

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



MODERN FELSEFE

Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası

ADAM SMITH, HEGEL VE MARX

DOĞAN GÖÇMEN



Modern Felsefe

TARİHSEL ANLAMI,
GÜNCEL MİRASI,
HEGEL VE KARL MARX

Doğın Göçmen

İstanbul
2015

Modern Felsefe

TARİHSEL ANLAMI, GÜNCEL MİRASI, HEGEL VE KARL MARX

Doğan Göçmen

©

Bu kitabın Türkiye'deki basım, yayın, satış hakları Vivo Yayınevi'ne aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz, dağıtılamaz.

Yayıncı Sertifika No	: 30501
Matbaa Sertifika No	: 12573
ISBN	: 978-605-64926-2-4
Yayına Hazırlayan	: Doğan Barış Kılınç
Kapak Tasarımı	: Duygu Güven
Mizanpaj	: VİVO Yayınevi-Kezban Kılıçoğlu
Genel Yayın Yönetmeni	: Ali Rıza Şimşek
Baskı	: Yön Basım Yayın Matbaacılık San. Tic. Ltd.Şti.
Adres	: Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. B Blok 1. Kat No:366 Topkapı/İstanbul
Tel	: (0212) 544 66 34
Fax	: (0212) 612 09 58

BİLGİ KARTI

2015, 304 Sf, 16x24 cm

Vivo Yayınevi Merkez Mah. Tayyareci Mehmet Ali Bey Sok. No:4/A

İşyeri No:21 ŞİŞLİ/İSTANBUL

Tel : 0212 234 25 42

web adresi : <http://vivoyayinevi.com>

e-mail : info@vivoyayinevi.com



Uluğ Nutku'nun anısına

Yazar Hakkında

Doç. DR. DOĞAN GÖÇMEN

Doğan Göçmen, 1992 ile 1995 yılları arasında Hamburg İktisat ve Siyaset Yüksek Okulu'nda (HWP) sosyoloji, iktisat, işletme ve hukuk öğrenimi gördü. Lisans tezini, Robert Owen üzerine yaptı.

Hamburg Üniversitesi'nde 1995 ile 1998 yılları arasında siyaset bilimi ve felsefe okuyan Göçmen, Almanca dili ve edebiyatı, tarih, iktisat ve eğitim bilimi alanlarından dersler aldı. Siyaset bilimi anabilim dalında ağırlıklı olarak siyaset kuramı okudu. Özellikle devlet teorisi, siyasi düşünce tarihi, adalet teorileri ve yurttaşlık kavramı üzerine çalıştı. Felsefe anabilim dalında metafizik/ontoloji ve epistemoloji, ahlak ve siyaset felsefesi okudu. Bu yıllar arasında Hamburg İktisat ve Siyaset Üniversitesi'nde (HWP'de) değişik düzeylerinde sosyoloji dersleri verdi.

1997-1998 yılları arasında Edinburgh Üniversitesi'nde toplum ve siyaset kuramı alanında yüksek lisans yaptı. Bu dönemde yaptığı araştırmalar özellikle İskoç Aydınlanmacılığı üzerinedir. Yüksek lisans tezinde John Locke ve Adam Smith'in mülkiyet ve devlet kuramı üzerine karşılaştırmalı bir tez üretti.

1998 ile 2001 yılları arasında Hamburg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimine devam eden Göçmen, Edinburgh Üniversitesi'nde 2001 ile 2005 yılları arasında Adam Smith'in ahlak ve iktisat felsefesi arasındaki ilişkiyi araştıran bir doktora tezi üreterek 2006 yılında doktor unvanını aldı. Şu an Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olan Göçmen kavramın geniş anlamında Modern Felsefe, İskoç Aydınlanmacılığı, Klasik Alman Felsefesi, Hegel ve Karl Marx üzerine çalışıyor.

İçindekiler

Önsöz / 6

Giriş: Aydınlanmacılığın Mirası veya Marx ya da Nietzsche / 7

Aydınlanmacılığın Tarihsel Anlamı ve Güncel Mirası Üzerine / 21

Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinemezcilik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi / 34

Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu / 53

Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Problemi / 81

Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi / 107

İmmanuel Kant'ın "Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler"i / 142

Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme / 162

Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme / 176

Rosa Luxemburg, Klasik Alman Felsefesi'nin Mirası ve Toplum ve Siyaset Kuramının Yöntemsel Temel Soruları / 195

Marksçı Felsefenin Kaynağı ve Tiplemesi Üzerine / 212

Ütopik Sosyalistler ve Kapitalizmin Eleştirisi: Emegın Örgütlenmesinde Anlam ve Anlamsızlık / 226

Marx'ın Emek Kavramının Bugün Yürütölen Tartışmalar İçin Önemi Üzerine / 244

Karl Marx, Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine / 273

Önsöz

Elinizdeki kitap neredeyse yirmibeş yıllık yoğun emeğin ürünü olan yüzlerce sayfalık farklı yazılardan oluşan küçük bir derlemedir. Yazıların bazıları doğrudan Türkçe kaleme alındı; bazıları ise Türkçede ilk defa yayınlanıyor. Önce Türkçe yayınlanmış yazıların bazıları başka dillere de çevrilmiş bulunuyor. Çoğu yazılar da hâlihazırda üç veya dört dilde yayınlanmış bulunuyor. Yazıları derli toplu burada da yeniden okurun dikkatine sunuyorum.

Bu derleme basit bir şekilde sadece bir kişinin felsefi gelişimini belgelemekten ibaret değildir. Kuşkusuz budur da... Fakat seçki daha çok modern felsefeye dair bir felsefi duruşu ifade ediyor. Bu bakımdan herkesi ilgilendiren genel bir soruya belli bir açıdan temellendirilen bir yanıt verilmeye çalışılmıştır. Modern felsefeye dair burada sergilenen duruş, aynı zamanda yazıların derlenip kitap olarak yayınlanmasının da gerekçesini oluşturuyor.

Burada derlenen yazılar değişik dönemlerde yazıldı ve farklı kişilere ithaf etmek amacıyla kaleme alındı. Yazıları burada yeniden yayınlarken, kitabı sayın hocam ve değerli insan Uluğ Nutku' ya adadığım için teker teker yazılardan ithafları çıkarmayı uygun buldum. Uluğ Hoca'nın hemen her yazıya çok emeği geçmiştir. Hemen her yazıyı okudu ve yorumladı. Son dakikalarına kadar da kitap için bir sunuş yazısı hazırlamaya çalıştı. Ne var ki, yazıyı bitirip iletmeye ömrü yetmedi.

Kitapta derlenen yazıların hepsine birçok hocamın, arkadaşlarımla ve meslektaşlarımla emeği geçti. Hepsini burada teker teker saymam mümkün değildir. Hepsini temsilen birkaç ismi anmak istiyorum: Hocalarım Werner Goldschmidt'e ve Richard Gunn'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Yıllarca bıkmadan usanmadan emek verdiler. Bana iyi bir akademisyenin ve gerçek bir eğitimcinin nasıl çalışması gerektiğine ilişkin hep örnek oldular. Hans Heinz Holz'dan hiç ders almadım. Ama görüşmelerimizde yaptığımız derin felsefi sohbetlerimiz ve eserlerine ilişkin yaptığım çalışmalarım ve incelemelerim benim için hep yönlendirici olmuştur. Teorik felsefi duruşumun oluşmasında Hans Heinz Holz'un etkisi büyüktür. Bu nedenle kendisini daima hocam olarak anıyorum. Artık aramızda olmasa da burada kendisine teşekkür etmeyi borç biliyorum.

Kitabı yayıma hazırlayan Dr. Doğan Barış Kılınç'a çok şey borçluyum. Burada yeniden yayınlanan bazı yazılar bizzat onun önerisi üzerine kaleme alınmıştır. Kitapta derlenen yazıların hepsini teker teker ayrıntılı bir okumaya tabi tutup yayıma hazırlamıştır. Bu derleme ancak bu emek sayesinde mümkün olmuştur. Kendisine çok teşekkür ederim.

Yazıların hemen hepsinin ilk okuru Gürsel Göçmen olmuştur. Baykuş gözüyle nerede bir harf eksikse, vuruş ve yazım hatası varsa bulup çıkarmıştır. Kendisine, emeğine sağlık, demeyi borç biliyorum.

Türkiye'de felsefeci olarak çalışmalarında emeği geçen tüm öğrencilerime, meslektaşlarıma ve hocalarıma sonsuz teşekkür borçluyum. Yazılar bundan böyle artık tüm toplumun malıdır.

Giriş

Aydınlanmacılığın Mirası veya Marx ya da Nietzsche

Dünya çapında özellikle son çeyrek yüzyılda yapılan tartışmaları dikkate alarak kitabın başlığında “Modern Felsefe” kavramına vurgu yapmayı gerekli gördüm. Kitaba adını veren bu kavrama hakkının yapılan bu derleme ile hiçbir şekilde verilemediğinin bilincindeyim. Modern felsefenin sunmuş olduğu konu ve içerik çokluğunun ve zenginliğinin, bir araya getirilen onuç yazı ile kapsanması mümkün değildir elbette. Bunun için ciltler yetmez tabi. Son birkaç on yılda moda olan Aydınlanmacı felsefeyi basitleştirici kaba yorumların aksine bu felsefenin derinliklerine henüz yeterince –hele ülkemizde– nüfuz edilemediğini pekâlâ ileri sürebiliriz; modern felsefenin ele almış olduğu konu çeşitliliğinin ve zenginliğinin daha yeterince kapsamadığını iddia edebiliriz. Dolayısıyla bu kitabın böyle bir iddiası da olamaz. Bunun yerine kitapta modern felsefenin hem teorik yanına dair hem de pratik boyutuna ilişkin bazı denemeler tartışmaya sunulmaktadır.

Fakat tartışmaya sunulan yazıların mantıksal sıralaması belli bir miras iddiasıyla kurulmuştur. Bunun karşısında irrasyonizm olarak adlandırılabilir mirasçı bir gelenek daha vardır. Bu nedenle kitabın giriş kısmında derlenen yazıların hangi amaçla ve nasıl bir ruhla kaleme alındığını açıklamak yerinde olabilir.

