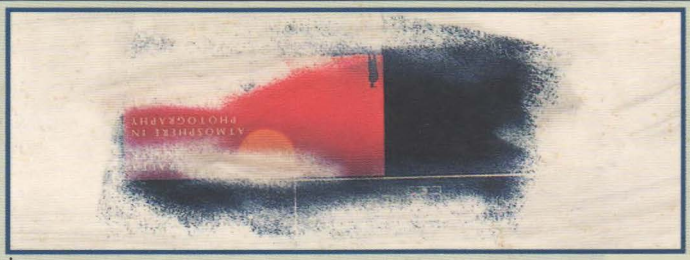
Marx'ın özgürlük etiği

George G. Brenkert



İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan

AYRINTI

MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ

□

GEORGE G. BRENKERT

Ayrıntı: 224
İnceleme dizisi: 121

Marx'ın Özgürlük Etiği
George G. Brenkert

İngilizceden çeviren
Yavuz Alogan

Yayına hazırlayan
Can Kurultay

Kitabın özgün adı
Marx's ethics of freedom

Routledge & Kegan Paul/1983
basımından çevrilmiştir.

© Routledge & Kegan Paul

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sibel Türkmenoğlu

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

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

Birinci basım *1998*

ISBN 975-539-212-2

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

George G. Brenkert

Marx'ın Özgürlük Etiği

AYRINTI

İNCELEME DİZİSİ

ŞENLİKİ TOPLUM/*I. Illich* YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* YARIN/*R. Havemann* DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* OTORİTE/*R. Sennett* TOTALİTARİZM/*S. Tormey* İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* TARİH VE TİN/*J. Kovel* ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*Jo. Keane* ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* AKLA VEDA/*P. Feyerabend* BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *A. Gorz* MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ÇEKİRGE/*B. Suits* KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ENTELEKTÜEL/*E. Said* TUHAF HAVA/*A.Ross* YENİ ZAMANLAR/ *S. Hall-M. Jacques* TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* İDEOLOJİ/*T. Eagleton* DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* AMERİKA/*J. Baudrillard* POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ERKEK AKIL/*G. Lloyd* BARBARLIK/*M. Henry* KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* POPÜLER KÜLTÜRLER/ *D. Rowe* BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* GÜLME/*H. Bergson* ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* VATAN AŞKI/*M. Viroli* KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* DOKUNMA/*G. Josipovici* İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* FELSEFEYİ YAŞAMAK/ *R. Billington* POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* POSTMODERN ETİK/*Z.Bauman* TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/ *M. Walzer* 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* MEDYA VE GAZETECİLEKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris*

HAZIRLANAN KİTAPLAR

DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* GENEL ETİK/*A. Heller* MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*S. Benhabib* ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* KENTLEŞMEDEN ŞEHİRLERE/*M. Bookchin* MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Volosinov*

Anneme ve babama,
Antoinette, Jurgen ve Hannah için

İçindekiler

Birinci Bölüm
Etik temeller

I. MARKSİZM, AHLÂKÇILIK VE ETİK 17
II. ETİK VE TARİHSEL MATERYALİZM 44
III. İDEOLOJİ VE AHLÂKİ İDDİALARIN DOĞRULANMASI 83

İkinci Bölüm

Marx'ın etiği

IV. ÖZGÜRLÜK ETİĞİ 119
V. KAPİTALİZM VE ADALET 176
VI. DEVRİMCİ AHLÂK, ŞİDDET VE KOMÜNİZM 215

Üçüncü Bölüm

Marx'ın etiğine ilişkin bir değerlendirme

VII. AHLÂKİ İÇERİMLER VE ETİK SONUÇLAR 261

Önsöz

Son çeyrek yüzyılda Marksizm'e duyulan ilgi düzeyindeki artış ancak bu yüzyılın ilk üçte birinde var olan ilgiyle karşılaştırılabilir. Gene de önemli farklılıklar var. Belirli ülkelerde Marx'ın düşüncesine ilişkin özel bir kavrayış var olduğu -görünüşe bakılırsa, bu yüzyılın başlarında pek çok kişi için geçerli olan- iddiaları artık güvenilir değil. Günümüzde, Marx'ın daha önce bilinmeyen ya da yayımlanmamış elyazmalarının sağladığı zenginliğe ulaşmak da mümkün. Böylece büyük ve yeni bir ilgi akımı bizzat Marx'ın kendisine yönelmiş oldu.

Marx'a bu dönüşte Marx'ın etiği üzerine yapılan tartışmalar, itirazsız olmasa da, önemli bir rol oynadı. Marx'ın bir iktisadi

düşüncesi, bir tarih teorisi, bir siyaset bilimi ve bir sosyolojisi olduğu kolayca kabul edilirken, hiçbir etik anlayış taşımadığı sık sık öne sürülmüştür. Bu görüşün yanlış olduğunu düşünüyorum ve elinizdeki kitapta bunu göstermeye çalışacağım.

Başlangıçta birçok metodolojik önvarsayımı belirtmek gerekiyor. Başlarken sadece Marx'ın kendi yazdıklarına ve Engels'le birlikte kaleme aldığı yazıların, Marx'ın başat olmasa bile ağırlığını daha çok koyduğu kısımlarına baktım. Engels'in yazıları üzerinde fazla çaba harcamadım. Bunun nedeni, Marx ve Engels'in çeşitli konularda aynı görüşleri ne ölçüde paylaştıkları konusundaki dikkate değer anlaşmazlıktır. Marksistlerin etik hakkında genelde ne söylediklerine ilişkin bir değerlendirme yazmayı düşünmediğim için –bu liberallerin ya da Hıristiyanların etik hakkında genelde söylediklerini yazmak kadar zor olurdu– Lenin, Mao vb.'nin yanı sıra Engels'in de konuya ilişkin düşüncelerini atladım.

Marx'ın düşüncesinde bir süreklilik olduğunu da varsaydım. Çoğu kişi bunu kuşkuyla karşılamış ya da reddetmiş olsa da, "Genç Marx"ı ,"Olgun Marx"ın karşısına çıkarmak şeklindeki malum "sorun"un, çözülmüş olduğuna inanıyorum. S. Avineri, R. Bernstein ve D. McClellan'ın da aralarında bulunduğu birçok yorumcu, Marx'ın düşüncesinin yekpare olduğunu göstermişlerdir. Bu, Marx'ın düşüncesinin yaşadığı süre içinde değişmediğini ve gelişmediğini söylemekten çok, etiğini yeniden kurarken Marx'ın o dolambaçlı düşünce labirentlerinde izlenebilecek sürekli bir düşünce çizgisinin var olduğunu söylemektir. Bu yüzden, Marx'ın ahlâk ve etik üzerine görüşlerini tartışırken, 1842'den sonrakilere özel önem vermekle birlikte, yazılarının hepsini ele aldım. Bu yazılanlardan Marx'ın etiğine ilişkin oldukça tutarlı bir yaklaşım kaleme alabiliriz. Bu kapsamda, ama sadece bu kapsamda, bu çalışma, artık geçmişte kalmış bu tartışmaya giriş olarak görülebilir.

Marx'ın etik konusundaki görüşlerini yeniden kurarken, Marx'ı psikanalize tabi tutma girişiminde bulunmadım. Marx'ın bazı görüşlerinin ortaya çıkışına, aile üyeleri ya da çeşitli toplumsal gruplarla gizil psikolojik çatışmaları neden olmuş olabilir. Düşüncesinin bu türden çatışmalardan etkilenip etkilenmediği burada önem taşımıyor. Hem bu yolu tutmak, Marx'ın kendi görüşlerinin ruhuna daha uygundur. Marx'ın kendisi de; Kant,

Hegel ve Adam Smith gibi öteki filozof ya da ekonomistlere, onların içsel psikolojik güdülenmelerini araştırarak ya da onların görüşlerini sınıfsal kökenlerine ya da sınıfsal eğilimlerine göre değerlendirerek yaklaşmadı.

Ben de zaten Marx'ın tamamen tutarlı olduğunu öne sürmüyorum. Kırk yıl kadar, çok farklı okurlar için ve çok farklı koşullar altında yazan Marx'ın hiçbir zaman tutarsız olmadığına inanmak, beraberinde pek çok soruyu getirecektir. Gene de, etik konusundaki görüşleriyle ilgili tutarlı bir yorumun yeniden kurulabileceğini düşünmek, Marx kendi düşüncesinin sistematik niteliğini bizzat vurguladığı için mümkündür. Bulduğu çeşitli kemiklerle eski zamanlarda yaşamış bir hayvanın iskelet formunu yeniden kurmaya çalışan bir arkeoloğun görevine benzetilebilir bu. Bazı kemikler kaybolmuş, bazıları hayvanların biraz farklı görünüşte yeniden kurulmalarına yol açacak ölçüde karışmış olabilir. Arkeolog, eski zaman hayvanlarına ilişkin bilgilerimizin tümüyle olabildiğince tutarlı ve organik uyum gösterecek şekilde bir hayvanı yeniden kurduğu takdirde görevini başarıyla yerine getirmiş olacaktır. Benzer biçimde, işte bu Marx'ın etiği dedirtecek en tutarlı etiği yeniden kurmaya çalıştım ve bunu, Marx'ın teorik ve pratik çalışmasını olabilecek en geniş ölçüde dikkate alarak yaptım.

Birinci Bölüm'de Marx'ın ahlâk ve etik konusundaki eleştirel yorumlarının yanı sıra tarihsel maddecilik, belirlemecilik (*determinizm*) ve ideoloji üzerine görüşlerini ele alarak başlıyorum. Bu, Marx'ın meta-etiğiyle ilgili, yani ahlâkilik ve ahlâki gerekçelendirmenin niteliğiyle ilgili metodolojik görüşlerine varır. Bu tartışma, Marx'ın bir etiği olduğu görüşüne karşı geleneksel olarak öne sürülen çeşitli itirazlara yanıt vermemi, ayrıca Marx'ın normatif ahlâki görüşlerini yeniden kurmak için belirli parametreler oluşturmamı sağlıyor.

İkinci Bölüm'de Marx'ın normatif ahlâk teorisini tartışıyorum. Bu teorinin odağında özgürlük kavramı durur. Dolayısıyla Marx'ın ahlâk felsefesini, etik konusundaki uzun bir geçmişi olan Alman ve Avrupa geleneklerinin bir devamı olarak görüyorum. Marx'ın, kapitalizmi ve burjuva toplumunu bölüşümcü adalet açısından değil; özgürlük açısından mahkûm ettiğini öne sürüyorum. Marx'ın şiddet, devrim, cezalandırma ve komünist topluma dair görüşlerini,

özgürlükle ilgili görüşlerinin ışığında anlamak gerekir.

Üçüncü Bölüm'de, içgörüler ve Marx'ın etiğinin değeri hakkında bazı sonuçlara varıyorum. Marx etikle ilgili sorunlara benzersiz ve öğretici bir perspektiften yaklaşır. Vardığı sonuç ve önermelerin tamamının günümüzde kabul edilebilir olduğu söylenemez. Ancak hangi zamanda yaşamış hangi filozof ya da toplumbilimci hakkında aksini söyleyebiliriz ki? Marx böylesine önemli ve etkili bir sima olduğu için, çoğu kez ona diğerlerinden daha yüksek değerlendirme standartları uygulanır. Sonuç olarak Marx, yanlışa düşmüş bir bilimciden ibaret görülmediği zaman, ahlâkdışı biri ya da sıradan bir deccal sanılır. Onun adına yeryüzünde gerçekleştirilen tüm kötülükler bunun kanıtıdır. Ancak sözde taraftarlarının yol açtığı sonuçlar ışığında değerlendirildiğinde, geçmişin büyük düşünürleri ve liderleri de dahil olmak üzere, bu akıbetten kim kurtulabilir ki? İsa'nın peşinden gidenler engizisyon mahkemelerinin kurulmasına sebep olmuşlar, Haçlı Seferleri'ne çıkmışlar ve hem kadim hem de modern kutsal savaşlar vermişlerdir. Nietzsche hayranları tarihe kaz adımlarıyla geçmişlerdir. Marx'ı değerlendirir ve anlamaya çalışırken bu olguları unutmamalıyız. Aksi halde önemli bir entelektüel ve pratik düşünürün çok uzağına düşen sonuçlara varırız.

Bu kitabı yazarken mümkün olduğu kadar standart ve herkesin ulaşabileceği İngilizce çevirilerden yararlandım. Marx'ın yapıtlarının tam bir İngilizce çevirisi son on yıl içinde ortaya çıkmaya başladı. Öyle görünüyor ki bu çeviriler İngilizcede Marx'ın yapıtları için standart bir referans haline gelecektir. Sözü edilen çalışma, Karl Marx ve Friedrich Engels'in Moskova'daki Progress Publishers tarafından yayımlanan *Toplu Eserler*'idir (Collected Works). Mümkün olduğu kadar bu kaynağa başvurdum ve referanslarımı *MECW* kısaltmasıyla belirttim. Eser henüz tamamlanmadığı için, bu kaynağa başvurmak mümkün olmadığında, geniş çapta ulaşılabilen diğer kaynakları kullandım. Çeviriler kuşkulu olduğunda ya da zor bölümlerin çevirilerinde *Marx Engels Werke*'yi (Dietz Verlag, Berlin) kullandım. Metin içinde, *Grund* olarak kısalttığım *Grundrisse*'ye göndermeler de yer almaktadır.

Nihayet, bu kitabın tamamlanmasına çeşitli biçimlerde katkıda bulunan çok sayıda dosta ve kuruma teşekkür etmek istiyorum.

Mali desteği, bana burs vererek 1978-1979 akademik yılında Frankfurt'ta bu kitap üzerinde çalışmamı sağlayan Alexander von Humboldt-Stiftung'un cömertliğine borçluyum. Aynı dönemde kaygılarımın azalmasına yardımcı olan mali desteği için University of Tennessee'ye de teşekkür ediyorum. Almanya'da bulunmak, Norbert Hoerster, Werner Becker, Arend Kulenkampf, Harmut ve Elke Kliemt'in incelik ve dostlukları sayesinde hem eğlenceli hem de verimli oldu. Taslağın çeşitli bölümlerini okuma ve yararlı yorumlarda bulunma nezaketini gösterdikleri için William H. Shaw ile Allen Buchanan'a teşekkür ediyorum. Metni mükemmel biçimde temize çektiği için Barbara Moser'e çok şey borçluyum.

İkinci Bölüm'ün 4. ve 5. kısımlarındaki çeşitli pasaj ve fikirler "Freedom and Private Property in Marx" (Marx'ta Özgürlük ve Özel Mülkiyet) başlıklı makalemden alınmıştır (*Philosophy and Public Affairs,* C. 8, no. 2 [Kış 1979]: s.122-47; Yayım hakkı © 1979 Princeton University Press'e aittir). Metin Princeton University Press'in izniyle uyarlandı.

Aşağıdaki kitaplardan kapsamlı alıntılar yaptım: Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), C. 1; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers), C. 3 (1975), C. 5 (1976) ve C. 6 (1976). Bütün bu alıntılar International Publishers'ın izniyle basılmıştır.

Birinci Bölüm



Etik temeller



I
Marksizm, ahlâkçılık ve etik

Bizim can sıkıcı ahlâk hocamız Sancho, herkesin mutlu olmasının ve hayattan zevk almasının, yalnızca yaşama dair yeni bir bakış açısı getirir gibi görünen farklı bir ahlâk, "kişinin kafasından uydurduğu" birkaç "sabit fikir" meselesi olduğuna ... inanır (*The German Ideology, MECW*, s. 419).

Marx'ın ahlâk ve etik konusundaki görüşleri uzun süredir dikkate değer bir tartışmanın konusu olmaktadır. Yaygın bir görüşe göre Marx'ın hiçbir etik görüşü yoktu, ahlâkı reddediyordu ve komünizmi her ikisinin de ötesinde bir yere koyuyordu.[1] Marx'ın, ka-

1. Etik ve ahlâk arasında ayrım yapıyorum. "Ahlâk" insanların uyarak yaşamaları ve/ya da davranmaları gereken fiili ya da ideal (yani düşünsel) bir ahlâki ilkeler, erdemler, standartlar vb. dizisini anlatır. "Etik" ya da "ahlâk felsefesi" ise kişinin ahlâk, onun doğası ve temelleri üzerine düşünürken izlediği süreci ya da bu düşüncenin sonucunu anlatır. İkinci kertede etik ve (ideal) ahlâk -en azından kısmen- örtüşür. Bunların özdeş olmadıkları söylenebilir; çünkü birinin etiği, o kişinin, sözgelimi, (ideal) ahlâkının parçası olmayan çeşitli mantıksal ve metodolojik görüşleri içerebilir.

pitalizmin kökenini, büyümesini ve çöküşünü olduğu kadar; kapitalizmin yerini mutlaka alacak olan komünizmi de nesnel ve ahlâki olarak tarafsız bir tarzda anlamaya çalışan bir bilimin temelini attığı farz edildi. Bu görüşün ne kadar genel kabul gördüğünü değerlendirmek için Marksizmin tarihini okumak yeterlidir. Şu türden yorumlara çok sık rastlanır:

> Marksizm, bütün diğer sosyalist sistemlerden anti-etik eğilimiyle ayrılır. Başından sonuna kadar Marksizm'in bütününde, etiğin zerresine rastlanmaz ve sonuç olarak etik postulat dışında etik yargı yoktur.[2]
>
> Etik ideolojinin miyadını doldurması, sosyalist bir toplumun üstyapısına uygulanmış haliyle tarihsel maddeciliğin doğal bir sonucudur. Etik yasalar uzlaşmaz toplumsal çelişkileri, temel nedenlerini ortadan kaldırarak değil; ahlâki baskı yaparak çözme girişimleri olarak ortaya çıkar. Etik doktrine başvurulması, verili bakış açısının uzlaşmaz toplumsal çelişkilere çözüm bulamayacağının bir itirafıdır.[3]
>
> Marx'ın felsefe alanında yaptığı devrim, pozitif bilimin mirasını onaylarken, normatif felsefi etik geleneğini açıkça reddetti.[4]

Bu durumda, Marx'ın bir etiği olduğundan söz etmenin pek çok kişiye en azından yanılgı, en kötüsünden de hata da inat gibi geldiğini söylemek abartma olmaz. Marx, bir etiğe sahip olanların ve ahlâk kuralları üzerine kafa yoranların girmesini beklediğimiz kategorilere girmez.

Ne var ki, bu görüşte belirgin açık sorunlar vardır. Örneğin, bu görüşü savunanların çoğu Marx'a oldukça ampirist bir bilim anlayışı atfederler. Ancak Marx'ın böyle bir bilim nosyonunu kullandığı kuşkuludur. Aslında Marx'ın bilimle ilgili iddiaları, Hegel'in bilimle ilgili iddialarının ışığında anlaşılmalıdır. Marx'ın görüşleri Hegel'den önemli ölçüde etkilenmişti -ve kuşkusuz Hegelci bilim ampirist değildi. İkincisi, kendi yazılarında Marx'ın, bir

2. Werner Sombart, *Barun's Archiv für Sociale Gesetzgebung und Statistik,* C. 5, 1892, s.489, aktaran Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge University Press, 1971, s. 12. Çeşitli yerlerde Marksizm'in özünde bir bilim olduğunu savunan öteki yorumcular arasında, B. Croce, R. Hilferding ve K. Kautsky yer alır.

3. Lewis S. Feuer, "Ethical Theories and Historical Materialism," Science and Society, C. 6, 1942, s. 269.

4. Donald Clark Hodges, "Historical Materialism in Ethics," *Philosophy and Phenomenological Research,* C. 23, 1962, s. 6.

bilimciden bekleneceği gibi tarafsız, serinkanlı bir gözlemci olmadığı çoğu kez kaydedilmiştir. Bu nokta, gazete makalelerinde olduğu kadar politik ekonomi yazılarında da açıktır. Örneğin, *Kapital*'de kapitalizmin beraberinde getirdiği bencilliği, sömürüyü, yabancılaşmayı, değersizleşmeyi vb. mahkûm eder. Marx'ın yazılarına normatif ve partizan bir atmosfer hâkimdir. Kendi yapıtıyla geliştirdiğini düşündüğü belirli bir toplumsal düzen türüne olan bağlılığı açıkça, sürekli ve değişmez olarak var olmuştur. Dahası, bu bağlılık sadece kişisel bir bağlılık değil; başkalarının da paylaşması gerektiğine açıkça inandığı bir bağlılıktır. Nihayet, Marx etiği olmayan bir bilimci olsaydı, komünizmin insanlık için "daha yüksek" bir varoluş düzlemi oluşturacağına, tarihin "ilerlemeci" bir nitelik taşıdığına ve komünizmin, özgürlüğün "gerçek âlemi"ni oluşturacağına dair onun pek çok yorumunu nasıl anlayacağımız belirsiz kalırdı.

Bu türden sorunlar yüzünden bazıları Marx hakkında yukarıda alıntılanan görüşlerini değiştirmek durumunda kalmıştır. Bu kişiler artık, Marx'ın bir tür etik ya da değer yüklü görüşe sahip olduğu; ama bu görüşün bilimsel görüşlerine yapılan bir eklentiden öteye geçmediğini iddia etmektedirler. Bu ikili iddia birlikte ele alındığında yukarıdaki türden sorunlara açıklık getirir. Marx'ın bilimi, normatif olmayan, tarafsız, nesnel ve betimleyici bir bilim olarak kalır. Onun partizanlığını, kapitalist toplumun çeşitli yönlerini mahkûm etmesini ve komünizmden toplumun "daha yüksek" bir evresi olarak söz etmesini açıklayan şey ise, kendi kişisel bağlılıklarıydı. Nitekim, Marx'ı bu tarzda yorumlayanlardan şöyle satırlar okuyabiliriz:

> Teorik soyutlamalar özgül metodolojik nedenlerle kullanılırken, hem soyut emek süreci, hem de kapitalist emek süreci modelleri değer yüklü değildir. Burada hiçbir ahlâki yönelim ima edilmez. Bir yanda, bütün geçmiş toplumlar incelendiğinde emek sürecinin hepsinde ortak olan bazı genel özellikleri bulacağımız iddiası; öte yanda da, kapitalist emek süreci incelendiğinde bu sürecin bazı özgül özelliklerinin bulunacağı iddiası yer alır. Ne var ki, Marx gibi biz de, tarihte henüz örneği olmayan bir toplum türünde, insanların özgür ve maksatlı etkinliğinin olabilirliğini ve arzulanabilirliğini vurgulayan bir konuma bağlı kalırsak; bu modeller arasında bir karşılaştırma yaparak ahlâki

sonuçlara varabiliriz.[5]

> Marx, gerçekleştiğine inandığı şeyi temel alarak kehanette bulunur ve kehanetinin bir grup insanın -proletaryanın- gelecekteki kendi rolünü kavramasıyla gerçekleşeceğini ve doğru çıkacağını öne sürer.... Marxçı tapınağın eşiğini aşıp, tarihin şaşmaz biçimde materyalist ve evrimci olan varoşlarına vardığımızda görürüz ki kutsal bir mekâna geçmişiz: Sınıf bilinci ile sınıf mücadelesi vahyinin; doğru inancı temel, yoğun propagandayı zorunlu ve amansız siyasal eylemi ahlâki bir görev haline getirdiği kutsal mekâna.... Ancak sisteminin bu [sonraki] bölümünde Marx, aslında kendi ekonomik ve maddi yasalarını düşünmez. Güçlü bir ahlâki bağnazlık sergileyen sıradan bir politik yazar haline gelmiştir.[6]

Ancak bu yorumun getirdiği sorunlar da vardır. Önceki görüşün temelini oluşturan bilim anlayışı olduğu yerde durur. Sadece bu bilime bir etik eklenmiştir. İkisi birbirine tamamen dışsal olmaya devam eder. Marx'ın teori ile pratiğin birliğini talep ettiği ya da her şeyi kapsayan tek bir bilim arayışında olduğu iddiası göz önünde tutulduğunda, bu yorum beklentimizi karşılamaz. Daha da kötüsü, bu yorum Marx'ın komünizm savunusu için (a) bunun kendi kişisel görüşü olmasından -yani, keyfi bir nihai bağlılık- ya da (b) sadece kaçınılmaz gördüğünü ahlâki olarak savunmayı seçmesinden -yani, bir tür ahlâki gelecekçilik ya da kadercilikten- başka hiçbir temel önermez. Her iki iddianın da pek çok eksiği vardır. Birinci iddia, Marx'ın etiğinin nihayette kişisel ve keyfi olduğunu ileri sürer; oysa Marx hayatı boyunca yaşamın toplumsal boyutlarını vurgulamış ve komünizmin akılcı, keyfi olmayan bir temel üzerinde kurulacağını öne sürmüştür. İkincisi ise bizi -ahlâki gelecek kesin olduğuna göre- Marx'ın neden gelecek için çalıştığı sorusuyla karşı karşıya bırakır. Öyle ya Marx, kendi yaşam süresi içinde olup bitenlerin bir kısmını -etmişti etmesine de- nasıl mahkûm edebiliyordu?

Marx'la ilgili hem bu görüşün hem de öncekinin temelden hatalı olduğuna inanıyorum. Bunun yerine Marx'ın bir ahlâk teorisi olduğunu ve bu ahlâk teorisinin onun "bilimsel" görüşlerinin

5. Michael Evans, *Karl Marx,* Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1975, s. 188.
6. Jacques Barzun, *Darwin, Marx, Wagner,* Garden City, New York, Doubleday, 1958, s. 163.

bütünleyici parçasını oluşturduğunu öne süreceğim. Bu konumun (buraya kadar en azından asgari düzeyde betimlendiği haliyle) başka savunucuları da olmuştur. En dikkate değer olanlar Howard Selsam (*Socialism and Ethics*) ile Eugene Kamenka'nın (*The Ethical Foundations of Marxism*) değerlendirmeleridir. Selsam'ın çalışması yaklaşık kırk yıl önce yazıldı. Bu çalışma, büyük bir titizlikle olmasa da geniş bir çerçeve içinde bir Marksist etik formüllendirme girişimiydi. Selsam, Marx'ın önemli elyazmalarının birçoğundan (*Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları, Grundrisse*) yoksundu; Marx'ın etik konusundaki görüşlerinin ne kadar farklı olduğunu yeterince değerlendiremedi. Zaten, asıl ilgilendiği Marx'ın etiğini açıklamaktan çok, onun ve Stalin'e kadar onu izleyenlerinin yazılarını kullanarak yeni bir etik geliştirmekti. Kamenka'nın çalışması ise yirmi yıl önce yazıldı. Selsam, Marx'ın ilk dönem yazılarından yoksunken; Kamenka'nın çalışması da bu yazıların çok fazla etkisinde kalındığı izlenimi verir. Marx'ın elyazmalarına Kamenka'nın kitabına başlamasından kısa süre önce ulaşıldığı düşünüldüğünde, bu durum anlaşılabilir. Ama elbette dengeli bir anlatıma ihtiyaç vardır. Ancak bu kitabın amacı Selsam ve Kamenka gibi selefleri eleştirmek değil, Marx'ın etiğini açıklama ve değerlendirme çabasını sürdürmektir. Marx'ın etiği üzerine son yirmi yıldır süren dikkate değer tartışmanın ışığında bu çaba özellikle önemlidir.[7]

II

Marx'ın geçmişteki ya da şimdiki ahlâk filozoflarının kaleme aldığı ahlâk teorileriyle kıyaslanabilecek tarzda bir ahlâk teorisi kaleme aldığını iddia etmediğim anlaşılmış olmalı. Marx, etik ve ahlâk üzerine tek bir kitapçık, herhangi bir broşür ya da deneme yazmadı. Etik ve ahlâk üzerine olsa olsa kapsamlı çalışmalar içinden çeşitli parçalar; Marx'ın tarih, ekonomi ve siyaset üzerine düşünceleriyle iç içe geçmiş paragraflar ya da dağılmış yorumlar bulup çıkarabiliriz. Zaten Marx, etikten söz ettiği durumlarda da,

7. Bu tartışmaya katkıda bulunan pek çok kişinin listesi sayfalar tutar. Okur, kaynakçadan, bu bölümün ve izleyen bölümlerin notlarından yararlanabilir.

geleneksel ve çağdaş filozoflar gibi ahlâk düşüncesiyle uğraşmaz. Ahlâk düşüncesine bir giriş yolu olarak kendisine, "Ne yapmam gerekir?" sorusunu sormaz. Kant ve diğerleri gibi, başkalarının anlayış ve görüşlerini göz önünde bulundurup argümanlar sıralayarak yüksek ahlâk ilkesini aramaya ve oluşturmaya koyulmaz. Böylece, hiçbir biçimde, (Kant'ın yaptığı gibi) eylem kurallarımızın evrenselleştirilmesinde ya da (J. S. Mill'in yaptığı gibi) eylemlerimizin sonucu gelişecek "en büyük iyi"de ısrar etmez. Marx için bu türden bireysel sorular, insanların içinde yaşadığı ve bu türden soruları yönelttiği toplumsal sistem karşısında tamamen ikincildir. Marx, bireylerin dile getirdikleri haliyle ahlâki önermelerin anlamı ve amacına ilişkin bir teori geliştirme girişiminde de bulunmaz. Bu anlamda, Marx bir ahlâk filozofu değildi. Sanırım, bunu reddedecek pek az kişi vardır.

Ancak bütün bunlardan Marx'm bir ahlâk teorisinin olmadığı sonucu çıkmaz. Denebilir ki tam anlamıyla kesin biçimde formüllendirebilmiş olmasa da, herkesin bir ahlâk teorisi vardır. Kişinin bir ahlâk teorisinin olup olmadığı ve aynı kişinin bir ahlâk teorisi formüllendirip formüllendirmediği iki farklı sorudur. Birinci soruya verilecek yanıtın ille de ikinci sorunun da yanıtı olması gerekmez. İkinci soru kişinin içine girdiği belirli bir işlem sürecini anlatırken, birinci soru genellikle bu sürecin bir ürünü olmayan ve olması da gerekmeyen, makul biçimde tutarlı ve birbiriyle ilişkili bir dizi görüşü anlatır. Örneğin, bir ahlâk teorisi formüllendirme sürecine giren kişinin kendi taahhütlerini askıya alması, başka türlü davranmaya karar verebilecekken ahlâki ilkelere göre davranmak üzere bazı bilinçli kararlar vermesi ya da eylem seçimlerinde bulunması gerektiği öne sürülmüştür.[8] Bu koşullar, etik sorgulamaya uygun olabilir ya da olmayabilir, ama kişinin bir etiğe ya da bir ahlâk teorisine sahip olup olmadığını belirlemeye uygun değildir. Farz edelim ki, herhangi bir durumun zevk veren yönlerini geliştirme eğilimindeyim, ama bunu sadece kendim için yapma eğilimi göstermiyorum. Başkalarının da zevk almasını sağlamaya çalışıyorum. Gene, bu türden meselelerle ilgili herhangi bir verili düşünceye sahip değilim ve her zaman yukarıdaki tarzda eylem ya

8. Etik araştırmanın koşulları üzerine bkz. Bertell Ollman, "Is There a Marxian Ethic?" *Science and Society*, C.35, 1971, s. 156-60.

da yargıda bulunmuyorum. Ancak birileri bana Bentham'ın yapıtını veriyor, okuyor ve ikna oluyorum.[9] Bu durumda kendi yargımı askıya almış olmadım. Ben her zaman Bentham'ın çizgisine yatkın olmuşum. Gelecekte bu şekilde davranmak için bilinçli bir karar almış olduğumu da farz ediyorum, ama başka türlü davranmayı seçebilir miydim ki? Bu belli değildir. Bu durumda, başlangıçta bir ahlâk teorim olmasa da, artık eylem ve arzularımın temelini oluşturan bir ahlâk teorimin olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimizi sanıyorum. Demek ki, bir ahlâk teorisinin formüllendirilmesi ve etik sorgulamaya girişilmesini niteleyen bu özellikler, zorunlu olarak bir ahlâk teorisine ya da bir etiğe sahip olmayı nitelemez. Bu iki farklı soru karıştırılıyor olduğu için ve birinci sorunun yanıtı olumsuz olduğu için, ikinci sorunun yanıtının da olumsuz olması gerektiği sonucuna varılıyor. Oysa çıkan sonuç bu değil.[10]

O halde bir ahlâk teorisine sahip olmak ne demektir? Kuşkusuz, kişinin sadece ahlâki nosyonlar olarak gördüğü çeşitli nosyonlardan yana konuşması yeterli değildir. Politikacılar, çiftçiler, sıradan insanlar, yeri geldiğinde çeşitli ahlâki nosyonları savunarak konuşurlar. Ancak bizde derhal, bu kişilerin bir ahlâk teorileri olduğu kanısı uyanmaz.[11] Aslında bu kişiler bir bakıma basit anlamda ahlâkçıdırlar.[12] Bir ahlâk teorisine sahip oldukları

9. Jeremy Bentham eylemlerin azami hazzı üretmesinin ahlâki olarak zorunlu olduğunu savunuyordu; krş. Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation,* Darien, Conn., Hafner Publishing Co., 1970.

10. Bu yüzden, Tucker, Ollman ve Popper'in, taahhütlerine bağlı kaldığı için Marx'ın bir ahlâk teorisinin olamayacağı iddialarını reddediyorum. Tucker'in önyargılı olduğunu şundan da anlarız ki, o Marx'ın bir ahlâk felsefesinin ya da bir ahlâk teorisinin olup olmadığını değil; Marx'ın bir ahlâk filozofu olup olmadığını sorar; bkz. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx,* s. 15. Marx'ın gizil bir ahlâk teorisi olduğunu iddia etmek için, onun bir ahlâk filozofu olduğunu savunmak gerekmez.

11. Bu, onların bir ahlâk teorileri olabileceğini reddetmek değildir. Allen Wood'un yorumu metinde değinilen türden bir görüşün ifadesidir: "Ne olursa olsun, Marx herhangi bir tikel ahlâk felsefesine, ahlâki görüşlerine neredeyse her ahlâk filozofunun katıldığı 'sıradan insan'dan daha fazla bağlı değildir," bkz. Allen Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs,* C. 1, 1971-2, s.281.

12. Metinde kullanılan "ahlâkçı" çeşitli ahlâki ilkeleri somut durumlara uygulayan kişi anlamındadır. Bu, bir kişinin düşüncesinin öncelikle doğru ve yanlışla ilişkilendirildiği "ahlâkçı" anlamından ayrıdır. Gene "ahlâkçı"nın bir başka anlamı

söylenecekse, etik konusundaki fikirlerinin -bu fikirlere ilişkin önermeleri dağınık bile olsa- belirli bir bütünlüğe sahip olması gerekir. Fikirleri sadece çeşitli ahlâki nosyonlara birbiriyle bağlantısız referanslardan ibaret olamaz. Örneğin, ahlâki seçimlerinde her zaman tutarlı biçimde davranan bir kişiyi düşünelim (irade zayıflığına ve diğer insani kusurlara izin vermeliyiz). Bu kişi bazı sonuçları ve çeşitli davranış biçimlerini över. Hem savunduğu seçimler ve görüşlerle, hem de benimsediği ve yorumladığı diğer sistematik görüşlerle bağlantılı bazı gerekçeleri öne sürerek yaptığı seçimleri ve görüşlerini savunur. Karşıt görüşlere saldırır ve hem kendi görüşleriyle tutarlı hem de bu görüşlerin bir sonucu olarak, karşıt görüşlerin zayıflığını göstermeye çalışır. Elbette böyle bir kişi ahlâkçı olmanın ötesindedir. Bir ahlâk filozofu da sayılamaz elbet; çünkü bütün bu fikirleri asla bir araya getirememekte ve onların iç ilişkilerini, bağlantılarını gösterememektedir. Kendi görüşlerindeki örtük ahlâk teorisini formüllendiremese bile gene de bu kişinin örtük bir ahlâk teorisi temelinde davrandığını söylemek tuhaf kaçmaz. Dolayısıyla, bir ahlâk teorisine sahip olmak için kişinin (özünde) tutarlı bir etik yargılar bütününü ifade etmesinin ve bu yargılar arasında bir tür sistematik bağlantı olduğunu fark etmesinin ve bunları ortak bir temelden az çok bilinçli olarak türetmesinin yeterli olduğunu öne sürüyorum. Bu anlamda Marx'ın bir ahlâk teorisi olduğu söylenebilir.[13] Bunun kanıtlanması için bu kitabın geri kalan kısmındaki tartışmaları beklemek gerekiyor.

Kanıtlamam çeşitli biçimlerde olacak. Öncelikle, metinlerden alınan destekleyici bulgularla birlikte, bizzat teorinin formüllendirilmesi olarak ortaya çıkacak. Bu kısımda kanıtlamamı iki bölümde yapacağım. Bir yanda, Marx'ın etiğinin mantıksal ve metodolojik yönlerini tartışacağım. Yani Marx'ın meta-etiği denebilecek şeyi ele alacağım. Bunu II. ve III. kısımlarda yapacağım. Öte yandan, Marx'ın savunduğu ve kapitalizmi eleştirirken kullandığı ahlâki değer ve standartların da geliştirilmesi gerekiyor. Marx'ın etiğinin bu normatif yanı IV. kısımdan VI. kısma kadar geliştiriliyor. Marx'ın

aşağıda, 18. notta belirtilmiştir.

13. Bir ahlâk teorisine sahip olma koşullarını kavramak için bu paragrafta kullanılan formüllendirme, bana bu kitabın anonim eleştirmenlerinden biri tarafından önerildi.

yazılarından tutarlı bir ahlâk teorisinin çıkarılabileceği ve bunun Marx'ın kendi yazdıklarıyla desteklendiği gösterilebilirse, tezim özünde doğrulanmış olacaktır. İkinci olarak, Marx'ın meta-etiğini tartışırken, onun bir etiğe sahip olabileceği görüşüne yöneltilen birçok geleneksel itirazı ele alacağım. Bu itirazların yanıtlanmasıyla tezim daha da desteklenmiş olacak. Üçüncü olarak, Marx'ın görüşlerine bağlı olanların karşılaştıkları zorlukları ve sorunları gösterirken, Marx'ın diğer görüşlerini, örneğin cezalandırma ve şiddetle ilgili görüşlerini bütünleştirmeye ve açıklamaya yardımcı olursa, tezim daha ileri düzeyde doğrulanmış olacak. Son olarak da, hayatı boyunca Marx'ın, etik sorgulama ve tartışmalardan kaçınmadığını, bu tür tartışmalara giriştiğini göstereceğim. Örneğin Marx, ahlâk ve ahlâki ilkelerin tarihsel ve maddi ortamlarıyla ilişkisini tartıştı; bencilliği, faydacılığı, burjuva haklarını ve özgürlüğünü, bunların yanı sıra hayırseverlik gibi kavramları çözümledi ve eleştirdi. Ayrıca, Marx'ın, özgürlük, kardeşlik, dayanışma ve cemaat gibi değerleri savunduğu görülür. Sözü edilen çeşitli tartışmalar bu haliyle bir etik teorinin formüllendirilmesini sağlamayabilir. Gene de, Marx aşağıda geliştirilen ahlâk teorisine sahipse, onda bu türden tartışmaları bulmak şaşırtıcı olmaz ve bunlar burada saptanan belirleyici ahlâk teorisini fazladan doğrulamış olur.

III

Öncelikle, Marx'ın sadece bir ahlâk teorisi kaleme almamakla kalmayıp bu yöndeki her girişime görünüşte karşı çıkmasını da ele alarak başlamalıyız. Örneğin, Marx'm yapıtlarında geleneksel ahlâk dilinin pek az kullanıldığı görülür. Modern ahlâk felsefesi için önemli olan bazı kavramların kullanıldığına nadiren rastlanır.[14] Ayrıca Marx'ın etiği ve ahlâkı açıkça reddettiğini ve bunlarla hiçbir şekilde ilgilenmek istemediğini gösteren hatırı sayılır miktarda bulgu vardır. Şu türden önermeler Marx'ın görünüşte anti-ahlâk ve anti-etik görüşlerine örnektir:

14. Bazıları Marx'ın ahlâk dilini kullanmamak için özel bir çaba göstermiş olması gerektiğini bile öne sürmüşlerdir; bkz. William Leon McBride, "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others," *Ethics*, C. 85, no.3, Nisan, 1975, s. 204.

... Alman felsefesi bilinci tek temel aldığı için, çeşitli kahramanların doğru ahlâk konusunda didişip durdukları ahlâk felsefesi üzerinde karar kıldı. (*MECW*, 5:36)

Bir partinin içinde bulunan kişi, insanı canından bezdiren ahlâki tereddütlerle hiçbir alışverişi olmayan ve ilerleme doğrultusunda faydalı olan her şeyi desteklemelidir. (*MECW*, 6:56)

Toplumun ekonomik oluşumunun evrimini, doğal tarihin bir süreci olarak gören benim bakış açım, diğer görüşlere kıyasla, toplumsal bakımdan bireyi yaratan ilişkileri bireyden daha çok sorumlu tutar; isterse bu birey öznel olarak kendini bu ilişkinin üzerinde görsün. (*Kapital*, 1:10)

İşçi Sınıfına Hitap'ı yazdım.... [bu Hitap'taki] Önerilerim [Uluslararası İşçi Birliği'nin] altkomite[si] tarafından bütünüyle kabul edildi. Tüzüğün Giriş Bölümü'ne "görev" ve "hak" ile ilgili iki ibare eklemek zorunda kaldım; benzer şekilde "doğruluk, ahlâk, adalet" de zarar vermeyecek bir şekilde yerleştirildi.[15]

[Belirli bir zamanda, bireylerin zevk alma biçimleri ile o bireylerin içinde yaşadıkları sınıf ilişkileri arasındaki bağlantıyı ve bu ilişkilere sebebiyet veren üretim ve etkileşim koşullarını]... keşfetmek, kuşkusuz ancak, şimdiye kadar var olan dünyadaki üretim ve ilişki koşullarını eleştirmek mümkün hale geldiğinde, yani burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişkiler, komünist ve sosyalist görüşlere sebebiyet verdiği zaman mümkün oldu. Bu durum, ister çilecilik ister zevk alma biçiminde olsun, mevcut bütün ahlâkın temelini paramparça etti. (*MECW*, 5:418-19)

Bu türden önermeler ve Marx'ın çalışmalarının daha önce ifade edilen özellikleri açıklamalar gerektirir. Marx'ın örtük bir etiğe sahip olduğu ve gene de yukarıdaki gibi önermelerde bulunduğu nasıl söylenebilir? Bu türden önermeler, ahlâka ve ahlâk felsefesine yönelik bir antipatiyi ve bir reddiyeyi açığa vurmuyor mu?

Sorun göründüğü kadar çetrefil değildir. Aslında Marx'ın karşı çıktığı kendi zamanının ahlâk ve etiği di. Bunlar Marx için, modern toplumda giderek daha çok insanın, giderek daha fazla aşağılanması karşısında bir tür uyurgezer bir uysallığı temsil ediyordu. Bu ahlâk ve etik, ya ahlâki sonuçların çıkarıldığı, toplumun mahkûm edildiği ve eleştirildiği bir tür basit ahlâkçılığa

15. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, der. S. W. Ryazanskaya, Moskova, Progress Publishers, 1975, s. 139.

varıyor, ama (bütün bunlardan sonra) her şey olduğu gibi kalıyordu; ya da statükoyu haklı çıkaracak bir girişime varıyordu. Görülen her tür kötülük şu ya da bu biçimde akla uyduruluyordu. Her iki durumda da, ahlâk ve etik, zamanın sorunlarını ne kavrıyor ne de etkiliyordu. Marx'ın, Max Stirner üzerine yorumu ahlâk ve etikle ilgili bu görüşlerini ifade eder: [Stirner] "önemli bir ahlâki öğüde ulaşmış olur sadece....Don Kişotvari bir inançla, işbölümünden kaynaklanan maddi güçleri, sırf ahlâki öğütle kolayca kişisel güçlere dönüştürebileceğine inanır" (*MECW*, 5:342-3). Aynı şekilde, ahlâk ve etik, toplumun sorunları ve çatışmalarıyla doğrudan yüz yüze gelmediği için, herhangi bir etkide bulunmaz ya da bir şeyin üstesinden gelmez. Ahlâk ve etik teorisi her türlü pratik sonuçtan ya da düşünceden koparılmıştır.

Ahlâk ve etiğin, yarattığı yanılsamaların yanı sıra etkisizliğine yönelik bu karşı çıkış, Marx'ın bütün yazılarında -ilk deneme ve şiirlerinden tutun, *Alman İdeolojisi*'ne ve *Kapital*'e kadar- bulunabilir. Etkisizlikle ilgili olarak, Marx'ın sadece ahlâk ve etiğe değil; bütün teori ve toplumsal kurumlara eleştiri yönelttiğini belirtmeye gerek yok. Genelde bilimlerin yanı sıra, din ve politik ekonomi de bu türden eleştirinin hedeflerini oluşturuyordu. Ahlâk felsefesi konusunda Marx'ın görüşünü belki de en özlü biçimde, Feuerbach üzerine ünlü on birinci tezi ifade eder: "Filozoflar dünyayı sadece *yorumladılar*; ancak önemli olan onu *değiştirmektir*" (*MECW*, 5:5). Marx yaşadığı dönemin ahlâkçılarına ve ahlâk filozoflarına karşı çıkarken, insan ve topluma dair güvenilir bir eleştirel teorinin, görünüş ile gerçeklik arasında açıkça ayrım yapması gerektiğinde ısrar etti. Gizlediği gerçeklikler nedeniyle toplumsal "sağduyu" durmaksızın izlenmeli ve çözümlenmeliydi. Ayrıca, böyle bir değerlendirme, insan toplumunun gerçekte nasıl işlediğini, nasıl değiştirilebileceğini ve değiştirilmesi gerektiğini göstermeliydi. Özetle, eleştirel bir bilimin hem yanılsamasız ve hem de etkin olması gerekirdi.

Bu iki katlı talep kendisini ilk önce Marx'ın dilinde ve retoriğinde dışavurur. Marx, şairin ya da devrimcinin etkili dilini olduğu kadar etikçinin ya da ekonomistin kuru, ölçülü dilini de kullanır. "İktisat yapıtları"nda bile, canlı, güçlü, ikna edici dil; kuru ekonomik çözümlemelerle karışmıştır. Ancak burada görüşlerini

güçlü biçimde ifade etme niyetinden daha fazlası vardır. Marx'ın dili, argümanın niteliğine ilişkin görüşleri yanında, insanların yalnızca duygulardan arınmış akılcı argümanla nasıl harekete geçirilebileceklerini de sorgular. Marx, etikçiler tarafından sık sık unutulsa da insanların bütünüyle akılcı varlıklar olmadıklarını, zaman zaman çeşitli nedenlerle hiçbir akılcı argümanın değiştiremeyeceği görüşlere takılıp kaldıklarını kesinlikle kabul ediyordu. "Bunların [bilinç formları ve ürünlerinin] gerçek, pratik anlamda çözülmesi, bu nosyonların insan bilincinden çıkarılması... teorik tümdengelimler değil, değişen koşullar sonucu olacaktır" (*MECW*, 5:46). Nitekim, Marx'ın görüşlerinin gerisindeki akılcı argüman kâğıda dökülebilse de, görüşleri çoğu kez, polemik, alay, öfke ve suçlama biçiminde ifade edilmiştir. *Alman İdeolojisi*'nin Önsöz'ü buna bir örnek oluşturur:

> Bu eserin birinci cildinin amacı kendilerini kurt sanan ve başkalarınca da kurt sanılan bu kuzuların maskesini düşürmek; meleyişlerinin Alman burjuva görüş ve anlayışının felsefi bir dille taklidinden ibaret olduğunu ve felsefe yorumcularının atıp tutmalarının Almanya'daki gerçek koşulların ne kadar berbat olduğunu yansıttığını göstermektir. Bu cildin amacı, rüya âleminde yaşayan şaşkın Alman ulusuna pek uygun düşen gerçeğin gölgelerine karşı, bu felsefi mücadeleyi gülünç hale sokmak ve küçük düşürmektir. (*MECW*, 5:23-4)

Bu pasaj Marx için son derece tipiktir; bazı filozofların yanılsamalarına saldırmak ve sadece argümanla değil, aynı zamanda alayla, gerçeğin gölgelerini benimseyecek kişileri etkilemek için kullanılan güçlü, canlı bir dil. Kuşkusuz Marx "fikirlerin gücü" denebilecek bir şeyin var olduğunu kabul ediyordu. Etikçilerin ve ahlâkçıların hatası ise tamamen bu "güce" bel bağlamaktı. Bu nedenle etkisiz kalmışlardı. Marx tam tersine, fikirlerin kendi başlarına var olan, cisimleşmemiş zihinsel varlıklar olmadıklarında ısrar eder. Fikirler bireysel, toplumsal ve tarihsel varoluşun çeşitli yönleriyle birlikte ortaya çıkarlar. Kişinin heyecanları, duyguları ve duyarlıkları -bilişsel kabulleri ve akıl yürütme yeteneklerinin yanı sıra- kişinin kabul edebileceği akılcı argümanların belirlenmesinde rol oynar. Yani, argümanlarının etkili olması için, kişinin argüman

ve görüşlerini, yalnızca cisimleşmemiş düşüncelere yöneltmesi yetmez. İşte bu yüzden Marx dilini, suçlamanın yanı sıra, tehdit etmek, alay etmek ve tahrik etmek için de kullanır. "Eleştiri artık *kendi başına bir amaç* değil, sadece bir araçtır. Asli duygusu *öfke*, asli etkinliği de hedef göstermektir" (*MECW*, 3:177).[16] Öte yanda, kişinin toplumsal ve tarihsel konumu, benimseyebileceği argümanları da etkileyebilir. O zaman tek başına argüman, hattâ hedef gösterme ve alay bile, yetersiz kalabilir. "Bu içerikteki eleştiri *yumruk yumruğa* dövüşteki eleştiridir; ve böyle bir dövüşte karşıdaki kişinin soylu, bizimle eşit ve *ilginç* bir kişi olup olmadığına bakılmaz, önemli olan ona vurmaktır" (*MECW*, 3: 178). Bu durumda, geleneksel olarak kavranan ve yaşanan haliyle etik ve ahlâk aşılmış olmalıdır.

Marx'ın, yaşadığı dönemin ahlâkçı ve etikçilerinin etkisizliğine ve yanılsamalarına karşı çıkışı bir başka biçimde daha kendini gösterir. Marx'a göre, insan ve topluma ilişkin eleştirel bir değerlendirme, insanların kendi ayaklarının üstünde durmalarını ve kendilerini geliştirmelerini sağlayan pratik bilincin ya da pratik etkinliğin çeşitli biçimlerinden başlamalıdır. "Spekülasyon nerede sona erer, gerçek yaşam nerede başlarsa işte orada gerçek, pozitif bilim başlar, orada pratik etkinliğin ve insanın pratik gelişme sürecinin açıklanması başlar" (*MECW*, 5:37). İnsan toplumunun değerlendirilmesi için gerekli ölçüt ve standartların, insana ilişkin bu temel gerçekliğin incelenmesinden çıkarılması gerekir. Aşina olduğu etiğin aksine, Marx, kendi görevini insan toplumuna, din, Tanrı ya da Kutsal Ruh'tan türetilmiş, dışsal ya da aşkın bir talepler ya da yükümlülükler dizisi dayatma olarak görmüyordu.

16. Başka koşullarda ya da durumlarda, Marx, kullandığı dilin açık ve kolay anlaşılır olması gerektiği görüşündedir:

> Alman komünistlerinin şimdiye kadar içinde var oldukları tecrit durumundan çıkmaları ve birbiriyle karşılıklı kalıcı ilişkiler kurmaları gerektiği görüşünüze tamamen katılıyorum. Aynı şekilde okumak ve tartışmak amacıyla bir araya gelmek de zorunludur. Komünistlerin her şeyden önce kendi aralarında açık olmaları gerekir ve bu, komünizmle ilgili soruları tartışmak için düzenli toplantılar olmaksızın tatmin edici biçimde yapılamaz. O halde, komünist içerikli kolay anlaşılabilir kitap ve broşürlerin geniş çapta dağıtılması gerektiği konusunda da... mutabıkız. (*MECW*, 6:54)

Marx, benzer bir nedenle *Kapital*'de, değerin özü ve büyüklüğüyle ilgili çözümlemenin "mümkün olduğu ölçüde" popülerleştirildiğini öne sürdü (*Capital*, I:7).

Eleştirel bir bilim, daha ziyade, pratik etkinliğin ve bilincin çeşitli formlarından, [bu bilimin] "yükümlülüğü ve nihai hedefi olarak somut gerçeklik"ten hareketle geliştirilmelidir (*MECW*, 3:143) Marx, tanıdığı bazı ahlâkçılar gibi, insanın şimdiki ve gelecekteki sorunlarına "nihai" yanıtlar vermeye hazırlanıyor da değildi. "Geleceği kurmak ve her şeyi her daim geçerli olan şekilde yerli yerine koymak bizim işimiz değildir..." diyordu ısrarla (*MECW*, 3:142). Sonuç olarak Marx, bireylerin belirli (ahlâki) sorular hakkında bir şeyler söyleyebilmesinin ancak insanların içinde yaşadıkları toplumsal sistemin niteliğini anlamakla mümkün olacağını savunuyordu. O halde, bireysel ahlâk sorularını ön plana çıkaran, bu türden soruları yanıtlamak için yüksek ahlâk ilkesini arayan ahlâk filozofları, soyut ve yanıtlanması mümkün olmayan soruları yanıtlamaya çalışmaktadırlar.

Bu anlamda Marx'ın görüşleriyle Hegel'inkiler arasında bir benzerlik vardır. Bireysel ahlâki sorulara, yüksek ahlâk ilkesi oluşturarak yanıtlar verme girişimini Hegel de eleştiriyordu. Ancak Hegel'in ve Marx'ın bu ortak görüş için öne sürdükleri gerekçeler farklıdır. Hegel, ahlâk filozoflarının böyle bir öğüt veremeyeceklerini iddia etmekle yetiniyordu. Onlar sahneye çıkmakta hep geç kalmışlardı:

> Dünyanın nasıl olması gerektiğine dair talimat vermek konusunda bir çift söz daha. Her durumda felsefe, sahneye iş işten geçtikten sonra çıkar. Dünya üstüne düşünce olarak felsefe, ancak fiili durum oluşum sürecini tamamlayıp sıkıcı bir hal aldığı zaman ortaya çıkar. Tarihin kaçınılmaz dersi de olan kavram öğretisi şudur: ideal, başlangıçta ancak fiili durum olgunlaştığı zaman gerçeğin karşısına çıkar; ve bu ideal tüm somutluğuyla gerçek dünyayı kavrar; entelektüel bir alan biçiminde kendisi için inşa eder. Felsefe, gri üstüne gri rengini çaldığında hayat artık olgunlaşmıştır. Felsefenin çaldığı gri üstüne griyle hayat asla gençleştirilemez, olsa olsa anlaşılabilir. Minerva'nın baykuşu alacakaranlık çöktüğünde uçar.[17]

17. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Rights*, çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1967, s. 12-13. Ancak Hegel de içinde yaşadığı toplumun çeşitli yönlerini eleştiriyordu.

Ne var ki Marx, dünyanın değiştirilemeyeceğini ya da (eleştirel filozoflar hariç) düşünürlerin sahneye daima çok geç çıktılarını iddia etmiyordu. Aslında Feuerbach üzerine on birinci tezinde eleştirdiği, filozofların dünyayı ancak yorumlayabilecekleri, değiştiremeyecekleri görüşüydü. Daha doğrusu, Marx'ın Kant, J. Stuart Mill ve öteki ahlâk filozoflarının uğraştıkları geleneksel ahlâk sorularıyla doğrudan ilgilenmeyi reddetmesi, kısmen de bu türden bireysel soruların, insanların içinde yaşadıkları toplumsal sistemle ilgili olarak sordukları sorular karşısında ikincil olmalarından ötürüydü. Ancak toplumsal sistemlerin niteliğini -nasıl değiştirilebileceklerini ve ahlâki olarak nasıl değiştirilmeleri gerektiğini- anlarsak kişisel ve bireysel bir nitelik taşıyan ahlâki sorulara somut yanıtlar verebilecek duruma gelebiliriz.

Ahlâkçıları hem yanılmaya hem de etkisiz kalmaya mahkûm eden, ahlâkın bu temel insani koşullarına karşı ilgisizlikleridir. Ahlâkçı sadece fiilen olabileceğimizden daha iyi olabileceğimizi değil, aynı zamanda -içinde bulunduğumuz mevcut durumda yapamayacağımız halde- ahlâki davranışımızı da önemli ölçüde değiştirebileceğimizi varsayar.[18] Böylece ahlâkçı sadece "vaaz" vermiş olur. Ahlâkçının varsayımına göre toplumu ve bireyleri doğru biçimde ölçebilen ve etkin biçimde değiştirilebilecek standartlar, insanın toplumsal gerçekliğinden türetilmekten çok, bir bireysel irade meselesidir. Oysa Marx'a göre toplum eleştirisi, ancak yanılsamalardan arınmışsa etkili olabilir ve ancak etkili olabilirse yanılsamalardan arınabilir. Bu eleştiri her durumda pratik insan etkinliğinin incelenmesine dayandırılmalıdır. Etkin bir teori ya da hareketin "büyük yalan"a dayandırılabileceği; açık ve gizemlilikten arındırılmış bir gerçekliği temel almasına gerek olmadığı fikri Marx'ın düşüncesine tamamen yabancıdır. Marx'ın görüşleri bu bakımdan klasik değilse de oldukça gelenekseldir. Hakikatin, gerçekliğin bilgisi kişiyi özgürleştiren önemli, kurucu bir unsurdur. Böylece, gerçekliğin görünüşten ayrılması Marx'ın çabasının tam

18. "Ahlâkçı" sözcüğü burada daha sıradan bir anlamda, ancak yukarıdaki 12. notta belirtilen iki anlamın her ikisinden de ayrı bir anlamda kullanılıyor. Burada kullanılan anlamda terim, resmi bir kişiyi; öteki insanlara iradelerine rağmen, uygun olmayan tarzlarda ya da uygun olmayan zamanlarda kendi görev anlayışlarını dayatmaya çalışan birini kasteder.

merkezinde yer alır. Sonuç olarak Marx, yaşadığı dönemin ahlâk ve etiğinin öne sürdüğünün tersine, bir toplumsal eleştiriye Tanrı, Kutsal Ruh, ya da idealist bir tarz temelinde, başlanamayacağını öne sürer. Etiğin ayakları yere basmalıdır. Ayakları bir kez yerden kesildiğinde, tıpkı Eski Yunan tanrısı Antaeus gibi, bütün gücünü ve kudretini kaybeder.

Demek ki Marx'ın, yaşadığı dönemin ahlâk ve etiğine bağlı olmadığı kuşku götürmez. Bu ahlâk ve etik genellikle ahlâkçı, tutucu ve dini temeller üzerine kuruluydu. Marx'ın onların görüşlerine ve genel bakış açılarına sıcak bakıyor olduğunu düşündürecek açıklamalara girişmemesi de anlaşılırdır. Kapitalist toplumun kötülükleri hakkında sadece ahlâki öğütler veren, ancak bu konuda hiçbir şey yapmayanların (ahlâki) dilini kullanmak, kendi teorisini onlarınkiyle karıştırma riskini taşır. Bu yüzdendir ki Marx "komünizm"in, "bencilliğin sevgi dolu zıddı olarak" sunulmasının her türlüsüne saldırır. Çünkü böyle bir sunuş, "dünya çapında tarihsel önemi olan bir devrimci hareketi, aşk-nefret, komünizm-bencillik gibi birkaç sözcüğe indirger" (*MECW*, 6:41; kr. 315,318). Aynı şekilde, yaşadığı dönemin ahlâkçı radikalleri "yabancılaşma" sözcüğünü kendilerine mal ettikleri için, Marx 1845'ten sonraki yayımlanmış yazılarında "yabancılaşma" sözcüğünü kullanmaktan vazgeçmiştir. Ancak, yayımlanmamış yazılarında -örneğin, *Grundrisse*'de görüldüğü gibi- hem kavrayışı hem de sözcüğü sahiplenmeye devam etti.[19] Marx'ın toplumsal olguların imkânsız hale getirdiği ahlâki bir yeniden canlanış vaaz etmekle yetinen ahlâkçılarla aynı dili kullanma konusunda ihtiyatlı davranmasını anlamak kolaydır.[20]

Bu çıkarımın, Marx'ın ahlâki terminolojinin kullanımıyla ilgili görüşlerinin açıklanmasıyla sınırlı kaldığı düşünülmemelidir. Siyasal sağ kendi görüşlerini açıklamak için "yasa ve düzen" gibi laflar etmeye başladığında da benzer bir durum ortaya çıkar. Bu durumda solun siyasal görüşleri "yasa ve düzen"in zıddı, yasasızlığın

19. Kavram ve sözcük arasındaki ayırım şu şekilde gösterilebilir: "Yabancılaşma" sözcüğü, başka sözcükler ve dillerle de ifade edilebilen belirli bir kavramı, örneğin belirli bir fikirler, anlamlar vb. dizisini ifade eder. Örneğin, aynı kavram Almanca'da "*Entfremdung*" sözcüğüyle ifade edilebilir. Böylece iki farklı sözcük aynı kavramın yerini tutar.

20. Bkz. George Burgher, "Marxism and Normative Judgements," *Science and Society*, C. 23, 1959, s. 253.

ve düzensizliğin savunulması olarak anlaşılmaz. Gene de, siyasal sağ bu ifadeyi onlardan önce sahiplendiği müddetçe, siyasal soldakiler kendi görüşlerini "yasa ve düzen"e göre ifade etme konusunda çok dikkatli olacaklardır.[21] Marx'ı ahlâki sözcükler konusunda güdüleyen de benzer bir kaygıdır. Eserlerinin anti-etik ve anti-ahlâk bir havada olmasının en azından bir nedeni de budur.

IV

Buraya kadar tartışılan görüşler, Marx'ın bir etiğinin olmadığını ya da olamayacağını gösterir ya da akla getirir mi? Hiç de değil. Marx belirli bir ahlâki sözcük dağarını kullanmadığına göre, bazı ahlâki sözcükler olmasını öngerektiren ahlâki değerlendirme ya da eleştiriye de girişemez, görüşüyle başlayalım. Bu görüş sık sık savunulmaktadır. İnsanlar "ahlâk dili"nden bile söz ederler -sanki, özellikle ahlâki olan özel bir ahlâki sözcükler dizisi ya da sözcük dağarı varmış gibi. Bu görüş de hatalıdır. "İyilik," "hak," "görev," vb. sadece ve tek başına ahlâki sözcükler değildir. Çok farklı bağlamlarda ve çok farklı biçimlerde kullanılabilirler. Farklı başka sözcükler ve ifadeler bunların yerini alabilir. Bunu Marx'ta görüyoruz. Marx kapitalizmi, "adalet," "hak," "görev," vb. geleneksel ahlâki sözcükleri kullanarak değerlendirmedi. Oysa, Marx'ın yazılarının çoğunun; örneğin *Ekonomik ve Felsefi El-yazmaları*, *Komünist Manifesto*, hatta *Kapital* ve *Grundrisse*'nin pek az "ahlâki dil" taşımalarına rağmen, ahlâki risalelere çok benzemesi -ya da en azından önemli bölümlerinin benzemesi- çarpıcıdır. Nitekim, Marx zaman zaman, "iyi," "kötü," "hak," "yanlış," vb. sözcükleri kullansa da, burjuva toplumunu eleştirirken kullandığı ana sözcükler, belli başlı kategoriler çok farklıdır. Bunlar şu sözcükleri içerir: "insan," "insanlık dışı," "sömürü," "özgürlük," "kölelik," "bağımlılık," "boyun eğdirme," "noksan," "kusur," "vahşileşme," "rüşvet verme," "çürüme," "fahişelik," "para ilişkisi," "özçıkar," "despotluk," "iğrençlik," "acı çekme," "iktidarsız," "gönülsüz," vb. Bunlar açıktır ki, "iyi,"

21. Bkz. Donald Van de Veer, "Marx's View of Justice," *Philosophy and Phenomenological Research*, C. 33, 1972-3, s. 369.

"doğru," vb. sözcükler kadar genel kullanımı olmayan, daha somut sözcük ve kavramlardır. Ancak, bunların hepsinin ahlâki olmayan bir tarzı amaçladığı ya da hiçbirisinin ahlâki kullanımlarının olmadığı söylenemez. "Özgürlük," "kölelik," "özçıkar," "despotluk" vb. sözcüklerin ahlâki fikir ve kullanımlar önerdiği kesindir. Bu önerinin Marx'ın görüşlerine bağlı olarak savunulup savunulamayacağını ileriki bölümlerde inceleyeceğiz. Burada önemli olan, basit biçimde ifade edecek olursak: geleneksel ahlâki terimlerin var olmayışı, Marx'ın ahlâk ve etiğin bütününe antipati beslediğini göstermez.

Aslında, Marx'ın geleneksel ahlâki dili terk etme ölçüsü pekâlâ aşırı vurgulanmış olabilir. Yani, Marx'ın, toplumu az çok geleneksel ahlâki tarzlarda eleştirdiği örnekler bulmak mümkündür. Nitekim, kapitalizme özgü "lekelenmiş ahlâklar"dan[22] söz eder ve ücretlerin *kötülüğünü* mahkûm eder (*MECW*, 6:436); aynı zamanda değişim değerinin ortadan kaldırılmasının burjuva toplumunun *kötülüğünü* yok edeceğini öne sürer (*Grund.*, 134).[23] Benzer biçimde Marx komünizmi, en azından ahlâki görünen terimlerle niteler:

> Komünist zanaatkârlar bir araya geldikleri zaman ... insan kardeşliği sadece laf olmaktan çıkar, yaşamın bir olgusu haline gelir ve çalışmanın çelikleştirdiği vücutlarından üzerimize insan soyluluğu yansır. (*MECW*, 3: 313)
>
> Bağımsız ahlâkın bakış açısı ... *insan haysiyetinin* bilincini ... temel alır. Onun [Marx'ın saldırdığı bir kitabın kahramanı, Rudolph'un] ahlâkı ise tam aksine, insan zaafının bilincini temel alır. (*MECW*, 4:201)
>
> Her birey ancak cemaat içinde kendi becerilerini bütün yönlerde geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle, kişisel özgürlük ancak cemaat içinde mümkün olur. (*MECW*, 5:78)
>
> Sınıflarıyla, uzlaşmaz sınıf çelişkileriyle eski burjuva toplumunun yerine; birinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişimine bağlı ol-

22. Karl Marx, "Inaugural Address of the Working Men's International Association," *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker, New York: W. W. Norton, 1972, s. 376. Almancası "*befleckter Moral*"dir.

23. Diğer örnekler Marx'ın "bizi ezen kötüler"e yaptığı göndermeleri kapsar (*Capital*, I:265). Ayrıca bkz. "Kadınlar ve çocuklar üzerindeki kapitalist sömürünün neden olduğu ahlâki düşüklük" (*Capital*, I:399).

duğu bir birliğe sahip olacağız. (*MECW*, 6: 506)

Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde; bireyin işbölümüne kölece boyun eğişinin ortadan kaldırılmasından sonra, emeğin sadece bir geçim aracı değil yaşamın 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 adaletinin dar ufukları bütünüyle aşılabilir ve toplum kendi bayrağının üzerine şunları yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar![24]

Komünizme ilişkin bu türden nitelendirmeler, Marx'ın ahlâka ve etiğe belirgin biçimde karşıt görülen diğer önermeleri okunurken akılda tutulmalıdır.[25] Marx'ın ahlâk ve etik konularındaki görüşleri hakkında verilecek herhangi bir kararın, birbirinden kopuk çeşitli alıntıları temel alamayacağı kesindir. Belirli bir durumda Marx ihmali yüzünden ya da muhaliflerine karşı taktik bir avantaj sağlamak için, görüşlerini abartmış ya da yetersiz aktarmış olabilir. Burada vurgulanması gereken nokta, Marx'ın ahlâki dili tümden, kesinlikle reddettiğini iddia etmenin yanlış olacağıdır. Aslında, "hak," "görev" ve benzeri sözcükleri nadiren kullanmış olsa da, önceki paragrafta listelenen terimleri yaygın biçimde kullanır. O halde, en azından metinsel bulgulardan çıkarılması gereken sonuç: Marx'ın ahlâkı bütünüyle terk etmediği, sadece bazı geleneksel sözcük ve kavramlar geride tutulurken diğerlerinin öne çıkarıldığı bir ahlâk görüşünü savunduğudur. Sonraki bölümlerde irdelenecek olan bu ahlâk görüşü burada bir başlangıç yorumunu hak etmektedir.

Marx'ın ahlâkla ilgili görüşleri şimdiye kadar eksik tartışılmıştır, çünkü bu tartışma yaygın iki farklı ahlâk anlayışı arasında genel bir ayrım yapıldığını kabul etmez. "Ahlâk" teriminin anlamlarından yalnızca birine denk düşen bir ahlâk teorisine sahip olmadığı için, Marx'ın hiçbir ahlâk teorisine sahip olmadığı sonucuna varılır. Ama, "ahlâk"ın bir diğer anlamı olduğunda bu sonuç çıkarılamaz. Ahlâk nosyonunun basit ve net bir nosyon olmadığını kabul etmeliyiz. Görev etiği ile erdem etiği arasında da

24. Karl Marx, "Critique of the Gotha Program," The Marx-Engels Reader içinde, 1972, s. 388.

25. Marx'ın yukarıda, sayfa 9-10'da [kitapta] alıntılanan ifadelerini hatırlayınız.

ayrım yapmamız gerekir.[26] Bir yanda ahlâk, esas olarak kişinin başkalarına karşı borçlu olduğu görev ve yükümlülüklerle ilgili görülmüştür. Böyle görüldüğünde görev, yükümlülük, suçluluk, adalet, haklar vb. gibi belirli nosyonlarla nitelendirilir. Bu ahlâk anlayışına göre, ahlâklı olmak belirli ahlâki kurallara ve görevlere uygun davranmak ya da ahlâki yükümlülük duygusuyla hareket etmektir. Bu bir "yapacaksın" ya da "yapmayacaksın" ahlâkıdır. Bu şekilde davranmamak, kişinin ahlâki çürümeyle, göreve ihanetle suçlanmasına yol açar. Marx'ın bir ahlâk teorisine sahip olmadığı bu anlamda öne sürülmüştür. Marx, bu ahlâk anlayışıyla özdeş nosyonları ve sözcükleri nadiren kullanır. Bu anlayışın yegâne (geçerli) ahlâk anlayışı olduğunu düşünen bir kişinin, Marx'ın sadece bir bilimci olduğu sonucuna varması son derecede doğal olacaktır. Kişi buradan hareketle, Marx'ın, kapitalizmi ya sadece özyıkımcı olduğu için ya da ahlâkla ilgisi olmayan çeşitli anlayış ya da değerleri ihlal ettiği için mahkûm ettiği sonucuna varabilir.[27]

Ancak ahlâkın unutulmaması gereken bir anlamı daha vardır. Bu da, ahlâkın, bazı erdemlerle, yetkinlikle ya da gelişen yaşam tarzlarıyla bağlantılı olan anlamıdır. Bu anlamda ahlâk, öncelikli olarak kurallarla ve ilkelerle değil; belirli eğilimlerin geliştirilmesiyle ya da karakter özellikleriyle ilişkilidir. Bu anlayış şu şekilde ifade edilmiştir: "Ahlâki yasanın 'şunu yap' biçiminde değil, 'şöyle ol' biçiminde ifade edilmesi gerekir....doğru ahlâki yasa, 'öldürme' diyeceği yerde, 'kin duyma' der.... ahlâk yasası getirmenin yegâne yöntemi bir karakter kuralı koymak olmalıdır."[28] İnanıyorum ki, bu anlayış Marx'ın görüşüne çok yakındır.

O halde Marx'ın (bazı) "ahlâki sözcükler"den kaçınmasının ne-

26. Bkz. William K. Frankena, "Prichard and the Ethics of Virtue," *Perspectives on Morality* içinde, der. K. E. Goodpaster, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1976; Lon L. Fuller, *The Morality of Law,* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1973; düzeltilmiş basım. Aşağıdaki paragrafta yer alan formülendirmelerin bazıları Fuller'dan kaynaklanır.

27. Bkz. Allen W. Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami," *Philosophy and Public Affairs,* C. 8, no. 3, 1979, s. 280-7.

28. Leslie Stephen, *The Science of Ethics,* New York, G. P. Putnam's Sons, 1882, s. 155, 158; alıntı, William K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, s. 63.

deni, sadece bu sözcüklerin (yukarıda belirtildiği gibi) ahlâkçılar tarafından uygun görülerek kullanılıyor olması değil, Marx'ın çoğu çağdaş ahlâk filozofuna göre farklı kaygılar taşıyor olmasıdır. Ahlâk, doğal olarak bize çalma, öldürme, yalan söyleme, aldatma, zina yapma vb. der. Peki bu sözlerin muhatabı olan insanlar hakkında ne diyebiliriz? Ya bu insanlar metalara, (sözgelimi) şapkayla eşdeğerli bir şeye dönüştürülmüşlerse (*MECW*, 6:125)? Ya onların emeklerine veya etkinliklerine bir meta gibi davranılıyorsa (*MECW*, 6:113, 125)? Ya öğrendikleri el becerileri budalalığa varan bir beceriden başka bir şey değilse (*MECW*, 6:190) ve süreç içinde aşağılanıyorlarsa (*MECW*, 6: 201)? Bunların hangisi ahlâka nasıl sığdırılabilir? Marx, kişinin yaşadığı yere ilişkin duygularından söz eder; örneğin kan ve ter dökülerek içinde bulunabilinen ortam, doğal bir ortam olarak mı görülür, yoksa yabancı bir ortam olarak mı (*MECW*, 3:314)? Diğer insanlarla doğrudan işbirliği içinde olmanın kişinin yaşamını ifade eden bir araç haline gelişinden söz eder (*MECW*, 3:301). Parayı, "...bütün insani ve doğal nitelikleri altüst ettiği ve bozduğu" için eleştirir (*MECW*, 3:324-5). Özünde Marx, görev etiği kural ve ilkelerinin, insanların günlük yaşamlarını oluşturan ve biçimlendiren temel gerçekliklerin ötesine itilmesine, dikkat eder. Ahlâk bizden belirli biçimlerde davranmamızı isterken fiilen içinde yaşadığımız günlük yaşam bize başka şeyler söyler. Ne olduğumuz, kişiliklerimizin ve eğilimlerimizin toplumun içinde kazandığı nitelik, Marx'a göre çok önemlidir ve dolaysız (ahlâki) bir anlam taşır. Görev ve yükümlülük kurallarının bu türden kaygılara uzak olduğu görülür. Aslında, bir görev etiğini savunan bazıları bile bu uzaklığa işaret etmişlerdir. Nitekim bunlar, "onca saygın insan ahlâki yükümlülük duygusundan uzak yaşar ... bu türden insanların yaşamlarında öncelikli olan... bir ahlâki görev duygusu değil... erdemli olma idealidir.." diyerek şaşkınlıklarını ifade etmişlerdir.[29] Geleneksel ahlâkın ve görev etiğinin, günlük yaşamın temel kaygılarından ayrılması, Marx'ın etik ve ahlâka yönelik saldırılarının çok önemli bir bölümünü oluşturur. Ahlâkın yaşamın, etiğin ise bilimin temelini oluşturduğu görüşü, Marx'a göre bir yalandır. Marx, yaşamın öteki

29. William F. Frankena, "Prichard and the Ethics of Virtue," s. 150.

önemli alanlarından ayrılan bir ahlâk değil, günlük kaygılarımızı ve ahlâki kaygılarımızı birleştirecek bir yaşam anlayışı arar. Marx, ilgisinin öznesini bu şekilde görerek, ahlâka günümüze kıyasla daha geniş bir çerçeveden bakar.

Bu anlamda Marx'ın ahlâka yaklaşımı Antik Yunan'a yakındır. Yunanlılara göre ahlâkın esas sorusunu erdem ve yetkinliğin doğası oluşturuyordu. Ahlâki görevin yerine getirilmesi gibi daha sınırlı bir ahlâki yetkinlik nosyonunu reddeden Yunanlılar bir insana en uygun yaşamın hangisi olduğunu bilmek istiyorlardı. Bir kişinin yaşamını geliştirmesi için ne türden etkinliklerde bulunması gerekir? Böyle bir yaşam sürmek mükemmel (*par excellence*) bir yaşama yol açar mı? Marx da, zamanının dar, kısır ahlâk anlayışını mahkûm ediyor, konuyu bu genişlikte düşünüyordu. Nitekim, Marx'a göre, "işgününün uzunluğu, saf fiziksel sınırla-malar"dan başka "*ahlâki* sınırlamalarla da karşı karşıyadır. İşçi, kapsamı ve niceliği toplumsal ilerlemenin genel durumuna bağlı olan entelektüel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için zamana ihtiyaç duyar" (*Capital*, 1:232-vurgu bana ait).[30] Aslında, Marx'ın ahlâk ve etik olarak anlayabileceğimiz şeyle ilişkili meseleleri ele alış biçimi sandığımızdan daha geniş ve farklıdır. Yaklaşımı öz olarak, ahlâka ya da gelişip serpilen yaşama bir tanım getirme girişimidir ve bu yaşam, altta yatan temellerinden ve koşullarından ayrı düşünülemez. Bu, kavramsal önyargılarımıza meydan okuyan bir girişimdir; çünkü geleneksel olarak ahlâkla özdeşlenen bazı kavramları safra olarak atar.

Marx'ın bir erdem etiği olduğundan söz edilebiliyorsa, Marx'ın teorisinin ahlâki bir teori olduğunu reddedenler, bununla olsa olsa, Marx'ın teorisinin bir görev etiğine hizmet ettiğini reddetmiş olabilirler. Sonuç olarak da burada savunulan görüşle fiilen ters düşüyor olmayabilirler.[31] Ne yazık ki, Marx yorumlarında "ahlâk"ı ne anlamda kullandıkları tam olarak belli değildir. Hemen hemen hiç-

30. Almanca karşılığı, "*moralische Schranken*"dir," Ayrıca bkz. Karl Marx, *Capital*, I:265. Bu alıntının önemi, Marx'ın "ahlâk" sözcüğünü (bu vesileyle) geniş anlamda kullandığına dair metinsel bir kanıt sunmaktır. Ancak Marx'ın burada "doğru" ya da "gerçek" bir ahlâkın sınırlarından söz ettiği iddia edilemez.

31. Burada savunulan görüş, aynı zamanda Marx'ın bir etiği olduğunu iddia eden, ama Marx'ta bir görev etiği bulmaya çalışanların hatalı olduğunu da gösterir. Bu kişiler Marx'ın etik görüşlerinin kökten farklı doğasını görmemişlerdir.

biri ne yukarıda belirtilen ayırımı yapmışlar ne de kullandıkları "ahlâk" ya da "ahlâki"nin ne anlama geldiğini tartışmışlardır. Gene de, yorumcuların çoğunun, Marx'ın teorisinin yukarıdaki her iki anlamda da ahlâki bir teori olmadığını öne sürdüklerine inanmak için yeterli neden vardır. Marx'ın ahlâki görüşlerinden terimin her iki anlamında söz ediyor olmak normatif güç taşıyan görüşler bildiriyor olmaktır; bunlar bize nasıl yaşamamız gerektiğini söylerler, farklı türden bir hayatın kılavuzları ve bu hayata ilişkin direktifler olarak iş görürler. Bu anlayış, bu bölümün başındaki alıntılarda açıkça reddedilmektedir. Öte yanda, Marx'ın, esas olarak bazı yaşam özellikleriyle (yukarıda erdemle birleştirilen) ilgilendiğini kabul etseler de, Marx için bunun bir ahlâk meselesi olduğunu reddetmişlerdir; bu türden erdem ve yetkinlikler ahlâki olmayan bir nitelik taşımaktaydılar.[32]

Ahlâkın yukarıda belirtilen iki anlamından hangisinin "ahlâk"ın

32. Allen Wood, Marx'ın özgürlükle ilgili görüşlerinin ahlâki görüşler olduğunu reddeder. İddiası özgürlüğün (yanı sıra, güvenliğin, kendini gerçekleştirmenin, cemaatin vb.) ahlâki olmayan bir iyi olduğudur. Tek bir argüman sunar: "Vicdan ya da 'ahlâki yasa' bize 'yapmalısın' dediği için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak ile ihtiyaçlarımızı, isteklerimizi ya da bizim için (ya da daha iyi yaşamasını istediğimiz bir başkası için -ahlâkla ilişkisi olmayan iyiler için duyulan arzular zorunlu olarak bencil arzular değildir) neyin iyi olacağına dair anlayışımıza uygun düştüğü için bir şeye değer vermek ve o şeyi yapmak arasındaki farkı hepimiz biliyoruz. Bu farklılık kabaca 'ahlâki' olan ile 'ahlâki olmayan' iyiler ve kötüler arasındaki sınırı belirler." Krş. *Karl Marx,* Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981, s. 126. Bu argüman kabul edilemez. Bir kere, Marx'ın özgürlük ve cemaate bunlar "ihtiyaçlarımızı, isteklerimizi ya da bizim için neyin iyi olduğuna dair anlayışımızı" karşıladığı için değer verdiğini öne sürmek yanlıştır. Marx, özgürlüğe değer vermenin akılcı olduğunu, insanlar aldatılmamışlarsa özgürlüğe değer vereceklerini ve özgürlüğü talep edeceklerini, özgürlüğe değer vermenin (tarihsel) haklılığı olduğunu ve özgür bir toplumu gerçekleştirmek için (olabildiğince) uğraşmamız gerektiğini (bu iddialar için bkz. 3. ve 4. Bölüm) savundu. Kuşkusuz bu, bir ahlâki değeri oluşturan pek çok -en çok değilse- şeyi kapsayan bir değerden söz etmektir; sadece ahlâki olmayan bir iyiden değil. Öte yandan, Wood'un argümanı yanlış yöne sevk etmesinden doğan belirsizliği cisimleştirir. "İhtiyaçlarımız, isteklerimiz" ifadesi tek bir kişinin ihtiyaçlarını, isteklerini vb. ifade ediyorsa, bu durumda hiç kuşkusuz bununla ahlâk arasında bir farklılık vardır. Marx bunu onaylayacaktır. Onun özgürlük değerlendirmesi, özgürlüğün, Marx'ın ihtiyaçlarını, isteklerini vb. karşılayacağı olgusuna indirgenemez. Öte yanda, eğer "ihtiyaçlarımız, isteklerimiz" herkesin ihtiyaçları, istekleri anlamına geliyorsa, bu durumda faydacılar bile ahlâki bir sorunun söz konusu olduğunu iddia edeceklerdir. Marx bir faydacı değildir. Gene de burada ele aldığımız konu ahlâki bir soruyla ilişkilidir, ahlâki olmayan bir soru değildir.

anlamını en sadık ve doğru biçimde kapsayabildiğini tartışmak tamamen imkânsızdır. Aslında, her ikisi de meşru olabilir. Ancak, Marx'ın kaygıları açısından baktığımızda mülkiyete meydan okuyuştaki etik doğa nedeniyle aşağıdaki tespitler gerekli olmuştur. Her şeyden önce, ahlâkta sadece bir görev etiği görüyorsak, ahlâkı belirli bir toplumsal ve tarihsel görüşle sınırlarız. Örneğin, Antik Yunanlıların bir ahlâkının olup olmadığı tartışmalı hale gelir, zira Platon ve Aristoteles'in modern görev ve yükümlülük nosyonlarına önemli bir yer verip vermedikleri tartışma konusudur.[33] Aslında, görev, suçluluk ve benzeri nosyonların emredici bir ilahi ahlâk anlayışına -örn., Yahudi-Hıristiyan- bağlı olduğu öne sürülmüştür.[34] Ama hiç kuşkusuz böyle bir etiğin gereklerini bütün ahlâk anlayışlarına dayatmak tarihsel olarak ve entelektüel olarak hatalıdır. Anlaşılır bir biçimde, günümüz (burjuva) ahlâkıyla ortak bir dizi nosyona ters düşen ahlâki kodlardan söz edebiliriz. Örneğin, denilmektedir ki,

> *bir* hak nosyonunu kullanmayan, ama ahlâki kodlar denmesinin uygun olacağı davranış kodları ("mükemmel olmadıklarını" söyleyebilsek de) var olabilir. Bütünüyle emirlerden oluşan bir ahlâk kodunda ya da mutluluğun veya kişisel bir mükemmeliyet idealinin gerçekleşmesi için neyin yapılması gerektiğini emreden bir kodda, çelişen ya da anlamsız hiçbir şey yoktur.[35]

33. Bkz. Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility,* Oxford University Press, 1960. Eski Yunanlılar'ın bir ahlâk anlayışı olduğunu daha yakın zamanlarda reddedenler arasında William K. Frankena da yer alır: *Thinking About Morality,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980, s. 11.

34. Bkz. G. E. M.Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy,* C. 33, 1958, s. 1-19. Bir görev etiğinin kavramsal olarak kapitalizm ile bağlantılı olduğu da öne sürülmüştür. Eğer bu doğruysa, Marx'ın etiğinden söz etmek (mantıksal olarak) anlamsız olur (bkz. Lon L. Fuller, *The Morality of Law,* s. 24). Ancak ahlâkı bu kadar dar biçimde nitelendirmek kuşkusuz hatalıdır. Bu "ahlâk" terimini korumak için yapılan ve anlayışımızı zayıflatacak bir girişimdir. Ahlâk alanının genişlemesine izin vermek ve bu geniş alan içinde neden bazı tikel ahlâk anlayışlarının kabul edilemez olduğunu ve bunların kavramsal olarak dışlandığını göstermek daha iyidir.

35. H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?," *Political Philosophy,* der. Anthony Quinton, Oxford University Press, 1967, s. 54.

Bu nedenle, Marx'ın bazı geleneksel ahlâki nosyonları kullanmaması, bir görev etiğine sahip olmaması; meşru olarak ahlâk teorisi denebilecek şeye örtük biçimde sahip olamayacağını göstermez. Buna itiraz edenler ahlâk nosyonunu gereksiz yere sınırlamışlardır.

Ayrıca, Marx'ın düşüncesinin bir erdem etiğini temel aldığını düşünmenin birçok başka avantajı vardır. Birincisi, bizzat Marx "ahlâk" sözcüğünü, dar değil geniş nitelik taşıyan bağlamlarda kullanır.[36] Marx'ın bir erdem etiğini savunması; hem "ahlâk"ın bu türden kullanımlarıyla, hem de onun komünizmin "geleneksel fikirlerden en radikal kopuş"u gerçekleştireceği (*MECW*, 6:504) iddiasıyla -görev etiğinin bağdaşmayacağı bir tarzda- bağdaşır. Benzer biçimde, Marx'ın bizatihi kapitalizmi değerlendirmek ve mahkûm etmek için kullandığı kategoriler bir görev etiğinden ziyade bir erdem etiğini akla getirir. Bu sözcükler ve kategoriler kişinin görev olarak yerine getirebildiği ya da getiremediği belirli eylemlerin niteliklerinden çok, öncelikli olarak bu eylemlerin var olma durumları ve koşullarıyla bağlantılıdır.

İkincisi, Marx devrimci eyleme yol gösterebilecek, yani normatif sonuçları olan tek bir bilim yaratmak durumunda olduğumuzu iddia etti. Yani, teori ile praksisin birliğini savundu. Bu iddiayı, Marx'ın biliminin normatif içerimlerinin bu bilime eklenti değil de onda içsel olduğu anlamında alırsak; Marx'ın bilimini bir ahlâk bilimi olarak görmek hem aydınlatıcı olur, hem de Marx'ın kendi taleplerine uygundur. Bu ancak ahlâkı geniş anlamda bir erdem etiği olarak düşünebilmekle mümkündür.

Son olarak şunu belirtelim: bir erdem etiğinin toplumsal değişimle ilişkisi bir görev etiğininkinden farklıdır. Görev etiği kişinin bir başka kişiye ve/ya da topluma karşı görevleri ve yükümlülükleriyle ilgili olduğuna göre, yasal bir kod içinde doğrudan formüllendirilmeye uygundur.[37] "Şunu ya da bunu yapmalısın", şu ya da bu eylemi gerekli gören ya da yasaklayan bir yasa haline gelir. Demek ki, bir görev etiği mevcut kurumlar içindeki evrimci değişime kolayca uyar. Görev etiğinin -öne sürüldüğü gibi-[38] ka-

36. Bkz. s. 19 [kitapta].
37. Bkz. Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, s. 6-11.
38. *Agy.*, s. 24.

pitalizmle kavramsal ilişkide olduğu doğruysa özellikle böyledir. Oysa bir erdem etiği, hangi yaşam tarzlarının insana layık olduğunu sorar. Erdem, yetkinlik ve yaşamın zenginleştirilmesi peşindedir. Ancak bu konulara ilişkin yargıların, yasayla doğrudan hiçbir ilgisi yoktur. Görevle ilgili yargılar gibi kolayca yasaya dönüştürülemezler. Tam tersine, bu türden yargılar halkın yaşamının hayati bir parçası olacaksa, toplumun -resmi ve gayri resmi- bütün toplumsal yapısının onun talimatlarına uyması gerekecektir. Nitekim, erdem etiğinin bir etkisi olacaksa, bu etik insanların ikiyüzlülükle yücelttikleri bir dizi ideal olarak hizmet vermeyecekse, hayatın mevcut (kapitalist) toplumun düzenlediği şekilde geliştirilmesini bir yanılsama olduğu gerekçesiyle reddedecekse; toplumun ve toplum kurumlarının yüzünü önemli ölçüde değiştirecek daha radikal bir değişime yönelmesi gerekir. Dolayısıyla, Marx'ın örtük ahlâk teorisini bir erdem etiği olarak anladığımız takdirde, onu devrimin gerekliliğini savunmaya yönelten düşüncenin dinamiklerini daha bütünlüklü biçimde değerlendireceğimizi düşünüyorum.

V

O halde, Marx'ın geleneksel ahlâki terimler kullanmada ve benzer ahlâki düşünce ve değerlendirmelere girişmede gösterdiği isteksizlik konusunda nasıl bir sonuca varıyoruz? Burada gördüğümüz: Marx'm, ahlâkçılığı ve görev etiğini küçümsediğidir. Ahlâk ve etiğin toptan reddedildiğini gösteren bulgular yoktur. Geleneksel etiğe, etkisizliği, yanılsamaları ve göreve bağlı niteliği nedeniyle karşı çıkan başkaları da etik teoriler geliştirmişlerdir. O halde bu karşı çıkış tek başına bir Marksist etik geliştirme ya da Marx'ta örtük olarak var olan etiği yeniden kurma imkânını dışlamaz. Aynı şekilde, Marx'ın burjuva toplumunu eleştirirken kullandığı kategorilerin çeşitli ahlâki ve etik anlamlarda kullanılabileceğini de gördük.

Marx kendi görevini, mevcut topluma bir eleştiri getirmek olarak görüyordu. Yukarıdaki tartışma, bu eleştirinin ya da bilimin ve onun içinde örtük olarak var olan etiğin, geliştirilmesi için ge-

reken bazı parametreleri gösterir. Kabul edilebilir bir eleştirinin maddi düşüncelerle bağlantılı olması gerekir. Bu eleştiri insanların sürdürdüğü ve kendilerini geliştirdikleri pratik etkinlikten kopmamalıdır. O halde inceleme ve eleştirinin dolaysız nesnesi toplumsal fenomenlerdir. Marx, tekil sorulara verilecek yanıtların bu ön eleştiriye bağımlı olacağını düşünür. Ayrıca, bu türden toplumsal fenomenlerin eleştirisi sistematik olmalıdır. Eleştiri, toplumsal fenomenler arasındaki iç ilişkilerin nasıl olduğunu ve bunların nasıl bir gelişme çizgisi izlediklerini göstermelidir. İkincisi, toplumun eleştiri kriterleri o toplumun ötesinde ya da ona dışsal bir konumda değil, onun içinde yer almalıdır. "Masa başında bütün muammaların çözümünü bilen" (*MECW*, 3: 142) önceki etikçi ve ahlâkçıların aksine, Marx yaptığı eleştiride toplumu oluşturan "gerçek ilişkiler"in, "somut gerçekliğin" değerlendirilmesini temel aldı.[39] Yani, bu kriterler insanın pratik etkinliğinin incelenmesinden türetilmelidir: bu kriterler basitçe pratiğe dayatılmamalıdır. Yaşadığı dönemin etikçi ve ahlâkçılarına karşı öne sürdüğü bu görüşler Marx'ın "Kopernik Devrimi"dir. Bu, Marx'ın ahlâki sorunları görmediği anlamına gelmez, sadece Marx'ın bu türden sorunları başka bir perspektiften gördüğü anlamına gelir. Üçüncü olarak, böyle bir etiğin ilan ettiği kurallar insanların davranış ve yaşam biçimlerinden kopuk olmamalıdır. Ahlâki teori ve ahlâki praksis birleştirilmelidir. Etik, somut ve pratik olarak toplumun nasıl değişmesi gerektiğini bu türden bir değişimin imkânları ışığında göstermelidir. Şimdi bu etiğin metodolojik temellerinin tartışılmasına geçiyoruz.

39. Karl Marx, *Grundrisse*, New York, Vintage Books, 1973, çev. Martin Nicolaus, s. 90. Karl Marx, "Letters from Deutsch-Französische Jahrbücher", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. III, New York, International Publishers, 1975, s. 142-4.

II
Etik ve tarihsel materyalizm

> Felsefenin ... gerçeklikle... bağlantısını; yaptıkları eleştirinin, içinde yaşadıkları maddi ortamla ilişkisini araştırmak bu filozoflardan hiçbirinin aklına gelmemiştir. (*The German Ideology*, *MECW*, 5:30)

Marx'm yaşamı boyunca sürdürdüğü çalışma, insan toplumunu anlama ve amansız biçimde eleştirme girişimiydi. Bu eleştiri, Marx'ın öne sürdüğü gibi, toplumun değiştirilmesinde aktif ve etkili rol oynayabilecek -bence kısmen de olsa ahlâki- bir eleştiriydi. Geleneksel olarak, etiğin ve ahlâkın insan bilincinde ve insanların düşünce ve iradeleri dolayımıyla, insani olayların yönlendirilmesinde önemli ve anlamlı bir rol oynayabileceği öne sürülmüştür. Dolayısıyla, kişinin benimsediği ahlâk sadece toplum içinde önemli bir belirleyici güç olmakla kalmaz, kişiler de gerçekleştirdikleri eylemlerden ve içinde yaşadıkları ilişkilerden ahlâki olarak sorumlu tutulabilirler. Ancak tarihsel maddeciliğin, yani Marx'ın toplum değerlendirmesinin, genellikle bu ahlâk ve etik anlayışını reddettiği

savunulmaktadır. Bir toplumun üretim tarzının toplumun izleyeceği yolu dikte eden belirleyici güç olduğu söylenmektedir:

> Aslına bakılırsa, sorun, kapitalist üretimin doğal yasasının sonucu olan uzlaşmaz toplumsal çelişkilerin daha yüksek ya da daha düşük derecede büyümüş olması değildir. Burada söz konusu olan bu yasaların kendileri; kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimlerdir. Sanayi yönünden daha çok gelişen ülke, daha az gelişmiş ülkeye yalnızca kendi geleceğinin imgesini gösterir. (*Capital*, 1:8-9)

Görünen o ki, etik ve ahlâkın yanı sıra devlet, siyasal mücadeleler, kültürel formlar gibi toplumun çeşitli unsurları da, sadece gölgefenomenler yani ekonomik canavarın güçsüz yan ürünleri olmaktan öteye gidemez. O halde geleneksel anlamda etik ve ahlâkın imkânsız olduğu ortaya çıkar. Sonuç olarak birey, eylemlerinden ve ilişkilerinden ahlâki olarak sorumlu tutulamaz. Sanki Marx da bu sonucu bizzat desteklemektedir.

> Ama burada [*Kapital*'de] kişiler ekonomik kategorilerin temsilcisi oldukları; belirli sınıf ilişkileri ile sınıf çıkarlarını kişiliklerinde topladıkları ölçüde ele alınıp incelenirler. Toplumun ekonomik oluşumunun evrimini, doğal tarihin bir süreci olarak gören benim bakış açım, diğer görüşlere kıyasla, – kişi kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne kadar çok çıkarırsa çıkarsın– bireyi, kendisini toplumsal olarak yaratan ilişkilerden daha az sorumlu tutar (*Capital*, 1:10).

Kamenka gibi çağdaş yorumcular bunu çabucak kabul etmişlerdir:

> (Marx) Öncelikle bu zeminde; o insanların türlü-çeşitli biçimlerde davranmakta "özgür" oldukları alanlarda, etiğin insan davranışına "yol gösterici" olduğunu reddetti. Ahlâkın "yükümlülük" ile ilgili olduğu anlayışını da bu nedenle reddeder. Bir kişi, kendi kişiliğinin ve koşulların onu kaçınılmaz biçimde sürüklediği çizgiye ters düşecek şekilde eylemde bulunmakla "yükümlü tutulamaz" ve kişiyi kendi çizgisine uygun biçimde davranmakla yükümlü tutmanın anlamı da yoktur; zaten kişi her halükârda o şekilde davranacaktır.[1]

1. Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, 2. baskı Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 96. B. Gordon Leff, *The Tyranny of Concepts*, Birmingham, Alabama, University of Alabama Press, 1969, s. 205.

Sonuç olarak Marx'm toplum, etik ve ahlâkın doğası üzerine görüşlerini dikkatle yeniden ele almamız gerekir. Tarihsel maddecilik ile etik arasındaki yukarıda açıkça görülen çelişkilerin üstesinden gelinmedikçe ve Marx'ın, insanların özgür olmayıp davrandıkları şekilde davranmak zorunda oldukları gibi çeşitli yorumları açıklanmadıkça, onun kapitalist toplum eleştirisinin ahlâki bir eleştiri olduğunu iddia etmek saçma olacaktır. Bu çelişkileri çözebilir ve bu türden yorumları yanıtlayabilirsek, Marx'ın etik ve ahlâkın doğasıyla ilgili görüşlerinin yanı sıra, tarihsel maddeciliğin doğasına da yeni bir açınım getirmiş oluruz.

I

Marx'ın tarihsel maddeciliğin doğasıyla ilgili -eğer kötü şöhretli değilse- şöhretli önermesi, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsözü'nde bulunmaktadır:

> Ulaştığım ve ulaştıktan sonra araştırmalarıma yol gösteren genel sonuç şu şekilde özetlenebilir: İnsanlar, varlıklarının toplumsal üretimi süresince aralarında belirli, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar; bu ilişki maddi üretim güçlerinin belli bir gelişme evresine denk düşer. Bu üretim ilişkilerinin tümü, belirli toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen bir hukuksal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli, toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır. Toplumun maddi üretim güçleri, gelişmelerinin belirli bir evresinde, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da bunların hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çelişirler. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişmesinin sonucu olan biçimler olmaktan çıkıp, bu gelişmelerin önündeki engellere dönüşürler. O zaman toplumsal devrim çağı başlar. Ekonomik temeldeki değişme, o muazzam üstyapının er ya da geç dönüştürülmesine yol açar.[2]

2. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York: International Publishers, 1970, s. 20-1.

Bu pasajın pek çok ve türlü-çeşitli yorumlara tabi tutulduğunu söylemek gereksiz. Amacımız bir toplumda etik ve ahlâkın oynayabileceği rol ve bireyin sahip olabileceği söylenen ahlâki özgürlüklere eğilmek. Bunun için, bundan sonra yukarıdaki pasajla ilgili olarak yapılan yorumlardan yalnızca ahlâka toplum içinde önemli bir rol, insanlara da ahlâk için gerekli özgürlüğü atfetmenin sorunlara yol açabileceğini savunan yaklaşımlar üzerinde yoğunlaşacağız. Dolayısıyla, Marx'ın görüşlerinin belirlenimci (*deterministic*) doğasını vurgulayan yorumlar, yani toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz ve tespit edilmiş doğasına merkezi bir ağırlık veren yaklaşımlar üzerinde yoğunlaşmamız gerekiyor. Bu yoğunlaşmadaki ve tarihsel maddeciliğin ahlâk konusunda ortaya çıkardığı söylenen sorunlara işaret etmekteki amacım, bu türden bir tarihsel maddecilik yorumunun akla en yatkın yorum olmadığını göstermek isteyişimdir. Farklı ve daha titiz biçimde bakıldığında, tarihsel maddecilik ile ahlâk ve etiğin birbiriyle bağdaşabildiğini göstermenin mümkün olabileceğine inanıyorum.

Burada üzerinde duracağımız yorum tipine göre, yukarıdaki pasajı, bir toplumu mantıksal olarak birbirinden bağımsız üç bileşene ayırarak çözümlemek mümkündür. Bu bileşenler şunlardır: Üretim güçleri (maddi üretici güçler), üretim ilişkileri ve üstyapı ("toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam"). Üretim güçleri toplumdaki temel güçlerdir, toplumun motorudur. Bunlar üretim araçlarından ve işgücünden oluşurlar. Birincisi, aletler, makineler, atölyeler, yollar ve kanallar gibi emek araçlarını -yani emek sürecini sürdürmek için gerekli olan bütün nesneleri-; ayrıca emek nesnelerini, hammaddeleri ve insanın doğadan elde ederek işlediği maddeleri içerir.[3]

Zaman zaman, toplumun nihai belirleyici faktörünün, o toplumun makinelerinden ya da aletlerinden ibaret olduğu öne sürülmüştür. Ne de olsa Marx şöyle diyordu: "El değirmeninin size vereceği toplum, derebeyleri olan bir toplumdur, buharla işleyen

3. Aşağıdaki sayfalarda verilen tarihsel materyalizm yorumu genellikle "teknolojik belirlemecilik" adıyla anılır. Bu konuda bkz. William H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Stanford, California, Stanford University Press, 1978; ve G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A defense*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

değirmen ise sanayi kapitalisti olan bir toplum verir" (*MECW*, 6:166). Ancak bu görüş inandırıcı değildir. Makine tek başına hiçbir şey yapamaz. Daha çoğunun gerektiğini anlamak için, el değirmenlerinin ve buharlı değirmenlerin çalışması için gerekli koşulların yanı sıra, bunların nasıl ortaya çıktığını düşünmek gerekir. Marx bunun tamamen farkında olduğunu gösteren pek çok kanıt sunmuştur. Ayrıca Marx'ın kendi görüşlerini özetlediği yukarıdaki ifade, bu kadar basit bir görüş ima etmez; en azından çok daha karmaşık bir kavramdan, üretici güçlerden söz eder.

Üretim güçlerinin öteki yönü, işgücü, insanın belirli bir dönem içindeki çalışma kapasitesidir. İşgücünün nitelendirilmesi, sadece onun gücünü ve dayanıklılığını değil; aynı zamanda becerisini, hünerini, bilgisini, eğitimini, deneyimini vb. kapsar. Özetle o, sadece dilsiz ve kaba bir güç sağlama kapasitesi değildir. Üretim güçleri hep birlikte toplumun gideceği yönü ve gidiş hızını belirler. Aslında tarihsel maddeciliğin açıklayıcı temelini üretim güçleri oluşturur. Bu yoruma ilişkin iki noktanın belirtilmesi gerekir. Birincisi, üretim güçleri, ahlâkı, hukuksallığı ya da benzerini kapsamaz. Bu türden "şeyler" üstyapının parçasıdır. Onlar açıklananlar değil, açıklayanlardır. Üretim güçleri, "emek süreci içinde fiilen yararlanılabilen bu unsurlarla" sınırlıdır.[4] İkincisi, üretim güçleri, insanları, onların arzularını ya da çıkarlarını da içermez. İnsan işgücü bir soyutlamadır; insanları basitçe anlatma tarzı değildir. Kuşkusuz işgücü ancak insanlarda cisimleşir. Ancak işgücü -insanların bu soyut özelliği- basitçe, üretici güçlerin bir parçası olan, belli bir süre çalışma kapasitesidir.

