) görüşünün ise tartışmalı olduğunu öne sürüyorum.

şisel özellik farklılıkları dikkate alınarak) dönüşümünde kişilerarası farklılıklar sorunu ortaya çıkar.[13]

Nielsen'in teorisi ile benimki arasındaki en önemli farklılığın gene de belirtilmesi gerekir. Bu farklılık şurada yatar: Nielsen'in teorisi, farklılık ilkesinin herhangi bir formunu kabul etmez ve bu yüzden, daha fazla toplam servetin uygulanabilir bir alternatif dağıtımı, özsaygı ve eşit özgürlük değeriyle ilgili kısıtlamalar getirmeyecek *olsa bile*, servet yaklaşık olarak daha eşit biçimde bölündüğü sürece epey daha az bir toplam servet durumunu seçmek durumundadır.

Tablo 1'i ele alalım: her biri dört kişiden oluşan 100 ailelik bir top-
422 lumda dört ayrı dağıtım biçimi olsun; ailelerin % 95'i görece düşük bir yıllık gelir alırken, % 5'i görece yüksek bir gelir almaktadır. Şimdi şu varsayımları yapalım: (1) bu toplumda dört kişilik bir ailenin asgari gelir düzeyi 20 000 dolar'dır; (2) bireylerin özsaygısı ve eşit özgürlük değeri, ancak gelir farklılığı 1:2 oranı aşıldığı zaman zayıflamaya başlamaktadır; ve (3) aralarında, ekonomik olmayan hiçbir başka farklılık –örneğin, toplumun daha büyük bir özgürlüğe sahip olması sonucunu verecek dağıtımla ilgili bir durum– yoktur.

13. Sen ve Williams, "Introduction," *Beyond Utlitarianism*, s. 19-20.

Tamamen yeterli bir ahlâk teorisi, "eşit," "fırsatlar," "temel yetenekler," "temel mallar" ve "haklar" gibi nosyonların yanı sıra, aralarındaki ilişkileri de ayırt edecektir. Bu konu için bk. Hart, "Are There Any Natural Rights?" Gregory Vlastos, "Justice and Rights," A. I. Meldon, der., *Human Rights* içinde, Wadsworth, Belmont, Kalif., 1970; McClosky, "Rights," Feinberg, "Duties, Rights, and Claims," "The Nature and Value of Rights," "The Rights of Animals and Unborn Generations," (hepsi, Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty* içinde) ve *Harm to Others* (*The Moral Limits of Criminal Law*, c.1).

Ayrıca bk., Murphy, "Rights and Borderline Cases"; Peffer, "A Defense of Rights to Well-Being"; Samuel Scheffler, "Natural Rights, Equality, and the Minimal State," *Canadian Journal of Philosophy*, c. 6 (1976); Philip Montague, "Two Concepts of Rights," *Philosophy and Public Affairs*, c. 9, no. 4 (Yaz 1980); Mackie, "Can There Be a Rights-Based Moral Theory?" Alan Gewirth, "Why There Are Human Rights" ve *Human Rights*; David Braybrooke, *Meeting Needs*; Nickel, "Are Human Rights Utopian?" ve *Making Sense of Human Rights;* Buchanan, "What's So Special about Rights?" Shue, *Basic Rights*; Carl Wellman, *Welfare Rights*, Rowman&Allanheld, Totowa, N. J., 1985; Patricia H. Werhane et al. (der.), *Philosophical Issues in Human Rights*, Random House, N. Y., 1986.

Ayrıca bk. Dworkin, "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare," "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," ve "What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty"; Sen, "Equality of What?" "Utilitarianism and Welfarism," "Rights and Capabilities," ve "Well-being, Agency, and Freedom"; B. Williams, "Persons, Character, and Morality" ve "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence"; Scanlon, "Rights, Goals, and Fairness" ve "Preference and Urgency"; ve Nagel, "Equality."

TABLO 1

	Ailelerin % 95'inin Yıllık geliri (dolar)	Ailelerin % 5'inin Yıllık Geliri (dolar)	Yıllık Brüt Ulusal Hasıla (milyon dolar)
A	25 000	200 000	3 375
B	25 000	50 000	2.625
C	25 000	30 000	2 525
D	20 000	22 500	2 013

Bu varsayımlar veri alındığında, açıkça görülür ki, Rawls'ın teorisinin yeniden kurulmamış bir versiyonu –faydacı teorilerin çoğu gibi– A dağıtımını seçecektir, çünkü bu dağıtım Rawls'ın farklılık ilkesini karşılarken, serveti ve (muhtemelen) tercih tatminini azamileştirir. Benim teorim B dağıtımını seçecektir, çünkü bu dağıtım, özsaygı ve (yaklaşık olarak) eşit özgürlük değerini zayıflatmaması için tâdil edilmiş farklılık ilkesine uyarken, en kapsamlı serveti yaratır.

Şimdi Nielsen'in teorisinin hangi dağıtımı seçeceğine bakalım. Amaçlarımız bakımından, her dağıtımın Nielsen'in teorisinin diğer koşullarının hepsini karşıladığını varsayalım. Önce sadece ilk üç dağıtımı ele alalım. Nielsen'in teorisi muhtemelen C'yi seçecektir, çünkü tam eşitliğe en yakın olan (ilk üçüne kıyasla) dağıtım budur. Ancak bu, bana öyle geliyor ki, akla uygun değildir, çünkü (varsayımlarımız temel alındığında) B dağıtımı muhtemelen insanların özsaygısını ya da (yaklaşık olarak) eşit özgürlük değeri ilkesini *zayıflatmaksızın* tercih tatmini ve daha kapsamlı servet yaratır. Öz saygıyı ve eşit özgürlük değerini azaltmayacak olduktan sonra, neden daha çok değil de daha az toplumsal serveti seçmemiz gereksin? Nielsen'in teorisinin daha da ters yanı: dört dağıtımın hepsi dikkate alındığında, D *dağıtımında herkes daha kötü durumda olduğu halde*, bu dağıtımın seçilecek olmasıdır.

Burada Nielsen'in ilk savunma hattı yükselebilir. Buna göre, D ile karşılaştırıldığında, öteki dağıtım durumları haklı görülemeyecek iktidar farklılıklarına izin verir. Argüman şöyle sürer: Bu türden iktidar farklılıkları eşitlikçi bir bakış açısından kötü bir şey olduğu için, D'yi seçmemiz gerekir. İnsanlar arasında önemli iktidar farklılıklarının varolmasının kötü bir şey olduğunu ve sakınılması gerektiğini kabul ediyorum ama, kendi içinde ve tek başına bunun, bu hipotetik senaryoda, D dağıtımının (ya da C) B'ye tercih edilmesi lehinde ya da Nielsen'in teorisinin benimkine tercih edilmesi lehinde bir durum olduğunu düşünmüyorum. Senaryoya gelince, dağıtımlar arasında karar vermekle

ilgili hiçbir ekonomik farklılığın olmadığı, bu nedenle de, hipotez gereği, (önemli) iktidar farklılıkları olmadığı bellidir. Daha önemlisi, B dağıtımının özsaygının ya da eşit özgürlük değerinin ciddi biçimde zarar görmesini gerektiren gelir (ve servet) farklılığını 1:2'ye eşitlemediği belirtilir. Bu değerler –özellikle eşit özgürlük değeri– önemli iktidar farklılıkları olduğu zaman zarar gördüğü için, senaryo, A dışında hiçbir dağıtımda önemli iktidar farklılıklarının olmadığını göstermek üzere oluşturulmuştur. (Ancak şunu unutmamalıyız ki, bunun özgürlük değerinde tam eşitliğe ters düşecek şekilde yaklaşıklığı gerektirmesi makuldür.)

Genelde, bana öyle geliyor ki benim teorim, önemli iktidar farklılıklarına izin verilmemesi bakımından, en azından Nielsen'inki kadar etkilidir. Eşit özgürlük değeri (yaklaşık olarak) talebi ve özsaygı değerinin önemli ölçüde zayıflatılmaması talebi, büyük iktidar farklılıklarına izin verilmemesine önemli ölçüde katkıda bulunur. Ek olarak, "benim tözel fırsat eşitliği ilkem" –özellikle siyasal demokrasinin yanı sıra toplumsal ve ekonomik demokrasi de talep eden bölümü– önemli iktidar farklılıkları ihtimalini de önler.

Nielsen, D'yi seçmemiz gerektiği, aksi halde eşit *ahlâki özerkliğin* zayıflayacağı karşılığını verebilir.[14] Ancak bu ahlâki özerklik nosyonuna nasıl varıldığı açık değildir. Nielsen'in, özerklik ile iradenin dışerkliği arasında ayırım yapan Kantçı ahlâki özerklik nosyonuna göndermede bulunmadığı açıktır. Gene açıktır ki, Nielsen'in nosyonu katılımcı özerklik fikriyle (ya da özbelirlenim olarak özgürlük) yani kişinin hayatını etkileyen toplumsal kararlarda söz söyleme anlamında kendi hayatı üzerinde denetime sahip olması fikriyle özdeş değildir. Nielsen'in ahlâki özerklik nosyonu –kişinin gözetmediği zaman saldırıya uğrayan ahlâki kişiliği hakkında söylediği benzer fikirlerle birlikte– özsaygı nosyonları ve özsaygının toplumsal temeliyle belirgin biçimde yakın ilişki içindedir; ancak Nielsen'in ahlâki özerklik nosyonunun buraya varıp varmadığı (hiç değilse, benim için) açık değildir. Eğer varıyorsa, Nielsen ile aramda esasa ilişkin bir anlaşmazlık yok demektir ve teorilerimizin B dağıtımını seçeceği görülecektir. Başka deyişle, Nielsen'in ahlâki özerklik nosyonu özsaygı nosyonuyla ilişkili olduğu ölçüde, benim teorim buna hazırlıklıdır; Nielsen'in nosyonu özsaygı nosyonunun ötesine geçtiği ölçüde, onun toplumsal koşulların zayıflatmadığı özsaygıyı (ve yaklaşık olarak eşit özgürlük değerini) sağlamak için gerekli olandan daha fazla maddi eşitlik talebini kabul etmek için

14. Bk. Nielsen, *Equality and Liberty*, s. 84, 88-92 ve "Radically Egalitarian Justice."

hiçbir neden görmüyorum.[15]

Nielsen'in teorisinin son bir zorluğu, ilkelerini önem sırasına göre düzenlemeyi reddetmesidir. Oysa, kişilerin –orijinal pozisyonda olsunlar ya da olmasınlar– temel güvenlik ve geçimlik haklarının herhangi bir başka değer kadar saygı göreceğinden emin olmakla daha fazla ilgilenmeleri ve negatif özgürlük değerini katılımcı özerklik değerine tercih etmeleri gayet makul görünmektedir. Nihayet, bana öyle geliyor ki, bu kişiler bütün bu değerlerin hepsini, adalet dağıtımında bir farklılık ya da tâdil edilmiş farklılık ilkesinde ifade edilen haliyle eşitlik değerinden daha değerli bulacaklardır.

Doğal olarak Nielsen'in teorisinin itiraz edilebilir özellikleri üzerinde yoğunlaşmış olsam da, teorilerimizin uyuşan yerlerinin uyuşmayan yerlerinden daha çok olduğunu vurgulamak isterim. Nielsen ve ben, eşitlikçi, hattâ ılımlı biçimde eşitlikçi bir toplumsal adalet teorisinin, ılımlı kıtlığın tarihsel koşulları altında mümkün olan herhangi bir toplum biçiminden çok sosyalizmi (yani, demokratik, özyönetimli sosyalizm biçimi) seçeceği konusunda da anlaşıyoruz Aslında, Marksist ampirik tezlerin sadece küçük bir kümesinin doğruluğu veri alındığında, sosyalizm bence şu ya da bu eşitlikçi (ya da yaklaşık olarak eşitlikçi) toplumsal adalet teorisine tercih edilebilir. Şimdi bu konuya geliyoruz.

B. TOPLUMSAL ADALET VE MARKSİST AMPİRİK TEORİ

Burada öne sürdüğüm toplumsal adalet teorisinin özgül olarak Marksist bir ahlâki teorisi olmadığı açıktır. Bu şaşırtıcı olmamalıdır. Marx'ın örtük ahlâk teorisi bile tek başına özgül olarak Marksist bir ahlâk teorisi değildir. Aslında spesifik olarak Marksist *ahlâk teorisi* diyeceğimiz hiçbir şey yoktur. Ne var ki, özgül olarak Marksist bir *ahlâk ve toplum teorisi*, yani bir ahlâk teorisini bir ampirik, toplumsal-bilimsel tezler kümesiyle, alternatif toplumsal düzenleme, program ve

15. Burada eleştirdiği konum, Nielsen'in *Equality and Liberty* başlıklı kitabında ortaya koyduğu konumdur. Daha yeni yazılarının bazılarında teorisini, bu itirazları karşılayacak ya da en azından karşılamaya yaklaşacak şekilde tâdil etmiştir. Daha yeni olan "Liberal and Socialist Egalitarianism"in (dipnot 12'de alıntı yapılıyor) bir yerinde, eşitlikçilerin "Sefaleti eşit olarak paylaştığımız bir Isparta dünyası" istemediklerini iddia eder. Ne var ki, "Autonomy and Justice" başlıklı makalesinde, kendi toplumsal adalet ilkelerini yeniden değerlendirir ve C ve D dağıtımlarının B'ye tercih edilmesine en azından izin verdiği (ve muhtemelen bunu talep ettiği) görülür.

siyaset kümeleri kararlaştırmak üzere birleştiren bir teori denebilecek bir şey vardır. Aslında, kabul edilebilir bir Marksist ampirik, toplumsal-bilimsel tezler kümesinden yararlanan ve kabul edilebilir bir Marksist normatif siyasal konumlar kümesini destekleyen *her* ahlâk ve toplum teorisi *Marksist* bir ahlâk ve toplum teorisi olarak nitelendirilir.

Tek bir Marksist ahlâk teorisi olmadığı ve Marksistlerin Marx'ın örtük ahlâk teorisini otomatik biçimde belirleyici ya da doğru kabul etmeleri için hiçbir neden olmadığı için, Marksistlerin kendi ampirik varsayımlarıyla birleştirmek istedikleri ahlâk teorileri kadar farklı Marksist ahlâk ve toplum teorileri olacaktır. Ayrıca, Marksistler arasında da Marksist gelenek içindeki hangi ampirik, toplumsal-bilimsel tez-

lerin hem uygun hem de doğru olduğu konusunda önemli bir ayrılık olabilir. Ancak asıl hedef, kuşkusuz, sadece bir Marksist ahlâk ve toplum teorisini geliştirmek değil, *yeterli*, yani bir yanda yeterli bir ahlâki teoriyi, öte yanda doğru bir toplumsal-bilimsel teoriler kümesini temel alan bir ahlâk ve toplum teorisi geliştirmektir. (Doğal olarak Marksistler doğru toplumsal-bilimsel teoriler kümesinin genellikle Marksist gelenekten çıkarılacağına inanırlar.)

Bu koşulları karşılayan hiçbir Marksist ampirik tezler kümesi yoksa, bu durumda yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi geliştirme projesi başarısızlığa mahkûmdur. Günümüzün gerçekten devasa siyasal sorunları, bana öyle geliyor ki, Marksist'in kapitalizm ve mevcut dünya durumu çözümlemesinin doğru ya da yanlış olmasına bağlıdır. Eğer bu çözümleme özünde doğruysa, bu durumda Marksist'in temel tezi haklılaştırılmış olacaktır; eğer özünde yanlışsa, o zaman her olasılık dikkate alındığında, bu normatif siyasal konumlar haklılaştırılmamış olacaktır. Bu konumlar, hatırlayacaksınız, şunlardır: (1) sosyalizm (yani, demokratik, özyönetimli sosyalizm) kapitalizmin her türlü uygulanabilir formuna ve şimdiki tarihsel çağda olası olan herhangi bir başka toplum formuna (örn., bürokratik devlet sosyalizmi) ahlâki olarak tercih edilebilir ve (2) sosyalist devrim –uygun dönüşümleri sağlamak için zorunlu ve yeterliyse– ahlâki olarak *prima facie* haklılaştırılır. (Yönetim tipine göre varolan pek çok kapitalist toplum türü olduğuna ve farklı –en azından bazılarının diğerlerinden daha bürokratik ve/ya da baskıcı olması anlamında–devlet-sosyalisti toplum tiplerinin olabilmesine rağmen, bu tarihsel çağda mümkün olan *temel* toplum tiplerini anlatmak için, sadece bu üç toplum tipini –kapitalizm, devlet sosyalizmi ve demokratik, özyönetimli sosyalizm– ele alıyorum.)

Bu noktadan hareketle, önce normatif siyasal konumları savunacak ve daha sonra bunu yaparken kullandığım ampirik tezler üzerinde kısa

bir yorumlama çabasına girişeceğim. (Yani, daha önce sözünü etmiş olduğum asgari Marksist ampirik varsayımlar kümesini sınırlayacağım.) Bu Marksist ampirik tezlerin doğru olduğunu kanıtlamaya çalışmayacağım. Daha çok, Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını haklı çıkarmak için, bunların hangilerinin özünde doğru olmaları gerektiğini göstermeye çalışacağım. Konuyu kaba hatlarıyla belirlemeye çalışacağım: Ne öne sürülen ampirik tezlerin doğruluğunu göstermeye, ne de bunları desteklemek için ele aldığım tezlerin ya da normatif siyasal konumların soyağacını çıkarmaya çalışacağım. Bunlar bana Klasik Marksist gelenekten kaynaklanıyormuş gibi görünse de, bu konuyu burada tartışmayacağım.[16]

Birinci normatif konumun doğru olup olmadığının belirlenmesi; demokratik, özyönetimli sosyalizmin, toplumsal adalet teorimizin önerilen dört ilkesini, kapitalizmin herhangi bir uygulanabilir formundan ya da herhangi bir devlet-sosyalizmi formundan daha iyi karşılayıp karşılamadığını belirleme meselesidir. Burada kullanacağım en önemli Marksist ampirik tezlerden biri: tam olarak demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumun gerçek bir tarihsel olabilirlik olduğudur. Ne var ki, pek çok kişi bunu reddedeceği için, bir başka önemli soru çıkar karşımıza: Eğer önümüzde ikisinden başka seçenek yoksa, kapitalizm devlet-sosyalizmine ahlâki bakımdan tercih edilebilir mi edilemez mi? Bir diğer zorluk; yargılarımızın, sanayileşmiş ileri bir toplumdan mı yoksa gelişmekte olan bir toplumdan mı söz ettiğimize bağlı olarak değişebileceğidir. Bu durumda, ileri, sanayileşmiş toplumlardan söz e-

16. Giriş'te öne sürüldüğü gibi, Marx, Engels, Lenin, Luxemburg, Troçki ve Gramsci'yi Klasik Marksist geleneğin başlıca figürleri olarak görüyorum. Klasik Marksist geleneğin temsilcisi olduklarına ve bu bölümün geri kalan kısmında söylediklerimi kabul edeceklerine inandığım çağdaş Marksist siyasal teorisyenler arasında şu kişiler yer alıyor: Ernest Mandel, Ralph Milliband, Perry Anderson, Mihailo Markovich, Svetozar Stojanovich ve Roy Medvedev. (Bk. Kaynakça.) Marksist ampirik teorinin yeterliliğini asla kabul etmeyen Alasdair MacIntyre bir Marksist olarak sınıflandırılamayacak olsa da, ilk eserlerinin bazıları Klasik Marksizm'in normatif siyasal konumlarına açıkça sempati duyar. Bk. *Marxism and Christianity* ve *Against the Self-Image of the Age*'in birinci bölümünde yer alan siyaset ve siyasal felsefe üzerine denemeleri.

Noam Chomsky, bir liberter (yani solcu) anarşist olduğunu ilan etmiş olmasına ve sosyalist bir devletin uzun vadeli meşruluğu ile (anarşistler için devlet, yapısı gereği kötü olduğu için) demokratik-merkeziyetçi –yani, Marksist-Leninist– bir siyasal partinin haklılaştırılabilirliğini bağdaştıran bazı Marksist iddialara ilkesel olarak karşı çıkmasına rağmen; benim bu bölümde öne sürdüğüm normatif siyasal konumların çoğunu kabul edeceğini düşünüyorum. (Anarşistler kendilerine demokratik ve geçici yaftası yapıştıranlar da dahil, merkezileşmiş iktidarın *her* biçimine karşı son derecede eleştireldirler.) Ama Chomsky'nin çalışmalarına aşağıda yapılan göndermelere bakıldığında, bu çalışmaların hepsinin hem çağdaş kapitalist hem de çağdaş devlet-sosyalisti toplumlara amansız eleştiriler içerdiği görülecektir.

derken, (A) demokratik, özyönetimli sosyalizm ile kapitalizm arasında yapılacak tercihi; (B) demokratik, özyönetimli sosyalizm ile devlet sosyalizmi arasında yapılacak tercihi; ve (C) kapitalizm ile devlet sosyalizmi arasında yapılacak tercihi, gözönünde tutacağım. Gelişmekte olan uluslardan söz ederken, (D) devrimci, post-kapitalist toplumlar (Çin Halk Cumhuriyeti, Küba ve potansiyel olarak Nikaragua gibi) ile kapitalizm arasında yapılacak tercihi gözönünde tutacağım.

Kuşkusuz bu konular, aklımızdaki kapitalist toplumun türünü ve aklımızdaki devlet sosyalisti toplumda insan hakları ve siyasal haklarla ilgili ağır ihlalleri belirtmediğimiz sürece gerektiği gibi ele alınamaz. Açıktır ki, yapacağımız seçim, kapitalizm modelimiz olarak fa-

şist Almanya'yı mı yoksa çağdaş İsveç'i mi; devlet sosyalizmi modelimiz olarak 1930'ların Stalinist Rusyasını mı, yoksa, söz gelimi çağdaş Macaristan'ı mı alacağımıza bağlı olarak da farklılaşacaktır. Ek olarak, bu konular hem diyakronik hem de uluslararası faktörleri dikkate aldığımız sürece tam olarak birleştirilemezler. O halde bu türden toplumların değişkenlerini iki parametreye göre ele almamız gerekecek: (1) bu toplum tiplerinin her birinin zaman içinde belirli tarzlarda değişme eğilimleri, ve (2) bu toplum tiplerinin varolabilen başka toplumlarla (özellikle Üçüncü Dünya'nın gelişmekte olan toplumları) ilişkileri.

Klasik Marksizm'in çerçevesi içinde bu konularda mutabık kalmaya çalışırken, Klasik Marksizm'in "komünizm –ya da amaçlarımız bakımından, demokratik, özyönetimli sosyalizm– ancak dünya ölçeğinde, yani ancak büyük kapitalist güçlerin yokluğunda istikrarlı ve sürekli bir yapı olarak varolabilir, aksi halde bu güçler onu ekonomik ve/ya da askeri olarak zayıflatmaya çalışacaklardır" iddiasını akılda tutmamız iyi olacaktır. Demek ki Klasik Marksizm'in nihai normatif siyasal konumu, bizi dünya çapında bir demokratik, özyönetimli sosyalist toplumlar federasyonu kurmaya yönelik olarak çalışmakla yükümlü kılar. Buna rağmen, demokratik, özyönetimli sosyalizm tekil bir toplum içinde tercih edilecek olursa, bu durumda –kendi alaşımının hastalıklı etkileri dışında– bu türden toplumların oluşturacakları dünya çapında bir sistem, tarihsel olarak olabilir olan herhangi bir başka dünya senaryosuna tercih edilecektir. Ve hastalıklı etkilerden uzak olan Marksistler, bu tür toplumlardan oluşan dünya çapında bir sistemin; sürekli savaş, uluslararası dağıtım adaletsizlikleri, çevre ve demografik sorunları vb. karşı dünyanın sahip olacağı yegâne garanti olacağını savunurlar.

I. KAPİTALİZME KARŞI, DEMOKRATİK, ÖZYÖNETİMLİ BİR SOSYALİZM

Bu bölümde geliştirilen toplumsal adalet teorisi veri alındığında gayet açık bir biçimde görülür ki; gerçek bir demokratik, özyönetimli toplum, kapitalist toplumun tarihsel olarak olabilir her formuna, hattâ çoğumuzun, toplumsal adalet teorimizin ilkelerine mevcut olan herhangi bir kapitalist toplumdan ve hatta bu ilkelere İsveç'ten bile daha iyi uyacak herhangi bir kapitalist topluma dahi tercih edilebilir. Özetle, demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumun ahlâki olarak tercih edilebilir bulunmasının nedeni, her iki toplum türü ilk iki ilkeyi karşılarken (refah ve azami eşit özgürlük temel haklarının korunması) sosyalist bir toplumun üçüncü ve dördüncü ilkeleri muhtemelen daha iyi karşılayacak olmasıdır. Üçüncü ilkeye (fırsat eşitliği) gelince, İsveç devletinin sahip olduğu Volvo gibi şirketler emek sürecine belirli bir miktarda işçi katılımı sağlamış olsalar da, bu endüstriler bile sahici işçi demokrasisine ya da en azından Yugoslavya'daki pek çok özyönetimli işletmede halen varolduğu kadarıyla işçi demokrasisine izin vermezler. Sahici biçimde demokratik, özyönetimli sosyalist toplum muhtemelen günümüz Yugoslavya'sından çok daha büyük ölçüde işçi özyönetimine sahip olacağı için, bu ölçüt temel alındığında, böyle bir toplumun İsveç'e ya da "İsveçleştirilmiş" herhangi bir kapitalist topluma üstün olduğu görülecektir.

Dördüncü ilkeye gelince, gelir farklılıkları sosyalist bir toplumda da varolurken, böyle bir toplumun –hipotez gereği– bürokratik ayrıcalık istemlerinin varolacağı bir toplum olmayacağı akılda tutulmalıdır. Mülkiyete toplumsal olarak sahip olunduğu için, burada kapitalist toplumlarda olduğu gibi büyük servet (ve gelir) farklılıkları olmayacaktır. İsveç dördüncü ilkeyi, muhtemelen herhangi bir başka kapitalist toplum kadar ya da daha iyi karşılıyordur ama, aşırı biçimde artan oranlı vergilendirme programı ve kapsamlı refah aktarım programları nedeniyle servet ve –aynı ölçüde olmasa da– gelir hâlâ vahim biçimde İsveç kapitalist sınıfına ve özellikle meşhur "on beş aile"ye doğru yön değiştirmektedir.[17]

17. Bu noktada çağdaş İsveç'le ilgili bazı veri ve çözümlemeler, ayrıca bu ülkede varolan toplumsal ve ekonomik demokrasi derecesi için bk. *Limits of the Welfare State: Critical Views on Post-War Sweden* (J. A. Fry, der.) içinde toplanan makaleler. Lennart Bernston'un "Post-War Swedish Capitalism"indeki dipnotlara göre, son yıllarda, "İsveç'in en tepedeki on beş ailesinin elindeki servet birikimi ve yoğunlaşması devam etmiştir ve hükümetin onayı ve desteğiyle şirket birleşmelerinin yıllık sayısı artmıştır. İsveç ekonomisinde mali sermayenin konumu üç büyük banka [bu ban-

Bu türden demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplum ilk iki ilkeyi en iyi kapitalist toplumlar kadar karşıladığı ve son iki ilkeyi daha iyi karşıladığı için, ahlâki olarak üstün görülmelidir. Ne var ki bundan hemen sosyalist devrimin, İsveç gibi kapitalist bir toplumu demokratik, özyönetimli bir sosyalist topluma dönüştürmek için haklı olacağı sonucu çıkmaz, çünkü devrimler muhtemelen ancak bir toplumun adaletsizlikleri belirli sınırları geçmişse (şimdikinden daha fazla) haklı olur. Elbette şunu da unutmamalıyız ki, İsveç kapitalist ekonomisi uluslararası kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçasıdır ve aslında Üçüncü Dünya'nın süper sömürüsüne katılmaktadır.[18]

Ancak demokratik, özyönetimli bir toplum ahlâki olarak kapitaliz-

kaların ikisi de yakınlarda birleşmiştir] çevresinde kümelenen önde giden on beş aile sayesinde her zaman güçlü olmuştur. Son yıllarda bu mali kurumlar denetimlerini endüstrinin en büyük sektörlerini kapsayacak şekilde, hem tekel hem de tekel dışı ... denetim aygıtlarıyla genişletmişlerdir. (*Limits of the Welfare State*, s. 87).

"The Welfare Myth in Class Society"de Stig Larsson ve Kurt Sjöström'e göre, "Genelde İsveç'te (geçici fenomenler dışında) hiçbir ...gelir eşitlemesi [toplumsal sınıflar arasında] olmamıştır. Sınıfsal yarılmaları gizlemeye çalışanlar bile, onyıllardır süren sosyal demokrat yönetime rağmen, bu yarılmaların varolmaya devam ettiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır ... gelir eşitlemesi hareketi savaş sonrası dönemde kesintiye uğramıştır. Vergilendirmenin eşitleyici etkisi düşük olmuştur -"vergiden önceki eşitsizliğin yaklaşık % 90'ı vergilendirmeden sonra da varlığını sürdürür"' (*Limits of the Welfare State*, s. 171). "Bir yanda zenginlik artar, öte yanda yoksulluk yaygınlaşır. Milyonerlerin sayısı her yıl iki yüz kadar artarken, sosyal yardım almak zorunda kalanların sayısı ... yılda yaklaşık 50 000 kadar artmaktadır....nüfusun % 5'i servetin % 50'sine sahiptir... ücretlilerin yaklaşık yarısının yıllık geliri beş bin doların altındadır (a. g. y., s.172).

Birleşik Devletler gibi daha az eşitlikçi olan ileri bir kapitalist toplumda gelir ve servet farklılıkları, kuşkusuz daha da ağırdır. Bk. Ferdinand Lundberg, *America's Sixty Families*, Vanguard Press, 1937 ve *The Rich and the Super-Rich: A Study in the Power of Money Today*, Lyle Stuart, 1968; ve David Kotz, *Bank Control of Large Corporations in the United States*, University of California Press, Berkeley, 1978. Buna karşılık bk. Michel Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, Macmillan, N. Y. 1962, 1964 ve *The New American Poverty;* Holt, Rinehart ve Winston, N. Y., 1984. Bu türden gelir ve servet farklılıklarını yaratan yapılardan kaynaklanan iktidar farklılıkları için bk. William Domhoff, *Who Rules America?* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1967; *The Higher Circles: The Governing Class in America*, Random House, N. Y., 1970; *Fat Cats and Democrats: The Role of the Big Rich in the Party of the Common Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1972; *The Bohemian Grove and Other Retreats: A Study in Ruling Class Cohesiveness*, Harper&Row, N. Y., 1974; *Who Really Rules? New Haven and Community Power* Reexamined, Transaction Books, New Brunswick, N. J., 1978; *The Powers That Be: Process of Ruling Class Domination in America*, Random House, N. Y., 1979; *Who Rules America Now?: A View of the Eighties*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1983.

18. *Limits of the Welfare State*'deki (J. A. Fry, der.) şu makalelere bk.: Lennart Bernston, "Post-War Swedish Capitalism"; Karl Anders Larsson, "The International Dependence of the Swedish Economy"; ve Jan Annerstedt, "The Swedish Arms Indutry and the Viggen Project."

min her formuna tercih edilebilir olsa da, pek çok kişinin savunacağı seçenek, A.B.D. ve Sovyetler Birliği gibi tarihsel olarak varolan toplumlar arasındadır ve "totaliter komünizm" karşısında demokratik kapitalizm lehinde karar vermemiz gerektiği öne sürülür. Bence buna şu yanıtlar verilebilir: (1) yüzyüze olduğumuz seçenek bu değildir; (2) bu olsa bile, ABD gibi demokratik kapitalist bir toplum seçeneği, ancak diyakronik ve uluslararası faktörleri dikkate alamadığımız takdirde, vazgeçilmez olacaktır. (Bu konu bu bölümde daha sonra tartışılıyor.)

2. DEVLET SOSYALİZMİNE KARŞI DEMOKRATİK, ÖZYÖNETİMLİ SOSYALİZM

Demokratik, özyönetimli sosyalizmin devlet sosyalizmine ahlâki olarak tercih edilebileceği de gayet açıktır. Refah için temel hakların korunmasıyla ilgili ilk ilkeyi her iki sistem de karşılıyor olsaydı dahi, demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplum neredeyse kuşkusuz biçimde ikinci, üçüncü ve dördüncü ilkeleri daha iyi karşılardı. Tanımı gereği, demokratik, özyönetimli sosyalist toplumlar insan hak ve özgürlüklerini korur ve sadece siyasal değil, toplumsal ve ekonomik demokrasiyi de uygulardı, devlet sosyalisti toplumlar ise, tanım gereği, bunu yapmazlar. O halde birinci sistem, ikinci ve üçüncü ilkeleri daha iyi karşılayacaktır. Ayrıca, hipotez gereği birinci sistemin ayrıcalıklı bir bürokrasisi olmayacaktır; ikinci sistemin ise –hem bir tanım hem de ampirik olgu meselesi olarak– böyle bir bürokrasisi olacaktır.[19] O hal-

19. Devlet sosyalisti toplumların siyasal-askeri, idari-teknokratik bürokrasilerinin oldukça kapsamlı ayrıcalıkları için bk. Walter D. Connor, *Socialism Politics, and Equality: Hierarchy and Change in Eastern Europe and the USSR*, Columbia University Press, N. Y., 1979; Mervyn Matthews, *Privilege in the Soviet Union*, Allen&Unwin, Londra, 1978; Murray Yanowitch, *Social and Economic Inequality in the Soviet Union*, Myron Sharpe, N. Y., 1979; P. Wiles, *Distribution of Income: East and West*, North Holland Press, Amsterdam, 1974; Frank Parkin, *Class Inequality and the Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, Praeger, N. Y., 1971; ve Victor Zaslavsky, "The Regime and the Working Class in the USSR," *Telos*, c. 42 (1979-80), ve "Socioeconomic Inequality and Changes in Soviet Ideology," *Theory and Society*, c. 9, no.2 (1980). Ayrıca, Troçki'nin *The Revolution Betrayed*'i Sovyetler Birliği'nde ayrıcalıklı bir bürokrasinin oluşmasıyla ilgili değerli bilgiler içerir.

Bu fenomen Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki post-kapitalist toplumlarda çok iyi araştırılmış ve belgelenmiş olsa da, bu türden ayrıcalıklı bürokrasilerin (şu ya da bu ölçüde) Çin Halk Cumhuriyeti ve Üçüncü Dünya'daki post-kapitalist toplumlarda da varolduğu açıktır. Ancak Küba ve Nikaragua, mevcut post-kapitalist toplumların en az bürokratlaşmış olanlarıdır. Bunun bir nedeni, bunların en yeni post-kapitalist toplumlar arasında yer almaları olabilir. Ancak daha da önemli bir neden, bu ülkelerdeki anti-kapitalist devrimlere (mevcut) Stalinist Komünist partilerin değil, yerli

de demokratik, özyönetimli sosyalizm dördüncü ilkeyi de muhtemelen daha iyi karşılayacaktır.

Daha ilginç olan soru Klasik Marksist geleneğin mevcut post-kapitalist toplumları benimsediği (ya da benimsemesi gerektiği) görüşüyle ilgilidir. Bu, kesinlikle, bir bütün olarak Marksist gelenek içindeki en tartışmalı ve en bölücü konulardan biridir. Daha önce belirtildiği gibi, çeşitli Marksistler bu toplumları komünist olarak (yani komünizmin daha yüksek evresi), sosyalist olarak (komünizmin ilk evresi), bürokratik-merkeziyetçi olarak, devlet kapitalisti ya da devlet sosyalisti olarak betimlerler. Bu çalışma boyunca ifade edildiği gibi, benim iddiam, bu toplumların *devlet sosyalisti* olarak betimlenmesi gerektiğidir. Bu

türden toplumların maddi aşırı bolluğa dayanan, devletsiz, baskısız toplumlar olmadıkları gayet açıktır. O halde bunlar komünist toplumlar değildir. Sosyalist toplum olarak (ya da Marx'ın deyişiyle komünizmin ilk evresi) sınıflandırılacak kadar demokratik de değildir. Bunları "devlet kapitalisti" toplumlar olarak sınıflandırmak da uygun olmayacaktır; çünkü bu toplumlarda serveti kendi çocuklarına aktarabilen kapitalist sınıfı yoktur ve kapitalist ekonomik hareket yasasına göre (yani değişim değerinin azamileştirilmesi yasasına göre) işlemezler. Nihayet, bunları (Nazi Almanyası gibi faşist toplumlarla birlikte) "bürokratik merkeziyetçi" toplumlar olarak sınıflandırmak da yanlış olacaktır, çünkü bu tanımlama –faşist toplumların aksine– bu toplumların kapitalist üretim ilişkilerini tasfiye ettiğini ve başat ekonomik hareket yasası olarak değişim değerinin azamileştirilmesi yerine, kullanım değerinin azamileştirilmesini başarılı biçimde geçirmiş olduğu olgusunu ih-

devrimci sosyalist partilerin önderlik etmesidir. Bu sosyalist partiler daha küçük olan Komünist Partisi'ni devrimden ya sonra özümlemiş (Küba'da Castro'nun 26 Temmuz hareketindeki gibi) ya da önemsememiştir (Nikaragua'da Sandinista Partisi'nin verdiği örnekteki gibi). (Bu faktörler aynı zamanda bu toplumların hem önderlerinin hem de halklarının mevcut post-kapitalist toplumlar arasında en büyük devrimci coşkuyu sergilemiş olmalarını da açıklayabilir. ABD yönetiminin bunlara duyduğu özel antipatinin nedeni de burada yatar.)

Aslında, büyük ölçekli üretken mülkiyeti toplumsallaştırma süreci henüz tamamlanmadığı için, Nikaragua'yı bir post-kapitalist toplum olarak sınıflandırmak pek doğru değildir. Ancak, açıktır ki ABD'nin muazzam bir iç hoşnutsuzluk yaratarak ve Sandinistalara karşı bir ayaklanma başlatarak Sandinista hükümetini devirme ve Nikaragua ekonomisini tamamen çökertme siyasetinin başarı kazanmasını önlemek için, bu ülke eninde sonunda büyük ölçekli üretken mülkiyetin toplumsallaştırılma sürecini tamamlayacak ve böylece oluşum halinde bir post-kapitalist toplum haline gelecektir. (Bu, Sandinista hükümetinin *bazı* üretici girişimlerin özel ellerde kalmasına izin vermeyeceği ya da piyasa mekanizmalarına bir ölçüde dayanmaya devam etmeyeceği anlamına gelmez. Bu çalışmanın Giriş'inde belirttiğim gibi, böyle bir uygulama bu türden bir toplumu post-kapitalist, hattâ sosyalist olarak sınıflandırmayı engellemez.)

mal eder.

