

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

MARX'IN ETİK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Arıkan AKGÖR

BURSA – 2008

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

MARX'IN ETİK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Arıkan AKGÖR

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

BURSA – 2008

TEZ ONAY SAYFASI

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda "Yüksek Lisans Tezi" olarak onaylanmıştır.

Tez Yöneticisi

Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

Üye

Doç. Dr. İsmail ÇETİN

Üye

Yrd. Doç. Dr. Muhsin YILMAZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2008

Prof. Dr. Erkan IŞIĞIÇOK

Enstitü Müdürü

ÖZET

Yazar : Arıkan Akgör
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe Anabilim Dalı
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII + 99
Mezuniyet Tarihi : / / 2008
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

MARX'IN ETİK ANLAYIŞI

Marksizm politik bir hareket ve güç olarak, sosyalizmin 1980'lerin sonlarına dünya ölçeğinde iflas etmesiyle birlikte, büyük ölçüde yok olup gitmiş olmakla birlikte, bir teori olarak günümüz dünyasını anlama, kapitalist toplumlarda bireylerin yaşadığı yabancılaşmayı aşma, daha az baskıcı ve daha özgür bir dünyaya erişme noktasında, insanlığa yeni açılımlar getirme imkânına sahiptir. İşte bu Marksizmi yaratan düşünür olarak Marx'ın, sonradan Engels eliyle vülgerleştirip ideolojikleştiren teorik unsurlardan önemli ölçüde bağımsız olan, bir etik teorisi vardır. Bu etik, bir özgürlük veya özgürleşim etiğidir ki, gerek çağdaş kapitalist toplumlarda bireyin yaşadığı derin yalnızlığı ve yabancılaşmayı teşhis etme ve gerekse bu yabancılaşmayı aşma açısından önemli ve değerli bir etik teorisi meydana getirir.

Anahtar Sözcükler

MARX	DİYALEKTİK	YABANCILAŞMA	KAPİTALİZM
ÖZGÜRLÜK	AYDINLANMA	KENDİNİ- GERÇEKLEŞTİRME	PRAXİS

ABSTRACT

Yazar : Arkan AKGÖR
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe Anabilim Dalı
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII + 99
Mezuniyet Tarihi : / / 2008
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

MARX'S CONCEPT OF ETHICS

Marxism, as a political movement and strength, along with socialism's end in the late 1980s, almost became extinct all over the world; yet nonetheless, as a theory to understand today's world, and to overcome the estrangement of the individual in capitalist civilizations, it has the opportunity to bring about new perspectives for the humanity to reach a world with less pressure but more freedom. The thinker Marx who created Marxism has a theory of ethics, which is free of vulgar theoretical elements idealised by Engels afterwards. This ethics is an ethics of freedom or becoming free that creates an important and precious ethical theory not only to define the deep loneliness of the individual in contemporary capitalist civilizations but also to overcome such loneliness.

Key Words

MARX DIALECTICS ALIENATION CAPITALISM
FREEDOM ENLIGHTENMENT SELF-REALISATION PRAXIS

ÖNSÖZ

Marx genellikle karmaşık ekonomi boyutlu bakış açısı ve soğuk materyalizm çerçevesine sıkıştırılan bir filozoftur. İnsanın özgürlüğü, kendi doğasının gereklerini gerçekleştirilmesi gibi ahlaki sorunlara uzak kaldığı düşünülür. Bu yüzden birçok filozof için olağan bir durum olan, “etik bir bakış açısı” barındırma, Marx söz konusu olduğunda temellendirilmesine gerek duyulan bir yorum olmaktadır. Bu çalışma, Marx’ın etik anlayışını ele almakta, özellikle, bir etik görüşüne sahip olduğunu savunmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet Cevizci’ye katkı ve yönlendirmelerinden dolayı, ayrıca aileme, yüksek lisans yaparken maddi manevi her türlü desteklerini hiçbir zaman esirgemedikleri için, ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: GENEL OLARAK MARX'IN FELSEFESİ	7
1.1. GENÇ HEGELCİ OLARAK MARX	7
1.2. FELSEFE TARİHİNDE MARX	13
1.3. DİYALEKTİK, FELSEFE VE BİLİM	20
1.4. TARİHSEL MATERYALİZM	27
2. BÖLÜM: MARX'TA İNSAN DOĞASI	48
3. BÖLÜM: MARX ETİĞİ	56
3.1. MARX'IN BİR AHLÂK TEORİSİ VAR MI?	56
3.2. JENEOLOJİK ETİK	62
3.3. MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ	73
SONUÇ	86
KAYNAKÇA	91
ÖZGEÇMİŞ	99

GİRİŞ

Marx'ın dünyaya sunduğu sosyal teori ve felsefe anlayışı önemli bir imkânı ifade eder. Buna göre insan, içinde yaşadığı topluma mahkûm değildir; insan doğasına uygun, özgür gelişimin önünü açabilecek bir toplumsal yapı olanaklıdır. Gerek felsefi gerekse pratik boyutlardaki bu çapta bir eleştiri ve alternatifler bütünü Marx'ın öncesinde ve sonrasında görülen çabalardan farklıdır. Çünkü insana Marx ölçüsünde nitelik ve değer atfeden felsefi bir yaklaşım görülmez. Onda, teori ve pratik ilk defa bu derece iç içe ele alınmış olarak görülür. Onun en önemli farklılığı, bütün felsefi ya da toplumsal eleştirilerinin doğrudan insanın daha iyi bir yaşam sürmesi hedefine yönelik olmasıdır. Bunu gerçekleştirecek olan yine insan varlıklarıdır. Bu yönleriyle Marx, çağının gelişmelerini en dolaysız ve doğru anlayan filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar.

Bütün bu sayılan özelliklerle birlikte göz önünde tutulması gereken husus, aslında, ele alınan sorunlarla çözüm önerilerinin ilk kez Marx'la birlikte ortaya çıkıyor olmayışıdır. 19. yüzyıl bir dönüşüm çağıdır; teknolojinin ve onunla birlikte gereksinimlerin, yönetim şekillerinin değiştiği, insanlık tarihinin en etkili devrimlerinden olan Fransız Devrimi'yle ve Sanayi Devrimi'nin yaşandığı çalkantılı dönemlerin devamıdır. Filozoflar yaşanan gelişmeleri her yönüyle anlayıp yorumlamaya çalışmaktadır. Kant ve Hegel gibi kimi filozoflar, değişimleri insani bir eksenle ele alıp, bunları anlamlandırmaya çalışmaktadır. Kimileri de, Saint Simon, Proudhon gibi, belli başlı bazı düzeltmelere gerek olduğundan söz etmektedir. Ancak gerçekçi bir değerlendirme ve değişim yolunu Marx dillendirmiştir. Marx tarihte insanı bu denli kendi yaşamını belirleyici bir fail olarak ele alan ilk düşünürdür. O, içinden bakarak ele aldığı toplumsal düzene uygun bir felsefi bakış değil, insan varlığına uygun ve olması gereken bir dünyanın hedefiyle yazar.

Marx'ın düşüncesinin her aşamasında başvurduğu görülen en önemli araç, eleştiridir. Felsefe tarihi ve insanı da içinde ele aldığı toplumsal yapı, bu eleştirinin temel hedefleridir. Onun felsefi eleştirisi, kendisinden önceki düşünürlerin genel olarak

felsefeye bakış tarzlarından başlayarak spesifik problemlere ve güncel toplumsal politik sorunlara kadar uzanır. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, felsefe tarihinde gördüğü eksikliği, dünyanın yorumlanması ve değiştirilmesi merkezinde değerlendirir, kendi tarafını dünyayı değiştirmek olarak saptar. Böylece bütün felsefe tarihine karşıt bir konumlanış söz konusudur. Felsefenin genel tavrına olumsuz yaklaşmasının yanı sıra, iki ana ontoloji geleneğine, idealizm ve materyalizme de olumsuz eleştirirler yönelir. Buna göre idealizm ve materyalizm aslında aynı bakış açısı ve ilkeleri paylaşan ama nesnelere farklı olan akımlardır. İnsani ve güncel sosyo-politik sorunların değerlendirilmesinde de aynı eleştirel bakış göze çarpar. Feuerbachçı din eleştirisi ve ateizm de sorunların kaynağını olması gerekenin dışında tespit ederek yanlış bir yabancılaşma algısına varır. Hegel ise hukuk ve devlet felsefesinde, insanların içinde yaşadıkları ağır sömürü koşulları üzerinde bir etkisi olmayan idealist bakış açısı yanında, varolan düzeni haklı çıkarmaya çalışır;

Gerçekten de Marx'ın gözünde, Epikür ve Feuerbach gibi şu veya bu derecede muhalif materyalistler de dahil, Platon'dan Hegel'e kadar varan bütün bir geleneğin okulda öğretildiği haliyle felsefe, açıkça dünyayı kişisel yorumlama girişiminden başka bir şey değildir. Bu ise, en iyi halinde dünyayı olduğu gibi bırakmaya, daha da kötüsü onu güzel göstermeye yönelmiştir.¹

Marx, oldukça yoğun eleştirmekle birlikte, kariyerine koyu bir Hegelci olarak başlar. Hayatı boyunca da Hegel felsefesinin yöntem ve problem alanı olarak izinden gider. Bütün olarak bakıldığında Hegel ağırlıklı olmak üzere Alman idealizmi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politikası Marx düşüncesinde belirgin üç kaynak olarak kabul edilmektedir. Tezin birinci bölümü Marx felsefesinin, felsefe tarihi içinde konumlanışını vermek amacındadır. Burada Marx'ın genç Hegelciler ve Feuerbach ile ilişkisi, onlardan ne ölçüde etkilendiği ve onlara ne ölçüde karşı çıktığı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Kesin olan şudur ki, Marx, Alman felsefesinin tam bir üyesidir. Özellikle felsefe kariyerinin ilk dönemlerinde ele aldığı konular, sınırları Hegel ya da sol Hegelciler tarafından belirlenmiş konulardır. Marx'ın açıkça ele almadığı konulardan biri olan bilgi alanında da, pozitivist anlayışa yakın olduğu söylenebilir. Duyu deneyine dayanmayan

¹ Balibar, Etienne, *Marx'ın Felsefesi* (çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 10.

bilgiyi reddeder. Genel olarak dünya ve varlıkla ilgili olarak doğalcı bir bakış açısına sahiptir. Doğalcı bakış açısı daha özgün şekilde dile getirildiğinde materyalizm olarak ortaya çıkar. Marx'ın materyalizmi kendisinden önceki materyalist öğretilerden oldukça belirgin farklılıklar taşır. Felsefe tarihinin Demokritos, Epiküros gibi materyalistleri, öğretilerini fiziksel doğa ile sınırlandırmış, tarihsel ve toplumsal olana tamamen sırt çevirmişlerdi. Marx, insanın içinde yaşadığı maddi koşulları da bir problem alanı olarak kabul etmesi nedeniyle, tarihi en önemli alanlardan biri olarak görür. İnsanın içinde yaşadığı maddi koşulları temele alan ve tarihi gelişimi hesaba katan materyalizm anlayışı Hegel'in diyalektik yöntemiyle bir araya gelince, Marx'ın yöntemsel donanımı tamamlanmış olur. İlk bölüm buradan hareketle, Marx felsefesinin ana başlıklarının ele alınmasıyla devam eder; burada onun din, liberal ekonomi ve özgürlük eleştirisinin çerçeveleri çizilmektedir. Gerek din, gerekse liberal ekonomi ve liberal özgürlük anlayışları, Marx tarafından, doğrudan insanın özsel doğasına yaptıkları olumsuz etki nedeniyle eleştirilir. Din başlı başına insanın üzerinde baskı yaratan bir araç olmaktan çok, insanın ekonomik düzenin içinde sömürülmesi nedeniyle sığındığı bir tesellidir. Feuerbach'ın aksine Marx, dindeki yabancılaşmayı yaratanın toplumsal koşullar olduğunu söyler. Din insanın yoksunluğunu hissettiği yaşam koşullarının tinsel avuntusudur,

İnsan, *insanın dünyası*, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, *dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan* dini üretiyor. Çünkü kendileri *alt üst olmuş* bir dünya oluşturuyor. Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci point d'honneur'ünü [onur sorunu], kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor... *Dinsel* üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün *dışavurumu* ve başka bir ölçüde de gerçek üzüntüye karşı *protesto* oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dışladığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor.²

19. yüzyıl toplumu, coğrafi keşiflerden başlayarak, Sanayi ve Fransız Devrimleri gibi içine alan bir dizi tarihsel olayın sonucu olan "Kapitalizm"i yaşamaktadır. Kapitalizm, Marx'ın ilk çalışmalarından itibaren toplumsal eleştirinin merkezindedir. Çünkü kapitalizm yalnızca mülkiyet ilişkisi olarak görülemez. Bunun ötesinde

² Marx, K., *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 192

toplumsal ilişkilerin çerçevesini çizen büyük bir mekanizmadır. Kapitalizmi siyaset, hukuk ve ekonomi gibi öğeleri içeren bir bütün olarak kabul edilirse, bu bütünün motoru ekonomidir. Kapitalizmin ekonomik ayağı olan liberalizm A. Smith tarafından sistematik hale getirilmiştir. Liberalizmin özü olan özel mülkiyet, işbölümü ve artı değer Marx'ın bütün kariyeri boyunca üstesinden nasıl gelinebileceğini düşündüğü olgulardır.

Marx ele aldığı bütün konuları, 1845'te geliştirdiği tarihsel materyalist çerçeveden yorumlamıştır. Tarihsel materyalizm ontolojik değil, daha çok toplumsal, yaşamsal insani koşullara işaret eder. Bu yaklaşımın temel tezi tarihin gelişimiyle ilgilidir.

Bir ekonomik sistem içindeki üretim ilişkileri, toplumsal sınıflar, temelde üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurup, onları kontrol edenlerle üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünden dışlananlar arasında belli bir bölünmeyi gerektirir. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler, sınıf çatışması biçiminde ifade edilir. Tarih bir bütün olarak, tikel düşünceler ya da dünya görüşleri arasındaki çelişkiler tarafından değil de, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma tarafından yönetilir.³

Tarihin yönünü belirleyen üretim güçleri ve üretim ilişkileri çelişkisi hayatın belirlenmesi noktasında da öncelikli öğedir. Marx'ın maddi koşullar adını verdiği üretim tarzı ve ilişkileri insan ve toplum hayatının kendisine göre şekil aldığı çerçeveyi oluşturur. Burada özellikle öne çıkarılan, tarihin herhangi bir döneminde değişimi ya da değişimin yönünü sağlayan fikirler, felsefe sistemleri ideolojiler değil, doğrudan yaşamın üretim şekli olduğudur. Marx, yaşamın üretim şekline “Altyapı”, ondan doğan ya da onun sağladığı çerçeveye anlaşılabilir ahlak, siyaset, hukuk gibi alanlara “İdeoloji” adını verir.

Çalışmanın ikinci bölümü Marx'ın insan doğası anlayışının incelenip yorumlanmasından oluşmaktadır. İnsan doğası bütün insanlarca paylaşılan genel insani özellikleri kapsamaktadır. İnsan doğasının, insanın ortaya çıkışından itibaren hep aynı olduğu, tarih ve toplum farkı gözetmediği düşünülmemelidir. Eş boyutta olarak, değişen ve değişmeyen insani özellikler vardır. İnsan doğası Marksist yorumcular arasında bir tartışma konusudur. Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olmadığını düşünenler,

³ West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 75.

tarihsel materyalizmi ortodoks şekilde yorumlayarak, insana dair bütün özelliklerin altyapı tarafından belirlendiğini, sürekli ve genel insani özelliklerin olmadığını düşünürler. Oysa Marx yabancılaşma olgusuna yaklaşımının bir gereği olarak değişmez özellikleri olan bir insan varlığı düşüncesini benimsemek durumundadır. Yabancılaşma, temel birtakım özelliklere uygun olmayan ya da onlara ters düşen koşulların sonucunda ortaya çıkar. Eğer değişmez özellikler olmasaydı, her türlü koşula uyum sağlamanın söz konusu olması, dolayısıyla yabancılaşmanın hiç yaşanmaması gerekirdi.

İnsan doğasının temel özelliği toplumsal olmasıdır. Marx, insan doğası konusunda en yoğun olarak, onun toplumsallığını vurgular. Toplum halinde yaşamak insan için zorunludur.

Demek ki *toplumsal* özlük, tüm hareketin genel özlüğüdür; toplumun kendisi *insan* olan insanı ürettiği gibi, o da insan tarafından *üretilmiştir*. Etkinlik ve yararlanma, *köken türleri* bakımından olduğu kadar içerikleri bakımından da *toplumsaldırlar*; *toplumsal* etkinlik ve *toplumsal* yararlanmadırlar. Doğanın *insanal* özü, ancak *toplumsal* insan için söz konusudur; çünkü doğa ancak toplumda onun için *insan* ile *bağ* olarak, öteki için onun ve onun için ötekinin varoluşu olarak ve insanal gerçekliğin yaşamsal ögesi olarak vardır.⁴

Marx'ın insan özü düşüncesi arka planını Aristoteles'te bulmaktadır. Aristoteles'in insan doğası anlayışıyla birebir aynı olmasa da, insan varlığının belli türden bir yaşamı gerektirmesi ve özellikle toplum halinde yaşama gerekliliği Marx tarafından onaylanır. Toplumsallık, insan doğasının gereklerinin tek başına yerine getirilememesinin bir sonucu olarak ortaya. Söz konusu gereksinimler yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda, en az öncekiler kadar zorunlu olan sosyal ilişkiler kurmayı da içerir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, altyapı oluşturma girişiminin ardından, doğrudan Marx'ın etik anlayışına odaklanmaktadır. Bu çalışmada Marx'ın bir ahlak anlayışına sahip olduğu savunulmaktadır. O, kendisinden önceki ahlak filozoflarının yaptığı gibi müstakil olarak ele alınabilecek dört başı mamur bir teori geliştirmez. Kendine özgü kavramları, ahlaklılık ölçütü olarak alınabilecek ilke ve maksimleri yoktur. Dolayısıyla, alışıldık anlamıyla bir "ahlak filozofu" değildir Marx. Ancak ahlaki bir perspektifi bütün kariyeri boyunca korumuştur. Bu çalışmada Marx'ın ahlak anlayışı iki açıdan

⁴ Marx, K., *1844 El Yazmaları* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 173

incelenmektedir. İlki, eleştirel, gizemsizleştirici olması bakımından jeneolojik etik, ikincisi de gerçekleşmesi istenen bir özgürlük anlayışının belirlediği özgerçekleştirim etiğidir.

Jeneolojik etik, özellikle kapitalizmin topluma dayattığı yanlış özgürlük anlayışının ve daha geniş çerçevede, geçmiş ahlak anlayışlarının çözümlenmesini içerir. Önceki ahlak anlayışları, genellikle, devam eden toplumsal yapıya katkı ya da bu yapının ahlaki olarak haklılandırılması çabasına dayanır. Bunların doğal sonucu, egemen sınıfların çıkarlarını, toplumun tamamına genelleştirmek olur. Marx, felsefesinin önemli kısmında insanların algılarını çarpıtan ideolojik anlayışların öğelerini ele alır; kapitalizm, işbölümü, sınıflar bunların sonucu olarak yabancılaşma bu öğelerin en belli başlılarıdır. Marx'ın ahlak anlayışının pozitif yanını ise özgürlük etiği oluşturur. O, insanların doğalarını kendi iradeleri doğrultusunda değiştirebildiği bir toplum düşünür. Toplum, insani ideallerin gerçekleştirilebileceği ortamdır. İnsan, emeği sayesinde kendini, doğayı ve toplumu dönüştürür. Böylece insan özgerçekleştirimini sağlamış olur. Özgerçekleştirim, bireyin özbelirlenimini içerir. Özbelirlenim, fiziksel ya da sosyal baskılardan uzak karar almayı gerektirmesiyle negatif özgürlüktür. Bunun yanında, insan doğasının emek sayesinde geliştirilmesi, dönüştürülmesi özgürlük için yapılması gerekeni göstermesiyle özgürlüğün pozitif yanını içerir. Emekle birlikte boş zaman da öz gerçekleştirimin olmazsa olmaz aracıdır.⁵ Özellikle zorunlu çalışma dışında kalan zamanlarda bireyler kendi bireysel ilgilerini gerçekleştirerek özgürleşir.

⁵ Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak* (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 120.

1. BÖLÜM: GENEL OLARAK MARX'IN FELSEFESİ

1.1. GENÇ HEGELCİ OLARAK MARX

Marx felsefe kariyerine Berlin Üniversitesi'nde bir Hegel öğrencisi olarak adım atar. Hukuk ile başladığı üniversite dönemini felsefe ile sonlandırır. Marx üniversite eğitimine Bonn Üniversitesi'nde hukuk okuyarak başlamış ancak, yaşadığı sıkıntılardan ve olumsuz ortamdaki kurtulmaya karar vererek, Berlin Üniversitesi'ne geçmiştir. Hukuk okumaya yönelmesinin önemli nedeni, babası Heinrich'in bir avukat olmasıdır. Bir Musevî olan Heinrich, avukatlık mesleğini ve resmî görevini koruyabilmek için, sonradan Hıristiyanlığa dönmüş ve tamamen seküler bir ortamda yetiştirdiği oğlunu hukuk okumaya yöneltmiştir.⁶

Premodern bir ortamda, modern fikirlerle, Fransız Devrimi ve Fransız ütopyik düşünürlerinin düşünceleriyle yetişen Marx, bir süre hukuk okuduktan sonra Berlin'e geçmesinin amacı felsefe okumaktı. Berlin Üniversitesi'ne girdiği zaman, Hegel'in entelektüel mirasının tüketilişinin üzerinden henüz beş yıllık bir süre geçmişti. Bu yüzden lisansı sırasında sol Hegelciler arasına girdi. Kendisini bu şekilde, "din eleştirisinin her tür eleştirinin temeli olduğuna inanan" bir sol Hegelci olarak tanımlaması, gelecekte ilgili plânlarına büyük ölçüde zarar veren bir durum yarattı.⁷ Çünkü ekonomik sıkıntılarını aşabilmek amacıyla üniversitede kadrolu bir işte çalışabilmeyi tasarlıyordu; felsefe lisansının ardından akademik kariyere yönelip doktora başladı. İlk felsefi üretimi *Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefelerinin Karşılaştırması* isimli doktora tezi, Jena Üniversitesi'nde 1841'de kabul edildi, fakat sol Hegelci geçmişi ve ateist bir militan olarak tanınması nedeniyle, doktorası bile, aslında çoktandır yitirmiş olduğu akademik kariyer şansını kendisine geri getirmeye yetmedi ve Marx'a üniversitede bir kadro sağlamadı.

⁶ Wood, Allan, "Karl Marx" *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. T. Hönderich), New York, Oxford University Press, s. 524.

⁷ McInnes, Neil, "Karl Marx" *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, McMillan Comp, vol. V, 1972, s. 172.

Marx'ın bu dönemde düşüncelerini belirleyen üç önemli kaynağın olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi, genç Marx'ın şekillenmesinde çok önemli bir rol oynayan Aydınlanma rasyonalizmi ile hümanizmi ve radikal Fransız Aydınlanmasının bilimsel materyalizmidir.⁸ Nitekim o, *Kutsal Aile*'de yer alan bir pasajda Aydınlanmanın temel amaçları ve kendi felsefesinin amaçları arasındaki büyük paralelliği, kapitalizm ve ekonomik koşulların etkisini de göz önünde bulundurarak şöyle dile getirir:

İnsanların kökensel iyiliği ve eşit entelektüel yetenekleri, deneyin, alışkanlığın, eğitimin dış koşulların insan üzerindeki etkisi, sanayinin büyük önemi, zevkin törelliği vb. üzerindeki materyalist öğretiler irdelenince, bu materyalizmi zorunlu olarak komünizm ve sosyalizme bağlayan bağları bulgulamak için büyük bir görüş keskinliğine gerek kalmaz.⁹

Bu birinci etkiyi tamamlayan ikincisi ise, Alman idealist felsefesi, özellikle de Hegel'dir. Marx, bir yandan kendi düşünce ve eleştiri tarzını geliştirirken, bir yandan da Hegel'den kendisine Aydınlanma akılcılığının belli başlı temalarını, ana motiflerini yeniden ele alma, eski ve modası geçmiş düşünce ve toplum biçimlerini eleştirme imkânı veren eleştirel ve refleksif bir düşünce tarzını almıştı.¹⁰ Bunun etkisiyle Marx, daha ilk yazılarından itibaren, Fransız Aydınlanmacılarına özgü bir biçimde “akılın gerçekleşmesi”nden ve varolan her şeyin amansızca eleştirilmesinden söz etmeye başladı. Onun açısından “akılın ve geçmişin düşüncelerinin gerçekleşmesi” Aydınlanma'nın özgürlük, akıl, eşitlik ve demokrasi fikirlerinin hayata geçirilmesi anlamına gelmekteydi. Yine, aynı şekilde Hegel üzerine yazdığı ilk denemelerde, “felsefenin gerçekleşmesi”nden söz ederken, anlatmak istediği şey önemli ölçüde Aydınlanma projesinin hayata geçirilmesi, Aydınlanmacı fikirlere sosyo-politik bir gerçeklik kazandırılmasıydı.

Burası, Marx'ın fazlasıyla etkilendiği Hegel'den ayrıldığı noktadır: Hegel, akıl Prusya devletinde zaten gerçekleşmiş olduğuna inanıyordu. Oysa Marx Almanya'daki iktisadî ve politik koşulların geri ve akıldışı olduğunu dile getirdi. Marx entelektüel kariyerinin başlarında özellikle Prusya İmparatorluğunun baskıcı, anti-demokratik

⁸ Kellner, Douglas, “Karl Marx” *The Blackwell Guide to Continental Philosophy* (ed. R. C. Solomon – D. Sherman), Oxford, 2003, s. 63.

⁹ Marx, Karl, *Kutsal Aile* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2003, s. 175.

¹⁰ Kellner, Douglas, *a. g. y.*, s. 63.

tutumunu, özgürlüğe imkân bırakmayan sosyo-politik koşulları eleştirdi. Hegel'in hukuk ve devlet felsefesi varolan durumu savunan yapısı nedeniyle bu eleştirinin merkezinde yer alır. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, bir Hegelci olarak, Hegel'i ciddi şekilde eleştirir.¹¹ Fransız devriminde burjuvazinin rolü ve yaşadığı zaman diliminde proletaryanın durumuyla ilgili olarak kullandığı bir analogide, o, baskı, acı ve sömürüyü ve devrime duyulan ihtiyacı temsil eden proletaryanın evrensel sınıf olduğunu ifade etmekteydi. Başka bir deyişle, monarşi ve bürokrasinin insanlığın gerçek çıkarlarını temsil eden evrensel sınıf olduğunu öne süren Hegel'e karşı Marx, bunların yanlış evrenseller olduğunu öne sürdü. Marx'a göre maddi koşulları maddi aktörler değiştirebilir; bu yüzden o, dönüşümün motoru olarak "çektığı acılar evrensel olan" proletaryayı öne sürmüştür. Ona göre, proletarya koşulları değiştirecek güce sahip evrensel sınıftır.

Marx, Hegel'den bunun dışında, tarihsel gelişme evreleri anlayışını miras almıştı. Modern dünyanın kökenlerine ve gelişme doğrultusuna ilişkin olarak tarihsel bir açıklama geliştirmeyi amaçlayan Marx, politik ve ekonomik bir tarihten ziyade, kültürel bir tarihle meşgul olan Hegel'den burada da ayrılır. Hegel, modernitenin temel özelliklerine pek değinmemiş, modern toplumların doğuşu ve gelişimiyle ilgili sosyolojik ve tarihsel bir açıklamadan uzak durmuştu. Oysa bunu temel görevlerinden biri haline getiren Marx, en önemli işinin Alman idealizmiyle, yani Hegel'in felsefesiyle radikal Fransız Aydınlanmasının bilimsel materyalizmini sentezlemek olduğunu düşündü. Çünkü Hegel ve Alman idealizmi insanî benliğin problemleriyle, insan yaşamını tam olarak gerçekleştirmeyle, insanın anlam duygusu ve öz değerine ilişkin kavrayışıyla ve insanın doğal ve sosyal çevresiyle olan ilişkisiyle yakından ilişkiliydi. Hegel, her ne kadar moderniteye ilişkin olarak ayrıntılı bir çözümleme gerçekleştirmemiş olsa da, modern kültürün hem insanın kendisine, başkalarına ve hayatına yabancılaşmasına yol açtığını, hem de ona bu yabancılaşmayı aşma imkânı sunduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, o, bu yabancılaşmayı aşma ve kendini gerçekleştirme görevini felsefî ve dinî bir iş olarak algıladı. Oysa Marx bunun sosyal ve ekonomik koşullarla ilgili bir iş olduğunu düşünüyordu.

¹¹ Bkz., Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Radikal Fransız Aydınlanmasının bilimsel materyalizmini Alman idealizmiyle sentezlemek, aslında genç Hegelcilerin de genel eğilimiydi. Ama bu genç ya da sol Hegelciler, bireysel ve sosyal özgürleşimin anahtarı olarak, hemen sadece dinden kurtuluşu görmüşlerdi. Kutsal metinlerin otoritesini sorgulayan Ludwig Feuerbach ve Bruno Bauer gibi sol Hegelciler, dini gizemsizleştirip, onun antropolojik kökenlerini açığa çıkarmaya çalıştılar. Din alanındaki yabancılaşmayı gözler önüne seren Feuerbach, dinde insan varlıklarının ideal özelliklerini gerçekten var olmayan bir varlığa yansıtıp, daha sonra ona taptıklarını söylemekteydi. Gerçekten de dini felsefi antropolojiye indirgeyen Feuerbach, insanların dinde kendi yabancılaşmış kendi insanî güçlerine taptıklarını, insanî güçleri ilâhî güçler olarak fetişleştirdiklerini öne sürmekteydi.

Marx da bir din ve devlet eleştirisi ortaya koyarken, büyük ölçüde genç Hegelcileri izledi. Fakat derin bir felsefi birikimden ve ekonomi-politikten yoksun olan genç Hegelcilerin çok daha ötesinde geçti. Marx'ı özellikle dinî yabancılaştırmaya dair görüşleriyle etkileyen Feuerbach, Hegel'e ve diyalektiğe olduğu kadar Marx'ın çok önemseydiği İngiliz ampirizmine de hakkını verebilmekten çok uzaktı. Buna göre Feuerbach, Hegel felsefesini modern rasyonalizmin doruk noktası olarak görmekte ve Hegelciliğin anahtarının aşkınlığın görünüşteki inkârının arkasına gizlenmiş olan dinî ruhta bulunduğuna inanmaktaydı. Ona göre, Hegel'in metafiziğinde, etiğinde ve epistemolojisinde maddî dünyanın, insanın ve duyuların değersizleştirilip, aşağılanması ancak söz konusu gizli dinî ruhla açıklanabilirdi. Feuerbach, oldukça paradoksal şekilde, Hegel felsefesinde modern felsefedeki bütün dinî kalıntıları aşmanın yollarının da mevcut olduğunu düşünmekteydi. Çünkü Hegel'in aynı anda hem zihnin önceliğini ve hem de aklın kendisini maddede gerçekleştirme zorunluluğunu koruma girişimi, Hegelci felsefenin materyalist bir metafizik, hümanist bir etik ve duyumcu bir epistemoloji lehine olumsuzlanmasıyla sonuçlanacaktı.

Feuerbach, bu iddiasını öne sürerken, on dokuzuncu yüzyılın ilerlemeci, evrimci modeline uygun olarak modern felsefenin gelişim seyrini takip etmekteydi.¹² O, modern felsefenin özü itibarıyla teoloji tarafından çizilen yolu izlediğini düşünüyordu.

¹² Bkz., White, Hayden V., "Ludwig Feuerbach Maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, 1963, vol. III, s. 190.

Teolojinin, Tanrı'nın duyusal sıfatlarıyla O'nun bulunduğu duy-u-ötesi alan arasındaki ilişkiyi bir şekilde kurma veya tesis etme girişimi, ona göre kaçınılmaz olarak panteizme yol açar ve Spinoza'da maddeyi Tanrı'nın bir sıfatı ya da ana-niteliği hâline getirir ya da Tanrı'yı "yayılan öz" olarak tanımlama sonucuna götürür, dolayısıyla da maddenin tanrılaştırılmasıyla sonuçlanır. Gerçekten de, onun gözünde panteizm teolojik bir ateizmden, maddenin tek gerçeklik olduğunun teoloji tarafından olumlanmasından başka hiçbir şey olmayıp, dinin gelecekteki çözülüşü veya yıkılışını haber verir.

Ampirizm maddenin tek gerçeklik olduğunu kendi başına keşfetmiş olmakla birlikte, bu keşif, ampirizmin insan bilincinin verilerini gereği gibi ve hakkıyla ele alma olanağı olmadığından, teorik değil de pratik bir anlamda olmuştur. Buna karşın, kaçınılmaz sonucu idealizm olan rasyonalizm, Feuerbach'a göre, tinin tanrısallaştırılması olarak teizmden tinin çözülüşü olarak panteizme doğru seküler bir dönüşüm geçirmiştir. Feuerbach'ın gözünde idealizm Tanrı'nın, duyuların yok sayılarak, bilince, zihne ya da akla mutlak bir epistemik otorite statüsünün verilmesi yoluyla kurtarılması girişiminden başka bir şey değildir. Fakat rasyonalizm özü itibarıyla tamamen sekülerist bir tavır olduğu için, duyular tarafından keşfedilen dünyanın hesabını vermek durumunda kalmıştır. Feuerbach'a göre, rasyonalizm bunu ancak, Kant'ın yaptığı gibi, kendisine hakikati atfettiği zihin dünyası ile kendisine gerçeklik yüklediği duyular dünyası arasında mutlak bir boşluk bulunduğunu öne sürerek yapabiliyordu. Hegel ise hakikat ile gerçeklik arasındaki bu boşluğu, ancak aklın Descartes'teki tanrısallaştırılmasını bir bütün olarak dünyaya yaymak suretiyle kapayabiliyordu. Sonuç, Feuerbach'a göre, Kant'ın rasyonel teizminden Hegelci panteist idealizme geçiş oldu.