Üretim ilişkileri, insanların ve üretici güçlerin üretime katılmalarıyla oluşan ilişkilerden ibarettir. Efendi ile köle, derebeyi ile serf ve kapitalist ile işçi, geleneksel örneklerdir.[5] Bu ilişkiler,

4. Shaw, *Marx's Theory of History*, s. 13; bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 32-4.

5. Burada ele alınan değerlendirmeleri yapan kişiler arasında, bir toplumun ekonomik yapısını oluşturan üretim ilişkilerinin sadece toplumsal ve mülkiyete dayalı ilişki türlerini -metinde belirtilenler gibi- içerip içermediği ya da bunların aynı zamanda çalışma ya da maddi üretim ilişkilerini (örn., bir ustabaşının kendi takımıyla ilişkisi) içerip içermediği konusunda bir anlaşmazlık vardır. Birinci görüş için bkz. G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 35, 92-3, 111-14. İkinci görüş için bkz. W. Shaw, *Marx's Theory of History*, s. 28-30. Aşağıdaki argüman bu tartışmanın şu ya da bu biçimde çözümlenmesine bağlı değildir.

başlangıçta belirli bir çağın üretim güçlerine denk düşer. O zaman ikisi uyum içindedir. Ne var ki, tek başlarına dinamik oluşturmayan üretim ilişkileri durgunlaşma eğilimindedirler -zamanla değişim geçirmezler. Bu nedenle, üretim güçleri karşısında zaman zaman engel haline gelirler. Bu durumda toplumun, üretim ilişkilerinin değiştirildiği, modernleştirildiği devrimci bir dönemden geçmesi gerekir.

Son olarak ekonomik temelin üzerinde duran üstyapı vardır. Bu yapı; ahlâk, etik, din, devlet, toplum içindeki siyasal mücadeleler ve bunlara denk düşen bilinç biçimlerinden oluşur. Bu fenomenlerin kendileri fiili toplumsal üretim ilişkilerinin sonucu ya da "ifadesi"dirler. Bilinç biçimleri, fiili toplumsal ilişkileri sistematik biçimde hatalı olarak yansıttıkları zaman, bu türden bilincin yanlış bilinç -ideolojik bilinç- olduğu söylenir.

Bir toplumun üstyapısının ekonomik temel üzerinde hiçbir rol oynamadığı, hiçbir etkide bulunmadığı (belirlenimci sorunlara neden olan) genel bir yanlış yorumdur. Marx'tan hareketle yapılan çeşitli tek yanlı yorumlar dikkate alındığında, bu anlaşılabilir bir hatadır; ama gene de bir hatadır. Marx ve Engels pek çok yerde, belirli bir dönemin üstyapısının ve ideolojisinin, üretim tarzının gelişme yolunu etkileyebildiği görüşünde olduklarını açıkça ifade etmişlerdir. Metin dikkatle okunursa, bu noktanın *Alman İdeolojisi*'nde tekrar tekrar ifade edildiği görülür. Nitekim, Marx ve Engels şunları yazmışlardır:

> Koşullar insanları ne kadar oluştururlarsa, insanlar da koşulları o kadar oluşturur. (*MECW*, 5:54)
>
> Demek ki bu tarih anlayışı, -hayatın maddi üretiminden başlayarak- üretimin gerçek sürecinin açıklanmasına ve üretim tarzıyla bağlantılı olan ve üretim tarzınca yaratılan ilişki formunun yani çeşitli evreleri tarihin temelini oluşturan sivil toplumun kavranmasına, bu sivil toplumun devlet olarak gerçekleştirdiği eylem içinde betimlenmesine ve aynı zamanda bütün bu farklı teorik ürünlerin ve bilinç formlarının; dinin, felsefenin, ahlâkın, vb., vb. ondan nasıl kaynaklandığının açıklanmasına, onların oluşum sürecinin bu temelden hareketle izlenmesine dayanmaktadır. Böylece her şey, kuşkusuz, kendi bütünlüğü içinde (*ve böylece çeşitli yanların birbiri üzerinde yaptığı karşılıklı etki de*) gösterilebilir. (*MECW*, 5:53, vurgular bana ait)

> Sanayi ve ticaret; yaşam için gerekli maddelerin üretim ve mübadele koşullarını, sırası geldiğinde bölüşümü ve farklı toplumsal sınıfların yapısını belirler; buna karşılık sırası geldiğinde de devam ettirdiği tarz bakımından o yapı tarafından belirlenir. (*MECW*, 5:40)

O halde Marx'ın, üretim tarzı ile her dönemin ideoloji ve üstyapısının karşılıklı olarak birbirini etkilediğini düşündüğü açıktır. Dolayısıyla, bir toplum değerlendirilirken üstyapının yanı sıra ahlâk ve etiğin de hesaba katılması gerekir. Ve Marx'ın diyalektik görüşleri göz önünde bulundurulursa beklenmesi gereken de aslında budur. Marx'ın diyalektiği, herhangi bir toplumsal ya da insani fenomeni anlamak için, onu öteki fenomenlerle asli ve karşılıklı bağlantıları içinde görmemizi gerektirir. Fenomenler arasındaki çeşitli bağlantıları kavradığımız zaman bunların organik sistemler ya da bütünlükler oluşturduğunu görürüz. Toplum böyle bir bütünlüğün örneğidir; yani bir toplumun çeşitli bölümleri, üretim tarzı ve ideolojisi birbiriyle ilişki içinde ve etkileşim halindedir. Sonuç olarak, Marx'ın yaşamın toplumsal biçimlerini, sadece toplumun dar biçimde kavranan ekonomik kesimini temel alarak açıkladığına inanmak imkânsızdır. Marx'm yaklaşımı, tarihsel maddeciliğe atfedilmiş olan çok basitleştirmeci ve belirlenimci sorunlara meydan vermez. Ancak gene de sorunlar vardır.

Yukarıda ana hatları belirtilen teknolojik belirlemeci (*determinist*) görüş, üstyapının üretim güçleri ve ilişkileri üzerinde etkide bulunabileceğini kabul eder. Bu görüş Marx'ın, örneğin yasaların, gelenek, görenek vb.'nin toplum içinde istikrar sağlayıcı bir rol oynayabileceğini kabul ettiğini belirtir. Bu da kesinlikle, üstyapının üretim güçleri ve ilişkileriyle etkileşebildiğini gösterir. Gene de teknolojik belirlemeci, üretim güçlerinin açıklamada öncelik taşıdığını ısrarla belirtir. Üstyapının yarattığı her etki "sadece üretici güçlerin daha temel baskısı nedeniyle"dir.[6] Sonuç olarak, böyle bir yoruma göre, tarihsel maddeciliğin etik ve ahlâkla bağdaşmayan en az iki yönü olduğu görülür. Birincisi, yukarıdaki değerlendirme altyapı ve üstyapı arasında belirli bir etkileşim olduğunu kabul etse de, üretici güçlerin toplumun doğasını ve gelişmesini belirlediğini öne sürmeye devam eder. Üretici güçler, in-

6. Shaw, s. 58; bkz. Cohen, s. 46.

sanları, onların arzularını, hedeflerini ve/ya da çıkarlarını kapsamadığına göre, nesnelerin insanları denetim altında tuttuğu ve hükmettiği görülür. Böyle olduğunda, insanlar kendi toplumlarının gösterdiği gelişmenin ne doğasından ne de gidişatından sorumlu olabilirler. Görünüşte, belirli bir tarihsel evreyi ya da bir çağdan diğer çağa geçişi ahlâki olarak onaylayamayız ya da mahkûm edemeyiz. Tarihsel hareket bireylerin elinde değilse, bireyler, tarihin içinde bir mahkûmun tıpkı hapishane arabasının içinde bir yerden bir yere sevk edilmesi gibi sevk ediliyorsa, bu durumda, örneğin kapitalizmin gelişmesini ahlâki olarak eleştiremez ya da sosyalizme geçişi ahlâki olarak onaylayamayız.

İkincisi, yukarıdaki yaklaşım, toplumsal formasyon içinde belirli bir rol oynadığı ölçüde bireyin belirli şeyler yapmak zorunda olduğunu ima eder. Örneğin, kapitalist sıfatını taşıyan bir bireyin daha fazla artı-değer yaratmaya çalışması *gerekir*. Bir işçinin emeğini satmaya çalışması *gerekir*. Böylece, her toplumsal formasyonda belirli davranışlar o toplumsal formasyonu oluşturan rol ve ilişkiler tarafından zorunlu kılınır. Belki de bu nedenledir ki, Marx, kendi görüşünün "diğer görüşlere kıyasla toplumsal ilişkilerin yarattığı bireyi, bu birey kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın, daha az sorumlu" tuttuğunu söylüyordu. Dolayısıyla, hapishane arabasıyla bir yerden bir yere taşınmakta olan bireyin, bir mahkûm gibi (her ne şekilde olursa olsun) davranması *gerekiyorsa*, özgür olmadığı ortadadır. Demek ki, tarihsel maddecilik bir kez daha ahlâk konusunda belirlenimci sorunlara yol açar.

Son olarak şu belirtilmelidir ki, yukarıdaki tarihsel maddecilik yaklaşımı, tek tek eylemler ve olaylar düzeyinde yapılan bir soyutlama üzerinde gelişir. Yukarıdaki görüşe göre Marx, birbiriyle ilişkili çeşitli yapıların ve ideolojik (üst) yapıların nasıl meydana geldiğini göstermektedir; belirli şeylerin bu yapılar içinde nasıl meydana geldiğini değil. Buradan kalkılarak denir ki:

> Belirli bir üretim tarzını kapsayan üretim ilişkileri, yalnızca kendisiyle farklı derecelerde ve çeşitli bakımlardan bağdaşabilen çeşitli üstyapısal ilişkileri belirleyeceği için; belirli bir toplumun kesin doğası ve tarihi bilimsel olarak açıklanacaksa başka düzenliliklere ve yasalara

ihtiyaç duyulacaktır. Marx'a göre üretim ilişkileri toplumsal dünyayı genelde biçimlendirir, ancak tek başlarına alındıklarında bu ilişkiler, verili bir toplumsal formasyon için tek olanı açığa çıkarmazlar. "Önsöz"e göre, bir üretim tarzının çözümlenmesi, "doğa bilimlerinin kesinliğiyle" yapılabilir olsa bile, özgül bir toplumsal formasyon içindeki tikel tezahürünün tümdengelimine doğrudan doğruya izin vermez.[7]

Sonuç olarak, tarihsel maddeciliğin belirli bireysel ya da üstyapısal fenomenleri açıklama girişiminde bulunmadığı -ya da en azından böyle bir açıklaması olmadığı- öne sürülebilir. Bu da, Marx'm tarihsel maddecilikte sözünü ettiği belirlenimin, doğrudan insanların kendilerinin değil; onların içinde yaşadıkları yapıların belirlenimi olduğu anlamına gelir.

Dolayısıyla, tarihsel maddeciliğe göre insanların eylem ve arzularının, bazı belirgin sınırlar içinde olsa da, özgür olduğu söylenebilir. Yani, bir kişi sadece bir kapitalist, proleter ya da mahkûmdan öte -ya da başka- bir varlık olduğu ölçüde, o kişinin eylemleri içinde yaşadığı tarihsel bağlamda özgür olabilir. Yukarıdaki benzetmeyi kullanacak olursak, insan hapishane arabasında bulunan ve bu araçla ülke içinde nakledilmekte olan kişi kadar özgürlüğe sahip olacaktır. Aracın içinde istediğini yapabilir; aynı aracın içindeki öteki insanlar da benzer bir özgürlüğe sahip olacaklardır. Ancak bu insanların eylemleri ve kararları bu araçla ve aracın hareketiyle sınırlı kalacaktır. Bu ölçüde özgürlük ahlâkın en azından bazı taleplerini karşılayacaktır. Bu türden özgürlük toplumsal yapılarla sınırlanmıştır sınırlanmasına; ancak ahlâk da kuşkusuz bireyin yapabileceklerine sınırlamalar getirir. Örneğimizdeki kişi aracın içine kapatılmış olsa bile, birlikte olduğu mahkûmlara şu ya da bu şekilde davranmakta, onlara yardımcı olmakta ya da onları incitmekte özgür olduğu ölçüde, o kişi ahlâki bir varlıktır. Tarihsel maddeciliğin genel görünüşü ahlâka karşı olduğu yolunda bir izlenim uyandırsa bile, daha yakından bakıldığında, ahlâka da bir yer açılabileceğini görebiliriz. Yukarıdaki haliyle tarihsel maddecilik, bir ahlâki formdan diğerine yapısal değişikliklerin, ahlâka dışsal olan faktörlere dayandığını savunur. Ancak bu, herhangi bir çağda

7. Shaw, s. 71.

ve herhangi bir ahlâki yapı içinde insanların seçim yapabilmelerine, farklı eylemler arasında karar verebilmelerine vb. engel değildir.

Gelgelelim, yukarıda nitelendirilen haliyle Marx'ın tarihsel maddeciliği insan eylemine tam bir belirlenimci açıklama getirmese de, yukarıdaki yorumun savunucuları hemen Marx'ın şöyle bir yaklaşımı mümkün görmüş olabileceğini eklerler:

> Viktorya çağının bilimsel iyimserliğiyle Marx ve Engels, "tarihin olumsal yüzeyi"ni bütün nüans ve ayrıntılarıyla açıklamanın ilkesel olarak mümkün olduğuna inanıyorlardı; ancak böylesine eksiksiz bir tarih açıklamasının dayandırılacağı bazı yasaların (örneğin, bireysel psikoloji) tarihsel maddeciliğin araştırma nesnesi olmadığını görmek önemlidir.[8]

Böylece belirlemeci düğüm iyice sıkılaştırılır. Ahlâk için gerekli olan özgürlüğün Marx tarafından hem genel hem de bireysel düzeylerde reddedildiği farzedilir. Tarihsel maddeciliğin sınırlı doğası, insanların ahlâkın gerektirdiği özgürlüğe sahip olmaları konusunda hiçbir garanti sağlamaz.

Ben yukarıdaki gibi bir yaklaşımın temelden yanlış olduğuna ve bu yüzden onun sonuçlarını kabul etmemize gerek olmadığına inanıyorum. Ne var ki, özgürlük ve tarihsel maddecilik sorusuna yeterli bir yanıt vermek için yukarıdaki tarihsel maddecilik yaklaşımını daha önce bahsi geçen üç uzantısının ışığında incelememiz gerekir. Yukarıdaki tarihsel materyalizm yorumunun hatalı olduğunu ve daha uygun bir yorumun ahlâkın olabilirliğine izin verdiğini göstermek istiyorum.

II

Teknolojik belirlemeci yaklaşımın çeşitli türden tartışılabilir sorunları vardır. Aşağıda bu sorunların sadece bir türü, yani üretim güçlerinin doğası ve toplumun, üretim güçleri dışında kalan öğeleriyle ilişkisi üzerinde yoğunlaşacağım.

Hemen belirtmek gerekir ki, yukarıdaki yaklaşım Marx'ın

8. A.g.y., s. 72.

görüşlerini basitleştirmekte ve çarpıtmaktadır. Üretici güçler, ne yukarıdaki gibi basitçe nitelendirilebilir, ne de böyle bir açıklayışta öncelik taşır. Hiç olmazsa Marx'ın üretici güçleri oluşturan "şeyler"i sayarken sadece aletler, makineler, işgücü, bilgi, beceriler ve hammaddelerden değil; aynı zamanda devrimci sınıftan (*MECW*, 6:211), cemaatten (*Grund.*, 495), bilimden (*Grund.*, 699) ve işbölümünden (*Grund.*, 765) de söz ettiği belirtilmelidir. Marx, "işbirliği tarzı"ndan (*MECW*, 5:43), kitlelerin kolektif (üretici) gücünden (*Capital*, 1:326), devlet gücünden (*Capital*, 1:75), hatta nüfus artışından (*Grund.*, 765) vb. söz eder.[9] Yani Marx çeşitli üretici ilişkilere ve üretici ilişkilerin taraflarına (yani, devrimci sınıfa) üretici güçler arasında yer verir. Üretici güçler sadece teknolojik güçlerle sınırlı değildir. Nitekim, yeni teknik buluşlar ve üretim araçları "bize" ancak teknolojik olmayan birçok başka faktörle birlikte, yeni bir toplumsal formasyon "verir".

Teknolojik belirlenimcinin köşeli şemasına uygun düşmeyen bu türden üretici ek güçlerden söz edilmesinin sadece Marx'ın kalem sürçmesinden ya da (daha büyük bir olasılıkla) ağzına geleni söyleyen tarzından kaynaklandığı söylenebilir. Örneğin, Marx şöyle der:

> Üretim süreci içinde tüketilen sermaye ya da sabit sermaye, dar anlamda *üretim aracıdır*. Daha geniş anlamda, değeri kendi başına bir amaç olarak gören sermaye için, tüm üretim süreci ve bu sürecin dolaşım gibi uğrakları (maddi yanı bakımından) birer üretim aracıdır. Fiziksel bir içeriği olan hammadde de ürün, vb. açısından bir üretim aracıdır (*Grund.*, 690).

İşleyen bir makinenin üretici olduğu, bir sınıf ya da üretim ilişkisiyle aynı tarzda olmasa da bir üretici güç olduğu kuşkusuz kabul edilebilir. Bizim için burada anlamlı olan sınıf ya da üretim ilişkisine de üretici güç denilmesidir. Anlamlıdır; çünkü Marx, üretici güçleri üretici ilişkilerden (teknolojik belirlenimcinin yaptığı gibi) yalıtıp ayırmaz. Ancak ikisi birlikte üretimi oluştururlar. Teknolojik belirlenim bunu kabul edebilir, ancak benim savunmak

9. Marx şunların da üretici güçler olduğunu iddia eder: komünal bir ekonomi (*MECW*, 5:76), toplumsal bilgi (*Grund.*, 706), sermaye (*Grund.*, 86). Bkz. *Grund.*, 308, 540, 543, 765; *Capital*, I:344, 386.

istediğim bir sonraki sonuca; yani tarihsel maddeciliği açıklayan temelin üretim güçleri değil, üretim güç ve ilişkilerini bir arada içeren üretim tarzı olduğu sonucuna ulaşmayacaktır. Elbet bunun açıklanması ve savunulması gerekecektir.

Birincisi, Marx'ın üretici güçlere, teknolojik belirlenimcinin yaptığı gibi, açıklayıcı bir öncelik atfettiğine ya da atfedebileceğine inanmak güçtür. Üretici güçlerin kendi içinde hiç bir çelişki yoktur. Bu haliyle, Marx'm açıklamasının dayandığı temelde de hiçbir çelişki yoktur. Ne var ki bu, diyalektiğe ters düşmektedir. Marx'a göre, fenomenler "farklılığın birliği"dir; farklı, çatışan ve çelişen belirlenimlerden ibarettir. Nitekim Marx zıtların birliğinden ya da karşılıklı etkileşiminden söz eder. Marx araştırdığı bir fenomeni, o fenomen için temel olan ya da onu oluşturan; ama aynı zamanda onun yıkımına ya da yeni bir fenomene dönüşmesine yol açan çelişkiler (yani diyalektik çelişkiler) arasındaki çatışmayı temel alarak anlamaya ve açıklamaya çalışır (bkz. *MECW*, 5:64, 74, 357). Dolayısıyla, Marx'ın başvurabileceği açıklayıcı zemin, belirli temel çatışma ve çelişkilerle oluşmuş fenomenlerden ibaret olmalıdır. Ancak teknolojik belirlenimcinin işaret edebileceği her türlü çelişme, üretici güçlerin unsurlarına dışsal olacaktır. Bunlar üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında olacaktır. Burada da çelişkiler olsa bile bu çelişkiler, teknolojik belirlenimcinin betimlediği biçimiyle, diyalektik çelişkiler değildir. Bu haliyle, tarih denen şeyin nasıl ortaya çıkabileceğini hayal etmek zordur: Toplum yukarıdaki temelde aynı kalabilirdi pekâlâ. Dolayısıyla, Marx'ın diyalektik görüşüne sadık kalacaksak teknolojik belirlenimcinin betimlediği açıklayıcı temeli reddetmek durumunda olduğumuz görülür. Marx'ın üzerine basarak belirttiği gibi üretim, üretim araçlarının dağılımı ile toplumun üyelerinin farklı üretim dalları arasında dağılımını gerektirir (*Grund.*, 96; *MECW*, 5: 43); dolayısıyla Marx bu tutumu onaylayacaktır. Teknolojik belirlenimci, hiç kuşkusuz, üretici güçlerin çeşitli üretim ilişkilerine dayandığını genelde kabul eder. Ancak, diyalektik olmayan görüşleri yüzünden toplumun gidişatını bu ikisinin birlikte açıkladığını görmeyi reddeder. Marx'ın dediği gibi, eğer öteki üretim tarzlarının yerini ve etkisini tayin eden kapitalist üretim tarzı ise; yani kapitalist üretim, tarımın yanı sıra tıbbı, hukuku, sa-

natları vb. etkiliyorsa, görülecektir ki; toplumu açıklayacak olan da üretim tarzı, yani üretim güçleri ve ilişkileridir.

İkinci olarak; bir toplumun sahip olduğu teknoloji, üretimin her evresinin sürdürülmesi ve daha da geliştirilmesi için önemli olsa da, bir üretim evresinin özgün gelişimi için tek başına yeterli -ve hatta bazı durumlarda gerekli- değildir. Aslında belirli teknolojiler, değişen toplumsal koşullar yeni bir üretim evresine geçişe yol açıyorsa mümkün olabilir. Nitekim Marx feodal dönemin antik dönemden çıkıp gelişmesi konusunda şu görüşü öne sürer:

> Antikçağ kentte ve *kentin* kurulu olduğu dar topraklarda başlamışken, Ortaçağ *kırsal alanda* başladı. Bu farklı çıkış noktasını belirleyen, nüfusun geniş bir arazi üzerinde dağınık ve seyrek oluşu ve bu nüfusun yoğunlaşmasının engellenmiş olmasıdır. Bu nedenle Yunan ve Roma'nın tam aksine, feodal gelişme geniş yani Roma fetihlerinin ve bu fetihlerin doğurduğu tarımsal gelişmenin hazırladığı alan üzerinde başlamıştır. Roma İmparatorluğu'nun son çöküş yüzyılları ve barbar istilaları üretici güçlerin önemli bir kısmını tahrip etti; tarım zayıflamış, pazar kalmadığı için sanayi de zayıf düşmüştü, ticaret duraklamış ya da zor yoluyla engellenmiş, hem kırsal hem de kentsel nüfus azalmıştı. Bu koşullar ve bu koşulların belirlediği örgütlenme biçimi, Cermen askeri oluşumunun yarattığı etkiyle birleşerek feodal mülkiyetin gelişmesine yol açtı. (*MECW*, 5: 33-4).

Bu pasajın, yeni bir üretim tarzının üretici güçlerin sağladığı itilimle (teknolojik belirlemeci anlamda) üretildiğini iddia etmediği ortadadır. Aslında pasaj, yeni bir üretim tarzının bu türden üretici güçlerin zayıflamasına ya da tahrip edilmesine rağmen meydana gelebildiğini öne sürmektedir. Aynı şekilde, Marx kapitalist üretim tarzının gelişmesi konusunda aşağıdaki yorumu yapar:

> Kapitalist üretim ... her tekil kapitalist sermayenin çok sayıda işçiyi aynı anda istihdam etmesiyle ... gerçek anlamda başlar. Çok sayıda işçinin aynı zamanda ve aynı yerde .... tek bir kapitalistin patronluğu altında aynı türden meta üretmek için bir arada çalışması hem tarihsel hem de mantıksal olarak kapitalist üretimin başlangıç noktasını oluşturur. Üretim tarzı bakımından, sözcüğün dar anlamında manüfaktür, bir ve aynı tekil sermaye tarafından aynı anda çok sayıda işçi kullanılması dışında ilk aşamalarında, lonca el zanaatlarından güçlükle

ayırt edilir. Ortaçağ lonca ustasının atölyesi, genişlemiştir yalnızca. (*Capital*, 1:322)

Bu pasaj da, en azından teknolojik belirlenimcinin anladığı şekilde, yeni bir teknolojinin ya da üretici gücün devreye girdiğini öne sürmez. Kimse lonca ustalarının sayıca artması yeni bir üretici güç oluşturdu, çünkü daha çok sayıda lonca ustasının yeni üretim ilişkilerini devreye sokmaksızın bir araya getirilebilmesi anlaşılamazdı diyerek itiraz edemez. Yukarıdaki pasajda lonca ile manüfaktürcü arasındaki farklılık gerçekten de yeni üretim ilişkilerinin devreye sokulmasında yatar; ancak bunlar, teknolojik belirlenimcinin düşündüğü gibi, üretici güçler değildir. O halde, bir kez daha belirtmek gerekirse, yeni bir üretim tarzı yeni üretici güçler olmaksızın sahneye çıkmıştır. Kapitalizmin meydana getirdiği muazzam üretim güçleri ve teknolojiler ancak kapitalist üretim ilişkileri yerli yerine oturduktan sonra gelişebilir.

Buna ancak, Marx'ın "kapitalist ilişkilerin tesisi üretici güçlerin mevcut düzeyine bir yanıttır" diyerek aktardığı görüşü öne sürülerek itiraz edilebilir.[10] Bu durumda yukarıdaki görüşler teknolojik belirlenimci yoruma ters düşmez. Ancak teknolojik belirlenimciliğe sadık kalmak için, (teknolojik belirlenimci anlamda) üretici güçlerin mevcut düzeyinin, önceki gelişmeleri yüzünden, üretim ilişkileriyle bağdaşmaz hale gelmediğini göstermek gerekir. Ne var ki, yukarıdaki ilk pasajdan anlaşılan bu değildir. İkinci pasajda ise üretim güçlerinin o sırada mevcut olan üretim ilişkileriyle bağdaşmaz olduğu açık değildir. Manüfaktürcü, lonca ustasıyla aynı üretim güçlerini -ancak daha çok sayıda- kullanmaktadır.

Genel ve programatik olarak konuştuğu zaman Marx'ın, üretici güçlerde meydana gelen bir artışın, içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerin sınırlarını çatlattığını sık sık öne sürdüğünü inkâr etmiyorum. Ve aslında Marx kapitalizmin üretici güçlerinin feodalizminkine, onun üretici güçlerinin de antik toplumunkine üstün olduğunu öne sürüyordu. Ancak unutulmaması gereken şudur ki, Marx'ın "üretici güçler" anlayışı teknolojik belirlenimcininkinden daha geniş ve daha karmaşıktır.

Üçüncüsü, teknolojik belirlenimcilik işgücünün üretici güçlerin

10. Shaw, s. 139.

iki ana unsurundan biri olduğunu iddia eder. İşgücü, Marx'a göre, "insanın -tanımı ne olursa olsun- bir kullanım değeri üretirken her defasında kullandığı zihinsel ve fiziksel yeterliklerin toplamı"dır (*Capital*, 1:167). Teknolojik belirlenimci, işgücünü yorumlarken ona, becerileri, eğitimi, ustalığı ve deneyimi de katar. Bilimsel ve teknolojik bilgi de bu türden işgücünün bir parçası, onun bir özelliğidir. İçindeki her unsur üretim sırasında doğrudan kullanıldığına göre, yukarıdaki liste kabul edilebilir. Üretici güçler yalnızca "emek süreci içinde fiilen yararlanabilinen" şeyleri kapsar.[11] Ancak bilimsel bilgi ve kişinin bir iş için geçmişte gördüğü eğitim, bu koşulu yerine getirecekse kişinin ahlâki ve değer yapılarının, o kişinin iş performansıyla doğrudan ilgili olması ve doğrudan bir rol oynaması da mümkündür.

Ne var ki; ahlâk, üretici güçlerin bir parçası değildir denerek bir itiraz getirilmektedir:

> Marx'm metinlerinde, üretimin devamı için zorunlu olabilseler de, ahlâk ya da hukuk gibi şeylerin "üretici güçler" içinde sayılmasına izin verilmez. Üretici güçler terimi emek süreci içinde fiilen yararlanılabilen unsurlarla sınırlıdır. Buradaki ayrım, üretimin ilerlemesine vesile olan ya da ona izin veren şeyler ile üretimin fiziksel parçası ve üretim için maddi olarak zorunlu olan şeyler arasındadır. Sadece sonuncular üretici güç olabilirler.[12]

Üretici güçlerin kriterlerini sadece "üretimin fiziksel parçası ve üretim için maddi olarak zorunlu" şeyler oluşuruyor olsaydı; bilim, geçmişte alınan eğitim ve benzerleri de, üretici güçlerin parçası olmazdı. Demek ki, bu argüman ve önerdiği kriterler akla yatkın değildir. Toplumsal bir kurum olarak ahlâk üretimde bir rol oynamasa bile, işçinin parçası olan ahlâki değerler kesinlikle böyle bir rol oynar.

Teknolojik belirlenimciliğin unuttuğu şey, işçinin üretimde sadece bilgisini değil, aynı zamanda muhakeme ve iradesini de kullanması gerektiğidir (*Capital*, 1:361). Muhakeme ve iradenin kullanılması ise doğrudan doğruya kişinin ahlâki ve değer yapısını

11. A.g.y., s. 13; bkz. Cohen, s. 32-4.
12. Shaw, s. 13; bkz. Cohen, s. 32-4.

öngerektirecektir.[13] Bu nedenle Marx, politik ekonomiden "bütün bilimlerin en ahlâkisi" olarak söz eder (*MECW*, 3:309). İşçi, parasının değerini bilmeli, zamanında gelmeli, kullanılabilir emeğini sarf etmeli ve daha çok parayı hak etmelidir vb. Bu türden değerler ortadan kalktığında fabrika, zorunlu olarak birkaç yönetici yerine, bir yöneticiler ordusu tarafından gözaltında tutulacak ve çekip çevrilecektir. Benzer biçimde, artı-değerin sermayeye dönüştürülmesi artı-değerin tüketilmesini değil biriktirilmesini gerektirir (*Capital*, 1:580). Ancak bu da, kişinin bu türden birikimlere değer vermesine, küçümsememesine ya da ayıplamamasına bağlıdır.

Bu türden değerler üretici güçler olarak görülebilir mi? Çok basit bir üretici güçler anlayışına eğilim gösteriyoruz. Üretici güçler sadece aletler ve hammaddeler değildir. Bunlar tek başlarına hiçbir şey yapamazlar. Ancak işgücü onlara katıldığı zaman üretici güçlere sahip oluruz. Yani önemli olan, tek başına bir aletin üretici güç olmadığıdır (tıpkı üzerinde hiçbir trenin hareket etmediği bir demiryolunun, Marx'ın deyişiyle, gerçekte bir demiryolu olmaması gibi). Alet ancak insanın işgücüyle birleştiği zaman bir üretici güç haline gelir. İşgücü de sadece bir enerji patlamasından ibaret değildir. (Öz)denetimli, yönlendirilmiş ve belirli tarzlarda dışavurulmuş olmalıdır. Ancak bunu yapmak bilginin yanı sıra değerleri de gerektirir. Ne kadar bilimsel bilgiye sahip olursa olsun, herhangi bir şey yapmadan açlıktan ölmeye hazır bir çilecinin değerlerine ve gereksinimlerine sahip olan bir kişi, bu bilimsel bilgiyle hiçbir şey yapamaz. Demek ki, bu anlamda bilgi ve değerler üretim sürecinde doğrudan yer alırlar ve işgücünün vasıfları olarak üretici güçleri oluştururlar. Bilimsel bilgi kendi başına bir üretici güç değildir -ancak insan işgücüne katıldığında, bir üretici gücün parçası olur. İnsanın ahlâki ve ahlâki olmayan değerleri de öyle! Toplumsal üretimi oluşturan işte bu bütünlüktür.

O halde yukarıdaki argümanın vardığı sonuca göre, üretici güçler teknolojik belirlenimcinin tanımladığı anlamda tarihsel ge-

13. Ted Honderich de Cohen ve Shaw'unki gibi teknolojik belirlenimci anlatımların, insani yargı, irade ve arzulara bir yer vermediği için kusurlu olduğunu öne sürer; bkz. "Against Teleological Historical Materialism," *Inquiry*, C. 25, 1982. Ancak Honderich de, benim gibi, bu noktayı gerek ahlâki gerekse ahlâki olmayan değerleri kapsayacak kadar ileri götürmez.

lişmenin açıklayıcı temelini oluşturmaz; açıklayıcı temel, üretim güçleri, üretim ilişkileri ve ilgili değerlerin oluşturduğu üretim tarzı içinde var olan çelişkilerdir. Tarihin temelini açıklayan işte bu karmaşık diyalektik bütünlüktür. Vurgulanması gereken bir nokta da; değerlerin, arzu ve çıkarların bu açıklayıcı -'ekonomik'- temelde yer aldığıdır. Bunlar sadece kişinin işgücünü değil; emeğin aldığı somut formlar olarak, makineler vb. ile üretim ilişkilerinin üyeleri olarak bizzat bireyleri kapsar. Ayrıca, üretim ilişkileri açıklayıcı temele dahil edildiğinde, insanların sadece soyut işgüçlerine değil, bizzat kendilerine de tarihsel maddecilik içinde bir rol verilir. Dolayısıyla, bir üretim tarzının hem içsel olarak hem de bir başka üretim tarzına geçiş bakımından kaydettiği gelişme, insanlardan ve insan değerlerinden ille de bağımsız olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Bir toplumun dinamiklerinin ortaya çıkışı ve hatta başka toplum formlarına geçişler, insan etkinliğinin belirli formlarının sonuçları ve dolayımları sayesinde gerçekleşir. Bu türden etkinlik formları doğal olarak değerleri, hedefleri, amaçları ve ihtiyaçları kapsar. Bu nedenle, tarihin insanların denetiminin dışında olduğu ve tarihin yasalarının ahlâki kaygıları dışladığı yolunda itirazlara pek neden yoktur. Hapishane aracı benzetmesine dönecek olursak, insanlar belirli tarihsel dönemlere kilitlenmiş olsalar da, sahip oldukları değerler, önceki kuşakların değerleri gibi, aracın ülke boyunca izleyeceği yönün belirlenmesinde bir rol oynar. İkisi arasında bir karşılıklı ilişki vardır. O halde, ahlâkın karşısına özgürlük sorunlarını koyan, teknolojik belirlenimcilik benzeri tarihsel maddecilik yaklaşımları reddedilebilir.

Ancak şimdi üretim tarzı ile toplumun bunun dışında kalanı arasındaki ilişkilerin doğasını sorma zamanı geldi. Üretim tarzı bizim için hâlâ açıklayıcı temeldir, ancak biz teknolojik belirlenimcinin izin vermeyeceği çeşitli ilişkilere izin vermiş bulunuyoruz. Üretim tarzının toplumun tamamı üzerinde kurduğu tahakkümün doğası ve bir Marksistin bundan çıkaracağı makul sonuç nedir?

III

Bazılarına göre, Marx'ın tarih, toplum ve ahlâk konusundaki görüşleri yukarıda açıklanan argümanın bu görüşlere atfettiği nitelikte olsaydı, Marksizm kendi ayırt ediciliğini kaybetmiş olurdu.[14] Yani, Marx'ın "ekonomik faktörler önemlidir, ama diğerleri de önemlidir" dediğini farz edelim:

> Bunu kim inkâr edebilir? Sanılmıştı ki [Marx'ın teorisi] ... Marksist filozofları tarihteki diğer filozoflardan kesinlikle ayıran, ayırt edici bir teoridir. Bu ayrımın şimdi ortadan kalktığı görülüyor. [Diğer] ... filozoflar ekonomik çıkarların önemini kabul etmeye hazırdırlar; ama dinin, yurtseverliğin ve diğer ilgi alanlarının ekonomiden özgür olabildiğini kabul etmesi halinde Marksist felsefenin alabileceği kendine özgü bir konum kalır mı?[15]

Böylece Marx'a bir ikilem dayatılmaktadır: ya sadece dar anlamda ekonomik faktörlerin bir çağın entelektüel, toplumsal ve siyasal tarihini açıkladığını savunacaktır ya da öteki faktörlerin de bir rol oynadığını kabul edecektir. Birinci görüşü savunuyorsa, söylediği şey dikkate değer; ancak yanlıştır. İkinci görüşü savunuyorsa, söylediği şey doğrudur; ancak herkesin bildiği bir şeydir ve dikkate değer yanı yoktur.

Marx'ın bu ikilemin birinci şıkkını savunmadığını belirttim. O halde Marx'ın söyledikleri ilginç olmayan, sıradan şeyler mi? Mutlak anlamda, hayır. Çünkü, Marx'ın söylemek istediği şey, bir toplumun gelişiminde öteki faktörlerin bir rolü varsa da, o toplumun gelişiminde "nihai olarak belirleyici olan rol"ü gene de maddi temellerin oynayacağıdır. Toplumda yaptıkları etki özeldir. Engels bu noktayı şu sözlerle ifade eder:

---

14. Bkz. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism,* s. 142. Henderich şunu iddia eder: "Arzular ve yargılar bir kez belli bir tarzda sahneye çıktığında, Marx'ın bilincin konu dışı olmasına ilişkin temel çizgisini geride bırakırız"; bkz. "Against Teleological Historical Materialism." Ancak, benim argümanım, Marx'ın, arzuların, değerlerin ve yargıların (yani, bilincin) toplumun gelişmesi bakımından konu dışı olduğunu iddia etmediği şeklindedir. Bu görüşün akla uygun biçimde Marksist olduğunu burada öne süreceğim.

15. Brand Blanshard, "Reflections on Economic Determinism," *Journal of Philosophy,* C. LXIII, Mart 1966, s. 165.

> Maddeci tarih anlayışına göre, tarihte nihai belirleyici faktör, gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne ben ne de Marx bundan fazlasını iddia ettik. O halde, birileri bunu çarpıtır da, yegâne belirleyici faktörün ekonomik faktör olduğunu söylerse, önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir ibareye dönüştürmüş olur.[16]

O halde üretim tarzı, ne şekilde ya da hangi anlamda toplumun "nihai belirleyici unsuru"dur? Yanıt iki basamaklıdır. İlk basamakta, üretim tarzının -sadece üretim güçleri değil- toplumun geri kalan öğelerinin de açıklayıcı temelini oluşturduğu öne sürülmektedir. Bu haliyle, toplumsal değişimin ve gelişmenin açıklayıcı temeli işgücünü, aletleri, ilişkileri, bilinci, bunun yanı sıra ahlâki ve ahlâki olmayan çeşitli değerleri içerir.[17] Ne var ki, üretim tarzı -tek başına toplumun bütünü değildir- toplumun geri kalan öğelerini etkiliyor ya da belirliyorsa, ayrı olarak saptanabilir olması gerekir. Marx, toplumu etkileyen ya da belirleyen temelden söz ederken kastettiği, toplumun bizzat kendisini etkilediği ya da belirlediği değildi. O halde, yukarıda açıklanan haliyle üretim tarzı toplumun geri kalanından ayrı olarak nasıl saptanabilir?

Marx'ın bu soruya verdiği yanıt iki bölümlüdür. Bir yanda, üretim tarzını oluşturan pratik etkinlikler ve ilişkiler alanı konusunda Marx'm bunların genelde kullanım değerinin yaratıldığı ilişkiler ve etkinlikler olduklarını öne sürdüğü görülür. Nitekim, işveren/işçi bir üretim ilişkisi oluşturacak, ancak baba/oğul bir üretim ilişkisi oluşturmayacaktır. Ayakkabı yapımı üretici bir etkinlik olurken, sadece vakit geçirmek için kitap okumak olmayacaktır. İtiraf edelim ki, burada bir belirsizlik var. Konunun işlenmesi ve her tarihsel çağ için daha özgül hale getirilmesi gerekiyor. Örneğin, üretici etkinlikler kapitalist üretim tarzında kullanım değerlerinin *ve* artı-değerin üretilmesini kapsayacaktır. Gene de bu belirsizlik bizi engellememelidir, çünkü burada diğer etkinliklerden ve ilişkilerden farklı belli bazı (itiraf edildiği gibi müphem) etkinlikler ve ilişkiler dizisi anlatılmaya çalışmaktadır.

Öte yanda, değerler de üretim tarzına dahil edildiği için, bu de-

16. Friedrich Engels, *Selected Correspondence,* der. S. W. Ryazanskaya, Moskova, Progress Publishers, 1975, s. 394.
17. Bu liste daha da uzatılabilir.

ğerlerin üstyapıdaki değerlerden nasıl ayırt edilebildiğini göstermemiz gerekir. Yani, temelde bir rol oynadıkları ölçüde ahlâki ve ahlâki olmayan değerleri, ideoloji ve üstyapının parçası olan değerlerden ayırmalıyız. Temelde bir rol oynayan değerler yaşayan değerlerdir ve insanlarda gerçekten var olan, davranışlarını yönlendiren -onlarsız davranışın da olmadığı- seçme tarzları ve arzulardır. Bunlar insanın toplumsal varlığını oluştururlar. Üstyapıdakiler, insanın ve toplumun toplumsal bilincindeki değerler, kodlanmış, uyarlanmış, teorileştirilmiş, yasalaştırılmış ve hükme bağlanmış değerlerdir -kısaca bunlar, *kurumsallaştırılmış* değerlerdir. Bu değerlerin *yaşayan değerler* tarafından belirlendiklerini savunmak hiçbir sorun yaratmaz. Kuşkusuz, belirli dönemlerde her iki fikirler ve değerler dizisi de içerik bakımından kabaca aynı olacaklardır. Ama, yaşayan değerler hayati değerlerdir ve dolayısıyla kurumsallaşmış fikir ve değerler gibi dışarıdan değişikliklere uğrayacak yerde, üretim tarzının dışındaki güçler ve kendi içindeki güçler tarafından değişime uğratılırlar. O halde, tarihsel bir aşamanın başlangıcında, yeni bir üretim tarzı, o zamanın geçerli ideolojisinin parçası olmayan değerleri bünyesinde barındırır. Bu üretim tarzı işte o zaman mevcut üretim tarzını ve birlikte geliştiği ideolojiyi değişikliğe uğratır. Bu yeni bütünlük böylece etkisini yayar -tıpkı kapitalizmin tarıma ve aynı zamanda zamanın ahlâki, dini ve hukuki ideolojisine nüfuz etmesi gibi.

Unutmayalım ki Marx, üretim tarzı üstyapıyı, üstyapıya ait fikir ve değerleri belirler derken, şu ya da bu kişide var olan her tekil fikir ya da değeri açıklamak için her durumda üretim tarzına başvurulması gerektiğini iddia etmiyordu. Bir kişi, belli bir üretim tarzına denk düşmeyen ve o üretim tarzıyla açıklanabilir olmayan fikirlere de sahip olabilir. Örneğin, tarih boyunca pek çok insan bir komünist devrim fikrini, bu fikir yaşadıkları toplumun ideolojisinin parçası olmadığı halde ya da makul olarak bu fikrin mevcut üretim tarzı tarafından belirlendiği söylenemeyecekken, benimsemiştir.

> Tarihte periyodik olarak ortaya çıkan devrimci hareketlerin var olan her şeyin temelini yıkacak kadar güçlü olup olmayacağını, farklı kuşakların içinde var oldukları yaşam koşulları belirler. Tam bir dev-

rimin bu maddi unsurları -yani, bir yanda mevcut üretici güçler, öte yanda yalnızca mevcut toplumun özel koşullarına değil; bizatihi "mevcut yaşam"ın üretimine, bu yaşamın temelini oluşturan "etkinliğin tümü"ne karşı ayaklanan devrimci bir kitlenin oluşumu- mevcut değilse, komünizm tarihinin gösterdiği gibi, devrim *fikrinin* yüzlerce kez ifade edilmesi, kesinlikle hiçbir önem taşımaz. (*MECW*, 5:54)

Marx, üretim tarzının, nihai olarak yürürlükteki kurumsallaşmış fikir ve değerler sistemini belirlediğini öne sürer -belirli bir bireyin şu ya da bu fikrini ya da değerini değil-. Hâkim sınıfın ideologları kendi bireysel fikirlerini ve teorilerini geliştirirken bu fikirler bazen toplumsal fikirler sistemine denk düşer - bazen de düşmez. Denk düşmediği zaman ortaya çıkan kriz, hâkim fikirlerin, bu türden ideologların formüllendirdikleri fikirler değil, hâkim sınıfın fikirleri -üretim tarzı tarafından belirlenen fikirler- olduğunu gösterecektir (bkz. *MECW*, 5:50). Demek ki, bir toplumda geçerli olan kurumsallaşmış bir fikirler ve değerler sisteminin varlığını nihai olarak açıklayan - "nihai olarak belirleyen"- o sistemin üretim tarzıdır.

O halde -ikinci basamakta- üretim tarzı ile bu üstyapı arasında var olan ilişki nedir ona bakalım. Üretim tarzının üstyapı üzerinde "nihai belirleyici unsur" olması ne anlama gelmektedir? "Nihai" sözcüğüyle bağlı olarak, olası bir yanıt, Marx'ın toplumdaki *uzun vadeli değişikliklerin* ekonomik koşullar tarafından, *kısa vadeli değişikliklerin* ise güç ilişkileri tarafından belirlendiğini kastettiğidir.[18] Böyle bir yorum, proletaryadan yana siyasal eyleme imkân tanırken, Marx'ın ekonomik faktörlerin rolüne ilişkin iddiasını da sağlamlaştıracaktır.

Gene de böyle bir görüş pek ikna edici değildir. Marx'ın görüşlerini, üretim tarzına önce-sonra ayrımını yapmaksızın atfedilen önemi yansıtmaktan yoksun bırakır. Üretim tarzının etkisini uzak, kestirilemez ve belirlenmemiş (ve belki de belirlenemez) bir geleceğe erteler. Üretici güçler ve üretim ilişkilerinde meydana gelen değişikliklerin, zamanın ideolojisini her zaman dolaysız biçimde yansıtmadığı kuşkusuz doğrudur. Aslında bu türden de-

18. Bkz. Martin Needleman ve Carolyn Needleman, "Marx and the Problem of Causation," *Science and Society*, C. XXXIII, 1969.

ğişiklikler ile bu değişikliklerin ideoloji tarafından "resmen" kabulü arasında belirli bir zaman aralığı olabilir. Ancak üretim tarzının ideoloji üzerinde -bu ideolojiyi sürdürerek, değişiklik taleplerinde bulunarak ve yeri geldiğinde onun tarafından değiştirilerek- sürekli bir baskı yarattığı da doğrudur. Nihayet, Marx'm önermelerinin hiçbiri böyle bir yoruma kapalı değildir. Marx, üretim tarzının ideoloji üzerindeki etkisinden söz ettiği zaman, gelecekteki bazı olası etkilerinden değil, halihazırda geçerli etkilerinden söz eder.

Üretim tarzının "nihai" ya da özel rolünü anlamanın bir diğer yolu, onu toplumsal gelişme ve değişimde "en güçlü" unsur olarak ele almaktır. Böylece toplumun birbirinden farklı güçler tarafından yönlendirildiği düşünülebilir; toplumun izlediği yönün nihai olarak üretim tarzı tarafından belirlendiği; çünkü üretim tarzının, toplumun izlediği yönün en büyük etkeni olduğu söylenir. Bir benzetme yapacak olursak, vurulan bowling lobutlarının fırlayacakları mesafenin nihai olarak onlara çarpan topun gücüyle belirlendiği söylenebilir. Ne var ki, böyle bir yorum da yetersiz kalacaktır. Marx toplumun işleyişinin basitçe, kendisine etki eden farklı ve bağımsız çeşitli güçlerin aritmetik toplamı tarafından belirlendiğini düşünmez. Böylesine mekanik bir görüş Marx'ın diyalektik görüşlerine ters düşer. Aslında Marx toplumun bu güçlerden bağımsız bir şey olmadığı görüşüne itiraz eder. Daha önemlisi, mevcut yorum, toplumun işleyişinin üretim tarzınca nihai olarak belirlenmesi ile üretim tarzının bu gelişme çizgisi içinde oynadığı hâkim bir rol arasında Marx'ın yaptığı ayrıma izin vermez. Yani Marx, çeşitli yönlerde toplumun sahip olabileceği ağırlık ve gücü belirleyen koşullar ile toplumun sonuç olarak hangi yönde en büyük ağırlık ya da güce sahip olabileceği arasında ayrım yapar. Daha somut olarak ele alırsak, hiç kuşku yok ki, din ya da siyasal unsurlar şimdiki ve geçmişteki toplumlarda başat olabilirler ve olmuşlardır. Ne var ki, din ya da siyasal unsurların başat olup olmayacakları ve bu başatlığın nasıl bir form kazanacağı nihai olarak toplumda mevcut bulunan üretim tarzı tarafından belirlenir. Marx'ın *Kapital*'de yaptığı yorum bu yöndedir: "Ne Ortaçağ Katoliklik üzerinde ne de Antik dünya siyaset üzerinde yaşamını sürdürebilirdi. Tam tersine, neden orada siyasetin, burada da Katolikliğin baş rolü oynadığını

açıklayan, içinde siyasetin ve Katolikliğin varlıklarını sürdürdükleri tarzdır" (*Capital*, 1:82). Nitekim, doğru biçimde şu tespitler yapılmıştır:

> ekonomi nihai olarak "belirleyici"dir, ancak belli bir ekonomik toplumsal formasyon içinde "belirleyici" olması gerekmez. Ortaçağ'ın Katolikliği ve Antik dünyanın siyaseti; beslenme, giyinme, barınma ve diğer zorunlu ihtiyaçlar öncelikle karşılanmadan var olamazdı; ancak söz konusu toplumlardaki bu temel ve en eski olgu, kendi adına hareket eden ekonomik güçlerden çok, din ve politika dolayımıyla ortaya çıkmıştı. *Homo economicus*'un toplumu olan kapitalizmde ise ekonominin hem belirleyici hem de başat olduğu alışılmadık bir durum vardır. Marx yorumcularının çoğu, dostları kadar düşmanları da, ne yazık ki, bu tarihsel olarak benzersiz örneği bütün yer ve zamanlar için geçerli görmüşlerdir.[19]

Böylece, Marx için üretim tarzı bir toplumun alacağı biçimi nihai olarak belirlese de, bu üretim tarzının toplum içinde baş ya da başat rol oynadığı anlamına gelmez.

Üretim tarzının toplumdaki rolüne ilişkin yukarıdaki mekanik ve zamana bağlı yorumlara karşı, yine yukarıda sergilenen haliyle temelin doğasını bütünüyle ele alan bir yorum önermek istiyorum. Bu, Marx'ın tarihsel maddeciliğe ilişkin daha teorik önermeleriyle, tarihsel olaylara ilişkin pratik ve somut analizleriyle ve aynı zamanda (daha sonra tartışacağım) komünizm savunusuyla bağdaşabilen bir yorumdur.

Temelin karmaşık bir bütünlük olduğunu, aletlerden, hammaddelerden, ilişkilerden, insanlardan, işgücünden, değerlerden ve ihtiyaçlardan oluşan çelişkin ve karmaşık bir bütün oluşturduğunu aklımızdan çıkarmayalım. Yukarda tartıştığım gibi, üstyapıyı "nihai olarak belirleyen" böyle bir bütünlüğe anlam kazandırmak zordur. Burada ele alınacak konu, temelin üstyapıyı nihai olarak belirlediğini söylemenin nasıl mümkün olabildiğidir.

Aynı türden sorunları karşımıza çıkaran bir benzetmeyle

19. Michael Harrington, *The Twilight of Capitalism*, Simon & Schuster, 1976, s. 68-9. Bu kısımda, Harrington'ın ideoloji ve tarihsel materyalizm konusunda Marx'ın görüşleri üzerine yaptığı mükemmel değerlendirmeye çok şey borçluyum.

başlamak istiyorum. Yani, bir deneyimler dizisinin, başka deneyimlerden oluşan karmaşık bir bütünün nihai belirleyicisi olduğunu makul biçimde söylemek mümkündür. Böyle bir görüşün makul olduğuna benzetme yoluyla işaret ettikten sonra, temel ile altyapı arasında karşılaştığımız durumun bazı özelliklerini açıklamayı sürdüreceğim.

Bir unsurun kişinin karakterinin oluşumunda ve gelişiminde nihai belirleyici olarak oynadığı rolle ilgili benzer bir iddiayı düşünelim. Böyle bir süreçte pek çok gücün ve koşulun rol oynadığı açıktır. Ancak yine de, ilk yaşlarında bir ya da (daha büyük olasılıkla) bir dizi deneyimin, kişinin karakterinde nihai olarak belirleyici rol oynadığı ve oynamaya devam ettiği söylenebilir. Örneğin, ana babadan birinin ölmesi, tuvalet eğitimi ya da kurallara sıkı sıkıya bağlı bir yetiştirme tarzı nihai önem taşıyan bir rol oynayabilir. Her durumda, bu temel deneyim (ya da deneyimler dizisi) sadece uzun vadede değil, şu anda da nihai önemde bir rol oynar. Ayrıca bu, kişinin yaşamında ayrı bir güç değildir ve her zaman en büyük güç olması da gerekmez. Ancak yine de o, bütün diğer güçleri kendi çevresinde örgütleyen, onları kendisine tabi kılan, kişinin karakterinin öteki yönlerine rengini veren, onlara anlam ve önem kazandıran bir güçtür. Bir müzik parçasının teması gibidir; bazen öne çıkar, bazen gerileyerek uzaklaşır, ama her zaman eserin bütünlüğünü sağlayan örgütleyici ilkeyi oluşturur. Nihayet, diğer faktörler ve koşullar bu temel belirleyici unsura açıkça tepki gösterebilir ve onu değişikliğe uğratabilirler. Tüm bunlara rağmen, nihai olarak belirleyici olan bu deneyim kişinin karakterini ve bütün hayatını kapsayan, o kişinin çeşitli özelliklerini bir arada tutan temel birleştirici unsuru oluşturur. Bu sayede kişi, olduğu kadarıyla bir bütündür, bir bütünlüktür ve şizofrenik ya da deli değildir. Bu sayede böyle bir kişiyi anlayabiliriz.

Şimdi bu model türünü, Marx'ın üretim tarzı ve üstyapı ilişkisi hakkındaki iddiasına uygulamaya çalışabiliriz. Burada önceki önermelere kıyasla kesinlikle daha fazla uygunluk vardır. Bir kişinin karakterinden söz ettiğimiz gibi, bir toplumun karakterinden, onun doğasından ve gelişiminden de söz edebiliriz. Bu karakter, toplumu ya da kişiyi oluşturan çeşitli unsurlardan oluşur. Ne var ki, bu unsurların hepsi eşit ağırlık ve önemde değildir. Tıpkı bir ki-

şideki gibi, bazı unsurlar diğerlerini kendilerine tabi kılarlar -toplumun içindeki diğer unsurların "düzey ve etkilerini tayin ederler". Ayrıca, sistemin çeşitli bölümleri arasında etkileşim ve karşılıklı belirleme vardır. Nihayet, bir kişideki ya da bir toplumdaki belirli unsurların, çeşitli zamanlarda başat roller oynamaları -bu unsurlar böyle bir rolü kişinin ya da toplumun başka özelliklerinden ötürü oynayabilseler de- mümkündür.

Yukarıdaki analojiyi ciddi biçimde zayıflatan iki önemli uyuşmazlık öne sürülerek itiraz edilebilir. Birincisi, kişinin bilinçli olduğunu söyleyebiliriz; ancak aynı şeyi bir toplum için söyleyemeyiz. Bireyi tek bir bilinç oluşturduğu için, birey çeşitli deneyimleri bütünleştirebilir ya da bütünleştirmelidir ve böylece hayatı boyunca bir deneyim (ya da bazı deneyimler) tarafından etkilenebilir. Bunun bir toplum ya da insanlardan oluşan bir grup için geçerli olduğu söylenemez. Dolayısıyla, bu modeli, Marx'ın üretim tarzının nihai olarak belirleyici etkisiyle ilgili iddiasını anlaşılır hale getirmek için kullanma girişimi çöker. İkincisi, bir kişinin karakterindeki ya da hayatındaki nihai olarak belirleyici unsurlar ilk yaşlardaki bir ya da bir dizi deneyim olabilirken; bir toplumun karakterinin gelişiminde ilk dönemdeki bir deneyim ya da travmatik bir olay böyle bir rol oynamadığı için de yukarıdaki modelin bir topluma uymadığı söylenebilir. Bu rolü oynayan daha çok üretim tarzıdır.

Kuşkusuz, yukarıdaki benzetmenin eksikleri olduğu itiraf edilmelidir. Elbette Marx, toplumun kişi gibi bilinçli olduğunu düşünmüyordu. Gene de bu itirazlar buradaki benzerlikleri gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Özgül olarak, buraya kadar anlaşılmış olmalıdır ki, üretim tarzından söz etmek, insan praksis'inden, yani insanın ihtiyaçlarını karşılamak, isteklerini ve arzularını gerçekleştirmek için üretici etkinlik aracılığıyla gerçekleştirdiği bilinçli bir girişimden söz etmektir. İnsan toplumuna rengini veren; bu ihtiyaçlar deneyimi, onların karşılanması zorunluluğu, ama özellikle de, insanın bunu yapmaya çalışırken izlediği tarzdır. Bunun tek bir kişinin deneyimlerine benzemediği söylenemez; çünkü bu sadece kendi başına deneyim(ler)i değil, kişinin hayatının geri kalanını etkileyecek olan bu deneyimleri yaşama tarzıdır. Benzer bir durum toplum için de geçerlidir. Bir top-

lumun, bütün diğer etkinliklerini ve ilişkilerini kendisine tabi kılan, o toplumun maddi çıkarlarını karşılama tarzıdır:

> Bütün toplum biçimlerinde tek bir özgül üretim tarzı vardır; bu geri kalan üretim tarzlarına hâkim olan, böylece ilişkileriyle diğerlerinin yerini tayin eden ve onları etkileyen bir tarzdır. Bu, bütün öteki renkleri etkileyen ve onların tikelliğini değişikliğe uğratan genel ışık kaynağıdır. İçinde maddileşen her varlığın özgül ağırlığını belirleyen atmosferdir ... Burjuva toplumunda ... tarım giderek bir sanayi dalı haline gelir ve bütünüyle sermayenin hâkimiyeti altına girer. Toprak rantı da öyle. Toprak mülkiyetinin geçerli olduğu bütün biçimlerde doğal ilişki hâlâ hüküm sürer. Sermayenin egemen olduğu yerlerde ise, toplumsal olan tarihsel bakımdan yaratılmış öğedir....Sermaye burjuva toplumunun her şeye hâkim olan ekonomik gücüdür. Başlangıç noktasını olduğu kadar bitiş noktasını da oluşturması gerekir .... (*Grund.*, 106-7)

O halde, üretim tarzının, toplumun pratik ya da maddi çıkarlarının karşılanma biçiminden başka bir şey olmadığını kabul edersek, yukarıdaki analojinin bütünüyle uygunsuz olmadığı görülür. Gene de bu model topluma ilişkin bize ne söyler?

Benzetme, "X, Y'yi nihai olarak belirler" iddiasının şu anlamlara geldiğini öne sürer: (a) X, Z'deki (bir kişi ya da toplum) Y fenomenlerinin alacağı biçimi koşullarken, Y fenomenleri de X fenomenlerinin alabileceği formu koşullayabilir; (b) X, Y fenomenlerinin Z'de gerçekleştirilmesinin göreli önemini, değerini ve/ya da derecesini belirleyen örgütleyici ya da düzenleyici bir rol oynar; ve (c) X'ten vazgeçmeden önce, Z'deki Y fenomenlerini belirlemenin bütün diğer yollarından, yani W'den vazgeçilir ve bu yollar terk edilir. O halde, temelin nihai olarak belirleyici olduğu iddiası pratik anlam taşır. Bir toplumun üstyapısının o toplumun temeli ya da maddi çıkarlar tarafından belirlenmesi, üstyapının -hem içsel hem de dışsal- bütün diğer belirlenimleri terk edilirken süregidecek bir belirlenimdir. Maddi çıkarlar, bir sınıfın -ya da toplumsal grubun (Marx bireyden söz etmez)- kendi eylemlerini belirlerken vazgeçeceği en son çıkarlardır. Bu nedenle Marx şöyle der: "İngiltere'de Tory'ler* uzun süre, monarşiye, kiliseye ve eski

* Tory: 1689'da İngiltere'de kurulan siyasi bir parti ve bu partinin üyeleri. Yaklaşık 1832'den beri Muhafazakâr Parti olarak tanınır. (y.h.n.)

İngiliz Anayasası'nın güzelliklerine tutkuyla bağlı olduklarını hayal ettiler; ancak tehlike gelip çattığında, sadece *ranta* tutkuyla bağlı olduklarını itiraf etmek zorunda kaldılar" (*MECW*, 11:128).

Ve *Kapital*'de, gene bu görüşü yansıtan bir pasajda Marx şöyle yazar:

> Özgür bilimsel araştırma politik ekonomi alanında bütün diğer bilim alanlarının düşmanlarıyla karşılaşmakla kalmaz; ele aldığı malzemenin kendine özgü niteliği insan yüreğinin en şiddetli, en rezil ve uğursuz tutkularını; özel çıkar çılgınlıklarını hasım olarak savaş alanına davet eder. Resmi İngiliz Kilisesi, örneğin, 39 kuralının 38'ine yapılan saldırıyı, gelirinin 1/39'una yapılan bir saldırıdan daha kolay bağışlayacaktır (*Capital*, 1:10).

Bir toplumun (ve o toplumdaki sınıfların) maddi çıkarlarını karşılama tarzı ve bunun için giriştiği etkinlikler bütün diğer etkinlik ve ilişkileri kendisine tabi kılar.

Daha önce belirttiğim gibi, bu, maddi çıkarların bir toplumda olup bitenlerin daima belirleyicisi olduğunu söylemek değildir. Örneğin, Fransa'da burjuvazinin cumhuriyetçi hizipleri ile kralcı hizipleri arasındaki mücadele "büyük [maddi] çıkarlarla tutarlı ve özgül üretim koşullarıyla sınırlı" (*MECW*, 11:112-13) *değildi.* Tam aksine,

> cumhuriyetçi zihniyetteki burjuvalardan, yazarlardan, avukatlardan, subaylardan ve memurlardan oluşan bir klik, nüfuzunu; ülkenin Louis Philippe'e duyduğu kişisel antipatiye, eski cumhuriyetin anılarına, bir çok cumhuriyetçi fanatiğin inancına, ama hepsinden de çok Viyana antlaşmalarına ve İngiltere'yle kurulan ittifaka duyulan kini daima uyanık tutulan Fransız milliyetçiliğine borçluydu (*MECW*, 11:112-13).

Ayrıca Marx, "sanata gelince ... sanat dallarının geliştiği belirli dönemler(in) toplumun genel gelişmesiyle, dolayısıyla maddi temellerle, toplumun örgütlenmesinin mevcut iskelet yapısıyla tamamen orantısız" (*Grund.* 110) olduğunu kabul eder. Tam tersine, sonraki dönemlerde daha önceki sanat formlarına dönülebilir ve böylelikle çeşitli gerçeklere gözlerini kapatmanın bir yolunu bulabilirler (*MECW*, 11:104). Ancak yine de, bu örneklerin her bi-

rinde, şu hizbin nüfuzu ya da bu sanat formları zamanın maddi çıkarlarıyla doğrudan bağlantılı olmasa da, bunların etki yaratabilmeleri; kişisel antipatilerin, anıların, mitolojilerin vb. bu durumda bir rol oynaması temelden, yani çapraşık maddi çıkarlardan ötürüdür. Nitekim Marx farklı ancak konuyla ilgili bir duruma dair şöyle der:

> Bu nedenle iki hizbi ayrı tutan şey sözde ilkeler değil; onların maddi varoluş koşulları, iki farklı mülkiyet türü, kent ile kırsal alan arasındaki karşıtlık, sermaye ile toprak mülkiyeti arasındaki rekabetti. Aynı zamanda eski anıların, kişisel husumetlerin, korkuların ve umutların, önyargıların ve yanılsamaların, sempati ve antipatilerin, kanaatlerin, inanç ve ilkelerin onları; şu ya da bu kraliyet sarayına bağladığını kim inkâr edebilir ki? Farklı ve ayrı biçimde oluşmuş duyguların, yanılsamaların, düşünce tarzlarının ve yaşam anlayışlarının bütün bir üstyapısı, farklı mülkiyet biçimlerinin, toplumsal varoluş koşullarının üzerinde yükselir. Bütün sınıf onları kendi maddi temellerinden, bu temele denk düşen toplumsal ilişkilerden yaratır ve biçimlendirir. (*MECW*, 11:127-8)

Marx'a göre, üretim tarzı, "başlangıç noktası" olduğu; "bütün süreci [üretim, bölüşüm, değişim ve tüketim sürecini] yeniden mecrasına sokan edim" olduğu için, böyle bir etki yaratır (*Grund.*, 94, bkz. 95, 96, 99). *Kapital*'de dediği gibi üretim, "insan türünün varlığını sürdürmesi için bütün toplum formlarından bağımsız, zorunlu bir koşuldur; üretim yapılmazsa insan ile doğa arasında hiçbir maddi alışveriş ve dolayısıyla hiçbir hayat emaresi olamaz; üretim doğanın dayattığı sonsuz bir zorunluluktur" (*Capital*, 1:42-3). İnsan varoluşunun temel kaçınılmaz gereğiyle her gün ve her saat karşı karşıya gelmek durumundayız:

> Ancak yaşam, her şeyden önce yemeyi, içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve diğer çeşitli şeyleri gerektirir. Bu nedenle, ilk tarihsel edim bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretilmesi, doğrudan maddi hayatın üretilmesidir. Ve aslında bu, yüzlerce yıl önce olduğu gibi günümüzde de insan hayatının sürmesi için her saat ve her gün yerine getirilmesi gereken tarihsel bir edim, bütün tarihin temel bir koşuludur. (*MECW*, 5:41-2)

Yaşamında çeşitli deneyimlerin temel rol oynayabildiği (önceki sayfalarda tanımlanan) bir kişi örneğinin aksine, insan toplumunda kaçınılmaz biçimde temel rol oynayan, insan ihtiyaçlarının karşılanma zorunluluğu ve bunu yapma tarzıdır. Ne var ki, modelimize göre, toplumun ihtiyaçlarını karşılama tarzı, bu ihtiyaçların karşılanmasını, bu acil durumun çözümlenmesini ille de o toplumun açık ve bilinçli hedefi olarak kavramayı gerektirmez. Nitekim kapitalizm koşullarında üretim tarzının başlıca amacı (doğrudan) ihtiyaçların karşılanması değil, artı-değerin yaratılmasıdır. Üretimin tarzı da bu (yukarıdaki) amaca göre şekillenir. Üretim tarzını niteleyen ve bütün diğer ilişki ve etkinlikleri etkileyen bu belirleyici amaçtır. Dolayısıyla Marx, gördüğümüz gibi, toplumsal formasyonları ayrı olsa da -örneğin, feodal toplum ve kapitalist toplum- üretim tekniğinin iki toplumda da aynı olabileceğini (en azından başlangıçta) kabul edebiliyor. Marx'ın kapitalizm üzerine şu yorumu da konuyla ilgilidir:

> Okur, emeğin sermayeye tabi olmasından kaynaklanabilecek her türlü değişimden tamamen ayrı olarak, artı-değer üretiminin ya da artı-değere el koyulmasının kapitalist üretimin özgül sonucu ve hedefi, toplamı ve özü olduğunu akılda tutmalıdır (*Capital*, I:298).

Bu durumda Marx'ın görüşlerini, bu görüşleri anlaşılabilir hale getirecek ve ayırt edici bir özellik taşımalarını sağlayacak tarzda yorumlamanın mümkün olduğu görülür. Bu görüşler üretim tarzına toplumda temel olarak etkin bir rol veren bir ayırt edicilik taşırlar. Marx'ın görüşlerini, -hatta burada açıklanmış olursa da- aşina ve makul bir modele göre yorumlayabilmemiz halinde, bu görüşlerin anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Tarihsel maddeciliğin kendisine ilişkin bir yaklaşımla ilgilenseydik, böyle bir yaklaşım pek çok bakımdan kesinlikle eksik kalırdı. Bu durumdan büyük çapta sorumlu olan bizzat Marx'tır. Yukarıdaki yaklaşımda yer alan ilişkileri ve etkileşimleri çözümleyen kendisidir. Görüşlerini fırsat buldukça, bu sorunları çözümleme amacıyla değil, eleştirmek ya da mahkûm etmek istediği kişilere karşı kullanmak amacıyla ifade etmiştir.

Bununla birlikte, yukarıdaki yaklaşım amaçlarımız bakımından yeterlidir. İlk olarak, ahlâk ve etik gibi üstyapısal unsurların etkin

ve etkili rolünü kabul eder. Bu rol maddi dünyayı sınırlamak ve kısıtlamak üzere oynanır, ancak bu durumda ahlâk ve etiğin kendisi de sınırlanmış olur. İkinci olarak, yukarıdaki yaklaşım Marx'ın üstyapı ile üretim tarzı arasında çeşitli ilişkilere imkân sağlayan görüşlerine sadıktır. Bu görüşlerin bazıları nedensel, diğerleri mantıksal, kavramsal, erekseldir. Pek çok yorumcu, buradaki ilişkilerin *tek* bir türde olması gerektiğini düşündükleri için, Marx'ın bütün iddialarını ya nedensel ya mantıksal ya da ereksel bir kalıba sokmaya çalışmışlar; bu ilişkilerin farklı türlerde olabileceğini görmemişlerdir.[20] O halde, Marx'ın görüşlerinde karşımıza çıkan şey, özünde birbirinden tamamen bağımsız olmayan ama bazı unsurları paylaşan, bazılarını paylaşmayan; bir yanda fikirler, değerler, etkinlikler, diğer yanda ilişkilerden oluşan ve birbiriyle kesişen iki dizidir. Bunlar bir araya gelerek insan toplumu dediğimiz bütünlüğü oluştururlar. Ancak yine de, fikir, değer ve etkinlikler ile ilişkilerden oluşan her iki dizi bu bütünlük içinde kendi kimliklerini korur. Üretim tarzını oluşturanlar kendi kimliklerini üretim ya da üretici etkinlik nosyonundan alırlar. İdeolojiyi oluşturanlar toplumda geçerli olan kurumsallaşmış fikir ve değerlere göre tanımlanırlar. Üçüncü olarak, yukarıdaki yaklaşım, Marx'ın ileri sürdüğü üretim tarzını oluşturan fikirler, değerler, etkinlikler ve ilişkiler; ideolojiyi oluşturan fikirler, değerler, etkinlikler ve ilişkileri nihai olarak belirler ve onlara kendi rengini verir iddiasını -Marx'ın kendi tartışmasının ve bizim buradaki amaçlarımızın sınırları içinde- anlaşılabilir kılar ve ayırt edici hale getirir.

Gerçi, yukarıdaki yaklaşım, insanların benimsedikleri değerlerin ya da hedeflerin tarihte etkin bir rol oynadığını iddia ediyor olsa da; amacı Marx'ın insanların bütünüyle özgür olduğunu ve toplumu diledikleri gibi biçimlendirebileceğini iddia ettiğini göstermek değildir. Tam tersine. Marx'ın dediği gibi, insanlar,

20. Ollman, üretim güçleri, üretim ilişkileri ve üstyapı arasındaki ilişkilerin mantıksal ve kavramsal illşkiler olarak açımlanabileceğini öne sürer: bkz. Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, 1971. Cohen, Shaw ve Allen Wood, bu ilişkileri ereksel ya da işlevsel terimlerle açımlamaya çalışır: bkz. Allen Wood, *Karl Marx*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981. Honderich, H. B. Acton ve diğer pek çok yorumcu üretici güçler, üretim ilişkileri ve üstyapıya nedensel bir yorum getirmişlerdir; bkz. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972.

kendi iradelerinden bağımsız ilişkilere; eylemlerinin çizgisini biçimlendiren ve belirleyen ilişkilere girerler. Sonuç olarak insanlar kendi toplumlarının ilişki ve koşullarıyla hem içsel (kendi doğaları etkilenir), hem de dışsal olarak belirlenirler. Marx'a göre, nasıl ki davranışlar katılaşabilir ve o insanın yaşamına hâkim olabilirse, toplumun kendi ihtiyaçlarını karşılamak için yarattığı etkinlik ve ilişkiler de katılaşabilir ve toplum hayatını sınırlayıcı hale gelebilir. Bunun anlamı, insanların baskısını hissettikleri zorunlulukların, başka bir praksisten; daha önceki praksis formlarından çıkıp gelişmiş olan belirli bir praksis türünden türediğidir. Marx'ın iddiası, bu praksis formlarının, bu faaliyetlerin, rollerin ve ilişkilerin bireylerden bağımsızlaştığı, insanların hâkimiyetine girecek yerde, insanlara hâkim olduğudur. Bu kısmen gerçekleşir; çünkü insanlar hem kendi ihtiyaçlarını hem de toplumun durumunu dışavuran ya da ifade eden, onlardan sonra da var olmaya ve daha sonra gelenlerin yaşamlarını belirlemeye devam eden çeşitli nesneler ve ilişkiler içinde kendilerini nesneleştirirler.

> Onu çevreleyen duyusal dünya hep aynı kalan, sonsuzluktan çıkıp gelmiş verili bir şey değil, endüstrinin ve toplumun içinde bulunduğu durumun ürünüdür; ve aslında, bu anlamda tarihsel bir üründür ve her biri bir öncekinin üstünde yükselen, kendi endüstrisini, kendi ilişki biçimini geliştiren ve kendi toplumsal sistemini değişen ihtiyaçlara göre tadil eden, birbirini izleyen bütün bir kuşaklar dizisinin sonucudur. En basit "duyusal kesinlik" nesneleri bile, ancak ... toplumsal gelişme, endüstri ve ticari ilişki aracılığıyla verilidir. Neredeyse bütün meyve ağaçları gibi, kiraz ağacı da, gayet iyi bilindiği gibi, sadece birkaç yüzyıl önce *ticaret* sayesinde bölgemize dikildi ve bu nedenle kiraz ağacı ancak belirli bir çağda, belirli bir toplumun bu eylemi sayesinde "duyusal kesinlik" halini aldı ....(*MECW*, 5:39)

Yukarıdaki sözü edilen gelişmede özellikle önem gösteren belirli bir ilişki türü olan işbölümüdür. İşbölümüyle birlikte özel çıkarlar ile genel çıkar arasında bir yarılma olur. Sonuç olarak, "insanın kendi işi, o insan tarafından denetlenecek yerde onu köleleştiren, ona karşı olan yabancı bir güç haline gelir" (*MECW*, 5:47) İnsanların kendi yaşamları bakımından ele alındığında, insanın ürünleri ve ilişkileri, insanların hayatlarının belirlenmesinde temel

rol oynar. Örneğin, kişi kapitalist olduğu ve kapitalist kaldığı sürece, işçilerden sağladığı artı-değeri arttırmaya çalışmak zorundadır. Kişi işçi olduğu sürece kendi işgücünü bir kapitaliste satmak durumundadır ve bunu en yüksek fiyattan yapmaya çalışacaktır. Böylece, "işçi" ve "kapitalist" olmak insanları ölümcül bir savaşa götüren rolleri ve ilişkileri ifade eder. Buradaki belirlenim aşina olduğumuz bir türdedir: Örneğin, benimsediği rol nedeniyle çocuğa "hayır" demesi gereken ana-baba; konumu nedeniyle öğrencilerden ya da astlarından bazı şeyler beklemesi ya da istemesi gereken öğretmen ya da yönetici. Bir kişi kendisinden beklenen ya da istenenle özdeşleşebildiği, bunu onaylayabildiği sürece fazla sorun olmaz. Ancak, beklemek ya da istemek durumunda olduğumuz şeyi küçümsediğimiz, reddettiğimiz, sorguladığımız ya da ondan kuşkulandığımız zaman rahatsız oluruz; dışarıdan denetlendiğimizi, kısıtlandığımızı ve zorlandığımızı hissederiz. O zaman kendimizi özgür hissetmeyiz. Ama beklemek ya da istemek zorunda kalındığında yaşanan belirlenim ve tahakküm, insan etkinlik ve değerlerine uygun olduğu kabul edilen toplumsal ilişkilerden kaynaklanır. Bu insanın kendisine dayattığı bir tahakkümdür. Yani Marx'ın sözünü ettiği belirlenim, insan eylemleri tarafından meydana getirilir ve insan etkinliklerinin yaratısıdır; insanlara dışsal bir fail ya da süreç tarafından meydana getirilmez. Ancak bu nokta genellikle anlaşılmamıştır. Aslında, meta fetişizmi nedeniyle insanlar doğal bir zorunluluğa mahkûm olduklarını düşünme eğilimindedirler, oysa bu aslında, kökleri bizzat insanların ve atalarının yarattığı katılaşmış ve gizemlileşmiş ilişkilerde olan bir zorunluluktur (bkz. *Capital*, 1:81-2, 352). Marx'ın yorumladığı gibi, "Üreticilerin emeklerinin toplam sonucuyla olan ilişkileri, üreticilerin kendi aralarında bir durum olarak değil, emekleriyle ürünleri arasında var olan bir toplumsal durum olarak sunulur" (*Capital*, 1:72).

Demek ki insanlığın durumu, belirli ihtiyaçları karşılamak için alışılmış bir hareket tarzı oluşturmuş kişinin durumuna benzer. Uyuşturucu benzeri bir alışkanlık olması halinde onu değiştirmek son derecede zor ve acılı olabilir. Bu türden uç örneklerde, kişiye eylemlerinden ötürü daha az bir sorumluluk yüklenebilir. Gene de böyle bir koşulu ahlâki olarak mahkûm edebilir ve onu de-

ğiştirmeye çalışabiliriz. O zaman davranışı değiştirmek için çatışma ve mücadeleyi göze almak gerekebilir. Çünkü, alışkanlık karşılamaya kalkıştığı ihtiyaçlardan daha dayanıklı olabilir. Benzer yorumlar, Marx'ın gördüğü haliyle toplum için de yapılabilir. Her iki durumda da belirlenim bireylerin içinde yer aldıkları praksis formlarından kaynaklanır. Ve her iki durumda da bu belirlenim bireylerin belirli tarzlarda davranmak zorunda kalmalarını getirebilir. Dahası, Marx gibi, biz de belirli hareket tarzlarının kapanına sıkışmış bireylere, bu hareket tarzları nedeniyle daha az sorumluluk yükleyebileceğimizi söyleyebiliriz. Ancak bu, söz konusu hareket tarzlarını ahlâki olarak mahkûm edemeyeceğimiz ve onları değiştirmeye çalışamayacağımız anlamına gelmez. Ve aslında Marx'ın mahkûm ettiği de insanların kendilerini içinde buldukları çeşitli ilişkiler ve hareket tarzlarıdır. Ancak bu, onun bireyleri asla mahkûm etmediği ya da övmediği anlamına gelmez. Bunu yapabilir ve yapar da. Ama yine de, ilgisinin odağı toplumsal düzeydir ve Marx, insanların kendilerini içinde buldukları toplumsal koşulları ve ilişkileri mahkûm eder. Bu görüş karşısında, tek başına ahlâki öğüdün yetersiz kalacağını; alışılmış hareket tarzlarının ürettiği çelişkiler, bu tarzların terk edilmesini gerektirecek kadar büyümedikçe, insanların aynı tarzda davranmaya devam edeceklerini de unutmayalım. Değişim, diğer zorunlu koşulların yanı sıra eylem, anlama ve işbirliği gerektirir. Bu koşullar yerine geldiğinde, bir başarı umuduyla, farklı ve daha iyi bir insan ilişkileri dizisi oluşturmaya çalışabiliriz. Bu anlamda Marx'ın etiği en gerçekçi etiktir ve bize, içinde yaşadığımız ilişkilerin kapanına nasıl sıkıştığımızı ve bu ilişkileri değiştirmemiz için gerekli koşulları ayrıntılarıyla anlatır.

Marx ilişki ve rollerin değiştirilemeyecek ve üstesinden gelinemeyecek bir tarzda insanlara daima hükmettiği ve baskı altında tuttuğunu iddia etmiş olsaydı, yukarıdaki görüşler, ahlâk için şart olan özgürlüğe yönelik bir tehdit olurdu. Kişi bir alışkanlığı asla değiştiremiyor ve o alışkanlık kişinin her istek ve ihtiyacını boşa çıkarıyor olsaydı; o kişinin, sorumluluğunu azaltacak bir tarzda belirlendiğini öne sürerdik. Demek ki, insanlar kendi eylemleri sonucunda belirli maddelere bağımlı hale gelmişlerdir. Ancak Marx'ın aynı şeyin insan toplumları için de geçerli olması gerektiğini iddia

etmediği açıktır. İşbölümünün yerleşik hale gelmesinden ve/ya da titizlikle uygulanmasından önce insanların ahlâki özgürlüğe sahip olduklarını, yani kendi ilişkilerinin tahakkümü altında olmadıklarını öne sürer. Marx, aynı zamanda, komünizmle, yani işbölümünün ortadan kaldırılmasıyla birlikte, insanların bu tahakkümden kurtulacaklarını da açıkça öne sürer. Dolayısıyla, Marx'ın sözünü ettiği belirlenim, belirli zamanlarda ve çağlarda -örneğin, kapitalizmde- zorluklara yol açabilse de, ahlâkın gerektirdiği özgürlüğün karşısında aşılmaz bir engel oluşturmaz.

Peki Marx'ın, komünizmin "kaçınılmazlığı" ya da kapitalizmin "demir" yasaları hakkında yaptığı yorumlar için ne söyleyebiliriz? Bu yorumlar, (komünizme karşı olsun ya da olmasın) insanların istek, arzu ve emellerinin önemsiz olduğu bir durumu göstermez mi? Sanmıyorum. Birincisi, Marx'ın "demir yasalar"la ilgili yorumlarını bizzat kendisinin ne kadar ciddiye aldığı belli değildir. Örneğin, Lassalle'ın "ücretlerin demir yasası" konusunda söylediklerini şu sözlerle alaya alır: "demir sözcüğü gerçek müminlerin birbirini tanımalarını sağlayan bir etikettir." Şunu ekler: "Ücretli emeği ortadan kaldırırsam, ister *'demir'* ister süngerden olsun, onun yasalarını da doğal olarak ortadan kaldırmış olurum"[21] Benzer biçimde Marx, kapitalizmin "demir yasaları"nın da ortadan kaldırılabileceğini düşünür. "Demir" oldukları için kapitalizmin yasalarının değiştirilemez olduğuna dair bir önerme hatalıdır. İkincisi, Marx komünizmden kaçınılmaz diyerek söz ettiğinde bile, yorumları, önemli ölçüde abartılmıştır -en azından özgürlük ve ahlâk sorunuyla ilgili olduğu ölçüde. Marx'ın birkaç kez komünist bir devrimin hemen kapıda ve kaçınılmaz olduğunu gerçekten düşündüğü doğrudur. Ancak devrimin kaçınılmaz olması, insanların arzu ve ihtiyaçlarının bu devrimle hiçbir ilişkisi olmadığını göstermez. Tam tersine. Marx, insanların arzu ve ihtiyaçlarının, içinde yaşadıkları verili koşullarda, mevcut düzene baş kaldırmalarını ve ayaklanmalarını sağladığına inandığı için komünizmin kaçınılmaz olduğuna inanıyordu. Nihayet, bu türden ifadelerin hangi bağlamda yer aldığını hatırlamak gerekir. 1. bölümde belirtildiği gibi, Marx, yazılarıyla -sadece yazıların

21. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program, Marx-Engels Reader,* der. Robert C. Tucker (gözden geçirilmiş 2. bas.; New York, W. W. Norton, 1978), s. 534.

içeriğiyle değil, üslubuyla da- toplumu etkilemeye çalıştı. Onun yazıları bilinçli olarak polemik yazılarıdır. Ne var ki, insanlar üzerinde bir etki yaratmak isteyen kişi, polemik yazılarında "eğer çok sayıda insan arzularsa" bir komünist devrimin "belki" ya da "muhtemelen" gerçekleşeceğini söylemez. Bu saçma olurdu. Bunun yerine, kişi doğrudan ve kararlılıkla şöyle der: "Bir komünist devrim yakındır, kaçınılmazdır!" Ancak, hemen yukarıda belirtildiği gibi, bu türden bir önerme ve onun ardındaki görüş, hiç kimsenin eylemde bulunma ihtiyaç ve özgürlüğünü yok etmez. Sonuç olarak, böyle bir görüş ahlâk ve etikle bağdaşır.

IV

Geriye özgürlük ve ahlâkla ilgili son bir sorun, yani bireysel insan eylemlerinin belirlenimi kalıyor. Bu sorunu kısaca ele alabiliriz. Her şeyden önce, Marx'a göre bu sorunu çevreleyen tüm atmosfer, Kant gibi sorunu irade özgürlüğü bakımından ortaya koyan kişilere göre olduğundan tamamen farklıdır. Marx iradeden nadiren söz eder. Bunun yerine, çeşitli arzu ve ihtiyaçların karşılanmasına çabalayan pratik insan eyleminden, insanın yetenek ve becerilerini geliştirmekten söz eder. Bu türden eylem, arzu, ihtiyaç, beceri vb.'nin; kişisel, toplumsal ve doğal koşullar tarafından belirlendiği söylenir. Marx iradeden söz ettiğinde de, bunu asla Kantçı anlamda yapmaz. Marx'ın J. S. Mill'le aynı çizgide; iradenin bir tür kalıcı arzu olduğu şeklinde bir irade yaklaşımını kabul etmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu haliyle, Marx'ın görüşü, Kant'ın ve diğerlerinin iradeye atfettikleri role kesin bir reddiye oluşturur. Yani, Marx'a göre iradenin, Kant'ın ahlâk için zorunlu gördüğü aşkın anlamda, özgür olmadığı açıktır. Buradan, Kant'a göre Marksist görüşün ahlâki ilkeleri imkânsız hale getirdiği sonucu çıkar: "Aşkın özgürlük olmadan ... hiçbir ahlâki yasa ve hiçbir sorumluluk mümkün olmaz."[22] O halde, maddi koşullardan kaynaklanan özgürlük ahlâk ve etik için bir gereklilik ise, Marx'ın ahlâkın mümkün olduğunu reddetmesi gerekir. Ama Marx, ahlâkın

22. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason,* New York, The Library of Liberal Arts, 1956, s. 100.

mümkün olduğunu değil, ahlâk için bu türden aşkın özgürlüğün gerekli olduğunu reddeder. Böylelikle, Marx'ın özgürlük ve belirlemecilik sorununa ilişkin görüşlerinin, bir tür aşkın özgürlüğün ahlâk için gerekli olduğunu reddeden ve belirlemeciliğin karşısında yer alan Aristoteles, Spinoza ve Mill gibi filozofların görüşlerinden farksız olduğu açığa çıkar. Böylece, mevcut soru, Marx için yanıt verilecek kadar önemli olsa da, hiçbir şekilde Marksizme özgü değildir. Marx'ın bu soruya yaklaşımı kısaca aşağıdaki şekilde ele alınabilir.

İlk olarak, Marx insan etkinliğinin toplumdaki değişiklikleri etkilemesi bakımından önemli olduğunu ve olabildiğini kabul etmiştir. Bireyler sadece toplumda değişiklik yapmakla kalmazlar, aynı zamanda yaratıcı olabilirler; icatlar, keşifler vb. yapabilirler. Ancak bu türden etkinlikler bir boşlukta değil, toplumsal ya da maddi bir bağlamda gerçekleşir. Bu bağlam bireylere sorunlar ve görevler yüklemenin yanı sıra, bu türden etkinliklerin başarı ölçüsünü sınırlar ve nihai olarak belirler. Bu bağlamda yaratıcı olmak, daha önce üretilmemiş olan değerli bir şey üretmek ya da böyle bir şeyi daha önce üretilmediği bir tarzda üretmektir; yoksa nedenlerden bağımsız olmak değildir. Böylece Marx, önceki ahlâkçıların ve ahlâk filozoflarının, toplumdaki değişimin sadece bir irade ve yaratıcı bilinç meselesi olduğunu iddia ettikleri için hatalı olduklarını savunur. Marx, bu türden değişimin sadece bir bilinç ya da irade meselesi olmadığını, başka belirleyicilere dayanması gerektiğini göstermiştir. Marx'ın düşüncesindeki tutucu, ama gerçekçi unsur da budur.

İkincisi, -öteki filozofların, teologların ve sıradan kişilerin yanı sıra- Kant'ın uğraştığı sorun; felsefi, teorik bir sorun olarak ele alınırsa yanlış anlaşılır. Sorun, ancak pratik bir tarzda çözümlenebilecek pratik bir sorundur. Marx bu ve benzeri sorunlar hakkında şöyle der:

> Öznelliğin ve nesnelliğin, maneviyatın ve maddiyatın, etkinlik ve edilgenliğin, zıtlık özelliklerini ve dolayısıyla zıtlar olarak varoluşlarını ancak bir toplum çerçevesi içinde kaybettiklerini görüyoruz; teorik karşıtlıkların çözümünün pratik bir tarzda, ancak pratik insan enerjisi sayesinde mümkün olduğunu görüyoruz. O halde bunların çözümü,

> hiçbir surette sadece bir anlama sorunu değil, somut bir yaşam sorunudur; felsefe bu sorunu sadece teorik olarak kavradığı için, kesin olarak çözemez. (*MECW*, 3:302)

Bu alıntı önemlidir, çünkü maddiyat ve maneviyat zıtlığı, Kant'ın ve diğerlerinin gördüğü şekliyle özgürlük ve zorunluluk zıtlığından başka bir şey değildir. Kant bu zıtlığı sadece teorik bir tarzda -çeşitli pratik savlar öne sürerek- çözebileceğini düşündü. Marx için bu sorun, teorik değil pratik bir sorundu.

Pratik sorun, insanların iradi olarak ne yapabilecekleri sorunudur. Kişi bir şey yapmak istiyor ve istediğini yapabiliyorsa, en azından ahlâkın gerektirdiği asgari anlamda özgürdür. Yani söz konusu özgürlük türü, kişinin eylemlerinin baskı ve zordan kurtulmasıdır. İradi belirleme, bir neden-sonuç ilişkisinin varlığından ya da yokluğundan kurtulmak değildir. İnsanlığın günümüze kadarki tarihi; insanın doğa, başka insanlar, o insanın kendi yarattıkları ve ürünleri tarafından tabi kılınmanın, tahakküm altına alınmanın tarihi olmuştur. Bu demek değildir ki, insanlar şimdiye kadar iradi olarak hiçbir eylemde bulunamamışlardır. Bu, daha ziyade, insanların yaşamlarının önemsedikleri yönlerinin onları tahakküm altına aldığını ve etkinliklerini engellediğini söylemektir. Komünizm bu güçlerin üstesinden gelme girişimidir. Nitekim Marx şöyle der: "Tam gelişmiş doğacılık olarak komünizm, hümanizme eşit demektir. İnsan ile doğa ve insan ile insan arasındaki çatışmanın sahici çözümü -özgürlük ile zorunluluk ... arasındaki çekişmenin doğru çözümü- demektir" (*MECW*, 3:296). O halde, zorlama ve sınırlamadan kurtulunca, ahlâk mümkün olacaktır. Aslında, ilk toplum formlarında insanlar böyle bir özgürlüğe tam olarak sahip değildiler. Gene de, ahlâki cemaatlerin üyeleriydiler, ahlâk ve etik yaşadıkları toplumların parçasıydı; çünkü (belirli sınırlar içinde) iradi olarak davranabiliyorlardı. Marx'm "Şeyler bu tarzda, gerçekte oldukları ve meydana geldikleri gibi görüldükleri zaman, her derin felsefi sorun ... gayet basit bir ampirik olgu halinde ... çözümlenir" (*MECW*, 5:39) iddiası, Kant'ın teorik sorusunu insan eylemlerinin sınırlanmasına ilişkin pratik bir soruya dönüştürerek yanıtlamasına, bir örnektir.

Dolayısıyla Marx'm, ideolojilerin temelde belirleyici ya da ba-

ğımsız olmadığı ya da bilincin maddi koşullarla bağlantılı olduğuna ilişkin iddialarından kalkarak, ahlâkın ya da etiğin Marx'ın görüşlerine göre imkânsız olacağını ya da olması gerektiğini söylemek mümkün değildir. Marx, komünizmden hem önce hem de sonra yerine getirilmesi gereken görevlerden söz eder. Tek başına bu bile, ahlâk gibi bir şeyin mümkün olduğunu gösterir. Ahlâk ve etiğin oynayabileceği rolün de çeşitli biçimlerde sınırlandırılmış olması, onların imkânsız olduğunu göstermez. Benzer biçimde, bir düşünce tarzının ya da bilinç formunun oynayabileceği rolün de sınırları vardır. Bu, belirli bir bilinç formunun imkânsız olduğunu göstermez. Nitekim Marx'ın, "sadece kendi çağlarının çocukları" oldukları gerekçesiyle başkalarını eleştirmekten geri duran arkadaşlarını nasıl azarladığını görmek bizim için şaşırtıcı olmaz. Marx, şu yorumda bulunur: "ne yazık ki herkes 'kendi çağının çocuğu'dur ve bu mazeret geçerliyse, artık kimsenin suçlanmaması, üstümüze düşen her türlü tartışma ve mücadelenin sona ermesi gerekir...."[23] Marx'ın görüşü açıktır. İnsanlar, kendi çağlarının çocukları olmalarına, toplumun üretici doğası tarafından belirlenmiş olmalarına rağmen eleştirilebilir ve suçlanabilirler.

Marx'ın özgürlük ve belirlemecilik sorununa verdiği yanıt, itiraf edilmeli ki, ancak kabaca ortaya konur. Bu yanıt, olduğu haliyle, diğer filozofların bu soruna katkılarına eklenmez. Marx'ın yanıtının benzersiz biçimde Marksçı bir özellik sergilediği yer, tüm insanlığın daha kapsayıcı bir iradi etkinlikte bulunmasını engellemiş olan ve engellemeye devam eden toplumsal koşullara ilişkin tartışmasıdır.

Dolayısıyla, ne Marx'ın bu meselelere ne de tarihsel maddeciliğe ilişkin görüşleri bir Marksist etik imkânını dışlar. Yukarıda ele aldığımız görüşler nedeniyle, Marx ne normatif bir etik anlayışım, ne de bir görev etiğini savunabilir demek hatalı olur.[24] Görev etiğini reddettiği doğrudur. Ancak bunu belirlenimcilik sorunlarıyla ilişkisiz nedenlerle yapar. Bu nedenler de, tarihsel maddeciliğe ilişkin görüşleri de Marx'ın normatif bir etiği savunmasını

23. Karl Marx, "Circular Letter to Bebel, Liebknecht, Bracke, and Others," *The Marx-Engels Reader*, s. 552.
24. Kamenka'nın bu bölümün başında belirtilen iddiasını hatırlayınız, s. 45. Bkz. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, s. 96-7.

engellemez.

Gene de geriye, ahlâk, etik ve üretim tarzı arasında var olan mantıksal ve kavramsal ilişkilere dair sorular kalmaktadır. Bundan sonra, ahlâk ve ahlâki iddiaların Marx'ın görüşlerinde nasıl bir gerekçeyle yer alabileceğini düşünmeliyiz. 3. bölümde ele alacağımız sorun budur.

III
İdeoloji ve ahlâki iddiaların doğrulanması



> Başlama noktasına insanları kendi tarihlerinin aktörleri ve yaratıcıları olarak gösterdiğiniz anda ...varmış olursunuz asıl. (*MECW*, 6:178)

Gördüğümüz gibi ahlâk ve etik, içinde bulundukları üretim tarzından bağımsız değildirler. Zaten ahlâk filozofları bir toplumda halihazırda var olan ahlâkın -yani, insanların fiilen yaşadıkları ahlâki ilişkilerin- üretim tarzının yanı sıra, bu özel ahlâkın içinde yer aldığı tarihsel dönem tarafından da nedensel olarak etkilendiğini ya da belirlendiğini genelde inkâr etmemişlerdir. Ekonomik depresyonlar hırsızlık olaylarını arttırabilir, doğum kontrol hapı cinsel ilişkiyi teşvik edebilir ve doğal felaketler yağmacılığa yol açabilir. Ahlâk filozofları hatta ahlâka ilişkin teorileştirmenin

(yani etiğin) bile, maddi ve tarihsel koşullardan nedensel olarak etkilendiğini ve bu koşullar tarafından değişikliğe uğratıldığını kabul edebilirler. Bu nedenle Marx, ahlâk filozoflarının ahâkın bu bakımlardan bağımsız olduğunu savunduklarını düşünseydi, hiç kuşkusuz yanılmış olurdu. Ahlâk filozofları ahlâk ve etik için bu türden bağımsızlık iddiasında bulunmamışlardır.

Eskiden beri iddia edilen bağımsızlık, ahlâk ve etiğin üretim tarzından mantıksal -ya da doğrulayıcı - bağımsızlığıdır. Bir toplumda fiili ahlâki ilişkiler ne olursa olsun, mevcut etik bu ahlâki ilişkiler hakkında ne söylerse söylesin; bir toplumun ve bir çağın ahlâkına uygun ölçü oluşturacak, -etik tarafından keşfedilmesi mümkün olan- doğruluğu kanıtlanmış bir ahlâki ilkeler ve değerler dizisinin var olduğu düşünülmektedir. Ahlâk filozofları, ahlâki iddiaların geçerli olması için bu türden bağımsızlığın vazgeçilmez olduğunu savunmuşlardır. Ve Marx'ın reddettiği görüş tam da budur. O halde burada, Marx'ın ahlâki ve etik yargıların doğasıyla ilgili görüşlerine geliyoruz. Bu türden yargılar -eğer sağlarsa- ne tür bir haklılık gerekçesi sağlayabilir? Ahlâki iddiaların geçerli ya da doğru olduğu söylenebilir mi? Bunların geçerliliği ya da doğruluğu, farklı sınıflar, toplumlar ve tarihsel çağlar için kanıtlanabilir mi? Kanıtlanabilirse, nasıl? Marx'ın etiğin ideolojik doğasıyla ilgili görüşlerini, bu soruları ele alarak inceleyeceğiz.

I

Ahlâki iddiaların doğruluklarının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, ahlâk felsefesinin geleneksel bir sorusudur. Bazıları ahlâki iddiaların doğruluğunun kanıtlanabileceğini savunmuşlardır. Bazıları da bunu reddetmişlerdir. Bilimsel ve olgusal önermelerde göreli bir mutabakatın oluşuna karşılık ahlâki iddialarda mutabakatın olmayışını da kanıt olarak göstermişlerdir. Benzer biçimde, olgusal ve bilimsel terimlerin tanımı konusunda önemli ölçüde mutabakat sağlayabilmemize karşılık, ahlâki terimlerin tanımında pek az mutabakat vardır. Aynı şekilde, kesinlikle belirlenebilen iddialar ile diğerleri, örneğin ideolojideki (dolayısıyla ahlâk ve etikteki) belirlenemeyen iddialar arasındaki farklılığa bizzat Marx dikkat çeker:

> Bu türden dönüşümleri incelerken, ekonomik üretim koşullarının doğal bilimin kesinliğiyle belirlenebilen maddi dönüşümü ile hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ya da felsefi koşulları -kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve mücadeleyle üstesinden geldikleri ideolojik formlar- arasında ayrım yapmak her zaman zorunludur.[1]

Gene de Marx'ın, ahlâki iddiaların doğruluğunun bir anlamda kanıtlanamayacağını düşündüğü sonucuna varmamalıyız. Ahlâki yargıların doğal bilimin yargılarıyla aynı kesinlikte belirlenemeyeceği olgusu, zorunlu olarak ahlâki yargıların doğruluğunun bir anlamda kanıtlanamayacağını söylemek anlamına gelmez. Aristoteles gayet haklı olarak, çeşitli alanlarda öne sürülen iddiaların, farklı türde ve kesinlikte kanıtlar gerektirdiğini belirtmiştir. Kuşkusuz, Marx'a göre de, matematik ya da kimya ile ilgili iddialar, sosyal bilimlerin, örneğin bir toplumun proletaryasının ne zaman ayaklanabileceği gibi iddialarından daha kesin anlamda kanıtlanabilir. Gene de bundan, sadece birinci iddiaların kanıtlanabileceği, ikinci iddialarınsa kanıtlanamayacağı sonucu çıkmaz. Benzer biçimde, etik ve ahlâk iddiaları da bu iddialara uygun düşen tarzlarda kanıtlanabilir. Öte yanda, doğal bilimler alanında öne sürülen iddialar üzerinde genelde daha yaygın bir mutabakat olsa da, doğa bilimsel iddialar konusunda derin ve önemli faklılıklar olmadığını düşünmek yanlış olacaktır. Bu türden iddiaların bir anlamda doğrulanabileceği yine de pek kuşku götürmez. Dolayısıyla, mutabakatın olmaması, üzerinde mutabakata varılamayan iddialar hakkında bir karara varılamayacağını ya da bunların doğruluğunun kanıtlanamayacağını göstermez. Burada da, Marx'ın görüşlerinin aceleci yorumlarından kaçınmak gerekiyor.

O halde Marx'ın iddiaların doğruluğunun kanıtlanmasıyla ilgili belki de en çok bilinen önermesiyle başlayalım. Bu önerme oldukça geneldir. Gene de bunun etik ve ahlâka uygulanabileceğini göreceğiz. Feuerbach üzerine ikinci tezinde Marx şöyle der:

> İnsan düşüncesine nesnel doğruluk atfedilip atfedilemeyeceği sorusu

1. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1970, s.21.

> bir teori sorusu değildir; pratik bir sorudur. İnsan, doğruyu, yani gerçekliği ve gücü, kendi düşüncesinin bu-dünyalılığını, pratiğin içinde kanıtlamalıdır. Düşüncenin gerçekliği ya da gerçekdışılığı üzerine, kendini pratikten soyutlayan tartışma, tamamen skolastik bir sorudur. (*MECW*, 5:6)[2]

Marx'ın bu önermede öne sürdüğü görüşleri anlamak için, üç noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, Marx doğruluğun kanıtlanmasından değil, doğruluktan söz eder. Doğruluğun kanıtlanması ile doğruluk arasında genellikle bir ayrım vardır. Bir önerme, örneğin "yağmur yağıyor" önermesi, doğru ya da yanlış olabilir; ancak kendi başına bir doğrulama ya da doğrulamama değildir. Doğrulanan ya da doğrulanmayan şey, yağmurun yağmakta olduğu iddiası ya da yargısıdır. Örneğin, "sanırım, dışarıda yağmur yağıyor" iddiasında bulunuyorsam, bu iddia ya da yargının doğruluğu kanıtlanabilir ya da kanıtlanamaz. Bunun doğruluğunun kanıtlanıp kanıtlanamayacağı (en azından kısmen) "yağmurun yağmakta olduğu"nun doğru olup olmamasına bağlı olacaktır. Böylece, bir şeyin doğrulandığını söylemek, o şeyi kabul etmek ya da iddia etmek için bazı nedenlerin ya da temellerin gösterilebileceğini söylemektir. Bu da doğal olarak, çeşitli olgulara, yani neyin doğru olduğuna bakar. Ancak, bir şeyin doğru olduğunu söylemek, bunun için bazı nedenlerin gösterilebileceğini söylemek değil, (genellikle ve kabaca) o şeyin gerçekliğe denk düştüğünü söylemektir. Dolayısıyla, felsefe tarihinde insanlar bir kişinin uğraştığı düşünce ile o düşüncenin içeriği ya da belki o düşüncenin şu ya da bu dilde ifade edilebilen nesnesi arasında çoğu kez ayrım yapmışlardır. Birincisini değerlendirmek için gerekli olan, ikincisini değerlendirmek için gerekli olanla aynı değildir.

Şimdi, yukarıdaki pasajda, Marx doğruluğun, düşüncenin içeriğinden çok insanın düşünme süreciyle ilgili olduğunu

2. Marx, (antik dünya hakkında) daha sonra "antik filozoflar doğru olmayan kendi dünyalarına nüfuz eder etmez (yani, bu dünya pratik çatışmalar sonucunda dağılır dağılmaz -ve bu materyalist gelişmenin çıkarların tek nesnesi olacağını kanıtlamak için), doğrunun dünyasına ya da kendi dünyalarının doğrusuna nüfuz etmeye çalıştılar ve o zaman, kuşkusuz, onun artık doğru olmayana dönüşmüş olduğunu gördüler" (*MECW*, 5:136) dediği zaman aynı noktayı belirtir.

söylemektedir. Marx'ın sözünü ettiği şeyin, düşüncenin, örneğin "yağmur yağıyor" düşüncesinin içeriği değil, yağmurun yağmakta olduğunun düşünülmesi ya da yağmur yağıyor düşüncesi olduğu görülür. Marx'ın pratik bir sorun olarak gördüğü şey, bu düşünme sürecine, nesnel doğruluğun atfedilip atfedilemeyeceğidir. O halde, yukarıdaki paragrafın terimleriyle belirtmek gerekirse, Marx'ın İkinci Tez'i, insanların iddia ettikleri şeye yükleyebileceğimiz doğruluğun doğasından çok, insanların öne sürdükleri iddiaların doğrulanmasıyla ilgilidir.