Bu türden toplumlara yapıştıracağımız etiketten daha önemlisi, yukarıdaki betimlemelerden kaynaklandığı görülen normatif siyasal konumlardır. Eğer Marksist geleneğin (1) kapitalizm dünyanın toplumsal ve ekonomik sorunlarının başlıca nedenidir, o halde bu sorunların çözülmesi için kapitalizmin dünya çapında tasfiye edilmesi gerekir ve (2) SSCB ve "komünist ülkeler" denilen diğer ülkeler, kapitalizmi tasfiye etmişlerdir şeklindeki iddiaları doğruysa; bu durumda sakıncaları ne olursa olsun, bu toplumların kapitalizme geri dönmesi dünya çapında demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumlar federasyonu geliştirme hedefine büyük bir darbe olacaktır. Dolayısıyla görülecektir ki, Klasik Marksizm gelenek taraftarlarının, devlet sosyalisti toplumların henüz gerçekten sosyalist olmadıklarını tutarlı biçimde açıklamaları ve bu türden toplumlarda demokratik sosyalist, toplumsal ve ekonomik kurumların evrimci ya da gerekiyorsa devrimci araçlarla gerçekleştirilmesi için çağrıda bulunmaları ne kadar gerekliyse, bu türden post-kapitalist toplumların, kapitalist dünyanın ideolojik, siyasal, ekonomik ve askeri saldırılarına karşı neden savunulması gerektiğini tutarlı biçimde açıklamaları da o kadar gereklidir. (Söz konusu devrimlerin üretim ilişkilerinden çok –yani ekonomik altyapı– siyasal ve diğer karar oluşturucu üstyapıları değiştireceğine ve bu yüzden Klasik Marksist gelenek tarafından *toplumsal* değil *siyasal* devrimler olarak sınıflandırıldığına dikkat ediniz.)[20]

20. Şu sıralarda, bu çalışmanın gözden geçirilmiş versiyonu üzerinde çalışırken, Çin'de daha fazla özgürlük ve demokrasi isteyen ve ayrıcalıklı bürokrasinin yolsuzluklarına karşı çıkan öğrencilerin önderliğindeki hareket Çin yönetimi tarafından vahşice ezildi. UPI, Çin'deki Kızıl Haç'ın 1400 ölü ve yüzlerce yaralı saptadığını duyurdu. (Diğer Batılı kaynaklar ölü sayısının 400 ile 3000 arasında olduğunu tahmin etmektedir.) 27. Ordu Tiananmen Meydanı'nı göstericilerden temizledi ve Pekin'i geri aldı. Meydan askeri birliklerce kuşatılmış ve önceki günlerde pek çok asker baskına katılmamaya ikna edilmişti. Şu ana kadar yüzlerce öğrenci ve işçi toplanmış, hapsedilmiş, dövülmüş, görüşlerinden vazgeçmeye zorlanmış ve bazı durumlarda idam edilmiştir. Gelen haberlere göre, başka askeri birliklerden en az iki general ve elli subay bu kanlı baskına katılmayı reddettikleri için idam edilmişlerdir.

Çin hükümet görevlileri kendi yurttaşlarını (ve dış dünyada kendilerini dinlemek isteyen herkesi) öğrenci ve işçilerin gerçekleştirdikleri bu kitle hareketinin hem Komünist Partisi'ni hem de sosyalist mülkiyet ilişkilerini yıkmayı amaçlayan karşı devrimci bir hareket olduğuna ikna etmeye çalışmaktadırlar. Ancak ortaya çıkan bulgular, bu hareketin mülkiyet ilişkilerini değiştirmek –yani kapitalizme dönüş– isteyen bir toplumsal devrimi değil, sosyalist demokrasiyi gerçekleştirecek bir siyasal devrimi hedeflediğini ikna edici biçimde ortaya koymaktadır. (Aslında hareketin herhangi bir devrim türünü hedeflediğini söylemek muhtemelen bir ölçüde yanlış olacaktır, çünkü hareket sadece üst düzey hükümet yetkilileriyle, hükümet önderlerinin varlıklarının ve maaşlarının açıklanması, daha fazla basın özgürlüğü ve diğer demokratik hakların tanınması, yüksek enflasyon nedeniyle tüketici mallarına fiyat denetimi uygulan-

Bu görüşlerin ışığında, Klasik Marksist'in temel normatif konumları listemize iki konum daha eklemek gerektiği görülüyor: (3) çağdaş kapitalist toplumlarda *siyasal* devrimler, ancak ve ancak bu toplumlarda gerçekten demokratik sosyalizm formları oluşturmak için hem zorunlu hem de yeterli *ise* haklılaştırılır ve (4) çağdaş post-kapitalist toplumlar –Klasik Marksistlerin sosyalist toplumlar için öngördükleri ölçütleri karşılamasalar da, yani bizzat işçilerin yönettikleri demokratik kurumlardan yoksun olsalar da –kapitalist ve özellikle emperyalist güçlerle olan mücadelelerinde hiç beklenmedik koşullar dışında desteklenmeli ve savunulmalıdırlar.

3. KAPİTALİZME KARŞI DEVLET SOSYALİZMİ

Kapitalist ve devlet sosyalisti bir toplum arasında karar vermek için aklımızda kapitalizmin hangi formunun olduğunu, yanı sıra devlet sosyalisti toplumda varolan baskının derecesini ayırt etmeliyiz. Bu yaklaşım, baskının varlığı konusunda devlet sosyalisti toplumlarla ilgili so-

---

ması için diyalog talep etmişlerdir.) Bu çözümlemenin temelde doğru olduğunu varsayarsak, bu tam da Marksistlerin ve demokratik sosyalizmden yana olan herkesin savunması ve desteklemesi gereken tipte bir harekettir.

Batı'daki pek çok kapitalist politikacı ve ideologun, Tayvan, Güney Kore, Şili, Guatemala, Honduras ve El Salvador'daki vahşi baskıyı ve anti-demokratik hükümetleri eş zamanlı olarak desteklerken, ikiyüzlü bir tutumla Tiananmen Meydanı'na timsah gözyaşları dökmeleri şaşırtıcı değildir. Bu figürler, Batı'daki burjuva medyasının büyük kısmıyla birlikte, bu olayları, daha demokratik ve dolayısıyla daha geçerli bir sosyalizm formu oluşturma girişimleri olarak betimleyecek yerde, "komünizme isyan" ve "sosyalizmin ölümü" olarak göstermektedirler. (Bu kişilerin çoğu, devlet sosyalisti ülkelerdeki demokrasi yanlısı hareketlerin gerçekten başarılı olacağını görseler bu hareketleri desteklemezler. Bu olgudan hareketle şöyle bir çıkarsama yapılabilir: Bu türden hareketlerin devlet sosyalisti toplumları demokratik, özyönetimli sosyalist toplumlara dönüştürmeleri halinde, bu kapitalist politikacı ve ideologlar, dünyanın heryerindeki anti-kapitalist hareketleri vahşice bastırırken ve/ ya da kapitalizm yanlısı diktatörlükler kurarken sergiledikleri mantığın yanı sıra, kapitalizmin üstün olduğuna dair temel mantıklarını da –yani sosyalist mülkiyet ilişkilerinin özgürlük ve demokrasiyle bağdaşmaz olduğu– kaybedeceklerdir.) Bu olayların kapitalizme dönüşün habercisi olduğunu gösteren hiçbir bulgu olmasa da, bu gelişmelerin devlet sosyalisti toplumların çoğunda iyice yerleşmiş bürokrasilerin kendi ayrıcalıklarından ve siyasal iktidar tekellerinden ciddi bir mücadele olmaksızın vazgeçmeyeceklerini ortaya koyduğu görülmektedir. (Çin'deki siyasal bürokrasiye ilişkin çözümlemeler için bk., P'eng Shu-tse, *The Chinese Communist Party in Power*, Pathfinder Press, N. Y., 1980; Tom Kerry, *The Mao Myth and the Legacy of Stalinism in China*, Pathfinder Press, N. Y., 1977; ve Leslie Evans, *China After Mao*, Pathfinder Press, N. Y., 1978. Çin'de meydana gelen olaylara ilişkin, demokratik sosyalizmden yana olan Marksistlerin bakış açısından kısa bir çözümleme için, bk. Cliff DuRand, "Only through Socialism Can Full Democracy Be Realized: China's Socialist Have One Last Chance," *The Guardian* [N. Y], 21 Haziran 1989.)

runu çözümlenmiş gibi gösterebilir, ancak bu çözüm sadece tanım noktasındadır: Eğer bir post-kapitalist toplum hem demokrasi karşıtı hem de baskıcı değilse, bir devlet sosyalisti toplumdan daha sahici biçimde sosyalisttir.

Kapitalizmin bilinen en kötü formu (söz gelimi, 1930'ların ve 1940'ların Nazi Almanyası) ile devlet sosyalizminin en kötü formu (söz gelimi, 1920'lerin sonu ile 1930'ların Stalinist Rusyası) arasında seçim yapmak ne hoş ne de aydınlatıcı olduğu için, tartışmamı şimdilik kapitalizmin ve devlet sosyalizminin mevcut formlarıyla sınırlayacağım (her ikisinin de birinci ilkeyi karşıladığını varsayıyorum). Açıktır ki, *bu seçim diyakronik ve uluslararası faktörlerden yalıtılmış olarak yapıldığı sürece*, İsveç tarzı bir ilerleme biçimi, sanayileşmiş bir kapitalizm; bir devlet sosyalizmi toplumuna ahlâki olarak tercih edilebilir, çünkü bu toplum ikinci (azami eşit özgürlük) ilkeyi ve üçüncü ilkenin en azından ikinci bölümünü, yani siyasal demokrasi çağrısında bulunan bölümünü daha iyi karşılar. Benzer biçimde daha az eşitlikçi demokratik kapitalist toplumlar (örneğin, çağdaş ABD) ile devlet sosyalisti toplumlar (örneğin, çağdaş SSCB) arasında karar verirken, birincisini tam olarak aynı gerekçelerle seçmek gerekecektir –gene, karar diyakronik ve uluslararası kaygılardan yalıtılmış olarak oluşturulduğu sürece.

Bu türden diyakronik ve uluslararası kaygıların dikkate alınması İsveç'i devlet sosyalisti toplumlara tercih etme durumunu muhtemelen önemli ölçüde zayıflatacaktır. İsveç sermayesi kısmen uluslararası bir sermaye olsa da, İsveç görece saldırgan olmayan, eşitlikçi ve insani bir dış politika izlemektedir. Ne var ki bu faktörlerin dikkate alınması, ABD gibi kapitalist toplumları devlet sosyalisti toplumlara tercih etme durumunu neredeyse kesin olarak zayıflatacaktır. Bu türden her karar, kuşkusuz, çağdaş devlet sosyalisti toplumların uluslararası ve diyakronik boyutlarının, özellikle dış ülkelerle ilişkilerinin ve demokratik bir sosyalizm formuna yönelik potansiyellerinin çözümüne de bağlı olacaktır.

Birinci (diyakronik) faktöre gelince, bu Klasik Marksist geleneğin bir varsayımıdır. Buna göre kapitalist toplumlardaki sınıf mücadelesi kaçınılmazdır (ya da en azından büyük bir olasılıktır) ve ABD gibi kapitalist toplumlar, bu mücadelenin gelecekteki seyri sırasında diktatörce yönetim biçimlerine doğru pekâlâ yozlaşabilirler. Şimdiye kadar istikrarlı olan kapitalist demokrasilerin bile tamamen otoriter hale gelebilecekleri iddiası ilk bakışta tuhaf kaçsa da, faşizmin yükselişiyle ilgili tarihsel bulgular –Troçki ve diğerlerinin çözümlediği gibi– diğer

yönü işaret etmektedir.[21]

Marksizm'in, faşizmi kapitalizmin son savunması olarak değerlendirmesi Marksizm'in kendi normatif siyasal konumlarını savunması bakımından önemli bir ampirik tezdir. Bu çözümleme çok tartışmalı olsa da, en azından kapitalist sınıfın bazı bileşenlerinin ve onun çıkarlarına hizmet eden iktidar elitinin, devrimci bir işçi hareketinin fiilen önemli bir "tehdit" olarak gelişmeye başlaması halinde bu türden bir "çözüm" (yani, askeri diktatörlük ya da faşist rejim) için ateşli biçimde savaşması gayet makuldür. Ve Markistler –bazı başka türden sosyalistlerin aksine– genellikle refahın en yüksek düzeyde olduğu ve/ya da güçlü olan kapitalist toplumun bile sınıf mücadelesini sonsuza kadar denetim altında tutamayacağı konusunda genellikle aynı görüştedir. O halde, şu söylenebilir: Kapitalizmin mantığı, kapitalist sınıfın toplumsal artı ürünün işçi sınıfı ve diğer tâbi sınıflar tarafından tüketilen göreli (belki de mutlak) bölümünü azaltmaya eninde sonunda yönelecektir ve bu –kapitalizmin öteki ekonomik, toplumsal ve siyasal krizlerinin hepsiyle birleşmesi halinde– eninde sonunda bu tâbi sınıfların en azından önemli bir bölümünün radikalleşmesine yol açacaktır.

Ayrıca, demokratik, özyönetimli sosyalizm ile devlet sosyalizmi arasındaki tercihe ilişkin önceki tartışmada belirtildiği gibi, Klasik Marksist geleneğin bir başka tezi, demokratik, özyönetimli bir sosyalizm formunun olabileceğidir. Bununla ilişkili bir tez şudur: Mevcut devlet sosyalisti toplumlar mevcut kapitalist toplumların yanı sıra– ya evrimci ya da devrimci araçlarla– demokratik, özyönetimli sosyalist toplumlara dönüştürülebilirler. Bu çözümlemeye göre, post-kapitalist toplumların, uzun dönemde, ikinci ve üçüncü ilkeleri kapitalist sistemlerden daha iyi karşılayabileceği umulabilir. O halde toplumsal adalet teorimiz, bunları tercih edilebilir toplumlar olarak seçecektir. Kuşkusuz Marksist gelenek, nihai olarak, her gerçek kıyaslamanın dünya ölçeğinde yapılmasını gerektirir; çünkü kapitalist ve post-kapitalist toplumların bağdaşmaz olduğu ve sonsuza kadar birarada olamayacakları varsayılır. Ancak yukarıdaki çözümleme eğer doğruysa, insan türünün karşısındaki seçenek, pek çok burjuva polemikçi ve ideologunun savunduğu gibi, burjuva parlamenter demokrasi ile "totaliter komünizm"

21. Bk. Troçki, *The Struggle Against Fascism in Germany* ve *The Spanish Revolution* (1931-39); Daniel Guerin, *Fascism and Big Business*, Pathfinder Press N.Y. 1973; Poulantzas, *Fascism and Dictatorship*; Rupert Palme Dutt, *Fascism and Social Revolution*, Proletarian Press, N. Y., 1936; Franz Neumann, Behemoth: *The Structure and Practice of National Sociaiism* (1933-1944), Harper&Row, N. Y., 1944; ve David Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution: Class and Status in Nazi Germany* (1933-39), W. W. Norton, N. Y., 1980.

arasında *değil* –son çözümlemede– sosyalizmin bir formu (belki de zamanla ileri derecede demokratik bir form) ile kapitalizmin bir formu (belki de ileri derecede demokrasi dışı, hattâ totaliter bir form) arasındadır.

İkinci (uluslararası) parametreye gelince, sadece Marksist geleneğin değil pek çok Marksist olmayan kişinin varsayımına göre, genelde kapitalizm ve özelde ABD gibi kapitalist toplumlar Üçüncü Dünya'nın azgelişmişliğinin başlıca nedenidir ve bu toplumlar yüz milyonlarca insanın yaşadığı açlığın, yetersiz beslenmenin ve umutsuz yoksulluk ve sefaletin sorumlularıdır.[22] Marksist, kapitalizmin bu sorunları çözecek şekilde kendisini reformdan geçirme konusunda hiç şansı olmadığını düşündüğü için; ortaya çıkan sonuç, Üçüncü Dünya'nın sorunlarını çözmenin yegâne yolunun Üçüncü Dünya toplumlarının ve ABD gibi ileri kapitalist toplumların sosyalist (ya da en azından post-kapitalist) toplumlara dönüştürülmesidir. O halde post-kapitalist toplumlar, halkın geçimlik ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri için dünya ölçeğinde kapitalist toplumlara tercih edileceklerdir. Bu yaklaşım, kuşkusuz, bu türden post-kapitalist toplumlarda kıyaslanabilir güvenlik hakları ihlallerinin (kitlesel işkence, idam, köle emeği kampları vb. den ötürü) olmayacağını varsayar. Ayrıca, bu varsayımlar temelinde, dünya çapında bir devlet sosyalisti toplum ahlâki olarak da büyük kapitalist güçlerin hâlâ varoldukları bir dünyaya tercih edilebilir; çünkü, temel haklardan

22. Bu iddiaların savunusu için bk. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development;* Baran, *The Political Economy of Growth;* Magdoff, *The Age of Imperialism;* Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, N. Y., 1967 ve *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Monthly Review Press, N. Y., 1978; Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World Economy: Essays*, Cambridge University Press, N. Y., 1979; Samir Amin, *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, Monthly Review Press, N. Y., 1977; ve Weisskopf, "Imperialism and the Economic Development of the Third World."

Ayrıca bk. Ronald H. Chilcote, *Theories of Development and Underdevelopment*, Westview Press, Boulder, Colo., 1984; Gabriel Kolko, *The Roots of American Foreign Policy*, Beacon Press, Boston, 1969; Robert Rhodes (der.), *Imperialism and Underdevelopment*, Monthly Review Press, N. Y., 1970; Robert Owen ve Bob Sutcliffe, *Studies in the Theory of Imperialism*, Longman, Londra, 1972; Michael Barratt-Brown, *The Economics of Imperialism*, Longman, Londra, 1973; Charles Wilber (der.), *The Political Economy of Development and Underdevelopment,* Random House, N. Y., 1973; ve Richard Barnet ve Ronald Muller, *Global Reach: The Power of Multinational Corporation*, Simon&Schuster, N. Y., 1974.

Ayrıca bk. Michael Harrington, *The Vast Majority: A Journey to the World's Poor*, Simon&Schuster, N. Y., 1977; The Brant Commission, *North-South: A Program for Survival*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1980; Teresa Hayter, *The Creation of World Poverty: An Alternative View to the Brandt Report*, Pluto Press, Londra, 1981; ve Castro, *The World Crisis.*

biri olan refahın korunması ilkesi toplumsal adaletin bütün diğer ilkeleri karşısında öncelik taşır. (Marksist gelenek haklıysa, bu kapitalizme yegâne alternatif *değildir*.)

Marksizm'in muhalifleri sık sık, post-kapitalist toplumların –ve özellikle küresel bir post-kapitalist toplumun– işkence, idam ve köle emeği kampları nedeniyle refah için gerekli olan temel hakları daha çok ihlal ettiğini iddia ederler. Eğer bu doğruysa, kapitalist toplumlar bu türden post-kapitalist toplumlara ahlâki olarak tercih edileceklerdir. Kötü örnekler genellikle 1930'ların Stalinist Rusyasından alınır: Milyonlarca zengin köylünün katledilmesi ve köylülüğün zorunlu kolektifleştirilmesi, Komünist Partisi'nin hem içinde hem de dışında bütün siyasal muhaliflerin amansızca tasfiye edilmesi, Gulag Takımadaları vb. Sovyetler Birliği ve diğer post-kapitalist toplumlara ilişkin sistematik bir değerlendirme çabası bu çalışmanın alanına girmiyor olsa da, Stalinist olmayan Marksistler tarafından öne sürülen bazı makul görüşleri burada belirtmek gerekir. Bu görüşler şunlardır: (1) Bu türden uygulamalar Klasik Marksizm geleneği içinde yer almazlar ve Stalin ile Stalinizm'i Marx ve Marksizm'den ayırmak son derecede önemlidir;[23] (2) aşamalar halinde gönüllü kolektifleştirme ve bir zengin köylüler sınıfının oluşmasını ve güçlenmesini önleme programı, sol muhalefet tarafından 1920'lerde kabul edilmiş olsaydı, 1930'ların başında Stalin'in

23. Stalinist rejimin Sovyet halkına uyguladığı şiddetten Marksist teorinin ya da değerlerin sorumlu tutulabileceği iddiasının en azından tartışmalı olduğu söylenebilir. Klasik Marksistler –Lenin ve Troçki dahil– Sovyetler Birliği'nin tek başına kalıcı bir demokratik sosyalizm formuna ulaşabileceğini asla düşünmediler, daha çok sosyalist devrimin sanayileşmiş Batı'ya, özellikle de Almanya'ya yayılmasına umut bağladılar. Burada değinilen tehlikeli siyaset ve yöntemleri ne zorunlu gördüler ne de savundular. Troçki şunları yazarken bu perspektifi ortaya koymaktadır "Stalinizm ... geri ve tecrit edilmiş bir ülkede proletarya diktatörlüğüne karşı muazzam bir bürokratik tepki[dir]. Ekim Devrimi, ayrıcalıkları, ücretlilerin toplumsal eşitsizliğe karşı verdikleri savaşı ortadan kaldırdı, bürokrasinin yerine emekçilerin özyönetimini geçirdi, gizli diplomasiyi kaldırdı, bütün toplumsal ilişkileri tamamen saydamlaştırmaya çalıştı. Stalinizm, en saldırgan ayrıcalık biçimlerini yeniden oluşturdu, kışkırtıcı nitelikte bir eşitsizliğe yol açtı, kitlelerin özfaaliyetini polis mutlakçılığı altında boğdu, yönetimi Kremlin oligarşisinin tekeline dönüştürdü ve iktidar fetişizmini mutlak monarşinin rüyasında bile görmediği biçimlerde yeniden canlandırdı.

"Stalinist kumpas, Bolşevik 'ahlâkdışılığın' bir meyvesi değildir; hayır, tarihte görülen bütün önemli olaylardaki gibi, bunlar da somut toplumsal mücadelenin bir ürünü ve bütün bu mücadelelerin en şeytanca ve en ağır olanıdır: Yeni bir aristokrasinin kendisini iktidara yükselten kitlelere karşı mücadelesi" "Stalinizmin gerici polis ahlâkına Bolşeviklerin devrimci ahlâkı demek için kesinlikle sınırsız bir entelektüel ve ahlâki seviyesizlik gerekir." (*Their Morals and Ours*, s. 25).

Stalinizm fenomeni için bk. Troçki, *The Revolution Betrayed; R. Medvedev, Let History Judge* ve *On Stalin and Stalinism;* Ali (der.), *The Stalinist Legacy;* ve R. Tucker (der.), *Stalinism.*

"kulaklar"ı tasfiyesine yol açan tahıl grevinden kaçınmak mümkün olabilirdi; (3) Sovyetler Birliği'nin ve diğer post-kapitalist toplumların nefret uyandıran siyasetleri –insan sefaleti bakımından bu kadar ağır bir bedel ödenmesi zorunlu olmasa da– genellikle, ekonomik bakımdan ileri kapitalist toplumların daha uzun bir dönemde içinden geçtikleri modernleşme ve sanayileşme sürecinden kaynaklanmıştır;[24] (4) Sovyetler Birliği'nin sonunda totaliter bir topluma dönüşerek yozlaşmasına neden olan tam da bu ülkenin ekonomik ve siyasal geriliği idi; ve (5) Sovyetler Birliği'nde ve diğer (artık sanayileşmiş ve modernleşmiş) post-kapitalist toplumlarda insan haklarının ihlalleri ve demokrasi eksikliği varolmaya devam etse de, kitlesel idamlar, işkencenin ve köle emeği kamplarının geçmiş uygulamaları ya ortadan kaldırılmış ya da önemli ölçüde azaltılmıştır.[25] Ayrıca, günümüzde insan haklarının en kötü ihlalcilerinin post-kapitalist toplumlardan çok kapitalist toplumlar olduğu öne sürülebilir.[26] O halde insan hakları ihlallerinin başlıca nedeni genellikle iddia edildiği gibi "komünizm" ya da Marksizm değildir. Bu ihlallerin esas nedeninin bugünün kapitalizmi olduğuna dair güçlü bir tez öne sürmek mümkündür (bu konuya tekrar döneceğiz).

Post-kapitalist ülkelerin "emperyalizm"inden ("Sovyet-sosyalist emperyalizmi" gibi) çok fazla söz edilmiş olsa da, devlet-sosyalisti toplumlar kendi jeopolitik çıkarlarını korumak için ne yapmış olurlarsa olsunlar, bu çıkarların kapitalist toplumların çıkarlarından niteliksel olarak farklı olduğu öne sürülebilir. ABD gibi kapitalist güçlerin jeopolitik çıkarları (ya da daha kesin olarak bu türden toplumlardaki hâkim sınıfların ve müttefiklerinin çıkarları) Noam Chomsky ve başkalarının "elverişli yatırım iklimi" olarak betimledikleri şeyin savunulmasında yatmaktadır. Bunun nedeni, kapitalizmin hareket yasalarının kapitalist yatırımlarda sürekli bir artışı ve dolayısıyla gelişmekte olan ülkelere giderek daha fazla nüfuz etmeyi gerektirmesidir. Ne var ki

24. Bk. Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde, sanayi devrimi sırasında ve sonrasında proletaryanın oluşumu ve köylülüğün mülksüzleştirilmesi yüzünden ortaya çıkan durumla ilgili betimlemeleri ya da Thompson'ın *The Making of the English Working Class*'ı, Vintage, N. Y., 1963, 1966.

25. Ancak bk. Sidney Bloch ve Peter Reddaway, *Psychiatric Terror*, Basic Books, N. Y., 1977; ve Zhores Medvedev ve Roy Medvedev, *Questions of Madness,* W. W. Norton, N. Y., 1979.

26. American Friends Service Committee'nin "Questions and Answers on the Soviet Threat and National Security" başlıklı broşürüne göre (Philadelphia, 1981): "ABD ekonomik ve askeri yardımından yararlanan ülkelerin ilk onu, aynı zamanda dünyanın ilk on diktatörlüğü ya da insan hakları ihlalcileridir: Güney Kore, Filipinler, Endonezya, Tayland, Şili, Arjantin, Uruguay, Haiti, Brezilya ve eski İran" (s. 16) (Bu ülkelerin hepsinin kapitalist olduğunu belirtmek gereksiz.)

post-kapitalist toplumlar aynı ekonomik hareket yasasına (yani değişim değerinin ya da daha gevşek bir tabirle kârın azamileştirilmesi yasası) tâbi ve gelişmekte olan ülkelerle aynı ekonomik çıkar ya da ilişkilere sahip değildirler. Mevcut post-kapitalist toplumlar bu türden ülkelerle mümkün olan en iyi ekonomik ilişkileri kurmaya, "dost rejimler"i desteklemeye ve –sınırlı ölçüde– dünyanın her yerindeki post-kapitalist hareketleri güçlendirmeye çalışsalar da, uluslararası ölçekte elverişli bir yatırım iklimini korumak zorunda değildirler. Özetle, emperyalist ve kapitalist güçlerin aksine, dünyanın uzak bölgelerinde elverişli bir ekonomik statükoyu koruma rolünü üstlenmek zorunda değildirler.

Ayrıca, Batı'da (özellikle ABD'de) bize neredeyse hergün "Sovyet tehdidi"nden ve "uluslararası komünist komplo"dan söz edilirken, muazzam savaş harcamaları yapan, "Amerikan çıkarları"nı ve "Amerikan güvenliği"ni korumak için, yani Batılı kapitalist ekonominin elverişli yatırım fırsatlarına sahip olma hakkını korumak için dünyanın her yerinde fiilen askeri müdahalede bulunan ülke ABD'dir. Şunu da söylemek mümkündür ki, yerli devrimci hareketlere yol açan, "uluslararası komünist komplo" değil, kapitalizmin neredeyse bütün gelişmekte olan (kapitalist) ülkelerde oluşturduğu büyük yoksulluğun ve sürekli sefaletin koşullarıdır. Özetle, silahlanma yarışının esas başlatıcısının, devrimci hareketlerin temel nedeninin ve bugünün dünyasındaki esas saldırganın "komünizm" değil kapitalizm, SSCB değil, ABD olduğu söylenebilir.[27]

27. American Friends Service Committee'nin yukarıda anılan broşürüne ek olarak bk. Robert Aldridge, *First Strike: The Pentagon's Strategy for Nuclear War*, South End Press, Boston, 1983 ve *The Counterforce Syndrome: A Guide to U. S. Nuclear Weapons and Strategic Doctrine*, 2. bas., Institute for Strategic Studies, Washington D. C., 1979; Seymour Melmen, *Profits without Production*, Knopf, N. Y., 1983 ve *The Permanent War Economy*, Touchstone, 1985; Daniel Ellsberg, "Call to Mutiny," *Protest and Survive* (E. P. Thompson ve Dan Smith, der..), Monthly Review Press, N. Y., 1981; Richard Barnet, *Roots of War: The Men and Institutions Behind U. S. Foreign Policy*, Penguin Books, N. Y., 1981; Noam Chomsky, *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*, Pantheon, N. Y., 1982; ve Michael T. Klare ve Peter Kornbluh (der.), *Low Intensity Warfare: Counterinsurgency, Proinsurgency and Antiterrorism in the Eighties*, Pantheon, N. Y., 1987. Ayrıca bk., Michael T. Klare, *War without End: American Planning for the Next Vietnams*, Knopf, N. Y., 1972; *Beyond Vietnam Syndrome: U. S. Intervention in the 1980's*, Institute for Policy Studies, Washington, D. C., 1981; ve *The American Arms Supermarket*, University of Texas Press, Austin, 1984.

İki süper gücün silahlanma yarışında eşit derecede sorumlu olduğu konusunda bk. E. P. Thompson, "Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization," *New Left Review* 121 (Mayıs-Haziran 1980); "Letter to America," *The Nation*, 24 Ocak 1981

Gelişmekte olan ülkelerde kapitalist rejimlere karşı devrimci, post-kapitalist rejimlerin seçilmesi için de benzer argümanlar oluşturulabilir. Ayrıca, bunlar oluşum halindeki demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumun hem ulusal hem de uluslararası ölçekte gerçek bir tarihsel olabilirlik olup olmadığı konusunda da güvenilir argümanlardır. Bu iddianın temeli nedir? Birincisi, gelişmekte olan bir ulusun bütün nüfusunun geçimlik haklarını sağlamanın yegâne yolunun kapitalizmi yıkmak ve ulusun kendine yeterliliğini amaçlayan siyasetler oluşturmak olduğunu gösteren pek çok bulgu vardır.[28] Bazıları geçimlik hakların bu araçlarla sağlanmasının çok sayıda kişinin haksız yere cezalandırılmasıyla ve/ya da işkence görmesinden ötürü eşit derecede temel olan güvenlik haklarının ihlaliyle sonuçlanacağını ileri sürseler de, tam tersinin geçerli olduğu görülür. Kendi halklarının temel güvenlik haklarını en çok ihlal edenlerin Üçüncü Dünya'daki post-kapitalist toplumlar ya da bu tür toplum kurmayı amaçlayan devrimci hareketler değil, daha çok dünya kapitalizmi ve özellikle ABD (çağımızın öncü emperyalist gücü) tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak desteklenen sağcı kapitalist diktatörlükler olduğunu gösteren pek çok bulgu vardır.[29]

(yeni bas. *Protest and Survive* içinde); *Exterminism and Cold War*, Schocken, N. Y., 1982; ve *The Heavy Dancers*, Merlin Press, Londra, 1985. Bu konuma Marksist bir tepki için bk. Roy Medvedev ve Zhores Medvedev, "A Nuclear Samizdat on America's Arms Race," *The Nation*, 16 Ocak 1982.

28. Bk. Bender, "World Hunger, Human Rights, and the Rights to Revolution"; Frances Moore Lappe ve Joseph Collins, *Food First: Beyond the Myth of Scarcity*, Ballantine Books, N. Y., 1977; Medea Benjamin, Joseph Collins ve Michael Scott, *No Fre Lunch: Food and Revolution in Cuba Today*, Institute for Food and Development Policy, San Francisco, 1984; Joseph Collins ve Michael Scott, *No Free Lunch: Food and Revolution in Cuba Today*, Institute for Food and Development Policy, San Francisco, 1984; Joseph Collins v.d, *Nicaragua: What Difference Could a Revolution Make?* Institute for Food and Development Policy, San Francisco, 1985; Suzan George, *How the Other Half Dies: The Real Reasons for World Hunger*, Allanheld, Osmun&Co., Montclair, N. J., 1977; ve *Who Shall Eat?: Report on an Inquiry into U. S. Food Policy Options*, American Friends Service Committee, N. Y., 1977.

29. Kuşkusuz, tam tersi bir sonuç çıkarmak (yanlış bir sonuç) da mümkündür. Sadece Amerikan haber kaynakları okunduğunda ve/ya da izlendiğinde Sandinista hükümetinin siyasal muhalifleri kitlesel olarak işkenceden geçirdiğini ve idam ettiğini, El Salvador, Guatemala ve Honduras gibi ABD'nin desteklediği ülkelerin ya da Kontralar gibi ABD'nin desteklediği hareketlerin ise bu konuda görece iyi bir sicile sahip oldukları düşünülebilir. (Ne de olsa, Başkan Reagan, Kontralar'dan "ahlâki bakımdan anayasamızı hazırlayan Kurucu babaların eş değerlisidir" diye söz ederken, Dışişleri Bakanı George Schultz, Sandinista hükümetini Nazi Almanyası'na en yakın hükümet olarak nitelendirmiştir!) Ancak Uluslararası Af Örgütü'nün ya da herhangi bir

ABD'nin ve öteki kapitalist güçlerin dünya kapitalist düzenini ve Üçüncü Dünya'da elverişli bir yatırım iklimini korumak için almakta oldukları önlemlerden burada söz etmeye pek gerek yok. Bu güçler, doğrudan askeri müdahalenin yanı sıra, muhalif ülkelerin ihtiyaç duydukları kredileri reddetmek (sağcı diktatörlükleri ve dost sayılan Üçüncü Dünya "demokrasileri"ni desteklemek için); ekonomik boykot uygulamak; "sadık" ülkelerin askeri ve gizli polis güçlerini desteklemek; seçim sonuçlarını etkilemek, ekonomileri zayıflatmak, muhalifleri katletmek vb. üzere hem taktik ve maddi destek sağlarlar ve kendi gizli polis teşkilatlarını (örn. CIA) doğrudan kullanmak vb. üzere

tanınmış ve tarafsız insan haklarını izleme grubunun yayınlarını okuma zahmetine katlanılırsa, gerçeğin çok farklı olduğu olduğu görülecektir. Sandinista güvenlik güçlerinin savaş bölgelerinde zanlı durumundaki Kontra sempatizanlarına işkence ettiklerini ya da öldürdüklerini ve bugünün Nikaragua'sında tutsakların zaman zaman dövüldükleri ya da karanlık hücrelerde tutulduklarını gösteren az sayıda münferit olay dışında Sandinistalar'ın siyasal mahkûmlara sistematik biçimde işkence yaptıklarını gösteren hiçbir bulgu yoktur. Ancak yukarıda adı verilen, ABD'nin desteklediği rejimlerin kendi muhaliflerine karşı en vahşi işkence biçimlerini sistematik biçimde uyguladıklarını gösteren pek çok bulgu vardır. Benzer biçimde, ABD'nin desteklediği rejimler siyasal muhaliflerini yargılamadan idam eder ya da "kaybeder"ken, Sandinista hükümeti böyle şeyler yapmamaktadır. Aslında Sandinistalar iktidara geldiklerinde ölüm cezasını kaldırdılar ve Somosa'nın ulusal muhafızları arasında yer alan en ünlü işkencecileri bile idam etmeyip hapse attılar. Sandinistalar'ın devirdikleri, ABD destekli Somosa ise her iki konuda da çok kötü bir sicile sahiptir. Ayrıca Nikaragua'daki insan hakları grubunun bildirdiği işkence ve yargısız infazlar Sandinistalar'dan çok neredeyse sadece Kontralar tarafından yapılmaktadır. (Yukarıda belirtilen münferit olayların çoğu Sandinista hükümeti tarafından soruşturulmuş ve bu olaylarda suçlu bulunan pek çok Sandinista subay ve askeri otuz yıla kadar değişen hapis cezalarına çarptırılmıştır.)

Batı Yarıküresi'ndeki diğer devrimci rejimlere dönecek olursak, Küba Devrimi'nden sonra gerçekleştirilen yaklaşık 300 kadar idamı kınamak gerekirse de, bu olaylar, 1980'lerde ABD'nin para yardımında bulunduğu ve eğittiği asker ve polisin ve gene bizzat bu ülkenin örgütlediği ve desteklediği sağcı ölüm müfrezelerinin Salvador halkı üzerinde her hafta gerçekleştirdiği yargısız infazlarla ve yüzlerce "kayıp" olayıyla kıyaslandığında oldukça sönük kalır.

Bk. Uluslararası Af Örgütü Yıllıkları. Ayrıca bk. Edward S. Greenberg, "In Order to Save It, We Had to Destroy It: Reflections on the United States and International Human Rights," *Human Rights and American Foreign Policy* (Fred E. Baumann der.), Kenyon College, Gambier, Ohio, 1982; A. J. Langguth, *Hidden Terrors: The Truth about U. S. Police Operations in Latin America,* Pantheon, N. Y., 1978; Michael T. Klare, *Suppling Repression: U. S. Support for Authoritarian Regimes Abroad*, Institute for Policy Study, Washington, D. C., 1977; Noam Chomsky ve Edward Herman, *The Washington Connection and Third World Fascism* (The Political Economy of Human Rights, c. 1), South End Press, Boston, 1979, ve *After the Cataclysm: Post War IndoChina and the Reconsruction of Imperial Ideology* (The Political Economy of Human Rights, c. II), South End Press, Boston, 1979; Noam Chomsky, *Turning the Tide: U. S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace*, South End Press, Boston, 1985; ve Noam Chomsky (der.), *Radical Priorities*, Black Rose Books, Montreal, 1981.

Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası üzerindeki denetim yetkilerini kullanırlar.

O halde gelişmekte olan ülkelerdeki anti-kapitalist devrimler bütün insanların geçimlik haklarını sağlamanın yegâne etkin yolu olmanın yanı sıra, temel güvenlik haklarının toptan ihlalini ortadan kaldırmanın da yegâne yolu –en azından pek çok durumda– olabilir. Halen yönetimleri demokratik olan kapitalist Üçüncü Dünya ülkelerinin bile demokratik olmaya devam edecekleri garanti değildir. Ulusal oligarşinin ve/ya da dünya kapitalist sisteminin (ve onun bileşeni olan kapitalist sınıfların ve örgütlenmiş güç odaklarının) çıkarlarına uygun düşmesi halinde, bu türden sağcı diktatörlüklerin kurulması ya da en azından bu yönde girişimde bulunulması muhtemeldir. (Burada Şili'deki demokratik biçimde seçilmiş Allende hükümetinin devrilmesini ve yerine ABD'nin desteklediği Pinochet diktatörlüğünün geçmesini hatırlamak gerekir.) İktidarda resmen sivil hükümetler olsa bile, askeri oligarşinin gerçek iktidarı elde tuttuğu ve o toplumdaki kapitalist sınıfın ve toprak sahibi aristokrasinin çıkarlarını sınırsız biçimde desteklediği genel olarak kabul edilir.