Kitap, Aydınlanmacı felsefenin ülkemizde derinliklerine henüz yeterince nüfuz edilemediğine, konu çokluğuna henüz yeterince hâkim olunamadığına, zengin içeriğinin henüz tam olarak kapsamadığına işaret etmek istiyor. Kitapta derlenen yazılar bunu göstermeyi amaçlıyor. Fakat henüz daha doğru dürüst alımlanmadan, henüz daha yeterince kavranmadan postmodernist dalga ile Aydınlanmacı felsefenin yıkılması, çökertilip yok edilmesi talep edilmektedir. Ne var ki; genel olarak başka her şeyin tarihinde olduğu gibi düşünce ve felsefe tarihinde de bir şey yeterince kavranmadan, eğrisi ve doğrusu, gerçeği ve yanılsı, iyisi ve kötüsü tartılıp ortaya konmadan, şimdiki zaman ve gelecek zaman perspektifiyle, diğer bir deyişle toplumsal yaşamın daha da gelişmesi ve iyileştirilmesi, kavramın en geniş anlamında yaşam kalitesinin yükseltilmesi için ilerlemeci açıdan olumlu ve olumsuz yanları eleştirel olarak ortaya konmadan, kısacası bir şey düşünce ve felsefe tarihinde de yeterince irdelenip kabul edilmeden bir tarafa itilemez. Bu denenebilir ve belki uygulanabilir de. Fakat, eğer söz konusu olan tarihsel ilerlemenin olmazsa olmaz önkoşulu ise; bu her bakımdan yeterince içselleştirilmeden, diğer bir deyişle doğruluğu ve yanlışlığı konusunda toplumsal-duygusal ve toplumsal-düşünsel kanaat getirilmeden bir tarafa itilirse; söz konusu olan şey, atılmak istenen her adımda ayağa dolaşacaktır, hatta bütün toplumu sırtta taşınan büyük ve ağır bir yük gibi ezilebilir de. Türkiye toplumunun tarihi böyle yığınla yeterince irdelenmemiş maddi ve manevi, ideolojik ve politik, ahlaki ve estetik vb. tarihsel mirasla doludur. Toplumsal alanda yaşanan hemen her büyük olayın büyük şiddetle yaşanmasının nedenlerinden

birisi budur kanımca ve bunların sonuçları günlük hayatımıza kadar nüfuz eder. İnsanlık tarihini bu kadar derinden etkilemiş, tarihte yepyeni bir dönem açmış, modern Türkiye toplumunun kuruluşuna düşünsel kaynak ve pratik örnek oluşturmuş olan Aydınlanmacılık da söz konusu edilip yeterince tartışılıp benimsenmemiş olan bu mirastan birisidir. Bu derlemede sunulan yazıların söz konusu mirasın şimdiye kadar çok işlenmemiş farklı yanlarının görülmesine ve tartışılmasına katkı sunacağını umuyorum.

Nedir Aydınlanmacılık? Burada söz konusu olan elbette modern veya “burjuva” Aydınlanmacılığıdır. Bu soruya yanıt vermek için Engels’i takiben öncelikle Aydınlanmacılığın “erken” ve “olgun” olmak üzere iki biçimi arasında ayırım yapmak mümkündür. Engels, erken Aydınlanmacılığı, modern Aydınlanmacılığın “ilk” biçimi olarak da tanımlar ve bunu 15. ve 16. yüzyılda görülen “Hümanizm” ile eş anlamda kullanır. Aydınlanmacılığın bu erken veya ilk biçiminden farklı olarak 18. yüzyıl Aydınlanmacılığını, Aydınlanmacılığın “tam olgun biçimi” olarak tanımlar.¹ Kant’ın *Salt Akıl Eleştirisi*’nin birinci baskısına yazmış olduğu önsözde dillendirdiği ünlü deyişiyle “asıl eleştiri çağı”² olarak tanımlanan işte bu çağdır. Şimdi, görüldüğü gibi burada “eleştiri” kavramına merkezi anlam ve önem yüklenmektedir. Burada söz konusu olan eleştiri kavramının tam olarak anlaşılması için Engels’in Fransız Aydınlanmacılarına dair betimlemesine bakmak açıklayıcı olabilir. Fransız Aydınlanmacılarını Engels şöyle betimliyor:

“Onlar hangi şekilde olursa olsun dış otorite tanıımıyorlardı. Din, doğaya bakış, toplum, devlet düzeni, her şey acımasız eleştiriye tabi tutuldu; her şey varlığını ya aklın yargıç kürsüsü önünde gerekçelendirecekti ya da varlığına son verecekti. Düşünen akıl herşeye tek ölçü olarak vuruldu. O dönem, Hegel’in söylediği gibi, dünyanın kafası üstüne çevrildiği dönemdi. Önce, insan kafasının ve onun düşüncesinin bulduğu tümceler, tüm insan davranışlarının ve toplumsallaşmanın temeli olarak geçerlilik (kazanmasını -DG) talep etmesi anlamında; fakat sonra, bu önermelerle çelişen hakikatin baştan aşağı tersine çevrildiği anlamında da.”³

Buradan görüldüğü gibi, Kant’ın çağını tanımlamak için kullandığı “eleştiri” kavramını hem düşüncüyü hem de pratiği dönüştürme ve tersine çevirme olarak anlamak gerekiyor. O halde, Aydınlanmacılık -ki bununla modern felsefeden başka bir şey kastetmiyoruz- ve ona düşünsel zemin oluşturan felsefesinin, yukarıda Engels’ten aktardığım pasajdan da görüleceği gibi, her şeyi, teoriyi ve pratiği radikal bir şekilde değiştirmeyi ve dönüştürmeyi amaç edinen anlamında “eleştiri” olarak kavranması gerekir.

Aydınlanmacı felsefenin iki büyük “partisi”, rasyonalizm ve empirizm arasında olan kavga bir iç kavgadır. Bu iç kavganın konusu, özgürlüğün en iyi bir şekilde nasıl temellendirileceği sorusudur. Özgür olmak, doğrudan insanın kendi başına düşünebilmesi ve davranabilmesi ile ilgilidir. Kendi başına düşünebilmek ve davranabilmek için ise, insanın duyguları ve düşünceleri bakımından olgun, duygu ve düşüncelerinin birbirine uygun, diğer bir deyişle karakter bakımından tutarlı olması gerekir. Aydınlanmacılığın amacını tanımlarken, Kant’ın, “insanın kendisinin neden olduğu reşit olmama durumundan çıkıştır” demesinin anlamı kanımca budur.⁴ Özgür olmak, reşit olmayı gerektirir. Fakat

1 F. Engels, “Die auswärtige Politik des russischen Zentrums” (“Rus Merkezinin Dış Siyaseti”), *Marx-Engels-Werke*, c. 22, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 21.

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Salt Akıl Eleştirisi)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, s. 17.

3 F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri)*, c. 19, Dietz Verlag, Berlin, 1987, ss. 189-190.

4 Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (“Aydınlanmacılık Nedir?” Sorusuna Yanıt)”,
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Kant, insanın reşit olmama durumuna düşmesinden yine insanın kendisinin sorumlu olduğunu belirtiyor. Diğer bir deyişle, ortada, Heidegger'in iddia ettiğinin tersine, bir "fırlatılmışlık" durumu, babasını kaybetmiş bir çocuk gibi ortada sahipsiz kalmışlık durumu yoktur. İnsan, reşit olmama durumuna, kendi kendine yabancılaşmış olduğu duruma kendi edimleri sonucu düşmüştür. O halde, insan, kendi yaratmış olduğu reşit olmama durumundan kendi kendini sahiplenerek yine kendi edimleriyle çıkabilir. Yaratılacak olan reşit olma durumu, insanın kendine yabancılaşmışlığına son verip kendine gelmesi yine ancak onun kendisinin eseri olabilir. Kant'a göre 18. yüzyıl, reşit olma durumuna ulaşmak için başlatılan büyük dönüşümlerin ve değişimlerin henüz başıdır.

Reşit olmama durumu aslında insanın kendine yabancılaşmış olma durumundan başka bir şey değildir. Hegel, felsefe tarihi üzerine verdiği derslerin üçüncü cildini modern felsefeye (Rönesans ve Aydınlanmacılık) ayırır. Bu konuda verdiği derslerinin daha ilk cümlesinde "yabancılaşma"⁵ kavramını kullanır. Kavramı, Skolastik felsefeden Rönesans ve Yeniçağ felsefesine (Ortaçağ'dan Yeniçağ'a ve Modernliğe, feodalizmden kapitalizme) geçişi anlatmak için kullanır. Hegel'e göre geçiş ile ilişkili olan değişim ve dönüşümün ana sorunu "yabancılaşma"dır. Rönesans ile insan doğaya ve kendisine dönmüştür. Bu dönüş, büyük bir epistemolojik devrimdir. Bu, sanıldığından çok daha büyük olan devrim, insanın doğaya, dünyaya ve kendisine yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasının ön koşuludur. Üstün yasaları doğada değil, "kutsal" metinlerde arayan insan doğaya yabancılaşmıştır. Asıl geleceğini "öbür" dünyada sanan, düşünen ve tasarlayan insan dünyaya yabancılaşmıştır. Üzerinde tanrı diye yüce bir gücün her şeyi çekip çevirdiğini, planladığını, düşündüğünü ve önceden tasarlayıp uyguladığını düşünmekle, insan, kendi kendisini yaratan ve gerçekleştiren özne olarak kendisine yabancılaşmıştır. Söz konusu epistemolojik devrimle, diğer bir deyişle insan gözünü üstün yasaları aramak için doğa ve doğaya içkin yasalara, asıl yaşam yeri olan dünyaya çevirmekle ve kendi kaderinin "yazarı" yani öznesi olarak kendisini kavramaya başlamakla, yabancılaştığı dünyayı kendi evi olarak kavramaya ve kurmaya başlamakla bu çok yönlü yabancılaşmadan hem teorik olarak hem pratik olarak hem de teorik-pratik-perspektifsel olarak kurtulmaya başlamıştır.

Hegel, burada söz konusu olan, insanın kendisine neredeyse tamamen yabancılaşmış olma durumundan Rönesans ile çıkmaya başlamasını kendine has kavramlarıyla şöyle betimler:

Tin, ruhsuz içeriğe ve kendini sonsuz tekilikte kaybeden düşünme olan ilgiden kaynaklanan yabancılaşmadan (çıkıp –DG), kendini kendinde kavrar ve şu talebe yükselterek, kendini hem duyular üstü dünyada hem de doğrudan doğada asıl özbilinç olarak bulur ve kavrar. Tinin kendiliğinin bu uyanışı, eski sanatların ve bilimlerin yeniden canlanmasını getirmiştir. Sanki eski çocukluğa bir geri dönüştür. Fakat aslında, düşünsel dünya artık bir verili olan olmadığı gibi, bir kendi kendini kendinden hareket ettirme idesine yükseltmektir.⁶

Burada Hegel insanın kendisine döndüğünü ve kendisini doğrudan kendisine bakarak, yani bir nevi özyansıl düşünerek kavramaya başladığını, hem kendisini yine kendisinin yaratmış olduğu duygu ve düşünce dünyasının hem de içinde bulunduğu ve kendisinin

Werkausgabe (Toplu Eserler), yay. Wilhelm Weischedel, c. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, s. 53.
⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, *Werke (Eserler)*, c. 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971, s. 11.

⁶ *Age.*, s. 11.

yeniden düzenleyip şekillendirmiş olduğu doğada faal özne olarak görmeye yöneldiğini, verili entelektüel dünyayı basit bir şekilde olduğu gibi kabul etmek yerine eleştirel bir süzgeçten geçirerek yeniden kurmaya giriştiğini, kısacası kendisini özne olarak, yani kendi kendini kendinden hareket ettiren olarak kavramaya başladığını söylüyor.

Hegel'e göre, yapılan tüm coğrafik keşifler, çoktan unutulmuş pagan bilimlerin yeniden canlanması, eskilerin eserlerine yeniden dönülmesi ve incelenmesi; bu, insanın kendisine ve dünyaya dönüşünün sonucudur. İnsan bilimlerinin oluşması (*studia humaniora*) ve kurulması yine bu yeni yönelimin eseridir: "Burada insan ilgisinde ve etkisinde tanınmıştır, tanrısal olanın karşısına konmuştur; fakat bu, tinin gerçek dünyasında olmuştur. İnsanların kendilerinin bir şey olması, oldukları gibi kendileri bir şey olan insanlar, insanın bir ilgisi oldu."⁷ Yeniçağ ve Modernlik ile başlayan bu yeni yönelim, Hegel'e göre aynı zamanda felsefenin de kendisini kilisenin öğretisinin hâkimiyetinden kurtarıp özgür bir bilim olarak yeniden kurulmasını da beraberinde getirmiştir. Hegel, bunu "düşüncenin kendisini kendisinde bilmesi ve bulması"⁸ olarak tanımlar ve "inanç" ve "akıl" arasındaki çatışmanın asıl kaynağı olarak da felsefenin bu özgürleşmesine ve yeniden kuruluşuna işaret eder.