İkincisi, Feuerbach üzerine yukarıdaki Tez, bireylere değil; daha çok "insan"a gönderme yapar. Bu, dolaylı yoldan şu ya da bu bireyi anlatmak için kullanılmış bir ifade olmaktan çok, Marx'ın insanlardan grup ya da türler olarak söz etme tarzıdır. Nesnel doğruluğun insan düşüncesine, yani insanı şu ya da bu tarihsel dönem içinde karakterize eden düşünceye atfedilip atfedilemeyeceği pratik bir sorudur. Kuşkusuz bu da bireylerin düşünceleriyle ilişkilidir. Gelgelelim, Marx yukarıda doğrudan ya da insan düşüncesinin doğrulanmasından söz ederken, öncelikle belirli bir tarihsel çağı nitelendiren düşüncenin doğrulanabilme koşullarıyla ilgilenmektedir. Tam tersinden ele alırsak, belirli tarihsel çağlarda ortaya çıkabilen diğer düşünce ya da bilinç formları neden doğrulanmamaktadır?

Üçüncüsü, Marx felsefi geleneği izleyerek düşünce ya da bilinç ile nesneler ya da ürünler arasında ayrım yapma yanlısı olsa da, sıra bunların doğruluğu ya da değerlendirmesi meselesine gelince; onları ayırmakta isteksizdir. Bu ayırımı yapmak, ona göre, dünyayı fikirlerin yönettiğini savunmak anlamına gelen idealizm yönünde ilk adımı atmaktır. Halbuki, bir dönemi niteleyen fikirlerin doğruluğu insanların edindikleri düşünce ya da bilinçle bağlantılıdır. Bu türden düşüncenin doğrulanmış ya da geçerli olup olmadığını söyleyebilmek, "gerçekliği ve gücü [bu türden] düşünce[nin] bu-dünyalılığını pratiğin içinde" kanıtlamakla ilgili bir sorudur. Böylece çeşitli ahlâki iddiaların doğrulanabilmesi ya da doğrulanamaması, onların gerçekliği ve gücüyle, onların bu-dünyalılığıyla ilgili bir sorudur. Peki bu ne anlama gelmektedir?

Basitçe ve sezgisel olarak, aklımızda ahlâk ve etiği ön planda tutarak başlayalım. Çeşitli ahlâki iddia ve inançların tarihte bir ger-

çekliğe ve güce sahip oldukları doğrudur. Belli ahlâki ilkelere olan inançlarından ötürü insanlar ölmüşlerdir. Bu türden ahlâki iddia ve görüşler böyle bir gerçeklik ve güç taşıdıklarına göre, Marx'ın görüşlerine karşı doğrulanmış olmazlar mı? Ayrıca, insanların belirli ahlâki ilke ve değerlere yüzyıllardır inanmaları, bu ahlâki inançların çeşitli tarihsel dönemleri kapsayan bir geçerliliğe sahip olduğunu ve dolayısıyla ilelebet doğru olarak ele alınabileceğini kanıtlamaz mı? Birbirine karşıt ahlâki görüşlerin dünya tarihinde önemli bir etkisi olduğu gerçeğiyle bu iki tespit içinden çıkılamaz bir hal almaz mı sonunda? Irkçılık, bencillik ve faşizm de; kardeşliğin, özverinin ve liberalizm ya da komünizmin sahip olduğu gibi bir etkiye sahip olmuşlardır. Nitekim Marx'ın görüşleri, aslında, ahlâki inançların birbiriyle çeliştiğini ve çatıştığını doğrulamaz mı? Marx'ın, ahlâki inançların doğruluklarının nasıl kanıtlanacağını göstermekten uzak olan konumunun, ahlâki kuşkuculuğa vardığı görülür. Dolayısıyla, Marx bu görüşleri savunuyorsa, benimsediği konumu savunmak imkânsız değil midir?

Marx'ın görüşlerinin bu basitleştirilmiş yorumu, aslında, pek çok kişinin düştüğü bir hatadır.[3] Üstelik Marx'm böyle bir görüşü savunmadığı açıktır. Belirli bir durumun ortaya çıkması ya da belirli bir durumun fiilen var olması ve bazı işlevleri yerine getirmesi, bunlardan birini ya da diğerini temel alan görüşlerin, inançların ya da değerlerin doğruluğunun kanıtlanması ya da doğru olması anlamına gelmez. Nitelim Marx, "sosyal tabakalar genelde kendi işlevlerini yerine getirirler, ancak bu böyle diye onları haklı çıkarma isteği bizden uzak olsun" der (*MECW*, 1:262). Benzer biçimde Marx, Hegel'in "mevcut ampirik dünyanın restorasyonu"nu ve statüko savunusunu "eleştirel olmayan pozitivizm" olarak mahkûm eder (*MECW*, 3:332). O halde, Marx'ın görüşlerinin neyi savunduğunu göstermek için, onun çeşitli iddialar taşıdığını söyleyebileceğimiz bu "gerçeklik ve güç" anlayışına daha yakından bakmalıyız.

Marx'm "gerçeklik"ten kastettiği, genelde, insan faaliyetinin ürünü olmanın yanı sıra çeşitli biçimlerde insana dışsal ve ondan bağımsız olduğu ve insan tarafından tadil edildiği düşünülen; şey-

3. Brand Blanshard, "Reflections on Economic Determinism," *Journal of Philosophy*, C. LXIII, Mart 1966, s. 177.

ler, etkinlikler ve ilişkilerdir. Kendi görüşlerinden hareketle diyebiliriz ki, Marx dışsal doğanın taşıdığı önceliğin tartışılmaz olduğunu kabul etmekten yanadır (*MECW*, 5:40) örneğin. Gene de Marx, doğayı ya da gerçekliği, insan etkinliğinden kaynaklanan tadilatlardan ayrı bir şey olarak tartışmanın pek anlam taşımadığını savunur. "Önceki maddeciliğin başlıca kusuru ... şeyleri [*Gegenstand*], gerçekliği, duyusallığı, *duyusal insan etkinliği ve pratiği* olarak, yani öznel olarak değil; sadece nesne ya da tefekkür formunda kavramasıdır" (*MECW*, 5:3). Gerçekliğin bu iki yanı -nesne ve nesnenin duyusal etkinlik aracılığıyla tadili- (insanları ilgilendirdiği kadarıyla) birbirinden ayrılmaz biçimde ilişkili ve birbirine karışmış durumdadır. Biraz da ironiyle Marx şöyle der:

> Doğa, insan tarihinden de önce gelen doğa, ne şekilde olursa olsun Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değil; günümüzde artık (belki yakın zamanda oluşmuş birkaç Avustralya mercan adası dışında) hiçbir yerde var olmayan ve bu nedenle Feuerbach için de var olmayan doğadır. (*MECW*, 5:43)

Bunun yerine, doğa ve gerçeklik, kısaca duyusal dünya,

> hep aynı kalan, sonsuzluktan çıkıp gelmiş verili bir şey değil; endüstrinin ve toplumun içinde bulunduğu durumun ürünüdür; ve aslında, [bir ürün] bu anlamda tarihsel bir üründür; her biri bir öncekinin üstünde yükselen, kendi endüstrisini, kendi ilişki biçimini geliştiren ve kendi toplumsal ilişki biçimini gelişen ihtiyaçlara göre tadil eden, birbirini izleyen bütün bir kuşaklar dizisinin sonucudur. En basit "duyusal kesinlik" nesneleri bile, ancak ... toplumsal gelişme, endüstri ve ticari ilişki aracılığıyla verilidir. Neredeyse bütün meyve ağaçları gibi, kiraz ağacı da, sadece birkaç yüzyıl önce ticaret sayesinde bölgemize dikildi ve bu nedenle kiraz ağacı ancak belirli bir çağda, belirli bir toplumun bu eylemi sayesinde "duyusal kesinlik" halini aldı ....(*MECW*, 5:39)

O halde, Marx insan ve toplum bağlamında gerçeklikten söz ettiği zaman, aslında, pratik insan etkinliğinden ve bu etkinliğin ürünlerinden söz eder. Burada bazı noktaları vurgulamak gerekir. Birincisi, Marx'ın "bireysel etkinlik"ten değil; "insan etkin-

liği"nden söz ettiğine dikkat ediniz. Kuşkusuz birincisi ikincisinden oluşur; ama gene de gerçeklik olarak bildiğimiz şeyi yaratan, bireysel karakterler değil, insanın kolektif, genel karakteridir. O halde insan etkinliğinin "gerçeklik-yaratıcılığı" sadece duyusal dünyanın tadilatını değil, aynı zamanda insanların içinde birlikte yaşadıkları yeni nesnelerin, yeni güçlerin ve gerçek ilişkilerin yaratılmasını kapsar. İkincisi, Marx'ın insanın katıldığı etkinliklerin hem insanın ne olduğunu hem de dünyanın tikel karakterini belirlediği iddiası, Hegel'den devraldığı nesneleştirme nosyonuna dayanır:

> Emeğin ürünü maddi hale gelmiş, bir nesnede cisimleştirilmiş emektir; emeğin *nesneleşmesidir*.... O halde, emeğin nesnesi *'insan türünün hayatı'nın nesneleşmesidir;* çünkü o, kendisini sadece bilinçlilik halinde, entelektüel olarak değil; aynı zamanda etkin olarak da gerçeklik içinde çoğaltır ve böylelikle kendisini bizzat yarattığı bir dünyanın içinde görür. (*MECW*, 3:272,277)

Özetle, kendi pratik etkinliği içinde insan kendisini nesneleştirir ve kendi dünyasını yaratır. Bunu, nesnelerin üretiminde, onların yeniden biçimlendirilmesinde, işle ve yaşamayla ilgili çeşitli ilişkilerde ve hem kendisini hem de dünyayı anlamasını sağlayan düşünce sistemlerinde yapar. Üçüncüsü, insan etkinliği kendi pratik çıkarlarını yerine getirmeye çalıştığı özel tarzla nitelendirilir. Hayvanlar da kendi ihtiyaçlarını karşılama çabasıyla üretim yaparlar. Ancak üretici insan etkinliği, işe karışan bilincin doğasından ötürü hayvan etkinliğinden farklılaşır. İnsanlar hem kendilerine hem de başkalarıyla ve doğayla olan ilişkilerine dair, hayvanlarda olmayan bir farkındalığa sahiptirler (bkz. *MECW*, 5:44). Ayrıca bilinçli insan etkinliği planlamayı, tasarlamayı vb.'yi gerektirir. İnsanlar belirli sonuçlara ulaşmak için kendi irade ve etkinliklerini bu plan ve tasarımlara tabi kılabilirler (bkz. *Capital*, 1:178). Pratik insan etkinliği hayata geçmeden önce planlamayı gerektirdiği için; insanlar yapacakları işleri arzulanan çeşitli nesnelere uygun olarak önceden planlayabildiği ve yalnızca biyolojik yönüyle yaşayan ve üreten varlıklar olmadığı için, Marx sık sık bilinçli insan etkinliğinin özgür etkinlik olduğunu söyler (MECW, 3:276). Gene

de ona göre, pratik çıkarlardan kaynaklanan ve ifadesini çeşitli doğal ya da maddi araçların güdümlenmesinde bulan etkinlik doğaya uygun bir etkinliktir:

> [Bilinç, der Marx] "saf" bilinç değildir. "Zihin" daha başlangıcında hava katmanlarının, yani sesin, yani dilin oluşturduğu biçimlerin yükünü çekmek zorunda kalmıştır. Dil bilinç kadar eskidir, dil pratiktir, başka insanlar için de varolan ve sadece bu nedenle benim için de varolan gerçek bilinçtir; dil, tıpkı bilinç gibi, başka insanlarla ilişki kurma ihtiyacından, zorunluluğundan kaynaklanır. (*MECW*, 5:44)

Son olarak da insan etkinliği, kendine ve sadece kendi dolaysız çıkarlarıyla sınırlı olmayan kendi dünyasına standartlar uygulama yetisiyle tanınır. Sonuç olarak, pratik insan etkinliğinde potansiyel bir evrensellik vardır:

> Bir hayvan sadece mensup olduğu türün standart ve ihtiyaçlarına uygun nesneler oluştururken, insan her türün standardına uygun üretimi nasıl yapacağını bilir ve her yerde, kendi yaratılışında var olan standardı nesneye nasıl uygulayacağını bilir. Bu nedenle insan güzelliğin yasalarına uygun nesneler de oluşturur. (*MECW*, 3:277)

Gerçeklik nosyonu ile pratik etkinlik arasında bağlantı kurduğu ve pratik etkinliği yukarıdaki gibi nitelendirdiği için Marx çoğu kez şeylerin, etkinliklerin ve ilişkilerin gerçekliğini, onların pratik insani ihtiyaçları karşılamasıyla bağlantılı olarak ele alır. Üzerinde hiçbir trenin geçmediği, dolayısıyla kullanılmayan bir demiryolu ona ihtiyaç olmadığı için *gerçeklikte* değil, sadece potansiyel olarak bir demiryoludur. Benzer biçimde, bir ürün ancak tüketilmesi halinde *gerçek bir ürün* haline gelir. Örneğin bir elbise ancak giyildiğinde gerçek bir elbise haline gelir. Doğal bir nesnenin aksine ürün, ancak tüketilerek kendini kanıtlar, bir ürün haline gelir (*Grund.*, 91; bkz. *Capital*, 1:36). Böylece, çeşitli nesnelerin gerçekliği, nesnenin pratik insani çıkarları karşılamak için kullanılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Meseleye tersinden bakılınca da, karşılanamayan insan çıkarı gerçeklikten yoksundur. "Seyahat edecek param yoksa, seyahat etmeye ihtiyacım -yani gerçek ve gerçekleştirilebilir bir ihtiyaç- yok demektir. *Çalışma yeteneğim*

varsa ama bu yetenek para getirmiyorsa, çalışma yeteneğim -yani, *etkin, gerçek* bir yetenek yok- demektir" (*MECW*, 5:39, 40, 43). Marx varoluşları insanlara bağımlı olmayan nesnelerin varlığını kabul ettiği için, Hegel'in aksine, kendisini bir materyalist olarak görür. İnsanları ilgilendiren her türlü nesneyi, duyusal insan etkinliğiyle biçimlendirilmiş ve değiştirilmiş gördüğü için de kendisi idealizmin önemli bir yönünü benimsemiş olur. Böylece Marx kaba ya da saf anlamda mekanik maddecilikten kaçınmıştır. O halde, bu argümanın ilk evresine göre, ahlâki bir iddianın doğrulandığını ya da geçerli olduğunu söylemek, o iddianın bir toplum içinde yer alan bir etkinlikler ve ilişkiler dizisine, yani o toplumun üyelerinin pratik çıkarlarının etkin biçimde karşılanmasında belirleyici rol oynayan toplumsal varoluş formlarına göndermede bulunduğunu söylemektir.

Bu, yukarıda ele aldığımız (hatalı) başlangıç yorumunu kısmen açıklığa kavuşturur. Ahlâki bir iddianın doğrulanmasını, gerçeklik ve gücünü ele aldığımızda, Marx, şu ya da bu kişinin ahlâki inançlarından ötürü ölümü göze aldığı durumlardan söz etmemekte; bunun yerine insan etkinliğinin yarattığı, insan çıkarlarının karşılanmasında somut ve fiili bir rol oynayan maddi ve toplumsal koşullara göndermede bulunmaktadır. Kuşkusuz, ahlâki iddiaların doğrulanmasına ilişkin böyle bir yaklaşım karşısında okurun aklına pek çok itiraz gelecektir. Ancak yukarıda söylenenler Marx'ın görüşlerinin geliştirilmesi yönünde sadece bir ilk adımdır.

III

Marx'ın ahlâki iddiaların doğrulanmasına ilişkin yaklaşımını açıklama yönündeki ikinci adım, şimdiye kadar bir şekilde karşılanan ve ahlâki yargıların doğrulandığı temeli oluşturan çıkarların, hâkim sınıfın pratik çıkarları olduğu görüşünü ele alalım. Marx, çok sık alıntı yapılan bir pasajda şu görüşleri öne sürer:

> Hâkim sınıfın fikirleri her çağda hâkim fikirlerdir: yani, toplumun *maddi* gücüne hâkim olan sınıf aynı zamanda o toplumun hâkim *entelektüel* gücünü oluşturur. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf,

> sonuç olarak zihinsel üretim araçlarını da denetim altında tutar; öyle ki zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri bütünüyle ona tabidir. Hâkim fikirler başat maddi ilişkilerin; fikirler olarak kavranan başat maddi ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir; bir sınıfı hâkim sınıf haline getiren ilişkiler, o sınıfın fikirlerini de başat fikirler haline getirir. (*MECW*, 5:59)

Demek ki, Marx'a göre, ahlâkın temelini oluşturan koşullara daha yakından baktığımızda, ahlâki iddiaların hâkim sınıfın pratik çıkarlarını karşıladığı ölçüde doğrulandığı ya da geçerli olduğu görülür.

Çok bilinen bir yorum olduğu için, bu yorumun dikkat edilmesi gereken birçok içerimi vardır. Birincisi, belirli bir toplum için doğrulanan ahlâki ilkeler sadece hâkim sınıfın pratik çıkarlarını karşılamayı sağlayan ilkeler ise, bazı kimselerin, "Marx'a göre ahlâk sınıf baskısının bir aracından ibarettir" iddiası anlaşılabilir. Bu durumda, ahlâkın ne olduğu sorusu (en azından nihai olarak) tabi sınıfların çıkarlarıyla değil; hâkim sınıfın çıkarlarıyla ilgilidir. Bu türden bir ahlâk (görünüşe bakılırsa) *statükoyu* doğrulayacak ya da akla uyduracaktır. Bu ahlâk, ikiyüzlülük -yani hâkim sınıfın kendi çıkarlarını karşılayan eylem tarzlarının bir ifadesi olan kendi ahlâkına uygun yaşamaması- dışında, hâkim sınıfa yönelik her türlü eleştiriyi boşa çıkaracağı için tabi sınıfların düzen dışına çıkmamasını sağlayacaktır. Aslında, bu türden bir eleştiri hâkim sınıfın lehinedir; çünkü onun kendi çıkarlarına uygun olanı bir kez daha fark etmesini sağlayacaktır.

İkincisi, ahlâk ve ahlâki iddiaların doğrulanması hâkim sınıfın çıkarlarına bağlıysa, her türlü ahlâk kuralı hâkim sınıfın içinde bulunduğu çağa göre değişir. Böylece, ahlâki iddiaların geçerliliği belirli tarihsel dönemler ve belirli toplumlarla sınırlı olacaktır. Belirtmek gerekir ki, böyle bir görüş etik ya da kültürel göreliliğin taşıdığı anlamın çok ötesindedir. Buradaki görüş, aynı kültürün parçası olup olmadığına bakmaksızın, bir ahlâk iddiasını belirli bir toplumla sınırlayacaktır. Aslında, ahlâki iddialar sadece göreli olmakla kalmaz, aynı zamanda hâkim sınıf adına bir tür propaganda yapmak anlamına gelirler; ahlâk, hâkim sınıfın konumunun bir biçimde akla uydurulmasıdır.

Burada örtük bir sonuç daha bulunmaktadır. Hâkim sınıfın dağıldığı, bir başka sınıf ya da sınıflar tarafından tehdit edildiği dönemlerde, ahlâki sorular boşlukta kalır. Hangi sınıfın daha güçlü olduğuna bağlı olarak, aynı toplum içinde farklı ahlâklardan söz edilebilir. Dolayısıyla, bir toplum formundan diğerine ya da bir hâkim sınıftan diğerine geçiş dönemlerinde ahlâki sorunlar hakkında karar verilemez. Ya da keskin bir geçiş olmasa da farklı sınıfların kabaca aynı güçte oldukları dönemlerde, o toplumda farklı, çelişen ama geçerli ahlâk kuralları olduğu ya da o toplumda hiçbir geçerli ahlâk kuralının olmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu durum ahlâkı daha da göreli hale getirecektir. Farklı sınıfları birbirinden kabaca da olsa ayıracak kadar zeki olan birisi, her toplumda düzinelerce farklı ahlâkın olduğunu ya da hiçbir toplumda geçerli bir ahlâkın olmadığını iddia edebilir. Sonuç, ahlâk konusunda kuşkuculuk olacaktır.

Nihayet, bütün sınıfların (hâkim sınıf dahil) komünizm tarafından ortadan kaldırılması halinde, ahlâkın da ortadan kalkabileceği görülür. Yani, komünizmde sınıf baskısı sona erecektir. Sınıf baskısının araçlarına artık ihtiyaç olmayacaktır. Bu durumda ahlâkın da artık gerekli olmayacağı sonucuna varılabilir.

Böylece, ahlâkı sınıfın çıkarlarına ve ihtiyaçlarına bağlamak, komünizmden önce ya ahlâki göreliliğin ya da ahlâki kuşkuculuğun olduğu, komünizmin ortaya çıkışıyla birlikte ahlâkın da ortadan kalkacağı sonucunu verecektir.

Ne var ki, komünizm öncesi ahlâkın doğasına ve komünizm ile birlikte ahlâkın da sona ereceğine ilişkin bu göreli ve kuşkucu sonuçlar, Marx'ın görüşleriyle haklı çıkarılamaz. Bu sonuçlar ahlâkın, bir sınıfın pratik çıkarlarıyla, o sınıfın ahlâkı baskı aracı olarak kullanmasıyla ilişkisi hakkında çok basit bir görüşten kaynaklanır. Yukarıdaki itirazların anlamlı ya da güçlü olması için, ahlâkın doğası gereği belirli bir sınıfın çıkarlarına hizmet etmesi, bu türden sınıf baskısının sadece ahlâkın erken ve gelişmemiş formlarının değil; bütün ahlâk formlarının zorunlu bir özelliği olması gerekir. Bu kanıtlanamadıkça yukarıdaki argüman ya da itirazların hiçbir gücü olmaz. Benzer biçimde, atlar araba çekmekte kullanıldıkları için, modern toplumda at arabalarının otomobillerin yerini almasıyla birlikte atların sonunun geleceği de söylenebilirdi.

Atların artık araba çekmeyeceği kesindir, ancak bu atların artık varolmayacağını ya da başka işlerde kullanılmayacağını göstermez! Elbette, atlar, otomobilin ortaya çıkışından önce de geçerli olan başka amaçlar için kullanılmaya devam edecektir. Ahlâk konusunda da durum buna benzer. Marx'a inanacak olursak, tarihsel olarak ahlâk -en azından şimdiye kadar- belirli sınıfların çıkarlarının karşılanmasıyla bağlantılı olmuştur. Bu, hâkim sınıfın, tabi sınıfları baskı altına almak ve sömürmek için ahlâkı kullandığı anlamına gelir. Ancak ahlâkın doğası ile bir hâkim sınıfın pratik çıkarları arasında asli bir bağlantı olduğu gösterilemedikçe, ahlâkın şu ya da bu sınıftan ayrı görülemeyeceği sonucuna varma zorunluluğumuz yoktur. Demek ki, ahlâk baskıcı kullanımlarından, şu ya da bu sınıfla olan bağlantısından ayrı ele alınabilir ve buna rağmen asli doğasını koruyabilir.

O halde şunu sormalıyız: Neden ahlâk geçmişte sınıf baskısı olarak işlev görmüştür? Ahlâk, bütün halkın çıkarlarına değil de, hâkim sınıfın çıkarlarına nasıl hizmet etmiştir? Kısaca ahlâk ile sınıf çıkarları arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bu bağlantının doğası nedir?

Marx bu sorulara genetik bir yaklaşımla yanıt verir. Erken toplumlarda, cinsiyet farkı, "doğal yetenek (örn. fiziksel güç), ihtiyaçlar, rastlantılar vb." nedeniyle, doğal bir işbölümü vardır (*MECW*, 5:44). Marx bunu, toplum gelişiminin başlaması için gereken verili bir form olarak alır. Bu durumda işbölümünün bizatihi kendisi, bireyler arasında bir çıkarlar bölünmesi ve farklılaşması olduğunu gösterir. Nüfusun ve üretici yeteneklerin vb. artışıyla birlikte, bu işbölümü ve çıkarlar ayrılığı daha abartılmış ve çoğalmış hale gelir. Özetle, bireyler arasındaki işbölümü ve çıkar bölünmesinde, toplumun, karşıt çıkarları olan çeşitli sınıflara bölünmesinin temellerini buluruz.

Öncelikle, işbölümü ve sınıfların oluşumuyla birlikte insanlar, doğal olarak ve kendiliğinden, kaçamayacakları çeşitli etkinliklere girerek ayrışırlar. Bu uğraşı alanları, tıpkı bir sınıfın üyesinin bir diğer sınıfın üyesinden bağımsız bir varoluş kazanması gibi (*MECW*, 5:77) bireylerden bağımsız bir varoluş kazanır (*MECW*, 5:92, 93). Bu durumda üretici güçler, kendi başlarına, bu güçleri oluşturan bireylerden tamamen bağımsız ve ayrı bir dünya olarak

görünürler. Ayrıca, bu durum nedeniyle, kişisel olduğu ve emek gücünün bir kesimi ve o kesime özgü koşullar tarafından belirlendiği ölçüde, her bireyin hayatında bir yarılma ortaya çıkar. O zaman sınıf bireyi ile özel birey arasında bir ayrım yaparız. Bireyler kendilerini esas olarak özel bireyler olarak görme eğiliminde oldukları için, yaşam koşulları onlara rastlantısal görünür. Sonuç olarak, bu koşulların doğasına ilişkin -sahip oldukları özgürlüğün doğası ve türüne, metanın, paranın vb. doğasına ilişkin- hatalı görüşlere kapılırlar.

İkinci olarak; işbölümüyle birlikte, tek bir bireyin ya da ailenin çıkarı ile birbiriyle ilişki içinde olan bütün bireylerin ortak çıkarı arasında bir çelişki oluşur. "Bu ortak çıkar," der Marx, "sadece imgelemde, 'genel çıkar' olarak değil; her şeyden önce gerçeklikte, işin aralarında bölündüğü bireylerin karşılıklı bağımlılığı olarak varolur" (*MECW*, 5:46). Ancak bireyler sadece kendi özel çıkarları peşinde oldukları için (*MECW*, 5:47) ortak çıkarın bu çelişen çıkarlardan önce gelmesi gerekir. Bu da devlet formunda kendini gösterir (*MECW*, 5:46, 47) -bu sınıfların birinin daima diğerine tahakküm ettiği söylenir (*MECW*, 5:46). Böylece her aile, her küme vb. içindeki gerçek bağları temel almasına rağmen hayali bir cemaat, genel bir çıkar oluşturur (*MECW*, 5:46). Bu sınıfın ideologları, devletin, hâkim sınıfın içinde bir altgrup oluştururlar. Bu ideologlar hâkim sınıfın fikirlerini dile getirirler. Hâkim sınıf ideologlarının dile getirdiği görüşler, bizzat hâkim görüşler ile çatışmaya girebilir (*MECW*, 5:60); ancak bu çatışma sırasında hâkim görüşler ve dolayısıyla hâkim toplumsal ilişkiler tahakkümlerini yeniden kurarlar.

Şimdi, ahlâkı ve ahlâki iddiaları belirli sınıfların çıkarlarına bağlayan bu yaklaşımda, bu türden sınıflar ya da diğer sınıflara hâkim olan bir sınıf olmadıkça, ahlâki iddiaların ve ahlâkın olamayacağına dair herhangi bir şey var mıdır? Devlet örneğinde verilecek yanıt kesinlikle şu olabilir: Marx, devletin çeşitli sınıflar arasındaki çıkarlar bölünmesinin, çıkar ve ihtiyaç çatışmalarının zorunlu bir sonucu olduğunu düşünüyordu. Ve aslında devletin varlığının yegâne nedeni bu idiyse, sınıf çatışmasının sona ermesiyle birlikte devlet gereksiz bir varlık haline gelecekti. En azından, yu-

karıda tanımlanan ve nitelenen haliyle Marx'ın görüşleri tam olarak bu şekilde yorumlanabilir.

Peki ahlâk ile sınıflar arasında benzer bir zorunlu bağlantı var mıdır? Marx'ın değerlendirmesinde, böyle bir bağlantının olduğuna inanmamızı gerektirecek hiçbir argüman ya da neden göremiyorum. Devletlerin oluşmasından, hatta sınıfların var olmasından önce ilkel topluluklarda ahlâk vardı.[4] Hiçbir devlet, ulusallık duygusu, hatta yasa yoktu; ancak ahlâk (dinin, sanatın vb. yanı sıra) vardı. Tarih aslında işbölümü, sınıflar, devlet vb. aracılığıyla gelişmiştir -ve bir bakıma, bu şekilde gelişmek zorunda kalmıştır. Ancak Marx'ın burada sezinlediği zorunluluk, sınıfların, devletin ve işbölümünün ortadan kalkışıyla (*Aufhebung*) birlikte ahlâkın da zorunlu olarak sona ermesini gerektirecek bir zorunluluk değildir. Şunu söyleyebiliriz ki, çıkarların karşılanmasını belirli bir grubun ya da kişinin (örn. Tanrı) çıkarlarının karşılanmasına mantıksal olarak bağlayan hiçbir şey yoktur. O halde ahlâk, tarih boyunca belirli bir sınıfın talepleriyle bağlantılı olmuş olsa da, bu, ahlâkın bir sınıfın talepleriyle bağlantılı olması gerektiğini göstermez. Buradan çıkarılabilecek yegâne sonuç, ahlâkın gereklerinin pratik insan çıkarlarının karşılanmasıyla bağlantılı olması gerektiğidir.

III

Ahlâkın, tarihte şimdiye dek öyle oldu diye, belirli bir sınıfın çıkarlarıyla bağlantılı olması gerekmiyorsa, Marx'm, ahlâki iddiaların insan çıkarlarının karşılanmasına ya da bu çıkarların ahlâk üzerinde yarattığı etkilere göre doğrulanacağını düşündüğü öne sürülebilir. Marx'ın görüşü buysa, bir açmazla karşı karşıya demektir. Marx'ın, hem ahlâki bir iddianın insan çıkarlarının karşılanmasına göre doğrulandığını savunması hem de başkalarının düştüğünü iddia ettiği içi boş bir soyutlamaya düşmemesi mümkün müdür? Öte yanda, çıkarları belirli bir toplumdaki mevcut çıkarlara bağlayan bir yol izliyorsa, Marx'ın görüşleri *statükoyu* akla

4. Bkz. Friedrich Engels, "The Origin of the Familiy, Private Property and the State," Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works* içinde, New York, International Publishers, 1970, s. 455-593.

uydurmaktan nasıl kaçınabilir?[5] Yukarıdaki argümanın tek anlamı, ahlâkın belirli sınıfların çıkarlarıyla bağlantılı olmasının gerekmediği -ve dolayısıyla ahlâk benzeri bir şeyin komünizmin gelişinden sonra da yaşayabileceğidir. Bu, başvurulan çıkarların doğasını ya da böyle bir başvurunun ne anlamda ahlâki olarak doğrulandığını göstermez. Yukarıdaki yaklaşım doğru yöndedir, ancak yetersiz kalmaktadır.

Marx'a göre, ahlâki olanın belirli bir üretim tarzında belirleyici bir rol oynadığı teslim edilmelidir. Örneğin, Marx şu yorumda bulunur: "Olumlu anlamda kullanılan 'insani' ifadesi, üretimin belirli bir evresinde *baskın olan* belirli ilişkilere ve bu ilişkilerin belirlediği ihtiyaçları karşılama tarzına denk düşerken; olumsuz anlamda kullanılan 'insanlık dışı' ifadesi, bu baskın ilişkileri ve bu ilişkiler altında geçerli olan ihtiyaçları karşılama tarzını reddetme girişimine denk düşer" (*MECW*, 5:432). Yani Marx'ın görüşü, ahlâkı belirli bir üretim tarzına bağlamaya devam eder; ve soyutlamadan kaçınır. Bu bakımdan ahlâki olan, üretim tarzının işleyişinde kendi somut rolünü oynadığı için geçerlidir ya da doğrulanır. Marx'ın görüşlerinin bu yanını reddetmemek ya da görmezden gelmemek gereklidir. Marx, ahlâkın üretim tarzıyla bağlantısında ısrarlıdır. "Gerçekliğini ve gücünü" bu durumda göstermekle, ahlâki iddialar doğruluklarını göstermiş olurlar.

Ancak bütün bunlardan Marx'ın etik görüşlerinin burada sona erdiği sonucu çıkmadığı gibi, önceki paragrafta yer alan görüşlerin onu göreceli bir etiğe mahkûm ettiği sonucu da çıkmaz. Yani, bir toplumda ahlâki olanın, farklı çıkarları olan farklı bir hâkim sınıfa sahip bir başka toplumda ahlâki olmayabileceği iddiası, Marx'ı zorunlu olarak göreliliğe bağlı kılmaz. Bu sorunlarda çok açık olmasa da Marx'ın, benzer hâkim sınıfları (yani çeşitli ülkelerdeki burjuvazi), benzer çıkarları olan toplumların benzer ahlâk kodlarına sahip olacaklarını farzettiği vurgulanmalıdır. Dolayısıyla, Marx'ın etiği, etik göreliliğin güçlü ve önemli bir yorumundaki gibi göreli *değildir*. Bu etik görelilik şunu savunur: "Bir birey ya da toplum için doğru ve iyi olan, bir diğeri için durumları benzer olsa bile doğru ve iyi değildir. Bunun anlamı, bir kişinin doğru ve iyi olduğunu düşündüğü şeyi, diğerinin doğru ve iyi bulmaması değil ...,

5. Yukarıda, s. 63-7'de [kitapta] belirtilen sorun budur.

bir durumda gerçekten doğru ve iyi olanın, bir başka durumda olmamasıdır."[6] Marx'ın savunduğu bu *değildir*. Gerçekten Marx, farklı hâkim sınıfları olan toplumların durumlarının önemli ölçüde farklı olduğunu savunur. Bu, hâkim sınıfın doğasını etik olarak konu dışı gören ahlâk felsefesi geleneğine ters düşer. Ama bu görüş, ahlâki olanın belirlenmesinde her durumda geçerli bir ahlâki düşüncenin söz konusu olması gerektiğini öne süren geleneksel ahlâk felsefesiyle tamamen aynı çizgidedir. Marx, burjuva ve feodal toplumların ahlâki bakımdan farklı özelliklere sahip oldukları için farklı ahlâki davranışlar geliştirdiklerini ve talep ettiklerini savunur. Ama gene de, onları birleştiren ahlâki ilkelerin var olduğu söylenebilir.

Ne var ki, bütün toplumları birleştiren ve hepsine uygulanan ahlâki standartların var olabilmesi, ancak ahlâki bakımdan farklı özellikleri olan toplumların bir biçimde bağlantılı olmaları halinde dikkate alınabilir. Çeşitli durumlar arasında bağlantı yoksa, önceki paragrafta önerilen olabilirlik sadece bir olabilirlik olarak kalacaktır. Marx'ın etiği, tam anlamıyla göreli olmasa da, görelilikle aynı sonuçlara varacaktır. Bir kültürün ahlâki yargıları diğer kültürünkilere göre doğrulanamaz.

O halde Marx'ın görüşlerini durağan ve soyut biçimde yorumlama hatasından, pek çok kişinin bilmeden düştüğü bu hatadan kaçınmak bu noktada önemlidir. Marx'ın teorilerini bu şekilde düşünen biri, yukarıda belirtilen görelilik sorunlarına, belki de kuşkuculuğa varır; bu durumda, hâkim sınıfa karşı ahlâki eylemin çok dar bir temeli olabilir; ahlâk, hâkim sınıfın çıkarlarının karşılanmasından ibaret olur. Ancak, Marx'ın ahlâk ve topluma ilişkin görüşleri soyut değildir. Bu görüşler sadece ahlâkla sınıfların çıkarları arasında bağlantı kurmakla kalmaz, (daha genel olarak) bizatihi sınıfların kavranmasını sağlayan pratik etkinlikle ahlâk arasında bağlantı kurar. Yani, toplumdan ve toplumdaki sınıflarından söz etmek, pratik insan etkinliğinin yaratılarından, ürünlerinden söz etmektir. Nitekim Marx şöyle der: "Ekonomist M. Proudhon insanların keten ya da ipeği belirli üretim ilişkileri içinde kumaş yaptıklarını gayet iyi anlıyor da; bu belirli toplumsal

6. William K. Frankena, *Ethics*, gözden geçirilmiş 2. bas.; Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, s. 109.

ilişkilerin insanlar tarafından üretilen keten, keten kumaş vb. kadar çok olduğunu anlayamıyor." (*MECW*, 6:165-6). Bu durumda, sınıf çatışmasını, farklı sınıfların çıkarlarının çatışmasını nihai olarak bizatihi pratik insan etkinliği içindeki bir çatışma olarak görmek gerekir. Aslında, bu çatışmanın farklı toplumlarda aldığı biçimlerin açıklanması ,"toplumsal ilişkilerin bir bütün olarak algılanması"nın açıklanmasıdır, yani insana ilişkin bir açıklamadır.[7]

Öte yanda, Marx'ın pratik insan etkinliğine yaklaşımı durağan değildir: Öteki sınıflardan ve tarihsel gelişimlerinden bağımsız olarak şu ya da bu sınıfa ya da topluma ilişkin değildir. İnsanın ve toplumun tarihi birbiriyle bağlantısız bir olaylar dizisi değil, bitişik olaylar dizisidir. Bu, ampiristin görüşü olabilir (ya da Marx ve Hegel böyle demiş olabilirler), ancak Marx'ın görüşü olamaz. Marx, toplumu gelişen bir tarihsel varlık olarak görür. Bu varlık, önceki toplumun çelişkilerinden çıkmıştır ve kendi çelişkilerinden ötürü bir başka toplum biçimine dönüştürülecektir. Nitekim Marx, şu yorumda bulunur:

> [Üretici güçlerin ve ilişki biçiminin, yani bizatihi toplumların] bu farklı koşullar[ı]... tarihin bütün gelişimi içinde bir dizi tutarlı ilişki formu oluşturur. İlişkinin tutarlılığı şuradan gelir: Bir engele dönüşen önceki bir ilişki formu, daha gelişmiş üretici güçlere ve dolayısıyla bireylerin öz-etkinliklerinin ileri bir tarzına denk düşen yeni bir formla yer değiştirir. Bu form da bir engel haline gelir ve yerini bir başkasına bırakır. Bu koşullar her evrede üretici güçlerin eşzamanlı gelişmesine denk düştüğü için, onların tarihi, aynı zamanda, her yeni kuşağın devraldığı evrilen üretici güçlerin tarihidir ve bu nedenle bizzat bireylerin güçlerinin gelişmesinin tarihidir. (*MECW*, 5:82)

Toplumun ve insanın tarihsel gelişimi, yönü ve anlamı olan bir gelişmedir. Marx bu anlamda kendi çağının insanıydı.

Erken davranıp yanlış anlamayı önlemek için şunu belirtmek gerekir: Yukarıdaki sözlerden hareketle Marx'ın, sonraki kuşakların içinde yaşadıkları özel toplum türünü "önceki kuşakların planları ya da kaderlerinin" yarattığını savunduğu söylenemez. "Tarihi gelişim," der Marx,

7. Bkz. "İnsanın özü ... kendi gerçekliği içinde ... toplumsal ilişkilerin bir araya gelmiş halidir" (*MECW*, 5:4).

> spekülatif biçimde öylesine çarpıtılabilir ki, sonraki tarih daha önceki tarihin amacı haline getirilir, örneğin, Amerika'nın keşfinin amacı Fransız Devrimi'nin patlak vermesine yardımcı olmakmış gibi sunulur. Böylelikle tarih kendisine özel hedefler belirler ve "öteki kişiler düzeyinde bir kişi" haline gelir ..., önceki tarihin "yazgısı," "özü" ya da "fikri," gibi sözcükler, sonraki tarihten, daha önceki tarihin sonraki tarihe etkin biçimde nüfuz edişinden, yapılan bir soyutlamadan başka hiçbir anlama gelmez. (*MECW*, 5:50)

Daha önceki tarih, daha sonraki bir toplumu niteleyen bir ahlâk ilkesini gerçekleştirme girişimiyle güdülenmiş olarak da görülemez. Marx şu yorumda bulunur:

> kuşkusuz eşitlik eğilimi çağımıza aittir. O halde tamamen farklı ihtiyaçları, üretim araçları vb. olan önceki bütün yüzyılların, eşitliğin gerçekleşmesi için takdiri ilahi olarak çalıştığını söylemek, her şeyden önce, kendi yüzyılımızın insan ve araçlarını daha önceki yüzyılların insan ve araçlarının yerine geçirmek ve birbirini izleyen kuşakların kendilerinden önceki kuşakların vardıkları sonuçları sayesinde dönüştürdükleri tarihsel hareketi yanlış anlamaktır. (*MECW*, 6:173)

Demek ki, Marx'ın her tarihsel çağın komünizmi hedeflediğini ya da tarihin hedeflerinin olabileceğini savunduğunu düşünmek hatalıdır. Belirli özgül koşullarda yaşayan bireylerin hedefleri olabilir. Ve bu hedeflerin bu koşullar içinde pratiğe geçirilmesi tarihi oluşturur. Tarihin öznesi bu anlamda insan ya da toplumdur. Ayrıca Marx'm yaptığı değerlendirme, pratik insan etkinliği ile belirli koşullar arasında bağlantı kurduğu için; pratik insan etkinliğinin gelişimindeki her adımın ileri doğru olması ve her toplumun aynı adımlarla ilerlemesi gerektiğini savunmaz. Bir organizmanın ya da bireyin belirli noktalarda gerileyebilmesi ya da yavaşlayabilmesi tarihsel gelişme için de geçerlidir. Gene de Marx, insan etkinliğinin gelişiminde ve edindiği formlarda bir genel ilerleme olduğunu öne sürer. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, Marx'ın değerlendirmesi (en azından sonraki yazılarında) öncelikle Avrupa'ya ve Batı toplumuna uygulanmıştır.[8] Öteki toplumların ge-

8. Bkz. Maximilien Rubel ve Margaret Manale, *Marx Without Myth*, New York, Harper & Row, 1975, s.307, 321.

lişimi, araştırılması gereken bir konudur.

İnsan ya da toplumun gelişim evreleri arasındaki bağlantıların doğasını derinlemesine açımlamak için, Marx'ın diyalektiğe ilişkin görüşlerini akılda tutmalıyız. Tarih; insan ve toplumun çeşitli üretim evrelerinden geçerek gelişimidir. Bu gelişim içinde değişimi ve hareketi açıklayan, her toplumun taşıdığı çelişkilerdir. Dahası, bir diyalektik değişim örneği olarak, insan ve toplumun hareketi soyut ve tek yanlılıktan, çok yanlı ve somut olmaya doğrudur. Ayrıca bu, gelişimin sonraki evrelerinin daha erken evrelerdeki örtük özelliklerin ya da eğilimlerin dışavurdukları bir harekettir. Yani, erken evrelerdeki örtük özellikler ve eğilimler sadece korunmakla kalmazlar, bazı önemli değişikliklere uğrayarak sonraki evrelerde daha eksiksiz bir gelişime uğrarlar. Marx'ın diyalektik terminolojisinde bu özellikler "*aufgehoben*" terimiyle ifade edilir. En kısa haliyle Marx bu tarihsel gelişimi aşağıdaki gibi görür.

İnsan ve toplumun her gelişim evresinde, emek, emek işlevlerinin farklılaşması, mübadele vb. görülür. En erken toplum formlarında bu nosyonlara denk düşen insan ilişkileri, kişisel hale gelmiş olsa bile, sınırlı ve azgelişmiştir. Bu ilişkiler, örneğin efendi ile kölenin ilişkisinde olduğu gibi, kişisel olduğu ölçüde bireyseldir ve piyasadan çok birbirine bağımlıdır: "Kişisel bağımlılık ilişkileri (başlangıçta tamamen kendiliğindendir) insanın üretme yeteneğinin ancak küçük ölçüde ya da soyutlanmış noktalarda geliştiği ilk toplumsal formları oluşturur" (*Grund.*, 158; bkz. *Capital*, 1:77). Bu ilişkiler, üretim güç ve ilişkileri bireylerin öz-etkinlik imkânlarını kısıtladığı için sınırlı ve azgelişmiştir. Bu sadece çalışanlar için değil, yönetenler için de geçerlidir. Marx'a göre her toplumda, "gelişimin karakterinin sınırlılığı, sadece bir sınıfın gelişimin dışında tutulmasından değil; aynı zamanda dışlayan sınıfın dar kafalılığından ötürüdür ve bu 'insana yakışmayan şeyler' hâkim sınıfın içinde de bulunmaktadır" (*MECW*, 5:432; bkz. 438, 51). Dahası, insanlar genellikle öteki toplumlar konusunda da tek yanlı ve sınırlıdır, çünkü her toplum öteki toplumlardan ayrılarak var olur.

O halde insanlığın tarihi, bu toplumsal yaşam formlarının farklı evrelerden geçerek gelişiminin tarihi olmuştur. Bir evreden di-

ğerine bu geçiş, her evrenin gelişimiyle birlikte, örtük biçimde var olan başlangıç özelliklerinin sonucudur. Marx, "başlangıçta bir önvarsayım ve bir önkoşul olarak var olmayan hiçbir şey, sürecin sonunda ortaya çıkamaz" der (*Grund.*, 304). Nitekim mübadele konusunda şu görüşleri öne sürer:

> mübadelenin tarihsel gelişimi ve yaygınlaşması, kullanım değeri ile değer arasındaki -metalarda örtük olan- zıtlığı ortaya çıkarır. Ticari ilişki gereği bu zıtlığa dışsal bir ifade verme zorunluluğu, ortaya bağımsız bir değer formu çıkmasını zorlar ve meta ile paranın farklılaşmasıyla bir kere tümden doygunluğa erişene kadar dur durak bilmez. O zaman, özel bir metanın paraya tahvili, ürünlerin metaya tahvili ile aynı oranda gerçekleştirilir. (*Capital*, 1:86-7)

Ayrıca, mübadele değeri ile para konusunda şöyle der: "mübadele değeri ile paranın basit formları, örtük biçimde emek ile sermaye arasındaki karşıtlığı içerir" (*Grund.*, 248). Dolayısıyla, sonraki tarihsel evrelerin özellikleri toplumsal hayatın daha erken dönem özelliklerinin açımlanıp göz önüne serilen ifadesidir. Bu sadece mübadele, mübadele değeri, para ve işbölümü için değil; aynı zamanda, daha temel olarak bizatihi pratik insan etkinliği için de geçerlidir.

Ne var ki, bu gelişim süreci basit bir iyimserliği ifade etmez. Süreç içinde bağımlılığın, soyutlamanın ve gizemlileştirmenin başka ve yeni formları yaratılır. Böylece, insanlar önceki efendilerine kişisel bağımlılıktan kurtulsalar da, gene denetleyemeyecekleri toplumsal yasa ve ilişkilere; piyasaya bağımlı hale gelirler. Nesnel [*sachlicher*] bağımlılık temelinde kişisel bağımsızlık; içinde bir genel toplumsal metabolizmanın, evrensel ilişkilerin, çok yönlü ihtiyaçların ve evrensel yetenekler sisteminin ilk kez oluştuğu ikinci büyük formdur" (*Grund.*, 158). İnsanların yaşamları, bütün insani ve doğal özellikler fark gözetilmeksizin ortak paydalara indirgendiği ölçüde, farklı tarzlarda olsa da, yine soyuttur. Yaşamları, içinde yer aldıkları sömürü ilişkisinden ötürü gizemlileşir.

Buna rağmen, birbirini izleyen gelişme evreleri pratik insan etkinliğiyle bağlantılı çeşitli ölçütlere göre ilericidir. Birincisi, insani

üretici güçler -Marx bu terimi geniş anlamda kullanır- daha güçlenmiştir. Nihai amacı insanın pratik çıkarlarının karşılanması olan pratik insan etkinliği, doğa üzerinde daha büyük bir denetimin kurulmasıyla bu çıkarları giderek daha fazla karşılayabilmektedir. Makineleşmede, emeğin örgütlenmesinde ve toplumsal örgütlenmede meydana gelen ilerlemeler buna izin verir. İnsanın bireysel ve toplumsal sonuçlara ulaşmak için gerekli eylem çizgisini tasarlama yeteneğinin gelişmesi bu gelişimin esasını oluşturur. İkincisi, pratik insan etkinliğinin evrenselliğinde ikili bir gelişme olmuştur. Tarihsel gelişim sınıf mücadelesinin basitleş-mesine, sınıf çıkarlarının öteki sınıfların çıkarlarını kapsayacak şekilde büyümesine tanık olmuştur (*MECW*, 6:60-61). Nitekim Marx, Ortaçağ döneminin ya da feodal yaşamın tersine "burjuvazinin, bu sınıfın daha genel varoluş koşulları temelinde daha genel bir bakış açısı"ndan söz eder (*MECW*, 5:47). Öte yanda, üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte, insanın aslında kendisine ve dünyaya uyguladığı standartların sadece kendi dolaysız ihtiyaçlarıyla sınırlı olması gerekmez. İnsan, doğasında var olan standartları bizatihi nesneye uygulamaya başlar. Böylece insan, bu dünyadaki nesnelerin somut doğasına tepki olarak kendi dünyasını oluşturur. Nihayet, pratik insan etkinliği, gizemlileştirmeyi, sahte bilinci ve fetişizmi gerektiren koşullardan, bunların gerekmediği koşullara doğru gelişir. Özetle, daha büyük ve daha doğru öz-bilinçliliğe doğru bir gelişme vardır.

O halde pratik insan etkinliğinin şimdiye kadar kaydettiği gelişimde gördüğümüz şey, birbiriyle bağlantılı bir dizi toplumsal yaşam ya da sadece insanlık formlarıdır. Bu formlar arasındaki bağlantıların doğası, basit biçimde bir formun bir başka formla birleşmesi ya da onun içinde değişime uğraması değildir. Bu, başka görüşler için de geçerli olur. Bu bağlantı daha çok, toplumun ya da insanın ilk toplumsal formlardan "daha yüksek," "daha olgun" formlar olduğu söylenen sonraki formlara doğru gelişmesini anlatır. O halde, başka toplumların yanı sıra kendi toplumumuzu kavrama ve yargılama yeteneğimiz, ilk toplumlardaki -ifadesini daha sonraki toplumlarda dışavurarak kazanan- örtük özellikleri ne ölçüde görebildiğimize bağlıdır. Nitekim Marx, şöyle der:

> burjuva toplumu, üretimin en gelişmiş ve en karmaşık tarihsel örgütlenmesidir. Bu toplumun ilişkilerini ifade eden kategoriler onun yapısının kavranmasını sağlar; yani ortadan kalkmış olan ama bir kısmı hâlâ duran yıkıntı ve öğelerinden burjuva toplumunun kendisini inşa ettiği -beraberinde taşıdığı kalıntıların nüanslardan ibaret olan özelliklerine önem kazandırdığı- bütün toplumsal formasyonların üretim yapısını ve ilişkilerini de kavramamızı sağlar. İnsan anatomisi de maymun anatomisinin anahtarıdır. Alt hayvan türleri arasında daha yüksek gelişimin belirtileri, ancak daha yüksek gelişim evresi bilindikten sonra anlaşılabilir. Haraç, aşar vb. ancak toprak rantı bilindiğinde anlaşılabilir. Ama bunlar özdeşlenmemelidir. Ayrıca bizzat burjuva toplumunun kendisi çelişkin olduğu için, daha erken dönem formlarından türeyen ilişkiler burada genellikle bütünüyle çarpık hatta gülünçleşmiş bir formda bulunacaktır. (*Grund.*, 105-6)

Dolayısıyla, pratik insan etkinliği çeşitli formlar (örn., toplumlar, sınıflar, bunların ilişkileri) yaratır. Birbirinden farklı olsalar da bu formlar, bizzat o pratik etkinliğin örtük özelliklerinin farklı gelişim ve dışavurum evrelerini temsil ettikleri için, belirleyici bir birlik oluştururlar. İnsan emeği, bu tarihsel sürecin nihai mihenk taşıdır. Tarih, geçip giden çeşitli gelişim formlarının kaydından ibarettir.

Marx, bu organik toplumsal ve insani gelişim modelini temel alarak çeşitli çağlarda farklı toplumların ahlâki yargılar oluşturduklarını öne sürer. Yukarıda taslak halinde gösterildiği gibi, Marx, belirli tarihsel gelişmelerin izlediği yönün; pratik insan etkinliğinin, dolayısıyla insanın çok yanlı ve somut gelişimine doğru olduğunu çok açık bir biçimde gösterir. Bir başka deyişle, Marx, insanın ve toplumun sahip olduğu güçlerin, insanın içinde tam olarak gelişeceği koşullara erişecek şekilde işlediği düşüncesindedir. O halde; ahlâk, insan yaşamının iyiliği için en temelde yer alan yaşam ilişkileri ve koşullarıyla ilgileniyorsa, bu durumda Marx'ın teorisi etik ya da ahlâki bir teori olur. Bu ahlâk anlayışının istisnai olduğunu düşünenlerin varlığını inkâr etmiyorum. Ama yukarıda da belirttiğim gibi, bu yalnızca makul bir ahlâk anlayışı değil, bir ahlâk teorisine sahip olduğu kabul edilen diğer düşünürlerin görüşlerini de nitelendiren bir ahlâk anlayışıdır. O halde burada Marx'ın görüşlerini, böyle bir ahlâk anlayışının ışığında yorumlamak pek anlamsız sayılmaz.

Aslında Marx'm, bir işçinin istek ve ihtiyaçlarını, o işçinin işgücünün değerini belirleyen bir "ahlâki unsur" olarak nitelendirmesi, yaşamın temel koşullarıyla ilgilenen bir teoriye ahlâki bir teori denilebilmesini destekler:

> [Emekçinin] geçim araçları, onun çalışan bir insan olarak normal durumunu sürdürmesine yeterli olmalıdır. Yiyecek, giyecek, yakıt, barınak gibi doğal ihtiyaçlar yaşadığı ülkenin iklimi ve diğer fiziksel koşullara göre değişir. Öte yanda, zorunlu görülen ihtiyaçların çeşidi ve büyüklüğü, tıpkı bunları karşılama biçimleri gibi, bir tarihsel gelişmenin ürünleridir ve bu yüzden büyük çapta o ülkenin uygarlık düzeyine ve özellikle de özgür emekçiler sınıfını oluşturan koşullara ve alıştıkları rahatlık derecesine bağlıdır. Bu nedenle, diğer metalarda olduğunun aksine, emek gücü değerinin belirlenmesine, tarihsel ve *ahlâki* bir öğe de girmektedir (*Capital*, I:171, vurgu eklendi).

Yani Marx, emekçinin normal yaşamını sürdürmesi için karşılamak zorunda olduğu temel ihtiyaç ve isteklerine ilişkin tartışmanın, yaşamın ahlâki öğelerine ilişkin bir tartışma olduğunu kabul eder. Bunun insan yaşamının iyiliği ve gelişmesi için temel oluşturan öğeleri kapsayacak şekilde genişletilmemesi için hiçbir neden yoktur. Aslında Marx, *Kapital*'in ileriki sayfalarında "eğitime, entelektüel gelişime, toplumsal işlevlerin karşılanmasına, toplumsal ilişkiye, serbest bedensel ve zihinsel etkinliğe ayrılan zaman" ile "iş gününün *ahlâki* ... sınırları" arasında bağlantı kurar (*Capital*, I:264-5; vurgu benim).

O halde Marx'a toplumlar -bu arada daha önceki toplumların da- hakkında ahlâki yargılarda bulunma hakkı veren; ahlâka, insana ve topluma ilişkin bu anlayıştır. Bu türden toplumlar insanın gelişim seyri içinde, insanların tam anlamıyla serpilip zenginleşecekleri duruma yönelik birbiriyle bağlantılı diziler oluşturduğu için, Marx haklı olarak, insanların gelişmesini sağlayan bu serpilip zenginleşme durumunun özelliği olan ahlâki ilkeleri, daha önceki ve diğer toplumsal durumları değerlendirmek için kullanabilir. Ne var ki, bu iddiayla Marksist bir etiğin temellerine ulaşmış olsak da, bu görüşün doğası ve sonuçları üzerinde gene de ayrıntılı biçimde durmak gerekmektedir.



Yukarıdaki yorum, her şeyden önce, Marx'ın öteki toplumlar hakkında ahlâki yargıda bulunma yetkisinin sınırlı olduğunu gösterir. Bu sınırlamayı getirirken de, Marx'ın daha önceki ve daha ilkel toplumlara ilişkin iddialarını da anlaşılır hale getirir. Örneğin Marx'ın Eski Yunanlılardan "normal çocuklar" (*Grund.*, 111) olarak söz etmesini ya da "Antikite'nin çocuksu dünyası"na (*Grund.*, 488) göndermede bulunmasını ele alalım. Bu türden yorumlarla Marx, gelişmiş bir ahlâkı (ya da sanat teorisini vb.) daha erken bir toplum formuna, aynen uygulamanın anlamsızlığını gösterir. Tıpkı çocukların gerçekleştirdikleri çeşitli eylemleri nedeniyle ahlâki olarak mahkûm edilememesi ve yeterince gelişmedikleri için başka ahlâki eylemlere de katılamamaları gibi, Marx da, azgelişmiş daha erken toplum formlarının, daha tam ve daha gelişmiş bir ahlâk duygusu edinemeyeceklerini öne sürer.

Bu görüş, çocukların ya da bu türden toplumların ahlâk alanının dışına düştükleri anlamına gelmez. Onlar tamamen gelişmiş bir ahlâkın ışığında büyürler ya da onların gelişimini bu ışıkta görürüz. Nitekim Marx, İngilizlerin geleneksel Hint toplumuna karşı giriştiği çeşitli eylemleri, daha eksiksiz gelişmiş ve olgun bir toplumun üzerinde yükselebileceği bir temel oluşturacağı için onaylar: "İngiliz endüstrisinin, Hindistan için tasarlandığında yaratacağı yıkıcı etkiler ... açık ve şaşırtıcıdır. Ancak unutmamalıyız ki ... tarihin burjuva dönemi yeni dünyanın maddi temelini yaratmak zorundadır."[9] Yani, bütün özellikleriyle uygulanamasa da, öteki gelişmemiş toplumlar için de geçerli olan bir ahlâk vardır. Bu ahlâkın geçerliliği, bizatihi bu toplumların güçlerinin ve özelliklerinin bu ahlâki koşula yönelmesi gerçeğine dayanır. "İngiliz endüstri ve tarım emekçisinin durumuna omuz silken Alman okur"a Marx, "*De te fabula narratur*," yani, "Senin öykündür anlatılan," demekten hoşlanır (*Capital*, 1:8). Kuşkusuz, burada bir benzeşmezlik vardır. Çocukların olgunlaşarak yetişkin olmaları beklenebilir, oysa eski Yunan toplumu üyelerinin komünist bir etik altında yaşayan bireyler kadar olgunlaşma imkânları yoktu. Ama

9. Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India," *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker, New York, W. W. Norton, 1972, s. 587.

bu benzeşmezlik sadece Marx'ın çeşitli toplum ve ahlâk formlarının gelişim evreleriyle yakından ilgilendiğini gösterir.

İkinci olarak, kaydetmek gerekir ki, insanın ve toplumun sonraki gelişimi önceki toplumlarca önceden görülemez. Nitekim, "yaşayan her şey, dolaysız olan her şey, her duyusal deneyim, ...her *gerçek* deneyim"le ilgili olarak Marx [bunların] " 'nereden geldiği'ni ve 'nereye gitmekte olduğu'nu ... kişi daha önce asla bilmez" der (*MECW*, 4:23). Marx'ın, ahlâki yargıların tam bilgi koşulları altında oluşturulamaması olgusunu ciddiye aldığı söylenebilir. Bunun Marx için birçok içerimi vardır. En önemlisi, Marx'ın insan gelişiminin ilk evrelerinde bile bilinebilecek ve uygulanabilecek ahlâki bir ilke ya da bir ideal önvarsayımında bulunmamasıdır. Komünist ahlâkın ne olduğu, yani insan gelişiminin olgun formunu neyin oluşturduğu, ancak insanın ve toplumun çeşitli yaşam formlarından geçmesinden sonra ortaya çıkar.

Buradan hareketle, Marx'ın görüşlerinin Aristoteles'inkilerle birçok bakımdan ilişkili olduğu anlaşılır. Yani, hem Marx hem de Aristoteles için, insanın nasıl yaşaması gerektiğini bilmek, insanların ne olduklarını anlamak bakımından önemlidir. Ayrıca, insanların ne olduklarına dair yaklaşımlarında her ikisi de etkinliğin önemini vurgularlar. Gene de bu tartışma Marx'ın, Aristoteles'ten önemli ölçüde farklı olduğunu gösterir; zira Marx'a göre insan, doğası verili ve tarihin tamamen dışında bir varlık değildir. İnsanın ne olduğu ve ne olabileceği ancak tarih içinde ve tarih aracılığıyla açığa çıkar. Aslında bu, sadece tarihin kaydettiği bir gelişimdir. Nitekim, Marx'ın insanı ve toplumu ölçmek için kullandığı ahlâki standartlar, tarih içinde daha sonra ortaya çıkan standartlardır. Bu standartlar doğrudan doğruya insanın tam olarak gelişmiş durumuna denk düştüğü gibi; ama aynı zamanda da yukarıda belirtildiği üzere, insanın kendisini içinde bulduğu daha az gelişmiş önceki koşullara da denk düşer.

Yukarıdaki noktanın bir diğer içerimi, insanların geçmişe her yönelişinin kendilerini tam ve çok yönlü yaşamaya yaklaştırmış olmasıdır. Doğru ahlâka uygun yaşamaya -az ya da çok- yaklaşmışlardır. Tek yanlılıkları ancak daha sonraki toplumlarca görülür. Toplumlar daha ileri ahlâk formları geliştirmiş olduklarını

fark ederler ve bunu daha önceki toplumlara yansıtırlar:

> Bu çelişki [üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki] varolmadığı sürece, bireylerin birbiriyle ilişki kurma koşulları, kendi bireyselliklerine ait olan, hiçbir şekilde onlara dışsal olmayan koşullardır. Bu durumda, yalnızca belirli ilişkiler içinde yaşayan bu belirli bireylerin, maddi yaşamı ve onunla bağlantılı olan şeyleri üretebildikleri koşullar onların özetkinlik koşullarıdır ve bu özetkinlik tarafından üretilir. Böylece üretmelerini sağlayan belirli koşul, çelişki henüz ortaya çıkmadığı sürece, onların koşullanmış doğalarının gerçekliğine, tek yanlı varoluşlarına denk düşer. Bu varoluşun tek yanlılığı ancak çelişki sahneye çıktığı zaman aşikâr hale gelir ve yalnızca daha sonra yaşayanlar için varolur. O zaman bu koşul geçici bir pranga olarak görünür ve onun bir pranga olduğu bilinci daha önceki çağa da uygulanır. (*MECW*, 5:82)

Böylece Marx geçmiş toplumlarda, hatta kapitalist toplumda yaşayan bireylerin bile omuzlarına ahlâki suçluluk yüklemeye çalışmaz. Bireyler, toplumsal ve ahlâki gelişimin gelecekteki formlarını bilemedikleri ve bilemeyecekleri için, daha ileri ve daha eksiksiz bir gelişime izin vermeyen kendi toplumsal koşulları içinde yaşamak zorunda oldukları için, ahlâki olarak mahkûm edilemezler. Bu nedenledir ki, Marx şöyle der: "Toplumun ekonomik oluşumunun evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören benim bakış açım; bireyi -birey kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne kadar çok çıkarırsa çıkarsın- toplumsal ilişkilerden, herhangi bir başka görüşe göre daha az sorumlu tutar" (*Capital*, 1:10). Yine, bu tespitten, daha önce gördüğümüz gibi, Marx'ın önceki toplumlar ve bireyler hakkında ahlâki yargılarda bulunmadığı ya da bulunamayacağı sonucu çıkmaz.

Yukarıdaki nokta aynı zamanda Marx'ın gelecekteki komünist toplum ve etikten ihtiyatla söz etmek durumunda olduğunu gösterir. Marx insan gelişiminin bu evresinin ayrıntılarını ve somut doğasını, Ortaçağ insanının burjuva toplumunu ve ahlâkını öngörebileceğinden daha fazla öngöremezdi. Nitekim, daha önce öne sürdüğümüz gibi, Marx, gelecekteki komünizmin doğası hakkında söz etmekten kaçınmışsa bunun nedeni tembellik, belirsizlik vb. değildir. Teorik öncülleri buna izin vermiyordu. Yapabileceğinin

en fazlası, komünist toplumu ve ahlâkı, o günün elverdiği kadar tanımlayacak özellikleri göstermekti.

Üçüncü olarak; ahlâki standartlara meşruiyet kazandırırken dikkatli ve açık olmalıyız. Önceki bölümün başında, Marx'ın, aslında belirli bir üretim tarzım niteleyen ahlâki standartların yalnızca o üretim tarzı için meşru sayılacağını öne sürmekten yana olduğunu gösterdik. Bu standartlar, o üretim tarzının işleyişinde bir rol oynadıkları ölçüde, kendi "gerçekliğini ve gücünü", dolayısıyla geçerliliğini kanıtlar. O halde, bütün zamanlar için temel ve geçerli olan Marksist bir ahlâki standart (ya da ahlâki standartlar dizisi) -yani şimdiki ve geçmişteki bütün toplumlarda fiili bir rolü ve aynı rolü oynayan ve oynamış olan bir ahlâki standart; bu toplumlarm gelişimini fiilen belirleyen bir güç- arayan kişi aradığını bulamayacaktır. Ama bu, ahlâk felsefesini geçersiz kılmaz. Aslında, *bu* geçerlilik anlamında, önceki etik filozoflarının ve ahlâkçıların çoğu, geçerli bir ahlâki standardın bulunmadığını söyleyeceklerdir. Marx'ın bu anlamda geçerliliği vurgulamasının nedeni, bu anlamda geçerliliği olmayan standart, ideal ya da yasaların bir başka anlamda geçerli kabul olunamayacakları ya da insan eyleminin normatif ölçütleri olarak kullanılamayacakları için değil; başkalarının bu türden standartların bizatihi tarihsel gelişimin nihai belirleyicileri olduğu iddialarını kabul etmemesidir.

"Geçerlilik" ya da "meşruiyet"in başka anlamları olduğunu bizzat Marx'ın kabul ettiğini önemle belirtmek gerekir. Örneğin, bazı ortak özellikleri, standartları ve değerleri ahlâka göre seçip ayırabileceğimiz gibi; bütün toplumlarda ve kültürlerde saptanabilen üretim ve bölüşüm sistemlerine göre de seçip ayırabiliriz. Nitekim Marx, bölüşüm kadar üretimin de bazı "genel insani yasalar"ım saptamanın mümkün olduğunu öne sürer (*Grund.*, 85, 87). Benzer biçimde, ahlâk konusunda da Marx, geçmiş çağların toplumsal bilincinin bazı ortak formlar ya da genel fikirler içinde hareket ettiğini kabul eder. O halde burada önemli olan, şimdi ve geçmişteki bütün çağlar için sadece üretim ve bölüşüme göre değil; ahlâka göre de bazı ortak form ve fikirlerin bulunduğudur. Buradaki amaçlar bakımından daha da önemli olanı; Marx'm, bu fikir ve değerlerin bütün bu toplumlara ve çağlara uygulanabildiği oranda geçerli olduklarını öne sürüyor olmasıdır (bkz. *Grund.*, 105). Marx,

bunu özellikle burjuva ekonomisinin ya da siyasal ekonominin kategorileri için söyler. Ancak aynısının ahlâki görüşler için de savunulduğuna inanmamak için hiçbir neden yoktur. Örneğin, Marx mülkiyetin hukuksal ilişkiler (yani, ideolojik öğeler) gerektirdiğini ve gene de bütün çağlar için geçerli bir kavram ya da nosyon olduğunu öne sürer (*Grund.*, 87, 88, 102).

O halde Marx çeşitli genel ahlâki fikir ve standartların bütün çağlar için bir geçerlilik taşıdığını kabule hazır olsa da, bu geçerliliğin, farklı üretim tarzlarını niteleyen tikel ahlâki standartların "tam geçerliliği"nden daha az olduğunu da savunur. Aslında Marx bu türden genel fikirlerden boş sözler (*Grund.*, 100) ve kaotik kavramlar (*Grund.*, 100) olarak söz etme eğilimindedir. Ahlâki kavram ve fikirlerin yanı sıra politik ekonomi fikir ve kavramları için de böyle ifadeler kullanır. O halde, Marx'ın ahlâki kavramlara bu şekilde saldırdığı örneklere bakıp bunun ahlâki kavramlara sırf bu nedenlerle karşı olduğunun bir göstergesi olduğu düşünülmemelidir. Bu nedenler politik ekonomi kavramları için de geçerlidir. Demek ki, politik ekonominin ve etiğin kavram, ilke ve fikirlerinin kendi doğalarına bağlı olarak farklı geçerlilik ya da meşrulaştırılma yolları olabilir.

Bu türden genel fikir ve standartlarla ilgili başlıca sorunlardan biri, geçerli olsalar bile görece hiç ilginç olmayan birkaç basit iddiaya indirgenme eğiliminde olmalarıdır. Böylece, üretim söz konusu olduğunda, mülk edinmenin üretimin önkoşulu olduğu iddiasına varabiliriz (*Grund.*, 87). Benzer biçimde, ahlâk konusunda da, kişinin iyi olanı yapması, kötü olandan kaçınması ya da onu önlemesi gerektiği iddiasına varabiliriz.

O halde bu örneklerde, bu anlamda "geçerlilik"te eksik olan -ama "geçerliliğin" önceki anlamında ve nitelendirdiği standartlarda var olan şey- fiili üretim tarzıyla ve insanın gerekli temel pratik etkinlikleriyle doğrudan bir ilişki ya da bağlantıdır. Komünizmi niteleyen ahlâki standartların taşıdığı ikili anlam tam da budur. Birincisi, bu standartlar *komünizmdeki* üretim tarzıyla doğrudan bağlantılıdır. Yani, bunlar komünizmdeki üretici etkinlikte fiili ve somut bir rol oynar. Ve ikincisi, bunlar belirli ahlâki standartların ve önceki çağlarda görülen insan etkinliğinin diyalektik gelişimi ya da sonucudurlar. Belirli ahlâki standartlar

herhangi bir tikel, ama tamamlanmamış üretim tarzının; yani insan etkinliğinin tamamlanmamış gelişimindeki şu ya da bu evrenin ifadesi olduğuna göre, komünist ahlâki standartlar sadece insan etkinliğinin olgunlaşmasının değil, aynı zamanda bireylerin içinde geliştikleri üretim tarzının gelişimine yol açan bütün bir tarihsel sürecin ifadesidir. Komünist ahlâki ilkelerin, önceki toplumların yanı sıra komünist toplumun pratik insan etkinliğiyle, maddi temeliyle olan bu bağlantısı, komünist ahlâki standartların komünist olmayan toplumlara uygulanmasını haklı çıkarır.

O halde komünist ahlâki standartlar soyutlamalardan ibaret değildir. Soyutlamalardaki içi boş geçerlilik bu standartlarda görülmez. Önceki toplumların işleyişinde rol oynayan içkin özelliklerin gelişimi oldukları ölçüde komünist standartlar soyut değildirler. Sadece tikel bir sınıfın ihtiyaçlarına değil, herhangi bir eski tikel toplumdan daha geniş bir bağlama baktıkları için *statükonun* akla uydurulmasını da temsil etmezler. Tikel bir toplumun tikel ahlâki standartlarıyla aynı geçerliliğe sahip olduklarını söylemek doğru olmaz. Gene de, kendine özgü bir geçerlilikleri ve meşrulaştırma tarzları olduğu açıktır. Ne yazık ki Marx'ın ahlâki standartların her toplumda işlediği görüşü hem Marksistler hem de başkalarınca sanki meşrulaştırma sorunu hakkında söylenebilecek her şey söylenmiş gibi ele alınmıştır. Ama yukarıda da gördüğümüz gibi, daha ileri ahlâki standartları bilemiyoruz ya da bunları insan gelişiminin daha az gelişmiş evrelerine, komünizm koşullarındaki gibi tam anlamıyla uygulayamıyoruz diye, daha önceki ahlâki standartların sınırlarını ve yetersizliklerini gösteren daha ileri ve geçerli ahlâki standartlar da yoktur, sonucuna varamayız. Marx'ın savunduğu tam da bu evrenselci ahlâk anlayışıdır.

Nihayet, yukarıdaki görüşlerin ışığında, şu soru ortaya atılabilir: Tarihin Marx'ın düşündüğü tarzda geliştiğini ve ayrıca ahlâkın, pratik etkinlik ile üretim tarzının gelişimiyle Marx'ın söylediği gibi bağlantılı olduğunu farz edelim; bu durumda, insan toplumunun fiilen ulaştığı ahlâki iddia ve standartların haklılığı neden kanıtlanmış olsun? Tarih belirli bir tarzda gelişebilir ve gene de bu ahlâki olarak kabul edilemez olabilir.

Marx'ın buna yanıtı, bu türden bir meydan okuyuşun boş, soyut

ve anlamsız bir meydan okuma olduğu, insanların yaşarken uydukları ahlâki ilkelerin aşkın bir alandan ya da Tanrı'dan gelmediğidir. Böyle bir kaynak yoktur. Bunlar bizzat insanın kendisinden köklenirler. İnsanın temel üretici pratik etkinlikleriyle bağlantılıdırlar.

Burada ne türden bir bağlantı gerekir? Marx, "erdem," "iyilik," vb. ahlâki kullanımları sadece komünizmi niteleyecek pratik etkinlik türlerine göre mi tanımlar? Böyleyse, bu belirli etkinlik türüne katılan insanların davranışı *ipso facto* haklıdır. Ancak Marx bunu yapmaz. Terimleri tanımlamaz. Ayrıca, Frankena'nın haklı olarak belirttiği gibi, böyle bir tanımın önerilmesi halinde, şu soru ortaya çıkar: Bu tanımı neden kabul edelim? Marx'ın yaptığı, komünizmi ahlâki bakımdan "erdemli," "doğru," "iyi" etkinlikler olarak niteleyecek etkinlikleri basitçe tanımlamak değildir.

Tanım yapmak yerine Marx bize insan ve toplumun tarihsel gelişiminde yer alan güçleri göstermektedir. Bu güçlerin, bu tarihsel gelişimi etkileyebilecek ve tadil edebilecek ahlâki standartları gerektirdiği hatırlanmalıdır. Nitekim Marx, insan ve toplumun tarihsel gelişiminin kör olduğunu iddia etmez (bkz. 2. Bölüm). Bu gelişimi biçimlendirmek mümkündür. Ahlâki standartlar kendi etkilerini yaratabilirler; insanların sadece nasıl davrandıklarını betimlemezler, nasıl davranmaları gerektiğini de gösterirler. Özetle, normatif güç taşırlar. Böylece, ahlâki düşünceyle uğraşmak anlam kazanır. Gene, ahlâki standartlar toplumsal ve tarihsel -maddi bir- boşluğun içinde işlemez. İnsan eylemlerinin sınırları ve koşulları vardır. Bunların kabul edilmesi gerekir. Bunlar bir komünist topluma imkân sağlarlar. Marx'ın dediği gibi, "sınıfsız bir toplum [yani, Marx'ın tasarladığı ahlâki toplum] için gerekli olan maddi üretim koşulları ve buna denk düşen ilişkiler, toplumun içinde gizlenmiş olarak bulunmasaydı, o toplumu yıkmak için yapılan bütün girişimler romantik bir saçmalık olurdu" (*Grund.*, 159). Öte yanda bu sınır ve koşullar, Marx'ın insan etkinliğinin doğasına ilişkin değerlendirmesi bakımından, insanın gitmesi gereken yönü gösterir. Yani, sadece mevcut toplumun koşullarını yıkmanın mümkün olduğunu değil, aynı zamanda insanın bu koşulları yıkmasının ve bir komünist toplum kurmasının zorunlu olduğunu görürüz. Kuşkusuz, toplumun ve tarihin başka bir yönde gitmesi ya da başka bir ahlâki

standardı izlemesi gerektiği her zaman söylenebilir. Ancak bu türden iddialar, insan eyleminin sınırları ve koşulları dikkate alınmadıkça, boş sözlerden ibarettir. Kant'ın bilinen sözlerini taklit ederek diyebiliriz ki, Marx'm iddiası şudur: Olgusal tarihsel gelişimden bağımsız değerler boştur, insanın ve toplumun değer gelişiminden bağımsız olgular kördür.

Böylece Marx bize insan etkinliğinin ahlâki ve maddi gelişiminin nasıl sınırlandığını gösterirken, neden bazı ahlâki standartları diğerlerinden daha çok benimsediğimizi de göstermektedir. İnsana, maddi gerçekliğe ilişkin diyalektik nitelendirme insanlığın soyut, tek yanlı bir varoluştan, çok yanlı, somut, serpilen bir varoluşa doğru geliştiğini öne sürer. Marx'ın topluma ve insana ilişkin bu tarihsel gelişim değerlendirmesini kabul etmek, onun ahlâk teorisini kabul etmektir. Bu ikisi birbirinden ayrı değildir ve ayrılamaz. Marx olguları ve değerleri bu şekilde yıkmıştır. Ve kendi "tek bilim" talebini bu şekilde karşılamıştır.

V

Sonuç olarak, bu bölüm Marx'ın ideoloji ve ahlâki yargıların doğrulanmasına ilişkin görüşlerinin aynı zamanda bir Marksist ahlâka izin verdiğini ortaya koymuştur. Bu ahlâk basitçe göreli değil, önceki toplumların yanı sıra komünist topluma da uygulanabilen bir ahlâktır. Gene de, bu ahlâkın uygulanması maddi koşulları gerektirdiği için komünizmdeki tam ve zengin anlamıyla bütün zamanlara uygulanamaz. Ayrıca, ahlâki iddiaları doğrulamanın zorunlu olarak pratik insani çıkarların karşılanmasına göndermede bulunmayı gerektirdiği açıktır. İnsani çıkarların yerine getirilmesinin şimdiye kadar hâkim sınıfların çıkarlarının yerine getirilmesi olduğu gerçeği, tarihsel olarak mevcut maddi koşullara göre açıklanmış olmaktadır. Önceki toplum; sınıfların, işbölümünün ve özel mülkiyetin -bunların hepsi pratik çıkarların karşılanmasını belirli bir sınıfın çıkarlarıyla sınırladı- yaratılmasına yol açan tarzlar olmaksızın geliştirilemezdi. Bununla birlikte, çıkarların karşılanmasını tikel bir grubun ya da kişinin çıkarlarının karşılanmasına mantıksal olarak bağlayan hiçbir şey yoktur. As-

lında, insanın ve toplumun tarihsel gelişimine ilişkin diyalektik yaklaşım, çıkarların komünizm koşullarında karşılanmasının; evrensellik, somutluk ve akılcı özbilinç tarafından nitelenen pratik yaşam etkinliği içinde ve bu etkinliğin bir formu aracılığıyla gerçekleşeceğini gösterir. İnsanın gelişme koşulunun bu evrensel etiği, komünist ve komünist olmayan toplumların ahlâki yargılarının temelini oluşturur. Ne var ki, bu ahlâkı oluşturacak standartlar tarihsel gelişimin ifadeleri olmanın yanı sıra, bizzat bu gelişimin ürünleridir. O halde Marx'ın, ahlâki standartları şu ya da bu topluma onların maddi temeliyle bağlantı kurmadan uygulamak gibi bir sorunu yoktur. Marx aslında her çağın ahlâki standartları yanında bu standartların "olgunlaşması" demek olan komünizmin ahlâki standartlarını da kabul eder. Sonrakiler öncekileri eleştirmek için kullanılabilir; dolayısıyla Marx'ın ahlâki görüşleri statükoyu haklı çıkarmaz ya da akla uydurmaz. Ancak öncekiler sonrakilerin içinden geçmek durumunda olan formlardır. Sonraki ahlâki standartlar önceki ahlâki standartların nitelediği toplumlara uygulanırken bunu hesaba katmak gerekir. Dolayısıyla, komünist ahlâki standartların uygulanması, Marx'ın başkalarının önerdiği ahlâki standartları eleştirmesine neden olan içi boş soyutlamaya düşmeksizin mümkündür.

Bu bölüm, kitabın birinci bölümünü de sonuçlandırıyor. O halde, bu kısmın genel temasına ilişkin birkaç yorum yapmak uygun olur. Son üç kısmın ortak teması "Marksizmin etik temelleri," yani Marx'ın meta-etiği olmuştur. Çeşitli açılardan, Marx'ın etiğinden söz etmenin mümkün olduğunu öne sürdüm. Aksini öne süren itirazlar ikna edici değildir. Marx'ın, içinde yaşadığı dönemin etik ve ahlâkından düşmanca söz ettiği doğrudur. Ancak bu, hep içine düşülen ahlâkçılık, soyutlama ve diğer dünyevilik biçimlerinden ötürüdür. Marx'ın kaygısı teorik olmanın yanı sıra pratiktir. Etik teori kendi pratik koşullarıyla sürekli bağ kurmaya çalışmadıkça, umutsuz talepler ve iddialar üretecektir. Marx'ın bu konuları daha büyük bir özenle, bizzat ve doğrudan ele almaması esef vericidir. Sonuç olarak, bizzat Marx'ın bir etik teori geliştirdiği pek söylenemez. Durum daha çok; Marx'tan hareketle, bir etik teorinin geliştirilebileceği bazı içgörüler sağlandığını göstermektedir. Günümüzde kendisini Marksist olarak adlandıracak bir etik, bu içgörü

ve yönelimleri araştırmak ve büyük ölçüde geliştirmek zorunda kalacaktır. Buraya kadarki yaklaşım bu içgörüleri, oluşturacakları etik teorinin kolayca görülebileceği biçimde bir araya getirmiştir. Marx'ın normatif görüşleri henüz geliştirilmemiştir. Yukarıdaki tartışmanın onayladığı ya da dışladığı normatif standartların türü henüz belirlenmemiştir. Bununla birlikte, etik görüşlerinin doğası gereği Marx'm normatif görüşlerinin bazı açık imaları şimdiden kendini hissettirmektedir. Şimdi bu görüşleri ele alabiliriz.

İkinci Bölüm

Marx'ın etiği

IV
Özgürlük etiği

> Sınıfları ve uzlaşmaz sınıf çelişkileriyle birlikte eski burjuva toplumunun yerini, tek tek kişilerin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır. *Manifesto of the Communist Party, MECW*, 6:506

Bir etik, ahlâki olarak neyin iyi ve/ya da haklı olduğuna ilişkin soruların yanı sıra ahlâki inançların haklılığını kanıtlamak için kullanılan metodolojiye ilişkin soruları da kapsar. Önceki kısımlarda ikili bir amaca ulaşılmıştır. Belirlenimcilik ve ideolojiye ilişkin görüşlerine ve kullandığı dilin oluşturduğu görünür engellere rağmen Marx'ın etiğinden söz etmenin uygun olduğu savunuldu. İkinci olarak, bu etiğin metodolojik yönü geliştirildi. Marx'm normatif ahlâki değer ve inançlar için önerebileceği doğrulamanın do-

ğasını gördük. O halde, yukarıdaki bölümler sadece Marx'ın, şimdi ele alacağımız etiğine ilişkin bir tartışmanın önsözü değildir. Bir etiğin normatif ve meta-etik yönleri arasında ayrım yaparsak, yukarıdaki kısımlarda tartıştığımız Marx'ın meta-etiğidir.[1] Dolayısıyla meta-etik sorulara verilecek yanıtlar etiğin parçasıdır. Bunlar etiğe dışsal değildir, ancak bir etik geliştirmek için özünde gerekli olmayan sorular ve yanıtlarla ilgilenir. 1. kısımda verilen yanıtlar, daha çok, bundan sonraki bölümlerde ele alacağımız Marx'ın normatif görüşlerinin temelini oluşturan yanıtlardır. Şimdi Marx'ın normatif ahlâki görüşlerinin ne olduğunu göstermeyi ve bunları bazı yorumcuların Marx'a atfettiği öteki muhtemel ahlâki görüşlerle karşılaştırmayı istiyorum.

2. Marx'ın Normatif Ahlâkı

Marx'ın düşüncesinin odağında, hayatın tarihsel olarak gelişen bir dizi sosyal formu içinde en sonuncusu olan kapitalist toplumun bir eleştirisini kaleme almak vardı. Kapitalizmde yanlış olanın ne olduğu Marx tarafından çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir. Böyle bir toplum farklı bireyler kadar farklı sınıfların uzlaşmaz çıkarlarını önvarsayar; insanlar hem fiziksel hem de manevi olarak kendi çalışmalarıyla yoksullaştırılır, kişisel ilişkiler para ilişkilerine çözülür, ne bireyler ne de sınıflar (burjuva sınıfı da dahil) toplumun gelişmesini denetim altına tutamaz olur -toplumun körü körüne izlediği yola hâkim olan ve onu belirleyen toplumsal ilişkiler kadar endüstrinin ürünleri de hayatlarını gasp etmiştir.

Yukarıdaki eleştirilerin temelinde çeşitli ahlâki değer ve ilkelerin yattığı iddia edilmektedir. Bazıları Marx'ın kapitalist toplumu, kapitalizmin adil olmadığı -işçileri emeklerinin ürünlerinden mahrum ederek onları sömürdüğü- temelinde eleştirdiğini öne sürerken, başkaları kapitalizme insan haysiyetini çiğnediği ve insanı

1. Meta-etik ile normatif etik arasındaki ayırım bu yüzyılda oldukça yaygın biçimde görülmüştür; bkz. William K. Frankena, *Ethics*, 2. bas.; Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, 1 .ve 6. böl. Pek çok kişi normatif etiği, etiğin bütünü olarak görme eğilimindedir. Bu sakınılması gereken bir hatadır. Bunun zorunlu olması gerektiği ironiktir, çünkü tam tersi bir hata filozoflar arasında yaygındır.

yozlaştırdığı için karşı çıktığını öne sürer. Marx'ın merkezi ahlâki eleştirisinin kapitalizmin en büyük sayıda insan için en büyük iyiliği yaratmaması olduğu söylenir. Bir kısım insan da şu ahlâki nosyonların Marx için önemli ve merkezi olduğunu öne sürer: Güvenlik, eşitlik, kardeşlik ve sevgi.[2] Bunlarda doğruluk payı vardır. Ne var ki, bence, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin görebileceğimiz daha temel bir ahlâki perspektifi vardır. Marx kapitalizme, kapitalist sistemde yaşayan insanlar özgür olmadıkları için itiraz eder. Bu itiraz sadece yukarıdaki paragrafta sıralanan kapitalizm eleştirilerinin temelini oluşturmakla kalmaz; itirazın, Marx'a atfedilmiş, yukarıda belirtilen bazı farklı ahlâki görüşleri kapsadığı da görülebilir. Akla yatkın olmayan yerde, örneğin adalet örneğinde, Marx'ın kapitalizme eleştiri getirmediğini öne süreceğim.[3] O halde, Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişinin merkezinde bir özgürlük etiği yer alır. İlk yazıları kadar sonraki yazıları da, kapitalizmi oluşturan ve kapitalizmden kaynaklanan özgürlükten yoksun oluşa, hayali özgürlüğe, köleliğe göndermelerle doludur. Bu bölüm, bu türden çeşitli yorumların Marx'ın özgürlük etiğinin temelini oluşturacak şekilde nasıl birbirine geçtiğini gösterecek.

Marx'ın düşüncesinde özgürlüğün taşıdığı önem başkalarınca da kabul edilmiştir. Marx'ın özgürlük konusundaki görüşlerine ilişkin yorumları iki grupta toplayabiliriz. Bir yanda, özgürlüğü bir özgerçekleştirme (*self-realization*) biçimi olarak yorumlayanlar vardır. Örneğin, şöyle denilmiştir:

> Marx, insan özgürlüğüne, "doğru bireyselliği kuran olumlu güç" der. Buradaki "doğru bireysellik" hemcinsleriyle tam ve etkin işbirliği yaparak, doğayı tamamen denetimine alarak, güçlerinin ve ihtiyaçlarının zirvesine çıkan insandır. Özgür etkinlik bu türden güçleri sağlayan etkinliktir ve o halde özgürlük, insanın insani güçlerini gerçekleştirmesinin koşuludur; kısıtlamanın yol açtığı yokluğun ötesine geçer, insanın bütün potansiyellerinin etkin biçimde açığa çıkmasını sağlar.[4]

2. Bu yorumlar tekçi ve çoğulcu formlar içinde sunulabilir. Burjuva toplumunun bencil, açgözlü vb. olduğu yalnızca bu yorumların olumsuz halidir.
3. Bkz. 5. Bölüm.
4. Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge Univerity Press, 1971, s. 117.

Diğer yanda daha kaba, daha az tutarlı olan bir grup vardır ve bu gruba giren yorumcuların ortak özelliği genellikle özgerçekleştirmeci yorumlar yapmamalarıdır. Bu grupta yer alan bazıları, özgürlüğü ortak yarar için çalışmayı gerektiren etik bir nitelik olarak görürler;[5] bazıları özgürlüğü, bireyin çeşitli eylemler arasından, toplumsal zorunluluğun belirlediği sınırlar içinde seçim yapma hakkı olarak görürler;[6] ve gene bazıları onun zihinsel ya da ruhsal bir durum olduğunu iddia ederler.[7] Bu ikili sınıflandırma yararlıdır, çünkü Marksçı özgürlüğün ağır basan yorumu nitelik bakımından özgerçekleştirimcidir. Ne var ki, Marx'ı bu şekilde değerlendirmenin önemli zorlukları vardır. Aslında buraya kadar değinilen özgürlük yaklaşımlarının hiçbirinin, bize Marx'm bütün yazılarında saptanabilecek bir ahlâki nosyon olarak makul ve ayrıntılı bir özgürlük yaklaşımı sağlamayı başaramadığına inanıyorum.

Yapacağım değerlendirmenin başlıca yönlerini kısaca belirtmek gerekirse; önce Marx'ın özgürlük anlayışını, Marx'ın burjuva özgürlük anlayışı diyebileceği şeyle karşılaştıracağım. Kendi görüşleriyle kıyaslandığında burjuva özgürlük nosyonu zayıf ve yetersiz görünse de, Marx'ın özgürlük nosyonu, bu genel burjuva özgürlük anlamıyla ilişkilidir. İkincisi, Marx'ın anlayışını özet olarak vereceğim ve bu anlayışın başlıca üç yönünü saptayacağım. Daha sonra, onu diğer özgerçekleştirimci yaklaşımlardan ayıran önemli özellikleri belirteceğim. Marx'ın özgürlük kavramının özgerçekleştirimci yorumu en geçerli yorum olduğu için, onu aşağıda vereceğim yaklaşımdan ayırmak özellikle önemlidir. Öteki özgerçekleştirimci olmayan yaklaşımlardan ayrıldığım noktalar bu bölüm içinde açığa çıkacak.

Burjuva anlamda özgürlüğe göre, özgür olmak, başkalarına zarar vermediği sürece kişinin baskı ya da zor olmaksızın, bağımsız olarak istediği gibi davranabilmesini ya da yaşayabilmesini ge-

5. Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism,* 2. göz.geç. bas.; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 102.
6. Adam Schaff, *A Philosophy of Man,* New York: Dell Publishing Co., 1963, s. 112, 115. Ayrıca, Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual,* New York, McGraw-Hill, 1970, s. 154, 156, 158.
7. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies,* New York, Harper & Row, 1967, C. II, s. 103-4.

rektirir.[8] Bu şekilde yaşayabilen kişinin kendi eylemlerini ya da yaşam tarzını belirlediği için özgür olduğunu söyleriz. Marx'ın özgürlük etiğini, bu özgürlük nosyonunun özbelirlenim (*self-determination*) olarak amansız, tutkulu, sürekli geliştirilmesi olarak görüyorum. Böyle bakınca, açıkça görünüyor sanılan; oysa çoğunun göremediği her yerde karşımıza çıkan özgürlük anlayışımızın içerimlerini ve sonuçlarını bize gösterir.

Marx'ın özgürlük nosyonu burjuva anlamında özgürlükten iki önemli açıdan daha geniş ve daha zengindir. Birincisi, burjuva özgürlük nosyonu; siyasal, bireysel ve negatif bir nosyondur. Bireyler, başkaları ya da devlet tarafından zorlanmadıkları ölçüde özgür olurlar. Onların özgürlüğü negatif bir özgürlüktür, çünkü sadece içinde yaşadıkları toplum tarafından zorlanmamaktan ya da belirli bir şeyi yapmaya ya da belirli bir şey olmaya mecbur tutulmamaktan ibarettir. Marx'ın gözünde özgürlük sadece toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı gerektirir. Dolayısıyla Marx'ın özgürlük kavramı, toplumsal, kolektif ve pozitiftir. Bu haliyle Marksist özgürlük, burjuva nosyonun geleneksel olarak kapsamadığı çeşitli yönleri içerir. Sonuç olarak, farklı içerimleri vardır. Örneğin, kişinin çalışırken kendini nesneleştirme tarzı, kişi istediği gibi çalışıyor olsa da, bir özgürlük durumu oluşturmayabilir. Yaptığı işten hoşnut olan ve yaptığı işi dilediğinde değiştirebilecek durumda olan ücretli işçi, Marx'ın kastettiği anlamda özgür değildir.

İkincisi, Marx'ın özgürlük nosyonu daha geniştir, çünkü Marx burjuva özgürlüğünü nitelendirmek için kullanılan nosyonları alışılmışın dışında, çok daha kapsayıcı bir tarzda yorumlar. Örneğin şöyle der:

> Gerçek sosyalistler* "dışsal zorlama"dan belli bireylerin kısıtlayıcı maddi yaşam koşullarını anlamazlar. Dışsal zorlamayı sadece *devlet* tarafından -toplumun temel oluşumunun uzağında [ama] toplum yapısının sonucundan başka bir şey olmayan- süngü, polis gücü ve toplarla uygulanan bir zorlama olarak da görürler. (*MECW*, 5:479)

8. Bkz. John Stuart Mill, *On Liberty*, New York, Bobbs-Merrill, 1066, s. 13.

* Marx burada görüşlerine katılmadığı ilk sosyalistleri kastediyor. (y.h.n.)

Kişiyi zorlayan ve onun özgürlüğünü çalan, sadece kurumlar, örneğin devlet olmayabilir; kişinin içinde yaşadığı maddi koşullar da aynı şeyi yapabilir. Bu, zorlama nosyonunun, burjuva özgürlüğüne ilişkin geleneksel çözümlemelerin çok ötesine geçen bir uzantısıdır. Sonuç olarak, Marx'ın özgürlük nosyonu geleneksel (burjuva) özgürlük anlayışlarına dayansa da, bu anlayışların ötesine geçer.

O halde, Marx'a göre özgürlük nedir? En özlü biçimde ifade etmek gerekirse, özgürlük, bir insanın, öteki insanlarla komünal ilişkiler içinde kişinin öznesneleştirimini (*self-objectification*) oluşturan arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşamasıdır. Doğal olarak, bu formül özlülüğünden ötürü anlamlarının çoğunu gizler. Bununla birlikte, Marx'ın özgürlük anlayışının, birbiriyle ilişkili olmakla birlikte üç farklı yönü olduğunu gösterir: (a) özbelirlenim kişinin arzuları, yetenekleri ve becerileri yoluyla öznesneleştirimini gerektirir; (b) kişinin öznesneleştirimi öteki insanlara ve doğaya göre somut bir öznesneleştirim olmalıdır; ve (c) özbelirlenim, ancak uyum içinde, başkalarıyla komünal ilişkiler içinde mümkün olur. Özetle Marx için özgürlük tikel bir türde özbelirlenimdir. Özbelirlenimin bu üç yönünün her biri aşağıda tartışılacak. Ancak şimdilik, aşağıdaki yaklaşımı niteleyen ve bu haliyle onu sadece Marx'ın özgürlük anlayışının özgerçekleştirim yaklaşımlarından değil, aynı zamanda burjuva özgürlüğünden de ayıran birçok ek özellik belirtilebilir.

Marx'ın özgürlük yaklaşımı, örneğin Mill'in sunduğu gibi bir özgürlük ilkesi yaklaşımı değil; insanların yaşamaları gereken temel erdem olarak özgürlüğe ilişkin bir yaklaşımdır. Aslında Marx'ın özgürlük etiği bir erdem etiğidir. Bununla iki şeyi kastediyorum. Birincisi, Marx belirli bir varolma durumuyla; kişinin özgür olması için gerekli olan bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle ilgilenir. Özgürlük konusunda söyledikleri eylemlerimize ölçüt olabilecek bir ilkeye göre belirli tarzlarda davranmamızı talep etmez. İkincisi, Marx özgürlüğü insanlara kabul etmeleri için dayatılan bir haklar (ve yükümlülükler) dizisinden ibaret görmez. Özgürlük bir görev etiği olarak anlaşılmamaktadır (bk. 1. Bölüm). Böylece, onun erdem etiği, içinde yaşadığımız kuralları belirlemek için ahlâki bir yükümlülüğe sahip olduğumuzu ya

da kendimizi gerçekleştirmemiz için çeşitli ahlâki görevleri yerine getirmek zorunda olduğumuzu savunan özgerçekleştirimci özgürlük yorumlarından ayrılır. Aynı şekilde, Marx'ın özgürlük anlayışı, Schaff'ınki gibi, özgürlüğü aynı zamanda haklar ve yükümlülükler aracılığıyla açımlayan; ancak özgerçekleştirimci olmayan yorumlardan da farklıdır.[9] Ahlâki yükümlülükler, görevler ve haklar Marx'ın etiğinin bir parçasını oluşturmaz. Aslında Marx bunları burjuva ahlâkının merkezi ve yetersiz özellikleri olarak mahkûm eder. Bu durumda, Marx'ın ahlâki görüşlerinin diğer yorumları karşısında erdem etiği yorumu bir üstünlük taşır. Zira bu etik, Marx'ın açıkça reddettiği ahlâki kavramların kabul edilmesini gerektirmez. Bir erdem etiği bize şöyle demez: "X'i yapmak senin ahlâki görevindir!" ya da "Y'yi yapmak onun ahlâki yükümlülüğündür!" Daha çok "Z ol!" gibi bir şey söyler. Eyleme ya da yapma tarzları yerine, öncelikle karakter özellikleri, eğilimler ve varolma tarzlarıyla ilgilenir.

Kişinin güçlerinin ve yeteneklerinin gelişmesi Marx'ın özgürlük etiği bakımından önemlidir. Özgerçekleştirimci görüş buraya kadar doğrudur. Ancak Marx'ın görüşü, en azından bazı özgerçekleştirimci görüşlerin öne sürdüğü gibi, kişinin kendi güç ve yeteneklerinin hepsini tam anlamıyla gerçekleştirmesini gerektirmez. Marx bu türden romantik ve abartılmış görüşlere önem vermez. Aslında, Marx'ın özgürlük anlayışı, özgerçekleştirimci görüşlerin sık sık düştükleri ve nadiren kurtulabildikleri sorunlardan kaçınır. Marx içimizde, biri yanlış biri ideal olmak üzere iki ayrı benliğin varolduğunu da öne sürmez. Bu türden özgerçekleştirimci temalar Marx'a yabancıdır.

Marx'ın görüşünün normatif bir teori olduğu anlaşılmış olmalı. Bu bir görev etiği olmadığı için ampirik bir teori haline ya da normatif olmayan bir teori haline gelmez.[10] Özgürlüğe özbelirlenimci yorum getirenler arasında temel bir bölünme vardır. Bir yanda özgürlüğü ampirik ya da betimleyici bir nosyon olarak görenler, öte yanda ahlâki ya da normatif bir nosyon olarak ele alanlar vardır. 1. kısımda Marx'ın, özgürlüğü normatif ve ahlâki olarak ele a-

9. Schaff, *A Philosophy of Man*, s. 112, 115.
10. Kamenka bu hatayı yapar. Bkz. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, bl. 9, 10.

labileceği gösterilmiştir. Ama bu, normatif olmayan özgerçekleştirimci yaklaşımların tamamen konu dışı olduğunu göstermez. Bu yaklaşımların özgürlük konusunda önerdikleri içerik devralınabilir ve ahlâki olarak değerlendirilebilir. Aslında bu, göreceğimiz gibi, çözüm değildir. Ama bu içeriğin ahlâki olarak nasıl ele alınması gerektiği sorun olarak kalacak gibi görünüyor. Marx için özgürlüğün bir ahlâki nosyon olduğunu söyleyen bu özgerçekleştirimci değerlendirmeler bu noktada bize yardımcı olmaz. Özgerçekleştirimin ne anlamda bir ahlâki nosyon olduğunu bize söylemez. Bu türden özgerçekleştirim ahlâki bir görev midir, yoksa yükümlülük mü? Eylemlerimizle ortaya çıkaracağımız asli bir iyi midir? Eylemlerimiz, özgerçekleştirimi tamamladıkları oranda mı ahlâki olarak doğru/caiz/zorunludurlar? Özgerçekleştirimci görüş için geçerli olan bu türden sorular bu görüşü savunanlarca yanıtlanmaz. Aksine, bu yaklaşım, Marx'ın bir kişinin yapması ya da yapmaması gereken tikel eylemle ayrıntılı olarak ilgilenmediğini savunur. Buna göre Marx'ın yanıtı şöyle olacaktır: "Özgür ol ve o zaman istediğini yap!"[11] Böyle bir yorum Marx'ın, hakları, ahlâki yükümlülükleri ve görevleri mahkûm edişini hesaba katabilir ve aynı zamanda da Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ardında yatan ahlâki dürtüyü göstebilir.

Marx'ın özgürlük kavramına ilişkin yorumumun önceki yaklaşımlardan ayrıldığı diğer yönler aşağıda açığa çıkacak. Gene de yukarıdaki açıklamalar, buradaki yaklaşımı ayırt eden önemli bazı genel özelliklere ilişkin okura bir fikir vermiş olsa gerek. Daha özgül farklılıklar aşağıdaki tek tek tartışılacak.

III

Marx'ın özbelirlenim olarak özgürlük anlayışının ilk özelliği, kişinin öznesneleştirimini oluşturan somut arzu, yetenek ve beceriler bütünlüğünü kendinde belirlediği ölçüde özgür olduğudur. Bu anlayış, yani özgürlüğün özbelirlenim olarak nitelendirilmesi, kişinin

11. Frankena, Ethics, s. 62-7. Bkz. William K. Frankena, "Prichard and the Ethics of Virtue," *Perspectives on Morality* içinde, der. K. E. Goodpaster, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1976, s. 148-60.

kendi nesneleştiriminin özbelirlenimi akla yatkındır. Marksist olmayan terimlerle belirtmek gerekirse, bu görüşe göre kişi ne olacağını özünde bizzat kendisi belirler. Ancak Marx bu nosyonu benzersiz bir tarzda geliştirir. Marx'ın öznesneleştirim üzerine görüşleri burada büyük önem taşır.

Marx'a göre öznesneleştirim, insanın kendisini, çeşitli arzularına, yeteneklerine ve becerilerine göre kendi (üretici) faaliyetleri, ilişkileri ve kendisini anlamak için kurguladığı düşünce sistemleri içinde nesneleştirmesi ya da yaratması anlamına gelir. Yani, ne birey ne de insanlık başlangıçta tamamlanmış bir ürün oluşturur. İnsan, doğumundan itibaren belirli tarzlarda yaşamak için programlanmış değildir. Çeşitli özelliklerin açılması ve pasif biçimde açığa çıkması ancak zamanla olur. Daha doğrusu, insanlar; her kişinin kendi özelliklerini yaratmak üzere hem başkalarıyla hem de doğayla temas etmesini ve etkin olmasını gerektiren çeşitli ihtiyaç, arzu ve yetenekler koleksiyonudur. Hegelci anlamda insan, ancak başka insanlarla ve doğayla etkin ve karşılıklı ilişki içinde ne olduğunu ve ne olabileceğini bilecek hale gelir. Bu etkin karşılıklı etkileşim insanın hem kendisini hem de dünyasını yaratır. Nitekim Marx, şu yorumda bulunmuştur: "Sanayinin tarihi ve sanayinin kurulu nesnel varoluşu; *insanın asli güçlerinin açık* kitabı, insan psikolojisinin gözle görülür halidir" (*MECW*, 3:302). İnsan ile insanın içinde yer aldığı ortamın bu kadar yakın ilişkilendirilmesi burjuva özgürlüğü için tipik değildir. Bu bize, insanın öteki insanlarla ve doğayla ilişkilerinin, Marx'a göre, insan özgürlüğü bakımından çok daha büyük ve farklı bir anlam taşıdığını gösterir. Aslında, kişinin çalışması ve başkalarıyla ilişkileri, kişinin yaratılma sürecinin parçası ise, Marx'ın kişinin çalışmasına ve insan ilişkilerinin doğasına verdiği önem anlaşılabilir.