Eğer post-kapitalist toplumlar Üçüncü Dünya'daki geçimlik hakları garanti edebilecek yegâne toplum tipi ve pek çok durumda, bu türden sağcı diktatörlüklerin gerçekleştirdikleri kitlesel güvenlik hakları ihlallerini durdurmanın yegâne yolu ise, bu toplumların Üçüncü Dünya'daki kapitalist toplumlara ahlâki olarak tercih edilmeleri gerekir. Ayrıca, burada *temel* insan haklarıyla ilgilendiğimiz için, anti-kapitalist devrimler bu tür ülkelerde haklılaştırılır.[30]

Bu türden kapitalist toplumların ikinci ilkeyi (azami eşit özgürlük) ve aynı zamanda üçüncü ilkenin (siyasal demokrasiyle ilgili) ikinci yarısını ihlal ettiği için ahlâki olarak tercih *edilmeyeceğini* öne sürenler çıkacaktır. Buna verilecek yanıt şudur: (1) Birinci ilkenin yerine getirilmesi öteki ilkelerden herhangi birine karşı önceliklidir; (2) Üçüncü Dünya'daki devrimci rejimlerin bu ilkeleri ihlali genellikle abartılır ve

30. Pol Pot rejiminin ülke nüfusunun büyük bir kısmının doğrudan ya da dolaylı olarak ölümüne yol açtığı Kamboçya'daki anti-kapitalist devrim bunun yegâne istisnası olarak görülebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bazı yazarlar Pol-Pot'un siyasetleri yüzünden öldürülen ya da açlıktan ölen Kamboçyalıların sayısının pek çok Batılı yazarın iddia ettiğinden çok daha az olduğunu iddia eder. Bk. François Ponchaud, Cambodia: *Year Zero,* Holt, Rinehart ve Winston, N. Y., 1978; ve Noam Chomsky ve Edward Herman, *After the Catalysm.* Her durumda, Pol Pot'un cinayetleri Klasik Marksizm'le herhangi bir biçimde ilişkilendirilemez, çünkü bunlar ABD'nin bütün Güneydoğu Asya bölgesini kaplayan ve altüst eden muazzam ve uzun süreli bir emperyalist savaş bağlamında, tamamen Stalinleştirilmiş bir parti tarafından gerçekleştirilen çılgınca (ve Marksist olmayan) siyasetlerin sonucuydu.

aslında Çin, Küba ve Nikaragua gibi Üçüncü Dünya uluslarının nüfuslarının büyük kısmı artık kendi hayatları üzerinde kapitalist bir sistemde yaşayanlardan çok daha büyük bir denetime sahiptirler;[31] (3) bu toplumlar gelişmeye devam ettikçe ve emperyalist kapitalist güçlerin ekonomik baskısı azaldıkça, muhtemelen demokratikleşme yönünde daha çok yol alacaklardır; ve (4) bu türden post-kapitalist ülkelerin yegâne gerçekçi alternatifleri, pek çok durumda, ikinci ve üçüncü ilke ihlalleri –birincisinden söz etmiyoruz– çok daha kötü olan sağcı rejimlerdir.

Özetle, yukarıdaki ampirik görüşlerin doğruluğu veri alındığında; (1) demokratik, özyönetimli sosyalizm kapitalizmin ya da devlet sosyalizminin herhangi bir formuna ahlâki olarak tercih edilebilir ve bu nedenle dünya çapında demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumlar federasyonu oluşturma yönünde çalışmamız gerekir; (2) demokratik refah devleti olan kapitalist toplumlar, durumun diyakronik ve uluslararası boyutları dikkate alınmadığı takdirde, devlet sosyalisti toplumlara ahlâki olarak tercih edilebilir olsalar da, bu boyutlar bir kez dikkate alındığında, bu sonuca varmak o kadar kolay değildir; (3) mevcut post-kapitalist toplumların demokratikleştirilmesi gerekli olsa da, bunların kapitalizme dönmeleri dünya sosyalist devrimi için öldürücü bir darbe olacaktır ve bu yüzden kapitalist güçlerin saldırganlığı karşısında savunulmaları gerekir; ve (4) Üçüncü Dünya'daki anti-kapitalist devrimler, demokratik, özyönetimli sosyalizm formlarının tarihsel olarak olabilir olması halinde ahlâki olarak haklılaştırılır.

C. DEVRİM VE MARKSİST AMPİRİK TEORİ

Yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisinin temel alması gerektiğine inandığım asgari Marksist ampirik tezler kümesine girişmeden önce Klasik Marksizm'e atfettiğim ikinci temel normatif siyasal konumla, yani sosyalist devrimin –uygun dönüşümü gerçekleştirmek için zorunlu ve yeterliyse– ahlâki olarak *prima facie* haklılaştırılmasıyla ilgili birkaç kısa yorum yapmak istiyorum. Öncelikle şunu açıklığa kavuş-

31. Bk. Marc Blecher, "Consensual Politics in Rural Chinese Communities: The Mass Line in Theory and Practice," *Modern China*, C. 5, no. 1 (Ocak 1979); John P. Burns, "The Election of Production Team Cadres in Rural China: 1958-74," *China Quarterly*, no. 74 (Haziran 1978); Victor C. Falkenheim, "Political Participation in China," *Problems of Communism*, C. 27, no. 3 (Mayıs-Haziran 1978); Maurice Zeitlin, *Revolutionary Politics and the Cuban Working Class*, Princeton University Press, 1967; Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*, Vintage Books, NY, 1969; ve Joseph Collins'in daha önce alıntı yapılan çalışmaları.

turmam gerekiyor: Toplumsal (ve siyasal) devrimin haklılaştırılabilirliğiyle ilgili standart görüş denebilecek şeyi kabul etmekten hoşnutum. Buna göre, insanlar bir yönetime karşı ayaklanma ya da sosyo-ekonomik düzenlemeleri dönüştürmek üzere bir devrim yapma hakkına sahiptirler. Bunun koşulu, söz konusu yönetimin ya da sosyo-ekonomik düzenlemelerin yeterince adaletsiz ya da insanların aktüel haklarını yeterince ihlal edici olmasıdır. Bu standart belirsizdir ve uygulanması, kuşkusuz, kişinin benimsediği adalet ve/ya da haklara ilişkin ilkelere bağlı olarak farklılaşacaktır. Bu çalışmanın amaçları bakımından standartlar, önceki kısımda belirtilen dört toplumsal adalet ilkesi ve bu ilkelere bağlı olan haklardır.

Burada bu konuyu tartışacak kadar yerim olmasa da, bana öyle geliyor ki, önem derecesine göre sıralanmış ilkeler kümemiz ne kadar zayıflarsa devrimlerin haklılaştırılması da o derecede artar. Bu, bilinçli olarak ya da ihmal yüzünden birinci ilkenin (herkesin refah içinde olabilmesi için gerekli olan temel hakların garanti altına alınması) geniş ölçüde ihlaline izin veren bir sistemin ya da yönetimin, eğer yerini bu ilkeyi karşılayacak bir sistemin ya da yönetimin alması için makul bir şans varsa, meşru biçimde yıkılabileceği açıktır. Benzer biçimde, ikinci (azami eşit özgürlük) ilkenin sistematik ihlallerinin, aşırı derecede ağırlıklı başka ahlâki kaygılarla, örneğin birinci ilkenin karşılanmasıyla haklılaştırılmadıkça bir ayaklanma hakkına yol açtığını da kabul ediyorum. Ve devrimin üçüncü ve dördüncü ilkelerin ihlalini temel alan gerekçelere mukabil olarak daha zayıf olsa da, bu ilkelerin ihlalleri ağır, gereksiz ve sonsuzsa, bu durumda devrim (bu durumu haklılaştıracak zorunlu ve yeterli bir koşul olması halinde) haklı çıkarılabilir.

Bu çözümlemenin önceki iddiamın nedenini ortaya koyduğunu düşünüyorum. Buna göre devrim günümüz İsveç'inde haklılaştırılamaz, çünkü böyle bir devrim üçüncü ve dördüncü ilkeleri demokratik, özyönetimli bir toplum kadar yerine getirmeyecektir. Aynısı, sosyalist devrim hem Üçüncü Dünya kapitalist toplumlarında hem de ABD gibi ileri kapitalist toplumlarda, bu türden devrimlerin halkın temel geçimlik ve güvenlik haklarının Üçüncü Dünya'da savunulmasını garanti etmek için gerekli olması halinde haklı olur şeklindeki iddiam için de geçerlidir. Bu türden en tartışmalı iddia, en azından Marksist çevrelerde, devlet sosyalisti toplumlarda –ve özellikle mevcut post-kapitalist toplumlarda– siyasal devrimlerin, bu türden devrimlerin bu toplumları demokratik, özyönetimli sosyalist toplumlara dönüştürmek için hem zorunlu hem de yeterli olması halinde haklı olur, iddiasıdır. Bu türden devrimler, burada öne sürülen görüşe göre, haklı olacaktır, çünkü devlet sosyalisti toplumlar sistematik biçimde ikinci ve üçüncü ilkeleri ih-

lal ederler. Bu konuma itiraz edenlere göre, bu devrimler (betimlendiği kadarıyla) temel üretim ilişkilerini değiştirmeyecekler ya da kapitalizme dönüşe neden olmayacaklar, sadece bu türden toplumların siyasal ve ekonomik kurumlarını demokratikleştireceklerdir. Ya da aynı kişiler bu türden siyasal devrimlerin bu hedeflere ulaşmak için zorunlu (ve/ya da yeterli) olduğuna inanmadıkları için itiraz edebilirler.[32] Bu son iddianın doğru olması halinde bu türden devrimler haklı olacaktır. Herşey eşit olduğunda, barışçı evrim daima şiddet içeren devrime tercih edilebilir.

Benzer biçimde, kapitalist ülkelerde sosyalist devrim lehine Marksist konuma yöneltilen itirazların bazıları Marksistlerin savundukları

şeyin yanlış yorumunu temel almıştır. Burada hem Marx hem de diğer Klasik Marksistler için, sosyalist devrimi ilerleten araçların sadece proletarya ve müttefiklerinin *kitle* hareketini ilerleten araçlar olduğunu anlamak önemlidir. (Bu, bütün Klasik Marksistler'in toplumsal değişim aracı olarak terörizme karşı çıkmalarının ampirik gerekçesidir.) Klasik Marksist devrim anlayışı, nüfusun çoğunluğunun –ya da en azından işçi sınıfının ve nüfusun diğer ezilen katmanlarının çoğunluğu– radikal toplumsal değişimi fiilen benimsediği, kendilerini ve kendi örgütlerini (örn., sendikalar, işçi partileri ve –devrimci durumlarda– alternatif yönetim olarak işlev görmeye başlayan popüler "ikili iktidar" organları) resmi polis ve askeri güçlerin ve/ya da faşist çetelerin ya da ölüm müfrezelerinin gerici şiddetine karşı korumak için şiddet araçlarını kullanmak zorunda kaldığı bir devrim anlayışıdır. Bu senaryoda işçilerin kendi hareketlerinin ve örgütlerinin özsavunmasının haklılaştırılması, özünde bir grev sırasında işçilerin grev kırıcı çapulculara izin vermelerinin haklı görülmesinden farksızdır.[33]

Yeterli bir ahlâk teorisi adil bir devrim için mutlak biçimde elzem olmayan her türlü şiddeti kesinlikle yasaklayacak ve yanı sıra, belirli şiddet formlarını (örn., işkence) *her* koşulda yasaklayabilecektir. Ancak Klasik Marksistler'in önerdikleri araçlar –gösteriler, grevler, grev gözcülüğü, işçilerin ve müttefiklerinin kendi örgütlerini ve hareketlerini fiilen ve doğrudan savunmaları ve (aşırı koşullarda) ayaklanma ve

32. Demokratik, özyönetimli toplumların Sovyetler Birliği'nde ve benzeri toplumlarda evrimci araçlarla gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğine dair bir tartışma için bk. R. Medvedev, *On Socialist Democracy ve Coates* (der.), *Dètente and Socialist Democrasy: A Discussion with Roy Medyedev.*

33. Bk. Troçki, *Transitional Program for Socialist Revolution;* James P. Cannon, *Socialism on Trial,* Pathfinder Press, N. Y., 1970; Luxemburg, "The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions"; ve Gintis ve Bowles, "Socialist Revolution in the United States; Goals and Means."

savaş– çoğu liberalin (ya da bu konuda pek çok başka insanın) adil bir savaşın ya da baskıya karşı adil bir mücadelenin başarılı biçimde icra edilmesi için elzem olması halinde izin verilebilir buldukları araçlardan farklılaşır.[34] Marksistler ve Marksist olmayanlar doğru ahlâki ilkeler kümesi ve/ya da bu türden kararların oluşturulması için gerekli olan doğru ampirik tezler kümesi üzerinde anlaşamasalar da, esas olan şudur ki, görece eşitlikçi bir ahlâk teorisinin ve asgari bir Marksist ampirik tezler kümesinin özünde doğru olması halinde, sosyalist devrim konusundaki Marksist konum haklı olur.

Şimdi Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını haklılaştırırken kullandığım asgari Marksist ampirik tezleri tartışmak istiyorum.
Daha önce Marx'ın ampirik tezlerinin üç düzeyini betimledim. Soyutlama ve genelleme düzeyini azaltarak ifade edersek bu düzeyler şunlardır: (1) Tarihsel maddecilik, (2) Marx'ın sınıflar ve sınıf çatışması teorisi ve (3) Marx'ın kapitalizmin işlev bozukluğuna ilişkin çözümlemesini ve sosyalizmle ilgili görüşlerini de kapsayan daha özgül ekonomik ve sosyolojik teorileri. Tarihsel maddecilik teorisi, iki yasa aracılığıyla (ya da yasa benzeri düzenlemelerin önerilmesiyle) üretim güçleri, üretim ilişkileri ve siyasal-hukuksal-ideolojik üstyapıyla çağın toplumsal dönüşümlerinin nedenlerini açıklamaya çalışır. *Teknolojik belirlenimcilik* "yasası", üretim güçlerinin bir bakıma üretim ilişkilerini belirlediğini ortaya koyar. *Ekonomik belirlenimcilik* "yasası", üretim tarzının (yani, birarada alındığında üretim güçleri ve ilişkileri) bir bakıma siyasal-hukuksal-ideolojik üstyapıyı belirlediğini ortaya koyar.

Marx'm sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi bir sonraki soyutlama düzeyinde yer alır. Burada görülen daha önemli bazı iddialar şunlardır: (1) Önemli bir toplumsal artı-ürüne sahip olan bütün toplumlar, bireylerden oluşan sınıfların üretim araçlarıyla ilişki temelinde hâkim ve tâbi (ya da yöneten ve yönetilen) sınıflara bölünmüştür, (2) bu sınıfların

34. Bu akılyürütme biçimi zaman zaman kaba sonuççuluk olarak betimlense de, terimin tam felsefi anlamında "sonuççu" değildir, çünkü insan hakları ya da toplumsal adalet ilkeleri ahlâki bakımdan temel kabul edilebilir ve şiddeti asgarileştirme ya da bu hak ve ilkelerin gözlemlenmesini azamileştirmenin temeli olarak bu türden yargılar oluşturulabilir. Böyle bir karma deontolojik görüşe bir "haklar teleolojisi" denebilir.

Bu konulara ilişkin, sol perspektiften yapılan başka felsefi tartışmalar için, bk. Marcuse, "Ethics and Revolution"; Markovic, "Violence and Human Self-Realization"; Petrovic, "Socialism, Revolution and Violence"; Strojanovic, "Revolutionary Teology and Ethics"; Wolf, "On Violence"; Honderich, *Three Essays on Political Violence* ve "Four Conclusions about Violence of the Left"; Harris, "The Marxist Conception of Violence"; ve Nielsen'in şu makaleleri: "On the Choice Between Reform and Revolution," "On Justifying Revolution," "On the Ethics of Revolution," "On Justifying Violence," "Political Violence," "Capitalism, Socialism, and Justice," ve "On Terrorism and Political Assassination."

ekonomik çıkarları birbirine taban tabana zıttır, ve (3) bu toplumların siyasal-hukuksal-ideolojik üstyapıları neredeyse daima hâkim sınıfın çıkarlarını destekler. En alt soyutlama düzeyinde, kapitalizmin depresyon, resesyon, enflasyon, emperyalist savaşlar ve (günümüzde) çevrenin kirlenmesi ve tahrip olması gibi işlev bozukluklarının Marksist çözümlemesini buluruz.

Benim iddiam şudur: Tarihsel maddecilik ve Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisine (bütün toplumsal artı-ürün üreten toplumlara uygulandığında) gayet makul yorumlar kazandırmak mümkün olabilse de; Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını haklılaştırmak için zorunlu olan asgari Marksist ampirik tezler kümesini oluşturan,

Marx'ın *özgül olarak kapitalizme uygulanan* sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisidir ve bunun yanı sıra, Marksist'in kapitalizmin toplumsal ve ekonomik işlev bozukluklarına ve post kapitalist toplumlar için geçerli olan olabilirliklere ilişkin çözümlemesidir. Marx'ın kapsamlı ampirik teorisinin daha soyut bileşenlerinin kabulü, daha alt düzey iddialar için bize daha fazla güven verebilse de, aklımızdaki haklılaştırıcı amaç bakımından bunlardan ilkesel olarak vazgeçmek mümkündür.

Bazı yazarlar, en azından tarihsel maddeciliğin "rasyonel çekirdeği"nin bu normatif siyasal konumların haklılaştırılmasıyla ilgili olduğunu, hattâ haklılaştırılması için zorunlu olduğunu; sosyalizmin olabilir olduğunu göstermek için bu rasyonel çekirdeğe ihtiyaç olduğunu savunurlar.[35] Ancak benim buna yanıtım şudur: (1) Tarihsel maddecilik sosyalizmin olabilir olduğunu (en azından "sosyalizm"i demokratik, özyönetimli sosyalizm olarak anlıyorsak) göstermez ve bu nedenle

35. Bk. Levine, *Arguing for Socialism*. Bu noktada aynı görüşte olmasak da, diğer konuların çoğunda temelde aynı görüşteyiz. Aramızdaki bütün anlaşmazlık, benim sosyalizmi kapitalizme tercih etmek için daha güçlü bir görüş oluşturabileceğimize inanmamdır.. Levine, sosyalizm için sadece soyut, teorik düzeyde zayıf bir görüş oluşturulabileceği için ve işe başlarken büyük bir güven veren türden inançlar olmadıkları için, en iyi seçenek durumunu Pascalcı bir bahis olarak anlamak ve böylece daha cazip olan alternatifi, yani sosyalizmi seçmektir. Bana öyle geliyor ki, kapitalizm ve sosyalizmi Pareto optimalliği vb.ye göre karşılaştırdığımız soyut düzeyden bir kez ayrılır ve onları gelişmekte olan uluslarda insanların hakları üzerindeki etkileri ve potansiyel gelecek etkilerine göre kıyaslamaya başlarsak, sosyalizm için çok daha güçlü bir görüş oluşturabiliriz. Bu konuda, Levine'in çalışmasının son paragrafında şu görüşü nasıl öne sürebildiğini anlamıyorum: "Kapitalizm bir yeryüzü cehennemi değildir; ve sosyalizm, en radikal demokratik formlarında bile, bir cennet olmayacaktır" (s. 225). Bu ifadenin ikinci bölümündeki görüşe katılıyor olsam da, bana öyle geliyor ki, kapitalizmin Üçüncü Dünya'daki halklar üzerindeki etkisine ilişkin gelişigüzel bilgi bile, birinci bölümü yalanlar. Kapitalizm herkes için bir yeryüzü cehennemi olmayabilir, ancak gereksiz yere açlıktan ölen ya da açlık çeken, sevdiklerinin de aynı şekilde acı çektiklerini ve öldüklerini görmek zorunda kalan yüz milyonlarca insan için kapitalizm bir yeryüzü cehennemidir.

Marksist'in temel normatif siyasal konumlarının doğruluğunu garanti etmez ve (2) 1917'den beri tarihsel maddecilik teorisinin bize post-kapitalist toplumun en azından istikrarlı, süregiden bir formunun mümkün olduğunu göstermesine ihtiyacımız yoktur. Önemli olan, tarihsel maddeciliğin (ya da onun akılcı çekirdeğinin) bir formülü tartışmalı olsa da olmasa da, genelde post-kapitalist toplumların ve özelde demokratik, özyönetimli sosyalist toplumların tarihsel olarak mümkün olduklarına inanmamız için gayet uygun nedenlerin pekâlâ varolabileceğidir.

Benzer biçimde, Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisinin bilinen *bütün* toplumlara başarılı biçimde uygulanıp uygulanamayacağı sorununun, buradaki haklılaştırıcı amaçlarımızla ilgili olmadığı görünür. Ben burada Marx'ın yapısal görüşünün ya da Max Weber'in sınıfların tabakalaşması görüşünün (ya da her ikisinin oluşturduğu bir bileşimin) nihai olarak doğru olup olmadığı meselesinin, hâkim ve tâbi sınıflardan ve özellikle bir hâkim sınıftan söz etmenin her iki durumda da makul olduğu teslim edildiği sürece önem taşımayabileceği görüşünü öne süreceğim. Aslında, Richard Miller'ın çözümlemesi doğruysa, bir hâkim sınıfın varolup olmadığı sorusu, soyut bir teorik soru olmaktan çok pratik ve siyasal stratejik bir sorudur. Yanıtımız hayır olursa, nüfusun pek iyi durumda olmayan katmanlarının kendi çıkarlarını izleyebileceklerini, hukuksal ve "uygun" araçlarla toplumsal servetten adil bir payı kendileri için toplayabileceklerini kastetmiş oluruz; yanıtımız evet olursa tam tersini kastetmiş oluruz.[36]

Asgari tezler kümesi, Marx'ın daha az soyut olan ekonomik ve sosyolojik teorisinin bazı bölümlerini *içermeyecektir*. Bunun nedeni bu bölümlerin ya kanıtlanabilir biçimde yanlış ya da makul olmakla birlikte konuyla ilgisiz olmasıdır. Emek değer teorisi açıkça birinci kampa girerken, modern koşullarda tamamen sınıfsız ve *devletsiz* bir toplumun olabileceği tezinin ikinci kampa girdiği görülecektir.

Mevcut tarihsel koşullarda bu varsayımlar kümesinin aşağıdaki sosyolojik ve ekonomik görüşleri içermesi gerektiğini düşünüyorum.

---

36. Bk. Miller, *Analyzing Marx*'ın 3. ve 4. bölümleri. Diğer çağdaş Marksist sınıf çözümlemeleri için bk., G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bl. 3; McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, bl. 3; Elster, *Making Sense of Marx*, bl. 6; Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class;* Miliband, *Class Power and State Power* ve "State Power and Class Interests"; Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism and Political Power and Social Classes;* Laclau, "The Specificity of Political"; Therborn, *What Does the Rulling Class Do When It Rules?;* ve Wright'ın şu çalışmaları: *Class, Crisis and the State; Class Structure and Income; Classes;* ve "Class Boundaries in Advanced Capitalist Societies."

1. Değişim değerinin azamileştirilmesindeki mantığın bir sonucu olarak, bütün kapitalist toplumlar –gelişmiş ve gelişmekte olan, kısmi olarak planlı ya da tamamen plansız– ancak planlı bir sosyalist ekonomi (komuta ekonomisi olması gerekmez) tarafından çözülebilecek belirli ekonomik ve toplumsal sorunları (enflasyon, depresyon, resesyon, işsizlik, yoksulluk ve çevre kirlenmesinin yeterli biçimde giderilememesi) sergiler ve sergilemeye devam edecektir.
2. Batı'nm refah devletleri, yani sanayileşmiş ileri ulusların karma kapitalist toplumları bile ağır toplumsal eşitsizlikler sergilerler ve toplumsal eşitlik isteyen kitlesel işçi sınıfı hareketleri yeterince tehdit edecek olursa ağır bir baskı sergileyeceklerinden pek kuşku duyulmamalıdır.

3. Dünya kapitalist sistemi, Üçüncü Dünya'da bir yanda aşırı eşitsizlik ve acılara, öte yanda (genellikle) aşırı biçimde baskıcı rejimlere neden olur.
4. Kapitalist sistem, uluslararası ölçekte başat ya da birlikte başat olduğu sürece, Üçüncü Dünya'nın başlıca toplumsal ve ekonomik sorunlarını çözmek için gerekli olan büyük sermaye, teknoloji ve bilgi aktarımlarına izin vermeyecektir.
5. Üçüncü Dünya'daki bu tür koşullar toplumsal istikrarsızlığın sürekliliğine yol açar; çünkü ağır biçimde ezilenler ve/ya da yoksun olanlar, içinde yaşadıkları koşulların ya da "kendi halklarının durumu"nun iyileşmesi için örgütlenecek ve gerekli olması halinde savaşacaklardır.
6. Kapitalist "merkez"de yer alan (tarihin bu noktasında ve görülebilir gelecekte, esas olarak ABD) en güçlü ulusların buna muhtemel tepkisi, önce radikal toplumsal değişiklik isteyen bu kitle hareketlerini en iyi şekilde ezebilecek Üçüncü Dünya rejimleri ya da askeri birimler oluşturmak ve/ya da bunlara yardımcı olmak; ikinci olarak, bu stratejinin başarısız olması halinde, kendi askeri güçleriyle doğrudan ya da kendisini temsil eden ordularla ve "düşük yoğunluklu savaş"la dolaylı olarak müdahale etmektir.
7. Çağdaş post-kapitalist toplumlar hakkında başka nitelendirmeler yapabilsek de, bu toplumların Üçüncü Dünya'daki pek çok devrimci hareketin başlıca sebebi olmadıkları ve nükleer silahlanma yarışının birincil sorumluluğunu taşımadıkları açıktır.
8. Bu türden post-kapitalist toplumların bürokrasileri, kendi nüfuslarının tüketim ihtiyaçlarını daha iyi karşılamak için silah-

lanma harcamalarını azaltmak ya da ortadan kaldırmak isterler.

9. Batılı kapitalist güçlerin ekonomik, diplomatik ve askeri baskısı olmaksızın, bu türden post-kapitalist toplumlar demokratikleşmeyi önemli ölçüde sağlayabilirler (ya evrimci ya da devrimci araçlarla).
10. İleri ve sanayileşmiş Batı ülkelerinde sosyalist dönüşümler olabilir ve bu türden dönüşümler sosyalizmin demokratik formlarına yol açabilir; o halde dünya çapında bir demokratik, özyönetimli, sosyalist toplumlar federasyonu sahici bir tarihsel olabilirliktir.

Bütün bu görüşlerin Marksist'in temel normatif siyasal konumlarını haklılaştırmak için gerekli olduğunu söylemiyorum. Ancak bunların –son deredecede inanılmaz karşıt-varsayımları önleyerek– birlik halinde yeterli olduğunu öne süreceğim. Bunları, Marksist'in adil biçimde eşitlikçi bir toplumsal adalet teorisi konusundaki görüşlerini haklılaştırmak üzere, doğru olması gereken görüş türlerine (makul görünen) örnekler olarak öne sürüyorum. Bu görüşler kümesinin, bugünkü dünya toplumsal düzenine ilişkin ifade ettiği vizyon savunulabilir değilse, bu durumda, bütün olasılıklar dikkate alındığında, Marksist'in temel normatif siyasal konumları da savunulabilir değildir.

Bireylerin sorumluluğuna gelince, burada konuya ilişkin pek az şey söyledim. Eğer hem görece eşitlikçi bir toplumsal adalet teorisi (örneğin, burada öne sürülen teori) ve asgari bir Marksist ampirik varsayımlar kümesi özünde doğruysa; bu durumda, adil toplumsal adalet kurumlarını destekleme ve geliştirme (hem ulusal hem de uluslararası düzeyde) konusundaki doğal görevimiz, kendi toplumumuzda ve mümkünse uluslararası ölçekte, çeşitli işçi sınıfı davalarını ve ilerici davaları elimizden geldiğince desteklemek ve geliştirmektir. (Bu türden davaları uluslararası ölçekte desteklemenin belki de en etkili yolu, kendi toplumlarımızın dış siyasetini, yatırım ve yardım siyasetlerini vb. takip etmek ve gerektiğinde değiştirmektir.)

Bu yaklaşımın her durumda, işçilerin ve sendikaların dünya servetinden adil bir pay almak için verdikleri mücadeleyi, ezilen azınlıkların mücadelelerini ve kadınların kurtuluş mücadelelerini, yanı sıra çevreci hareketleri, anti-nükleer ve anti-müdahaleci hareketleri ve insan haklarını korumayı amaçlayan örgüt ve hareketleri desteklemeyi gerektirdiği görülecektir. Ne var ki, Marksist siyasal teori eğer doğruysa, destekleyeceğimiz (ve desteklememiz gereken) en önemli hareket ve örgüt türleri, kapitalizmi ortadan kaldırmaya ve demokratik, özyöne-

timli bir dünya sosyalist toplumları federasyonu oluşturmaya özellikle kararlı olan siyasal partilerdir.

Basit gerçek şudur: Görece eşitlikçi bir toplumsal adalet (ve insan hakları) teorisi ve Marksist'in çağdaş toplumsal gerçeklik vizyonu özünde doğruysa, başka kişilere özgür ve eşit ahlâki varlıklar olarak saygı gösterebilmemizin –ve sonuç olarak kendimize saygı gösterebilmemizin– yegâne yolu, bu türden hareketlerin, örgütlerin ve mücadelelerin desteklenmesine eşit bir katkıda bulunmaktır.

EK

Marx'ın düşüncesindeki gelişim evreleri

Dönem	*Eser*[1]	*Yazıldığı tarih*	*Basıldığı tarih (2)*
I.	İLK DÖNEM ESERLER (1841-1844)		
	A. Radikal Liberalizm (1841-1843)		
	Anekdota makaleleri	(1842)	(1843)*
	Rheinische Zeitung makaleleri	(1842-1843)	(1842-1843)*
	B. Devrimci Hümanizm (1843)		
	Hegel'in Hak Felsefesinin Eleştirisi	(1843)	(1927)
	"Yahudi Sorunu Üzerine"	(1843)	(1844)*
	"Hegel'in *Hak Felsefesinin* Eleştirisine Katkı: Giriş"	(1843)	(1844)*
	C. Orijinal Marksizm (1844)		
	Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları	(1844)	(1932)
	Ekonomi Not defterleri	(1844-1845)	(1932)
II.	GEÇİŞ ESERLERİ (1844-1847)		
	Kutsal Aile (M/E)	(1844-1845)	(1845)
	"Feuerbach Üzerine Tezler"	(1845)	(1888)
	Alman İdeolojisi (M/E)	(1845-1846)	(1926-1932)
	Felsefenin Sefaleti	(1847)	(1847)

(1) (M/E) metnin Marx ve Engels tarafından; (E) Engels tarafından gösterir. Diğerlerinin hepsi Marx tarafından yazılmıştır.
(2) Yayımlanma tarihinden sonraki (*) işareti eserin önce makale biçiminde basıldığını gösterir.

III. OLGUNLAŞMA DÖNEMİ ESERLERİ (1847-1858)

A. Olgun Konumların İlk Formüllendirilmeleri (1847-1850)		
Komünizmin İlkeleri (E)	(1847)	(1914)
Komünist Partisi Manifestosu (M/E)	(1848)	(1848)
Ücretli Emek ve Sermaye	(1849)	(1849)*
"Komünistler Birliği Merkez Komitesine Hitap" (M/E)	(1850)	(1850)*
B. Olgun Konumların Tarihsel Olaylara Uygulanması (1850-1852)		
Fransa'da Sınıf Mücadeleleri:	1848-1850	
Almanya'da Köylü Savaşı	(1850)	(1850)*
Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i	(1851-1852)	(1852)
Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim (E)	(1851-1852)	(1851-1852)*
C. Marx'ın Kapitalizm Eleştirisinin Gelişimi (1853-1858)		
Grundrisse (Siyasal Ekonominin Eleştirisinin Temelleri)	(1857-1858)	(1939-1941)

IV. OLGUNLUK ESERLERİ (1858-1883)

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı	(1858-1859)	(1859)
Artı-değer Teorileri (3 cilt)	(1861-1863)	(1905-1910)
"Uluslararası İşçiler Birliği Açılış Konuşması"	(1864)	(1864)*
Doğrudan Üretim Sürecinin Sonuçları	(1865)	(1933)
Ücret, Fiyat ve Kâr	(1865)	(1898)
Kapital (c. 1)	(1864-1867)	(1867)
Kapital (c. 2)	(1865-1878)	(1884)
Kapital (c. 3)	(1864-1875)	(1893-1894)
"Uluslararası İşçi Birliği'nin Genel Kuralları"	(1871)	(1871)*
Fransa'da İç Savaş	(1871)	(1871)
"Gotha Programının Eleştirisi"	(1875)	(1891)

V. ENGELS'İN DAHA SONRAKİ POPÜLER ESERLERİ (1872-1888)

"Konut Sorunu"	(1872)	(1872)
Anti-Dühring	(1877-1878)	(1877-1878)*
Doğanın Diyalektiği	(1872-1882)	(1927)
"Marx'ın mezarı başında konuşma"	(1883)	(1883)*
Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni	(1884)	(1884)
Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu	(1886)	(1886)*
Tarihte Zorun Rolü	(1887-1888)	(1895-1896)*
Sosyal Demokrasinin Taktikleri	(1895)	(1895)*

Kaynakça

Eğer bir makale antolojinin içinde yer alıyorsa makalenin yazarı ve adından sonra antolojinin yazarı ve kısa başlığı verilmiştir.
Çok sayıda alıntının yapıldığı dergiler ve adında birden çok sözcük bulunan dergiler şöyle kısaltılmıştır:

A&K	*Analyse & Kritik*
AERPP	*American Economic Review, Papers, and Proceedings*
AP	*Acta Politica*
APQ	*American Philosophical Quarterly*
APSR	*American Political Science Review*
CJE	*Cambridge Journal of Economics*
CJP	*Canadian Journal of Philosophy*
E&P	*Economics and Philosophy*
E&S	*Economy and Society*
IPSR	*Indian Political Science Review*
JHI	*Journal of the History of Ideas*
JP	*Journal of Philosophy*
JVI	*Journal of Value Inquiry*
MR	*Monthly Review*
MSP	*Midwest Studies in Philosophy*
NGC	*New German Critique*
NLR	*New Left Review*
NR	*New Reasoner*
NYRB	*New York Review of Books*
OR	*The Occasional Review*
P&S	*Politics and Society*
PAAPA	*Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*
PAS	*Proceedings of the Aristotelian Society*
PF(B)	*Philosophical Forum (Boston)*
PhS	*Phiosophical Studies*
PI	*Praxis International*
PPA	*Philosophy and Public Affairs*
PPR	*Philosophy and Phenomenological Research*
PR	*Philosophical Review*
PS	*Political Studies*
PSS	*Philosophy of the Social Sciences*
PT	*Political Theory*
QJE	*Quarterly Journal of Economics*
RIP	*Revue Internationale de Philosophie*
RP	*Radical Philosophy*
RPNS	*Radical Philosophers News Journal*
RRPE	*Review of Radical Political Economics*
S&S	*Science and Society*
SAJF	*South African Journal of Philosophy*
SP	*Social Praxis*

SPP *Social Philosophy and Policy*
SST *Studies in Soviet Thought*
STP *Social Theory and Practice*
T&S *Theory and Society*

Marx'ın Eserleri

Marx, Karl. "Address to the Central Committee of the Communist League." *The Marx-Engels Reader.*
—. *Capital* (3 cilt) International Publishers, N.Y., 1967.
—. *The Civil War in France. The Marx-Engels Reader.*
—. *Class Struggles in France: 1848-1850. Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 1.
—. "Comments on the Latest Prussian Censorship Instructions." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "Communism and the Augsburg *'Allgemeine Zeitung.'" Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right:* Introduction." *Karl Marx: Early Writings.*
—. *A Contribuiton to the Critique of Political Economy,* International Publishers, N.Y., 1970.
—. "Critique of Hegel's Philosophy of the State." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "Critique of the Gotha Program." *The Marx-Engels Reader.*
—. *Economic and Philosophical Manuscripts. Karl Marx: Early Writings.*
—. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. The Marx-Engels Reader.*
—. "An Exchange of Letters." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "General Rules of the International Working Men's Association." *Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 2.
—. *The Grundrisse* (der. David McClellan). Harper & Row, N.Y., 1971.
—. "Inaugural Address of the Working Men's International Association." *The Marx-Engels Reader.*
—. *Karl Marx: Early Writings* (der. T.B. Bottomore). McGraw-Hill, N.Y., 1964.
—. "The Leading Article in No. 179 on the *Kölnische Zeitung:* Religion, Free Press, and Philosophy." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "On a Proposed Divorce Law." *Writings of the Young Marx on Phihosophy and Society.*
—. "On a Jewish Question." *Karl Marx: Early Writings.*
—. *The Poverty of Philosophy.* International Publishers, N.Y., 1963.
—. "Reflections of a Youth on Choosing an Occupation." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.*
—. "Theses on Feuerbach." *The Marx-Engels Reader.*
—. *Wage Labor and Capital. Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 1.
—. *Wages, Price and Profits. Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 2.
—. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (der. Lloyd D. Easton and Kurt Guddat). Doubleday, Garden City, N.Y., 1967.

Marx ve Engels'in Eserleri

Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Collected Works.* International Publishers, N.Y., 1975.
—. *The German Ideology. The Marx-Engels Reader.*
—. *The Holy Family.* Progress Publishers, Moskova, 1956.
—. *Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works* (3 cilt). Progress Publishers, Moscow, 1969.
—. "Manifesto of the Communist Party." *The Marx-Engels Reader.*
—. *The Marx-Engels Reader* (der. Robert Tucker). W. W. Norton, N.Y., 1972.
—. Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Marx-Engels: Selected Correspondence.* Progress Publishers, Moskova, 1963.

Engels, Friedrich. *Anti-Dühring.* International Publishers, N.Y., 1939.
—. "The Housing Question." *Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works.*
—. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy.* International Publishers, N.Y., 1941.
—. *The Origin of Family, Private Property, and the State. Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 3.
—. *Principles of Communism. Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works,* cilt 1.