İnsanın doğaya, dünyaya, kendine, duygu ve düşünce dünyasına yabancılaşmış halinden çıkmak için başlatmış olduğu girişim doğal olarak doğanın, insanın (kadının, erkeğin), toplumun, duygunun ve düşüncenin ne olduğuna dair soruyu zorunlu olarak beraberinde getirir. Bu, örneğin modern felsefenin kurucularından aydınlanmacı Thomas Hobbes'un ortaya koymuş olduğu eserine vermiş olduğu başlıkta ve eserinin tümünü oluşturan teker teker unsurların başlığında programatik olarak ifadesini bulur. Hobbes eserlerini "Felsefenin Unsurları" başlığı altında toplar ve onlara programatik olan "Cisim Üzerine", "İnsan Üzerine" ve "Yurttaş Üzerine" başlıklarını verir. Felsefenin unsurlarından ilki, "doğa nedir?"; ikincisi, "insan nedir?"; üçüncüsü ise, "yurttaş nedir?" sorularına yanıt arar. "Doğa nedir?" sorusu, doğayı doğa olarak, "insan nedir?" sorusu, insanı insan olarak ve "yurttaş nedir?" sorusu, insanı toplumsal varlık olarak incelemeyi amaç edinir. Bugün yapıt olarak kabul edilen *Leviathan*, bu felsefi unsurların tek bir kitapta derlenip özetlenmesidir.

İnsanın hemen her bakımdan kendisine yabancılaşmasının ve bunun modern çağ ile son bulmaya başlamasının toplumsal yaşam açısından ne anlama geldiğini, toplumsal tabakalaşma sorunu açısından da yine en iyi bir şekilde Hegel'den hareketle verilen bir örnekle açıklamak belki de en doğrusudur. Cicero'nun Rönesans Hümanizminin oluşmasındaki rolüne de işaret ettiği bir bağlamda Hegel, İncil'in Alman halkının kendi ana diline çevirilmiş olmasını "en büyük devrimlerden birisi" olarak tanımlar. "Alman Hristiyanlar için", diyor Hegel, "inançlarının kitabının kendi anadillerine çevirilmiş olması, olabilir en büyük devrimlerden birisidir".⁹ Özellikle Cicero'nun etkisiyle oluşan Rönesans ruhu ve Rönesans Hümanizmi, Hegel açısından birçok bakımdan eleştirilmesi gerekse de insanın kendisine dönmesi bakımından insanlığa "Skolastik kuraklıktan ve soyut şeylerde temelsiz boşboş dolaşmasından sonra" gerçekten "iyi gelmiştir" (*wohltuend*). Skolastik "temelsizdir, çünkü özbilinci kendisine temel edinmemiştir."¹⁰ Sadece Hristiyanlığın değil, aynı zamanda insanlığın iç tarihi açısından büyük anlam ifade eden ve Rönesans Hümanizmi ile başlayan yeni yönelim, kendisini birçok şeyin yanında Protestanlıkta

⁷ Age.

⁸ Age.

⁹ Age., s. 16.

¹⁰ Age.

ifade eder. Protestanlık “ilkesi tam da şudur: İnsanı kendisine geri döndürmek, onun için yabancı olanı ortadan kaldırmak –dilde yabancı olanı.”¹¹

Kutsal metnin halkın kendi diline çevrilmiş olması, ilkesel ve potansiyel olarak dini inancı kullanarak oluşan/oluşturulan “seçkin” tabakanın yok olmasını beraberinde getirir. Bu, halkın seçkin tabakalar karşısında özgürleşmesine ayrıca zemin hazırlar. Zira ancak halkın dilinde düşünmek, konuşmak ve yazmak ile halka ve diline yabancılaşma ortadan kalkmış olur. Ama söz konusu dilsel dönüş ile aynı zamanda büyük bir toplumsal dönüşüm de işler. Bu, aydınların, yazar ve çizerlerin aristokratların yaşadığı saraylardan, köşklere, vb. yerlerden çıkıp yüzlerini halka dönmeleriyle, halka gitmeleriyle ilgilidir. Aydınların, yazarlar ve çizerlerin, sanatçıların ve başka birçok orta tabakaya ait kişilerin halka dönmesi, halkın dilinde yazıp çizmesi, toplum içinde tabakalaşma sonucu toplum içi ilişkilerde yaşanan yabancılaşmanın azalmasını, orta tabakadan insanların halk ile buluşmasını da beraberinde getirir.

Hegel’in bu belirlemesi ülkemizde yaşanmış ve yaşanan birçok tartışma ve olaylar bakımından verimli kılınabilir. Bunlardan sadece birkaçına değinecek olursak: *Birincisi*; ülkemizde 20. yüzyılın başında oluşan “yeni lisan” hareketini tam olarak anlamlandırmak, ona ancak bu bağlamda ve bu açıdan bakılırsa mümkün olabilir. Halk ile yazarlar, çizerler, sanatçılar, aydınlar ve idareci bürokratlar arasında devletin dili ile halkın dilinin farklı olması nedeniyle oluşmuş olan bariyer ilkesel olarak aşılmıştır, toplum iletişim ve ilişkiler bakımından çok daha dinamik olmuştur. *İkincisi*; Cumhuriyetin kurulmasıyla başlayan değişimlerin ve devrimlerin bir parçası olan Osmanlıcadan Türkçeye geçiş, Modernliğin zorunlu ve gerekli kıldığı bir şeydir. İnsanın dünyaya ve kendisine daha bilimsel bakabilmesinin de zorunlu bir önkoşuludur.¹² Kürt aydınlarının anadilde eğitim konusunu önemsemelerine de bu açıdan bakmak gerekir. Zira onlar kendi halkına ve halkının diline yabancılaşmayı önlemek istemektedirler. *Üçüncüsü*; aynı şekilde konu Cumhuriyetin kurulmasıyla başlayan büyük ve yaygın ezan tartışmasına uyarlanabilir. Ezanın Türkçe okunup okunamayacağı ve dolayısıyla Kuran’ın Türkçeye çevrilip çevrilemeyeceği, Türkçe okutulup okutulamayacağı, öğrenilip öğrenilemeyeceği sorusunu ilgilendirmektedir. Hegel’in bütün bu konularda yanıtı her bakımdan açıktır: “Bir şey ancak anadilde dile getirilirse, benim mülkiyetim olur.”¹³

Yukarıda kısaca betimlemeye çalıştığım çok yönlü yabancılaşmanın ortadan kalkması, Aydınlanmacılığın, modern felsefenin ve bilimlerin, bunların ürünü olan gerçekçi epistemolojik devrimin eseridir. Bu bakımdan Aydınlanmacı felsefe, Karl Marx ve Friedrich Engels için birçok bakımdan çıkış noktası ve sıkça da temel aldıkları mirastır –ki bu yaklaşım ona yönelik radikal eleştiriye dışlamaz, tersine şart koşar. O halde, Marx ve Engels’in teorik gelişiminde Aydınlanmacı düşünsel veya daha açık olarak belirtecek

11 Age.

12 Bunu François Georgeon örneğinin “nesil” kavramından “kuşak” kavramına geçiş bağlamında plastik bir şekilde gösterir. Bu geçiş her şeyden önce “çeviri yoluyla dayatılmıştır”, çünkü modern değişimler ve dönüşümler sonucu oluşan kavramların daha bilimsel anlamını, “soy sop” gibi biyolojist bakışları ve çağrışımları içeren Osmanlıca kavramlarla ifade etmek artık mümkün değildir. Osmanlıca “nesil” kavramı, “soy sop, ileride doğacaklar” anlamında kan bağına bağlı biyolojist bir soy süren anlayışa ve içermelere sahiptir. Bunun karşısında “kuşak” kavramı biyolojist içeriklerden arınmıştır, cinsiyeti ne olursa olsun, soyu sopu ne olursa olsun, etnik kökeni ve ulusu ne olursa olsun, insana insan ve bireye birey olarak bakışı içeren evrensel bir içeriğe sahiptir (F. Georgeon, “Türkiye’de Aydınlanmanın Fikrî Kökenleri: Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne Kuşaklar Üstüne Bir Not”, çev. Server Tanilli, *Türkiye’de Aydınlanma Hareketi* içinde, yay. Server Tanilli, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 87-101).

13 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, s. 16.

olursak felsefi miras ile hesaplaşmanın tahmin edildiğinden çok daha merkezi bir yere sahip olduğunu ileri sürmek çok yerinde olacaktır. Diğer bir deyişle, Genç Hegelciler arasındaki tartışma, birçok bakımdan Aydınlanmacı düşünsel ve felsefi miras uğruna verilen kavga'nın kendisidir. Örneğin Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*'de idelerin işlevi ve hakikat ile ilişkileri üzerine Bruno Bauer ile yürüttükleri bir tartışmanın, Aydınlanmacı düşüncenin pratikte en üst uğrağı olan 1789 Fransız Devrimi bağlamında yaşanmış olması son derece anlamlıdır. Yeni ideler eski dünya durumunun ötesine geçebilirler mi? sorusuna yanıt olarak "*İdeler*", diyor Marx ve Engels, Bruno Bauer'in duruşunu eleştirirken, "hiçbir zaman eski dünya durumunun ötesine götüremezler, tersine her zaman sadece eski dünya durumunun idelerinin ötesine (götürebilirler –DG). İdeler hiçbir şey yapmazlar. İdelerin gerçekleşmesi için pratik güç sunan insanlara ihtiyaç vardır."¹⁴ Burada Marx ve Engels açısından söz konusu olan soru, 1789 Fransız Devrimini hazırlayan idelerin "eski dünya durumunun ideleri" olarak nasıl açılacağı sorusudur.

Özellikle burada temel alınacak yönetsel ilke yaşamsal öneme sahiptir. Aydınlanmacılığa yönelik eleştirilerin merkezinde hep *rasyonalite* veya *akıl* kavramı olmuştur. Bugün postmodernist Aydınlanmacılık eleştirisinin merkezinde akıl kavramı olduğu gibi ta başından beri ona yönelik hemen tüm eleştirilerin merkezinde de hep rasyonalite veya akıl kavramı olmuştur. Postmodernist eleştirinin ana kaynaklarından birisi, Nietzsche'nin eserleridir. Son çeyrek yüzyılda Nietzsche, aklın neredeyse tek eleştirmeni olarak ortaya konmaya çalışıldı ve bu şekilde de algılandı. Fakat Marx ve Engels de birer büyük akıl eleştirmenleridir. Unutmayalım ki modernlerin kendileri de işe aklın eleştirisiyle başlamışlardı. Marx ve Engels'in akıl karşısında aldığı eleştirel duruş ile Nietzsche'nin sergilediği akıl eleştirisi arasındaki farkın kavranması, çağımızda insanlığın içinde bulunduğu düşünsel durumdan çıkış için kanımca birçok bakımdan yol gösterici olabilir.

Önce Marx ve Engels'in akıl eleştirisine yakından bakalım.