Öznesneleştirime ilişkin yukarıdaki yorumlar bireylerin ya da insanlığın herhangi bir uğrakta ansızın kavranabilecek herhangi bir yaşam formunu tam tamına yaratabilecekleri anlamında alınmamalıdır. Yaratıcı olmanın nedenlerden ya da belirlenimden özgür olmadığını söyledik. Daha doğrusu, bireyler (ve insanlık) belirli koşullar içinde, kendilerini içinde buldukları koşulları sürdürerek ve yeniden üreterek; ama aynı zamanda kendileri için yeni koşullar ve yeni yaşam formları da oluşturarak kendilerini ya-

ratırlar. Bu özyaratım süreci, öznesneleştirimdir.

Marx sık sık öznesneleştirimin üretici emek içinde gerçekleştiğini vurgular. O halde Marx'm öznesneleştirim tartışması büyük ölçüde insan emeği ve çalışmayla; fabrikalar, çiftlikler vb. ile ilgilidir. Açıktır ki bu vurgunun nedeni, Marx'ın, nesneleştirim konusundaki görüşleriyle değil; tarihsel maddecilik konusundaki görüşleriyle ilişkilidir. Yani, Marx'ın öznesneleştirim kavramı dar ekonomik anlamdaki üretici emekle sınırlı değildir. Bu nedenle Marx, bir yanda, insanların zorunlu ekonomik amaçlar için çalışmaktan büyük ölçüde kurtulacağı bir yaşamın mümkün olduğunu savunur. Böyle bir yaşamda insanlar, bizzat seçecekleri nesneleştirimle daha dolaysız biçimde bağlantılı olan başka projeler üzerinde çalışabilirler. Öte yanda, Marx'm üretici emek nosyonunu, nesneleştirimle özünde aynılaşacak şekilde genişletmeyi istediği görülür. Bu nedenle şöyle der: "din, aile, devlet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat vb. sadece *tikel* üretim tarzlarıdır" (*MECW*, 3:297).

O halde özbelirlenim, esasen kişinin öznesneleştiriminin aldığı biçimi kendi yönlendirdiği ve denetlediği zaman gerçekleşir. Gördüğümüz gibi öznesneleştirim, bireylerin (ve insanlığın) arzu, yetenek ve becerilerinin etkin biçimde karşılanması ve geliştirilmesi aracılığıyla gelişimidir. Genelde, kişinin arzuları onun özbelirlenimine ya da özgürlüğüne asli olarak karşıt değildir. Bu nedenle Marx'ın görüşü birçok düşünürden ve hareketten ayrılır. Marx bakış açısını, kişinin kendi arzularıyla belirleniminin o kişinin prangası ya da kısıtlanması olarak görülebileceğini savunan Hıristiyanlıkla bizzat kendisi karşılaştırır:

> Hıristiyanlığın bizi, tenin ve "itici güç olarak arzular"ın hâkimiyetinden kurtarmak istemesinin yegâne nedeni, tenimizi ve arzularımızı bize yabancı şeyler olarak görmesiydi; bizi doğanın belirleniminden kurtarmak istiyordu; çünkü doğamızı bize ait görmüyordu. Ben, kendim doğa değilsem, benim doğal arzularım, benim bütün doğal karakterim kendime ait değilse -ki Hıristiyanlık öğretisi budur- o zaman doğanın bütün belirlenimi -ister benim doğal karakterimden, ister dışsal doğa olarak bilinen şeyden ötürü olsun- yabancı bir şeyin, bir engelin, bana uygulanan zorlamanın bir be-

lirlenimi; *ruhun özerkliğine karşı yaderklik* (heteronomy) *olarak* görülür. (MECW, 5:254)

Marx'ın görüşüyle karşılaştırılacak başka görüşler de vardır. Platon arzuları açgözlü ve tehlikeli, daima sınırlanması ve kısıtlanması gereken güçler olarak görüyordu. Özgerçekleştirimci bir etiği savunan Bradley bile, "tek başlarına kötü olmasalar da, iyinin yolunu kesen ve disiplin altına alınması, bastırılması ve engellenmesi gereken doğal isteklerin, duygulanımların ve itkilerin hammaddesi"nden söz ediyordu.[12]

Marx, tam aksine, arzuların, yeteneklerin ve becerilerin insanın öznesneleştiriminde ve özbelirleniminde olumlu rol oynadığında ısrar eder. Bizatihi insanın arzu ve ihtiyaçları, ne yabancı ne zorlayıcı ne de "iyinin yolunu" kesen güçlerdir. O halde, öznesneleştirimde kişinin belirli arzu ve ihtiyaçları karşılamak için eylemde bulunması olgusu, kişinin özbelirlenimini tehlikeye atmaz.

Bununla birlikte Marx, arzularımızın bazı durumlarda bizi engelleyebileceğini, bizi aşan güçler haline gelebileceğini kabul eder:

> Bir arzunun sabit fikir haline gelip gelmemesi, yani [üzerimizdeki] dışlayıcı [güç] halini alıp almaması ... maddi koşulların ... o arzunun hem normal yollardan tatminine, hem de bir arzular bütünlüğünün gelişimine izin verip vermediğine bağlıdır. Bir arzular bütünlüğünün gelişimi de, içinde yaşadığımız koşulların çok yönlü etkinliğe ve böylece bütün potansiyellerimizin tam olarak gelişimine izin verip vermediğine bağlıdır. (*MECW*, 5:255)

Böylece çeşitli baskıcı ve şiddetli arzular kişinin özgürlüğünü daraltabilir ya da kısıtlayabilir. Marx'a göre, kişinin arzuları normal biçimde karşılanması engellendiğinde ya da bu arzular ayrıca bir arzu, yetenek ve beceriler bütünlüğünün gelişiminin ve karşılanmasının parçası olmadığında o kişinin özbelirlenimini kısıtlayacak şekilde işler. Böylece Marx, yıkıcı ya da başına buyruk arzuların bastırılmış ya da engellenmiş normal arzuların sonucu olduğunu savunur. Bu şekilde, Marx'ın, bilinçdışı arzuların

12. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Londra, Oxford University Press, 1962, s. 232.

vb. kişinin özbelirlenimi bakımından olumsuz içerimler taşıdığını kabul ettiği söylenebilir. Anormal arzular sadece ket vurulmuş özbelirlenim örnekleri olmakla kalmazlar, aynı zamanda kişinin özbelirleniminin başka yönlerini de engelleyebilirler.

Kişi artık özbelirlenimli olmadığı için bir arzunun, diğer arzu ve amaçların karşılanmasına nasıl ket vurduğu kesin çizgilerle belirlenemez. Kişinin arzularının ne ölçüde karşılanması gerektiği ya da arzuların kişiye hâkim olmasını engellemek için maddi koşulların gerektirdiği gelişimin derecesi Marx'ta açık değildir. Bu konudaki genel ilkelerin ne olabileceğini, aşağıda, öznesneleştirim ile doğa ilişkisini ele aldığımız zaman tartışacağız. Ancak burada iki noktayı hemen belirtmek gerekiyor. Birincisi özbelirlenim, arzu ve ihtiyaçlarımıza göre davranmamız olgusuna feda edilmek zorunda değildir. Bu türden arzu ve ihtiyaçların sonuçları ve amaçları *bize aittir*, zorla dayatılan yabancı unsurlar değildir. Bu türden arzu ve ihtiyaçlar ancak yeterince gelişmemiş maddi koşullardan ötürü "anormal" hale geldikleri zaman kişinin özbelirlenimi feda edilebilir. İkincisi; Marx yukarıdaki görüşlerden hareketle, bazı özgerçekleştirimci teorilerin yaptığı gibi, iyi ya da ideal benliğimizin mücadele etmesi gereken yanlış ya da kötü benlikten söz etmemiz gerektiği sonucuna varmaz. Kendimizi bize hükmeden bir arzuya karşı mücadele ederken bulabileceğimiz olgusu, kişide iki uzlaşmaz benliği ayırt etmemiz gerektiğini göstermez.[13]

III

Özbelirlenim ya da öznesneleştirim ya da kişinin arzu, yetenek ve becerilerinin gerçekleşmesi, Marx'a göre, içkin olarak bağlantılıdır. Ancak, özbelirlenim olarak özgürlük, bir kişinin kendi öznesneleştirimini denetleyip yönlendirmesinden daha çoğunu gerektirir. Bu aynı zamanda öznesneleştirimde kişinin kendi arzularını, yeteneklerini ve becerilerini geliştirmesini de gerektirir. Bu gerekliliğin ne kadar makul olduğunu Marx'ın görüşlerini bir kez daha burjuva özgürlük anlayışıyla karşılaştırarak saptamak

13. A.g.y, s. 57, 215, 219, 232, 276-308.

mümkündür. Kişinin hiçbir şey yapmaması, tek başına, tam bir sükûnet içinde bir tabureye oturup boş bir duvara bakması burjuva özgürlüğüyle bağdaşabilir. Böyle bir kişi istediği şeyi yapıyor -yani hiçbir şey yapmıyor- ve kimseye zarar vermiyor olacaktır. Soru, onun özgür olup olmadığıdır. Sadece burjuva tanımıyla değerlendirildiğinde, kuşkusuz, özgürdür. Ama önemi bu tanımı sorgulamasından gelir. Ya bu kişi başka hiçbir şey yapmak istemezse? Gerçekten de, bu kişi sandalyesine zincirlenmişse, ancak zincirlerini seviyor ve sadece duvara bakmak istiyorsa? Kuşkusuz bu durum tamamen akıldışıdır; ancak burjuva tanımına göre burada akıldışı bir durum yoktur. Bu kişi özgürdür, çünkü tam olarak istediğini yapmakta ve başkasına zarar vermemektedir. Marx'ın özgürlük anlayışına göre, bu durumdaki kişinin özgür olduğunu söylemek akıldışıdır. Kuşkusuz, yeteneklerini geliştirebilecek ya da karşılayabilecek hiçbir şey yapmayan, kimseye zarar vermeden demir kafeste yaşamaya razı olan bir kişi, arzularının ve potansiyellerinin gerçekleşmesini asgari düzeyle sınırlandırmıştır. Kişinin öznesneleştirimine bizzat getirdiği bu kısıtlama ya da kapanışın nasıl açıklanabileceğini sormamız gerekir. Marx'ın yukarıdaki terimleriyle boş bir duvara bakma, bir tutsak ya da köle olarak kalma arzusunun, kişinin üzerinde başka bir şey yapmayı istememek gibi dışlayıcı bir güç yaratması nasıl mümkün olabilir? Bu türden davranışa dair sorularımız ve kuşkularımız, böyle bir kişinin özbelirleniminin her nasılsa bozulmuş olduğuna inandığımızı gösterir. Dolayısıyla, özgürlük gerçekten de, burjuva özgürlük anlayışının da kabul ettiği gibi, özbelirlenimle bağlantılıysa, o zaman kişinin arzularının ve yeteneklerinin gelişiminin bir özgürlük yaklaşımında yer alması gayet makuldür. Marx'ın özgürlük nosyonu bu noktayı açıkça kabul eder ve değerlendirmeye alır. Bu nedenledir ki, Marx'ta aşağıdaki gibi pasajlar buluruz.

> "Sükûnet" [Adam Smith'e] yeterli bir durum olarak görünür; "özgürlük" ile "mutluluk" ile özdeştir. "Normal sağlık, güç, etkinlik, beceri, araç gereç sahibi" bireyin, sükûnete ara vermeye; normal süreler içinde çalışmaya ihtiyaç duyması Smith'in aklından bile geçmez. Kuşkusuz emek, ölçüsünü ulaşılacak olan amaç ve ona ulaşılırken üstesinden gelinen engeller aracılığıyla dışarıdan sağlar. Ancak

> Smith'in engellerin üstesinden gelmenin, kendi başına özgürleştirici bir etkinlik olup olmadığına -ve dahası, dışsal hedeflerin, bizzat bireyin belirlediği hedefler haline gelip gelmediğine- dolayısıyla özgerçekleştirimin, öznenin nesneleştirimi, dolayısıyla gerçek özgürlük olup olmadığına dair hiçbir fikri yoktur. (*Grund.*, 611)

O halde özgürlük ya da özbelirlenim, kişinin arzu, yetenek ve becerilerinin karşılanmasıyla bağdaşmaz değildir. Bağdaşmazlık, bunların karşılanmaması halinde ortaya çıkar.

Peki özgür insan hangi arzuları ve potansiyelleri kendi öznesneleştiriminin parçası olarak gerçekleştirecektir? Ayrıca, bunların geliştirilme ya da gerçekleştirilme derecesi ne olmalıdır? Burjuva görüşüne göre, özgür kişi istediği her türlü arzu ve potansiyeli, istediği ölçüde -bunu yaparken başkalarına zarar vermedikçe- gerçekleştirebilir. Marx bu görüşü reddeder. Böyle bir görüş gördüğümüz gibi, kendi arzularını sadece bir istiridyenin arzularıyla sınırlayan biriyle bağdaşabilir; arzular ayrıca kişiyi alçaltabilir, küçültebilir, zihinsel ve fiziksel olarak yoksullaştırabilir. Marx'ın özgerçekleştirim yaklaşımı tamamen farklıdır. Buna göre, bütün arzularımızı ve potansiyellerimizi "tam olarak" geliştirmemiz gerekir. Marx insanı, belirleniminin parçası olarak, bütün arzularını, yeteneklerini ve becerilerini tam olarak geliştirmeye zorlamaktan asla usanmamıştır. Bu nedenledir ki, örneğin Ollman, komünist toplumda "insan"ın üretici etkinliğinin onun *bütün* güçlerini harekete geçirdiğini ve bunların gerçekleşmesi için artan fırsatlar yarattığını öne sürer.[14] Peki bu mümkün ya da akla uygun mudur? Ollman ve diğer pek çok kişi, en azından, mümkün olduğunu yazdılar. Ollman'a göre Marx, komünizmde; yani insan özgür olduğunda, kişinin daha zorlu ve daha uzun süreli yoğunlaşabileceğini, bütün işleri bir uzman kolaylığıyla yapacağını ve bütün sanatların ustası olacağını savunur.[15] Ancak böyle bir görüş hiç kuşkusuz mantıksız, romantik ve saçmadır. Böyle bir görüş ciddi bir ifadeyle savunulabiliyorsa, ortada pek çok sorun var demektir. Böyle bir görüşün karşılaşacağı ilk sorun, hiç kimsenin *bütün* arzu ve yeteneklerini "tam olarak" ge-

14. Ollman, *Alienation*, s. 117 (vurgular eklendi) Ayrıca bkz. s. 116, 118, 139.
15. A.g.y., s. 117.

liştiremeyeceğidir; çünkü bu arzu ve yeteneklerin bazıları çatışacaktır. Ayrıca, bazı potansiyellerin gelişimi için gerekli olan zaman ve enerji, diğer potansiyellerin gelişimini engelleyecektir. Bir kişinin sadece piyanist olarak değil, aynı zamanda nükleer fizikçi, sualtı araştırmacısı olma potansiyellerini, hatta ana ya da baba ve topluluğun önderi olma potansiyellerini *tam olarak* geliştirmesini hayal etmek zordur. Nihayet, yetenek ve becerilerinin tamamını geliştiremeyeceği için kişi, bunların hangilerini geliştireceğini belirlemek için bazı (ahlâki) ölçütler kullanmak zorunda kalacaktır. Ne var ki, özgerçekleştirim ölçütünün tam da böyle bir görevi sağladığı farz ediliyordu. Bu yüzden, Marx'ın özgürlük anlayışının özgerçekleştirimci yorumu bu durumda tam kavranamayacaktır.

Ancak Marx'ı, -özgerçekleştirimci yorumların yükledikleri anlamda- çelişkili ve imkânsız görevleri yerine getirmemiz için bizi zorladığı şeklinde okumak zorunda değiliz. Açıktır ki Marx, her insanın ayrım gözetmeksizin her türlü arzu, yetenek ve beceriyi geliştirmesi gerektiğine inanmaz. Örneğin, kişinin başkalarına zarar verme yeteneği geliştirilemez. Bu durumda Marx, insanların hangi özelliklerinin geliştirilip hangilerinin geliştirilmeyeceğine karar vereceği bir temel göstermeli, ayrıca "tam olarak gelişme" nosyonunu akla uygun bir nosyon olarak nasıl yorumlayabileceğimizi açıklamalıdır.

Marx'ın hangi arzu, yetenek ve becerilerin kişinin özbelirleniminin parçası olarak tam olarak geliştirileceğini belirlemek üzere kullandığı genel kıstasları daha sonra göreceğiz (bkz. V'ten IX'a kadar olan kısımlar). Bu kıstasların başarısını düşünürken, yani hangi arzu ve potansiyellerin özgürlükle bağdaşabilir olduğunu belirleyebileceğimizi düşünürken, "tam olarak gelişme"yi makul biçimde yorumlama sorunu karşımıza dikilir. Marx'ın, kişinin geliştirmesi gereken her türlü arzu ve potansiyele, "tam" ve bütünlüklü aynı ölçeği uygulayacağımızı iddia ettiğini sanmıyorum. Marx'ın bunların gelişimini kısıtlama ya da sınırlama tarzını açıklamak iki aşamada mümkündür.

Birincisi, Marx muhtemelen yukarıdaki tartışmada kullanılan örtük "tam olarak gelişme" anlayışına itiraz ederdi. "Tam olarak gelişme"nin, kişinin sahip olabileceği bir arzu, yetenek ya da be-

cerinin; bitmeyen, daima sürdürülebilir biçimde karşılanması ya da geliştirilmesi anlamına geldiği varsayılmıştır. "Tam olarak gelişme"nin bu yorumu nedeniyle, Marx'ın görüşünün imkânsız gelişme başarılarını gerektirdiği iddia edilmiştir. Peki Marx'ın böyle bir görüşü savunduğu neden düşünülmektedir? Marx'ın özgürlük anlayışının öteki yönlerinin yanı sıra, düşüncesindeki Yunan ve Hegel etkilerine uygun biçimde, "tam olarak gelişme" ile kişinin arzu, yetenek ve becerilerinin en büyük ölçüde gelişmesi ya da gerçekleşmesinin kastedildiği, bunun kişinin bizzat belirlediği ihtiyaç ve çıkarlar hiyerarşisi ile bağdaşabilir ya da uyumlu olduğu düşünülür. Örneğin Platon, bir kişinin her bir özelliğinin ancak belirli sınırlar içinde gelişeceğini iddia eder. İyi bir müzisyenin, lirinin tellerini sürekli olarak germemesi gibi, tam olarak ahlâklı kişi de yaşamının uğraş vermek durumunda kaldığı her yönünde belirli bir sınır ya da ölçü olduğunu bilir.[16] Benzer biçimde Hegel de sonsuz gelişme nosyonunu "kötü sınırsızlık" olarak mahkûm eder. Kuşkusuz Marx da "her yönden gelişme"yle kişinin arzu ve potansiyellerini sınırsız biçimde geliştirmesini kastetmiyordu. İnsanların, arzu, yetenek ve becerileri bakımından çeşitli biçimlerde farklılaştıklarını pekâlâ kabul ederdi. Bireyler bazı beceri ve yeteneklerini diğerlerinden üstün tutabilir. Böylece kişi, kendisi için öteki yetenek ve becerilerinden daha değerli olduğunu düşündüğü bu yetenekler üzerinde yoğunlaşmak isteyebilir. Tıpkı bir müzik parçasının bazı temaların diğerlerinden daha fazla geliştirilmesiyle tam olarak gelişebilmesi ve başarılı olması gibi, kendisini tam olarak geliştiren bir kişide de bazı özellikler diğerlerinden daha fazla gelişebilir.

Doğrudur, Marx işbölümü yüzünden insanların yetersiz gelişmesine karşı çıkar. İnsanlar yaşamlarını simgeleyen baskıdan kurtulup özgürleştikleri zaman, kendilerini öncesine kıyasla daha geniş ve daha genel olarak geliştirirler. Marx'ın bireylerin çok yanlı gelişimi üzerine yaptığı yorumlar doğrudan bu noktaya denk düşer. Ne var ki, Marx'ın aslında karşı olduğu şey insan gelişiminin geçmişte *zorlanmış* ya da *baskı altına alınmış* olmaktan ileri gelen darlığı ve kişinin öznesneleştirimi (*self-objectification*)

16. Platon, *The Republic, The Collected Dialogues* içinde, der. Edith Hamilton ve Huntington Cairns, New York, Pantheon Books, 1961, s. 599.

üzerindeki özdenetim eksikliği olduğu için; kişinin özellikle becerili, yetenekli olduğu ya da özel bir arzu duyduğu belirli alanlarda yoğunlaşması Marx'm görüşleriyle bağdaşır. Aşağıdaki malum pasajın belirttiği de budur:

> İşbölümü gerçekleşir gerçekleşmez her insan kendisi için zorlayıcı olan ve kaçamayacağı belirli bir özel faaliyet alanı edinir. Artık o bir avcı, bir balıkçı, bir çoban ya da bir eleştirmendir ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa öyle kalmak zorundadır. Oysa, hiç kimsenin özel bir etkinlik alanının olmadığı ama herkesin istediği her dalda başarılı olabileceği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler ve böylece benim bugün bir şey, yarın başka bir şey yapmamı mümkün kılar. İstersem sabah avlanabilir, öğleden sonra balık tutabilir, akşam sığırlara bakabilir, akşam yemeğinden sonra eleştiri yaparım. Ve bütün bunları, hiçbir zaman avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan yapabilirim (*MECW*, 5:47).

Kişinin öznesneleştiriminde gerçekleşen arzu ve potansiyellerinin somut toplamı kişinin kendi belirlenimi olacaktır. Böylece, yukarıdaki yorumda "tam olarak gelişmiş" (yani, sonsuz gelişim) sayılan şey, Marx'ın gerçek görüşüne göre "fazla gelişmiş" sayılabilir. Sonuç olarak Marx'ın, kişinin çeşitli yönlerinin imkânsız (sınırsız) ölçülerde gelişimini ileri sürdüğü anlaşılmaz.

İkinci bir değerlendirme, özgürlük anlayışı nedeniyle Marx'ın insan arzu ve potansiyellerinin sınırsız gelişimini benimsemediğini başka yollardan göstermekle kalmaz, aynı zamanda neden insanın arzu, yetenek ve becerilerinin belirli bir gelişim düzeyine çıkmasını gerekli gördüğünü de açıklar. Belirttiğimiz gibi, burjuva özgürlük anlayışı siyasal bir anlayıştır. Bu haliyle kişi, insanın doğayla ilişkisine dair sorulardan bağımsız olarak özgürdür ya da özgür değildir. Belirttiğimiz gibi, Marx'ın özgürlük anlayışı daha geniştir. Marx'a göre kişi doğa ile belirli ilişkilerden bağımsız olarak özgür olamaz. Marx'a göre doğa, "tamamen yabancı ve karşı konmaz bir güç olarak insanın karşısına çıkar" (*MECW*, 5:44). İnsan, doğanın gelişmemiş efendisi olduğu ve gelişmemiş maddi koşullara sahip olduğu için, doğa insana hükmeder. Kaprisli bir tiran gibi onu korkutur ve belirler. Böylece doğa insan yaşamını ve eylemini iki şekilde kısıtlar. Birincisi, doğanın güç ve kaynakları

ya karşı konulamaz varlığı ya da acımasızlığı nedeniyle insani amaçların gerçekleşmesini engellemektedir. İkincisi, doğanın güç ve kaynakları rastlantısal oluşumlarıyla da insan yaşamını kısıtlamıştır. Rastlantı ya da şans, insan gelişiminin erken evrelerinde özellikle belirgindir. İnsani amaçların ve hedeflerin belirlenmesi ve gerçekleşmesi kişidışı güçlerin kaprislerine bağlıdır. Dolayısıyla Marx, ancak doğa güçlerinin efendisi olduktan sonra bireylerin özbelirlenimi gerçekleştirebileceklerini savunur. İnsan, özbelirlenimini gerçekleştirmek ve özgür olmak için, arzularını, yeteneklerini ve becerilerini bu temel alanda geliştirmelidir. Demek ki, kişinin öznesneleştiriminin kapsamı sadece kaprisli bir arzu meselesi değildir. Buradaki örtük ölçüt kişinin nesneleştiriminin belirlenimi ve denetlenmesidir.

Ancak gene de bazıları Marx için özbelirlenimin doğanın "tamamen uysallaştırılması ve insanileştirilmesi" anlamına geldiğini savunmuşlardır.[17] Ancak insanın arzu ve potansiyellerinin, dalgaları yatıştıracak, rüzgârı denetleyecek ve kendisini aşan bütün doğal güçleri yönlendirecek ölçüde geliştirilmesi gerektiği akla uygun değildir. Aksi halde, Marx'ın, komünizmin ve dolayısıyla özgürlüğün on dokuzuncu yüzyılda bile gerçekleştirilebileceğine dair beklentilerini anlamak zor olurdu. Aslında Marx "doğaya tam hâkimiyetin" özgürlük ya da belirlenim için zorunlu olduğu konusunda ısrar etmez. Onun yerine "üretici güçlerde büyük bir artış, yüksek derecede bir gelişme"nin gerekli olduğunu öne sürer (*MECW*, 5:48). Daha sonra Marx, komünizmin "modern üretici güçlerin ileri evresini" gerektirdiğini öne sürer (*MECW*, 5:80). Özbelirlenimin ya da komünizme has özgürlüğün doğaya hâkimiyette aşırı, imkânsız ilerlemeler gerektirdiğini hiçbir yerde öne sürmez. Gene de, üretim güçlerinin gelişiminin (ve dolayısıyla doğa güçlerine hâkimiyetin) Marx'ın görüşleri için kesinlikle elzem olduğu doğrudur. Böyle bir temel olmadıkça komünizm, umutsuz bir ideal; sadece bir fantezi olur.

O halde Marx'ın özbelirlenim nosyonu, insanın doğa ile ilişkisi bakımından ne anlama gelir? Her şeyden önce şuna inanıyorum: Marx'ın, insan özbelirlenimini doğa üzerine kurduğu denetim

17. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. vi.

ölçüsünde gerçekleştirir diye düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Kuşkusuz Marx, bir bireyin, hatta bir toplumun benimseyebileceği boş bir arzuya doğanın ket vurmasının bir özbelirlenim eksikliği ve sonuç olarak bir özgürlük eksikliği anlamına geleceğini söylemez. İnsanlar her zaman kuşlar gibi uçmak istemişlerdir. Ancak, doğanın insanın kanat takıp uçmasını sağlayacak şekilde güdümlenemeyeceği gerçeği, insanın ya da bireyin özbelirlenimi üzerinde bir kısıtlama oluşturmaz. Özbelirlenim, boş bir fanteziden ibaret değilse, belirlenmesi ya da denetlenmesi mümkün olan ile olmayan arasındaki ayırımlara izin vermelidir.

Ancak, bu türden denetimin gerçekleştirebileceği çeşitli özbelirlenim (ve dolayısıyla özgürlük) koşullarına işaret ederek, insanın doğa üzerinde uygulayabileceği denetimin ölçüsünü genel olarak gösterebiliriz. Marx, bu koşulların yerine getirilmesinin doğa üzerinde tam bir hâkimiyeti şart koşmadığını açıkça teslim eder. Öte yanda, bu koşulların yerine getirilmesinin her bireyin arzu, yetenek ve becerilerinin gelişiminde önemli bir ilerlemeyi şart koştuğunu da teslim eder. Birincisi, insanın doğayı temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde denetlemesi gerekir (bkz. *MECW*, 6:353). Özbelirlenim ve özgürlük boş mideyle olmaz. Arzuların normal biçimde karşılanmamasının, arzuların zorlayıcı hale gelmesine ve insana hükmetmesine yol açan nedenlerden biri olduğunu gördük. Aslında, şimdiye kadar insan özgürlüğünü ve özbelirlenimini sınırlamış olan toplumsal, siyasal -yanı sıra dinsel- kısıtlamaların köklü bir nedeni temel insani ihtiyaçların yetersiz karşılanmasıyla ilgilidir. İkincisi, özgürlük, insanın bu ihtiyaçları karşılamak üzere doğayı denetime almakta harcayacağı emeği en aza indirebilmeyi gerektirir. Nitekim Marx, "bireyselliklerin özgür gelişimi(nden) ve dolayısıyla ... zorunlu emeğin, bireylerin boş zamanlarında bilimsel, sanatsal vb. gelişmelere ve bütün bunlar için gerekli olan araçları oluşturmaya uygun asgari bir düzeye indirgenmesi"nden söz eder (*Grund.*, 706).

Üçüncüsü, insan; özel mülkiyet, işbölümü, devlet ve sınıflar gibi toplumsal kurumların -şimdiye kadar insan eylemini kısıtlayan kurumlar- ortadan kaldırılmasına izin verecek ölçüde doğa üzerinde denetim kurmalıdır (*MECW*, 5:438-9). Özetle, Marx da insanın

doğa üzerinde ne kadar denetim uygulaması gerektiğini belirlemek için bir standart olarak toplumsal bir ölçüt kullanır. Bu noktanın vurgulanması ve ayrıntılı olarak işlenmesi iki nedenle gerekiyor.

Bireysel özbelirlenim ile bireylerden oluşan grupların (ya da insanlığın) özbelirlenimi arasındaki yakın ilişkinin burada vurgulanması gerekir. Bir toplumun doğayı, tek bir bireyin yapamayacağı tarzda denetleyebileceği açıktır. Marx'ın gözünde bu, grubun birey için taşıdığı önemi gösterir ve "insan"dan neden tekil bireyler kadar sık söz ettiğini açıklar. Bireylerin özbelirlenimi ancak bir cemaat içinde gerçekleşebilir. Çünkü doğa ancak bir cemaat içinde denetlenebilir ve bireysel amaçlara yönlendirilebilir. Yalnızca cemaat içinde, bireylerin çeşitli amaçlarını ve hedeflerini etkin biçimde gerçekleştirmelerini sağlayacak kadar çok alternatif yaratılabilir. O halde özbelirlenim sadece bireysel bir mesele olamaz. Ne var ki, doğanın toplumsal olarak denetlenmesinin sağlayacağı bireysel özbelirlenimin yarattığı geniş imkânların, bireyleri kapsamasını sağlamak için, insan ilişkileri ve üretici güçlerin başkalarıyla birlikte ortak belirlenimi ve denetimi gerekir. Özbelirlenim başkalarının özbelirlenimi pahasına olmaz. Aslında (VII. kısımda göreceğimiz gibi) bir kişinin bir diğeriyle zorunlu ilişkisi, Marx'ın cemaat konusundaki görüşlerinin önemli bir parçasıdır.

Öte yanda, özbelirlenim doğal güçler ile -doğal ve insan denetiminin ötesinde görünseler de- toplumsal olan güçler ya da erkler arasında ayrım yapmamızı gerektirir. Marx, öteki insanlarla olan ilişkilerimizin denetimimizden bağımsız hale gelme eğilimi taşıdıklarını ve değiştirilemez doğal güçler gibi göründüğünü daima vurgular. Toplumsal ilişkilerin kendi yaşamları vardır. Aslında bu ilişkiler bireylerce belirlenecek yerde bu ilişkiler, içinde yaşayan bireyleri belirler. Sonuç olarak bu türden ilişkiler içinde bireyler yönlendirici olacak yerde değişime boyun eğerler (bkz. *MECW*, 5:438). Bu görüşe ilişkin tipik bir formüllendirmede Marx şu görüşü öne sürer: İnsanlar genellikle başkalarıyla birlikte içinde var oldukları ilişkileri doğal ilişki türleri olarak devralırlar, yani bu ilişkileri doğa tarafından verilmiş gibi alırlar. Efendi-köle, derebeyi-serf, kapitalist-proleter ilişkilerinin her birinin zamanında "doğal ilişki" olduğu iddia edilmiştir. Sonuç olarak insanlar bunları

devraldıkları, hiçbir denetim sağlayamadıkları ve anlayamadıkları ilişkiler olarak görmüşlerdir. Benzer biçimde, arz ve talep ilişkisinin pek çok geçim aracını herkese değil de bazılarına tahsis eden doğal bir ilişki olduğu söylenir. Bu haliyle, söz konusu olan ilişki insanları belirleyen; ama insanlar tarafından belirlenemeyen bir ilişkidir. Aynı şekilde özel mülkiyet sistemiyle birlikte kişinin yaşam etkinlikleri, "iradi olarak değil, doğal olarak bölünmüştür;" "bireylerin işbirliği iradi değil, doğal olarak; bireylerin birleşik gücü olarak değil, onların dışında var olan yabancı bir güç; kökenini ve hedefini bilmedikleri, bu nedenle denetleyemedikleri bir güç olarak ortaya çıkar" (*MECW*, 5:48). Dolayısıyla, Marx insanların çeşitli ilişkileri "doğal" olarak devraldıklarını, önemli insan ilişkilerinin çoğunun "doğal olarak" meydana geldiğini öne sürer. Burada kullandığı "doğal" sözcüğü, olumlu çağrışımlar taşıyan "doğal" sözcüğünün geçerli ve popüler kullanımından farklılaşır. Marx'ın bu türden örneklerde kullandığı "doğal" ya da "doğal olarak" gibi sözcükler olumsuz anlam taşır. Bilinçsiz, iradi olmayan -ya da en azından akılcı biçimde planlanmamış- bir oluşumu çağrıştırır. Sonuç olarak Marx, bu türden ilişkiler içinde yaşamın şansa bağlı ve bireysel denetimden uzak olduğunu savunur. Nitekim, burjuva toplumunun diğer pek çok kurumunun yanı sıra, piyasanın görünmez eli ve kişidışı güçleri, Marx tarafından, kişinin özbelirlenimini ya da özgürlüğünü hiçe sayma olarak mahkûm edilir. Doğal ve denetlenemez olmaktan uzak bu türden güçler ve kurumlar değişime ve denetime yatkın tarihsel, insani yapılardır. Bu yüzdendir ki, Marx kişinin ancak bu türden "doğal" koşulların üstesinden geldiği ve üzerlerinde denetim sağladığı ölçüde özbelirlenimini gerçekleştirdiğini savunur. Bu türden koşulların "doğal zorunluluklar olma niteliklerini kaybetmeleri ve bizzat bireyin saptadığı amaçlar olarak kurulmuş (olması)" gerekir (*Grund.*, 611).

O halde özbelirlenim ya da özgürlük insanın denetlemesine ve yönlendirmesine yatkın olan bu güçlerin ve ilişkilerin belirlenmesini gerektirir. Bu güçlerin gerçekten doğal, ama hâkim olunabilecek güçler ya da ilişkiler olup olmadığı ya da onlara sadece doğal ve toplumsal güçler olarak mı, yoksa tarihsel güçler ve ilişkiler olarak mı hâkim olunacağı burada önem taşımaz. Böylece,

özbelirlenim kişinin yaşam koşulları ve ilişkilerinin doğasına, bunların nasıl oluştuklarına ve işlediklerine dair bir bilgi ve anlayış gerektirir. Özbelirlenim, bireyin kendisi için belirleyebileceği amaçlara göre ölçülemez; çünkü bireyi kendisine ve ilişkilerine dair bilinci hatalı olabilir. Dolayısıyla özbelirlenim, içinde yaşanan duruma ve bu durumu belirleyen süreçlerin doğasına ilişkin akılcı bir kavrayış ışığında yapılan işlerin bireysel denetimini gerektirir. Kapitalist sistemde yaşayanlar özbelirlenimi gerçekleştirdiklerine ve özgür olduklarına inanabilirler, ama aslında böyle değildirler. Bu durum sadece proleter için değil, kapitalist için de geçerlidir. Öte yanda komünizm, insanlara pratik gündelik ilişkiler; "insanlar ve doğa bakımından mükemmel biçimde anlaşılabilir ve akla uygun ilişkiler" sunacağı varsayıldığı için, (*Capital*, I:79) bireysel özbelirlenime izin verir. Ayrıca, komünist sistemde toplumsal ilişkiler toplumun üyelerinin ortak denetimi altında olacaktır ve doğa gerekli olduğu ölçüde denetleneceği için insan özbelirlenimini sağlayacak ve özgür olacaktır.

IV

O halde özgürlük ve özbelirlenim kişinin yaşamının farklı parçalarında, örneğin kişinin üretim ve günlük kaygılarının içinde ya da kişi bu tür kaygılardan kurtulduğu zaman gerçekleştirilir. İlk durumda kişi "isteklerini karşılamak, yaşamı sürdürmek ve yeniden üretmek için doğa ile boğuşmak zorundadır" (*Capital*, III:819). Aslında yaşam -ve bütün olası üretim tarzları da- zorunlulukta kök salmaya devam eder. Yaşamın bu parçasında özgürlük,

> toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin doğa ile alışverişlerinin akılcı biçimde düzenlenmesinden, doğanın kör güçleri tarafından yönetilecek yerde onun ortaklaşa denetim altına alınmasından; ve bunun en az enerji harcanarak yapılmasından ve o insanlığın doğasına en uygun koşullar altında ve bu doğaya yaraşır biçimde gerçekleştirilmesinden ibarettir. (*Capital*, III:819)

Dolayısıyla, kişinin bu alandaki özbelirlenimi ve özgürlüğü o şekilde sınırlanır ki kişi "zorunluluk ve sıradan kaygılar tarafından" belirlenmekten kurtulana kadar gerçekleşmiş olamaz. Marx'ın "gerçek özgürlük alanı" dediği ikinci alanda ise, insan enerjisinin kendi başına bir amaç olarak gelişimi (*Capital*, III:819) gerçekleşebilir. Ancak bu, "özgürlüğe" yeni bir anlam kazandırmaz; yalnızca komünizm koşullarında insanların yararlandıkları özgürlüğün "daha saf (bir) form"da gerçekleştiği alanı saptar. Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda belirttiği gibi, bir hayvan "sadece dolaysız fiziksel ihtiyacın hâkimiyeti altında üretirken, insan fiziksel ihtiyaçtan özgürleştiği zaman bile üretmeye devam eder; ve aslında gerçek anlamda yalnızca bu durumun sağladığı özgürlük içinde üretir" (*MECW*, 3:276). İnsanın her iki alana da katılması olgusu, özgürlüğün iki anlamı arasında bölündüğü anlamına gelmez. Kişi, her iki alanda özbelirlemeyi sağladığı ölçüde özgürdür. Bu türden özbelirlenimin kişinin gündelik yaşamının belirli dönemlerinde diğerlerine kıyasla daha eksiksiz gerçekleşebildiği gayet açıktır.

Bu görüş sadece akla uygun olmakla kalmaz, Marx'm özbelirlenim ve özgürlükle ilgili görüşlerinin diğer yönleriyle de bağdaşabilir. Popper, tam aksine, yukarıdaki paragrafta alıntı yapılan pasajları, şu iddiasına temel yapar: Marx "özgürlük alanını insanın zihinsel yaşam alanı ile özdeşleştirir."[18] Bu yorum bütünüyle mantıksızdır. Bir yanda, yukarıdaki pasajların böyle bir görüşü desteklemek üzere kabul edilemeyecek ölçüde çarpıtılması gerekir. Öte yanda, Popper'in yorumu, Marx'ın diğer temel görüşleriyle, örneğin yukarıda tartışılan öznesneleştirim nosyonu ile bağdaşmaz. Marx, özgürlüğün "tenden özgürleşme" ile özdeş olmadığını açıkça belirtir.[19] Özgürleşme, daha çok,'kişinin özbelirlenimiyle -kişinin günlük yaşamında az çok bütünlüklü olarak gerçekleştirebileceği bir şeyle- özdeştir. Bunun insan yaşamını nitelendirmesi neden esef verici olsun?[20] Marx, bunun sadece insan yaşamına ilişkin bir olgu olduğunu, bundan kaçınılamayacağını ve

18. Popper, *The Open Society and its Enemies*, G. 2, s. 103.
19. A.g.y., s. 105.
20. George W. Dawson, "Man in the Marxian Kingdom of Freedom: A Critique," *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, C. 59, 1975, s. 365.

ne esef edilecek ne de kınanacak bir şey olmadığını söylerdi sanırım. Kişi özbelirlenimini ve öznesneleştirimini her iki alanda da sağlar. Aslında kişi, böyle bir "gerçek özgürlük alanı"ndan ancak günlük yaşamının tamamından soyutlandığı ölçüde söz edebilir ve bunu yaparken zorunlu emeğin içinde yer almadığı parçaları göz önünde tutar. Gerçekçi (ve bütüncül) olarak düşünüldüğünde, kendimizi komünist toplumdaki "sınırlı" zorunlu emeğin içinde düşündüğümüz zaman bile, özgür olmaya ve özbelirlenimi sürdürmeye devam ederiz. "Gerçek özgürlük alanı ... ancak onun temelini oluşturan zorunluluk alanıyla birlikte çiçek açabilir" (*Capital*, III:819) - (Marx'ın metaforunu kullanırsak) ancak çiçeği destekleyen ağacın kendisi bir özgürlük ağacıdır. O halde ısrar edilen nokta komünizmi oluşturan özgürlük ya da özbelirlenim türünün, bu türün duyarlı olduğu kadar geniş alanları kapsamasa bile, ulaşılabilir olduğudur.

O halde, Marx'ın buraya kadar izlediğimiz özbelirlenim yaklaşımı pek çok bakımdan alışılmadık ya da Marksizme özgüdür. Birincisi, bu yaklaşımda sergilenen kişinin özbelirlenimini aşabilecek şeyler; örneğin doğa, işbölümü ve özel mülkiyete ilişkin geniş kapsamlı anlayış onu burjuva özgürlük anlayışından ayırır. İkincisi, Marx'a göre özgürlüğün baskı ve zordan kurtulma biçimindeki geleneksel görüşlerle bağlantıları olsa da, bu özgürlük anlayışı kişinin yaptığı işler üzerindeki özdenetiminin; akılcı özdenetiminin önemini vurgulamasıyla onlardan ayrılır. Burjuva özgürlüğüne ilişkin alışılmış değerlendirme, kişinin istediği her şeyi yapabilmesi olarak ifade edilir. Kişinin içinde bulunduğu ilişkileri nasıl anladığına dair sorular pek ortaya atılmaz. Üçüncüsü, Marx'ın özgürlük değerlendirmesi, zorunlulukların ötesine geçen, insanın hiçbir engelle karşılaşmadan istediklerini yapabileceğini öne süren öteki yaklaşımlardan daha zengindir. Bu yaklaşım, kişinin özel arzu, yetenek ve beceriler bütünlüğünün gelişimini ifade eder. Marx'ın, özgürlüğünde, kişinin zihinsel ya da ruhsal yaşamı veya "tenden özgürleşme" ile özdeşleştirmeyi önerdiğini gösteren hiçbir güvenilir bulgu yoktur. Dördüncüsü, özgürlük aynı zamanda kişinin bir cemaate katılmasını, dolayısıyla kişinin yaptığı şeyin ortak belirlenimini de gerektirir. Yani özgürlük sadece kişisel bir mesele değil, aynı zamanda toplumsal bir meseledir. O halde, Marx'ın

özbelirlenim yaklaşımı, aynı zamanda demokrasi kavramına ilişkin yaklaşımının parçasıdır. Böylesi bir yaklaşımın parçasını oluşturan toplumsal ilişkiler ya da otorite ilişkileri kişinin özbelirlenimi ya da özgürlüğünü dışlamaz. Elbet, kişinin özbelirlenimi üzerindeki bazı "sınırlar"ın kabul edilmesi gerekir. Özgül olarak, maddi üretimin her zaman gerekli olması ve toplumun güçlerinin maddi üretim için örgütlenmesi kişinin özbelirlenimine getirilen haklı sınırlar olarak işlev görür. Ne var ki, bu sınırlamalarla bir cemaat içinde karşılaşıldığında ve akılcı biçimde savunulabilir olduğu ölçüde, kişinin özbelirlenimi üzerinde onun koşulları kadar büyük sınırlar ya da kısıtlamalar oluşturmaz. Özetle, özbelirlenim kişinin kendi amaçlarını hiçbir sınır ya da engel olmaksızın oluşturmasını gerektirmez. Yukarıda belirttiğimiz gibi, saçma arzuların karşılanmaması özbelirlenimi engellemez. Kişinin bir toplum ya da cemaat içinde öteki bireylerle birlikte belirli kurallara uyarak yaşıyor olması da özbelirlenimi engellemez. Münzevi ya da vahşi yaşamın gerçek özbelirlenim olduğu düşüncesi, saçma ve romantik bir düşüncedir. Beşincisi, özgürlük Marx'ın etiğinin en büyük erdemidir. Özgürlük belirli şeyleri yapmak gücü ya da yeteneği olmadığı gibi bir eylem ilkesi ya da bir dizi hak da değildir. Daha doğrusu, Marx'ın özgürlüğü ele alış tarzı en iyi şekilde, ahlâki olarak gerçekleştirmemiz gereken bir yaşam türünün, bir varolma tarzının nitelendirilmesi olarak anlaşılır. Bu tarihsel bağlantı içinde Marx, bizi "Özgür ol!" diyerek zorlamaktadır. Bu, kişinin kendi arzularının getirdiği belirli kısıtlamalar içinde belirlendiği ölçüde özgelişimi ya da öznesneleştirimi gerektirir. Bu gelişme, kişinin etkinliklerini ve başka insanlarla, toplumsal kurumlarla ve doğal güçlerle ilişkilerini akılcı ve özlü biçimde yönlendirmesini sağlar. Bu haliyle anlaşıldığında, Marx'ın etiğini bir özgerçekleştirimci etik olarak anlamanın hatalı olduğu görülür.

Peki yukarıdaki özbelirlenim anlatımı genelde özgürlüğün ve Marx'ın etiğinin bir özelliği olarak ne kadar anlamlıdır? Yukarıdaki (kısmi) özgürlük yaklaşımı için, "anlamsızdır çünkü [kişiye] nasıl davranması gerektiğine dair yol göstermeyi başaramaz" şeklinde bir itiraz getirilebilir mi?[21] Özgürlüğün Marx için be-

21. Derek, P. H. Allen, "Reply to Brenkert's 'Marx & Utilitarianism'," *Canadian Journal of Philosophy*, C. 6, 1976, s. 520.

timleyici bir nosyon olduğunu savunan Ollman ve Kamenka gibilerinin böyle bir itirazdan rahatsızlık duymayacakları düşünülebilir. Ne var ki, 3. Bölüm'de Marx'ın etiğinin normatif nitelikte olabileceği öne sürülmüştür. Dolayısıyla kişi kendi ahlâki görüşlerinin bir ölçüde yol gösterici olmasını bekleyecektir. O halde, özgürlüğün özbelirlenim olarak değerlendirilmesinin kişiye nasıl davranması gerektiğine dair bir rehber sağlamadığı bir bakıma doğrudur. Yani, kişinin kendi eylemlerini akılcı biçimde yönlendirebileceği farzedildiğinde, özgürlüğün özbelirlenim yönü kişiye ne yapması gerektiğini ya da belli bir konuda nasıl karar vermesi gerektiğini söylemez. Bu yaklaşım, Marx'ın etiğinin bir erdem etiği olduğunu savunan buradaki görüşle tam bir uyum içindedir.

Yukarıdaki özgürlük anlatımının bu nedenle içeriksiz olduğu sonucuna varamayız gene de. Tam tersine, çünkü bu tür bir özgürlüğün geçerli olmadığı durumların -kapitalizm koşullarında önemli ölçüde geçersizdir- değiştirilmesi gerektiğini söyler. Aslında, Marx'ın argümanının büyük kısmı, insanların yukarıdaki direktifleri yerine getiremeyecek ölçüde kendi ilişki ve etkinliklerinin nasıl esiri olduklarını açığa çıkarmaktadır. Marx'ın, değişim değeri, özel mülkiyet, işbölümü vb.'ye ilişkin yaklaşımları insanların içinde yaşadıkları ilişkilerin onları belirli bir yaşam tarzıyla nasıl kısıtladığını ve bu yaşam tarzına zorladığını -yani bu ilişkiler nedeniyle nasıl yaşayacaklarını özgürce seçemediklerini- göstermek için yapılan girişimlerdir. O zaman bu ilişkilerin değişmesi gerektiğini söylemek hiç de anlamsız bir direktif değildir! Marx'ın özbelirlenim değerlendirmesinin kabulünün çoğu toplum için önemli içerimleri olacaktır.

V

Buraya kadar yapılan özgürlük ve özbelirlenim tartışmasında bu nosyonların kişinin kendi öznesneleştirimiyle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Öteki insanlar ve doğa, kişinin öznesneleştirimi ve özbelirlenimi için sadece araç rolü oynamışlardır. Ne var ki Marx, özgür olmak için, kişinin öznesneleştiriminin öteki insanlara ve do-

ğaya sadece araç olarak ya da kişi iradesinin genel, soyut nesneleri olarak bakmaması gerektiğini ısrarla belirtir. Daha doğrusu kişi, başkalarıyla ve doğayla somut, komünal ilişkiler içinde yaşamalıdır. Bu iddianın iki yönü vardır. Birincisi, Marx bir kişinin özgür olabilmesinin, yalnızca o kişinin öteki insanlarla ve doğayla olan etkileşimlerinde, öteki insanların ve doğanın yanı sıra bizzat o kişinin somut ve bireysel nitelikleriyle o etkileşimin içinde olması gerektiğinde ısrar eder. İkincisi, kişinin başka insanlarla ilişkilerinin bir çıkarlar uyumu özelliği taşıması gerekir. Birinci noktayı bu kısımda, ikincisini ise VII. ile IX. kısımlarda ele alacağız. Yukarıdaki iddianın her iki yönü de Marx'm özbelirlenim olarak özgürlükle ilgili görüşlerine içerik kazandırır.

Marx birinci noktayı çeşitli yerlerde ve biçimlerde ortaya koyar. Örneğin şöyle der: "İnsanlarla ve doğayla olan her ilişkiniz ... iradenizin, *gerçek bireysel* yaşamınızın nesnesine denk düşen bir *özgül ifade* [dir]" (*MECW*, 3:326). Gene, şu görüşü öne sürer: "onların [yani çeşitli nesnelerin] kişiye ait olma tarzı, bu *nesnelerin doğasına* ve *o tarza* denk düşen *asli gücün* doğasına bağlıdır; çünkü, tikel, *gerçek* olumlama tarzını biçimlendiren tam da bu ilişkinin *belirli doğasıdır*" (*MECW*, 3:301). Buna karşın kapitalist toplumun varacağı son nokta üretilmiş ya da edinilmiş somut niteliklerle yani kullanım değerleriyle değil; üretilen ya da edinilen her ne olursa olsun onda cisimleştirilen soyut insan emeğinin miktarıyla (değişim değeri) ilgili bir ilişkiler dizisidir. Kapitalizm koşullarında, nesnelerin (değişim) değeri(nin), insanların kullanım değerleri olarak sahip oldukları öteki doğal mallarla tam bir benzerlik içindeki bir başka mülkiyet olduğu görülür. Ürünün değişim değerinin bir nesnenin bir diğer nesneyle doğal ilişkisi değil, üreticinin üreticiyle toplumsal ilişkisi olduğu görülmez hale gelir. Bunun bir sonucu olarak, bireyler arasındaki kişisel ilişkiler, bireylerin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkilerin biçimi altında kılık değiştirmiş, onlardan ayrılmış hale gelirler. Yani, kişisel ilişkiler soyut, sembolik karakteristikleriyle anlaşılır. Böylece kişinin kendisini içinde nesneleştirdiği etkinlikler ve ilişkiler, onların somut niteliklerine göre değil; ikincil, soyut niteliklere göre anlaşılır ya da yargılanır.

Özgürlüğün bu yönünü nasıl anlamamız gerekir? Kişinin

öznesneleştiriminde, öteki insanlara ve şeylere, onların somut ve bireysel niteliklerine göre davranması gerektiği iddiası ne anlama gelmektedir? Kişinin insanlarla ve doğayla ilişkisinin kişinin iradesinin, gerçek bireysel yaşamının nesnesine denk düşen özgül ifadesi nedir? Ayrıca, bu türden ilişkiler nasıl olur da, özgürlüğün parçası olurlar? Bu sorular, Marx'ın özgürlük anlayışına ilişkin yaklaşımlarda pek sorulmaz.

Özgürlüğün ve Marx'ın ahlâki görüşlerinin sadece kişinin başkalarıyla olan ilişkileriyle değil, aynı zamanda şeylerle olan ilişkileriyle de ilgili olması ilk başta garip görülebilir. Ancak, Marx'a göre doğanın ya da şeylerin kişinin yaşamına hâkim olabildiğini, yanı sıra (bkz. 3. Bölüm) Marx'ın "şeyin kendisi, kendisiyle ve insanla *nesnel* bir insani ilişkidir ve tersi de geçerlidir" (*MECW*, 3.300) dediği hatırlanırsa bunun garipsenmemesi gerekir. Yani nesneler ya da şeyler, sağır ve insanlara kayıtsız nesneler olarak görülmemektedir. Sadece insanlara hâkim olmakla kalmayabilirler, nesneler aynı zamanda bireylerin ve öteki bireylerle olan ilişkilerinin yansımalarıdır da: "İnsanın bireyselliğinin doğrudan dışavurumu olan nesne, eşzamanlı olarak, onun öteki için kendi varoluşu, ötekinin varoluşu ve kendisi için varoluştur" (*MECW*, 3:298). Dolayısıyla, Marx insanın doğayla ilişkisinden söz ettiği zaman, insanın uyum sağlamak zorunda olduğu ilkel, dokunulmamış bir doğadan söz etmez. Doğa, aynı anda hem insandan bağımsızdır, hem de insanlığın güç ve ilişkilerinin kaydettiği gelişimin bir dışavurumudur. Böylece, insanın doğayla ilişkisi, insanla olan ilişkisinin bir parçasıdır. O halde "Marx, kişinin öznesneleştirimi bakımından, şeylerle ya da doğayla ne türden ilişkiyi can alıcı görmektedir?" sorusunun yanıtı, ister insanı ister doğayı kapsasın, aynıdır. Ancak, insanlarla olan ilişki daha karmaşık olduğu için, önce doğa üzerine yaptığı yorumları ele alacağız.

İnsanın doğa üzerinde denetim kurması ya da ona hâkim olmasını tartıştık. Doğanın akılcı denetimi insan özgürlüğünün çok önemli bir yönüdür. Burada ele alınan konu ise bununla ilişkili ancak farklıdır. Kişinin yalnızca denetlediği doğayı değil, doğayla olan ilişkisinde bizzat -bir bakıma doğaya denk düşen- kendisini de açığa vurduğu farzedilir. Hiç kuşkusuz, Marx burada, mineral kay-

naklarını geliştirmek isteyen kişinin kendisini minerale benzetmesi, ormancılık yapacak kişinin kendisini ağaca benzetmesi gerektiğini kastetmez. Marx'ın fikri, biraz belirsiz biçimde ifade edilmiş olsa da, saçma değildir. Daha doğrusu, Marx kişinin bir nesneyle, doğayla kuracağı uygun ilişkinin "[kendisini] *şeyle* şey için [ilişkilendirmesini]" gerektirdiğini savunur (*MECW*, 3.300). Burada Marx, kendi ilişkilerimizde nesnelerin ve doğanın estetik niteliklerini kavramakta olduğumuzu söylemektedir. Marx, çok bilinen bir pasajda şu görüşü öne sürer:

> Kaba pratik ihtiyaçtan çıkarılan *anlam*, ancak *sınırlı* bir anlamdır. Aç insan için var olan, yiyeceğin insani formu değil; sadece onun yiyecek olarak soyut varoluşudur. Bu ancak en kaba biçiminde varolabilir ve bu beslenme etkinliğinin hayvanlarınkinden nerede ayrıldığını söylemek imkânsızdır. Ağır sorunları olan, yoksulluk felaketine uğrayan insan, incelikli bir oyundan hiçbir anlam çıkarmaz; madencilikle uğraşan kişi, madenin güzelliğini ve özgül niteliğini değil, sadece ticari değerini görür; hiçbir minerolojik kavrayışa sahip değildir. (*MECW*, 3.302)

Yani, nesnelerle ya da doğayla uygun biçimde ilişkilenmek estetik olarak ilişkilenmeyi gerektirir; çünkü estetik ilişki nesnenin duyusal, somut ve tekil özelliklerini dikkate alır. Nesneler dünyasıyla, doğal dünya sadece bir kullanım nesnesi olarak ya da kazanabileceği çeşitli soyut karakteristikler nedeniyle ilişkilendirilmez. İnsanların şeyleri şimdi bu şekilde görmeleri, özel mülkiyetin bir sonucudur: "Özel mülkiyet bizi öylesine aptallaştırır ve tek yanlı kılar ki, bir nesne ancak ona sahip olduğumuz zaman -bizim için sermaye olarak varolduğu zaman ya da doğrudan sahip olunduğu, yenildiği, içildiği, yerleşildiği vb. zaman- özetle, bizim tarafımızdan kullanıldığı zaman bizimdir" (*MECW*, 3:300). Marx'ın görüşü, şeylerle sadece yararlanmayı amaçlayan ilişkileri mahkûm etse de, hiç kuşkusuz nesnelerin çeşitli amaçlar için kullanılmasını dışlamaz. Marx bu konuda çok açıktır. "Doğa kullanımı" der, "insan kullanımı haline geldiğinde *sırf* yararlanılan şey olma özelliğini yitirir" (*MECW*, 3.300).[23] Önemli olan şudur

23. Marx'ın ifadesinde "sırf" sözcüğünü vurguluyor ve "yararlılık" ile "insan" sözcükleri üzerindeki vurguyu atlıyorum.

ki, bu türden yararlanma ilişkileri tek başlarına olmadığı için, öznesneleştirimimiz nesnelerle ve doğayla kurduğumuz ilişkiler içinde gerçekleşmektedir. Bazılarının öne sürdüğü üzere bu nokta, Marx'a göre özgürlüğün yalnızca estetik bir durum ya da alan olduğunu göstermez.

Kendisini çeşitli nesneler üzerindeki etkinliklerinde nesneleştiren ve bu nesnelerde sadece onların yararlıklarını ya da soyut karakteristiklerini gören kişi kendisini gerektiği kadar nesneleştirmemiştir. İnsanın nesneleştirimi, orada öylesine duran nesnelere özgül karakterlerini kazandıran duyarlılıkların insanda gelişmesini gerektirir.

> Nasıl insandaki müzik duyusunu ancak müzik uyandırıyor ve müzik kulağı iyi olmayan biri için en güzel müzik bile hiçbir anlam taşımıyorsa -bu müzik onun için bir nesne değildir, çünkü benim nesnem ancak temel yetilerimden birinin onaylanması olabilir- benim için müzik ancak temel güçlerim öznel bir yetenek sergilediği sürece varolabilir; çünkü bir nesnenin benim için ancak *benim* duyularım ulaşabiliyorsa anlamı vardır ... -bu nedenle toplumsal insanın *duyuları* toplumsal olmayan insanınkilerden *farklıdır*.... Beş duyunun *oluşması*, günümüze kadar bütün dünya tarihinin ortaya koyduğu bir emektir. (*MECW*, 3:301-2)

Ne var ki, nesnelerle kurulan bu estetik ilişki ile nesnelerle kurulan diğer ilişkiler, örneğin nesnelerin kullanılmak için var olduklarını vurgulayan ilişkiler arasındaki ilişki nedir? Kişi bir nesnenin estetik niteliklerine göz attıktan sonra o nesneyi önceki gibi kullanmaya ya da görmeye kalkarsa, Marx'ın görüşü anlaşılmış olur mu? Elbette hayır. Marx insanların belirli tarzlarda nesneleştirimiyle ilgilendiği için, belirli tutumların, eğilimlerin ve gerçekliği görme biçimlerinin yaratılmasıyla ilgilenir; anlıksal oluşumlar ya da bireysel eylemlerle değil. Daha doğrusu, Marx'a göre, insanın doğaya ve onun nesnelerine günlük ve saatlik yaklaşımı nesnelerin somut, estetik yönlerine ilişkin bir değerlendirmeyi, bir farkındalığı kapsamalıdır. Gerçekliğe yönelik bu türden bir tutum ya da yaklaşım, süregiden ve kalıcı bir ilgi anlamına gelir.

Bir sanayi toplumunda, bunun pratikte nasıl işleyeceği önemsiz

bir soru değildir. Marx'ın bu soruyu ayrıntılı olarak yanıtlamadığı kesindir. Marx, burjuva toplumundaki sahip olma ve rekabet etme eğilimiyle, kâr ya da artı-değer için doğaya hâkim olma eğiliminin üstesinden gelinince, insanın doğa ile bu türden bir ilişki içinde yaşayabileceği koşulları yaratma yönünde önemli adımlar atılacağına inanıyordu. Yani, insanın insanla ilişkisindeki tadilatlar Marx'ın insan ile doğa arasında tasarladığı ilişki türünün ilerlemesi için gerekli temel bir koşuldur.

> Tıpkı *nesnenin* toplumsal bir *insan* nesnesi -insan tarafından insan için yapılan bir nesne- haline gelmesi gibi, göz de bir *insan* gözü haline gelmiştir. Bu nedenle, *duyular* kendi pratikleri içinde doğrudan teorisyenler haline gelmiştir. Bunlar, kendilerini *şey* ile şey için ilişkilendirirler; ancak şey, kendisiyle ve insanla girdiği nesnel bir ilişkidir ve tersi de geçerlidir. Sonuç olarak ihtiyaç ve sahiplenme *bencil* doğasını kaybetmiştir ve doğa kullanımının *insan* kullanımı haline gelmesiyle sırf *yararlanılan* bir şey olma özelliğini kaybeder. (*MECW*, 3:300)

Yani, burada birbirini karşılıklı ve iki yanlı olarak destekleyen ilişkiler vardır. Yukarıda belirtildiği gibi, insanın nesnelerle ve şeylerle olan ilişkisi aynı zamanda onun diğer insanlarla ilişkisidir. O halde, insanın sadece nesnelerin kullanımıyla değil, bizatihi nesnelerle kurduğu ilişkinin anlamı; öteki insanların kişinin kendi amaçlarının aracı olmaktan ibaret olmayıp kendi niteliklerini ve taleplerini kendileri için değerlendiren birer varlık olduklarıdır. Aksi halde, nesnelerle sadece kullanım için, kendi özel mülkiyeti olarak ilişkilenen insan, başkalarıyla da bencil ve insanlıkdışı bir tarzda ilişki kurar (*MECW*, 3:298). O halde, nesneyle ve doğayla ve böylelikle insanlarla kurulan estetik (ya da insani) bir ilişkide, tek yanlı ve bencilce ilişkinin -Marx'a göre yararlık ya da özel mülkiyet ilişkisi böyledir- üstesinden gelen, evrenselleştirici bir unsur vardır. Kişinin nesnelerle ve böylelikle insanlarla ilişki tarzı, bu nesnelerin ve insanların özgül karakterlerine bağlıdır. Bunlar sadece görülmezler; idrak de edilirler, sadece işitilmezler; dinlenirler de. Kişinin etkinliklerinin ve öznesneleştiriminin belirlenmesinde, bunlar adeta dile gelirler. Bunlar kişinin kendi i-

radesini dayattığı kayıtsız malzemeler değildir. Kendisini bu tarzda nesneleştiren kişi kendi nitelik ve özelliklerini somut biçimde geliştirir.

VI

Kişinin öznesneleştirimi doğrudan doğruya kişinin başka insanlarla ilişkilerinde ve bunun yanı sıra insanların nesneler ve doğayla kurdukları karşılıklı ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir. Marx'm öznesneleştirim iddiası insanın insanla ilişkisine ilişkin olarak ne anlama gelmektedir? Başka insanlarla olan ilişkileriniz, "iradeniz, *gerçek bireysel yaşamınızın* nesnesine denk düşen *özgül bir ifade*" olmalıdır demek, ne anlama gelmektedir? Öncelikle, bu türden pasajların normatif önemi üzerinde durulmalıdır. Marx'ın önermeleri sadece insanın nitelikleriyle ilişkili değildir, aslında birbiriyle nasıl mübadele edildiğiyle ilişkilidir. Marx, örneğin "bir kişi âşık olmak isterse -aşk onun iradesinin nesnesiyse- aşkı için bir mübadeleye girmelidir; yani kişiliğinin, istediğine, yani âşık olduğuna denk düşen özgül bir ifadesini bulmalıdır" derken, bunu sırf bir olguyu tespit etmek için söylememektedir.[24] Onun kastettiği sırf "kişi ancak severse, sevilmesi mümkündür"[25] benzeri bir şey değildir, çünkü bu saçma olurdu. Kişinin sevmeden sevildiği durumlar da vardır.

O halde Marx'ın kastettiği nedir? Marx, insan niteliklerinin ahlâki olarak birbiriyle nasıl bir alışverişe gireceklerine; insanların kendi öznesneleştirimlerinde birbiriyle nasıl ilişkilendirileceklerine ilişkin bir şeyler söylemektedir. Marx'ın yukarıdaki sözlerine ilişkin daha iyi bir yorum şu olabilir: Marx, kişi başkalarına onların kendisine davrandıkları gibi davranmalıdır, demektedir. Bu durumda, "kişi aşkı sadece aşkla, güveni sadece güvenle mübadele edebilir" yorumunu anlamak mümkündür. Bu yorumun sorunu, kişinin kendi niteliklerinin ya da öznesneleştirim içinde etkileşimde bulunduğu öteki kişiye özgü niteliklerin doğası hakkında hiçbir şey söylememesidir. Bu durum insanların birbiriyle para vb. soyut,

24. Allen, "Reply to Brenkert's...," s. 523.
25. A.g.y.

sembolik nitelikler temelinde ilişkiye girdiği yorumuyla da bağdaşacaktır. Ancak Marx'ın kastettiği bu değildir. Bu haliyle, Marx'ın yaptığı Altın Kural'm güncelleştirilmiş bir uyarlaması değildir.

Marx üstüne basa basa ilgilendiği esas konunun, para ve özel mülkiyet gibi çeşitli kurumlardan ötürü "bütün şeylerin genel olarak birbirine karışması ve iç içe geçmesi ... bütün doğal ve insani niteliklerin karışması ve iç içe geçmesi" olduğunu söyler (*MECW*, 3:326). Bu türden kurumların etkisi altındaki insanlar kendi aralarında ve birbiriyle kendi gerçek, somut nitelikleri temelinde ilişkiye girmek yerine; bu niteliklerle aslen ilişkili olmayan ve hatta bu türden tikel niteliklerin anlamını geçersiz kılan güçler temelinde ilişkiye girerler.

> Böylece benim ne *olduğum* ve neye *muktedir* olduğum hiçbir şekilde benim bireyselliğim tarafından belirlenmez. Çirkinim, ama kendime *en güzel* kadınları satın alabilirim. O halde *çirkin* değilim, çünkü para çirkinliğin etkisini -onun caydırıcı gücünü- ortadan kaldırır. Ben, bireysel özelliklerime göre, *topalım* ancak para beni yirmi dört ayakla donatır. O halde topal değilim. Kötüyüm, dürüst değilim, vicdansız ve aptalım ancak para; yani paranın sahibi olmak, bana itibar kazandırır. Para en büyük iyidir, dolayısıyla onun sahibi de iyidir. Üstelik para beni dürüst olmamanın ıstırabından da korur: böylece dürüst farz edilirim. *Beyinsizim* ancak para her şeyin *gerçek beynidir*, öyleyse ona sahip olan nasıl beyinsiz olur? (*MECW*, 3:324)

Burada Marx, topal olanın topal kalmasını, çirkin olanın görünüşünü değiştirmek için hiçbir şey yapmamasını söylemiyor. Bu pasajdan, bireylerin, fiziksel ya da diğer engellerinin üstesinden gelmek için bilim ve teknolojiden yararlanamayacakları sonucu da çıkmaz. Marx bilimin, sanayinin, teknolojinin ve makineleşmenin önemini ve değerini herkesten çok övüyordu. Üretim güçlerinin gelişmesinin, makineleşme ve teknolojide meydana gelen yeni gelişmelerin insanın öznesneleştirimini ilerlettiğini tekrar tekrar öne sürüyordu. Nitekim, şöyle demişti: "*Sanayinin* tarihi ve sanayinin *nesnel* varoluşu *insanın asli güçlerinin* açık kitabı, insan psikolojisinin gözle görülür halidir" (*MECW*, 3:302). Dolayısıyla Marx, para gibi soyut evrensel güçler ile teknoloji ve makinede do-

ğal olarak var olan ve insanın kendi özelliklerinin uzantılarını oluşturan güçler arasında ayrım yapar. Kişinin durumunu değiştirmek için birincisi değil, ikinci olarak ifade edilen soyut güçler. O halde yukarıdaki pasajın ana fikri nedir?

Yukarıdaki pasajın hedefi, bir kişinin ne olduğunun ve ne yapabileceğinin o kişinin bireyselliğiyle belirlenmesi gerektiği görüşüdür. Marx, bu pasajda, kişinin "bireyselliği"nin özellikleri olarak şunları sayar: kişinin görünüşü, bireysel (fiziksel) hareket kabiliyeti, haysiyeti ve zekâsı. "Bireysellik" burada, kişinin tikel, yani diğerlerinden farklı olarak yaptığı şey anlamında kullanılır. Basitçe kişinin kişiliği ya da karakteri anlamında kullanılmaz. Daha doğrusu, Marx'ın sözünü ettiği kişiyi tikel kişi olarak tanımlayan bütün bu özellikler toplamıdır. Marx, diğer insanlarla ilişkilerindeki bu özgül karakteristiklerin, bu ilişkileri geçersizleştirme ya da zıtlarına dönüştürme gücüne sahip olan para gibi bir şey tarafından dolayımlanmasıyla ilgilenmektedir.

Marx, insanın doğayla ilişkisinde olduğu gibi, başkalarıyla olan ilişkisinde de kişi ancak kendi bireysel niteliklerinin başkalarında aradığı niteliklere uygun olması halinde ya da kendi sahip olduğunu iddia ettiği niteliklere denk düşmesi halinde, kendisini uygun biçimde nesneleştirdiğini iddia eder. Ne var ki, insanlar söz konusu olduğunda kişi sadece estetik nitelikleri değil, ilişki kurmaya çalıştığı kişinin kişisel ve ahlâki niteliklerini de göz önünde tutar. Başkalarının bana güvenmesini istiyorsam, kendim güven verici olmalıyım; yardım, sevgi, incelik arıyorsam, kendim yardımsever, sevgi dolu ve incelikli olmalıyım. Başka insanları etkilemek istiyorsam, insanlar üzerinde uyarıcı ve cesaretlendirici bir etki yaratmalıyım. Öte yanda, akıllı, zeki, cesur ya da dürüst olarak kabul edilmek istiyorsam, bu nitelikleri kendimde geliştirmem, bu niteliklere başka güçler ya da araçlar yüzünden katlanmamam gerekir. Kendi bireysel özelliklerimi temel alarak kendimi o tarzda geliştirmeliyim ki, başkalarıyla olan ilişkilerim kendi bireysel yaşamımı kendi irademin nesnesiyle ilişkili olarak ifade etsin.

Buradaki sezgisel fikir gayet açıktır. Marx, insanların birbiriyle, asli olarak onlarla ilişkili olmayan özellikler ve güçler yerine, kendi bireysel özellikleri temelinde ilişki kurmaları gerektiğini savunmaktadır. Parası ve mülküyle gösteriş yapan ve başkalarıyla bu

temelde ilişki kurmaya çalışan kişiye karşı çıkarız. Abartılmış maskelerinin ardında ne olduğunu bilmek isteriz. Kişisel ilişkilerimizde düşüncelerimizin karşılığında para verilmesini değil, bu düşüncelerin paylaşılmasını isteriz. Dara düştüğümüzde yardım isteriz, ancak bunu bir başkası yardımseverliğini ifade etsin diye değil, o başkasının çabası olarak isteriz. Girişimlerimizle sağlamaya çalıştığımız ilişkilerde aradığımız şey, sunduğumuz bireyselliğimizin başkalarının sunduğu kendi bireysellikleriyle buluşmasıdır. İnsanlar başkalarıyla olan ilişkilerinde, karşısındakinde aradığı nitelikleri kendisi sergilemek ya da kendinde aramak yerine, karşısındakinin niteliklerine para gibi soyut araçlarla komuta etmeye çalıştıkları zaman, o ilişkinin, yanlış, hatalı ve kusurlu olduğu hissedilir. Nitekim Marx, kişinin ne olmak istiyorsa o olmasını ister ve başkalarında aradığı niteliklere denk nitelikleri kendinde bulacağını söyler.

Peki bu türden görüşlerin özgürlükle ilişkisi nedir? Marx, soyut güçler dolayımıyla kendisini nesneleştiren kişinin kendi niteliklerini, amaçlarına uygun olarak geliştirmek zorunda kalmayacağını savunur. Kişi niteliklerini geliştireceğine, evrensel ve soyut bir güç (örneğin, para) araya girerek, kişinin eylem ve ilişkilerinin kendi bireyselliğiyle bağlantılı olması gerçeğini ya da öteki kişinin özgül doğasını dikkate alması gereğini ortadan kaldırır. Bu durumda, Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki efendi durumunda olurum. Kendimi gerçekleştirmeyi ya da nesneleştirmeyi asli olarak denemem. Daha doğrusu bir başka şeyin sağladığı gerçekleştirimi bilirim. Artık benliğin özbelirlenimi değil, ötekibelirlenimi vardır. Emrime giren şey, dünya üzerindeki eylemleri ve başkalarıyla olan eylemleri nedeniyle, benden daha tam olarak gelişir.

> Politik ekonomist, yaşam ve insanlık namına sizde olan her şeyi alır ve yerine, *para* ve *servet* koyar; ve sizin yapamadığınız her şeyi paranız yapabilir. Yiyebilir ve içebilir, dans salonuna ve tiyatroya gidebilir; seyahat edebilir; sanatı, bilgiyi, geçmişin hazinelerini, siyasal iktidarı edinebilir -bütün bunları sizin için edinebilir- bütün bunları satın alabilir: Her şeyin üstünde o vardır.

Bu durum neden kınanmaktadır? Marx şu sözlerle sürdürür: "Ama bütün bunlar olurken, kendini yaratmaktan, kendini satın almaktan başka hiçbir şey istemez; çünkü ne de olsa her şey onun hizmetindedir" (*MECW*, 3:309). Yani Marx, kendi bireysel niteliklerimi değil de; soyut, evrensel güçleri temel alarak kendimi nesneleştirirsem, kendi nesneleştirimlerimin ve başkalarıyla olan ilişkilerim üzerindeki denetimi kaybedeceğimi savunur. Parası olmayan bir kişi talep ve ihtiyaçlarının kaale alınmadığını görür: "Hiç kuşkusuz, parası olmayan kişinin de *talebi* vardır, ancak onun talebi, benim için, bir üçüncü taraf için, [başkaları] için sonucu ya da varlığı olmayan, bu nedenle benim için bile gerçekdışı ve nesnesiz olan sırf bir hayal ürünüdür" (*MECW*, 3:325). Aslında, para (ya da bu türden başka güçler) başkalarıyla olan ilişkilerime aracılık ediyorsa, ilgili insanların tikel ihtiyaçları ya da karakteristikleri değil, insanlar arasındaki bağ haline gelir. "Para ihtiyacı," der Marx, "bu durumda ekonomik sistemin ürettiği gerçek ihtiyaç ve ekonomik sistemi üreten yegâne ihtiyaçtır.... Her şeyi kendi soyut formuna indirger" (*MECW*, 3:307). Böylece kişi bir başka kişiye ihtiyaç duymaz, paraya ihtiyaç duyar. Bu durumda, insanlar arasındaki bağ onları birleştirmekten çok ayırır. O halde kişinin para temelinde nesneleşmesinin sonucu; paranın, insanları birbirinden ayırıp kendi işlerini ve etkinliklerini belirleme yeteneğinden yoksun bırakması, insanlar arasında kendine ait bir yaşamı olan bir bağ haline gelmesidir. Bu türden soyut güçler aracılığıyla gerçekleşen nesneleştirim, böylece, kişinin kendi bireysel özelliklerinin gerçekleşimini ya da kişinin ilişkilerinin bu özellikler temelinde belirlenimini geçersiz kılar.

O halde, kişinin yaptığı işle, başkalarıyla ve doğayla kurduğu ilişkilerdeki öznesneleştirimin, daima o kişinin somut ve bireysel niteliklerinden çıkması gerekir. Nedeni ne olursa olsun kişi birini ya da bir şeyi ister ya da arzularsa, kendi nitelikleri öteki kişide ya da şeyde aradığı ya da talep ettiği niteliklere uygun olmalı ya da kendini buna göre geliştirmelidir. Elbette bu, kişinin istek ya da arzularının daima karşılanacağını garanti etmez. Kişi sevebilir, ama sevilmeyebilir: "Karşılık görmeden severseniz yani, sevgi olarak sevginiz karşılıklı sevgi üretmezse; seven bir kişinin *canlı ifadesi* olarak kendinizi sevilen bir kişi haline getiremezseniz, aşkınız

güçsüzdür, bir talihsizliktir" (*MECW*, 3:326). Marx, komünizmin karşılıksız aşk sorununu çözeceğini iddia etmez. Gene de komünizmin bu sorunu azaltacağını iddia etmesi ihtimal dışı değildir. Ne var ki, kişinin kendi niteliklerinin başka kimselerde ya da başka şeylerde aradığı niteliklere denk düşmesini sağlayacak şekilde yaşaması, insanlar arasında bu insanların ihtiyaç ve tutkularına dayalı taleplerini sonuçsuz kılan başlıca "bağlar"dan birinin koparılmasını garanti eder. Aynı zamanda, kişinin arzu ve potansiyellerinin soyut ve yetersiz gerçekleştirimini de ortadan kaldırır. Böylece, kişinin kendi nitelikleri temelinde nesneleştirimi yalnızca özgürlüğün karakteristiği olmakla kalmaz, kişinin öznesneleştiriminin onun denetiminden çıkmamasını sağlamanın da bir yoludur. Dolayısıyla, bu türden öznesneleştirim kişinin özgürlüğünü tanımlamanın sadece bir başka yoludur.

Marx'ın, kişinin doğa ve insanlarla olan ilişkisi üzerine görüşleri ile özgürlük üzerine görüşleri arasında dikkate alınması gereken bir bağlantı daha vardır. Gerçekliği bilmekle, özgür olmak tarihsel olarak yakından ilişkilidir. Ama Marx'a göre, "özgürlüğün gerektirdiği gerçekliğin bilgisi değil, diğer insanlar ve diğer şeylerle, kendi gerçek ve doğru niteliklerinin ışığında ilişki kurmaktır. Kişi kendisini, öteki insan ve şeylerin yanı sıra kendi ihtiyaç ve güçlerini temel alarak nesneleştirdiği zaman, onun nesneleştirimi bir başka gücün ya da şeyin değil, kendisinindir. Nesnel dünya ne zaman ki her yerde toplum içindeki insan için insanın asli güçlerinin dünyası -insan gerçekliği ve bu nedenle kendi asli güçlerinin gerçekliği- haline gelir; işte o zaman, onun için bütün *nesneler* kendisinin *nesneleştirimi* haline gelir; onun bireyselliğini doğrulayan ve gerçekleştiren nesneler haline gelir" (*MECW*, 3:301). Artık, bir ilişkinin her iki (ya da bütün) taraf(lar)ının kendilerine ait, gerçek nitelikler temelinde kurdukları ilişki; gerçekliğin hayale yol vermediği, ilişkinin karakter ya da bireyselliklerinin çarpıtılmadığı bir ilişkidir. 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Marx gerçekliği gerçeklik nosyonuna dayanarak tanımlar. Böylece, kişi kendisini kendi gerçek özellikleri ve iradesinin nesneleri temelinde nesneleştirdiği ölçüde, kendisini "doğru biçimde" nesneleştirmiştir; kişinin başkalarıyla ve nesnelerle olan ilişkileri "doğru" ilişkilerdir. Ve kişi, bu ölçüde özgür olur -kişi, sahip ol-

duğu nitelikleri geçersizleştiren ve olduklarından başka bir şeye dönüştüren gizemlileştirici güçlerden kurtulur. Kişi başkalarıyla, kendisine ve başkalarına bağımlı olmayan bağlar kurmaktan kurtulur. Daha önemlisi, kişi, öznesneleştirimini oluşturan arzuların, yeteneklerin ve becerilerin somut bütünlüğünü asli olarak bizzat belirlemesi anlamında özgürdür. Kişinin öznesneleştirimi bir başka şeyin güç ve yeteneklerinin gerçekleştirimi değildir.

Sonuç olarak, özgürlüğün bu yönünü sağlayan kılavuz nedir? Yukarıda tanımlandığı gibi, öznesneleştirim, özgül bir eylem şöyle dursun, tikel bir nesneleştirimi bile gerektirmez. Marx tek tek kişilerin nasıl bir tikel yaşam sürmesi gerektiğini söylemez. Gazete yayınlarına sansür uygulama girişiminde bulunanlara yönelttiği eleştirilerin biri bu konuyla ilgilidir:

> Doğanın hoş çeşitliliğini, bitmek bilmez zenginliklerini kabul edersiniz. Gülün menekşe gibi kokmasını beklemezsiniz. Peki bunların en zengini olan insan ruhunun tek çeşitli olması niye gereksin? Şakacı biriyim, ancak yasa beni ciddi şeyler yazmaya mecbur ediyor. Cüretliyim, ancak yasa üslubumun ılımlı olmasını emrediyor. *Gri, hep gri,* özgürlüğün yegâne, doğru rengi gri. Üzerine güneş vuran her çiy damlası sonsuz renk oyunlarıyla parıldıyor; ancak içinde pek çok kişinin ve her türlü nesnenin kırıldığı ruhsal güneşin sadece resmî rengi göstermesi gerekiyor! (*MECW*, 1:112)

İnanıyorum ki, Marx her kişinin nasıl bir tikel yaşam sürmesi gerektiğini söylemeye çalışsaydı, bu yanlış olacaktı, kişinin özbelirleniminin ihlali olacaktı. Yukarıdaki pasajın içerimi budur. Marx, resmî bir renk öngörmemektedir.

Marx, her nesneleştirim örneğinin gerçekleştirilme tarzının, "doğanın bitmek bilmez zenginlikleri"ni gün ışığına çıkarmasını öngörür. Kişi kendi iradesini, kendi etkinliklerini oluşturmaya çalışmalıdır. Bunu sadece kendi somut niteliklerinin bir ifadesi olarak yapmamalıdır; karşılaştığı kişinin ya da nesnenin niteliklerine açık, bu nitelikleri alımlayıcı olmalıdır. Aslında, bazı basit direktiflerin (yukarıda belirttik) Marx'ın konumundan kaynaklandığı görülür. Aşk arıyorsam kendimi sevilen bir kişi haline getirmem gerekir; başkalarını etkilemek istiyorsam, kendimi ilginç ve uyarıcı kılmam gerekir; sanattan zevk almak istiyorsam, kendimi sanatsal

olarak duyarlı kılmam gerekir. Ne var ki, bu oldukça basit direktiflerin ardında Marx, kendi görüşlerinden kalkılarak başka eylem yönelimlerinin de izlenebileceğini düşünüyordu. Örneğin; para, değişim değeri ve ücretli emeğin yanı sıra genelde özel mülkiyeti ortadan kaldırmanın ahlâki zorunluluğunun da yukarıdaki yaklaşımdan çıktığına inanıyordu. Burada, Marx'ın bu inançlarının tikel zeminlerini ya da Marx'ın görüşlerinin diğerlerininkinden nasıl farklılaştığını tartışmıyorum. Marx'ın görüşlerinin, diğerlerinin özel mülkiyet vb. özgürlük içerimleriyle ilgili olarak çıkardığı sonuçlara ters düştüğü açıktır. Örneğin Hegel, mülkiyetin kişiliğin cisimleşmesi[26] olduğunu, dolayısıyla özel mülkiyet edinmeyi yasaklamanın kişilik hakkının ihlali olduğunu[27] savunuyordu. Hegel'e göre özgürlük (insan) Ruhun(un) tam gelişimiyle yakından ilgili olduğu için, özel mülkiyetin yasaklanması aynı zamanda özgürlüğe yönelik bir tecavüzdür. Ne var ki, Marx ile Hegel arasındaki farklılıkları aşırı ölçüde vurgulamak gereksiz olur. Marx özel mülkiyetin tamamına ve her formuna karşı değildi. Bir kimseye güç ve diğerleri üzerinde denetim sağlayan formlarına karşıydı. Mülkiyetle bağlantılı olan çeşitli formlara, örneğin açgözlülük, iktidar düşkünlüğü gibi tutumlara karşıydı; insanların ve şeylerin kendi üzerlerinde tahakküm kurulmasına yarayan nitelikleriyle ilgilenilmesine karşıydı. Burada Marx'ın kapitalizmin çeşitli özelliklerini mahkûm etmesinin ardında yatan genel değer yapısını sergilemeye çalıştığım için, Marx'ın görüşünün tikel özelliklerini, örneğin özel mülkiyetle ilgili olanları tartışmıyorum. Burada sadece, Marx'ın özgürlük anlayışının mevcut yönünün önemli toplumsal ve bireysel içerimleri olduğunu göstermek istiyorum.

Sonuç olarak, yukarıdaki tartışmadan çıkan direktiflerin, kişinin ahlâki olarak karşılaşabileceği bütün sorunlara karşılık verdiğini iddia etmek ya da buna inanmak gerekmez. Marx'ın özgürlük yaklaşımının öteki yönleri bu türden sorunlara yanıt verebilir. Ancak yukarıdaki direktiflerin, insan ve toplum için önemli içerimler taşıdığı açıktır.

26. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev., T. M. Knox, Londra, Oxford University Press, 1967, s. 45.
27. A.g y., s. 42.

VII

Özgürlüğün, ele alınması gereken üçüncü (ve sonuncu) bir yönü vardır. Özgürlük ahenkli işbirliğini ve bireyin diğer bireylerle birliğini gerektirir -cemaati gerektirir.

> Her birey ancak cemaat içinde kendi becerilerini bütün yönlerde geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle, kişisel özgürlük ancak cemaat içinde mümkün olur. Cemaatin yerini tutan önceki oluşumlarda -devlette vb.- kişisel özgürlük ancak hâkim sınıfın koşulları altında gelişen bireyler için ve ancak bu sınıfın bireyleri oldukları ölçüde var olmuştur. Günümüze kadar bireylerin toplamından oluşan farazi cemaat bu bireylerle ilişkide daima bağımsız bir varlık kazanmıştır. Bu cemaat, bir sınıfın diğerinin üzerinde oluşuyla meydana geldiği için, ezilen sınıf açısından sadece bütünüyle farazi bir cemaat değil, aynı zamanda yeni bir engel oluşturuyordu. Gerçek cemaatte bireyler kendi özgürlüklerini, oluşturdukları birlikler içinde ve bu birlikler aracılığıyla sağlarlar. (*MECW*, 5:78)

Yani özgürlük cemaatle ikili bir ilişkiye dayanır. Bir yanda cemaat her bireye kendi becerilerini "bütün" yönleriyle geliştireceği araçlar sağlar. Özetle cemaat, bireylerin, özbelirlenimin önemli bir bölümü olarak gördüğümüz özgelişimi mümkün kılar. Demek ki cemaat bireysel özgürlük amacının bir aracı olarak var olur. Cemaatin bu yönünü III. altbaşlıkta tartıştık. Öte yanda, cemaat içinde yaşam, bizatihi özgürlüğün gerçekleştiriminin parçasıdır. Aslında cemaat yaşamı, sadece özgürlüğün bir aracı değil; bizatihi amacın parçası, özgürlüğün parçasıdır. Demek ki, cemaat nosyonu Marx'ın özgürlük nosyonunda önemli bir rol oynar. Marx'ın "cemaat" ile neyi kastettiğini ve cemaat ile özgürlük arasında nasıl bir bağlantı gördüğünü belirlemek gerekir.

Marx, "cemaat" sözcüğünü iki farklı anlamda kullanır. Birincisi, Marx'ın feodal ya da ilkel cemaatlerden söz ederken kullandığı yansız ya da betimsel bir anlam vardır. Zaman zaman ilkel cemaatten "doğal" cemaat diye söz eder (*MECW*, 5:90). Bu anlamda "cemaat" çeşitli toplumsal, tarihsel ve ekonomik bağlarla bir arada yaşayan bir insanlar topluluğundan ibarettir. İkincisi, Marx'ın zaman zaman "gerçek cemaat" dediği ve "hayali cemaat"

ile karşılaştırdığı normatif anlamda bir "cemaat" vardır (bkz. *MECW*, 5:78). Marx'ın özgürlük yaklaşımının parçasını oluşturan ve burada söz konusu olan, bu "gerçek cemaat"tir.

Marx "gerçek cemaat" ile neyi kastettiğini iki farklı düzeyde gösterir. İlkin, bize (gerçek) bir cemaat ile kurulan kişisel ilişkilerin doğası hakkında birçok şey söyler.[28] Bu özellikler, kendini belirleyen ve böylece özgür olan kişinin karakter özelliklerinin, eğilimlerininin nasıl olacağını ayrıntılı biçimde ortaya koyar. İkinci olarak, Marx cemaatin çeşitli (yapısal) özellikleri hakkında hem olumlu hem de olumsuz görüşler sunar. Bu özellikler, kısmen, bir cemaati oluşturan kişisel ilişki türleri hakkındaki görüşlerinin uzantısıdır. İlk özellikler dizisi temel karakterdedir. Bu nedenle önce ikinci özellikler dizisini; Marx'ın bir cemaatin içindeki insanların kişisel ilişkileriyle ilgili yorumlarını ele alacağız.

Marx bir dizi yorum içinde şu görüşü öne sürer: Bir cemaat, üyeleri arasındaki ilişkilerle var olur. Bu ilişkiler içinde her kişi için "*öteki* kişi, bir ihtiyaç haline gelmiştir" (*MECW*, 3:296; bkz. 304). Marx, "bir şeye [ya da bir başkasına] duyduğum ihtiyaç, o şeyin benim özüme ait olduğunu, yani benim için var olduğunu, mülkiyetinin benim özümün mülkiyeti, özelliği olduğunu gösteren en bariz ve reddedilemez kanıttır" (*MECW*, 3:218; bkz. 228) diyerek iddiasının anlamını açıklar. Özetle, özgürlük başkalarına kendi doğasının zorunlu bir parçası ya da yönü olarak davranmayı gerektirir. Burada Marx, öteki kişinin ve birinin başkalarıyla oluşturduğu toplumun sadece bir araç değil, bir amaç haline gelmesini kastetmektedir:

> komünist *zanaatkârlar* bir araya geldiklerinde, teori, propaganda vb. ilk amaçlarıdır. Ama aynı zamanda, bu birliğin bir sonucu olarak yeni bir ihtiyaç -toplum ihtiyacı- duyarlar ve araç olarak görünen şey amaç haline gelir. Bu pratik süreç içinde, Fransız sosyalist işçilerinin bir araya her gelişlerinde en harika sonuçlar gözlemlenmektedir. Tütün ve içki içmek, birlikte yemek gibi şeyler artık temas araçları ya da onları bir araya getiren araçlar değildir. Birlik, toplum ve karşılıklı konuşma -ki amacı gene birliktir- onlara yeter; insan kardeşliği, sadece bir ifade

28. Bundan sonra, "gerçek cemaat" olarak değil, "cemaat" olarak geçecek.

olmaktan çıkar, yaşamın bir olgusu haline gelir ve ağır emekçi vücutlarından yansıyan insan soyluluğu üzerimizde ışıldar. (*MECW*, 3:313)

Ancak bu türden yorumlar anlamlarını hemen açığa vurmazlar. Sorun bu türden iddiaları Marx'ın cemaat nosyonunun açımlamaları olarak anlamaktır.

Yukarıdaki sözlerin olası bir yorumuna göre, Marx, başkalarıyla kurulan bu cemaat ilişkisinin başkalarının arzularına saygıyı gerektirdiğini öne sürmektedir. Yani kişi "[bu ilişkiyi] başkalarına yararlı olacak bir eylemi yapma, başkasına zararlı olacak eylemi ise yapmama nedeni olarak görür"[29] Ya da daha tam ve doğru olarak belirtmek gerekirse: Kişi, ötekinin arzularına saygı göstermekle, "ötekinin sahip olacağı; bütünüyle düşünülüp anlaşıldığında kişinin kendi gerçek arzularıyla aynı olmayabilen arzular"a saygı gösterir.[30]

Ancak Marx'm cemaat konusundaki görüşlerinin bu yorumu, cemaatin burjuva anlamıyla tam olarak bağdaşabilir olduğu için yetersizdir. Yani, bu yorumda cemaat çelişen ve karşıt çıkarların bir tür özgeci dengesinden ibaret olabilir. Kişi, ötekinin arzularını karşılamayı bir eylem nedeni olarak görse bile, her iki tarafın çelişen çıkarlarından ötürü aksi yönde davranmak için nedenleri de var olabilir. Nitekim çelişen ya da uzlaşmaz çıkar ve arzuları olan sivil ya da burjuva toplumlarımızı pekâlâ sürdürebiliyoruz. Sonuç olarak, yukarıdaki önerme insanların farklı sınıfların üyeleri olmaya devam ettikleri bir toplumla bağdaşabilir. Bu durumda devletin çeşitli genel amaçlar aracılığıyla, bireysel çıkarlara aracılık etmesi istenecektir. Ama devlet bireylerin özgürlüğünü bu yolla güvence altına almayacak ya da kendisini cemaat olarak oluşturmayacaktır. Aslında, "bir sınıfın bireylerinin [girdikleri] ve bu bireylerin üçüncü bir tarafa karşı ortak çıkarlarıyla belirlenen cemaat ilişkisi, bu bireylerin sadece ortalama bireyler olarak ait oldukları bir cemaat ... ve bireyler olarak değil, bir sınıfın üyeleri olarak katıldıkları bir ilişki[dir] (*MECW*, 5:80). O halde, Marksçı cemaat nosyonu, bireylerin çıkarlarının bu çıkarları azami ölçüde karşıla-

29. Allen, "Reply to Brenkert's...," s. 520.
30. A.g.y.

mak üzere belirlenen amaçlarla bağdaştırıldığı, yukarıda önerilen cemaat anlayışından çok daha güçlüdür. Aynı nedenle, Marx'ın özgürlük anlayışının bu yönü, basit biçimde kişinin başkalarına zarar vermemesi gereği olarak yorumlanamaz. Böylesine eksik biçimde aktarılan bir bireyler "cemaati" özgür bireylerden oluşan bir cemaat değil; sadece birbirine çarpmaktan kaçınan bir atomlar koleksiyonu olacaktır. Marx'ın cemaat nosyonu, yukarıda belirtilen her iki anlamda başkalarının çıkarlarına saygı göstermekten çok daha fazlasını gerektirir.

Oysa, başkalarını bir amaç olarak görme ya da kişinin kendi doğasının gerekli bir parçası olarak davranma nosyonu -yani, Marx'ın cemaat anlayışı- ilk planda başkalarının çıkarına saygı göstermekten çok, insanlar arasındaki arzu ve çıkarların ahengi ya da birliğiyle (*MECW*, 5:81) -bireysel çıkarlar arasındaki ayrılık ya da uzlaşmazlığın üstesinden gelinmesiyle- ilişkilidir. "Kendi bireysel varoluşu içinde [kişiyle] aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu ölçüde" (*MECW*, 3:296) ilgilenir. Yani bir cemaat, bireylerin özbilinçli gerçekleştirimi içinde bireysel çıkarların ayrılığının üstesinden gelindiği, tikel varlıklar olarak bireylerin yaşamları daha geniş bir toplumsal ve akılcı düzeni yansıttığı ve bu düzenin asli parçası olduğu ölçüde var olur.

> Ne zaman ki gerçek bireysel insan, soyut yurttaşı kendi içinde yeniden özümler ve bireysel bir insan olarak gündelik yaşamında, tikel faaliyetinde ve tikel durumunda bir insan-varlığı haline gelir; ne zaman ki insan "dayandığı güçleri" toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ... insanın özgürleşmesi ancak o zaman tamamlanmış olacaktır (*MECW*, 3:169).

Yani, bir cemaat, bir çıkarlar uyumu ancak o zaman var olacaktır. Bu görüşleri nasıl yorumlayacağız?

İnsanın, özgür ya da insani bir varlık olarak toplumsal ya da komünal bir varlık olduğunu ve aslında başkalarına kendi doğasının asli bir parçası olarak davrandığını söylemek, bir cemaat içindeki insanlar arasında var olduğu farzedilen belirli bir uyum ilişkisini göstermektir. Ancak bunun, bir cemaatin var olması için bütün insanlar arasında aynı ve yoğun ilişkinin olması gereğini ima ettiğini

düşünmek hatalı olur. Bu uyum ilişkisinin çeşitli düzeylerde ve çeşitli derecelerde var olduğu görülür. Nitekim Marx, bir düzeyde, aşk gibi insanların birbirine zevk ve haz verdiği duygusal insani ilişkilerde, insanlar arasında ortaya çıkabilecek özdeşleşmeyi vurgular. Örneğin Marx, komünizm koşullarında, "öteki insanların duyuları ve zevk alma yetenekleri *benim de* edindiğim bir şey haline gelir" der (*MECW*, 3:300). Gene, şöyle der: "İnsan ve onun duyguları insani olduğu ölçüde, nesnenin ötekince [duyusal] olumlanması da [örneğin, yeme, içme] keza kişinin kendi hazzıdır" (*MECW*, 3:322). Bir başka düzeyde, insanlar arasında kendilerini üretimde nesneleştirme ve ifade etme bakımından da bir özdeşlik olabilir. Yani, benim yaratıcı ve üretici etkinliklerim sadece beni değil, başkalarını da nesneleştirebilir ve olumlayabilir. Nitekim Marx, şu iddiada bulunur:

> Farzedelim ki, insanlar olarak üretim yaptık. Her birimiz kendisini ve öteki kişiyi *ikişer defa olumlamış* olurdu. 1) Kendi *ürünümde*, kendi bireyselliğimi, onun özgül niteliğini nesneleştirmiş ve böylece sadece etkinlik sırasında kendi yaşamımın bireysel bir dışavurumundan zevk almış olmam, aynı zamanda üretilen nesneye baktığımda kişiliğimin nesnel, duyulara açık ve dolayısıyla her türlü kuşkunun ötesinde bir güç olduğunu bilmenin bireysel hazzını yaşarım. 2) Siz, ürünümden zevk alır ya da onu kullanırken, ben hem bir insani ihtiyacı kendi çalışmamla karşılamış olmanın, yani insan doğasının nesneleşmiş halinin; hem de öteki insanın asli doğasından kaynaklanan ihtiyaca denk düşen bir nesne yaratmış olmanın bilincinde olduğum için haz duyarım. 3) Sizin tarafınızdan, sizin asli doğanızın bir bütünlüğü olarak ve sizin zorunlu bir parçanız olarak tanınmış olurum ve sonuç olarak; kendimi, sizin hem düşünceniz hem de sevginiz bakımından onaylamış olduğumu bilirim. 4) Yaşamımın bireysel ifadesinde sizin kendi yaşamınızın ifadesini doğrudan yaratmış olurum ve böylece kendi bireysel etkinliğimde kendi gerçek doğamı, insani doğamı, komünal doğamı doğrudan onaylamış ve gerçekleştirmiş olurum. (*MECW*, 3:227-8)

Marx'ın ilk dönem yazılarından alınan yukarıdaki yorumların, onun komünal insan ilişkilerine dair nihai görüşleri olduğu sık sık

iddia edilmiştir. Nitekim Schacht, Marksçı toplumsallığın "doğrudan ve kişisel" olduğunu iddia eder.[31] Ollman da, komünal insani ilişkilerine dair önermelerinde bu türden ilişkileri, sadece en yoğun ve kişisel ilişkiler olarak nitelendirerek romantikleştirir.[32] Eğer Marx'ın cemaate ilişkin görüşlerinin doğru yorumu buysa, bu görüşlere peşinen mantıksız diyebiliriz. Bazı insanları uygun koşullar altında yukarıdaki tarzlarla ilişkilendirmek mümkün olabilir. Ama bütün insanları, hatta birbirini tanımayan insanları bu tarzla ilişkilendirmenin mümkün olabileceğine ve olduğuna inanmak oldukça zordur. Ancak Marx'ın bu türden romantik bir komünizm anlayışını savunduğunu söylemek gerektiğine inanmıyorum. Yukarıdaki çeşitli yorumlarda gördüğümüz şey şudur: Marx'a göre, bir cemaat ancak insanlar öteki bireylerin çeşitli deneyimleri, amaçları ve etkinlikleriyle özdeşleşebildikleri ve özdeşleştikleri ya da bunları paylaşabildikleri ve paylaştıkları ölçüde oluşabilir ve insan ancak bu durumda özgür olabilir. Sadece kendi özel ihtiyaç ve arzularıyla özdeşleşebildiği ölçüde, kişi ne bir cemaatin üyesidir ne de özgürdür. Başkalarına kendisinin asli bir parçası olarak davranmak, başkalarının ihtiyaç ve arzularıyla özdeşleşmektir; kişinin kendi özgelişiminin ve özbelirleniminin başkalarının bütünleyici bir parçası olmasıdır. Bu durumda Marx'm, komünizm koşullarında önemli ölçüde farklı bir toplumsal bilinç umduğu açıktır (bkz. *MECW*, 6:504). Kişide kendisine ve başkalarına ilişkin böyle bir bilincin nasıl ortaya çıktığı, burada ele alacağımız konu değildir. Böyle bir bilincin oluşması, kuşkusuz, bir devrimi gerektirir. Aslında devrimin amaçlarından biri, insanların "[geçmiş] çağların bütün pisliği"nin kendilerinde ve başkalarında yarattığı eski bilinci defederek bu yeni bilinci ilerletmektir.

> Hem bu komünist bilincin kitlesel ölçekte üretilmesi, hem de bizatihi amaca ulaşılması için insanın kitlesel ölçekte değişmesi; ancak pratik hareket içinde gerçekleşebilecek bir değişim, bir devrim gerekir; o halde devrim, sadece hâkim sınıf bir başka tarzda devrilemeyeceği için değil, bu sınıfı ancak çağların bütün pisliğini def ederek ve yeni bir toplumun kurulmasına olanak veren bir devrim yıkabileceği için gereklidir. (*MECW*, 5:52-3)

31. Richard Schacht, *Alienation*, Garden City, New York, Doubleday, 1971, s.90.
32. Bkz. Ollman, *Alienation*, s. 109.

Ancak buradan Marksçı bir cemaatin bütün üyelerinin yukarıda betimlenen aynı yoğun deneyimleri paylaşması gerektiği sonucu çıkmadığı gibi, insanların başkalarıyla daima doğrudan temas kurmaları gerektiği veya iş ya da başka nedenlerle cemaati tek başlarına terk etmelerine izin verilemeyeceği sonucu da çıkmaz. Marx, "*bilimsel olarak* etkin olduğumda -cemaat içinde başkalarıyla birlikte nadiren gerçekleştirebileceğim bir etkinlik- etkinliğim [gene de] toplumsaldır; çünkü bu etkinliği bir insan olarak gerçekleştiririm" (*MECW*, 3:298) der. Benzer biçimde bundan Marx'ın cemaat nosyonunun, üyelerin komünal ilişkilerini daha etkin biçimde yaşayabilecekleri alt-cemaatlere ve daha küçük birey gruplarına izin vermediği sonucu da çıkmaz. Marx, Paris Komünü'ne tavsiyelerde bulundu. Buna göre Fransa, en küçük köyde bile kurulacak kırsal komünlerden, çeşitli "birleşik kooperasyon toplumları"ndan oluşacaktı.[33] Bundan, bir cemaatin üyeleri arasında var olan uyum ya da özdeşleşmenin bütün çıkar farklılıklarının ortadan kaldırılmasını gerektirdiği ya da bu anlama geldiği sonucu da çıkarılamaz. Bir cemaat içindeki insanlar kendilerini farklı biçimlerde ifade edebilirler ve farklı çıkarları olabilir. Marx'ın belirttiği, çıkarların uyumlu biçimde ilişkili ve birleşik olacağıdır. Bir müzik parçasının notaları gibi farklı olabilirler; ama gene de, uygun, uyumlu ve anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde bir araya gelirler. O halde, çıkarların birliği ya da uyumu tekil parçaların tikelliğini koruyacaktır: "İnsanın insanla birliği ... insanlar arasındaki gerçek farklılıkları temel alır" (*MECW*, 3:354).