Acton, H. B. *The Illusion of an Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed.* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1955.
Aiken, Henry David. "Morality and Ideology." *Ethics and Society* (der. DeGeorge).
Alexander, Larry, and Maimon Schwarzschild. "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources." *PPA,* cilt 16, no. 1 (Kış 1987).
Ali, Tariq, der. *The Stalinist Legacy: Its Impact on 20th-Century World Politics.* Penguin, N.Y., 1984.
Allen, Derek P. H. "Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch." *CJP,* cilt 10, no. 3 (Eylül 1980).
—. "Is Marxism a Philosophy?" *JP,* cilt 71 (1974).
—. "Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism." *Marx and Morality* (der. Nielsen and Patten).
—. "Reply to Brenkert's 'Marx and Utilitarianism.'" *CJP,* cilt 6, no. 3 (Eylül 1976).
—. "The Utilitarianism of Marx and Engels." *APQ,* cilt 10, no. 3 (Temmuz 1973).
Althusser, Louis. "Ideology and Ideologial State Apparatus." *Lenin and Philosophy.* Monthly Review Press, N.Y., 1971.
—. "Marxism and Humanism." *For Marx.* Pantheon Books, N.Y., 1969.
Amdur, Robert, "Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives." *World Politics,* cilt 29 (Nisan 1977).
Anderson, Perry. *Arguments within English Marxism.* New Left Books, Londra, 1980.
—. *Considerations on Western Marxism.* Verso, Londra, 1976.
—. *In the Tracks of Historical Materialism.* Verso, Londra, 1983.
—. "Trostky's Interpretation of Stalinism." *NLR,* no. 139 (Mayıs-Haziran 1983).
Apel, Karl Otto. *Towards a Transformation of Philosophy.* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1980.
Arendt, Hannah. *The Human Condition.* Doubleday, Garden City, N.Y., 1959.
—. *On Revolution.* Viking Press, N.Y., 1965.
Arneson, Richard, "Equality and Equal Opportunity for Welfare." *PhS,* no. 54 (1989).
—. "Marxism and Secular Faith." *APSR,* cilt 79 (1985).
—. "Mill's Doubts about Freedom under Socialism." *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism* (der. Cooper, Nielsen, ve Patten). *CJP,* supplemental cilt 5, 1979.
—. "What's Wrong with Exploitation?" *Ethics,* cilt 91 (Ocak 1981).
Aronovitch, Hilliard. "Marxian Morality." *CJP,* cilt 10, no. 3 (Eylül 1980).
—. "More on Marxian Morality: Reply to Professor Allen." *CJP,* cilt 10, no. 3 (Eylül 1980).
Arthur, John, and William H. Shaw, der. *Justice and Economic Distribution.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1978.
Avineri, Shlomo. "Aspects of Freedom of Writing and Expression in Hegel and Marx." *STP,* cilt 4, no. 3 (Güz 1977).
—. *The Social and Political Philosophy of Karl Marx.* Cambridge University Press, N.Y., 1971.
Baier, Kurt. *The Moral Point of View.* Random House, N.Y., 1965.
Ball, Terence, and James Farr, der. *After Marx.* Cambridge University Press, N.Y., 1984.
Baran, Paul, *The Political Economy of Growth.* Monthly Review Press, N.Y., 1957.

Baran, Paul, and Paul M. Sweezy. *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order.* Monthly Review Press, N.Y., 1966.
Bardhan, Pranab. *Land, Labour and Rural Poverty: Essays in Development Economics.* Columbia University Press, N.Y., 1984.
—. "Marxist Ideas in Development Economics: An Evaluation." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
Barry, Brian. *The Liberal Theory of Justice.* Clarendon Press, Oxford, 1973.
—. *Sociologists, Economists and Democracy.* University of Chicago Press, Chicago, 1978.
Bauer, otto, "Marxism and Ethics." *Austro-Marxism* (der. T. B. Bottomore v.d.). Oxford University Press, N.Y., 1978.
Beehler, Rodger, "Critical Notice of Richard W. Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power, and History.*" *CJP,* cilt 17, no. 1 (Mart 1987).
Beitz, Charles R. *Political Theory and International Relations.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1979.
Bender, Frederic L. *The Betrayal of Marx.* Harper & Row, N.Y., 1975.
—. "World Hunger, Human Rights, and the Right to Revolution." *SP,* cilt 8 (1981).
Benn, S. I. "Rights." *The Encyclopedia of Philosophy,* cilt 7 (der. Paul Edwards). Macmillan, N.Y., 1976.
Berger, Johannes, and Claus Offe. "Functionalism vs. Rational Choice? Some Questions Concerning the Rationality of Choosing One or the Other." *T&S,* cilt 11, no. 4 (Temmuz 1982).
Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment.* Oxford University Press, N.Y., 1978.
—. "Two Concepts of Liberty." *Political and Social Philosophy* (der. J. Charles King and James A. McGilvray). McGraw-Hill, N.Y., 1973.
—. "Rationality of Value Judgments." *Nomos,* VII (der. Carl J. Friedrich). Atherton Press, N.Y., 1964.
Binns, Peter. "Anti-Moralism." *RP,* no. 10 (Bahar 1975).
Blackburn, Robin. "Inequality and Exploitation." *NLR,* no. 42 (Mart-Nisan 1967)..
—. "Marxism: Theory of Proletarian Revolution." *NLR,* no. 97 (Mayıs-Haziran 1976).
Blackburn, Robin, der. *Ideology in Social Science,* Vintage, N.Y., 1973.
Borge, Tomas v.d. *Sandinistas Speak: Speeches, Writings, and Interviews with Leaders of Nicaragua's Revolution.* Pathfinder Press, N.Y., 1982.
Bottomore, T. B. *Classes in Modern Society.* Vintage Books, N.Y., 1966.
—. "Industry, Work, and Socialism." *Socialist Humanism* (der. Fromm).
—. "Karl Marx: Sociologist or Marxist?" *S&S,* cilt 30, no. 1 (Kış 1966).
—, der. *A Dictionary of Marx's Thought.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.
—. *Karl Marx* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1973.
—. *Karl Marx: Early Writings.* McGraw-Hill, N.Y., 1964.
Bowles, Samuel, and Herbert Gintis. "Capitalism and Alienation." *The Capitalist System* (der. Edwards v.d.).
—. "The Power of Capital: On the Inadequacy of the Conception of the Capitalist Economy as 'Private.'" *PF(B),* cilt 14, no. 3-4 (1983).
—. "Socialist Revolution in the United States: Goals and Means." *The Capitalist System* (der. Edwards v.d.).
—. "Structure and Practice in the Labor Theory of Value." *RRPE,* cilt 12, no. 4 (1981)
Brandt, Richard. *A Theory of the Right and the Good.* Clarendon Press, Oxford, 1979.
—. *Ethical Theory.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1959.
Braverman, Harry. *Labor and Monopoly: The Degradation of Work in the Twentieth Century.* Monthly Review Press, N.Y., 1974.
Braybrooke, David. *Meeting Needs.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987.
Brenkert, George. "The Alien and the Alienated." *Southern Journal of Philosophy,* cilt 13 (Yaz 1975).
—. "Cohen on Proletarian Unfreedom." *PPA,* cilt 14, no. 1 (Kış 1985).
—. "Freedom and Private Property in Karl Marx." *PPA,* cilt 8, no. 2 (Kış 1979).
—. "Marx, Engels and the Relativity of Morals." *SST,* cilt 17 (1977).
—. "Marx and Utilitarianism." *CJP,* cilt 5, no. 3 (Nov. 1975).
—. "Marx's Critique of Utilitarianism." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. *Marx's Ethics of Freedom.* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1979. (*Marx'ın Özgürlük*

Etiği, çev.: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 1998.)
Brenner, Robert. "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe," *The Brenner Debate* (der. T. H. Ashton ve C.H.E. Philpin). Cambridge University Press, N.Y., 1985.
—. "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism." *NLR*, no. 104 (Temmuz-Ağustos 1977).
Brenner, Robert, "The Social Basis of Economic Development." *Analytical Marxism* (der. John Roemer).
Buchanan, Allen E. "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism." *Ethics*, cilt 99, no. 4 (Temmuz 1989).
—. "The Conceptual Roots of Totalitarian Socialism." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. "Deriving Welfare Rights from Libertarian Rights." *Income Support* (der. P. G. Brown v.d.). Rowman & Allanheld, Totowa, N.J., 1981.
—. *Ethics, Efficiency and the Market*. Rowman and Allanheld, Totowa, N.J., 1985.
—. "Exploitation, Alienation, and Injustices." *CJP*, cilt 9, no. 1 (1979).
—. "The Fetishism of Democracy: A Reply to Professor Gould." *JP*, cilt 77 (1980).
—. "John Rawls' Theory of Justice: An Introduction." *John Rawls' Theory of Social Justice* (der. G. Blocker ve E. Smith). Ohio University Press, Columbus, 1980.
—. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1982.
—. "Marx, Morality, and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx." *Ethics*, cilt 98 (Ekim 1987).
—. "Marx on Democracy and the Obsolescence of Rights." *SAJF*, cilt 2, no. 3 (1983).
—. "The Marxian Critique of Justice and Rights." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. "Revolutionary Motivation and Rationality." *PPA*, cilt 9, no. 1 (1979).
—. "Review of Allen W. Wood: *Karl Marx*." *JP*, cilt 80 (1983).
—. "The Right to a Decent Minimum of Health Care." *PPA*, cilt 13, no. 1 (Kış 1984).
—. "Revisability and Rational Choice." *CJP*, cilt 5 (1975).
—. "What's So Special about Rights?" *SPP*, cilt 2, no. 1 (Güz 1984).
Carter, Alan R. *Marx: A Radical Critique*. Westview Press, Boulder, Colo., 1988.
Castro, Fidel. *Fidel Castro: Nothing Can Stop the Course of History (Interview by Jeffrey M. Elliot and Mervyn M. Dymally)*. Pathfinder Press, N.Y., 1986.
—. *In Defense of Socialism*. Pathfinder Press, N.Y., 1989.
—. *The World Crisis: Its Economic and Social Impact on the Underdeveloped Countries*. Maroon Publishing House, Morant Bay, Jamaica, 1984.
Chavance, Bernard, dev. *Marx en Perspective*. Editions de l'Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1985.
Chomsky, Noam. "Anarchism." *Essays on Socialist Humanism* (der. Ken Coates).
—. *Language and Responsibility*. The Harvester Press, Sussex, 1978.
—. *Problems of Freedom and Knowledge*. Pantheon Books, N.Y., 1971.
—. *For Reasons of State*. Vintage Books. N.Y., 1973.
Clark, Barry, and Herbert Gintis. "Rawlsian Justice and Economic Systems." *PPA*, cilt 7, no. 4 (Yaz 1978).
Coates, Ken, der. *Can the Workers Run Industry?* Sphere Books, Londra, 1968.
—. *Détente and Socialist Democracy: A Discussion with Roy Medvedev*. Monad Press, N.Y., 1976.
—. *Essays on Socialist Humanism*. Spokesman Books, Nottingham, 1972.
Cohen, G. A. "Are Workers Forced to Sell Their Labor Power?" *PPA*, cilt 14, no. 1 (Kış 1985).
—. "Are Disadvantaged Workers Who Take Hazardous Jobs Forced to Take Hazardous Jobs?" *Moral Rights in the Workplace* (der. Gertrude Ezorsky). State University of New York Press, Albany, 1987.
—. "Are Freedom and Equality Compatible?" *Alternatives to Capitalism* (der. Elster ve Moene).
—. "Bourgeois and Proletarians." *Marxist Socialism* (der. Schlomo Avineri). Lieber-Atherton, N.Y., 1973.

—. "Capitalism, Freedom, and the Proletariat." *The Idea of Freedom* (der. Alan Ryan). Oxford University Press, N.Y., 1979.
—. "Forces and Relations of Production." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
—. "Freedom, Justice and Capitalism." *NLR*, no. 126 (1981).
—. "Functional Explanation: A Reply to Elster." *PS*, cilt 28, no. 1 (1980).
—. "Functional Explanation, Consequence Explanation, and Marxism." *Inquiry*, cilt 25 (1982).
—. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford University Press, N.Y., 1988.
—. "Illusions about Private Property and Freedom." *Issues in Marxist Philosophy* (der. Mepham ve Ruben), cilt 4.
Cohen, G. A. "Karl Marx's Dialectic of Labour." *PPA*, cilt 3, no. 2 (Bahar 1974).
—. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1978.
—. "Labor, Leisure, and a Distinctive Contradiction of Advanced Capitalism." *Markets and Morals* (der. G. Dworking v.d.). Hemisphere Publishing Co., Washington, D.C., 1977.
—. "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation." *PPA*, cilt 8, no. 4 (Yaz 1979).
—. "More on Exploitation and the Theory of Value." *Inquiry*, cilt 26 (1983).
—. "Nozick on Appropriation." *NLR*, no. 150 (1984).
—. "On Some Criticisms of Historical Materialism." *PAS*, ek cilt 44 (1970).
—. "On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics*, cilt 99, no. 4 (Temmuz 1989).
—. "Peter Mew on Justice and Capitalism." *Inquiry*, cilt 29, no. 3 (Eylül 1986).
—. "Reconsidering Historical Materialism." *Nomos*, cilt 26 (1983).
—. "Reply to Elster on'Marxism, Functionalism, and Game Theory.'" *T&S*, cilt 11, no. 4 (1982).
—. "Reply to Four Critics." *A&K*, cilt 5 (1983).
—. "Restricted and Inclusive Historical Materialism." *Marx en Perspective* (der. Chavance).
—. "Review of *Karl Marx*, by Allen W. Wood." *Mind*, cilt 92 (1983).
—. "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty." *Justice and Economic Distribution* (der. Arthur ve Shaw).
—. "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality, Part II." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. "The Structure of Proletarian Unfreedom." *PPA*, cilt 12, no. 1 (Güz 1983).
—. "The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He was Right." *Praxis*, cilt 4, no. 3-4 (1968)
Cohen, Joshua. "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy." *PPA*, cilt 15, no. 3 (Yaz 1986).
—. "Review of *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, by G. A. Cohen." *JP*, cilt 79, no. 5 (1982).
Cohen, Joshua, ve Joel Rogers. *On Democracy*. Penguin Books, Middlesex, England, 1983.
Cohen, Marshall, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon, der. *Marx, Justice, and History*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1980.
Colletti, Lucio. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Monthly Review Press, N.Y., 1972.
—. *Marxism and Hegel*. N & B, London, 1973.
Collier, Andrew. "The Production of Moral Ideology." *RP*, no. 9 (Kış 1974).
—. "Positive Values." *PAS*, ek cilt 57 (1983).
—. "Scientific Socialism and the Question of Socialist Values." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
Collinicos, Alex. *Marxism and Philosophy*. Oxford University Press, N.Y., 1985.
Connolly, William E., ve Glen Gordon, der. *Social Structure and Theory*. Heath, Lexington, Mass., 1974.
Cornforth, Maurice. *Marxism and the Linguistic Philosophy*. Lawrence and Wishert, Londra, 1965.
—. *The Open Society and the Open Philosophy*. International Publishers, N.Y., 1968.
Crocker, Lawrence. "Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin." *PPA*, cilt 6, no. 3 (Bahar 1977).
—. "Marx's Concept of Exploitation." *STP*, cilt 2, no. 2 (Güz 1972).

Cunningham, Frank. "Community, Tradition, and the 6th Thesis of [illegible] *Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. *Democratic Theory and Socialism*. Cambridge University Press, N.Y., 19[illegible]
—. "Practice and Some Muddles about Historical Materialism." *CJP*, cilt 3, [illegible] 1973).
Daniels, Norman. "An Argument about the Relativity of Justice." *RIP* (1989).
—. "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty." *Reading Rawls* (der. Daniels).
—. "Merit and Meritocracy." *PPA*, cilt 7, no. 3 (Bahar 1978).
—. "Moral Theory and the Plasticity of Persons." *Monist*, cilt 62, no. 3 (Temmuz 1970).
—. "On Liberty and Equality in Rawls." *STP*, cilt 3, no. 2 (Güz 1974).
—. "On Some Methods of Ethics and Linguistics." *PhS*, no. 37 (1980).
—. "Reflective Equilibrium and Archimedean Points." *CJP*, cilt 10, no. 1 (Mart 1980).
Daniels, Norman, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics." *Morality, Reason, and Truth* (der. David Copp ve David Zimmerman). Rowman and Allanheld, Totowa, N.J., 1985.
—. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics." *JP*, cilt 76, no. 5 (Mayıs 1979).

Daniels, Norman, der. *Reading Rawls*. Basic Books, N.Y., 1976.
DeGeorge, Richard T., der. *Ethics and Society*. Doubleday, Garden City, N.Y., 1966.
Deutscher, Isaac. *Marxism in Our Time*. Ramparts Press, San Francisco, 1971.
Doppelt, Gerald. "Conflicting Social Paradigms of Human Freedom and the Problem of Justification." *Inquiry*, cilt 27 (1984).
—. "Is Rawls' Kantian Liberalism Coherent and Defensible?" *Ethics*, cilt 99, no. 4 (Temmuz 1989).
—. "Rawls' System of Justice: A Critique from the Left." *Nous*, cilt 15 (1981).
Dworkin, Ronald. "In Defense of Equality." *SPP*, cilt 1 (Güz 1983).
—. *A Matter of Principle*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
—. "The Original Position." *Reading Rawls* (der. Daniels).
—. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977.
—. "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare." *PPA*, cilt 10, no. 3 (Yaz 1981).
—. "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources." *PPA*, cilt 10, no. 4 (Güz 1981).
—. "What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty." *Iowa Law Review* (1987).
—. "Why Liberals Should Believe in Equality." *NYRB* (Şubat 1983).
Easton, Lloyd, and Kurt H. Guddat. "Introduction." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (der. Easton ve Guddat,). Doubleday, Garden City, N.Y., 1976.
Edwards, Richard C., Michael Reich, ve Thomas E. Weisskopf, der. *The Capitalist System: A Radical Analysis of American Society* (2. Baskı). Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1978.
Einstein, Albert. "Why Socialism?" *Ideas and Opinions*. Dell Publishing Co., N.Y., 1954.
Elster, Jon. "Belief, Bias, and Ideology." *Rationality and Relativism* (der. Martin Hollis ve Steven Lukes). MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.
—. "Clearing the Decks." *Ethics*, cilt 91, no. 4 (Temmuz 1981).
—. *Explaining Technical Change*. Cambridge University Press, N.Y., 1983.
—. "Exploitation, Freedom, and Justice." *Nomos*, cilt 26 (1983).
—. "Exploring Exploitation." *Journal of Peace Research*, cilt 15 (1978).
—. "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
—. "Historical Materialism and Economic Backwardness." *After Marx* (der. Ball ve Farr).
—. *Logic and Society*. John Wiley, N.Y., 1978.
—. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press, N.Y., 1986.
—. *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press, N.Y., 1985.
—. "The Market and the Forum." *Foundations of Social Choice Theory* (der. A. Haylland ve Jon Elster). Cambridge University Press, N.Y., 1986.
—. "Marxism, Functionalism, and Game Theory." *T&S*, cilt 11, no. 4 (1982).
—. "A Paradigm for the Social Sciences? (Review of van Parijis: *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*)." *Inquiry*, cilt 25 (1982).
—. "Rationality, Morality, and Collective Action." *Ethics*, cilt 96 (1985).
—. "Reply to Comments." *T&S*, cilt 12, no. 1 (1983).

—. "Roemer vs. Roemer." *P&S*, cilt 11, no. 3 (1982).
—. "Rewiew of G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History.*" *PS*, cilt 28 (1980).
—. "Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. *Sour Grapes*. Cambridge University Press, N.Y., 1983.
—. "The Theory of Combined and Uneven Development." *Analytical Marxism* (der. Koemer).
—. "Three Challenges to Class." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
—. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge University Press, N.Y., 1979.
Elster, Jon, and Karl O. Moene (der.). *Alternatives to Capitalism*. Cambridge University Press, N.Y. Henüz basılmadı.
Feinberg, Joel. "Duties, Rights, and Claims." *APQ*, cilt 3, no. 2 (Nisan 1966).
—. *Harm to Others* (*The Moral Limits of the Criminal Law*, cilt 1). Oxford University Press, N.Y., 1984.
—. "The Nature and Value of Rights." *JVI*, cilt 4, no. 4 (Kış 1970).
—. *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1980.
—. "The Rights of Animals and Unborn Generations." *Philosophy and Environmental Crisis* (der. William T. Blackstone), University of Georgia Press, Athens, Ga., 1974.
—. *Social Philosophhy*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1973.
Feuer, Lewis S. "Ethical Theories and Historical Materialism." *S&S*, cilt 6, no. 3 (1942).
Fisk, Milton. "The Concept of Primacy in Historical Explanation." *A&K*, cilt 4 (1982).
—. *Ethics and Society*. Harvest Press, N.Y., 1980.
—. "Freedom and Historical Materialism." *Nous*, cilt 20 (1986).
—. "The Human Nature Argument." *SP*, cilt 5 (1979).
—. "History and Reason in Rawls' Moral Theory." *Reading Rawls* (der. Dainels).
—. "Property and the State: A Discussion of Robert Nozick's *Anarchy, State, and Utopia*." *Nous*, cilt 14 (1980).
—. "Property Rights." *The Main Debate: Capitalism versus Communism* (der. Tibor Machan). Random House, N.Y., 1987.
—. "Why the Anti-Marxists Are Wrong." *MR*, cilt 38, no. 10 (Mart 1987)
Foot, Phillipa. "Moral Arguments." *Mind*, cilt 67 (Ekim 1958).
—. "Moral Beliefs." *PAS*, cilt 59 (1958-1959).
—. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives." *JP*, cilt 81, no. 3 (Temmuz 1972).
—. "When Is a Principle a Moral Principle?" *PAS*, cilt 28 (1954).
Frankena, William K. *Ethics*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1963.
—. "Recent Conceptions of Morality." *Morality and the Language of Morals* (der. Hector-Neri Casteneda v.d.). Wayne State University Press, Detroit, 1963.
—. "Under What Net?" *Philosophy*, cilt 48 (Ekim 1973)
Fromm, Erich. *Marx's Concept of Man*. Frederick Ungar Publishing Co., N.Y., 1961.
—. *May Man Prevail*. Doubleday, Garden City, N.Y., 1961.
Fromm, Erich, der. *Socialist Humanism*. Doubleday, Garden City, N.Y., 1961.
Fry, J. A., der. *Limits of the Welfare State: Critical Views on Post-War Sweden*. Saxon House, Farnborough, Eng., 1979.
Funk, Nanette. "Habermas and Social Goods." *Social Text*, no. 18 (1988).
Geras, Norman. "Classical Marxism and Proletarian Representation." *NLR*, no. 123 (Ocak-Şubat 1981).
—. "The Controversy about Marx and Justice." *NLR*, 150 (Mart-Nisan 1985).
—. *The Legacy of Rosa Luxemburg*. New Left Books, London, 1976.
—. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. New Left Books, London, 1983.
—. "Marx and the Critique of Political Economy." *Ideology in Social Science* (der. Blackburn).
Gewirth, Alan. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. University of Chicago Press, Chicago, 1982.
—. "Rights and Virtues." *A&K*, cilt 6 (1984).
—. "Why There Are Human Rights." *STP*, cilt 11, no. 2 (Yaz 1985).
—. *Reason and Morality*. University of Chicago Press, Chicago, 1978.
Gilbert, Alan. "An Ambiguity in Marx's and Engels' Account of Justice and Equality." *APSR*,

cilt 76 (1982).
—. "Democracy and Individuality." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. "Equality and Social Theory in Rawls' *A Theory of Justice." OR*, no. 8/9 (Güz 1978).
—. "Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx." *PT*, cilt 9 (1981).
—. "Marx on Internationalism and War." *PPA*, cilt 7, no. 4 (Yaz 1978).
—. "Marx's Moral Realism: Eudaimonism and Moral Progress." *After Marx* (der. Ball ve Farr).
—. *Marx's Politics: Communists and Citizens.* Martin Robertson, Oxford, 1981.
Gottlieb, Roger. "Alienation, Ideology, and Personal Identity." *RPNJ* (Bahar 1978).
Gottlieb, Roger. *History and Subjectivity: The Transformation of Marxist Theory.* Temple University Press, Philadelphia, 1987.
—. "A Marxian Concept of Ideology." *PF*(B), cilt 6, no. 4 (Yaz 1975).
Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks.* International Publishers, N.Y., 1971.
Guevara, Che. *Che Guevara and the Cuban Revolution: Writings and Speeches of Ernesto Che Guevara.* Pathfinder Press. N.Y., 1987.
Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society.* Beacon Press, Boston, 1979.
—. *Knowledge and Human Interests.* Beacon Press, Boston, 1971.
—. *Legitimation Crises.* Beacon Press, Boston, 1975.
—. "On Systematically Distorted Communication." *Inquiry*, cilt 13 (Güz 1970).
—. *Theory and Practice.* Beacon Press, Boston, 1974.
—. *The Theory of Communicative Action*, cilt *I: Reason and the Rationalization of Society.* Beacon Press, Boston, 1984.
—. *The Theory of Communicative Action*, cilt *II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Beacon Press, Boston, 1984.
—. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics.* Beacon Press, Boston, 1970.
—. "Toward a Theory of Communicative Competence." *Inquiry*, cilt 13 (Kış 1970).
Hampshire, Stuart. "A New Philosophy of the Just Society." *NYRB*, cilt 18, no. 3 (Şubat 24, 1972).
Hampton, Jean. "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?" *Ethics*, cilt 99, no. 4 (Temmuz 1989).
Hancock, Roger. "Marx's Theory of Justice." *STP*, cilt 1, no. 3 (Bahar 1971).
Hare, R. M. *Essays on the Moral Concepts.* University of California Press, Berkeley, 1973.
—. *Freedom and Reason.* Oxford University Press, N.Y., 1963.
—. *The Language of Morals.* Oxford University Press, N.Y., 1952.
Harrington, Michael. *Socialism.* Saturday Review Press, N.Y., 1972.
—. *The Twilight of Capitalism.* Simon & Schuster, N.Y., 1976.
Harris, Abram L. "The Social Philosophy of Karl Marx." *Ethics*, cilt 58, no. 3 (Nisan 1948).
—. "Utopian Elements in Marx's Thought." *Ethics*, cilt 60, no. 2 (Ocak 1950).
Harris, John. "The Marxist Conception of Violence." *PPA*, cilt 3, no. 2 (Kış 1974).
Hart, H.L.A. "Are There Any Natural Rights?" *PR*, cilt 64, no. 2 (1955).
—. *Concept of Law.* Oxford University Press, N.Y., 1961.
—. "Rawls on Liberty and Equality." *Reading Rawls* (der. Daniels).
Hegel, G.W.F. *The Philosophy of Right.* Oxford University Press, N.Y., 1967.
Heilbroner, Robert L. *An Inquiry into the Human Prospect: Updated and Reconsidered for the 1980s.* W. W. Norton, N.Y., 1980.
—. *Between Capitalism and Socialism: Essays in Political Economy.* Peter Smith, Gloucester, Mass., 1983.
—. *Marxism: For and Against.* W. W. Norton, N.Y., 1980.
—. *The Nature and Logic of Capitalism.* W. W. Norton, N.Y., 1986.
—. *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers* (6. Baskı). Simon & Schuster, N.Y., 1987.
Heller, Agnes. *The Theory of Needs in Marx.* Allison and Busby, London, 1976.
Hobbes, Thomas. *Leviathan* (der. C. B. Macpherson). Penguin Books, Baltimore, Md., 1968.
Hodges, Donald Clark. "The Détente between Marxism and Linguistic Philosophy." *Praxis*, cilt 3, no. 4 (1967).

—. "Historical Materialism in Ethics." *PPR*, cilt 23, no. 1 (Eylül 1962).
Holmstrom, Nancy. "Exploitation." *CJP*, cilt 7, no. 2 (1977).
—. "Marx and Cohen on Exploitation and the Labor Theory of Value." *Inquiry*, cilt 26 (1983).
Honderich, Ted. "Democratic Violence." *PPA*, cilt 2, no. 2 (Kış 1973).
—. "Four Conclusions about Violence of the Left." *CJP*, cilt 9, no. 2 (Haziran 1979).
—. *Three Essays on Political Violence*. Basil Blackwell, Oxford, 1976.
Honderich, Ted, der. *Morality and Objectivity*. Routledge & Kegan Paul, London, 1985.
Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Reynal & Hitchcock, N.Y., 1936.
—. *Towards an Understanding of Karl Marx*. Victor Gollancz, London, 1933.
Horvat, Branko, *The Political Economy of Socialism*. M. E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1982
—. *Towards a Theory of Planned Economy*. Yugoslav Institute of Economic Research, Belgrad, 1964.
—. *The Yugoslav Economic System: The First Labor-Managed Economy in the Making*. International Arts and Sciences Press, White Plains, N.Y., 1976.

Horvat, Branko, Mihailo Markoviç, ve Rudi Supek, der. *Self-Governing Socialism* (2 cilt). International Arts and Sciences Press, White Plains, N.Y., 1975.
Howe, Irving. "On the Moral Basis of Socialism." *Dissent* (Güz 1981).
—. *Socialism and America*. Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego, Calif., 1985.
Hume, David. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., 1957.
—. *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press, Oxford, 1888.
Husami, Ziyad I. "Marx on Distributive Justice." *PPA*, cilt 8, no. 1 (Güz 1978).
Kamenka, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism* (2. Baskı). Routledge & Kegan Paul, Boston. 1972.
—. "Review of Stephen Lukes, *Marxism and Morality*." *New York Times Book Review* (2 Şubat, 1986).
Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., 1956.
—. *The Doctrine of Virtue*. Harper & Row, N.Y., 1964.
—. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., 1959.
Kautsky, Karl. *The Class Struggle*. Charles A. Kerr, Chicago, 1910.
—. *The Dictatorship of the Proletariat*. University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich. 1964.
—. *Ethics and the Materialist Conception of History*. Charles. H. Kerr & Co., Chicago, 1914.
Keat, Russell ve David Miller. "Understanding Justice." *PT*, cilt 2, no. 1 (1974).
Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism* (3 cilt). Oxford University Press, N.Y., 1978.
—. *Toward a Marxist Humanism*. Grove Press, N.Y., 1968.
Kolakowski, Leszek ve Stuart Hampshire, der. *The Socialist Idea*. Weidenfeld and Nicolson, London, 1974.
Kurtz, Paul ve Svetozar Stojanoviç, der. *Tolerance and Revolution: A Marxist-Non-Marxist Humanist Dialogue*. Philosophical Society of Serbia, Belgrad, 1970.
Laclau, Ernesto. "The Specificity of the Political: Around the Poulantzas-Miliband Debate." *E&S*, cilt 5, no. 1 (Şubat 1975).
Lebowitz, Michael A. "Is Analytical Marxism Marxism?" *S&S*, cilt 52, no. 2 (Yaz 1988).
—. "Social Justice Against Capitalism." *MR*, cilt 40, no. 1 (Mayıs 1988).
Lenin, V. I. "Address at Congress of Russian Young Communist League." *Reader in Marxist Philosophy* (der. Selsam ve Martel).
—. *Selected Works* (3 cilt). International Publishers, N.Y., 1967.
—. "Imperialism: The Highest Stage of Capitalism." *Selected Works*, cilt 1.
—. "Left Wing Communism: An Infantile Disorder." *Selected Works*, cilt 3.
—. "State and Revolution." *Selected Works*, cilt 2.
—. "The Three Sources and Component Parts of Marxism." *Selected Works*, cilt 1.
—. "What Is to Be Done?" *Selected Works*. cilt 1.
Levin, David S. "The Moral Relativism of Marxism." *PF*(B), cilt 15, no. 3 (Bahar 1974).
Levine, Andrew. *Arguing for Socialism: Theoretical Considerations*. Routledge & Kegan Paul, Boston, 1984.

—. *The End of the State.* Verso, London, 1987.
—. *Liberal Democracy: A Critique of Its Theory.* Columbia University Press, N.Y., 1981.
—. *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract.* University of Massachusetts Press, Amherst, 1976.
—. "Review of *Making Sense of Marx*, by Jon Elster." *JP*, cilt 83, no. 12 (1986).
—. "What Is a Marxist Today?" *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
Levine, Andrew ve Erik Olin Wright. "Rationality and Class Struggle." *NLR*, no. 123 (Sept.-Oct. 1980).
Levine, Andrew, Elliott Sober, and Erik Olin Wright. "Marxism and Methodological Individualism." *NLR*, no. 162 (Mart-Nisan 1987).
Lichteim, George. "Alienation." *International Encyclopedia of the Social Sciences*, gözden geçirilmiş baskı (der. David A. Sills). Macmillan, N.Y., 1968.
—. *The Concept of Ideology and Other Essays.* Random House, N.Y., 1967.
—. "Historical and Dialectical Materialism." *Dictionary of the History of Ideas*, cilt 2 (der. Phillip Wiener). Scribner, N.Y., 1973.
—. "On the Interpretation of Marx's Thought." *Marx and the Western World* (der. Lobkowicz).
—. *Marxism: An Historical and Critical Study.* Frederick A. Praeger, N.Y., 1961.
Little, Daniels. "Marxism and Popular Politics: The Microfoundations of Class Conflict." *Marx Analyzed* (Nielsen and Ware, eds.).
—. *The Scientific Marx.* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
Lobkowicz, Nicholas, der. *Marx and the Western World.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1967.
Lock, G. "G. A. Cohen and the Crisis of Marxism." *AP*, cilt 16, no. 3 (1981).
Locke, John. *Two Treatises of Government.* Cambridge University Press, N.Y., 1960.
Lukács, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* MIT Press, Cambridge, Mass., 1971.
Lukes, Stephen. "Alienation and Anomie." *Social Structure and Theory* (der. Connolly ve Gordon).
—. "Can a Marxist Believe in Human Rights?" *PI*, cilt 1, no. 4 (1982).
—. "Can the Base Be Distinguished from the Superstructure?" *The Nature of Political Theory* (der. D. Miller ve L. Siedentop). Oxford University Press, N.Y., 1983.
—. "Marxism and Dirty Hands." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. *Marxism and Morality.* Clarendon Press, Oxford, 1985. (*Marksizm ve Ahlâk*, çev.: O. Akınhay, Ayrıntı Yay., 1998)
—. *Power: A Radical View.* Macmillan, N.Y., 1974.
—. "Socialism and Equality." *The Socialist Idea* (der. Kolakowski ve Hampshire).
Luxemburg, Rosa. "Leninism or Marxism?" *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich., 1961.
—. "The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions." *Rosa Luxemburg Speaks* (der. Waters).
—. "Reform or Revolution." *Rosa Luxemburg Speaks* (der. Waters).
—. "The Russian Revolution." *Rosa Luxemburg Speaks* (der. Waters).
MacBride, William L. "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others." *Ethics*, cilt 85, no. 3 (Nisan 1975).
—. "Marxism and Natural Law." *The American Journal of Jurisprudence*, cilt 15 (1970).
—. "Rights and the Marxian Tradition." *PI*, cilt 4, no. 1 (1984).
—. "Social Theory *Sub Specie Aeternitatis:* A New Perspective." *Yale Law Journal*, cilt 81, no. 5 (Nisan 1972).
MacCallum, Gerald C., Jr. "Negative and Positive Freedom." *Concepts in Social and Political Philosophy* (der. Richard E. Flathman). Macmillan, N.Y., 1973.
McCarney, Joe. "Elster, Marx and Methodology." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. *The Real World of Ideology.* Harvester Press, Brighton, İngiltere, 1980.
—. "Recent Interpretations of Ideology." *E&S*, cilt 14, no. 1 (1985).
McCloskey, H. J. "Rights." *Philosophical Quarterly*, cilt 15 (1965).
MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1981.
—. *Against the Self-Image of the Age: Essays on Ideology and Philosophy.* University of

465
F30

Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1978.
—. "Breaking the Chains of Reason." *Out of Apathy* (der. Thompson).
—. "Ideology, Social Science and Revolution." *Comparative Politics*, cilt 5, no. 5 (Nisan 1973).
—. *Marcuse*. Viking Press, N.Y., 1970.
—. "Marx." *Western Political Philosophers* (der. Maurice Cranston). Capricorn Books, N.Y., 1964.
—. *Marxism and Christianity*. Schocken Books, N.Y., 1968.
—. "Notes from the Moral Wilderness I." *NR*, no. 7 (Kış 1958-1959).
—. "Notes from the Moral Wilderness II." *NR*, no. 8 (Bahar 1959).
Mackie, J. L. "Can There Be a Rights-Based Moral Theory?" *MSP*, cilt 9, no. 4 (1978).
—. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, N.Y., 1977.
—. *Persons and Values*. Clarendon Press, Oxford, 1985.
McLellan, David. "Introduction." *The Grundrisse* (der. McLellan). Harper & Row, N.Y., 1971.
—. *Karl Marx, 1818-1883*. Oxford University Press, 1977.
—, ed. *Marx: The First Hundred Years*. St. Martin's Press, N.Y., 1983.
McMurring, Sterling M., der. *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt 1. University of Utah Press, Salt Lake City, 1980.
McMurtry, John. "How to Tell the Right from the Left." *CJP*, cilt 9, no. 1 (Eylül 1979).
—. "Is There a Marxist Personal Morality?" *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. "Making Sense of Economic Determinism." *CJP*, cilt 3, no. 3 (Aralık 1973).
—. *The Structure of Marx's World-View*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1978.
Macpherson, C. B. "Class, Class Consciousness and the Critique of Rawls." *PT*, cilt 6, no. 2 (Mayıs 1978).
—. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Clarendon Press, Oxford, 1973.
—. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press, N.Y., 1977.
—. "Rawls on Man and Society." *PSS*, cilt 3, no. 4 (Aralık 1973).
Magdoff, Harry. *The Age of Imperialism: The Economics of United States Foreign Policy*. Monthly Review Press, N.Y., 1969.
—. "Socialism, Democracy, and Planning." *MR*, cilt 33, no. 2 (Haziran 1981).
Mandel, Ernest. "A Defense of Socialist Planning." *NLR*, no. 159 (Eylül-Ekim 1986).
—. *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*. Monthly Review Press, N.Y., 1971.
—. *From Class Society to Communism*. Ink Links, London, 1977.
—. "How to Make No Sense of Marx." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. *An Introduction to Marxist Economic Theory*. Pathfinder Press, N.Y., 1970.
—. *Late Capitalism*. New Left Books, London, 1975.
—. *Marxist Economic Theory*. Merlin Press, London, 1962.
—. *Marx's Theoretical Legacy: Restating the Case for Socialism at the End of the Twentieth Century*. Verso, London, 1987.
—. "On the Nature of the Soviet State." *NLR*, no. 108 (Mart-Nisan 1978).
Mandel, Ernest ve George Novack. *The Marxist Theory of Alienation*. Pathfinder Press, N.Y., 1970.
Marcuse, Herbert. *An Essay on Liberation*. Beacon Press, Boston, 1969.
—. "Ethics and Revolution." *Ethics and Society* (der. DeGeorge).
—. *One Dimensional Man*. Beacon Press, Boston, 1964.
—. "The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration." *Praxis*, cilt 5, no. 1-2 (1969).
—. "Socialist Humanism?" *Socialist Humanism* (der. Fromm).
—. *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. Columbia University Press, N.Y., 1958.
Markoviç, Mihailo. "Basic Characteristics of Marxist Humanism." *Humanist*, cilt 29 (Ocak-Şubat 1969).
—. *The Contemporary Marx*. Spokesman Books, Nottingham, England, 1974.
—. "Critical Social Theory in Marx." *Praxis*, cilt 6, no. 3-4 (1970).
—. *Democratic Socialism: Theory and Practice*. St. Martin's, N.Y., 1982.
—. *From Affluence to Praxis*. University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich., 1974.
—. "Philosophical Foundations of the Idea of Self-Management." *Self-Governing Socialism*

(der. Horvat v.d.).
—. "Possibilities of Evolution to Socialist Democracy." *Détente and Socialist Democracy: A Discussion with Roy Medvedev* (der. Coates).
—. "Marxist Humanism and Ethics." *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (der. Somerville ve Parsons).
—. "Self-Government and Planning." *Self-Governing Socialism* (der. Horvat v.d.).
—. "Socialism and Self-Management." *Self-Governing Socialism* (der. Horvat v.d.).
—. "Stalinism and Marxism." *Stalinism* (der. R. Tucker).
—. "Violence and Human Self-Realization." *Essays on Socialist Humanism* (der. Coates).
Markoviç, Mihailo ve Gajo Petroviç. *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences.* D. Reidel, Dordrecht, 1969.
Martin, Rex. *Rawls and Rights.* University Press of Kansas, Lawrence, 1986.
Mayo, Bernard. *Ethics and the Moral Life.* St. Martin's, N.Y., 1958.
Medvedev, Roy. *Leninism and Western Marxism.* Schocken Books, London, 1982.
—. *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism.* Macmillan, N.Y., 1972.
—. *On Socialist Democracy,* W. W. Norton, N.Y., 1975.
—. *On Stalin and Stalinism.* Oxford University Press, N.Y., 1979.
—. "Problems of Democratization and Détente." *Detente and Socialist Democracy* (der. Coates).
Mepham, John ve David-Hillel Ruben, der. *Issues in Marxist Philosophy,* cilt *4: Social and Political Philosophy.* Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1981.
Miliband, Ralph. "Bettleheim and Soviet Experience." *NLR,* no. 91 (Mayıs-Haziran 1975).
—. *Class Power and State Power.* Verso, London, 1983.
—. "The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas." *NLR,* no. 59 (Ocak-Şubat 1970).
—. *Marxism and Politics.* Oxford University Press, N.Y., 1977.
—. *Parliamentary Socialism: A Study in the Politics of Labour.* Allen and Unwin, London, 1961.
—. "Socialist Democracy." *Détente and Socialist Democracy* (der. Coates).
—. *The State in Capitalist Society: An Analysis of the Western System of Power.* Basic Books, N.Y., 1969.
—. "State Power and Class Interests." *NLR,* 138 (Mart-Nisan 1983).
Mill, John Stuart. "On Liberty." *The Essential Works of John Stuart Mill* (der. Max Lerner). Bantam, N.Y., 1961.
—. *Principles of Political Economy* (der. Sir William Ashley). Augustus M. Kelley, Clifton, N.J., 1909, 1973.
—. "Utilitarianism." *The Essential Works of John Stuart Mill* (der. Max Lerner). Bantam, N.Y., 1961.
Mills, C. Wright. "Alienation and Social Structure." *Social Structure and Theory* (der. Connolly ve Gordon).
—. *The Power Elite.* Oxford University Press, N.Y., 1956.
Mills, C. Wright, der. *The Marxists.* Dell Publishing Co., N.Y., 1962.
Miller, Richard W. *Analyzing Marx: Morality, Power, and History.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984.
—. "The Consistency of Historical Materialism." *PPA,* cilt 4, no. 4 (Yaz 1975).
—. "Democracy and Class Dictatorship." *Marxism and Liberalism* (der. E. F. Paul).
—. "Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism" *Marx and Morality* (Nielsen ve Patten).
—. "Marx and Morality." *Marxism* (der. Pennock ve Chapman). [*Nomos,* cilt 26 (1983).]
—. "Marx in Analytic Philosophy: The Story of a Rebirth." *Social Science Quarterly,* cilt 64, no. 4 (Aralık 1983).
—. "Productive Forces and the Forces of Change: A Review of G. A. Cohen's *Karl Marx's Theory of History: A Defense.*" *PR,* cilt 40, no. 1 (Ocak 1981).
—. "Rawls and Marxism." *PPA,* cilt 3, no. 2 (Kış 1974).
—. "Rights or Consequences." *MSP,* cilt 7 (der. Peter French v.d.). University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
—. Rights and Reality." *PR,* cilt 90 (1981).
Milo, Ronald D. *Immorality.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984.
Moore, Stanley, "A Consistency Proof of Historical Materialism." *PPA,* cilt 5, no. 3 (Bahar

1976).
—. *A Critique of Capitalist Democracy: An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels, and Lenin.* Paine-Whitman Publishers, N.Y., 1957.
—. "Marx and Lenin on Historical Materialism." *PPA*, cilt 4, no. 2 (Kış 1976).
—. *Marx on the Choice between Socialism and Communism.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980.
—. *Three Tactics.* Monthly Review Press, N.Y., 1963.
Murphy, Jeffrie G. "Marxism and Retribution." *PPA*, cilt 2, no. 3 (Bahar 1973).
—. "Rights and Borderline Cases." *Arizona Law Review*, cilt 19, no. 1 (Kış 1978).
Nagel, Thomas. "Equality." *Mortal Questions.* Cambridge University Press, N.Y., 1979.
—. "Moral Conflict and Political Legitimacy." *PPA*, cilt 16, no. 3 (1987).
—. "Rawls on Justice." *Reading Rawls* (der. Daniels).
Nasser, Alan G. "Marx's Ethical Anthropology." *PPR*, cilt 35 (Haziran 1975).
Nell, Edward. "Understanding the Marxian Notion of Exploitation: The 'Number One Issue.'" *Samuelson and Neo-Classical Economics* (der. George R. Feiwell). Kluwer-Nijhoff, Hingham, Mass., 1982.