Gerçek olanın akılsallığını ve aklî olanın gerçekliğini olumlarken Hegel, aklı "mutlak öz" düzeyine yükseltmişti. O mekânsal-zamansal dünyanın varoluşunu açıklayabilmek için, Feuerbach'a göre, aynı anda hem maddenin düşüncenin olumsuzlanması olduğunu ve hem de düşüncenin kendisini sadece "madde hâline gelmek suretiyle gerçekleştirebildiğini" öne sürmek durumunda kaldı. Buna göre, Hegel bir yandan duyarlılığı "ideanın bir sıfatı" olarak gördü, bir yandan da "onun düşüncenin kendisi olmadığına hiçbir hakikatının olmadığı bir öznitelik olduğunu öne sürdü; yani,

bir ve aynı anda duyarlılığın hem merkezî hem de marjinal, hem öz hem de araz olduğunu söylemek durumunda kaldı.

Feuerbach'a göre, idealizm "hakikat, gerçeklik ve duyarlılığın özdeş olduğunu" bilmekle birlikte, bu hakikati, insan varlığının nitelikleriyle donanmış, yani bilinci ve akli olan bir mutlak varlığa tâbi hâle getirmek için bastırır. Bu ise, idealizmi sonlu duysal varlığın, yani insanın gerçek olmadığı yerde, mutlak varlığın gerçek olduğunu düşünmeye sevk eder. Nitekim Hegel'e göre insan akli, mutlak varlığın kendisini kendisine açıklamasından başka bir şey değildir. İşte Feuerbach, bundan dolayı, Hegel'in insanı kendi tipik özü ve etkinliğine yabancılaştırdığını söyler.

Marx Feuerbach'ın görüşlerinin sınırlarını, felsefî kavrayışındaki eksikleri, özgürleşimin sadece felsefe ve bilim yoluyla aşılabileceğini söyleyen bakış açısının tek yanlı olduğunu düşünüyordu; Onun Feuerbach'tan ayrıldığı en önemli nokta, Feuerbach'ın dinî yabancılaşmanın nedenini saptama ve bu yabancılaşmanın nasıl aşılacağı konusunda hata yapmış olmasıydı. Marx dinî yabancılaşmayı maddî yaşamın yabancılaşmasının bir yansıması olarak görüyordu. Çözüm de, maddî ve sosyal hayatın özgürleştirilmesiydi, bu durumda din zaten eriyecekti. Marx, özgürleşimin ancak maddî ve sosyal koşullardaki değişme aracılığıyla gerçekleşebileceğini düşündüğü için, Alman idealizmi ve Hegel felsefesiyle ilgili kavrayışı ve Fransız materyalizmi ve ütopyik sosyalizmine ilişkin görüşlerini ekonomi politik üzerine bilgilerle tamamlama yoluna girer. Bu üç unsurdan meydana gelen sentez bir süre sonra Paris'te kaleme alacağı *1844 El Yazmaları*'nda açık seçik olarak ortaya çıkacaktır. Ama hazırlıklar bir süre öncesine, Almanya'daki gazetecilik yılına geri gider.

Önce *Rhenish Gazette*'de çalışıp makaleler yazıp editörlük yapan Marx, sonradan gittiği Fransa'da araştırmalarını finanse edebilmek için, bu kez yeni kurulan bir gazete olan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de editörlük yapmaya başlar. Artık tanınan, umut vaat eden bir gazeteci olarak Fransız entelektüellerine de hitap etme şansını yakalamıştır. Fransa'da yaklaşık bir buçuk yıl kaldıktan sonra, orada 1844 yılında tanıştığı Engels ile birlikte, hayatının sonuna kadar kalacağı İngiltere'ye göç eder. İngiltere yıllarında tamamen ekonomi-politik çalışmalarına yönelir. Yabancılaşmanın aşılabilmesi, özgürleşimin gerçekleşmesi, modern toplumun politik ve sosyal sorunlarının çözümü için, artık genç Hegelcilerden farklı olarak "bütün ihtiyaç

duyulanın bilinçte bir değişim olduğu”¹³ kanaatinde değildir. Marx bunu klâsik ekonomi politik alanında derinleştikçe, Ricardo’yu okudukça, görüşleri liberal ekonomi politiğin kurucusu Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği*’nde ifade edilen görüşleriyle karşılaştıkça daha iyi görmüştür.

1.2. FELSEFE TARİHİNDE MARX

Her filozofu birbirinden ayıran, farklı sorunları gündeme getirme, felsefi sorunlara yaklaşım tarzı gibi öğeler vardır. Marx’ın felsefe tarihinde görülen bu farklılık dışında özgün olan yanları, onun insanı içinde yaşadığı sosyal gerçeklikle birlikte ele alması ve buradan hareketle güncel toplumsal sorunlara çözüm bulma çabası ve nihayet her konudaki güçlü eleştiri gücüdür. Marx yazdığı her cümleyle, insanı çevreleyen toplumsal koşulları etkileyip sarsma amacı taşıyan bir filozoftur. Bu çarpıcı büyüklükteki amacı, hem kendinden sonra hatırı sayılır külliyatı olan bir ideoloji yaratmıştır, hem de insanlık üzerinde büyük etki yapmıştır. Özellikle 1845 yılından sonra başlayan felsefi üretimiyle, politikaya kendisinden önce görülmemiş düzeyde bağlanmış bir portre çizer. Komünizm, kavram olarak ona ait olmasa da, onun sosyal ve politik felsefesinden etkilenmiş bir ideoloji olarak onunla yaygınlık kazanmış, 20. yüzyılda insanlığın önemli bir kısmının yaşamını belirlemiştir. Felsefesi sosyoloji, tarih, sanat alanlarında göz ardı edilemeyecek etkiler yapmıştır. Sonuçta karşımıza, Singer’e göre, etkisi sadece peygamberlerle karşılaştırılabilecek bir düşün adamı çıkar.

Aslında Marx’ın herhangi teorik felsefi soruna uygulanabilecek bir sistemi yoktur. O, teorik felsefe sorunlarını özgün bir şablon oluşturarak, sorunları bu şablona oturtarak çözmeye çalışmamıştır. Sorunları önemli ölçüde insanın içinde bulunduğu yaşam koşulları içinden seçer. Bu yüzden Marx Platon, Descartes, Kant veya Hegel tarzında bir filozof değildir, onlarınki gibi bir felsefesi de yoktur. Balibar’a göre, Marx’ın bir felsefesi olmadığı, hatta tavrının, önceki felsefi sistemlere bakışı düşünülürse, bir “anti-felsefe” olduğu söylenebilir.¹⁴ Bununla birlikte, o kendisinden

¹³ Singer, Peter, *Marx*, Oxford University Press, Great Britain, 1980, s.17

¹⁴ Balibar, Etienne, *Marx’ın Felsefesi* (çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 10.

sonraki düşünceyi ve siyaset felsefesini yoğun bir biçimde etkiler. Bu etki sadece komünist partilerin resmi ideolojisine şekil vermiş olan ortodoks Marksizm ile sınırlı değildir. Ortodoks fraksiyondan daha çok, başta Frankfurt Okulu düşünürleri olmak üzere, Jean Paul Sartre, Louis Althusser ve Antonio Gramsci gibi önemli çağdaş düşünürler tarafından temsil edilen Batı Marksizminin de kaynağı olmuştur. Marx'ın ve Marksist felsefenin¹⁵ kendisinden önceki felsefeyle olan ilişkisi söz konusu olduğundaysa, çok radikal bir kopuşla karşı karşıya kalırız.

Marx'ın felsefesi, on dokuzuncu yüzyıl sosyal felsefe geleneğinin en önemli örneğini meydana getirir. Başka bir deyişle, Marx'ın felsefesi, özellikle de toplum ve devlet felsefesi, on dokuzuncu yüzyılın yegâne felsefesi değildi; onun bu alanda idealizm, pozitivizm, liberalizm ve Nietzscheci elitizm benzeri birçok düşünce okuluna veya toplum felsefesine, on dokuzuncu yüzyılda rakip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat Marx'ın felsefesi, bu rakip teorilerden biri olmanın, on dokuzuncu yüzyıl sosyal felsefe geleneğinin bir örneği olmanın çok ötesinde, bundan çok daha fazla bir şeydir; Marx'ın felsefesi, yirminci yüzyıl açısından devrimci ideolojinin bir sembolüdür aynı zamanda. Bu açıdan bakıldığında, Marksist felsefenin sadece on dokuzuncu yüzyıl felsefesinden değil, Batı kültürünün bütün büyük sosyal felsefe geleneklerinden, hatta kendi toplum teorisinin felsefenin sona erme gereğine işaret ettiği dikkate alınır, Batı felsefesinin bütün geleneklerinden çok radikal bir kopuş olduğunu bir kez daha ilan etmek gerekir.

Buna göre, son çözümlemede aynı kültür dairesi ya da gelenek içinde yer alan idealistlerle pozitivistler arasındaki mücadele, yöntem ve değerle ilgili bir kavga, onların uyuşmazlıkları hep belli sınırlar içinde kalır. Ne Fichte ve Hegel gibi idealistler, ne Comte gibi pozitivistler, ne Bentham ve Mill gibi liberaller, ne de Spencer gibi evrimci doğalcılar, kendilerini sosyal ihtilâlciler veya içinde serpildikleri ve geliştikleri ana kültürel geleneğin dışına çıkan kişiler olarak gördüler. Bütün bu filozoflar içinden çıktıkları gelenekten kopmayı doğuracak kadar radikal değildiler; onlar sadece geleneği arındırmaya, aydınlatmaya ve güçlendirmeye çalışan eleştirmen ve reformistlerdir. Kendilerini, aklın, Kant'tan sonra etkisini bütün felsefelerde hissettiren ve her aşamada

¹⁵ McLellan, David, "Marxist Philosophy" *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. T. Hönderich), New York, Oxford University Press, s. 527.

biraz daha yoğun hâle gelen krizi içinde bulmuş olan idealistlerle pozitivistler arasındaki felsefî uyuşmazlıklar, kendi içlerindeki ciddî uyuşmazlıklardır. Bununla birlikte, söz konusu tablo, kendilerini burjuva Hristiyanlığının kurumsal hayatının gelişimine adanmış liberaller ve muhafazakârlar arasındaki devam eden parlamenter tartışmanın yeni bir görünümü olarak yorumlanabilir. Bu, en azından parti çizgisinin sınırları içinde geçen ve parti disiplinin korunduğu bir tartışma olmak durumundadır.

Fakat Marx'a geçişle birlikte, çizgi tamamen belirsizleşir; akıl değil de, akıldışı olan baskın çıkmaya, yeni ve çok daha radikal bir felsefî karşıtlık oluşmaya başlar. Hristiyanlık, pozitif bilim ve politik liberalizmin yeni bir sentezinin artık imkânsız hâle geldiğine inanan Marx, geleneği devam ettirmek istemez; tam tersine, çizginin ötesine geçmek, geleneği tümünden yıkmak ister. Balibar'ın deyişiyle, Marx'la birlikte felsefenin alanının, sorularının ve amaçlarının değiştiği görülmektedir.¹⁶ Yeni bir hayat tarzı yaratmayı amaçlayan Marx, şu hâlde yeni bir akıl eleştirisi ortaya koyma, makul ya da rasyonel olma çabası içine girmez, fakat yeni bir insan tipi yaratma, gerçek kurtuluşun yolunu gösterme yoluna girer. Çünkü Marx felsefî problemin artık, dünyayı anlama problemi değil de, dünyayı değiştirme problemi olduğunu söyler. Marx 1845 yılında *Alman İdeolojisi* üzerinde çalışmakta olduğu sırada kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı yapıtının on birinci tezinde, felsefe perspektifini veya felsefe algısını ortaya koyar; buna göre, kendisine gelinceye kadar filozofların “sadece dünyayı yorumlama çalıştıklarını”, onu anlamakla yetindiklerini, oysa artık sıranın “onu değiştirmeye geldiğini” ifade eder.¹⁷ Aynı yapıtın birinci tezi onun, klâsik materyalizm ve idealizmi eleştirdikten sonra, söz konusu iki konunun, tek yanlı tutumları ve duruşları diyalektik bir tarzda aşmak amacıyla geliştirdiği, deyim yerindeyse “onun şahsına münhasır karışımını” ya da sentezini ortaya koyar.

Marx'ın bakış açısıyla, anlayıcı veya yorumcu felsefe geleneği diyebileceğimiz klâsik yaklaşımın sergileyebileceği nihai tutum, dünyayı olduğu gibi bırakmak ya da var olanı kutsamaktır. Bundan dolayı, Marx da materyalist olmasına karşılık, kendisinden

¹⁶ Bkz., Aiken, Henry D., *The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1963, s. 184-85; Balibar, E., *Marx'ın Felsefesi* (çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 12.

¹⁷ Marx, Karl, , *Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi(Feuerbach)*, içinde, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 21-24.

önceki materyalist felsefeyi olumsuz yönde eleştirir. Modern şekliyle Fransız Aydınlanmacılarında ve Feuerbach'ta görülen materyalist felsefe, insanı doğanın pasif bir yansıması olarak görür, insanın doğayı ve kendini dönüştürme gücünü kavrayamaz. Geçmiş materyalizm de idealizmin yaptığı gibi, dünyayı açıklamaya çalışır, ancak bu açıklama çabasında, ideal bir ilke yerine maddî ilkeyi temel alır. İdealizm ise insanı zihinsel ya da düşünce yönüyle etkili olan bir varlık olarak görmektedir, insanın zihinsel aktiviteleri gördüğü dünyayı şekillendirmektedir;

Bir çocuk, üç boyutlu uzay düşüncesini zihinsel olarak kavradığında, kırmızı yassı bir daire yerine, kırmızı topu görür.¹⁸

Ancak idealizm, insanın maddî etkinliğini gözden kaçırmaktaydı. Marx'ın materyalizminin temel tezi; “dünyayı değiştirmenin bir materyalist ilke”¹⁹ olduğudur. İnsan doğayı dönüştürür, bu dönüşüm süreci insanın ve onun toplumsal ilişkilerinin dönüşümünü de doğurur. Marx'ın “materyalizmin aktif yönü” düşüncesi ile kastettiği, işte bu pratik insan etkinliğidir. Buna göre, dinin neden olduğu yanılsamanın ortadan kaldırılması için, dini yaratan toplumsal koşulların değiştirilmesi gereğinde olduğu gibi, teorik sorunları çözmek için de pratik etkinliğe, yani teori ve pratiğin birlikte ele alınmasına ihtiyaç vardır. Böylece Marx ile birlikte toplumsal yaşam, politika felsefenin içine girmiş olmaktadır. Felsefenin “dünyayı değiştirme” işlevi Marx felsefesinin en önemli noktasıdır; çünkü kapitalizme yönelttiği eleştirilerin merkezinde, bu düzenin, insanın doğayı, en azından insanı tatmin edici bir biçimde, dönüştürmesine izin vermemesi eleştirisi bulunur.

Marx'la birlikte felsefe tarihinin ana akımlarının ezberi bozulur. Geçmiş materyalizmin sanıldığı kadar materyalist olmadığı, onun idealizmin daha dünyevi bir türü olduğu, bu ezber bozumunun ana görüşüdür. Marx'ın materyalizmde yapmaya çalıştığı, “idealist düşüncenin aktif diyalektik yönü ile Feuerbach materyalizmini birleştirmektir.”²⁰ İkinci olarak, materyalizmi insanın dünyayı dönüştürme çabasının kendisi haline getirmesi, teori-pratik bağına felsefe tarihinde görülmemiş şekilde kurmuş

¹⁸ Singer, *Marx*, s. 31.

¹⁹ Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 36.

²⁰ Singer, *Marx*, s. 31.

olmasıdır. Marx teorik problemlerin ancak, bu problemlerin kaynağı olarak gördüğü gerçekliğe yönelerek çözülebileceği düşünür. Gerçekten de kendi materyalizmini hem genel anlamda ve bir tavır olarak materyalizm, hem de insan hayatı üzerinde gerçek bir devrim niteliğinde etkiler yapması gereken sosyal bir hareketin kaynağı olacak bir “yeni materyalizm” tarzında ortaya koyan Marx’a göre, materyalizm, sosyal eleştiri ve toplumsal değişimle yakından ilişkilidir. Materyalizmin Marx tarafından en fazla dikkate alınan kısmı, onun duyu deneyimini önemsememe ya da göz ardı etme yönündeki idealist girişimleri reddetmesinden oluşur. O, duyu deneyiminin bağımsız bir dış dünyanın varoluşunu ortaya koyamayacağını savunan felsefelerde samimiyetsiz ve sorumsuz bir şeyler bulunduğu düşüncesindedir. Gerek felsefi ve gerekse ahlâkî temeller üzerinde realist olan bilgi görüşünde Feuerbach’tan önemli ölçüde etkilenen Marx, spekülâtif felsefe ya da metafiziği, dünya ve toplumla ilgili hakikatlerin sadece ampirik bilimsel yöntemlerle keşfedilebileceği gerekçesiyle reddeder. O, bu durumda, dünyanın duyu deneyimine dayanmayan bilgisinin imkânını açıkça yadsıdığı için, pozitivist olan biriydi. Bundan dolayı, Marx’ın dünya ya da varlıkla ilgili görüşü doğalcı bir anlayışı ifade etmekteydi; dolayısıyla, o dinin ya da doğaüstücülüğün her şekline karşı çıktı.

Marx yine Feuerbach’ın etkisiyle, Tanrı’ya inanmanın, cennet ve cehennem inanmanın akıl yoluyla temellendirilemeyeceğini, ama hayatları sosyal düzen tarafından engellenen insanların bastırılan ihtiyaçları ve ertelenen ümitleri yoluyla açıklanabileceğini savunur. Dolayısıyla da, insanların maddî bedenlerle bir şekilde bir araya gelmiş cisimsel olmayan ruhlar olduğu görüşüne de şiddetle karşı çıkar. Marx’a göre, gerçekte doğaüstücülüğün bir kalıntısından başka hiçbir şey olmayan psiko-fiziksel düalizmin de söz konusu doğaüstücülükle birlikte reddedilmesi gerekmektedir. O, söz konusu görüşlerini felsefi argümanla sistematik bir tarzda geliştirmek yerine, çok çeşitli yerlerde ifade ettiği içgüdülerin ve doğal arzuların bastırılmasının hatalı ve kötü bir şey olduğu görüşünün temeli olarak sunar. Şu hâlde, düşünce ya da düşünmenin eylemden ayrılmaz olduğuna, bilimsel ilerleme ile pratikteki gelişmenin birbirine ilke olarak sıkı sıkıya bağlı olduğuna inanan Marx’ın materyalizmi, kendisinde ampirizmi, realizmi, bilimsel yöntemlerin kullanılmasına beslenen inancı,

doğüstüçlükle zihin-beden düalizminin reddedişini bir araya getiren, kapsam bakımından oldukça geniş ve genel bir materyalizmdir.

Marx'ın oldukça genel bir çerçeveye oturan söz konusu materyalizmi, biraz daha özgül bir tarzda ele alındığında, daha önceki materyalistlerin ve doğalcıların teorilerinden, gerek yönelim gerekse öğretisi olarak çok keskin bir biçimde farklılık gösterir. Buna göre, Marx'ın esas ilgisinin insan ve toplum olduğu yerde Demokritos, Zenon ve Epiküros gibi ilk materyalistlerin spekülasyonları fizikî dünyanın doğası ya da yapısıyla ilgiliydi. Söz konusu materyalistler değişmeyi sadece hareket ya da yer değiştirmeyele özdeşleştirmiş, Marx'ın özellikle tarihsel gelişme teorisi için büyük bir önem taşıyan niteliksel değişmeleri hiç dikkate almamışlardı. Aynı materyalist düşünürlerin, ona göre, mekanist bakış açıları ve tarihsel olan hakkında en küçük bir ipucu bile vermeyen değişme anlayışları nedeniyle, tarihin, toplumsal organizasyonun maddî temelleri açısından, belli kritik eşiklerde önceden bir benzerine rastlanmamış radikal dönüşümlere uğrayan, tekrarı olmayan bir süreç olduğunu anlayabilme imkânları bulunmuyordu. Güneşin altında yeni hiçbir şey bulunmadığını savunan bu düşünürlerden pek çoğu, dolayısıyla kendilerini salt düşünmeye vermiş ve bir kayıtsızlık ya da daha doğrusu tevekkül ahlâkının savunuculuğunu yapmıştı. Oysa Marx, insan hayatının maddî koşullarında radikal bir dönüşüm veya mutlak bir gelişme umudunu dışlar görünen bir metafiziğe, bu metafizik materyalist bir metafizik bile olsa tahammül edemeyen eylemci, hatta aşırı aktivist bir düşünürdü. Bu nedenle, tarihten kopmak arzusunun gerektirdiği bir sonuç olarak, tarihi çok ciddiye almak durumundaydı.

Yine, daha önceki materyalistler, sözgelimi Hobbes'ta olduğu gibi, kendisine toplumu sadece birbirleriyle olan ilişkileri bireysel karar ya da çıkar tarafından belirlenen bireylerin toplamı olarak gören bir sosyal teorinin eşlik ettiği atomcu bir madde teorisi benimsemişlerdi. Bu bakış açısından, olabilecek bütün sosyal düzenlemeler toplum sözleşmesine dayandığından, sözleşmede en küçük bir gedik hemen toplumun kendisinin de çözülüşüyle sonuçlanmak durumundadır. Oysa bireylerin toplumsal davranışları Marx'ın teorisi açısından, rasyonel öz-çıkara dayanan özerk, bireysel kararların değil, fakat onların ekonomik bir sınıfın üyeleri oldukları için toplumsal bir tarzda koşullanmış rollerinin bir fonksiyonu olarak açıklanabilir. Hobbes insanlığın doğal durumunu, ancak çok güçlü bir egemenin varlığıyla ortadan

kaldırılabilir olan “herkesin herkesle savaş hâli” olarak görmüştü. Marx için de çatışma ve savaş insan hayatının en temel yasasıdır, bununla birlikte o, toplum araştırmasına kurumsal yaklaşımı dolayısıyla, temel çatışmanın sosyal bir çatışma olduğunu, sosyal çatışmanın şeklinin de sınıf savaşı olduğunu öne sürdü. Başka bir deyişle, toplumun insanî atomların bir toplamından daha fazla bir şey olabilmesine imkân tanımayan bir materyalizm, Marx için hiçbir şekilde kabul edilebilir değildi.

Marx, söz konusu iki unsur, yani niteliksel değişme imkânıyla toplum araştırmasına kurumsal bir yaklaşımı, ya da toplumun atomların yalın bir toplamından daha fazla bir şey olduğu görüşünü Hegel’de buldu. Ancak Hegel de Marx’ın bunların olmazsa olmaz temeli olduğuna inandığı materyalizm bileşeninden yoksundu. Başka bir deyişle, Hegel’in tarih felsefesinde, “ayakları üzerine oturtulduğu zaman”, tarihsel materyalizm için gerekli bütün veri ya da ipuçlarını sağlayacak genel çerçeve vardı. Hegel’in düşünce ve ideallere tarihsel değişme üzerinde kontrol edici bir güç yükleyen idealizmi, onun gözünde, toplumsal değişme ekonomik üretim tarzındaki maddî bir değişme olduğu için, elbette kabul edilemezdi. Bununla birlikte, Hegel’in toplumsal değişmeyle ilgili analizi hep kurumsal terimlerle gerçekleşen bir analizdi ve o, Marx’ın toplum bilimlerindeki en temel yanlış diye gördüğü, bireyin toplum içindeki rolünü onun beğeni ve tercihlerinin bir fonksiyonu olarak görme yanlısına nadiren düştü. Hegel bir idealisttir, ama nesnel ve mutlak anlamda idealisttir. İşte bu, Marx’ın bakış açısından ona bir yandan toplumsal gelişmenin akışını belirlemede bireysel amaçların etkisini bir tarafa bırakırken, diğer yandan tinselliğin izi ya da etkisini koruma imkânı verdi.

Fakat Marx’ı esas etkileyen şey, Hegelci diyalektiğin yeniden yorumlanmaya elverişli olmasıydı. Hegel’in mantıksal çelişkiyi maddî karşıtlık ya da çatışmayla karıştırması, formel mantıkla ilgilenmeyen Marx’ı hemen hiç rahatsız etmedi. Başka bir deyişle, tez, antitez ve sentezden oluşan diyalektik yasa, bir mantıksal çıkarım teorisi olarak, Marx’ın gözünde değersiz olmakla birlikte, ona tarihsel gelişmenin izini sürmede en önemli aracı sağladı. Diyalektiği sadece bir düşünce yasası olmaktan çıkartarak, materyalist bir tarzda yorumlayan Marx, onun gerçekte nasıl işlediğini ortaya koyma imkânı buldu. Diyalektik Hegel’de, o tezle antitez ya da antitezle sentez arasındaki nedensel bağlantıya sağlayacağı maddî bir temelden yoksun olduğu için, bütünüyle keyfî bir yöntem olarak kalmıştı. Oysa Marx, diyalektiği materyalist bir zemin üzerinde

yeniden yorumlayarak, ona ciddî nedensel açıklama ve öndeyi amacına hizmet edebilecek sağlam ve belirli bir anlam kazandırdı. Başka bir deyişle, o Hegelci tarihin diyalektiğini materyalizmle birleştirmek suretiyle, aynı anda hem materyalizmi spekülâtif mekanikten bir tarihsel gelişme felsefesine, hem de diyalektiği keyfî bir düşünce yasasından kayda değer bir tarihsel nedensellik yasasına dönüştürme imkânı kazandı.²¹

1.3. DİYALEKTİK, FELSEFE VE BİLİM

Marx'ın *praxisi* öne çıkararak veya teoriyi pratikle birleştiren felsefe düşüncesi, çok daha önemlisi, yepyeni bir yaklaşımı, sadece diyalektik felsefeyle bilimi değil; felsefe, ampirik bilim, tarih ve sosyolojiyi bir araya getiren yepyeni, inter-disipliner bir yaklaşıma işaret eder. Marx'ın, başka alanlarda olduğu gibi, etik alanda da kullandığı bu yeni ya da inter-disipliner yaklaşımın nasıl ortaya çıktığını görebilmek için, onun düşüncesinin Hegel ve Feuerbach'tan hareketle hangi evrelerden geçerek geliştiğini bir kez daha ele almakta yarar vardır. Sadece bedene ve duyuvara yaptığı vurguyla Feuerbach'ın materyalizmini değil, fakat düşünce ve öznelliğin gerçekliğine dönük vurgusuyla Hegelci felsefeyi, daha doğrusu diyalektiği tamamen onaylayan Marx, bununla da kalmayıp duyuvara yönelik vurgusuna ek olarak bir eleştiri pratiği ve materyalizm anlayışı üzerine yükselen Aydınlanma geleneğine de sahip çıkmıştı. Marx'ın Aydınlanma düşüncesi veya geleneğine kazandırdığı dönüşümün karşılığı, onun Hegel'in eleştiri ve olumsuzlamaya yaptığı vurguyu radikallemesinde, söz konusu dönüştürücü faaliyeti “devrimci bir pratik” olarak kavramsallaştırmasında bulunur.²²

Marx Hegel'in olumsuzlama kavramını benimserken, aslında olumsuzlama diyalektiğinin Hegel'deki yaratıcı ve harekete geçirici ilke olduğunu öne sürer. Söz konusu olumsuzlama edimi ya da diyalektiğiyle, ona göre, düşünce kısmî ve tek yanlı görüşleri eleştirir, olumsuzlama yoluyla çelişkilerin üstesinden gelir ve nihayet, insan varlıklarını baskı altına alıp yabancılaştıran kurumlara ve güçlere saldırır. O, bir yandan

²¹ Bkz., Aiken, Henry D., *The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers*, 1963, s. 189.

²² Kellner, Douglas, “Karl Marx” *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, s. 69.

tek yanlı baskı ve baskıcı güç ve yapıları eleştirip, diğer yandan çelişkileri ve çatışmaları daha yüksek düzeydeki sentezlerde aşmaya çalışırken, Aydınlanmanın eleştirel yönünü ve Hegelci diyalektiği izler. O, yine Hegel’le birlikte, tarihteki sürekliliklere vurgu yapan tarih görüşlerini reddederken, tarihteki süreksizlikleri öne çıkarır, kopuşlara dikkat çeker.

Buradan da anlaşılacağı üzere, olumsuzlanması ve aşılması gereken tek yanlı, baskıcı ve çelişik düşünce formlarıyla sosyal koşulları gözler önüne seren bir entelektüel faaliyet olarak eleştiriye ayrıcalıklı bir yer veren Marx, onu teorisinin merkezî unsuru yapar. Marx’ta çok sayıda uğrağı ya da türü bulunan bu eleştiri hareketine örnek olarak din eleştirisi, Adam Smith tarafından ortaya konan ekonomi anlayışına ve nihayet, liberal özgürlük anlayışına yönelik eleştiriler verilebilir.

Din Eleştirisi: Bunlardan din eleştirisi söz konusu olduğunda, Marx’ın bu konudaki görüşlerini kapsamlı olarak ilk kez 1843 tarihli bir polemik kitabı olan *Yahudi Sorunu*’nda dile getirdiği söylenebilir. Bu kitap Bruno Bauer’in Yahudilerin özgürleşme taleplerini ifade ettiği makalesine cevap olarak kaleme alınmıştır.²³ Marx, Bauer’in hem Hıristiyan ve hem Yahudi vatandaşların politik olarak özgürleşmeleri gerektiği yolundaki iddialarını eksik bulur, bir bütün olarak insanî özgürleşimin gerçekleşebilmesi için devletin dünyevileştirilmesi gerektiğini söyler. *Yahudi Sorunu*’nda ve daha sonra *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde dini yalıtılmış, tek başına bir olgu olarak ele almaz. Din toplumsal, siyasal, ekonomik yapılanmanın oluşturduğu bir bütünün yansıması olarak görülür. Devletin, o ya da bu dine değil genel olarak dine uzak durması gerektiğini söyleyen Marx’a göre, yaşadığı dönemin Alman devleti “açıkça teologdur” ve yapılması gereken, devleti kendi biçiminde, kendi özüne uygun tarzda, devlet dininden özgürleştirmektir. Çünkü din söz konusu olunca insan, kendi yarattığı bir olgunun egemenliği altına girmektedir. Bu aşamada din, Marx tarafından, sadece insanî yabancılışmanın merkezindeki olgu olarak görülür. Din üzerine çok geniş değerlendirmeler yapmaz. Ancak devamında, devletin dinden özgürleşmesinin insanî özgürleşmenin son aşaması olmadığını da ekler. Din temelli

²³ Marx, Karl, *Yahudi Sorunu* (çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu), Sol Yayınları, Ankara, 1997.

devlet insanı en yüce varlık olarak nitelendirir ama buradaki insan toplumsal bir insan olarak nitelenemez.

Marx din eleştirisinde Feuerbach'ın saptamalarını onaylar. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş*'e Feuerbachçı din eleştirisiyle başlar. İlk saptama olarak, “Tanrı insanın gökyüzündeki yansımasıdır, din insanın yarattığı bir olgudur” derken aslında özgün bir şey söylemez. Ancak Feuerbach'tan farklı olarak, dinî yabancılaşmayı toplumsal koşulların yarattığını söyler ve bu yabancılaşmanın aşılabilmesi için toplumsal koşulların değişmesi gereğinden bahseder.

Din insanal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturur... Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına gelir.²⁴

İnsanın dünyası, onun özünün bulunduğu yer olarak, devlet ve toplumdur. Devlet ve toplum yapılanmasının alt üst olmuş hali, insanî öz yerine, dini yaratır. Din, insan doğası için yıkıcı olan bu durumun üzüntüsüne karşı hem bir protestoyu hem de bir teselliyi, “halkın afyonunu” oluşturur. Din “kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını” insanlara verme işlevini görürken, asıl üzerinde durulması gereken, insanları bu duruma iten koşulların üstesinden gelinmesi gerekliliğidir. Din ve devlet, gerçek sosyal toplum ve ekonomik eşitliğin gerçekleşmesiyle aşılabacaktır. Din bir anlamda, liberal özgürlüklerin yeterli olmadığı yerde, sanal bir eşitlik ve toplumsal etkileşim ortamı sunar. Din önce bize Tanrı'nın gözünde eşit olduğumuz yönünde yanlış bir bildirimde bulunur.

Dahası din, toplumsal yapılanmadaki olumsuzluğun en karakteristik yansımasıdır. Bir yönüyle toplumsal eşitsizliğin, bireylerin birbirinden yalıtılmışlığının tezahürü olarak ortaya çıkar. Bu toplumsal siyasal yaratım, diğer taraftan da kendini yaratan toplumsal koşullara yeni bir baskı ve aldatma unsuru olarak katılır: “[İnsanların] Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Yaratıcılar, kendi yarattıkları şeyler önünde secdeye varmışlardır.”²⁵ Marx, dinin yarattığı bu yabancılaşmanın benzerini, yani yaratıcısından kopup ona kendi doğasını

²⁴ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* içinde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş*, s.192.