Dolayısıyla, bir cemaat içindeki farklı bireysel çıkarların farklı biçimlerde uyumlu hale getirilmesi beklenebilir. Bazıları X'i, bazıları ise Y'yi yapmak isteyebilirler. Bu durumda, X ve Y çatışmaz; X'i ve Y'yi yapmak, Y'yi ya da X'i yapanların karşılıklı olumlama etkinlikleri olabilir. X'i -ya da Y'yi- isteyen herkesin bunu yapması mümkün değilse ya da X'i yapmak ile Y'yi yapmak birbiriyle çelişiyorsa bir çatışma doğabilir. Böyle bir çatışma doğduğunda (X ile Y'nin Marx'ın özgürlükle ilgili görüşlerinin diğer yönleriyle bağdaşabilir olduğu farzedilerek) çatışmanın doğasına ve kapsamına bağlı olarak çeşitli prosedürler izlenebilir:

33. Karl Marx, "The Civil War in France," *The Marx-Engels Reader*, der. Robert C. Tucker, New York, W. W. Norton, 1972, s. 555, 557.

Örneğin, cemaat içi oylama ya da karşılıklı olarak kabul edilebilir kişisel uzlaşmalar sağlanabilir. Marx'ın bu türden zorlukların çıkabileceğini ne ölçüde düşündüğü belli değildir. Komünizm koşullarında arzu ve çıkarların ahenk içinde olacağı düşünüldüğünde, çatışmaların asla olamayacağını iddia edenler çıkabilir. Bu, iyimser ve romantik bir görüştür. Kardeşler ve âşıklar bile kavga edebilirler. Ayrıca Marx bir cemaatin insanların sadece birbirini sevdikleri ve dayanıştıkları bir birliktelik olduğu fikrini açıkça reddeder (*MECW*, 6:44-5). Öte yanda Marx, elbette komünizm koşullarındaki anlaşmazlık ve çatışmaların doğasının, komünizm öncesi toplumun tanık olduğu anlaşmazlık ve çatışmalardan önemli ölçüde farklı olacağını öne sürer. Marx'ın demokratik oylama işlemlerini ve eylem çizgilerinin karşılıklı belirlenmesinde bireylerin birbirini karşılıklı olarak etkilemesini kabul etmesi, insanların çıkarları arasındaki uyumun her durumda kendiliğinden gerçekleştiğini düşünmediğini gösterir. Bu uyum bazı durumlarda olur, bazılarında olmaz. Benzer biçimde, demokratik işlemlerin cemaat içinde bir yer tutması; Marx'ın, çıkarlar uyumunun bütün çıkarların özdeşliğini, tam bir aynılığı gerektirdiğini savunmadığı iddiasını doğrular. İnsanların çıkarları tamamen özdeş olsaydı ve asla çatışma olmasaydı, oylama gereksiz olurdu -cemaat duygusu her bireyin fikri sorularak kazanılabilir. Bu nedenle, Marx'ın, kendi cemaat anlayışında çeşitli demokratik işlemlerin yanı sıra otorite ve önderlik konumlarına da yer vermesi şaşırtıcı değildir. Bir cemaatin üyeleri kendi cemaatlerinin iç işlerinin denetim ve yönetimine ortak olarak katılırlar. Bunu yaparlarken kendi çıkarlarının izleyeceği çizgiyi daha ileri düzeyde tanımlar ve saptarlar. Ayrıca bunu yaparken her biri kendi öznesneleştiriminin alacağı somut biçimi asli olarak belirler. Bireyler (ve bir bütün olarak toplum) bağımsız toplumsal ilişkilerin ve güçlerin kuklaları değildir, ancak bu ilişkilerin doğasını ve izleyecekleri yönleri ortak olarak belirlerler. Aslında Marx'ın cemaat değerlendirmesi demokrasi değerlendirmesini kapsar.

O halde bir komünist cemaat, her üyesinin kendiliğinden ama düşünmeden ve sessizce gerekeni yaptığı bir karıncalar kolonisiyle (bazılarının alışkanlık haline getirdikleri gibi) kıyaslanmaz. Daha doğrusu, komünist cemaat kendilerini çıkarlarla bölünmüş değil;

bu çıkarlarla birleştirilmiş olarak algılayan, düşünen ve akılcı varlıkların oluşturdukları bir topluluktur. Bu türden iddialar abartılı görülse de, Marx'ın bireylerin çıkarları arasındaki toplumsal uzlaşmazlık ve uyumsuzluk kaynağının, toplumsal devrimlerle ortadan kaldırılabileceğine ne ölçüde inandığını ortaya koyar.

VIII

Bireylerin çıkarları farklı olabileceği, bireyler komünizm altında bile anlaşmazlığa düşebilecekleri ve hatta kavga edebilecekleri için, Marx'm hangi çıkarları toplumsal bir devrimin ortadan kaldıracağı uzlaşmaz çıkarlar olarak saptadığını sormak uygun olur. Bu çıkarları nitelendirmek için Marx'ın cemaat nosyonunun içeriği üzerinde biraz daha durmak gerekir. Bu aynı zamanda cemaatin nitelendirilmesinde ikinci bir düzeye geçmektir. Marx'ın cemaat anlayışı, her şeyden önce üretimdeki çıkarlar bölünmesinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Bir çıkarlar uyumunun bu temel alanda yaratılması gerekir. Marx'a göre bu, özel mülkiyetin, rekabetin ve işbölümünün olumlu anlamda aşkınlığını (*Aufhebung*) ifade eder. Marx'ın görüşlerindeki bu diyalektik formüllendirmeyi kullanmak önemlidir; çünkü Marx, bu gibi çeşitli kurumların bütün yönlerinin tamamen feshedileceğini söylemez (bkz. *MECW*, 6:498). Bu durumda, emekte uzmanlaşmanın devam edeceği, ancak insanları şu ya da bu iş alanında çalışmaya *zorlamanın*, belirli bir işi sürdürmeleri için onlara yapılan *baskının* ortadan kaldırılması beklenmektedir. Bu, III. altbaşlıktaki Marx'a göre bir kişinin kendisini tikel bir iş ya da etkinlik alanına adayabilmesinin imkânsız olmayacağı argümanıyla yakından ilişkilidir. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, bir cemaatte farklı işler yapan insanların var olmaya devam edecekleridir -bundan kaçınılamaz. İnsanlar kendi çıkarlarını farklı alanlarda geliştirirler. *Bu haliyle,* insanların *farklı* çıkarları olacaktır. Bunlar, emeğin örgütlenme tarzı ve hedeflenen sonuçlar nedeniyle, sanıldığı gibi karşıt, bölünmüş ya da uzlaşmaz çıkarlar olmayacaktır.

Böylece, cemaat nosyonunun, bu türden emeğin örgütlenme tarzı, işyerinde önderlik için oy kullanarak görevlerin dönüşümlü ya-

pılması, bizatihi işgücünün hedeflerinin ve tarzının ortak belirlenmesi bakımından içerimleri olacaktır. Dolayısıyla, bazılarının iddia ettiği gibi,[34] özgür bireylerden oluşan bir cemaatte hiç kimsenin başkalarının denetimi ve yönetimi altında çalışamayacağı doğru değildir, yanlıştır. Bu iddiayı öne sürenler için önemli olan, birinin yaptığı işin başkalarınca denetlenmesi ve yönlendirilmesinin eksik bir özgürlük ya da cemaatin yokluğu anlamına gelmesi değildir sadece. Daha çok, bu türden denetim ya da yönlendirmenin meşru olmaması; ahlâki bakımdan uygun sonuçları ya da amaçları temel almamış ya da bunları hedeflememiş olacağıdır. Belki bir kişi yetenekleri ya da birlikte çalıştığı işçilerin onayı sayesinde değil de, kayırmacılık, mali nüfuz ya da doğrudan doğruya fiziksel tahakküm nedeniyle bir otoriteye sahip olduğu zaman, böyle bir durum ortaya çıkar. Emeğin uygun biçimde yönlendirileceği hedefler kâr değil toplumsal ihtiyaçların karşılanması ve yanı sıra bizzat işçinin öznesneleştirim ve özbelirlenim ihtiyacı olduğunda, bu türden meseleler cemaat içinde akılcı planlamanın konusu, onu akılcı bir düzen olarak gören mantığın bir parçası olur. Böylece Marksçı cemaat, sivil ya da doğal toplumdan -temelde- farklı bir toplumsal düzen oluşturur. Böyle bir çıkarlar cemaatini nitelendiren ahlâki standarda göre, her bir kişinin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin koşulu olacaktır (*MECW*, 6:506). Ancak bu standardın önceki argümanların geri planı dikkate alınarak anlaşılması gerekir. Pareto* optimalliğinin Marksçı bir türü olarak anlaşılmamalıdır. Bu bir adalet ya da eşitlik ölçütü değildir.[35] Daha doğrusu, her bireyin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin koşuludur; çünkü insanların çıkarları onları ayırmaz ya da bölmez, ancak birleştirir.

Marx'ın özel mülkiyete karşı çıkarken özetlediği yukarıdaki görüşleri (*MECW*, 6:498), özel mülkiyet ve özgürlük ilişkisi üzerine başkalarının görüşlerinden çarpıcı biçimde farklıdır. Belirttiğimiz gibi, Hegel bireylerin öznesneleştirim ve gerçekleştirimlerini özel mülkiyet sayesinde kazandıklarını savunuyordu. Buna göre insanlar özel mülkiyet sayesinde özgür oluyorlardı. Bu

34. Schacht, *Alienation*, s. 99-100.

* Vilfredo Pareto, 1848-1923: İtalyan iktisatçı. (y.h.n.)

35. Adalet ve özgürlük ilişkisi 5. Bölüm'de tartışılıyor.

nedenle, özel mülkiyeti yasaklamak Hegel'e göre kişilik hakkını ihlal etmektir. Marx, Hegel'in bireylerin kendilerini (üretici) etkinlikleri aracılığıyla nesneleştirdikleri nosyonunu benimsediği için, Marx'ın, Hegel'den bu kadar farklı sonuçlara nasıl ulaştığını kısaca belirtmek yararlı olacaktır.

Hegel'in özel mülkiyet değerlendirmesi onun sivil toplum değerlendirmesinin bir parçasıdır. Ancak sivil toplum çatışan çıkarların ve uzlaşmaz ihtiyaçların görüldüğü yerdir. Sivil toplum bir cemaat değildir. Dolayısıyla, Hegel'in görüşlerindeki özgürlük ancak tinin, öteki alanlara, örneğin din ve felsefe alanlarına nüfuz etmesiyle kazanılır. Özgürlük, tinin kendisine ilişkin mutlak bilgisiyle sağlanır. Ancak bu Hegelci özgürlük sivil topluma değmez. Öte yanda Marx, sivil toplumun çelişkilerinin bu türden idealist "çözümünü" reddeder. Özgürlük, eğer elde edilecekse, gerçek, somut bireylerin ortak ve günlük ilişkileri içinde elde edilmelidir. Kuşkusuz Marx bu bakımdan haklıdır. Özel mülkiyet sistemi yayılmaya, dünya çapında insanlara hâkim olmaya devam ettiği için ve her şeyi, evrensel çözücü paranın ölçtüğü kâr düzeylerine indirgediği için, Marx özel mülkiyetin kaldırılması gerektiği sonucuna varır. Özel mülkiyet, artık Hegel'in ona atfettiği işlevi yerine getirmez. Gene de, yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx özel mülkiyetin bütünüyle kaldırılmasına çalışmaz. Daha çok özel mülkiyetin olumlu aşkınlığını (*Aufhebung*) arar. Bunun gerektirdiği şey, kişiye öteki insanların emeği üzerinde sadece mülkiyet temelinde denetim sağlayan özel mülkiyetin tasfiye edilmesidir. Dolayısıyla bu nitelikte olmayan özel mülkiyet komünizmde var olabilir.

Marx'a göre, toplumun temelinde uzlaşmaz çıkarlar olmasaydı, toplumun geri kalanında bir dalga etkisi oluşurdu. Bir yanda, bireyler arasındaki kişisel ilişkiler değişirdi. Kişinin emeği, birini diğerlerinin karşısına koymasa, kişide başkalarınca tehdit edildiği duygusunu yaratmasa, kişinin başkalarıyla ilişkileri daha uyumlu olurdu. Burjuva toplumunun kişinin çıkarına hükmetmesinin, yani başkalarıyla sadece kişinin amaçlarını yerine getirdikleri ölçüde ilgilenmesinin üstesinden gelinirdi. Bu anlamda, temel çıkarların uyumu, bir bireyin diğerleriyle daha geniş ve daha derin özdeşliğini sadece oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda onu güçlendirirdi.

Öte yanda Marx'ın toplum için öngördüğü yapısal içerimler de vardır. Bunların en göze çarpanları arasında şunlar yer alır: Birincisi, farklı sınıfların ve insanın bir sınıfa tabi olmasının ortadan kaldırılması, emeğin komünalleştirilmesiyle sağlanır; çünkü Marx'a göre sınıf farklılıklarının temelini, üretimdeki çıkarlar bölünmesi oluşturur. İkincisi, kent ile kırsal alan arasındaki bölünme ve karşıtlık aşılır: "Kent ile kırsal alan arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması komünal yaşamın ilk koşullarından biri, gene bütünüyle maddi dayanaklara bağımlı olan ve sadece iradeyle gerçekleştirilemeyecek bir koşuldur" (*MECW*, 5:64). Bu nedenle, *Komünist Parti Manifestosu*'nda Marx, bir komünist toplum kurmanın ölçülerinden birinin, "nüfusun bütün ülkeye daha eşit dağılımıyla, kırsal alan ile kent arasındaki ayrılığın dereceli olarak ortadan kaldırılması" olduğunu belirtir (*MECW*, 6:505). Üçüncüsü, bizzat devlet gereksizleşir ve aşılır. Devlet de, Marx'ın gözünde sivil toplumdaki karakteristik çıkarlar ayırımına dayanır. (bkz. *MECW*, 5:46). Onun aşkınlığı sadece devletin baskı mekanizmalarının ortadan kaldırılmasını değil; aynı zamanda toplumun siyasal ve sivil alanlara bölünmesinin sona ermesini, yani evrensel ya da ortak çıkarlar ile özel çıkarlar arasındaki karşıtlığın sona ermesini gerektirir. "Gerçek bireysel insan, soyut yurttaşı kendi içinde yeniden özümler."

Bu görüşlerde ahlâki ve ampirik bir akla yatkınlık olabilir, ama Marx bu yatkınlıkları saptamak için pek bir şey yapmaz. Kuşkuz özel mülkiyetin ve işbölümünün Marx'ın belirsiz biçimde tahayyül ettiği çizgiler boyunca dönüştürülmesinin toplum için önemli sonuçları vardır. Bu sonuçların bazıları nitelik bakımından nedensel olacak, ama diğerleri mantıksal ya da kavramsal içerimler olacaktır. Marx bu farkları sınıflamak üzere de pek bir şey yapmaz. Ancak, burada yapılan, Marx'ın görüşlerinin kaynağını, bu görüşleri onun cemaat ve özgürlük üzerine görüşlerinin oluşturduğu bağlama yerleşmiş olarak resmedene kadar test etmek değildir. Marx kent/kırsal alan ayrımına, sınıflı topluma ve devlete, estetik nedenlerle, hatta adaletle ilgili nedenlerle karşı çıkmadı. Bunlara karşı çıkmasının nedeni, tıpkı din gibi, uzlaşmaz bir çıkarlar dizisine dayandıkları için insan özgürlüğünü reddetmeleri idi. Aslında Marx şunu kabul eder: "Özgürlük talepleri bizi, bireyin

ve onun hedeflerinin nihai önem taşıdığı ve toplumun görevinin, bu taleplerin başkalarının talepleriyle birlikte karşılanmasına izin vermek olduğu atomcu liberalizm formlarının ötesine taşır."[36] Yaşamın önemli amaçları, özel ve dışa kapalı amaçların peşinde koşan bireylerle tanımlanmaz. Bu amaçlar daha çok başkalarıyla kurulan komünal ilişkiler içinde tanımlanır. Çıkarlar uyumu temelinde başkalarıyla kurulan toplumsal yaşam, karşılıklı özbelirlenim yaşamı ya da yönetim, kişinin ancak dışsal amaçlar için peşinden koşmak zorunda kaldığı aşağılayıcı ya da zahmetli bir iş değil; özgür yaşamın asli parçasıdır.

IX

Nasıl oluyor da yukarıdaki cemaat değerlendirmesi özgürlüğün bir yönünü oluşturuyor? Marx'ın verebileceği birkaç yanıt vardır. Birincisi, özgürlük: özbelirlenimdir. Kişinin arzularının, yeteneklerinin ve becerilerinin somut bütünlüğünün asli belirlenimidir. Başkalarıyla komünal bir ilişki içinde yaşamak, gördüğümüz gibi, bir toplumun üzerinde kurulduğu temel çıkarlar, yani onun üretici yaşamıyla ilişkili olan çıkarlar arasında uzlaşmaz çelişki olmayacak şekilde yaşamaktır. Bu çıkarlar uzlaşmaz olursa, örneğin özel mülkiyet yaşamı nitelendirirse, bireyler (işçiler ve kapitalistler) kendi toplumsal kurum ve ilişkilerinin denetimini kaybederler. Bu durumda, insanların asli özbelirlenimi imkânsız olur. Daha doğrusu insanlar söz geçiremedikleri, denetimsiz bir kaderin kurbanları olurlar. Marx'ın ticarete ilişkin nitelendirmesi bu bağlamda anlaşılmaktadır:

> Çeşitli bireylerin ve ülkelerin ürünlerinin değişiminden başka bir şey olmayan ticaret, arz ve talep ilişkisi -bir İngiliz ekonomistin dediği gibi, yeryüzünün üzerinde eski çağlarda yaşayanların kaderi gibi dolaşıp duran ve görünmez bir elle insanlara talih ve talihsizlik dağıtan, imparatorluklar kuran ve imparatorluklar yıkan, ulusların doğmasına ve batmasına neden olan bir ilişki- aracılığıyla bütün dünyayı yönetir; oysa temelin, yani özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla, üretimin ko-

36. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, s. 374.

münist tarzda düzenlenmesiyle (ve bunda örtük olarak, insanın kendi ürününe yabancı tutumunun ortadan kaldırılmasıyla) birlikte, arz ve talep ilişkisinin gücü tamamen çözülür ve insan değişimin, üretimin ve insanların birbirine davranış tarzının denetimini bir kez daha ele geçirir (*MECW*, 5:48)

Geleneksel özgürlük yaklaşımları bireye ve onun öteki bireylerle tikel ilişkilerine dar açıdan bakar. Şunu sorar: Bir kişinin istediğini başkalarına zarar vermeden yapmasının önünde engeller var mı? Kişi, ekonomik krizlerin ve benzer şeylerin yol açtığı değişikliklerden etkilenmeden yaşamayı isteyemez; çünkü bu türden krizler az çok doğal görülür. Bunlar, denetlenmesi mümkün olmayan, toplumun temelindeki uzlaşmaz çıkarlardan bağımsız bir şey gibi görülürler. Marx bunu reddeder. Bu türden krizler denetlenebilir. Özel mülkiyeti, işbölümünü, kırsal alan ve kenti nitelendiren uzlaşmaz çıkarların üstesinden cemaat içinde gelinebilir. Bunların üstesinden gelindiği ölçüde insan özbelirlenimini ve dolayısıyla özgürlüğünü gerçekleştirir. Bu iddiaların ne kadar makul olduğu tartışılabilir. Burada önemli olan, bunları, Marx'ın özgürlüğe ilişkin görüşlerinin oluşturduğu bağlama yerleştirmektir.

İkincisi: Özgürlüğün insanları ayırdığı, onları birleştirecek yerde aralarına engeller koyduğu görüşü, bir burjuva önyargısıdır. Mill'e göre kişi kendi özgür alanında mutlak anlamda özgürdür. Ancak kişi bu alanın dışına çıkar ve bir başkasına zarar verirse, yeniden toplumla birleşir; ama aynı zamanda kişinin eylemlerine bir sınırlama getirilir. Marx bunun tam tersini vurgular. Buna göre, öteki insanlara katılarak, onlarla özdeşleşerek kazanabiliriz özgürlüğü; hem de daha yüksek ve daha anlamlı türden bir özgürlüğü. Ve elbette bu görüş için de söylenecek şeyler vardır. Başkalarından bağımsız olarak özgür olmaya çalışan kişilerin, sonunda özgürlüğü başkalarıyla kurulan bağlarda ve onlara bağlılıkta keşfettiklerini gösteren pek çok örnek vardır. Özgürlük, insanlar uyumlu ve işbirliğini gerektiren çıkarları kendi aralarında paylaştıkları zaman oluşan özdeşleşmeyi gerektirir. O zaman kişi başkalarını, kendi gelişiminin ve ihtiyaçlarının karşılanmasının önündeki engeller olarak değil, gelişim ve özgürlüğün bütünleyici parçaları olarak görür. Marx'ın cemaat nosyonunun yakaladığı,

özgürlüğün bu yönüdür. Cemaatin, insanın başkalarıyla komünal ilişkilerinin önemli olması ve Marx'ın özgürlük değerlendirmesinin makul bir parçasını oluşturması bu nedenledir.

Üçüncüsü: Yukarıda betimlenen haliyle Marx komünal yaşamın bir özgürlük örneği olduğunu ve insanın toplumsal bir varlık oluşunun da bu olgudan kaynaklandığını belirtebilir. Marx, "insanın özü," der "her tekil bireyin doğasında var olan soyutlama değil ... toplumsal ilişkilerin bir arada algılanmasıdır" (*MECW*, 5:4). Marx'ın burada kastettiği, bireylerin başkalarıyla kurdukları ilişkilerle ve bu ilişkilerin içinde tanımlanmasıdır kabaca. İnsanı nitelendirebileceğimiz, her insanın doğasında var olan Aristocu bir akılcı öz yoktur. İnsanın bu türden özel bir özü olsaydı, her birey başkalarına gönderme yapılmadan benzersiz biçimde nitelendirilebilir olsaydı, bu özü teorik olarak bizzat gerçekleştirebilirdi. Dışsal, asli olmayan özellikleri ve ihtiyaçları karşılamak gibi rastlantılar dışında başkalarına ihtiyaç duyulmazdı. Bu durumda özgürlük, başkalarının kişinin özel benliğine tecavüzü önlenerek gerçekleştirilirdi.

Oysa Marx, insanın özünün onun ilişkilerinin değerlendirilmesiyle saptanması gerektiğinde ısrarlıdır. Dahası, bir kişiye ilişkin benzersiz biçimde insani olan şey onun başkalarıyla ilişkilerinde saptanıyorsa; bu ilişkilerin ancak olumlu, işbirliğine dayanan, yani komünal olması halinde özgür olur kişi. Tam aksini, yani insan ilişkilerinin çatışmalı ve bölücü olduğunu düşünelim. İnsanlar her an kendilerini korumak ve savunmak zorunda kalırlardı. Başka insanlar ve başka sınıflar daima onlara saldırmaya ve onları sömürmeye hazır olurlardı. Bizzat insanın özü çatışmaya yol açar ve bölücü olurdu. İnsan kendisine karşı bölünmüş olur, sürekli bir çekişmeye maruz kalırdı. Yapacağı şey benliğinin öteki yönleriyle çatışır ve onu sınırlandırırdı. Bu şekilde nitelendirilen bir varlığın, kendisiyle savaşan birinin "özgür" olabileceğini düşünmek makul değildir. Benzer biçimde, insan ilişkilerinin birbirine karşı kayıtsızlık ve umursamazlıkla nitelendirilmesi halinde, insan kendisini bölünmüş, yalıtılmış bir varlık olarak görürdü. Böyle bir varlık için özgürlük bile kendisiyle ilgisi olmayan bir nosyon olurdu. O halde, özgürlük olacaksa, başkalarıyla olumlu işbirliğine yönelik ve uyumlu ilişkilerin gerekli olduğu görülür. Kişi başkalarıyla

özdeşleşirse, başkaları onun için bir tehdit oluşturmaz. Onların ihtiyaçları ve talepleri onun kavrayışı içinde oluşur. Bunlar dışsal, sınırlayıcı güçler değil, birbiriyle uyumlu içsel ifadeler olur. Anlaşmazlıklar olabilse de, ortak bir anlayış ve girişim içinde olur ve akılcı biçimde çözümlenir. Nitekim Marx'ın yorumu şöyledir: "Tikel ortak çıkarlar arasında bir kopukluk olduğu, böylece etkinlik gönüllü değil; doğal olarak bölünmüş olduğu sürece, insanın kendi işi ona karşı olan yabancı bir güç haline gelir, onun tarafından denetlecek yerde onu köleleştirir" (*MECW*, 5:47). Cemaat ancak, gördüğümüz gibi, çeşitli biçimlerde bir çıkarlar uyumu olarak tanımlanır. Aslında insan, cemaat içinde özgür bir varlık haline gelir.

X

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, yukarıdaki kısımlarda Marx'ın özgürlük nosyonunun doğası geliştirilmeye çalışılmıştır. Batı felsefe geleneğinde belli bir yer tutan bu karmaşık nosyon, Marx'ın etiğinin merkezinde yer alır. Bunun önemi, Marx'ın pratik talepleriyle ilişkileri ve bağlantıları gösterilerek, bizzat Marx'tan çeşitli alıntılar yapılarak ortaya konmuştur. İzleyen bölümlerde özgürlüğün Marx'ın düşüncesinde oynadığı bu önemli rolü daha ileri düzeyde kurmaya çalışacağım.

Özgürlüğü niteleyen özellikler belirgin biçimde birbiriyle ilintili ve bağlantılıdır. Ancak açıktır ki, Marx için özgürlük esas olarak özbelirlenimdir. Bu temel özellik, özgürlüğün çeşitli yönlerini birbirine bağlar. Kişinin kendisini başka kişilerle ve doğayla olan ilişkilerinde somut bir tarzda nesneleştirmesi ve kişinin nesneleştiriminin doğası gereği komünal olması; özgürlüğü nitelendiren özbelirlenim türü üzerindeki sınırlayıcı koşullardır.

Eğer Marx'ın etiği denen bir şey varsa, bu bir erdem etiğidir. Belirli kişilik özellik ve eğilimlerinin bireylerde gelişmesini gerektirir. Aslında özgürlük sadece ahlâki değil, aynı zamanda ontolojik bir nosyondur. Bu, özgürlüğün bireylere içkin bir şey olduğu anlamına gelmez. Özgürlük için donatılmak gerekir; öğretilmeli ve günlük pratikte sürdürülmelidir. Sadece belirli şeyleri düşünmeyi ve hissetmeyi değil, belirli durumlarda belirli tarzlarda

davranmayı gerektirir.[37] Bu bir varolma tarzıdır. Bunun bir teori ve pratik birliğini oluşturduğu söylenebilir. Marx'm, komünizm koşullarında kişi istediğini yapabilir ve yapar yorumunu, kişinin bu yaşama ve varolma tarzını edinmesi olarak anlayabiliriz (örn., *MECW*, 5:47). Bunun, burjuva özgürlüğünü nitelendiren, kişinin dilediğini yapmasıyla aynı olmadığı açıktır. Marx'ın, bir kişinin şu ya da bu tikel ahlâki konuda nasıl karar vermesi gerektiğini ayrıntılandırmak için neden bu kadar az zaman harcadığını anlamak da böylece mümkün olur.

Özgürlük ontolojik bir durumu, bir eğilimler ve özellikler dizisini gerektirdiği için; Marx'ın insanlara sadece ahlâki bir ilke; örneğin özgerçekleştirim, bir Kantçı görev vb. dayattığı itirazı karşısında endişe duyması gerekmez. Daha doğrusu, tarihsel gelişim içinde (bkz. 3. Bölüm) insanlarda tam da bu varolma tarzının yaratılmasına yol açan bir gelişim bulduğunu öne sürer. O halde bu ahlâki taleplerin maddi ya da doğal bir temeli vardır. Dolayısıyla, Marx'ın etik konumu şu önermesiyle çelişmez:

> Komünistler asla ahlâk vaazı vermezler.... İnsanlara birbirinizi sevin, bencil olmayın vb. gibi ahlâki talepler dayatmazlar; aksine, bencilliğin, tıpkı kendini gözetmezlik gibi, belirli koşullarda bireylerin kendilerini kanıtlamaları için gerekli bir form olduğunu gayet iyi bilirler. (*MECW*, 5:247)

Kuşkusuz, bu türden bir özgürlük etiği Marx'ın görüşlerindeki özgerçekleştirimci değerlendirmelerle ilişkilidir. Kişinin özgelişimi Marx'm görüşlerinde rol oynar. Ama Marx'ın özgürlük etiği, gördüğümüz gibi, özgerçekleştirimci bir etikten ayırt edici biçimde farklı ve ondan üstündür. Özgerçekleştirimci etiğin genel sorunları Marx'ın sorunları değildir. Marx, "bütün" yeteneklerimizin gerçekleştirilmesini amaçlamaz. Marksçı özgür insan, sanatçının özgerçekleştirimci etik için ortaya koyduğu sorunla, yani yaptığı işin başkalarının zararına olabileceği sorunuyla asla karşılaşmaz.[38] Marx, özgerçekleştirimci etiğin genellikle yaptığı gibi, sadece birini gerçekleştireceğimiz iki benlik varsaymaz. Nihayet, özger-

37. Frankena, *Ethics*, s. 63.
38. Bradley, *Ethical Studies*, s. 225.

çekleştirimci görüşler genellikle erekselcidir. Böylece, özgerçekleştirimin amacına yönelen eylemleri yerine getirmekle yükümlü oluruz. Bu türden bir amacın nasıl ölçülebileceği, sadece bu görüşü Marx'a atfetme sorunu değildir. Bir başka sorun, Marx'ın insanlara görev ve yükümlülükler dayatılmasına itirazıdır. Marx'ın görüşünün, özgürlüğün; bu karmaşık ve belirli tarzlarda davranma eğiliminin, ahlâki olarak bizatihi iyi olduğunu savunması anlamında erdemci olduğu görülür. Bir başka amacı benimsediği için iyi değildir. Sadece kendisi için ve kendi içinde iyidir.

Yukarıda açımlanan şekliyle özgürlük nosyonu, Marx'ın insan ve toplumun gelişimini, ilerlemesini ölçerken kullandığı kıstastır. Bir toplum, üyeleri yukarıdaki özgürlük nosyonunu gerçekleştirdikleri ölçüde gelişir ve ahlâki hayatı gerçekleştirir. Marx'ın bu özgürlük nosyonunu nasıl doğruladığı 3. Bölüm'de gösterildi. Aşağıdaki bölümde özgürlüğün doğasını, adaletle olan ilişkisini ele alarak araştıracağız.

V
Kapitalizm ve adalet



> Gerçi emek gücünün günlük geçimine sadece yarım günlük çalışma yeter ama, aynı emek gücü bütün bir gün boyunca çalışabilir. Sonuç olarak, bir gün içinde kullanılan emeğin yarattığı değer, [kapitalistin] bu kullanım için ödediği miktarın iki katıdır. Bu durum, hiç kuşkusuz, alıcı için iyi bir imkândır, ancak satıcı için asla bir haksızlık değildir. (*Capital*, I:194)

Kapitalizmin geleneksel eleştirilerinden birine göre, bu sistem insanlar arasında gelir, servet, mevki eşitsizliklerinin büyük ve haksız olduğu bir topluma neden olmaktadır. Bu tür bir eleştirinin anlamlı olduğunu kabul etmek için, son iki yüzyılın kapitalist topluma önemli eşitlik ölçüleri getiren reform ve devrimci hareketlerini hatırlamak gerekir. Artan oranlı gelir vergisi, refah

önlemleri, yönetimin seçimle işbaşına gelmesi hep bu hareketlerin sonuçlarıdır.

O halde, pek çok kişinin Marksizm'i adaletten yana bir kapitalizm eleştirisi olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Birçok yorumcu, bir adalet tutkusunun, kapitalist sistemin adaletsiz olduğuna dair bir görüşün Marx'ın bakış açısının temeli olduğunu iddia etmiştir.[1] Bizzat Marx'ın bu görüşü desteklediği görülür. İlk dönem kapitalizm çözümlemelerinin birinde şöyle der:

> *Fiili* bir ekonomik olgudan hareket ediyoruz.
>
> İşçi servet ürettikçe, üretiminin etkisi ve büyüklüğü arttıkça yoksullaşır. İşçi, ne kadar çok meta yaratırsa, o kadar ucuz bir meta haline gelir. İnsanların dünyasının *değer kaybı*, şeyler dünyasının *artan değeriyle* doğru orantılıdır. ... Emeğin zenginler için harikulade şeyler, işçi için yoksunluk ürettiği doğrudur. Emek, saraylar üretir ama işçi için ürettiği sadece mezbelelerdir. Emek, güzellik üretir ama işçi için ürettiği çirkinliktir. (*MECW*, 3:271-3)

O halde Marx'ın adaletle ilgili görüşlerini ele almalıyız. Marx'ın etiği, onun özgürlükle ilgili görüşlerini tamamlayan bir adalet çağrısını kapsar mı? Kapitalizmi adaletsizlikle eleştirir mi yoksa bu, birilerinin iddia ettiği gibi hatalı bir yorum mudur? Kapitalizmi adaletsiz olduğu için eleştiriyorsa, bu eleştiriyi kapitalizm bir adalet ilkesini ya da bir erdem olarak kavranan adaleti ihlal ettiği için mi yapar? Her iki durumda da, sadece komünizm koşullarında değil, aynı zamanda kapitalizme ve insan gelişiminin diğer toplumsal formlarına da uygulanabilen bir standart var mıdır? Özetle, Marx'ın düşüncesinde özgürlük ile adalet arasındaki ilişki nedir? Bu bölümde bu soruları tartışacağım ve Marx'ın, kapitalizmi eleştirmek için bir ilke ya da bir erdem olarak adalet çağrısı yapmadığını öne süreceğim. Adalet konusunda Marx'a normatif etik görüşler atfedenler bunu bir adalet ilkesi formunda yaptıkları için, Marx'ın bir adalet ilkesine başvurup başvurmadığı sorusu üzerinde

1. Donald Van de Veer, "Marx's View of Justice," *Philosophy and Phenomenological Research*, C. 33, 1972-3; Ziyad I. Husami, "Marx on Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs*, C. 8, 1978; Harold J. Laski, Karl Marx, New York, League for Industrial Democracy, 1933; A. D. Lindsay, *Karl Marx's Capital:An Introductory Essay*, Londra, Geoffrey Cumberlege, 1947.

yoğunlaşacağım. Bir kez daha, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olduğu için eleştirmediğini, daha çok, yukarıdaki bölümde de öne sürüldüğü gibi, insanları özgürlükten yoksun bıraktığından ötürü eleştirdiğini öne süreceğim.

I

Belki de, daha önce söylenenleri de hatırlatan bir uyarıyla başlamak gerekiyor. Bazılarının yaptığı gibi, Marx'm herhangi bir konudaki -özellikle burada ele aldığımız konudaki- görüşlerinin ne olduğunu, bizzat Marx'ın, belirli bir noktayı onayladığını ya da onaylamadığını çeşitli tarzlarda ifade ettiği birçok alıntıyı bir araya getirerek kurmak mümkün değildir. Bu türden alıntılar, ele aldığımız konu bakımından, en iyi halde, Marx'ın kapitalizm eleştirisinde temel aldığı bir adalet ilkesinin olabileceğine dair bir başlangıç mantığı kurmaya hizmet edebilir. Alıntılar bu iddiayı bizatihi kanıtlayamazlar, çünkü Marx'ın tam aksini söylediği başka alıntılarla kolayca dengelenebilirler. Nitekim Marx, bir yanda artı-değerin edinilmesinden hırsızlık, çalma, soygunculuk, sahtekârlık olarak söz eder. Örneğin, artı-değerin edinilmesini bir çalma eylemi olarak yorumlar: "Yıl içinde oluşan artı ürünün, karşılığı ödenmeksizin alındığı için çalıntı olan büyük bölümü sermaye olarak kullanılır" (*Capital*, 1: 611). Ama öte yandan Marx, *Kapital*'de şunu da söyler:

> O halde, ücret olarak önceden ödenmiş değerin büyüklüğü, eğer üründe aynen ortaya çıkmayıp bir artı-değerle çoğalmış olarak görülüyorsa, bunun nedeni *satıcının aldatılmış olması değildir;* çünkü o, sahibi bulunduğu metanın değerini gerçekten almıştır; bunun yegâne nedeni, bu metanın alıcı tarafından kullanılıp tüketilmiş olmasıdır (*Capital*, I:585, vurgular bana ait).

İlk yazılarında Marx'ın, işçinin ücret olarak aldığı gelir payının adil olmasıyla esas olarak ilgilenmediğini dolaylı olarak belirttiği görülür: "Bu nedenle, *ücretlerde zorlama bir artış* ... bir köleye yapılan ödeme kadardır ve ne işçiye ne de emeğe insani bir statü ve

haysiyet kazandırır" (*MECW*, 3:280)[2]

Dolayısıyla Marx'ın konumu onun kapitalizmin hangi alanlarda adil ya da adaletsiz olduğunu söylediği gösterilerek belirlenemez. Marx'ın zaman zaman tutarsız olduğunu, bazı ifadelerle taktik bir avantaj sağlamaya çalıştığını ya da zaman zaman teorik görüşleriyle tam bir uyum içinde değil de içinden geldiği biçimde yazdığını, bir olasılık olarak dışlayamayız.[3] Bu nedenle, Marx'ın kapitalizm ve adalet üzerine yaptığı çeşitli yorumlara yaklaşırken, bu yorumların onun görüşlerinin genel kapsamına en iyi şekilde nasıl uyduğunu göstermek gerekir. Daha kapsayıcı olan bu görüşler ciddi biçimde ele alınıp sürekli akılda tutulmadıkça, Marx'ın çeşitli yorumları yanlış anlaşılacak ve yanlış yorumlanacaktır.[4]

Bu metodolojik görüşü izleyerek, adalet temelinde bir eleştirinin -Marx böyle bir eleştiri yaptıysa- nesnesi olan ve kapitalizmi oluşturan üretim ilişkilerinin doğasını kısaca, ama buraya kadar yaptığımızdan daha bütünlüklü biçimde açıklamakla işe başlamak uygun olur.

Kapitalizm bir meta üretim ve değişim sistemidir. Nitekim Marx *Kapital*'e bir meta incelemesiyle başlar. Bir meta başka insanlara satılma amacıyla üretilen bir üründür. Bu haliyle, metanın bir *kullanım-değerine* sahip olması gerekir: Yani başka insanların bir ihtiyacını karşılamalıdır, yoksa insanlar onu satın alma zahmetine girmeyeceklerdir. Bir meta aynı zamanda çeşitli metalarla mübadele edilebildiği oranda bir *değişim-değerine* sahiptir. Değişim-değeri bir metanın kullanım-değeri gibi asli bir özelliği değildir. Değişim-değeri daha çok metaların üretimi için gerekli olan emek süresi temelinde dışsal olarak belirlenir. Ancak bu, bazılarının düşündüğü gibi emek süresi ne kadar uzarsa metanın o kadar değerli olacağı anlamına gelmez. Bir metanın (değişim) değeri daha çok, o metayı üretmek için gerekli olan, toplumsal olarak zorunlu ortalama emek süresinin miktarına bağlıdır. Bu; bilgi düzeyi,

2. Bu sadece bir erken döneme ait bir yorum olarak görülemez. Marx aşağı yukarı aynı yorumu *Kapital*'de de (bkz. *Capital*, I:618) yapar.

3. Bu kolayca belgelenebilir. Bu olguyu kabul etmemek pek çok zorluğa ve yanlış yoruma yol açabilir. Marx'ın, kendi teorik bağlantılarına katı biçimde uyarak konuşmadığı konusunda bkz. *Capital*, I:174, 216, 227, 586.

4. Marx'ın bile bu konuda, bazı durumlarda suçlu olduğunu, bir olasılık olarak dışlamıyorum.

teknoloji, üretimin coğrafi ve çevresel koşulları, ayrıca toplumun ve bireylerinin tarihsel evresiyle belirlenir.

Kapitalist, bu türden metaları toplumdaki çeşitli insanların istek ya da arzularını karşılama amacıyla üretmez -ya da onların üretilmesini sağlamaz. Bu metaları üretmedeki yegâne -ya da temel- amacı, kendisi için bir kâr sağlamaktır. Başkaları için meta üretmektedir, çünkü istediği sonucu elde edebilmesinin yolu; yegâne yolu budur. Bu türden metalar bu asıl amacın araçlarından ibarettir. O halde, Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinde önüne koyduğu temel sorun, kapitalistin elde ettiği kârın kaynağını açıklamaktır. Kapitalist elde etmeye çalıştığı kârı nereden türetir?

Marx bu kârın, kapitalistin metaların yaratılmasında kullanılan çeşitli hammaddeleri satın almasından kaynaklanmadığını öne sürer. Bu kâr, üretilmiş olan metaların dolaşımından da gelmez. Marx, her metanın tam değeri karşılığında değiştirildiğini farzeder. Yani kapitalist, tikel metasını pazara sevk ettiği zaman, karşılığını bu metayla tam olarak aynı değerde olan para ya da bir başka meta biçiminde alır. Bu söz konusu metaya üretim sürecinde katılmış olan değerin (emek) miktarına eşittir. Açıktır ki, kişi bu tarzda kâr yaratamaz ya da edemez.

Kapitalistin etmeye çalıştığı ve ettiği kâr bizatihi üretim süreci içindeki emekçiden gelir. Kapitalist yeni bir metanın yaratılması için satın almak zorunda olduğu çeşitli hammaddeler ya da metalar gibi, işçinin sağladığı bir başka metayı da satın alır. Bu, işçinin işgücüdür. Yani işçi kapitaliste çok özel bir metayı, kendi işgücünü satar. Bu, işçinin normal bir işgünü içinde, belirli saatlerde iş yapma, emek verme yeteneğidir. Bu meta, bu işgücü, tıpkı bir başka meta gibi bir değişim-değerine ve bir kullanım-değerine sahiptir. Marx, kapitalistin kâr kaynağını bu olguya dayanarak göstermektedir.

İşçinin işgücünün değişim-değeri, tıpkı diğer metalarınki gibi, bu türden işgücünün üretilmesi için gerekli olan emek miktarına eşittir. Bu da işçiye ailesiyle birlikte yeterli miktarda besin, giyim ve barınak sağlanmasını gerektirir. Bu emek miktarına Marx "zorunlu emek" der. Ancak bir işçinin işgücünün kullanım-değeri onun değişim-değerine bağlı değildir. Bir işçinin işgücünün kullanım-değeri daha çok onun normal bir işgünü içinde çalışma,

emek verme yeteneğidir. Burada önemli olan nokta, bu iki miktar arasında bir farkın olmasıdır. İşgücünün değişim-değerini oluşturan saatlerin, yani zorunlu emek saatlerinin sayısı bu türden işgücünün üretim yapabileceği saatlerin sayısından daha *azdır*. Kapitalistin, işçinin işgücünü satın alırken hesaba kattığı şey, işte bu farktır. İşçi, üretim sırasında kendi işgücünü üretmek için harcadığı süreden daha uzun bir süre harcadığı için, *artı emek* üretir. Ve ürünlerin değerini oluşturan emek olduğu için, işçi, bu fazla saatlerde çalışarak *artı-değer* üretmiştir. Bu değer, gerçekte, kapitalistin kârıdır. Böylece kapitalist, bu olağanüstü metayı satın alarak - ve hatırlayalım ki, Marx kapitalistin satın aldığı her metanın tam değerini ödediğini farz eder- kendisi için bir kâr üretebilmiştir. Sistemin esasını ve amacını bu kâr oluşturmaktadır.

Kapitalizmi nitelendiren üretim ilişkilerini bu şekilde kısaca betimledikten sonra, Marx'ın bu sistemin adaleti ya da adaletsizliğiyle ilgili görüşlerine bakabiliriz. Bu üretim ilişkileri dizisinin ayrıntılarına gerektiği ölçüde eğileceğiz. Ancak, daha ileri gitmeden, Marx'ın kapitalizm ve adaletle ilgili görüşleri üzerinde genel bir mutabakatın olduğunu belirtmek gerekir.

Buna göre Marx, kapitalizm koşullarında, burjuva toplumunda geçerli olan adalet ilkesiyle yargılanabildiği ölçüde, çeşitli tekil adaletsizliklerden bahsedilebileceğini savunur. Örneğin, tekil bir kapitalist bazı işçilere işgücünün tam değerinden daha az para ödemeye kalkışırsa, bu işçilere haksızlık etmiş olur. Bunu gerçekleştirmenin bir yolu, kapitalistin işgününü bu işçilerin işgücünü yeniden üretmek için gerekli zamanın ötesine uzatmaya çalışmasıdır. Yemek aralarını kısaltır, işte geçen süreyi uzatır vb. Özetle, kapitalist işçilerden, normal bir işgününün izin verdiğinden daha fazla iş çıkarmaya çalışır. Bunun sonucunda, işçilerin satabilecekleri işgücünün ömrü kısalır ve işçilerin satmak zorunda oldukları metanın -işgücü- karşılığı olarak alabilecekleri değer düşer.

Marx, işçilerin kapitalizm koşullarında maruz kaldıkları bu türden girişimlerin adaletsizlik olduğunu söyler (bkz. *Capital,* 1:233-4). Benzer bir biçimde, işçiler kapitalistin satın aldığı işgücünün bir kısmını vermedikleri zaman, kapitalist de işçilerin haksızlığına uğrayabilir.

Bu adaletsizlik türü Marx'ın görüşlerinin yorumunda bir sorun oluşturmaz, çünkü bu adaletsizlik kapitalizm koşullarında geçerli olan adaletsizlik ilkesiyle ölçülebilir. Buraya kadar herkes Marx'ın kapitalist sistemdeki adaletsizliği görebildiği konusunda mutabıktır. Ama açıktır ki, bu türden adaletsizlikleri görmek bizatihi kapitalist sistemin özündeki adalet ya da adaletsizlik hakkında hiçbir şey söylemez. Aksi halde, bu türden adaletsizliklerin ortadan kaldırılabileceği ve kapitalizmin mükemmel bir üretim ilişkileri sistemi haline geleceği düşünülebilirdi.

Kapitalizmin adaleti ya da adaletsizliğiyle ilgili olarak bu bölümde tartışacağımız iki ana soru bu noktada ortaya çıkmaktadır. İlk soru Marx'ın, kapitalizmin bu sistemde geçerli olan ilkelere göre bile adil olmadığını savunup savunmadığıdır. Yukarıda belirtilen türden adaletsizliklerin kapitalizmde, *teorik olarak* ortadan kaldırılabilmesi Marx'a göre mümkün müdür? Kendi adalet ilkelerine göre kapitalist sistemin her zaman adaletsiz olduğu söylenebilir mi?

İkincisi, Marx birinci sorunun yanıtından bağımsız olarak, sadece komünizme değil; kapitalizme de uygulanacak bir komünist ilke temelinde kapitalizmin adil olmadığını savunur mu? Yani, Marx'ta kültür ve tarih ötesi bir adalet ilkesi var mıdır? İlk sorunun yanıtı olumlu ya da olumsuz olabilir. Kapitalizmin kendi temelleri üzerinde adil olduğu ya da olmadığı söylenebilir, ancak bu soru açık uçlu bir soru olarak kalır. Bu bölümün geri kalanında bu iki genel soru tartışılacaktır.

II

Kapitalist düzende geliştirilen adalet ilkesi (ilkeleri) temelinde bile kapitalizmin teorik olarak adil bir sistem olamayacağına dair öne sürülebilecek iki neden vardır. Birinci neden şudur: Yukarıda açıkladığımız gibi Marx kapitalizm koşullarında geçerli olan adalet ilkesinin bir metanın karşılığının, o metanın tam değeriyle ödenmesini gerektirdiğini farz eder. İşçinin işgücünün tam değeri, gene gördüğümüz gibi, normal bir işgünü içinde o emek gücünün yerine konulması için gerekli olan emek süresidir:

> İşgücünün değeri, öteki her metada olduğu gibi, bu özel nesnenin üretimi ve sonuç olarak yeniden üretimi için gerekli emek süresi ile belirlenir.... İşgücünün sahibi bugün çalışıyorsa, yarın da aynı koşullarda, sağlık ve güç bakımından aynı süreci tekrarlayabilmelidir. O halde geçim araçları çalışan bir birey olarak normal durumunu sürdürmesine yeterli olmalıdır. (*Capital*, I:170-1)

Ancak sermaye sürekli bir artı-değer (artı emek) arayışıdır - daima daha büyük artı-değer kazanmanın yollarını tasarlar. Doğası gereği sermaye, işçiden, normal bir işgününün gerektirdiğinden daha fazla emek elde etmeye çalışır. Marx, sermaye için şöyle der:

> İşgünü, 24 saatlik tam günün, işgücünün yeniden hizmet vermeyi kesinlikle reddetmemesi için gerekli olan birkaç dinlenme saati çıktıktan sonraki kısmıdır. Bu durumda açıkça görülmektedir ki, işçi, bütün yaşamı boyunca işgücünden başka bir şey değildir. Bu nedenle de bütün kullanılabilir zaman hem doğal bakımdan hem de yasalar bakımından, sermayenin büyümesine adanmış iş süresinden ibarettir. Eğitim için, fikirsel gelişim için, toplumsal etkinlik ve ilişkilerin gerçekleştirilmesi için, bedensel ve zihinsel etkinliklerin serbestçe kullanılması için gerekli olan zaman, hatta pazar günleri bile ... -boş laf(tır)! Önüne geçilmez kör tutkusuyla, artı-değere duyduğu kurt açlığı ile sermaye; iş gününün sadece manevi değil, fiziksel üst sınırlarını da çiğneyip geçer. İnsan bedeninin gelişmesi, serpilmesi ve sağlığının sürmesi için gerekli olan zamanı gasp eder. Temiz hava ve gün ışığından yararlanmak için gerekli olan zamanı bile gasp eder. Yemek zamanına el koyarak, bu süreyi de üretim sürecine katar; böylece nasıl ocağa kömür atılır ve makineye yağ verilirse, işçiye de bir üretim aracıymışçasına yemek verilir. Bedensel gücün yerine gelmesi, derlenip toparlanması, yenilenmesi için gerekli olan sağlıklı uyku süresi; tamamen tükenmiş bir organizmanın biraz canlanması için kaçınılmaz bir uyuklamaya indirgenir. İşgününün sınırlarını belirleyen, işgücünün normal varlığını sürdürmesi değildir; bu sınırlar, işçinin ne kadar ezildiğine, hırpalandığına, acı çektiğine bakmadan, işgücüne bir gün içinde ödenen parayla belirlenir. (*Capital*, I: 264-5)

Sonuç olarak kapitalizm emekçinin kendine gelmesini sürekli engellediği için -kendi adalet ilkelerine göre- doğası gereği adil olmayan bir sistemdir.

O halde işçilerini muhafaza etmekteki özçıkarı, sermayeyi artı-değer (emek) arzusunu dizginlemeye teşvik eder (bkz. *Capital*, I:265-9). Ve aslında Marx işçinin aldığı ücretin genellikle onun işgücünün yeniden üretimine yeterli olduğunu söyler (*Capital*, I:581). Bununla birlikte Marx sermayenin daima yeterli miktarda işçi bulabildiğini, bu nedenle böylesine hırsla biriktirilen artı-emek kaynağının kaderine önem vermediğini de ekler. (*Capital*, I: 269-70). Yani, yukarıda anlatılan emek teorisine göre kapitalistin, işgücünün şu ya da bu tekil insanda üretilmesi ya da yeniden üretilmesi için kaygılanmasını gerektiren doğal bir zorunluluk yoktur. Bir şeyin değeri, onu üretmek için gereken toplumsal olarak zorunlu emek süresinin miktarıdır. Ama her tekil kişi, içinde işgücü üreten bir alettir. Aynı miktarda işgücünü, daha küçük bir değer karşılığında üreten bir başka alet bulduğunda, kapitalistin aradığı işgücünün kaynağı bu alet olur.

Böylece, kapitalist toplumda belirleyici olan gücün doğası, adaletin sınırlarını daima aşmaya çalıştığı için -yani doğası gereği sermaye, emekçiden normal işgününün izin verdiğinden fazlasını talep etmeye çalıştığı için- kapitalist toplumun teorik olarak bile adil bir toplum olamayacağı görülür.

Yukarıdaki sermaye tanımı doğru olsa bile, varılan sonuç doğru değildir. Bunu görmek için, normal işgününün - işçinin normal işgücünün tam değeri buna göre ölçülür- değişken bir nicelik olduğunu anlamak gerekir. "O halde işgünü belirlenebilir, ancak kendi başına (per se) belirlenimsizdir" (*Capital*, I:232). Yukarıda belirtildiği gibi, işgününün uzunluğu birçok etkene bağlıdır. Öncelikle, bir şeyin değerinin tanımı toplumsal olarak zorunlu emeğe göre ifade ediliyordu. Bu da Marx'a göre çeşitli koşullara, "çalışanların ortalama beceri düzeyine, bilimin durumuna ve bilimin pratikte uygulanma ölçüsüne, üretimin toplumsal örgütlenmesine, üretim araçlarının kapsam ve yeteneklerine ve fiziksel koşullara, vb." bağlıydı (*Capital*, I:40; bkz. 171,559). Ne var ki, işgününün uzunluğu nihai olarak kapitalist ile işçi sınıfı arasındaki sınıf mücadelesiyle belirlenir: "Bir işgününün ne kadar olacağının belirlenmesi, bir mücadelenin; kolektif sermaye yani kapitalistler sınıfı ile kolektif emek yani işçi sınıfı arasındaki mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkar" (*Capital*, I:235).

Bunun sonucunda eğer işçi sınıfı zayıf, işçiler birbirinden kopuk ve kendi aralarında bölünmüşse hak ettikleri "normal" işgünü uzun ve emek için yıpratıcı bir dönem olacaktır. Bu durumda emeğin niteliği düşme eğilimi gösterecektir. Gene de işçiler bu düşük düzeyde varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak geçim araçlarını tedarik ettikleri ölçüde adil ücretlerini alırlar. İşçilerin kitle halinde öldükleri, yerlerini çocuklarının ya da ülkenin veya dünyanın başka bölgelerinden gelen emekçilerin aldığı aşırı durumlarda bile adil ücretlerini alacaklardır. Hatta işçi fazlası, bir işçinin işgücünün üretim maliyeti içinde hesaplanacaktır.[5] Öte yanda, işçi sınıfı güçlü olduğu zaman yenilenen işgücünün niteliği daha yüksek olacaktır, çünkü iş saatleri -normal işgünü- kısalacaktır. Ama gene de işçi işgücünün tam değeri olan şeyi alacaktır.

O halde, öyle görünüyor ki, bizatihi sermayenin doğasına rağmen kapitalist toplumun sadece teorik olarak değil, pratik olarak da adil olabilmesi mümkündür. Normal işgününün kararlaştırılma tarzı bakımından işçinin kapitalist toplumda geçerli olan adalet ilkesine göre adil olanı aldığı görülür. Bunun, bireysel kapitalistin daha fazla artı-değer elde etmek için yeni ve farklı yöntemler bulmaya çalışmayacağı anlamına gelmediği kabul edilmelidir. Aksi yönde davranmak onun doğasına ters düşer. Yine de, normal işgününün belirlenme tarzı veri alındığında kapitalistin üzerinde toplumsal norma uyması için baskılar olacaktır. Ve bu örnekte adaletin ölçüsü bu toplumsal normun yerine getirilmesidir.

Böylesi bir sonuca burada biraz kinizm olduğu yolunda itiraz edilebilir. Aslında, denebilir ki, burada gösterilen tek şey bu türden ilişkilerin, *ahlâki olarak* değil; *ekonomik olarak* adil olduklarıdır. Marx karşılık olarak kendi gerçekçiliğinin tam da bu olduğunu; bu gerçekçiliğin kapitalizm koşullarında olayların nasıl gerçekleştiğine ve sonuç olarak sadece ekonomik olarak değil, ahlâki olarak da nelerin adil olduğuna ilişkin olduğunu pekâlâ öne sürebilirdi. Her iki durumdan da şikâyet etmek isteyen kişi kapitalist sistemde fiilen gerçekleşen bir başka adalet ilkesini göstermeli ya da kapitalizme dışsal olan bir başka adalet ilkesini kul-

5. Kapitalizmin, dur durak bilmez artı-değer arayışında, bu noktanın ötesine geçmediğini varsayıyorum. Kapitalizmin doğası, doymak bilmez, tatminsizdir, ancak bilinçli olarak özyıkımcı değildir.

lanmalıdır. Burada söz konusu olan adalet ilkesinin kapitalizm koşullarında geçerli bir ilke olduğunu farzediyoruz. Marx'ın herhangi bir başka ahlâki adalet ilkesine sahip olup olmadığı ya da bunun mümkün olup olamayacağı ise tartışmamız gereken bir konudur.

Kapitalizmin teorik olarak bile adil olamayacağını iddia edilmesinin ikinci nedeni, ücretli emeğin görünüşü ve gerçekliğiyle ilgilidir. Görünüş, verdiği emeğin değerinin işçiye ödenmesidir -örneğin, işçiye on iki saatlik emeğinin tam karşılığı ödenmektedir. "Yüzeyden bakıldığında burjuva toplumunda emekçinin ücreti, emeğin fiyatı olarak; belirli bir emek niceliğinin karşılığı olarak ödenen belirli bir para miktarı olarak görünür" (*Capital*, I:535). Bunun kapitalist toplumda geçerli adalet ilkesinin gereği olduğu farz edilir. Oysa, ücretli emek gerçekliği, *işgücünün tam değeriymiş* gibi gösterip işçiye emeğinin karşılığının sadece kısmen, ödenmesidir. Ayrıca, kapitalizme uygun düşen adalet ilkesine göre, bu adildir. Nitekim, şu iddia öne sürülür: "Kapitalist toplumda görünüşte olup biteni değerlendirmek için kullanılan ilkeye göre, gerçekte olan şey adaletsizdir; ama görülmeyen şey, olmuş kabul edilmez. Oysa, gerçekte olan şeyi yönlendiren ilkeye göre; gerçekte olan şey adildir."[6] Argüman şu şekilde devam eder:

> Emekçiye emek "değer"inin daha azını ödeme uygulaması, emek "değeri"ne eşit bir ücret ödenmesini gerektiren ilkeyle çelişir. Bu ilkeye göre, uygulama adil değildir. Kapitalizmin ajanları ve onu mazur gösterenler kapitalizmi övmek amacıyla bu ilkeyi kullandıkları için, kapitalizm, kendi standartlarından birine göre adil değildir.[7]

Bu argümanın iki sorunu vardır. Birincisi, kapitalizmi mazur gösterenlerin vb. kullandıkları farz edilen ilke kapitalizme *uygun değildir*. "Paranın doğrudan mübadelesi, yani gerçekleşmiş emeğin canlı emekle mübadelesi ya kendisini kapitalist üretim temelinde özgürce geliştirmeye başlayan değer yasasıyla ya da bizatihi ücretli emeğe dayanan kapitalist üretimle birlikte ortadan kalkar" (*Capital*, I:536). Dolayısıyla, böyle bir ilke burjuva pratiğinin adaletini

6. Derek P. H. Allen, "Is Marxism a Philosophy?" *Journal of Philosophy*, C. 71, 1974, s. 603.
7. A.g.y., s. 604.

ya da adaletsizliğini değerlendirmek için kullanılamaz. Burada belki bir benzetmenin yardımı olabilir. Tanrı yoksa, bir toplumu Tanrı'nın isteklerini yerine getirmediği için ahlâk dışı olmakla suçlamak pek bir anlam taşımaz. Tanrı'ya hâlâ inanan insanlar böyle bir toplumun ahlâk dışı olduğuna inanabilirler. Ama onların bu inancının toplumun ahlâk dışı olduğunu ileri sürmesi, perilere inanan bazı insanların olmasının, perilerin var olduğunu ya da onların dediklerini yapmamız gerektiğini kanıtlamasından farklı değildir. Benzer biçimde, yukarıdaki argümanın sonucu, kapitalist toplumdaki insanların uygulanması mümkün olmayan bir adalet ilkesini kullandıklarını ve bu ilkeye inandıklarını göstermektir -bu, kapitalizmin aslında bu ilke nedeniyle adaletsiz olduğunu göstermez.

İkincisi ve daha önemlisi, yukarıdaki argüman kapitalizmde iki farklı adalet ilkesinin uygulandığını öne sürer: Birincisi görünüş düzeyinde, ikincisi gerçeklik düzeyinde. Oysa, gerçekte iki farklı adalet ilkesi olmayıp iki farklı uygulaması olan tek bir ilke olduğu kuşkusu uyanmaktadır. Nitekim, burjuva adalet ilkesi eşitlerin eşitlerle değiştirilmesi olarak belirtilebilir (bkz. *Capital*, I:176). Değiştirilen şeyler, işgücü karşılığında verilen ücret yerine belirli emek saati karşılığında ödenen ücret olarak düşünüldüğünde; bu ilke kapitalizm koşullarında yanlış yorumlanmış ve bu nedenle yanlış uygulanmıştır. Dolayısıyla kapitalizmin kendi standartlarına göre adaletsiz olması gibi bir sorunu yoktur. Daha doğrusu, kapitalizm ve onun gizemlileştirmeleri durumunda insanlar kendi eylemlerini ve biçtikleri değerleri anlamazlar. Özgül olarak ele alındığında, kişinin işgücünün karşılığı yerine emeğinin karşılığının ödenmesi nosyonu, Marx'a göre saçmadır. Kişiye, emeğinin, yani çalıştığı saatlerin karşılığı ödense, kârın hiçbir kaynağı kalmazdı ve kapitalizmin varlığı ansızın sona ererdi.

Peki gerçek ilişkileri saklamak ya da gizlemek neden gereksin? Bu türden gizemlileştirmeler neden gereklidir? Marx,

> işgücünün değer ve fiyatının ücretler biçimine ya da bizatihi emeğin değeri ve fiyatına dönüştürülmesinin belirleyici önemi[nden söz eder]. Fiili ilişkiyi görünmez hale getiren ve aslında bu ilişkinin tam karşıtını gösteren bu fenomenal form; hem emekçinin hem de kapitalistin

bütün hukuksal nosyonlarının, kapitalist üretim tarzının bütün gizemlileştirmelerinin, onun özgürlüğe ilişkin bütün yanılsamalarının, vulgar ekonomistlerin durumu mazur göstermek için yaptıkları bütün değişikliklerin temelini oluşturur (*Capital*, I:540).

Bu kendini aldatma neden gereklidir? İnsanların, kapitalist ekonomilerinin gerçek ekonomik temelleri hakkında ansızın aydınlandıklarını farz edelim. Bu durumda kendilerine, çalışma saatlerinin karşılığının değil; işgüçlerinin üretimi için gerekli olan emek miktarının ödendiğini öğrenirler. Daha önce kapitalistin kendilerine şöyle dediğini sanıyorlardı: "X saat kadar çalışırsan, sana çalıştığın her saat için ödeme yaparım." Oysa şimdi kapitalistin gerçekte şöyle dediğini bilmektedirler: "İşgücünün gerektirdiği enerjiyi benim için çalışarak harcayacaksan, sana bu enerjiyi (işgücünü) üretmek için gerekli olan miktarı öderim." Bu durumda insanlar, bu anlaşmanın tarafları olarak işgüçlerinin tam kullanım-değerini üretmek zorunda olduklarını, bunun için de kendilerine değişim-değerinin tamamının ödeneceğini anlarlar. Peki bunu öğrenmek neden bu kadar tehlikeli olsun? İnsanların, kendilerine işgüçlerini üretmek için gerekli olan emek miktarı yerine, çalıştıkları her saat için ödeme yapıldığına inanmaları neden bu kadar gerekli ya da önemli olsun?

İşçiye işgücünün tam değişim-değeri ödense de, bu miktarın işçinin ürettiği değer miktarından daha az olduğunu vurgulayarak, yukarıdaki önermenin ötesine geçersek bir yanıt verebiliriz. Yukarıdaki değerlendirmenin temeli tam da budur. Ama kişi gene de bunun neden böyle olması gerektiğini bilmek ister. Marx'ın yanıtı, gördüğümüz gibi, kapitalizm koşullarında bunun olması gerektiği şeklindedir. Bu iki değer arasındaki farklılık kapitalistin kârının kaynağıdır. Ayrıca Marx, her sistemde artı-emeğin olması gerektiğini, yani kişinin kendi işgücünün üretimi için gerekli olan miktardan daha fazlasını üretmek zorunda olduğunu savunur.

Gerekenin ötesinde harcanan emek olarak, genelde artı-emeğin daima sürmesi gerekir. Köleci sistemde vb. olduğu gibi kapitalist sistemde de bu emek sadece uzlaşmaz biçimde çelişkili bir form kazanır ve toplumun bir tabakasının tam aylaklığıyla tamamlanır....Sermayenin uygarlaştırıcı yönlerinden biri budur. Bu yön, artı-emeği, üretici güçlerin,

> toplumsal ilişkilerin gelişmesi; kölelik, serflik vb. gibi önceki formlardan daha yüksek ve yeni bir form için gerekli olan unsurların yaratılması için daha avantajlı bir tarzda ve koşullar altında güçlendirir. (*Capital*, III: 819)

Böylece, kişinin işgücünün üretilmesi için gerekli olan ile kişinin işgücünün üretebildiği arasındaki farklılığın gerekliliği kapitalizmle sınırlı değildir. Kapitalizmin bu özelliği ortadan kaldırılamaz. Böylece, Marx bütün sistemlerin -komünizmin bile- adil olmadığını öne sürmedikçe, bu özellik, kapitalizmde de bir adaletsizlik kaynağı olamaz!

O halde, kapitalist sistemde insanlar bunu anlasalar da işgüçlerinin üretimi için gerekli olandan ne kadar fazlasını -ve hangi temelde- üreteceklerini kimin belirlediğini sorabilirler.[8] Yukarıda gösterildiği gibi bu belirleme sınıf mücadelesi içinde gerçekleşir. Şimdi sınıf mücadelesinin kapitalist yanını ele alalım. Kapitalist, bu sürece hangi temelde katılır? Kişinin emek miktarının belirlenmesindeki rolünü meşrulaştıran nedir? Geleneksel bir yanıt, üretilen malların sağladığı servetin kapitalistin rolünü haklı çıkardığıdır. Ancak Marx bu yanıtı reddeder. Mallar aşırı biçimde üretildiğinde bile, işçiye ulaşmaz. Marx'ın yorumladığı gibi, işçi ne kadar üretirse o kadar yoksullaşır. Ancak burada da bir adaletsizlik yoktur; çünkü kapitalizm usul niteliğinde bir adalet anlayışına bağlıdır -amaç niteliğinde bir adalet anlayışına değil. Bir toplum, amaç niteliğinde belirli bir form -örn., servetin eşit dağılımı- edinmese de adildir. Daha doğrusu, bir toplum, gerçekleştirdiği amaç ne olursa olsun, bu amacı gerçekleştirirken uyguladığı işlemler adilse, o toplum adildir. Ve kapitalizm koşullarında durum budur, çünkü her işçiye işgücünün tam değeri ödenir.

Yukarıdaki soruya verilen bir başka standart yanıta göre, bu sistem adildir; çünkü bireysel özgürlüğü korumaktadır. Kapitalizmde kişi kendi işgücünü şu ya da bu kapitaliste -gerekmese de- satabilir. Kişi özgürdür; başkalarına zarar vermediği sürece dilediğini yapabilir. Ancak burada bir pürüz var. Ücretli emeğin neden gi-

8. Emeğin amaçları hakkında da sorabilirler -ancak burada bu konuyu tartışmak gereksiz.

zemlileştirilmesi gerektiği burada yatmaktadır.

Burjuva özgürlüğünün gerçekleştirildiği ilişkilerin doğasını ele alalım. Kapitalistin, kişinin emek miktarının belirlenmesinde rol oynaması nasıl gerçekleşti? Bu soruyu yanıtlamak için burjuva üretim ilişkilerinin doğasını kendi tarihsel ortamı içinde ele almamız gerekir. Kapitalist üretim sistemini kendi zemininde anlamak için her tekil mübadele eylemini kendi başına ele almamız gerektiğini kaydederek başlayabiliriz. "O halde, meta üretimi ya da beraberinde getirdiği süreçlerden biri, kendi ekonomik yasalarına göre yargılanacaksa; her mübadele eylemini, kendisinden önceki ve sonraki mübadele eylemiyle bağlantısından ayrı olarak, tek başına ele almamız gerekir" (*Capital,* I: 586). Böylece, iki insanın satmak amacıyla ürünlerini pazara çıkardıklarını hayal edelim. Bu ürünlerin, bu insanların her birinin emeğinin sonucu olduğunu farzediyoruz (bkz. *Capital,* I: 582). Burada şunu belirtmek gerekir ki; bu, insanların pazara çıkaracakları ürünlere sahip olmaları, bizzat ürettikleri ürünlerin tümüne ihtiyaçları olmadığı anlamına gelir. Ürünlerinin bir kısmı başkalarına satabilecekleri fazlalardır. Böylece, emeklerinin bir kısmı zorunludur ve bir kısmı fazladır. Buradaki artı-emek, sadece kişinin kendi ihtiyaçlarını karşılaması için gerekli olana eklenen emek anlamına gelir.

Bu ürünlerin her birinin bir kullanım-değeri -aksi halde kimse onları istemez- ve bir de değişim-değeri -bu ürünü üretmek için gerekli emek miktarı- vardır. Her iki ürün tam değişim değerlerine göre değiştirildiklerinde adalet gerçekleşir. Eşit değerler arasında bir değişim olmuştur. Bu değişimin kapitalist olduğu pek söylenemez. Bu daha önceki toplumlarda da olmuştur.

O halde bu ilişkiler ve bu değişim türü kapitalist bir sisteme nasıl dönüştü? "Üretim ve geçim araçları nasıl sermaye değilse, para ve metalar da tek başlarına sermaye değildirler. Bunların sermayeye dönüştürülmeleri gerekir" (*Capital,* I:714). Marx'ın yanıtı şöyledir:

> bu dönüşüm ancak belirli koşullar altında olabilir. Yani, birbirinden çok farklı türden iki meta sahibinin yüz yüze gelmesi, temas kurması gerekir. Bir yanda, başkalarına ait işgücünü satın alarak ellerindeki değerler toplamını arttırmak isteyen; para, üretim aracı ve geçim aracı sa-

hipleri; öte yanda, kendi işgüçlerini ve dolayısıyla emeklerini satan özgür emekçiler. İki anlamda özgür emekçiler; çünkü bunlar ne köleler, serfler vb. gibi üretim araçlarının ayrılmaz bir parçasıdırlar, ne de mülk sahibi köylüler gibi üretim araçlarına sahiptirler. Demek ki bunların, kendi üretim araçları bulunmayan, böyle bir engel ya da yükten kurtulmuş kimseler olmaları gerekir. Meta pazarındaki bu kutuplaşmayla kapitalist üretimin temel koşulları sağlanmış olur. (*Capital*, I: 714)

Peki bu durumu meydana getiren süreç nedir?

O halde kapitalist sistemin yolunu açan süreç, emekçinın elinden üretim araçlarının sahipliğini alan süreçten başkası olamaz; bu süreç, bir yandan toplumsal geçim araçlarını sermayeye, öte yandan doğrudan üreticileri ücretli emekçilere dönüştürür. İlkel birikim denilen şey, bu nedenle, üreticiyi üretim araçlarından ayıran tarihsel süreçten başka şey değildir. İlkel olarak görünür, çünkü sermaye ve buna denk düşen üretim tarzının tarih öncesi evresini oluşturur....

Doğrudan üretici, emekçi, ancak toprağa bağlı bulunmaktan, bir başkasına köle, serf ya da bağımlı olmaktan çıktıktan sonra kendisi üzerinde tasarrufta bulunabilir. Kendi metasını, satabileceği bir pazarın bulunduğu her yere götürebilen özgür bir işgücü satıcısı haline gelebilmesi için ayrıca lonca düzeninden, bunların çıraklar ve kalfalar için koyduğu kurallardan, çalışma yönetmeliklerinin getirdiği kısıtlamalardan da kurtulması gerekiyordu. Dolayısıyla üreticiyi işçi haline getiren hareket, bir yanda bunların kölelikten ve loncaların koydukları bağlardan kurtulmaları olarak görünüyor -ki burjuva tarihçilerimiz işin yalnızca bu yanını görmektedirler. Ama öte yanda, yeni özgürleşen bu kişiler, ancak sahip oldukları bütün üretim araçlarıyla birlikte, eski feodal düzenin sağladığı her türlü güvence de ellerinden alındıktan sonra, kendi kendilerinin satıcısı haline gelirler. Ve bu sürecin; onların mülksüzleştirilmelerinin tarihi, insanlık tarihinin tutanaklarına kandan ve ateşten harflerle yazılmıştır. (*Capital*, I:714-15)

Yukarıdaki uzun alıntılar, Marx'ın, burjuva ilişkilerinin oluşturduğu bütün sistemin üreticiler üzerinde uygulanan baskı ve zorlama tarihine dayandığını, öyle ki, bu emekçilerin işgüçlerinden başka satacak hiçbir şeylerinin kalmadığını düşündüğünü belirgin biçimde gösterir. Marx'm şikâyet ettiği nokta işçilerin işgüçlerini

satmak zorunda olmaları, bu ilişkilere zorlanmaları, baskıyla yönlendirilmeleridir. Üreticiler kendi üretim araçlarına sahip değildir. Ve gene de çalışmak zorundadırlar. Böylece, gerçekte işçi, kendi varlığı için zorunlu olan şeyleri üretmek için kapitaliste, onun üretim araçlarını kullanma karşılığında ödemede bulunmaktadır. Kapitaliste haracını (artı emek biçiminde) öder ve böylelikle kendi çalışmasıyla kendi varolma araçlarını edinir.

> O halde kapitalist üretim, işgücü ile emek araçları arasındaki ayrımı yeniden üretir. Ve böylece emekçinin sömürülmesi için gerekli koşulları yeniden üretir ve sürdürür. Emekçiyi, yaşamak için işgücünü satmaya sürekli zorlar ve kapitalistin, daha da zenginleşmek üzere bu emek gücünü satın almasını sağlar. Kapitalist ile emekçinin pazarda, satıcı ve alıcı olarak karşı karşıya gelmeleri artık bir rastlantı olmaktan çıkmıştır. Emekçiyi durmadan kendi emek gücünün satıcısı olarak pazara çıkaran ve kendi ürettiği ürünü, başkasının satın alacağı araçlar haline dönüştüren şey, bu sürecin kendisidir. Gerçekte emekçi, kendisini sermayeye satmadan önce, sermayeye aittir. Onun ekonomik köleliği, kendisini periyodik olarak satmasıyla, efendi değiştirmesiyle ve işgücünün pazar yerindeki dalgalanmalarıyla hem yaratılmakta hem de gözlerden gizlenmektedir. (*Capital*, I:577-8)

Böylece, ücretlerle ilişkilendirilen gizemlileştirmelere duyulan ihtiyacın nedeni, işçilerin adil olmayan ücret düzeylerini fark etmelerini ya da buna benzer bir şeyi önlemek değil, daha çok onların yaşamak için neden hep -burjuva üretim ilişkilerinde kurumsallaşmış olarak- işgüçlerini satmak zorunda kaldıklarını sormalarını önlemektir. Eğer işte geçirdiğim her saatin ve dakikanın karşılığının piyasa koşulları tarafından[9] belirlenmiş olarak bana ödendiğine inanıyorsam, çalışma süresinin uzunluğundan ve çalışma koşullarından şikâyetçi olsam bile, hem patronum hem de ben hakkımızı almış oluruz. Ancak, işgücümün karşılığının piyasa koşulları tarafından belirlenmiş olarak ödendiğini, bu değer ile benim ürettiğim değer arasında bir farklılık olduğunu, bu değer farklılığının büyüklüğünü ve bu farklılığı oluşturmaya yönelik amaçların baskı ve zorlamaya dayanan ilişkilerle belirlendiğini,

9. Bu tartışmada benim varsayımım, bunun ücretlerin nasıl belirlenmesi gerektiğiyle ilgili olduğudur.

ayrıca bu farklılığın belirlenmesinde kapitalistin bir rolü olduğunu, çünkü ilişkimizin kapitalizmin temelini oluşturan bu kısıtlamayı cisimleştirdiğini öğrenecek olursam; içinde yaşamakta olduğum toplumun adil olmayan yapısına karşı, bana uygulanan şiddet, baskı ve zorlamaya karşı sesimi yükselterek öfkeyle protestoda bulunabilirim.[10] Mevcut ilişkiler dizisi içinde bana düşen ödeniyor olabilir, ama ben bu ilişkilere girmeye zorlanmış olurum. Bana bir iş bulmanın çok değerli olduğu söylenir, ama ben bu işe girmek zorunda kalmış olurum. Bu durumda adalet değil, benim özgürlüğüm ihlal edilmiştir.

Burada söz konusu edilen özgürlük, burjuva özgürlüğüyle özdeş değildir; en azından burjuva özgürlüğünün, insanların istek ve eylemlerine doğrudan ve dolaysız engellerin olmayışı şeklinde anlaşılması halinde. Dolayısıyla, burjuva ahlâk ilkelerine göre, proletaryaya uygulanan baskı ve zorlamaya -ve sonuç olarak özgürlüklerinin ihlaline- bunun adaletsizlik olduğu söylenerek itiraz edilemez. Özgürlüğün yanı sıra adalete ilişkin burjuva ahlak ilkeleri kapitalizm koşullarında yerine getirilir. O halde buradaki tehlike, insanların üzerinde yaşadıkları ve çalıştıkları gerçek temeli anlamaları halinde, burjuva özgürlük anlayışının ötesine, Marx'ın özgürlük anlayışına; komünizme doğru hamle yapacaklarıdır.

Bu argümana, bu kesimi sonuçlandırmadan önce ele almak istediğim önemli bir itiraz vardır. Bu itiraza göre, Marx işçinin kapitaliste verdiği artı-emekten "karşılığı ödenmemiş emek"; kapitalistin işçiden çaldığı emek olarak söz ediyordu. Özetle, işçi emeğinin bir kısmı karşılığında, bu emeğe eşit olan hiçbir şey almaz (*Capital*, I:583). Marx'ın bu türden önermeleri, Marx'm kapitalizme karşı gerçekleştirdiği saldırının bir parçasını adaletsizliğin oluşturduğunu göstermez mi? Bu sorunun yanıtı (en azmdan) üç nedenle "hayır"dır.

Birincisi, şunu belirtmek gerekir ki, Marx eşiti olmayan bir mübadelenin kapitalizm altında pek çok başka biçim ve yerde gerçekleştiğini savunuyordu. Yani, kapitalist varlığını sürdürmek için kendisine gerekli olan "şeyler"in birçoğunun karşılığını ödemez. İşçinin artı-emeğinin (farzedildiği gibi) ödenmemesine ek olarak,

10. Burada doğrulama ile adalet arasında bir farklılık olduğunu varsayıyorum. Bir eylem ya da durum haksız olmaksızın doğrulanmamış olabilir.

kapitalist, işbölümünden (*Grund.*, 765), kullandığı bilimsel güçlerden (*Grund.*, 765; *Capital*, I:605), ihtiyacı olan nüfusun artışından (*Grund.*, 765) elde ettiği yararların karşılığını da ödemez. Ayrıca, bir arada çalışan pek çok işçiden sağlanan ek gücün (*Grund.*, 528; *Capital*, I:326, 333) ya da emek araçlarının değerinin yeni üründe korunmasının (*Capital*, I:206-7) karşılığını da ödemez. Oysa, bütün bunlar artı-değer türetmek için gerekli olan üretici güçlerdir. Bu nedenle, "eşiti olmayan mübadele"nin işçinin kapitaliste sunduğu işgücü karşılığında aldığı ücrete özgü olduğunu düşünmemeliyiz. Ayrıca, kapitalistin, kullandığı bilimsel güçlerin, işbölümünün sağladığı yararların ya da nüfus artışının karşılığını ödememesi (kime? nasıl?) halinde adaletsiz davrandığını söylemek akla uygun olmadığı için, aceleyle, işçi ve ücreti konusunda da adaletsiz olduğu sonucuna varmamalıyız.

İkincisi, "karşılığı ödenmemiş emek" ifadesi bizzat Marx'ın bize sağladığı gerekçelerle, şüphelidir. "Emeğin değeri," emeğin satın alınması, satılması ya da karşılığının ödenmesi nosyonu akıldışı bir ifade, anlamsız bir ifadedir (*Capital*, I:537-9). "Emeğin değeri, işgücünün değerine göre sadece akıldışı bir ifadedir" (*Capital*, I:539). Ama işgücü tam olarak ödenmiştir! O halde Marx "karşılığı ödenmemiş emek" ibaresiyle neyi kastetmiş olabilir? İşçinin tam olarak ödenmiş işgücünün, kendisine ödenen ve adil bir mübadele oluşturan değerden fazla değerler ürettiğini kastetmiş olmalı. Emeğinin *bir kısmının karşılığı* ödenmemiş değildir; çünkü gerçekte, emeğinin karşılığının *hiçbir kısmı* ödenmemiştir! Zaten işgücünün karşılığı da tam olarak ödenmiştir. İşin doğrusu, işgücünün değeri ile işgücünün üretebileceği ürünlerin değeri arasında bir farklılık vardır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, bunda hiçbir tuhaflık yoktur. Kapitalistin ilk planda işgücünü satın almasının nedeni buydu.

> İşgücünün değeri ve işgücünün emek süreci içinde yarattığı değer tamamen farklı iki büyüklüktür; ve iki değerin bu farklılığı, kapitalistin işgücünü satın alırken göz önünde tuttuğu şeydir. İşgücünün sahip olduğu yararlı nitelikler, iplik ya da ayakkabının bu nitelikler sayesinde yapılmış olması, *conditio sine qua non*'dan başka bir şey değildir; değer yaratması için emeğin yararlı bir tarzda harcanması gerekir. Ka-

pitalisti gerçekten etkileyen şey, bu metanın, *sadece bir değer kaynağına sahip olması değil; sahip olduğundan daha fazla değerin kaynağı* olması, özgül kullanım-değerine sahip olmasıdır. (*Capital*, I:193)

Ayrıca kapitalist, emekçinin işgücünü bu şekilde kullanırken işçiyi dolandırmamıştır. Tam değişim-değerini ödediği için, tam kullanım-değeri (ve onun sonuçları) kapitaliste aittir.

Bu özel metanın; işgücünün, emek sağlamak ve bu nedenle de değer yaratmak gibi özel bir kullanım-değerine sahip olması, genel meta üretimi yasasını etkilemez. Bu yüzden de ücret olarak yaratılmış bulunan değerin büyüklüğü eğer üründe aynen ortaya çıkmayıp bir artı-değerle çoğalmış olarak görülüyorsa, bunun nedeni satıcının aldatılmış olması değildir, çünkü o sahibi bulunduğu metanın değerini gerçekten almıştır; bunun yegâne nedeni, bu metanın satın alan tarafından kullanılıp tüketilmesidir. (*Capital:* I:585)

Böylece, Marx'ın "karşılığı ödenmemiş emek" ibaresini kullanması, tıpkı "bedava emek" ibaresindeki gibi, açıklayıcı olmaz ve karışıklığa yol açar. Bunlar olup biten neyse onu betimlemez -Marx'ın yaklaşımı böyle düşünmenin hatalı olduğunu gösterir. Daha doğrusu bunlar, bizi düşünmeye sevk eden kışkırtıcı ibarelerdir. Neden insanlar yarattıkları değerlerin bir kısmını, onu diledikleri gibi kullanan başka insanlara verecek şekilde çalışırlar? Marx'ın verdiği yanıt şudur: Kendi geçim araçlarını yaratmak amacıyla, yaptıkları işi güvence altına almak için bunu yapmak zorunda kalırlar; bu haracı ödemeleri gerekir. Zorlama, gizli ya da aleni olabilir; baskı, gizli ya da açık olabilir. Ne şekilde olursa olsun, Marx'ın böyle bir üretim sistemine karşı itirazı, bu sistemin temelini tehditlerin, baskının, zorlamanın ve şiddetin oluşturmasıdır. Özetle, Marx'ın gördüğü şey; "eşiti olmayan mübadele"ye itirazını destekleyen şey, kişinin özgürlüğünün ihlal edilmesiydi.

Nihayet, Marx'ın artı-değer edinmenin hırsızlık olduğuna dair yorumları (*Capital*, I:582) hakkında ne denebilir? Yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx kapitalizmin tarihsel olarak bir dizi başka zorlayıcı eylemin yanı sıra hırsızlığı temel aldığını savundu: "Güncel tarihte [ilkel sermaye ve servet birikiminde] fetihlerin

köleleştirme, hırsızlık ve cinayetlerin; kısaca zorun büyük rol oynadığı bilinmektedir" (*Capital*, I:714). Bu türden şiddetin hedefleri ve kullanılma tarzı çeşitliydi:

> ilkel birikimin; kilise mülkünün yağmalanması, devlet mülklerinin hile yoluyla başkalarına devri, ortak topraklara el koyma, feodal ve klan mülkiyetinin gasp edilmesi ve acımasız terörizm koşulları altında modern özel mülkiyete dönüştürülmesi gibi pek çok doğal yöntemi vardı. (*Capital*, I:732-3)

Böylece, insanların kapitalizmde içinde yaşadıkları ve çalıştıkları mevcut ilişkiler -en azından kısmen- bir hırsızlık, dolandırıcılık vb. döneminin sonucudur. "Hırsızlık" sözcüğü burada gerçek anlamında kullanılmaktadır. Bazı insanlar kendilerine ait olmayan şeyi, başkalarından almışlardır. Kapitalist ahlâkta da bu hırsızlık olarak kabul edilmektedir. Ancak kapitalizm yasal zaman aşımını savunur; babaların günahlarından çocuklar sorumlu tutulmamalıdırlar. Nitekim, J. S. Mill'de şu argümanı buluruz:

> Uygun bir süre içinde yasal olarak soruşturulmayan mülk üzerinde, bütün ulusların yasalarında görüldüğü gibi tam bir tasarruf hakkı doğar. İktisap haksız olduğu zaman bile, muhtemelen iyi niyetli mülk sahiplerinin uzun süre uykuda kalmış bir iddianın canlandırılmasıyla mülkten çıkarılmaları, genellikle, başlangıçtaki hatanın telafi edilmemesinden daha büyük bir adaletsizlik ve neredeyse daha büyük bir özel ve kamusal zarar olacaktır.[11]

Böylece, kapitalizmin başlangıcında kapitalist ahlâk kendi kökenlerinin hırsızlığı ve ahlâksızlığı kapsadığını teslim etmek zorunda bırakılabilse de, kendisini kökenlerinden korur ve mevcut ilişkilerinin adil olduğunu ilan eder.

Marx, kendi standartlarına göre mevcut ilişkilerinin adil olduğu yargısına varan bu kapitalizm yaklaşımıyla mutabıktır. İşçi ile kapitalistin bireysel ilişkisi hiçbir hile ya da adaletsizlik içermez. Mevcut bireysel kapitalist, kapitalizmin erken aşamasında yer almamıştır; ne kapitalist ne de temsilcileri şu ya da bu işçiyi

11. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, der. Donald Winch, Baltimore, Maryland, Penguin, 1970, s. 370.

işgücünü ona satması için zorlamıştır; üstelik bu kapitalist işgücünün tam değerini ödemektedir. Ancak çözümleme bu bireysel düzeyden sınıfsal düzeye kaydırıldığı zaman, Marx artı-değerin çalınmasından söz eder:

> Ek işgücü ile birleştirilen üretim araçları gibi emekçinin geçimini sağladığı ihtiyaç maddeleri de artı-ürünün parçalarından, yani kapitalist sınıfın işçi sınıfından her yıl karşılığını ödemeden koparıp aldığı haraçtan başka bir şey değildir. Kapitalist sınıf aldığı haracın bir kısmıyla işgücü satın almakla -karşılığını tam olarak ödediğinde- eşit olan şeylerin değişimini gerçekleştirse de bu alışveriş savaşta kazananların yenilenlerden çaldığı parayla mal satın almasından -yani bütün yenenlerin başvurduğu eski bir oyundan- başka bir şey değildir. (*Capital*, I: 582)

Yani hırsızlık, şu kapitalist ile o işçi arasındaki bireysel ilişki düzeyinden çok sınıf düzeyinde meydana gelmektedir. Ancak, bu düzeye geçmek, bir sınıfın bir başka sınıfa karşı işlediği hırsızlıktan söz etmek, kapitalizme dışsal standartlar uygulamaktır:

> Kapitalist üretimi, sürekli yenilenişi ve kesintisiz akışı içinde ele alırsak ve bireysel kapitalist ve bireysel işçi yerine kapitalist sınıf ile işçi sınıfını karşı karşıya gelmiş olarak düşünürsek, sorun [bir işçinin aldığı ücret] kuşkusuz tamamen farklı görünür. Ancak bunu yaparken meta üretimine bütünüyle yabancı standartlar uygulamış oluruz. (*Capital*, I:586)

Böylece, Marx'ın "hırsızlık" sözcüğünü kullanması kapitalizmi adaletsiz gördüğünü açığa vursa da, bunu kapitalizm zemininde ya da kapitalist standartları kullanarak yapmaz. Böyle bir suçlama ancak kapitalizmi aşan bir ilke temelinde desteklenebilir.

O zaman, Marx'ın adalet üzerine görüşlerini ele aldığımız bu bölümü sonuçlandırabiliriz. Marx'ın kapitalizmi kendi zemininde adaletsiz olmakla eleştirdiği görüşünün kabul edilemez olduğunu öne sürdüm. Daha doğrusu kapitalizm suçlanacaksa, kapitalizmin üretici ilişkilerinin kurumsallaştırdığı özgürlük ihlali nedeniyle suçlanmalıdır. Ancak, bu türden özgürlük; kapitalist olmayan bir özgürlük, Marksist bir özgürlüktür ve bu nedenle de burjuva ahlâk

standartlarının ötesine geçmemizi gerektirir. Dolayısıyla, şimdi daha geniş bir konuya, Marx'ın, kültür ve tarih ötesi, sadece komünizm için savunulmayan, özgürlük için kullandığı gibi kapitalizmi ve öteki toplumları eleştirmek için de kullanabildiği bir adalet ilkesine sahip olup olmadığı (ya da olabilir miydi?) konusuna geçiyorum.

III

Marx'ın kapitalizmi mahkûm etmek için evrensel bir adalet ilkesi kullandığı iddiasının karşısına dikilen temel sorun, Marx'ın ideoloji üzerine görüşlerinden türer. Bu görüşlerin, özgürlük konusunda evrensel bir çağrıya izin verseler bile, kültür ve tarih ötesi bir adalet çağrısını etkin biçimde engellediklerini iddia ediyorum. O halde, Marx'ın ideoloji üzerine görüşlerinin, bu türden evrensel bir adalet ilkesini engelleyen yönlerini kısaca ele almalıyız.

Marx, bütün insan toplumlarının temellerinin, insanların ihtiyaç ve arzularının karşılanmasına hizmet eden üretici etkinliklerde bulunduğunu savundu. Ne var ki, bu üretici etkinlikler sadece insanların fiziksel istek ve ihtiyaçlarını tatmin etmekle (ayrıca yeni ihtiyaç ve arzular yaratmakla) kalmaz, aynı zamanda insanların kendileri, başkaları ve çağlarıyla ilgili bilinç türlerini de belirler. Bu türden bilinç, insanların içinden çıktıkları ve bizzat kurucu bir parçasını oluşturdukları üretim tarzlarını yansıtan çeşitli formlar -din, devlet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat vb.- alır. Dolayısıyla Marx, her toplumun ahlâki ilkelerinin, belirleyici maddi koşulların bir "yansıması" ya da bir "ifadesi" olduğunu öne sürer. Bunların aynı zamanda bu koşullara "denk düştüğü" söylenir. Bu da, bu türden ahlâki ilkelerin, üretim tarzında somut bir rol oynadığı, "üretim süreci içinde fiili bir uğrak olarak" işlev gördüğü anlamına gelir.[12] Sonuç olarak bunlar, sadece bu koşullara ya da bu toplumlara uygulanabilir ya da bunlar için geçerlidir. Nitekim, Marx'ın ideolojiyle ilgili görüşlerinin her türlü evrensel adalet ilkesine kapalı olduğu görülür.

12. Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, C. 1, 1971-2, s. 256.

Burada kapitalizmi adil görmeyen (görmediği varsayılan) komünist adalet ilkesini ele alarak bu nokta üzerinde durabiliriz. Marx'ın kullandığı, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ibaresini, onun komünizm koşullarındaki adaletle ilgili görüşleri olarak değil; bütün toplumlara uygulanacak ya da uygulanması gereken bir ilke olarak ele almak kolay, belki de çok kolaydır. Ancak Marx bu ifadeyi nadiren kullanır.[13] Yani Marx, bu ifadeye büyük bir vurgu yapmaz. Ne var ki, başkalarının buna, Marx'ın görüşlerini nitelendiren bir ifade olarak vurgu yapmalarındaki hata sadece bu nedenden kaynaklanmaz. Aşağıdaki noktalar da dikkate alınmalıdır.

Birincisi, bu adalet ilkesi kapitalizm koşullarında gerçekleştirilemez: "Bu [komünist] bölüşümcü adalet ilkesinin gerçekleşmesi, hem üretici güçlerin bir gelişme düzeyinin yükselmesinden, hem de doğanın ve çalışma koşullarının dönüşümüyle ve işe yönelik bir tutum değişikliğinden kaynaklanan maddi bolluğu gerektirir."[14] O halde kapitalizm bu ilkeyle yargılanamaz. Kapitalizm ve özellikle önceki toplumlar böyle bir adalet ilkesinin maddi temelinden yoksundur. Bu noktayı teslim etmek, kapitalizmi bu ilkeyle yargılamanın uygun olmayacağını teslim etmektir.

Denecektir ki:

> normların gerçekleştirilmesi için varlıksal ya da kurumsal öngerekliliklerin yokluğu tek başına bu normları önemsizleştirmez. Marksçı ... eşitlik ve adalet normları, sırf bunların gerektirdiği kurumsal çerçeve kapitalizm koşullarında var olmadığı için önemsizleşmez. Bu türden normlar proletaryanın bilincini dönüştürmede; ya olumsuzun gücü haline getirmede ya da devrimci değişimin ajanı haline getirmekte önemli bir işlev görür.[15]

Bu yanıt sorunu çözmez. Bu türden normlar böyle bir etkiyi nasıl sağlayabilir? On dokuzuncu yüzyılda, bu türden normların var-

13. Robert Tucker bu formülün Marx'ın bütün yazılarında sadece bir kez kullanıldığını öne sürer. Bkz. Robert C. Tucker, "Marx and Distributive Justice," *The Marxian Revolutionary Idea* içinde, New York: W. W. Norton, 1970, s. 48. Tucker bu iddiasında haklı olabilir; gene de Marx başka durumlarda bu ibareye çok yakın ifadeler kullanır. Bkz. *MECW*, 5:537.
14. Husami, "Marx on Distributive Justice," s. 46.
15. *A.g.y.*, s. 39.

lıksal öngerekliliklerinin var olmadığı bir zamanda bu türden bir etkiyi (diyelim ki) sağlayabiliyor idiyseler, onuncu yüzyılda da benzer bir etkinliği sağlayamazlar mıydı?! Marx açıkça bunun saçma olduğunu savunur. Çeşitli normlar ve idealler proletaryanın bilincinin devrimci bir güce dönüştürülmesine gerçekten hizmet edebilir, ama bu ancak uygun maddi koşullar varsa olabilir. Aksi halde bu türden bir görüş, fikirlerin üstünlüğüne inanan bir idealizm biçimi olur. Ama diğer yanda, komünist adalet ilkesinin, kapita-lizm tarafından gerçekleştirilemese de, kapitalizmi değerlendir-mek ve mahkûm etmek için kullanılabileceğini öne sürmek, kapitalizmin komünist ilkeyle nihai olarak bağdaşabilir ideolojik temeller üzerinde işlediğini -öyle ki kapitalist düzende varolma koşullarının komünist adalet ilkesiyle dereceli olarak aynı çizgide giderek daha fazla gerçekleşebileceğini- farzetmemiz halinde makul olabilir. Ne var ki, bu geçersiz bir varsayımdır. Tarih, mevcut ya da geçmiş bir toplumun dayandığı ideolojik temellerin düz ve sürekli gelişimi değildir. Marx, mevcut ve geçmiş toplumların ideolojik temellerinde farklılık ve karşıtlık görür. Ahlâk filozofla-rının çoğu bunu anlamamışlardır; çünkü üstü kapalı biçimde, varoluşun maddi koşullarının ahlâki bakımdan anlamlı olmadığını farzetmişlerdir. Marx bu varsayımı açığa çıkarır ve reddeder. Bunu reddederken, yukarıdaki argümanın ardındaki varsayımı da reddetmektedir.

> Kuşkusuz, eşitlik eğilimi yüzyılımıza aittir. Tamamen farklı ihtiyaçları, üretim araçları vb. olan önceki bütün yüzyılların, ilahi bir güçle eşitliğin gerçekleşmesine çalıştığını söylemek, her şeyden önce yüzyılımızın araç ve insanlarını daha önceki yüzyılların insan ve araçlarının yerine geçirmek ve birbirini izleyen kuşakların kendilerinden önceki kuşakların yarattıkları sonuçları dönüştürmelerine imkân veren tarihsel hareketi yanlış anlamaktır. (*MECW*, 6:173)

Dolayısıyla, kapitalizmden ve kapitalist adaletten söz etmek, komünizmle bağdaşmayan ve bir komünist adalet ilkesiyle değerlendirilemeyecek olan bir dizi adalet koşulundan söz etmektir.[16] Nasıl ki dama hamleleri satranç kurallarıyla değerlendirilmez ve de-

16. Burada, argümanın amaçları bakımından, bir komünist adalet ilkesinden söz etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum.

ğerlendirilemezse, kapitalist bölüşümcü adalet de kapitalist olmayan sözde adalet ilkeleriyle değerlendirilmez ve değerlendirilemez.

İkinci olarak, komünist adalet ilkesinin kapitalizme uygulanabileceği, çünkü her toplumun "kendi üretici imkânları içinde insani ihtiyaçları" karşıladığı sürece adil olabileceği -komünist adalet ilkesini yerine getirebileceği- iddia edilebilir:

> Marx kapitalizmi, kapitalizmin üretici sisteminin teknik temeli ihtiyaçların karşılanması için gerekli olan maddi bolluğu çoğaltmadığı için adaletsiz bulmaz. Marx kapitalizmi, kapitalizm kendi üretici imkânları içinde insani ihtiyaçları karşılamadığı ve böylece ihtiyaca göre bölüşüm ilkesini ihlal ettiği için adaletsiz bulur. Teknik temele ya da üretici güçlere değil; bunların toplumsal kullanılma tarzına, yani toplumsal üretim ilişkilerine ve özellikle yıllık ürünü edinme ve bölüşme tarzına itiraz eder.
>
> Bir toplumun kendi ihtiyaçlarını karşılaması için mevcut emek süresini, mevcut üretkenlik düzeyinde, gerekli mal ve hizmetlerin üretimine tahsis etmesi gerekir. Oysa kapitalizmde "bilinçli üretim düzenlemesi" yoktur.[17]

Ne var ki, böyle bir görüş Marx'ın kapitalizm gibi toplumsal sistemlerin doğasıyla ilgili görüşlerini anlamsızlaştırır. Kaynakları bilinçli ve akılcı biçimde tahsis etme girişimi kapitalizmin sonunu getirir. Oysa Marx, kapitalizmin esasını oluşturan toplumsal ilişkilerin, başlangıcından itibaren herhangi bir zamanda, komünist adaleti kurmak üzere tasfiye edilebileceği görüşünü onaylamaz. Tam tersine, kapitalizm komünizmin gelişiminde zorunlu ve bu ölçüde meşru bir evredir. Marx, kapitalizmin üstesinden ancak, komünizmin ortaya çıkabileceği türden üretim güçleri, gene kapitalizm tarafından geliştirildikten sonra gelinebileceğini düşünür. Yukarıdaki argüman, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında Marksçı olmayan bir tarzda ayırım yapar. Buna göre kapitalizm tamamen farklı üretim ilişkileri -üretici kaynakları bilinçli, akılcı biçimde tahsis ederek- yerleştirebilir ve böylece adil olabilir. Bu mümkün olmadıkça, kapitalizm komünist adalet ilkesinin alanına

17. Husami, "Marx on Distibutive Justice," s. 57.

giremez. Ne var ki, kapitalizm üretim ilişkilerinde üretim mallarını akılcı biçimde tahsis edecek şekilde radikal bir değişim geçiremez, geçirirse de kapitalizm olarak kalamaz. Sonuç olarak, kapitalizmin bir komünist adalet ilkesiyle değerlendirilebileceğini savunmak yanlıştır.

Üçüncüsü, Marx, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" sözlerinden hemen sonra şu yorumda bulunur: "doğası gereği hak ancak eşit bir standardın uygulanmasıyla doğar."[18] Kapitalizmde eşit standart "emek; soyut insan emeği" standardıdır. Marx, komünizmin ilk evresinde burjuva adalet ilkesine göre ortaya çıkan eşitsizlikler karşısında, adaletin hatalardan kaçınmak için eşit olacak yerde eşitsiz olması gerekecektir derken, aslında, bireylerin eşitsizliğinin nedenini açıklayacak bir hak ya da adalet ilkesini ortaya atmanın imkânsız olduğunu söylemektedir. "Eşit olmayan bireyler ancak eşit bir bakış açısına tabi oldukları, *belirli* bir açıdan ele alındıkları ölçüde örneğin, ... *yalnızca işçi olarak* görüldükleri, başka hiçbir şey olarak görülmedikleri, bunun dışında her şeyin ihmal edildiği ölçüde ... eşit bir standartla ölçülebilirler."[19] Ama bu, insanları "dar bir ufuk" içinde ya da "bir burjuva sınırlaması" altında görmektir. Dolayısıyla, adalet ilkeleri doğaları gereği insanlara bireysel karmaşıklıklarına, yeteneklerine ve ihtiyaçlarına göre davranmaz. Bunun nedeni bu ilkelerin doğaları gereği, insanları somut olarak ele alamayışlarıdır. Marx, burjuva adaletinin dar ufku ancak komünizmle tamamen aşılabilir dediğinde, adalet ilkelerinin tam olarak geride bırakılacağını kastediyordu. Ve eğer bu doğruysa, Marx, bütün toplumlara uygulanan ve kapitalist üretim ilişkilerini eleştirebileceği evrensel ya da mutlak bir adalet ilkesini benimsemez ve benimseyemez.

Son olarak, Marx'ın önerme ve görüşlerinin yukarıdaki yorumuna, bölüşümcü adalet ilkelerinin doğası üzerine yaptığı çeşitli yorumlardan destek sağlanabilir.