Nell, Edward ve Onora O'Neill. "Justice under Socialism." *Justice: Alternative Political Perspectives* (der. James P. Sterba). Wadsworth, Belmont, Calif., 1980.
—. *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights.* University of California Press, Berkeley, 1987.
Nielsen, Kai. "Alienation and Self-Realization." *Philosophy*, cilt 48 (1973).
—. "Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism." *PPA*, cilt 17, no. 3 (Yaz 1988).
—. "Autonomy and Justice." *Proceedings of the 18th World Congress of Philosophy*, Brighton, İngiltere, 1988.
—. "Capitalism, Socialism, and Justice." *SP*, cilt 7, no. 3-4 (1980).
—. "Class and Justice." *Justice and Economic Distribution* (der. Arthur ve Shaw).
—. "Class Conflict, Marxism and the Good Reason Approach." *SP*, cilt 2, no. 1-2 (1974).
—. "Coming to Grips with Marx's Anti-Moralism." *PF*(B), cilt 19 (1987).
—. "Cultural Pessimism and the Setting Aside of Marxism." *A&K*, cilt 7, no. 1 (1985).
—. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism.* Rowman and Allanheld, Totowa, N.J., 1984.
—. "Impediments to Radical Egalitarianism." *APQ*, cilt 18, no. 2 (Nisan 1981).
—. "Justice and Ideology: Justice as Ideology." *Windsor Yearbook of Justice*, no. 1 (1981).
—. "Liberal and Socialist Egalitarianism" *Social Philosophy* (Henüz basılmadı).
—. "Marxism and Ideology." *African Philosophical Inquiry*, cilt 1, no. 1 (Ocak 1987).
—. *Marxism and the Moral Point of View.* Westview Press, Boulder, Colo., 1988.
—. "Marxism, Ideology, and Moral Philosophy." *STP*, cilt 6 (1980).
—. "Marx, Morality and Egalitarianism." *Ratio*, cilt 28, no. 1 (1986).
—. "Marx on Justice: The Tucker-Wood Thesis Revisited." *University of Toronto Law Journal*, cilt 38 (1988).
—. "Morality, Marxism, and the Ideological Functions of Morality: *A Theory of Justice* as a Test Case." *OR*, no. 8/9 (Güz 1978).
—. "On Justifying Revolution." *PPR*, cilt 37, no. 4 (1977).
—. "On Justifying Violence." *Inquiry*, cilt 24, no. 1 (Mart 1981).
—. "On Taking Historical Materialism Seriously." *Dialogue*, cilt 22 (1983).
—. "On Taking Human Nature as the Basis of Morality." *Social Research*, cilt 29, no. 2 (Yaz 1976).
—. "On Terrorism and Political Assassination." *Assent/Dissent* (J. P. White, ed.). Kendall-Hunt, Dubuque, Iowa, 1984.
—. "On the Choice between Reform and Revolution." *Philosophy and Political Action* (der. Virginia Held v.d.). Oxford University Press, N.Y., 1973.
—. "On the Ethics of Revolution." *RP*, no. 6 (Kış 1973).
—. "On the Poverty of Moral Philosophy: Running a Bit with the Tucker-Wood Thesis." *SST*, cilt 33 (1987).
—. "Political Violence." *IPSR*, cilt 16, no. 2 (Temmuz 1982).
—. "The Priority of Liberty Examined." *IPSR*, cilt 11 (Ocak 1977).
—. "Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality." *STP*, cilt 5, no. 2 (Bahar 1979).

—. "Radically Egalitarian Justice." *Legal Theory Meets Legal Practice* (der. Anne F. Bayefsky). Academic Printing and Publishing, Edmonton, Kanada, 1988.
—. "Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice." *A&K*, cilt 2 (1980).
—. "The Rejection Front and the Affirmation Front: Marx and Moral Reality." *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, cilt 4, no. 1 (Güz 1986).
—. "The Role of Radical Philosophers in Canada." *Socialist Studies*, cilt 1, no. 1 (1979).
—. "Skepticism and Human Rights." *Monist*, cilt 52, no. 4 (Ekim 1968).
Nielsen, Kai ve Steven C. Patten, der. *Marx and Morality*. [*CJP*, ek cilt 7 (1981).]
Nielsen, Kai ve Roger Shiner, der. *New Essays on Contract Theory*. [*CJP*, ek cilt 3 (1977).]
Nielsen, Kai ve Robert Ware. *Marx Analyzed: New Essays in Analytical Marxism*. [*CJP*, ek cilt 15 (1989)]
Noone, John B., Jr. *Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis*. University of Georgia Press, Athens, 1980.
Norman, Richard. "Does Equality Destroy Liberty?" *Contemporary Political Philosophy* (Keith Graham, ed.). Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
—. *Free and Equal: A Philosophical Examination of Political Values*. Oxford University Press, N.Y., 1987.
—. *The Moral Philosophers*. Oxford University Press, N.Y., 1984.
—. "Moral Philosophy without Morality." *RP*, no. 6 (Güz 1973).
—. "What Is Living and What Is Dead in Marxism?" *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
Norman, Richard, and Sean Sayers. *Hegel, Marx, and Dialectic: A Debate*. Humanities Press, Atlantic Highlands. N.J., 1980.
Novack, George. *Humanism and Socialism*. Pathfinder Press, N.Y., 1973.
—. *Uneven and Combined Development in History*. Merit Publishers, N.Y., 1966.
—. "The Permanent Revolution in Latin America." *Intercontinental Press*, cilt 8 (Kasım 16, 1970).
—, der. *Existentialism versus Marxism: Conflicting Views on Humanism*. Dell Publishing Co., N.Y., 1966.
Nove, Alec. *The Economics of Feasible Socialism*. Allen & Unwin, London, 1983.
Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Book, N.Y., 1974.
Offe, Claus. "Structural Problems of the Capitalist State, Class Rule and the Political System: On the Selectiveness of Political Institutions." *German Political Studies*, cilt 1 (1973).
—. "Political Authority and Class Structure: An Analysis of Late Capitalism." *International Journal of Sociology*, no. 2 (1972).
Offe, Claus ve V. Ronge. "Theses on the Theory of the State." *NGC*, cilt 6 (1975).
Offe, Claus ve H. Wiesenthal. "Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class." *Political Power and Social Theory*, cilt 1 (1980).
Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge University Press, N.Y., 1971.
—. "Marxism and Political Science: Prolegomena to a Debate on Marx's Method." *P&S*, cilt 3, no. 4 (Yaz 1973).
—. "Marx's Vision of Communism: A Reconstruction." *Radical Visions of the Future* (der. Seweryn Bialer). Westview Press, Boulder, Colo., 1977.
O'Neill, Onora. "Nozick's Entitlements." *Inquiry* (Kış 1976).
Ortega, Daniels v.d. *Nicaragua: The Sandinista People's Revolution (Speeches by Sandinista Leaders)*. Pathfinder Press, N.Y., 1985.
Panichas, George, "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation." *STP*, cilt 7, no. 2 (Yaz 1981).
—. "Marx's Moral Skepticism." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
Parsons, Talcott. "Some Comments on the Sociology of Karl Marx." *Sociological Theory and Modern Society*. Free Press, N.Y., 1967.
Pateman, Carol. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press, N.Y., 1970.
Paul, Ellen Frankel, der. *Marxism and Liberalism*. [*SPP*, cilt 3, no. 2 (Bahar 1986).]
Paul, Jeffrey, der. *Reading Nozick*. Rowman and Allanheld, Totowa, N.J., 1981.
Peffer, R. G. "A Defense of Rights to Well-Being." *PPA*, cilt 8, no. 1 (Güz 1978).
—. "Morality and the Marxist Concept of Ideology." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve

Patten).
Pennock, J. Roland ve John Chapman, eds. *Marxism*. New York University Press, N.Y., 1983. [*Nomos*, no. 26 (1983).]
Petroviç, Gajo. "Alienation." *Encyclopedia of Philosophy*, cilt 1 (der. Paul Richard). Macmillan, N.Y., 1967.
—. "The Human Relevance of Marx's Concept of Alienation." *Self-Governing Socialism* (der. Horvat v.d.).
—. *Marxism in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx's Writings*. Doubleday, Garden City, N.Y., 1967.
—. "Marxism versus Stalinism." *Praxis*, cilt 3, no. 1 (1967).
—. "The Philosophical and Sociological Relevance of Marx's Theory of Alienation." *Marx and the Western World* (der. Lobkowicz).
—. "Socialism, Revolution and Violence." *The Socialist Idea* (der. Kolakowski ve Hampshire).
Plamenatz, John. *German Marxism and Russian Communism*. Longman, London, 1954.
—. *Ideology*. Praeger, N.Y., 1970.
—. *Karl Marx's Philosophy Man*. Clarendon, Oxford, 1975.
—. *Man and Society*, cilt 2. Longman, London, 1963.
Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, cilt 2. Harper & Row, N.Y., 1962. (*Açık Toplum ve Düşmanları*, Remzi Kitabevi, 1997)
—. *The Poverty of Historicism*. Harper & Row, N.Y., 1957. (*Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan Yay., 1997)
Poulantzas, Nicos "The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclacu." *NLR*, no. 95 (Ocak-Şubat 1976).
—. *Classes in Contemporary Capitalism*. New Left Books, London, 1975.
—. *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*. New Left Books, Londra, 1974.
—. "The Problem of the Capitalist State." *NLR*, no. 58 (Kasım-Aralık 1969)
—. *State, Power, Socialism*. New Left Books, London, 1978.
Przeworski, Adam. "The Ethical Materialism of John Roemer." *P&S*, cilt 11, no. 3 (1982).
—. "From Proletariat into Class: The Process of Class Formation from Kautsky's *The Class Struggle* to Recent Contributions." *P&S*, cilt 7, no. 4 (1977).
—. "Material Interests, Class Compromise, and the Transition to Socialism." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
—. "Social Democracy as a Historical Phenomenon." *NLR*, no. 122 (Temmuz-Ağustos 1980).
Przeworski, Adam ve Michael Wallerstein. "The Structure of Class Conflict in Democratic Capitalist Societies." *APSR*, cilt 76 (1982).
Rader, Melvin. *Marx's Interpretation of History*. Oxford University Press, N.Y., 1979.
Rawls, John. "The Basic Liberties and Their Priority." *Tranner Lectures on Human Values*, cilt 3 (der. Sterling M. McMurrin). University of Utah Press, Salt Lake City, 1982.
—. "The Basic Structure as Subject." *APQ*, cilt 14, no. 2 (Nisan 1977).
—. "Fairness to Goodness." *PR*, cilt 84 (Ekim 1975).
—. "The Idea of an Overlapping Consensus." *Oxford Journal for Legal Studies*, cilt 7, no (1987).
—. "The Independence of Moral Theory." *PAAPA*, cilt 47 (1974-1975).
—. "Justice as Fairness: Political Not Metahplysical." *PPA*, cilt 14, no. 3 (Yaz 1985).
—. "A Kantian Conception of Equality." *Cambridge Review* (Şubat 1975).
—. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *JP*, cilt 77, no. 9 (Eylül 1980).
—. "The Priority of the Right and Ideas of the Good." *PPA*, cilt 17, no. 4 (Güz 1988).
—. "Reply to Alexander and Musgrave." *QJE* (Kasım 1974).
—. *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971.
—. "Social Unity and Primary Goods." *Utilitarianism and Beyond* (der. Sen ve Williams).
—. "Some Reasons for the Maximin Criterion." *AERPP*, cilt 64 (Mayıs 1974).
Reimann, Jeffrey. "An Alternative to 'Distributive' Marxism: Further Toughts on Roemer, Cohen, and Exploitation." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen." *PPA*, cilt 16, no. 1 (Kış 1987).

—. "The Fallacy of Libertarian Capitalism." *Ethics*, cilt 92 (Ekim 1981).
—. *In Defense of Political Philosophy*. Harper & Row, N.Y., 1972.
—. "The Labor Theory of the Difference Principle." *PPA*, cilt 12, no. 2 (Bahar 1983).
—. "The Marxian Critique of Criminal Justice." *Criminal Justice*, cilt 6, no. 1 (Kış-Bahar 1987).
—. "The Possibility of a Marxian Theory of Justice." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. *The Rich Get Richer and the Poor Get Prison: Ideology, Class, and Criminal Justice*, 2. Baskı. John Wiley, N.Y., 1984.
Richard, D.A.J. *A Theory of Reasons for Acting*. Clarendon Press, N.Y., 1971.
Riley, Patrick. "Marx and Morality: A Reply to Richard Miller." *Marxism* (der. Pennock ve Chapman).
Roemer, John. *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*. Cambridge University Press, N.Y., 1981.
—. "Are Socialist Ethics Consistent with Efficiency?" *PF(B)*, cilt 14, no. 3-4 (1983).
—. "Equality of Resources Implies Equality of Welfare." *QJE*, cilt 101 (1986).
—. "Equality of Talent." *E&P*, cilt 1 (Fall 1986).
—. "Exploitation, Alternatives, and Socialism." *Economic Journal*, cilt 92 (1982).
—. *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.
—. *A General Theory of Exploitation and Class*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
—. "Methodological Individualism and Deductive Marxism." *T&S*, cilt 11, no. 4 (1983).
—. "New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class." *P&S*, cilt 11, no. 3 (1982).
—. "Property Relatinos vs. Surplus Value in Marxian Exploitation." *PPA*, cilt 11, no. 4 (Güz 1982).
—. "R. P. Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value: Comment." *PPA*, cilt 12, no. 1 (Kış 1983).
—. "Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance." *Analytical Marxism* (der. Roemer).
—. "Reply." *P&S*, cilt 11, no. 3 (1982).
—. "Second Thoughts on Property Relations and Exploitation." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. "Should Marxists Be Interested in Exploitation?" *PPA*, cilt 14, no. 1 (Kış 1985).
—. "Technical Change and the 'Tendency of the Rate of Profit to Fall.'" *Journal of Economic Theory*, cilt 16 (Aralık 1977).
—. "Unequal Exchange, Labor Migration, and International Capital Flow: A Theoretical Synthesis." *Marxism, Central Planning and the Soviet Economy: Economic Essays in Honor of Alexander Erlich* (der. P. Desai). MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.
—. *Value, Exploitation, and Class*. Harwood Academic Publishers, N.Y., 1986.
—. "What is Exploitation?: Reply to Jeffrey Reimann." *PPA*, cilt 18, no. 1 (Kış 1989).
Roemer, John, der. *Analytical Marxism*. Cambridge University Press, N.Y., 1986.
Roemer, John ve Roger E. Howe. "Rawlsian Justice as the Core of a Game." *AERPP*, cilt 71, no. 5 (1981).
Roemer, John ve Herve Moulin. "Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self." *Journal of Political Economy*, cilt 97 (Nisan 1989).
Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality* (der. Lester G. Crocker). Simon & Schuster, N.Y., 1967. (*Toplum Sözleşmesi*, Adam Yay., 1997)
Russell, Bertrand. *Selected Papers of Bertrand Russell*. Random House, N.Y., 1955.
Ryan, Cheyney C. "Socialist Justice and the Right to the Labour Product." *PT*, cilt 8, no. 4 (Kasım 1980).
Sandel, Michael. *Liberalism and Its Critics*. Basil Blackwell, London, 1984.
—. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, N.Y., 1982.
Sartorius, Rolf E. "Benevolence, Collective Action, and the Provision of Public Goods." *The Limits of Utilitarianism* (der. H. B. Miller ve W. H. Williams). University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
—. *Individual Conduct and Social Norms*. Wadsworth, Belmont, Ca., 1975.

—. "The Limits of Libertarianism." *Liberty and the Role of Law* (der. Robert L. Cunningham). Texas A & M University Press, College Station, Texas, 1979.
Sayers, Sean. "Analytical Marxism and Morality." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
Scanlon, Thomas. "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage? *Ethics*, cilt 97, no. 1 (Ekim 1986).
—. "Nozick on Rights, Liberty, and Property." *PPA*, cilt 6, no. 1 (Güz 1976).
—. "Preference and Urgency." *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt I (der. McMurrin).
—. "Rawls' Theory of Justice." *Reading Rawls* (der. Daniels).
—. "Rights, Goals, and Fairness." *JP*, cilt 76, no. 9 (Eylül 1979).
Schaff, Adam. *A Philosophy of Man*. Dell Publishing Co., N.Y., 1963.
—. "Alienation as a Social and Philosophical Problem." *STP*, cilt 3, no. 1 (Bahar 1974).
—. "Marx and Contemporary Humanism." *Diogenes*, no. 64 (Kış 1968).
—. *Marxism and the Human Individual*. McGraw-Hill, N.Y., 1965.
—. "Marxism and the Philosophy of Man." *Socialist Humanism* (der. Fromm).
—. "Marxist Humanism." *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (der. Somerville ve Parsons).
—. "Marxist Theory of Revolution and Violence." *JHI*, cilt 34, no. 2 (Nisan-Haziran 1973).
Schmitt, Richard, *Alienation and Class*. Schenkman, Cambridge, Mass., 1983.
—. *Introduction to Marx and Engels: A Critical Reconstruction*. Westview Press, Boulder, Colo., 1987.
—. "Methodological Individualism, Psychological Individualism and the Defense of Reason." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. "What Classes Are: Bolshevism, Democracy and Class Theory." *PI*, cilt 2 (Ocak 1983).
Schwartz, Adina. "Moral Neutrality and Primary Goods." *Ethics*, cilt 83 (Temmuz 1973).
Schweickart, David. "Capitalism and Work: Some Utilitarian Considerations." *Philosophical Forum*, cilt 10, no. 2-3-4 (1980).
—. *Capitalism or Worker Control? An Ethical and Economic Appraisal*. Praeger, N.Y., 1980.
—. "On the Exploitation of Cotton, Corn and Labor." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. "Review of *Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of Capital*, by Robert Paul Wolff." *JP*, cilt 83, no. 12 (1986).
—. "Should Rawls Be a Socialist?" *STP*, cilt 5, no. 1 (Güz 1978).
—. "Workers Controlled Socialism: A Blueprint and Defense." *RPNJ*, no. 8 (Nisan 1977).
Sellars, Wilfrid ve John Hospers, der. *Reading in Ethical Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970.
Selsam, Howard ve Harry Martel, der. *Reader in Marxist Philosophy*. International Publishers, N.Y., 1963.
Sen, Armatya. *Choice, Welfare and Measurement*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.
—. *Collective Choice and Social Welfare*. Holden-Day, San Francisco, 1970.
—. *Commodities and Capabilites*. Reidel, Amsterdam, 1985.
—. "Equality of What?" *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt 1 (der. McMurrin).
—. *On Economic Inequality*. W. W. Norton, N.Y., 1973.
—. "On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues." *CJE*, no. 2 (1978).
—. *Poverty and Famines*. Oxford University Press, N.Y., 1981.
—. "Property and Hunger." *E&P*, cilt 4, no. 1 (1988).
—. "Rights and Capabilities." *Resources, Values and Development*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.
—. *The Standard of Living*. Cambridge University Press, N.Y., 1987.
—. "Utilitarianism and Welfarism." *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt 1 (der. McMurrin).
—. "Well-Being, Agency, and Freedom." *JP*, cilt 82, no. 4 (Nisan 1985).
Sen, Armatya ve Bernard Williams, der. *Beyond Utilitarianism*. Cambridge University Press, N.Y., 1982.
Sensat, Julius. "Exploitation." *Nous*, cilt 17, no. 1 (Mart 1984).
—. *Habermas and Marxism: An Appraisal*. Sage Publications, Beverly Hills, Calif., 1979.
Shaw, William H. "Historical Materialism and the Development Thesis." *PSS*, cilt 16 (1986).
—. "Marxism and Moral Objectivity." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. "Marxism, Revolution, and Rationality." *After Marx* (der. Ball ve Farr).

—. *Marx's Theory of History.* Stanford University Press, Stanford, Calif., 1978.
—. "Marx's Historical Materialism: The Traditional Interpretation and Its Critics." *SAJP,* cilt 2 (1983).
—. "Ruling Ideas." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1980.
—. "The Burdens of Justice." *JP,* cilt 80, no. 10 (Ekim 1983).
—. "The Current Fashions: Trickle-downs by Arrow and Close-Knits by Rawls." *JP,* cilt 71 (13 Haziran 1974).
—. "Liberty and Self-Respect." *Ethics,* cilt 85 (1974-1975).
Singer, Peter. *Marx.* Hill and Wang, N.Y., 1980.
Skillen, Anthony. "Marxism and Morality." *RP,* no. 8 (Yaz 1974).
—. *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order.* Harvester Press, Sussex, İngiltere 1977.
—. "Workers' Interest and the Proletarian Ethic: Conflicting Strains in Marxian Anti-Moralism." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
Smith, A. Anthony. "Robert Nozick's Critique of Marxian Economics." *STP* cilt 8, no. 2 (Yaz 1982).
Somerville, John. "Adam Schaff and Contemporary Marxism." *PPR,* cilt 34, no. 2 (Aralık 1973).
—. "An Open Letter to Bertrand Russell." *Philosophy of Science,* cilt 13, no. 1 (Ocak 1946)
—. "Marxist Ethics, Determinism and Freedom." *Dialogues on the Philosophy of Marxism* (der. Somerville ve Parsons).
—. "Marx's Theory of Value." *PPR,* cilt 33, no. 2 (Aralık 1972).
Somerville, John. *The Philosophy of Marxism.* Random House, N.Y., 1967.
—. "The Value Problem ve Marxist Social Theory." *JVI,* cilt 2 (Bahar 1978).
—. "Violence, Politics ve Morality." *PPR,* cilt 32, no. 2 (Aralık 1971).
Somerville, John ve Howard Parsons, der. *Dialogues on the Philosophy of Marxism.* Greenwood Press, Westport, Conn., 1974.
Sterba, James. *The Demands of Justice.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1980.
—. "The Welfare Rights of Distant Peoples and Future Generations: Moral Side-Constraints on Social Policy. *STP,* cilt 7 (Bahar 1981)
Stojanoviç, Svetozar. *Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and Its Future.* Oxford University Press, N.Y., 1973.
—. "Freedom and Democracy in Socialism." *Praxis,* cilt 1, no. 2-3 (1965).
—. "From Post-Revolutionary Dictatorship to Socialist Democracy." *Praxis,* cilt 9, no. 4 (1973).
—. "Marx's Ethical Theory." *Marx and the Western World* (der. Lobkowicz).
—. "The Morality of the Revolutionary Avant-Garde as the Historical Presupposition of Socialism." *Praxis.* cilt 2, no. 1-2 (1966).
—. "Prospects of Socialist Revolution in the Present Time." *Praxis,* cilt 5, no. 1-2 (1969).
—. "Revolutionary Teleology and Ethics." *Tolerance and Revolution* (der. Kurtz ve Stajanovic).
—. "Social Self-Government and Socialist Community." *Praxis,* cilt 10, no. 1-2 (1974).
—. "Stalinist 'Patinost' and Communist Dignity." *Praxis,* cilt 10, no. 1-2 (1974).
—. "The Statist Myth of Socialism." *Praxis,* cilt 3, no. 2 (1967).
—. "Power and Socialism." *Self-Governing Socialism* (der. Horvat v.d.).
—. "Some Contradictions and Insufficiencies of Yugoslav Self-Managing Socialism." *Praxis,* cilt 7, no. 3-4 (1971).
Sweezy, Paul. "Capitalism and Democracy." *MR,* cilt 32, no. 2 (Haziran 1980).
—. *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy.* Monthly Review Press, N.Y., 1942.
Sweezy, Paul ve Charles Bettleheim. *On the Transition to Socialism.* Monthly Review Press, N.Y., 1971.
Swingewood, Alan. *Marx and Modern Social Theory.* John Wiley & Sons, N.Y., 1975.
Taylor, Charles. "Alienation and Community." *Universities and Left Review* (Güz 1958).
—. *Hegel.* Cambridge University Press, N.Y., 1978.

—. *Hegel and Modern Society.* Cambridge University Press, N.Y., 1979.
—. "Marxism and Empiricism." *British Analytic Philosophy* (der. Bernard Williams ve Alan Montefiore). Humanities Press, N.Y., 1966.
—. "On Social Justice." *Canadian Journal of Political and Social Theory.* cilt 1 (Güz 1977).
—. *Philosophy and the Human Sciences.: Philosophical Papers,* cilt 2. Cambridge University Press, N.Y., 1985.
—. "Socialism and Weltenschaung." *The Socialist Idea* (der. Kolakowski ve Hampshire).
—. Taylor, Michael, der. *Rationality and Revolution.* Cambridge University Press, N.Y., 1988.
Therborn, Göran. "The Prospects of Labour and the Transformation of Advanced Capitalism." *NLR,* no. 145 (Mayıs-Haziran 1984).
—. *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* New Left Books, London, 1978.
Thompson, E. P. *Poverty of Theory.* Monthly Review Press, N.Y., 1979.
Thompson, E. P., der. *Out of Apathy.* Stevens-New Left Books, London, 1960.
Trotsky, Leon. *The Challenge of the Left Opposition.* Pathfinder Press, N.Y., 1975.
—. *History of the Russian Revolution* (3 cilt). Sphere Books. Ltd., London, 1967.
—. *In Defense of Marxism.* Pathfinder Press, N.Y., 1973.
—. *Literature and Revolution.* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960. (*Edebiyat ve Devrim,* Kabalcı Yay., 1997)
—. *The Permanent Revolution.* Merit Publishers, N.Y., 1969. (*Sürekli Devrim,* Yazın Yay., 1997)
—. *The Revolution Betrayed.* Pathfinder Press, N.Y., 1972.
—. *Transitional Program for Socialist Revolution.* Pathfinder Press, N.Y., 1973.
Trotsky, Leon, John Dewey ve George Novack. *Their Morals and Ours.* Merit Publishers, N.Y., 1969.
Tucker, D.B.F. *Marxism and Individualism.* St. Martin's Press, N.Y., 1980.
Tucker, Robert. "Marx as a Political Theorist." *Marx and the Western World* (der. Lobkowicz).
—. *The Marxian Revolutionary Idea.* W. W. Norton, N.Y., 1969.
—. *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge University Press, N.Y., 1961.
Tucker, Robert, der. *The Marx-Engels Reader.* W. W. Norton, N.Y., 1972.
—. *Stalinism: Essays in Historical Interpretation.* W. W. Norton, N.Y., 1977.
van de Veer, Donald. "Marx's View of Justice." *PPR,* cilt 33, no. 3 (Mart 1973).
van der Linden, Harry. "Marx and Morality: An Impossible Synthesis?" *T&S,* cilt 13, no. 1 (Ocak 1984).
van der Veen, Robert J. "Property, Exploitation, Justice." *AP,* cilt 13 (1978).
Vanek, Jaroslav. *The General Theory of Labor-Managed Market Economies.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1970.
—. *The Labor-Managed Economy.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977.
—. *The Participatory Economy.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977.
Vanek, Jaroslav, ed. *Self-Management: Economic Liberation of Man.* Penguin, Baltimore, Md., 1975.
van Parijs, Phillipe. *Evolutionary Explanation in the Social Sciences.* Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1981.
—. "The Falling Rate of Profit Theory of Crisis: A Rational Reconstruction by Way of Obituary." *RRPE,* cilt 12 (1980).
—. "Functionalist Marxism Rehabilitated." *T&S,* cilt 11 (1982).
—. "In Defense of Abundance." *Marx Analyzed* (der. Nielsen ve Ware).
—. "Marxism's Central Puzzle." *After Marx* (der. Ball ve Farr).
—. "Nozick and Marxism: Socialist Responses to the Libertarian Challenge." *RIP,* no. 146 (1983).
—. "What (If Anything) is Intrinsically Wrong with Capitalism?" *Philosophica,* cilt 34 (1984).
—. "Why Marxist Economics Needs Microfoundations." *RRPE,* cilt 156 (1983).
Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations.* Basic Books, N.Y., 1977.
—. "Political Action: The Problem of Dirty Hands." *PPA,* cilt 2, no. 2 (Kış 1973).
—. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* Basic Books, N.Y., 1983.

—. "What's Left of Marx: A Review of *Making Sense of Marx*, by Jon Elster." *NYRB* (21 Kasım 1985).
Ware, Robert. "Marx, The Division of Labor, and Human Nature." *STP*, cilt 8, no. 1 (Bahar 1982).
—. "Habermas's Evolutions." *CJP*, cilt 12, no. 3 (1982).
Warnock, G. J. *Contemporary Moral Philosophy*. St. Martin's Press, N.Y., 1967.
Wartofsky, Marx. "Karl Marx and the Outcome of Classical Marxism, or: Is Marx's Labor Theory of Value Excess Metaphysical Baggage?" *JP*, cilt 80, no. 11 (Kasım 1983).
Wasserstrom, Richard. *Philosophy and Social Issues: Five Studies*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1980.
Wasserstrom, Richard, der. *War and Morality*. Wadsworth, Belmont, Calif., 1970.
Waters, Mary-Alice, ed. *Rosa Luxemburg Speaks*. Pathfinder Press, N.Y., 1970.
Weisskopf, Thomas E. "Imperialism and the Economic Development of the Third World." *The Capitalist System* (der. Edwards v.d.).
—. "The Irrationality of Capitalist Economic Growth." *The Capitalist System* (der. Edwards v.d.).
—. "Marxian Crises Theory and the Rate of Profit in the Postwar U.S. Economy." *CJE*, cilt 3 (1979).
—. "Sources of Cyclical Downturns and Inflation." *The Capitalist System* (der. Edwards v.d.).
Williams, Bernard. "The Idea of Equality." *Moral Concepts* (der. Feinberg).
—. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
—. "On Social Justice." *The Listener* (3 Haziran 1976).
—. "Persons, Character, and Morality." *Identities of Persons* (der. A. Rorty). University of California Press, Berkeley, 1976.
—. "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence." *Contemporary British Philosophers* (der. H. D. Lewis). Allen & Unwin, Londra, 1976.
Williams, Raymond, "Beyond Actually Existing Socialism." *NLR*, no. 120 (Nisan-Mayıs 1980).
Wolff, Robert Paul. "A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value." *PPA*, cilt 10, no. 2 (Bahar 1981).
—. *In Defense of Anarchism*. Harper & Row, N.Y., 1970.
—. "On Violence." *JP*, cilt 66 (Ekim 1969).
—. "The Rehabilitation of Karl Marx." *JP*, cilt 80, no. 11 (Kasım 1983).
—. "Reply to Roemer's 'R. P. Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value.'" *PPA*, cilt 12, no. 1 (Kış 1982).
—. "Robert Nozick's Derivation of the Minimal State." *Reading Nozick* (der. J. Paul).
—. *Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of Capital*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984.
—. *Understanding Rawls*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1977.
Wood, Allen W. "Historical Materialism and Functional Explanation." *Inquiry*, cilt 29 (Mart 1986).
—. "Justice and Class Interests." *Philosophica*, cilt 33, no. 1 (1984).
—. *Karl Marx*. Routledge & Kegan Paul, Boston, 1981.
—. "Marx and Equality." *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 4 (der. Mepham ve Ruben).
—. "Marx and Morality." *Darwin, Marx and Freud* (der. Arthur L. Caplan ve Bruce Jennings). Plenum Press, N.Y., 1984.
—. "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami." *PPA*, cilt 8, no. 3 (Bahar 1979).
—. "The Marxian Critique of Justice." *PPA*, vol, 1, no. 3 (Bahar 1972).
—. "Marx's Immoralism." *Marx en Perspective* (der. Chavance).
—. "Marx's Immoralismus." *Ethik und Marx* (der. Emil Angehern ve G. Lohmann). Hain, Konigstein, 1986.
Wood, Ellen Meiksins. "Marxism and the Course of History." *NLR*, no. 147 (Eylül-Ekim 1984).
—. "The Separation of the Economic and Political in Capitalism." *NLR*, no. 127 (Mayıs-Haziran 1981).
Wright, Eric Olin. "Capitalism's Futures." *Socialist Review* (1970).
—. "Class Boundaries in Advanced Capitalist Societies." *NLR*, no. 98 (Temmuz-Ağustos

1976).
—. *Class Structure and Income.* Academic Press, N.Y., 1979.
—. *Classes.* Verso, Londra, 1985.
—. *Class, Crisis, and the State.* New Left Books, Londra, 1978.
—. "Giddens's Critique of Marxism." *NLR*, no. 138 (Mart-Nisan 1983).
—. *The Politics of Punishment: A Critical Analysis of Prisons in America.* Harper & Row, N.Y., 1973.
—. "What is Middle about the Middle Class?" *Analytical Marxism* (der. Roemer).
Young, Gary. "Doing Marx Justice." *Marx and Morality* (der. Nielsen ve Patten).
—. "The Fundamental Contradiction of Capitalist Production." *PPA*, cilt 5, 1976.
—. "Justice and Capitalist Production: Marx and Bourgeois Ideology." *CJP*, cilt 8 (Bahar 1978).
Young, Iris Marion. "Self-Determination as a Principle of Justice." *PF(B)*, cilt 11, no. 1 (Güz 1979).
—. "Toward a Critical Theory of Justice." *STP*, cilt 7, no. 3 (Güz 1983).
Zimmerman, David, "Coercive Wage Offers." *PPA*, cilt 10, no. 2 (Bahar 1981).
—. "More on Coercive Wage Offers: A Reply to Alexander." *PPA*, cilt 12, no. 2 (Bahar 1983).