²⁵ Marx, Karl, *Alman İdeolojisi* (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2004, s.31.

yabancılaştıran bir güç haline gelişini, ekonomik yapının insan üzerindeki yarattığı yıkımın kategorilerinden biri haline getirir.

Liberal Ekonomi Eleştirisi: Marx'ın çarpık, baskıcı, olumsuz yapı ve güçlere yönelik eleştirisinin bir diğer örneği, Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde ortaya konan liberal ekonomi anlayışına yönelik eleştirisidir. O, söz konusu ekonomi politik anlayışı, sadece genel çerçevesi ve sonuçlarıyla değil, önkabullerine varıncaya kadar ve kendi teorisiyle karşı karşıya getirerek eleştirir. Smith *Milletlerin Zenginliği*'nde insanları mübadele eden hayvanlar olarak kavrarken, öz-çıkarcı ya da ben sevgisinin insanın en temel özelliği olduğunu, rekabetin doğal durumu yansıttığını ifade etmişti. Oysa Marx eleştirisinde bunun tam tersini söylerken, insanların bencil olmayıp, sosyal, işbirliği ve yardımlaşmaya açık, çok yönlü, yaratıcı ve yeni tarihsel gelişmelere açık olduğunu, hatta tüm bunların insan için bir zorunluluk arzettiğini ileri sürer. Yine Smith'in boş zaman ve dinginliğe büyük bir değer yüklerken, iş ve çalışmayı insan açısından ontolojik bir engel olarak gördüğü yerde, Marx iş ve yaratıcı çalışmayı en temel beşerî özellik olarak alır.²⁶

Öte yandan Smith'in işbölümünü milletlerin zenginliğinin en önemli kaynağı olarak gördüğü yerde, Marx'ın gözünde işbölümü işçi sınıfı için tam bir felâket olmak durumundadır. Çünkü onun bakış açısından, insanlar, temel insanî güçlerini hayata geçirebilmek için kendilerini özgürce belirlemeye ve işbölümünün öngördüğü gibi tek bir faaliyet türünden ziyade, bir faaliyetler çeşitliliğine ihtiyaç duyan çok yönlü varlıklardır. İşbölümünün kapitalist topluma getirdiği büyük sorunlar, özel mülkiyet ve sınıf yapılanmalarıdır. Özel mülkiyet işçi ve onun emeğinin ürününü birbirinden koparıırken, sınıf yapısı bireyleri, doğalarına hiç de uygun olmayan bir rekabet ortamına mecbur eder. Onun bakış açısından insanlar sosyal ve işbirliği yapmaya eğilimli varlıklar oldukları için, bütün olarak kapitalizm, insan doğasıyla bir çelişki meydana getirir; bu yüzden insanlığı kurtarmak ve insanlara lâıyk bir toplum yaratmak için, yeni bir sosyal sisteme ihtiyaç duyulur. Bundan dolayıdır ki, Smith'te kapitalist pazar toplumu insan varlıklarına uygun düşen bir çerçeve oluşturur ve kapitalizm de insan doğasıyla bağdaşan bir sistem olarak vazedilirken, Marx açısından insan doğasına aykırı

²⁶ Bkz. Marx, Karl, "Comments on James Mill", <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844-mill/index.htm>, 07.04.2007

bir sistem olarak, onunla hiçbir şekilde bağdaşmayan çelişik bir sistem olarak öne sürülür.

Liberal Özgürlük Eleştirisi: Marx, aynı eleştiriyi liberal ekonominin bir yandan temelinde bulunurken, bir yandan da onun ifadesi ve yansıması olan liberal özgürlük anlayışına yöneltir. On dokuzuncu yüzyılda Mill'in formüle ettiği liberal özgürlük anlayışına göre, özgür olmak, başkalarına zarar vermediği sürece, kişinin baskı altında ya da zor olmaksızın, bağımsız olarak istediği gibi davranabilmesini ya da yaşayabilmesini gerektirir:

İkincisi, bu prensip zevklerde ve meşgalelerde serbestliği; hayatımızın plânını kendi karakterimize uyar şekilde düzenlemek; hemcinslerimizin fikrince bizim karakterimiz ters veya yanlış bile olsa, yaptığımız şey kendilerine zarar vermediği müddetçe, onlar tarafından bir engellemeye uğramaksızın ve işin muhtemel akıbetlerine katlanmamız şartıyla beğendiğimiz tarzda davranmak hürriyetini gerektirir.²⁷

Hobbes ve Hume'dan başlayıp, Smith, Bentham ve Mill tarafından savunulan liberal anlayışın tipik özelliğini oluşturan söz konusu özgürlük anlayışının Marx, oldukça dar, bireyci ve olumsuz bir özgürlük anlayışını ifade ettiğini öne sürer. Bireycidir, çünkü bireylerin başkaları, toplum ya da devlet tarafından zora tâbi tutulmadıkları veya engellenmedikleri ölçüde özgür olduklarını öne sürer.²⁸ Negatiftir, çünkü özgürlüğü bireylerin içinde yaşadıkları toplum tarafından engellenmemeleriyle, belirli bir şeyi yapmaya ya da belirli biri olmaya mecbur bırakılmamayla ölçer. Başka bir deyişle, liberal özgürlük, birine zarar vermeyen her şeyi yapma, uygulama hakkında meydana gelir. Marx'a göre bu özgürlük dünyadan elini eteğini çekmiş monad insanın özgürlüğüdür. İnsanları birbirine bağlamak yerine ayırıştırmaya dayanır. Aslında burada özgürlüğün nasıl gerçekleşeceği değil, nasıl sınırlanacağı belirtilir. Bu negatif özgürlük anlayışdır. Bireyler için bu özgürlüğün anlamı, "sadece içinde yaşadıkları toplum tarafından zorlanmamaktan ya da belirli bir şeyi yapmaya ya da belirli bir şey olmaya mecbur tutulmamaktan ibarettir."²⁹Yapılması gerekenler değil, yapılmaması gerekenler

²⁷ Mill, John Stuart, *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel), İstanbul, MEB Yayınları, 2. baskı, 1963, s.22.

²⁸ Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008, s.257.

²⁹ Brenkert, George, *Marx'ın Özgürlük Etiği* (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.123; İ. Berlin'den Aktaran; Peffer, R., G., *Marksizm Ahlâk ve Toplumsal Adalet* (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.132, 133

söylenir. Negatif özgürlükte bireyin nasıl ve neler kazanacağını söylememesi, onları, varolma mücadelesi alanı olan sivil toplumun dengelerine bırakmak demektir.

Hepsinden önemlisi, liberal gelenek içinde özgürlüğü engelleyen kısıtlamalar salt haricî ve bireysel bir düzlemde; bu kısıtlamaların sınırladığı ya da engellediği şeyler, önemlerine ve değerlerine hiç bakılmaksızın, sadece ihtiyaçlar ya da tercihler olarak; özgür fail veya bireyler de, yalın bir tarzda bu tür ihtiyaç ve tercihlerin merkezi olarak değerlendirilir. Bu anlayış, Marx'ın bakış açısından, eylemlerin ve toplumsal ilişkilerin anlamı ya da karşılanması gereken ihtiyaçların önemi üzerinde durmak yerine, sadece yararın toplamıyla, elde edilen hazzın miktarıyla ilgilendiği için eleştirilir. O, yine kendi “iyi” anlayışını seçmekte, kendi çıkar ve ihtiyaçlarını belirlemede serbest bırakılmış bireylerin hayat plânları ya da iyi anlayışları konusunda tarafsız bir konumda bulunan sosyal ve politik düzenlemelerin yanında olduğu için mahkûm edilir.

Liberal gelenekte özgürlüğün gerçekleştiği yer olarak görülen modern kapitalist toplum, Marx'ın özgürlük etiği açısından insanların özgürleşmelerine engel olan; insanların, sadece toplumsal zorlama ya da engellenmenin olmaması değil, fakat aynı zamanda başka insanlarla rasyonel ve ahenkli ilişkiler içinde kendini gerçekleştirmelerini sağlayacak bir yaşam sürmelerine engel olan güç olarak değerlendirilir. Marx kapitalizmin, bireylerin iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmak bir yana onların istek ve eğilimlerini belirlediğini öne sürer. Buradan da anlaşılacağı üzere, kapitalist toplum, bireyleri özgürleştirse bile, onları birbirlerinden kopuk monadlar halinde “özgürleştirir”. O, *Yahudi Sorunu*'nda liberal özgürlüğe bu temelde karşı çıkar:

O halde özgürlük [liberal özgürlük], herhangi birine zarar vermeyen her şeyi yapma ve uygulama hakkıdır. Her bir kimsenin diğerine zarar vermeksizin hareket etmesiyle oluşan sınır, iki tarla arasındaki sınırın bir çit yardımıyla belirlenişi gibi yasayla belirlidir. Söz konusu olan dünyadan elini eteğini çekmiş, yalıtık monad olarak insan özgürlüğüdür.”³⁰

Burjuva-liberal kuramcılar bütün ahlâkî savunularını yalnızca birey üzerinden yaparlar. Marx da bireysel gelişime en az liberaller kadar vurgu yapmakla birlikte,

³⁰ Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 33.

bunun yanında insan doğasının geliştirilmesinin toplumu ve onun nesnelere olan ilişkisini de zorunlu kıldığını kesin olarak dile getirir. İnsan ve içinde yaşadığı ortamın bu derece ilişkilendirilmesi burjuva özgürlük anlayışında alışıldık bir durum değildir.³¹ İnsanın monad olarak özgürlüğü, özgürlük idealinin gerçekleşmesi demek değildir. Bu noktada özgürlüğün önündeki engel, insanın gereksinimleri ve toplumun –kapitalist toplumun– onu konumlandırışındaki çelişkidir. Marx’a göre insan tek başına, diğer insanlarla rekabete, yarışmaya dayanan bir ilişki içinde yaşayabilecek doğaya sahip bir varlık değildir. Yani, atomize insanlar için özgürlükten söz etmek mümkün olmaz. Onun, *Yahudi Sorunu*’nda “monad insan özgürlüğü” ifadesini kullanması bir rastlantı değildir. İnsanlar, Marx’a göre, “toplumun üyeleri olan atomlar” olarak yaşayamazlar. Atomun gereksinmesi yoktur, kendi kendine yeter; burjuva toplumun bireyi kendini, kendine yeten bir atom olarak yaşıyor hayal etmesi boşunadır.

Bu üç eleştiri örneğinden de anlaşılacağı üzere, Hegel’in diyalektiğini idealizmden ve mevcut toplum yapısı ve düzenini onaylayıcı bir pozitiflikten kurtaran Marx, onu bir tür materyalist araştırma ve sosyal eleştiri tarzına dönüştürür. Marx açısından diyalektik, kültür ve toplumsal koşullar türünden genellikle ayrı görülen fenomenler ve toplumun farklı sektörleri arasındaki ilişkileri ortaya koyan bağlayıcı ve sentezleyici bir işlemdir. Onun diyalektiği aynı zamanda bağlantıları olduğu kadar çelişkileri de analiz eden, dönüştürülmeye muhtaç koşulları ortaya koyan negatif ve devrimci bir süreci tanımlar. Son çözümlemede, onun tarihsel ve diyalektik materyalist teorisi, mevcut modern toplumları daha fazla ve gerçek bir özgürlüğe ve sosyal refaha sahip olamayışı açısından mahkûm etmektedir.

Söz konusu felsefi-diyalektik perspektifleriyle Marx’ın Hegel’in de ötesine geçerek, yüzünü bilginin kaynağı ve araştırmanın uygun yöntemi olarak ampirik bilime döndüğü söylenebilir. O, bilimle, Almanca anlamıyla ampirik araştırmayı, düşüncelerin uygulamada test edilmesini, kavram ve hipotezlerin araştırmaya bağlı olarak gerektiği zaman gözden geçirilmesini, elde edilen sonuçların sürekli olarak geliştirilmesini ve sistemleştirilmesini de içeren, tarihsel olduğu kadar normatif boyutları da olan, kuşatıcı

³¹ Brenkert, *Marx’ın Özgürlük Etiği*, s.127.

bir teorileştirme faaliyeti olarak *Wissenschaft* anlamaktaydı.³² İşte böyle bir bilim kavrayışıyla, felsefeye verdiği tüm öneme rağmen, felsefe karşısında bilimin savunuculuğunu yaptı. Hakikaten de, gerçek bireylerin belirli koşullar altında gerçekleşen algılanabilir gelişme süreçleri içinde araştırılmasını talep eden, spekülasyonun sona erdiği yerde gerçek pozitif bilimin başladığını söyleyen Marx'ta şu halde, felsefe kendine yeter varoluş alanı ya da ortamını yitirerek, tarih içinde özerk bir disiplin olma özelliğini kaybeder ve neredeyse bir tür bilim felsefesine dönüşür. İşte bu hareket ya da geçişle birlikte, insanın yabancılaşmasının en baş sorumlusu olan kapitalist toplumlarda ekonomi, devlet, toplumsal kurumların ve kültürün karşılıklı ilişkilerini araştıran disiplinler-arası bir yöntem ve mekân ortaya çıkar. Bu interdisipliner yaklaşım modern toplumun kurumlarını daha iyi bir toplum ve alternatif bir sosyal organizasyon içinde daha iyi bir yaşam ideallerinin normatif perspektiflerinden eleştirir.

Metodolojik bir bakış açısından ifade edildiğinde, felsefeyle bilimin yeni baştan inşasına girişen Marx'ın gerçekte ve yeni bir epistemolojiyi tarihsel bir perspektif ve ampirik bir araştırmayla birleştiren eleştirel bir sosyal teori ortaya koyduğu söylenebilir. Onun bilime yönelişi, Hegelci idealizme karşı algı ve ampirik bilimin savunuculuğunu yapan Feuerbach'tan etkilenmişti. Bununla birlikte, Marx'ın bilim anlayışı hem diyalektik hem de tarihseldi ve onun beşerî yabancılaşmayı yaratan modern toplumun kökenlerine ilişkin araştırmasında, tarihsel materyalizm adı verilen meşhur tarih ve toplum teorisine vücut verdi.

1.4. TARİHSEL MATERYALİZM

Marx'ın eleştirel sosyal teorisinin ana hatları *Alman İdeolojisi*'nde çizilmiş, 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da keskin şekilde belirlenmiştir. *Alman İdeolojisi*'nden itibaren tamamen kendi felsefesini oluşturmaya yönelik Marx'ın, oluşturduğu felsefe içinde ekonomi-politik çalışmaları ve materyalist tarih yaklaşımı

³² Kellner, Douglas, "Karl Marx" *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, s. 70.

önemli bir yer tutar. Yabancılaşma, özgürleşme, insan doğası söylemleri açıkça dile getirilmez. Artık bu felsefi ya da teorik denilebilecek kavramların yerini, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak, özgürleşmeyi sağlayacak toplumsal koşulların temelleri üzerine düşünceler, liberal ekonomistlere yönelik eleştiriler alır. O, A. Smith, D. Ricardo, J. B. Say, J. S. Mill gibi modern ekonomistlerin, ekonomi ve toplumsal yapı üzerindeki görüşlerini ayrıntılı şekilde değerlendirir. Marx bu isimlerin kapitalist ekonomi konusunda kimi tespitlerini onaylasa da kapitalizmin ortaya çıkışı, işleyişi ve tarihsel konumlanışı konusundaki tespitlerini tamamıyla yanlış bulur. Çünkü klasik iktisatçılar adını verdiği bu isimler, kapitalizmin bakış açısından ve onu haklılandırmaya yönelik tutum alırlar. Oysa Marx, yaşadığı dönemin toplumundaki sorunları kapitalist temelde ele alarak, ekonomiyi ön plana çıkarır.

Marx'ın toplum eleştirisini ekonomik bir çerçeve içinde inşa etmeye götüren şey, 1844 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesi* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmalarda ulaştığı sonuç, devlet ve hukuk biçimlerinin kendiliğinden ortaya çıkan olgular ya da düşünsel süreçlerin ürünleri olmadığıdır. Ona göre, hukuksal ve siyasal ilişkilerin kökleri; “Hegel’in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri gibi, ‘sivil toplum’ adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulunurlar ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde”³³ aranmalıdır. Burada açıklanan aslında tarihsel materyalizmin yöntemidir. Marx'ın yapmaya koyulduğu, ekonomi politiğin ayrıntılı bir çözümlemesidir. Çözümleme, onun “burjuva iktisatçıları” adını verdiği ekonomistlerin gerek yetersizliklerinden gerekse kapitalizmi haklılandırma çabalarından dolayı, açıklayamadıkları noktaları açığa çıkarmaya yöneliktir. En önemli karşı çıkış konusunu, kapitalizmin tarihsel gelişimin, üretken güçlerin ulaştığı düzeyinin sonucu olarak ortaya çıktığı ve bunun toplumsal ilişkilerle bağlantısı noktasındadır. Her türlü ekonomik, toplumsal kategori ve genel olarak insanlık tarihi, Marx tarafından, insanileştirilmeye çalışılır. Paris'teki V. Annenkov'a yazdığı ve M. Proudhon'u eleştirdiği mektuplardan birinde bu itirazlarını açıkça ilan eder:

Demek ki, M. Proudhon, esas olarak gerekli tarihsel bilgilerden yoksun bulunduğundan ötürü, insanların, üretici güçlerini geliştirdikçe, yani yaşadıkça, birbirleriyle belirli ilişkiler geliştirdiklerini ve üretici güçlerin değişmesi ve büyümesiyle birlikte bu ilişkilerin doğal

³³ Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 38, 39.

özelliklerinin de zorunlu olarak değişmesi gerektiğini kavrayamamıştır. M. Proudhon, bundan ötürü, ekonomik kategorileri yalnızca belirli bir tarihsel gelişmenin, üretici güçlerdeki belirli bir gelişmenin tarihsel yasaları olarak değil de, ölümsüz yasalar olarak gören burjuva iktisatçılarının yanlıgısına düşmektedir.³⁴

Tarihsel materyalizmin kuruluşunu *Alman İdeolojisi* ilan eder. Bu, idealist Alman felsefesinin ve genel olarak idealizmin eleştirisi, toplumsal yapının materyalist eleştirisi, altyapı-üstyapı konularında Marx'ın özgün tavrını ortaya koyduğu eserdir. Marx'ın kendisinden önceki felsefeyi eleştirmesinin yanında, onun bu dönemine ve genel felsefesine damga vuran yaklaşım altyapı-üstyapı ayrımıdır. Altyapı ve üstyapı ilişkisinin, Peffer'e göre, iki yönü vardır; birincisi, üretken güçlerin(makine, toprak gibi üretim araçları ve insan emek gücü, yani işgücünden oluşur) üretim ilişkilerini(efendi-köle, derebeyi-serf, kapitalist-işçi) belirlediği şeklindedir. Üretim ilişkileri feodalizm, kapitalizm gibi, onların içerdiği üretken güçlerin belli gelişme dereceleriyle örtüşür ya da uygunluk gösterirler. Üretken güçlerin gelişimi, zaman içinde, var olan üretim ilişkilerinin hukuki eşdeğeri olan mülkiyet ilişkilerini aşabilir, onları dağıtabilir. Toplumsal yapı değişir. Marx'ın sözünü ettiği komünist devrimin gerçekleşmesi bu çerçevede öngörülür. İkincisi ve daha çok tartışılan yönü, üretken güçler ve üretim ilişkilerinin birlikte oluşturduğu üretim tarzının hukuksal, kültürel, ideolojik üstyapıyı belirlediğidir.³⁵ Üretken güçler ve üretim ilişkileri toplumun ekonomik(maddi) altyapısını oluşturduğu ve onunla bağdaşan bilinç biçimlerini, yani siyasi ve hukuki üstyapıyı belirlediği kabul edilir. Belli bir üstyapıya sahip olan toplumsal, bu üstyapı onunla bağlantılı altyapıyı çelişkisizce yansıttıkça varlığını olduğu gibi devam ettirir. Tarihsel materyalizmin öncelikli tespiti, dinle bağlantılı olarak, idealizme karşı çıkış ve Marx'ın genel amacınının açıklanmasıdır:

Öyleyse onları [insanları], boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım.³⁶

Fikirler ve maddi gerçeklik ilişkisinde, Marx, önceliği maddi koşulların aldığı, düşüncenin ya da fikir dünyasının belirleyiciliğini kaybettiği bir yaklaşım ortaya koyar.

³⁴ Marx, K., "Marx'tan Paris'teki V. Annenkov'a", *Mektuplar*, <http://www.kurtuluscephesi.com/marks/mektuplar1.html>, 02.04.2008

³⁵ Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, s. 214.

³⁶ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 31.

Düşüncelerin gelişimini ve yapısını da, onları doğuran koşullar olarak, insanlık tarihinin maddi bir çözümlemesi sonucunda ortaya koyabiliriz. Marx'ın bu hedefi doğrultusunda idealizme karşı geliştirdiği materyalist tarih anlayışının ilk öncülü, “gerçek bireyler ve onların maddi yaşam koşulları”nın nasıl düşündüklerini ve yaşadıklarını belirlediğidir.³⁷ Daha sonra insan ve toplumu anlamak için bunların maddi temellerine yönelir. İnsanların nüfusunun artmasıyla birlikte fiziksel örgütlenişi üretim sürecinin başlamasına neden olur ve kendi yaşam araçlarını üretmesi insanı hayvandan ayırt eden en önemli özelliklerden biridir. Geçim araçlarını üretmesi, dolaylı olarak, insanların kendi maddi yaşamlarını üretmeleri demektir. Üretim süreci doğayı yeniden üretmek, dönüştürmek şeklinde olmaktadır. Ancak bu, basitçe fiziksel bir yeniden üretmek değildir;

bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzını* temsil eder.³⁸

Bu saptamanın iki açıdan önemi vardır; ilkinde, Marx, bireyin ne olduğunu üretim tarzına bağlayarak, altyapı ve üstyapı saptamasını kendi açısından kesinleştirmiş olur. İnsan hayatında, onun “yaşam tarzı” dediği diğer bütün öğeler ve üretim tarzı, yani ekonomi sıkı şekilde ilişkilendirilmiş olmaktadır. En üst düzey toplumsal yapılanma olan devlet ve onun hukuk sistemi de dâhil ekonomiye, yani maddi koşullara göre ele alınır:

Üretimin her biçimi kendi hukuksal ilişkilerini, kendi yönetim biçimini vb. doğurur.³⁹

İkincisinde ise, genel olarak üretim denilen sürecin, bireyin ne olduğunu anlaması, kendini eylemleriyle somutlaştırmasının aracı olduğu ortaya çıkar: Bireyin, yaşamsal ihtiyaçları karşılamanın ötesinde, kendisini somut olanda görmesi için, üretim vazgeçilmezdir. “İnsan” olarak insan ve “toplumsal insan” üretim temelinde gerçekleşir. Yaşam tarzının belirlenişi, doğal olarak toplumsal ilişkilerin de belirlenişini içerir.

³⁷ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 38.

³⁸ a.g.e., s. 39.

³⁹ Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı: Giriş* (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2005, s. 243.

Toplumsal ilişkileri de, önemli ölçüde, belirleyecek olan yine üretim tarzıdır. Marx'a göre,

Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce, doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır.⁴⁰

İnsanın düşüncesini sistemini belirleyen üretimdir, fikirler üretimin dolaysız ürünüdür. İnsanın hayalleri bile maddi yaşam süreçlerinde kaynağı saptanabilen yüceltmelerdir. Bireyler düşüncelerden yola çıkarak, düşündükleri gibi yaşamazlar, yaşadıkları gibi düşünürler. Marx'ın materyalist tarih anlayışı gerçek, etkin insan düşüncesinden yola çıkar. Burada hareketin yönü, Alman idealizminin tersine, yeryüzünden gökyüzüdedir. Bütün ideolojik olgular, insanın gerçek yaşam süreçlerinin yansımaları olmak durumundadırlar. Bilinç ürünleri olarak din, ahlâk, metafizik ve benzeri yaratımlar maddi yaşamın sonuçları olarak "üstyapı" adı altında toplanır. Bütün üstyapı toplumsal bir üretimdir. Çünkü bilinç, ortaya çıkışının en başından itibaren, toplumsal bir üründür.⁴¹ Feuerbach'ın yabancılaşma düşüncesinde başaramadığı şey, yabancılaşmayı yaratan insan bilincinin toplumsal koşullardan kaynaklandığını görememektir. Marx'a göre, "Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır."⁴²

Yaşamı bilincin belirlediği gibi bir yaklaşım, bilinci canlı bir varlıkmiş gibi ele almaktan kaynaklanır. Bilinç, mutlaka bireyin bilincidir. Bilinci anlamak bireyi anlamak demektir. Birey de mutlaka belli koşullar altında yaşadığından, gözlemlenebilir süreçlerden hareket eden bir felsefenin olması kaçınılmazdır. Bilinci kendi bağımsız gerçekliği olan bir varlıkmiş gibi görmenin bir nedeni, "işbölümü"dür. Nüfus ve dolayısıyla üretkenliğin artmasıyla, başlangıçta cinsiyet, bedensel güç ve rastlantıya bağlı olarak ortaya çıkan işbölümü, gerçek anlamda ilk işbölümü olan kafa ve kol emeğine ayrılır. Kafa ve kol emeği ayrışması, bilinci, "pratiğin bilinci" olarak değil, kendi gerçekliği olan bir şey gibi kavramaya neden olmakta, bütün teorik etkinlikler – felsefe, din, ahlâk, vb. – bilincin eseri gibi görünmektedir. Bu idealizmin yaklaşımıdır.

⁴⁰ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 44.

⁴¹ a.g.e., s. 55.

⁴² a.g.e., s. 46.

Marx'ın, idealizmden farklı olarak maddeyi temel alan tarihsel materyalizmi, her şeyden önce onun bütün insan toplumlarına, fakat en çok ilkel toplumlara uygulanabilir olduğunu düşündüğü bir sosyolojik analizden oluşur. Onun esas üzerinde odaklaştığı toplum sistemi kapitalizm olmakla, o modern toplumun doğuşuyla meşgul olmakla birlikte, çeşitli sosyal sistemlerin doğuşu söz konusu analiz yoluyla açıklanır. Yine aynı sosyolojik analiz temeli üzerinde, kapitalizmin yıkılacağı ve yerini ücretin, paranın, sınıfsal ayrımlar ve devletin olmadığı komünist topluma bırakacağı tahmininde bulunulur.

Buna göre, Marx bir toplumsal sistem içinde belli öğeleri birbirinden ayırır:

(1) İnsanların kendileriyle hayat için gerekli araçları sağladıkları âletlerden, beceri ve tekniklerden meydana gelen “üretim güçleri”;

(2) üretenlerin üretim sürecinde birbirlerine bağlanma biçimlerinden oluşan ve “toplumun ekonomik yapısını” oluşturan “üretim ilişkileri”. Marx'ın kimi yazılarına ve bu yazılar üzerine inşa olunan yorumlara göre, bu ikisinden sadece birincisi, diğer bazı yazılarına ve alternatif yorumlara göre de, ikisi birlikte, yani üretim güçlerine ek olarak üretim ilişkileri ya da başka bir deyişle, teknoloji artı iktisat temel sosyal belirleyiciler olmak durumundadır.

(3) Toplumun hukukî ve politik kurumları; ve nihayet

(4) toplumun üyelerinin kendilerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini kendileri aracılığıyla düşündükleri düşünceler, düşünsel alışkanlıklar ve idealler. Marx, bu sonuncuların, yani düşüncelerin toplumsal gerçekliğin tahrif edilmiş resimleri olduğunu düşünür ve onları “ideolojiler” olarak tanımlar.

Tarihsel materyalizm, insanı anlamak, onun ne olduğunu söylemek için, ideolojinin de ötesinde her türlü teorik bütün kaynaklandığı pratik zemine bakmayı gerektirir. Böyle bir bakışın gereklerinden biri de, eşitlik-özgürlük tartışmasında görülen belli kavramların belli dönemlerde anlamlı olması yanında, üstyapı denilen olgunun altyapının yarattığı maddi durumu gözden kaçırmaya neden olmasıdır. Kapitalist toplum özelinde düşünüldüğünde, Marx'ın *Komünist Manifesto*'da ideolojik bir şey olarak görüp reddettiği ahlak, din gibi üstyapısal olgular, kapitalist üretim ilişkilerinin sömürdüğü, yabancılaştırdığı ve özgürlüğü elinden aldığı insanları uyutan bir işlev görür. Üstyapı bir anlamda altyapıya uygun olarak geliştirilir. Egemen sınıfın diğer

sınıfın üzerindeki çıkarlarını gizlemesinin aracı haline gelir. Singer'e göre Marx'ın ideolojik olarak reddettiği ahlak egemen sınıfın çıkarına hizmet eden bir üstyapı unsurudur. Her ahlaki düşünce aynı amacı paylaşmak zorunda değildir.⁴³ Bu açıdan bakıldığında altyapı-üstyapı arasındaki determinizm tartışması, sınıfların ortadan kalkmasının, dolayısıyla, egemen ve hükmedilen sınıf çelişkisinin olmadığına öngörüldüğü komünist toplumda, ne maddi koşulları gizleyen ahlak ne de ideoloji kaygısı olacaktır.

Ancak yapılan alıntılarda kullanılan cümlelerin yansıttığı görüş, altyapının, yani ekonominin, toplumda geri kalan her türlü kurum ve bilinç tarzını sıkı, tek yanlı ve otomatik biçimde belirlediği şeklinde olmamalıdır. Aksi durumda, bütün bir insani değer dünyası tek yönlü olarak ekonominin, üretim tarzının sonucuymuş gibi yorumlanır. Kültür dünyası ve insanlar da ekonominin sınırlamalarına dâhil olan, güdümlü yapı ve varlıklar olarak görünür. İnsanlar, doğa yasaları benzeri kendi kontrollerinde olmayan yasalara tâbi varlıklar haline gelir. Bu yaklaşımın doğal sonucu, Marx'ın toplumsal ilişkilerde deterministik bir bakış açısına sahip görünmesidir. Böylece ahlak hakkında konuşabilmek için gerekli olabilecek özgürlük olgusu ortadan kalkar. Altyapı ile üstyapının doğaları ya da etkileşimi sorununun, Marx'ın ahlak anlayışı açısından ele alınması gereken yönü, ikisi arasında deterministik bir bağ olup olmadığıdır. Ortodoks Marksistler ve liberal düşünürlerin önemli bir kısmının Marx'a bakışının çerçevesini çizen şey, determinist tarih yorumudur. Marx'a göre de tarih ve toplumların gelişimi irade dışı bir zorunluluğu içermez.

Marx'ın tarihsel materyalizminde üstyapı, altyapının kesin ve tek yönlü egemenliğinde değildir. Altyapı her zaman belirleyici, yönlendirici olan kısımdır. Üstyapının şekillenmesini sağlar. Ancak üstyapı da altyapı üzerinde etkide bulunur. Üretici güçler toplamı olarak dile getirilen altyapının insanların etkisine açık olduğu, dahası karşılıklı etkiyle oluşturulduğu dile getirilmektedir. İki oluşum arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu söylemek, Marx'ın bakış açısını yansıtır:

Bir üretici güçler toplamı, tarihsel olarak yaratılmış ve her kuşağa kendinden önce gelen kuşak tarafından aktarılmış, bireylerin doğa ile ve kendi aralarında bir ilişki; bir yandan yeni kuşak tarafından gerçekten değiştirilen, ama, öte yandan da, yeni kuşağa

⁴³ Singer, *Marx*, s. 62.

kendi yaşam koşullarını emreden ve ona belirli bir gelişme, özgül bir nitelik veren bir üretici güçler, sermayeler ve koşullar kitlesidir.⁴⁴

Marx'ın insan doğası anlayışının, bir bakıma zorunlu sonucu olarak insan etkin bir varlık olmak durumundadır. Bu etkinliğinin kendi yaşam koşulları olan hukuk, siyaset, ahlak, sanat vb. gibi temel insani alanları kapsamaması çelişkidir. İnsan doğasının temel özellikleri, sosyal ve emeğiyle doğayı dönüştürerek kendini de dönüştürmesidir. Dönüşüm sürecinin altyapıyı da içermesi tutarlı bir bütün oluşturur. Zaten Marx'ta: "Ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar insanlar da ortam ve koşulları yaratır."⁴⁵ Marx'ın genel felsefesi itibarıyla da karşılıklı etkileşim, diyalektik gelişmeye olanak vermesi açısından daha sağlam temellere oturur. Brenkert'e göre, üstyapı içinde etiğin de hesaba katılması gerekir. Marx'ın diyalektiğinde de herhangi bir insani olguyu anlamak için, onun farklı olgularla karşılıklı bağlantıları içinde ele alınması gerekliliği vardır.⁴⁶ Özellikle ahlaki ilkelerin konumu altyapının belirleyici gücü tartışması içinde önemlidir.