Marx ve Engels, Aydınlanmacı felsefeyle ve modern akıl ile ilişkilerini, Aydınlanmacı akla yönelik eleştirilerini birçok farklı kısa ve uzun çalışmada ortaya koydular ve bu *yeni* eleştirel akıl *Das Kapital*'de uygulandı. Konuya dair duruşlarını, burada ben Marx'ın Temmuz ve Ağustos 1842 yılında "Tarihsel Hukuk Okulu" (*historische Rechtsschule*) eleştirmek üzere kaleme aldığı "Tarihsel Hukuk Okulunun Felsefi Manifestosu" başlıklı yazısına yakından bakarak ortaya koymak istiyorum. Bu konunun tüm derinliği ve çok çeşitli boyutlarıyla bu kısa giriş yazısında doyurucu bir şekilde ele alınamayacağı açık. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde birçok tartışmaya sebep olmuş "Akıllı olan ne ise, gerçekleşmiş olandır ;/ve gerçekleşmiş olan ne ise, akıllı olandır"¹⁵ belirlemesinin de geri planını açıklamaya aday tartışmasında Marx, bugün modernizm ve postmodernizm tartışmalarında neredeyse tek başına çekim merkezini oluşturan akıl kavramını doğrudan tartışma konusu yapar. Yazısında *historische Rechtsschule*'nin akıl ve tarih kavramlarına yaklaşımına dair ilkesel bir eleştiri üzerinden klasik Alman felsefesinin mirasına yaklaşımını ve akıl kavramına bakışını bugün bile hâlâ son derece güncel bir şekilde ortaya koyar.

¹⁴Marx, K. ve Engels, F. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer und Konsorten (Kutsal Aile veya Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Dava Arkadaşlarına Karşı)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri), c. 2, Dietz Verlag, Berlin, 1985, s. 126.

¹⁵ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Hukuk Felsefesinin Temel Çerçevesi veya Doğa Hukukunun ve Devlet Biliminin Temel Planı)*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, *Werke*, c. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 24.

Marx'ın başlığını *Doğa Hukukunun Öğretisi* (*Lehrbuch des Naturrechts*) olarak kısalttığı bir kitabında *historische Rechtsschule*'nin felsefi babası Gustav Hugo, akıl ve tarih kavramlarını karşı karşıya getirir ve 20. yüzyılda örneğin Gadamer'in yapmaya çalıştığı gibi *akıl* kavramının yerine *gelenek* kavramını geçirmeye çalışır. Hugo kendisini bir Kant öğrencisi olarak ve hukuk öğretisini de Kantçı felsefenin bir ürünü olarak tanımlar. Marx, Hugo'nun bir yerde akıl eleştirisine temel oluşturan yanlış bir Kant yorumuna işaret ederek başlar işe. Bilindiği üzere Kant, erken yazılarında sergilemiş olduğu tutumundan farklı olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özün, kendi tabiriyle kendinde-şeyin bilinemeyeceğinden hareket eder.¹⁶ Marx'a göre, Hugo, Kant'ın bu düşüncesini, gerçek olmayanın tam geçerliliğini sağlamak için girilmiş bir edim olarak yorumlar. Diğer bir deyişle Hugo, Kant'ı akıl karşıtı bir filozof olarak yorumlar. Oysa Marx'a göre, Kant'ın burada sergilemiş olduğu öz-şüpheciliği onu akıl karşıtı bir filozof yapmaz. Kant, şeylerin özünün varlığını kategorik olarak redetmez. Kant, şeylerin özünün bilinebileceğini reddeder. Buna karşın "Hugo şeylerin zorunlu özüne karşı şüphecidir"¹⁷, Kant'ta olduğu gibi sadece şeylerin özünün bilinebilirliğine karşı değil. Bu yaklaşım Hugo'yu şeylerin rastlantısal varoluşuna karşı bir duruşa vardırır. Bu nedenle Hugo, "pozitif olanın akıllı olduğunu" değil, "pozitif olanın akıllı olmadığını" kanıtlamaya girişir. Bu ne demektir? Marx burada sergilenen duruşu şöyle betimler:

Halinden memnun bir çabayla, örneğin mülkiyet, anayasa, aile gibi pozitif kurumlara ruh kazandıran akıllı zorunluluk olmadığını, hatta onların akılla çeliştiğini göstermek için dünyanın dört bir tarafından nedenler toplayıp ortaya sürer. En fazla bunların lehine ve aleyhine *çene çalınabilir*.¹⁸

O halde, *historische Rechtsschule*'nin felsefi manifestosuna göre pozitif kurumlar, akla dayanarak temellendirilemez. Mevcut olanı, diğer bir deyişle pozitif olanı eleştirmek isteyen birisi için bu ilk bakışta anlamlı bir duruşmuş gibi gelebilir. Fakat Marx açısından bu bir yanılsamadır. Zira bu kurumların akla dayanarak temellendirilemeyeceğini ileri sürmek demek, aslında aynı zamanda bu kurumların akla dayanarak eleştirilemeyeceğini de ileri sürmek demektir. Bu durumda *historische Rechtsschule*'nin felsefi manifestosunun yazarı Hugo bir taşla iki kuş birden vurmuş olmaktadır. Hem mevcut olanın eleştirisi için gerekli yegâne araç olan akıl işlevsizleştirilmiş oluyor hem de ve pozitif olan her türlü eleştiriden muaf tutulmuş oluyor. Marx, ilk bakışta eleştirelmiş gibi gözükse, fakat aslında pozitivist olan bu duruşu şöyle betimliyor:

Eğer pozitif olan, pozitif olduğu için geçerli olmalıysa, bu durumda pozitif olanın akıllı olduğu için geçerli olmadığını kanıtlamam gerekir ve bunu, akıllı olmayanın pozitif, pozitif olanın akıllı olmadığını, pozitif olanın akıl *dolayımıyla* değil, akla *rağmen* varolduğunu göstermekten başka daha açık olarak nasıl gösterebilirim? Eğer *akıl pozitif olanın ölçüsü* olmuş olsaydı, bu durumda pozitif olan aklın ölçüsü olmayacaktı. (...) Hugo, hukuksal, ahlaki ve politik insan için kutsal olan her şeyin kutsallığını yıkıyor. Ama o, bu kutsal olanları, onlara *tarihsel emanet hizmeti* göstermek için parçalıyor. O, kutsal olan şeylere, onları daha sonra *tarihin gözü* önünde onurlandırmak için *aklın gözü* önünde hakaret ediyor, ama daha sonra

16 Bkz. Kant, J. *Kritik der reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi*), ss. 336-377.

17 Marx, K. "Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule" ("Tarihsel Hukuk Okulunun Felsefi Manifestosu"), *Marx-Engels-Werke*, c. 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 79.

18 Age., s. 79 (vurgular Marx'a aittir).

(onları –DG) *tarihsel gözün* önünde onurlandırmak için.¹⁹

Hemen bir sonraki paragrafta Marx, *historische Rechtsschule*'nin felsefi manifestosuna temel oluşturan şüpheli ilkenin eleştirel mi yoksa pozitivist mi olduğunu açıkladıktan sonra, aklın yıkımına için olan kuramsal keyfiliğin (her şey mümkündür anlayışının) ne anlama geldiğini örnekliyor. "Hugo'nun *ilkesi* pozitif olduğu gibi, *gerekçesi* de *pozitiftir*, yani *eleştirel değildir*."²⁰ Diğer taraftan Hugo, *farkı* teyit ediyormuş gibi görünse de, akıl ilkesini reddettiği için aslında tam da farkları aynılaştırarak yok etmektedir. Zira Hugo, "*farkları tanımaz*." Oysa "ona göre *her varolan* bir otorite olduğu için, her otorite onun için bir *temeldir*."²¹ Burada farkları teyid eder gibi gözükür ama aslında tam tersine bu yöneme için kuramsal keyfiyetin ilkesel farklara karşı nasıl köreldiğini ve körelttiğini gösterir Marx: "Böylelikle bir paragraf için *Musa ve Voltaire, Richardson ve Homer, Montaigne ve Ammon, Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi'* ve *Augustinus'un 'Tanrı Devleti Üzerine'*" adlı eseri aynı zamanda "alıntılanır"²². Bu yönelim ilk bakışta sanki bir kuramsal hoşgörü ilkesinden hareket eder gibi gözükse de aslında sonunda tüm açıklayıcı ve eleştirel gücünü yitiren eklektik ve pozitivist bir "kuram salatası" olmaktan öteye gidemiyor.

Kuramsal keyfiyet, aklın eleştirel ve düzenleyici işlevini reddetmek doğal olarak bugün postmodernist öğretilerde de olduğu gibi, değerler ve düzeyler arasındaki aşama ve tarihsel farkları da basit bir şekilde "eşitleyen" tarihsel, kültürel, estetik, politik vs. keyfiyeti de beraberinde getirir. Örneğin *historische Rechtsschule*'nin felsefi kurucusu Hugo'nun ilkesel şüpheli yaklaşımına göre, çok konuşan birisinin kral tarafından ağzının diktirilip, bedeninin baştan aşağı kestirilip açtırılmasını çok doğal gören Siyahlı da pozitiftir, kralın birkaç kurşunluk keyfi vergi koymasını politik paradokslara sayan İngiliz de. Aynı şekilde kendisini en fazla çamura belemiş ortalıkta çıplak gezen "utanmaz *Conci*" pozitiftir, sadece giyinen değil, aynı zamanda güzel ve zarif giyinen Fransız da. Burada söz konusu olan şüpheliğin ne anlama geldiğini Marx iki ayrı pasajda doğrudan Aydınlanmacılık ve somut tarihsel olaylarla da ilişkilendirerek betimler:

O halde, *Hugo tamamlanmış şüphelidir. Onsekizinci yüzyılın, mevcut kurulu olanın aklına karşı şüpheliği* onda *aklın kurulu olmasına karşı şüphelilik* olarak görülür. O kendini *Aydınlanmacılığa* uyarlar, *o pozitif olanda akla uygun bir şey görmez, fakat sırf akıllı olanda artık hiç pozitif bir şey görmemeye müsaadeli olmak için*. O, pozitif olanı, aklın yansıması *olmadan* tanımak için, pozitif olanda aklın yansımasının söndürüldüğünü sanıyor; o, *asıl zincirlerin* çiçeksiz taşınabilmesi için zincirlerden *yanlış çiçeklerin* koparıldığını sanıyor.²³

Akl ve Aydınlanmacılık konusunda Marx'ın argümanı son derece açık. Ona göre *historische Rechtsschule*'nin felsefi kafası Hugo, kendisini Aydınlanmacılığa uyarlar. Böylece kendini aklın ilkelerine de uyarladığı izlenimi uyandırmaktadır. Oysa, Marx'a göre, 18. yüzyılın ürünü sadece Aydınlanmacılık ve akıllı veya doğru dürüst düşünme değildir. Akılsızca düşünme veya irrasyonel düşünme de 18. yüzyılın ürünüdür. Hatta bu düşünme biçiminin Aydınlanmacılığın kendi içinde bazı dayanaklarının olduğu ileri sürülebilir. Hugo belirlemiş olduğu yerinden bir bütün olarak akla ve aklın ilkelerine göre

19 Age. (vurgular Marx'a aittir).

20 Age. (vurgular Marx'a aittir).

21 Age. (vurgular Marx'a aittir).

22 Age., ss. 79-80 (vurgular Marx'a aittir).

23 Age., s. 80 (vurgular Marx'a aittir).

düşünme biçimine karşı saldırıya geçmektedir.