Dizin

1848 Devrimi 123, 323
1905 Petersburg Sovyeti 204
26 Temmuz (Küba)

A
A General Theory of Exploitation and Class (Roemer) 160
à la Hare 288
A Philosophy of Man (Schaff) 96
a posteriori 394
a priori 257, 344
a priori tartışılmaz 217
A Theory of Justice (Rawls) 285, 295, 400
ab initio 421
ABD 79, 155, 431, 432, 435, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 450
acı çekmeye neden olmama 413
acı ile haz 97
acımasız 57
açık bir ahlâki teoriyi benimseme 173
açık soru 228, 341
Açık Toplum ve Düşmanları (Popper) 218
açlık 378, 379, 401, 437, 448
açlıktan ölme 378
adalet 91, 92, 110, 119, 121, 142, 172, 183, 194, 195, 199, 201, 206, 210, 297, 316, 327, 330, 336, 338, 342, 343, 344, 345, 349, 352, 353, 354, 360, 391, 395
adalet aracı 348
adalet arayışı 349, 350, 351
adalet dağıtımı 360
adalet dağıtımı ilkeleri 167
adalet dağıtımı teorisi 163, 165
adalet duygusu 287, 289, 295
adalet formu 330
adalet ilkeleri 21, 143, 164, 285, 286, 336, 342, 343, 345, 368, 370, 371, 374
adalet koşulları 21, 137, 190, 299, 327, 356, 403
adalet standardı 314
adalet standartları 321
adalet şampiyonları 181
adalet talepleri 353, 354
adalet teorisi 301
adalet ve haklar 314, 319, 326, 335
adalet ve sınıf çıkarı 345, 346
Adalet ve Sınıf Çıkarları (Wood) 343
adalet ya da yurttaşlık erdemi 26
adalet, sevgi ve kardeşlik 263
adaletsiz 230, 375
adaletsizlik 386
adil 230, 334, 342, 343
adil bir topluma geçiş araçları meselesi 406
adil dağıtım 319, 320, 328, 386
adil fırsat eşitliği 373, 384, 385, 386, 387, 411, 414, 416
adil sömürü 158
adil tasarruf ilkesi 24, 410, 411, 414
Adorno, Theodor W. 291, 292
affinite (yakınlık) 318
ağır adaletsizliklerle yağmalanmış 405
ağır toplumsal eşitsizlikler 450
ahlâki duygu 280
ahlâki ilkelerin haklılaştırılması 284
ahlâki olmayan (nonmoral) 281
ahlâk 18, 47, 172, 173, 181, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 204, 206, 209, 210, 222, 236, 237, 238, 241, 245, 246, 257, 258, 262, 264, 269, 278, 281, 318, 320, 336, 337, 338
ahlâkdışı değer 391
ahlâk filozofları 182, 185
ahlâk ideoloji değildir 241, 243
ahlâk ideolojidir 234, 235, 336, 241, 242, 244, 253, 257
ahlâk ideolojidir, ancak reddedilmesi gerekir 241
ahlâk ile ahlâkçılık 317
ahlâk ile din 47
ahlâk ile ideoloji 18, 241, 242
ahlâk (impuissance mis en action) 262
ahlâk normları 246
ahlâk öğütçülüğü 263
ahlâk sosyolojisi 57
ahlâk teorileri 175, 186, 198, 409

ahlâk teorisi 25, 26, 184, 373, 375, 376
ahlâk teorisi kurma 285
ahlâk vaazı 174, 205
ahlâk yasaları 391
ahlâk yasası 183, 186, 187, 188
ahlâka karşı tarafsızlık 345
ahlâkçı 204
ahlâkçılık 263, 264
ahlâkdışı (immoral) 281
ahlâkdışı 230, 273, 318, 354
ahlâkdışı dünya görüşü 338
ahlâki 57, 62, 185, 190, 191, 195, 254, 332
ahlâki akıl yürütme 281
ahlâki anlam 183
ahlâki argümanların yapısı 258
ahlâki bağlılıklar 347
ahlâki bakımdan 307, 404
ahlâki bakımdan hayranlık 307
ahlâki bakış açısı 57, 201, 270, 277, 278, 282, 284, 285
ahlâki bakış açısını kabul etmek 281
ahlâki bilgi 333
ahlâki bir bakış açısı 279, 280
ahlâki bir değer 184
ahlâki bir değer ya da ilke 341
ahlâki bir değer yargısı 232
ahlâki bir ideoloji 198
ahlâki bir ilke 275
ahlâki bir suçluluk duygusu 196
ahlâki bir yargıda bulunmak 188
ahlâki bir yükümlülük yargısı 232
ahlâki cemaat 316
ahlâki değer 185, 391
ahlâki değerlendirme farklılıkları 304
ahlâki değerler 172, 184, 199, 314
ahlâki değerlerin aşılanması 197
ahlâki değil 184
ahlâki dil 263
ahlâki dogma 260
ahlâki doğruluk ölçütleri 271
ahlâki duygu 295
ahlâki duygular 279
ahlâki düşünce 197
ahlâki eğitim teorisi 405
ahlâki filozoflar 185
ahlâki fütürizm 279
ahlâki gelecekçilik 18
ahlâki gerekçeler 192, 194
ahlâki göreliliğe Marksist bağlılık 313
ahlâki görelilik 18, 234, 309
ahlâki görüşler 182, 186
ahlâki haklar 324
ahlâki haklılaştırım 276
ahlâki haklılaştırmanın doğası 317
ahlâki hoşgörü ilkesi 271
ahlâki ilke 259, 272
ahlâki ilkeler 270, 279, 283, 284, 286, 309, 316, 320, 401
ahlâki inanç sistemleri 246
ahlâki iyilik ilkesi 229
ahlâki iyilik teorisi 229
ahlâki iyilik ve kötülükler 183
ahlâki kaygılar 306, 346, 352
ahlâki kod 284
ahlâki konuşmalar 210
ahlâki kurala riayet 280
ahlâki nesnelliğin doğası 282
ahlâki nesnellik 18, 267, 282, 284, 285, 309
ahlâki norm 184
ahlâki nosyon 257
ahlâki olarak 362
ahlâki olarak daha iyi 238
ahlâki olarak doğrulanan 191
ahlâki olarak iğrenç 341
ahlâki olarak ipso facto 212
ahlâki olarak iyi 228, 229
ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir 304, 408
ahlâki olarak prima facie 444
ahlâki olmayan (dağıtılabilir) bir değer 128
ahlâki olmayan 185
ahlâki olmayan değer 90, 185, 186, 188
ahlâki olmayan değerin dağıtımı 124
ahlâki olmayan değerin üretimi 91
ahlâki olmayan değerler 172
ahlâki olmayan iyi 185
ahlâki olmayan iyi ve kötü 182
ahlâki olmayan iyilikler 183
ahlâki öfke 310
ahlâki önermeler 191, 195
ahlâkı öngerektirdiği için 257
ahlâki özerklik 127, 392
ahlâki özerklik nosyonu 391
ahlâki pozitivizm 213, 341, 343
ahlâki red 175
ahlâki söylem 259, 262, 264, 275
ahlâki söylem doğası 258
ahlâki söylemin kullanılması 180
ahlâki söylemin mantığı 275
ahlâki söylemin ve teorileştirmenin işlevi 317
ahlâki standart 213
ahlâki talepler 237
ahlâki tarihselcilik 18, 212, 213, 228, 229, 341, 343
ahlâki teori 87, 88, 264
ahlâki teori tipleri 89
ahlâki teori ya da ilkeleri yaymak 259
ahlâki teoriler 189, 289, 290, 302, 305

ahlâki teorileştirme 318
ahlâki terimin tırnak içine alınması 334
ahlâki terimler 318
ahlâki terimlerin anlamı 317
ahlâki uygunluk ilkeleri 271
ahlâki vaaz 263, 264
ahlâki ya da etik görelilik 266
ahlâki ya da normatif içerikten yoksun 176
ahlâki yargı 235, 285
ahlâki yargılar 71, 188, 189, 212, 213, 230, 237, 262, 274, 275, 277, 278, 288
ahlâki yargılar ile tarihsel imkân 344
ahlâki yasa 269
ahlâki yasa ya da ilkeler 280
ahlâki yükümlülük teorisi 89
ahlâki zorunluluk 197
ahlâki-inanç 290
ahlâkilik 47, 172
ahlâkın bir ideoloji olduğu 235
ahlâkın doğası 258
ahlâkın ideoloji (ya da ideolojik) olduğu 237, 240, 258, 257
ahlâkın işlevi 197
ahlâkın ötesi 201
ahlâklı biçimde hareket etmek 209
ahlâksızlık 273
Aiken, Henry David 178
aile kurumları 387
aileler 123
akıl 263
akılcı 207
akılcı biçimde geçerli 330
akılcı bir özçıkar etiği 209
akılcı çıkar 190
akılcı hayvan 107
akılcı irade 129, 130, 138
akılcı özçıkar 202, 203
akılcı varlıklar 280
akıldışı 390
akla uydurulmuş bir tür baskı 197
aksiyolojik bakış açıları 305
aksiyolojiler 303
aksiyon 213
aktüel bir mutabakat 299
aktüel çıkarlar 194
aktüel, ampirik benlik 129, 131
aktüel, ampirik irade 129, 138
alaycı biçimde söz 334
alçaklık 280
Aldridge, Robert 440
Alexander, Larry 385
Allen, Derek P.H. 19, 89, 93, 94, 104, 116, 117, 317
Allende hükümeti 443
Alman İdeolojisi (Marx) 15, 64, 66, 67, 85, 144, 221, 252
Almanya 222
Almanya'da Devrim ve Karşı Devrim (Engels) 72
Almanya'da Köylü Savaşı (Engels) 72
alternatif 156
Althusser, Louis 172, 176, 177, 239, 242
altyapı 35, 348
amaçlar 280
amaçların özerk seçicileri olarak normatif kişiler kavramı 392
Amazon'daki Yanomamo yerlileri 332
Amdur, Robert 401, 404
Amerika 222
Amerikan çıkarları 440
Amerikan güvenliği 440
Amin, Samir 437
ampirik 394
ampirik anlaşmazlık meseleleri 304
ampirik kapitalizm teorisi ve çözümlemesi 228
ampirik kaygılar 365
ampirik teori 304
ampirik teori ve inanç anlaşmazlığı meselesi 304
ampirik varsayım 405
An Introduction to Karl Marx (Elster) 240
analitik felsefe 20
analitik Marksistler 19, 20, 29, 30, 32, 36, 38, 243, 245, 290
analitik-linguistik felsefe 19, 20, 32, 258
Analytical Marxism (der. Roemer) 20
Analyzing Marx: Morality, Power, and History (Miller) 34, 190
Anarchy State and Utopia (Nozick) 141
anarşistler 141
anayasal monarşi 260
Anderson, Perry 427
Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik 47
Anglo-Amerikan ahlâk ve toplum ve teorisi 20
Anglo-Amerikan analitik-linguistik ahlâk ve toplum felsefecileri 19
Anglo-Amerikan felsefesi 283
Anglo-Amerikan toplulukçu ahlâk ve toplum felsefecisi 370
anlamlı iş için eşit fırsatlarda eşit hak 416, 417
anti demokratik 298
anti-ahlâkçı 201, 205
anti-babaerkil 117
Anti-Dühring (Engels) 260, 269, 278
anti-eşitlikçi 113
anti-etik 175
anti-etik eğilim 174

anti-hümanizm 177
antik çağlardaki özgürlükler 394
antik dünyadaki köle isyanları 231
anti-kapitalist devrim 221
anti-kapitalist devrimler 379
antinomi 331
anti-nükleer ve anti-müdahaleci hareketler 451
anti-toplumsallık 197
antropolog 333
antropoloji 332
Apel, Karl-Otto 283
araçlar 280
aretaic 232, 233
Arguing for Socialism (Levine) 448
480 Aristo 89, 97, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 129, 194
aristokrasi 22, 113, 215
Arjantin 439
Arneson, Richard 20, 119, 152, 153, 334, 285
Arneson'un feodal senaryosu 153
Aronovitch, Hilliard 89, 111, 112, 134
Arşimedçi mutlak ahlâki nesnellik 341
artı değer teorisi 33
artı ürün 436
artı-değer 73, 75, 143, 147, 148, 150, 157, 159, 161, 250
artı-değer oranı 146, 226
Artı-Değer Teorileri (Marx) 72
artı-emek 17, 78, 79, 114, 142, 143, 149, 150, 152, 153, 156, 157
artı-emek sömürü teorisi 159
artı-emek süresi 168
artı-emek transferi 157
artı-emek-zaman 37
artı-ürün 35, 149, 150, 157, 447, 448
artzamanlı 27, 32
arzular 102, 103, 104
asgari beslenme 398
asgari bir alt gelir düzeyi 158
asgari bir refah sınırı 379, 397, 412
asgari giyinme ve barınma 398
asgari zemin ilkesi 379
askeri birim 450
askeri diktatörlük 436
askeri harcamalar 402
askeri müdahale 442
askeri oligarşi 443
askeri ve gizli polis güçleri 442
askerlik 359
Asya tipi üretim tarzı 157
aşağılayıcı 246
aşağılık 125
aşırı bolluk 327
aşırı maddi bolluk 314, 315
aşırı servet eşitsizliği 116
aşırı üretim 225
aşk 90
aşkın 259, 262
ataerkil 111
Aufhebung (Hegel) 32
ayaklanma 446
ayaklanma hakkı 445
ayaktakımı muamelesi 125
Aydınlanma 51, 52, 218
aydınlanmış önderlik 406
aylaklık ücreti 358
ayrıcalıklı bir bürokrasi 22, 137
azalan kâr oranı teorisi 36, 37
azami bir eşit özgürlükler sistemi 338
azami eşit özgürlük 17, 119, 140, 241, 314, 325, 376, 377, 379, 381, 405, 409, 443, 445
azami eşit özgürlük temel hakları 429
azami eşit sistem 410
azami faydacı 367
azami pozitif eşit özgürlük 358
azamileştirme 90

B

babaerkil 112, 116, 118, 122
bağımsız bir ahlâk 125
bağlanma tarzları 370
bağlılık 368
bağlılık tarzları 371
bağlılık tipleri 371
Baier, Kurt 19, 284, 285, 288
bankalar 225
Baran, Paul 358, 437
barbarlığa dönüş 224
Bardhan, Pranab 19
barınma 412
barışçı evrim 446
Barnet, Richard 437, 440
Barratt-Brown, Michael 437
Barry, Brian 19, 398
basın ve düşünce özgürlüğü 50
basirete dayalı kaygılar 347, 391
basiretli 180, 254
basiretli bir bakış açısı 188
basit ahlâk ve adalet yasaları 206
basit sömürü 143, 146, 150, 151, 152, 159, 165, 166
baskı 139, 151, 154
baskı ve zor 154
baskıcı rejimler 450
başına buyruk 208
başkalarından emek süresinin çalınması 79
başlangıç eşitliği 294
başlangıç koşulları 219, 220, 229

Batı Avrupa 399
Batı ülkelerinde sosyalist dönüşümler 451
Batı'da işçi sınıfının burjuvalaştırılması 222
Batı'nın refah devletleri 450
Batılı kapitalist demokrasiler 405
Batılı siyaset felsefecileri 404
Bauer, Bruno 51, 65, 66, 321
Beardsmore, R.W. 272
bebek öldürme 230
bedensel ihtiyaçlar 133
Beehler, Rodger 195
Beitz, Charles 401
belirli bir ahlâki dünya görüntüsü 199
belirli standartlar 281
ben zihniyetinden bize 199
bencil 284
bencil birey olarak insan 52
bencil Marx 173
bencil olma 205
bencil sınıf çıkarları 306
bencillik 197, 205
Bender 441
beni kim yönetiyor 136
Benjamin, Medea 441
benlik 197, 368
Benn, S.I. 361
Bentham, Jeremy 52, 87, 92, 102, 184, 185, 186, 319, 361
benzeri değerler 113
Berger, Johannes 30
Berlin, Isaiah 19, 130, 132, 135, 139, 141, 314, 377
Bernstein, Eduard 89
Bernston, Lennart 429
beslenme 412
beş duyu 59
betimlemek ve açıklamak 178
betimleyici 332
betimleyici etik görelilik 267
betimleyici-açımlayıcı söylem 250, 262
betimleyici-açımlayıcı teori 254
betimsel 270, 341, 343
betimsel etik görelilik 18, 266, 270, 271
betimsel-açımlayıcı teori 175, 176, 177, 251, 248, 249, 251, 255
Bettleheim, Charles 374
bilgelik 90
bilgi 90
bilimdışı 89, 217, 218
bilimin ilke ve yöntemleri 251
bilimsel 172, 175, 176, 179, 197, 236, 250, 251
bilimsel olma 251
bilimsel olmama 251
bilimsel sosyalistler 89
Bilimsel Sosyalizm 73, 89, 174, 175
bilinçli 295
bilinçli boyun eğme 48
bilinçli denetim 364
bilişçi (cognivist) 179
bilişsel psikoloji 240, 371
Binns, Peter 204
bir adalet ilkesi 319
bir ahlâki görüşler setiyle birleşme 173
bir ahlâki teorinin yeterliliği 109
"Bir Gencin Meslek Seçimi Konusundaki Düşünceleri" (Marx) 125
bir hâkim sınıfın çıkarlarını savunma 236
bir hakka sahip olmak 323
bir önermenin doğruluğu 283
bir sınıf ilişkisi içinde olma 348
bir şeyden özgürlük 132
bir temsil 236
birey 116, 137
birey haklarında adaletin sağlanması 417
birey olarak insan 115
birey ve toplum 73
bireyci 200
bireycilik 197, 296, 367, 368
bireyin adalet duygusu 405
bireyin itibar ve değeri 364
bireyin sınıfsal konumu 336
bireyin tam gelişimi 116
bireyin temel biyolojik ihtiyaçları 378
bireyler 30
bireylerin akılcı özçıkarları 173
bireylerin çıkarları 327
bireysel 135
bireysel çıkarlar 199
bireysel eylem etiği 26
bireysel haklar 367
bireysel olarak özgür 155
bireysel özerklik 369
bireysel refah 369
bireysel tüketim araçları 328
bireyselci liberal özgürlükler 299
bireysellik 134
birey-toplum ilişkisi 69
Birleşik Devletler 300, 430
Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 322
birleşmiş üreticiler 82, 83
Blake, J 358
Blecher, Marc 444
Bloch, Sidney 439
bolluk toplumu 124
Bolşevik ahlâkdışılığı 438
Bonapartist devlet 144
boş zaman 81, 82, 121, 123, 136, 202, 376, 411
boş zaman ve özsaygı 359

Bottomore, T.B. 74
boyun eğme 125
bölüşüm ilkeleri 350
bölüşümsel sömürü 142
Brant Commision 437
Brandt, Richard 19
Braybrooke, David 422
Brenkert, George 20, 91, 92, 94, 99, 118, 124
Brenner, Robert 19
Brezilya 439
bu adildir (Marx) 334
Buchanan, Allen E. 19, 20, 37, 89, 95, 96, 103, 103, 105, 106, 145, 165, 167, 194, 203, 207, 209, 317, 322, 327, 367, 368, 369, 371, 375, 376, 382, 405, 422
bugünün kapitalizmi 439
Bullock, Paul 358
buna adil denir (Marx) 334
burjuva 144, 145, 251, 256, 319, 320, 373
burjuva ahlâk teorisyenleri 282
burjuva ahlâkçı 194
burjuva ahlâkı 175
burjuva ekonomisti 226
burjuva ekonomistleri 75
burjuva filozof 289
burjuva haklar 321, 328
burjuva haklarının dar ufku 325
burjuva ideolojisi 315, 364
burjuva iktisat teorileri 249
burjuva mülkiyet hakları 324
burjuva normu 328
burjuva önyargıları 222
burjuva parlamenter demokrasisi 436
burjuva toplumu 52, 66, 201
burjuvalaştırılma 222
burjuvazi 22, 209, 215, 259, 269, 278, 324
burjuvazi ve proletarya 215, 224
burjuvazi ve toprak sahibi aristokrasi 345
burjuvazinin eşitlik talebi 338
burjuvazinin içindeki yandaşlar 310
burjuvazinin işçiyi sömürmesi 145
burjuvazinin komünizme itirazı 174
burjuvazinin üretim koşulları 131
Burkecü Tutuculuk 245
Burns, John P. 444
bürokrasi 163, 224, 431
bürokratik 301
bürokratik devlet sosyalisti 223
bürokratik merkeziyetçi 23, 432
bütün ahlâkın belini kırmak 338
bütün dinler 174
bütün insanların eşit ahlâki değerde oluşu 112
bütün insanlığın çıkarlarına eşit ilgi 195
bütün sınıf ve zümrelerin hazzı 101
bütün toplumsal karar alma süreçlerine eşit katılım hakkı 167
Büyük Britanya 173
büyük burjuvazi 156, 165, 166
büyük sermaye 450
büyük sosyo-ekonomik eşitsizlikler 366, 382
büyük yoksulluk 440

482
F31

C-Ç

Campanella, Tommaso 50
Cannon, James P. 446
Castro, Fidel 432, 437
cehalet 178, 333
cehalet örtüsü 286, 363, 414
Cenevre Sözleşmesi 351
ceteris paribus 388, 420
cezalandırma teorileri 126, 127
Chilcote, Ronald H. 437
Chomsky, Noam 141, 427, 442, 439, 443
Chomsky, Noam ve Herman, Edward 442
CIA 442
cinayet 379
cinnet 300
Cohen. G.A. 9, 29, 34, 35, 36, 37, 79, 141, 151, 155, 158, 250, 317, 335, 385, 449
Collier, Andrew 18, 20, 48, 173, 180, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 243, 303, 305
Collins, Joseph 444
Collins Joseph ve Michael Scott 441
Connor, Walter D. 431
Consequentialist 87
Cornforth, Maurice 32
Crocker, Lawrence 20, 146, 149
Cunningham, Frank 20
çağdaş Anglo-Amerikan filozoflar 272
çağdaş Batılı anayasal demokrasiler 297
çağdaş faydacılık 88
çağdaş İsveç 428
çağdaş kapitalist toplumlar 397
çağdaş liberal refah devleti 300
çağdaş Marksistler 93, 225
çağdaş meta-etik teoriler 267
çağdaş post-kapitalist toplumlar 23, 38, 39, 163, 374, 397
çağdaş seküler 303
çağdaş sol-liberal siyaset felsefesi 38
çağdaş ulus-devlet 400
çağrışımcı psikoloji 92
çalışma yeteneği 357
çalışmak 357
çalmak 418
çarpıtılmış ve çarpıtılmamış arzular 95, 101, 102, 104

çarpıtmaya uğramak 242
çevre kirlenmesi 448, 450
çevreci hareketler 451
çıkar grubu/güç siyaseti teorileri 249
çıkar sağlama 146
çıkarcılık 205
çıkarlar 192, 195, 196
çıkarlar çatışması 110
çıkarlarını doğrulama 236
Çin Halk Cumhuriyeti 378, 428, 431, 433, 434, 444
çoğulcu toplumlar 122, 297, 301
çoğulculuk 368

D
dağılım eşitliği 114
dağıtım ilkeleri 357, 360
dağıtım ilkesi 342
dağıtım sorunu 373
dağıtım standardı 329
dağıtım tarzı 330
dağıtım teorisi 143
dağıtımda adalet 330
dağıtımda hakkaniyet 119
dağıtımda sömürü 147, 153
dağıtımda sömürü teorileri 143, 144, 146
daha çok gelir 202
Daniels, Norman 19, 20, 289, 290, 292, 294, 380, 381, 382
Darwin, Charles 29
davranış rehberi 341
dayanışma 208, 237
değer ölçütü 104
değer ölçütü seçeneği 103
değerlendirici 343, 394
değerlendirici bir iddia 341
değerlendirici temel toplumsal yapılar 364
değerler karmaşası 131
değersiz 125
değersizleşme 125, 178
değersizlik 57
değişim değeri 440
değişim ve üretim 67
değişmez ve zorunlu 319
değiştirilebilir ve değiştirilemez 230
değiştirilemez yasalar 218
değiştirilmesi fiziksel olarak imkânsız olan 232
değiştirilmesi mantıksal olarak imkânsız olan 232
demir zorunluluk 218, 219
demokrasi 23, 52, 55, 398, 412
demokratik 296, 397
demokratik anayasal liberal toplum 297
demokratik bir sosyalizm 303
demokratik kapitalizm 431
demokratik liberal 301
demokratik liberal bir toplum 298, 371
demokratik standartlar 86
demokratik, özyönetimli sosyalizm 40, 402, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 432, 436, 444, 445, 448, 449
demokratik-merkeziyetçi 427
deontic 232, 233
deontolojik 46 48, 56, 88, 90, 186, 187, 194, 255, 345
deontolojik ahlâk teorisyenleri 91, 146
deontolojist 91, 95
depresyon 450
dernekler 123
despotizm 55
determinist 213
Deutsche-Französische Jahrbücher 46, 51
devlet 23, 50, 70, 83, 84, 143, 144, 157, 249, 260, 305, 315, 362, 367, 392, 427
devlet aygıtları 374
devlet bürokrasisi 157
devlet gücü 297
devlet harcamaları 225
devlet hukuku 324
devlet kapitalizmi 23, 39, 84, 122, 432
devlet müdahalesi 225
devlet sosyalizmi 23, 38, 70, 157, 222, 238, 374, 426, 428, 431, 432, 433, 434, 434, 435, 436, 439, 444, 445
devlet uygulamaları 227
devletçi sınıf-işçi sınıfı 374
devletin görevi 297
devletsiz bir komünist toplum 36
devletsiz ve baskısız bir toplumsal işbirliği 325
devrim 29, 38
devrim yapma hakkı 445
devrimci eylem 207, 208
devrimci güdü 209
devrimci güdülenme 208, 209, 347
devrimci hareketler 221, 450
devrimci hümanizm 51
devrimci kahramanlar 198
devrimci motivasyon 173
devrimci proleterler 203
devrimci sosyalist 304, 365
devrimci sosyalist partiler 432
devrimci sosyalistler 304, 305
devrimci şiddetin haklılaştırılabilirliği 365
devrimci, post-kapitalist toplumlar 428, 441
devrimler 446
diamat 20, 28
din 47, 48, 55, 125, 221, 222
din eleştirisi 55
din fanatiği 277

dinamik yarı-yasalar 220
dini ahlâk 47
dini ideoloji 256
dini kavramlar 252
dini köktenciler 300
dini ve felsefi 249, 250
dini ve felsefi yanılsama 251, 252
dinlenme 77
dinsel ihtiyaçlar 133
dışsal bakış açısı 332
diyakronik 213, 366
diyalektik 28, 31, 213, 217
diyalektik materyalizm 27, 32
diyalektik materyalizm eleştirisi 32
diyalektik tümdengelim 31
diyalektik yöntem 27
dogmatik Marksistler 305
doğa durumu 286
doğadışı 57
doğal 323
doğal ayrıcalıklar 114, 329
doğal bilim ve sanatın nesneleri 59
doğal eğilim 391
doğal görevler 359
doğal piyango 155, 329
doğal sempatiler 279
doğal ve toplumsal kumar 364
doğal yasa 259
doğal yetenekler 383, 384
doğal zorunluluk 321
doğru 283, 295
doğru bir devrimci hareket 223
doğru ve yanlış 269
doğru ya da yanlış 270, 276
doğrudan genel ya da toplumsal emek 76
doğrudan ve temsili demokrasi 84
doğrulama 288
doğrulanmış olma 246
doğruluk (ve akılcılık) 206, 283
Doğu Avrupa 431
doğuştan eşit 116
dolandırmak 418
Domhoff, William 430
Doppelt, Gerald 296, 308
dost rejimleri 440
dostluk grupları 123
doymuş bir Sokrat 118
doyum 57, 100
doyum dışında bir cazibe kaynağı 198
drama 115
Drucker, H.M. 241
Duncan, Graeme 93
Durand, Cliff 434
Dutt, Rupert Palme 436
Dünya Bankası 443
dünya çapında demokratik, özyönetimli bir sosyalist toplumlar federasyonu 25
dünya devleti 402, 405
dünya devrimi 86
dünya faşist toplumu 229
dünya görüşü 238, 242, 243, 249
dünya kapitalist sistemi 442, 450
dünya kapitalizmi 441
dünya ölçeğinde tarihsel 85
dünya proletaryası 224
dünya sosyalist devrimi 314, 326, 405, 444
dünya sosyalist devriminin ahlâki zorunluluğu 207
dünya sosyalist toplumları federasyonu 452
dünya sosyalist toplumu 39, 356, 407
dünyayı çeşitli tarzlarda yorumlamak 252
dünyayı değiştirmek 198, 252
dünyayı paramparça eden 252
dürtü 197
dürtüler 189
dürüst olma kaygısı taşıma yükümlülüğü 308
dürüstlük 208
dürüstlük kaygılarıyla sınırlanma 309
dürüstlük olarak adalet 308
düşman 59
düşük ücret 155
düşük yoğunluklu savaş 450
düşünceli, insancıl bireyler 309
düşüncesiz otomatlar 134
düşünsel kendilikler 58
düşünülmüş 290
düşünülmüş ahlâki yargılar 288, 289, 290, 294
düşünülmüş tercihler 184
Dworkin, Gerald 93
Dworkin, Ronald 19, 38, 369, 383, 384, 385, 422

E

Easton ve Guddat 213
ebedi doğa ve akıl yasalarına dönüştürmek 259
ebedi hakikatler 174, 259, 260, 262, 283, 318
ebilemez 230
ebilir 230, 231, 232, 233
edebiyat 115
egemen olma arzusu 102, 103
egemenlik 101
egemenlik ve sömürü ilişkileri 100
egoist 367
egoist birey 321
egoizm 197, 322
Einstein, Albert 304

Ekim Devrimi 438
ekmek 125
ekolojik (ya da çevresel) hareket 80
ekonomi 23
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (Marx) 33, 72, 73, 217
ekonomi teorisi 225
ekonomik baskı 142
ekonomik belirlenimcilik 34, 214, 219
ekonomik belirlenimcilik yasası 34, 447
ekonomik boykot 442
ekonomik hareket 217
ekonomik kölelik 139
ekonomik krizler 147
ekonomik özgürlük 139
ekonomik sınıflar 17, 157
ekonomik sömürü 119, 142, 143, 144, 147, 150, 152, 153, 275
Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları (Marx) 15, 53, 56, 125, bkz. *Elyazmaları*
ekonomik yasalar ile ahlâk 57
ekonomik, diplomatik ve askeri baskı 451
ekonomileri zayıflatmak 442
ekonominin rasyonelleştirilmesi 402
eksik tüketim eğilimi 225
el koyma 149
El Salvador 434, 441
eleştirel ahlâk 242
Eleştirel Eleştiricilik 65
eleştirel ideoloji 241, 243
eleştirel toplum teorisi 292
eleştirel toplumsal teori 283
Ellsberg, Daniel 440
Elster, Jon 19, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 145, 148, 154, 165, 167, 208, 231, 240, 241, 291, 317, 335, 449
elverişli yatırım iklimi 439
Elyazmaları (Marx) 56, 57, 60, 63, 75, 130, 132, 133
emek 41, 58, 59, 61, 77, 78, 328
emek değer teorisi 37, 148, 159, 167, 168, 248, 249, 449
emek gücü 73, 167, 331
emek gücü alım satımı 133
emek gücünü satmak 155, 156
emek sömürü teorileri 143, 146, 147, 148, 159, 165, 166, 167
emek tipi 357
emek türleri 92
emek ve emek-gücü 73
emik 332
emperyalist savaşlar 448
emperyalizm 439
en ağır ve utanç verici türden yanlış 333
en ileri kapitalist ülkeler 85
Endonezya 439
endüstriyel 393
enflasyon 448, 450
Engels, Friedrich 18, 19, 22, 27, 64, 65, 72, 72, 73, 89, 199, 206, 207, 217, 224, 243, 248, 258, 260, 266, 269, 271, 274, 278, 279, 283, 285, 318, 323, 328, 338, 339, 427
entäusserung 60
enternasyonalist 405
entfremdung 60
Epiktetus 231
epistemik olarak 361, 362
"Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" (Daniels) 380
Equality and Liberty (Nielsen) 417, 421
"Equality of What?" (Sen) 383
équité éternelle (sonsuz hakkaniyet) 318
erdem aşkı 188, 189
erdemler teorisi 26
ergon 107, 108
esas kapasite 109
esas karakteristik 109, 110
eski ahlâk teorileri 270
eski Hegelciler 252
eski sömürücü toplumu yıkma 209, 210
estetik kaygılar 190
eşcinseller 300
eşit 338
eşit ahlâki özerklik 415, 424
eşit bir fırsat hakkı 410
eşit bir pay 420
eşit bölüşüm 421
eşit dağıtım 114, 338
eşit değerde özgürlük 380
eşit fırsat 24
eşit fırsat hakkı 409
eşit fırsat ilkesi 363
eşit hak 137, 320, 328, 329
eşit haklar arasında belirleyici 331
eşit haklar ve görevler 206
eşit haklılık 393
eşit işe eşit ücret 328
eşit katılım hakkı 24, 135, 410
eşit olmayan emek 329
eşit ölçü 419
eşit özgürlüğün inkârı 378
eşit özgürlük 25, 118, 373, 380
eşit özsaygı 389
eşit standart 137, 328
eşit statü 194
eşit temel özgürlükler sistemi 410
eşit temel özgürlükler ve fırsatlar 415
eşitlik 113, 130, 190, 191, 261, 319, 328, 330, 339
eşitlik ihtiyacı 195
Eşitlik İlkesi 194

eşitlikçi 357, 364, 365, 380, 425
eşitlikçi ahlâki sezgiler 325
eşitlikçi bir toplumsal adalet teorisi 451
eşitlikçi değerler 341
eşitlikçi olmayan mülkiyet dağıtımı 165
eşitlikçiler 380, 421, 425
eşitlikçilik 377, 382
eşitlikçi-tutarlılık 360
eşitsiz mülkiyet 161
eşitsizlik 388
eşitsizlik ve baskı biçimleri 26
eşitsizlikler 161, 164, 386
eşzamanlı 27
(The) Ethical Foundations of Marxism (Kamenka) 90
"Ethical Theories and Historical Materialism" (Feyer) 196
Ethics and the Moral Life (Mayo) 274
etiğe hiçbir yer vermediği miti (Marx) 263
etiğin zerresi 175
etik 57, 107, 108, 176, 181, 332
"Etik Açısından Tarihsel Materyalizm" (Hodges) 178
etik akılcılık 48, 49
etik araçlar 179
etik bencillik 196, 201
etik bir önermeye itaatsizlik 196
etik bireyci 129
etik egoist 280
etik görelilik 268, 270, 278, 319, 332
etik inceleme 178
etik kaygılar 228
etik kuşkuculuk 319
etik standartlar 180
etik teori 272
"Etik Teoriler ve Tarihsel Maddecilik" (Feuer) 243
etik terimler 196, 244
etik terimlerin sosyal psikolojisi 244
etik varoluş 49, 50
etik-doğal güçler 47
etkin ahlâki özerklik 388
etnoloji 332
Eudaemonia (saadet) 97, 107
eudaemonistik 49
Evans, Leslie 434
evrensel 63, 127, 128
evrenselleştirilebilir 185, 189, 200, 274, 333
evrenselleştirilebilirlik 237, 274, 275, 276, 280, 286, 344
evrenselleştirme 284
evrensellik 190, 191
evrensellik formu 254
evrimci sosyalistler 89
ex hypothesi 294, 328
eylem normları 292
ezilen azınlıkların mücadeleleri 451
ezilen sınıflar 197
ezilen sınıflar için ahlâk 337
ezilen sınıfların özçıkarları 207

F

faaliyet ya da praksis 98
Falkenheim, Victor C. 444
fark ilkesi 366
farklı özgürlük anlayışları 140
farklı ampirik görüşler 140
farklılaşan tercihler ve ihtiyaçlar 419
Farklılık İlkesi 363, 371, 373, 376, 379, 383, 385, 386, 388, 389, 390, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 412, 414, 417, 423, 425
faşist 302
faşist Almanya 428
faşist rejim 436
faşistler 289, 306
faşizm 245, 256
faşizmin yükselişi 435
fayda 315
fayda teorisi 122
faydacı 88, 101, 118, 125, 305, 314
faydacı ahlâk teorisi 185
faydacı akıl yürütme 388
faydacı hayat teorisi 185
faydacı Marx 93, 95, 98
faydacı olmayan sonuççular 112
faydacı teori 100
faydacılar 315
faydacılık 87, 89, 90, 93, 103, 104, 112, 184, 409
faydacılık tipleri 93
faydanın doğası 123
faydayı azamileştirmek 186
fazilet 172, 183, 391
fazilet aşkı 172
fedakarlık 141, 153
fedakarlık riski 204
Feigl, Herbert 32
Feinberg, Joel 19, 288, 354, 361, 369, 422
felsefe 50, 54
Felsefenin Sefaleti (Proudhon) 65, 261
felsefi vicdan 71
feodal 216, 256
feodal aristokrasi 269, 278
feodal sömürü 161, 163
feodalizm 215
fetişizm teorisi 105
Feuer, Lewis S. 18, 93, 173, 180, 196, 243, 244, 246, 253
Feuerbach, Ludwig 52, 54, 55, 64, 66
Fichte, Johann Gottlieb 47, 50

fiili bir mutabakat 296
fiili maddi üretim alanı 83
fikir anlaşmazlıkları 350
Filipinler 439
Fine, Ben 358
fırsat 410
fırsat eşitliği 314, 410, 411, 429
fırsatta tam eşitlik 414
Firth, Roderick 287
Fisk, Milton 19, 141, 272
fiyat teorisi 159
fiziksel sağlık 183, 391
foi éternelle (sonsuz inanç) 318
Foot, Phillipa 19, 280
formel 364
Fourier, Charles 77, 81, 97, 282
Frank, Andre Gunder 437
Frankena, William 19, 90, 91, 284, 285, 305, 306, 309
Frankfurt Okulu 291, 292
Fransa 222
Fransa'da İç Savaş (Marx) 22, 84, 123, 136, 144
Fransa'da Sınıf Mücadeleleri (Marx) 72
Fransız Ansiklopedistler 92
Fransız Devrimi 51
Fransız Sosyalistleri 320
Fransız sosyalizmi 206
Freud, Sigmund 196, 197, 336
Freudcu 173, 196, 244, 253
Freudcu telkin teorisi 244
Freudcu-Marksist 200
Freur 245
Friedman, Milton 141, 254
Fromm, Erich 291, 292
Fry, J.A. 429
Funk, Nanette 292
führer 302