Bu noktada Brenkert'in yaptığı ayırım, Marx'ın felsefesinde ahlaki ilkelerin nasıl olanaklı olduğunu ve onların nasıl ele alınabileceği konusunu önemli ölçüde aydınlatır. Brenkert, ahlakla ilgili olan ya da benzer tarzdaki ilkelerin sadece meydana getirildikleri maddi koşulların uzantısı olmadıkları, aynı zamanda, sadece yansıttıkları maddi koşullar içinde anlamlı ya da geçerli olduklarını savunur.⁴⁷ Hemen her toplumun ya da belli dönemlerin toplumsal özellikleri ortak olabilir; sömürü, özel mülkiyet vb. gibi. Ortak ideolojilere sahip olabilirler. Ancak "çeşitli toplumlarca paylaşılan ideoloji öğeleri ve ahlaki ilkeler sadece soyut olarak paylaşılır."⁴⁸ Farklı dönemlerin toplumlarında görülen ilkeler tam tamına aynı şekilde ve özdeş olarak algılanamaz. Özellikle ahlaki ilkeler söz konusu olduğunda, bunları tam olarak anlamlandırabilmek, değerlendirebilmek için, onları içinde geliştikleri toplumsal koşullar içinde ele almak zorunludur.

⁴⁴ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 68.

⁴⁵ a.g.e., s. 68.

⁴⁶ Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 50.

⁴⁷ Brenkert, "Freedom and Private Property in Marx", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 2. (Winter, 1979), pp. 122-147, s. 130.

⁴⁸ a.g.e., s. 130.

İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar.⁴⁹

Brenkert'in yorumu altyapı ve üstyapı ilişkisini, yaygın yorumlardan farklı olarak, tersine ele alır. Biri diğerinin sonucu olarak değil, ancak etkileşim halindeki ögeler olarak, birbirini anlamakta, açıklamakta kullanılır. Marx'ın da, önemli ölçüde, ideolojik ve ahlaki ögeleri değerlendirebilmek için bir sınıflandırma yaptığını söyleyebiliriz. Marx da üretim tarzını —yani altyapıyı— bireylerin fiziksel varlıklarının yeniden üretmeleri olarak yorumlar ve bu üretim tarzı, bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir yaşamın bütünü temsil eder. Feodal düzende yaşayan insanlar için geçerli kavram ve düşüncelerle, kapitalist düzende yaşayan insanların düşünceleri bir değildir. Lonca örgütünün katı disiplini, küçük ölçekli üretim sağlayan usta-çırak ilişkisi, ağır yüklü fiziksel dünya, kapitalist çerçeve içine oturtularak anlaşılabilir. İşçilerin, genel olarak kapitalist toplumun yabancılaşma ögesi, pazar ve mübadele ekonomisinin olmadığı ilkel komünal toplumlarda hiçbir anlam ifade etmez. Eldeki belirli bilgi düzeyi ve kilise dogmalarının sınırlarında dünyayı yorumlamaya çalışan Ortaçağ insanı, yaşadığı hayatı “ilahî gücün planlaması” olarak benimseyebilir.

Marx *Grundrisse*'de, toplumların ideolojik bütünlerinde var olan ahlakla ilgili eşitlik ve özgürlük gibi kavramların da, altyapı ile bağlantısını açıkça dile getirir. Buna göre, eşitlik ve özgürlük kavramları pre-kapitalist toplumlarda ya yoktur ya da kapitalist toplumdaki anlamından farklı olarak vardır. Kapitalist toplumdaki eşitlik ve adalet antik dünyadakinin karşıtıdır. Çünkü kapitalist toplumun eşitlik ve özgürlük anlayışı mübadele değerini varsayar ki, mübadele değeri —pazar ekonomisi— iki olgunun temeli olmaktan çok onları yıkan şeydir. Marx'a göre: “Eşitlik ve özgürlük antik dünyada ve Ortaçağ'da henüz gerçekleşmemiş olan üretim ilişkilerini ön varsayar.”⁵⁰ Marx'ın sözünü ettiği özgürlük, sömürü benzeri kavramlar da karmaşık bir pazar ekonomisine sahip toplumlarda düşünülebilir. Özgürlük ve eşitlik üstyapının parçaları olarak görülecekse, onların gerçekleşmesi için kapitalist üretim ilişkilerine, doğru

⁴⁹ Marx, K., *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i* (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2002, s. 13.

⁵⁰ Marx, Karl, *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857-gru/g5.htm> (4 of 30) [23/08/2000].

değerlendirilip anlaşılabilmeleri içinse kapitalist ekonomi bilgisine ihtiyaç olacaktır. Dolayısıyla, bir toplum kendine içkin koşullar çerçevesinde değerlendirilebilir.

Toplumsal Yapının Analizi: Marx üretim güçleriyle üretim ilişkilerine “hayatın maddî koşulları” adını verir; yani, bunlar toplumsal altyapıyı meydana getirirler. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nin önsözünde, onların “hukukî ve politik bir üstyapının üzerinde yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç şekillerinin tekabül ettiği gerçek temel olduğunu” yazar. İlk ve en temel etkinlik, hem işin kendisinde ve hem de ürünün dağıtılmasında, her zaman başka insanlarla olan ilişkileri ihtiva eden üretimdir. Politik ve hukukî üstyapıyla ideolojik üstyapı işte bu ilişkiler üzerine kurulur. Bir toplumun dinini, ahlâkını, sanatını, felsefesini, politikasını ve hukuk sistemini anlamak için, o toplumun üretim güçleriyle iktisadî yapısının doğasını bilmek, anlamak gerekir. Buna göre, Marx *Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*’nda insanların emeğinin onları nasıl meta üretimine mahkûm ettiğini anlatırken, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nde üretim güçlerinin nasıl insanların faaliyetlerini kendilerine uygun hâle getirmek durumunda oldukları münferit toplumsal yapıları belirlediklerini açıklamaya çalışır. Başka bir deyişle, Marx toplumun yapısının bireylerin kendilerini beklerken buldukları ve değiştirebilme gücüne sahip bulunmadıkları bir şey olduğu olgusuna büyük bir önem atfeder.

İşbölümü: Marx’ın, *1844 El Yazmaları*’nda en açık şekliyle ortaya koyduğu; insan doğasının gerçekleştirilmesi önündeki engellerin kaldırılması ve yabancılaşmanın yenilmesi, ahlaki yönü güçlü hedeflerdir. İnsanın bu hedeflerle uzak düşmesine ya da gerçekleştirmesine engel olan şey ise, kapitalist ekonominin yarattığı toplum yapısıdır. Dolayısıyla kapitalizmin eleştirisi her zaman, bazen örtülü de olsa, ahlaki hedefleri içerir. Açık olan şey kapitalizmin doğası dolayısıyla, insanı doğasına, türüne, emeğine ve diğer insanlara yabancılaştıran bir mekanizma yarattığıdır. Bu durum net şekilde, kapitalist toplumun en önemli ayırıcı ögesi “işbölümü”nde görülür. İşbölümü, insanın kabile yaşamı sırasında, gereksinim ve üretkenliğin ve hepsinin nedeni olarak nüfusun artmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu süreç, maddi ve zihinsel işbölümünün oluşmasıyla tamamlanır. İşbölümünün tam anlamıyla gerçekleşmesi, insan bilincinin pratik etkinliğin bilinci olmaktan uzaklaşmaya başlaması sonucunu doğurur:

Bu andan itibaren, bilinç, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi gerçek olarak temsil ettiğini gerçekten sanabilir. Bu andan itibaren, bilinç, dünyadan kurtulma ve 'salt' teorinin, tanrıbilimin, felsefesinin, ahlakın vb. oluşmasına geçme durumundadır.⁵¹

İşbölümünün bir sonucu olarak bilinç ve gerçeklik kopma noktasına gelir; yani mevcut yaşam koşullarının egemenlerin çıkarları doğrultusunda yönlendirilmesi anlamında, ideoloji ortaya çıkar. Bilinç ve gerçeklik arasındaki kopukluk üretici güç, bilinç ve toplumsal durumun birbiriyle çelişkili bir durum içine girmesine neden olur. Çelişkinin nedeni şudur:

Faaliyet ile maddi faaliyetin, keyif çatma ile çalışmanın, üretim ile tüketimin farklı bireylerin payına düşme olasılığı, hatta olgusu ortaya çıkar ve bunların birbiriyle çelişkiye düşmemelerinin tek yolu, bizzat işbölümünün kendisinin tekrar kaldırılmasıdır.⁵²

Keyif çatan, tüketen kesim, diğerlerinin kullandığı üretim araçlarının mülkiyetini de elinde tutan sınıfı, yani burjuvayı oluşturur. Bu şekliyle işbölümü, Marx'a göre, özel mülkiyetin eşanlamlısıdır. Özel mülkiyet yabancılaşmanın ana kaynağıdır:

İşbölümünün bize derhal ilk örneğini sunduğu şey şudur: insanlar doğal toplum içinde buldukları sürece, şu halde, özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sürece, demek ki, faaliyet gönüllü olarak değil de doğanın gereği olarak bölündüğü sürece, insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini *köleleştirici yabancı bir güç* haline dönüşür.⁵³

Aynı yerde Marx, komünist toplumun ayırıcı özelliğinin “herkesin başka bir işe meydan vermeyen bir faaliyet alanı içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği”, diğer deyişle işbölümünün, özel mülkiyetin aşıldığı bir yer olarak düşünür. Bu yönüyle Marx'ın kendisi tarafından değil ama yorumcuları tarafından “bilimsel” diye nitelenen dönemin başlangıcında, önceki dönemlerden daha net ve bilinçli olarak; “köleleştirici yabancı bir güç”e karşı “kendini geliştirme”, iyi yaşam, insani toplum amacı bulunur.

⁵¹ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 56.

⁵² a.g.e., s. 57

⁵³ a.g.e., s. 59, italikler bana ait.

İşbölümü kapitalizme özgü olmamakla birlikte, onun en üst düzeyi kapitalist toplumda görülmektedir. İşbölümü bu aşamada topluma “sınıf” yapılanması şeklinde yansır. Marx’a göre, kapitalist sanayi toplumu, üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutan burjuva ile üretken güçlerin bir parçası olan emekçi sınıf olarak bölünmüştür. Kapitalist üretim tarzı, kapitalistin –üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutanların– üretken güçlerden biri olan emekçinin emek gücünün artı değerini almasıyla süre gider. Artı değeri oluşturan, işçiye ürettiğinden daha azının ödenmesidir. İşçinin emeğinin bir bölümü ona ödenmez. Bu da işçinin sömürülmesini ortaya çıkarır. Artı değer, işçiye, emeğinin tam karşılığını, “insan olarak değil” de, “bir işçi olarak var oluşunu... köle işçiler sınıfı olarak soyunu sürdürmek için yeterli olan”⁵⁴ miktarın ödenmesiyle elde edilir. Emeğin işçiye ödenmeyen birikimleri “sermaye”yi oluşturur. Sermaye, işçinin üretiminin artan oranda sermayedara aktarılması, dolayısıyla, işçinin üretiminin, karşısına bir başkasının mülkiyeti olarak çıkmasına yol açar. Sonuçta, “bir yandan işbölümünün, diğer yandan da sermaye birikiminin gelişmesiyle... işçi, ...emeğin özel, son derece mekanik bir tarzına bağlanır. Böylelikle fiziksel ve manevi baskı altında makineleşir ve insan olmaktan çıkarak soyut bir etkinlik ve mide”⁵⁵ olur. Artı değer, dolayısıyla sermaye oluşumu, doğası gereği, insanı sömüren bir süreç demektir: “Sermaye de diğerleri gibi bir üretim aracıdır, nesnelleşmiş, geçmiş emektir.”⁵⁶ Sömürünün de ötesinde insan, sadece emek taşıyıcı bir öge olarak görünür. Brenkert’e göre, artı değerın elde edilış şekli ve onun ortaya çıktığı özel mülkiyet yapısı çalışanların sömürülmesi demektir. Marx’ta özel mülkiyet düzenini, dolayısıyla kapitalizmi, ahlaki nedenlerle, özgürlük temelinde eleştirmektedir.⁵⁷

Marx’a göre, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki en önemli bağı, işbölümünün mahiyeti ve derecesi belirler. Buna göre, Marx *Alman İdeolojisi*’nde, “işbölümüyle özel mülkiyetin özdeş ifadeler olduğunu” söylerken, muhtemelen usta ya da uzmanlar kendilerinin kullanmadığı ürünleri imal ettikleri zaman, bu ürünleri onları kullananlara satmaları ve dolayısıyla, bu ürünlere onları yaratanlar tarafından sahip olunması gerektiğini anlatmak ister. Başka bir deyişle, bir toplumun üyelerinin

⁵⁴ Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 23

⁵⁵ a.g.e., s. 21

⁵⁶ Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi için Ön Çalışma*, s. 144.

⁵⁷ Brenkert, George, G., “Freedom and Private Property in Marx”, s. 123.

ekonomik çıkarlarının çelişmediği üretim ilişkileriyle belirlenen sınıflı toplumdaki bu tür çıkar çatışmasını içeren üretim ilişkileriyle belirlenen sınıflı topluma geçiş, Marx'a göre, üretim güçlerinin gelişmesinin bir sonucudur. Bu gelişmenin en önemli kaynağı ise belirli bir işin yeteneklere ve ustalığa göre bölüştürülmesidir. Herkesin en iyi ve en çabuk yapmayı bildiği işi yapmasını mümkün kılan işbölümüyle birlikte, mülkiyet hukukî bir yapı kazanır. Zira ustalığı ve yeteneğiyle başkalarından daha fazla üreten veya ürettiğini başkalarına satan insan, ürünlerinin kullanım hakkını talep eder.

Bununla ilişkili bir başka düşünce de, işbölümünün satmak için eşya üretimini teşvik etmesi, meta üretimini hızlandırması, özel mülkiyet ve paranın iktidarıyla birlikte mübadele ekonomisine yol açmasıdır. Fakat mülkiyetin sadece tek bir türü olmadığını iyi bilen Marx, *Alman İdeolojisi*'nde dört mülkiyet tipini birbirinden ayırır:

(1) İşbölümünün olabilecek en alt düzeyde olduğu topluma özgü kabile ya da klan mülkiyeti; (2) eski despotizmlerde görülen ve yollara, kamu binalarına, tahıl ambarlarına sahip olmayla belirlenen devlet mülkiyeti; (3) ihtiyaçları serfler tarafından karşılanan toprak sahipleri tarafından kontrol edilen toprak ve hizmetlerden oluşan feodal mülkiyet ve (4) üretimle ticaretin birbirinden ayrılmasına dayanan ve giderek daha büyük pazarlarda satılan metalleri ücret karşılığında üretecek insanların kullanılmasyla sonuçlanan kapital.

Marx'ın analizinde bundan sonraki adımı, bir toplumda temel güç, etki veya iktidarın, o toplumdaki mülkiyet tipini kontrolü altında bulundurduğu iddiasından meydana gelir. Kabile toplumunda mülkiyet herkesindir; güç topluma yayıldığı için, orada egemen sınıf yoktur. Diğer mülkiyet tiplerinde, mülkiyeti elinde bulunduran veya kontrol edenlerle, böyle bir kontrol yeteneğine sahip olmayanlar arasında bir ayırım söz konusu olur. Hâkim mülkiyet biçimini kontrol edenler toplumdaki egemen gücü oluşturur ve dolayısıyla, kendilerine çıkar sağlarken, nüfusun geri kalanının aleyhine olacak düzenlemeler yapabilirler. Sözelimi feodal düzende, derebeyleri yönetici sınıfı oluşturmaktadır. Onlar kendileri için çalışan serflerden ve hatta zenginlikleri toprak sahiplerinin çıkarlarına tâbi olan zengin tüccarlardan istediklerini alabilecek durumdadırlar. Serfin, derebeyinin ve tüccarın çıkarları aynı olmadığı gibi, belli noktalarda zorunlulukla çatışır. Üretim güçleriyle mülkiyet şeklinin feodal olduğu bu düzende, feodal derebeyleri toplumda ortaya çıkan çatışmaları kendi çıkarlarına olacak

şekilde çözüme kavuştururlar. Öyleyse, feodal sistem varlığını devam ettirdiği sürece, gerilim ve çatışmaların hep feodal terimlerle ele alınması kaçınılmazdır.

Marx'ın işbölümüyle özdeş gördüğü özel mülkiyet düzenine, yani kapitalizme sadece temel bireysel insan gelişimi açısından bakmaz. Özel mülkiyet, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirmek için kendi yapması gerekenden –emeğinden, emek ürününden– alıkoyduğu gibi, kendini gerçekleştirmenin diğer olmazsa olmazı toplumsallaşmasına da engeller çıkarır. Yabancılaşma, özel mülkiyet düzeninin gerçek temelini oluşturur.⁵⁸ Çünkü özel mülkiyetin edinilmesi, geliştirilmesi ve korunması için kesin sınırlamalar gereklidir. Bu sınırlamalar bireylerin birbirinden uzaklaşmasına neden olur. Kendi özel mülkünü korumaya çalışan insan için diğerleri tehlike potansiyeli taşır. Kapitalist ekonominin ahlaki arkaplanı olarak görülebilecek liberal özgürlük geleneğini, Marx bu bağlamda eleştirir. Kapitalizmin dayattığı toplumsal yapının meydana getirdiği liberal özgürlükler, insanları birbirinden koparır, “her bir insanı kendine yeterli monad olarak”⁵⁹ görür. En temel liberal özgürlük ögesi olarak görülen özel mülkiyet, Marx'a göre, servetten diğer insanlardan bağımsız şekilde yararlanmak demektir:

Bu her insanın öteki insanlarda, özgürlüğünün gerçekleştirimini değil, sınırını bulmasına yol açar.⁶⁰

Liberal özgürlükler, özgürlüğün herhangi bir sınırlamanın olmaması, bireye hareket alanı bırakılması olarak anlaşılması açısından bakıldığında, sorunsuz gibi görünmektedir. Buna göre, birey doğuştan sahip olduğu ve hiçbir şekilde vazgeçilemez, sınırlanamaz doğal haklara sahiptir –özel mülkiyet bunların en önemlilerindedir. Bireyin haklarını kullanımı tamamen kendi iradesine bağlıdır. “Özgürlük, doğal hakların kullanılmasında zorlama olmamasını ifade eder” Liberal gelenekte “En az yöneten devlet en iyisidir.”⁶¹ Fakat bu toplum yapılanmasında insanların gelişimi için de

⁵⁸ Kamenka, E., *Ethical Foundations Of Marxism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, s. 82.

⁵⁹ Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 34.

⁶⁰ a.g.e., s. 34.

⁶¹ Gregor, A. James, “Marxism and Ethics: A Methodological Inquiry”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No.3.(March., 1968), pp. 368–384, s.373.

herhangi bir çaba görülmez. İnsan doğasının gelişmesini sağlayacak koşulların yaratılmamasından öte, yabancılaşma sürekli insan aleyhine olacak şekilde işler.

Marx kapitalizmi sadece yüzeysel bir ekonomik fenomen olarak ele almaz. Tamamen insan eksenli bir bakışla, insanlar için yarattığı sosyal ve ondan kaynaklanan bireysel sorunlar çerçevesinde eleştirir. Buna karşılık kapitalizm öncesi toplum modelleri de, örneğin feodal kültür, Marx tarafından kutsanmaz. Kapitalizm öncesi dönemi de aşılması gereken, insanı yanılısamaların içinde bırakan bir aşama olarak değerlendirir. Ancak feodalizm bile, kapitalizm karşısında, çok daha insani bir sistem olarak ele alınır. Feodalizm akılcı ya da insan doğasını tersyüz eden bir bakışa sahip olsa da, en azından sosyal ve fiziksel olaylara anlam katmaya çalışmıştır. Kapitalizm bireysel değerleri, insanların doğaya eklemeyerek onu daha yaşanabilir bir çevre haline getirmesini sağlayan yaratımları da yok etmiştir. Hatta Marx bu saptamalarını modernizmi ağır şekilde eleştiren düşünürler boyutunda dile getirmiştir. Liberalizm, burjuvazinin egemenliğinin aracı olarak ticareti temel ilişki haline geldiği toplumlarda, o zamana dek sosyal alanda yer etmiş olan ilişki zeminini, insanların dünyaya bakışının çerçevesini, meslek dallarının derinliğini, insanların kendilerini ifade etme olanağı olarak gördüğü bütün bağları, katı yöntemlerle yok etmiştir:

Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı 'doğal efendiler'ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak öz-çıkardan, katı 'nakit ödeme' den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, dar kafalı duygusallığın en ilahi vecde gelmelerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim-değerine indirgedi ve sayısız ayrıcalıklı yok edilemez özgürlük yerine, o tek insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu... Burjuvazi, aile ilişkisindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve bunu salt bir para ilişkisine indirgedi.⁶²

Ekonomi, Politika ve Kültür: İnsanların politik etkinlikleri, onların üretici, ekonomik faaliyetleriyle kıyaslandığında, sadece fenomenal bir mahiyet arz ediyorsa, ya da başka türlü söylendiğinde onlar altyapının yalnızca bir yansımasıysalar eğer, insanların ahlâkî inançları, dinî inanışları, sanatsal başarıları ve felsefî teorileri yansımanın yansımaları, yani tamamen epifenomenal bir nitelikte olmak durumundadır. Marx'a göre, maddî hayat koşullarının hâkim biçiminin ona uygun düşen kültürel

⁶² Marx, Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. Muzaffer Erdost), Sol Yayınları. Ankara, 1998. s. 112.

biçimleri olması kaçınılmazdır; yani bir toplumda din, felsefe ve sanat, mevcut ekonomik düzenin ve teknolojinin doğasından dolayı, her ne ise o olacaklardır. Felsefe okulları arasındaki kavgalar, reform zamanları, dinî inanış açısından yenilenmeler ve hatta sanatsal üslûptaki değişmeler, üretim ve mübadeleden oluşan gerçek yaşamın yarattığı gölge ya da yansımalarından başka hiçbir şey değildirler.

Tarihsel Dönemler: Marx'ın analizinde şimdiye kadar söylenmiş olanlar, Comte'un diliyle ifade edildiğinde, tarihsel materyalizmin sosyal statüsünü meydana getirir. Görüşün sosyal dinamiğine, yani tarihsel değişme ve gelişme anlayışına gelince, teori tıpkı maddî hayat koşullarının bir toplumun yapısında temel olması gibi, maddî hayat koşullarındaki önemli değişim ya da dönüşümlerin hukukî ve politik üstyapıyla ideolojik üstyapıda er ya da geç birtakım önemli değişmelere yol açacağını öne sürer. Teori yine, üstyapıdaki önemli değişmelerin yalnızca temel ya da altyapıdaki değişmelerin sonucu olabileceğini, yani politika, hukuk ve ideolojinin sosyal gelişme üzerinde kendi başlarına belirleyici olamayacağını ama etkide bulunabileceğini öne sürer. Tarihsel materyalizmin bu en temel unsuruna göre, bütün önemli toplumsal değişmeler üretim etkinliklerinden kaynaklanmak durumundadır.

Tarihsel materyalizm anlayışı, dinamik boyutuyla, üçüncü olarak bir tarihsel dönemler teorisi sunar. Bu teoriye göre, başlangıçtaki ilkel komünizmi köleci toplum, köleci toplumu da feodalizm izler. Feodalizmin ardından da kapitalizm gelmek durumundadır. Bu farklı sosyal düzen tiplerinden birincisi olan ilkel komünizm iktisadî bakımdan durağan bir toplumu tanımlar. Başka bir deyişle, oldukça basit bir üretim evresinde bulunan söz konusu sınıfsız ilkel toplum düzeninde üretim güçleri ilk sosyal grup üyelerini yansıtmaya tam olarak yeter. Zaten üretim ilişkilerinin burada sınıfsal bir yapı kazanamamasının nedeni de budur: Mademki sadece bir şeyler yenilip içildiği sürece veya zaman üretim yapılmaktadır, başka insanların emeğine ya da kulluğuna ödeme yapılması gerekmez. Emeğin baştan beri sosyal olduğu bu toplumda egemen mülkiyet tipi de ortak mülkiyettir.

Marx'ın tarihsel materyalizmine göre, sınıfsız toplumdaki ya da ilkel komünizmden daha sonra sınıflı veya köleci topluma geçilir. O, antik Yunan bilim ve sanatını, eski Roma'nın kentleriyle ticaret ve bürokrasisini mümkün kılan şeyin kölelerin emeği olduğunu söylerken, bu geçişi mümkün kılan şeyin savaş ve savaş

yoluyla elde edilen esirler olduğunu anlatmak ister. Başka bir deyişle, başkasının üretimini veya artı üretimini sahiplenmenin en ilkel şeklinin, onu bir köle hâline getirip, egemenlik altına almaktan ibaret olduğunu bildiren Marx'a göre, bu da ilkel toplumda çoktan beridir varolan savaş sayesinde mümkün kılınmıştır. Zira burada, savaş esirinin hayatı, onun galip gelene haklarından yoksun bir biçimde basit bir çalışma aracı gibi hizmet etmesi koşuluyla bağışlanır. O hâlde, köle zekâ yüklü ve becerikli bir hayvandan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, köleci toplumda sınıfsal çatışma, hakları olanlarla haklardan yoksun bulunanlar arasında olmak durumundadır.

Emeğin esas olarak basit beden gücünün kullanılmasına dayandığı bir dönemde kölelik üretim ilişkilerinin ekonomik ve rasyonel bir şekli gibi görünmekle birlikte, emek ustalık ve beceriye dayandığı sürece, ekonomik gelişme için bir engel oluşturur.⁶³ Dolayısıyla, emek gücünü, yalnızca tehdit ve fizikî baskıyla değil, fakat esas sömüren ile sömürülen arasındaki dürüstlük ilişkisinin tesisi yoluyla sömürmenin daha mantıklı olduğu bir süre sonra ortaya çıkar. Bu da sömürülenin, feodal düzende, köleci toplumda olduğu gibi, artık haklardan tamamen yoksun bırakılmış bir üretim faktörü olarak kalmadığı, fakat sınırlı da olsa birtakım haklardan yararlanabildiği anlamına gelir. Sömürü sistemi daha iyi işledikçe, hukukî ilişkilerin çeşitliliği ve sayısı da artar. Böylelikle, bazıları diğerleri karşısında daha az ya da daha fazla imtiyazlı olan bir sosyal sınıflar hiyerarşisi yerleşir. Hukukî ilişkilerin bu şeklinin Cermen kâbilesinin organizasyonunda tohum olarak içerildiğini ve Ortaçağdaki üretim ilişkilerinin yapısına uygun şekilde oluştuğunu gösteren Marx, kapitalizmi incelemeye geçtiğinde, bu kez üretim güçlerinin gelişimi büyük sanayi küçük köylü ve zanaatkâr üretiminin yerini alacak kadar geliştiği zaman, egemenler ile egemenlik altına alınanlar arasındaki kişisel güven ve hatta dostluk ilişkilerinin iktisadî gelişme ve kalkınma için bir fren hâline geldiğinin ortaya çıktığını söyler. Ortaçağın sonlarında gelişen sınaî üretim tarzı, ona göre, gerçekten de emekçi ve patron arasında kişisel bir ilişki bulunduğu ve emekçi belli bir tabakaya bağlı bulunduğu sürece mümkün olmayan üretim faktörlerinin, yani sermaye ve emeğin özgür bir biçimde uyuşmasını gerektirir. Bu, işte kapitalist üretim tarzında gerçekleşir.

⁶³ Bkz., Gerhard Seel, "Karl Marx'ın Felsefesinin Özeti", *Marx ve Beşerî Bilimler* (der. Gerhard Seel) (çev. B. Mehmet Şahin), Ütopya yayınları, İstanbul, 2000, s.33.

Marx'ın daha güçlü olma anlamında, gelişme eğiliminde olduğunu söylediği üretken güçler, hammadde, üretim aletleri ve emek gücünden oluşur. O, insanlık tarihini üretken güçlerin ulaştığı düzeye göre sınıflandırır. Üretken güçlerin ulaştığı düzey ise “işbölümünün ulaştığı gelişme düzeyinden anlaşılır.”⁶⁴ Marx'ın ulus düzeyinde ele aldığı işbölümü öncelikle sınaî ve ticari emeğin tarımsal emekten ayrılmasıyla gerçekleşir. Daha sonra ticari emek sınaî emekten ayrılır. Bir işte çalışanlar da zaman içinde farklı bölünmeler geçirir. İşbölümünün geçirdiği aşamalar, birbirinden farklı mülkiyet tarzlarını –aşiret, antik, feodal zümre gibi– ve dolayısıyla bireyler arası ilişkileri belirler.

Tarihi, materyalist bir temel üzerinde bu şekilde yorumlayan Marx'ı, bununla birlikte esas ilgilendiren modern kapitalist toplumdur. Onun bakış açısından modern toplumlar en azından klâsik toplumlardan hayli farklılaşmış, devlet ile sivil toplum arasında ikiye bölünmüş, giderek kompleks bir görünüm kazanan ekonomik bir sistem içinde sınıflara ayrılmış bir toplumdur. Böylesine bölünmüş bir sosyal düzen, alabildiğine farklılaşmış ve karmaşıklaşmış burjuva sivil toplumu içinde bireyler, her biri bir diğerine karşıt olan, sınıf temelli öz-çıkar tarafından sürüklenen egoist bireylere dönüşür.

Sınıflı toplum yapısı işbölümünün olmazsa olmaz yansımasıdır. Kapitalizm olgusunun geneli gibi, sınıf oluşumu da tarihsel gelişimin belli bir aşamasının ürünü olarak kabul edilmelidir. Bu saptama, Marx'ın kendisi tarafından özgün bir bulgu olarak değerlendirilir.⁶⁵ Bir kişinin sınıfı, “mülkiyet ilişkileri ağı içindeki nesnel yeri” ile belirlenir.⁶⁶ Sınıflara bölünmüş toplumun üyesi olan insanlar her zaman sınıfa ait bir pencereden dünyaya bakmak durumundadır. İnsanların kişisel gelişimleri de sınıf koşulları ölçüsünde olmaktadır. Yani insan, doğasının gereklerine sınıfının izin verdiği kadarıyla ulaşır. Kapitalist toplumda insanlar burjuva ve işçi olarak iki ana sınıfa ayrılabilirler; bu iki sınıftan tarihsel önceliği olan burjuvazidir. Burjuvaziyi oluşturan

⁶⁴ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 40.

⁶⁵ Marx, “Marx'tan New York'taki J. Weydemeyer'e”, *Mektuplar*, <http://www.kurtuluscephesi.com/marks/mektuplar1.html>, 23.06.2008

⁶⁶ Cohen, *Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma*, s. 94.

şey, Ortaçağ'da ticaret ve ulaşım olanaklarının gelişimiyle zenginleşen kentlilerin kendilerini soylulara karşı koruma çabası olmuştur.⁶⁷

Burjuvalar ortak tehditleri olan soylulara karşı kazanım elde ettikçe farklı kentlerde aynı sorunla uğraşan grupları bir araya getirmeye başlamıştır. Marx'a göre, burjuvaların içinde yaşadığı bu karşıtlıklar yaşamlarını değiştiren, onları aşan, bireyden bağımsız yaşam koşulları haline gelmiştir. Daha sonra da çeşitli kentlerin birleşmesiyle bu ortak koşullar sınıf koşulları haline gelmiştir. Burjuvazi gelişim süreci içinde mülk sahibi olup da, bu mülkü "sanayi sermayesi"ne dönüştürebilecek herkesi kendi saflarında toplamıştır. O, aynı dönemde "burjuvaziden önce var olan, mülk sahibi olmayan sınıfların çoğunluğunu ve o zamana kadar mülk sahibi sınıfların bir kısmını, yeni bir sınıfa, proletaryaya dönüştürür."⁶⁸ Burjuvazi sınıfının oluşumu sırasında ekonomik koşullar, Marx'a göre, geniş yığınları önce işçi haline getirmiştir. Daha sonra, sermayedarların ortak çıkarlarının dayattığı sermaye dayanışması, bu karşıt yığın için ortak çıkarlar yaratmıştır. İşçi haline gelen halk yığını böylelikle işçi sınıfını oluşturur.⁶⁹ İşçiler ve burjuvalar ortak çıkarları doğrultusunda bir araya gelip, ekonomik koşulları doğrultusunda sınıflaşırlar.

Sınıfsal yapı, Marx'ın insan doğasının gelişimi için zorunlu gördüğü toplum şeklini ifade etmez. Sınıfı oluşturan insanlar birbirlerinin eksiklerini tamamlayan, sosyalleşmeyi hayata geçiren üyeler değildir. Aksine sınıfın varlığı, Marx'ın olumladığı anlamda bir toplumsal yapının yokluğunu onaylar. Sınıfı meydana getiren, onu oluşturan bireylerin karşısında, onlara karşıt bir gücün varlığıdır. Marx'a göre tek tek bireyler ancak başka bir güce karşı mücadele yürütürken sınıf oluştururlar. Bunun anlamı, sınıfın yüzeysel bir çıkar ya da ayrıcalık koruma mekanizması olduğudur. Kapitalist toplumda var olan iki temel sınıf, burjuvazi ve proletarya, uzlaşmaz bir karşıtlık içindedir ve kapitalizm, Marx'a göre, bu karşıtlık üzerine kurulmuştur. Tersini durumda, yani sınıf olarak hareket etmeyi gerektirecek ortak bir tehdit algısı yoksa, aynı sınıfın üyesi olan insanlar kendilerini birbirine düşman yapan bir rekabetin içinde kalırlar. Bu durum bireyi sınıfa bağımlı hale getirir. Bireylere aldatıcı bir özgürlük algısı

⁶⁷ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 98.

⁶⁸ a.g.e., s. 98.