Marx, Hugo'nun Aydınlanmacılığa karşı duruşunu, eski Fransa'nın çözülüşüne karşı Kraliyetin devamını savunanların duruşu ile 1791 yılında monarşinin sona ermesiyle tamamlanan Ulusal Meclis'in duruşunu karşılaştırır. Aydınlanmacılık içinde kendisine seçmiş olduğu yerde Hugo, "onsekizinci yüzyılın *diğer Aydınlanmacılarına* karşı davranışını, sefil kral naibinin sarayında yaşanan Fransız devletinin çözülmesinin, Fransız devletinin *Ulusal Meclis'te* yaşanan çözülmesine karşı tutumuna benzemektedir."²⁴

Her iki tarafta da çözülme. Çözülme orada (kral naibinin sarayında –DG) *sefil yüzeysellik* olarak görülür –ki o, varolan koşulların boş, fikirden yoksunluğunu kavrar ve onlarla alay eder. Fakat yalnızca, *tüm akıl ve ahlaki ilişkilerden yoksun*²⁵, çürümüş yıkıntılarla *oyununu* devam ettirmek ve onların oyunu tarafından hareket ettirilmek ve çözülmek için. Bu, *kendi kendisinden haz duyan o zamanki dünyanın kokuşmasıdır. Ulusal Meclis'te ise çözülme, yeni tinin, artık değeri olmayan ve artık onu kapsama yeteneği bulunmayan eski biçimlerinden kopuş* olarak görülür. Bu, *harabe olmuşu harabeye dönüştüren, çöp olmuşu çöpe atan, yeni yaşamın öz duygusudur*. Bu nedenle eğer Kant'ın felsefesi haklı olarak Fransız Devriminin *Alman teorisi* olarak görülüyorsa, Hugo'nun *Doğa Hukuku* Fransız eski rejiminin *Alman teorisi* olarak görülmelidir.²⁶

Marx burada modern irrasyonalizmin kaynaklarına işaret ediyor. Marx'ın gösterdiği gibi modern irrasyonalizm öncelikli olarak modernlik öncesi kaynaklardan besleniyor ve aklın bir biçimini değil, akıllı bir bütün olarak yıkmayı amaçlıyor. Marx'ın *historische Rechtsschule*'ye dair betimlemesi ve onu tarihsel olarak "eski rejim" (*Ancien Régime*) ile ilişkilendirmesi, aklın herhangi bir biçimini değil, bir bütün olarak akıllı yıkmayı amaçlayan bu hareketi kuşkusuz *gerici* olarak tanımladığını gösteriyor. Yukarıda ileri sürdüğüm gibi, Marx, hiçbir zaman bir bütün olarak akıllı yıkmayı değil, aklın burjuva düşüncesini temellendiren biçimini eleştirmiştir, yani burjuva aklını kapsayıp aşmayı amaçlamıştır. Marx'ın felsefe kavramının kaynaklarına ve tiplemesine dair yazı buna çok iyi bir örnek oluşturuyor. Bu kitapta derlenen ve modern düşünce mirasına farklı açılardan bakmayı amaçlayan yazıların hepsine temel olan Marx'ın bu yaklaşımıdır. Rosa Luxemburg'un Klasik Alman Felsefesi'ne yaklaşımını sergileyen yazı da, Marx'ın kurduğu gelenekte oluşan bu yaklaşıma bir örnek teşkil etmektedir.

Buna karşın postmodernizmin, dolayısıyla modern irrasyonalizmin baş kaynağı olan Nietzsche, Aydınlanmacılığın tarihsel anlamını aslında çok iyi bilmektedir ve bugün yaygın olan kaba anlayıştan uzaktır. Bugün yaygın olan postmodernist anlayış, yıkıcı ve Stephen Toulmin'in deyişiyle "irrasyonel" ve "gerici"²⁷ olan özünü saklamaya, tam tersine kendisini kurtuluşçu, özgürlükçü ve hatta eşitlikçi olarak tanımlamaya çalışırken, Nietzsche ne istediğini çok daha açık bir şekilde tanımlar. Her ne kadar bir Asya ve Avrupa düalizmi, Asya ile Avrupa'yı, Doğu ile Batı'yı karşı karşıya getirdiği bağlamda da olsa, Aydınlanmacılığın tarihsel anlamını aslında son derece doğru ve olumlu anlamda tanımlar. Buna göre Nietzsche, bir açıdan Aydınlanmacılığı, "dünyanın doğal, akla uygun

²⁴ Age. (vurgular Marx'a aittir).

²⁵ Bu vurgu bana aittir.

²⁶ Age., ss. 80-81 (vurgular Marx'a aittir).

²⁷ Toulmin, S., *Kosmopolis: Die unerkannten Aufgaben der Modernität* (Kosmopolis: Moderne'nin Kavranamayan Ödevi), Almanca'ya çeviren Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1994, s. 26.

ve her durumda mistik olmayan bir açıklaması”²⁸ olarak tanımlar. Aydınlanmacılığın işlevini ve buna karşı direnen dinci öğretinin varlığını sürdürmek için ne yaptığını, nasıl çabaladığını şöyle betimler:

Büyüyen ırmağa dönüşmüş dini duygu zenginliği sürekli boşanıyor ve yeni uygarlıklar fethetmek istiyor: Fakat büyüyen Aydınlanmacılık dinin dogmalarını sarstı ve güçlü bir şüpheyi canlı kıldı: Böylelikle Aydınlanmacılık tarafından dini alanın dışına itilen duygu, sanata saldırıyor; tekil durumlarda politik yaşama da, hatta doğrudan bilimin kendisine. Yüce karanlık renklemelerin algılandığı insani erekerin hepsinde korku verici hayaletlerin, tütsü kokusunun, kilise gölgesinin izlerinin kaldığı tahmin edilebilir.²⁹

Fakat Nietzsche bu son derece yerinde gözlemlerinden Aydınlanmanın ve Aydınlanmacılığın devamını savunan veya örneğin Marx gibi kapsayıp aşarak yeni bir aşamada ve bambaşka ileri koşullarda sürdürülmesini talep eden bir duruşa dair sonuçlar çıkarmıyor. Hegel ve Marx gibi Nietzsche de, diğerlerinden çok farklı bir anlamda da olsa, Aydınlanmacılık içinde iki farklı gelenek görür ve yorumu da iki farklı geleneğin oluşmasına açıktır. Bunlardan biri Heidegger’e kapı açar, diğeri Foucault’ya.

Nietzsche’nin yorumuna göre Aydınlanmacılık içinde olan iki gelenekten biri Voltaire, diğeri Rousseau tarafından temsil edilir. Rousseau’dan farklı olarak Voltaire, “ölçülü, düzenleyen, temizleyen ve dönüştürmeye yatkın (bir –DG) doğa”ya sahiptir.³⁰ Buna karşın Rousseau’nun Aydınlanmacılık içinde kurduğu gelenek “devrimin iyimser ruhunu” temsil eder. Nietzsche’ye göre bu gelenek “ateşli ve canlı” bir şekilde “tüm düzenlerin yıkılmasını talep eder” ve böylelikle “güzel insanlığın gururlu tapınağının hemen kendiliğinden yükseleceğini” sanır. Zira Rousseau, Nietzsche’nin iddiasına göre, insan doğasının bir ilk iyi üzerine kurulduğuna ve bu iyinin kültürel, toplumsal, eğitim ve devlet kurumları tarafından bastırıldığına inanmaktadır. Rousseau, talep etmiş olduğu devrimle, Nietzsche’nin yorumuna göre, “mucizeyi andıran” fakat “*toprak altında kalmış olan*” ilk “iyi”nin yeniden canlandırılabilceğini sanır. Fakat, “Ne yazık ki”, der Nietzsche, “tarihsel deneyimlerden bilinir ki, bu tür her devrim, en eski çağın çoktan gömülmüş korkunçlukları ve ölçsüzlükleri olarak en vahşi enerjilerini yeniden uyandırır: O halde, bir devrim, dermansız kalmış bir insanlıkta elbette bir güç kaynağı olabilir; fakat artık asla insan doğasının düzenleyicisi, yapıcısı, yaratıcısı, tamamlayıcısı değil.”³¹ Buna karşın Rousseau uyandırdığı iyimser devrimci ruh ile tam da bunu, yeni bir insanın yaratılmasını talep etmektedir. Bu nedenle Nietzsche, Rousseau’nun yok edilmesi için “*Ecrasez l’infâmé!*” (“*Tepeleyn alçağı!*”) diye çağrıda bulunur. Zira “*Aydınlanmacılığın ruhu ve ilerleyen gelişme* onun yüzünden uzun süre kovulmuştur: Onun yeniden -herkes kendisinde- canlandırılıp canlandırılmayacağına bakalım!” Nietzsche’nin minimalizmi ölçü alan yeni Aydınlanmacılık çağrısı budur.

Nietzsche’nin burada aktardığım evrimci Aydınlanmacılık yorumunu Foucault, “bir devrim, dermansız kalmış bir insanlıkta elbette bir güç kaynağı olabilir” belirlemesini dışarıda bırakarak, yeni bir Aydınlanmacılığın neden gerekli olduğunu ve bu yeni Aydınlanmacılığın nasıl olması gerektiğini kendi açısından temellendirirken neredeyse

²⁸ Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches (İnsanca, Pek İnsanca)*, *Werke in Drei Bände (Üç Cilt İçinde Eserleri)*, cilt 1, yay. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih ve Viyana, 1973, s. 686 (§ 475).

²⁹ Age., s. 547.

³⁰ Age., s. 677.

³¹ Age., ss. 676-677.

kelimesi kelimesine üstlenir. Foucault'nun bu konuda ileri sürdüğü düşüncelerini bu derlemede tekrar yayımlanan "Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi" başlıklı yazımda Adorno ve Horkheimer'in konuya dair düşünceleriyle de ilişkilendirerek ele aldım.