Her türlü tüketim aracının bölüşümü sadece, üretim koşullarının

18. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program, The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker, New York: W. W. Norton, 1972, s. 487.
19. *A.g.y.*

bölüşümünün bir sonucudur. Ne var ki, üretim koşullarının bölüşümü bizzat üretim tarzının bir özelliğidir. Örneğin, kapitalist üretim tarzı, maddi üretim koşullarının işçi olmayan kişilerin ellerinde, sermaye ve toprak mülkiyeti biçiminde bulunması olgusuna dayanırken, kitleler sadece kişisel üretim koşulunun, işgücünün sahibidir. Üretimin unsurları bu şekilde bölüşülüyorsa, o zaman tüketim araçlarının günümüzdeki bölüşümü de otomatik olarak sonuçlanır. Üretimin maddi koşulları işçilerin kooperatif mülkiyeti ise, keza tüketim araçlarının bölüşümü de şimdikinden farklı biçimde sonuçlanır. Vulgar sosyalizm ... bölüşümün üretim tarzından bağımsız olarak düşünülmesini ve görülmesini, dolayısıyla sosyalizmin esas olarak bölüşümde bir dönüm noktası olarak sunulmasını burjuva ekonomistlerinden devralmıştır. Gerçek ilişki çoktan beri açığa çıkmış olmasına rağmen, tekrar geriye dönmek neden?[20]

Burada Marx adalet ilkelerinin belirli bir genetik temeli, belirli bir nedensel kökeni olduğunu söylememektedir: bu, ilkelerin uygulanabileceği sistemlerin geçerliliği bakımından önemsiz bir meseledir. Marx, bölüşümcü adalet ilkelerinin belirli üretim tarzlarına bağlı olduğunu öne sürer. Aslında, ele alınması gereken iki bölüşüm vardır. Birincisi ve en önemlisi, "üretim koşullarının" bölüşümüdür. Bu bölüşüm mantıksal olarak üretim tarzına bağlıdır: "Bölüşüm ... üretim tarzının bir özelliğidir" (*Grund.*, 151). İkinci bölüşüm, tüketim araçlarının bölüşümü, birinci bölüşümün bir "sonucu"dur; ancak bunun "otomatik olarak" sonuçlandığı söylenmektedir. O zaman, bölüşümcü adaletin önemli ilkeleri üretim koşullarının bölüşümüyle ilgili olanlardır. Bunlar üretim tarzının esas kısmını oluşturur. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzı veri alındığında, bölüşümcü burjuva adalet sistemi elde edilir.

O halde Marx'ın mutlak bir adalet anlayışına sahip olduğu görüşü, ancak Marx'm ideoloji üzerine görüşlerinin reddedilmesi -ya da görmezden gelinmesi- halinde savunulabilir. Adalet gibi ahlâki kavramlar, belirli çağlarda, belirli üretim tarzları altında ortaya çıkar ve ancak bu koşullar içinde anlaşılabilir. Kapitalist özel mülkiyet, üretim ilişkileri; örneğin, çeşitli bireysel emek tarzları arasında ayrım yapmanın anlamlılığına bağlıdır. Bu bireysel emek

20. *A.g.y.*, s. 388-9.

tarzları kapitalist tarafından sahiplenilir. Bu, işçinin işgücünün tam karşılığını ve kapitalistin de işçinin işgücünün tam kullanım-değerini aldığı bir tarzda yapıldığı zaman, kapitalizm altında adalet gerçekleşir. Ancak, "üretim araçlarının ortak mülkiyetini temel alan kooperatif toplum [yani komünizm] içinde, üreticiler kendi ürünlerini değiştirmezler... 'Emek tarzları' [ibaresi].. bütün anlamını yitirir."[21] Böylece, kapitalizmin işlemlerinde adaletin temellerinden biri ortadan kalkmış olur -adaletsiz bulunması anlamında değil, onu anlamsız hale getiren daha radikal bir anlamda. O zaman bir kez daha, adalet ilkeleri belirli üretim tarzlarına göre ortaya çıkar.

Böylece, Marx'ta, mutlak olması şöyle dursun, evrensel bir adalet ilkesinin bile olamayacağı sonucuna varıyorum. O zaman, demek ki, Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişi kapitalizmin adaletsizliğinin mahkûm edilişi değildir ve olamaz; en azından, onu savunanlar burjuva adaletinin standartlarına uydukları ölçüde bu böyledir.

IV

Marx'ın kapitalizm eleştirisi bir adalet eleştirisi olamazsa -kapitalizmin toplumsal ilişkileri burjuva adalet ilkelerini yerine getirir ve kapitalizme uygulanabilir hiçbir komünist adalet ilkesi yoktur- yukarıdaki argümanlar bu eleştirinin bir özgürlük eleştirisi de olamayacağını göstermezler mi? Marx'ın farklı toplumları eleştirmek için özgürlüğe başvurabilmesi, ama aynı şeyi adalet konusunda yapmaması nasıl olur?

Birincisi, Marx'ın düşüncesinde adalet ile özgürlük arasında bir tür karşıtlık olduğu kaydedilmelidir. Marx, kapitalizm tartışmalarında "adalet" sözcüğünü nadiren kullanır. Kapitalizmden söz ederken "adalet" sözcüğünü kullandığında da kapitalizmin adaletsiz olmadığını ifade eder (bkz., *Capital*, I: 194, 540, 585, 586). Kapitalizm tartışmalarında (ve kınamalarında) "özgürlük" sözcüğünü çok daha açık ve sık kullanmaktadır. Tipik bir örnekte

21. *A.g.y.*, s. 386.

Marx şöyle der:

> Bu türden bireysel özgürlük [kapitalizm koşullarında] aynı zamanda bütün bireysel özgürlüklerin en amansız biçimde baskı altına alınmasıdır ve bireyselliğin, maddi güçler - ve hatta bu güçlerle ilişkili olan bireylerden bağımsız, her şeye gücü yeten nesneler- biçimini alan toplumsal koşullara topyekûn boyun eğdirilmesidir. (*Grund.*, 131)

Marx, kapitalizm ya da burjuvazi hakkında "adalet" sözcüğünü kullanarak asla bu tür şeyler söylemez; zaten yukarıda açımlanan görüşleri düşünüldüğünde, bu durum anlaşılamaz olurdu. Marx burjuva koşullarında bireylerin adaletin tamamen yok sayıldığı bir duruma maruz kaldıklarını asla iddia etmez!

İkincisi, Marx'ın kapitalizmi yetersiz özgürlük nedeniyle eleştirmesi, onun görüşlerinde özgürlük ile adalet arasında birçok temel farklılık olduğunu gösterir. Adalet ve özgürlük, kuşkusuz, birçok bakımdan birbirine benzer. Adalet ilkeleri çeşitli malların, itibarın, üretim koşullarının (örn., mülkiyet) vb. bölüşümüyle ilişkilidir. Bu (ideal) bölüşüm modelleri toplumdan topluma değişir ve her toplumdaki üretim tarzlarıyla bağlantılıdır. Özgürlük anlayışları da üretim tarzlarına denk düşer. Dolayısıyla, burjuva toplumunu nitelendiren özel bir özgürlük anlayışı vardır. Marx, bu özgürlük anlayışını akılda tutarak, özgürlük fikrinin sadece serbest rekabeti temel alan bir toplumsal koşulun ürünü olduğunu iddia eder (*MECW*, 6:464) ve şöyle der: "Mevcut burjuva üretim koşulları altında özgürlük; serbest ticaret, serbest alım-satım anlamına gelir." Şöyle devam eder:

> bu alım-satım özgürlüğü sözünün ve burjuvazimizin özgürlük hakkında genelde kullandığı öteki "parlak sözler"in sınırlanmış alım-satım ve Ortaçağ tacirlerinin karşılaştıkları engellemeler karşısında bir anlamı vardır; ancak alım-satımın, burjuva üretim koşullarının ve bizzat burjuvazinin komünist bir tarzda ortadan kaldırılması karşısında [bu özgürlük] bir anlam taşımaz. (*MECW*, 6:499-500)

Adalet ile özgürlük arasındaki ilk önemli farklılık, üretim tarzıyla ilişkilerindeki farklılıkla ilişkilidir. Adalet söz konusu olduğunda (yukarıda belirtildiği gibi) tikel bir üretim tarzı tikel bir bölüşüm

(ilkesine) neden olur ve bunu kapsar. Bu ikisi birbirine -az ya da çok- yakından bağlıdır. Özgürlük örneğinde, müdahale eden bir faktör; yani üretim tarzının bireyler ve toplum üzerinde yarattığı bir etki vardır. Buradaki mesele, 3. ve 4. bölümlerde tartıştığımız gibi, Marx'ın praksis üzerine görüşleriyle ilişkilidir. Özgül biçimde, insanların kendi ihtiyaçlarını ve arzularını karşılama tarzı (yani, kendi üretim tarzları) sadece insanların geçim araçlarını ve bölüşümü yaratmakla kalmaz, insanları da yaratır. Marx şu konuda gayet açıktır:

> İnsanların kendi geçim araçlarını üretme tarzı her şeyden önce hazır buldukları ve yeniden üretmek zorunda oldukları güncel geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Bu üretim tarzının, bireylerin fiziksel varoluşlarının yeniden üretimi olarak düşünülmemesi gerekir. Daha doğrusu, bu tarz, bireylerin belirli bir eylem formu; kendi yaşamlarını ifade eden belirli bir form, kendilerine ait belirli bir *yaşam tarzıdır*. Bireyler, kendi yaşamlarını nasıl ifade ediyorlarsa öyle olurlar. (*MECW*, 5:31)

Dolayısıyla, tarih boyunca üretim tarzlarının gelişimi bireylerin ve toplumun potansiyelinin ve fiili güçlerinin gelişimidir. Ayrıca insanın bu gelişimi; onun üretici güçleri, bilinçli bir olgunluğa yönelik ilişkileri, bu güçler ve ilişkiler (özellikle kendi yarattığı ilişkiler) üzerinde kurduğu denetim aracılığıyla kapasite ve yeteneklerinin gelişimi, özgürlüğü oluşturur. Yani özgürlük, üretici güçlerin gelişimiyle, bireylerin güç ve yeteneklerinin gelişmesi sonucu kurulan ilişkilerle bağlantılıdır. Gördüğümüz gibi, bu, Marx'ın özgürlük adına kapitalizme yönelttiği eleştirinin temelini oluşturur. Kapitalizm bu türden özgürlüğü bireylerle sınırlar.

Adalet konusunda bununla kıyaslanabilecek bir temel yoktur. Adalet ya malların bölüşüm modeliyle, ya da modele bakılmaksızın gerçekleşen mal bölüşümüne ilişkin bir kurallar dizisiyle ilgilidir.[22] Her iki durumda da adalet toplumsal malların (vb.) gelişim durumuyla değil, bu mallara dayatılan düzenlemeyle ilgilenir. Ayrıca, bu düzenleme "sadece, üretim koşullarının bölüşümünün bir sonucu"dur. "[Bu bölüşüm de] üretim tarzının bir

22. Yukarıda gördüğümüz gibi, kapitalizm ikinci adalet anlayışını seçer.

özelliği[dir].[23] Ama sadece daha yüksek düzeyde gelişmiş bir üretim tarzına sahip oldu diye, bir toplum daha adil olmaz. O halde, Marx'ın ideoloji konusundaki verili görüşlerinde, kültür ötesi adalet değerlendirmesinin hiçbir temeli yoktur. Ancak özgürlük farklıdır. Adalet değerlendirmelerinin aksine, özgürlük değerlendirmelerinin, özgürlükle ilişkilenen ontolojik boyutta bir temeli vardır. Özgürlük de, tıpkı adalet gibi, Marx'm topluma dayattığı özerk bir ideal değildir. Ama, adaletin aksine özgürlük, bütün toplumların temelini oluşturan üretim güçleri ve ilişkilerinin gelişiminin bir sonucu değildir; ancak bu gelişime göre değerlendirilir. Yani özgürlüğün temeli, üretici güçlerin gelişmesi sayesinde gerçekleşen, insanın ve toplumun özgelişimidir. Bir kez daha belirtmek gerekirse, adalet için buna benzer hiçbir temel yoktur.

Bu görüşe yöneltilen iki itirazı ele almak gerekiyor. Bu itirazlarla ilgili tartışmamız, Marx'ın görüşlerinde adalet ile özgürlük arasındaki asimetrileri daha da aydınlatacak. Birincisi, denebilir ki, adalet (toplumsal) malların bölüşümüyle ilgiliyse, özgürlüğün kendisi de toplumsal bir maldır. O halde, kapitalizmde yanlış olan özgürlük bölüşümünün adaletsiz olmasıdır. Kapitalist kararları alır, işçi bu kararları uygular. Kapitalist işçiden esirgediği özgürlüklerden yararlanır. Böylece kapitalizm, işçiye kapitalistten daha az özgürlük vererek işçinin özgürlüğünü ihlal eder ve ona karşı adaletsiz davranmış olur.[24] Bu itiraza verilecek yanıt fazla karmaşık değildir. Bir yanda, bu itiraz Marksist özgürlüğün doğasını hatalı biçimde resmeder. Bu türden özgürlük, bölüşülmesi gereken bir başka "toplumsal mal" değildir. Aksine, bu bir insani mal, bütün insanların yaşamaları gereken tarzdır. Bir toplum bu türden özgürlüğü farklı bir tarihsel düzeydeki başka bir toplumdan daha tam olarak gerçekleştirebilse de, Marksist özgürlük gelir, servet vb. gibi haksız biçimde bölüştürülebilen bir şey değildir. Marksist özgürlük, insanların mevcut ilişkiler içinde faydalandığı, ister gelir biçiminde, isterse burjuva özgürlükler biçiminde olsun belli malların bölüştürülmesinden çok, bu ilişkilerin doğasına ilişkin bir nitelendirmedir. Dolayısıyla, özgürlüğü bölüşülmesi gereken pek

23. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*, s. 388.
24. Bkz. Donald Van de Veer, "Doing Justice to Marx," yayımlanmamış yazı, s. 13.

çok toplumsal maldan biri gibi görmek hatalıdır. Öte yanda ise, yukarıdaki itiraz, kapitalistin yapabileceği (özgürlüklere sahip olmak gibi) işçinin ise yapamayacağı şeyler bakımından kuşkusuz doğrudur. Ancak Marx'ın eleştirisinin esas noktası bu değildir. Marx'ın özgürlük etiği, bizzat kapitalistin de -4. Bölüm'de geliştirilen Marksçı anlamda- özgürlükten yoksun olduğunu söyler. Dahası, kapitalistin yararlandığı (burjuva anlamdaki) özgürlükleri, işçi kendi işgücünü serbest ve iradi kararıyla satarak (gene burjuva anlamda) veriyordu kapitaliste. Böylece, burjuva anlamda özgürlükten söz edilmesi halinde, burjuvazinin ya da proletaryanın ötekinin sahip olduğu özgürlükten yoksun olduğu için şikâyet etmesinin hiçbir temeli yoktur. Öte yandan, Marksist anlamda özgürlükten söz edilmesi halinde ne burjuvazi ne de proletarya özgürdür. O halde burada, bir kez daha, birinin diğerinden daha az özgür olduğundan şikâyet etmesinin hiçbir meşruluğu olmaz. Bu durumda, ilk itirazın yersiz olduğu görülür.[25]

İkinci olarak, kimin daha çok ya da daha az özgür olduğundan bağımsız olarak, bizatihi kişinin özgürlüğüne müdahale etmenin bir adaletsizlik olduğu şeklinde itirazda bulunulabilir. Bu görüşün klasik kaynaklarından biri Kant'ta bulunmaktadır. Kant'a göre, "adaletsiz olan herhangi bir şey, evrensel yasalara göre özgürlüğe bir

25. Aşağıdaki ek yorumlar metinde öne sürülen noktaya ilişkindir. Bir kapitalist büyük bir servete sahip olabilir, kendi yaşamını belirlemenin yanı sıra başkalarının kaderi üzerinde de büyük bir güç kullanabilir, gene de Marksist bir anlamda özgür olduğu söylenemez. Üzerindeki piyasa gücü, kendisini içinde nesneleştirdiği tarz ve başkalarıyla uzlaşmaz ilişkileri nedeniyle özgür değildir. Kapitalist için çalışan proleterin de özgür olmadığını belirtmeye gerek yok. Kapitalistin emirlerini yerine getirmek zorundadır; başkalarının kaderi bir yana, kendi kaderi üzerinde bile pek az denetime sahiptir. Bu durumda, kapitalistten daha az özgürlüğe, daha az Markisist özgürlüğe mi sahiptir? Burası pek açık değildir. Proleterin kendisi gibi olanlarla ilişkileri önemli ölçüde daha az uzlaşmazdır; daha az açgözlü olabilir; çalışma koşullarının niteliğiyle daha çok ilgilidir. Hegel'i hatırlatan biçimde proleterin kapitalistten daha büyük bir özgürlüğe (Marksist anlamda) sahip olduğu makul biçimde önerilebilir. Ancak, vurgulanması gereken nokta, kapitalizmi oluşturan üretici güçlerin içinde yer alan hiç kimsenin özgür olmadığıdır. Bu durumda kapitalizmde hangi sınıfların daha özgür olduğunu sormanın pek anlamı yoktur. Çünkü içinde var oldukları ilişkiler onları tamamen hayali bir özgürlüğe mahkûm eder. Kapitalizmin Marksist özgürlüğü adaletsiz biçimde bölüştürdüğü için adaletsiz olduğunu iddia etmek yersizdir. Açık olan şudur ki, bütün bu toplumsal ilişkiler sistemi Marksist özgürlüğü hemen sunmaz. Marx kapitalizm eleştirisini bu düzeyde yapar.

engeldir."[26] Gene, bir yorumcunun belirttiği gibi, "Evrensel Adalet Yasası'na göre, herhangi birinin, bir başkasının yasal özgürlüğüne (ya da evrensel hukuka göre özgürlüğüne) müdahale etmesi hukuksal olarak yanlış ya da adaletsizdir."[27] Bu iddianın temeli, bireylerin kendi özgürlüklerini kullanma konusunda ahlâki bir hakka sahip oldukları görüşüdür. O halde, birinin özgürlüğüne müdahale edilmesi o kişinin ahlâki hakkının ihlalidir. Ve kişinin haklarının ihlali adaletsizlik olduğu için, birinin özgürlüğüne müdahale de bir adaletsizliktir. Dolayısıyla kapitalizm, insanların (hem kapitalist hem proleter) özgürlüğünü ihlal ettiği gerekçesiyle adaletsizlik olarak mahkûm edilmelidir.

Bu itiraz da temelsizdir. Her şeyden önce, kapitalizm ile komünizm (Marksist özgürlük) arasındaki genel ilişki, birincinin ikinciyi sınırlaması değil; birincinin ikincinin gelişiminde zorunlu bir evre olmasıdır. Kapitalizm, zorunlu üretici güçleri geliştirmese komünizm boş bir hayal olurdu. Ama kapitalizm yeterince geliştiğinde üretim ilişkilerinin, üretici güçlerin gelişmesine engeller, kısıtlamalar ya da sınırlamalar getirdiğinden söz eder Marx. Yani kapitalist üretim ilişkileri, kapitalizmin üretici güçlerinin daha ileri düzeyde gelişmesini engellemenin yanı sıra, komünist üretici ilişkilere geçilmesini de engeller. O halde, özgürlüğün bireylerin ve toplumun üretici güçlerinin gelişimiyle bağlantısı ölçüsünde, bu türden kısıtlamaların özgürlüğe (Marksist anlamda) müdahale oluşturduğu söylenebilir. O zaman bu olgu kapitalizm koşullarında yaşayan insanlara bir adaletsizlik yapıldığı iddiasının temeli olabilir mi? Adalet ile ahlâk özdeşlenirse, olabilir. O zaman kişinin özgürlüğünün ihlal edilmesinin bir adaletsizlik olduğunu teslim etmek gerekir. Ne var ki bu, mevcut sorunu kavramsal kurallarla "çözmek" olur. Böyle bir "çözüm"ün bence fazla ağırlığı yoktur; çünkü ahlâki olarak haklı çıkarılan her eylemin ya da durumun adaleti içerdiğini ya da tam tersine, haklı çıkarılmayan her durumun, koşulun ya da eylemin bir adaletsizlik olduğunu ya da bir adaletsizlik oluşturduğunu savunmanın daha akla uygun olduğu görülür. Platon ya da Kant gibi bazı filozoflar ahlâkın tamamını a-

26. Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals,* alıntı, Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals* içinde, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, s. 141.
27. Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals,* s. 144.

daletle özdeşleştirme eğilimi göstermişlerse de, böyle bir özdeşlik yersizdir. Ahlâki olarak yanlış olmakla birlikte adaletsizlik sorunu oluşturmayan, örneğin, korkaklık, ensest gibi eylemler vardır. Aristoteles bu konuda gayet açıktı:

> Böyle bir şeyin [adaletin, erdemin ya da ahlâkın yalnızca bir *parçasını* oluşturduğunun] varlığım gösteren olgu şudur: Eylemlerinde diğer kötülük biçimlerini sergileyen insan, (örneğin, korkaklık nedeniyle kalkanını fırlatıp atan ya da kötü mizaç nedeniyle kaba konuşan ya da cimrilik nedeniyle bir arkadaşına para yardımı yapmayan insan) aslında yanlış yapmıştır, ancak bunu kararlılıkla yapmamıştır. Bir insan kararlılıkla davrandığı zaman genellikle bu kusurların hiçbirini işlemez, kötülüğün de her türlüsünü yapmaz. Yaptığı yalnızca bir kötülük (onu bu yüzden ayıplarız) ya da adaletsizliktir. O halde, geniş anlamda adaletsizliğin bir parçası olan bir başka adaletsizlik türü; "haksız" sözcüğünün, geniş anlamda "yasaya karşı" haksızlıktan anlaşılan parçasına karşılık gelen bir kullanılış biçimi vardır.[28]

O zaman, bazı eylemlerin ve karakter özelliklerinin haklı çıkarıldığı, bazılarının çıkarılmadığı ahlâk bütünlüğü ile haklı ya da haksız eylem ve karakter özelliklerinin adil ya da adaletsiz olduğu ahlâk bölümü arasında ayrım yapmamız gerekir. O halde sorulması gereken soru şudur: Kapitalist üretim ilişkilerine (ve bunların kapitalist sınıf tarafından savunulmasına) komünizmle; Marksist özgürlükle müdahale edilmesi, Marx'a göre bir adaletsizlik (bu anlamda) oluşturur mu?

Bunun bir adaletsizlik olup olmadığı, Marx'ın kapitalizm koşullarında insanların ahlâki bir Marksist özgürlük hakkına sahip olduklarını savunup savunmadığına bağlıdır. Bu soruya verilecek yanıtın aşağıdaki nedenle olumlu olduğu düşünülebilir. Bir konuda ahlâki bir hakka sahip olmak, diğer pek çok filozofun yanı sıra Kant'a göre de, başkalarını belirli tarzlarda davranmaya zorlama yetkisine sahip olmaktır. Marx da, 6. Bölüm'de tartıştığımız gibi, proletaryanın komünizmi gerçekleştirmek için baskı ve zor kullanmakta haklı olduğuna inanır. Bu ölçüde Marx'ın, insanların özgürlük hakkına sahip olduklarını ve bu hakkın ihlalinin a-

28. Aristoteles, *Nicomachean Ethics, Introduction to Aristotle* içinde, der. Richard McKeon, New York, The Modern Library, 1947, s. 400.

daletsizlik olduğunu savunduğu görülür. Ne var ki, görünenin ötesinde bir karmaşıklık vardır.

Hak nosyonu, ahlâkı yasa gibi gören bir anlayışı temel alan bireyci bir nosyondur.[29] Marx, hem insanların haklara sahip oldukları (ve başkalarına baskı uygulayabildikleri) bireyci bir ahlâktan, hem de yasal bir ahlâk anlayışından kopmaya çalışır. Marx'ın özgürlük anlayışı, 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi, insanların sahip oldukları hakları değil, insanların yaşamaları gereken belirli bir yaşam tarzını temel alarak açımlanır. Ancak buradaki soru, özgürlüğün açımlanması gereğinin yanı sıra, insanların böyle bir özgürlük için ahlâki bir hakka sahip olduklarını Marx'ın savunup savunmadığıdır.

Marx'ın bunu savunmadığını düşünmek için bir neden, onun kendi özgürlük etiğinde haklarla hiçbir ilişki kurmamasıdır. Nitekim Marx, "bireylerin, hak kavramına olan inançlarını" kafalarından çıkarıp atmaları gerektiğinden söz eder (*MECW*, 5.362). Haklar alanı, bölünmüş ve birbirinden kopmuş bireylerin alanıdır; hakların, başkalarının özel alanlarına baskı ve zorla girmesine izin verilen bir alandır. Böylece Marx şunu iddia eder: "Hak ... insanların maddi ilişkilerinden ve insanların birbirine karşı uzlaşmaz çelişkilerinden kaynaklanır" (*MECW*, 5:318). Ancak komünizm bu türden uzlaşmazlıkları aşar. Ahlâki hayat kendimizi çeşitli haklarla birbirimize karşı savunduğumuz bir hayat değildir. Ahlâki hayat, Kant'ın düşündüğü gibi, bir yanda insanların çatışan arzularının, öte yanda evrensel yasanın yer aldığı sonsuz bir mücadele de değildir. Bu nedenle Marx, Stirner'in "komünist toplumda bir 'görevler' ve çıkarlar sorunu var olabilir [çünkü bunlar] ancak burjuva toplumunda var olan bir antitezin bütünleyici iki yönü[dür]" şeklindeki görüşünü reddeder (*MECW*, 5:213). Ahlâki yaşam, eğer varsa, çatışma kaynaklarının ortadan kaldırıldığı, çıkarlarımızın uyum içinde olduğu bir yaşamdır. Dolayısıyla, hak ve adalet gibi nosyonlar, baskı ve uzlaşmazlık nosyonlarıyla ilişkilidirler ve komünizmde aşılırlar. O halde, Marx'ın özgürlük etiğinin bir özgürlük hakkına dayandığını ve bu hakkın kapitalizm tarafından

29. Bk. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, der., Oskar Priest, New York, Library of Liberal Arts, 1957, bl. 5, G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, C. 33, 1958.

ihlal edilmesinin ya da kapitalizmin müdahalesine maruz kalmasının, Marx'ı kapitalizmi haksız olduğu için mahkûm etmeye yönelttiğini iddia etmek, yanlış yöne sapmaktır. Bu, Marx'ın haklara hiçbir yer ve rol vermediğini söylemek değildir. Marx şöyle der: "Proleterler bu birliğe ['o zamana kadar var olan bütün dünya düzenine hemen son vermelerini' sağlayan bir birlik] kendi haklarını savunmanın da bir rol oynadığı uzun bir gelişme sürecinden geçerek ulaşırlar." Ama hemen şunu ekler: "Bu arada, hak arayışları, 'onlar' olarak; devrimci, birleşik bir kitle olarak biçimlenmelerini sağlayan bir araçtır" (*MECW*, 5:323). Yani bu hak arayışı komünizmin gerçekleşmesinden *önce* gerçekleşir ya da gerçekleştirilebilir; proletaryanın birleşmesinde taktik, araçsal bir rol oynar. Bu anlaşılır bir şeydir; çünkü bu sırada kapitalizm, hak ve adalet kavramları, onu belirleyen uzlaşmaz sınıf çelişkileriyle birlikte hâlâ hüküm sürmektedir. Ne var ki, bu kavramlar sadece kapitalizmi değil; bizatihi bu kavramları da aşmak için kullanılır. Ortaçağın üretim tarzının siyasal ifadesi ayrıcalıklardır; modern zamanlarda ise modern üretim tarzının siyasal ifadesi haklardır (*MECW*, 5:327). Kapitalizmle birlikte Ortaçağ sisteminin temelini oluşturan ayrıcalıklar nasıl ortadan kalktıysa, komünizmle birlikte de haklar ortadan kalkacaktır.

Sonuç olarak, bu bölümdeki tartışmanın niteliği hakkında genel bir yorum yapmak uygun olur. Açıktır ki, burada şu ya da bu tezi savunabilmek için sözcüklerle oynamaya gerek yok. Burada söz konusu olan sorunların özüdür. Yukarıdaki tartışma bu anlayış ışığında özetlenebilir. Göstermeye çalıştığım şey, Marx'ın kapitalizmi mahkûm ettiği ve bunu kendi özgürlük anlayışını temel alarak yaptığıdır. Kapitalizmin bu Marksist özgürlüğü gerçekleştirememesi, geniş anlamda, bir adaletsizlik demekse, bırakın öyle olsun. Gösterdiğim gibi, bu, adalet ile ahlâkın özdeşlenmesi halinde savunulabilir. Ama bu özdeşliğin temelsiz olduğuna inanıyorum. Şunu unutmayalım ki, her halükârda bu türden bir adaletsizlik ayrı bir adalet ilkesi oluşturmaktan çok, Marksist özgürlüğün gerçekleştirilmediğini gösterir. Bu özgürlüğün gerçekleştirilmemesinin; hatalı, yanlış, yersiz olduğu söylenebileceği gibi, bu durumun bir adaletsizlik olduğu da söylenebilir. Benim ilgilendiğim konu, Marx'ın özgürlük anlayışına eklenmesi gereken

bağımsız ve ayrı bir adalet ilkesinin olup olmadığı sorunudur. Bunu kabul etmek bağımsız, ayrı bir adalet ilkesinin var olduğunu kabul etmek anlamına gelmez.

Ayrıca, yukarıda savunulan konum, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin, kapitalizmde malların kötü bölüştürüldüğünü temel alan bir eleştiri olmadığını göstermeye çalışır. Nitekim, "Marx üretim araçlarının bölüşümünden söz ettiğine göre, adaletle ilgilenmiş sayılmaz mı?" sorusunun yanıtı, "hayır"dır. Marx bu koşulların doğasından söz etmektedir. Bu, farklı bir biçimde bölüştürülmesi halinde özel mülkiyetin ahlâki olarak kabul edilebilir olduğunu söylemek değildir. Bu kurumun ortadan kaldırılması, toplumsal mülkiyetle yer değiştirmesi gerekir. Bu niteliksel olarak farklı bir kurumu gerektirir. "Yeniden bölüşüm" halen var olan şeyin yeniden düzenlenmesini akla getirir. Marx, var olanı kökten değiştirmeye, yeni bir düzen kurmaya çalışır. Özel mülkiyet hırsızlıktan ibaret idiyse, bu durumda onu kapitalistten geri almaya ve bu türden (özel) mülkiyeti proletaryaya vermeye çalışabiliriz. Bu gayct anlaşılır bir yeniden bölüşüm olurdu. Ancak Marx bununla ilgilenmez.

O halde, benim -ya da Marx'ın- adaleti özgürlük nosyonu içinde kurduğum iddia edilebilir. Özgürlük, 4. Bölüm'de açımlandığı gibi, başkalarıyla uyumlu ilişkileri gerektirir. Bunun üstü kapalı biçimde özgürlüğün içine bir adalet ilkesi yerleştirdiği öne sürülebilir. Bu itiraza verilecek yanıt, Marx'ın komünizmde öngördüğü uyumlu ilişkilerin, üretici güçlerde bir gelişmenin yanı sıra, doğada ve insan bilincinde bir adalet ilkesi için geleneksel olarak gerekli olan koşulları ortadan kaldıracak bir değişikliği temel aldığıdır. Böylece, bir yanda üretici güçler komünizmde rekabeti gereksiz hale getirecek ölçüde geliştirilecektir (*MECW*, 5:329-30). Ama rekabetin gereksiz olması halinde, bir adalet ilkesinin gerekliliği kuşkulu hale gelir. Hume, adaletin ancak malların kıt olduğu, insanların mallar için rekabet etmek zorunda oldukları yerde gerekli olduğu yorumunda bulunur. Bu koşulun olmadığı durumda, adalet gereksizdir. Öte yanda, insanların bilinci, adaleti gereksizleştirecek ölçüde değişmiş olacaktır. Gene Hume, kıtlık olsa bile, insanların birbiriyle rekabetçi olmayan bir tarzda ilişki kur-

maları halinde adaletin gereksiz olacağı yorumunda bulunur.[30] Marx'ın tasarladığı uyumlu ilişkilerin böyle bir durumu oluşturacağı görülür. O halde, Marx'ın kendi özgürlük yaklaşımına bir adalet ilkesi yerleştirdiğini söylemek doğru değildir. Daha doğrusu, Marx'ın böyle bir ilkeyi gerektiren koşulları dışladığı görülür. Marx'ta, kapitalizmi adaletsiz olduğu için mahkûm etmesine yol açan *a fortiori* bir adalet ilkesi olamazdı.

O halde Marx'ın kapitalizmle özgürlüğün girişiminden (interference) söz etmesine ne diyeceğiz? Kapitalizmin taktığı prangalar altında proletaryanın ahlâki durumu nedir? Marx, proletaryanın tarihsel (ve ahlâki) olarak kapitalizmi yıkmakta haklı olduğunu savunacaktır ve savunur. Buradaki haklılığın temeli kapitalizmin aşılmasıyla gerçekleşecek yaşam nosyonudur. Yani, özgürlük alanının kurulması bu durumu haklı çıkarır. Adalet -ya da daha doğrusu kapitalizmin adaletsizliği- kapitalizmin mahkûm edilişinde bir rol oynamaz. Dolayısıyla, Marx işçinin sömürülmesinden söz ederken "sömürü" sözcüğünü bir adaletsizlik durumunu belirtmek için kullanıyor olamaz. O halde bu sözcük neyi anlatmaktadır? Bu sorunun yanıtı verilmiştir. "Sömürü" sözcüğü, olumsuz bir ahlâki ifade taşıdığı ölçüde, işçinin yaşadığı özgürlük yoksunluğuyla ilişkilenir. İşçi, bizzat seçmediği, kendi gelişmesini sağlamayan koşullarda ve çeşitli tarzlarda çalışmak zorundadır. Marksist anlamda özgür değildir. Bu nedenle, haklı olarak belirtilmiştir ki, "Marx, sömürü mekanizmasının, işçinin istismarını ve aldatılmasını değil; emeğin, eşit bir meta ile değiştirilebilen bir meta olarak görülmesini temel aldığım göstermeye çalıştı."[31]

30. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Hume's Ethical Writings* içinde, İng. y.h.n. Alasdair MacIntyre, NewYork, Collier Books, 1965, s. 35-9.
31. Ivan Babic, "Blandshard's Reduction of Marxism," *Journal of Philosophy*, c. 63, 1968, s. 752.

VI
Devrimci ahlâk, şiddet ve komünizm

Ortaçağ'da, Almanya'da, hâkim sınıfın yaptığı kötülüklerin öcünü almak için kurulmuş "*Vehmgericht*" adında gizli bir mahkeme vardı. Bir evin üzerinde kızıl bir haç görüldüğünde, insanlar o evin sahibinin "*Vehm*" tarafından mahkûm edildiğini bilirlerdi. Şimdi Avrupa'daki bütün evler bu gizemli kızıl haçla işaretlenmiştir. Tarih yargıçtır, onun celladı ise proletaryadır.[1]

Bu bölümde, Marx'ın etiğinin içerimlerini iki farklı yönde izlemek istiyorum. İlk olarak, bu etiğin içerimlerini komünizm öncesi toplumda yaşayanlar için ele almayı düşünüyorum. "Komünizm öncesi" toplumdan, sadece kapitalizmde yaşayanları değil; ka-

1. Karl Marx, "Speech at the Aniversary of the *People's Paper*," *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker, 2. bas.; New York, W. W. Norton, 1978, s. 577.

pitalizmi yıkmış, ama komünizmi henüz gerçekleştirmemiş bir toplumda yaşayanları da anlıyorum. Bu türden bir geçiş toplumu, Marx tarafından genellikle komünizmin birinci evresi olarak düşünülmüştür. Bu evre komünist devrimden hemen sonra ortaya çıkar ve proletaryanın diktatörlüğü olarak tanımlanır. Bu, "kapitalist toplumdan çıkmış haliyle" komünist toplumdur.[2] Marx'ın öncelikli sorunu komünizmi gerçekleştirmek olduğu için, burada önem bakımından öncelikli olan sorun, Marx'ın etiğinin tam bir komünist toplumun gerçekleştirilmesi bakımından taşıdığı içerimlerdir. Bu amaca ulaşmak için insanlar ne yaparlar, nasıl davranırlar? Bu kısmın esas ilgi alanı, Marx'ın komünizmi gerçekleştirmek için komünistler tarafından şiddet, zorlama, baskı kullanma -ve dolayısıyla devrim- üzerine görüşleri olacaktır.

Bu bölümün ikinci kısmı Marx'ın etiğinin, "kendi temelleri üzerinde gelişmiş haliyle"[3] komünist toplumda yaşayanlar için taşıdığı içerimleri izlemektedir. Bu türden bir toplum, Marx tarafından komünizmin ikinci, tam olarak gelişmiş evresi olarak tasarlanır. Bu bölümün birinci kısmı şiddet ve baskı kullanma sorunu üzerinde yoğunlaşacak, ikinci kısmı ise komünizmin ikinci evresini merkeze alacaktır. Komünizm koşullarında yaşayanlara karşı ne türden baskı, şiddet ya da zorlama meşru biçimde kullanılabilir? Özellikle, Marx'ın komünizmde bireylerin cezalandırılması hakkında ne söylemesi gerektiğini ele alacağız. Marx'ın etiğinin merkezi unsuru özgürlük nosyonu olduğu ve bu türden özgürlük insanların yaşamlarının baskı, şiddet ve zorlamadan arındırılmasını gerektirdiği için, Marx'ın komünizmde cezalandırmaya başvurulmasını nasıl haklı çıkarabildiği haklı bir sorudur. Bu türden sorular, bizi bir kez daha komünizmin üzerinde inşa edildiği temel varsayım ve görüşlere götürür.

2. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program, The Marx-Engels Reader*, s. 529.
3. *A.g.y.*



Marx'ın mezarı başında Engels onun hakkında şöyle diyordu:

> Marx her şeyden önce bir devrimciydi. Yaşamdaki gerçek misyonu, kapitalist toplumun ve onun gerçekleştirdiği devlet kurumlarının yıkılmasına şu ya da bu biçimde katkıda bulunmak, modern proletaryanın kurtuluşuna yardımcı olmaktı. Proletaryanın kendi konumu ve ihtiyaçlarının, kurtuluş koşullarının bilincine varan ilk kişi oydu. Savaşmak, onun doğasında vardı. Ve pek az kişinin boy ölçüşebileceği bir tutku, direnç ve başarıyla savaştı.[4]

Marx'ın etiğini tartışırken, onun bir devrimci olduğunu ya da en azından kendisini bir devrimci olarak gördüğünü unutmamak ya da küçümsememek gerekir. Ne var ki, bunun anlamı hakkında açık olmak ve bu olguyu duygusal biçimde abartmamak da gerekir. Çok açık ve anlaşılabilir biçimde, Rousseau'nun, yanı sıra, Gandhi, Lenin ve Martin Luther King'in de devrimci olduklarını hatırlamak gerekir. O halde, Marx'ın devrimci olmasının ne anlama geldiğini görmeliyiz. Komünizmi gerçekleştirmek için ne türden araçlar kullanılabilir ya da kullanılmalıdır? Özetle, Marx'ın özgürlük etiğinin devrimci ahlâk bakımından içerimleri nelerdir?

Marx'ın devrime ilişkin görüşlerini, devrimleri etkilemiş olan diğer bazı kişilerin görüşlerinden ayıran bariz özelliklerden biri, Marx'ın kendi zihnindeki devrimi gerçekleştirmek için zor, şiddet ve baskının gerekli ve haklı olabileceğini açık bir biçimde düşünmüş olmasıdır. Örneğin, Marx şunu öne sürer: "eleştiri silahı kuşkusuz, silahların eleştirisinin yerini tutamaz, maddi gücü maddi güçle yıkmak gerekir" (*MECW*, 3:182). *Komünist Parti Manifestosu*'nda Marx ve Engels şu görüşü savunurlar: "Komünistler, amaçlarına bütün mevcut toplumsal koşulların zor yoluyla yıkılmasıyla ulaşılabileceğini açıkça ilan ederler" (*MECW*, 5:519). Daha kesin olarak belirtmek gerekirse, Marx, 1850'ler gibi erken bir tarihte, Alman proletaryasının "yaklaşan kanlı çatışmalar"la yüz yüze geldiğini öne sürer:

4. Friedrich Engels, "Speech at the Graveside of Karl Marx," *Marx-Engels Reader* içinde, s. 682.

> Bütün bunların ötesinde işçiler, çatışma sırasında ve mücadelenin hemen sonrasında burjuvazinin fırtınayı yatıştırma çabalarına olabildiğince karşı koymalı ve demokratları şimdiye kadarki şiddet yanlısı sözlerini gerçekleştirmeye zorlamalıdırlar. Eylemler devrimci galeyanın zaferden hemen sonra baskı altına alınmasını önlemeyi amaçlamalıdır. Önlemek bir yana, bu galeyanı mümkün olduğu kadar uzun süre canlı tutmalıdırlar. Nefret edilen bireylere ve anıları nefret uyandıran kamu binalarına karşı halk intikamının örnekleri olan sözde aşırılıklara karşı çıkmak şöyle dursun; bu türden örneklere sadece hoşgörü gösterilmekle kalınmamalı, önderlik bunları bizzat yönetmelidir.[5]

Marx'ın şiddet, zorlama, hatta terör eylemlerinin komünizmin kuruluşu için gerekli olabileceğine dair görüşleri yeterince açıktır. Ayrıca Marx şu görüşü öne sürer: "Kıtadaki ülkelerin çoğunda, şiddet [*Gewalt*] devrimlerimizin kaldıracı olmalıdır; emeğin hâkimiyetini kurmak için şiddet kullanmak bir süre için gerekli olacaktır."[6]

Marx komünizmi kurmak için şiddetin gerekli olduğunu düşünse de, bu türden şiddetin *her* durumda gerekli olacağını iddia etmediğini kaydetmek gerekir. Başka durumlarda, radikal değişikliğin barışçı önlemlerle gerçekleştirilebileceğini açıkça söyler. Nitekim şu görüşü öne sürer: "Farklı ülkelerin kurumlarına, âdetlerine ve geleneklerine uygun davranma gereğinin ne kadar önemli olduğunu biliyoruz; işçilerin amaçlarına barışçı araçlarla ulaşabilecekleri Amerika, İngiltere gibi (ve kurumlarınız hakkında yanılmıyorsam, Hollanda'yı da ekleyebilirim) ülkeler olduğunu reddedemeyiz."[7] Marx, şiddetin devrimin vazgeçilmez bir öğesi olduğunu iddia edenleri, bu anlayışa uygun biçimde kınar:

> Bu komplocuların kendilerini sadece proletaryayı örgütleme göreviyle hiçbir şekilde sınırlamadıkları açıkça ortadadır. Bunların işi, tam olarak, gelişen devrimci sürece önceden sahip çıkmaya çalışmak, bu süreci yapay biçimde krize yöneltmek, hiç yoktan (*ex nihilo*) bir devrim yaratmak, devrim için gerekli koşullar olmadan devrim yapmaktır.

5. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Address to the Central Committee to the Communist League," *The Marx-Engels Reader*, s. 506-7.
6. Karl Marx, "Speech at Amsterdam," alıntı, David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, New York, Harper & Row, 1971, s. 209.
7. A.g.y.

> Onlara göre devrimin yegâne zorunlu koşulu, kendi komplolarına yetecek bir örgüttür. Devrimin simyacılarıdır bunlar ve eski simyacıların bütün bulanık görüşlerini, ahmaklıklarını ve sabit fikirlerini (*idée fixe*) paylaşırlar. Devrimci mucizeler yaratmasını bekledikleri keşiflere girişirler: yangın bombaları, sihirli etki yaratan cehennem makineleri, hayret verici ama akılcı zeminden uzaklaşan *icatlar*. Sürekli bu türden saçma plan ve tertiplerle uğraşırken mevcut hükümeti bir dahaki sefere devirmekten başka hiçbir amaç gütmezler. İşçilerin kendi sınıfsal çıkarları konusunda teorik olarak daha fazla aydınlanmasını derin biçimde küçümsemelerinin nedeni budur. Bu nedenle onların safındakiler proleterler değil; siyah paltolu beyefendilere (*habits nois*), hareketin proleter yanını temsil eden az çok eğitimli insanlara öfkelenen ve partinin resmi temsilcileri olan bu insanlardan kendilerini asla tam olarak kurtaramayan plebyenlerdir.[8]

Yukarıdaki alıntılardan iki sonuç çıkar. Birincisi, barışçı araçların aşamalı bir süreç olduğunu ve belirli bir zaman gerektirebileceğini farzedersek, bu durumda Marx'ın komünizme geçişin ani ya da birdenbire olması gerekmediğini kabul ettiği sonucuna varırız. Gerçi, Marx'ın diyalektik üzerine görüşleri nedeniyle, komünizme geçişin ani olması gerektiği sık sık savunulmuştur.[9] Bu değişim, kapitalizmdeki birikmiş niceliksel değişimler temelinde meydana gelen ani bir niteliksel değişimdir. Uzun süreli barışçı geçiş devrim oluşturmaz; evrimci değişim, reform oluşturur. Ne var ki, Marx'ın komünizme barışçı geçiş üzerine yaptığı yorumlar bu türden görüşleri çürütür. Ayrıca, Marx'a göre önemli tarihsel değişiklikler ansızın gerçekleşir diye düşünmek için neden yoktur. Antik dünyadan feodal dünyaya ya da feodal dünyadan modern burjuva dünyaya geçiş konusunda kesinlikle böyle bir izlenim vermez (bkz. *MECW*, 5:372-3). Gene de, burjuvazinin gelişiminin devrimci bir gelişim olduğunu belirgin biçimde düşünüyordu. Sanayi Devrimi'nden söz ederken "devrim" sözcüğünü tırnak içine almak gerekmez. Ve gene, bu devrimi oluşturan değişiklikler de ani de-

8. Karl Marx, alıntı, Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1971, s. 201.
9. Bkz. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londra; Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 73, 81. Maurice Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method*, New York, International Publishers, 1971, s. 53, 71, 82-3, 101-5.

ğildi. Bu türden değişimlerde önemli olan, ardından gelen şeyin daha öncekinden önemli ölçüde farklı olmasıdır. Bunun gerçekleşmesi halinde, değişimin devrimci olduğunu haklı olarak söyleyebiliriz.

Pek çok kişinin devrimin ani olması gerektiğini iddia etmesinin nedeni, haklı olarak Marksist tarih anlayışını burjuva anlayışından doğru biçimde ayırmak istemeleridir. Burjuva anlayışına göre, tarih "düz bir evrim çizgisi"dir ya da böyle bir çizgi oluşturur.[10] Böylece, komünizmin uzun bir barışçı geçiş yoluyla gerçekleştirilebileceğini kabul etmek, burjuva tarih anlayışını benimsemek gibi görünür. Ancak bu hatalı bir anlayıştır. Marx, hem tarihsel gelişmenin düz bir evrim olmadığını hem de komünizmin uzun süreli barışçı bir geçişle gerçekleşeceğini savunabilir. İddia ettiği şey, komünizmin kapitalizmin varsayımlarının, değerlerinin ve yapılarının uzantısı olmadığı; insan yaşamı için radikal biçimde farklı varsayımlar, değerler ve yapılar oluşturduğudur. Bir varsayımlar dizisinden bir diğer diziye geçişin ani ya da uzun süreli olmasının önemi yoktur; çünkü her durumda tarih, burjuva anlayışında yer almayan bir tarzda kesintilidir. Böylece, komünizm ister uzun süre içinde ve barışçı araçlarla, ister zora ve şiddete dayalı ve ani araçlarla gerçekleşsin, Marx, komünist devrimden söz etmeye devam edebilir.[11]

İkincisi, yukarıdaki yorumlardan, Marx'ın şiddetin gerekli olup olmadığına dair görüşünün bağlamla belirlendiği sonucu çıkar. "Geleceğin belirli, verili bir anında yapılması gereken ve *o anda* yapılan şey, kuşkusuz, bütünüyle kişinin içinde hareket etmek zorunda olduğu verili tarihsel koşullara bağlıdır."[12] Marx'ın bütün durumlara gözü kapalı uyguladığı hiçbir çözüm -şiddet ya da barışçı araçlar- yoktur. Sonraki yazılarında, görüşlerinin öncelikle Batı

10. *A.g.y.*, s. 53.

11. Bkz. Adam Schaff, "Marxist Theory on Revolution and Violence," *The Journal of the History of Ideas*, C. 34, 1973, s. 268. Schaff, sosyalizme barışçı geçişin ille de reformizm olarak adlandırılmasına gerek olmadığına dair bir başka neden önerir: "O halde, günümüzde Marksist teoride sosyalizme barışçı geçişin, uygun koşullann var olması halinde mümkün olduğu söyleniyorsa, bu, ne şiddeti temel alan bir devrimi ...ne de nihai hedefin, yani komünizmin önemini reddeder ... Dolayısıyla, tanım gereği, reformist bir politikayı benimsemek zorunda kalmış olmayız."

12. Karl Marx, "Marx to Ferdinand Domela Nieuwenhuis in the Hague," *Selected Correspondence*, 3. bs.; Moskova, Progress Publishers, 1975, s. 317-18.

Avrupa dikkate alınarak oluşturulduğunu, dolayısıyla bu görüşlerin Rusya ya da dünyanın diğer bölümleri için savunulmadığını öne sürdüğünde, bu noktayı vurgulamaktadır.[13] Böylelikle Marx, kendilerini devrimci ilan eden ve durumu dikkate almaksızın şiddeti savunan diğer pek çok kişiden bariz biçimde daha makuldü. Şunu da eklemeliyim ki, benzer biçimde, şiddetin asla haklı görülemeyeceğini ve buna izin verilemeyeceğini ilan edenlerden de daha makuldü. Marx'a göre şiddet, asla bir amaç değil; sadece bir araçtı. Komünizmin barışçı biçimde gerçekleşebilmesi, Marx'ın etik görüşlerinin şiddetle, zorla ya da baskıyla doğrudan bağlantılı olmadığını gösterir; bu görüşler kendi içlerinde ve bizatihi şiddeti gerektirmezler. Bu türden şiddeti zorunlu hale getiren başka etkenlerdir.

Peki Marx durumlar arasında nasıl bir ayırım yapıyordu? Bir durumda şiddet hangi temelde haklı görülüyor, bir diğerinde görülmüyordu? Şiddetin hizmet ettiği amaçlar neydi? Hangi amaçlar barışçı biçimde gerçekleştirilebilirdi? Bu soruları ele almadan önce, bu bağlamda Marx'ın komünist bir devrimle dönüştürülecek topluma ilişkin genel görüşünü hatırlamak gerekir.

Komünist Parti Manifestosu'nun başında Marx ve Engels, bu genel görüşe açıklık getirdiler: "şimdiye kadar var olan bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir" (*MECW*, 6:482). Kapitalist toplumun özünde, bütün diğer toplumlarda olduğu gibi, sınıflar arasında mücadele ve savaş olmuştur. 1879'da Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin liderlerine gönderdikleri bir açık mektupta Marx ve Engels bu noktayı vurguladılar: "Sınıf mücadelesinin tarihin dolaysız itici gücü olduğunu ve özellikle burjuvazi ile proletarya arasındaki bu sınıf mücadelesinin modern toplumsal devrimin büyük manivelası olduğunu neredeyse kırk yıl boyunca vurguladık."[14]

Bu sınıf mücadelesi zaman zaman barışçı araçlarla gerçekleştirilmiş olsa da temelindeki zor, şiddet ve baskıyı içeren ilişkiler görülmedikçe anlaşılamaz. Bu en azından üç ayrı anlamda

13. Karl Marx, "Marx to Vera Ivanovna Zasulich in Geneva," *Selected Correspondence*, s. 319, Ayrıca bkz. s. 293.
14. Karl Marx, "Circular Letter to Bebel, Liebknecht, Bracke, and Others," *The Marx-Engels Reader* içinde, s.555.

doğrudur. Birincisi, sınıf mücadelesini nitelendiren açık, doğrudan şiddet ve zorlama eylemleri vardır. Büyük Britanya'da kapitalizmin temeli, Marx'a göre, köylülere ait toprakların zorla kamulaştırılmasıyla atıldı (*Capital*, I:713-41).[15] Ayrıca, sadece kapitalizmde değil; daha erken toplum formlarında da devlet esas olarak zora dayalı bir güç, bizzat statükoyu savunan bir güçtür: Devlet "sadece, bir sınıfın bir diğer sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücüdür" (*MECW*, 6:505). Polis, ordu, mahkemeler vb., muhalifleri statükoyu değiştirme çabalarından vazgeçmeye zorlamak için vardır. Sonuç olarak, işçi sınıfının çeşitli ülkelerde gerçekleştirdiği kazanımlar, bu sınıfın başvurabildiği, gizli ya da açık şiddet ve zor kullanma tehditleri sayesinde gerçekleşti. Komünist partisi, Marx'a göre, ancak güç ve şiddet kullanmaktan vazgeçmediği için, bu kadar başarılı olmuştur:

> Kızıl şeytanın esrarı, burjuvazinin kendisi ile proletarya arasındaki kaçınılmaz ölüm kalım mücadelesinden duyduğu korku değilse nedir? Modern sınıf mücadelesinin kaçınılmaz sonucundan duyulan korku değil mi? Sınıf mücadelesini kaldırın, burjuvazi "bütün bağımsız halk ve proleterlerle ele ele yürümekten korkmayacaktır"! Ve aldatılanlar kesinlikle proleterler olacaktır.[16]

Marx, sınıf mücadelesinin bu şiddet niteliğinin, kabul etmemiz ve göğüslememiz gereken temel bir gerçek olduğunu savunur. Toplumun tarihsel gelişiminde şiddet, zorlama ve baskı önemli rol oynar. Bu anlamdadır ki, Marx "zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir" görüşünü öne sürer (*Capital*, I:751). Bu olguları tanımayan ya da tanıyamayan kişi materyalist değildir.

Darwin'in bitki ve hayvan dünyasındaki mücadele ve çatışmayla ilgili tartışmalar içeren *Türlerin Kökeni* adlı kitabının Marx'ın ilgisini çekmesi rastlantı değildir. Marx, Darwin'in bitki ve hayvan dünyasının özelliği olarak betimlediği şeyin, insan tarihinin de özelliği olduğunu savundu. Aslında Darwin, o zamana kadar insan dünyasını nitelendiren şeyi, insan dışı dünyada görmüştü.

15. Kuşkusuz, örneğin değerli metallerin taşınması, Amerika'nın keşfi vb. gibi başka gerekli koşullar da vardı. Bkz. *MECW*, 6:185.
16. Karl Marx, "Circular Letter to Bebel, Liebknecht, Bracke and Others," s. 551-2.

> Darwin'in kendi toplumunu; işbölümü, rekabet, yeni pazarlara açılma, "icatlar" ve Malthusçu "varolma mücadelesi"yle İngiliz toplumunu, hayvanların, bitkilerin arasında tanıması dikkat çekicidir. Bu, Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'idir (herkesin herkese karşı savaşı) ve Hegel'in *Fenomenoloji*'sini hatırlatır; burada sivil toplum bir "tinsel hayvanlar krallığı" olarak betimlenirken, Darwin'de hayvanlar krallığı sivil toplum olarak resmedilir.[17]

Darwin'in hatası, mücadele, şiddet ve çatışmayı görmesi değil; insan yaşamı dahil bütün yaşamın daima bu ilkelere göre işlemesi gerektiğine inanması ya da bunu önermesiydi. Spencer'in ve onun çağdaşı olan siyasal ekonomistlerin vardıkları sonuç da buydu. Marx, tam aksine insanın bu türden şiddet ve çatışmanın üstesinden gelebileceğini savundu. İlk adım, şiddet ve çatışmanın tarihsel doğalarını tanımamız gereğidir. Daha fazla mücadele ve şiddeti gerektirse de, bunların üstesinden gelinebileceği Marx'ın düşüncesinin temel öncülüdür.

Ne var ki, Marx'ın komünizm öncesi toplumdaki kişisel ve sınıfsal ilişkilerin belirleyicisi olarak gördüğü şiddetin, ikinci ve daha ince bir anlamı da vardır. Marx'ın, işçilerin günlük yaşam ve iş hayatında yaşadıkları zor, şiddet ve baskıdan söz edip diğer kişi ve sınıfların işçiler üzerindeki doğrudan değil de dolaylı etkilerine göndermede yaparken ima ettiği anlam budur. Halkın kendine zarar veren ve insanlıktan uzaklaştıran koşullar altında çalıştığı ya da yaşadığı, ancak hâkim sınıfın yaşamadığı ve isterse değiştirebileceği durumlardır.[18] Hâkim sınıfın ya da onun çeşitli üyelerinin bu koşulları değiştirmek için parmağını bile kımıldatmaması, şiddeti işçi sınıfına yönlendirmenin bir başka yoludur. Marx, örneğin, şu bilgiyi verir: "Cork yakınlarındaki Kildinan'da bulunan bir keten fabrikasında 1852 ile 1856 arasında kaza sonucu altı kişi öldü ve altmış kişi sakat kaldı; bu olayların her biri birkaç şiline mal olacak en basit aletlerle önlenebilirdi" (*Capital*, I:481). Kapitalizm koşullarında gerçekleşen ve mevcut toplumsal ilişkiler içinde giderilebilecek olan bu büyük zararı önlemek için hiçbir şey

17. Karl Marx, "Marx to Engels in Manchester," *Selected Correspondence*, s. 120.
18. Bkz. John Harris, "The Marxist Conception of Violence," *Philosophy and Public Affairs*, C. 3, 1973, s. 192-220. Bu anlamda şiddetin başka örnekleri için bkz. *Capital*, I:293, 470, 471, 475-77.

yapılmaması, hâkim sınıfın uyguladığı, yukarıda belirtilen şiddet türüne bir örnek oluşturmaktadır.

Nihayet, işçinin (kapitalistin yanı sıra) kapitalizm koşullarında maruz kaldığı son bir şiddet türü vardır. Bu şiddet ya da baskı, kapitalizmi nitelendiren ilişkilerin doğası nedeniyle yaşanır. Kapitalizm koşullarında yaşam, iş yaşamıdır ve her ikisi de insan yaşamına hükmeden, doğal ve değiştirilemez bir yasa olarak kabul edilen arz ve talep yasasına terk edilmiştir.

> Çeşitli bireylerce ve ülkelerde üretilen ürünlerin mübadelesinden başka bir şey olmayan ticaret; arz ve talep ilişkisi -bir İngiliz ekonomistin dediği gibi, yeryüzünün üzerinde eski çağlarda yaşayanların kaderi gibi dolaşıp duran ve görünmez bir elle insanlara talih ve talihsizlik dağıtan bir ilişki- aracılığıyla bütün dünyayı yönetir. (*MECW*, 5:48)

Ve bu koşullar altında insanlar öncekinden daha özgür görünseler de, Marx'a göre aslında "şeylerin şiddetine daha fazla maruz oldukları için daha az özgürdürler"[19] Ne var ki, insanlar yalnızca arz ve talep yasasınca incitilmiş olmazlar. Genelde hem kapitalist hem de işçi kapitalist sistemin "dışsal zorlayıcı yasalar"ına maruzdurlar (*Capital*, I:592). Yasalar ve bu yasaların geçerli olduğu koşullar -kapitalist böyle olduğunu düşünse bile- nihai ya da değiştirilemez olmadığı için, insanların bu koşullarda yaşadıkları acı ya da gördükleri zarar, kendilerine uyguladıkları şiddet ve baskı eylemlerini oluşturur.

O halde şiddet üçüncü anlamda kurumsallaştırılmıştır. Günlük yaşamın parçasıdır. Tikel, istisna niteliğinde bir eylem ya da herhangi birinin veya bir kurumun eylemsizliği değildir. Daha çok mevcut ilişkilerin yapısını nitelendirir. Şiddetin ikinci ve üçüncü anlamlarını ayırt eden şey, ikinci anlamda, eylemsizliğin gerçekleştiği ilişkilerin zorunlu olarak bir şiddet ya da zorlama özelliği taşımamasıdır. Ayrıca, ikinci anlamda kişi ya da kurumun zor, şiddet ya da baskıyı ortadan kaldırma imkânı teorik olarak kabul edilebilir. Üçüncü örnekte ise, burjuva toplumunun doğası nedeniyle bu imkânsızdır. Burjuva ilişkilerinin zorlayıcı ve şiddete dayalı do-

19. Karl Marx, alıntı, Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, 1971, s.213.

ğasını kabul etmek teorik çerçeveden vazgeçmekle mümkün olur.

Böylece, kapitalizmde insanlar sadece açık ve doğrudan şiddeti yaşamakla kalmazlar; aynı zamanda üstü kapalı ya da örtülü şiddet ve baskıyı temel alan bir toplumsal sistemde yaşarlar. Gördüğümüz gibi Marx, bu sistemin çeşitli yönlerini ve öğelerini -örn., yasalar, eylemler, şeyler, insanlar, doğa ve kurumlar- şiddet ve baskı olarak nitelendirir. Açıktır ki Marx bu örneklerde baskı, zorlama, zor ve şiddet nosyonlarını oldukça geniş ve örtüşen anlamlarda kullanır. Bunların her biri yukarıdaki paragraflarda belirtilen üç farklı şiddet anlamını nitelendirmek için kullanılır. Her bir örnekte, şiddetin bu çeşitli kavram ya da anlamlarını birleştiren şey, (kasıtlı olsun olmasın) insanlara zarar veren, onları inciten ya da itibarlarını azaltan, oysa insan tarafından değiştirilebilecek (söz konusu bireyler buna inanmasalar da) bir şeyin vuku bulması ya da insanların başına böyle bir şeyin gelmesidir. Böylesine geniş bir bakışın kendisinin, sıradan nosyonlarımıza "şiddet" uyguladığı söylenerek itiraz edilebilir. Bu itiraz anlamlıdır. Ancak Marx, bu itirazın sınırlı, öznel, ideolojik ve sadece bu koşullarda yapılan bir yorumu yansıttığı karşılığını verebilirdi. Şiddeti sadece birine zarar verme kastı taşıyan açık eylemler olarak görme eğilimini yansıtan sıradan şiddet anlayışı, kapitalizm içinde öylesine işlevseldir ki, sistemi ciddi sorgulamalardan ve değişim taleplerinden korur. Kapitalist yaşamın, Marx'ın betimlediği gibi[20] geniş çapta şiddet içeren niteliği bir kez kabul edildiğinde, böyle bir sistemin varlığını sürdüreceği artık kabul edilemez. Kişi kapitalizmin nasıl a-

20. Bu sadece "şiddet"in metinde belirtilen farklı anlamını değil, aynı zamanda bu anlamların ardında yatan gizil özgürlük etiğini de kabul etmeyi gerektirir. Böylesine geniş bir şiddet anlayışı bakımından, şiddetin yabancılaşmayla ilişkisi nedir? Yabancılaşma özgürlükten yoksunluk ve şiddet özgürlüğün reddi ise, yabancılaşma ve şiddet aynı şeye ilişkin değil midir? Bu görüş için kesinlikle söylenmesi gereken bir şey vardır. Marx, emeğin yabancılaştırılmasının, "yabancılaşmış emek"te "gönüllü değil, zorlanmış; zorunlu emek" olması nedeniyle, en azından kısmen karakterize edildiğini iddia eder (*MECW*, 3:274). Bununla birlikte, şiddeti (yanı sıra baskı ve zoru) yabancılaşmayla özdeşleyemeyiz. Yabancılaşmanın (ve özgürlüğün) başka yönleri de vardır. Bunlar zor, baskı ve şiddete neden olsalar da bu kavramlarla aynı değildirler. Örneğin, kişi somut olarak değil de soyut olarak kendini nesneleştirdiği ölçüde yabancılaşır. Doğanın sadece parasal değerine göz diken, onun estetik yönlerini görmeyen kişi yabancılaşır. Kapitalizm koşullarında böyle bir yaşam niteliği şiddetin yukarıdaki anlamlarından herhangi biriyle kavranmaz.

şılabileceğini bilmek ister. Fazladan şiddet kullanılmalı mıdır? Ya da (görece) barışçı bir geçiş beklenebilir mi? Belirttiğimiz gibi Marx, yanıtın söz konusu topluma bağlı olduğunu savunuyordu. Her tikel durumda komünistler zor ve şiddet kullanmanın gerekli olup olmadığına karar vermek durumunda olsalar da, Marx'ın genel görüşü, komünistler olsun diğer insanlar olsun tüm insanların her durumda -ister kapalı ister açık- zorun ve şiddetin konusu olduklarıdır. Dolayısıyla, zor kullanılması gerektiğini ne zaman öne sürse, bu daima bir zora zorla, şiddete şiddetle karşılık verme örneği oluşturur.

Şiddet Marx'ın, hakkında ahlâki öğüt verdiği bir durum değildir. Bunu basit biçimde, mevcut toplumdan silinip çıkarılacak bir kötülük olarak görmez. İyi ile kötü arasında bu türden bir ayırım mümkün değildir. Burada, diğer örneklerde olduğu gibi, iyi ile kötü ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Daha iyiye doğru değişim imkânı (en azından bazı durumlarda) şiddet ve zorun, etkin ve radikal bir biçimde kullanılmasına bağlıdır. Peki o zaman Marx toplumlar ile durumlar arasında nasıl ayırım yapıyordu? Şiddetin bir durumda haklı görülüp, bir diğerinde görülmemesinin ölçütü neydi?

Şiddete dayanan bir devrimi haklı gören koşullara ilişkin çözümlemesi, Marx'ın kendi gelişimi içinde değişti. Burada Marx'ın ilk ve sonraki görüşleri arasında ayırım yapmak mümkündür. Gene de hem ilk hem de sonraki yazılarında, haklı şiddete dayalı devrim koşulları, şiddete dayalı başarılı bir devrimin; yani toplumun komünizme doğru fiilen değişim geçirmesini sağlayan bir devrimin koşullarıyla bağlantılıydı. 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi Marx, teori ile praksisi, haklı gösterme ile gerçekleştirmeyi, birbirinden ayırmaz.

1845'e kadarki, öncelikle Almanya'da bir devrimin gerçekleşmesiyle ilgililenen ilk görüşlerinde Marx, aşağıdaki koşulların bir devrimi haklı çıkarmak için yeterli olduğunu öne sürdü: Birincisi, radikal bir değişim ihtiyacı olmalıdır. Marx'ın insan ve toplum çözümlemesi, kapitalizm koşullarında insan yaşamını şöyle tanımlar: "[Bu ilişkiler içinde] insan değersizleşmiş, köleleşmiş, terk edilmiş, aşağılanmış bir varlıktır. [Bu ilişkileri] köpeklere vergi getirileceğini işiten bir Fransızın kapıldığı telaş çok iyi betimler: Za-

vallı köpekler! Size insan muamelesi yapmak istiyorlar!" (*MECW*, 3:182). Bu görüş, hem Marx'ın "insan, insan için en yüce varlıktır" (*MECW*, 3:183, vurgular atlandı) görüşünden, hem de Alman toplumu üzerine yaptığı incelemeden türer:

> Bu bütün toplumsal alanların karşılıklı olarak birbirine uyguladığı ağır baskıyı betimleyen bir durumdur; mizah duygusundan yoksun yaygın bir atalet, her türlü sefaleti koruyarak yaşamını sürdüren, kendisi işbaşındaki sefaletten başka bir şey olmayan bir yönetim sisteminin çerçevesi içinde kendisini yanlış kanaatleri ölçüsünde tanıyan bir sınırlılık. (*MECW*, 3:177)

Bu koşullarda yaşam sadece bir özgürlük ihlali değil, özgürlüğe yönelik bir hakaret; sadece özgürlükten yoksunluk değil, özgürlüğün etkin biçimde reddidir. Bu koşullarda yaşam, yanılsamaları gerektirir. Dolayısıyla, "mevcut durumla ilgili yanılsamalardan vazgeçme talebi *yanılsamaları gerektiren durumdan vazgeçme talebidir*" (*MECW*, 3:176). Radikal değişimi gerektiren bir durumdur bu.

İkinci olarak, durum kısmi; sırf siyasal devrimlerle çare bulunacak bir durum olmamalıdır. "Almanya ... şimdiki siyasal durumun genel sınırlılığını ortadan kaldırmadan, özgül Alman sınırlılığını ortadan kaldıramayacaktır" (*MECW*, 3:184). Bu görüşün çeşitli nedenleri vardır. Önemli bir neden, kapitalist toplumdaki siyasal alanın, sivil toplumdan ayrı ve onun karşıtı olmasıdır. Bizatihi bu alanın kendisi "insanın *kamusal insan* ve *özel insana* bölünmesi"nin bir yansımasıdır (*MECW*, 3:155).

> Siyasal devletin gerçekten gelişim gösterdiği yerde, insan -sadece düşüncede, bilinçte değil; *gerçekliğin, yaşamın* içinde de- ikili bir yaşama, ilahi ve dünyevi bir yaşama yönelir: Kendisini bir *cemaat varlığı* olarak gördüğü *siyasal cemaat* içindeki yaşam ile *özel birey* olarak davrandığı, öteki insanları bir araç olarak gördüğü, kendisini bir araca indirgediği ve yabancı güçlerin oyuncağı haline geldiği *sivil toplum* içindeki yaşam. Siyasal devletin sivil toplumla olan ilişkisi tam da gökyüzüyle yeryüzünün ilişkisi kadar tinseldir. Siyasal devlet sivil toplumla aynı karşıtlık içinde yer alır ve sivil toplumu daima onaylayarak, restore ederek ve onun kendisine hâkim olmasına izin

vererek, tıpkı dinin seküler dünyanın darlığına karşı galip gelmesi gibi sivil topluma karşı galip gelir. *En dolaysız* gerçekliği içinde insan, sivil toplum içinde, seküler bir varlıktır. Kendisini gerçek bir birey olarak gördüğü ve başkaları tarafından da bu şekilde görüldüğü bu yerde insan, *kurgusal* bir fenomendir. Öte yandan, devlette; insanın bir varlık türü olarak görüldüğü yerde o, hayali bir egemenliğin hayali bir üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından mahrumdur ve gerçek olmayan bir evrenselliğe maliktir. (*MECW*, 3:154)

Böylece, siyasal alan *içinde* radikal değişim ihtiyacını oluşturan koşulları ortadan kaldırma girişimi, sorunun kaynaklarından birini geçersiz hale getirmez ve getiremez. Ek olarak, Almanya'daki sınıfların geriliği ve bencilliği, hiçbir siyasal devrimin "binanın dayandığı sütunları deviren bir devrim" olmasına meydan vermez.

Kısmi, sadece siyasal bir devrimin temeli nedir? *Sivil toplum yanının* kendisini özgürleştirmesi, *genel* hâkimiyete ulaşması; belirli bir sınıfın, kendi *tikel durumundan* hareketle, toplumun genel özgürleşmesini gerçekleştirmesidir. Bu sınıf toplumun bütününü özgürleştirir, ama sadece toplumun bütününün bu sınıfla aynı durumda olması, örneğin para ve eğitime sahip olması ya da bunları istediği vakit ele geçirebilmesi şartıyla. (*MECW*, 3:184)

Ancak Almanya'da bu rolü oynayabilecek kadar cesur ve kararlı hiçbir sınıf yoktur. Dolayısıyla, ne yukarıdaki durumun kısmi bir çözüm olması, ne de siyasal değişim aracılığıyla, herhangi bir anlamda, tam bir çözüm umudu vardır.

Üçüncüsü, Marx bu koşullarda, tam bir değişimin; burjuvazinin dayandığı sütunları devirecek bir devrimin gerekli olduğunu savunur. Ancak bu koşullar yüzünden; Alman sınıflarının, yönetiminin ve tarzının geriliği ve çağdışılığı yüzünden, Alman toplumu içinde bu türden bir değişimi etkileyebilecek yeni bir öğe sürekli olarak geliştirilmelidir. Bu, proletaryadır -sivil toplumun bir sınıfı olmayan, evrensel acıların devrimin maddi temelini oluşturduğunu bilen bir sınıf. Ek olarak, çektiği acılara ve aşağılanmaya rağmen Alman proletaryası, devrimci rolüne özellikle uygundur; çünkü eğitim bakımından ve Avrupa proletaryasının teorisyeni olmak için gerekli olan mükemmel yeteneklere sahiptir

(*MECW*, 3:201-2). Böylece Marx kendi sorusunu sorar ve yanıtlar:

> O halde bir Alman özgürleşmesinin *pozitif* imkânı neredediir? *Yanıt*: *radikal zincirleri* olan bir sınıfın; sivil toplumun bir sınıfı olup sivil topluma ait olmayan bir sınıfın biçimlenmesinde; bütün zümreleri içinde eriten bir zümrenin oluşumunda; evrensel acılarıyla evrensel bir niteliğe sahip olan ve hiçbir belli bir hata işlemeyip tersine genellikle hatalı davranılan, ama bunun karşılığında özel hak da talep etmeyen; artık tarihsel değil, sadece insani bir unvan isteyen; sonuçlara tek yanlı bir antitezle değil, Alman devletinin öncüllerine karşı kapsamlı bir antitezle karşı duran bir yaşam alanının biçimlenmesinde; nihayet, toplumun bütün diğer alanlarından özgürleşerek toplumun bütün diğer alanlarını da özgürleştirmedikçe kendisini de özgürleştiremeyecek olan bir dünyanın; tek kelimeyle, insanın *tamamen yok olduğu* ve böylece *insanın bütünüyle yeniden kazanılmasıyla* kendisini kazanabilecek olan bir dünyanın oluşturulmasında. Tikel bir zümre olarak toplumun bu çözülüşü, *proletaryadır*. (*MECW*, 3:186)

Sonuç olarak, Almanya'daki, yukarıda betimlenen koşullar nedeniyle Marx, bu ülkede bir devrimin şiddet içeren bir devrim olacağı ve olması gerektiği sonucuna vardı. "Eleştiri silahı, kuşkusuz, silahların eleştirisinin yerini tutamaz, maddi gücü maddi güçle yıkmak gerekir" (*MECW*, 3:182). Almanya'da şiddet içeren bir devrim hem gereklidir hem de haklıdır. Böyle zamanlarda, "kahramanca bağlılığa ... mecburi çağrı yapılır" (*MECW*, 3:164). Marx'ın argümanı, özetle, Almanya'daki değer kaybı, ahlâki çürüme ve ekonomik, toplumsal ve siyasal koşulların geriliği yüzünden başka bir yolun olmadığıdır. Fransa'da durum farklıdır. Fransa'da ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullar Almanya'nın ilerisindedir. Bu nedenle, "Fransa'da... tam özgürlüğü doğuracak [olan] ... aşamalı bir kurtuluş gerçekliğidir." Fransa'da,

> *kurtarıcı* rolü böylelikle, nihai olarak toplumsal özgürlüğü örgütleyen -insanın dışında olan ama gene de insan toplumu tarafından yaratılan belirli koşullar temelinde, insan varoluşunun bütün koşullarını toplumsal özgürlük önkoşuluna göre gerçekleştiren- sınıfa gelene kadar, dramatik bir devinimle, birbiri ardı sıra Fransız ulusunun çeşitli sınıflarına geçer. (*MECW*, 3:186)

Ama Almanya'da pratik yaşam bu türden aşamalı bir çözüme izin vermez. Almanlar, ancak durumlarıyla, zincirleriyle *zorlandıkları* zaman mevcut toplumlarının çözülmesini talep edeceklerdir (*MECW*, 3:186).

Bu türden bir devrim gerçekten olacak mıdır? Proletarya kendisinden beklenen, mevcut durumun ahlâki olarak haklı çıkardığı bu devrimi yapacak mıdır? Marx kesinlikle bu devrimin gerçekleşeceğini düşünüyordu:

> Felsefenin proletaryada kendi *maddi* silahlarını bulması gibi, proletarya da felsefede kendi *manevi* silahlarını bulur. Ve düşüncelerin ışığı bir kez halkın bu açıkyürekli toprağına tam olarak ulaştığında, Almanların insan olarak özgürleşmesi gerçekleşecektir. (*MECW*, 3:187)

Burjuva Alman toplumuna karşı şiddete dayanan bir devrim böylece haklı çıkarılmıştır. Böyle bir devrim, felsefenin eleştirel etkinliklerinin başarısına bağlı olduğu kadar, proletaryanın içinde var olduğu acı veren ve aşağılayıcı koşullara bağlı olarak gerçekleşecektir. O zaman proletarya ayaklanacak, elde silah düşmanına karşı savaşacaktır.

Bu ilk değerlendirmenin birçok özelliği üzerinde durmak gerekir. Birincisi, Marx'ın özgürlük etiği burada önemli bir rol oynar. Şiddetin, devrimci eylemlerin haklı çıkarılmasının zorunlu bir koşulu; bir toplumdaki insanların insanlıkdışı durumları, tam anlamıyla özgür olmamalarıdır. Marx, 1843 gibi erken bir tarihte, özgürlüğü kazanmak için toplumsal yaşam koşullarının -sadece ya da öncelikle siyasal koşulların değil- devrimle değiştirilmesi gerektiği konusunda gayet açıktır. Aslında proletarya, o zamana dek siyaset çerçevesi içinde düşündüğü için "bütün kötülüklerin lanetini iradede ve bütün çare araçlarını şiddette ve tikel bir devlet formunun yıkılmasında" görmüştür. Burada bir hata yapılmıştır. Sonuç olarak, "gücünü, kanla bastırılan anlamsız, yararsız ayaklanmalarda israf" etmiştir (*MECW*, 3:204). Dolayısıyla, insanın özgürlükten yoksun bırakılması, proletaryanın hedefinin (4. Bölüm'de tanımlanan) -sadece mevcut devlet formunun yıkılmasının değil- özgürlük olması ve şiddet dışı araçların toplumu değiştiremeyeceği veri alınarak, şiddete dayanan bir devrim haklı

çıkarılmıştır. İkincisi, Marx şiddete dayanan devrimle ilgili argümanını sadece yukarıdaki üç etkene dayandırmaz. Teori tek başına (sadece Almanya'nın durumunda değil) güçsüzdür. "Fikirler eski bir dünya düzenini asla aşamaz, sadece eski dünya düzeninin fikirlerini aşabilir. Fikirler *herhangi bir şey icra* edemezler. Fikirlerin icrası için, pratik güç kullanabilecek insanlara ihtiyaç vardır (*MECW*, 4:119). Marx'ın etiğinin yeterince güçlü olmamasının nedeni bu etiğin başkalarını içinde bulundukları durumun gerçekliği hakkında aydınlatmak amacıyla kullanılmasından değildir yalnızca, aynı zamanda bizzat gerçeklik böyle bir teoriye doğru çabaladığı için güçsüzdür (*MECW*, 3:183). Toplumun bu türden radikal bir değişime ihtiyacı vardır, bu değişim de gerçekten çıkarınadır. Bu ihtiyaç aşağılanan ve sefalet içindeki halkın ihtiyacıdır. Marx'ın teorik çalışmalarının yanı sıra, komünist grupların ve partilerin pratik etkinlikleri de insanları aşağılanma ve sefaletleri konusunda; bu ihtiyacı duymaları konusunda uyandırmayı amaçlamaktadır. İnsanlar bu radikal değişim bilincine vardıklarında ve bu ihtiyacı anladıklarında; bunu, öfke ve suçlamayla ifade ederler. Böylece Marx'ın argümanı ikili bir temel taşır: Halkın gerçek durumu halkın nezdinde bir kez açıklığa kavuştuğunda, halk devrim ihtiyacını anladığında, haklı bir devrim (Almanya'da şiddete dayanan bir devrim) gerçekleşecektir:

> İnsan kendisini proletaryanın içinde kaybettiği için ve sadece bu kaybın teorik bilincini kazanmakla kalmayıp zorlayıcı, geri çevrilemeyen ve başka kılıkta görülemeyen mutlak biçimde zorunlu bir ihtiyaç - zorunluluğun pratik ifadesi- aracılığıyla doğrudan doğruya bu insanlıkdışı duruma karşı isyana yöneldiği için; proletarya kendisini özgürleştirebilir ve özgürleştirmelidir. (*MECW*, 4:37).

Üçüncüsü, proletaryanın yaşadığı acı iki kattır. Bir yanda, yeterince tüketemediği, giyinemediği, sağlıklı bir yerde yaşamadığı vb. için acı çeker. Ama öte yanda, üretim yaptığı koşullardan ötürü -bu koşullar onun gelişimini sınırlar ve kısıtlar, üyelerini tüketir vb.- acı çeker. Yani proletarya hem tüketici hem de üretici olarak acı çeker. İnsani acıların bu ikinci yanının komünist bir devrimin koşulları bakımından özellikle önemli olduğu ileri sürülmüştür:

"Devrimi yapan; tüketici olarak tatmin olmamış insandan çok, üretici olarak engellenmiş insandır ve insanın üretici olarak ihtiyacı, üretim etkinliğindeki çeşitli güçlerini, maddi yaşam içindeki yaratıcı potansiyellerini özgürce geliştirmek ve ifade etmektir."[21] "İnsanın üretici olarak yaşam koşullarına karşı isyankârlığı,"[22] kesinlikle var olsa da Marx'ın devrimi sadece bu temelde öngörmüş olduğundan pek emin değilim. Sık sık yoksulluğun, devrimci, yıkıcı yanını vurgular. "İnsanın üretici olarak isyankârlığı"nı vurguladığı içindir ki, Marx'ın görüşleri, faydacı ya da hedonistik olmayan ve adaleti temel almayan görüşler olarak, doğru biçimde değerlendirilmiştir -onun etiği sadece acıların ortadan kaldırılmasını ya da tüketim mallarına eşit miktarda ulaşılmasını amaçlayan bir etik değildir. Bir devrimin haklı çıkarılmasının temelini oluşturan hedef -yani komünizm- özünde; çekilen acılarla, insanın insan olarak yaşamak durumunda olduğu yaşam tarzıyla -yani özgürlük yaşamı- olduğu kadar bağlantılı değildir. Ne var ki, Marx'ın bu türden acılardan başarılı ve haklı bir devrimin maddi koşulu olarak söz etmemesinin nedeni bu değildir. Aslında bir kişi *her iki türden* acıyı ne ölçüde yaşıyorsa Marx'a göre o kadar az özgürdür.

Dördüncü ve son olarak, Marx'ın sonraki görüşlerinde çok önemli bir yeri olan, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki, ilk görüşlerinde ya pek az rol oynar ya da hiç rol oynamaz. Aynı şekilde, Marx'ın üretim tarzına ilişkin ilk değerlendirmeleri sınıf ilişkilerini kapsasa da, sınıfların rolü bu değerlendirmede görece az geliştirilmiştir. Aslında, Almanya'da bir devrimin gerekli olmasının nedeni, kısmen, üretim koşullarının geriliği olsa da, sınıfların çok geri olmasıdır. Esasen, evrensel çıkarları nedeniyle proletarya sınıfdışı sayılır. Gene de, üretim tarzı Marx'ın ilk değerlendirmelerinde önemli bir rol oynar. Şunu kabul eder: "Proletarya Almanya'da ancak yükselen endüstriyel gelişmenin bir sonucu olarak oluşmaktadır" (*MECW*, 3:186). Ayrıca, proletarya, özel mülkiyet tarafından üretildiği için, "özel mülkiyet kendisini, kendi ekonomik devinimi içinde kendi çözülüşüne doğru

21. Robert C. Tucker, "The Marxian Revolutionary Idea," *The Marxian Revolutionary Idea* içinde, New York, W. W. Norton, 1970, s. 17-18.
22. Robert C. Tucker, "The Political Theory of Classical Marxism," *The Marxian Revolutionary Idea*, s. 61.

yönlendirir" görüşünü öne sürer (*MECW*, 4:36, bkz. s. 282). Gene üretim tarzının oynadığı rol sonraki görüşlerini nitelendiren çeşitli temel özellikleri atlar. Üretim tarzının devrimler üzerindeki rolü üzerine daha sonraki görüşlerindeki değişiklikler nedeniyle Marx'a göre şiddetin bir devrim için artık elzem olmadığını savunanlar vardır.[23] Bu görüşlere tekrar döneceğim.

Marx'ın sonraki devrim ve şiddet teorisi, ilk görüşlerinden çeşitli biçimlerde ayrılır. Bir yanda, ilk görüşlerinin bazı yönleri değişmiştir; öte yanda, bu ilk görüşlere yeni öğeler eklenmiştir. Değişmeyen, özgürlük etiğine bağlılığı ve şiddetin ancak başka araçlar kullanılamıyorsa haklı olduğu konusundaki ısrarı, insanların içinde bulundukları gerçek durumun açığa çıkarılmasında teorinin oynadığı role verdiği önem ve bunların yanı sıra bizatihi gerçekliğin proletarya içinde radikal bir değişime ve bu değişimin yaşanmasına duyulan ihtiyaç anlamında teoriye yönlendirilmesidir.

Marx'ın değerlendirmesindeki yeni öğelerden biri, üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişmedir. Şimdiye kadar görülen her toplumsal formasyonda, toplumsal üretim ilişkileri üretim güçlerinin gelişmesini sınırlamıştır. Ancak ve ancak üretim güçleri üretim ilişkilerine baskı yaptığı zaman bir devrim gerçekleşebilir. Üretim güçleri yeterince gelişmemişse, herhangi bir devrimci eylem ya sistemi değiştirmeyi başaramayacak ya da sistemi, komünizme doğru ileri bir adımla değil; belki gerici bir yönetim formuyla sonuçlanmak durumunda kalacaktır. Gördüğümüz gibi, Marx bu türden üretim güçlerinin ne kadar ileri olması gerektiği konusunu oldukça müphem, aslında tartışmaya açık bırakmaktadır. Kuşkusuz, başarı şansı olan ve haklı çıkarılabilecek devrimci eylem için bütünüyle otomatlaşmış bir endüstriyel üretim sisteminin şart olduğunu düşünmez. Tam aksine, Marx'ın on dokuzuncu yüzyılın ileri Batı toplumlarındaki üretici güçlerin kaydettiği gelişimin komünizm için yeterli bir temel oluşturduğunu savunduğu görülür. Ayrıca, Marx bir kaderci olmadığı için çeşitli devrimci eylemlerin sadece üretim ilişkilerinin değişimine değil, aynı zamanda bizatihi üretim güçlerine yönlendirilebileceğini savunması tutarsız olmayacaktır. Üretimin bütün parçaları ve güçleri yerlerini alana

23. Bkz. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 185-201.

kadar oturup beklenmesi ve sonra eyleme geçilmesi gerektiğine inanılması halinde, Marx'ın düşüncesi bütünüyle yanlış anlaşılmış olur. Marksçı bir devrimci, haklı olarak üretici güçleri "itmek" için eylemde bulunabilir. Ancak bu türden eylemlerin üretici güçleri ne kadar ve nereye kadar ilerletebileceği konusunda belirgin sınırlar vardır. Burada önemli olan, Marx'ın görüşlerinin bu alanda da devrimci eylem imkânını dışlamamasıdır.

İkinci olarak, Marx'ın ilk görüşlerinde görüldüğü gibi, devrimci şiddet, ancak üretim güçlerinin tam bir olgunluğa ulaşması halinde ve üretim ilişkilerini değiştirmenin başka bir olanağı yoksa haklı görülebilir. Marx 1848'de Almanya'dan söz ederken şöyle diyordu: "Eski toplumun ölüm kasılmalarını ve yeninin kanlı doğum sancılarını kısaltmanın, yatıştırmanın ve yoğunlaştırmanın bir aracı, sadece tek bir aracı vardır: *devrimci şiddet*".[24] Ne var ki, devrimci eylemler, şiddet içeren eylemler, sistemin değiştirilmesi için gerçek bir olanak sunmalıdır. Tecrit edilmiş terör eylemleri ya da *statüko*'ya karşı cürüm, bu nedenle Marx tarafından hoşgörülmez ya da haklı çıkarılmaz. Bunlar aptalca eylemlerdir.

Marx'ın aslında, maddi koşullar olgunlaştığı, devrim için hazır hale geldiği zaman, zorun ya da şiddetin gerekli olmayacağını savunduğu iddia edilmiştir. "Teröre başvurulması, Marx'a göre, devrimin ulaşmak istediği hedeflere şimdiki halde ulaşılamayacağını gösteren kesin bir kanıttır. Terör devrimci amacın gerçekleştirilmesine yönelik bir araç olmaktan çok, başarısızlığın bir belirtisidir."[25] Böylece, Marx'ın "silahlı ayaklanma biçimindeki bütün radikal girişimlere sürekli olarak karşı çıktığı" öne sürülmüştür.[26] Şiddet, terör ve zor "gerçek ekonomik ve toplumsal koşullardan soyutlanmış öznelci bir safsata"nın bir parçasıdır yalnızca.[27] Toplumsal ve ekonomik koşullar olgunlaştığında devrim zor kullanılmaksızın gerçekleştirilebilir.

Marx'ın şiddet ve devrime ilişkin görüşlerinin bu yorumu, yukarıdaki tartışmanın göstermiş olduğu gibi, temelsizdir. Marx'ın

24. Karl Marx, alıntı, Maximilien Rubel ve Margaret Manale, *Marx Without Myth*, New York, Harper & Row, 1975, s. 81.
25. Avineri, s. 188.
26. *A.g.y.*, s.194.
27. *A.g.y.*, s.190.

devrim koşullarının olgunlaşmadığına inandığı bir sırada, burjuva toplumuna karşı savaşa girişen pek çok gruba fiilen karşı çıktığı doğrudur. Ancak bundan, devrim için uygun koşullar oluştuğunda, şiddet ve zora gerek kalmayabileceği sonucu çıkmaz. Şiddet, Marx'ın görüşlerinde, komünizmden önce yaşamın bir parçasıdır. Şiddetin ötesinde bir yaşamın yaratılması için gerektiğinde proletaryanın şiddete başvurmaması için hiçbir sebep görmez.

Üçüncüsü, sınıflar Marx'ın sonraki görüşlerinde önemli bir rol oynarlar. Proletarya artık sınıfdışılığa mahkûm edilmez. Proletarya, bu görüşlerde, terimin tam ve meşru anlamında bir sınıftır. Aslında devrim ancak proletarya kendisini bir sınıf olarak birleştirdiği ve oluşturduğu ölçüde mümkündür. Bu, Marx'ın komünizmi yaratmak için proletaryanın önce siyasal iktidarı ele geçirmesi ve devrimden sonra bile iktidar olması gerektiği şeklinde bir anlayış değişikliği geçirdiğini gösterir. Marx şu yorumda bulunur:

> Proletarya siyasal üstünlüğünü evreler halinde, bütün sermayeyi burjuvaziden zorla almak; bütün üretim araçlarını Devlet'in, yani hâkim sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek ve üretici güçlerin toplamını olabildiğince hızlı biçimde geliştirmek için kullanacaktır. (*MECW*, 6:504)

Bu türden siyasal iktidar, proletaryanın diktatörlüğü tarafından gerçekleştirilecektir. Bu kısmın amacı Marx'ın devrim üzerine sonraki görüşlerinin bu özelliğini tartışmak değildir. Ancak, Marx'ın diktatörlük kavramını günümüzdekinden çok farklı bir tarzda anladığını belirtmek yeterlidir. Proletaryanın diktatörlüğü, her şeyden önce büyük çoğunluğu oluşturan bir sınıfın bir diğer sınıf üzerindeki diktatörlüğüdür. Öyle ki, Marx proletaryanın demokrasi savaşını kazanmasından söz eder. Ayrıca, "proletaryanın diktatörlüğü" ile Marx'ın kastettiği, proletaryanın kapitalist sınıfa karşı zor, baskı ve şiddet kullanarak yönetime geçmesidir. Aslında proletarya diktatörlüğünün önemi büyük çapta abartılmıştır. Burjuva sınıfı da öteki sınıflara karşı zor, baskı ve şiddet kullanmıştır. Marx burjuvazinin diktatörlüğünden bu nedenle söz eder (bkz. *MECW*, 10:1222, 125, 131). Ne var ki, "proletaryanın diktatör-

lüğü" sözlerine büyük bir önem atfedilirken, "burjuvazinin diktatörlüğü" sözlerine görece pek az önem verilir. Tutarlı olmak için, her iki diktatörlüğün kullandığı zor ve şiddete aynı ölçüde önem vermek gerekir. Marx, proletarya diktatörlüğünün şiddet, baskı vb.'yi sadece komünizme geçişin -yani, bu türden denetim araçlarını kullanmanın ortadan kaldırılmasının- bir aracı olduğu ölçüde kendisini ilgilendirdiğini ifade eder. O halde proletaryanın diktatörlüğü nosyonu, Marx'ın proletaryanın siyasal iktidarı ele geçirmesi ve onu kullanması gerektiğini onaylaması anlamına gelir. İktidarın ele geçirilmesi ve kullanılması, tanımı gereği baskıcıdır, zor ve şiddet kullanımını içermesi olasıdır. Toplum ancak böylelikle şiddetin ötesine geçerek ilerleme umudu taşıyabilir.[28]

Son olarak, Marx'ın devrimde şiddetin haklı çıkarılmasına ilişkin sonraki görüşlerinde önemli rol oynayan bir nokta daha vardır. Bu, devrimin ona katılanlar üzerindeki etkisidir. Marx, bu türden bir devrimin, ona katılanları bir bakıma arındırdığını ya da temizlediğini savunuyordu. Şöyle der:

> Hem bu komünist bilincin kitlesel ölçekte üretilmesi, hem de amaca ulaşılması için insanın kitlesel ölçekte değişmesi, ancak pratik hareket içinde gerçekleşecek bir değişim; bir *devrim* gerekir. O halde devrim sadece, ***hâkim*** sınıf bir başka tarzda devrilemeyeceği için değil, onu yıkan sınıf çağların bütün pisliğinden arınmayı ve yeni bir toplum kurmak için uygun hale gelmeyi ancak bir *devrimle* başarabileceği için de gereklidir. (*MECW*, 5:52-3)

O halde, devrimin ve devrime eşlik edebilecek şiddet eylemlerinin yeni bir toplumu inşa edecek insanları lekeleyebileceği Marx'ın görüş alanına girmez. Gandhi'nin, Martin Luther King'in ve benzerlerinin görüşleri Marx'n görüşlerinden oldukça uzaktır. Kişi, içinde şiddetin olmayacağı, baskının sona erdiği bir topluma hazırlanırken, Thoreau tarzında pasif itaatsizliğe kalkışmamalıdır. Daha doğrusu, şiddetin kullanılması, Marx'ın gözettiği hedefle tam olarak bağdaşabilir ve aslında, başkalarının iddia ettiği gibi bu amacın bozulmasına değil güçlendirilmesine hizmet eder.

28. Marx'ın proletaryanın diktatörlüğü kavramıyla ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Hal Draper, "Marx and Dictatorship of the Proletariat," *New Politics*, C. I, 1961/2, s. 91-104.

Şimdi Marx'ın böyle bir görüşü nasıl savunabildiği sorulabilir. Eğer, iddia ettiği gibi, bireyler önemli ölçüde kendi ortamları ve giriştikleri eylemler tarafından biçimlendiriliyorlarsa; devrimin ve şiddetin onları yozlaştırmamasının, komünist toplum içinde yeni bir yaşam öncesinde onları lekeleyecek yerde aklamasının nedeni nedir? İki yanıt olduğunu düşünüyorum. Bir yanda, çağdaş burjuva toplumunun şiddete dayalı bir toplum olduğunu hatırlamalıyız. Şiddet ve zor günlük yaşamı nitelendirir. Dolayısıyla, proletaryanın komünist devrimde şiddet kullanması onların ansızın hiç görülmemiş ve garip bir tarzda davrandıkları anlamına gelmez. O halde aslında şunu sormak gerekir: Şiddete dayalı komünizm öncesi toplumun, uyumlu bir komünist topluma dönüştürülmesi nasıl mümkün olur? Bu soruya verilecek yanıt, Marx'ın çok sayıdaki şiddet kaynaklarının -özel mülkiyet, rekabet, işbölümü, ücretli emek, sınıflar vb.- devrimle tasfiye edileceği görüşüdür. Bu kurumlar aynı zamanda geçmiş çağların "pisliği"nin bir parçasıdır ve proletarya toplumu bu pislikten kurtaracaktır.

Marx'ın verebileceği ikinci yanıt, bize onun diyalektik ve toplumsal oluşumun dinamikleri üzerine görüşlerininin ipuçlarını verir. Marx, insanın gelişim süreci içinde, toplumsal koşulların çeşitli niteliksel değişimler geçirdiğini savunuyordu. Komünizmden *önce* gerçekleşen, ancak komünizme geçişle birlikte etkin biçimde toplumdan dışlanan şiddet (yanı sıra bencillik, acı, ihtiyaçlar vb.)[29] bunun bir örneğini oluşturur. Gandhi'nin, King'in ve benzerlerinin görüşleri bu konularda kesinlikle diyalektik dışıdır. Yeni bir toplum oluşturmak için yapılanlar yeni toplumda yaşayanları etkilemeye devam edecektir. Musa'ya da Vaat Edilmiş Topraklar'a girmesi için izin verilmedi. Ama Marx'ın diyalektik anlayışına göre hem insan ilişkilerinde ve hem de insanlarda, komünizmi gerçekleştirmek üzere kullanılan şiddetin etkilerinden koruyan niteliksel bir değişim gerçekleşir. Bunun akla uygun olup olmadığı, kuşkusuz, Marx'ın komünizmde geçerli olacağını düşündüğü koşullara ve insanların şiddete başvurmalarını savunduğu koşullara bağlıdır.

Ancak, komünizmde gerçekleşen niteliksel değişimin ko-

29. Komünizmin aynı zamanda ihtiyaç, bencillik ve özçıkar aracılığıyla meydana geldiği hatırlatılmalıdır.

münizmin ilk evresinde yaşanan oldukça uzun bir hazırlık dönemini gerektireceğini hatırlamak gerekir. Aslında, komünizmin ilk evresinin zorlukları nedeniyle gerekli sürenin kısa olmayacağı düşünülebilir. Marx'ın bu ilk evreye ilişkin oldukça görsel betimlemesi şöyledir:

> [Komünizmin] ilk formunda ... *maddi* mülkiyetin hâkimiyeti öylesine geniştir ki, *özel mülkiyet* olarak sahiplenilemeyecek *her şeyi* yıkmak ister. Yetenek vb.'yi *keyfi* bir tarzda, hiçe saymak ister.... Nihayet, bu hareket ... kaba bir ifadesini, *evliliğin* (kesinlikle *kapalı bir özel mülkiyet formu*) karşısına, kadının *komünal* ve ortak mülkiyetin bir parçası haline geldiği *kadınlar cemaatini* çıkarmakta bulur. Bu *kadınlar cemaati* fikrinin, henüz tamamen ham ve saygısız olan bu komünizmin *sırrını açığa vurduğu* söylenebilir.... Bu komünizm tipi -insanın *kişiliğini* her alanda inkâr ettiği için- inkâr edilen özel mülkiyetin mantıksal ifadesinden başka şey değildir. (*MECW*, 3:294-5)

O halde, insanların komünizmin yaratılması için geçirdikleri ve geçirmeleri gereken değişimin ani bir değişim olması gerekmez ve bu değişiklik büyük olasılıkla ani olamaz. Bu noktayı vurgular gibi Marx, şu yorumda bulunur: "Devrim ... kısa süreli bir devrim değildir. Şimdiki kuşak Musa'nın yaban ellerden geçirdiği Yahudilere benzer. Sadece fethedilecek yeni bir dünyaya sahip olmakla kalmaz, yeni bir dünya ile başa çıkabilecek insanlara yer açmak için ortadan kaybolması da gerekir" (*MECW*, 10:117). Böylece, komünizmin gerçekleşmesi yeni bir kuşağın -belki de iki kuşağın- gelişine kadar bekleyebilir (Musa kırk yıl dolanıp durmuştu). Ne var ki, komünizmi kurmanın ne kadar zaman alacağı üzerine spekülasyon yapmanın yararı yoktur. Burada belirtilmesi gereken, sürenin kısa olmayacağı; baskı ve şiddet kullanmanın önceki toplumlar ve bireyler üzerinde yarattığı etkilerin üstesinden, baskı ve şiddetin kaynaklarını ortadan kaldırarak gelinebileceğidir. Bu etkilerin üstesinden gelinecek midir? Bir kez daha, bu, Marx'ın şiddetin kaynaklarını ve insanların ve toplumun diyalektik değişim sürecini doğru olarak saptayıp saptamadığına bağlı olacaktır.

Ne var ki, burada Marx'ın görüşlerine karşı çoğu kez öne sürülen ahlâki bir itiraz vardır. Yukarıdaki tartışma boyunca

şiddetin araçsal doğası belirtilmiştir. Devrimci durumlarda şiddetin kullanılmasını nihai olarak haklı çıkaran, komünizm amacı; tam insani özgürlüğün sağlanmasıdır. Amaç araçları haklı çıkarır anlayışına çarpıcı bir örnek olarak ele alınan bu anlayış sık sık şok ve dehşetle karşılanır. Marx ya da herhangi biri gerçekten böyle bir görüşü savunabilir miydi? Böyle bir görüş, amaçlara ulaşmak için aşırı ve kabul edilemeyecek araçların kullanılmasına; kendisi önayak olmasa bile, izin vermez mi? Marx, gördüğümüz gibi, bir devrim sırasında "nefret edilen bireylere ve anıları nefret uyandıran kamu binalarına" karşı girişilecek intikam eylemlerini hoş görüyordu. Böyle bir görüşün gereği olarak, bir devrim sırasında uygulanabilecek şiddetin karşısında pek sınır kalmaz. Marx, bu türden "nefret edilen bireyler"in arasında proleterin kişisel anlaşmazlık içinde olduğu komşularının da yer alacağını düşünmedi. Şiddet ve terör, karşı olunan burjuva sınıfının üyeleriyle sınırlı olmalıydı. Ancak bu bile sorun oluşturmaktadır, çünkü Marx bireyler olarak onların da kendi rollerinin kapanında olduklarını savunuyordu. Kapitalist de yabancılaşmıştır. Ortada tam bir trajedi vardır.

Marx'ın yukarıdaki ilk soruya verdiği yanıt şöyledir: "Elbette amaç araçları haklı çıkarır -amaç araçları haklı çıkarmıyorsa, başka ne yapılabilir?" Bu sadece Marx'ın değil, diğer pek çok filozofun da savunduğu bir görüştür. Yukarıdaki itirazın sorunu, bu yanıtın, amacın her türlü aracı haklı çıkardığı anlamında yorumlanmasıdır - Marx'ın yanıtı bu tarzda yorumlanmayı gerektirmese bile. Marx'ın itiraz edilebilir araçları savunmadığını göstermek için, onun şu yorumu hatırlanmalıdır: "Kötü araçları gerektiren amaç, iyi bir amaç değildir."[30] Ancak bu alıntının yardımcı olacağı kuşkuludur, çünkü Marx'm en ilk görüşlerine; tarihsel materyalizm, ideoloji ya da sınıf mücadelesi üzerine görüşlerini henüz geliştirmediği bir döneme aittir. Aslında bu anlayış, Marx'ın devrimden pek az söz ettiği bir dönemde dile getirilmiştir.

Ben, tam aksine, Marx'ın, komünizmi getirmek için kötü amaçların kullanılmak zorunda kalınacağı düşüncesinde olduğunu öne sürüyorum. Yukarıda gösterdiğim gibi Marx, genelde, kapitalizmden komünizme doğru gelişimin kaba, şiddete dayanan ve dehşet verici bir evreden geçmesi gerektiğini savunuyordu. Peki

30. Karl Marx, alıntı, Svetozar Stojanovic, *Between Ideals and Reality* içinde, New York, Oxford University Press, 1973, s. 179.

Marx, komünistlerin komünizmi gerçekleştirmek için kullanabilecekleri araçlara herhangi bir sınırlama getiriyor muydu? Şiddet, terör, aldatma, dolandırıcılık vb., proletaryanın bunları kullanma isteği her defasında haklı çıkarılır mı? Gördüğümüz gibi, yanıt "hayır"dır. Bu türden araçlar, ancak aşağıdaki koşulların bir araya gelmesi halinde haklıdır: (a) söz konusu araçlar komünizmin gerçekleştirilmesinde etkili olacaksa; (b) öteki barışçı, açık ve/ya da dürüst araçlar proletarya için geçersiz ya da yasaklanmışsa. Komünist partiler kapatıldığı, izlendiği ya da faaliyetleri askı altına alındığı zaman, amaçlarını açıklamanın yollarını ararlar (*MECW*, 6:481). Gizli dernekleri, entrikadan hoşlandıkları için kurmazlar. Ne de ikiyüzlü uzlaşmaları ve ittifakları hainlik olsun diye yaparlar: "Mücadelenin yasası ve usulü böyledir ve gelecekteki refah ancak tarafların *mücadelesinden* kaynaklanabilir -çelişen görüşlere, çıkarlara ve amaçlara rağmen gerçekleştirilen görünüşte zekice uzlaşmalardan ya da ikiyüzlü bir ittifaktan değil" (*MECW*, 7:27). Daha doğrusu, geleneksel olarak mahkûm edilmiş olan araçlar başka araçlar başarısız olduğu zaman kullanılır.