⁶⁹ Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 157.

verir. İçinde insani olan her şeyin erozyona uğradığı, sadece daha fazla sermaye üretimine odaklanan ve bu uğurda hiçbir değeri kabul etmeyen bir rekabet toplumu oluşturur. Sınıf, işbölümü ve özel mülkiyetin bütün sonuçlarının bir somutlaşmasıdır. Marx'a göre gerçek insan özgürleşmesi de sınıfların ortadan kalkması temelinde gerçekleşecektir:

Sınıflarıyla ve sınıf karşıtılarıyla birlikte eski burjuva toplumunun yerini, kişilerin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.⁷⁰

İnsanın özgürlüğü temel amaç, bu amaca ulaşma aracı olarak da komünist devrim kabul edilmektedir.

Sanayi devrimi sonrası Avrupa toplumunda ekonomi, daha önceleri olmadığı kadar, belirgin şekilde toplumsal yaşamın motoru olarak görünmeye başlamıştır. Dolayısıyla Marx'ın ekonominin toplumun temel değişkeni olduğu düşüncesi, kendine özgü bakış açısını yansıtan bir durum olmaktan çok, yaşadığı dönemin onu zorladığı bir gerçektir. Benzer konular üzerine düşünen filozoflar da aynı çerçeveyi paylaşmaktadır. Saint Simon daha önce ekonomik ilişkilerin toplumdaki belirleyici rolü üzerinde duran ilk düşünürdür.⁷¹ İnsanı anlamanın en sağlam yolu, yaşamın her alanını belirleyen temel yapı olan ekonomiyi çözümlenektir. Marx, özellikle 1844–1845 sonrası, toplumsal ve bireysel sorunların nedenlerini ve çözümlerini sistemli olarak ele aldığı çalışmalarında, bu sorunların hem nedeni hem çözümü olarak ekonomiyi görmüştür. Çünkü ekonomi başlığı altındaki etkinlikler, sadece istek ve gereksinimleri gidermenin değil, ondan daha fazla, insanın ne olduğunun, kendisini açığa çıkarmasının, yani nesnelleşmesinin yoludur.

Marx, modern toplumun kazanımlarını küçümsemez; ona göre, burjuva devrimleri tarafından getirilen insan hakları bireylerin devlet ve toplum karşısında birtakım haklara ve belli bir egemenliğe sahip olmalarını garanti eder. Fakat modern toplumlarda, bireyler özgür ve eşit oldukları devletteki hayatlarıyla eşitsizliğin ve neredeyse köleliğin hüküm sürdüğü sivil toplumdaki hayatları arasında ikiye bölünürler. Devletin bakış açısından birey evrensel birtakım haklara ve diğer yurttaşlarla

⁷⁰ Marx- Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, s. 133.

⁷¹ Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford University Press, London, 1963, s. 90.

kıyaslandığında eşitliğe sahip olmakla birlikte, sivil toplum içinde özel çıkarlarıyla karakterize olan, başkalarıyla bir varoluş ya da ölüm-kalım mücadelesi içine girmiş bir burjuvadır. Çünkü burada insan, toplumun örgütlenme şekli yüzünden kendine yabancılaşmış, “insanlık dışı ilişki ve öğelerin egemenliğine bırakılmış insandır”⁷², halâ türsel varlık değildir. Ona göre, bireylere siyasal bir özgürleşme sağlanması onların siyasal haklarını güvence altına alırken, sivil toplumun üyesini yalıtılmış bireyci ortamından kurtarmaz. Sivil toplum insana, “öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar”⁷³ verir. Bu haklar ve özgürlükler aslında daha genel olarak liberal toplumun yapısını yansıtır.

Bireyin burjuva toplumunun önemli bir ürünü olduğunu kabul eden Marx, özel çıkarın bilimum şeytanlıkları tarafından şekillenen burjuva toplumunun bireyciliğin atomize ve parçalanmış bir şeklini yarattığını da öne sürer. Modern toplum ona göre, dahası, feodalizmin cemaat bağlarını da ortadan kaldırmıştır. Modern toplumun temin ettiği politik özgürleşim, bu yüzden bireyin feodalizmin sınırlamalarından ancak kısmî ve soyut bir kurtuluşu ifade eder. O, gerçek bir demokrasiye değil, fakat bir kölelik demokrasisine karşılık gelir.

Modern toplumun bir meta üretimine, dünya ölçeğinde geniş bir pazar sistemine dayandığını ifade eden Marx, bunun da ötesinde, metanın topluma bütünüyle egemen olduğu bir toplumsal yapının oluştuğunu savunur. Böyle bir egemenlik sisteminde işçi de meta statüsüne indirgenir ve üretim, daha fazla kâr ve dolayısıyla artı değer yaratacak şekilde, meta üretimi düzeyinde gerçekleşir. Modern toplumların kapital ve bireyler üzerine bir egemenlik sistemi empoze eden soyut sosyal güçler tarafından yönetilen toplumlar olmak durumunda olduğunu öne süren Marx için, modern toplum meta üreten bir toplum olup, modernite de tarihte meta üretimi çerçevesi içinde organize olmuş bir çağı ifade eder. Modern öncesi toplumlarda fetişlerin ağaçlardan, canlı veya cansız başkaca nesnelere yapıldığı yerde, kapitalizm altında meta fetişizmi değeri mübadele değerine dönüştürürken, kullanım değerini veya insanî varlıkların gelişimini en aza indirir. Toplumu özsel nitelik ve işlevlerinden uzaklaştırır;

⁷² Marx, *Yahudi Sorunu*, s.27.

⁷³ a.g.e., s.32.

...meta *fetişizmi*... para ve sermaye *fetişizmi*. Kısacası, başkalarıyla birlikte bir topluluk yaşamı içinde çok yönlü kişisel gelişim demek olan gerçek özgürlüğü kısıtlayan, şeyleşmiş toplumsal ilişkiler.⁷⁴

Soyut mübadele değerinin para şeklinde ortaya çıktığı böyle bir toplum düzeninde değer, sadece metalara sahip olmada ve eşyaları kullanmada bulunur. Metaya yüklenen değer, insani olan bütün oluşumlar ve ilişkiler de dahil olmak üzere her şeyin metalaşmasıyla sonuçlanır.

2. BÖLÜM: MARX'TA İNSAN DOĞASI

İnsanın, kazanılmış değil de, doğadan veya doğuştan getirdiği yapısına; düşünme, hissetme biçimleri ve eylemde bulunma tarzları da dahil olmak üzere, bütün insanların ortak olarak sahip olduğu özellikler bütününe insan doğası adı verilir. Bu yönüyle insan doğası değişmeyen, tüm insanlarca paylaşılan genel insanî, özsel özellikleri ifade etmektedir. Bu insanî özellikler, insanların karakteri olarak adlandırılabilir.⁷⁵ Fromm'a göre, Marx, “bir insan olarak ‘insanın’ kavranabilir ve belirlenebilir bir büyüklük olduğuna inanır.” Ve “bu kavram [İnsan Doğası] insan denilen canlıyı bütünüyle kapsamaktadır ve insan var olduğu sürece de (öz olarak) aynı kalacaktır.”⁷⁶

Marx'ta evrensel bir insan doğasının var olup olmadığı, onun evrensel bir insan varlığı düşüncesine sahip ise bunu bütün düşünsel yaşamı boyunca devam ettirip ettirmediği, Marx yorumcuları arasında önemli bir tartışma konusu olagelmıştır.⁷⁷ Onun 1845 öncesi eserlerinde açık bir insan doğası varsayımının bulunduğu konusunda ortak bir yoruma ulaşılabilmektedir. 1845'te yazılan *Alman İdeolojisi*, diğer felsefi tartışmalarda olduğu gibi, bu noktada da kırılma noktası olarak görülmektedir. Bu tartışmanın can alıcı noktası, insanın değişmez bir doğaya sahip olduğu görüşünün etik

⁷⁴ Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak* (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 116.

⁷⁵ Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi* (çev. İsmet Akça-Görkem Doğan), Birikim Yayınları, İstanbul, 2002, s.23.

⁷⁶ Fromm, Erich, *Marx'ın İnsan Anlayışı* (çev. Kaan H. Ökten - Düzenleyen ve Yay. Haz. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2004, ss. 53–54.

⁷⁷ Shapiro, Ian, “Human Nature”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), Version 1.0, London, Routledge, 1998.

teorisine kaynaklık etmekte olmasıdır. Marx'ta insan doğası düşüncesinin belirleyici olmadığını düşünen örneğin, E. Kamenka, L. Althusser gibi filozoflar genellikle Marx'ın bir etik düşünceye de sahip olmadığını, hatta etiğe karşı olduğunu iddia ederler. Diğer taraftan G. Cohen, N. Geras, E. Fromm gibi felsefeciler ise, Marx'ın kesinlikle bir insan doğası düşüncesine sahip olduğunu düşünürler.

Marx'ın, açıkça belirtmek gerekir ki, üzerine sosyal teorisini, yani sadece tarih ve metafizik teorisini değil, fakat etik anlayışı ve toplum felsefesini de inşa ettiği bir insan doğası anlayışı vardır. Marx'da bir insan doğasının varoluşunu yadsıyan söz gelimi Louis Althusser benzeri yorumcuların en temel argümanı, onun tam bir determinist olması, insanların çevreleri ya da içinde bulunduğu koşullar tarafından belirlendiğini düşünmesidir. Gerçekten de söz konusu Marx yorumcuları, onda bir insan doğası tasarımı bulunmadığını söylerken, Marx'ın bakış açısından insanların, karakterleri bütünüyle sosyalleşmelerine ve deneyimlerine bağlı olacak şekilde bir boş levha olduğunu savunurlar. Marx'ta insanların çevreleri tarafından etkilendikleri ve önemli bir ölçüye kadar belirlendikleri doğru olmakla birlikte, onun bütün bir hümanizmi ve teorisinin kendisine bağlı olduğu güçlü bir insan doğası anlayışının bulunduğu da doğrudur. O, pek çok eserinde, zaman zaman "türsel varlık" diye de tercüme edilen Almanca *Gattungswesen*'den hareketle "türsel-öz" kavramını kullanır. Zaten başka türlü, onun kapitalizmde insanların, kendi doğalarının çok çeşitli yönlerinden uzaklaşmaları, özlerine aykırı düşmeleri anlamında yabancılaştıklarını söyleyebilmesi mümkün olmaz. Onun, bir insan doğası tasarımına sahip olmasaydı eğer, kapitalizmden sonra gelecek bir sosyal düzen olarak komünizmde insan varlıklarının kendi insani doğalarını, bireyselliklerini tam olarak gerçekleştireceklerini söyleme olanağı da olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, onun insan doğası anlayışının sadece kapitalizm eleştirisinde değil, fakat daha iyi bir toplum düzeninin mümkün olduğu inancında ve tarih kuramının şekillenmesinde de önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Bazı Marx yorumcularını, onda bir insan doğasının varoluşunu yadsımaya iten en önemli neden, öyle sanılır ki, onun insan doğası anlayışının, pek çok filozofta olduğu gibi, özcü bir insan doğası anlayışı olmamasıdır. Özcü insan doğası anlayışında, insan doğası sabit ve değişmez bir şey olarak görülür. Oysa Marx bir tarihselcidir, yani ayırıcı birtakım ihtiyaçları ve potansiyelleri olan insan varlıklarının tarih boyunca geliştiklerini

öne sürer.⁷⁸ Başka bir deyişle, onun bakış açısından insan doğası, üretim güçleri ve ilişkilerinin gelişmesine ve evrim geçirmesine bağlı olarak sürekli bir biçimde değişir ve evrim geçirir. Onun, önemli ölçüde Aristoteles'in insan doğası tasarımına benzeyen insan doğası anlayışı, dahası doğalcı bir anlayıştır. İnsan eylemlerinin belli bir doğayı gerçekleştirecek şekilde oluşturulduğunu söyleyen bu doğalcı anlayışların karşısında, anti-doğalcı anlayışlar bulunur. Doğalcı anlayışlar açısından, insan varlıkları için anlam ve değer kaynağı içsel olup onların ihtiyaç ve taleplerinin gerçekleşip gerçekleşmemeleri tarafından belirlenirken, anti-doğalcı anlayışlar söz konusu anlam ve değer kaynağının dışsal veya aşkın olduğunu öne sürerler.⁷⁹ Marx'ın önce tarihselci olan insan anlayışı, buradan da anlaşılacağı üzere, doğalcı mükemmeliyetçiliğin seküler bir versiyonunu meydana getirir. Çünkü söz gelimi Aristotelesçiliğe dayanan Hristiyan anlayışın insanın ilk günah yüzünden gerçek doğasından uzaklaştığını savunduğu yerde, Marx insan varlıklarının, potansiyelleri sömürüye dayalı bir ekonomik düzenin olumsuz güçleri tarafından engellendikleri için, doğalarına, benliklerine yabancılaştıklarını öne sürer. Bununla birlikte, insanın gelişmesinin önündeki bu yapay engeller, ona göre ortadan kaldırılabılır ve insan için, kendi gerçek doğasına uygun sahici bir gelişmenin yolları sonuna kadar açılabilir.

Bu yoruma alternatif olarak, ayrıca Marx'ta insan doğasının hem değişmez birtakım yön ve özellikleri olduğu, hem de bu doğanın tarih içinde değişen koşullara bağlı olarak yeni özellikler kazandığı söylenebilir. Başka bir deyişle, değişmez insan doğası kabulü, insanın tarih içinde hiç değişmediğini savunmak demek değildir. Hatta insanın değişen yönleri olduğu apaçıktır. Cohen de insanın tarih içinde önemli ölçüde değiştiğini kabul eder. Ama insan doğasındaki bu değişimle beraber, “eşit ölçüde önemli ve belki de aynı anlamda, insan doğasının değişmez özellikleri bulunduğu da doğrudur.”⁸⁰ Marx insan doğasının değişmez yönleri olduğunu kabul etmektedir. O, insan doğasının değişmezliği ve bu doğasının içeriği konusunda Aristoteles'in takipçisi sayılabilir. Aristoteles etiği de insan doğası varsayımı üzerine kurulmuştur. Marx ve

⁷⁸ Kellner, Douglas, “Karl Marx” *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, s. 67.

⁷⁹ Shapiro, Ian, “Human Nature”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), Version 1.0, London, Routledge, 1998.

⁸⁰ Cohen, Gerald, A., *Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma* (çev. Ahmet Fethi), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29.

Aristoteles'in benzeştiği diğeri bir nokta, insanın ne olduğu ile nasıl yaşaması gerektiği arasındaki sıkı ilişkidir. Yaşam tarzı, yöneldiği etkinlikler, insan doğasının ne olduğunu açığa çıkarır. İnsan doğası yapıp ettikleri sayesinde somutlaştırılır, böyle gerçekleştirilir.

Aristoteles'in etiği “olan-insan ile asıl-doğasının-farkına-vardığı-olabilecek-insan arasındaki köklü karşıtıktan”⁸¹ yola çıkar. Potansiyelin aktüel hale getirilmesi, onun etiğinin ana konusunu oluşturur. Aristotelesçi etikte önemli olan ve Marx için de geçerli bir nokta vardır; buna göre, etik, insanın olan doğasından gerçek doğasına geçişin aracıdır. Bu ayrımı özellikle Marx'ta çok önemlidir. Marx kapitalist toplum düzenini, insanı kendi doğasına yabancılaştırması ekseninde mahkûm eder. Kapitalist ekonomide, dolayısıyla kapitalist üretim tarzında, insan doğasının gerçekleşmesini engelleyen bir yapı vardır. Bu engeller aşıldığı zaman, insan doğasını gerçekleştirme anlamında özgürleşir, gerçek iyisine kavuşur.

Marx söz konusu insan doğasını, başlangıçta ya da en azından *Yahudi Sorunu*'na kadar soyut biçimde ve metafiziksel bir tarzda ele alınan insan doğası, daha önce de belirtildiği gibi, insanın her şeyden önce, bir türün, yani insan türünün üyesi olmasıyla, dahası, bu durumun bilincinde olan bir varlık olmasıyla belirlenir. Buna göre Marx, 1843'ten itibaren “gerçek kişi”, “özne olarak gerçek varlık”, “insan özü”, “türsel varlık”tan söz eder ve en açık olarak *Feuerbach Üzerine Tezler*'de “insan doğası” kavramını kullanır.⁸² İnsan, dahası toplum içinde olmasıyla öne çıkarılır.

İkincisi, insan yine doğası gereği, başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan bir sürü hayvanı ya da sosyal varlıktır. Marx, burada da büyük ölçüde insanı *zoon politikon* olarak tanımlayan Aristoteles'ten yola çıkar. Aristoteles'e göre, kendisini belli bir çeşit yaşam içinde gerçekleştirebilen insan doğası, sadece toplumsal yaşam içinde varolabilir. Yani insan doğasına ilişkin iki saptama olarak, Aristoteles hem insanın sosyal-fiziksel değişmelere rağmen değişmeyen doğasından söz etmekte, hem de bu doğanın toplumsal olduğunu söylemektedir. Özellikle, erdemli bir yaşam sürme idealinin gerçekleşmesi, insanın erdeme sahip olabilecek doğasının olduğu düşüncesini varsayar. Diğeri taraftan, erdemlerin edinilmesinde “alışkanlık” a yapılan vurgu, bunun

⁸¹ MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 87.

⁸² Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 37–59; *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s.192; *Yahudi Sorunu*, s. 27, 37; *1844 El Yazmaları*, s. 102, 118; *Feuerbach Üzerine Tezler*.

edinilmesinde ortam olarak toplum yaşamını zorunlu kılar. Alışkanlık, sürekli aynı tarz ilişkilerin yaşandığı toplumda kendiliğinden oluşur. Aristoteles'e göre insan, tek başına yaşayamaz. Ailesi, dostları, yurttaşları ile birlikte yaşamalıdır. Çünkü insan doğası gereği toplumsaldır.⁸³ Fiziksel gereksinimlerin insan için zorunluluğuna olduğu kadar, onun sosyal ilişki kurması gereğini işaret eder. İyilik, mutluluk gibi ana ahlâk kategorileri, ancak toplum içinde gerçekleşebilir. Aristoteles, "bir kişi için ve bir kent için" iyi olanın aynı şeyler olduğunu söylerken, toplumun insanın doğal yönelimiyle bir araya gelen, dolayısıyla onu oluşturan parçaların özelliklerini taşıyan bir organizasyon olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın hayatın temel amacı olan mutluluğu elde edebilmesi de, ancak toplum içinde mümkün olur:

Belki de tek kişiyi mutlu saymak anlamsız; nitekim hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan toplumsal doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın.⁸⁴

Aynı şekilde Marx da, insan doğası kavramını görece olarak, en ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'in altıncı tezinde, insanın özünün bir soyutlama olmayıp toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu söyler ve Feuerbach'ı, bu özü tarihsel akıştan kopararak yalıtılmış olmakla eleştirir. İnsan varlığı, insanın özü ya da doğası, ancak toplum içinde sözü edilebilir bir olgudur. Bu bakımdan Marx ile Aristoteles arasındaki en önemli farklılık ikisinin farklı toplum düzenlerinde ve tarihsel dönemlerde yaşamış olmalarıdır. Başka bir deyişle, Aristoteles'in ahlâk üzerine görüşlerini değerlendirirken yaşadığı tarihsel ve toplumsal çerçeveyi göz önünde tutmak gerekir. Marx ve Aristoteles görüşlerini belli bir toplu durum (konjonktür) içinde sunar. Aristoteles "*polis*" insanına bakarak ahlâk ve insan doğası tasarımı sunarken, Marx çok daha karmaşık bir toplumun insanını gözlemlemektedir. Aristoteles henüz ekonomik insanla karşılaşmamıştır. En basitinden, üretken güçler ve üretim ilişkileri çelişmesini hiç yaşamayan bir topluma bakarak düşüncelerini oluşturmuştur. Ayrıca söz konusu grup oldukça küçük ölçekte. Marx ise insanı, ekonomik ilişkiler içinde sömüren düzeni görüp, buradan bir çıkış yolu aramaktadır. İnsan doğası yaklaşımları da iki düşünürün

⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005, s. 17.

⁸⁴ a.g.e., s. 188.

yaşadıkları dönemin farklılıklarını yansıtmaktadır. Marx'ta insan doğası tarihin içinde, tarihsel olaylarla birlikte değişir. Aristoteles'in varsaydığı insan doğası, tarihsel toplumsal koşulların dışındadır. Teorik bir ön kabul durumundadır. Brenkert'e göre, bu farklılığı yaratan, tarihin kaydettiği gelişmelerdir.⁸⁵ Marx, insana, tarihin ona kattıkları temelinde yaklaşır. Bu olanağı vardır. İnsanın belli özellikleri içeren bir doğaya sahip olması gerektiği temelinde ise Aristoteles ve Marx arasında bir ayrılık yoktur.

İnsan doğasının en önemli belirleyicisinin toplumsallık olduğu düşüncesi, Marx'ın insan doğası anlayışını dönemin diğer insan doğası yaklaşımlarından ayıran en önemli özelliktir. Gerçekten de, insanî öz ya da insan doğası kavramlarına ve bu kavramların içeriklerine ilişkin tartışmalar, modern dönemde Marx ile başlamaz; Marx'a en yakın sayılabilecek dönemde, Kant ve özellikle Feuerbach gibi filozoflar da bu konu üzerinde durmuştur. Onların öncesinde de insanın özüne ilişkin yaklaşımlar, insan doğasının genellikle "bir fikir veya bir soyutlama" olduğu iddiasını gündeme getirir.⁸⁶ İnsani özün altına da bireysel farklılıklar yerleştirilmektedir. Bu tür bir soyutlama, insanların kendisine göre değerlendirebileceği bir ölçüt olarak görülmüştür. Ancak insanî öz ya da insan doğasıyla ilgili Marx öncesi tasavvurlar, "insanî varoluşa gerçekten temel, özsel olan şeyi, yani bireylerin birbirleriyle kurdukları etkin ve çeşitli ilişkileri (dil, çalışma, aşk, yeniden üretim egemenlik, çatışma vb.) ve 'tür'ü, ortak olanı tanımlayan şeyin bu ilişkiler olgusunu düşünebilmekten acizdir... Marx'la birlikte ilişkiler, insana (yani insanlara) uygulanan öz kavramının yegâne etkin içeriğini üretir."⁸⁷

Balibar'ın açıkça dile getirdiği nokta, Marx'taki toplumsallık vurgusudur. İnsanın özüne ilişkin araştırmasında nereye bakılması gerektiğinin cevabı da bu toplum vurgusunda bulunur. Tek başına birinin, Aristoteles'in de dediği gibi, bütün insanî potansiyelini hayata geçirmesi mümkün değildir. Marx'ın yorumlarında toplum, bireylerin matematiksel toplamından oluşan bir yığın olarak görülemez. Toplum, insanın bütün potansiyelini aktüel hale getirecek ortamın adıdır:

⁸⁵ Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 108.

⁸⁶ Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 43.

⁸⁷ Balibar, *a .g. e.*, s. 44.

... Yerleşik toplum, kendi kalıcı gerçekliği olarak, varlığının olanca zenginliğiyle insanı yaratır – *en derin anlamında bütün duyularını edinmiş zengin* insanı yaratır.⁸⁸

İnsani özellikler açısından toplum içinde zenginleşiyor olmak için, toplumun öğelerinin ortak paydalara ve paylaşım özelliklerine sahip olması gerekir. İnsanın diğerleriyle etkileşiminin olmadığı bir ortam onun eksiklerini, gelişime açık yönlerinin tamamlanmasında olumsuzlayıcı olamaz. Etkileşim bu durumda anahtar kavramdır. Toplumsal yapının insan doğasının gelişimini sağlayacak bir düzene sahip olması gerekir. Bu aşamada gözden kaçmaması gereken şey, insan doğasının toplumsal ilişkiler bütününe bağlılığı, onun insan doğasını yaratan değil, daha çok biçimlendirip, yönlendiren tarzda olduğudur, çünkü bu ikisi arasında karşılıklı bir gereklilik vardır. Geras'a göre, toplumsal ilişkiler insan doğasını sadece koşullandırır, dolayısıyla, insan doğası tamamen toplumsal ilişkilere bağımlı değildir.⁸⁹

Marx açısından insan, üçüncüsü, nesneleştirilen bir varlıktır; dolayısıyla, o, içine kapanmak yerine, dış dünyaya yönelir ve kendisini üretim yoluyla ya da emeği sayesinde gerçekleştirir; yani, insan âlet yapan, üreten bir varlıktır. Bununla birlikte, onda üretim kavramı insanın diğer özsel güçlerini dışta bırakmaz; bundan dolayı, insanın kendisini rasyonel olarak belirlemesi anlamında bilim ve sanatsal faaliyet, Marx'ta özgür insanın üretiminin özsel bir bileşeni olarak ortaya çıkar. Ünlü Marx yorumcusu Buchanan bu durumu şöyle ifade etmektedir:

(I) Evrensel, (II) özgür, (III) bilinçli (ya da rasyonel olarak kontrol edilen), (IV) sosyal açıdan üretici faaliyete, der Marx, sadece insan yetilidir. Beşinci bir kapasite ya da üstkapasite ise, (V) çok sayıda beceri ve meziyetin, biri ya da ikisinin etkin gelişimini ihmal etmeden, geliştirilme, yani bütünsel gelişme kapasitesidir.⁹⁰

Marx'ta insan doğası ya da kavramını tamamlayan kavram, birçok filozofta olduğu gibi, elbette varoluş kavramıdır. Ve o dolayısıyla, belli bir gerçekliğe veya gerçeklik alanına onun kavramıyla değer biçmek gerektiğine inandığı için, varoluşu da öze değerlendirmek gerektiğini söyler. Buna göre, bir öz ya da insan doğası soyut bir biçimde ve kavramsal olarak kavranır; o bir şeyin duyumsal ampirik varoluşunun tam

⁸⁸ Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 118.

⁸⁹ Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, s. 72.

⁹⁰ Buchanan, E. A., *Marx and Justice*, New Jersey, 1982, s. 17.

tersine, kavramı ya da idesidir. Bundan dolayı, ahlâkî bakımından kötü dediğimiz şey, ampirik olarak gözlemlenen bir varolanın özünden uzaklaştığı, ondan ayrı düştüğü, tamamen koptuğu bir durumun sonucu olmak durumundadır. Bu nedenle, onda ahlâkî iyi varoluşun insan doğasına uymasının, insanî öze uygun düşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁹¹

Marx, insanın özüne ilişkin tartışmasını sonradan ihtiyaç kavramıyla zenginleştirerek somutlaştırmıştır. Buna göre, insan varlığının kendisine ihtiyaç duyduğu bir şey, onun özünün bir parçasını, belli bir boyutunu meydana getirir. Başka bir deyişle, ihtiyaçların mevcudiyeti insan için özsel olup, onlar olmadığında, insan varlığı tam, gerçekleşmiş bir varoluşa sahip olamaz. Mevcut ihtiyaçlar karşılanamaz ve bir şekilde bastırılır, ya da hatta başka ihtiyaçları engellerse, varoluş öze ahenk içinde olmaktan çıkar ve yabancılaşma söz konusu olur.⁹² Marx, bununla da kalmayıp, tarihselciliğine uygun olarak insanın doğası veya özünün geliştiğini söyler. Bu ise doğallıkla gelişmeyi de, özü anlamada oldukça önemli bir kavram hâline getirir. Ona göre, insan varlığında yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar ve bunlar gelişen sosyal ilişkiler ve koşullar ortamında dönüşüme uğrarlar. Üstelik, yeni ihtiyaçlar insan için özgül hedefler belirleyip, dünyanın ihtiyacın karşılanmasına uygun bir tarzda dönüştürülmesini gerekli kılar. Öte yandan beslenme, eğitim, insanî etkileşim, vs., ihtiyacının aynı şekilde ve tam tamına aynı kültürel süreçlerle karşılanamadığına dikkat etmek gerekir. Onların farklı içerikleri ve nesnelere olup, karşılanmaları farklı etkinlikleri zorunlu hâle getirir. Bundan dolayı, ihtiyaçlar farklı ihtiyaçlar olup, aynı temel ihtiyaçlar bile farklı tarihsel dönemlerde farklı ihtiyaçlar olarak ortaya çıkarlar.

⁹¹ Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008, s.259.

⁹² Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 138–53.

3. BÖLÜM: MARX'IN ETİĞİ

3.1. MARX'IN BİR AHLÂK TEORİSİ VAR MI?

Marx ve etik ilişkisi, onunla ilgili en tartışmalı konulardan biridir. Bu tartışmaların var olmasında Marx'ın felsefe tarzının ve bazı ifadelerinin etkili olduğunu söylemek gerekir. Buna göre Marx, kimi zaman ahlâkın üretim tarzının yansıması sonucu, üstyapının bir parçası olarak ortaya çıktığını, onun komünist topluma geçişle birlikte ortadan kalkacağını söyler. Kendisinden önceki filozofların ahlâkla ilgili görüşlerini, alışılmışın dışında, aşağılayıcı bir tonda eleştirir. Bu söylemleri 1845 tarihinden itibaren çok sık kullanılır.

Diğer taraftan, özellikle 1845'e kadar Marx, ahlaki kaygıları yüksek yazılar kaleme alır. *1844 El Yazmaları*'nda, insanın sömürülmesi, ezilmesi, insan var oluşunun olumsuzlanması, yabancılaşma gibi ahlâkî kavramları fazlaca kullanır. Bu açıdan bakıldığında Marx, tamamen ahlâkçı bir filozof gibi görülebilir. Tartışma noktası 1845 tarihini referans alarak sürdürülmektedir. *Alman İdeolojisi*, —Althusser gibi— bazı Marx yorumcusu filozoflar tarafından ahlâkî her türlü hesaplaşmadan kopuşun, ahlâkı aşılması gereken bir insanî alan olarak görmenin başlangıç noktası kabul edilir. Artık bilimsel, anti-hümanist Marx'ın ortaya çıktığını kabul eden yorumcular vardır.

Marx'ın felsefesinde 1845 tarihli *Alman İdeolojisi*'nden itibaren bir değişikliğin ortaya çıktığı açıktır. Bunun en önemli göstergesi kullanılan terminolojinin ve üzerine düşünülen konuların keskin farklılığıdır. Marx dahası insan doğasının tam gelişimi, yabancılaşmanın aşılması gibi sorunlara, önceden olduğu gibi, doğrudan eğilmez. Yoğun şekilde kapitalist ekonomi analizleriyle ilgilenir. Lukes, Brenkert, Peffer gibi felsefeciler ise, Marx'ın etiğe yaklaşımının baştan beri alışılmışın dışında olduğunu, bununla birlikte belli bir etik yaklaşımı her zaman içerdiğini savunurlar.

Althusser'in bakış açısına göre, *Alman İdeolojisi* Marx'ın düşüncesinde geri dönülmez bir kırılmayı ifade eder.⁹³ Buna göre 1845 öncesi, Althusser'in de Marx'ı tam olarak ifade etmediğini düşündüğü hümanist, Marksizm öncesi dönemdir. Althusser'in tespiti, henüz Marksizm'in oluşmadığı kısmıyla, doğrudur. Henüz Marx'ın felsefesinin

⁹³ Kain, *Marx and Ethics*, ss. 2–3.

en özgün ürünü olan “Tarihsel Materyalizm” ortaya konmamıştır. *Alman İdeolojisi* öncesinin ve Marx’ın bütün kariyerinin en önemli yapıtlarından *1844 El Yazmaları*, yazıldığı dönemin çarpıcı bir fotoğrafını çekerek komünizmi açıkça savunması yapması nedeniyle özgün Marksist teoriye geçişte önemli bir aşama olsa da, Althusser’in deyişiyle, klasik hümanizme bağlılık açıktır. Tarihsel materyalizm ve komünizm kavramları henüz geliştirilmemiştir. Tarihsel materyalizmin egemen bakış açısı haline gelmesinden sonra, Marx ekonomik kavram ve teoriler üzerinden konuşmaya başlar.

Marxizmi anti-ahlâkçı bir ekseninde değerlendirmeye çalışan filozofların, Marx’ı değerlendirirken gözden kaçırdıkları nokta, onun tarzının kendisinden önceki – özellikle Kant, Mill vb. – filozofların çok dışında olduğudur. O, ahlâkî, özellikle *Alman İdeolojisi* ve sonrası, bağımsız bir soruşturma alanı olarak değil, ekonomik bakış açısı çerçevesinde ele alır. Marx, insanın ne yapması gerektiğiyle, yüksek ahlâkî ilkelerle ilgili hiçbir şey söylemez, “en yüksek iyi”yi aramaz. Marx, ahlâkî kavramsal düzeydeki tartışmalarla biçimlendirmeye kalkışan, daha iyi bir dünyada yaşayabilmenin olanaklı olduğunu ahlâkî eylemin ölçütü olan yasalar sunmak suretiyle savunan ahlâk felsefelerini “ahlâkî vaazlar” olarak niteler.⁹⁴ Ahlâkî vaaz nedenlerle değil sonuçlarla ilgilenmek, nedenlerden kopuk olarak sonuçları kendi başına çözmeye çalışmak demektir. Bu da yararsız, etkisiz bir çabadır. Çünkü Marx’ın bakış açısından ahlâk, onu ortaya çıkaran toplumsal koşullardan ayrı düşünülemez. Brenkert’e göre, “Marx için bu türden sorular, insanların içinde yaşadığı ve bu türden soruları yönelttiği toplumsal sistem karşısında tamamen ikincildir.”⁹⁵ Brenkert Marx’ın ahlâka yaklaşımının değerlendirilmesi sırasında, geleneksel ahlâk felsefeleriyle onun arasındaki bu farklılığın üzerinde durur. Bu farklılık Marx’ın ahlâk düşüncesine karşı olduğunun düşünülmemesinin temel nedenidir. Dolayısıyla Brenkert, Marx ve ahlâk ilişkisinde göz önünde bulundurulması gereken çerçeveyi sunmaktadır. Bu çerçeve içinde iki ana başlık oluşturabiliriz; ilki, Marx’ın ahlâka bakış açısı, bütün hayatı boyunca, felsefe tarihinde alışık olunanın dışında olmuştur. O, klasik bir ahlâkçı olarak konuşmaz. İkincisi, bu sıradışılığı yaratan koşul olarak, ahlâkî kavram ve ilkeler üzerinden değil, onları yaratan koşulların eleştirisi ve değiştirilmesine yönelik bir çerçeve içinde ele alır. Diğer bir

⁹⁴ Brenkert, *Marx’ın Özgürlük Etiği*, s. 31.