G

Gardiner, Jean 358
gayri ahlâkçı (amoralist) 280
geçerli 340, 341, 342
geçerli olmak 246
geçerli talepler olarak haklar 323
geçimlik hakları 380, 410, 412, 441, 443
geçimlik ihtiyaçlar 95
geçiş araçları teorisi 407
geleceği temsil eden ahlâk 279
gelecekte olabilecek her şeyin haklı olduğu 213
geleneksel faydacılık 90
geleneksel fikirler 174
gelir 411
gelir dağılımı 164
gelir eşitsizliği 163
gelir farklılıkları 390, 429
gelir ve servet 121, 136, 359, 389, 415, 417, 420
gelir ve servet dağıtımı 418
gelir ve servet dağıtımlarındaki eşitsizlik 166, 430
gelişme 97, 107
gelişmekte olan uluslar 301
gelişmesi gereken 229
gelişmiş ülkeler 403
Gemeinschaften 83
Genç Hegelciler 64, 66, 67, 71, 252
Genç Rus Komünistler Birliği Kongresinde Konuşma 209
genel adalet anlayışı 378
genel akıl 261
genel bir toplumsal adalet teorisi 359
genel denge teorisi 159
genel emek değer teorisi 148, 167
genel eşit özgürlük ilkesi 314
genel irade 53
genel normlar 190, 191
genel sömürü 17, 143
genelde ideoloji 292
genelleştirilebilir çıkarlar 293, 294
genelleştirilmemiş çıkarlar 293
genetik yanıltmaca 306
geniş reflektif denge 342, 410
geniş reflektif denge teorisi 292
geniş reflektif denge yöntemi 290
George, Susan 441
Geras, Norman 20, 118, 250, 317, 335
gerçek 206
Gerçek Alman Sosyalizmi 66
gerçek insan doğası 95
gerçek insan topluluğu 202, 237
gerçek insanlar 328
gerçek özgür emek 78
gerçek, akılcı benlik 130
gerçek, akılcı irade 130, 131
gerçekliğin tersine çevrilmiş temsili olma 251
gerçekliğin tersyüz edilmesi 236
gerçekten insani 104, 229
geri alma kuralları 144, 160
geribesleme mekanizması 29
gerici bir ideoloji formu 173
Gesellschaften 83
Gewirth, Alan 19, 422
Gilbert, Alan 400
Gintis ve Bowles 446
giyinme 412
gizemlileştirici 236
glasnost ve perestroyka 23
Goethe, Johann Wolfgang 115
Goldfield, Michael 374

Gorbaçov, Mikhail 23
Gotha Programı 174, 263, 319
"Gotha Programının Eleştirisi" (Marx) 21, 123, 132, 137, 142, 150, 162, 320, 325, 331, 334, 357, 409, 418
Gottlieb, Roger 20, 241
Gough, I.R. 358
Gough, Ian 358
göreli denge yöntemi 267
görelileştirebilir 299
görev 206
görev çağrısı 204
görevdışı edimler 204
görevin yerine getirilmesi 172, 183, 391
görevler ve fırsatlar 121
488 gösteriler grevler 446
grâce éternelle (sonsuz inayet) 318
Gramsci, Antonio 22, 223, 427
Greenberg, Edward S. 442
Grek kent-devletleri 123
Grotius, Hugo 50
Gruenbaum, Adolf 291
Grundrisse The (Marx) 15, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 149
Grün, Karl 66
Guatemala 434, 441
Guerin, Daniel 436
Gulag Takımadaları 438
Gutman, Amy 370
güç 90
güç eşitsizliği 166
güdülenme 215
Güney Kore 434, 439
güvenlik 183, 391, 412
güvenlik hakları 380, 410, 412
güvenlik haklarının ihlali 441
güvenlik ve geçim 403
güzellik 90
Gymnasium, Trier 124

H

Habermas, Jürgen 293, 294, 295, 302, 303, 306, 307, 309
Habermas ve Marksizm (Sensat) 293
Habermas, Jürgen 283, 292, 371
habis 57
Haeckel (Ernst) 27
Haiti 439
hak 172, 183, 206, 315, 331, 391
hak talepleri 362
hak teorisi 23, 122, 315
hak ve adalet 179
hak ve diğer süprüntüler 174
hak ve özgürlük 308
hâkim (kapitalist) sınıfın çıkarları 250, 254, 448
hâkim ekonomik sınıf 157
hâkim kapitalist sınıf 216
hâkim sınıf 215, 254, 374, 449
hâkim sınıfın çıkarını savunma 255
hâkim sınıfın üretim araçları üzerindeki denetimi 322
hâkim üretim tarzı 341
hâkimiyet ve sömürü 301
hakka karşı hak 331
hakkaniyet 388
hakkaniyet olarak adalet 285, 287
hakkaniyetli Marksist 352
haklar 121, 134, 183, 321, 322, 323, 342, 361
haklar anlayışı 322
haklar ile haklardan yararlanma yeteneği 325
haklar nosyonu 297
haklar teleolojisi 447
haklar ve adalet 123, 317, 318, 320, 325, 339
haklar ve özgürlükler 136
haklar ve toplumsal adalet 360
haklara ilişkin burjuva anlayışların eleştirisi 323
hakları temel alan ahlâk teorileri 421
hakları temel alan teoriler 362
hakların eşitliği 324
hakların eşitliği ile hakların değerindeki eşitlik 324
haklı çıkarma sorunu 308
haklı gösterilemez biçim 140
haklılaştırılabilme 255, 319, 296, 284
haksız sömürü 152, 153
haksızlık 331
halk forumunun alt saflarında sıralanışı 381
halk grupları 375
halkın iradesi 50
Hampshire 407
Hampton, Jean 296, 300
Hancock, Roger 317
hangi toplumsal adalet teorisi 356
harcama kalıpları 225
Hare, R.M. 19, 176, 274, 276, 284, 309
Harman, Gilbert 272, 276
Harrington, Michael 430, 437
Harris, John 447
Harris, Abram L. 93, 358
Harrison, John 358
Hart, H.L.A. 19, 279, 422
haset 133
hatalı görünüş ve yanılsama 253
hatalı yatırım 225
Hayek, Friedrich A. von 141, 370
Hayter, Teresa 437

hayvan işlevleri 101
haz 81, 88, 90, 100, 172, 184, 391
haz ve acı 98
haz ve mutluluk 183
hedonist 81, 92, 93, 96
hedonist faydacılık 88, 97
Hegel, G.W.F. 27, 31, 32, 49, 50, 56, 57, 58, 59, 60, 126, 129, 189, 213, 260, 276, 339, 348
Hegel'in Fenomenolojisi 58
Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi (Marx) 51, 52
Hegelci 176, 249, 251, 252, 259, 261, 341
Hegelci ahlâk 340
Hegelci bir mantık 252
Hegelci idealizm 57
Hegelci öz ve varlık 129
Hegelci öz ve varoluş 108
Hegelci yük 31
Heinzen, Karl 260
Helvetius, Claude Adrien 52, 92
hem doğru hem de yanlış 274, 277
hem gerçek hem yapay, hem doğru hem yanlış 273
hem iyi hem de kötü 277
hem kişisel hem de üretim malları edinme hakkı 303
hem kişisel hem de üretken mülkiyet 306
her bireyin tam ve özgür gelişimi 69
her değişebilir toplumsal düzenleme 140
her şey dikkate alındığında haklı olan sömürü 163
her şey dikkate alındığında haksız olan sömürü 151
her şey dikkate alındığında yanlış olan sömürü 150
herkes (ya da her şey) 274
herkese eşit özgürlük 116
herkesi aynı hizaya getirme 134
herkesin iyiliği için 284
herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar 325
Herman, Edward 443
hesapçı bir devrim mühendisi 147
heteronomi 47
hiç kimse doğuştan kazandığı doğal avantajları hak etmez 329
Himmelweit, Susan 358
hipotetik bir mutabakat 296
hipotetik piyasalar 384
hipotetik seçenek 288, 294, 295, 352, 300, 302, 305, 306, 308, 309, 384
hipotetik seçim 363
hipotetik sözleşme 368, 369
hipotetik-tümdengelimli açıklama 288
Hıristiyan Sosyalistler 263
Hıristiyanlık 125, 338
hırsızlık 149
hiyerarşi 395
hiyerarşi formları 389
hiyerarşik 392
hiyerarşik yetki 396
Hobbes, Thomas 50, 202, 280, 286
Hodges, Donald Clark 172,178, 179, 243
Holbach, Paul Henr d'(Baron) 52, 92, 144
holism 31
Holmstrom, Nancy 20, 149, 152, 317, 334
Holt, Rinehart ve Winston 430
homo sapiens 108, 109
Honderich, Ted 447
Honduras 434, 441
Hook, Sidney 90, 263
Horatio, Alger miti 244, 249
Horatio Alger miti 154, 244
Horkheimer, Max 291, 292
Hospers, John 141, 254, 280
hoşgörü 297
hukuk 222
hukuk teorisi 122
hukuksal ahlâki kavramlar 342
hukuksal formlar 342
hukuksal kavramlar 320
Hume, David 21, 137, 177, 190, 201, 229, 232, 233, 299, 321, 325
Hume'un adalet koşulları 326, 364
Husami, Ziyad I. 317, 334
hükmetme 57
hükümet denetimi 372
hümanist 96, 303
hümanist liberaller 305
hümanizm 64, 96, 177, 213, 239

I-İ

ılımlı egoizm 21, 64, 70, 316
ılımlı eşitlikçi dağıtım 404
ılımlı kıtlık 21, 22, 23, 64, 70, 121, 201, 315, 316, 321, 403, 417
ılımlı kıtlık ve ılımlı bencillik 137, 356, 364
ılımlı kıtlık ve ılımlı egoizm 326, 408
Immorality (Milo) 333
ırk ve toplumsal cinsiyet 350
ırksal saflık 302
ıztırap 178
iç savaş 351, 352, 354
içeriği bakımından her hak gibi eşitsiz bir hak 329
içilebilir su bulma 412
içkin ahlâki ilkeler 262
içsel bakış açısı 332
idam 437, 438,442
İdea 252, 261

ideal faydacılık 90
ideal gözlemci 287
ideal konuşma durumu 292, 293, 294, 302, 303, 305
idealist 405
ideoloji 176, 197, 222, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 248, 255, 256, 257, 262, 268, 291
ideoloji teorisi 241
ideoloji türleri 256
ideolojik 89, 236, 238, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 255, 256, 257, 264, 292, 306, 319, 320, 371
ideolojik bir rasyonelleştirme 306
ideolojik çarpıtma 371
ideolojik olan 254
ideolojik saçmalıklar 206, 320
ideolojik savaşlar 210
ideolojik teoriler 250
ideolojiler 293
ideolojiler ve toplumsal bilinç 268
ifade, din ve vicdan özgürlüğü 308
iğrenç araçlar 353
ihtiyaç 321
ihtiyaç farklılaşması 330
ihtiyaç farklılıkları 329
ihtiyaçlar 95, 96, 187, 188, 196, 370
ihtiyaçları karşılama 95
"İki Özgürlük Kavramı" (Berlin) 132, 139
ikili iktidar 446
iktidar 167, 359
iktidar farklılıkları 424
ileri, sanayileşmiş toplumlar 427
ilerlemeci ekonomik sistemi 163
iletişimsel eylem 292
iletişimsel yeterlilik 293
ilk eşitlik 286
ilkeler seçimi 288
ilkenin gerekliliği 213
ilkesel 284
ilkesel ekonomik ve toplumsal düzenleme 400
imkân, ihtimal 221
inançsızları öldürün 277
İncil 300
incitmeme 413
İngiliz sömürgeciliği 94
İngiltere 222
insan 55, 62
insan aklı 261
insan bireylerinin saygınlığı 124
insan doğası 59, 108, 111, 364
insan hak ve özgürlükleri 308
insan hakları 21, 22, 50, 54, 91, 92, 121, 122, 126, 142, 151, 238, 256, 313, 324, 346, 354, 361, 362, 370, 396
insan hakları bakımından türsel bir varlık 321
insan hakları teorisi 315, 363
insan hakları ve toplumsal adalet 362
insan haklarını korumayı amaçlayan örgüt ve hareketler 451
insan hayatı 59
insan ile doğa 64
insan işlevleri 101
insan kimliği 59
insan kişiliği 134
insan mutluluğu 107
insan özerkliği 91, 111
insan özgürleşmesi 54
insan özgürlüğü 237, 307
insan saygınlığı 56, 116, 120, 124, 125, 126, 127, 388
insan sıfatıyla temel insani ihtiyaçlar 195
insan topluluğu 15, 16, 46, 60, 63, 68, 71, 81, 82, 83, 87, 90, 97, 98, 99, 100, 109, 121, 124, 129, 181, 203, 204, 314
insan yeteneklerinin gerçekleştirimi 172
insana yakışır 62
insancıl 182
insani (ya da doğru insani) potansiyeller 90
insani 57, 62
insani iyilik ve kötülükler 173
insani kapasite 62
insani mükemmellik 90
insani özgürleşme 53
insani saygınlık 112
insani zarar ve yarar, 185, 189, 191
insani zarar ve yarar kaygısı 200
insanın gelişmesi 97
insanın iyi ve kötü hali 237
insanın kardeşliği 99
insanın saygınlığı 91, 98, 172, 184
insanın soyluluğu 99
insanların ahlâki değerleri 109
insanların ahlâki olmayan değeri 186
insanların belirli hakları olduğu 314
insanların inançları ve niyetleri 215
insanlığın nükleer imhası 219
insanlıkdışı 57, 66, 125
insanlıktan çıkarma 55
insanlıktan çıkma 52
intra psişik itaati 197
ipso facto 129, 185, 214, 228, 236, 259, 275, 279, 284, 308, 343
ipso facto ahlâki 190
irade 293, 368
irade özgürlüğü 127
İran 439
ironik ifade 334
irrasyonalite 348

irrasyonel 268, 280, 282, 293, 347, 348, 349, 354
irrasyonel dürtü 391
istatistiksel olarak 156
istekler 187, 188
İsveç 429, 430, 435, 445
İsveçleştirilmiş 429
iş 84
iş bölümü 61
iş günü 83
iş gününün kısaltılması 82
işbirliği yapma arzusu 103
işbirliği 208, 359, 401
işbirliği girişimi 400
işbirliği yapma arzusu 102
işbölümü 67, 68, 69, 77
işçi denetimi 358, 414
işçi hareketi 177, 181
işçi hareketinin ideolojisi 239
işçi konseyleri 390
işçi partileri 446
işçi sınıfı 69, 150, 199, 220, 221, 248, 255, 256, 282
işçi sınıfı bireyleri 155, 156
işçi sınıfı hareketleri 344
işçi sınıfı ve ezilenler 188
işçi sınıfından kaçmak 155
işçi sınıfının kolektif eylemi 208
işçinin kapitalist tarafından sömürülmesi 331
işkence 379, 412, 438, 439, 442, 446
işkenceci 273
işlevsel açıklama 29, 31
işsizlik 450
iştah ve doyum 98
işveren örgütleri 227
işyerinde demokrasi 390, 412
itibarsızlık 57
iyi 183, 185, 259
iyi düzenlenmiş bir toplum 399
iyi hayat teorisi 25
iyi irade 187
iyi nedenler 197
iyi ve kötü 204, 235, 269
iyi ya da kötü 232, 272
iyilik ya da doğruluk 271

J

James,William 102
Jay, Martin 292
John Rawls'ın adalet anlayışı 363
Jung, Hwa Yol. 80
"Justice and Class Interests" (A. Wood) 353
justice éternelle (sonsuz adalet) 318

K

kaba 57
kaba bir naturalist 180
kaba komünizm 133
kaçınılmaz 219, 221, 223, 233
kaçınılmazlık tezi 214, 220, 224, 228
kaçınma 412
kadınların kurtuluş mücadeleleri 451
Kamboçya 443
Kamenka, Eugene 90, 103, 124, 129
kamu yararı 208
kamuoyu 381
kamusal otorite alanı 132
Kant, Immanuel 47, 49, 91, 94, 126, 127, 128, 129, 130, 185, 186, 189, 194, 232, 285, 391
Kantçı 47, 48, 51, 88, 89, 126, 173, 186, 187, 189, 230, 284, 305
Kantçı ahlâki özerklik nosyonu 424
"Kantçı Bir Eşitlik Anlayışı" (Rawls) 377
Kantçı gelenek 124, 280
Kantçı yasa koyucular 367
Kapital (Marx) 15, 27, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 92, 98, 104, 114, 123, 133, 150, 178, 205, 269, 331, 439
kapitalist 155
kapitalist demokrasiler 435
kapitalist ekonomi 256
kapitalist ekonomik sistem 216
kapitalist rekabet çözümlemesi 146
kapitalist sınıf 150
kapitalist sınıfa atlama 154
kapitalist sistem 175, 450
kapitalist sömürü 142, 143, 151, 161, 163, 330, 342
kapitalist toplum 79, 224, 255, 350, 429
kapitalist toplumlar 126, 203, 300, 387, 406, 430, 438, 450
kapitalist Üçüncü Dünya 443
kapitalist ülkeler 221
kapitalist üretim 324
kapitalist üretim ilişkileri 108
kapitalist üretim tarzının tam gizemlileştirilmesi 253
kapitalist üretim yasaları 218
kapitalist yatırımlar 439
kapitalistler 154
kapitalizm 21, 23, 26, 38, 41, 42, 61, 63, 64, 70, 72, 74, 75, 80, 95, 101, 103, 104, 105, 108, 118, 119, 140, 143, 147, 153, 154, 167, 177, 180, 199, 201, 214, 215, 216, 217, 223, 225, 227, 229, 237, 238, 256, 261, 291, 304, 316, 321, 326, 330, 342, 359, 388, 408, 426, 427, 428, 433, 434, 435, 436, 440, 448

kapitalizm bir yeryüzü cehennemi 448
kapitalizm eleştirisi 183
kapitalizm ile sosyalizm 383
kapitalizm koşulları 135
kapitalizm savunucuları 151
kapitalizm sonrası 123
kapitalizmde emek süreci 167, 168
kapitalizmden komünizme geçiş 218
kapitalizmden sosyalizme dönüşüm 228
kapitalizmden sosyalizme geçiş 219
kapitalizme dönüş 433
kapitalizmi ortadan kaldırma 451
kapitalizmi yıkmak 441
kapitalizmi yıkmak ve sosyalizmi kurmak 204
492 kapitalizmin adaletsiz olmadığı 332
kapitalizmin bir formu 437
kapitalizmin çöküş teorisi 225
kapitalizmin çöküşü 224
kapitalizmin esnekliği ve reform potansiyeli 207
kapitalizmin hareket yasaları 439
kapitalizmin krizi 223
kapitalizmin, ekonomik işlev bozuklukları 215, 447
kâr 22, 61, 73
kâr oranını baskılama eğilimi 227
kâr oranını yükseltme eğilimi 227
kâr oranının düşme eğilimi 147, 226, 227, 228
kâr oranları 216, 224
kâr sistemi 62
karanlıkçılık (obskürantizm) 20, 28
kararlara katılma hakkı 414
karışık ahlâk kavramları 258
karışmazlık alanı 140
Karl Marx's Theory of History: A Defense (G.A. Cohen) 34
karma deontolojist 88, 91, 106, 118, 120, 124, 128, 314, 409
karşılığı ödenmeyen emek 158
karşılıklı olarak tarafsızlaşmış 403
karşılıklı saygı 113, 360
karşılıklı yarar için işbirliği girişimi 399, 400
karşılıklı yardımlaşma 359
karşılıksız emek 149
karşıtolgusal sömürü teorisi 144
kasti müdahaleler 139
kategorik buyruk 187
katı bir deontolojist 128
katı bir sosyolojik belirlenimcilik 214
katı deontolojik teori 91
katı doktrin 36
katılımcı özerklik 391, 392, 393, 394, 425
Kautsky, Karl 89, 273, 274, 220, 278
kayıplar 442
kayıtsızlaşma (estrangement) 60, 67, 74, 76
kaynakların eşitliği teorisi 384, 385
kendi halklarının durumu 450
kendi tarzında Marksist hümanizm 181
kendinde sınıf 221, 222
kendini gerçekleştirme 15, 16, 46, 63, 68, 78, 81, 82, 83, 87, 90, 91, 97, 105, 110, 116, 117, 124, 181, 182, 183, 204, 212, 237, 314, 338, 391,
kendini gerçekleştirme ahlâkı 111
kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkı 121, 136, 137, 138, 167, 314, 409
kendini gerçekleştirme teorisi 108
kendini gerçekleştirme teorisyeni 305
kendini ifade etme 112, 113
kendini küçük görme 125
kendini onaylama ya da kendini haklı çıkarma 265
kendisi için sınıf 221, 222
kendisini değiştirme 198
kendisini gerçekleştirmek 109
Kerry, Tom 434
keyfi 268
keyfi tutuklanma ve alıkonulmadan yasalarca korunma hakkı 410
Keynes, John Maynard 226
Keynesçi 225
Keynesçi kapitalizm 414
Kilise 392
kısıtlayıcı zorlamalar 293
kıskanç olma 294
kısmi uyum teorisi 404
kişilerarası ahlâki yargılar 189
kişilere saygı 307
kişinin istediklerini yapabilmesi 134
kişinin kendi hayatı 203
kişinin kendi hayatını belirleme özgürlüğü 135
kişinin kendisinin tarihsel bir hareketle özdeşleşmesi 346
kişinin mülk (kişisel) edinme hak ve özgürlüğü 410
kişisel çıkarlar 272
kişisel eylemler 189
kişisel mülkiyet 307, 308
kişisel özgürlük 133
kitle iletişim araçları 382
kitlesel güvenlik hakları 443
kitlesel idamlar 439
kitlesel işkence 437
kıtlık sorunu 327
Kızıl Haç 433
Klare, Michael T. 440, 442

klasik hedonist faydacı 98
Klasik Liberalizm 138, 240, 245, 254, 322
Klasik Marksizm 22, 23, 27, 39, 40, 85, 86, 135, 209, 213, 223, 248, 273, 338, 349, 427, 428, 432, 433, 434, 436, 438, 444, 446
Klasik Sözleşme Teorisyenleri 285
klişe 269
kognitif dil 263, 264
kognitif psikoloji 291, 295, 307
kognitivist 262
Kolakowski, Leszek 149
kolektif çıkar 199, 211
kolektif olarak özgür 155
kolektif özbelirlenim ilkesi 395
kolektivist 129, 133
Kolko, Gabriel 437
komuta ekonomisi 40, 373, 384, 450
komünal 63, 133, 327
komünal bilinç 70, 201
komünal birey 321
komüncü 121
komüncü ahlâki teori 122
komünist (ya da sosyalist) toplum 210
komünist 23, 256, 315, 432
komünist ahlâk 209
komünist bilinç 221, 223, 248, 315, 327
komünist birey 322
komünist devrim 66, 174
komünist etik 209
"Komünist Manifesto" (Marx ve Engels) 114, 174, 222, 259, 268, 72
Komünist Partisi 438
komünist toplum 16, 60, 76, 80, 82, 101, 115, 118, 134, 136, 201, 209, 315, 325, 327, 350
komünist toplum vizyonu 25
komünist ülkeler 433
komünist ve kapitalist arzular 103
komünistler 174, 205
Komünistler Birliği 71, 72
komünizm 21, 23, 31, 37, 39, 46, 51, 53, 56, 57, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 84, 85, 86, 95, 103, 104, 105, 122, 124, 127, 137, 142, 146, 162, 174, 201, 214, 215, 220, 229, 237, 238, 267, 314, 321, 328, 345, 359, 428, 439, 440
komünizm öncesi 123
komünizm vizyonu 66
komünizme isyan 434
komünizmin ilk evresi 22, 162, 326, 356, 360
Komünizmin İlkeleri (Engels) 72
komünizmin kapitalizme ahlâki üstünlüğü 121
komünizmin yüksek evresi 21
konsey 396
Kontralar 442
konumun doğası 400
konuşma ve toplantı özgürlüğü 410
kooperatif oyun teorisi 159
korkaklık 125
Kornbluh, Peter 440
korunma 412
koşullu bilimsel kestirimler 218
koşullu bir Marksizm tanımı 176
koşulsuz kehanetler 218
Kotz, David 430
köle emeği 439
köle emeği kampları 437, 438
köle isyanları 231
Köle Savaşları 231
köleler 154, 224
köleleşmiş 125
köleleştirme 166
köleliğe izin verilmemelidir 231, 232
kölelik 112, 114, 142, 149, 167, 178, 230, 231, 232, 330
kölelik sistemi 150
kötü beslenme 378
kötü muamele 379
kötülük 281, 333
Kremlin oligarşisi 438
kronik depresyon 225
kullanım değerinin azamileştirilmesi 373
kulluk 57
kulüpler 123
kural koyabilirlik 237
kural koyucu 185, 189
kurumsal önkoşullar 293
kusurlu ahlâki yargılar 290
Kutsal Aile (Marx ve Engels) 51, 64, 65, 66, 125, 262
kutsal amaç 261
Kuzey Amerika 399
Küba 428, 431, 432, 444
Küba Devrimi 442
küçük bir iş kurma 155
küçük burjuva 165, 166, 256
küçük burjuva eğilimler 197
küçük burjuva kökenli 207
küçük burjuva olma 156
küçük burjuvazi 154, 155,156
küçük işletmeler 155
kültürel faaliyetler 115
kültürel liberal 333
küresel ve küresel olmayan ideoloji 238, 239, 240
kürtaj 230
Kymlicka, Will 370

L
la volanté éternelle de Dieu (Tanrı'nın sonsuz iradesiyle) 318
Laclau, Ernesto 449
laissez-faire 305, 316, 342, 343, 377
Langoth, A.J. 442
Larrain, Jorge 241
Larsson, Stig 430
Lassale, Ferdinand 419
Lassalecı 319
Lappe Frances Moore ve Joseph Collins 441
Lebowitz, Michael A. 358
Lenin, V. I. 207, 209, 210, 22, 223, 248, 365, 427, 438
Lerner, Michael 197
Levine, Andrew 19, 20, 448
liberal 296, 394
liberal benlik 369
liberal bireycilik 370
liberal gelenek 304
liberalizm 368, 370
liberaller 139, 304, 323
liberalleşme 23
liberter (yani solcu) anarşist 427
liberterler 303
Liberty and Equality (K. Nielsen) 386
Lichtman, Richard 241
Linder, Marc 358
Little, Daniel 20
liyakat 164
Lockeçu 413
Locke, John 189, 194, 254, 285, 286, 352
Lockwood, Lee 444
Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i (Marx) 22, 72, 123, 144, 323
Lukács, Georg 32, 221
Lukes, Stephen 19, 20
lumpen proletarya 203
Lundberg, Ferdinand 430
Luxemburg, Rosa 22, 207, 223, 224, 248, 427, 446

M
Macaristan 428
MacCallum, Gerald 131, 138
Machiavelli, Niccola 50, 180
MacIntyre, Alasdair 19, 122, 123, 213, 276, 296, 297, 360, 370, 427
Mackie, J. L. 422
Mackintosh, Maureen 358
maddeci bilinç teorisi 105
maddenin bileşimi 318
maddi kıtlık 315, 350
maddi olarak üretici emek 357
maddi servet sembolleri 101
maddi üretim 78
maddi üretim alanı 82
Magdoff 437
Maguire, John 250
Mahkum İkilemi 208
Making Sense of Marx (Elster) 34
Mandel, Ernest 40, 358, 374, 427
manipule edilmemiş ihtiyaç ve tercihlerin farklılaşması 417
mantıksal bir kopukluk 303
mantıksal evrenselleştirilebilirlik tezi 277
mantıksal olarak ayrılabilir 176
mantıksal olarak mümkün 232
Mao, tse-tung 28
Marcuse, Herbert 291, 292, 447
Markovic, Mihaelo 32, 40, 91, 427, 447
"Marksçı Ahlâk" (Aronovitch) 134
Marksçı sömürü 164
Marksçı sömürü kavramı 159
Marksist 14, 19, 25, 27, 37, 38, 65, 177, 301, 303, 304, 306, 310, 354, 360
Marksist ahlâk teorisi 21, 425, 426
Marksist ahlâk ve toplum teorisi 13, 14, 316
Marksist ahlâkdışılık 181, 193, 352
Marksist ampirik görüşler 366
Marksist ampirik teori 28, 236, 242, 249, 255, 256, 264, 265, 282, 285, 302, 303, 305, 306, 352, 353
Marksist ampirik tezler 427, 447
Marksist anti-ahlâkçılık 20
Marksist bir ahlâk 243
Marksist bir ahlâk teorisi 313
Marksist bir ahlâki bileşen 313
Marksist bir etik 243
Marksist devrimci güdülenme 205
Marksist filozoflar 178
Marksist hümanistler 243
Marksist ideoloji 236, 237, 256, 264, 265
Marksist ideoloji teorisi 240
Marksist mantık 28
Marksist metodoloji 31
Marksist önermeler 37
Marksist özgürlük 118
Marksist siyasal pratik 238
Marksist sömürü kavramı 151
Marksist teori 96
Marksist toplumsal adalet teorisi 409
Marksist ve psikanalitik 291
Marksist'in normatif siyasal konumları 305
Marksist'in temel normatif siyasal konumları 70, 408
Marksist-Leninist 427
Marksistler 23, 26, 197, 199, 202, 210, 238, 255, 266, 289, 296, 327, 335, 380

Marksistler ile liberterler 38
Marksistler tarafsız değildir 345
Marksizm 17, 18, 20, 24, 28, 31, 37, 45, 174, 176, 177, 195, 200, 212, 237, 240, 268, 351, 438
Marksizm bir bilimdir 175
Marksizm ile adalet 20
Marksizm ile ahlâk 19, 20, 171, 195, 196, 197, 200, 234, 265
Marksizm ile ahlâkın bağdaşmazlığı 181
Marksizm ile ekoloji 80
Marksizm tanımlaması 172
"Marksizm ve Cezalandırma" (Murphy) 126
Marksizm yorumumuza uygundur... 251
Marksizm'e uygundur... 251
Marksizm'in ahlâki temelleri 182
Marksizm'in normatif bileşeni 201
Marksizm'in *sine quo non*'u 37
Marksolog 38
Martin, Rex 363
Marx, Karl 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 72, 79, 83, 84, 85, 86, 115, 207, 248, 253, 271, 274, 278, 283, 285, 333, 411, 427, 438, 439, 446
Marx and Morality (K. Nielsen vd. der.) 20
"Marx ve Aristo" (R. Miller) 106, 107, 108, 112, 113, 115
Marx ve Engels 19, 71, 72, 93, 94, 174, 175, 199, 236, 239, 240, 243, 258, 259, 260, 262, 267, 282
Marx ve Faydacılık (Brenkert) 94
Marx ve Mill 93
Marx ve Rawls 364, 366
Marx zaman zaman çılgınca tutarsız 335
Marx, Justice, and History (M. Cohen vd. der.) 20
Marx'a göre özgürlük 120
Marx'ın adalet eleştirisi 234
Marx'ın adalet ve haklar eleştirisi 316
Marx'ın ahlâk teorisi 25, 121, 140, 257, 325, 410
Marx'ın ahlâkdışılığı 181
Marx'ın ahlâkı 57
Marx'ın ahlâki görüşleri 45, 68, 70, 109, 171
Marx'ın ahlâki kaygıları 152
Marx'ın ahlâki perspektifi 89
Marx'ın ahlâki tarihselciliği 313
Marx'ın ampirik tezleri 33, 45, 326, 447
Marx'ın anti-ahlâkçılığı 173, 176, 178, 179, 181, 196, 205, 211
Marx'ın başlıca değerleri 87
Marx'ın devrimci hümanist ahlâkı 55
Marx'ın dünya görüşü 46, 57, 177, 181
Marx'ın düşüncesi 74
Marx'ın ekonomi teorisi 73
Marx'ın ekonomik sömürü kavram ve teorisi 35, 146, 148, 153, 168
Marx'ın ekonomik teorileri 216
Marx'ın eleştirdiği faydacılık 92
Marx'ın eleştirmenleri 70
Marx'ın emek değer teorisi 36
Marx'ın eserleri 17
"Marx'ın Faydacılık Eleştirisi" (Brenkert) 94
Marx'ın felsefi antropolojisi 111
Marx'ın geçiş dönemi çalışmaları 64
Marx'ın genel emek değer teorisi 33
Marx'ın genel sömürü kavramı 144, 145
Marx'ın haklar eleştirisi 184, 324
Marx'ın ideoloji kavramı ve teorisi 305, 313
Marx'ın insan doğası kavramı 98
Marx'ın insan saygınlığı kavramı 126
Marx'ın insan vizyonu 98
Marx'ın iyiye ilişkin teorisi 63
Marx'ın kafa karışıklıkları ve tutarsızlıkları 335
Marx'ın kapitalizm çözümleme ve eleştirisi 33
Marx'ın kapitalizm eleştirisi 107, 147
Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişi 166
Marx'ın kapitalizmin çöküşü teorisi 175
Marx'ın klasik siyasal-ekonomi eleştirisi 56
Marx'ın komünist toplum vizyonu 64, 101
Marx'ın kurumsal teorileri 65
Marx'ın normatif görüşleri 182, 186
Marx'ın normatif ilkeleri 200, 201
Marx'ın normatif siyasal konumları 66
Marx'ın normatif yargıları 185
Marx'ın olgunluk dönemi 73
Marx'ın ölçütüne göre ahlâk 235
Marx'ın örtük ahlâk teorisi 81, 87, 88, 315, 409
Marx'ın özgürlük anlayışı 137
Marx'ın Özgürlük Etiği (Brenkert) 91
Marx'ın özgürlük kavramı 121, 134
Marx'ın pozitif özgürlük kavramı 136
Marx'ın pratik akıl yürütme teorisi 173
Marx'ın savunduğu çıkarlar 345
Marx'ın sınıf mücadelesi teorisi 224
Marx'ın sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi 33, 448, 449
Marx'ın son dönemi 72
Marx'ın sonraki eserleri 71
Marx'ın sömürü kavramı 121, 142, 143,

147, 152, 160
Marx'ın sömürü teorisi 157
Marx'ın tam gelişmiş komünizm vizyonu 299
Marx'ın tarih teorisi 33
Marx'ın tarihsel maddecilik teorisi 161, 217, 219, 313
Marx'ın teorileri 222
Marx'ın yabancılaşma kavramı 25, 135
Marx'ın yabancılaşma kavramı ve teorisi 63
Marx'ın yasaları 34
Marx'ın sermaye, para ve meta fetişizmi teorisi 222
Marx'ta ahlâk 317
496 Marx'ta para ve meta fetişizmi 250
Marxçı adalet fikri 336
"(The) Marxian Critique of Justice" (Wood) 330
"Marxism and Humanism" (Althusser) 239
"Marxism and Moral Objectivity" (Shaw) 290
materyalizm 51
Matthews, Mervyn 431
Mayo, Bernard 274, 275, 286
MacBride, William L. 317
McCloskey, H. J. 361, 422
McLellen, David 73
McMurtry, John 20, 241, 449
Medvedev, Roy 427, 439, 446
Medvedev, Zhores 439
Mehring, Franz 243
Meldon, A.I. 422
meli 231, 232, 233, 280
Melmen, Seymour 440
memeli 230
Mepham, John 250
merhamet 263
merkezileşmiş iktidar 427
meşru 326
meşru çıkarlar 370
meşru siyasal otorite 326
meta 101, 167
meta görelilik 271
meta-değerlendirici görelilik 267, 268, 270, 271, 277, 278, 282, 317, 332, 333
meta-etiğin özne meselesi 258
meta-etik 19, 171, 181, 212, 262, 267, 268, 270, 271, 317, 333
meta-etik görelilik 270, 277, 278, 279, 281, 282
metaetik teoriler 179
meta-etik ve meta-değerlendirici görelilik 266
meta-etik ve metodolojik bir güverte temizliği 24
metafizik 318
metafizik yükü 285
metodolojik bireycilik 30, 129
metodolojik bütüncülük 31
mevcut ahlâkdışı düzen 264
mikro temeller 241
mikro temellerin araştırılması 29
Milband, Ralph 374, 427, 449
Mill, James 92
Mill, J.S. 91, 103, 104, 184, 185, 189, 304, 322, 380, 416
Miller ve Keat 389
Miller, Richard 18, 19, 34, 35, 89, 112, 113, 181, 182, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 241, 297, 317, 339, 360, 370, 371, 402, 403, 404, 449
Milo, Ronald 309, 333
mimarlık 115
Misère de la Philosophie (Felsefenin Sefaleti-Marx) 65
mistik eğilim 261
mizaç 97
modern endüstriyel emek 222
modern hümanistler 323
modern kitle toplumları 122
modern liberaller 303
modern özgürlükler 394
modernleşme 439
molekül 318
monarşi 55
Montague, Philip 422
Moore, G.E. 90, 341
moralität 276, 339, 340, 348
Morris, J. 358
Mounce, H.O. 272
muhafazakârlar 303
muhalifleri katletmek 442
Muller, Ronald 437
Murphy, Jeffrie G. 19, 126, 363, 362, 422
Musevi-Hıristiyan geleneği 55
mutabakat 191, 300, 301, 304, 306, 307
mutlak 220
mutlak bir ahlâk 273
mutlak bir ahlâksızlık 273
mutlak öncelik 365
mutlak tarihsel yasalar 218
mutlak trendler 218
mutlak yoksulluk 158
mutluluğu gözetme hakkı 324
mutluluk 77, 88, 97, 100, 106, 107, 172, 184, 391
mutluluk ve mutsuzluk 98
mutualité éternelle (sonsuz dayanışma) 318
müdahale 140, 410

mükemmeliyetçi 88, 115, 116
mükemmeliyetçi etik savunucusu 305
mükemmellik 115
mülk edinme hakkı 377
mülkiyet 319
mülkiyet hakları 131, 191, 282, 304
mülkiyet ilişkileri 159, 163, 174, 214, 215, 256
mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunması 321
müzik 115

N
Nagel, Thomas 19, 283, 370, 422
Nasser, Alan G. 107, 108, 109
naturalist 182
naturalite (doğal durum) 318
natüralist değerler 198
natüralist eğilimler 196, 198, 201
natüralist olmayan bir ontoloji 262
natüralist özçıkar 202
natüralist safsata 341
natüralist, akılcı özçıkarlar 201
Nazi 277
Nazi Almanyası 432, 435, 441
neden ahlâki olmam gerekiyor 280
negatif haklar 322, 323
negatif özgürlük 17, 85, 120, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 362, 366, 376, 391, 393, 394, 396, 409, 411, 425
negatif ve pozitif özgürlük 136
neo-Hegelci 251
neoklasik 300
neo-klasik bir toplumsal teori 400, 406
neo-Marksist 225
nepotizm 374
nesnel 286, 287, 295, 340, 341
nesnel ahlâki normlar 337, 340
nesnel gerçekliğe denk düşme 283
nesnel normlar 276
nesneleşme 58, 76
nesneleşme ile kendini-doğrulama 64
nesneleşmiş emek 75
nesnellik 267, 283, 286, 287
Neue Rheinische Zeitung 71
Neumann, Franz 436
nevrotik 302
nevrotik davranış kalıpları 294
nevrotik rahatsızlıklar 293
nevrotik zorlamalar 295
nevrozlar 336
New York Tribune 99, 126
neyin olmakta olduğu 213
neyin olması gerektiği 213
Nickel, James 422
Nicomachean Etiği (Aristo) 107
Nielsen, Kai 20, 24, 25, 109, 141, 193, 197, 198, 199, 210, 242, 280, 292, 317, 352, 353, 354, 360, 386, 387, 388, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 447
Nietzsche, Friedrich 125, 197, 336
nihai fayda 203
nihilist 282
Nikaragua 428, 431, 432, 442, 444
niyet 153
niyetler 189
niyetler ve dürtüler 187
nomolojik 214, 215, 219, 229, 256
Norman, Richard 19
normatif 270, 332
normatif bileşen 172, 173
normatif etiğin ölüsünü canlandırma çabaları 178
normatif etik görelilik 266, 267, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 343, 344
normatif etik rölativizm 179, 333
normatif içerik 176
normatif insan doğası 367
normatif metaetik 332
normatif özellik 255
normatif söylem 238
normatif teori 175
normatif yargılar 180
normlar 180, 292
Nozick, Robert 91, 135, 141, 156, 233, 254, 297, 307, 307, 361, 362, 363, 364, 418
nüfus artışı 225
nükleer silahlanma yarışı 450