Bu yanıtın kapitalist toplum bağlamında ortaya konulan bir soruya verildiğini hatırlamak gerekir. Bu toplum, burjuvazinin komünistlerden esirgemeye çalıştığı araçlarla nitelenir. Proletarya, gördüğümüz gibi, her gün ve her saat şiddet ve baskıya maruzdur. *Kapital*, işçilerin bu türden şiddetle çeşitli biçimlerde sakatlandıkları, yaralandıkları ve öldürüldükleri birçok olayı belgelemeye çalışır. Ve doğrudan bu şiddetle öldürülmedikleri zaman, kendilerini öldürürler, intihar ederler (bkz. *MECW*, 4:597-612). Şiddet tehdidinden vazgeçmeleri halinde komünistler kaybedeceklerdir. O halde komünistlerden kapitalizm cehenneminde birer aziz olmalarını istemek saçmadır. Aslında Marx, kapitalistlerin kullandıkları şiddet, terör ve aldatmalarına karşı komünistlerin başvurduğu araçlar arasında önemli bir ahlâki farklılık olduğunu öne sürebilir. Komünist eylemler, bilinçli biçimde, ahlâki olarak üstün bir toplum kurmayı; bu türden araçlardan kurtulmuş bir toplum oluşturmayı amaçlar. Kapitalist eylemler, burjuva toplumunda kullanılan şiddet ve araçlar; bilinçsiz biçimde, istemeden, dolaylı olarak komünist topluma yol açsa da bu türden bir topluma bilinçli olarak, açıkça ve doğrudan karşı çıkar. Aslında kapitalist eylemler

bir şiddet toplumunu sürdürmeye yöneliktir. Eğer, şiddet ve öteki istenmeyen araçlar kullanılıyor ise, komünistlerin kullandığı araçlar kuşkusuz kapitalistlerin kullandığı araçlardan daha az mahkûm edilir araçlardır ve daha akla uygun biçimde haklı çıkarılabilir. Bu türden şiddeti protesto edenler kapitalist şiddete göz yumanlardır. Marx'ın kapitalist toplumda yaşayanların özgürlüğüyle ilgili söyledikleri, başarılı bir devrime -ister barışçı, ister şiddete dayalı olsun- temel olabilecek koşulları yaratma mücadelesidir.

Kuşkusuz, yukarıdaki değerlendirme ışığında, belirli bir şiddet eyleminin özgül bir durumda haklı görülüp görülmeyeceği, yanıtlanması zor bir sorudur. Ne var ki, bu türden pratik sorular şiddet ve devrime ilişkin her teori için zorluklar getirir. Bu sorulara verilecek kolay ve basit yanıtlar yoktur. Marx'ın yaptığı, bu sorularla ilgili yargıya varılırken dikkate alınması gereken bazı genel ve nesnel kuralları göstermektir.

Sonuç olarak, Marx'ın etik görüşleri komünizmin kuruluşunda (hiç olmazsa zaman zaman) şiddet kullanımını -hatta gereğini- açıkça kabul eder. Komünist devrimin bir sınıfın ya da bir sınıfdışının uyumlu eylemini gerektirip gerektirmediği, bir proletarya diktatörlüğünün gerekli olup olmadığı, şiddetin ne türden olumlu ve olumsuz işlevler taşıyabileceği, Marx'ın ilk ve olgunluk dönemi çalışmalarında farklı yanıtlar bulan özgül konulardır. Değişmeyen, onun, şiddetin büyük olasılıkla kullanılması gerekeceğine, benimsenen amacın şiddeti haklı çıkardığına, bu türden şiddetin burjuva toplumuna karşı bir tepki oluşturduğuna ve komünizmde bireyin komünizmi gerçekleştirmek için kullanılan araçlardan olumsuz biçimde etkilenmeyeceğine dair görüşleridir. Şiddetin, Marx'ın burjuva toplumu üzerine geliştirdiği düşüncelerin ana temalarından birini oluşturması önemli bir anlam taşır. Marx'ın gözünde şiddet Protean* bir nosyondu; burjuva toplumunun başarısızlıklarından biri, burjuva toplumunda şiddetin oynadığı bütünleyici rolün yanı sıra, bu toplumda şiddetin kazandığı farklı form ve biçimleri göremeyişiydi. Özgür bir toplumu kurmak için, şiddeti temel alan bir toplumu aşmak amacıyla şiddete başvurulması Marx'ın devrimci ahlâkını simgeler.

* Yunan mitolojisindeki her kalıba giren deniz tanrısı Proteus'tan; değişken, değişmeye hazır. (y.h.n.)



Bir komünist toplumun -barışçı yolları ya da şiddeti temel alarak- başarılı olması ve (ayrıca) ilk sosyalist evrenin aşılması halinde, olgunlaşmış bir komünist toplum var olacaktır. İnsanlar özgürlüğü kazanacaklardır. İnsanlar, sınıflar, kurumlar ve ilişkiler tarafından uygulanan meşru olmayan güç, şiddet ve baskı ortadan kaldırılmış olacaktır. İnsanlar kendi yaşamları, başkalarıyla ilişkileri ve doğa üzerinde etkin bir denetim sağlayacaklardır. "Bir kişinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik" içinde yaşayacaklardır (*MECW*, 6:506).

Marksist özgürlüğün doğasını tartıştık; ama yukarıdaki kısımda yapılan tartışma, komünizmde özgür yaşam anlamına gelen ahlâki yaşamı daha da aydınlatan farklı ve ilginç bir bakış açısı önermektedir. Burjuva toplumundaki ahlâk çeşitli sınıflara ve çeşitli bireylere karşı baskı ve şiddet kullanılmasına izin verir ve bunu onaylar. Bu bazen cezalandırma biçimini alır. Komünizmde şiddet, baskı ve cezalandırmanın oynayabileceği rol nedir? Bütün bunlar komünizmde yaşayan ve komünizmin ahlâki standartlarını bir biçimde ihlal edenlere karşı meşru biçimde kullanılabilir mi? Başkalarına zarar verenlere ne yapılır? Cezalandırılırlar mı? Ahlâki disiplin nasıl sağlanacaktır? Böyle bir toplumda otoritenin oynayacağı rol nedir? Bu soruları tartışmak bize, özgürlüğün ve komünizmin doğası üzerinde bir kez daha düşünme fırsatı sağlayacak.

Bu çizgide bir tartışmanın mümkün olduğundan başlangıçta kuşku duyulabilir. Komünizmde, sık sık aktarıldığı gibi, insanlar incinmeyecekler, zorlanmayacaklar ve kendilerini başkalarına dayatmayacaklardır. İnsanlar yapmaları gerekeni hep birlikte yapacaklardır. İnsanın ilişkileri tamamen kendi denetiminde olduğu için, bu ilişkiler onu zorlamayacaktır. Hiçbir mücadele ya da çatışma olmayacaktır. İnsanlar tam bir özgürlük ve barış içinde günlük faaliyetlerini sürdüreceklerdir. Marx komünizmin sonuç olarak "insan ile doğa, insan ile insan arasındaki boğuşmanın *sahici* çözümü -varlık ile öz, nesneleştirim ile öz-doğrulama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki boğuşmanın doğru

çözümü" olduğunu iddia ediyordu (*MECW*, 3:296). Böylece komünizmde, zarar verme, şiddet ya da baskıya başvurma ya da cezalandırma sorunu olmayacağı iddia edilir.[31] Bu Marx'ın komünizmde gerçekleştirilecek yeni türde insandan ve kişinin sahip olacağı yeni bilinçten söz ederken kastettiği şeyin esas kısmıdır. Devrim geçmiş çağların pisliğini temizleyecektir. Şiddetten, baskıdan ve cezalandırılmadan kurtulmuş bir insanlık bunun ardından gelişecektir.

Ancak bu aceleye getirilmiş bir sonuçtur. Marx komünizmde böyle bir yaşamın kurulacağını düşünmüş olabilse de, her zaman ya da temelde bu türden ütopik bir ideale bağlanmadığı görülür. Aslında, yukarıdaki yorum insanlarda pek akla uygun olmayan bir tür mükemmelliği öngerektirir. Ben Marx'ın görüşlerini yeni bir insanın gerekli olduğu şeklinde yorumluyorum. Ama bu insan, (zaman zaman) hatalar da yapan, gücü her şeye yetmeyen ve her şeyi bilir olmayan bir insandır. Marx'ın komünizm üzerine görüşlerinin en akla uygun ve duygudaş biçimde yeniden kurgulanışını en azından bu şekilde ifade edebiliriz. Bu görüşlere o dönemde rastlayamıyor olsak da bu görüşleri bugün çıkarsamamız mümkündür. O halde, Marx'ın aslında, komünizm koşullarında insanların zaman zaman birbirini incitmesine ve birbirine karşı şiddet kullanmasına neden olan -ve ardından cezalandırılmayı gerektiren- kurumların, toplumsal çelişkilerin ve sınıfsal uzlaşmazlıkların ortadan kalkacağını savunduğunu öne sürüyorum. Bu anlamda komünizm insan ile insan arasındaki çelişkinin çözümüdür. Ancak bütün bunlardan, bir kişinin zaman zaman kişisel nedenlerle başkalarına zarar veremeyeceği ya da onlara karşı suç işlemeyeceği sonucu çıkmaz. Bu Marx'ın şu yorumunda öne sürülür:

> burjuva üretim tarzı toplumsal üretim sürecinin son uzlaşmaz -bireysel uzlaşmazlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varoluş koşullarından kaynaklanan bir uzlaşmazlık anlamında uzlaşmaz- formudur; ama burjuva toplumu içinde geliştirilen üretici güçler aynı za-

31. Bunun Marx'ın, "cezalandırma, baskı insan tabiatına ters düşer" görüşüyle de doğrulandığı görülür. *The Holy Family* içinde (*MECW*, 4:179)

manda bu uzlaşmazlığın çözümü için gerekli maddi koşulları da yaratır.[32]

Bireysel uzlaşmazlık ve zarar komünizm tarafından önemli ölçüde azaltılacak olsa da, bunun insan toplumundan tamamen kaldırılabileceğine inanmak ütopya olacaktır.[33] İnsan, başkalarına bencil güdülerin yanı sıra özgeci güdülerle, (kalıcı) kötücül duyarsızlığın yanı sıra (geçici) duyarsızlıkla, başkalarının çıkarlarına dair bilgi yetersizliğiyle de zarar verebilir. Düşünmeden hareket etme, öfke, yetersiz akıl yürütme zaman zaman bireylere zarar verebilir; tıpkı bir sınıfın bir diğer sınıfa dayattığı baskı, sömürü ve köleliğin bu sınıfın bireylerine zarar vermesi gibi. Marx'ın düşüncesinde, cezalandırmaya gerek olup olmadığına bakılmaksızın, bireysel ilişkilerde zarara yol açan nedenlerin nasıl ele alındığı, onun komünizm üzerine görüşlerini biraz daha açığa çıkarmak için etkili bir yöntem sağlar.

Marx'ın komünizmi gerçekleştirmek için insanlara karşı şiddet uygulamanın zorunlu ve meşru olduğuna dair görüşleri ile komünizmde insanlara karşı şiddet kullanmaya yer olmadığı iddiası çarpıcı bir karşıtlık içerir. "*Cezalandırma, baskı*," der Marx, "*insan* doğasına ters düşer" (*MECW*, 4:179) Bu görüşten, hiçbir zorlama ya da kısıtlama olmayacağı sonucu çıkar mı? Başkalarına zarar verenler ya da komünist toplumun ahlâki standartlarını ihlal edenler cezalandırılmazlar mı? Evet, cezalandırılırlar, ama yalnızca yaptıkları kötülük karşılığında kendilerini cezalandırmaları anlamında:

İnsani koşullarda cezalandırma *gerçekte* suçlunun kendisi için verdiği

32. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1970, s. 21.

33. "Marx, Engels, and the Future Society" başlıklı makalesinin en azından bir yerinde Irving Fetscher'in bunu onayladığı görülür. Fetscher, burada, devletin siyasal işlevlerinin sönümlenmesiyle birlikte, "kendi çıkarlarını, gerektiğinde zor yoluyla, sürekli bir zor kullanma tehdidiyle savunmak durumunda olan ayrıcalıklı bir sınıf artık yoktur" görüşünü öne sürer. Şöyle devam eder: "Bu hipotezden, bireysel suçun *en* sık rastlanan sebepleri ortadan kalkacağı sonucu çıkar" (vurgu bana ait). Bkz. Irving Fetscher, "Marx, Engels and the Future Society," *Survey*, no. 38, 1961, s. 103. Bununla birlikte, bu yorumun s. 110'daki yorumlarıyla çeliştiği görülür, bkz. not 34.

hükümden başka bir şey olmayacaktır. Hiç kimse suçluyu başkaları tarafından kendisine uygulanan *dışarıdan şiddetin*, kendisine uyguladığı şiddet olduğuna iknaya kalkışmayacaktır. Oysa suçlu öteki insanları, kendisine uygulayacağı cezadan kurtaran doğal kurtarıcıları olarak görür. (*MECW*, 4:179)

O halde komünizmde cezalandırma olacaktır, ancak bu bir özcezalandırma olacaktır. İnsanların meşru biçimde kullanabilecekleri her şiddet kendilerine uyguladıkları şiddet olacaktır.

Bir cezalandırma teorisi olarak bu görüş ilk anda garip ve inanılması güç gibi geliyorsa da, önermenin kendi içinde kesinlikle hiçbir çelişki yoktur. Şunu ya da bunu yaptığı için kendisini cezalandıran bir kişiden söz ediyoruz. Bu kişi yaptığı kötülük nedeniyle kendisini suçlar. Doğal olarak bu, yapılandan vicdan azabı, pişmanlık ya da suçluluk duymanın yanı sıra, sorumluluk duymayı gerektirir. Bir kişi kendisini hoşlandığı ya da tercih ettiği bir şeyi yapmaktan alıkoyarak ya da kendisini hoşlanmadığı bazı şeyleri yapmaya ya da çeşitli deneyimleri yaşamaya zorlayarak da cezalandırabilir. Aslında, bu türden özcezalandırma kamusal olarak gerçekleştirilen cezalandırma kadar, hatta ondan da ağır olabilir. En azından bazı intihar örnekleri özcezalandırmanın varabileceği uç noktayı örnekler.

Komünizmde özcezalandırmayı kabul etmenin, haklı görülen ya da görülmeyen ve sonuç olarak insanların yapmaları ve yapmamaları gereken belirli eylem tarzlarının olduğunu kabul etmek anlamına geldiğine dikkat çekmek gerekir. Bu kısaca, genel olarak uyulsa da, her zaman uyulmayan ahlâki standartların var olduğunu gösterir. Bu da yukarıdaki önermemi, Marx'ın komünizme ilişkin görüşlerini yorumlamanın en uygun yolunun insani zaafları hesaba katmak olduğunu doğrular. Aynı zamanda sık sık öne sürülen şu görüşün hatalı olduğunu gösterir: "Kusursuz devrim sonrası toplumda, ahlâki çabalar artık gerekli olmayacaktır; çünkü her bireyin varoluşu ve davranışı herkesin beklenti ve arzularına denk düşecektir."[34] Hiç kimsenin hata yapmayacağı ya da yapamayacağı bu komünizm anlayışı, bence, komünizmin karikatürize edilmesidir. Komünist toplumun ne kadar radikal biçimde farklı o-

34. *A.g.y.*, s. 110.

lacağını küçümsememek gerekir elbet. Öte yanda, bunu bir melekler toplumu değil, bir insanlar toplumu olarak görmeye çalışmak da gereklidir. Dolayısıyla, komünizmi ütopyacı bir fanteziye kayan radikal bir değişim olarak görmek tehlikelidir. Cezalandırma, yanlış bir şey yaptığı için kişiye uygulanan müeyyideler anlamına gelir. İnsanlar hatalı biçimde davranmadıkça, cezalandırılabileceklerinden ya da kendilerini cezalandırabileceklerinden söz etmek saçma olacaktır.

Nihayet, belirtilmelidir ki, Marx'ın cezalandırma anlayışı, Hegel'in cezalandırma teorisine dayanır. Aslında, Marx'ın komünizm için tanımladığı cezalandırmanın Hegel'in kapitalizm koşullarında tanımladığı gibi, bir cezalandırma *Aufhebung*'u olduğu söylenebilir. Suç işleyenlerin devlet tarafından cezalandırılmaları gerektiği, Hegel'in görüşüydü. Cezalandırma; bir başkasının hakkının inkârı olan suçu inkâr eder ya da ortadan kaldırır. Ne var ki, bu türden cezalandırma, suçlu cezalandırılışında kendi özyargılanımını görmedikçe yersizdir: "Suçlunun payına düşen zarar [ceza]... onun zımni iradesi, onun özgürlüğünün, hakkının cisimleşmesidir... aynı zamanda bizzat suçlunun içinde oluşmuş; yani onun kendi eyleminde nesnel olarak cisimleşmiş bir haktır."[35] Diğer pek çok örnekte olduğu gibi Marx, Hegel'in iddiasında komünizmde korumaya çalıştığı bir doğru öz görüyordu. Başlangıçta Marx, Hegel'in cezanın suçu ortadan kaldırdığı ya da suçun inkârı olduğu görüşünü kabul etmez ya da bu görüşe dayanmaz. Bu kendi içinde önemlidir. Eğer cezalandırma, bir kişinin hakkını inkâr eden bir suçun inkârı olsaydı, o zaman cezalandırma bu hakkın yeniden olumlanması olurdu.[36] Ne var ki, 5. Bölüm'de belirttiğim gibi, Marx ahlâki yaşam teorisini hakları temel alarak formüllendirmez. Dolayısıyla, Marx'ın, Hegel'in önerdiği, cezayı iptal etme görüşünü benimsememesinde şaşılacak bir şey olmadığı gibi bu 5. Bölüm'deki argümanı da doğrular. Bunu yerine Marx, Hegel'in, bir kişinin cezalandırılması onun özyargılamasının sonucu ol-

35. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1967, s. 10.

36. Hegel'in cezalandırma konusundaki görüşleri üzerine ilginç ve yararlı bir tartışma için bkz., David E. Cooper, "Hegel's Theory of Punishment," *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* içinde, der. Z. A. Pelczyski, Cambridge University Press, 1971, s. 151-67.

malıdır nosyonunu benimser. Marx, cezalandırma bir kişinin hakkının cisimleştirilmesidir demezse de, bunun kişinin özgürlüğünün cisimleştirilmesi olduğunu (Hegel ile birlikte) söyler. Hegel sadece devletin bireylere uyguladığı şiddeti savunduğu için değil, bu şiddetin dayandığı devleti ve sivil toplumu savunmakla da hata yapar. Dolayısıyla Marx, Hegel'in görüşünde bulduğu doğruluk payının, suçlunun özyargılamasının "salt bir 'fikir', *suçluların halihazırdaki ampirik* cezalandırılmalarına dair spekülatif bir yorum" olduğunu öne sürer (*MECW*, 4:179). Marx, Hegel'in mevcut toplum kurallarının aşkın müeyyidesini reddederken (*MECW*, 11:496-7), sadece Hegel'in özyargılama nosyonunu benimser ve onu komünizm koşullarında bireylerin özcezalandırmasına dair kendi anlayışına dönüştürür. Böylece, Marx'ın savunduğu şeyin, hayal edildiği gibi, cezalandırmanın tamamen ortadan kaldırılmasına yaklaşsa da, ortadan kaldırdığı söylenemez.

Peki, Marx'ın cezalandırmaya ilişkin özcezalandırma anlayışı hangi koşullar altında makul olabilir? Benim yanıtım üç adımda geliştirilecektir. Birinci adım, Marx'ın suçun ve cezalandırma ihtiyacının ardında kapitalizmin yattığına inanmasının farklı nedenlerini belirtmektir. Bu nedenlerin ortadan kaldırılması için yaptığı öneriler, özcezalandırmayı neden uygun bulduğunu da önemli ölçüde açıklar. Marx, genelde, suçun toplumsal ya da çevresel koşullardan kaynaklandığını savunur. Nitekim, insanlar suç işliyorlarsa ya da daha genel olarak ahlâksız iseler "suç bireysel olarak cezalandırılmamalı, suçun toplum karşıtı kaynakları yok edilmelidir" görüşünü öne sürer (*MECW*, 4:131).

Bu genel görüş çerçevesinde Marx, kapitalizmde suça neden olan ortama ilişkin olarak en az iki farklı durumu işaret eder. Birincisi, suç bireylerin bencil çıkarları ile hâkim toplumsal ilişkiler arasında var olan çelişkilerden ötürü olabilir. Bu görüşe göre suç "tecrit edilmiş bireyin hâkim ilişkilere karşı mücadelesi"dir. [Bu] "tam bir keyfiliğin sonucu değildir. Tam aksine, tahakkümle aynı koşullara bağlıdır bu" (*MECW*, 5:330). O halde hâkim ilişkiler bireylerin maddi yaşamına, onların üretim tarzına ve karşılıklı olarak birbirini belirleyen ilişki formuna bağlıdır (*MECW*, 5:329). Peki, suçun bağlı olduğu bu maddi yaşama ilişkin ne söylenebilir? Marx

şu yanıtı verir: "Birbirinden bağımsız olan bireyler özellikle kendilerini ve kendi iradelerini dayattıkları için ve bu temelde birbirine karşı tutumlarında bencil oldukları için, hukuk ve hak feragat etmeyi zorunlu hale getirir" (*MECW*, 5:329). Yani, kişi nefsinden feragat etmedikçe, bencil bir tutumla kendi çıkarlarını dayattıkça ortaya suç çıkar -bireysel ve hâkim çıkarlar arasında bir çıkarlar çatışması vardır. Nitekim, belirlenenden daha fazla artı-değeri işçiden türetmek isteyen, "mübadele sözleşmesine ve hukukuna" karşı çıkan bireysel kapitalist, açgözlü girişimlerde bulunur (*Capital*, I:234, 242). Benzer biçimde, açgözlülük ve bencilce hesaplar hırsızlığa ya da insanlara zarar vermeye yönlendirebilir. Bu suç anlayışında önemli olan, bireylerin birbirinden bağımsızlığı ve ayrılığı ve sonuç olarak kendi iradelerini bencilce dayatmalarıdır. Özetle, bu anlayışta suç özel olarak kapitalizmin özelliğini oluşturan birey tipinin bir sonucudur. Bu türden bireyler, kendi bireysel, bencil iradelerini sınırlamayacakları için, suç işlenir.

İkinci olarak ve daha özgül biçimde suç, burjuva toplumunu tanımlayan ilişkilerin toplumsal ve ekonomik sonuçlarından kaynaklanır. Bu türden sonuçlar proletaryanın artan yoksulluğu, ekonomik sıkıntısı ve yabancılaşmasıdır. Örneğin, Marx 1841 ile 1848 arasında suçlu sayısının yoksullukla birlikte artış gösterdiğini öne sürer (*MECW*, 11:359). Bu dönemi incelerken Marx şu yorumda bulunur: "Yoksulluk artarken *suç* da aynı ölçüde artar ve ulusun yaşam kaynağı olan *gençlik* ahlâken zayıflar" (*MECW*, 7:334). Ek olarak şunu belirtir:

> [Proletaryanın gelişimi sırasında, çalışan insanlar] saldırılarını burjuva üretim koşullarına değil, bizzat üretim araçlarına yöneltirler: Kendi emekleriyle yarışan ithal tezgâhları tahrip ederler, makineleri parçalarlar, fabrikaları ateşe verirler, Ortaçağ çalışanının artık yok olmuş statüsünü zor yoluyla yeniden ele geçirmeye çalışırlar. (*MECW*, 6.492)

Yani, kapitalizmin çalışanı sadece makinenin bir parçası olduğu için, yaptığı iş aşağılayıcı ve yabancılaştırıcı olduğu için, suç işlemeye yönelir -makineleri kırar, kundakçılık yapar, yaşamını sürdürmek için çalar. Bu nedenle, kapitalist toplumda suçun nedenleri çeşitlidir: Bireylerin hâkim ilişkilere, yoksulluğa, ekonomik

sıkıntıya ve yabancılaşmaya karşı bireyci ve bencilce kendini kanıtlaması. Hatta Marx, bazı suçların "kısmen eğilimlerden" ötürü olabileceğini öne sürer (*Capital*, I:734).

Marx genelde, yukarıdaki suç nedenlerinin ve durumlarının her birinin nitelik bakımından toplumsal ya da ortamsal olduğunu savundu. Gördüğümüz gibi, insanlar ortamları tarafından biçimlendirilirler ve bu biçimlenme ve iyilik için olduğu kadar kötülük için olabilir. Ayrıca Marx, yukarıdaki nedenlerin her birini, yoksulluğu ortadan kaldıracak, toplumsal bireylerin uyumlu ilişkilerini yansıtacak ve tam insani gelişmeye izin verecek toplumsal eylemlerle, toplumsal ortamın değiştirilmesiyle düzeltilebilecek nedenler olarak gördü. Bu tür radikal bir değişimi tamamlamak için suç sebeplerinin, her ülkenin özgül siyasal koşullarıyla ilişkisinin bizatihi modern toplumu belirleyen koşullarla olan ilişkisi kadar yakın olmadığını kabul etmek gerekir: "Bir ülkenin özgül siyasal kurumları, toplumun verili bir ulusal kesimindeki ortalama suç miktarını, modern *burjuva* toplumunun temel koşulları kadar üretmez" (*MECW*, 11:497) Burjuva toplumunun temel koşulları "fiziksel fenomenlerin düzenliliği" içinde suça sebebiyet verdiği için, Marx "yeni suçlulara yer açmak için birkaç suçluyu idam eden celladı yüceltmek yerine, bu suçları besleyen sistemin değiştirilmesi üzerine derin derin düşünme zorunluluğu vardır," der (*MECW*, 11:497-8). Dolayısıyla, Marx (gördüğümüz gibi), komünizmde, (diğerlerinin yanı sıra) özel mülkiyetin, değişimin, paranın, işbölümünün, sınıfların, kırsal alan-kent bölünmesinin ortadan kaldırılacağını öne sürer. Bu temel toplumsal koşul ve ilişkilerin ortadan kaldırılması, suçun nedenini ve dolayısıyla insanların cezalandırılması ve onlara karşı şiddet uygulanması zorunluluğunu da ortadan kaldıracaktır.

Ne var ki, burada şu soru sorulabilir: Bu görüşler özcezalandırma olasılığını nasıl etkiler? Marx'ın yanıtı: suçun ağır basan nedenleri toplumsal olduğuna ve bu toplumsal koşullara çare bulunabileceğine göre, özcezalandırma olasılığını gerçekleştirmek için sadece iki ek koşulun sağlanmasına ihtiyacımız olduğudur. Bir kere, insanda doğuştan kötü olan hiçbir şeyin olmadığını, insanların değişimle, yani komünist yaşam koşulları sayesinde iyi olabileceklerini ve olacaklarını savunmalıyız. Bu, insanın temelde i-

yi olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Marx'ın dediği gibi,

> materyalizmin insanların entelektüel yetenekleri bakımından doğuştan eşit olduğu ve iyilik üzerine öğrettiği deneyim, alışkanlık ve eğitimin insan üzerindeki etkisi, endüstrinin büyük önemi, hazzın haklı çıkarılması vb.'den hareketle, materyalizmin, komünizm ve sosyalizmle zorunlu olarak nasıl bağlantılı olduğunu anlamak fazla zekâ gerektirmez. (*MECW*, 4:130)

Kabul edilmesi gereken ikinci nokta, eğer insan temelde iyi ise ve insanı suç işlemeye, toplumun kurallarını ihlal etmeye yöneltecek ya da zorlayacak hiçbir ortamsal gücün ya da koşulun bulunmadığı verili bir ortam içindeyse, kişi, başkalarına karşı bir şey yapması halinde bundan ötürü kendisinin sorumlu olduğunu anlayacak ve hissedecektir. Kendi kötülüğünden ötürü başkalarını ya da ortamı suçlayamayacaktır. O halde, kişi kendi eyleminden bu şekilde sorumluysa, yapılandan ötürü başkalarını değil kendisini suçlayacak ve mahkûm edecektir. Böyle davranan kişi kendisini cezalandıracaktır.

Peki kişi böyle bir sorumluluğu üstlenecek midir? Kişinin kendisine böyle bir özdisiplin dayatacağına ya da dayatabileceğine inanmak için bir neden var mıdır? Aslında, bu kişi ne yapması gerektiğini nasıl bilecektir? Bu soruları yanıtlamak için argümanın ikinci adımına geçmemiz gerekiyor.

Marx'ın tasarladığı radikal değişimin (örneğin, özel mülkiyetin kaldırılması) sonuçlarından biri, yargı sistemiyle birlikte devletin de ortadan kaldırılacağıdır. Bu anlamda, şiddet ve cezalandırmanın insanlara uygulandığı önemli araçlardan biri de aşılmış olacaktır. Aynı şekilde, toplumsal disiplini zorlayan önemli kaynaklardan biri ortadan kaldırılmış olacaktır. Ancak, hatırlamak gerekir ki, Marx devleti altsınıfların baskı altında tutulmasını sağlayan bir kurum olarak tanımlar. Sonuç olarak Marx, devletin ortadan kaldırılması talebini insanlar üzerindeki otorite ve meşru güç ilişkilerinin ortadan kaldırılması gibi daha ileri bir iddiaya bağlamaz; bir kişinin diğerleri üzerinde uyguladığı meşru olmayan güç örneklerini ortadan kaldırmak gibi daha zayıf bir talebe bağlar. Bireyler üzerindeki gücün meşru olduğu durumlar, otorite örnekleri varlıklarını

sürdürebilir. Bu anlamda Marx, tamamen, bazı insanların diğerleri üzerindeki gücünü meşru gören ahlâki ve siyasal Batı felsefesi geleneği içinde yer almaktadır. Marx, *Kapital*'de şunu özellikle belirtir:

> büyük ölçekli birleşik emek, bireysel etkinliklerin uyumlu işleyişini sağlamak, birleşik organizmanın eyleminden kaynaklanan genel işlevleri yerine getirmek için, ayrı organların eyleminden farklı olarak, az ya da çok yönetici bir otoriteyi gerektirir. Tek kemanın şefi, kemancıdır; bir orkestranın ise ayrı bir şefe ihtiyacı vardır. (*Capital*, I:330-1)

Alman İdeolojisi'ndeki, "kafasına estiği gibi" sabahları ava çıkan, öğleden sonraları balık tutan, akşamları sığırları otlatan vb. bir kişiden söz ettiği çok bilinen o pastoral pasajda bile Marx, kederle, hâlâ toplumun genel üretimi düzenlemesi gerektiğini belirtmektedir (bkz. *MECW*, 5:47).

Ayrıca Marx işyerindeki ve toplumun içindeki otoritenin ters orantılı olduğunu daha önce savunmuştu (*MECW*, 6:185). Kapitalizmde işyerinde daha büyük, toplumun geri kalan kısmında ise küçük bir otorite vardı. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, komünizmde kişinin iş konusunda daha fazla seçeneğe sahip olacağını da öne sürer. Buradan; işyerindeki otoriteyi gevşetmeye çalışan komünizmde, toplum içinde çok daha fazla otorite olacağı sonucunun çıktığı görülür.

O halde, bu türden bir otoritenin komünist toplumda nasıl bir rol oynayacağı sorulabilir? Bu toplumda hangi güçler olacaktır? Ancak Marx bu türden meselelerde fikir yürütmez. Örneğin, şu yorumda bulunur:

> Ortaya çıkan soru şudur: Komünist toplumda devlet nasıl bir dönüşüm geçirecektir? Başka deyişle, devletin şimdiki işlevlerine benzer ne türden toplumsal işlevler var olmaya devam edecektir? Bu soru ancak bilimsel olarak yanıtlanabilir ve kimse insanlar sözcüğüyle devlet sözcüğünün binlerce bileşimiyle bile bu soruna bir çırpıda yanıt bulamaz.[37]

37. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*, s. 539.

Zaten amaçlarımız Marx'ın asla yanıtlamadığı soruların ayrıntılarına girmeyi gerektirmez. Daha genel olarak şu kadarını belirtebiliriz: yukarıda belirtildiği gibi, "bütün bireysel etkinliklerin uyumlu işleyişini sağlamak" için otoriteler ve bunların sahip oldukları yetkiler olacaktır. Peki bu ne anlama gelir ya da neyi kapsar? Bu, siyasal olmayan bir otorite olduğu için, baskıcı da olmayan bir otoritedir. Peki, farz edelim ki, bir ya da daha fazla kişi bu otoritenin durum değerlendirmesini onaylamıyor ve önerilen etkinlikleri gerçekleştirmeyi reddediyor. Sansür edilebilirler mi? Onlara karşı yaptırımlar uygulanabilir mi? Eğer öyleyse, bunun cezalandırmadan farkı nedir?

Öyle sanıyorum ki, burada Marx'ın iki yanıtı vardır. Birincisi, genel planlar ve toplumsal anlaşmalar formüle edilmeden herkesin başkalarının önerilerini düşünmeden kabul etmesini gerektiren hiçbir neden yoktur. Marx, bir grup insanın toplumsal ihtiyaçlarının en iyi şekilde yerine getirilmesini sağlayacak genel kararlar konusunda anlaşmazlıkların ve tartışmaların olacağını kabul edebilir. Komünizmde bunun mümkün ya da uygun olmadığı öne sürülürse, yukarıdaki sorular hedefini bulmaz. İkincisi, görünen o ki Marx, genel planlar ve kararlar üzerinde anlaşmaya varıldıktan sonra toplumsal disiplin sorunlarının ortaya çıkacağını düşün-müyordu. Farklı türden iki bulguyu ele aldı. Birincisi on dokuzuncu yüzyılın başlarında çeşitli kooperatif hareketler sayesinde kazanılan deneyimdi:

> Bu büyük toplumsal deneyimlerin değeri ne kadar vurgulansa yeridir. Bunlar söz yerine fiilen göstermişlerdir ki büyük üretim, modern bilimin gerekleriyle uyum içinde kol emeğini kullanan bir sınıfı, çalıştıran bir efendiler sınıfı olmaksızın da yürütülebilir; ürün almak için, iş araçlarının çalışan insan üzerinde bir hâkimiyet ve zorbalık aracı olarak tekelleştirilmesi gerekmez; işini istekle, zinde bir ruhla ve coşkulu bir yürekle yapan birleşik emek karşısında köle emeği ve serf emeği gibi ücretli emek de yok olmaya mahkûm, geçici ve alt bir formdur.[38]

38. Karl Marx, "Inaugural Address of the Working Men's International Association," *The Marx-Engels Reader* içinde, s. 518.

Bu "büyük toplumsal deneyimler" sadece yukarıdaki nedenlerden ötürü değil, aynı zamanda otorite ve denetlemenin uzlaşmaz olmayan örnekleri olduğu için önemlidir: "Kooperatif bir fabrikada emeğin denetiminin uzlaşmaz niteliği kaybolur; çünkü yöneticinin ücreti emekçilerin karşısında yer alan sermaye temsilcisi tarafından değil, bizzat emekçiler tarafından ödenir" (*Capital*, III:387). Bu deneyimler Marx'ın komünizmde insanların kooperatif biçimde, uyum içinde yaşayabileceklerine ve birlikte çalışabileceklerine inanmasını sağladı.

Marx, ikinci türden bulguyu, çağdaş devrimci eylemlerin ve grupların sağladığı deneyimlerden çıkardı. Örneğin, Paris Komünü'nü en azından kısmen görüşlerinin doğrulanması olarak gördü. Herkesin bildiği gibi, Komün'ün komünist bir toplumu gerçekleştirdiği söylenemezdi. Gene de Marx, suç oranındaki azalmayı, insanların caddelerde rahatça dolaşmalarını sağlayan güvenliği belirtmekte hiç tereddüt etmedi: "Komün'ün Paris'te gerçekleştirdiği değişim, gerçekten harikaydı!... Artık morgda cesetler, gece soygunları yoktu, hırsızlığa çok az rastlanıyordu; aslında Şubat 1848 günlerinden bu yana ilk kez Paris caddeleri güvenliydi ve bu durum herhangi bir polis gücü olmaksızın sağlanıyordu."[39]

O halde s. 250'deki sorumlulukla ilgili sorular yanıtlanırken özdisiplin toplum içinde yetkililerce gerekli görülen disiplinle desteklenecektir. Bu türden yetkililer modern komünist toplumun işlevini yerine getirmesi için zorunludur. Bununla birlikte, bu türden toplumsal disiplin baskıcı ve şiddete dayanan bir disiplin değildir. Cezalandırma gerektirmez ya da cezaya başvurmaz. Ancak önemli olan, özdisiplinin kendi başına bırakılmamasıdır. En azından kişinin, toplumsal yetkililer karşısındaki sorumlulukları konusunda bilgilendirilmesi gerekir. Peki, bu sorumlulukları üstlenen bir kişinin bunları yerine getirememesinin özcezalandırmayla sonuçlanması nasıl olur? Burada önemli bir sorun yok mudur? Marx'ın görüşünün üçüncü bölümü yanıtı sağlar.

Görünen o ki Marx, komünizm koşullarında yaşayanların bilinçleri ve özkimlikleri önemli ölçüde değişeceği için bu türden bir

39. Karl Marx, "The Civil War in France," *The Marx-Engels Reader*, s. 640.

sorunun ortaya çıkmayacağını düşünüyordu: "Bireylerin karşılıklı ilişkilere dair bilinci, kuşkusuz tamamen değişecektir ve bu nedenle bencillikten çok 'sevgi ilkesi' ya da '*dévoûment*' olacaktır" (*MECW*, 5:439). Böylece Marx'ın benlik nosyonuna ve bunun başkalarıyla ve komünist cemaatle ilişkilerine geliyoruz. Marx'ın düşüncelerini dayandırdığı nihai temel budur. Bu, onun özgürlük etiğinin özüdür.

Gördüğümüz gibi, Marx'a göre, "bireyler kendi yaşamlarını nasıl ifade ediyorlarsa öyledirler" (*MECW*, 5:31). Demek ki, yaşamlarını nasıl ifade ettikleri emeğin vb.'nin koşulların bir işlevidir. Komünizmde bireylerin kendilerini çok yönlü geliştirmelerine izin verilir. Bununla birlikte bireyin evrensel bir gelişimi vardır: "Örneğin, yaşamı çeşitli faaliyetlerden ve dünya ile pratik ilişkilerden oluşan geniş bir çerçeveyi kapsayan ve bu nedenle çok yönlü bir yaşam sürdüren bir bireyin durumunda, düşünce, yaşamının her dışavurumuyla aynı evrensellik niteliğini taşır" (*MECW*, 5:263). Komünizmle birlikte bireylerin evrenselliği gerçekleşir. Kişi artık, burjuva toplumunu nitelendiren tek yanlı, sınırlı, atom halinde bir varlık değil; evrensel bir varlık haline gelmiştir. Bireyler arasında ve komünist cemaatin üyeleri arasında hüküm süren çıkarlar uyumu bakımından bunun taşıdığı anlam, 4. Bölüm'de tartışılmıştı.

Nitekim, sonunda makul biçimde özdisiplin ve özcezalandırma nosyonuna varan, bireyin bu evrenselleşmesidir. Hatırlamak gerekir ki dar, tek yanlı ve bencil burjuva benlik, burjuva toplumunun sonucu ise, çok farklı bir benlik de komünist toplumun sonucu olacaktır. Kendini cezalandıran benlik, başkalarıyla ve toplumla temelden çatışan bir benlik değildir. Bu benlik, "başkasını yeni bir özveriye yönlendirerek, onu yeni bir bağımlılığın içine sokarak ve yeni bir *zevk alma* biçimine ayartarak ve böylece ekonomik yıkımına yol açarak *yeni* bir ihtiyacın yaratılması üzerinde kafa yoran" bir benlik değildir. "Başkası üzerinde yabancı bir güç oluşturmaya, böylelikle [kendi] bencil ihtiyaçlarını tatmin etmeye [çalışmaz]" (*MECW*, 3:306). Özetle, kendisini başkalarının karşısında tanımlayan bir benlik değildir. Tersine, kendi kimliğini, karşılıklı destekten ve başkalarıyla olan işbirliği ilişkilerinden olumlu biçimde alan bir benliktir. Marx, erkeğin kadınla olan ilişkisini seçip

ayırarak bu türden bir kimliğin en kapsamlı örneğini verir:

> erkeğin kadınla ilişkisi insanın insanla *en doğal* ilişkisidir. Bu nedenle bu ilişki, insanın *doğal* davranışı *insanileştiği* ölçüde ya da ondaki *insani* öz *doğal* bir öz haline geldiği ölçüde - *insanın doğası* insan için *doğal* hale geldiği ölçüde açığa çıkar. Bu ilişki, aynı zamanda, insanın *ihtiyacı, insani* bir ihtiyaç haline geldiği ölçüde; bu nedenle de kişi, bir kişi olarak bir başkasının bir ihtiyacı haline geldiği ölçüde -insan, kendi bireysel varlığı içinde, aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu ölçüde- açığa çıkar. (MECW, 3:296)

Bir kişi kendi kişiliğini başkalarıyla olan ilişkilerinde bulur, başkalarına, başkalarıyla özdeşleştiği ölçüde ihtiyaç duyar. Kişinin eylemlerinin başkalarının ihtiyaç ve çıkarları üzerinde yarattığı sonuçlardan doğrudan ve önemli ölçüde etkilenir. Böyle bir durumda, bizler -hepimiz- "etkin, etkileyici ve önemli [bir] tarzda birbirimizi gerçekleştiririz."[40]

Dolayısıyla, Marx'ın görüşünü, özcezalandırmaya toplumsal disiplin olmadan özdisiplin anlamını yükleyen "kuşkulu bir varsayım"[41] olarak nitelendirmek hatalı olur. Gördüğümüz gibi komünist toplumda, baskıcı ve şiddete dayalı olmasa da yetkililer ve toplumsal disiplin olacaktır. Ancak daha önemlisi, komünizmde kişilerin birbiriyle yakından bağlantılı ve özdeşleşmiş olduklarını kabul etmek gerektiği için, aralarında mesafe olduğunu -yani "birinin "işi"nin sadece kendi "işi" olduğunu- düşünmek doğru olmaz. İnsanlar, sadece kendi çıkar ve sorunları bakımından değil; aynı zamanda toplumun işleyişini sağlayan genel plan ve kararlara ilişkin ifadeleri bakımından da ilişki içindedirler. Böylece, başkaları birinin eylemlerini değerlendirmek ve eleştirmek için bir şeyler söylese de, bu türden düşünceler baskı, kısıtlama ya da şiddet eylemleri oluşturmaz. Açık eleştiri ve birinin yaptığı kötülüklerin açıkça ortaya konulması -kişi bunu özeleştiri ve özcezalandırmayla karşılar- böyle bir sistemde önemli bir rol oynayabilir. Başkalarının yaptığı bu türden eleştirinin kişinin özgürlüğüne yönelik

40. Sözcükler, Willliam James'e aittir. Alıntı, William K. Frankena, *Ethics*, 2. bas.; Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, s. 70.
41. John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, Clanderon Press, 1975, s. 273.

bir tecavüz olup olmadığı, kişinin kendisine ilişkin görüşünün ne kadar kısıtlandığına ya da genişletildiğine bağlı olacaktır. Kişinin benliği sınırlanmış, bedenine ve özel deneyimlerine kapatılmış olarak görülürse, her şey bir tecavüz olacaktır. Öte yanda, kişinin benliği komünizmde evrenselleşirse, kişi başkalarıyla, onların ihtiyaç ve çıkarlarıyla özdeşlenirse, hiç kimse komşusunun ya da arkadaşının taleplerini sınırın haksız biçimde aşılması olarak hissetmez, yalnızca kişinin midesinin talepleri olarak görür. Özerkliğin başkalarının zararına kazanılmaması gibi, benim kendimi cezalandırmam da başkalarını dışlamaya çalıştığım bir şey değildir.

Sonuç olarak, yukarıdaki değerlendirmeye, sık sık yapılan iki itirazı ele alabiliriz. Birincisi, bu türden bir teorinin ancak küçük ve türdeş gruplara uygun olabileceğidir. Bu gruplarda yaşayan insanların birbirine yakından bağlı olmaları bu türden özdenetim ve özcezalandırmanın temeli olabilir. Ne var ki, geniş, kültürel olarak farklılaşmış ve hareketli bir toplumda bu türden bir teori bu geçerliliğini kaybeder. Kültürel farklılıklar, bir kişinin diğerine yönelik yakınlık duygularını zayıflatan ve bu nedenle kişinin davranışına dayatılan bir sınırlama olarak görülür.[42] Bu türden modern bir toplumda insanlar daha hareketli oldukları, "doğru ve yanlış davranış hakkında daha çok ve çeşitli inançlar"a sahip oldukları için, insanlar birbirine karşı daha az duyarlıdır ve kamusal itibar kaybından, utançtan daha az korkarlar. Bu nedenle de daha az sorumluluk hissederler.[43]

Bu eleştiri, Marx'ın toplum için tasarladığı radikal değişimi yeterine değerlendirememektir. Aslında, eleştiri çoğulcu bir liberal toplumun sürekli var olmasını öngerektirir. Marx ise tam tersine, komünist toplumu şimdiki halde var olan ulusal, kültürel ve toplumsal engellerin ve bölünmelerin pek çoğunun olmadığı tam bir dünya toplumu olarak tasarladı. "Çalışan insanların ülkesi yoktur" (*MECW*, 6:502) der, Marx. "İnsanlar arasındaki ulusal farklılıklar ve uzlaşmazlıklar her geçen gün biraz daha azalıyor.... Proletaryanın üstünlüğü bunların daha hızlı ortadan kalkmasına neden

42. *A.g.y.*, s. 440-2.
43. John Plamenatz, "Responsibility, Blame and Punishment," *Philosophy, Politics and Society: Third Series* içinde, der. Peter Laslett ve W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1969, s. 190.

olacak" (*MECW*, 6:503). Çeşitli kültürel ve ulusal edebiyatlar yerine tek bir dünya edebiyatı olacak (*MECW*, 6:488). Irk farklılıkları da tanınmayarak ve kabul edilmeyerek ortadan kaldırılacak: "Irksal farklılıklar gibi, türlerin kendi içindeki doğal farklılıklar bile.... tarihsel gelişim içinde ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmalıdır" (*MECW*, 5:425). Aslında Marx'ın önermesine göre, dünyayı küresel bir cemaate ya da (günümüzde bazılarının Marksist olmayan bir bağlamda dedikleri gibi) küresel bir köye dönüştürmemiz gerekir. Marx'ın bu yöndeki çabalarını güdüleyen ve doğrulayan, onun "insanların gerçekten birleşebilmeleri için ortak çıkarlarının olması gerektiğine" olan inancıydı (*MECW*, 6:388). Marx tüm bu çabaları, yukarıdaki itirazların temelini oluşturan bu kültürel, toplumsal ve doğal farklılıkları ortadan kaldırmak için gösterdi.

İkinci itiraz, Marx'ın tasarladığı, özcezalandırmanın uygun olacağı türden dünya cemaatinin ya da küresel cemaatin boğucu biçimde birörnek bir toplum oluşturacağıdır. Kültürel, ulusal ve ırksal farklılıklar bir kez aşıldığında ve bütün bireyler benzer çıkarlar nedeniyle birbiriyle özdeşleştiklerinde donuk bir dünya ortaya çıkacaktır. Marx, kapitalizmin içinde yer alanların, kendi kategorileri çerçevesinde yaptıkları bu itirazı ilginç bulurdu; çünkü yapılan itirazın ahlâki gerekçelerden çok estetik gerekçelere dayandığına işaret ederdi; oysa kendi teorileri estetik karşısında ahlâka öncelik verir. Dolayısıyla, burjuvazi bunu temel bir itiraz olarak öne süremez. Ayrıca, burjuvazinin aradığı eğer farklılık ise, kuşkusuz bizzat kapitalizmin mahkûm edilmesi gerekir, zira dünyadaki farklılığı şimdiye kadar azaltan bizzat kapitalizm olmuştur:

> Burjuvazi, bütün üretim araçlarını hızla geliştirerek, iletişimi çok kolaylaştırarak, en barbar ulusları bile uygarlığa çeker. Bütün Çin setlerini yıkan, barbarların yabancılara duydukları o sürekli nefreti teslim alan ağır top, ticari malların fiyatıdır. Bütün ulusları, tükenişin verdiği acıyla burjuva üretim tarzını kabul etmeye mecbur eder; onları uygarlık denilen şeyi kendi içlerine sokmaya, yani bizzat burjuva haline gelmeye mecbur eder. Tek sözcükle, kendi imgesine göre bir dünya yaratır. (*MECW*, 6:488)

Kapitalizmin yaratmakta olduğu dünyanın aynılığı karşısında, sorun dünyada birörnekliğin olup olmayacağı değil, bu dünyanın nasıl ve ne amaçla örgütleneceğidir? Kuşkusuz, özgürlük temelinde örgütlenerek yaratılan bir dünya, artı-değer üretimi için örgütlenmiş bir dünyadan üstündür. Nihayet, komünizm dünyası görülmemiş bir tarzda birörnek olacaksa, Marx bunun boğucu bir birörneklik olmayacağını söyleyerek de itiraz edebilirdi. Bu dünya, ancak insanlar düşünceleri ve eylemleri sansür edilir, kısıtlanır ve sınırlanırsa boğucu olacaktır. Oysa, komünizm insanların yaşadıkları gerçek özgürlüğü genişletme girişimidir. İnsanların yaratıcı, düşsel ve yenilikçi olmaktan vazgeçeceklerine inanırsak, bu birörnekliğin boğucu olmasını bekleyebiliriz. Ama buna inanmak için hiçbir neden yoktur.

O halde, sonuç olarak, Marx'ın komünizmde ceza anlayışı, Marx'm düşüncesinde özgürlüğün temel rolünü ve doğasını bir başka yoldan değerlendirmemizi sağlar. Onun görüşü, büyük bir görüş, Batı düşüncesinin uzun çizgisinin sonunda yer alan bir görüştür. Onun suçun, otoritenin ve bireysel kimliğin doğası üzerine görüşlerinin anlaşılması halinde, komünizmde özdisiplin ve özcezalandırma için var olduğunu öne sürdüğü olanağı anlamak da mümkün olabilir. Marx'ın özgürlük, yabancılaşma ve şiddet üzerine görüşlerinin anlaşılması halinde, kapitalizmi mahkûm edişini anlamak da mümkün olabilir. Onun tarihsel materyalizm, ideoloji ve doğrulama üzerine görüşlerinin anlaşılması halinde, kapitalizmi mahkûm edişinin yalnızca Batılı insana uygulanan bir başka dışsal ideali temel almadığını kabul etmek de mümkün olabilir. Bu örneklerin her birinde, onun görüşlerinin Batı felsefesinin esas kısmını oluşturduğunu öne sürdüm. Ve böylece Marx, görüşlerine tepki gösterenlerin, onun eserinde kendi görüşlerinin olumsuz içerimlerini ve zayıflıklarını karanlık biçimde algılamış olabileceklerini söyleyebilirdi. Tam da burada Marx'ın şu sözünü hatırlamalıyız: "*De te fabula narratur*" - senin öykündür anlatılan.

Üçüncü Bölüm

Marx'ın etiğine ilişkin bir değerlendirme

VII
Ahlâki içerimler ve etik sonuçlar



> Bilime giden bir anayol yoktur, ancak dik patikalarda yorucu tırmanışları göze alanlar, onun aydınlık doruklarına ulaşabilirler. (*Capital*, I:21)

Marx'ın etiği bir özgürlük etiğidir. Onun kapitalizm eleştirisi başka hiçbir temele dayanmaz. Marx'ın özgürlük nosyonu anlaşılmadıkça, onun öteki görüşlerini anlamak da mümkün değildir. Marksist özgürlük, benim anlayışıma göre, doğa ve öteki kişiler ile somut ve uyumlu ilişkiler içinde, her şeyi kapsayan bireysel özbelirlenim nosyonudur. Bu hem esinlendirici, hem de sorunlu bir nosyondur. Evrensel insan cemaati bu türden özgürlüğü kısmen tanımlar. Bununla birlikte, onun gerçekleşmesi sınıf mücadelesini,

şiddeti ve devrimi öngerektirir. Bireysel özgelişim Marksçı özgürlüğün merkezinde yer alır. Ancak bireysel benliğin, kendi gelişimi içinde aşıldığı görülür. Marx'ın özgürlük nosyonu Luther'den beri süren Alman felsefe geleneği içinde yer alır. Bu geleneğin sorunları, çözümleri kendisine ait olsa da, Marx'ın da sorunlarıydı. Aslında, Marksçı özgürlük, neredeyse bin yıldır Batılı ahlâk ve siyasal düşüncede önemli bir rol oynayan özgürlük nosyonunun bir uzantısı ve gelişimidir. Ve onun etiği bir erdem etiği olduğu gibi, düşüncesinin kökleri iki bin yıl öncesinin eski Yunanistanı'na uzanır.

Marx'ın görüşlerinin nasıl kavrandığı da ele alınıp değerlendirilmelidir. Sanıyorum, Marx'ın düşüncesinde hatalar ve sorunlar bulmak kolaydır ve ilk akla gelen budur. Kuşkusuz, Marx'ta keşfedilen –ya da keşfedildiği iddia edilen- tüm sorunlar Marx'ın kendisinden kaynaklanmıyor. O halde, tarihsel materya-lizme ve etik üzerine görüşlerine ilişkin daha önce değindiğimiz kaba yorumlar, ya yanlış yorumlamalar ya da Marx'ın düşüncelerini mahkûm etmek için kasıtlı çabalar olarak görülmelidir.

Gelgelelim, Marx'ta gerçek sorunlar da vardır. Marx, tarihsel materyalizme makul, etraflı bir yaklaşım getirecek zorunlu ve arzulanır ayrıntılara girmemiştir. Düşüncesinin altında yatan etik yalnızca örtük ve bölük pörçük olarak vardır. Özgürlük, egoizm, adalet, vb. konulardaki görüşlerini gerektiği biçimde eleştirel bir gözle geliştirmemiş ya da savunmamıştır. Komünist toplum hakkında daha doğrudan söz alabilecekken bunu yapmaması birçok kişinin değindiği bir hatadır.

Böylesi sorunların ve hataların bulunması bir düşünürün değerlendirilmesi açısından önemli olmakla birlikte, kuşkusuz, değerlendirmenin tamamını bu oluşturamaz. Descartes, Kant, Hume ya da Mill'in eserlerinde sorunlar bulmak pek zor bir iş değildir. Eğer bu düşünürler yalnızca eserlerindeki hatalar ve sorunlar temelinde değerlendirilecek olsaydı, bugün onların adlarını bile duymaz, eserlerini de okuyamazdık. Açıktır ki, bu düşünürler hatalarının toplamıyla değerlendirilmemiştir. Marx da değerlendirilemez. Demek ki, bir düşünürde olumlu, ilginç, içgörülü olana da bakmalıyız. Ve bu sonuç bölümünde bizim yapmamız gereken de budur.

Metnin bundan önceki bölümü iki kısma ayrılmıştır: Marx'ın metodolojik ya da meta-etik görüşleri ve normatif ahlâki görüşleri. Bu bölümde de kabaca bu ayrıma sadık kalacağım. Kuşkusuz, önceki bölümlerde değindiğimiz tüm artıları ve eksileri tekrar tartışmam mümkün değil. Özel mülkiyetin ya da işbölümünün aşılması üzerine Marx'ın çeşitli tikel görüşlerini tartışmak ya da değerlendirmek veya ona atfedilmiş hem tarihsel hem de ekonomik çeşitli kehanetleri dile getirmek de mümkün değil. Tartışmamı daha çok Marx'ın temel etik ve ahlâki fikirleriyle, bu konudaki taleplerinin anlaşılır hale gelmesini sağlayacak şekilde, sınırlayacağım. Marx'ın görüşleri bu bakımdan ilginç ve potansiyel olarak oldukça verimlidir. Bunlar aynı zamanda pek çok bakımdan rahatsız edicidir. Bu bölüm Marx'ın özgürlük etiğinin bu her iki yönünü açığa çıkarmaya çalışıyor.

I

Kişinin ahlâki sorunlara yaklaşımı, amaçlanan sonuçları önemli ölçüde belirler. Marx'a göre, kişinin felsefi ve/ya da bilimsel yöntemi sistematik, maddi ve tarihsel olmalıdır. Araştırma konusu olan nesnelerin mevcut kavramsallığımdan çok, gerçek, maddi cisimlenişini kavramaya çalışmalıdır. Ayrıca, eleştirinin nesnesi olan fenomen durağan ve tecrit edilmiş bir şey olarak değil; hareket halinde ve diğer fenomenlerle ilişki içinde incelenmeli ve anlaşılmalıdır. Böylelikle Marx kişinin metodolojik yaklaşımının görünüşte ya da ideolojik olana karşı, gerçek ya da doğru olanı yansıttığını ve yakaladığını farz eder.

Marx'm nihai ilgi alanı özgür yaşam olduğu için, insanı gerçekte ne ise o haliyle incelememiz gerekir; insanın kendi fikir ve teorilerinde kendisini anladığı gibi değil. Marx, insan yaşamının çeşitli rollere, güç ilişkilerine ve etkinlik hiyerarşilerine bölündüğünü öne sürer. Bu dinamikler, nihai olarak bireylerin ihtiyaç ve isteklerini yerine getirmek için yaratılan temel ilişkiler üzerine kuruludur. Bu ilişkilerde ise üretici güçleri ve bu güçlerle birlikte anılan toplumsal formları; ayrıca tarihsel ve ahlâki bir gelişme de buluruz. Bazıları dışavurulmuştur, bazıları ise bir gi-

zemlileştirme örtüsünün ardında yer alır. Ne var ki, özgürlüğün doğasını ve koşullarını ancak insanların içinde yaşadıkları bu temel üretici gerçekliklerin araştırılması sayesinde kavrayabiliriz. Bu türden bir araştırma -bu türden bir etik- özgürlüğün doğasını kavramak bakımından benzersiz biçimde kapsayıcıdır; bunun materyalist ve natüralist bir yönü olduğu da söylenebilir.

Bu yaklaşımla Marx, çağdaş Anglo-Amerikan etiğinin tam karşısında yer alır. Marx insanı, temel toplumsal ilişkileri içinde doğrudan bir araştırma nesnesi olarak ele alırken; çağdaş etik, araştırmanın doğrudan nesnesi olarak ahlâki yargıyı ve dili ele almıştır. Marx insanı tarihsel, toplumsal, ekonomik ve psikolojik bağlamları içinde inceler. Çağdaş etik, genelde ahlâki dilini ve yargılarını bu tür bağlamlardan bağımsız olarak inceler. Marx'a göre etiğin başlıca sorusu, insanın tarihsel gelişiminde varsayılan değerlerin keşfi ve ileri derecede gerçekleştirilmesiyle ilgiliydi. Çağdaş etiğin başlıca konusu "ne yapmalıyım?"[1] sorusuyla ilgiliyken, Marx'a göre konu insanın ve toplumun anlaşılması ve devrim için esas olan toplumsal bağlamlar ve tarihsel ortamlardı. Çağdaş etiğe göre, genellikle (ulaşılmaya çalışılan) hedef tarih dışı bir etik ilkeleri anlayışıdır; değişimin bütün iyi niyetli insanların bir araya gelmesiyle gerçekleşeceği farzedilir. Marx ise geniş, kapsayıcı bir ahlâk anlayışını savunur; çağdaş etik dar, daha sınırlayıcı bir ahlâk anlayışında ısrar eder. Bu zıtlıklarda sadece Marx'ın görüşünün değil, çağdaş etiğin görüşlerinin de güçlü ve zayıf yanlarını görebiliriz. Bu zıtlıklardan kaynaklanan iki önemli mesele grubu vardır. Şimdi onları tartışacağım.

Marx'ın etiğindeki güçlü yönlerden ilki, ahlâkın toplumsal ve tarihsel bağlamlarının bu etikte önemli bir rol oynamasıdır. Bu görüşün çeşitli makul nedenleri vardır. Marx, ahlâkın toplumsal ve tarihsel boyutları üzerinde yoğunlaştığı için, çağdaş etiğin farkında olmadan yaptığı çeşitli varsayımları -örneğin, ahlâkın sınıfsal çıkarlardan bağımsızlığı, bireyselliğin atomist nitelendirilmesi ve insani değerler ile çeşitli ahlâkların tarih dışı doğası- sorgular.

1. Bu sorunun çağdaş etikteki önemi Kant'ın etkisini yansıtır. İyi bir örnek için bkz., Kurt Baier, The Moral Point of View, Cornell University Press, 1958. Bu sorunun Marx için önemli bir sorun oluşturmaması onun Kant'tan uzaklığını yansıtır.

Marx'ın yöntemi onu bu türden varsayımları sorgulamaya yönelttiği için, savunduğu etiğin düşüncesizce bir statüko savunusu olma ihtimali çok azdır. Sonuç olarak onun etiğinde potansiyel bir açıklık ve esneklik vardır. Ayrıca Marx'ın etik ve ahlâk tartışması, insani üretici eylemlerin tarihsel gelişimi bağlamında anlaşıldığı için, bu etiğin sonuçları doğası gereği pratiğe yöneliktir; ahlâki değişimin bu bağlamlar içinde nerede olabileceğini ve olması gerektiğini göstermek üzere toplumdaki kötülük konusunda ahlâk öğüdü vermekten çok bir etki yaratmak için tasarlanırlar. Kısaca Marx'ın yaklaşımı, çağdaş etiğin üstünü örtme eğilimi gösterdiği soruları açmakla kalmayıp, kendisini savaşın en şiddetli yerinde tanımladığı, yani kendisini yeni bir ahlâki öğüt olarak değil; bu karmaşık fenomenin incelenmesinden çıkan pratik soruların yanıtı olarak kavradığı için ilginç ve verimlidir.

Bu açıklamaların her birinin çağdaş etikteki zayıflıkları yansıttığını öne sürüyorum. İki örnek bu konuyu aydınlatabilir. Marx'a göre, insanlar kendi fikir ve değerlerinde yanılıyor, sistematik biçimde yanılıyor olabilirler; yani ideolojik ya da yanlış bir bilince sahip olabilirler. Çağdaş etik genellikle tam tersine, bir bireyin seçimlerinin "özgür, tarafsız, evrenselleşmeye istekli, kavramsal olarak net ve her türlü olası olgu hakkında bilgilendirilmiş"[2] biri olarak yapılması halinde, doğru olduğunu savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım, bu türden bireylerin temel tutumlarının doğası, kaynağı ve oynadığı rol hakkında önemli sorulara yol açar. Çağdaş etik bireylerin hatalı inanç ve değerlerinin olabileceğini kabul etse de, bu hataların nitelik bakımından sistematik olabilecekleri, bu türden yanlış bilincin toplumun yapısından kaynaklanabileceği ihtimalini pek düşünmez. Bu, Marx'ın bu konuya ilişkin çözümlemesinde önemli sorunlar olmadığı anlamına gelmez. Yanlış bilinci doğru bilinçten ayırmak için kullanılabilecek ölçüt nedir? Bir bireyin rızası onun doğru istek ya da ihtiyaçlarının belirlenmesinde nasıl bir rol oynar? Bir ihtiyaç ya da istek ne zaman "gerçek bir ihtiyaç ya da istek" olur? Marx ideal olarak, diğerleri gibi bu sorularla da yakından ilgiliydi. Ancak, kit-

2. William K. Frankena, *Ethics*, 2. bas.; Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, s. 112. Frankena'nın "özgürlük" ile kastettiği "zorlanmamak"tır - ancak bu Marx'ın kullandığı geniş anlamı içermez.

lesel reklamcılık, kitlesel iletişim ve başka yönlerde sınır tanımayan gelişmelerin olduğu bir çağda yanlış bilinç, kişinin temel tutumlarının, istek ve ihtiyaçlarının çizgisi ve doğası hakkında sorular sormak çok önemlidir. Ve Marx'ın etiğinin yaptığı da budur.

Benzer biçimde, Anglo-Amerikan etiği ahlâki yargılara ve [ahlâki] dile tarihsel ve toplumsal iç ilişkilerinden bağımsız biçimde müdahale ettiği için, bu türden yargılar ve dil içinde oluşturulabilecek önyargıları ve değer varsayımlarını pek dikkate almamıştır. Örneğin, dilde cinsiyetçi unsurların olabileceği çağdaş etik yaklaşım için bir sorun oluşturmaz. İngilizcede üçüncü tekil şahıs, "he" adılının erkeklerin yanı sıra kadınlar için de kullanılmasının ahlâki içerimleri nedir? Erkek ve kadının değer tanımı bundan nasıl etkilenir? İlettiği mesaj nedir? Bu sorular burada yanıtlanamaz. Çağdaş etik bu türden soruları yanıtlamazken, Marx'ın yaklaşımının yanıtladığına işaret etmek yeterlidir. Böylece, dilimizin, üzerine bir ahlâk kurmamamız gereken örtük değerler ve varsayımları taşıyıp taşımadığı ya da ne ölçüde taşıdığı Marx'a göre bir sorundur. Bu sorulara verilecek yanıta göre, şimdiki ahlâk dilimizi bir etiğin mihenktaşı olarak kabul ederiz ya da edemeyiz. Gerçekten de Marx, bir yerde, dilimizdeki yabancılaşmanın eğer yabancılaşmamış bir dille konuşmaya kalksak birbirimizi pek anlayamayacağımız ölçülere varmış olduğunu öne sürer:

> Bir başkasıyla konuşurken kullandığımız yegâne anlaşılabilir dil, birbiriyle ilişki içindeki hedeflerimizden ibaret. İnsani bir dili artık anlayamayız. Bu dil, taraflardan birince, bir rica, bir anlaşma isteği ve bu nedenle bir *alçalma* olarak algılanıyor ve öyle kabul görüyor ve sonuç olarak bir utanç ve aşağılanma duygusuyla söze dökülüyor. Öteki tarafça ise, *küstahlık* ya da *ölçüsüzlük* olarak görülüyor ve reddediliyor. Böylelikle insanın asli doğasından öyle bir uzaklaşıyoruz ki, bu asli doğanın doğrudan dili, bize insan *haysiyetinin çiğnenmesi* gibi görünürken, maddi değerlerin yabancılaşmış dili ise özgüven ve özbilinç demek olan insan haysiyetinin iyi temellendirilmiş bir kanıtı gibi görünüyor. (*MECW*, 3:227)

Kuşkusuz, Marx'ın etiği ile çağdaş etik arasındaki yukarıda belirtilen farklılıkların haklı nedenleri ve tarihsel olarak açıklanabilir dayanakları vardır. Aslında, birçok çağdaş etik, yukarıdaki so-

ruların uygun felsefi sorular olmadığını; belirlenimleri felsefi soruları içeriyor olabilen ve normatif sonuçları bakımından anlam taşıyan, ampirik sorular olduğunu iddia eder. Felsefe *a priori* bir uğraş, öteki inceleme alanlarından ayrı ve farklı olarak tanımlanırsa bu görüşün bir anlamı vardır. Ancak Marx ve diğer pek çok düşünürün bu türden bir görüşle hiçbir ilişkisi yoktur. Olgusal ve kavramsal sorular, Marx'a göre, birbiriyle ilişkilidir. Bunları ayrı ayrı tartışmaya çalışmak yabancılaşmış olduğu kadar, hatalı bir uygulamadır. Dolayısıyla, felsefe ya da eleştiri *a priori* bir girişim olamaz. Çok daha geniş bir alanı kapsar. Etik, epistemoloji, estetik vb., kendi kavramsal engellerini aşıp ampirik dünyaya ulaşmalı ve kendi çabaları açısından bu dünyanın etkisini ve önemini ölçmeye çalışmalıdır. Her birinin temel öncülü öyle olmalıdır ki: insan ilişkileri, ahlâki ve zihinsel süreçler, kurumsal ortamlar ve güçler hakkında ayrıntılı bilgi olmadıkça, varacakları anlayış ve verecekleri yanıtlar yoksullaşsın.[3] Böylece, bir bütün olarak felsefenin kavrayışı ve sorumluluğu genişlemiş olur. Ve felsefe, insan bütünlüğünün birbiriyle ilişkili çeşitli bölümlerine ve yönlerine ilişkin "mevcut gerçekliğin benzersiz formları"[4] ile başlayan ve pratik içerimleriyle sonuçlanan akılcı bir anlatım haline gelir.

Burada, Marx'ın felsefe ve etiğin doğasına ilişkin görüşlerini, Anglo-Amerikan felsefesinin çizdiği çerçeveden daha geniş bir felsefe anlayışını gerektirdiğini kabul etmek zorunlu olduğumuzu düşünmüyorum. Filozofun, alt konumda, parça başına çalışan *a priori* işçisi olarak anlaşılması, onun ayağının yerde, başının ise

3. Alvin Goldman, yakınlarda "epistemoloji"nin yeniden yönlendirilmesini savunmuştur. Bu yeni yönelim geleneksel (analitik) epistemolojiyi, psikolojiye, bunun yanı sıra " bilginin toplumsal yayılımını ya da engellenmesini etkileyen durumsal ya da kurumsal güçler"e yaklaştıracaktır. Etiğin yeniden yönlendirilmesi de bir Marx incelenmesinden alınması gerektiğini düşündüğüm bir özetlemeyi gerektirir. Bkz. Alvin I. Goldman, "Epistemics:The Regulative Theory of Cognition," Journal of Philosophy, C. 75, 1978, s.509-23.

4. Karl Marx, "For a Ruthless Criticism of Everything Existing," The Marx-Engels Reader içinde, der. Robert C. Tucker, 2. bas.; New York: W. W. Norton, 1978, s. 14. Tucker'ın kitabındaki çeviriyi daha daha açıklayıcı olduğu için kullandım. Biraz farklı bir çeviri için bkz. Marx-Engels, Collected Works, New York: International Publishers, 1975, C. 3, s. 143. Metinde belirtilen felsefe kavramları Leszek Kolakowski ve William Leon McBride tarafından önerildi. Bkz. L. Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, New York, Grove Press, 1968, s. 186; ve W. L. McBride, *The Philosophy of Marx*, New York, St. Martin's Press, 1977, s. 8.

bulutlarda olmasını sağlayabilir. Ama bu, başını devekuşu gibi kuma gömmesiyle de sonuçlanabilir. Kişinin kendisi ve içinde yaşadığı toplum hakkında daha geniş, daha kapsayıcı bir görüş geliştirme girişiminde bulunması, her ikisinin de yanından geçip gittiğininin farkına varmasından daha iyidir. Marx'ın felsefe anlayışı bu noktanın ne kadar hayati olduğunu hatırlatır. Çağdaş etik, suçlandığı tarafsızlıktan kurtulmak istiyorsa, ahlâki yargıların ve ahlâki dilin, tarihsel, toplumsal ve psikolojik -yani maddi- bağlamdan ayrı olarak incelenmesi üzerinde ısrar edemez. O halde etik bu ölçüde yeniden sistematik hale getirilmelidir. Sistem kurmanın yol açacağı aşırılıklar nedeniyle, görünen o ki, etik, sistem kurmamaya yeminli gibi görünüyor. Ama böyle olunca da içinde var olduğu hâkim toplumsal felsefi sisteme, bilinçsiz biçimde tabi olmaktan kurtulamıyor.

Marx'ın yönteminin yukarıda belirtilen güçlü yönlerinin, bu yöntemin konuya ilişkin diğer zayıflıklarını sakladığı unutulmamalıdır. Bu yöntem özgür yaşamı oluşturan erdemlerle, daha geniş ve tarihsel tanımlamayla ilgilendiği için, sadece bireylerin sordukları tikel ahlâki soruları değil; aynı zamanda ahlâkın ve ahlâki yargıların doğasıyla ilgili formel ve mantıksal soruları da ihmal etme eğilimindedir. Marx, etiğin maddi ve tarihsel temellerine ilişkin genel soruların yanıtlanması halinde, ahlâka ilişkin formel soruların yanı sıra, bireysel eylemlere ilişkin tikel soruların da hallolacağını farz ediyor gibidir. Ancak bu doğru değildir. Burada üç sonuca değinmek gerekiyor.

Birincisi, Marx'ın etiği bireylerin ortaya attıkları tikel soruları yanıtlama konusunda desteğe ihtiyaç duyar. Bu özellikle komünist toplumun üyesi olmayan[5] ve ama burjuva toplumunu ahlâki olarak benimseyemeyen bireyler için gerekli olmuştur. Ne var ki, komünizmin var olduğu ve komünizm koşulları altında yaşayan bireylerin özgür oldukları farzedildiğinde bile, geriye Marx'ın pek yardımcı olamadığı tikel ahlâki sorular kalır. Örneğin, iki kişinin önemli çıkarları kendi sınırlı zaman ve kaynakları nedeniyle çatıştığında özgür kişi ne yapar? Bunlar arasında nasıl karar verir? Kürtaj hakkında, gelecek kuşakların ihtiyaçları hakkında ve me-

5. Marx'ın kullandığı (ideal) anlamdaki komünist toplumdan söz ediyorum -günümüzde kendilerine "komünist" diyen ülkeler anlamında değil.

safeli durduğu insanların ona daha yakın olanlarla karşı karşıya gelen çıkarları hakkında ne söyler? Marx kendi metodolojisiyle bu türden soruları yanıtlamayı denemez. Bu, Marx'ın etiğinde göze çarpan bir atlamadır. Bu nedenle, varoluşçuların, fenomenologların ve hatta analitik filozofların, bireylerin sordukları tikel soruları yanıtlamak için Marksizm'i bir araçla yorumlamaya ya da ona bazı ekler yapmaya çalıştıklarını görürüz. Bu yüzyılın başında Marx'ta Kant'ı okuma çabası bu hareketlerden biriydi.

İkincisi, Marx bu konuda pek az şey söylediği için yorumların kapsamı oldukça geniş olmuştur. Dolayısıyla, Marx'ın görüşlerinin bu yanı vulgarlaştırmaya, despotça, tiranca yorumlara, karmaşık sorulara kolay ve talihsiz yanıtlar icat etmeye uygundur. Marx da bu meselelere yeterince dikkat göstermediği için kendisini kısmen suçlamıştır.

Üçüncüsü, Marx, bireysel ahlâki sorular ve fenomenlerle ilgili olarak kendi durumunu kolaylaştıracak ve netleştirecek çeşitli mantıksal kurnazlık ve entrikalara ilgi göstermez. Gerek Hegel gerekse Marx, Kant'ın etiğinin tamamen formel niteliğine tepki gösterdiler. Marx, insanın ve toplumun komünizme doğru tarihsel gelişiminin, Kant'ın o kadar çok vurguladığı evrenselliğin formel gerekliliğini, maddi olarak cisimleştireceğini farzediyor gibidir. Nitekim Marx insanın tarihsel ve maddi gelişimini araştırır. Ancak bu türden araştırmalar önemli olsa da, bir etiğin bize vermesi gereken formel ahlâk çözümlemelerinin ve ahlâki yargıların yerini tutmaz. Tüm insanlar adına ahlâki olarak iyi ya da erdemli diye savunulan anlam(lar)ın, ahlâkla bağdaşmayan belirleme türlerinin, insanların kendi eylemlerini haklı çıkarmanın yanı sıra mazur göstermek için de yapabilecekleri başvuru türlerinin çözümlenmesine ihtiyaç duyarız. Marx bize bunun pek azını verir. Ayrıca Marx'ın özgürlük, ihtiyaçlar, sömürü, uyum, sınıflar, işbirliği, akılcılık vb. gibi en temel kavramlarına ilişkin tikel çözümlemeleri berraklaştırılsaydı, bu görüşler sık sık maruz kaldığı saptırmalardan korunmuş olurdu. Marx bu türden çözümlemeler yapmış olsaydı, yaşamının sonuna doğru kendini tutamayıp, "ben Marksist değilim" demek durumunda kalmazdı.[6]

6. Karl Marx, *Selected Correspondence*, der. ve çev. Dona Torr, Londra, 1941,

II

Marx'ın yaklaşımını çağdaş etikle karşılaştırmanın ikinci bir genel yolu vardır. Bu, Marx'ın, "insanı ölçebilen ve ölçmesi gereken standartlar, bizzat insanın incelenmesinden çıkmalıdır" şeklindeki iddiasıdır. Bu standartlar bir bakıma insanın doğasında olanı kapsamalı, ona dışsal olmamalıdır. Marx böylece, Kant'ı o kadar uğraştıran insan özerkliğiyle ilgilenmeye devam eder. Marx ahlâki standartların aklın doğasından *a priori* değil, daha çok toplum içindeki insanın tarihsel olarak gelişiminin doğasından ve deneyiminden türetildiğini savunarak Kant'tan ayrılır. Kant kendi etiğinin kuruluşunda bu türden antropolojiden kaçınırken, Marx'ın etiği felsefi ve tarihsel bir antropolojiye dayanır.

Ancak etiğe bu türden natüralist ya da hümanist bir yaklaşım, gördüğümüz gibi, o bildik soruna; olguların ve değerlerin bölünmesi sorununa; etiği son iki yüzyıldır uğraştıran "olan" ve "olması gereken" sorununa çatar. Açıktır ki Marx bu sorunun farkındaydı. Gene açıktır ki, ya bu sorunu kurnazca atlattığını ya da onu çözdüğünü düşünüyordu. Hegel gibi Marx da felsefeyi ya da bilimi karşıtlıkların, uzlaşmazlıkların ve çelişkilerin altedilmesiyle (en azından kısmen) nitelendirilmiş olarak ele alıyordu. "Olan" ve "olması gereken" dikotomisi, üstesinden geldiklerine inandıkları bu karşıtlıklardan biriydi.

Marx'ın çözümünün çeşitli yönleri vardır. Marx, düşünce, gözlem ve dil kategorilerimizin bizatihi teori ve değer yüklü olduğunu iddia eder. Gerçekliğin, insani ihtiyaç ve değerlerden ayrı olan hiçbir "tarafsız" teorik nitelendirimi yoktur. Gerçeklik olarak bildiğimiz şey, ancak içinde bulunduğumuz yaşamın toplumsal formları aracılığıyla bilinir. Bu durumda bir olan/olması gerekenin keskin ayrımı da yoktur. Daha doğrusu, insanın olması gereken, insanlığın başardığı tarihsel gelişim içinde keşfedilir. Bu anlamdadır ki Marx, teorik sorunların (olan/olması gereken sorunu gibi) ancak pratik içinde çözülebileceğini ve bu sorunların çözümünü komünizmde bulduğumuzu öne sürer. Marx'a göre, insanın ve insan gelişim çizgisinin doğru nitelenmesi; bizzat tanımladığı gibi, insanın hedefinin özgürlük olduğunu gösterir. Marx'ın verdiği an-

s. 472. Bu gönderme için bkz., Bertell Ollman, *Social and Sexual Revolution*, Boston, South End Press, 1979, s. 133,156.

lama göre ahlâk ve insanların temel değerleri, sadece kendi gerçekleştirimlerinin bir koşulunu değil; aynı zamanda kendi onaylamalarının temelini oluşturan tarihsel ve maddi bir temele sahiptir. Böylece Marx'ın insanın tarihine ve gelişimine ilişkin nitelendirmesi kendi etiğinin haklı çıkarılmasıdır.

Etik iddiaları bu tarzda doğrulama ve olan/olması gereken sorununun üstesinden bu tarzla gelme, günümüzün pek çok etikçisini kuşkusuz tatmin etmeyecektir. "Olgular," diyeceklerdir, "değerlerden ayrılabilir; betimsel önermeler ve kural koyucu önermeler mantıksal olarak ayrıdır." Marx ikisini karıştırmakla yetinir. Kural koyucu önermeleri betimleyici önermelerle kamufle eder. Ve kuşkusuz, verili çerçeveler, toplumun tarihsel gelişimine yapılan değiniler konuyla doğrudan ilgili değildir. Daha doğrusu olan/olması gereken sorununu çözmek için kişi iki şeyden birini yapabilir. Bir yanda, soruna tatmin edici bir çözüm sağlamasa da çeşitli mantık hilelerine başvurabilir. Öte yanda, etik iddiaların doğrulanmasının "zekâyı belirleyebilen"[7] gerekçeler ya da ölçülere dayalı olduğunu öne sürebilir. Böylece, etiğin doğrulanması bireye ve entelektüel düzeye yerleştirilir -Marx buna öznelci ve idealist bir düzey diyecektir.

O halde Marx kendi etik çerçevesinde ve insana ilişkin nitelendirmesinde haklıysa, yukarıdaki itirazlar hatalı görülecektir. Marx'm etiği doğrulanmış olacaktır. Bir analoji buna yardımcı olabilir. Bir kiraz ağacının doğası bir meyve bahçesindeki varoluşuyla nitelendirilirse, ortaya çıkan sonuç, ona belirli biçimde davranılmasını gerektirir -örneğin, olgun kirazlar vermesi için gerekli bakımın yapılması. İnsan tarihini, sürekli sınıf mücadeleleri ve üretim tarzında, -Marx'ın oluşturduğu kategorilere göre kendi gelişimi içinde insanla ilişkili ve ilerici olan- sürekli tadilatlar olarak görürsek, ortaya çıkan sonuç insana belirli biçimde davranmak gerektiğidir -örneğin, özgürce yaşamasına ve eylemesine izin verilmesi. 3. Bölüm'de belirtildiği gibi, insanlığın gelişimi bu şekilde olsa bile, onun farklı biçimlerde gelişmesi ve insana da farklı biçimlerde davranılması gerektiği öne sürülerek itiraz edilebilir. Bu itiraz dışlanamaz. Ancak, Marx'ın tarih anlayışının

7. İbare John Stuart Mill'e aittir. Bkz. William K. Frankena, *Ethics*, s. 105-16.

kabul edilmesi halinde, bu itiraz kuşkusuz boş sözlerden ibaret olacaktır. Yani, bazı değerlerin insanın gelişiminin önkoşulu olduğunu, mevcut toplumun bu değerlerin gelişiminde bir form kazandığını ve kendisini radikal biçimde yeni bir başka toplumda daha ileri düzeyde geliştirmek durumunda bulduğunu; bu değerlerin ırkçılık, *jenosid* ve evrensel güvensizlik gibi aşırılıkları dışlarken, evrensel kardeşlik ve özbelirlenim gibi değerleri içerdiğini belirleyebilirsek, insanlığın başka bir yönde ilerlemesi ve başka standartlarla yargılanması gerektiği itirazı -öne sürülse bile- saçma bir tavırdan başka bir şey olmaz.

Marx ile çağdaş etikçiler arasındaki sorun, ahlâki sorunları değerlendirmek için benimsememiz gereken çerçeveyle ilgilidir. Kuşkusuz tavsiye edilen Marksçı çerçeve hakkında pek çok şey söylenebilir. Bu çerçeve ahlâki sorunları toplumun öteki yönleriyle özünde ilişkili olarak gördüğümüzü, toplumun üretici etkinlikte odaklanan bu yönlerinin, toplumun niteliğinde kapsayıcı ve nihai olarak önemli bir rol oynadığını, ahlâki soruları tarihsel bir bağlam içinde görmemiz gerektiği ısrarı tavsiyenin gerekçelerini oluşturur. Çağdaş etiğin kendisini zayıf ve yüzeysel olarak açığa vurduğu alanlar da vardır. Kuşkusuz Marx'ın tarih ve toplum değerlendirmesinin ortaya koyduğu ciddi sorunlar ve sorular da vardır. Her şeyden önce, Marx'ın değerlendirmesinin sonraki tarihin kuşkulu hale getirdiği birçok tikel yönü vardır: örneğin, bir proletarya devriminin yakın oluşu; işçi sınıfının pasifleştirilmeye, hatta burjuvalaştırılmaya direnme yeteneği; kapitalist sistemin esnek olmayışı. Çağdaş toplumun tarihsel gelişimi Marx'ın görüşlerindeki bu yönlerin her biri için önemli sorunlar doğurur. Buradan da, Marksist olacak bir çağdaşın, standart biçimde Marx'ın adıyla bağlantılı olan bazı görüşleri sadece reddetmekle kalmaması, Marx'ın bu görüşlere ulaştığı zeminleri revizyondan geçirmesi ve tadil etmesi gerektiği sonucu çıkar.

Ayrıca, Marx'ın tarih, toplum ve etik değerlendirmesiyle ilgili daha temel bir sorun vardır. Marx insanın tarihsel gelişimiyle ilgili görüşlerini başlangıçta her şeyi kapsayacak bir tarzda ortaya koydu. Daha sonra bunu giderek Avrupa'yla ve sonra da Batı Avrupa'yla sınırladı. Ancak onun etiği, öne sürdüğü gibi evrensel bir geçerlilik taşıyorsa, dünyanın diğer yerlerindeki tarihsel ge-

lişiminin de bu etiği desteklediğini göstermek mümkün olmalıdır. Yani, Marx insanın gelişimi içinde birbiriyle bağlantılı bir dizi toplumun var olduğunu savunmadıkça, her toplumun (ya da hâkim sınıfın) ahlâki bir savı olduğunu ve daha yüksek ve evrensel ahlâki yargıların oluşabileceğini söyleyemez. Marx'ın etiğinin insanın evrensel, tarihsel gelişimine ilişkin bir teoriyi gerektirdiği görülür. Ancak Marx böyle bir değerlendirme için ikna edici bulgular sağlamaz ve sağlayabileceği de kuşkuludur. Aslında bu noktada, onun gerçekçiliğinin kendi etiğinin temelleriyle giderek çatıştığı görülür. Ayrıca, Marx'ın değerlendirmesinin ayrıntılarda, Batı dünyası içinde bile akla uygun olduğu pek söylenemez. Marx, insanın mükemmelliğini ve toplumun ileriye doğru gelişimini günümüze kıyasla çok daha mümkün görüyordu (on dokuzuncu yüzyıl tarzında). Bu noktayı, Marx'ın yaşamından alınan bir örneği günümüzdeki durumla kıyaslayarak aydınlatmak mümkündür. Bilindiği gibi Marx, bir elektrikli lokomotifin sergilenmesini büyük bir heyecanla karşılamış ve böyle bir üretici gücün yaratılmasını siyasi devrimin izlemesi gerektiğini haykırmıştı.[8] Oysa günümüzde en son nükleer reaktörün sergilenmesi karşısında benzer bir tepki göstereceğinden kuşkulanmak için nedenler vardır. Bugünün yaşamını nitelendiren teknoloji, insani değerler, toplumsal ve politik sistem ilişkilerindeki karmaşıklıklar ve belirsizlikler on dokuzuncu yüzyılın iyimserliğine ters düşer. Marx'ın yaşadığı çağın azgelişmiş üretim güçleri ve teknolojisi toplumun yeniden inşasına yardımcı olmayı vaat ediyordu. Çağımızda ise, üretim güçleri ve teknoloji, toplumun her türlü yeniden inşasını yıkımla tehdit ediyor. Bu kıyaslama çok basit gelse de, daha çok ve daha büyük teknolojinin toplumun temel sorunlarının çözümü için elzem olduğu artık söylenemez. İlerici bir tarihsel hareket içinde yaşamakta olduğumuz da söylenemez.

Dolayısıyla, Marx'ın tarihsel gelişimin doğası ve onun etikle ilişkili görüşlerini yeniden düşünmek gerekir.[9] Bunun en akla uygun yolu, bir Marksist etiğin doğrulanmasını insani çıkarlara i-

8. Bu örnek için bkz. M. M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, New York, W. W. Norton, 1965, s. 9.

9. Yukarıdaki bölümlerin eleştirel düşünce ile Marx'ın görüşlerinin bağdaşabilirliğini akla uygun hale getirdiğini düşünüyorum. Parti çizgisine kesin

lişkin insani yetenek, kapasite ve becerilerin karşılanmasını içerecek bir değerlendirme temelinde kurmak olur. Bu anlayış, etik için herhangi bir dinsel ya da otorite temelini reddederken "insan, insan için en yüksek varlıktır" (*MECW*, 3:182) anlayışını temel öncül olarak alır. Bu türden bir öncülün zemini insanın amaçlılığı ve onun değerler yaratmasında araştırılmalıdır. İnsanlık bu kategoriler olmaksızın kavranamadığından, insanın önüne koyduğu amaçları ve hedefleri gerçekleştirmesi ve bunu yaparken kendini geliştirmesi, etiğin keyfi olmayan nesnel temeli olarak alınabilir. Böyle bir anlayış benlik kavramımızda değişikliklere izin verebilir ve bu değişiklikleri keşfetmeye çalışır. Bu yaklaşım aynı zamanda insan ilişkilerindeki tarihsel gelişmelerin değerlendirilmesine olduğu kadar, ahlâki davranışın psikolojik ve genetik belirleyicilerine de duyarlı olacaktır. Bu durumda, Marx'ın uğraştığı nesnelci zemini öznelci bir zeminle değiştirmek gerekmez. Bu türden bir etiğin içini doldurmak için daha pek çok şeyin gerekeceği açıktır. Burada bunu gerçekleştirmeye çalışmak mümkün değildir. Daha doğrusu şimdiki sorun, Marksist bir etiğin gidebileceği yönleri göstermektir. Geleneksel Marksistler için bu tam bir döneklik olabilir, ancak Marx'ın ifade ettiği ahlâki görüşler gene de bizi düşünmeye, araştırmaya yöneltir ve Marx'ın kendisi bir tarihsel çözümleme vermese bile bir zemine oturtulabilir. Bu şekilde tadil edilmiş bir görüş gene sınıf mücadelesinden söz edebilir; bir toplumdaki üretim tarzına özel anlam atfedebilir; feodal çağlardan modern çağlara kadar Avrupa toplumunda özgürlüğün ilerici gelişimini gene görebilir; dolayısıyla bu türden bir görüşe makul biçimde gene de Marksist denebilir. Ancak bu görüş, Marx'ın zaman zaman yaptığı gibi bütün insanlık için aynı evrensel tarihi iddialarda bulunmaz. Kuşkusuz bu, Marksizm'i ve özgül olarak Marx'ın tarihsel maddeciliğini önemli ölçüde değiştirir. Ancak Marx'ın etiğinin önemli unsurlarına yer bırakabilir. Ayrıca, sanki Marx, insan hayatında -çaba göstermesler bile- değişikliklerin kaçınılmaz olduğunu söylemiş gibi yanlış anlamaları önleme avantajını taşır. Bu durumda, değişimin sorumluluğu bütünüyle in-

---

bağlılıkta ısrar eden daha sonraki, yozlaşmış Marksizm'dir. Bkz. Leszek Kolakowski, "Permanent vs. Transitory Aspects of Marxism," *Toward a Marxist Humanism* içinde, s. 173-6.

sanların omuzlarına -tarihin değil- yerleştirilirken, tarihsel durumun onlara getirdiği sınırlamalar da kabul edilebilir. Nihayet bu anlayış, Marx'ın tarihi, sonuncusu komünizm olan gelişim dönemleri içinde tasarlama eğiliminden kaçınacaktır. Tarihsel gelişmenin bir son dönemi olduğuna dair düşünce, Marksist etiğin uzak durması gereken, kaçınılmaz ve bariz sorunlara yol açar.

Özetle, her kanıt ya da kanıtlama bir noktada belirli temel öncüllerle başlamalıdır. Bu, Platon ve Aristoteles'ten beri olağandır. Marx bunu "keyfi olmayan öncüller" üzerine yaptığı yorumla kanıtlanmış kabul eder. O halde soru hangi yaklaşımın -Marx'ınki mi, yoksa çağdaş etiğinki mi?- bizi daha ileriye götüreceği, ahlâki yaşamımızı ve özgürlük yaşamını aydınlatacağıdır. Belki de bu soru, böylesine açıkça konulduğu için, yanıtlanamaz. Ama kuşkusuz Marx'ın yaklaşımı kendisini tavsiye eder. Bizi, ahlâki değerlerin sistematik doğasını, yani ahlâki değerlerin bireysel değil; toplumsal meseleler olduğunu görmeye zorlar. Benzer biçimde, bizi bir toplumdaki iyi ile kötünün içsel bağlantılarını, kötü koşulların çoğu kez toplumun yapısı etkilenmeden kaldırılamayacağını görmeye zorlar. Nihayet bizi, ahlâki değişimin sadece bir irade meselesi olmadığını; toplumsal, maddi ve tarihsel güçlerle ilgili bir mesele olduğunu görmeye zorlar. Bu bakımlardan Marx'ın etiğinin tavsiye edeceği çok şey vardır. Gene de, taşıdığı kusurlar nedeniyle Marx'ın etiğinin metodolojik yanını kalıcı biçimde yeniden düşünme ve revizyondan geçirme vaktinin geldiği apaçık görülmektedir.

III

Marx'ın özgürlük anlayışı hakkında ne söylenebilir? Marx'ın anlayışını çağdaş özgürlük anlayışıyla kıyaslamak zordur, çünkü tek bir belirgin çağdaş özgürlük anlayışı yoktur. Pek çok anlayış vardır. Yapılabilecek olan, Marx'ın savunduğu özgürlük anlayışını, çağdaş anlayışları genel olarak simgeleyen çeşitli ortak sorunların, eleştirilerin ve özelliklerin ışığında tartışmaktır. Marx'ın anlayışı bu ışıkta nasıl görünür?

Her şeyden önce, son zamanlarda bu tartışmayla ilgili birçok noktada, Marx'ın da onayladığı bir uzlaşmaya varıldığı kay-

dedilebilir. Örneğin, özgürlüğün sınırlarını düşünmeye artık gerek olmadığı genel olarak kabul edilmektedir. Bu konuda J. S. Mill ve Isaiah Berlin kararsız görünürler.[10] Ancak Marx kararsız değildir. Çağdaş değerlendirmelerin çoğunda belirtildiği gibi, Marx'ın, kişinin özgürlüğünün kasıtlı eylemlerin yanı sıra kasıtsız eylemler ve başka insanların etkileriye engellenebileceği ya da sınırlanabileceği konusunda söyledikleri gayet açıktır. Bu anlamlıdır; çünkü sınıf ilişkilerinin, kurumların ve insan eyleminin kasıtsız sonucu olan ve/ya da çeşitli kasıtsız sonuçlar yaratan benzer eylemlerin, kişinin özgürlüğüne yönelik müdahaleler oluşturduğunu kabul eder. İkincisi, ki bu da çoğu çağdaş değerlendirmeyle uyuşmaktadır, Marx herhangi bir yeteneksizliğin özgürlük yoksunluğuna yol açtığını savunmamıştır. 4. Bölüm'de tartışıldığı gibi, Marx, kişinin herhangi bir arzusunu karşılayamaması ya da bunu karşılayacak yeteneğe sahip olmaması, daha genel olarak bir kişinin sahip olabileceği her türlü yeteneği kullanamaması durumunda o kişinin özgür olmadığını söylemez. Nihayet, özgürlük geleneksel liberal ve Millci özgürlük değerlendirmelerinin savunduğu gibi kişinin istediğini yapma yeteneği olarak tanımlanırsa, istekleri azaldıkça kişinin özgürlüğünün artabileceği itirazında bulunmak mümkündür. Bu durumda, hiçbir şey yapmak istemeyen ya da sadece oturup boş bir duvara bakan bir kişi özgür, belki de en özgür kişi olacaktır. Zincirli bir köle yaşamının başkaları tarafından belirlenmesini istediği sürece özgür olacak ve zincirlerini sevecektir. Ancak bütün bunlar karşı-sezgisel bir ifade taşır. Bu, genellikle çilecilere, stoacılara ya da Budistlere atfedilen bir anlayıştır. Ancak bu görüşü, hem Marx hem de çağdaş özgürlük değerlendirmeleri reddeder. Özgürlük, bir mağaraya çekilerek ve kişinin sahip olabileceği her arzuyu inkâr ederek kazanılmaz. Bu konuda ve yukarıdaki konularda Marx ve çağdaş değerlendirmelerin mutabık olduğu görülür. Şimdi bu konuların, Marx'ın ve çağdaş değerlendirmelerin farklı olanlarından bazılarını ele alalım.

Mevcut tartışmalar içinde, birbirinden farklı ve önemli üç mesele vardır; Marx'ın özgürlük üzerine görüşleri bu meseleler açı-

10. Bkz. J. S. Mill, *On Liberty*, New York, Bobbs-Merrill, 1956, s. 13. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty*, Londra, Oxford University Press, 1969, s. 122-3.

sından irdelenmelidir. Söz konusu meseleler şunlardır: (a) Pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrım, (b) bir özgürlük anlatımının sığlığı ya da derinliği ve (c) bireysel benliğin, özgürlük yaklaşımında yeri olan diğer benlik anlayışlarıyla ilişkisi. Bölümün bundan sonraki kısmında her bir şıkkı tartışacağım.

Olumlu ve olumsuz özgürlük arasındaki, yakın zamanlarda Berlin'in öne çıkardığı ayırım çağdaş özgürlük tartışmalarında üzerinde çok durulan bir sorundur. Olumsuz özgürlük, " 'özneye -bir kişi ya da kişilerden oluşan bir grup- bırakılan ya da bırakılması gereken eyleme alanı nedir ya da öznenin başkalarının müdahalesi olmaksızın yapabileceği ya da olabileceği şey nedir?' sorusuna verilecek yanıtta içerilen" özgürlük türüdür.[11] Kısaca belirtmek gerekirse, olumsuz özgürlük, baskıdan, başka insanların ve insanlarca oluşturulan kurumlarm müdahalesinden özgürlüktür. Olumlu özgürlük ise " 'kişinin şunu değil de bunu yapmasını ya da şöyle değil de böyle olmasını belirleyebilen denetim ya da müdahalenin kaynağı nedir ya da kimdir?' sorusuna verilecek yanıtta içerilen" özgürlüktür.[12] Olumlu anlamda özgür olmak; özhâkimiyete sahip olmak, özdenetimli olmak, kendini yönetmek ve hayatı denetlemekte olan sürece katılmaktır.[13]

Berlin'in yaptığı ayırımın burada ele alınmasının iki nedeni vardır. Birincisi, bu ayırımın özgürlük değerlendirmelerini anlamamıza yardımcı olması bakımından önemli olmasıdır. Berlin'e göre Marx'ın görüşleri olumsuz özgürlükten çok olumlu özgürlüğü temsil ediyordu. İkincisi, olumlu özgürlük anlayışının zorbalığa, despotluğa ve tiranlığa varabilen tehlikeli bir anlayış sanılmasıdır. Bunun nedeni, özhâkimiyete sahip olunması anlamındaki olumlu özgürlük nosyonunun, kişinin gerçek benliği ile ampirik benliği arasında bir ayırım önermesidir. Gerçek benlik, ampirik benliği karakterize edip etmemesine bakmaksızın, akılcı bir özdenetimi kendine hedef olarak koyar. Ama bu hedef her kişinin gerçek benliğinin amaçladığı şey olduğu için, olumlu özgürlüğün taraftarları, her günkü ampirik benliklere, insanların gerçek ben-

11. *A.g.y.*, s. 121-2
12. *A.g.y.*, s. 122.
13. Olumlu özgürlüğü nitelendirmenin bu çeşitli tarzları *a.g.y.*'de bulunabilir, s. 131-44.

liklerinin karşılanması olarak algıladıkları hedefleri dayatmanın doğru olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa, bilinçli olarak direndikleri karanlık bir durumda bile insanlar yaptıkları şeyi fiilen hedeflemekte olduklarını ilan ederler. Ampirik benliklerinin, hakkında pek az bilgiye sahip olabileceği gerçek benlikleri, hedefleri dikkate alınmayı hak eden yegâne benliktir. Bu hedeflerin dayatılmasına direnenler, hatalı olanlar, gerçek hedeflerinin doğası ve akılcı özbelirlenim konusunda yanlış yola sapanlar bu durumda haklı olarak kısıtlandırılanlardır. Berlin'in vardığı sonuca göre, kişi bir kez bu görüşü benimsediğinde "insanların ve toplumların aktüel arzularını görmezlikten gelen, insanın doğru hedefi her ne olursa olsun ... kendi özgürlüğüyle özdeşlenmesi gerektiğine dair güvenilir bir bilgiyle -'doğru'nun serbestçe seçilmesi her ne kadar benliği çoğu kez bastırıp, kendini ifade edemeyecek hale getirse de- 'gerçek' benlikleri adına ve yararına onlara zorbalık eden, baskı altına alan ve işkence eden bir konumda" yer alır.[14]

İlk bakışta Berlin'in, Marx'ın olumlu özgürlüğü örnekleyen görüşlerini düzeltmekte olduğu görülebilir. Örneğin Marx, cemaatin bazı üyelerine karşı, komünizme gösterdikleri muhafeti ortadan kaldırmak üzere zor kullanmak gerekebileceğini açıkça düşünüyordu. İnsanların özgür olmaya zorlanmaları gerekebileceğini bu anlamda savundu. İkincisi, özbelirlenim ve ideoloji nosyonları -her ikisi de Marx'ın özgürlük anlayışının merkezini oluşturur- Berlin'in olumlu özgürlük nitelendirmesine görünüşte uygundur. Örneğin, ideolojik ya da yanlış bilinç nedeniyle insanlar kendi akılcı özbelirlenimlerine izin veren bir toplumu gerçekleştirme girişimine direnebilirler. Nihayette bizzat Marx siyasal özgürleşme ile insani özgürleşme arasında ayırım yapmıştı. Birincisi, çeşitli siyasal özgürlükler ve haklarla özdeşlendi -örn., konuşma, toplanma, özel mülkiyet ve din özgürlüğü. Bu türden özgürlükler bireylerin etkinliklerine başka kişilerin ve devlet müdahalesinden korunuyor oldukları alanı oluşturur. Ne var ki

14. *A.g.y.*, s. 133. Olumlu özgürlüğün, Berlin'in makalesinde yer alan haliyle tehlikeli bulunmasının ikinci bir nedeni vardır. Bu, olumlu özgürlüğü oluşturan ve değer sorularının sadece tek bir "doğru çözüm"e izin vereceğinin söylendiği amaçlar uyumuyla ilişkili olmak zorundadır. Tehlike, bireysel çeşitlilik ve yaratıcılığın olumlu özgürlük tarafından dışlanmasıdır. Bu kaygı aşağıda tartışılacak.

Marx, bu türden özgürlükleri, bireyleri bencil olan burjuva toplumunun ya da sivil toplumun niteliği olarak eleştirir. Bu türden özgürlükler yerine, Marx, bireylerin bazı şeyleri yapma ya da daha genel olarak belirli bir hayat tarzı içinde olma ve yaşama özgürlüğünü tanıyan insani özgürleşmeyi savunur. Burada Marx'ın olumlu ve olumsuz özgürlük arasında yaptığı kendi ayırımı ve birinci nosyona verdiği onayı bulmuyor muyuz?