⁹⁵ a. g. e., s. 22.

deyişle, ona göre ahlâkî ölçütlerin “somut gerçekliğin”, “insanın pratik etkinliğinin incelenmesinden” türetilmesi gerekir. Brenkert’e göre, ahlâka bu yaklaşım tarzı, modern dönemdeki farklılığıyla, “Marx’ın Kopernik Devrimidir.”⁹⁶ Marx’ın devriminde, ahlâkın belirleyicisi soyut kavram ve yasalar değil, insanın içinde yaşadığı ve karşılıklı etkileşim içinde bulunulan maddi yaşamdır.

Kain 1845 öncesi bu dönemi, insanî öz kavramının ön plana çıkarılması temelinde değerlendirir; kapitalist toplum insanın özünün gelişmesine izin vermez. 1845 ile birlikte özgün Marx felsefesi ortaya çıkmaya başlar. Althusser, bu dönemle birlikte anti-hümanist ve anti-ahlâkçı “bilimsel Marx”ın ortaya çıktığını iddia eder, çünkü ona göre, ahlâk, Marx tarafından ideolojik bir olgu olarak anlaşılır ve ideoloji gerçekliği yansıtmaz, bunun da ötesinde çarpıtır. Kain’e göre Marx, *Alman İdeolojisi*’nde bu insanî öz kavramını reddederek tarihsel materyalizm doktrinini geliştirir. Tarihsel materyalizm, en azından ortaya atıldığı noktada, ahlâkî bakışı imkansız kılan bir determinizm içermektedir. Kain Marx’ta bir değişimin olduğunu kabul etse de, Althusser gibi radikal bir kopuş olduğu düşüncesinde değildir. Sadece Marx’ın ahlâk algılamasının değiştiğini, bireyin en yüksek gelişimini gerçekleştirebileceği bir toplum oluşturma amacınınsa hiçbir zaman yok olmadığını söyler.⁹⁷

Marx’ın belli bir etik anlayışına sahip olduğunu düşünen felsefecilerden biri de Peffer’dir. Peffer’e göre Marx, başlı başına ele alınabilecek bir etik teorisi geliştirmemiştir ama hayatı boyunca koruduğu normatif ahlâkî perspektife sahip olmuştur.⁹⁸ O, bu ahlâkî perspektifin dönemler içine farklılık gösterdiğini kabul eder. Peffer’in Marx’ı dönemlere ayırması, onun eserlerinin içeriği göz önünde bulundurularak yapılmış bir sınıflama olarak biraz daha ayrıntılıdır. Buna göre ilk dönem 1841–43 yılları arasını kapsar. Bu dönemde Marx ahlâkî yargılar oluşturmakta hiçbir sorun görmez. Ahlâk konusunu, içsel insanî bir düzlemde, özerk sorunlar bağlamında ele aldığı görülür. Kant’ın teorisini tamamıyla kabul etmese de, Kantçı ahlâkın bazı söylemlerini kullanır. Özellikle “amacını seçebilen birey” düşüncesine yakındır. Ahlâkın gerekliliklerinin iradenin özerkliğinden doğduğunu düşünür. Peffer’in

⁹⁶ Brenkert, *a. g. e.*, s. 43

⁹⁷ Kain, *Marx and Ethics*, s. 7–8

⁹⁸ Peffer, *Marksizm Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, s. 15.

yorumu Kain ile benzerdir. Kain de Marx'ın 1843'e kadar geçen dönemde özellikle Kantçı özgürlük anlayışından ve bireysel seçim özgürlüğün tek başına ahlâkı üretmeye yetmeyeceği, sosyal geleneklerin ve kültürün tarihsel gelişiminin de bir ön varsayım olarak kabul edilmesi gereğinden söz eder.⁹⁹ Bu nedenlerle Marx'ın hayatının ilk dönemlerinde liberal düşünceye tamamen kapalı olmadığı, bireyi ön plana aldığı görülmektedir.

1844, Peffer'e göre, özgün Marx'ın belirmeye başladığı tarihtir. Bilimsel ağırlıklı çalışmaların öncesinde yer alan bu dönemde, o, daha dışsal bir sosyolojik bakış açısının egemen olduğunu söyler.¹⁰⁰ Bu, ahlâkî yargıların örtük olarak dile getirilmeye başladığı, yabancılaşma, yoksunluk, hükmetme gibi toplumsal içerikli kavramların ön plana çıktığı dönemdir. *1844 El Yazmaları*'yla birlikte kapitalist toplumun temel sorununu yabancılaşma ve onun emekle ilişkisi olarak sunar. Bu sorunun nasıl aşılacağı üzerinde durur ve komünizmi ilk defa bu derece açık olarak savunur. Marx, söz konusu çalışmasıyla, kendi insan doğası tasarımını serimler. Emek, insanın ayırıcı ve kendisini inşa edici özelliğidir. Emeğin bu özelliklerinin nesnelleştirilebileceği bir toplum tasarımı üzerinde durur.

1845 tarihli çalışmaları öncekilere göre daha az felsefi ama daha çok bilimseldir. Bu dönem felsefi bakışın yerine ampirik bakışın ağırlık kazandığı esere geçiş dönemidir. Marx'a göre, Engels ile birlikte yaptıkları çalışmalar içinde bilimsel niteliği ağır basan ilk çalışma 1847 tarihli *Felsefenin Sefaleti*'dir.¹⁰¹ Peffer, *Alman İdeolojisi* üzerinde Althusser kadar durmaz. Bu tavrında haklılık payı vardır. Çünkü bu kitap Marx ve Engels tarafından, hayatta oldukları süre içinde yayımlanmamıştır. Marx'ın söyleyişiyle:

Biz görüşlerimizi açıklığa kavuşturmuş, başlıca amacımıza ulaştığımız için, el yazısını [Alman İdeolojisi] farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik.¹⁰²

⁹⁹ Kain, *Marx and Ethics*, s. 15-16.

¹⁰⁰ Peffer, *Marksizm Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, s. 47, 56, 57.

¹⁰¹ Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 41.

¹⁰² Marx, *a. g. e.*, s. 42.

Peffer'in değerlendirmelerinde ve Marx'ın söylemlerinde açık olan nokta, Marx'ın giderek daha somut durum çözümlmelerine dayanan, ahlâkî toplumsal boyutta değerlendiren bir yol izlemiş olduğudur. *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde artık tanımlanmış bir sınıf olarak proletarya üzerinden konuşur ve toplumsal gelişme ve proletarya ilişkisini netleştirir. 1844 yılına kadar belirgin şekilde değinmediği, evrensel sınıf proletaryanın ve genel olarak toplumun durumunun insan doğasına uygun bir tarzda nasıl yapılandırılabilceği üzerine düşüncelerini aktarır.

Marx'ın kariyerinde 1848 yılından sonrası, tamamıyla ekonomi ve toplumbilim eksenli çalışmalardan oluşur. Terminoloji ve problemler ekonomi çerçevesinde ele alınmaktadır. "Bilimsel Sosyalizm" adıyla bilinen yaklaşımın şekillenmesi bu çalışmalar çerçevesinde gerçekleşir. Peffer'in, kimileri örtük de olsa Marx'ın bütün eserlerinin ahlâk görüşler içerdiği düşüncesi en açık kanıtını *Grundrisse*'de bulur.¹⁰³ *Grundrisse*, birey ve toplum üzerine tartışmalar içermektedir. Eser ekonomiyi, işbölümünün aşılması ve boş zamanın artırılması gibi Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde insanın doğasını olumsuz yönde etkilediğini söylediği olguların aşılması çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla Marx 1844 ve öncesinde açık olarak üzerinde durduğu ve ahlâkî olduğu açık kaygılarından uzaklaşmış değildir. En açık sorun olarak formüle ettiği yabancılaşma ve türlerinin ekonomik kaynaklı olduğunu ortaya koyarak, bu kaynakların zmlmesini, nedenlerini açıklamaktadır. Peffer de aynı görüştedir:

Grundrisse'deki yabancılaşma kavramı Marx'ın daha önceki eserlerindeki değerlendirici ierimlerin hepsine sahiptir. Belki de Marx'ın *El Yazmaları*'ndaki yabancılaşma değerlendirmesi ile *Grundrisse* arasında görülen en büyük farklılık, ikincisinde, oluşum halindeki ekonomik teorisini (ya da ekonomi sosyolojisi) yabancılaşma teorisinin çerçevesiyle bütünleştirmek için daha bilinçli bir girişimde bulunmasıdır.¹⁰⁴

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde, Hegel'in hukuk ve devlet felsefesi ve genel olarak din olgusu üzerine eleştirilerini dile getirmiştir. Bu eser sonraki eserlerine göre daha felsefi, teorik düzeyde yazılmıştır. *1844 El Yazmaları* Marx'taki ahlâkî vurgunun doruk noktasını oluşturur. Egemen toplumsal yapılanma, insan üzerindeki yabancılaştırıcı etkisi çerçevesinde ele alınır. Yabancılaşma, sadece retim

¹⁰³ Peffer, *Marxizm Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, s. 73.

¹⁰⁴ a. g. e., s. 75.

sürecine, üretken gücüyle ya da sermayesiyle, katılanları değil, insanları bütünü etkileyen bir durumdur. *Kutsal Aile* de temelde bir polemik kitabı olmakla birlikte, öncellerinin ele aldığı problemler üzerinde durmaya devam eder. Bu kitabında Marx, “Paris’in Gizemi” adlı bir öyküden ayrıntılı aktarmalar yaparak¹⁰⁵ kapitalist değerleri somut durumlar üzerinden darmadağın eder. Bu, Marx’ın bütün kitapları içinde ahlâkî vurguların en açık ve yoğun kullanıldıkları eserdir. Hala sorunların saptanması ve kaynakları üzerinde durulur. Bu dönem Marksizmin olgunlaştırılma süreci olarak değerlendirilebilir. *Alman İdeolojisi*’nde ortaya konan tarih yorumu, tamamen insan merkezli bir bakışı yansıtır. Buradaki materyalizm, Marx’ın kendisinden önceki materyalizmlerde eksik bulduğu, insanın doğanın aktif, şekillendirici ögesi olduğu düşüncesine dayanır. Tarihte özne insandır; toplumsal ve emekle kendisini somutlaştırmayı içeren bir doğaya sahip olan insan kendisini eylemiyle belirler:

Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır... Her tarih yazımı, bu doğal temellerden [hazır bulunan doğa koşulları, jeolojik, orografik, hidrografik, klimatik] ve tarih boyunca insan eyleminin bu temellerde meydana getirdiği değişiklikten hareket etmek zorundadır.¹⁰⁶

Böylece insan, hem yönetmen hem oyuncu olarak, kendi tarihinin tek egemen gücü konumuna yükseltilmiştir. Marx’ın materyalist tarih anlayışı, tamamen insan merkezli genel bir çerçevedir. Burada Marx’ın söz konusu insan kavramını, önceki dönemlerde kabul ettiği insan doğası düşüncesi ile bir arada düşünmek gerekir. Tarih, insan ve toplumun yarattığı olguların, sosyal ilişkiler ve dolayısıyla ekonomi, merkezinde yorumlanır.

¹⁰⁵ Marx, *Kutsal Aile*, s. 222 ve devamı.

¹⁰⁶ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 39.

3.2. JENEOLJİK ETİK

Bütün bu tartışmalardan hareketle, Marx'ın klâsik anlamda bir etik teorisi olmamakla birlikte, belli başlıklar altında sınıflanabilecek bir etik teorisinin olduğunu ileri sürebiliriz. Marx'ın klâsik anlamda bir etik teorisi yoktur, çünkü o, Aristoteles, Kant ve Mill gibi düşünürlerin ele aldıkları geleneksel ahlâkî problemlerle pek meşgul olmamıştır. Bunun da nedeni ise, onun bu türden somut, münferit ya da bireysel problemlerin insanların içinde yaşadıkları sosyal sistemin yarattığı problemlerin bir sonucu olduklarını düşünmesidir. Onun gözünde ahlâkî problemler, söz konusu sosyal ve ekonomik problemler karşısında ikincil sayılabilecek bir konumda bulunurlar. Marx, bu yüzden söz konusu ahlâkî problemlere ancak toplumsal sistemlerin doğası ve niteliğiyle ilgili açık seçik bir kavrayışa ulaşılması durumunda bir çözüm getirilebileceğini öne sürer. Marx'ın sistematik ve bağımsız bir etik teorisi üzerine konuşmanın pek mümkün olmamasının nedeni budur. Fakat Marx yine de kendini gerçekleştirme veya belirleme ya da özgürlüğü en yüksek değer olarak konumladığı, modern kapitalist toplumda özüne yabancılaşmış olan insanın bu en yüksek iyiye ulaşmasının yollarını tartıştığı için, onun kendine ait bir etik görüşüne sahip olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki, Marx'ın birinci anlamdaki negatif ve eleştirel, gizemsizleştirici etiği ile ikinci anlamda pozitif bir özgürlük etiği çoğunluk iç içe girer.

Bunlardan birincisini, yani Marx çağının etik anlayışlarına yönelik eleştirel tutumunu ele aldığımızda, onun karşımıza on dokuzuncu yüzyılda Nietzsche tarafından da benimsenmiş bir yaklaşım olarak jeneolojik etik şeklinde çıktığını söyleyebiliriz. Gerçekten de, Nietzsche ile irtibatlandırılan jeneoloji, bir fenomenin kaynağının takip edilmesine, onun tezahürlerinin tespit edilmesine, yanlış formlarının gözler önüne serilmesine işaret eder. İşte etik alanda böyle bir jeneolojik yaklaşım benimseyen Marx, bir yandan kapitalizme dayalı yanlış özgürlük telakkilerinin, hatalı etik anlayışlarının maskesini düşürmeye çalışırken, bir yandan da bir kapitalizm eleştirisi ortaya koyar. Marx'ın etik alanındaki söz konusu jeneolojik yaklaşımı, aynı yaklaşımın çağın sadece Nietzsche gibi düşünürler tarafından değil, fakat Darwin gibi bilim adamları tarafından benimsenmesinden olduğu kadar, onun etiği bir ideoloji veya üstyapının bir parçası olarak görmesi olgusundan da etkilenir.

İşte bu çerçeve içinde Marx'ta etiğin genel olarak ideolojinin bir parçası, ahlâkın da toplumun temel ekonomik yapısının bir ürünü ve yansıması olduğunu, bir kez daha anımsamakta fayda vardır. Farklı toplum türlerinin birbirlerinden, üretim ilişkileri dışında, üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünün oluşturduğu ekonomik yapıyla ayrıldığını söyleyen Marx'a göre, bu ilişkiler bir toplumu çatışan çıkarları olan farklı sınıflara bölerler. Dolayısıyla, onun gözünde ahlâk sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maskeden başka bir şey değildir. Çünkü çatışan çıkarları olan farklı sınıflar bu çıkarlara, onları kişisel olmayan ahlâkî değerler süsü ya da görüntüsü vermek suretiyle, aldatıcı bir genellik kazandırır. Her sınıfın, bu ister egemen ya da ister tâbi sınıf olsun, kendi ayırıcı değerleri olsa da, bir toplumdaki hâkim ahlâkî ide ve değerler egemen sınıfın fikirleri ve değerleri olup, bunlar varolan toplum düzenini ve onun sınıfsal yapısını meşrulaştırmaya hizmet ederler.¹⁰⁷

Hâkim sınıfın fikirleri her çağda hâkim fikirlerdir: yani, toplumun maddî gücüne hâkim olan sınıf aynı zamanda o toplumun hâkim entelektüel gücünü oluşturur. Maddî üretim araçlarına sahip olan sınıf, sonuç olarak üretim araçlarını da denetim altında tutar, öyle ki zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri bütünüyle ona tâbidir. Hakim fikirler başat maddî ilişkilerin; fikirler olarak kavranan başat maddî ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir; bir sınıfı hâkim sınıf hâline getiren ilişkiler, o sınıfın fikirlerini de başat fikirler hâline getirir.¹⁰⁸

Marx'ın gizemsizleştirmeye veya maskesini düşürmeye çalıştığı¹⁰⁹ söz konusu ahlâk anlayışında, hâkim ide ve değerler, genelin çıkarına veya iyiliğine dönük bir ilgi talep etmek suretiyle, özellikle de sömürülen sınıfları kendi gerçek çıkarlarının peşine düşmekten alıkoyarlar. Sözelimi, insanları, gerçekte hâkim sınıfın iyisinden başka hiçbir şey olmayan genelin iyiliği adına, yasaya itaat etmeye, sıkı ve disiplinli çalışmaya, kişisel taleplerini yumuşatmaya, başkalarının mülkiyetine saygı duymaya davet eden özgeci (altruist) etiğin rolü budur.¹¹⁰ Tarih içindeki farklı toplumların ayrıntılı bir analizini yapan, ideoloji ve ahlâk düşüncesini kendisinin bir unsuru olarak içine dâhil ettiği bir tarih teorisi ortaya koyan Marx, nitekim, etik düşünceye yönelik

¹⁰⁷ Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008, s.255.

¹⁰⁸ Marx'tan aktaran Brenkert, G.G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 92-93.

¹⁰⁹ Brenkert, G.G., *a. g. e.*, s. 26.

¹¹⁰ Cevizci, Ahmet, *a. g. e.*, s.256.

genel eleştirisi bağlamında, burjuva ideolojisinin bir örneği olarak, Mill ve Bentham tarafından öne sürülen yararçılığı şu şekilde yerden yere vurur:

İnsanların farklı ve çok yönlü ilişkilerini tek bir yarar ilişkisine indirgemenin bariz budalalığı, bu çok belirgin metafiziksel soyutlama, modern burjuva toplumunda, bütün ilişkilerin pratikte tek bir soyut ticarî-para ilişkisine tâbi kılınması olgusundan doğar.¹¹¹

Marx, ahlâkî fikirlerin ideoloji olarak, sadece felsefî teori düzeyinde değil, fakat yaygın ahlâkî bilinç düzeyinde de etken olduğunu düşünür; buradan hareketle, kişisel özgürlük düşüncesinden veya liberal özgürlük anlayışından da, bu özgürlük ona göre sadece, serbest ticaret ve pazardaki burjuva çıkarlarının bir yansıması olduğu için vazgeçer. Başka bir deyişle, kendi pozitif etiğini özgürlük kavramı üzerine inşa eden, insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinin koşullarını ortaya koymaya çalışan Marx, aynı maskesini düşürme stratejisine uygun olarak, başta liberal özgürlük telakkisi olmak üzere, bütün diğer özgürlük görüşlerine şiddetle karşı çıkar.

Kapitalizm Eleştirisi: Marx etiğe ilişkin jeneolojisinde bu noktada kalmayıp, söz konusu sahte anlayışlarına, yanlış özgürlük telakkilerine vücut veren bir sistem olarak kapitalizmi, ahlâkî olmayan, ahlâka karşıt bir sistem olduğu ve yabancılaşıma yol açtığı gerekçesiyle şiddetle eleştirmeye geçer. Gerçekten insan doğası telakkisinden hareketle insan varlıklarının başka her şey bir yana hayvanî düzeyin üstünde bir üretimde bulunmak, dillerini geliştirmek, paylaşmak, vs., kısacası insan varlıkları olarak gelişmek için, başka insanlara ihtiyaç duyduğunu söyleyen Marx'a göre, insan varlıkları başka insanlara özsel olarak bağlanmak durumundadır. Başka bir deyişle, insanın doğası kaçınılmaz olarak sosyaldir. Fakat insan, Marx'a göre, kapitalizmin mübadele ekonomisinde başka birtakım temel ihtiyaçları gibi, bu ihtiyacını da tam ve gereği gibi karşılayamaz, yani toplumsal doğasını gerçekleştiremez; bu ise insan varoluşunun, söz konusu ekonomik düzende özünden uzaklaştığı anlamına gelir. Çünkü kapitalizmde, mübadele ve para insanlar arasına girer, insan varlıkları arasında aracılık edip, onların etkileşimlerini kontrol altına alır. Bu olgu, Marx'a göre, özellikle kriz dönemlerinde çok bâriz hâle gelir; o, mübadele ekonomisinin veya kapitalist düzenin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. İnsanlar kapitalist düzende, birbirleriyle olan ilişkileri

¹¹¹ Marx'tan aktaran Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, Oxford, 1998, s.146.

yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için, özgür olmayıp, doğalarından uzaklaşmış, yani yabancılaşmış bir varoluş hâli içinde ortaya çıkarlar.¹¹²

Marx'a göre, mübadele, kaçınılmaz olarak insanî erdemleri de bozar; ahlâkî erdemler kapitalist düzende peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan birer araç hâline gelirler. Başka bir deyişle, her şeyin araçsal bir değere sahip olduğu bu düzende, amaç-araç düzeni de tersine çevrilir. Sözgelimi, parayı ödünç veren ile ödünç alan arasındaki ilişkide, alıştığımız veya bildiğimiz insanî erdemler potansiyel kredi riskinin terimleriyle ifade edilip hesaplanır. Güvenilirlik burada bir değer veya kendi içinde bir amaç olan bir erdem olarak görünmez, fakat borç alabilmenin bir aracı hâline gelir.¹¹³ Kapitalizmde kredi standartları, şöyle ya da böyle veya bir şekilde ahlâkîliğin temel ölçütleri veya standartları olup çıkar ve insan varlıkları da kişisel olmayan yabancı bir süreç içinde, salt araçlar olarak görülür.

... Yabancılaşmanın aşılması, bu insanın kendine ve böylece diğer insanlara *dönüşü* sadece bir görünüştür; onun öğeleri artık meta, metal, para değil, fakat insanın ahlaki varlığı, insanın sosyal varlığı, onun kalbinin en derinleri olduğundan ve insanın insana güveni görüntüsü altında tam bir yabancılaşma ve güvensizliğin en büyüğü olduğundan, öz-yabancılaşma (*self-enstrangement*), insanlıktan çıkarma (*the dehumanisation*), çok daha rezil ve aşırıdır.¹¹⁴

İnsan varlığının karşılanmaları, geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri gereken birtakım ihtiyaçları vardır. Buna paralel olarak, onun söz konusu ihtiyaçları karşılamak için gerekli olan ürünler üzerinde bir kontrolü olmaması olgusu, Marx'ın gözünde, ahlâka veya insanın değer anlayışına pazar güçlerinin egemen olduğu, onun değer anlayışının pazar güçleri tarafından şekillendiği veya bozulduğu anlamına gelir.

Gelişmiş bir mübadele ekonomisinde insan varlıklarının, Marx için onların emeğine karşılık gelen, özsel faaliyeti işçinin ihtiyaç duyduğu ürünlerin meydana getirilmesini amaçlamaz. O, insanın doğasını gerçekleştirmesine hizmet etmez; emek ve onun ürünü sadece çıplak varoluşu teminat altına alacak bir ücretle mübadele edilmek

¹¹² Marx, K. – Engels, F., *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. M. Erdost), Ankara, 1998, s. 122–23.

¹¹³ Bkz. Marx, Karl, “*Comments on James Mill*”, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844-mill/index.htm>, ss. 7-8.

¹¹⁴ Marx, a.g.e., s. 7.

durumunda olan bir araç hâline gelir. Varoluş, bu koşullar altında dönüşüme uğratılamaz, özü gerçekleştirecek bir araç olmaz; hatta insanın özü ya da özsel faaliyeti, burada asgarî bir varoluşu mümkün kılıp sürdürme yolunda bir araç olup çıkar. Böylesi bir faaliyet gerçekte kişinin en yüksek amacı değildir; o, sadece insanın iyi bir yaşama, yani kendi içlerinde birer amaç olan etkinlikleri ihtiva eden bir hayata geçebilmesine imkân verecek zorunlu bir temel olarak görülmelidir. Bu faaliyetleri çıplak varoluşu mümkün kılacak araçlara dönüştürmek, sadece her şeyi baş aşağı çevirmek anlamına değil, fakat esas kişinin özünü gerçekleştirememesi anlamına gelir.

Marx, mübadele olmadığında insanların ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını üretemeyeceklerini bildiği için, mübadelenin elbette vazgeçilmez olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, üretimin sınırını belirleyecek olan şey ihtiyacın ölçüsüdür. Başka bir deyişle, üretimin ihtiyaçla ve dolayısıyla da insanın özüyle ölçülmesi gerekir. İşte bu, Marx için, gerçek mübadeleyi gösterir. Oysa pazar ekonomisinde, ücretli işçinin üretilen şey üzerinde hiçbir ya da en küçük kontrolü olamaz. Burada üretimi belirleyen şey ihtiyaç değildir; bunun yerine üretim ya da ürünün sahipliği ihtiyacın ne dereceye kadar karşılanacağını belirler. Ürünün paylaşımını belirleyen şey bağımsız ve yabancı güçlerdir.

Özü belirleyen şey ihtiyaç olduğuna göre, insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları olgusu, Marx'a göre, insanın özünün ayrıca sosyal olduğunu ortaya koyar. İnsanların ihtiyaçları sosyal ilişkilere yol açar; başka bir deyişle, insanlar üretmek, ürettiklerini paylaşmak ve gelişmek için sosyal ilişkiler içinde olmak durumundadırlar. Bu ilişkiler bilinçli bir tarzda yönetilip yönlendirilemezlerse, mübadele şeklini alıp, pazar güçleri bireylere hâkim olmaya başlar. Buna göre, bir mübadele ekonomisinde insan varlıkları üretirler, ürünlerini pazara getirdiklerinde, bağımsız yasalara, birey tarafından kontrol edilemeyen yasalara tâbi olurlar. İnsanlar, bu ürünlere ihtiyaç duymakla birlikte, onları kontrol edemediklerinden, mübadele süreci, gerçek bir yabancılaştırma içinde, onlara tahakküm etmeye başlar.

Yabancılaştırma. Marx'ın jeneolojik etiğinde, kapitalizm eleştirisi, kapitalizm insanın doğasından kopmasına, özünden ayrılmasına neden olduğu için yabancılaştırma üzerine bir soruşturmaya dönüşür. O, yabancılaştırmayı açıklayabilmek, daha doğrusu modern toplumda veya kapitalist düzen içinde, toplumsal yönden üretken faillerin

faaliyetleri ya da üretim etkinliklerinin onlara bir tatmin ve gerçekleşme, ve ürünleri ya da hayatları üzerinde de herhangi bir mülkiyet ya da sahiplik duygusu vermemesi nedeniyle, tatminkâr ve anlamlı bir yaşam imkânından yoksun kalan bireylerin durumunu resmetmek için, Almanca *Entäußerung* ve *Entfremdung* terimlerini kullanır. Buna göre, modern kapitalist toplumda bireyler, ortak insanî özleri, onları birbirlerine doğal olarak bağlayan işbirliğine dayalı faaliyetleri hayatlarında bir anlam ifade etmeyip, tam tersine, insanî olmayan bir güce, insanları birbirinden ayırıp, onlar üzerinde bir tahakküm uygulayan pazarın gücüne tâbi olurlar. Bunun sonucunda yaşamları üzerinde bir güce ve kontrole sahip olamazlar, kendi doğalarına yabancılaşmış hâle gelirler; kendilerinin değersiz, yaşamlarının anlamsız olduğu duygusuna kapılırlar. Bu ise, onların kendilerine yabancılaşmaları anlamına gelir.¹¹⁵

Marx, modern toplum veya kapitalist düzendeki söz konusu yabancılaşma olgusunu açıklayabilmek için, iş ve çalışmayla nesne ve nesneleştirme kavramlarına başvurur. Buna göre, klâsik veya Ortodoks iktisat anlayışı boş zamana, sükûnete yüksek bir değer izafe ederken, iş ve çalışmayı ontolojik bir engel, değersiz bir şey olarak görüyordu; o, kendi içinde hiçbir değere sahip olmayıp, Bentham'ın haz ve acı kalkülünde, bir acı olarak değerlendirilmekteydi. Oysa Marx, daha önce de belirttiğimiz gibi, işi ve çalışmayı insanın yaratma istek ve arzusunun bir ifadesi, temel bir insanî ihtiyaç olarak görür. Onun kendi içinde bir değeri vardır, zira insan doğasının en temel unsuru özgürlüktür. Bu özgürlük ise, başkaları tarafından engellenmemek, kısıtlanmamak anlamında negatif bir özgürlük değil de, pozitif bir özgürlüktür.¹¹⁶

Marx çalışma ve üretici/yaratıcı etkinliğin söz konusu anlamı içinde, doğallıkla bir nesneyi insandan bağımsız bir şey olarak görmez; nesneyi nesneleştirme faaliyetinin bir ürünü olarak gören Marx'a göre, nesneleştirme de insan varlığının güçlerinin bir nesnedeki ifadesi ya da tezahüründen başka bir şey değildir. O, bütün bir doğal ve sosyal dünyanın da nesneleştirmenin bir ürünü olarak görülmesi gerektiğini söyler. İnsanın çalışması ve emeğiyle yavaş yavaş ihtiyacı karşılayan nesnelere dönüştürülen doğanın insandan bağımsız çıplak varoluşundan, nesnelere insana

¹¹⁵ Wood, Allen, "Alienation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), Version 1.0, London, Routledge, 1998.

¹¹⁶ Gordon, S., *The History and Philosophy of Social Science*, London, Routledge, 1991, s. 333.

yabancı olabilmemesinden söz etmek mümkün değildir. Aynı şey, sosyal dünya için de söz konusudur; başka bir deyişle, insanlar başka insan varlıklarıyla da aynı ilişki içinde olmak durumundadırlar. Bireyin başka insanlara ihtiyaç duyduğunu söyleyen Marx'ın bakış açısından, başka insanlar da bireyin nesnelere sahiptirler.¹¹⁷

Bununla birlikte, insan varlıklarının nesnelere olduklarını söylemek, Marx'ta onların şeyler olduklarını veya bizim onlara tıpkı şeylere ihtiyaç duyduğumuz gibi ihtiyaç duyduğumuzu veya onların şeyler gibi kullanılmak durumunda olduklarını söylemek anlamına gelmez. Çünkü nesnelere onda, insanın doğasının bir parçası oldukları için, araç değil, fakat amaçlıdır. İnsanın yaratıcı etkinliğinin eseri olan nesnelere olmadığında ayrıntılı ve kompleks üretim mümkün olmayacağı gibi, ne dil varolabilir ne de bireyler insan varlıkları olarak gelişebilirler. Dahası, insan türü de, insan varlıklarının tarihin belli bir anında oldukları duruma başka insan varlıklarının nesneleştirilmesi olarak yaratılmış olan kültür ve toplumu içselleştirmek suretiyle gelmeleri anlamında bir nesnedir. İnsanlar Marx'a göre, demek ki insan türünün nesneleştirmelerinin ürünleri olup, kendilerinde varolan güç ve kapasitelerin hayata geçirilmesi yoluyla her ne ise o olurlar.

Sosyal ilişkinin komünal, bilinçli ve amaçlı bir karşılıklı ilişki olmasını talep eden, bireylerin özgür olabilmek için türü nesnelere yapmaları gerektiğini öne süren Marx'ın bakış açısından söz konusu nesneleştirmenin ideal formu hiçbir şekilde gerçekleşmeyebilir. Nesneleştirmenin bizatihi kendisi yabancılaşır, insanlar nesnelere, emeklerinin ihtiyaçları karşılayan ürünlerini bilinçli olarak kontrol edemeyebilirler; ürün bir başkası tarafından kontrol edilirse, o zaman ürün bilinçli bir biçimde ve türün iyiliğine hizmet edecek bir tarzda oluşturulmaz. Sadece belli kimselerin çıkarına hizmet eden ürünün meydana çıkarılmasını belirleyen şey işçinin ihtiyacı da olmaz. Ürüne ihtiyaç duymakla birlikte onu kontrol edemeyen birey ürünün kölesi olup çıkar. İşte bu yabancılaşmanın ilk ve en önemli türü olup, kapitalist düzende emeğin ürününe yabancılaşan işçi, kendi meydana getirdiği ürünün en sonunda tahakkümü altına girer:

O, emeğin ürünü olan şey değildir. Öyleyse, bu ürün ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir. İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması, sadece emeğin bir nesne,

¹¹⁷ Cevizci, Ahmet, *a. g. e.*, s.262.

dışsal bir varlık durumuna geldiği anlamına değil, ama emeğinin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir güç durumuna gelen bir varlık olarak varolduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına da gelir.