O-Ö
O'Neill, Onora 141
Offe, Claus 19, 30
olabilir 177, 233
Olgun Marksizmi 74
oligarşik karakter 167
Ollman, Bertell 32
olmak 139
olmalı 233
olmamalı 232
olması gereken 213
olması gerekir 177
olması gerekir, olabilir anlamına gelebilir 229
olmayabilir 232
on beş aile 429, 430
onaylamaya davet etme 275
ontolojik ya da epistemolojik konumlar 259, 258
orijinal pozisyon 285, 286, 287, 288, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302,

303, 307, 308, 359, 363, 367, 370, 377, 379, 381, 391, 391, 398, 399, 407, 410
orta sınıf 310
ortak toplumsal (topluluk) değerler 417
ortodoks Marksist konum 243
Ortodoks Marksizm 89, 175, 257
otokrasi 136
otorite 295
otoriter 392, 435
ovalı-dağlı senaryosu 153
Owen 282
Owen, Robert 437
Owenciler 263
oyun 156
oyun teorisi 29, 30
498 öldürülmeme 412
F32 öncelik 397
önyargılar 371
önyargısız 367
örgüt 450
örtük olarak ahlâki ilkeler 212
örtüşen haklılaştırma mutabakatı 299
örtüşen mutabakat teorisi 123, 296, 298, 301, 308, 371
öz çıkarı temel alan 182
öz ve varoluş 57
özbelirlenim 128, 129, 131, 132, 133, 134, 143, 395, 396, 415
özbelirlenim olarak özgürlük 131
özbilincin yabancılaşması 58
özbilinç 216
özbilinçli 62
özbilinçli tarihsel fail 350
özçıkar 190, 201, 204, 205, 207, 209, 280, 290, 310
özdenetimin özendirilmesi 112
özel çıkar 321
özel hayat alanı 132
özel hukuk 324
özel mülkiyet 62, 67, 102, 254
özel mülkiyet fikrini aşmak 64
özel mülkiyet hakkı 260
özel mülkiyet sistemi 61
öznelerarası anlaşma 303
özerk bir amaç seçicisi 368
özerk failler 392
özerklik 127, 172, 286, 364, 394
özerklik ve dışerklik 48
özfaaliyet 67, 68
özgeciler 367
özgecilik 208
özgerçekleştirim 60, 68, 71, 183
özgül kapitalizm çözümlemesi ve eleştirisi 215
özgün konum 285
özgün konum stratejisi 267
Özgün Marksizm 56, 74
özgün pozisyon 371
özgür 129, 294
özgür emek 97
özgür faaliyetler 116
özgür gelişim 116
özgür irade 127
özgür olmamak 129
özgür olmaya zorlanma 130, 131
özgür ve eşit ahlâki varlıklar 452
özgür ve sistemli kamusal tartışma değerleri 297
özgür, bilinçli faaliyet 62
özgür, bilinçli, yaratıcı faaliyet 109, 129
özgürlüğü sınırlayıcı koşullar seti 138
özgürlüğümü perdeler 130
özgürlüğün dağıtımında eşitlik 114
özgürlüğün değeri 380, 382
özgürlüğün değerinde de en azından yaklaşık bir eşitlik 397, 412
özgürlüğün eşit dağıtımı 184
özgürlüğün önceliği 378
özgürlük (özbelirlenim olarak) 60, 63, 71, 74, 81, 82, 83, 87, 90, 105, 111, 117, 118, 121, 122, 124, 128, 129, 132, 140, 180, 184, 314, 338, 391
özgürlük 15, 16, 17, 46, 55, 57, 68, 77, 90, 91, 97, 100, 112, 119, 120, 125, 128, 129, 130, 141, 143, 147, 172, 181, 183, 204, 212, 303, 319, 359, 365, 377, 380, 394
özgürlük alanı 78, 82, 123
özgürlük budalalık 119
özgürlük değerini ihlal 167
özgürlük eksikliği 61
özgürlük ile zorunluluk 64
özgürlük kaybı 130
özgürlük kuralının önceliği 377
özgürlük ve fırsat 359
özgürlük yoksunluğu 139
Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham 133
özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve haklar 319
özgürlükler ve haklar 376
özgürlükte eşitsizlik 116
özgürlükte tam eşitlik 397
öznel 268
öznelerarası anlaşma 283, 284, 285, 287, 302
öznelerarası bağlaşık anlaşma ya da mutabakat 267
öznelerarası bağlayıcı normlar 295
öznelerarası fiili bir anlaşma 284
öznelerarası mutabakat 296
öznelerarası oybirliğiyle anlaşma 294, 305, 307, 309

özsaygı 25, 116, 136, 381, 386, 388, 390, 411, 415, 424
özsaygının toplumsal temelleri 376
özsel ahlâk teorisi 373
özyıkıcı dürtüler 336
özyönetimci sosyalizm 397

P

Panichas, George 20, 146, 151, 230
para 101, 134, 145
para ve meta fetişizmi 250
Pareto optimalliği 448
Parijs, Phillipe van 19, 141
Paris Elyazmaları 56, 66, 74, 99, 314
Paris Komünü 204
Parkin, Frank 431
Pascalcı 448
patolojik davranış kalıpları 293
Peffer, R. G. 417, 420,422
Peirce, C.S. 283
Petrovic, Gajo 40, 447
Phenomenology of Spirit (Hegel) 348
Phillips, D.Z. 272
Pinochet diktatörlüğü 443
piyasa ekonomisi 42, 119, 372, 373, 374
piyasa formunda bir sosyalizm 384
piyasa sosyalizmi 23, 40, 41, 42
piyasalar 384
Plamenatz, John 239, 324
planlı sosyalist ekonomi 80, 256, 450
Platon 404
Pol Pot rejimi 443
polis sopası 133
Politika (Aristo) 113
Ponchaud, François 443
Popper, Karl 34, 65, 166, 213, 214, 217, 218, 219, 220
popüler doktrin 36
post-kapitalist 372
post-kapitalist toplum formları 86
post-kapitalist toplumlar 22, 80, 86, 116, 135, 162, 223, 233, 304, 214, 300, 378, 379, 384, 431, 432, 436, 437, 438, 440, 443, 445, 451
post-kapitalist toplumların bürokrasileri 450
Poulantzas, Nicos 436, 449
pozitif etik 179
pozitif haklar 322, 323
pozitif özgürlük 17, 120, 121, 127, 132, 134, 135, 138, 167, 314, 391, 409
pratik akıl 48
pratik akıl yürütme 200, 202, 303
pratik duyular 59
pratik olarak ayrılabilir 176
Praxis okulu 40
Pre-Raphaelciler 263
prestij 202
prima facie 130, 142, 150, 151, 153, 156, 236, 242, 271, 281, 316, 358, 390, 391, 393, 395, 408, 418, 421, 426
prima facie yanlış olan sömürü 150
Problems of Freedom and Knowledge 141
proletarya 54, 125, 65, 66, 154, 155, 207, 215, 216, 222, 269, 278, 291, 338, 344, 345
proletarya hareketi 192, 339, 348
proletarya ile burjuvazi 94
proletarya ve ezilenler 223
proletaryanın çevresinde birleştirmeye hizmet eden şey 209, 210
proletaryanın çıkarları 353
proletaryanın diktatörlüğü 203, 365
proletaryanın dilinde eşitlik talebi 339
proletaryanın durumu 207
proletaryanın emeği 148
proletaryanın eşitlik talebi 338
proletaryanın sınıf çıkarları 21, 353
proletaryanın zaferi 220
proleter ahlâk 279
proleter çıkarlar 193
proleter hareket 216
proleter sınıf mücadelesi 352
Proposed Roads to Feedom (Russell) 358
Protean öz kavramı 95
Protestan 189
Proudhon, Joseph 65, 261, 318
Proudhoncular 263
Przeworski, Adam 19
psikanalitik 293
psikanalitik ahlâk anlayışı 173, 196
psikanalitik teori 290, 291, 295, 306, 307, 371
psikanaliz 291
psikolojik hedonizm 97
psikopat 332, 369
Putnam, Hilary 283

R

Rader, Melvin 217
Radical Philosophy 200
radikal entelijansiya 310
radikal eşitlikçi toplumsal adalet teorisi 414
Radikal Felsefe Grubu 173
radikal liberalizm 46
radikalleşme 436
rahatlık 183, 391
Rand, Ayn 141, 254
rasyonalizasyon 293
rasyonalize etme 293
rasyonel 294, 303

rasyonel çekirdek 448
rasyonel etik egoist 280
rasyonel mutabakat 293
rasyonel olarak geçerli 340, 341, 342
rasyonel seçim teorisi 29
Rawls, John 17, 19,24, 25, 26, 38, 91, 114, 119, 136, 164, 190, 192, 194, 267, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 324, 329, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 411, 413, 414, 415, 417, 418, 420, 421, 423
Rawls'ın adalet teorisi 196
Rawls'ın farkilkesi 164
Rawls'ın özel adalet anlayışı 411
Rawls'ın tözel ahlâki teorisi 412
Rawlscı liberal 305
Reagan, Ronald 441
Reddaway, Peter 439
reductio ad absurdum 330, 402
refah 57, 88, 97, 107, 185, 429, 445
refah devleti 207
refah devleti kapitalizmi 366, 372, 373
refah güvenlik ağı 141
refahın korunması 438
refahını arttırmak istediğimiz bir başkası 187
reflektif denge süreci 289
reflektif denge yöntemi 285, 287, 288, 305
reform 29
"Reform ya da Devrim" (Luxemburg) 224
Reiman, Jeffrey 20, 141, 143, 148, 156, 167, 317
rekabet unsuru 288
rekabet ve çatışma 327
renk, inanç ya da ulusallık 206
resesyon 448, 450
resim 115
(The) Revolution Betrayed (Troçki) 431
Rheinische Zeitung 46, 47, 48
Rhodes, Robert 437
Ricardo, David 253
Roemer, John 19, 28, 30, 38, 73, 142, 144, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 374, 385, 449
Roemer'in sömürü teorisi 164, 165
Roma İmparatorluğu 231, 232
Rorty, Richard 283
Rothenberg, Melvin 374
Rousseau, Jean Jacques 49, 50, 51, 53, 99, 123, 129, 130, 139, 189, 285, 392
Rousseau-Kant 131
Ruge 47, 55
Ruge ve Marx 51
Ruge, Arnold 46, 54
ruhsal travma 369
ruhsal yabancılaşma 55
Russell, Bertrand 358

S-Ş

saadetçi 88, 96
saadetçi faydacı 93, 97, 107
saçma 271, 273
Sade, Marquis de 103
sadece arzular 362
sadık ülkeler 442
saf anlamda bilimsel 177
saf anlamda dağıtımda sömürü teorisi 159
saf tin 252
sağ liberterler 135, 138, 139, 303, 305, 362
sağcı diktatörlükler 442
sağcı kapitalist diktatörlükler 441
sağcı rejimler 444
sağduyulu Marksistler 351
sağ-liberterler 141, 233, 245, 254, 256, 282, 306, 307, 308, 309, 322
sağlık harcamaları 155
sağlık ve mutluluk 62
sağlık ve refah 124
sağlıklı ve sakat 166
sahici 295
sahici ampirik olabilirlikler 407
sahici bağlılıklar 368, 369
sahici haklar 322
sahici ihtiyaçlar 370
sahici insan topluluğu 61
sahte benlik 197
sahte bilincin bir sonucu olmak 245
sahte bilinç 253, 244, 245, 246
sahte, ideolojik ya da gizemlileşmiş form 336
Saint-Simon 282
sakat-güçlü senaryosu 153
Salvador 442
sanayileşme 439
sanayileşmiş kapitalist toplumlar 301
Sandel, Michael 122, 276, 296, 297, 367, 368, 369, 370
Sandinista Partisi 432, 441, 442
sansür 47
sapkınları yakın 277
Sartorius, Rolf 19
savaş 450
savaşta düşmanın yok edilmesi 194
saygınlık 113, 125

Scanlon, Thomas 19, 392, 400, 422
Schaff, Adam 89, 93, 96
Schaff, Colletti 32
Scheffler, Samuel 422
Schoenbaum, David 436
Schultz, George 441
Schwartz, Adina 370
Schwarzschild, Maimon 385
Schweickart, David 20, 40, 41, 42, 358, 392, 414
seçim sonuçlarını etkilemek 442
seçme ihtiyacı 327
sefalet 57, 178, 437
Sefaletin Felsefesi (Proudhon) 65
Seliger, Martin 241
Sellars, Wilfrid 283
Sen, Armatya 38, 19, 383, 421
sendika 155
sendikal bilinç 223
sendikalar 227, 446, 451
Sensat, Julius 20, 292, 293, 358
serbest seçim 156
serbest ticaret 94
serbest zaman 116, 123
serbestlik (liberty) 130
serflik 114, 161
sermaye 114, 417
sermaye arttırımı 216
sermaye birikimi süreci 227
sermaye fetişizmi 101, 249, 250
sermaye ihracı 227
sermaye ve emek 148, 331
sermayenin artan organik bileşimi 226
servet 167, 411, 419, 422, 423, 429
servet dağılımındaki eşitsizlik 160, 166
servet ve gelir 376
servet ve güç 370
servetin ölçüsü 81
Shakespeare, William 75
Sharpe, Myron 431
Shaw 291, 294, 306, 307
Shaw, William 20, 290, 292, 371
Shu-tse, P'eng 434
Shue, Henry 19, 412, 422
Sichel, Betty A. 324
silahlanma yarışı 440
sınıf 373
sınıf ahlâkı 199, 258, 269, 270, 278
sınıf antagonizmleri 199, 270, 278
sınıf ayrımları 114
sınıf bilinci 199, 208
sınıf çıkarı 190, 344, 347, 350, 351, 353
sınıf çıkarı argümanı 336, 339, 344, 317
sınıf çıkarları 272, 348, 349, 352, 355, 405
sınıf çıkarlarının araçları ya da maskeler 349
sınıf hedeflerini adalet temelinde seçme 347
sınıf ilişkileri 347, 406
sınıf ittifakı 29
sınıf mücadelesi 29, 154, 173, 199, 202, 220, 304, 305, 327, 351, 353, 436
sınıf sorunları 350
sınıf sömürüsü 197
sınıf uzlaşmazlıkları 258
sınıf çatışması 322
sınıfın çıkarlarını kollayan 349
sınıflar 140, 148, 373, 387, 447
sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi 214, 215, 417
sınıflararası eşitlik 113
sınıfların ortadan kaldırılması 338
sınıfların tabakalaşması 449
sınıfların varlığı 364, 375
sınıflı toplum 205, 236, 247, 324
sınıfsal 301
sınıfsal bölünme 388
sınıfsal çıkar argümanı 193, 195
sınıfsız bir toplum 324, 374
sınıfsız ve devletsiz 449
sınır 141
sınırsız özel mülkiyet hakkı 307
sıradan bir liberal 365
sıradan işçi kadar ücret 136
sırıklar üstünde yürüyen saçmalık 361
sistematik 32
sistematik biçimde çarpıtılmış iletişim 293
sistematik biçimde hatalı olan 251
sistematik biçimde yanıltıcı 250, 254, 255, 257, 262
sistemi eleştirmek için hukuksal kavramlar 331
Sittlichkeit 245, 276, 340, 348
sivil demokrasi 151
sivil itaatsizlik 406
sivil toplum 52, 53, 54, 321
siyasal anayasa 400
siyasal demokrasi 24, 256, 366, 390, 392, 393, 435, 443
siyasal devrimler 433, 434, 446
siyasal ekonomi ilkeleri 61
Siyasal Ekonominin İlkeleri 92
siyasal hayvan 107
siyasal kararlar 190
siyasal özgürleşme (emancipation) 53, 321
siyasal özgürlükler 413
siyasal partiler 452
siyasal sorunların çözümlenmesi 190
siyasal toplum 52
siyasal ve ideolojik üstyapı 269
Sjöström, Kurt 430

Skillen, Anthony 18, 20, 48, 173, 180, 197, 198, 200, 201, 202, 243
Smith, Adam 58, 77, 141, 196, 253
sol-liberterler 141
Sombart, Werner 172, 174, 178
Somerville 32, 107
Somerville, John 89, 106, 228
Somosa 442
sonsuz değişmez bir varlık 259
sonsuz ideler 318
sonuççu 89, 90, 94, 95, 106, 107, 112, 117, 124, 186, 255, 314, 315, 447
sonuççu faydacılık 88
sonuççu Marx 87
sosyal adalet 361
sosyal adalet teorisi 381
sosyal demokratlar 303, 304, 305
sosyalist 319, 372, 432
sosyalist argümanlar 303
sosyalist bir devlet 427
sosyalist bir toplum 350
sosyalist demokrasi 433
sosyalist devrim 84, 85, 86, 175, 177, 426, 352, 404, 430, 447
sosyalist devrimin haklılaştırılabilirliği 303
sosyalist devrimlerin Batı'da uğradığı başarısızlık 222
sosyalist ekonomik sistem 216
sosyalist hareket 26, 203, 204, 206
sosyalist hümanizm 96
sosyalist militanlar 198
sosyalist partiler 432
sosyalist sistemler 174
sosyalist sömürü 161, 162, 163
sosyalist teoriler 319
sosyalist toplum 143, 224, 255, 350
sosyalist toplumlar federasyonu 23, 428, 433, 444, 451
sosyalist ya da komünist toplumlar 135
sosyalistler 141, 199, 210, 303, 323
sosyalizm 14, 21, 22, 23, 38, 39, 51, 64, 70, 79, 84, 95, 101, 119, 122, 137, 162, 163, 177, 180, 199, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 223, 229, 237, 238, 253, 256, 267, 282, 291, 304, 322, 326, 330, 354, 359, 388, 394, 408, 425, 426, 447, 448
sosyalizm biçimleri 407
sosyalizm ile kapitalizm 372
sosyalizm kaçınılmaz 220
sosyalizm ve komünizm 228
sosyalizmin ahlâki olarak kapitalizme tercih edilebilir olduğu 314, 365
sosyalizmin bir formu 437
sosyalizmın demokratik bir formu 135, 304
sosyalizmin etik olarak haklı çıkarılması 264
sosyalizmin gelişi 224
sosyalizmin ilerlemesi 202
sosyalizmin kaçınılmazlığı 217, 224
sosyalizmin komünizme evrilmesi 320
sosyalizmin ölümü 434
sosyalizmin piyasa formları 373
sosyo-ekonomik eşitsizlikler 380
sosyo-ekonomik taban 268
sosyo-ekonomik temel 269
sosyopat 279, 332, 369
Sovyet güdümlülüğü 20, 28
Sovyet tehdidi 440
Sovyetler Birliği 431, 431, 438, 439, 446
Sovyet-sosyalist emperyalizmi 439
soygunculuk 149
sömüren ve sömürülen sınıflar 193, 375
sömürü 17, 29, 67, 71, 84, 135, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 167, 374
sömürü ilişkisi 145
sömürü teorisi 37, 165
Sömürüde Yanlış Olan Nedir? 152
sömürülen emek 149, 157
sömürülen sınıflar 143, 374
sömürülmek 145, 193
sömürünün derecesi 146
sömürünün haksız ya da adaletsiz oluşu 150
sömürünün ortadan kaldırılması 204
söylem 295
sözde bilim 291
sözde eşit 380
sözde komünist ülkeler 22
sözde yasalar 34
sözleşme özgürlüğü 377
Spartaküs 233
Spinoza, Baruch 47, 50, 129, 228
SSCB 39, 374, 378, 433, 435, 440
St. Simoncular 263
Stalin, Joseph 28, 438
Stalin rejimi 224
Stalinist gelenek 213
Stalinist komünist partiler 431
Stalinist Rusya 428, 435, 438
Stalinist toplum 374
Stalinizm 438
Stalinleştirilmiş bir parti 443
standart vergi örnekleri 159
statü 202
statü farklılıkları 162
statü sömürüsü 161, 163
statü ya da görev yeri farkı 162
statükoyu koruma 249
Sterba 401

Stirner, Max 66
Stoikler 228
Stojanovic, Svetozar 40, 91, 263, 269, 374, 427, 447
stratejiler 180
Stuart, Lyle 430
suç ve suçlu 127
suçluluk duygusu 172, 188, 189
Supek, Rudi 40
Sutcliffe, Bob 437
süper insanlar 404
süperego dili 196
sürekli sefalet 440
sürekli yapısal enflasyon 225
süzgeçten geçirilme 371
(The) Source and the Remedy of the National Difficulties 82
Swanzei Okulu 272, 276
Sweezy, Paul 225 226, 227, 358, 437
şeylerin doğası 139
şeylerin gelişimi 213
şeyleşme 60
şiddet 304, 446
şiddet tehdidi 203
Şili 434, 439, 443

T
taahhüt 402, 404
talep-haklar 361
tam eşitlik 382, 390, 417
tam insani gelişim 115
tam olarak gelişmiş insan 84
tam olarak insanileşmiş 21
tam sömürü 150, 151, 152, 153, 165, 166
tamamen nesnel 309
Tanrı Sözü 259, 263
tarafsız 172, 181, 195, 309
tarafsız ve nesnel rasyonalite 337
tarafsızlık 173, 192, 287
tarafsızlık eleştirisi 337
tarih aşırı (transhistorical) 147, 230
tarihin kesinliği 213
tarihin yasaları 218
tarih-ötesi sömürü 143
tarihsel çağ 247
tarihsel failler 349
tarihsel kehanet 214, 217, 304
tarihsel maddecilik 33, 35, 197, 215, 239, 245, 269, 278, 447, 448
tarihsel maddecilik teorisi 214, 449, 66
tarihsel maddecilik yasaları 29, 220
tarihsel olarak gelişmeye yönelmek 228
tarihsel olarak mümkün 449
tarihsel trendler 219
tarihselci teoriler 218
tarihselciliğin en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli formu 217
Tarihselciliğin Sefaleti (Popper) 218
tarihselcilik 217
tarihte diyalektik hareket 213
tarihte içkin olduğu farzedilen ahlâki ilkeler 260
tarihteki trendler 218
tasarruf 414
Tayland 439
Taylor, Charles 19, 122, 276, 297, 296, 370
Tayvan 434
tecavüz 379
tecavüze ve ağır biçimde saldırıya uğramama 412
tehdit 436
tekellerin oluşması 227
tekil ulus-devletler 398, 399
teknik sömürü 152
teknoloji ve bilgi aktarımı 450
teknolojik belirlenimcilik 34, 214
teknolojik belirlenimcilik yasası 33, 447
telafi ilkesi 384
teleolojik 31, 186, 187
temel ahlâki kurallar 364
temel bir hak ve özgürlük 308
temel güvenlik hakları 443
temel güvenlik ve geçim hakları 24
temel haklar 380, 412, 413, 445
temel ihtiyaçları karşılamak 96
temel insan hakları 443
temel kararların oluşturulması 396
temel normatif bir kriter 110
temel özgürlükler 308, 378
temel özsaygı 389
temel sezgisel fikirler 296
temel tıbbi yardım 412
temel toplumsal mallara eşit ulaşma 420
temel üretim ilişkileri 446
temel yetenekler 383
temel-üstyapı modeli 217
temiz birikim 165
temsili burjuva parlamenter demokrasi sistemi 135
temsili demokrasi 22
ten 197
teokratik olmayan 303
teorik bir boşluk 298
teoriler ve önermeler 249
terapötik bağlam 293
tercih 100, 429
tercih yorumcusu 95
tercihci faydacılık 93
terk edilmiş 125
terketme 76
teröpatik söylem 302

terörizm 446
test 290
tevazu 125
Their Morals and Ours (Troçki) 354
Therborn, Göran 449
Thompson, E.P. 439, 440
Tiananmen Meydanı 433, 434
tinsel denilen duyular 59
tırnak işareti 334
topluluk 183, 212, 338, 391
toplulukçu 369
toplulukçu eleştiri 298
toplulukçular (communitarian) 367
toplum eşitlik sistemi 411
toplumsal 63, 135, 327, 414
toplumsal adalet 21, 122, 313,315
toplumsal adalet ilkeleri 27, 297, 298, 299, 307, 361, 393, 399, 401, 403
toplumsal adalet kaygıları 25, 306
toplumsal adalet teorileri 352, 362
toplumsal adalet teorisi 24, 26, 142, 195, 355, 407, 425
toplumsal adalet ve insan hakları 327
toplumsal adalet ve/ya da insan hakları teorisi 122
toplumsal ahlâk 284
Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 291
toplumsal asgari 379
toplumsal baskı 381
toplumsal bilinç 268, 290
toplumsal bilinçlilik 263
toplumsal bireyler 76
toplumsal değerler 121, 136
toplumsal deha 261
toplumsal denetim bilimi 180
toplumsal eşitlik 114
toplumsal eşitsizlikler 376
toplumsal görev yerleri ve konumları 136
toplumsal hedonizm 96
toplumsal ilişkilerin gizemlileştirilmesi 253
toplumsal işbirliği 396
toplumsal işbirliğinin faydaları ve yükleri 359
toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım 121, 314
toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılım hakkı 409
toplumsal koşullar 140
toplumsal kurumlar 296, 364
toplumsal malların eşit paylaşımı 137
toplumsal manipülasyon araçları 244
toplumsal manipülasyon ve denetim formu 196
toplumsal olarak faydalı emek 357
toplumsal olarak gizemlileştirici 250, 254, 255, 257
toplumsal olarak zorunlu sömürü 161, 163
toplumsal onay 275
toplumsal örgütlenme 395
toplumsal piyango 155
toplumsal sınıflar 374
toplumsal sınıflara bölünme 366
toplumsal sözleşme 392
toplumsal statüko 247, 248, 253, 254
toplumsal statükoyu koruma 250, 336
toplumsal statükoyu sürdürme 255
toplumsal statükoyu ve/ya da hâkim bir sınıfın çıkarlarını haklılaştırmak 257
toplumsal tabakalar 373, 375
toplumsal ve ekonomik demokrasi 24, 366, 390, 391, 392, 395
toplumsal yapı 212
toplumsal yapılar 30
toplumsallaşmış 83
toplumsallaşmış bireyler 79
toplumsallaşmış insan 82, 201
toplumsallaştırılmış mülkiyet ilişkileri 357
toplumsal-siyasal-hukuksal üstyapı 33
toplumun bir bölümünün diğer bölüm tarafından sömürülmesi 259
toplumun ekonomik yapısı ve yasaları 318
toprak sahipleri 154, 155
topyekün kalkınma 202, 203
totalitarizm 129
totaliter 133
totaliter komünizm 431, 436
Towards the Understanding of Karl Marx (Hook) 90
tözel 364
tözel adalet ilkeleri 299
tözel ahlâki argüman 307
tözel ahlâki ilkeler 285, 287
tözel fayda 367
tözel ihtiyaçlar 366
Troçki, Leon 22, 115, 207, 223, 224, 248, 354, 427, 431, 435, 436, 438, 446
Tucker, Robert 27, 174, 230, 316, 330, 332, 438
Tucker-Wood tezi 316, 317, 334
tutucu 337
tutucu bir ideoloji formu 197
tutucu bir toplumsal işlev 257
tutucular 303
tutunumlu (cohesire) 375
tüketim 80, 414
tüketim araçları 114, 357
tür bilinci 63
türsel 327
türsel varlık 53, 59, 61, 62, 63, 66, 95, 133

U-Ü

ulaşma 410
ulusçuluk 221, 222
ulus-devlet 122, 266, 405
uluslararası 401, 402, 403, 404
Uluslararası İşçi Birliği 328
Uluslararası İşçi Birliği Açılış Konuşması 206
Uluslararası İşçi Birliği'nin Genel Kuralları 206
uluslararası komünist komplo 440
Uluslararası Para Fonu 443
uluslararası uygulanabilir 399
Uluslararası Af Örgütü 441
ulusun kaderi 302
umutsuz yoksulluk 437
Uruguay 439
Utilitarianism 92
Utilitarianism and Beyond (Sen ve Williams) 421
uysal konformistler 134
uzun vade 226
ücretli emek 75, 155
ücretli emek ilişkisi 145
ücretli emek sistemi 150
Ücretli Emek ve Sermaye (Marx) 72, 73
Üçlü Formül 82
üçlü özgürlük 138
Üçüncü Dünya 378, 403, 404, 428, 430, 431, 437, 441, 442, 445, 448, 450
Üçüncü Dünya demokrasileri 442
Üçüncü Dünya rejimleri 450
üretici değerlerin katı eşitlik ilkesi 164
üretici güçler 33, 215
üretici mülkiyet 167
üretici sınıf 163
üreticiler 148
üretim 80
üretim araçları 159, 225, 372
üretim araçlarının mülkiyetindeki eşitsizlik 166
üretim güçleri 214, 447
üretim ilişkileri 33, 214, 350, 447
üretim krizleri 216, 224, 225, 228
üretim tarzı 34, 157, 214, 330, 331, 342, 343, 344, 447
üretim ve dağıtım araçlarının eşitsiz mülkiyeti 161
üretken mülkiyet 22
üretken mülkiyet hakkı 303
üretken mülkiyete sahip olma hakkı 377
üretken olmayan tüketim 225
üstünlük 115
üstyapı 35, 214, 348, 447, 448
ütopya 83, 224
ütopyacı 115, 366, 405
ütopyacı bir imkânsızlık 326
ütopyacı sosyalistler 263, 264, 282, 405
ütopyacı ve gerici 261

V

varoluş ile öz 64
varoluşsal bağlılık 306
varsayılan haklar 321
Veer, van de, Donald 317
vergegenständlichung 60
vergi 156, 157, 158, 359
vergi ödememe 158
vergilendirme 153, 158, 166, 225, 429, 430
vérités éternelle (sonsuz gerçekler) 318
vicdan 183, 186, 188, 192, 197, 263
vicdan ile arzu 196
vicdan ve düşünce özgürlüğü 410
Vlastos, Gregory 422
Volvo 429
Vorlander, Karl 89
vulgar 248
vulgar ekonomik teori 244

W

wahre Socialisten 263
Wallerstein, Immanuel 437
Walzer, Michael 370
Ware, Robert 20
Warnock, G.J. 19, 281
Wasserstrom, Richard 19
Weber, Max 176, 449
Weisskopf, Thomas E. 437
Wellman, Carl 422
Weltgeist 213
Werhame, Patricia H. 422
"What Is Equality? Part 2" (R. Dworkin) 383
Wilber, Charles 437
Wiles, P. 431
Williams, Bernard 19, 309, 421, 422
Wolff, Robert Paul 19, 20, 165
Wong, David B. 309
Wood, Allen, W. 14, 18, 19, 32, 151, 172, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 230, 241, 243, 245, 246, 257, 276, 316, 330, 331, 332, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 354
Wood-Miller eleştirisi 173
Wright, Eric Olin 19, 449

Y

yabancı 59
yabancılaşma (alienation) 57, 58, 60, 61,

67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 182, 204, 315
yabancılaşma biçimleri 60
yabancılaşma ve sömürü 37, 46
yabancılaşmamış emek 75, 77
yabancılaşmanın aşılması 58, 60
yabancılaşmış 59
yabancılaşmış emek 62
yâderklik 127
yâderklik ile özerklik 127
Yahudi İdeolojisi 315
Yahudi Sorunu Üzerine 126, 321
Yahudilerin yok edilmeleri 277
yaklaşık eşitlik 381, 390
yaklaşık eşitlik talebi 24
yaklaşık olarak eşit 382
yaklaşık olarak eşit bir fırsata sahip olma 414
yaklaşık olarak eşit özgürlük değeri 381
yanılsama dünyası 253
yanılsamalı 236
yanılsamalı olma 251
yanıltıcı 236
yanlış bilinç 236
yanlış değerlendirme 317, 319, 320
yanlış sömürü 146
yanlışlama 288
Yanowitch, Murray 431
yansıtıcı denge yöntemi 282
yapısal zor 156
yapmak 139
yapmakta değil olmakta da özgür 139
yaratıcı faaliyetler 123
yaratıcı üretim ihtiyacı 96
yardım 412, 413
yardımseverlik ve hayırseverlik 361
yargısız infazlar 442
yarı-Hegelci 276, 336, 340, 341
yarı-liberter 370
yasalar 122, 219
yaşama araçları 180
yaşanabilir bir çevre 412
yatırım vurgunu 42
yeni endüstriler 225
yeniden insanlaşmış 55
yerel komünizm 86
yerinde bir müdahale 133
yerleşik (ve tutucu) ahlâki ilkeler 260
yerlilerin yanlış yaptıklarını algıladıklarını iddia 333
yetenek eşitsizliği 162
yetenekli olanın yetenekli olmayanı sömürmesi 162
yeterli 426
yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisi 24, 25, 35, 356, 408, 410
yetersiz beslenme 378, 379, 398, 401, 437
yetkiler ve fırsatlar 136, 376
yıllık olarak edinilen artı-ürün 150
yoksullaşma 379, 402
yoksulluk 57, 167, 450
yoksulluk ve cehalet 381
yoksunluk 57
Young, Gary 20
Young, Iris Marion 20, 317, 395, 396
yönetim siyasetleri 350
Yugoslav Marksistleri 40
Yugoslav Praksis grubu 91
Yugoslavya 23, 40, 41, 80, 397, 429
yurt koşulları 85
yurttaş olarak insan 52
yükler 360
yüksek ahlâki yasa 186
yüksek statü sahipleri 163
zarar verme görevi 359

Z

Zaslavsky, Victor 431
Zeitlin, Maurice 444
zengin insan 101
zevk 57
zevk, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik 51
zihin durumları 90, 97
zincire vurma 214
zor 148, 151, 152, 153, 154, 156, 161, 203, 331
zor içeren sömürü 166
zor kullanmak 418
zorla gedik açma 131
zorlanabilir görevler 413
zorlayıcı yükümlülükler 362
zorlayıcı karşılıksız 151
zoru içeren tanımlamalar 143
zorunlu emek 79, 147, 148, 158
zorunlu emek süresi 79, 80, 147, 148, 168
zorunlu emekten özgür olmak 116
zorunlu emek-zaman 37
zorunlu itaat 197
zorunlu olarak adil 330
zorunlu sömürü 163
zorunluluk 147, 221
zorunluluk alanı 78, 83, 123
zorunluluk ve özgürlük alanları 98

Dünü, bugünü, yarını anlamaya ve açıklamaya yarayan bir dünya görüşü olarak Marksizm'le ahlâkın ilişkisi nedir? Marksistlerin dediği gibi sosyalizm, kapitalizme tercih edilebilir ise bu tercih ahlâki bir bakış açısı içerir mi? Yoksa tarihsel bir zorunluluk mudur?

Marx'm eserlerinde, açık seçik bir ahlâk teorisi bulmak mümkün değildir. Fakat Marx'm insanı doğaya ve topluma karşı konumlandırması ahlâki bir bakış açısını öngerektirir. Althusser gibi ahlâkın bir çeşit ideoloji olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Marksizmin bilimsel bir metot olarak tarihin yasalarını ortaya koyduğunu söyleyen Marksistler de olmuştur. Oysa Marx'ın ahlâki perspektifi özgürlük, insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmeyi kapsar: Kişinin hayatı üzerinde dış müdahalelerin olmamasını, hayatını etkileyen toplumsal karar oluşturma süreçlerine katılım hakkını ve kendini gerçekleştirme araçlarına ulaşabilme hakkına sahip olmayı içerir. Marx bunların azamileştirilmesi ve eşit dağıtımının gerektiğini söyler. Kapitalizm bunları sağlamanın önünde engel teşkil ettiği için mahkûm edilir. Ve gelecek toplum projeksiyonu bu temel üzerine kurulur. Çağın şahit olduğu post-kapitalist toplumların sosyalizmden oldukça uzak olmaları, Marx'ın öngörülerinin yanlışlandığını göstermeye yetmez.

Peffer bu kitapta, Marx'm ahlâk teorisini "yeniden kurarak" yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisine ulaşmayı hedefliyor. Bunun ahlâki bileşeniyse erdemler teorisi ya da bireysel eylem etiği değil, "toplumsal adalet" teorisidir. Devletin sönümlendiği, zorunlu emeğin ortadan kalktığı, sonsuz maddi bolluk olarak tarif edilen bir sonraki merhaleye geçmemişken, sosyalizmde insan hakları ve toplumsal adalete ihtiyaç vardır. Rawls gibi Marksist olmayan düşünürlerin toplumsal adalet hakkındaki görüşleri revize edilerek kullanışlı hale getirilebilir. Peffer, Rawls'ı salt eleştirmekle yetinmez "toplumsal adalet" bağlamında şu tip yeni önerilerde de bulunur: "Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, ancak ve ancak en az avantajlı olanların yararına ve adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olması halinde haklı görülebilir, ancak bu eşitsizlikler eşit özgürlük değerini ya da özsaygı değerini ciddi biçimde zayıflatacak düzeyleri *aşmamalıdır*."

Politikada ahlâki seçimlerin rolü yadsınamaz. Peffer, *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*'te Marx'ın eserlerindeki örtük ahlâki damarı açığa çıkararak Marksizm'in ahlâkla bağdaşmadığı iddiasını yanıtlar ve yeterli bir Marksist ahlâki ve toplumsal teorinin ana hatlarını geliştirir.

Bu kitap Marksizm ile etik arasındaki ilişkiyi çağdaş perspektiften ele alan en kapsamlı ve en güvenilir araştırmadır. Marx'la ilgili bilgilere ve ne türde ahlâki ve normatif bir siyasal teorinin Marksizm'e denk düştüğüne dair mevcut anlayışımıza katkıda bulunan mükemmel bir çalışmadır. Bu kitap, sadece felsefecilerin değil, siyasal bilimcilerin, sosyologların, iktisatçıların ve genel anlamda siyasetle ilgilenen herkesin ilgisini çekecektir.

Kai Nielsen, University of Calgary

AYRINTI • "AĞIR" KİTAP
ISBN 975-539-219-X