Fakat yukarıda işaret ettiğim gibi Nietzsche'nin Aydınlanmacılığa dair yorumu, bu evrimci veya kaba anti-Rousseaucu yaklaşımıyla sınırlı değildir. Nietzsche bu duruşunu *İnsani, Pek İnsani*'nin 463. paragrafında formüle eder. Ama aynı eserin "İlerleme olarak gericilik" başlığını taşıyan 26. paragrafında "gericilikten bir ilerlilik" kazanmayı önermektedir. Bu ne anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtı Nietzsche'nin Aydınlanmacılığa dair ikinci yorumunu gözler önüne serecektir. Nietzsche'nin yukarıda sergilediğim Aydınlanmacılık yorumunda olduğu gibi bu yorumunda da merkezde olan ilerleme kavramıdır. Nietzsche'ye göre insanlık tarihinde geride kalmış evreleri yeniden canlandırmak isteyen etkili ve güçlü "tinler" in varlığı, "yeni yönelimlerin henüz yeterli güce sahip olmadıklarını kanıtlamaya yarar"³². "Çağımızda", diyor Nietzsche, "Schopenhauer'in metafiziğinin varlığı, bilimsel tinin bugün de henüz yeterince güçlü olmadığını kanıtlar: Böylelikle Schopenhauer'in öğretilerinde Ortaçağ'a özgü tüm dünya görüşü ve insan-duygulanımı, bütün Hristiyan dogmaların yerle bir edilmesine karşın bir kez daha uyanışını kutlayabildi."³³ Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'in tarihsel katkısı, duygulanışımızı dünyaya ve insana dair eski bakışlara geri çevirmiş olmasıdır. Nietzsche bunu tarih yazımı ve adalet için büyük kazanım olarak kutluyor. Burada söz konusu olan geriye dönük tarihsel bakış ve eski dünya ve insana bakışlara karşı "*adaletin başarısı*"ndan sonra, "Aydınlanmacı çağ" ile gelen "tarihsel bakış tarzını ancak bu kadar önemli bir noktada düzelttikten sonra", "Aydınlanmacılığın bayrağını –üç isimli: Petrarca, Erasmus, Voltaire– bayrağını yeniden taşımaya devam edebiliriz. Gericiliği ilerlemeci yaptık."³⁴ İlerlemeciliğe dönüştürülen bu gericilikte elbette "çok bilim" vardır, fakat hâkim olan Schopenhauer'de olduğu kadar olmasa da "eski pekiyi bilinen metafiziksel gereksinim", yani dini bakış açıdır.³⁵

Böylelikle Nietzsche, gerici Schopenhauer ile "ölçülü, düzenleyen, temizleyen ve dönüştürmeye yatkın (bir–DG) doğa"sı olan Voltaire arasında muhafazakâr, belki de gerici diyebileceğimiz bir senteze ulaşmış oluyor. Nietzsche'nin Aydınlanmacılık yorumunda ortaya çıkan bu ikinci yorum kanımca daha çok Gadamer ve Heidegger'e esin kaynağı oluşturuyor. Buna karşın, yukarıda gösterdiğim gibi Marx ve örneğin Georg Lukács ve Hans Heinz Holz gibi Marksist filozoflar, özellikle Rousseau gibi "devrimin iyimser ruhunu" temsil eden tüm ilerici Aydınlanmacılığın mirasını kapsayarak aşmayı amaçlamaktadır. Hans Heinz Holz'un "her Aydınlanmacılığın ilkesi" olarak belirlediği "her şey aklın gözden geçirmesine tabi kılınmalıdır"³⁶ görüşü, bu kitapta derlenen tüm yazarların ortak ruhunu oluşturmaktadır.

Holz, Lukács'ın *Aklın Yıkımı* adlı eserini "anti-faşizmin elkitabı" ve "Marksizmin Aydınlanmacılıkta ve Rasyonalizmde sahip çıkması gereken mirasın savunmasını yapan

³² *Age.*, s. 466.

³³ *Age.*, ss. 466-467.

³⁴ *Age.*, s. 467.

³⁵ *Age.*

³⁶ Holz, H. H., "Irrationalismus – Moderne – Postmoderne" ("İrasyonalizm – Modern – Postmodern"), *Gescheiterte Moderne? – Zur Ideologiekritik des Postmodernismus (Başarısızlığa Uğramış Moderne mi? – Postmodernizmin İdeolojik Eleştirisine Dair)*, yay. Hermann Koop ve Werner Seppmann, Neue Impulse Verlag, 2002, s. 73.

klasik kitap" olarak tanımlar.³⁷ Lukács'ın eseri her şeyden önce tam da her bir insana kendi başına düşünebilme ve davranabilme yetisi verdiği için aklın ateşli bir savunusunu yapar. Bunun ne anlama geldiğini en iyi bilenlerden biri yine tam da Nietzsche'nin kendisidir. Nietzsche, hükümet ya da devlet ile din ilişkisini tartıştığı bağlamda *vasi devlet* ile *demokratik devlet* arasında ayırım yapar. Nietzsche'ye göre vasi devlet ya da hükümet kendisinin "reşit olmayan bir çokluk için getirildiğine inanırsa ve din muhafaza mı edilsin yoksa ortadan kaldırılsın mı sorusunu tartarsa, çok büyük olasılıkla her daim dinin muhafaza edilmesine karar kılacaktır."³⁸ Bunun nedenini yine Nietzsche son derece plastik bir şekilde betimler. Kanımca daha iyi betimlemek mümkün değildir. Bu nedenle Nietzsche'yi doğrudan aktarmak daha isabetli olur. Şöyle diyor Nietzsche:

Zira din, kayıp, özveri, korku, şüphe döneminde tekil ruh hallerini tatmin eder, yani hükümetin, kişinin özel meselelerinde ruhsal acıları konusunda doğrudan bir şey yapmaya gücü yetmediği yerde: Hatta genel, kaçınılmaz ve önce engellenemeyen kötüler (açlık, para krizi, savaşlar) konusunda din, çokluğun rahat, bekleyen, güvenen duruşunu sağlar.

Böylelikle kitlelerin rahatça kontrol edilebilmesini sağlayan dinin işlevini Nietzsche bir başka açıdan da oldukça isabetli bir şekilde betimler. Şöyle devam eder Nietzsche:

Devlet hükümetinin zorunlu veya rastlantısal eksikliklerinin veya hanedanca çıkarların tehlikeli sonuçları kendini, bilenlere hissettirdiği ve onları aksi kıldığı her yerde, bilmeyenler (işte –DG) tanrının parmağını gördüklerini sanacaklar ve kendini *yukarıdan* gelen emirlere sabırla tabi kılacaktır: Böylelikle yurttaşlar arası iç barış sağlanır ve gelişimin sürekliliği muhafaza edilir. Halkın ruh halinin birliğinde, aynı düşüncelerde ve amaçlarda yatan güç din aracılığı ile korunur ve teyit edilir.³⁹

Nietzsche bu nedenle hükümetlerin din adamlarını kendi lehlerine çevirmesini bildiklerini, hatta onlar olmadan hiçbir hükümetin uyrukların gözünde meşru olamayacağına işaret ettikten sonra son derece ilginç gözlemlerle devam eder:

Böylelikle mutlak vasi hükümet ile dinin dikkatli muhafazası zorunlu olarak birbirini tamamlar. Bu bağlamda hükmeden kişilerin ve sınıfların kendilerine sağladığı yarar konusunda aydınlanmış olmaları önkoşuldur ve böylelikle dini araç olarak kullandıkları için kendilerini bir oranda onun üstünde hissetmelidirler."⁴⁰

Eğer hükmedenler kullandıkları aracın nitelikleri konusunda yeterince aydınlanmamış ise, o aracı istedikleri şekilde kitleleri manipüle etmek amacıyla kullanamazlar. Nietzsche, bu son derece yerinde betimlemelerinden sonra "*demokratik devlet*" olarak tanımladığı hükümet biçiminin din ile ilişkisine dönüyor. Bu hükümet biçiminin dayandığı hükümet kavramı, vasi hükümetinkinden tamamıyla farklıdır. Vasi hükümet zorunlu olarak temsili bir hükümet biçimidir. Buna karşın halk hükümeti kendisini "halkın iradesinin aracı" olarak görür ve onda "bir aşağıdakine kıyasla yukarısı yoktur, tersine, sadece tek egemenin, halkın işlevi" vardır.⁴¹ Şöyle devam ediyor Nietzsche:

37 Age, s. 67.

38 *Menschliches, Allzumenschliches (İnsanca, Pek İnsanca)*, s. 679.

39 Age.

40 Age, s. 680.

41 Age.

Burada halkın din karşısında almış olduğu tutum hükümet tarafından da alınabilir. Aydınlanmacılığın her yayılması, temsilcilerine kadar varmak zorundadır, hareket ettirici dini güçlerin ve tesellinin, devletin amaçları için kullanılması ve sömürülmesi o kadar kolay olmayacaktır (...). Eğer devletin kendisi dinden yararlanamayacaksa veya aynı tür, bütünlüklü dini önlemlerin hükümete müsaade edeceğinden halk (kendi içinde –DG) dini şeyler konusunda çok farklı düşünürse, -zorunlu olarak dinin özel mesele olarak ele alınması ve her bir kişinin kendi vicdanına ve alışkanlığına bırakılması, çıkış yolu olarak görülür.⁴²

Nietzsche'nin vasi hükümet dediği toplumsal idare biçimi, kendisinin Voltaire ve Schopenhauer'den esinlenerek sunduğu Aydınlanmacılık yorumunu temel alır; demokratik hükümet biçimi, Nietzsche'nin kategorik olarak reddettiği, Rousseau'nun kurduğu doğrudan demokrasi kavramına dayanır. Postmodernist felsefi duruşlara hâkim felsefi anlayış, bazen doğrudan bazen ise daha çok dolaylı olarak en başta Nietzsche'den beslenir. Nietzsche'de olduğu gibi mevcut postmodernist felsefi anlayışta da, Bernd Goebel ve Fernando Suárez Müller'in ileri sürdüğü gibi, örneğin 68 kuşağında veya Rousseau'da olan türden herhangi genel toplumsal bir ideal, yani gelecek perspektifi bulunmamaktadır.⁴³ Stephen Toulmin'in güncel postmodernist duruşları "belki de yeni bir kurtuluşçu değişimin önünde yalnızca yeni engeller"⁴⁴ olarak tanımlamasının nedeni, postmodernist duruşların böyle bir perspektifinin olmamasıdır.

Bu kitapta derlenen yazılar, herkesin vicdan ve inanç özgürlüğünün gerçekleşmesi ve halkın doğrudan demokratik yönetimini mümkün kılmak için teorik bir perspektif sunmak amacıyla kaleme alınmıştır ve burada bu amaçla tekrar derli toplu sunulmaktadır.

42 Age.

43 B. Goebel, ve Suárez Müller, F. (yay.), *Kritik der postmodernen Vernunft (Postmodern Akılın Eleştirisi)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007, ss. 10-11.

44 Toulmin, S., *Kosmopolis: Die unerkannten Aufgaben der Moderne (Kozmopolis: Moderne'nin Kavranamayan Ödevi)*, s. 26. Almancaya çeviren Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1994, Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Kaynakça

1. Engels, F., "Die auswärtige Politik des russischen Zentrums" ("Rus Merkezinin Dış Siyaseti"), *Marx-Engels-Werke*, c. 22, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
2. Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri)*, c. 19, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
3. Georgeon, F., "Türkiye'de Aydınlanmanın Fikrî Kökenleri: Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne Kuşaklar Üstüne Bir Not", çev. Server Tanilli, *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* içinde, yay. Server Tanilli, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2006.
4. Goebel, B. ve Suárez Müller, F., (yay.), *Kritik der postmodernen Vernunft (Postmodern Aklın Eleştirisi)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007.
5. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Hukuk Felsefesinin Temel Çerçevesi veya Doğa Hukukunun ve Devlet Biliminin Temel Planı)*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, *Werke*, c. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
6. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, *Werke (Eserler)*, c. 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971.
7. Holz, H. H., "Irrationalismus – Moderne – Postmoderne" ("İrrasyonalizm – Moderne – Postmoderne"), *Gescheiterte Moderne? – Zur Ideologiekritik des Postmodernismus (Başarısızlığa Uğramış Moderne mi? – Postmodernizmin İdeolojik Eleştirisine Dair)*, yay. Hermann Koop ve Werner Seppmann, Neue Impulse Verlag, 2002.
8. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (Salt Aklın Eleştirisi)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
9. Marx, K., "Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule" ("Tarihsel Hukuk Okulunun Felsefi Manifestosu"), *Marx-Engels-Werke*, c. 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
10. Marx, K., ve Engels, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer und Konsorten (Kutsal Aile veya Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Dava Arkadaşlarına Karşı)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri)*, c. 2, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
11. Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches (İnsani, Pek İnsani)*, *Werke in Drei Bände (Üç Cilt İçinde Eserleri)*, c. 1, yay. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih ve Viyana, 1973.
12. Toulmin, S., *Kosmopolis: Die unerkannten Aufgaben der Moderne (Kozmopolis: Moderne'nin Kavranamayan Ödevi)*, Almancaya çeviren Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1994.