Demek ki işçi, kendi nesnesinin, birincisi bir emek nesnesini, yani işi, ikincisi de geçim araçlarını kendisinden aldığı bir kölesi durumuna gelir. Yani, birincisi işçi olarak, ikincisi de fizikî özne olarak varolma olanağını kendi emek nesnesine borçlu olduğu anlamında. Bu köleliğin doruğu şudur ki, fizikî özne olarak varlığını sürdürebilmesini artık sadece işçi niteliği sağlar ve artık ancak fizikî özne olarak işçidir.¹¹⁸

İşçi üretim sürecinin ürününü bilinçli kontrolü elinde tutamıyorsa, onun bu faaliyeti türünün iyiliğine de yöneltmiş olamaz. Emek ve çalışma, nesneleştirme etkinliğinin bizatihi kendisi, modern toplumda veya kapitalist düzende türün özgür etkinliği olmaktan çıkar. Türün nesneleştirilmesi olarak kendi içinde bir amaç olan bu faaliyet sadece bir bireyin, kapitalistin çıkarına hizmet edecek bir araç hâline gelir. Bu koşullar altında, işin kendisi de, yaratıcı bir faaliyet, insanın doğasını gerçekleştirmesine hizmet eden üretken bir eylem olmaktan çıkıp, anlamsız hâle gelir:

Emeğin yabancılaşması neye dayanır? İlkın, emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ait olmaması, demek ki emeğinde işçinin kendini olumlamayıp yadsıması, mutlu değil mutsuz hissetmesi, özgür bir fizikî ve entelektüel etkinlik göstermeyip, bedenine ve zihnine zarar vermesi olgusuna. Sonuç olarak işçi, kendi kendisinin yanında olma duygusuna çalışmanın dışında sahip olur ve çalışırken de kendini kendi dışında hisseder. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde hissetmez. Öyleyse, çalışması istemli değil, ama istem dışıdır, zorlama çalışmadır.¹¹⁹

İşçi kapitalist düzende, yoğun işbölümünden dolayı, üretim eyleminin kendisine de yabancılaşır. Çünkü Marx'a göre, kapitalist düzende, üretim, eylemleri mühendislik hesaplarına göre dikkatlice ayarlanan veya belirlenen bir kolektif işçi tipi sayesinde arttırılır. Üretim süreci, modern kapitalist toplumda büyük bir titizlikle plânlanır, çok çeşitli işlemler birbirlerinden ayrılıp bağımsız hâle getirilirken, işçiler de başat özelliklerine göre sınıflanır ya da gruplanırlar. Modern toplumlarda veya kapitalist düzende, işçi, artık üzerinde en küçük bir etkisinin bulunmadığı üretim faaliyeti söz konusu olduğunda, basit bir vida sıkıcısı durumuna gelmiştir.¹²⁰ Başka bir deyişle, iş artık çok monotonlaşmış ve çalışan için bazen sadece vidaları sıkmak gibi bir

¹¹⁸ Marx, 1844 *El Yazmaları*, s. 141-42.

¹¹⁹ a.g.e., s. 143.

¹²⁰ Cevizci, Ahmet, *a. g. e.*, s.264.

etkinlikten ibaret bir hâl almıştır. Emeğinin karşılığı olarak kârdan çok az bir pay aldığından, onun bir anlamda çalışma amacını da yitirdiği ifade edilebilir. Bu durumda hayatî bir değer taşıyan çalışma etkinliği kişinin kendisi ve ailesinin hayatını sürdürmek için yapmak zorunda kaldığı bir angaryaya dönüşmüştür. Çalışan işine yabancılaşır.

İkincisi emeğin, çalışma içindeki üretim eylemi ile ilişkisi. Bu ilişki işçinin, kendine ait olmayan yabancı etkinlik olarak kendi öz etkinliği ile ilişkisidir, edilgenlik olan etkinlik, iktidarsızlık olan kuvvet, iğdişlik olan döl vermedir, işçinin kendine özgü fizikî ve entelektüel enerjisi, onun ona ait olmayan, ondan bağımsız, onun kendisine karşı yöneltilmiş etkinlik olan –çünkü yaşam etkinlikten başka hiçbir şey değildir– kişisel yaşamıdır.¹²¹

Yabancılaşmanın Marx'taki bu üç düzeyi, yani insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden yabancılaşması, onda yabancılaşmanın birinci ya da en önemli boyutunu ortaya koyar: Manevî yabancılaşma, yani bireylerin kendilerini hiçbir şekilde olumlayamaması, doğrulayamaması ve fiilen gerçekleştirememesi durumu. Böyle bir yabancılaşma hâli içinde, hakikî bir hayatın, dolu dolu bir yaşamın bütün içeriği boşalır, insanlar sadece hayatlarının değil, fakat kendilerinin de boş ve değersiz olduğu hissine kapılırlar. Sonuç artık kopukluk, herhangi bir yere, bir cemaate, bireyleri birbirlerine bağlayan bir topluluğa ait olmamanın yarattığı boşluktur. Yine sonuç artık, pazarın tahakkümü altına girme, kendi istek ve arzularını hayata geçirme imkânı bulamama ve hayatının ipini eline alamama, yani pozitif bir özgürlükten yoksun olma anlamında güçsüzlüktür. Sonuç, üçüncü olarak bütün insanî eylemlerin salt ticarî ve sınaî faaliyetlere indirgenmesi anlamında etik normsuzluktur.¹²²

Yabancılaşmanın Marx'taki dördüncü düzeyi olan insanın türsel varlığına, türe yabancılaşması ise üründen ve üretim sürecinden yabancılaşmanın bir sonucudur. Ne ürün ne de faaliyet bilinçli ve amaçlı bir biçimde türe yöneltilmiş olduğu için, tür de birey de gelişemez. Söz konusu üretim faaliyeti bilinçli bir biçimde yönlendirilemediği için, özgür bir faaliyet değildir. İnsan türün kendisini yansıtan, olumlayan ve destekleyen bir dünya ile karşı karşıya gelmez; dünyası onun emeği ve gerçekliği olarak görülmez; o yabancı bir dünya ile karşı karşıya bulunmaktadır.

¹²¹ Marx, K., *a. g. e.*, s. 144.

¹²² Gordon, S., *a. g. e.*, s. 333.

Böyle bir yabancılaşma insanın insana yabancılaşması sonucunu doğurur veya bize yabancılaşmanın ikinci boyutunu, özgürleşmenin önündeki, kişisel olmayan veya anonim bir nitelik arz eden engelleri gözler önüne serer: Sosyal yabancılaşma. İnsanın özünü ya da türsel varlığını ancak başkalarıyla ahenkli ilişkiler içinde, bireylerin özgürce gelişme ve hareket etme koşullarını hazırlamış bir cemaat hayatında veya komünal bir yaşamda gerçekleştirebileceği dikkate alınır, sosyal yabancılaşma bireyin, kendi varlığının gerçek hayattaki görünümüne uygun düşen bir toplumsal zeminden yoksun kalması anlamına gelir. Bireyler bir cemaat içinde bilinçli bir tarzda organize olamadıkları için, onların etkileşimine yabancı güçler egemen olur. İnsanlar arasındaki ilişkiler yarışmacı ve antagonistik ilişkiler olup çıkar. Nitekim insanlar arasındaki şeyleşmiş ilişkilere, der Marx,

Ancak bu maddî güçleri kendilerine bağımlı kılan ve işbölümünü kaldıran bireyler son verebilir. Bu da cemaat [veya topluluk, *community*] olmadan mümkün değildir.¹²³

Buna göre, bir mübadele ekonomisinde bireylerin nesnelere olan ilişkisi, Marx'a göre, bir mülkiyet ya da sahip olma ilişkisi olmak durumundadır. Şeyler, onlara sahip olduğumuz takdirde ancak güvenli bir tarzda bizim olup, ihtiyaçlarımızı karşılayabilir ve bizim için gerçek bir anlama sahip olurlar. İhtiyacın nesnelere insanlar tarafından kontrol edilmediği, fakat ihtiyacın insanlara hâkim olduğu bir pazar ekonomisinde, ihtiyacın karşılanmasını garanti ya da temin etmenin en açık yolu nesneye sahip olmaktır. Onun üzerinde ancak bu şekilde kontrol elde etmek mümkün olur. Fakat nesnelere insanlardan bu şekilde uzaklaşmamış olur, alınıp satılmak yerine kolektif olarak kontrol edilerek komünal bir tarzda dağıtılır ve nesne insanın özünün nesneleştirilmesi olarak görülürse, sahip olma dürtüsünün pek bir önemi kalmaz.

Bireylerin nesnelere olan mübadele ekonomisi tarafından yaratılmış temel ilişkisi sahip olma ve mülkiyet ilişkisi ise ve bireyler başkalarıyla olan sosyal ilişkileri tarafından oluşturuluyorsa, sahip olma ilişkisi, Marx'a göre, her şeyi kapsayan bir ilişki hâline gelir. İnsanlar şeylere olduğu kadar kişilere de sahip olunması gereken nesnelere bağlanırlar. Bu ise, insanların başka insanlara, birer amaçtan ziyade, araçlar olarak bağlandıkları anlamına gelir. Hatta Marx, kapitalist düzende kocanın

¹²³Marx, 1844 *El Yazmaları*, s. 143.

karısıyla olan ilişkisinin bile bir sahip olma ilişkisi olduğunu söyler. İnsanların özel mülkiyet, mübadele ve yabancılaşma söz konusu olduğu sürece, Kant'ın "insanların asla bir araç olarak görülmemeleri gerektiğini" bildiren koşulsuz buyruğunu hayata geçirebilmeleri mümkün değildir. Oysa insanın nesnelere, yani şeylerle olduğu kadar kişilerle de olan normal ilişkisi, onların kendi içlerinde amaçlar olarak görülmeleri gerektiğini ortaya koyar.

Sosyal yabancılaşmanın biraz daha ileri bir boyutu ya da başka bir görünümü ise, Marx'a göre, her türden fetişizmdir. O modern kapitalist toplumun yalnızca teknolojiye değer vermekle kalmayıp, teknoloji tarafından üretilen nesnelere tapıtığını da söyler. Bu düzende insanlara gösterilen saygı, verilmesi gereken değer, teknolojiye ve teknoloji tarafından üretilen nesnelere verilir. Böylesine gerçek bir fetişizm içinde, insanlar birbirlerini değeri olmayan makine ya da araçlar olarak görürlerken, makineler de tanrılaştırılır. Kapitalist toplum düzeni, şu hâlde, insanları birbirlerinden tümünden uzaklaştıran, toplumun insan için dayanılmaz hâlde geldiği, ahlâksız bir düzendir.

Öte yandan, bir form olarak meta fetişizmi, Marx'a göre, insanın başka insanlara göstermeleri gereken ilgi ve saygıyı nesnelere, mallara göstermesini ifade eder. Şöyle ki, insanların örneğin keresteden masa yapmaları olağan bir durumdur, burada mistik bir yön yoktur. Ancak üretilen bu nesne bir değişim değeri kazanmasıyla birlikte, Marx'ın gözünde artık mistik bir karakter kazanır. Onun ifadesiyle,

emek ürünleri mal olarak elde edilmeye başlanır başlanmaz, emek ürünlerine yapışan ve dolayısıyla da mal üretiminden ayrılmaz hale gelen bu şey¹²⁴

fetişizmdir. Mallara toplumsal bağlamda mistik (farklı toplumsal anlamlar) nitelikler yüklendikçe artık, "kendi emek (iş) ürünlerinin toplumsal ilişkileri üreticilere oldukları gibi, yani ne iseler öyle, yani emek harcayan (iş gören) kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil de, aksine kişiler arasındaki maddî ilişkiler ve nesnelere arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür"¹²⁵. Böylece, toplumsal ilişkiler nesnelere olan ilişki ekseninde belirlenmeye başlanır. Nesnelere sahip olma artık yükselen bir değerdir.

¹²⁴ Marx, K., *Kapital*, cilt 1 (çev. M. Selik), Ankara, Sol Yayınları, 1966, s. 78.

¹²⁵ a.g.e, s. 78

Fakat Marx'a göre, bu ilişkiler bilinçli bir tarzda kontrol edilip, amaçlı bir biçimde yönlendirilebilirler de; bu gerçekleştiğinde, işbirliğine dayalı bir karşılıklı ilişki ortaya çıkar. Sosyal ilişkinin bilinçli, kooperatif ve amaçlı kontrolü, onun bakış açısından cemaati yaratır. O buradan hareketle, insanın özünü gerçekleştirebileceği yegâne toplum türünün cemaat veya komünal organizasyon olduğunu öne sürmüştür. Toplumun bilinçli bir tarzda dönüştürülmesi gerektiğini savunan Marx'a göre, bireyler sadece yaşamak, varoluşlarını sürdürmek için çalışmazlar. Onlar esas ihtiyaçlarını karşılamak, yeni ihtiyaçlar geliştirebilmek, becerilerini bütün yönleriyle hayata geçirebilmek, yani özyeni tam olarak gerçekleştirebilmek için çalışırlar. Bu ise ancak üretilen şeylerin dağılımının, başkalarının ihtiyaçlarını da, insanlar arasında bilinçli bir bağ meydana getirecek şekilde karşılayacak bir komünal paylaşma tarzını aldığı bir cemaatte mümkün olabilir:

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 farazî cemaat bu bireylerle ilişkide daima bağımsız bir varlık kazanmıştır. Bu cemaat, bir sınıfın diğerinin üzerinde oluşuyla meydana geldiği için, ezilen sınıf açısından sadece bütünüyle farazî bir cemaat değil, aynı zamanda yeni bir engel oluşturuyordu. Gerçek cemaatte bireyler kendi özgürlüklerini, oluşturdukları birlikler içinde ve bu birlikler aracılığıyla sağladılar.¹²⁶

3.3. MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ

Marx etiğinin, kendinden önceki görüşleri eleştirmesinin yanında ikinci yönünün bir özgürlük etiği olduğu görülür. Marx etiğinin kapitalist toplumda insanların karşı karşıya kaldıkları olumsuzlukları göz önüne sermesi, tarihin materyalist yorumu çerçevesinde yapılır. Toplumun sahip olduğu ahlak, içinde yaşadığı koşullara göre değerlendirilir. Etik jeneolojinin maddi koşullara dayandığı gibi, Marx'ın özgürlük etiği de maddi koşullara dayanmaktadır. Maddi koşullar ekonomik yapının yansımasıdır. Ekonomik koşullar, yani altyapı, tamamıyla insani bir olgudur. Marx, ekonomik koşullardan söz ettiğinde, “şeyler” arası ilişkilere değil, aslında, insanlar arası ilişkilere

¹²⁶ a.g.e, s. 124

işaret eder.¹²⁷ Bu yüzden insanların yaşamlarında olumlu yönde sonuç almayı bekleyen bir ahlak düşüncesi, en etkili belirleyiciler olan maddi koşullardan işe başlamalıdır. Maddi koşullardan değil de, onun tersi, yani idealist bakışla, ahlak değerlendirmelerinin, ilkeler ve teoriler üzerinden yapılması, Marx'ın ahlak eleştirisinin merkezine koyduğu şekilde, insanların yaşam koşulları üzerinde hiçbir etkide bulunmamaktadır. Oysaki insanların maddi yaşam koşullarını belirleyen kapitalizm, görünüşte bir özgürlükten fazlasını sağlayamaz. Marx'ın kapitalizme yönelttiği bütün eleştiri de insanın özgürlük koşullarını yok ettiği gerekçesiyledir.

Marx'ın ahlakının temel iddiası, özgürlüğün maddi koşullar temelinde gerçekleşmesi gereğine işaret etmektir. Bu etikte ahlaki yükümlülükler ve görevler yoktur. O, eylemlere kılavuzluk eden bir yasaya dayanmaz ve yasa/ilke gerektirmez. Marx insan özgürlüğü için, özgürlüğün hem pozitif hem negatif bakış açılarını kullanır; insan belirlenmeli ama kendisi dışındaki güçler tarafından değil, kendisi tarafından. Ancak Marx'a göre toplum, insanın kendini gerçekleştirme için engeller çıkarmayacak şekilde kurulmaktan öte, insanların olabildiğince eşit olanaklardan yararlanarak gelişmelerini sağlayacak, bunu destekleyecek yapılanmaya sahip olmalıdır. Bu yönüyle de, özbelirlenim düşüncesi merkezinde kolektif, pozitif, toplumsal bir özgürlük anlayışının olduğu görülür. Ayrıca bu düşünce her söylemiyle kapitalist toplum ve unsurlarına eleştiri barındırır. Her bir insan diğerinin özgürlüğü için tehdit değil, gereklilik olarak görülür. Emek, insanın kendini nesnelleştirme yolu olarak Marx'ın özgürlük anlayışının, özellikle pozitif yönünün, önemli bir parçasıdır. İnsan emek sayesinde fiziksel doğayı değiştirirken kendi doğasını da dönüşüme uğratar.

Marx'ın özgürlükten anladığı, bir insanın, dış güçlerin güdümünde olmayan ve kendini gerçekleştiren faaliyeti diğer insanlarla ilişki içinde yaşamasıdır. Öz-belirlenim ve kendini nesnelleştirmeyi kapsayan bir yaklaşım söz konusudur. Öz-belirlenim, komünal yaşam içinde somut olarak kendini nesnelleştirmeyi ve özerkliğin ahlak için zorunluluğunu temel alır. İnsanın güç ve yeteneklerinin gelişmesi önemlidir. Bu özellikleriyle, kapitalist toplumlarda varolan liberal özgürlüğü yaratan koşulların dayatmalarına bir karşı çıkıştır. Yabancılaşmayı ve onu yaratan koşulları hedef alır.

¹²⁷ Bkz., Sowell, Thomas, "Karl Marx and the Freedom of the Individual", *Ethics*, Vol. 73, No. 2. (Jan., 1963), s. 119-125.

Öz-belirlenimi sağlayacak emek, yabancılaşmayı yaratan koşullardan sıyrılmış olmak zorundadır. İnsanın emeği, kendisi dışındaki bir insanın arzularının tatminine hizmet etmemelidir. Öz-belirlenim düşüncesi, Marx'ın, insan özgürlüğünün gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan hem negatif özgürlüğün bir parçasıdır hem de pozitif özgürlüğü içerir. Çünkü toplumda herkesin benzer fırsatlara ulaşım ölçüsünde kişinin, hayatını belirleme ve kendini geliştirmesine işaret eder:

Toplum halinde yaşayan insanlığın hedefi öz-faaliyet, yani dış ('Yabancı') güçler tarafından denetlenmeyen, ancak bizzat kişinin kendisi tarafından yönetilen faaliyetir (ya da bu faaliyet olmalıdır). Öz-faaliyetin gerçekleştirilmesi, "bireylerin artık tek bir üretim aracına tabi" olmaması, "işbölümüne maruz kalmaması" ya da bireyler tarafından kararlaştırılmış olmayan, ancak bilinçli planlama ve kararlaştırmayla tasfiye edilebilecek olan sınırlamalara yenik düşmemeleri anlamına gelir.¹²⁸

Buradan hareketle Marx'taki öz-belirlenim olarak özgürlük anlayışı, kişinin kendini nesneleştirilmesi anlamına gelen kişisel yetenek ve beklentilerini geliştirmede özgür olabileceği anlamına gelir. İnsanın kendini nesneleştirilmesi üretici etkinlik, dünyayı algılama şekli, sosyal ilişkileri kendisinin yaratması demektir.¹²⁹ Tür olarak ya da tek bir insan varlığını göz önünde bulundurduğumuzda, onun bütün yaşam koşullarını tamamlanmış, ideal şekliyle hazır olarak bulmadığını gösterir. Doğa, hem fiziksel hem de bilinç ürünleri olarak, insanın yaşayabileceği bir yer haline getirilmek zorundadır. Bunu gerçekleştirecek olan da insanlardır. Doğayı yaşanabilir bir yer haline getirme bütün olarak öz-nesneleştirmedir. Marx'ın öz-belirlenimci özgürlük algısı, insanın, liberal özgürlüğün içerdiği şekilde, insanın kendisini gerçekleştirme gibi bir seçeneği olmayacağı sonucunu verir. İnsanın kendi potansiyelini gerçeğe dönüştürmemek, öz-nesneleştirmemek özgürlük kavrayışının dışındadır.

Özgürlüğün kendini nesneleştirme olarak algılamasıyla Marx, insan doğasının doğuştan bütünüyle belirlenmediğini ve maddi koşulların da insanı tamamıyla biçimlendiremeyeceğini savunmaktadır. Bu, insanın hiçbir belirlenim ve neden tarafından kesin şekilde sınırlanmadığı anlamına gelmez. Ancak insan, kendini ve çevresini dönüştürme yetisine sahiptir, ayrıca, bu yetisini kullanmak zorundadır. İnsan doğasıyla, komünalliği ve kendini emekle gerçekleştirmek durumunda oluşuyla aslında,

¹²⁸ Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, s. 68.

¹²⁹ Bkz. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 126.

bir potansiyeller bütünü olarak ortaya çıkar. Emek yoluyla üretmek, yeniden yaratmak her zaman insanın kendisini, yaşama tarzını yeniden yaratmasını sağlar. Öz-nesneleştirme, yaratım olgusunda kendine temel olarak emeği almakla birlikte, hayatta kalmayı sağlayan en basit anlamındaki emekle sınırlı değildir. Her türlü bilinç biçimi de, yani üstyapısal olgular da, nesneleştirmeyi sağlayan özsel ürünlerdir. Marx'a göre, bireyin arzu ve yetenek gelişimi de gelişim sürecinin doğal olgularıdır. Marx'ın öz-belirlenim olarak özgürlük anlayışı arzu ve yetenekleri de kapsamı itibariyle liberal özgürlüğü aşar ve o A. Smith'i de insanın gelişimini bu çapta düşünmemekle eleştirir.¹³⁰ Smith, dinginlik veya sükûneti özgürlük, mutluluk sağlayan durum olarak kabul eder. Emek ve özbelirlenim, dolayısıyla özgürlük arasındaki bağlantıyı kuramaz.

Bu belirlemeler, aynı zamanda, liberal özgürlük anlayışında eksik olan yönlerdir. Bu tip bir özgürlük sadece, insanların belirli sınırlandırmalara tâbi olmamasına yoğunlaşır. Liberal özgürlük anlayışının bir yansıması olduğu, kapitalist ekonominin insani gelişimi sınırlaması durumu, onun teorisyenleri ya da temsilcileri (sermaye sahipler, burjuvalar vb.) tarafından yapılmış bilinçli bir seçimin sonucu değildir. Özel mülkiyetin var olduğu, dolayısıyla en üst düzey işbölümüne zorunlu toplumlarda kendiliğinden gerçekleşen ve sınırlamanın kaynağı olan işbölümü aşılmadıkça da ortadan kalkmayacak bir sorundur. İşbölümü sonucunda, “gönüllü olarak değil de doğanın gereği olarak” bölünen insani etkinlik alanı, insani içeriğini yitirir, insana hükmeden, ona yabancı bir güç haline gelir. Marx'ın işbölümüne karşı çıkış noktası da, aslında insani olması gereken ya da olan her alanı bireylerin kontrolünün dışında, onlara yabancı bir güç haline dönüştürmesidir. Bunun sonucunda, her bir insan varlığının, sınırları kendisi tarafından çizilmemiş, tek bir etkinlik alanına sabitlenmesiyle öz-nesneleştirme olanağı yok denecek kadar azaltmaktadır. Marx'ın öngördüğü toplum, bu yaşamsal sorunun üstesinden gelme hedefi üzerine kurulur ve bu hedef *Alman İdeolojisi*'ndeki ünlü pasajda çok açık olarak dile getirilir:

Herkesin başka bir işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsedildiği, herkesin hoşuna giden faaliyet alanında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin

¹³⁰ Marx, *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857-gru/g12.htm> (7 of 31) [23/08/2000]

avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır.¹³¹

Marx, bireyin arzuları doğrultusunda etkinlik göstermesi gereğini açık şekilde dile getirmektedir. Aynı saptama, onun etik anlayışının bir özgürlük, öz-belirlenim etiği olduğunu düşünen Brenkert, Peffer gibi felsefecilerce de paylaşılır.¹³² Öz-belirlenim, öz-nesneleştirimi tamamen kişinin kendisi belirleyip ve yönlendirdiğinde gerçekleşir. Temel olarak insanın hayatı üzerinde tam denetimi olmasıdır. Denetim, belli ölçüde, doğayı içeren bir kavramdır.

Öz-belirlenim olarak özgürlük anlayışı, insanın öz-nesneleştirme alanlarından biri olarak fiziksel doğaya kadar uzansa da, mutlak anlamda bir doğa egemenliğini içermez. Doğanın kendisine verdiği özellikler ve doğa üzerinde etkili olabileceği olgular açısından düşünüldüğünde, insanın kontrolü ötesinde sınırlamalara tâbi olduğu açıktır. Zaten Marx'ın da doğa üzerinde mutlak kontrol gibi bir hedefi yoktur. Ancak, insanın öz-belirlenimi çerçevesinde, doğa üzerinde sınırlı ama zorunlu birtakım denetimler belirlenebilir.¹³³ Buna göre, insanın doğa üzerindeki denetiminde ilk koşul, temel gereksinimlerin karşılanmasını sağlayabilmektir. İnsanın hayatta kalabilmesi, asgari yaşam olanaklarına erişebilmesi için doğayı kontrol etmek gerekir. İkinci olarak, temel yaşamsal gereksinimlerin karşılanması için doğayı kontrol etmekte kullanılan emek zamanı en aza indirmek gereklidir. Marx için boş zaman “bireyin tam gelişimi” anlamına gelir.¹³⁴ Boş zaman, aynı zamanda, bireyin öz-nesneleştirim etkinliklerine yönelmesinin ana koşullarından biridir. Doğayı denetim altına almanın üçüncü gerekliliği, devlet ve sınıf gibi insanı sınırlandıran ideolojik kurumlara gereksinimi yok edebilmektir.

Doğayı, sayılan sınırlı ölçülerde de olsa kontrol edebilmek, insanın tek başına üstesinden gelebileceği bir durum değildir. İnsan ancak komünal bir oluşum sayesinde, cemaat aracılığıyla doğa üzerinde etkide bulunabilir. Bu koşul, Marx'ın ahlak anlayışının üçüncü ögesi olan cemaat/toplum olgusunu gerektirir. Cemaat yaşamı, genel olarak öz-belirlenimin olmazsa olmaz koşuludur. İnsan kendisini ancak cemaat içinde

¹³¹ Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 59–60

¹³² Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 128 ve Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, s. 68, 131.

¹³³ Bkz. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 137.

¹³⁴ Marx, *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857-gru/g14.htm> (6 of 24) [23/08/2000]

gerçekleştirebilir. Çünkü doğa üzerinde etkide bulunabilecek güç yalnızca cemaat halinde olanaklıdır. Tek başına insan temel gereksinimlerini karşılaması bile kesin değilken, öz-belirlenimi gerçekleştirmek için gereken farklı gereksinimlerin karşılanmasından söz edilemez. Organize bir yapı olarak cemaat, insanın, insan olarak yaşabilmesinin yegâne ortamıdır. Bununla birlikte, topluluk halinde yaşanan her ortam, Marx'ın onu kullandığı olumlu yönlüyle, cemaat olarak değerlendirilmemelidir. İnsanların toplum halindeki yaşamı ilk ortaya çıktığı tarihlerden itibaren, insanın öz-belirlenimini sağlayacağı, kendisini gerçekleştireceği koşulları her zaman içermediği çok açıktır.

Marx'a göre, şimdiye kadarki bütün toplumların içerdiği toplumsal ilişkiler, insana, onun anladığı anlamda, özgürlük sağlayacak koşulları yaratamamıştır.¹³⁵ Toplum, doğrudan insanı özgürleştirici yapıyı doğallıkla içermez. Uygarlık tarihinde, üretim biçimleriyle paralel olarak ortaya çıkan; efendi-köle, derebeyi-serf, patron-işçi şeklindeki sosyal ilişkiler, o toplumda yaşayan insanları, doğalarına uygun şekilde, gerçekleştirmekten uzaktır. Geçmişteki ilişki tarzlarının insanın öz-belirlenimini engellemekle birlikte, diğer bir olumsuzluğu, ortaya çıkış ve varlık nedenlerinin yanlış yorumlanmasıdır. İşbölümüne bağlı olarak, bir yanda yöneten/egemen, diğer yanda ona hizmet eden ilişkileri kendiliğinden oluşan, doğal ilişkiler olarak algılanmıştır.¹³⁶ İnsanlara düşen, kendileri dışında ortaya çıkmış ilişkilerde, kendi rollerini yerine getirmek olur. Fiziksel doğanın önemli bir kısmının insani kontrolün dışında olması anlaşılabilir. Buna karşılık insanlar arasındaki ilişkilerin değiştirilemeyeceği olgusu yanılsamadır.

Marx'ın amacı, özellikle toplumsal ilişkilerin tarihsel olarak son belirleyicisi gördüğü kapitalizmin ideolojik çatısını yıkmaktır. Çünkü ekonomik koşulların kontrol dışı olduğu düşüncesi, her türlü özgürlük anlayışının başlangıç noktası olan seçim özgürlüğüne zıt bir durumdur. Yaşamın temel koşullarının, onların yaratıcı olan insanın kontrolü dışında ve ona hükmeder anlayışı, özgürlüğün inşa edilebileceği bir zemin bırakmaz. Kapitalizmin ideolojisi, onu, insanlara yeryüzünün, ayın, güneşin varolması kadar doğal ve değişmez gösterir. Kapitalist kuralların toplumsal bir üretim olduğu

¹³⁵ Marx, *Alman İdeolojisi*, ss. 45–46

¹³⁶ Bkz. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 138.

ideoloji eliyle gizlenir. Bu yüzden Marx sermayedarları, üretim aracı sahiplerini değil, ekonomistleri eleştirir. Klasik ekonomistler (kapitalist ekonomi politiğin savunucuları), kapitalizmin ve içerdiği ilişkilerin –piyasa, mübadele, vb.– nasıl üretildiğini görmezler. Bunları, doğa yasaları gibi kendiliğinden, değiştirilemez ve olmazsa olmaz ilişkiler kabul ederler. Dolayısıyla, kapitalist toplumda yaşayan insanlar da, ideolojinin bayraktarlarının koşullandırmalarıyla, kontrolleri dışında ve denetleme olanaklarının olmadığı bir sistemde yaşamak zorunda olduklarını düşünürler. Bu durum, öz-belirlenim anlamında olmasa da, meta birikimi anlamında kapitalistlerin çıkarıdır. Toplum bütün olarak, sermayedarın birikiminin artmasına aracı olur.

Marx'ın *Kapital*'de ele aldığı ana konu, toplumun sermaye birikim aracı haline gelme sürecidir.¹³⁷ İnsanları kontrolü altına alan ilişki görüntüsü, toplumun da, öz-belirlenim ve öz-nesneleştirme hedefleri doğrultusunda, yeniden organize edilmesini gerektirir. Komünist toplum öngörüsünü insanların birbiriyle, sosyal ve fiziksel çevreyle ilişkilerinde olumsuzlayıcı geçmiş deneyimlerin ortadan kaldırılması açısından düşünülmesi gerekir. Buna göre, insanların birbiriyle ilişkilerinde; işbölümü, özel mülkiyet arka planı olmadan öz-belirlenim gerekleri doğrultusunda yaşamaları mümkün olacaktır.

Marx'ın ahlâk anlayışındaki güçlü toplum vurgusu, bireyselliğin tamamen göz ardı edildiği bütüncülük anlamına gelmez. Bir toplumun üyeleri farklı beklenti ve çıkarılara sahip olabilir. Bu durum Marx'ın özgürlük anlayışı açısından olumlu bir durumdur:

“İnsanın insanla birliği... insanlar arasındaki gerçek farklılıkları temel alır.”¹³⁸

İnsanlar arasındaki farklılık; insanların cemaat olarak yaşamalarıyla insanın elde edebileceği öz-gerçekleştirmenin kaynağını oluşturur. Farklı beklenti ve arzular, ortak bir yaşam sürme düşüncesi tarafından dengelenir. Öz-nesneleştirim doğrudan, insanın diğer insanlarla gerçekleştirdiği etkileşimi gerektirir. Farklılıkları uyumlu bir birliktelik olarak bir araya getirmek, cemaat yaşamının özelliğidir. Marx'ın cemaat

¹³⁷ Bkz. İnsel, Ahmet, “Kapital”, *Dante'den McLuhan'a 14 Başyapıt Üzerine Konuşmalar*, YKY, İstanbul, 2003.

¹³⁸ Marx'tan aktaran, Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 164.

organizasyonundan beklentisi, farklılıkların birbirini olumlayarak geliştirmesidir. Aksi durumda, bireylerin tek tipleştirildiği, farklılıkların yok edilmeye çalışıldığı topluluklarda geliştirici öge bulunmaz:

Ancak [başkaları ile] ortaklaşalık halindedir ki, her birey kendi yetilerini her doğrultuda geliştirmek çarelerine sahip olur; kişisel özgürlük yalnız ortaklaşalık içinde olanaklıdır.¹³⁹

Marx'ın genel yaklaşımının, insanlar arası farklılıkların olumlu şekilde yönlendirilmesine olanak verdiği söylenebilir. Üretim araçlarının mülkiyet şekli, onu elinde bulunduran ve ona sahip olmayanlar şeklinde oluşmuş iki sınıf, ayrıca, ileri düzey bir işbölümünün de doğal kaynağıdır. Bu olgular Marx'a göre, üstesinden gelinmesi gereken temel toplumsal sorunlardır. Toplumsal sorunların ortadan kaldırılması, toplumsal düzen değişikliği gerektirir. Post kapitalist toplumun, Marx'a göre, kapitalist toplumdan en önemli farklılığı, onda bir altyapı değişikliğine gidilecek olmasıdır. Üretim araçlarının mülkiyet şekli ve bağlantılı olgular değişir:

Üretim araçlarının ortak mülkiyeti kurulu kooperatif toplum içinde, üreticiler ürünlerini değışmezler, aynı biçimde, ürünlere harcanan emek, artık, bu ürünlerin değeri olarak, onların sahip olduğu maddi nitelik olarak ortaya çıkmaz, çünkü artık, kapitalist toplumun tersine, bireysel emek, yalnızca dolaylı değil, doğrudan, toplam emeğin oluşturuucu parçasıdır.¹⁴⁰

Dolayısıyla, insanları bir rekabet ortamına sokan sınıf bölünmesi ve öz-nesneleştirime engel olan işbölümünün aşılması öngörülür. Teorinin, olduğu şekliyle pratiğe yansması iyimser bir bakış açısı olarak algılanabilir. Ancak Marx'ın düşünce mantığı açısından tutarlı görünmektedir.