Bu kitabın İkinci Bölüm'ünde yapılan tartışmalar, Marx'ın görüşlerinin Berlin'in olumlu özgürlük nitelemesine sadece uymakla kalmadığını, bu ayırımın akla uygunluğunu sorguladığını da ortaya koymuş olmalı. Bir yanda, Marx bireylerin akılcı biçimde özhâkimiyet edinmeleri ve özbelirlenimleriyle gerçekten ilgilense de, bu görüş bireyleri burjuvazinin elinde baskı görmekten, kendi sınıf ilişkilerinden, insanın ya da cemaatin denetiminde olmayan doğadan, paradan, işbölümünden, kent ile kırsal alan ayırımından ve özel mülkiyetten kurtulma bağlamında tartışılır. Marx'ı olumlu özgürlük kategorisine zorlamak için büyük bir çaba gerekmez. Berlin'in yaptığı ayırıma göre Marx, *hem* olumlu *hem de* olumsuz özgürlükle belirgin biçimde ilgilenir; her ikisi de onun özgürlük kavramının parçasıdır. Öte yanda, Marx gerçi bazı insanların hem kendi ilişkileri hem de nasıl yaşamaları gerektiği konusunda yanıltıldıklarını; içlerinden bazılarının kendi kapitalist tarzlarından vazgeçmek zorunda bırakılacaklarını düşünür ama, insanların gerçek benlikleri ile ampirik benlikleri arasında ayırım yapmaz ve birincisini ikincisine dayatma girişiminde bulunmaz.[15] Yani Marx, özgürlük ya da özhâkimiyet ya da özbelirlenim nosyonunun, her kişinin akılcı yanının ampirik yanma fiilen direnmeye çalıştığı bir benlik çatallaşmasına yol açtığını düşünmez. Berlin'e göre, böylece Marx, olumlu özgürlüğün bu ilk tehlikeli adımını atmış olur. Daha doğrusu Marx, kapitalizmi ve komünizmi bireylerin özgür olmalarına ne kadar izin verdikleriyle ölçer. İnsanların gerçek benliklerinin gerçekten istedikleri şey olduğuna, ancak ampirik benliklerinin buna ulaşmalarını engellediğine dair Marx adına öne

15. Marx'ın değerlendirmesinin kişinin ihtiyaçlarına göre de geliştirilmesi halinde, Marx, insanların gerçekten ihtiyaç duyduklarını "gerçekten" aradıklarını iddia etmez. Nitekim, gerçek ihtiyaçlardan herhangi bir biçimde söz edilmesi Berlin'in zihnindeki benlik ikileşmesini göstermez.

sürülmüş hiçbir iddia yoktur. Marx daha dürüstçe, bazı insanların kendi kapitalist yaşam tarzlarını gerçekten isteyebileceklerini, ancak bu insanların kendi özgürlük etikleri bakımından hatalı olduklarını söyler. Böyle bir hareket, Batılı etik ile, toplumsal ve siyasal felsefe geleneğiyle tamamen bağdaşır. Niteliği bakımından genellikle nesnelci olan bu gelenekte insanlar kendi ahlâki değerleri ve sürdürdükleri yaşam hakkında yanılabilir ya da hatalı olabilirler. Dolayısıyla, inatçı bireylere nesnel ahlâki standartların dayatılması haklı görülebilir. Ayrıca, bu türden bireylere dayatılan şey nesnel ve akılcı olduğu için bu geleneğin içinde, bu bireylerin gerçekten daha akılcı olanı isteyeceklerini söylemek bütünüyle olağandışı olmaz. Önemli olan farklılık şudur ki, bu gelenekte insan benliğinin fiilen ve o anda yapmak zorunda olduğu şeyi isteyen daha gerçek bir bölümünün var olduğu öne sürülmez. Marx'ın, insanların gerçekten yapmak istediklerini yapmadıkları bir el çabukluğu geleneğinin parçası değil, bu geleneğin bir parçası olduğunu öne sürüyorum.

Görüldüğü gibi Marx, Berlin'in olumlu özgürlük geleneği olarak betimlediği geleneğe tam olarak uymaz. Marx'm insan özgürleşmesi hakkında söylediği şey, aslında, kişinin burjuva toplumunun özelliği olan çeşitli engellerden ve kısıtlamalardan kurtuluşunu içerir. Berlin'in şu iddiası da Marx'm değerlendirmesi bakımından doğru değildir: "Eğer olmadığı, hiç değilse şimdilik olmadığı bir kişi olsaydı, X'in seçecek olduğu şeyle, X'in bilfiil aradığı ve seçtiği şeyi eşitlemekten ibaret olan bu korkunç kişileştirme, bütün siyasal özgerçekleştirim teorilerinin merkezinde yer alır"[16] Marx kapitalistler için en iyisinin ne olduğunu bildiğine inanmış olabilirdi, ancak onlar için en iyi olduğuna inandığı şeyi kapitalistlerin gerçekten istediklerini iddia etmedi. Bu nedenle, Berlin'in Marx'ın görüşlerinin tehlikeli doğası konusunda yanıldığını söylemek gerekir. Ayrıca, olumlu ve olumsuz özgürlük arasındaki ayırımın Marx'ın özgürlük üzerine görüşlerini anlamamıza ve yerleştirmemize yardımcı olmak bakımından pek değer taşımadığı görülür. Marx'ın bu tikel konuda üniter bir

16. Berlin, s. 133-4.

özgürlük anlayışını savunduğunu düşünmek çok daha iyidir. Berlin'in olumlu ve olumsuz özgürlük olarak nitelendirdiği şey, Marx'ın özgürlük kavramının sadece iki farklı yanı, iki farklı yönüdür. Berlin'in ilk hatası, olumlu ve olumsuz özgürlüğü nitelendirmek için kullandığı iki soru mantıksal olarak ayrı olduğu için, bu sorulara verilecek yanıtların da iki farklı şeye ya da kavrama göndermede bulunması gerektiği sonucuna varmış olmasıydı.[17] Ancak bu sonuca varılamaz. "New York Limanı'ndaki en büyük heykel hangisidir?" sorusu mantıksal olarak, " Fransız ulusunun 1886'da ABD'ye verdiği ünlü armağan neydi?" sorusundan ayrıdır. Ancak her iki soru da aynı şeyden söz eder ve yanıtları da aynıdır. Benzer biçimde, Berlin'in mantıksal olarak ayrı olan iki sorusunu iki farklı özgürlük kavramından söz ediyormuş gibi anlamak gerekmez. Yukarıdaki noktayı bir kez kabul ettiğimizde ve Marx'ın cehalet, özel mülkiyet, işbölümü gibi nedenlerin pek çoğunun, Berlin'in olumlu özgürlük dediği şeyi insanların gerçekleştirememelerinin, fiilen başkalarının kasıtlı ya da kasıtsız eylemlerinden ya da ataletlerinden kaynaklandığı şeklindeki görüşünü dikkate alırsak; Berlin'in iki ayrı özgürlük kavramı vardır iddiası akla pek uygun gelmez. Böylelikle, Marx'ın özgürlük anlayışının MacCallum'un önerdiği üç ilişkili özgürlük modeline uymayacağını söylemeye de gerek kalmaz. Bu görüşe göre özgürlük, "daima bir şeyin (bir ajan ya da ajanlar), bir şeyden dolayı, bir şey yapması, yapmaması, bir şey haline gelmesi, gelmemesi"dir.[18] Dolayısıyla Marx'a göre özgürlüğün, bireyin (ve/ya da cemaatin) birçok şeyden -özel mülkiyet, işbölümü, para, baskıcı yasalar vb.- kurtulmasıyla; böylelikle özbelirlenimini gerçekleştirebilmesiyle, kendini somut biçimde nesneleştirebilmesi ve birbiriyle uyumlu ilişkiler içinde yaşayabilmesiyle ilgili bir mesele olduğu söylenebilir. Marksçı görüş bu üçlü değerlendirmeye uygunluğunda hiçbir sorun olmadığı görülür. Aslında Berlin'in yaptığı ayırım gerekli de değildir. Sonuç olarak, bu olumlu ve olumsuz özgürlük tartışmasında Marx'ın, bu ayırımı yararsız bulanların safında olduğu görülür.

17. *A.g.y.*, s. 130-1.
18. Gerald C. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," *Philosophical Review*, C. 76, 1967, s. 314.

IV

Özgürlüğün genişliği ya da darlığıyla ilgili sorulara gelince, Marx'ın görüşü, sadece farklı özgürlük kavramları saptayanlardan değil, aynı zamanda özgürlük kavramının üniter olduğunu savunanlardan da önemli ölçüde ayrılır. Gördüğümüz gibi, Marx'ın özgürlük anlayışı alışılmamış biçimde kapsayıcıdır. Kişinin yetenek ve becerilerinin gelişimi, özhâkimiyet edinmesi ve somut öznesneleştirim gibi çeşitli özellikler, Marx'a göre, kişinin özgürlük gerçekleştiriminin esas kısmını oluşturur. Oysa, en çağdaş değerlendirmeler böylesine kapsayıcı bir özgürlük anlayışını reddederler. Özgürlüğün pek çok değer arasında bir değer olduğu söylenir. Kabul edilebilir bir özgürlük değerlendirmesinin, adalet, kardeşlik ve dayanışma gibi öteki değerlerle bir arada olmasına ya da çatışmasına izin verilmelidir.

İki özgül itiraz, Marx'ın özgürlük anlayışının kabul edilemeyecek kadar geniş olduğu itirazına bir içerik kazandıracaktır. Örneğin, insan yeteneklerinin gelişimini kapsayan özgürlük değerlendirmelerinin hatalı olduğu; çünkü kişinin bir eylemi gerçekleştirme yeteneğinden yoksun olması halinde, kişinin özgürlüğünde azalma olmadığı öne sürülmüştür. Bu görüş savunulurken, şu örnek verilir: Sırtından vurulan biri, yürüme yeteneğinden yoksun bırakılmış olsa da, bu kişinin yürümesi toplumsal olarak kısıtlanmış değildir.[19] Nitekim, " 'yetenekten kasıtlı yoksun bırakma' ile 'özgürlüğe müdahale' terimlerinin farklı şeyleri gösterdiği" ve uygun bir özgürlük değerlendirmesinin yeteneklerden söz etmeyeceği iddia edilir.[20]

Benzer biçimde, Marx'ın özgürlükle özdeşlediği özbelirlenim ya da kişinin özhâkimiyetinin günlük dilde özgürlükle kastettiğimiz şeyi yansıtmadığı öne sürülmüştür. Çalmayı alışkanlık haline getiren bir bağımlının durumunu düşünün, denilir. "Bağımlının, akılcı bir özhâkimiyeti yoktur ya da pek azdır, ama gene de yasadışı eylemlere girişecek toplumsal özgürlüğe sahiptir; aslında yasaları uygulamakla görevli olan kişilerin yüz yüze gel-

19. William A. Parent, "Some Recent Work on the Concept of Liberty," *American Philosophical Quarterly*, cilt 11, 1974, s. 151.
20. *A.g.y.*

dikleri sorun tam da budur. Bu kişiler onu böyle yaptığı için en azından geçici olarak özgürlükten yoksun bırakmak durumundadırlar."[21] Böylece, akılcı özhâkimiyetin kaybı günlük dilde anladığımız biçimde özgürlükten yoksunluğa yol açabilir, ancak özgürlüğün kurucusu değildir. O halde her iki durumda da özgürlük, Marx'ın gördüğünden daha ılımlı, daha az kapsayıcı bir nosyon olmalıdır.

Marx'ın bu itirazlara uygun biçimde verebileceği farklı türde üç karşılık vardır. Birincisi, bir özgürlük teorisi oluşturulurken alışılmış konuşma kurallarına bağlı kalmak kesinlikle çok önemli değildir. Sıradan konuşmanın kuralları, Marx'ın diyeceği gibi, yabancılaşmış olmanın yanı sıra farklı farklı olabilir. Bir özgürlük teorisi bizi sıradan dilde cisimleşmiş görüşler düzeyinin ötesine götürmelidir. Dolayısıyla, sıradan dil dar bir özgürlük kavramı önerse bile, böyle bir kavrama katı biçimde bağlanmamız gerekmez.

İkinci olarak, yukarıdaki iki itirazın her birini ele alalım. Yeteneklerin özgürlük değerlendirmesinin parçası olup olmadığı konusunun önemli olmayabileceği doğrudur, çünkü yetenekler özgürlükten yararlanmanın zorunlu bir koşulu olarak kabul edilirlerse, bizatihi özgürlüğün zorunlu bir karakteristiği olmamalarına rağmen insanların bu yeteneklere sahip olmalarını sağlamak isteriz.[22] Gene de yeteneklere bir özgürlük değerlendirmesinde yer vermenin haklı bir nedeni vardır. Özgürlüğün olumsuz özgürlük olarak yapay biçimde kavramsallaştırılmaması (ve dolayısıyla daraltılmaması), bir ajanın bir şeyden dolayı bir şey yapması ya da olması gibi üçlü bir ilişki şeklinde anlaşılması halinde, kişinin olurken ya da olma girişiminde bulunurken kullandığı yetenekler özgürlük nosyonunun parçası olur. Bunlar sadece özgürlüğün koşulları değildirler. Özgür olmak, belirli yeteneklere sahip olmak ve bunları kullanmak anlamına gelir. Yaptığı özgürlük tanımı geleneksel olarak dar, "olumsuz" özgürlük anlayışının ifadesi olarak görülen Mill bile, kendi özgürlük anlayışını geliştirirken, kişinin yeteneklerinin ve daha genel olarak kişiliğinin gelişmesinin, o kişinin görüşlerinin esas bölümünü oluşturmasa da

21. *A.g.y.*, s. 152.
22. *A.g.y.*, s. 151.

büyük önem taşıdığını savunuyordu. Dolayısıyla, yukarıdaki itirazda verilen örneği biraz farklı bir yoldan tasarlamak mümkün olabilir. Farz edelim ki, zincire vurulmuşum, ama biri gelip beni zincirlerimden kurtarıyor ve bana serbest olduğumu, gidebileceğimi söylüyor; ama tam ben giderken, beni sırtımdan vuruyor ve artık yürüyemiyorum. Beni sadece yürüme beceresinden mi yoksun bırakmıştır- bu kişi, yoksa beni serbest bırakmakla yürüme özgürlüğünden mi yoksun bırakmıştır? Kuşkusuz her ikisini de yapmıştır. Beni yürüme becerisinden yoksun bırakırken, özgürlükten de yoksun bırakmıştır. Bu durumda, özgür olmak yürüyebilmek olur. Benzer biçimde, bir silahla vurulup sakatlanan bir kişi sakat olmayan bir kişiye şöyle diyebilir: "Sen istediğin yere gidip gelmekte serbestsin. Ben ise şu tekerlekli sandalyeye bağlıyım." Bu görüşlerden bir yetenekten yoksunluğun kişinin özgürlüğüne bir müdahale olduğu sonucunun çıkıp çıkmayacağı pek açık değildir ve burada tartışılmasına gerek yoktur. Ancak, açık olan, bazı yeteneklere sahip olmanın ve bunları kullanmanın bazı yetenekleri gerektirdiği görüşünün, birinin bizi inandırmasını gerektirecek kadar akıldışı olmadığıdır.

Yukarıdaki ikinci itirazın da hatalı olduğu görülür. Bu itiraz özgürlüğü, özgür olduğu söylenen bireylere bütünüyle dışsal görür. Özgürlük, başkalarının ya da devletin bir kişiye "verdiği" bir şeydir. Bu dışsallık gene de kişinin bir şey yapmasına izin verdiği için -bunun kişinin özgür olduğunu söylemekle aynı şey olduğu farz edilir- kişinin özhâkimiyeti ve özbelirlenimi olmasa bile gene de bizzat özgür olduğu farz edilir. Bununla birlikte, bağımlı olan ve örneğin belirli tarzlarda eylemeye zorlanan ya da bunun için kendisine baskı yapılan kişi özgür değildir. Bu kişinin başka bakımlardan özgür olması, bağımlılık durumunda da özgür olduğu ya da bu durumdaki özhâkimiyetinin özgürlüğün bir parçası olduğu anlamına gelmez. Aslında, bu itiraza göre, endişeler, korkular ve kuşkularla felce uğramış bir kişinin toplumsal ve siyasal özgürlüklere sahip olduğu için özgür olduğu da söylenecektir. Kuşkusuz böyle bir birey bazı toplumsal özgürlüklere sahip olabilir. Ama böyle bir özgürlüğe sahip olmak kişinin başka bakımlardan da özgür olduğunu söylemek için yeterli olmaz; aslında bu, toplumsal özgürlüklerin, yani siyasal özgürlüklerin bir kişinin özgür

olması için yeterli olmadığını ortaya koymaktadır! Özetle, yeteneklerin ve özhâkimiyetin kabul edilebilir bir insan özgürlüğü değerlendirmesinde meşru bir role sahip olması akıldışı görülmez.

Nihayet, üçüncü türden karşılığa gelebilir ve Marx'ın özgürlük anlayışında neyin gerçekten ayırt edici olduğunu belirtebiliriz. Bunu yaparken, onun argümanlarını yukarıdaki iki itiraza karşı belirleyen şeyin ne olduğunu saptayabiliriz. Özgürlüğün geniş ya da dar bir nosyon olması neye bağlıdır? Çağdaş filozoflar neden özgürlüğü dar anlamda yorumlamakta ısrar etmişlerdir? Bunun bir nedeni, gördüğümüz gibi, çoğunun olumsuz özgürlüğe eğilimli olmasıdır. Bir başka neden, özgürlüğün genişlemesine izin verilmesi halinde öteki değerlerin de içerileceğinden ve sonuç olarak bir değer monizminin oluşacağından duyulan korkudur. Gene bir başka neden kavramsal açıklıktır. Örneğin Berlin, "her şey neyse odur: özgürlük özgürlüktür; eşitlik, ya da dürüstlük, ya da adalet, ya da kültür, ya da insan mutluluğu, ya da vicdan rahatlığı değildir"[23] yorumunda bulunur. Bir diğer nokta özgürlük nosyonunun anlamlılığıyla ilgilidir: "Zira özgürlük, ne türden olursa olsun düş kırıklığı yaşamıyor olmaktan ibaret değildir; bu, sözcüğün anlamını, çok daraltır ya da genişletirdi."[24] Ne var ki, gördüğümüz gibi, kavramsal açıklık ve anlamlılık özgürlüğün öteki nosyonlarla bağlantılı olmasını gerektirebilir. Ayrıca, Berlin'in olumlu ve olumsuz özgürlük arasında yaptığı ayırımın doğrulanamazlığı görülür. Her iki karşılık da geniş bir özgürlük anlayışını destekler. Ancak Marx'ın geniş bir özgürlük kavramının gerekli olduğunu savunmasının çok daha genel bir nedeni vardır.

Yukarıdaki itirazların her birinin, özgürlüğün, çeşitli özel etkinlikleri gerçekleştirmek üzere belirli toplumsal ya da siyasal haklardan ibaret olduğunu varsaydığı belirtilmelidir. Aslında özgürlük siyasal bir nosyon olarak ele alınır. Sonuç olarak, bireyin yetenekleri, kapasiteleri ve özhâkimiyeti odak olarak alınmaz; siyasal özgürlük anlayışı, bireylerle bireyler arasına ve bireylerle devlet arasına dikilmesi gereken engeller üzerinde odaklanır. Siyasal alanın uygun biçimde kurulması, uygun engellerin ve çitlerin dikilmesi halinde, hem bir bütün olarak toplumun hem de özel alanın

23. Berlin, s. 125.
24. *A.g.y.*, s. 124.

da gelişeceği farz edilir. Bu, Adam Smith'in ekonominin görünmez elinin siyasal bir versiyonundan başka bir şey değildir. Ancak Marx buna karşı çıkar. Her şeyden önce, siyasal alan ile sivil ya da özel alan arasındaki bölünme bir yabancılaşma örneğidir. Böylece kişi Marx'ın siyasal özgürlük ya da kurtuluş anlayışı hakkında soru soramaz. Bu Marx'ın reddettiği bir şeyi aramaktır. Bu, Marx'ın özgürlük kavramı ile Marksist olmayan pek çok çağdaş değerlendirme arasında farklılıkları kısmen açıklar. İkincisi, siyasal alan ile bireylerin sivil alanı arasında bir bölünme varsayar. Bu anlayışa göre önemli olan soru şudur: Hangi eylemler özgürdür? Kişinin istediklerini yapabilmesi için devletin ya da öteki insanların hangi müdahalelerini engellemek gerekir? Marx'a göre ise önemli soru şudur: Özgür yaşamı oluşturan nedir? Özgür olmak nedir? Marx'ın bu sorulara verdiği yanıt karşısında, hem bölüşümcü adalet nosyonu hem de siyasal özgürlük kavramı işlevsiz hale gelir. Marx özgür yaşam olarak gördüğü bir yaşam tarzıyla ilgilenir. Bu durumda Marx, kurtuluş -siyasal ve Marx'ın reddettiği bir nosyon olarak görülür- ile daha geniş bir nosyon olarak kavranması gereken özgürlük arasında belirgin bir ayırım yapmış olsaydı daha iyi olurdu.

O halde, Marx'ın özgürlük etiğinin yorum gerektiren başlıca özelliklerinden biri siyasal/sivil dikotomisine muhalefeti ve bunun aşılması talebidir. Marx'ın siyasal ile sivil ya da özel arasındaki ayırıma saldırmasının başlıca nedenlerinden biri, özgürlüğe bir sınırlama olduğu gerekçesiyle siyasal alanından atılanların özel alanda bir yer bulmasıdır. Din, özel mülkiyet koşulları, sağlık, doğum, vb., konu dışı ayırımlar olarak katıksız siyasal ya da insani devletten dışlanır (*MECW*, 3:153); ama gene de varlıklarını sürdürürler ve insanların özel yaşamlarına hâkim olurlar. Marx, bu türden ayırım ve kurumların, kişinin özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar olarak birinciden dışlanması halinde ikinciden de dışlanmaları gerekeceğini öne sürer. Hakiki özgür bir yaşam bu türden özelliklerin onu nitelendirmeye devam etmesine izin vermez ve içinde etkin bir rol oynamayı sürdürebileceği şeyin bu şekilde bölünmesine razı olmaz. Özgür yaşam, kişinin yaşamının tecrit edilmiş bir bölümü değil, bütünüdür. Kişisel ve kamusal varoluşumuzda bir tutarlılığı ge-

rektirir.

Bu talebin tutarlı bir ahlâki yaşam ve bir toplum açısından önemi büyüktür. Toplumun, bencilliği, açgözlülüğü, fetişizmi ve yabancılaşmayı resmen mahkûm etmekle kalmayıp fiilen ortadan kaldıracak şekilde kurulabilmesi arzulanır. Bu türden bir toplum talebi, ahlâki tutarlılığın yanı sıra ahlâki dürüstlük talebidir. Ve kuşkusuz Marx, sivil ya da komünizm öncesi toplumun karakteristiklerinin ahlâkçı vaazla değil, toplumun yapısında önemli değişikliklerle ortadan kaldırılabileceği konusunda haklıydı. Aslında bu anlayış, içinde bulunduğumuz yüzyılda giderek kabul görmüştür. Öyle ki, siyasal özgürlüklerin garanti edilmesi, bu özgürlüklerden yararlanamayan insanların gerçek koşullarıyla alay etmiş olmaktır. Bu yüzden insanlar siyasal özgürlüğü ekonomik ve kişisel özgürlüklerle tamamlamaya çalışmışlardır. Özgürlüğün farklı türleri geçici önlemler olarak getirilmiştir. Ancak Marx bu önermelerin toplumun temel yapısına dokunmadığını, sebeplerden çok belirtileri tedavi ettiğini ısrarla belirtir. Bunlar toplumdaki siyasal olan ile sivil olan arasındaki dikotomiyi öngerektirmeye devam eder. Bunun yerine Marx üniter bir özgürlük anlayışı talep eder. Özgürlük tek ve bütündür. Kişi ekonomik özgürlüğü kullanarak siyasal özgürlüğün kusurlarını durdurmaya çalışamaz. Daha doğrusu, toplumun temel koşullarını değiştirerek her ikisini de değiştirir. O halde bu türden parçalı etkinliğe ihtiyaç yoktur.

Bu anlayışın iki sorunlu özelliği vardır. Birincisi, ahlâki tutarlılık ya da dürüstlük araştırılırken, toplumun bireyin hakkını yiyeceği şeklinde meşru bir endişe vardır. Ahlâki olarak tutarlı bir evrenin zarafeti, bireylerin arayacakları farklı değerleri ayaklar altında çiğneyebilir. Bu kaygının iki yönü vardır. Biri, siyasal/sivil ayrımı çökerken bireyin siyasal alanın sağladığı koruyucuları kaybedeceğidir. Bu kaygı aşağıda (bkz. V. kısım) tartışılacak. İkinci sorun, Marx'ın bütün bireylere, yukarıdaki anlamda bir değer monizmi dayatmaya çalışmasıdır. Her şeyden önce, özgürlüğü yaşamın sadece bir yönünü nitelendiren bir siyasal özgürlük kavramı olarak değil, Marx'ın gördüğü gibi, yani siyasal/siyasal olmayan dikotomisinin dışında, bütün yaşamımızı nitelendiren bir kavram olarak görmenin, ilginç ve önemli olduğunu söylemek gerektiğini düşünüyorum. Özgürlük -kurtuluş değil- bu durumda (Batılı) ya-

şamlarımızın belirleyici motifi olarak ele alınır. Marx'ın bu değeri bütün değerlerin üstüne çıkarmasını doğrulayan nedir? Marx'ın yanıtı: bunu yapanın *kendisi* olmadığı, kendisinin insan ve toplumun gelişimini bu şekilde okuduğu, olacaktır. Modern tarihe hâkim olan özgürlüktür; özgürlük için verilen mücadeledir. Artık mutluluk için, özgürlük kadar mücadele etmiyoruz. Özgürlük, Batı toplumunda aradığımız başlıca vasıf, başat değerdir. Özgürlüğün farklı felsefe ve hareketlerde -Marksizm'den varoluşçuluğa, dini hareketlerden demokratik, seküler hareketlere kadar- oynadığı önemli rol düşünüldüğünde bunun kanıtı görülecektir. Devrimci gruplar -fiilen dünyadaki her hükümetin yanı sıra- kendilerini haklı çıkarmak için adalet çağrısından önce özgürlük çağrısı yaparlar! O halde, değerlerin semavi kubbesinde özgürlüğün (ya da kurtuluşun, özgürleşmenin) ayrıcalıklı bir rolü ve yeri olduğunu öne sürmek mantıksız değildir. O halde Marx'ın özgürlüğe verdiği geniş anlamın özgürlüğü anlamsızlaştırdığı ve bir değer monizmi oluşturduğu suçlaması yanıtlanırken, yeni ufuklar açan ve yeni fikirler öneren şeyin bu geniş ve kapsayıcı anlam olduğu pekâlâ iddia edilebilir. Cinsellik nosyonunu açık bir biçimde, geniş anlamda kullandığı için Freud'un da benzer biçimde suçlandığını hatırlamak gerekir. Ancak Freud örneğinde de, cinsellik nosyonunun genişletilmesi, insan davranışının anlaşılmasını sağlayan yeni içgörüleri ve fikirleri uyarmak bakımından verimli olmuştur. O halde, Marx'ın günümüze uygunluğu da, özgürlüğün Batılı insanın değilse de Batı düşüncesinin merkezinde yer aldığını hatırlatması ve bize bir özgürlük çözümlemesi sağlamasıdır. Buna göre özgürlük, özgelişimle yakından bağlantılıdır ve başkalarıyla ilişkiden kaçınarak değil, ancak başkalarıyla asli ilişkiler içinde bulunur.

O halde Marx'a göre özgürlüğün bütün diğer değerleri kapsadığı kesinlikle açıktır. Siyasal/sivil dikotomisinin çöküşü bu olguyu billurlaştırır. Özgürlük, siyasal değil, insani bir değerdir. Özgürlüğün Marx'ın özgür yaşamı nitelendirdiği biçimde ele alınması halinde iki sonuca daha varılabilir. Birincisi, onun özgürlük nosyonunu (en azından, pek çok nosyon içinde siyasal bir nosyon olarak) genişletmesine yöneltilen suçlama artık makul sayılamaz. Bir özgür yaşam değerlendirmesinin geniş ve kapsayıcı olması beklenir. İkincisi, Marx'ın özgürlük anlayışı bütün diğer de-

ğerleri kendi altında toplasa da, bunları yok etmez. Tüm çeşitliliğin, zıtlığın ve kendiliğindenliğin ortadan kaldırıldığı, zararlı bir değer monizmiyle sonuçlanmaz. Daha doğrusu, özgürlük temel değerdir; başlıca erdemdir. Bütün öteki değerler ya da erdemler ya özgürlüğe katkıdır ya da özgürlükten türetilebileceği anlamına gelmek üzere özgürlüğün parçasıdır. Komünizmde, cesaretin, dürüstlüğün, verimliliğin, aşkın, yardımseverliğin, yaratıcılığın vb.'nin değerler olarak korunması beklenir. Yaratıcılığın kişinin somut öznesneleştiriminin bir parçası olduğu, yardımseverliğin ve aşkın bireylerin komünal ilişkilerinin bir parçası olduğu, verimlilik ve cesaretin özgürlük için zorunlu olan temele katkıda bulunabileceği, dürüstlüğün de kişinin özbelirleniminin bir parçası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, adalet gibi başka geleneksel değerlerin -en azından bölüşümcü anlamda- komünizmde dışlandığı ve dolayısıyla hiçbir rol oynamadığı görülür.

O halde Marx'ın özgürlük anlayışının akılcı özhâkimiyetle özdeşlendirilmesi halinde, Berlin'in öne sürdüğü, "doğru bir amaç" bir değerler ve hedefler monizmi demektir, görüşünün yanıltıcı olduğunu görürüz.[25] MacPherson, Berlin'in "olumlu özgürlük doktrinine, [akılcı özyönelim] kadar geniş bir şeyin 'insanın tek doğru amacı' olduğu varsayımını atfetmesi, aslında burada olmayan bir monizmi önerdiği için tehlikeli biçimde yanlış anlamaya yol açabililir," derken tamamen haklıdır.[26]

Gene de Marx yukarıdaki gibi okunabilse ve bu en iyi okuma biçimi olsa da, bu konuda belirsizlikten tamamen uzak olmadığını belirtmek gerekir. Marx bir değer monizmi ve bu monizmin bireylere dayatılması konusunda meşru kaygılara yol açan çeşitli yorumlarda bulunur. Irksal farklılıklar konusunda Max Stirner'e (Sancho) saldırırken yaptığı aşağıdaki yorum bir örnek oluşturur.[27]

> Türler içinde doğal olarak gelişen -örneğin ırksal olanlar vb.- gibi Sancho'nun asla değinmediği farklılıklar bile tarihsel gelişim içinde

25. *A.g.y.*, s. 154.
26. C. B. MacPherson, "Berlin's Division of Liberty," *Democratic Theory* içinde, Oxford, Clanderon Press, 1973, s. 111.
27. Benzer örnekler, Marx'ın tek bir edebiyat olacağı, kent/kır ve dil ayrımının olmayacağı iddiaları için de tartışılabilir.

> ortadan kalkabilir ve kalkmalıdır. Sancho -bu münasebetle zoolojiyi de aydınlatır ve böylece "doğuştan sınırlı zekâlar"ın sadece koyunlar ve öküzler arasında değil, kafası hiç olmayan polipler ve tekhücreli canlılar arasında da en kalabalık sınıfı oluşturduğu keşfini yapar- hayvan ırklarını ıslah etmenin ve melezleştirme yöntemiyle hem insanların hem de bu hayvanların kendi zevklerine uygun, yeni ve daha mükemmel türler yaratmanın mümkün olduğunu herhalde işitmiştir. Sancho bu durumdan insanlar için neden bir sonuç çıkarmasın"? (*MECW*, 5:425)

Böyle bir pasaj, "tek" bir insan ırkı yaratmak için ırkı ıslah politikalarının dayatılmasını destekleyecek şekilde okunabilir. Marx ırksal farklılıklar ortadan "kaldırılmalıdır" dediğine göre, aşırı bir değer birörnekliği tasarlıyor olmalıydı. Öte yanda, Marx ırksal farklılıkların ahlâki olarak anlamlı olmamaları ve dünya tarihinin gelişeceğini gördüğü biçimde gelişmeye devam etmesi halinde, ırksal farklılıkların ortadan kaldırılmasının tarihsel gelişimin "kaçınılmaz" bir sonucu olacağını işaret edebilirdi. Bu anlamda, ırksal farklılıklar zorunlu olarak insan eylemlerinin gelecekte izleyeceği çizgiyle ortadan kaldırılır (yani, kaldırılması gerekir). Bunun belirtilmesi Marx'ın görüşlerinin -ya da kendi görüşlerine ilişkin yaptığı önermenin- zaman zaman tehlikeli biçimde monistik olan yorumlara uygun düşmesidir. Marx'ta bu anlamda, birey ile evren arasında bir gerilim vardır. Kabul edilebilir çağdaş bir Marksist etik, Marx'taki bu gerilimi açıklığa kavuşturmak ve Marx'ın görüşlerinden hareketle bu etiğin bu tür manistik yorumlara karşı çıktığını göstermek zorundadır.

Marx'ın görüşlerinin ikinci sorunlu özelliği, kapitalizmin belirli yapısal özelliklerinin aşılmasının, özgürlüğe getirilen kısıtlamalar ya da özgürlüğün yozlaştırılması olarak gördüğü dinin, yabancılaşmış emeğin, bencilliğin vb. tasfiyesiyle sonuçlanacağı iddiasıyla ilgilidir. Bu iddialara burada ancak kısaca değinebiliriz. Marx ateizmi ne derinlemesine ne de kapsamlı biçimde ele almış değildir. Görüşleri esas olarak Feuerbach, Bauer ve diğerlerinden alınmış görüşlerin birleştirilmesinden oluşuyordu. Marx genel olarak dinin komünizmle ortadan kaldırılacağını iddia ediyordu, ancak dinin aşılacağından, yani *aufgehoben*'den söz edilmesi halinde

bu iddianın onun görüşleriyle daha bağdaşır olduğu görülür. Bunun nasıl bir biçim alacağı, komünal ilişkilerde bir rol oynayıp oynamayacağı belirsizdir. Aslında, Marx'ın dinin sona ermesi için ortaya koyduğu koşullar dikkate alındığında, dinin sona erip ermeyeceği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün olmaz. *Kapital*'de şöyle der: "Gündelik hayatın pratik ilişkileri insana, birlikte olduğu insanlar ve doğa hakkında mükemmel biçimde anlaşılabilir ve makul ilişkilerden başka bir şey sunmadığı zaman, ancak o zaman gerçek dünyanın dini refleksi yok olabilir" (*Capital*, I:79). Buradaki "mükemmel biçimde anlaşılabilir", bazı insanların, hem insanın doğa ile hem de insanın insan ile ilişkilerini anlayabilmesi ve hem de kendi anlaşılabilirliklerini ve uygunluklarını başkalarının teyit edecekleri bir konumda olmaları gerektiği anlamına geliyorsa; bu durumun gerçekleşebileceğini kabul edebiliriz. Ancak dinin ortadan kaldırılması için bu anlayışın bütün insanlar için doğru olması gerekir. Bütün insanların bu türden ilişkileri kavrama yeteneğinin, ihtiyaç duyulan şeyle gerçekten kıyaslanabilir olup olmadığı kuşkuludur. Kıyaslanabilir değilse, bu türden ilişkileri kavrayamayanlar gene de dinden vazgeçebilirler mi? Dolayısıyla, Marx dinin ortadan kaldırılması için gerekli koşulları ya olduğundan zayıf olarak değerlendirmiştir ya da bu koşulları doğru biçimde değerlendirmişse, dinin ortadan kalkması konusunda daha kuşkucu olması gerekir.

Benzer biçimde, Marx'ın, yabancılaşmış emeğin ortadan kaldırılmasının yabancılaşmanın öteki formlarının da ortadan kaldırılmasına yol açacağı konusunda fazla iyimser olup olmadığı sorulabilir. Buradaki sorunlardan biri, yabancılaşmış emekten endüstriyel üretime katılan emekçiler kastediliyor ise Marx'ın kuşkusuz çok iyimser olduğudur. Ancak yabancılaşmış emekten tüm (üretici) etkinlik kastediliyor ise "üretici etkinlik"ten ne anlaşıldığına ya da bu etkinliğin neyi kapsadığına bağlı olarak Marx o kadar iyimser değildi. Marx zaman zaman, kişinin kendisini içinde nesneleştirdiği bütün etkinlikleri hesaba katar. Bazen de sadece içinde artı-değerin yaratıldığı etkinlikleri hesaba katar. Marx, yabancılaşmış emeğin en geniş anlamda ortadan kaldırılmasının yabancılaşmanın bütün biçimlerinin ortadan kaldırılmasına neden olacağını savunuyorsa, bu akla uygundur -ancak savunduğu tez, bu

durumda sadece bir tanımlama meselesi olarak görülür. Öte yanda, daha dar anlamda yabancılaşmış emeği kastediyorsa, bu emeğin tasfiyesinin arzulanan sonucu vermesi ille de zorunlu değildir. Ayrıca Marx, özel mülkiyetin ve işbölümünün aşılmasını komünizmin ana görevi olarak zorunlu gördüğü için, zihnindekinin daha dar anlamda yabancılaşmış emek olduğu görülür. O halde soru, Marx'ın savunduğu türden araçlarla zihnindeki amaçların gerçekleştirilmesinin olası olup olmadığı sorusu haline gelir. Bunun olup olmayacağı ampirik bir sorudur. Ne var ki, hiç kuşkusuz Marksistler günümüzde tanık olduğumuz, devlet mülkiyetine denk düşen ve yabancılaşmış emeğin varlığını sürdürebildiği özel mülkiyet formlarının aşılmasını savunmanın daha da ötesine gidebilmelidirler. İşbölümünün hangi anlamda aşıldığını ya da aşılabileceğini daha dikkatli biçimde tanımlamalıdırlar. Marx'ın bütün formlarıyla özel mülkiyetin ve işbölümünün kaldırılmasından yana olmadığını gördük. Her ikisine yönelttiği esas itiraz, bunların önceki formlarının insanları dar ve kısıtlanmış yaşamlara zorladığıydı. O halde, özel mülkiyetin ve işbölümünün başka türlü cisimleşmesi halinde, insan özgürlüğü için gerekli olan yüksek maddi yaşam standardının komünizmde mümkün olabileceğini söylemek akıldışı değildir. Ancak Marksistler, komünizmde var olabilecek özel mülkiyet formları ve işbölümü üzerine Marx'ın öne sürdüğü görüşleri geliştirmedikçe bu sorun çözümlenemez. Gerekli olan, özetle; sömürücü olmayan, özgürlüğe yol açan ve yirminci yüzyılın sonlarına hitap eden mülkiyet formları ve üretim tarzları üzerine daha çok düşünmek ve bunları nitelendirmeye çalışmaktır.

V

Bireyin başka bireylerle ilişkisi Marksist özgürlük için önemli olan üçüncü bir sorunlar setine yol açar. Bireyler arasında Marx'ın beklediği uyum ya da özdeşlik olmaksızın komünizm ve özgürlük alanı bir hayal olur. Böyle bir cemaatin yokluğundan çıkacak en az üç sonuç vardır. Birincisi; komünizm öncesi toplumun devlet, sınıflar, mahkemeler ve polis gibi özelliklerinin aşılabilme olasılığı

uzak görünecektir. İkincisi; bireysel kimlik olmadığında siyasal hakların bireye sağladığı koruma, devlet vb. sadece gerekli olmakla kalmayacak, aynı zamanda istenecektir. Son olarak; Marx'ın özgürlük etiği, işbirliği eğilimleri ve kendi benliklerini burjuva bireylerden farklı bir tarzda tanımlayan kişilik özellikleri taşıyacak kişilerin yaratılmasını zorunlu gördüğü için, hakları, görevleri ve adalet ilkelerini, akla uygun olsun olmasın safra olarak atabilir. Ancak bu içsel dönüşümün başarılı ya da makul olmaması halinde insanlara yol gösteren ve onları yöneten adalet ilkelerine ve kurallara duyulan ihtiyaç çok büyük olacaktır. O halde Marx'ın düşüncesinin bu canalıcı yönü ne kadar makuldür?

Her şeyden önce Marx, gördüğümüz gibi, bu özdeşlenmenin doğası ve kapsamı konusunda açık değildir. Bütün insanların birbirleriyle aynı ölçüde özdeşlenmesi gerektiğini söylemesi olası değildir. Kuşkusuz komünizmde, sevilenlerin ve dostların yanı sıra yabancıların da olacağı kabul edilmelidir. Aksi halde komünizm bütünüyle akıldışı olurdu. Komünizmde kişi, bütün diğer kişilere eşit saygıyla davranmaya, onlarla kendi yaşamının mahrem ayrıntılarını paylaşmaya ve yaşananlardan karşılıklı olarak haz almaktan hoşlanmaya çalışsa bile, tüm bunlar bazılarıyla (sınırlanmışlığımızdan ötürü) daha sık yaşanıyor olacaktır. Bazı insanlar bize daha yakın olacaklardır; her şeyi açıklamak zorunda kalmadan bizi anlayacaklardır. Bunlar bizim dostlarımız, diğerleri yabancılar olacaklardır. Kişi, bu şekilde davranacağı kişileri seçtiğinde bu doğrudur. Seçici olmamız halinde -bazı insanlar diğerlerinden daha değerlidirler- dostların ve yabancıların farklılığı daha da büyük olacaktır.

Ancak, insanlar arasında çeşitli özdeşlenme derecelerinin olabileceğini kabul etsek bile, Marx'ın planlarının gerçekleşmesi için insanlar arasında ne kadar özdeşlenme gerekeceği belli değildir. Özdeşlenmenin, devleti tasfiye etmeye, baskıyı ortadan kaldırmaya, özcezalandırmanın vb.'nin işlemesine el verecek kadar olması gerektiği kesindir. Bunun anlamı; diyelim cemaat bazı planları uygulamaya koyduğunda -çok az sayıda da olsa- bazı cemaat üyelerinin, çoğunluğun plana uymasından kişisel avantajlar sağlamaya çalışsa bile, sonradan kendilerine özcezalandırma uygulayacaklarıdır. Cemaat üyeleri diğerleriyle sadece uyum içinde

eylemeyecekler, aynı zamanda ötekilerle işbirliğinden yararlı çıktıklarını da göreceklerdir. Açıktır ki bu, başkalarıyla olağanüstü ölçülerde özdeşlenmeyi gerektirir. Belki de Marx bunun sadece belirli bir düzeye ya da insan etkileşiminin belirli bir alanına uygulanacağını kastediyordu. Bu konuda ne açıktır ne de kesin. Özdeşlenmenin sadece genel çıkarlar düzeyinde gerçekleştiğini farzettiğimizde de bu özdeşlenme, devletin, mahkemelerin vb. tasfiyesine yetmez. Çok daha kapsamlı bir özdeşlenme olmalıdır. Özdeşlenmenin sadece maddi üretimle ilgili çıkarlar için öne sürüldüğü iddia edilmiş olsaydı bile aynı şey söylenebilirdi. Devleti gerektiren pek çok çatışma, anlaşmazlık ve farklılık doğrudan maddi üretime bağlı değildir. Bir kez daha görülür ki, Marx'ın görüşleri bireyler arasında güçlü ve kapsayıcı bir özdeşliği gerektirmektedir. Burada üç soruna işaret edilebilir.

İlk olarak, devletin, baskının vb. aşılmasını gerektiren özdeşlenme düzeyi, kesin olarak genel toplumsal etkileşim düzeyidir - yani dostların değil, yabancıların karşılaştıkları yerde; yani yakın özdeşleşmenin en sorunlu, en güç gerçekleşme biçimi. Bu, özellikle Marx'ın, komünizm tekil ülkelerde gerçekleşemez, dünya düzeyinde gerçekleşmesi gerekir görüşü hatırlandığında, doğrudur: "Komünizm ancak belli başlı halkların 'hep birlikte' ve eşzamanlı eylemi olarak mümkündür" (*MECW*, 5:49). Halkların, akılcı biçimde ve hep birlikte belirledikleri amaçlara ulaşmak için başkalarıyla gönüllü olarak, bu dünya düzeyinde işbirliği yapacakları farz edilir.

İkincisi; Marx insan bireyselliğine duyduğu ilgiyi sık sık dile getirmiştir (bkz. *MECW*, 5:440-1). Ne var ki, insanlar arasındaki yakın özdeşlenmenin ve kapsamlı benlik kavramının ışığında -ki bunların her ikisi de Marx'ın özgürlük kavramı için gereklidir- bu türden özgürlüğün, bireyselliği boğulma tehdidiyle karşı karşıya bıraktığı sık sık iddia edilmiştir. Ancak bu çok aceleci bir sonuçtur. Bu sonuca varılması ancak bireysellik kavramı kişinin akıntıya karşı yüzmesi ya da başkalarına ters düşecek şekilde eylemesi anlamına geliyorsa mümkündür. Dostların ve sevilenlerin, bir çıkarlar özdeşliği ve bir benlik birleşmesi yaşasalar bile, kendi ilişkileri içinde bireyler olarak kalabilecekleri kesindir. Bu türden durumlarda ya da komünizm koşulları altında bir kişi kendi bi-

reyselliğini, daha ileri giderek, üstün kazanımlar sağlayarak ya da olağanüstü özverilerde bulunarak geliştirebilir. Marx haklı olarak bunun, burjuva bireyselliğinin aşılması olduğunu söyler (*MECW*, 6:500). Yukarıdaki itirazın korktuğu da budur. Sonuç olarak bireyselliğe karşı bir tehdit olarak alınması halinde Marksist özgürlük yanlış anlaşılmış olur. Bu durumda belki de Marksist özgürlüğün geliştirilebilecek bireysellikler alanını tehdit ettiği söylenmelidir. Bu, kesinlikle bencili, kapitalisti vb. dışlar. En büyük bireysellikler alanına hangi sistemin izin verebileceğini ölçmenin nasıl mümkün olacağı açık değildir. Bu itirazı bir kenara atmanın daha iyi olacağını düşünüyorum.

Daha doğrusu, Marksist özgürlüğün fiilen taşıdığı tehdit, çıkarlar çatışması ortadan kaldırıldığında ortaya çıkabilecek otoriteye ilişkin olası bir sonuçla ilgilidir. Farzedelim ki, bir cemaat bir plan formüllendiriyor, ancak bu plan aslında yanlış düşünülmüş, akıldışı bir plan. Eğer bu mümkün değilse, Marx sadece sözcüklerle oynuyor demektir. Bunun mümkün olması halinde, planın akıldışı olduğuna inanan bir kişi (ya da bir grup insan) ne yapar? Plana uyar mı? Plana meydan okuyabilir mi? Plana karşı faaliyette bulunabilir mi? Eğer bunu yaparsa, çıkarlar uyumu yerine çıkarlar çatışması olmaz mı? Bir cemaat için gerekli olan özdeşlenmenin kapsayıcı bir özdeşlenme olması halinde bu sonucun çıkabileceği görülür.

Denebilir ki, böyle bir durumda, temelde bir çıkarlar uyumu hâlâ var olabilir; anlaşmazlık sadece olgusal bir anlaşmazlıktır. Kuşkusuz, duygular ve heyecanlar böyle bir durumda yükselebilir, ancak çıkarlar çatışması yoktur. Bu yanıt, bütünüyle akıldışı değildir. Gene de, bir cemaat içinde cemaatin çıkarlarını uyumlu biçimde karşılayacak akılcı bir planın mümkün olacağını düşünmek, açıkça iyimserliktir -ve Marx da iyimserdi. Komünizmin üretim sorununu çözebileceğini düşünsek bile, sınırlı ve kesin olmayan bilginin, bunun yanı sıra farklı beklentilerin ve risk değerlendirmelerinin yol açabileceği sorunu çözemeyecektir. Farz edelim ki, bir cemaatin topluca A, B ve C çıkarları vardır ve bunlar nitelikleri gereği aynı anda gerçekleştirilemeyecek çıkarlardır. Belirli bir durumda, cemaat içinde yer alan bazıları, kendi durumlarının v, x, y olgularıyla nitelendirildiğine inanıyorlar; di-

ğerleri de kendi durumlarının fiilen x, y ve z olgularıyla nitelendirildiğine inanıyorlar. Bu durumda, birinci grup A çıkarını gerçekleştirecek M planını seçer; ikinci grup B çıkarını gerçekleştirecek N planını seçer. Her iki grup da, bir başka planın kabul edilmesi halinde, ne A çıkarının ne de B çıkarının gerçekleştirileceğine inanmaktadır. Hiçbir grubun durumun "gerçek" doğasını nihai ve ikna edici biçimde kanıtlayamamaları, sadece insan bilgisinin sınırlı oluşunun bir sonucudur. Bu durumda yargıya başvurulur. Bu yargı, farklı inançlar, deneyimler, beklentiler, risk değerlendirmeleri vb. temelinde, yukarıdaki durumu hem A hem de B çıkarlarına götüren olguların ötesinde tanımlar. Bir grup M planını ve A çıkarının gerçekleşmesini savunurken, öteki grup N planını ve B çıkarının gerçekleşmesini savunduğu zaman, sadece bir olgular çatışmasıyla mı, yoksa aynı zamanda bir çıkarlar çatışmasıyla mı karşı karşıya kalırız? Her ikisinin de geçerli olduğunu söylemek akıldışı değildir. Bu durum, çağdaş toplumda yapılan, "top mu, yoksa tereyağı mı" tartışmasıyla hiçbir benzerlik taşımıyor da değildir. Bu çağdaş tartışmada çoğu insanın bir çıkarlar çatışması olduğunu kabul edeceğini düşünüyorum. Bu tartışmanın sonucu, bir cemaatte çıkarlar uyumu olmasının bir şey, bir cemaatin bu çıkarları uyumlu hale getirmek için yaptığı eylemlerin ve planların bir başka şey olduğudur. Marx, birincisini vurgular. Ancak her ikisi de doğru olmadıkça, bir devlet vb. hâlâ gerekli olabilir. Yukarıdaki argüman Marx'ın her ikisinin de doğru olacağını düşünürken fazla iyimser olduğunu ortaya koyar.

O halde, ya Marx'ın güçlü bir anlam yüklediği cemaatin hayli olasılıkdışı olduğu görülür ya da bu cemaatin gerektirdiği çıkarlar özdeşlenmesi toplumsal baskılarla vb. takviye edilecektir. Ancak böyle bir durumda potansiyel olarak, cemaat için değerli olabilecek doğrunun ve bilginin bastırılması, bireysel inanç ve düşüncenin baskı altına alınması (tehlikesi) söz konusudur. Sonuç olarak, otoriter içerimlerin Marx'ın özgürlükle ilgili görüşlerinden nasıl çıkarılıp atılabileceği ve bunun özgül olarak cemaatle ilişkili olan yönü görülebilir. Böylece, Marksist özgürlük merkezi planlamadan çok, böyle bir planlamanın devlet biçimini almaması ya da polisi, mahkemeleri, baskıyı vb. gerektirmemesi için bireylerin geçirmeleri gereken tadilatla ilgilidir. Marx, başkalarıyla karşıtlık i-

çinde tanımlanan ve burjuva toplumunu nitelendiren, bireyi, aşırı vurgulamanın yanlış olduğu konusunda kuşkusuz haklıdır; insan ihtiyaçlarının karşılanması için bir tür toplumsal ve akılcı planlamayı daha fazla vurgulamak gerektiği konusunda da haklıdır. Burjuva toplumunun bencil bireyinin yerine, toplumsal olarak daha bilinçli ve gelişmiş bir kişiyi geçirmemiz gerektiği konusunda da haklıdır. Gene de, Marx'ın cemaat vizyonunun gerektirdiği toplumsal bireyi talep etmek, çok şey talep etmektir.

Son olarak devletin, polisin ve mahkemelerin tasfiyesi için gerekli olan güçlü bireysel özdeşlenmeden köklenen bir diğer sonuç belirtilebilir. Bu kurumlar ancak insanların genellikle uygun biçimde davranmaları; buna aykırı davrandıklarında kendilerini cezalandırmaları halinde tasfiye edilebilirler. O halde, istenen davranışlardan sapmaları denetleyen bir araç olarak bu tür bir özcezalandırmanın mümkün olacağı bir toplum, ancak suçluluk duygularının ya da utanç duygularının güçlü olduğu bir toplum olabilir. Kişinin eylemlerinin doğası ve etkileriyle titiz biçimde ilgilenmek; bu eylemlerin yanlış olması halinde kişinin kendini cezalandırmasını sağlayacak ölçüde ilgili olmak gerekecektir. Dolayısıyla, Marx'ın ortaya atması gereken ama atmadığı bir başka konu: komünizmin gerektirdiği özdeşlenme işlevini yerine getirmek için kabul edilemeyecek ölçüde suçluluk ya da utanç duygularını gerektirir mi gerektirmez mi konusuydu. Bir kişinin, bu tür özdenetim güçlerini önemli ölçüde içselleştirmek zorunda kalmadığında daha fazla özgür olabileceğini söylemek akıldışı değildir. Eğer bu akla uygunsa, toplum karşıtı davranış yeterince ağır olduğunda Marx'ın başka görüşlerinde belirttiği bazı otoritelerce cezalandırılmasına izin verilmesi istenebilir. Ancak bu, Marx'ın komünizm anlayışına, komünizmin aşacağına inandığı toplum özelliklerini yeniden getirmiş olur.

VI

Marx'ın bireyler ve cemaatle ilgili görüşleri hakkında sorulması gereken son bir sorular dizisi vardır. Farzedelim ki, çıkarlar uyumunun kapsamıyla ilgili olarak ortaya atılabilecek her türlü

kuşku giderilebildi. Bu türden özdeşlenmenin temelleri hakkında da soru sormamız gerekir. Marksizm kendisini bir idealizme dönüştürmeyecekse, bu özdeşlenmenin bir "maddi temeli" olmalıdır. Marx, çıkarlar uzlaşmazlığının aslında özel mülkiyet ve işbölümünden kaynaklandığını savunuyordu. Sonuç olarak, bu engellerin ortadan kaldırılması özdeşlenmenin gerektirdiği bir temeldir. Buna sınıf çatışmalarının ortadan kaldırılmasının, kent ile kırsal alan ayırımının ortadan kaldırılmasının vb. eşlik edeceği düşünülür. Marx, bu kurumlar ve çatışmalar bir kez tasfiye edildiğinde, insanların yakın özdeşlenmelerinin bir komünist toplum kurmalarını sağlayacak şekilde gelişeceğini düşünüyor gibidir. Burada iki soru ortaya çıkıyor.

Birincisi, özel mülkiyet ve geleneksel işbölümü, ortadan kalktığında toplumdaki çıkarlar uzlaşmazlığına son verecek kurumlar mıdır; bu akla uygun mudur? Kuşkusuz Marx, özel mülkiyetin ve geleneksel işbölümünün toplumsal ilişkiler bakımından büyük, hatta nihai bir anlam taşıdığını söylemekte haklıdır. Ama buradaki mesele bu değildir. Sorun, bunların ortadan kaldırılmalarıyla, hem yeterli mal üretimi hem de toplumsal olarak önemli bütün çatışmanın, devlet baskısının vb. aşılması sağlanabilecek midir, sağlanamayacak mıdır? Bu konudaki beklenti pek açık değildir. Bu koşullarda bile, çıkarlarını dayatmaya çalışan insan gruplarının (bunlara sınıflar denemeyeceğini kabul ediyorum) gelişebilmesi anlaşılmaz değildir. Bütün farklılıklar komünizm tarafından ortadan kaldırılmadıkça -Marx bunu savunmaz- bazı farklılıkların bazı insanlarca kendileri ile diğerleri arasındaki uzlaşmaz ayrımların temeli olarak sürdürülebileceğini düşünmek imkânsız değildir. Ancak bu durumda Marx'ın çatışan çıkarlar sorununa önerdiği çözüm yeterli olmaz. Bir cemaat bu türden koşullarda var olamaz.

İkincisi, farzedelim ki yukarıdaki argüman yanlıştır ya da ikna edici değildir. Belki de özel mülkiyetin ve geleneksel işbölümünün ortadan kaldırılması bütün önemli çıkar çatışmalarını ortadan kaldıracaktır. Gene de, bir cemaatin -dolayısıyla komünizmin- var olması için bir şeyin daha gerekli olduğu açıktır. Marx'ın önerdiği çatışmaları ve kurumları ortadan kaldırmak, başkalarıyla, cemaati nitelendirecek şekilde özdeşlenmeyi garanti etmez. Hepimizin çıkarları benzer olsa bile bu çıkarlar çatışmasa bile, yine de çı-

karlarımızın ille de olumlu biçimde tutarlı olacağı, kendi çıkarlarımızda birleşmiş ve karşılıklı olarak özdeşlenmek yerine tecrit edilmiş (yabancılaşmış) olmaya devam etmeyeceğimiz sonucuna varamayız. Başkalarıyla olumlu bir özdeşlenmeyi sağlayacak olanaklardan biri burjuvaziye muhalefet etmek, ona karşı devrim yapmaktır. Bu etken, Marx'ın sosyalist ya da komünist bir toplumun özelliklerine örnek olarak gösterdiği Paris Komünü'nde rol oynamıştır. Ancak bu temel, komünizmin başarılı biçimde kurulmasından sonra varlığını pek sürdüremez.

Bir diğer olanak, Marx'ın aradaki engeller kaldırıldığında insanların birbirine karşı doğal, kendiliğinden bir sevgi duyacağını, birbiriyle özdeşlenmek için bir eğilim göstereceğini farz etmesidir. Bu varsayımı Marx'ın, insanlığın iyi ve kötü arzular arasındaki gerilimle değil, temelde iyi olarak nitelendirilebileceği -kötü arzular, görünüşe bakılırsa engellenmiş arzulardan kaynaklanır- görüşüyle ortaya koyduğu görülür. Kamenka, Marx'ın iyi olanı "tutarlı biçimde çalışmak ve işbirliği yapabilmek", kötü olanı ise "sadece iyi olanla çatışmak değil; birbiriyle de çatışmak" olarak anladığını öne sürer ve kendisinin de bu görüşü benimsediği görülür.[28] O halde, özel mülkiyet vb. gibi kötüler tasfiye edildiğinde, varlığını sürdüren iyiler, "işbirliği yapacaklar ve uyumlu bir sistem oluşturacaklar"dır.[29] Yaşamı iyi dürtülerden ve arzulardan oluşan bir kişi gönüllü olarak başkalarıyla işbirliği yapacak, üretici ruha sahip bir kişi olacaktır.[30] "İyiler, kendi çalışma tarzlarının parçası olarak hiçbir sansür, cezalandırma ve koruma gerektirmezler."[31]

Bu görüş akla uygunsa -ki öyle olduğunu sanmıyorum- mevcut soruna verilecek yanıtın sadece bir parçası olabilir. Böylesi belirleyici bir iyilik ve başkalarıyla özdeşlenme potansiyeli, engellerin kaldırılmasıyla gerçekleşemez. İyi dürtü ve arzular herkese her zaman yardımcı olmaz.[32] Benim bir başkasına yardım etme arzum, bir üçüncü kişiye yardım etme vaaadini yerine getirme arzumla çatışabilir. Sevgi bile bazen zarar verebilir. Başkalarıyla ya-

28. Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, gözden geçirilmiş 2. bas.; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 99.
29. *A.g.y.*, s. 100.
30. *A.g.y.*, s. 113, 159.
31. *A.g.y.*, s. 103-4
32. Kamenka aksini savunur; bkz. *a.g.y.*, s. 101.

kın özdeşlenme birinin kişiliğinin baskı altına alınmasıyla sonuçlanabilir. Öte yanda, kötü dürtüler ve niyetler birbiriyle uyumlu olabilir. Sebepsiz cinayet hem kapitalist sınıf hem de proleter sınıf için kötüdür. Güvenlik talebinin başkalarının güvenlik talep ve ihtiyaçlarıyla çatışması gerekmez.[33] Dolayısıyla, iyilerin uyumu, insanın temelde iyi olduğu ve kötülerin tasfiye edilmesi halinde bir iyiler uyumunun oluşacağı görüşü akla uygun değildir. Marx'ın aradığı iyi ve bireylerin olumlu özdeşlenmesi, gerçekleşmeleri için onlara komünizmle bağdaşabilen bir form kazandıracak belirli toplumsal yapıları gerektirir. Ne var ki Marx, bu türden yapılar hakkında ısrarla sessiz kaldı. Gene de bu soruyu yanıtlamak önemlidir.

Marx zaman zaman, bu türden soruların yanıtı olarak komünist insanı gördüğünü söyler (örn. *MECW*, 5:41). Ama gereken, bu kadar özgül olmayan bir şeydir. Sorunları günden güne ele almamamız, ileriye bakabilmemiz gerekir. Aksi halde akılcı planlama nasıl olabilir? Komünist insanın hangi yapısal temelde var olabileceğini öğrenmeliyiz. İnsan özdeşlenmesinin temelini oluşturabilecek olumlu temelleri kurabilmeliyiz. Benliği genişletmek, bunu benliğin özdeşlendiği şeyle birlikte geliştirmek soylu bir çabadır. Tarihte bu bağların -aile ya da kabileden dine, ülkeye ve insanlığa- ilerici biçimde genişlediğini görüyoruz. O halde, genelde insanların bu günlerde önceki yüzyıllardakinden daha geniş biçimde özdeşlendiklerini iddia etmek mantığa aykırı değildir. Ancak, görüldüğü gibi, Marx'ın etiğinde ne bireyler arasında bu türden olumlu bir ilişkinin gerektirdiği toplumsal formlar ne de temel belirgindir. Bu düşüncede önemli bir sorun vardır ve var olmaya devam etmektedir.

Bu sorunun önemini saptamak için sonuncu bir yol daha vardır. Bu türden özdeşlenmeler ulaşılamaz, toplumsal düzeni sağlayacak mekanizmaların yanı sıra adalet ve haklarla ilgili sorular da bir kez daha ortaya çıkacaktır. Toplumsal düzeni sağlayacak mekanizmaların baskıcı ya da despotik olması gerekmez, ancak adalet ve hakların var olması -Marx'ın vizyonunun aksine- zorunlu olacaktır. Bireylerin bu türden hakları ve toplumsal düzeni koruma

33. *A.g.y.*, s. 108.

araçları, başkalarıyla özdeşlenebilen ve özdeşlenen kişilerin bunu yapmayan ya da yapamayan kişilere karşı savunulması bakımından önemli hale gelir. Marx'ın görüşüyle birlikte ortaya çıkan tehlike (bu yüzyılda gördüğümüz gibi) komünizmin özdeşlenme karakteristiğini oluşturan ilişkileri insanlara dayatmayı deneme eğilimidir. Ne var ki, gerekli toplumsal ve kişisel temeller olmaksızın bunu yapmak, öne sürülen hipotez gereği, bireylerin haklarını ihlal etmektir. Haklar ve adalet ancak insanlar arasında bu türden özdeşlenme olduğu zaman aşılır. Bu türden özdeşlenme olmazsa ve bunun için gerekli temel henüz yoksa, haklar ve adalet henüz aşılmamıştır. İnsanlara özdeşlenme ilişkileri dayatmaya çalışmak bu durumda onların haklarını ihlal edecektir. Marksistler eşitlik ya da adaleti sağlamaya çalışırlarken özgürlüğü ayaklar altına aldılar şeklinde suçlanırlar; oysa ahlâkın ihlal edilmesi halinde tam tersinin daha muhtemel olduğu görülür -yani Marksistler, özgürlüğü kazanmak için adaleti ve hakları ayaklar altına alma eğilimine girerler!

Komünist toplumu günümüze uygun -en azından anlaşılabilirhale getirmek için çok fazla uğraştığım söylenerek itiraz edilebilir. Marksizm'in daha radikal savunucularına ve Heilbroner gibi yorumculara[34] göre, komünizm bizden tamamen farklı ya da hayal edemeyeceğimiz insanlardan oluşan bir toplum tarafından kurulacaktır. Sonuç olarak bu tür yorumcular şöyle diyebilirler: Senin komünizmi oluşturduğuna inandığın ama, bazı durumlarda, Marx'ın görüşleri bakımından sorunlu olduğunu öne sürdüğün özelliklerin bazıları tarihin ölmekte olan burjuva dönemine ait kalıntılardır. Ayrıca, bir sosyalist ya da Marksist grubun bu kitabın ilk iki bölümünde yapılan değerlendirmeyi kabul ettiği ölçüde, burjuva toplumsal özelliklere bağlı kalacağı iddia edilebilir. Bu durumda, söz konusu gruplar radikal bir güç oluşturamayacaklardır. Yukarıdaki değerlendirmenin sınırları içinde yapabileceklerinin en fazlası, bir burjuva sosyalizmi ya da bir sosyalist kapitalizmi gerçekleştirmeye çalışmaktır.[35]

Bu itirazlar en azından yararlıdır. Açıktır ki, herhangi birinin

34. Robert L. Heilbroner, *Marxism: For and Against*, New York, W. W. Norton, 1980, s. 166-74.
35. *A.g.y.*,s. 171-2.

geleceği düşleme yeteneği geçmişle sınırlıdır ve geçmişe bağlıdır. Ama bu durumun ters etki yarattığını söylemek gerekir. Öncelikle öyle görünüyor ki Marx, komünizm ile kapitalist dönem arasındaki farklılığı; -yaşadığı dönemin komünist zanaatkârlarından, Paris Komünü'nden vb.- komünizmin çeşitli yönlerini canlandırmak üzere örnekler veremeyecek kadar radikal bulmuyordu. İkincisi, yukarıdaki verili komünizm değerlendirmesi, üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılmasını, sınıfların, kent ve kırsal alan ayrımının, yanı sıra resmi cezalandırmanın aşılmasını kapsar. Böyle bir değerlendirmeyi, bir burjuva sosyalizmi ya da toplumcu kapitalizm gibi hayal etmek zordur, çünkü bu değerlendirme özel mülkiyetin bazı formlarını, işbölümünü ve bireysel cezalandırmayı muhafaza eder.[36] Üçüncüsü, çağdaş toplum ortaçağ toplumundan önemli ölçüde farklıdır. Şövalyelik ve dindarlık gibi, geçmişte önemli olan kavramlar günümüzde benzer biçimde önemli değildir. Ancak bu tür örneklerden, ne çağdaş toplumun ortaçağ toplumundan tamamen farklı olduğu sonucu, ne de komünist toplumun burjuva toplumundan daha radikal[37] biçimde farklı olacağını gösterecek bir sonuç çıkar. Şövalyeliğin öldüğü doğrudur. Ancak, şövalyelik için esas olan yiğitlik, dürüstlük, sadakat ve cömertlik değerleri başka formlar kazanmıştır. Benzer biçimde, bunların komünizmdeki formlarının farklı, ancak kabul edilebilir olacağı beklenebilir. Ancak bu asla komünizmle birlikte yaşamın tamamen farklı bir ahlâki formunun ortaya çıkacağını iddia etmek değildir. Nihayet, eğer komünizm koşulları altında yaşayacak bireyler ve sürecekleri yaşam gerçekten hayal edilmez ise mevcut toplumu değiştirmek ve bu topluma çare bulmak konusunda eylemek için -iti-razın imkânsız olduğunu söylediği komünizmin örneklediği gibi bir ahlâki yaşam anlayışından- başka bir temel gereklidir. Bu toplumu, hayal edemediğimi ya da kavrayamadığımı söylediğim bir şeye doğru değiştirmeye çalışmak pek anlamlı görünmüyor. Böylesi bir topluma ulaşmaya çalışmak karanlığın içinde dolanıp durmaktan başka bir şey değil. Eğer şimdiki eylem akılcı ve ahlâki olacaksa, şimdi anlaşılabilir ve doğrulanabilir bir amacı, zemini ya da nedeni

36. *A.g.y.*
37. *A.g.y.*, s. 166-70.

olmalıdır. O halde, yukarıdaki itiraz kuşkulu görünmektedir. Daha akılcı, daha ahlâki bir gelecek anlayışı bakımından, statüko içinde kalmaktansa düş gücümüzü geliştirmemiz çok daha iyidir. Ne var ki düş gücünü kopacak kadar uzatmamak ve bütün eylemi bilmediğimiz bir geleceğe yönelik kör bir inanç haline getirmemek de gereklidir!

Sonuç olarak Marx'm etiği ahlâkın doğasına ve ahlâkın toplum içindeki rolüne önemli ve uyarıcı içgörüler sağlar. Ancak bu etik önemli sorunlar ve zorluklar da taşır. Ama aynı şey diğer tüm büyük düşünürlerin eserleri için de söylenebilir. Gene de, önceki ahlâk filozoflarının aksine, Marx'ın etiği daha büyük bir özen ve genişletme ölçüsünü gerektirir. Önemli bir revizyon da gerektirir. Aslında, Marx'ın etiğinin nihai bir yanıtlar setinden çok, etik sorunlarına bir yaklaşım olarak anlaşılması en uygunudur. Marx'ın görüşlerinin yeniden değerlendirme ve revizyonun yanı sıra daha ileri düzeyde gelişmeye açık olmadığını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Marx'm düsturu şuydu: "Her şeyden kuşkulanmalısınız".[38] Marx'ın etiği, ancak böyle bir ek çalışmadan sonra, geçmişin ve bugünün diğer önemli teorilerinin yanında yerini alabilir. Bu çalışma, bu yönde atılmış bir adımdır. Gene de, hep kendi yolunda giden, ama bundan kaynaklanan sorunlarla giderek daha fazla deneyim kazanan bir çağ için, Marx'ın görüşleri eleştirel düşüncede yenilenmeye açılan bir kapıdır. Soyut düşünce ve/ya da ahlâki öğütlerle tehdit edilen özne meselesine gelince, Marx'ın etiği sağlıklı ve güçlü bir hatırlatıcı işlev görmeye devam eder. Radikal değişimin gerekli olduğuna inanan; aşkın kaynaklara, sezgilere ya da otoriteye başvurulmasını güvensizlikle karşılayan kişiler için Marx'ın etiği en iyi anlamda radikal bir etik, şeylerin kökünü kavramaya ve bunu yaparken bizzat insanı kavramaya çalışan bir etiktir.

38. Bkz. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought,* New York, Harper & Row, 1973- s. 457.

Kaynakça

KİTAPLAR

Acton, H.B., *The Illusion of the Epoch,* Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Adams, H.P., *Karl Marx in His Earlier Writings,* New York, Atheneum, 1972.

Adkins, Arthur W.H., *Merit and Responsibility,* Oxford University Press, 1960.

Althusser, Louis, *For Marx,* New York, Vintage Books, 1970.

Althusser, Louis, and Balibar, Étienne, *Reading Capital,* Londra, New Left Books, 1970.

Aristoteles, *Nicomachean Ethics, Introduction to Aristotle*'in içinde, der. Richard McKeon, New York, The Modern Library, 1947.

Ash, William, *Marxism and Moral Concepts,* New York, Monthly Review Press, 1964.

Ash, William, *Morals and Politics: The Ethics of Revolution,* Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge University Press, 1971.

Baier, Kurt, *The Moral Point of View,* Cornell University Press, 1958.

Barzun, Jacques, *Darwin, Marx, Wagner,* Garden City, New York, Doubleday, 1958.

Becker, Werner, *Selbstbewusstsein und Spekulation,* Freiburg, Rombach, 1972.

Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation,* Darien, Connecticut, Hafner, 1970.

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty,* Londra, Oxford University Press, 1969.

Bernstein, Richard J., *Praxis and Action,* Philadelphia, University of Pennsylvania, 1971.

Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History,* New York, W.W. Norton, 1965.

Bradley, F.H., *Ethical Studies,* Londra, Oxford University Press, 1962.

Buber, Martin, *Paths in Utopia,* Boston, Beacon Press, 1958.

Buchanan, Allen, *Marx and Justice,* Totowa, New Jersey, Littlefield, Adams, 1982.

Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

Cornforth, Maurice, *Materialism and the Dialectical Method,* New York, International Publishers, 1971.

Dahrendorf, Ralf, *Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx,* Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1971.

Dunayevskaya, Raya, *Marxism and Freedom,* New York, Bookman Associates, 1958.

Dupre, Louis, *The Philosophical Foundations of Marxism,* New York, Harcourt, Brace & World, 1966.

Evans, Michael, *Karl Marx,* Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1975.
Feuer, Lewis S., *Marx and the Intellectuals,* Garden City, New York, Doubleday, 1969.
Fisk, Milton, *Ethics and Society,* New York, New York University Press, 1980.
Frankena, William K., *Ethics,* 2. baskı, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973.
Frankena, William K., *Thinking About Morality,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980.
Fuller, Lon L., *The Morality of Law,* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1973.
Gould, Carol, *Marx's Social Ontology,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1978.
Harrington, Michael, *The Twilight of Capitalism,* New York, Simon & Schuster, 1976.
Hart, H.L.A., *The Concept of Law,* Oxford University Press, 1961.
Hegel, G.W.F., *Philosophy of Right,* çev. T.M. Knox, New York, Oxford University Press, 1967.
Heilbroner, Robert L., *Marxism: For and Against,* New York, W.W. Norton, 1980.
Hook, Sidney, *Toward the Understanding of Karl Marx,* New York, John Day, 1933.
Hook, Sidney, *From Hegel to Marx,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Hume's Ethical Writings*'in içinde, der. Alasdair MacIntyre, New York, Collier Books, 1965.
Kamenka, Eugene, *Marxism and Ethics,* New York, St Martin's Press, 1969.
Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism,* gözden geçirilmiş 2. basım, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.
Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason,* New York, Library of Liberal Arts, 1956.
Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* New York, Harper & Row, 1964.
Kolakowski, Leszek, *Toward a Marxist Humanism,* New York, Grove Press, 1968.
Laski, Harold, *Karl Marx,* New York, League for Industrial Democracy, 1933.
Leff, Gordon, *The Tyranny of Concepts,* Birmingham, Alabama, University of Alabama Press, 1969.
Lindsay, A.D., *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay,* Londra, Geoffrey Cumberlege, 1947.
Lobkowicz, Nicholas, der., *Marx and the Western World,* Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1967.
Lobkowicz, Nicholas, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx,* Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1967
Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche,* Garden City, New York, Anchor Books, 1967.
McBride, William Leon, *The Philosophy of Marx,* New York, St. Martin's Press, 1977.
McLellan, David, *Marx Before Marxism,* New York, Harper & Row, 1970.
McLellan, David, *The Thought of Karl Marx,* New York, Harper & Row, 1971.
McLellan, David, *Karl Marx: His Life and Thought,* New York, Harper & Row, 1973.
McMurty, John, *The Structure of Marx's World-View,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978.
MacPherson, C.B., *Democratic Theory,* Oxford, Clarendon Press, 1973.
Marx, Karl, *Capital,* çev. S. Moore ve E. Aveling, New York, International Publishers, 1967.
Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Econoy,* New York, International Publishers, 1970.
Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* çev. Martin Nicolaus, New York, Vintage Books., 1973.

Marx, Karl, ve Engels, Frederick, *Selected Works,* New York, International Publishers, 1970.
Marx, Karl, ve Engels, Frederick, *Collected Works,* New York, International Pubhishers, 1975-1982.
Marx, Karl, ve Engels, Frederick, *Selected Correspondence,* der. S.W. Ryazanskaya, gözden geçirilmiş 3. basım, Moskova, Progress Publishers, 1975.
Mayo, Henry B., *Introduction to Marxist Theory,* New York, Oxford University Press, 1960.
Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation,* Londra, Merlin Press, 1970.
Mill, John Stuart, *Utilitarianism,* der. Oskar Priest, New York, Library of Liberal Arts, 1957.
Mill, John Stuart, *On Liberty,* New York, Bobbs-Merrill, 1966.
Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy,* der. Donald Winch, Baltimore, Maryland, Penguin, 1970.
Nielsen, Kai, ve Patten, Steven, der., *Marxism and Morality (Canadian Journal of Philosophy,* 7. cilt, ek), Guelph, Ontario, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981.
Ollman, Bertell, *Social and Sexual Revolution,* Boston, South End Press, 1979.
Ollman, Bertell, *Alienation,* Cambridge University Press, 1971.
Petrovic, Gajo, *Marx in the Mid-Twentieth Century,* Garden City, New York, Doubleday Anchor, 1967.
Plamenatz, John, *Karl Marx's Philosophy of Man,* Oxford, Clarendon Press, 1975.
Platon, *The Republic, The Collected Dialogues*'un içinde, der. Edith Hamilton ve Huntington Cairn, New York, Pantheon Books, 1961.
Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies,* New York, Harper & Row, 2. cilt, 1966.
Rotenstreich, Nathan, *Basic Problems of Marx's Philosophy,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
Rubel, Maximilien, ve Manale, Margaret, *Marx Without Myth,* New York, Harper & Row, 1975.
Schaff, Adam, *Marxism and the Human Individual,* New York, McGraw-Hill, 1970.
Schaff, Adam, *A Philosophy of Man,* New York, Dell Publishing Co., 1963.
Schacht, Richard, *Alienation,* Garden City, New York, Doubleday, 1971.
Selsam, Howard, *Socialism and Ethics,* New York, International Publishers, 1943.
Shaw, William H., *Marx's Theory of History,* Stanford, California, Stanford University Press, 1978.
Singer, Peter, *Marx,* New York, Hill and Wang, 1980.
Somerville, John, *The Philosophy of Marxism,* New York, Random House, 1967.
Stephen, Leslie, *The Science of Ethics,* New York, G.P. Putnam's Sons, 1882.
Stojanovic, Svetozar, *Between Ideals and Reality,* New York, Oxford University Press, 1973.
Taylor, Charles, *Hegel,* Cambridge University Press, 1975.
Tucker, Robert C., *The Marx-Engels Reader,* 2. basım, New York, W.W. Norton, 1978.
Tucker, Robert C., *The Marxian Revolutionary Idea,* New York, W.W. Norton, 1970.
Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge University Press, 1971.
Wood, Allen, *Karl Marx,* Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981.

MAKALELER

Allen, Derek, P.H., 'The Utilitarianism of Marx and Engels,' *American Philosophical*

Quarterly, cilt 10, 1973.
Allen, Derek P.H., 'Is Marxism a Philosophy?' *Journal of Philosophy*, cilt 71, 1974.
Allen, Derek P.H., 'Reply to Brenkert's "Marx and Utilitarianism",' *Canadian Journal of Philosophy*, cilt 6, 1976.
Anderson, John, 'Marxist Ethics,' *Australasian Journal of Philosophy*, cilt 15, 1937.
Anscombe, G.E.M., 'Modern Moral Phihosophy,' *Philosophy*, cilt 33, 1958.
Babic, Ivan, 'Blanshard's Reduction of Marxism,' *Journal of Philosophy*, cilt 63, 1968.
Blanshard, Brand, 'Reflections on Economic Determinism,' *Journal of Philosophy*, cilt LXIII, Mart 1966.
Braybrooke, D., 'Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation,' *Social Research*, cilt 25, 1958.
Brenkert, George G., 'Marxism and Utilitarianism,' *Canadian Journal of Philosophy*, cilt 5, 1975.
Brenkert, George G., 'Freedom and Private Property in Marx,' *Philosophy and Public Affairs*, cilt 8, 1979.
Brenkert, George G., 'Marxs Critique of Utilitarianism,' *Marx and Morality* içinde, der. Kai Neilsen and Steven Pattern, *Canadian Journal of Philosophy*, Ek cilt 7, 1981.
Buchanan, Allen, 'Exploitation, Alienation and Injustice,' *Canadian Journal of Philosophy*, cilt 9, 1979.
Burgher, George, 'Marxism and Normative Judgments,' *Science and Society*, cilt 23, 1959.
Cohen, G.A., 'Marx's Dialectic of Labor,' *Philosophy and Public Affairs*, cilt 3, 1974.
Cooper, David E., 'Hegel's Theory of Punishment,' *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*'in içinde, der. Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1971.
Dawson, George W., 'Man in the Marxian Kingdom of Freedom: A Critique,' *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, cilt 59, 1975.
Draper, Hal, 'Marx and the Dictatorship of the Proletariat,' *New Politics*, cilt I, 1961-2.
Drucker, H.M., 'Marx's Concept of Ideology,' *Philosophy*, cilt 47, 1972.
Easton, Loyd D., 'Alienation and Empiricism in Marx's Thought,' *Social Research*, cilt 37, 1970.
Easton, Loyd D., 'Marx and Individual Freedom,' *The Philosophical Forum*, cilt 12, 1981.
Fetscher, Irving, 'Marx, Engels, ant the Future Society,' *Survey*, no. 38, 1961.
Feuer, Lewis S., 'Ethical Theories and Historical Materialism,' *Science and Society*, cilt 6, 1942.
Frankena, William K., 'Prichard and the Ethics of Virtue,' *Perspectives on Morality*'nin içinde, der. K.E. Goodpaster, Notre Dame, Indiana University of Notre Dame Press, 1976.
Fried, Marlene Gerber, 'Marxism and Justice,' *Journal of Philosophy*, 71, 1974.
Fuchs, Wolfgang W., 'The Question of Marxist Ethics,' *The Philosophical Forum*, cilt 7, 1977.
Goldman, Alvin I., 'Epistemics: The Regulative Theory of Cognition,' *Journal of Philosophy*, cilt 75, 1978.
Gregor, A. James, 'Marxism and Ethics: A Methodological Inquiry,' *Philosophy and Phenomenological Research*, cilt 28, 1968.
Harris, John, 'The Marxist Conception of Violence,' *Philosophy and Public Affairs*, cilt 3, 1973.
Hart, H.L.A., 'Are There Any Natural Rights?,' *Political Philosophy*'nin içinde, der. Anthony Quinton, Oxford University Press, 1967.

Hodges, Donald Clark, 'Historical Materialism in Ethics,' *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 23, 1962.
Hodges, Donald Clark, 'Marx's Concept of Egoistic Man,' *Praxis,* cilt 4, 1968.
Honderich, Ted, 'Against Teleological Historical Materialism,' *Inquiry,* cilt 25, 1982.
Husami, Ziyad I., 'Marx on Distributive Justice,' *Philosophy and Public Affairs,* cilt 8, 1978.
Kline, George L., 'Was Marx an Ethical Humanist?' *Studies in Soviet Thought,* cilt 9, 1969.
Kolakowski, Leszek, 'Karl Marx and the Classical Definition of Truth,' *Toward a Marxist Humanism*'in içinde, çev. J.Z. Peel, New York, Grove Press, 1968.
Lichtman, Richard, 'Marx's Theory of Ideology,' *Social Revolution,* cilt 23, 1962.
McBride, William, 'The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others,' *Ethics,* cilt 85, 1975.
MacCallum, Gerald C., 'Negative and Positive Freedom,' *Philosophical Review,* cilt 76, 1967.
Markovic, Mihailo, 'Marxist Humanism and Ethics,' *Inquiry,* cilt 6, 1963.
Megill, Kenneth A., 'The Community in Marx's Philosophy,' *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 30, 1969-70.
Meyers, David B., 'Ethics ve Political Economy in Marx,' *The Philosophical Forum,* cilt 7, 1977.
Nasser, Alan G., 'Marx's Ethical -Anthropology,' *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 35, 1975.
Needleman, Martin, ve Needleman, Carolyn, 'Marx and the Problem of Causation,' *Science and Society,* cilt XXXIII, 1969.
Nielsen, Kai, 'On Human Needs and Moral Appraisals,', *Inquiry,* cilt 6. 1963.
Nielsen, Kai, 'Alienation and Self-Realization,' *Philosophy,* cilt 48, 1973.
Nielsen, Kai, 'Marxism, Ideology, and Moral Philosophy,' *Social Teory and Practice,* cilt 6, 1980.
Ollman, Bertell, 'Is There a Marxian Ethic?' *Science and Society,* cilt 35, 1971.
Parent, William A., 'Some Recent Work on the Concept of Liberty,' *American Philosophical Quarterly,* cilt 11, 1974.
Plamenatz, John, 'Responsibility, Blame, and Punishment,' *Philosophy, Politics, and Society: Third Series*'in içinde, der. Peter Laslett and W.G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1969.
Schaff, Adam, 'Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction,' *Journal of Philosophy,* cilt 57, 1960.
Schaff, Adam, 'Marxist Theory on Revolution and Violence,' *The Journal of the History of Ideas,* cilt 34, 1973.
Selsam, Howard, 'The Ethics of the Communist Manifesto,' *Science and Society,* cilt 12, 1948.
Somerville, John, 'Marxist Ethics, Determinism, and Freedom,' *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 28, 1967.
Van de Veer, Donald, 'Doing Justice to Marx,' basılmamış makale.
Van de Veer, Donald, 'Marx's View of Justice,' *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 33, 1972-3.
Wood, Allen, 'The Marxian Critique of Justice,' *Philosophy and Public Affairs,* cilt 1, 1972.
Wood, Allen W., 'Marx on Right and Justice: A Reply to Husami,' *Philosophy and Public Affairs,* cilt 8, no. 3, 1979.

Dizin

A
adalet 177, 179, 181, 182, 193, 197, 198, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 301
adalet ilkesi 185, 186, 214
adaletsizlik 177, 182, 193, 210, 212, 214
adil toplum 189
ahlâk 17, 21, 27, 32, 35, 37, 38, 39, 41, 44, 47, 49, 53, 58, 61, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 111, 209, 268, 271
"ahlâk dili" 33, 266
ahlâk felsefesi 26, 110
ahlâk teorisi 20, 22, 23, 24, 25, 36, 42, 114
ahlâkçı 31, 43
ahlâkçılık 42
ahlâkın doğası 46, 303
ahlâki 39
ahlâki hayat 211
ahlâki kodlar 37
ahlâki özgürlük 77, 36
ahlâki standartlar 113, 115
ahlâki teori 105
akılcı özhâkimiyet 283
alım-satım özgürlüğü 205
Alman felsefesi 26
Alman İdeolojisi 27, 28, 49, 251
Alman proletaryası 228
Alman Sosyal Demokrat Partisi 221
Almanya 226, 229, 230
alt-cemaat 164
altyapı 67
Amerika'nın keşfi 101
ampirik benlik 278, 280
Anglo-Amerikan etiği 264, 266
Anglo-Amerikan felsefesi 267
Antaeus 32
anti-ahlâk 25
anti-etik 18, 25
Antik dünya 65, 66, 219
Antik Yunan 38
Antik Yunanlılar 40
antik-ahlâk 33
antik-etik 33
Antikçağ 56
Aristoteles 40, 79, 85, 108, 275
artı emek 181, 183, 188, 192, 193
artı-değer 51, 59, 62, 72, 75, 178, 181, 183, 184, 185, 194, 195, 258
artı-değerin çalınması 197
arz ve talep yasası 224
arzu 129, 130
aşkın özgürlük 78, 79
ateizm 290
aufheben 102, 290
Aufhebung (olumlu aşkınlık) 97, 166, 246
Avineri, Shlomo 10
Avrupa 101
Avrupa proletaryası 228

B
bağımlılık 103
baskı 221, 225, 238, 242, 244
Batı felsefesi geleneği 251
Batı toplumu 101
Bauer, 290
belirlemecilik (determinizm) 11, 79, 81
belirlenim 132, 136
belirlenimci 51

belirlenimcilik 119
bellum omnium contra omnes 223
bencillik 25 ,88
benlik 277
Bentham, Jeremy 23
Berlin, Isaiah 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285, 289
Bernstein, Richard 10
bilim 18, 30, 37, 270
bilinç 26, 46, 90, 91, 243
birey 35, 45, 87, 98, 127, 137, 138, 140, 144, 158, 160, 242, 247, 292, 297
bireyci ahlâk 211
bireylerin evrenselliği 254
bireysel ahlâki sorular 269
bireysel özgürlük 205
bireysellik 152, 162
bölüşüm 110, 203
Bradley, F.H. 129
burjuva özgürlük nosyonu 123
burjuva 70
burjuva adalet ilkesi 187, 202
burjuva Alman toplumu 230
burjuva bireyselliği 295
burjuva ekonomisi 111
burjuva hakları 25
burjuva özgürlüğü 25, 130, 131, 190, 193
burjuva özgürlük anlayışı 135, 142
burjuva sosyalizmi 301, 302
burjuva toplum 99, 11, 34, 69, 105, 109, 149, 168, 181, 241, 249, 268, 279, 297
burjuva üretim koşulları 205
burjuva üretim tarzı 243
burjuvazi 98, 104, 208, 218, 219, 257, 299
burjuvazinin diktatörlüğü 235, 236
Büyük Britanya 222

C-Ç

cemaat 25, 34, 80, 138, 143, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 170, 171, 173, 278, 292, 293, 295, 296, 297, 298
cemaat nosyonu 160, 166
cezalandırma 11, 216, 242, 244, 245, 246
conditio sine qua non 194
cumhuriyetçi 70
çağdaş etik 264, 265, 266, 268, 270, 272
çıkar bölünmesi 95
çıkarlar uyumu 170, 297

D

Darwin, Charles 222, 223
dayanışma 25
"de te fabula narratur" 107, 258
değer monizmi 289
değişim değeri 157, 180, 179, 181, 188, 190
Descartes 262
devlet 45, 49, 96, 97, 123, 124, 160, 169, 222, 235, 246, 247, 251, 296
devletin ortadan kaldırılması 250
devletin tasfiyesi 297
devrim 11, 42, 46, 77, 163, 216, 218, 219, 219, 220, 228, 229, 230, 232, 233, 236, 239, 241, 262
devrimci ahlâk 217, 241
devrimci eylem 233
devrimci şiddet 233, 236
dil 91, 266
din 49, 290, 291
dinin ortadan kaldırılması 291
diyalektik 50, 55, 102, 219, 237
diyalektik çelişki 55
diyalektik görüş 65
doğa 47, 71, 80, 89, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 149
doğa kullanımı 147
doğacılık 80
doğru ahlâk 108
doğrudan bilinç 265
doğruluk 86
duyusal dünya 89
dünya cemaati 257

E

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı 46
ekonomi 66, 70
Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları 21, 33, 141
ekonomik temel 49
eleştiri 267
emeğin komünalleştirilmesi 169
emek 47, 48, 59, 90, 102, 103, 104, 131, 167, 176, 177, 185, 187, 188, 190, 193, 194, 195, 214
emek araçları 194
emek gücü 106, 176, 182
emekçi 106, 183
Engels, Friedrich 10, 49, 61, 217, 221

epistemoloji 267
erdem etiği 35, 38, 41, 42, 124, 125
Eski Yunan 107
estetik 267
estetik ilişki 147, 148
etiğin doğası 46
etiğin ideolojik doğası 84
etik 17, 18, 19, 21, 22, 27, 28, 37, 38, 44, 47, 49, 72, 73, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 93, 98, 99, 106, 119, 173, 215, 267, 272, 274, 275, 303
etik teori 25, 105, 115, 116
etikçi 43
Evrensel Adalet Yasası 209
evrensel adalet ilkesi 198
evrensel insan cemaati 261
evrenselci ahlâk 112
evrensellik 91
evrim 219

F

faşizm 88
faydacılık 25
felsefe 30, 44, 49, 80, 267, 270
Fenomenoloji 223
feodal cemaat 158
feodal dönem 56
feodal dünya 219
feodal mülkiyet 56
feodal toplum 72, 99
feodal yaşam 104
Feuerbach, Ludwig 31, 85, 87, 290
Frankena, William 113
Fransa 70, 229
Fransız Devrimi 101
Fransız milliyetçiliği 70
Freud, Sigmund 288

G

Gandhi, Mahatma 217, 236
geleneksel ahlâki dil 34
geleneksel işbölümü 298
geleneksel özgürlük 171
genel çıkar 74
gerçek benlik 278
"gerçek" cemaat 158, 159
gerçek sosyalist 123
gerçekçi etik 76
gerçeklik 88, 89, 91
Gotha Programı'nın Eleştirisi 202
görev etiği 35, 37, 41, 42, 81
Grundrisse 21, 32, 33
grup 138
güç 222

H

hak 211, 301
hak nosyonu 211
hâkim sınıf 93, 94, 96, 98, 223, 224
haklı devrim 231
hayırseverlik 25
hayvan 90
Hegel, G.W.F. 11, 18, 30, 88, 92, 100, 134, 153, 157, 168, 223, 246, 247, 269, 270
Hegelci bilim 18
Hıristiyanlık öğretisi 128
hırsızlık 196, 197
Hindistan 107
Hobbes, ? 223
homo economicus 66
Hume, David 213, 262
hümanizm 80

I-İ

ırkçılık 88
ırksal farklılık 290
ideoloji 11, 49, 50, 63, 65, 73, 80, 84, 114, 119, 198, 203, 239, 278
ideolojik bilinç 278
iktidar 236
ilkel cemaat 158
İngiliz Anayasası 70
İngiliz endüstrisi 107
İngiliz Kilisesi 70
İngiltere 69
insan 29, 71, 80, 87, 90, 102, 104, 108, 113, 114, 135, 137, 145
insan emeği 105
insan kullanımı 147
insan özdeşlenmesi 300
insan özerkliği 270
insan özgürlüğü 127
insani dil 266
insani özgürleşme 278
insanlık 127
irade 58, 79, 145

irade özgürlüğü 78
işbölümü 74, 77, 95, 96, 97, 114, 134, 135, 166, 171, 263
işbölümünün aşılması 292
İşçi Sınıfına Hitap 26
işçi 75, 106
işgücü 47, 48, 57, 58, 75, 106, 167, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 197, 204
işgünü 188

K

Kamenka, Eugene 21, 45, 299
kamusal insan 227
Kant, Immanuel 10, 22, 31, 78, 80, 114, 208, 209, 211, 262, 269, 270
Kantçı 78
Kapital 19, 27, 33, 45, 65, 70, 71, 106, 178, 179, 180, 240, 251, 291
kapitalist 75
kapitalist adalet 200
kapitalist ahlâk 196
kapitalist ekonomi 188
kapitalist eylem 240
kapitalist toplum 19, 32, 72, 109, 120, 176, 186
kapitalist üretim 45, 55, 56, 186
kapitalizm 11, 18, 24, 41, 57, 66, 72, 120, 121, 144, 157, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 220, 222, 223, 224, 225, 246, 247, 248, 257, 258, 261, 279, 290, 302
kapitalizmin "demir yasaları" 77
kardeşlik 25, 88
karşılığı ödenmemiş emek 193, 194
kent 71, 171
kent/kırsal alan ayrımı 169
kırsal alan 71, 171
King, Martin Luther 217, 236
kişi 68, 144
komünal ilişki 172
komünal yaşam 172
Komünist Manifesto 33
Komünist Parti Manifestosu 169, 217, 221
komünist adalet 200
komünist adalet ilkesi 201
komünist ahlâk 108
komünist ahlâkı 110
komünist ahlâki ilke 112
komünist ahlâki standart 112
komünist bilinç 163
komünist cemaat 165, 254
komünist devrim 63, 216, 220, 237
komünist eylem 240
komünist insan 300
komünist olmayan toplum 115
komünist toplum 11, 35, 110, 113, 115, 169, 242, 251, 255, 256, 268, 298, 301
komünizm 17, 18, 19, 20, 32, 34, 35, 64, 66, 77, 80, 81, 88, 94, 101, 109, 111, 113, 114, 132, 136, 140, 155, 162, 163, 165, 166, 168, 174, 177, 189, 198, 199, 200, 201, 202, 210, 212, 216, 218, 220, 232, 233, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 252, 253, 254, 258, 275, 278, 279, 290, 292, 293, 294, 294, 297, 298, 299, 302
komünizm öncesi toplum 215, 223, 237, 287
komünizmin birinci evresi 216
komünizmin ikinci evresi 216
komünizmin ilk evresi 238
komünizmin "kaçınılmazlığı" 77
kralcı 70
kullanım-değeri 179, 180, 190, 195
Kutsal Ruh 29, 32
kültürel görelilik 93
küresel cemaat 257
küresel köy 257

L

Lasalle, 77
Lenin, V. I. 10, 217
liberal toplum 256
liberalizm 88, 170
lonca 57
Luther 262

M

MacCallum, Gerald 281
MacPherson, C. B. 289
maddeci tarih anlayışı 62
maddecilik 89
maddi temel 61
mahkemelerin tasfiyesi 297

makine 48
mal bölüşümü 206
Malthusçuluk 223
Manifesto of the Communist Party 119
manüfaktür 57
Mao, Zedung 10
Marksist ahlâk 114
materyalist 92
materyalizm 250
McClellan, David 10
mekanik görüş 65
mekanik maddecilik 92
merkezi planlama 296
meta 179, 180, 183, 195, 214
meta-etik 11, 24, 25, 120, 263
Mill, Johh Stuart 79, 22, 31, 78, 124, 196, 262, 276, 283
Millci özgürlük 276
modern ahlâk felsefesi 25
modern toplum 26
modern üretici güçler 136
muhakeme 58
mutluluk 288
mübadele 102, 103, 190
mübadele değeri 103
mübadele koşulları 50
mülkiyet 71, 111, 157

N

negatif özgürlük 123, 277
nesne 149
nesnel [*sachlicher*] 103
nesneleşme 90, 154
nesneleştirim 148, 154, 155, 156, 173
Nietzsche, Friedrich 12
normatif ahlâk 263
normatif etik 11, 81, 177

O-Ö

Ollman, Bertell 132, 163
olumlu aşkınlık (Aufhebung) 168
olumlu özgürlük 277, 278, 279, 281, 285
olumsuz özgürlük 277, 279, 281, 285
Ortaçağ 56, 65, 66, 104, 212, 215
öteki kişi 159
özbelirlenim (*self-determination*) 123, 124, 126, 128, 130, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 167, 170, 173, 278, 279, 282
özbelirlenimci 125
özcezalandırma 245, 247, 249, 255, 257, 258
özdeşlenme 293, 294, 298
özdisiplin 258
özel birey 96, 227
özel çıkar 74
özel insan 227
özel mülkiyet 114, 151, 157, 167, 168, 168, 170, 171, 232, 238, 263, 298
özel mülkiyet sistemi 139
özel mülkiyetin aşılması 292
özeleştiri 255
özerklik 256
özgerçekleştirimci etik 129
özgerçekleştirim 126, 132, 133, 174
özgerçekleştirimci 125
özgerçekleştirimci etik 174
özgerçekleştirme (*self-realization*) 121, 122
özgür birey 161
özgür etkinlik 90
özgür gelişim 34
özgür olmak 51, 52
özgür toplum 241
özgür yaşam 286
özgürlüğün sınırları 276
özgürlük 11, 19, 25, 53, 76, 77, 79, 80, 81, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 155, 157, 158, 159, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 193, 197, 204, 205, 207, 208, 209, 214, 216, 227, 232, 242, 258, 264, 274, 276, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 292, 295, 296, 301
özgürlük etiği 121, 123, 124, 125, 174, 211, 217, 230, 261
özgürlük hakkı 211
özgürlük nosyonu 123
özhâkimiyet 279, 282, 284, 285, 289
öznesneleştirim (*self-objectification*) 124, 127, 128, 130, 134, 135, 136, 142, 144, 146, 149, 150, 155, 156, 167, 289
özveri 88
özyargılama 246

P

para 37, 103, 151, 154, 157, 190

Pareto, Vilfredo 167
Paris Komünü 253, 302
pasif itaatsizlik 236
Philippe, Louis 70
Platon 40, 129, 134, 209, 275
polisin tasfiyesi 297
politik ekonomi 59
Popper, Karl 141
pozitif özgürlük 277
pozitivizm 88
praksis 74, 76
pratik 20, 79, 80 ,86
pratik etkinlik 91
proletarya 20, 85, 208, 214, 215, 218, 230, 231, 235, 248, 256
proletarya devrimi 272
proletarya diktatörlüğü 216
proletaryanın bilinci 199, 200
proletaryanın diktatörlüğü 235, 236
Proudhon, M. 99

R

radikal etik 303
rant 70
reform 219
Rousseau, Jean Jacques 217

S-Ş

sanat 70
Sanayi Devrimi 219
Schacht, Richard 163
Schaff, Adam 125
Selsam, Howard 21
sermaye 59, 69, 71, 103, 178
sınıf 69, 100, 160
sınıf baskısı 93, 94, 95
sınıf bilinci 20
sınıf bireyi 96
sınıf çatışması 96, 100, 298
sınıf çıkarları 99
sınıf farklılığı 169
sınıf mücadelesi 20, 104, 189, 222, 221, 239
sınıfdışı 232
sınıfdışılık 235
sınıflar 97, 114
sınıflı toplum 169
sivil alan 286
sivil toplum 168, 223, 227, 228, 279, 287
siyasal alan 286
siyasal cemaat 227
siyasal devlet 227
siyasal ekonomi 111
siyasal özgürleşme 278
siyasal özgürlük 284
siyasal sağ 32, 33
siyasal sol 32, 33
Smith, Adam 11, 131, 132, 286
Socialism and Ethics 21
sosyalist 18
sosyalist evre 242
sosyalist kapitalizmi 301
sömürü 214
Spencer, Herbert 223
Spinoza 79
Stalin 21
statüko 98, 112
Stirner, Max 27, 211, 289
suç 246, 249
şiddet 11, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 230, 233, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 258, 262
şiddet içeren 229
şiddet teorisi 233
şiddet toplumu 241
şiddete dayanan devrim 226, 230, 231

T

Tanrı 29, 32
tarih 60, 61, 83, 101, 102, 215, 272
tarih dışı etik anlayışı 264
tarihsel maddecilik 11, 44, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 66, 81, 274
tarihsel materyalizm 53, 239, 258, 262
teknoloji 56, 273
teknolojik belirlemeci (determinist) 50, 53
teknolojik belirlenim 54, 55, 57, 58, 59, 60
"tenden özgürleşme" 141, 142
teori 20, 86
teori ile praksis 226
teori ile praksisin birliği 41
teorik 79, 80
terör 233, 239
The Ethical Foundations of Marxism 21
The German Ideology 17, 44
Thoreau 236
tikel ahlâki sorular 268

toplum 47, 49, 61, 68, 98, 100, 102, 104, 108, 113, 114, 137, 143, 272, 300
toplumsal birey 297
toplumsal özgürlük 284
toplumsal varlık 46
toplumsallık 163
toplumun doğası 46
toprak mülkiyeti 71
Tory'ler 69
tür 242

Ü
ücretli emek 77, 157, 186, 189, 252
"ücretlinin demir yasası" 77
üç ilişkili özgürlük modeli 281
üretici emek 128
üretici güçler 50, 54, 57, 58, 59, 64, 95, 100, 104, 109, 199, 206, 209
üretici ilişkiler 54
üretim 50, 71, 110, 181
üretim aracı 54
üretim araçları 47, 190, 191, 192, 197, 248
üretim güçleri 46, 47, 48, 50, 60, 136, 201, 233, 273
üretim ilişkileri 46, 47, 48, 50, 51, 52, 57, 60, 64, 109, 201, 202, 209, 233
üretim koşulları 70, 248
üretim tarzı 51, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 82, 83, 98, 111, 112, 233
üretim yapısı 105
üstyapı 47, 48, 49, 50, 63, 66, 67, 69, 72, 73
ütopya 244

V
Vehm 215
Vehmgericht 215

Y
yabancılaşma 258, 291
yabancılaşmış emek 291, 292
yaderklik (*heteronomy*) 129
yanlış bilinç 265, 278
yaratıcı bilinç 79
yaşam 37

Z
zihin 91
zor 220, 221, 225, 233, 235, 237
zor yolu 217
zorunluluk 242

Ahlâkçıların amansız karşıtı Marx ahlâk sorununa kayıtsız bir düşünür ve eylem adamı mıydı? İnsanlığın geleceğiyle ilgili düşünce tarihinin gördüğü en kapsamlı proje olan Marksizm, geleceğe yönelik eylemlerin dinamiğini açıklarken, insani değerlere nasıl bakıyordu? Ahlâkçıları eleştirirken her koşulda doğru davranış kalıpları olduğu düşüncesine kökten karşı çıkan Marx, etik kaygılardan bağımsız mı hareket ediyordu?

George G. Brenkert'in kitabı Marksizmin tarihi boyunca ihmal edilmiş etik sorununa Marx'tan hareketle yanıtlar veriyor. Daha önce yayınevimizden çıkan ve Marksist etiğin her tür aracı meşrulaştırmaya izin vermediğini savunan Steven Lukes'ın "*Marksizm ve Ahlâk*" kitabından sonra elinizdeki kitapla Marx'ta etik sorunu felsefi temellerine oturuyor.

Brenkert'in Marx'ı derinlemesine kavrama çabasının ve bilimsel titizliğinin ürünü olan bu kitap, Marx'ı anlama uğraşlarında özel bir yeri hak ediyor. Yazar Marx'ın etikten bağımsız düşünmediğini ortaya koymakla kalmıyor, Marx'ın etiksiz olamayacağını tüm yönleriyle gösteriyor. Etik temeli olmayan bir tarihsel materyalizmin teknolojik belirlenimciliğe, tarihsel kendiliğindeliğe dönüşeceği uyarısında bulunan yazar, Marx'ı ululaştırmadan, onun derinliğini, düşünsel zenginliğini ve güncelliğini sabırlı bir incelemeyle ortaya koyuyor. Marx'ın bir etik kuramı ortaya atmamakla birlikte günümüz etik tartışmalarına katkıda bulunacak, hatta onun ötesine geçen geniş ufuklu ve sağlam bir etik temele sahip olduğunu; insanın kendi geleceğini kurmasına imkân veren bir özgürlük etiğini amaçladığını gösteriyor. Yazar böyle bir temelde Marx'ta toplum çözümlemesinden kapitalizm eleştirisine, değer kuramından üretim ilişkilerine, demokrasi sorunundan şiddet ve devrim sorununa kadar tüm alanların etikle doğal ilişkisine işaret ediyor.

İnsani değerlere bağlılığın Marksizmin temelini oluşturduğu fikri, solun geçmişiyle hesaplaşması ve geleceğini çizmesi için hayati bir önem taşıyor. Düşünme gücünü yitirmeyen, Marx'ı okurken kendi varlık koşullarını dışlamayan ve Marksizmi ilkelere indirgemeyen bir sol çizgi için çok şey söyleyen bir kitap...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-212-2
9 789755 392127