1

Aydınlanmacılığın Tarihsel Anlamı ve Güncel Mirası Üzerine

...akılda ve felsefede kalkınmalar, sadece hoşgörünün ve özgürlüğün ülkesine has olabilir.

David Hume

Dünya çapında son çeyrek yüzyılın en çok tartışılan konularındandır Aydınlanmacılık. Onun hakkında çok şey söylendi, çok şey yazıldı. Aydınlanmacılığın ortaya attığı düşünceler ve gerçekleştirmeye çalıştığı toplumsal ve siyasi projeler birçok bakımdan ele alındı; hem bilimsel analizden ve tarihsel bakıştan yoksun tek yanlı övgülere konu edildi hem de çok ağır kaba eleştirilere tabi tutuldu. Ne var ki, ne övülenin ne de eleştirilenin sıkça tam olarak ne olduğu bilinmeden övüldüğü ve eleştirildiği görülmektedir. Öyle ki; Aydınlanmacılığı tarihsel bakıştan yoksun hem övenlerin hem de eleştirenlerin, çoğu kez Aydınlanmacı filozofların tek bir temel eserini derinlemesine incelemeye pekâlâ ileri sürülebilir. Bu yönelim birçok bakımdan çarpık, yanlış ve yanıltıcı bir gelişmeye işaret etmektedir. Diğer taraftan; 18. yüzyılın Aydınlanmacı yüzyıl olduğuna dair genel kabul gören tezden hareket edecek olursak –ki en geç 1848 devrim kalkışmaları Aydınlanmacılığın sonu olarak kabul edilir–, aradan geçen bunca zamanı, yaşanan onca ekonomik, toplumsal ve politik gelişmeleri, kuramsal dönüşümleri ve ilerlemeleri yok sayarak Aydınlanmacılığın hala olduğu gibi devam ettiğini ileri sürmek mümkün değildir. Bu kısa yazının amacı, Aydınlanmacılığa temel oluşturan bazı ana düşünceleri betimleyerek konuya (özellikle din ile olan ilişkisine de) açıklık getirmektir.

Aydınlanmacılığın İngilizce karşılığı *Enlightenment*, Almanca karşılığı ise *Aufklärung*'dur. Aydınlanmacılığın bu iki dildeki karşılığı arasında birisi daha çok pratiği, diğeri ise daha çok teoriyi çağrıştıran ama birbirini tamamlayan önemli bir fark olduğu kanısındayım. *Enlightenment* sanki yürünen uzun veya kısa ama karanlık bir yolun engbelerinin ve dolambaçlarının görülebilmesi için ışıktandırma eylemiymiş gibi bir duygu ve düşünce uyandırıyor. *Aufklärung* ise daha çok önümüzde duran bir şey, durum ve/veya süreç hakkında etraflı bilgi edinip öğrenme ve bilgilendirme eylemidir. Fransızcada Aydınlanmacılığı kavramlaştırmak için aynı anda birçok farklı kavram kullanılır. Öyle ki; Fransız Aydınlanmacı hareketi bu bağlamda Yeniçağda ve Modernlikte biriken bütün teorik ve pratik değerleri sanki sentezlemek ister gibidir. Belki bu farktan dolayı İngiliz, Fransız ve Alman aydınları arasında bir karşılaştırma yapıldığında, İngiliz ve Fransızların politik

sistemlerini devrimci yoldan değiştirirken (1648, 1689, 1789, 1830 ve 1848 devrimleri), Almanların *düşünceyi devrimcileştirdiği* ileri sürölür.⁴⁵ Bu fark Aydınlanmacılığın birbirini tamamlayan iki boyutuna işaret eder.

“Aydınlanma” mı?, “Aydınlanmacılık” mı?

Yazıda “Aydınlanma” kavramı yerine “Aydınlanmacılık” kavramını kullanıyorum. Türkçede “Aydınlanma” ve “Aydınlanmacılık” kavramları bir süre öncesine kadar aynı şeyi betimlemek ve tanımlamak için bir bakıma bir biriyle yarışır ve rekabet ederdi. Türkiye’nin saygın filozoflarından Afşar Timuçin, bir yazısında her iki kavramı da kullanmaktadır; kavramlardan ilkini yazının başlığında ve ikincisini yazının içinde kullanmaktadır.⁴⁶ Fakat uzun bir süredir ilgili yayın ve kitaplarda “Aydınlanmacılık” kavramı yerine sadece “Aydınlanma” kavramının kullanıldığı görölmektedir. Öyle ki; birkaç yıl öncesine kadar hem sözlüklerin hem de hafızamızın doğal parçası olan “Aydınlanmacılık” kavramı, Türk Dil Kurumu’nun internet sayfasında sunulan “Büyük Türkçe Sözlük”te bugün artık bulunamamaktadır.⁴⁷ Ayrıca Aydınlanmacılık yerine önerilen “Aydınlanma” kavramı da sadece küçük “a” ile (“aydınlanma” olarak) yazılmaktadır.⁴⁸ Oysa bu kavramı büyük “A” ile yazanlar ona belli bir tarihsel anlam yüklemeyi amaç edinir. Bu nedenle bu son derece düşündürücü ve kaygı verici bir gelişmedir. Aydınlanma kavramını ister büyük “A” ile ister küçük “a” ile yazalım, bu kavramı Aydınlanmacılık kavramının yerine geçirmek ile Aydınlanmacılık kavramında saklı son derece önemli belli bir anlam kaybolmaktadır.

Şöyle ki; değişik Avrupa dillerinde *Aydınlanmacı Çağı* betimlemek için kullanılan kavramlar (Almanca *Aufklärung*, İngilizce *Enlightenment*, Fransızca *Les lumières* ve İtalyanca *İlluminismo*) Türkçeye genel olarak *Aydınlanma* olarak çevrilmektedir. İşaret ettiğim gibi bu çeviri önerisi birçok bakımdan yanlış ve yanıltıcıdır. Bu kavram ile Avrupa tarihinde hem *belli* bir dönem (*Aydınlanmacı Çağı*) hem de bu döneme damgasını vurmuş olan *belli* bir hareket (*Aydınlanmacı Hareket*) betimlenmek istenir. İmmanuel Kant, *Aydınlanmacılık Nedir? Sorusuna Yanıt* başlıklı klasik makalesinde kendi çağını “Aydınlanmacı Çağı”⁴⁹ (*Zeitalter der Aufklärung*) olarak tanımlar. Bu bakımdan Kant, *Aufklärung* kavramını örneğin Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde yaptığı gibi sadece kendi çağına, yani 18. yüzyıla uyarlar. Oysa *Aufklärung* kavramını veya diğer Avrupa dillerinde buna denk gelen kavramları Türkçeleřtirirken kullanılan “Aydınlanma” kavramı çok esnek ve sınırları o kadar belli olmayan bir kavramdır. Bu kavram, bütün zamanları kapsayacak şekilde neredeyse sınırsız bir şekilde genişletilebilir ve bütün konularla ilişkilendirilebilir belirsiz bir kavramdır. Aydınlanma kavramı aynı şekilde kendinde özne kavramını barındırmayan salt bir süreç kavramıdır.⁵⁰ Oysa Aydınlanmacılık, Avrupa tarihinde 18. yüzyıla damgasını vurmuş ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasi ve sanatsal

45 Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi)*, yay. Wolfgang Harich, Akademie Verlag, Berlin, 1965.

46 Bkz. Timuçin, A., “Aydınlanma Düşüncesi”, Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı, no 11, Temmuz 2000, s. 51-56.

47 Bkz: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.

GTS.5277e41d929479.74733235 (erişim tarihi: 20/11/2013).

48 Bkz: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.

GTS.52781c0a193465.04585196 (erişim tarihi: 20/11/2013).

49 Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung” (*‘Aydınlanmacılık Nedir?’ Sorusuna Yanıt*), *Eserleri*, c. 12 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993, s. 59.

50 Kavrama dair bu çeviri önerisi, muhtemelen kavramın Frankfurt Okulu’nun önde gelen iki ismi, Adorno ve Horkheimer’in *Dialektik der Aufklärung (Aydınlanmanın Diyalektiği)* adlı fragmanlar derlemesinde kullandıkları belirsizleştirilmiş anlamdan esinlenmiş olan bir çeviridir.

bir harekettir. Özellikle bu, onsekizinci yüzyıla özgü entelektüel ve toplumsal bir *hareket* betimlemesinin, kavramın sadece “Aydınlanma” olarak karşılanması durumunda kaybolduğu kanısındayım. Zira Hilmi Ziya Ülken de kavramı “Aydınlanma” olarak çevirmek yerine “Aydınlanma Devri” olarak çevirmeyi yeğlemiştir.⁵¹

Aydınlanmacılık kavramı özellikle toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde kullanılmaktadır ve aynı zamanda burjuvazinin, Ortaçağa özgü teolojik-metafiziksel dünya görüşünden kurtulmak için ortaya çıkan değişik entelektüel ve toplumsal hareketleri betimleyen özgün felsefi ve ideolojik bir kavramdır.⁵² Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde kullandığı özgün anlama en yakın Türkçe karşılık “Aydınlanma Hareketi” olabilir, çünkü Hegel, eserinin “Aydınlanmacılık” bölümünde Aydınlanmacılığı bir hareket olarak ele alır ve bunu vurgulamak için “parti” veya “partiler” kavramını özellikle kullanır.⁵³ Zira “Aydınlanma” kavramından farklı olarak “Aydınlanmacılık” kavramı, doğrudan sürecin öznesine işaret eder. Bu nedenle *Aufklärung* kavramını ve diğer Avrupa dillerinde buna denk gelen kavramları Türkçede “Aydınlanmacılık” olarak karşılanmasını öneriyorum. Bu yazıda yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı kısa ve öz olarak “Aydınlanmacılık” kavramıyla karşılayacağım.

18. Yüzyılda damgasını vurmuş belli bir hareketi betimlemek için “Aydınlanmacılık” kavramı kullanılırsa, “aydınlanma” kavramı da bütün insanlık tarihini ve bütün insanlık tarihinde her şeyi kapsayacak bir şekilde kullanılabilir. Bu anlamda aydınlanma, bütün bir insanlık tarihini, doğa, toplum, insan, evren vesaire hakkında giderek artan bilgi sonucu sürekli artan ve derinleşerek ilerleyen bir aydınlanma süreci olarak betimlenebilir. Böylelikle “Aydınlanmacılık” kavramı 18. yüzyıla damgasını vurmuş belli bir hareketi betimlemek için kullanılırken; “aydınlanma” kavramı bütün insanlık tarihini sürekli ilerleyen bir genel aydınlanma sürecine işaret etmek için kullanılabilir.

Aydınlanmacılık Köklü ve Radikal Bir Harekettir

Yukarıda söylenenler basit bir kelime oyunu değildir. Kavramın en geniş anlamında alacak olursak; Aydınlanmacı hareket; Rönesans ve Reformasyon’u içerecek şekilde 16. yüzyılda İtalya’da epistemolojik bir devrim ile başlayıp, kültür, sanat, astronomi, bilim, hukuk, siyaset –kısacası insan yaşamının her alanını, aklın özgürleştirici eleştirisine tabi tutarak; İngiltere’de bir dizi ayaklanmalar, iç savaşlar ve devrimler ile 1789 büyük Fransız devriminde nihayet en üst uğrağına ulaşır.⁵⁴ Bu nedenle İmmanuel Kant, 1789 Fransız devriminden altı yıl önce Aydınlanmacılığı en başta özgürleştirici bir hareket olarak betimler.⁵⁵ Kant, Aydınlanmacı projenin devrim yoluyla gerçekleştirilmesine karşı çıksa da; onun uzun erimli olarak muhakkak gerçekleştirilmesini talep etmektedir. Zira Kant

51 Bkz: Ülken, H. Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.

52 Bkz.: Schröder, W., “Aufklärung” (*Aydınlanmacılık*), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c.1, s. 276-285.