Marx'ın emek kavramına bakışı, Balibar'a göre, “felsefenin en eski tabularından birini” iki tür eylem, *praksis* ve *poiésis* arasındaki farklılığı ortadan kaldırmıştır.¹⁴¹ Buna göre *praksis*, özellikle Antik Yunanda, seçkin sınıfın tekelinde olan, çıkar gözetmeyen teorik eylemi, *poiésis* ise, kölelere uygun görülen temel yaşamsal gereksinimlerin karşılanmasına yönelik, gündelik amaçlı eylemi ifade eder. Dolayısıyla her iki eylem türü de sınıf ayrımı üzerine oturmuş, birbirleriyle bağlantısı olmayan

¹³⁹ Marx, *Alman ideolojisi*, s. 100.

¹⁴⁰ Marx, K.- Engels, F., *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (çev. Barışta Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 2002, s. 28.

¹⁴¹ Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 57.

amaçlara yöneliktir. *Praksis*, dünyayı değiştirmeyi düşünmeyen, insani duyguların tatminini sağlar. *Poiésis*, insana, onun hayatta kalmasını sağlayacak temel gereksinimleri sağlamaktan başka bir işe yaramaz. Marx ise düşüncesinde, hem *praksis* hem *poiésis* eylemlerinin birbirini tamamlayan özelliklerini, dünyayı, insanı ve sosyal ilişkileri dönüştüren özgürleştirici emek kavramında birleştirmektedir. Modern dünya açısından bakıldığında, kapitalist toplum, Antik Yunan toplum yapısından çok farklı, çok daha karmaşıktır. İşbölümünün düzeyi, sınıfların dayandıkları temeller bambaşka alanlardadır. Ancak işçi ve sermaye sınıfları açısından her iki eylem türü arasındaki kopukluk devam eder. Özellikle, Marx'ın saptamasıyla, “evrensel sınıf” olan işçiler *praksis* nitelikli eyleme, sermayedarlar da *poiésis*'e uzaktır. Dolayısıyla, iki sınıfın üyeleri de her iki eylemin birbirlerini tamamlayan yönlerinden yoksundur. Sınıfların payına düşen eylem alanlarının, köleci toplumlarda olduğu gibi, doğadan geldiği kabul edilen kalın çizgilerle ayrılmış olmasından değil, sömürülen sınıf olan işçiler için hayatta kalmayı sağlayan zorunlu emeğin işçinin bütün zamanını alıyor olmasındandır. İşçiler açısından ezici görünen bu problemin kapitalist toplum içinde alternatifini yoktur. Çünkü kapitalizm artı değer yaratılması temelinde yükselir. Artı değer üretenlerin, bu durumdan kurtulduğu istemin adı kapitalizm değildir. Marx'a göre insanların tamamının özgürlüğünü engelleyen bu sorunu aşmanın yolu, komünal bir toplum yapılanmasıdır.

Komünist toplum gereğini, Marx felsefesinde, yabancılaşmamış, toplumsal üretimin zemini olarak bulur. Marx'ın felsefi hedeflerinin sonucu olarak görülebilir. Marx'ın insana ilişkin, zaman ve mekân ötesi iki belirlemesinin birleşme noktasıdır: özgür, bilinçli etkinlikte bulunma ve toplumsallık. Kapitalist düzende insan doğası bu özellikleriyle bağlantısını kaybeder, yani bütün anlamlarıyla, yabancılaşmayı yaşar. Kapitalizmin sonucu olan bütün yabancılaştırıcı unsurlar – özel mülkiyet, sınıf, işbölümü, vb– bütün koşullarıyla ortadan kaldırıldığında, öz-belirlenimin önündeki engeller kalkmış olur. Emek özgürleşir, varlık amacına uygun hale gelir. Yabancılaşmanın aşılmasında öncelikli olan, emeğin yabancılaşmasının ortadan kalkmasıdır. Çünkü Marx'a göre emeğin amacı, “insanın cinsil yaşamının

nesneleşmesidir.”¹⁴² Bunu gerçekleştirmek için öncelikle emek tamamen emekçinin mülkiyetine geçer. Toplumsal emek haline gelir. Toplumsal emek, doğrudan onu üreten insanın egemenliğinde olan, değişim değeri için ürün üretmeyen emektir.¹⁴³ Emeğin kullanımı, emek sahibinin öz-belirleniminin temelini oluşturur. İşbölümünün ortadan kalkmasıyla emeğin üzerindeki “zorunluluk” kalkacak ve Marx’ın “özgürlük alanı” adını verdiği bireysel ilgilere, emek çeşitliliğine ayrılan zaman başlayacaktır. Bu aşamada, yabancılaşmaya neden olan sistemin ortadan kalkmasıyla, toplumsallaşmış bireyin ilgi ve beklentileri, zorunlu emek süresinin kısaltılması sayesinde karşılanır. Öz-gerçekleştirim sürecinde komünist toplumun can alıcı öğelerinden biri “boş zaman”dır. En az emek kadar önemli bir özgürlük aracıdır:

Komünal üretim temelinde, zaman kalanlarının/artıklarının(remains) belirlenimi, tabii ki, özeldir. Toplum sığır, buğday, vb. üretmek için daha az zamana gereksinim duyar, diğer üretimler için, maddi ya da zihinsel, daha fazla zaman kazanır. Aynen tek bireyin durumundaki gibi, bireyin gelişiminin çeşitliliği, onun hazzı ve aktivitesi zaman ekonomisine bağlıdır.¹⁴⁴

Emek, Marx için her zaman insanın kendisini ve toplumsal ilişkileri yeniden üreten bir araçtır ve kapitalist ekonomide de yaşamsal bir öneme sahip olur. Ancak kapitalist ekonominin motoru, kapitalin yaratıcısı olan, artı değer üreten emektir. Emekçi, birçok makine çeşidi vb. gibi, üretim araçlarından herhangi biridir. Kapitalistin kâr sağlama amacı, insanın temel gereksinimlerini ürettiği zamanın dışındaki çalışma zamanını kendi sermaye birikimini arttırmada kullanır. Bu ekonomik ve toplumsal çerçeve, öz-belirlenimi gerçekleştirmek gibi bir amaca uygun değildir. Komünist toplumda ise, temel gereksinimleri ürettikten –yani, zorunlu emekten– sonrası insanın kendini geliştirmesine, bireysel ilgilere ayrılır. Emeğin, zorunlu yaşamsal üretimde olabildiğince az tüketilip, olabildiğince sanat, bilim gibi insani ilgi alanlarına yönlendirilmesi düşünülür, çünkü işbölümü aşılmıştır. İşbölümünün aşılması gerçekleşmesi zaten üretken yönlerini arttırır. Emeğin söz konusu amaç değişimi, komünist toplum hedefinin merkezinde yer alır. Marx’ın komünist toplum üzerine

¹⁴² Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 147.

¹⁴³ Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, s. 76.

¹⁴⁴ Marx, *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857-gru/g3.htm> (14 of 32)
[23/08/2000]

yaptığı sınırlı, olması gereken işleyiş yorumlarında, gerçekleşmesi zorunlu olmayan ahlaki perspektifi üzerine ipuçları verir. Tam anlamıyla gerçekleşmiş bir komünist toplumda:

... Bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek artık yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de artırdığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fişkırdığı zaman –ancak o zaman, burjuva hukukun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: “Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!”¹⁴⁵

Marx’ın öz-belirlenim olarak özgürlük anlayışı, özgürlüğün hem negatif hem pozitif yanlarını içerir. Negatif özgürlük, genel olarak, insanın eylemlerinin bir dış güç tarafından engellenmemesi ve kişinin kendi kararlarını vererek, kendi yararını takip edebilmesi demektir.¹⁴⁶ Burada önemli olan, bireyin kararlarını vermede ve eylem aşamasında kendisi dışında belirleyici olmamasıdır. Negatif özgürlük toplum göz önünde bulundurulduğunda, kamu otoritesi ve özel yaşam arasında sınır çizilmesi gerekliliğini vurgular.¹⁴⁷ Bireyin dış etkilerden yalıtılmış alanı ne kadar genişlerse, o kadar özgür olur. Ekonomik anlamdaki girişim özgürlüğü ve mülkiyet edinme özgürlüğünü içeriyor olmasıyla birlikte düşünüldüğünde kapitalizmin can damarını oluşturur. Kapitalizmi kuşatan negatif özgürlük anlayışını Marx, özellikle *Yahudi Sorunu*’nda ele almış ve bu özgürlüğün bu yönüyle insanları monadlar olarak yaşamak durumunda bıraktığı gerekçesiyle eleştirmiştir.¹⁴⁸ Marx’ın liberal negatif özgürlük eleştirisi, özgürlüğün bu yanına belli ölçüde karşı olmasında, bireye, kendi kararlarını verip hayata geçirebileceği bir alan bırakılmamasını savunmasından değildir. Tersine Marx, bireyin öz-belirlenimi sağlaması için gerekli özgürlük alanını sonuna kadar gerekli görür. Aynı zamanda, negatif bir özgürlük belirleniminin tek başına yetersiz olduğunu düşünür. Yetersizliğin temelinde bireysel özgürlüğün, onu gerçekleştirecek koşullar olmadan havada kalması yatar. Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*’nde, insanların, herhangi bir baskıyla karşılaşmaksızın belli birtakım

¹⁴⁵ Marx-Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 30.

¹⁴⁶ Berlin, I, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. 122–127.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 124.

¹⁴⁸ Bkz. Bu çalışmanın “Liberal Özgürlük Eleştirisi”, adlı bölümü.

özgürlüklerini –dinsel, bedensel vb.– yerine getirmelerini onaylar.¹⁴⁹ Burada, insanların bireysel doyum bulmaları durumunda, kendisi tarafından yanılısma olarak görülen, dinsel inanç gereklerini yerine getirmelerine polis vb. araçlarla baskı yapılmaması gerektiğini söyler.

Pozitif özgürlük düşüncesi, negatif özgürlük ile paralel olarak, bireyin her türlü kararında tamamen kendi iradesine, bilincine tâbi olmasını savunur. Ancak, negatif özgürlük, insan için olmaması gerekenleri dile getirirken, pozitif anlamıyla özgürlükte öz-gerçekleştirmenin sağlanmasının gerekli koşulları söz konusudur. Pozitif özgürlüğün gerçekleşebilmesi için, kişi kendi seçimlerini, isteklerini yerine getirebilmesi gerekir. İnsanın iradesi, yaşam koşullarında ne kadar etkiliyse, pozitif anlamda da o derecede özgürdür. Peffer’in, “kişinin kendi hayatını belirleme özgürlüğü” adını verdiği özgürlük anlayışının pozitif yönünde iki boyutun olduğunu söylemek olanaklıdır: Bunlar, kişinin, toplumsal karar oluşturma süreçlerine ve kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkıdır.¹⁵⁰

İlk olarak insanların toplumsal karar oluşturma süreçlerine eşit katılımı, kapitalizmin gerçekleştirebildiğinden çok daha ileri bir demokrasiyi gerektirir. Siyasi kararların yanında ekonomik karar ve süreçlere de toplum tarafından tam egemen olunması anlamına gelir. Toplumsal her türlü sürecin doğrudan toplum tarafından denetlenmesi, Marx’ın felsefesini belirleyen genel özelliklerden biridir; ona göre, toplumsal gelişim, onu sağlayan güçlerin kontrolüne geçmesi gerekir. Karar alma ve seçim gibi süreçlerin toplumsal olmasına özel bir önem verilmektedir. Liberal toplumdaki bireyci seçimler toplumun çıkarına olmayabilir, “bireysel rasyonalite, kolektif irrasyonalite” haline gelebilir.¹⁵¹ Bireyci seçim ve uygulamalar, o birey için bile tatmin edici sonuçları yaratamaz, bireylerin tamamı seçmedikleri ama kendilerine mecbur olduğu koşullarda yaşar. Marx, Singer’e göre, kapitalist toplumun içerdiği kolektif akıl dışılığı kavradığı için, cemaat vurgusunda ısrarlı olmuştur. Akılcı şekilde organize edilmiş –ya da Marx’ın terminolojisiyle komünist– toplumda insanlar, yarışmacı mübadele ekonomisinin egemen olduğu toplum koşullarını aşar.

¹⁴⁹ Marx-Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 42.

¹⁵⁰ Peffer, *Marksizm, Ahlak ve toplumsal Adalet*, s. 135–136.

¹⁵¹ Singer, *Marx*, s. 70.

İkinci olarak pozitif özgürlük kendini gerçekleştirme araçlarına eşit ulaşım hakkını gerektirir. Komünizm bu pozitif özgürlük unsuru doğrultusunda anlam kazanır. İnsanların öz-gerçekleştirim sağlayacakları araçlar, hak ve özgürlükler de dahil olmak üzere; boş zaman, gelir, yetki ve fırsatlardır.¹⁵² Bu olgular özellikle komünizmin ilk aşaması olarak sosyalizmde geçerlidir. Öz-gerçekleştirim araçlarına eşit ulaşım yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla eşanımlıdır. Temel gereksinimlerin karşılanması ve emeğin sadece hayat kazanma aracı olmaktan çıkmasıyla, birey yine emek sayesinde pozitif özgürlüğün aracına sahip olur. Marx, insanların yaşamları gereken yaşam tarzını özgürlük olarak niteler. İnsan doğasına uygun, onun potansiyelini geliştirecek ortam özgürdür. Pozitif özgürlük, Berlin'e göre, insan doğasındaki bir ayrıma işaret eder. Buna göre insan, bir tarafı akılla özdeşleştirilen ve kendisine egemen olan, ideal, yüksek ya da "gerçek" benliğe (*self*) sahiptir.¹⁵³ Diğer tarafta akılcı benliğe zıt, arzulara meyilli, heteronom "ampirik" bir benlik (*self*) vardır. Gerçek benlik, bireysel olmaktan çok, bireyin de bir üyesi olduğu kabile, ırk ve devlet benzeri bir toplumsal varlığı işaret eder ve ampirik benlik üzerinde özdenetimi öngörür. Toplumsal denetim, gerçek benliğin saptadığı hedeflerden sapan bireyler üzerinde etkili olur. Marx böyle bir çatışma potansiyeli taşıyan insani öz ya da benlik ayrımına gitmemiştir. Kapitalizme bağlı bireylerin, Marx'ın bakış açısından, ancak kendi özgürlük koşullarından uzak kalmaları dolayısıyla yanlış bir seçim durumuna girmelerinden söz edilebilir. Dolayısıyla Marx'ın, Brenkert'e göre, Berlin'in betimlediği tarzda bir özgürlük sınıflamasına tabi olmadığı, tek bir insani özgürlük hedefine bağlı olduğu söylenebilir.

¹⁵² Peffer, *Marksizm, Ahlak ve toplumsal Adalet*, s. 136.

¹⁵³ Berlin, *Four Essays on Liberty*, s.132.

SONUÇ

Marx'ın felsefesi, asıl olarak 19. yy toplumu üzerine yapılmış en önemli eleştiridir. Eleştirinin üzerine oturduğu temeller bakımından- kapitalizm ve modern üretim biçimi gibi- sonraki dönemleri doğru değerlendirebilmek için verimli bir bakış açısı sunar. 19. yy' da insanlığın geldiği aşama, Marx'a göre, insan doğasına aykırıdır. İnsanın toplumsallaşması, üretmesi, zorunlu üretimden arta kalan zamanda bireysel ilgilerine yönelmesi gerekir. Toplumun varolan yapısı ve insan doğasının gerekleri arasındaki büyük çelişki, dolayısıyla da bunun ortadan kaldırılması Marx'ın asıl amacıdır. Bu, ahlaki bir amaç olarak yorumlanır. Marx'ın ahlak anlayışını, Aristoteles'te olduğu gibi, insanın olması gereken doğası ve varolan doğası arasındaki uzaklığın aşılması oluşturur. Bu anlayışın Marx'a özgü yanı, 19. yy. ekonomik insanına bakıyor olmasıdır. Dolayısıyla Marx'ın ahlaki kavrayışında, insanı içinde yaşadığı maddi koşullardan bağımsız düşünmek olanaksızdır.

Bu çalışma, Marx'ın felsefesini, onun insan doğasının gerçekleştirilmesine yönelik kaygıları temelinde ele almıştır. Marx'ın amacı büyük ölçüde felsefidir. Her ne kadar toplumsal-ekonomik koşullar etkili olsa da, insan kavrayışı ve yabancılaşma teorik tartışmalardır. Tezin birinci bölümünde bu kavramların felsefe tarihi açısından konumlandırılması yapıldı. Marx'ın felsefesi de, felsefe tarihinde genellikle olduğu gibi, çeşitli tarihsel olayların ve çeşitli felsefi sitemlerin etkilerini taşır; Hegel, Feuerbach, Aydınlanma düşüncesi gibi. Bu etkilerin en belirginini Hegel'inkidir. Hegel, insan yaşamının tam olarak gerçekleşmesi, tarih felsefesi ve toplumları anlamada kullandığı diyalektik yöntem ile verimli bir kaynak durumundadır. Özellikle tarih felsefesi anlayışı ve diyalektik anlayışı tarihsel materyalist yöntemle birleşerek Marx felsefesinin çerçevesini oluşturur. O, daha sonra bu çerçeveyi kendi amaçları doğrultusunda geliştirir. 19. yy filozoflarının- en azından Marx'ı etkileyen Hegel ve Feuerbach gibi- ele aldığı ana sorunlardan biri, yabancılaşmadır. Hegel yabancılaşmayı dine, felsefeye özgü bir kavram olarak yorumlar. Feuerbach ise daha dünyevi bir yabancılaşma çözümlemesi yaparak, bu kavramı insani dünyaya indirir. Marx, Feuerbach'ı yabancılaşmayı dinle sınırlandırmakla eleştirir. Dinsel yabancılaşma, Marx'a göre sadece bir sonuçtur; toplumsal yapının, ekonomik ilişkilerin sonucudur.

Bununla bağlantılı olarak, yabancılaşmanın aşılması da maddi yaşam koşullarına bağlıdır.

19.yy. sosyal felsefe geleneği içinde yer alan Marx'ın onlardan farklı ve onları aşan yönü, felsefeyi tamamıyla aşmayı içeren devrimciliğidir. Marx, hedeflediği insanın doğasına uygun ve onu daha da geliştirecek yollar bulabilmektir. Bunun yolu yorum değil, devrimci pratiktir. “Dünyayı değiştirme” amacı, geçmiş idealizm ve materyalizmlerin sınırlarının ötesine geçmesini gerektirir. Marx'a göre bütün varlıkların maddi bir kaynaktan geldiğini söylemek, idealist bakış açısını tekrar etmektir. O, bu yaklaşımı reddederek, dünyayı değiştirme çabasının materyalist bir ilke olduğunu söyler. Bunun en açık örneği de, din konusuna yaklaşımında görülür. Feuerbach gibi dine değil, onu yaratan koşullara eleştiri oklarını yöneltir. Önceki idealizm ve materyalizm Marx'ın felsefesini kapsayamaz. Marx'ın materyalizmi ontolojik olmaktan çok toplumsal ve tarihseldir. Hegelci diyalektiği de tarihsel materyalizm zeminine oturtulunca özgün Marksizm oluşur. Buna göre Marx insanlık tarihini ekonomik temelde yorumlayarak, yaşadığı dönemin, insan için olumsuz koşullarının nedenini ve gelişimini ortaya koyar. Tarihsel materyalizm sayesinde Marx, 19.yy. kapitalist toplumunun tarihsel arka planını oluşturur.

Çalışmanın ilk bölümü, böylelikle, Marx'ın eleştirel yönünü açığa çıkarmaya çalışır. Bu eleştiriler hem felsefe tarihine hem toplumsal yapıya ilişkindir. Toplumsal yapı eleştirilerinin ana unsurunu, insanın özgürlüğünü engellemesi oluşturur. Kapitalist düzen gerek ekonomi boyutuyla gerek toplumsal düzeniyle insanın özbelirlenimi önünde engeldir. Bu çalışmanın ikinci bölümünde Marx'ın insan ya da insan doğası deyince ne anladığı çözümlenmeye çalışıldı. Marx, insanın tarih ya da topluma göre değişmeyen bir takım özelliklere sahip olduğunu düşünür. İnsan doğası olgusu, onun ahlak anlayışı için büyük önem taşır. Marx'ın insan doğası anlayışı, Aristoteles gibi doğalcıdır. İnsanın bir takım gereksinimlerin gerçekleşip gerçekleşmemelerine göre anlam ve değer sağlayan doğası vardır. İnsan eylemleri bu doğayı gerçekleştirmeye yönelir. İnsanın gerçek doğasıyla arasında oluşan uzaklığın nedeni, Marx'a göre, kapitalist ekonomi-politiktir. Marx insanın gerçek doğasından uzaklaşmasını “Yabancılaşma” olarak adlandırır. Yabancılaşma, asıl olarak, insan doğasını ana

bileşenleri olan toplumsallaşma, üretici/yaratıcı etkinlik olarak emeğe karşı olur. Yabancılaşmanın diğer sonuçları, insanın emeğinin ürününe ve kendi doğasındadır. Toplumsallık, insanın toplumsal ve fiziksel her türlü gereksinimini karşılayabilmesinin tek yoludur. Dahası, toplum dışında bir insan doğasının varlığından söz edilemez. O, toplum içinde oluşur. Bu durumu yaratan toplumun ekonomik düzenidir.

Marx, Kant ve Mill gibi klasik anlamda ahlakla ilgilenmiş bir filozof değildir. Ahlak sorunlarını diğer konulardan ayrı ele alıp incelemeyi, kavram çözümlemeleri, ahlak ilkesi saptamaları yapmaz. Ancak bu durum onun ahlak görüşüne sahip olmadığı anlamına gelmez. O, bir ahlaki perspektife sahiptir. Bu çalışmanın üçüncü bölümü, Marx'ın sahip olduğu ahlak görüşünün iki boyutu olduğunu savunmaktadır. Bunlardan ilki jeneolojik etikdir. Jeneoloji Nietzsche ile anılan bir yaklaşım olup, ele alınan kavramın/olgunun kaynağının ve tezahürlerinin takip edilmesine, arka planının serimlenmesine dayanır. Bu çerçevede kapitalizme dayanan yanlış özgürlük anlayışlarının, etik bakış açılarının maskesini düşürmeye çalışır. Kapitalizmde etik, ideolojinin diğer unsurları gibi, egemen sınıfların çıkarlarının devamına hizmet eder. Egemen sınıfları belirleyen güç ekonomi olduğundan, etik, ekonomik yapının yansıması olarak görünür. Dolayısıyla Marx, ahlakla bağlantılı olarak kapitalizm ve yabancılaşma eleştirisi yapar. Marx'ın eserlerinin, özellikle 1845'ten sonra yazılanların, Kapitalizmin işleyiş şekli ve unsurlarına yönelmesinin nedeni, onun, insan doğasının potansiyelini gerçekleştirmeyi ve insanın yaşaması gereken özgürlüğü engellemesidir.

Yabancılaşma olgusu, özgürlüğün negatif boyutuyla değil, pozitif boyutuyla ilgilidir. Yabancılaşmada insan, pazar ekonomisinin kontrolüne girer. İnsanların kendi hayatları ve üretici etkinlikleri üzerinde denetimleri yoktur. Toplumun her bir üyesi ekonomi çarkının bir dişlisidir. Bu sürecin ilk basamağında, üreticinin kendisi için değil, sermaye sahibi için üretmesi vardır. İnsanın kendi için üretmemesi, onun emeğinden, emek ürününden ve üretim etkinliğinin olumlu özelliklerinden ayırır. Dolayısıyla insan, kendi doğasından uzaklaşır, boş ve değersiz bir hayat yaşadığı hissine kapılır. İnsanın kendini gerçekleştirme amacını olanaksız kılan ekonomik yapı, insanların birbiriyle olumlu ilişkiler kurma olasılığını da yok eder. Bireysel insan varlıklarının kendilerini gerçekleştiremedikleri yerde, toplumsal ilişkilerde ekonomik

kategoriler çerçevesinde düzenlenir. Toplumsal ilişkiler ve insani değerler de dahil olmak üzere her şey, sahip olma, yani mülkiyet düzenine göre yapılandırılır. İnsanlar birbirine araç olarak davranır. Kapitalist toplumda yaşayanların, bütün ilişkilerini ekonomik çıkar doğrultusunda düzenlemek durumunda kalmaları, en ileri noktada, fetişizm ile sonuçlanır. Fetişizmde emeğin yaratıcı gücü ve emek sahibinin değeri, metanın kendisinin değeriymiş gibi anlaşılır. Meta, böylelikle, aslından kendisine emekle eklenen değere doğal olarak sahipmiş gibi görünür. İnsanlara ve insani ilişkilere gösterilmesi gereken saygının üretilen nesnelere gösterilmesi demek olan meta fetişizmi, kapitalizmin aşılmasını gerektiren en kökten eleştiridir. Marx'ın kapitalizmi değerlendirmesi, önemli ölçüde, neredeyse tamamen ahlaki amaçlar doğrultusundadır. Aynı çerçevede komünizmi de düşünmek gerekir. Komünizm, Marx tarafından ekonomik bir örgütlenme olarak betimlenir. Yabancılaşmanın her türünün asıl kaynağı olan üretim araçlarının özel mülkiyetin ortadan kaldırıldığı bir toplumu ifade eder. Üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması doğrudan yabancılaşma sorununun çözümüne doğru atılmış bir adımdır. Marx'ın ahlak görüşünün bileşenlerinin tartışıldığı üçüncü bölümde, komünizm yeryüzü cenneti, ütöpik bir yapı olarak değil, insanların öz-gerçekleştirimlerinin sağlanabildiği bir toplum olarak düşünür.

Marx felsefe yaparken dünyayı değiştirme idealinden hiçbir zaman ayrılmaz. Dünyayı değiştirmeyi istemesinin nedeni, insan için daha yaşanabilir, insan doğasına uygun bir hale getirmektir. Bu amaç, açıkça dile getirilmese de, ahlaki arka plan barındırır. Ahlakın Marx tarafından ideolojinin parçası olarak yorumlanması, kapitalist toplumsal düzen için söz konusudur. Onun ahlak hakkındaki olumsuz yorumları, yaşanan dönemin özellikleri göz önünde tutularak yapılmıştır. Sınıflı yapının olmadığı toplumlarda, ideolojiye, en azından kapitalist toplumdaki anlamıyla, gerek duyulmayacağından, ideolojik bir ahlak doğallıkla kalmayacaktır. İdeolojik olmayan ahlak pekâlâ mümkündür. Sorun ahlakın ideolojinin maddi gerçekleri maskeleyen öğelerinden biri olarak kullanılıp kullanılmamasından çok bu durumu olanaklı kılan ortamın varlığıdır. Marx'ın olaylara yaklaşımına bakılırsa, düzeltilmesi gereken, ideolojinin, onun da ötesinde, bazılarının çıkarlarının korunması için diğerlerinin kontrolünü gerektiren toplumsal koşulların varlığıdır. Bütün bir altyapı-üstyapı

sistematigi, insanin özgürlüğünü engelleyen koşulları anlamaya, toplum organizasyonu çözümlenmeye dönüktür. Son çözümlenmede, Marx'ın hayatı boyunca gizlerini ortaya çıkarıp ortadan kalkmasına, hem felsefi hem de siyasal olarak, çaba gösterdiği kapitalizme karşı oluşunun ana nedeni insan özgürlüğünü sağlamadır.

KAYNAKÇA

- AIKEN, HENRY D., *The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005
- ARTHUR, C.J., *Dialectics of Labour*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- AVINERI, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- BALIBAR, E., *Marx'ın Felsefesi* (çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, İstanbul, 2003.
- BERLIN, I., *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford University Press, London, 1963
- _____, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969

- BOTTOMORE, T., *Karl Marx: Early Writings* (Translated and Edited By T. B. Bottomore), USA, McGraw-Hill Edition, 1964.
- BRENKERT, G., G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- , “Freedom and Private Property in Marx”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 2. (Winter, 1979), pp. 122–147.
- BUCHANAN, E. A., *Marx and Justice*, New Jersey, 1982.
- CARVER, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CEVİZCİ, A., *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 6. baskı, 2005.
- COHEN, G.A., *History, Labour and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- COHEN, G.A., *Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma* (çev. Ahmet Fethi), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998

- DESAI, M., *Marx's Revenge*, London, Verso, 2002.
- ELSTER, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- FROMM, ERİCH, *Marx'ın İnsan Anlayışı* (çev. Kaan H. Ökten - Düzenleyen ve Yay. Haz. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2004.
- GERAS, N., *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*, çev. İsmet Akça-Görkem Doğan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2002.
- GREGOR, A. J., "Marxism and Ethics: A Methodological Inquiry", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 3. (Mar., 1968), pp. 368–384.
- GORDON, S., *The History and Philosophy of Social Science*, London, Routledge, 1991.
- HOOK, S., *From Hegel to Marx*, New York, Humanities Press, 1950.
- İNSEL, A., "Kapital", *Dante'den McLuhan'a 14 Başyapıt Üzerine Konuşmalar*, YKY, İstanbul, 2003.
- KAMENKA, E., *The Ethical Foundations of Marxism* London, Routledge and Kegan Paul, 1972.

- KELLNER, D., "Karl Marx" *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*(ed. R. C. Solomon – D. Sherman), Oxford, 2003, ss. 62-99.
- LEOPOLD, D., *The Young Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- LUKES, S., *Marxizm ve Ahlak*, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- MACINTYRE, A., *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- MARX, K., *Grundrisse*(çev. A. Gelen), Ankara, Sol Yayınları, 2. cilt, 1999-2003, ve *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857-gru/g3.htm> (14 of 32) [23/08/2000]
- _____, *Kapital*, cilt 1 (çev. M. Selik), Ankara, Sol Yayınları, 1966.
- _____, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 1997.
- _____, *1844 El Yazmaları* (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2002

- _____, Alman İdeolojisi, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2004
- _____, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı* (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, “Marx’tan Paris’teki V. Annenkov’a”, *Mektuplar*, <http://www.kurtuluscephesi.com/marks/mektuplar1.html>
- MARX, K. – ENGELS, F., *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*(çev. Barışta Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 2002
- _____, *Felsefe Metinleri*(çev. K. Somer – vd.), Ankara, Sol Yayınları, 1999.
- _____, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*(çev. M. Erdost), Ankara, Sol Yayınları, 1998.
- _____, *Kutsal Aile*(çev. Kenan Somer), Ankara, Sol Yayınları, 2003
- MCINNES, D., “Karl Marx” *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), New York, McMillan Comp, vol. V, 1972, ss. 171-173.
- MCLELLAN, D., *Karl Marx, His Life and Thought*, London, Macmillan, 1973.

- MCLELLAN, D., *Marx Before Marxism*, London, Macmillan, 1970.
- MCLELLAN, D., “Marxist Philosophy” *The Oxford Companion to Philosophy*(ed. T. Hönderich), New York, Oxford University Press, ss. 526-528.
- MILL, JOHN STUART, *Hürriyet*(çev. M. O. Dostel), İstanbul, MEB Yayınları, 2. baskı, 1963.
- PEFFER, R., *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*(çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- SEEL, G., “Karl Marx’ın Felsefesinin Özeti”, *Marx ve Beşerî Bilimler* (der. Gerhard Seel) (çev. B. Mehmet Şahin), Ütopya yayınları, İstanbul, 2000.
- SHAPIRO, I., “Human Nature”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), Version 1.0, London, Routledge, 1998.
- SINGER, P., *Understanding Marx*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.
- SINGER, P., *Marx*, Oxford University Press, Great Britain, 1980.

- SOWELL, T. "Karl Marx and the Freedom of the Individual", *Ethics*, Vol. 73, No. 2. (Jan., 1963)
- WEST, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet CEVİZCİ), Paradigma Yay. İstanbul, Eylül, 1998.
- WHEEN, F., *Karl Marx*, London, Fourth Estate, 1999.
- WHITE, H. V., "Ludwig Feuerbach maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), New York, 1963, vol. III, ss. 189-191.
- WOLFF, R. P., *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000
- WOLFF, J., *Why Read Marx Today?*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- WOOD, A., "Karl Marx", *The Oxford Companion to Philosophy*(ed. T. Hönderich), New York, Oxford University Press, 1995, ss. 523-26.
- , "Alienation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. Craig), Version 1.0, London, Routledge, 1998.

_____,

Karl Marx, London, Routledge; second edition, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Edirne 1978

Öğr.Gördüğü Kurumlar : **Başlama Yılı** **Bitirme Yılı** **Kurum Adı**

Lise : 1991 1994 Edirne Lisesi

Lisans : 1995 2000 Uludağ Üniversitesi

Yüksek Lisans :

Doktora : - - -

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: İngilizce

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1. 2003 2005 Kırklareli Başarı
Dershaneleri

... 2007 - MEB

Yurtdışı Görevleri : -

Kullandığı Burslar : -

Aldığı Ödüller : -

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar : -

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri : -

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler : -

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar

:

Diğer :