53 Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi (Phänomenologie des Geistes)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004 (ikinci baskı), s. 372 (§ 575).

54 1848 devrimi bütün Avrupa’yı sarar ve “sosyal cumhuriyet” sloganı ile artık tarihte yeni bir sayfanın açılmaya başladığının ve yeni sosyal hareketlerin oluşmaya başladığının habercisidir aynı zamanda.

55 Fakat İtalya’da, Hollanda’da, Almanya’da ve İngiltere’de Rönesans ve Reformasyon’da yaşanan bütün büyük değişim ve dönüşümleri ve sonuçlarını bizzat görerek ve kendisini bu sonuçların mirasçısı olarak tanımlayarak yapar bunu. Kant, Aydınlanmacı hareketin Rönesans’ın ve Reformasyon’un mirasçısı olduğunu çok iyi bilir.

açısından mesele, “eskiyi olduğu gibi bırakmak isteyenler”⁵⁶ ile değiştirmek isteyenler, “kurulmuş düzenin hala sürmesini”⁵⁷ isteyenlerle yeni, daha özgür ve insancıl bir düzen arayanlar arasında hüküm süren çatışmalı bir duruma son verme meselesidir; çünkü aydınlanmak, bir nevi insanın doğasının gereği olan bir haktır ve onu engellemeye kalkmak, “insanlığın kutsal haklarını”⁵⁸ ihlal etmek anlamına gelecektir. Hatta Kant daha ileri gider ve aydınlanmada devam etmeyi engellemek, “insanın doğasına karşı işlenmiş suçtur”⁵⁹ der. O halde, aydınlanma kuşaktan kuşağa, çağdan çağa devam etmesi gereken hayatın her alanını kapsayan kapsamlı ve zorunlu bir hareket ve mümkün tarihsel ilerlemedir.⁶⁰ Kant’a göre bu ilerlemenin sadece bireysel ve öznel bir çaba sonucu olması mümkün değildir; çünkü aydınlanma zorunlu olarak bütün toplumu kapsamak, yapısal ve köklü olmak zorundadır.

Yukarıda Kant’tan hareketle işaret ettiğim gibi bu çağa aynı zamanda “Aydınlanmacı Çağ” denmektedir. Fakat bu çağa, anlamını tam olarak başka bir açıdan da vurgulamak için “Aklin Çağı” da (*Age of Reason*) denmektedir. Aydınlanmacı Çağa Fransızcada bazen “Filozoflar Çağı” da (*siècle des philosophes*) denmektedir.⁶¹ Bu ne anlama gelmektedir?

Yukarıda Aydınlanmacılık kavramının Rönesans’ı ve Reformasyon’u da kapsayacak şekilde en geniş anlamda kullanılabileceğine işaret ettim. Aydınlanmacılık, kendine ön gelen Rönesans ve Reformasyon hareketlerinin en az 2 yüz yıldan beri biriktirmiş olduğu hemen her türlü mirasın birçok bakımdan devamcisıdır. Rönesans ve Reformasyon’da potansiyel olarak var olan birçok düşünce, beslenip olgunlaşmış ve böylelikle Aydınlanmacılıkta açıkça ifadesini bulmuştur, hatta siyasi bir projeye dönüştürülmüştür. Ama aynı zamanda bu hareketlerin amaçları hem daha derinleştirilmiştir hem de ortaya attıkları birçok soru, 18. yüzyılın bakış açısına göre yeniden formüle edilmiş ve kapsamlı kuramsal bir çerçeveye oturtulmuştur.

Aydınlanmacılık Dünyevi Bir ‘Yeniden Keşfediş’ ve ‘Yeniden Doğuş’ Hareketidir

Rönesans kavramı, 19. yüzyıldan beri hem “yeniden doğuş” hem de “yeniden keşfetmek” anlamında kullanılmaktadır –ki ‘yeniden doğuş’ en az iki boyutlu bir ‘yeniden keşfediş’ üzerinden gerçekleşmektedir. Nedir bunlar? Yakından bakalım.

Bir; Fransız tarihçi Jules Michelet’nin klasik tanımı ile Rönesans, her şeyden önce “dünyanın keşfi, insanın keşfi” (*la découverte du monde, la découverte de l’home*)⁶² anlamına gelmektedir. Michelet devam eder: “onaltıncı yüzyıl, kendi büyük ve meşru genişlemesinde Colomb’tan Copernic’e, Copernic’ten Galilée’ye, yeryüzünün keşfinden bu gökyüzünün keşfine kadar uzanır.”⁶³ Michelet burada Rönesans’ı doğanın ve insanın yeniden keşfedilmesi, insanın gözlerini bu dünyaya döndürmesi, bütün dünyayı, doğayı,

56 Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, s. 58.

57 *Age*, s. 58.

58 *Age*, s. 58 (vurgu bana ait).

59 *Age*, s. 58 (vurgular Marx’a ait).

60 *Age*, s. 57-58 (vurgular Marx’a ait).

61 D’Alembert (Jean-Baptiste le Roland), “Filozoflar Çağı” kavramı yerine “Felsefe Çağı” kavramını da kullanır -ki bu kavram da diğer kavramlarla aynı anlamda yaygın olarak kullanılır. Ernst Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi” başlıklı yazısında D’Alembert’ten özellikle bu kavramın içinde olduğu uzun bir pasaj alıntılar: Cassirer, E., “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı*, no 11, Temmuz 2000, s. 37-49.

62 Michelet, J., *Histoire de France: Renaissance* (Fransa Tarihi: Rönesans), c. 7 içinde, Chamerot-Libraire-Editeur, Paris, 1855, s. II.

63 *Age*, s. II (vurgu bana ait).

insanı ve evreni bilimsel olarak yeniden keşfetmesi olarak tanımlıyor. Sanki hem bütün bir insanlık tarihinin genel gidişini hem de bunun mirasçısı olarak Aydınlanmacılığı betimlercesine Hegel şöyle der:

Varolan her şeyin anlamı, gökyüzüne bağlı olan ışık lifine bağlıydı; bakış, onunla, bu mevcut olanda durmak yerine, mevcut olanın öbür tarafına, tanrısal olan varlığa, tabiri caiz ise, öbür tarafta yukarıda bir mevcut olana doğru kaymıştı. Ruhun gözünün zorla dünyevi olana çevrilmesi ve onun üzerinde tutulması gerekiyordu ve bu tarafta olanın içinde bulunduğu sıkıcılığa ve karışıklığa, doğaüstü olanın sahip olduğu açıklığın kazandırılması ve deneyim denilen mevcut olana ilginin bir bütün olarak döndürülmesine ilginç ve geçerli kılınması için uzun bir zaman gerekiyordu.⁶⁴

Hegel burada ne demek istemektedir? Açıklamaya çalışalım. Rönesans'ın başlangıcı sayılan 15. yüzyılın ta sonlarına kadar insanların çoğu (bugün de olduğu gibi), geçmişlerini, bugünlerini ve geleceklerini, gökyüzünde bir yerlerde olduğunu tahmin ettikleri bir tanrı ya da doğaüstü bir güç üzerinden anlamaya ve tanımlamaya, açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışırken; deyim yerindeyse bu arayış üzerinden dünyada varoluşlarına bir anlam vermeyi deniyorlardı. Öyle ki; 15. yüzyıla gelindiğinde "Mistisizm (artık -DG) her yeri kaplamıştı." Peki, "Akla neresi kalmıştı? Hiçbir yer."⁶⁵ Rönesans ile insanlar dünyada varlıklarına bir anlam verme çabalarını akla dayanmakla yeni bir yön vermeye başlamıştır; bunu, iç ve dış gözünü doğaya ve kendisine çevirerek, yani hem doğayı ve doğa yasalarını hem de kendisini aklın gücüyle keşfetmeye başlayarak yapmaya başlamıştır. Bunu en iyi bir şekilde Francis Bacon'un yeni yöneliminde görüyoruz:

İnsan, doğanın hizmetçisi ve yorumcusu olarak, sadece olguda ve düşüncede doğanın gidişini gözlediğine göre şu kadar ve bu kadar yapabilir ve kavrar: bunun ötesinde, insan, ne bir şey bilir ne de yapabilir.⁶⁶

Fakat Bacon'da ifadesini bulan bu yeni yönelim kendiliğinden (*gönüllü*) olmamıştır. Bunun gerçekleşmesi için insanın zora başvurma gereği vardır. Hegel'in, aktardığım pasajda kullandığı "zorla" kavramını bu anlamda almak gerekir. Tarihte hiçbir şey, kendiliğinden ve sadece gönüllü olmamıştır. Bu, 'yeniden keşfediş'in *birinci* boyutudur.

İki; doğanın ve insanın yeniden keşfedilmesinden önce insan, Ortaçağ'da yüzyıllar boyunca gökyüzünde bir yerlerde düşünüp tasarladığı güçlerden hareketle dünyadaki kendi varlığına bir anlam vermeye, kendisine orada bir gelecek kurmaya çalışırken; bu, Rönesans ile tamamıyla değişmiştir. Bunun tarihsel önemi, ne kadar vurgulansa azdır. İnsanlık tarihinde insan, hemen her uygarlığın ilk çağlarında el yordamıyla yapılan bazı ilk denemelerden sonra kendisini ilk defa insanlık düzeyinde kendi kaderinin yaratıcısı, kendini kendi yaşamının faal öznesi, üzerinde yaşadığı gezegenin sorunlarının idarecisi olarak kavramaya başlamıştır. Bu arayışı, kuramsal olarak temellendirmek için merkezinde doğa ve insan araştırmaları olan "Antik Yunan" kaynaklara daha çok Aristotelesçi (Neo-Aristotelesçi) olan Arap felsefesinin üzerinden de yeniden dönülmüştür, dünyevi bir ahlak

64 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, s. 8.

65 Age, s. XII (Aydınlanmacı harekete, mistisizmin yerine aklı, bilgiyi, bilinci ve özbilinci geçirdiği için "totalitarizm" ve "despotluk" suçlamasına bulunana, bütün tek tanrılı dinlere mahsus olan dinin bu mutlakiyetçi duruşundan ve talebinden kaynaklanan bu durumu genellikle ya unuttur ya da gözardı eder).

66 Bacon, F., *Novum Organum (Yeni Araç)*, *Enlightenment Reader (Aydınlanmacılık Elkitabı)* içinde, yay. Isaac Kramnick, Penguin Books, 1995, s. 39.

felsefesinin mümkün olduğunu göstermek için Çin felsefesi keşfedilmiştir. Hint felsefesinin mitosun etkisinden neden kurtulamadığına ilişkin açıklama denemeleri ilk itkiyi bu denemelerden almıştır. Rönesans bu bakımdan da insanın kendisini insanlık düzeyinden insan olarak bir yeniden keşfediştir. Bu da ‘yeniden keşfediş’in *ikinci* boyutudur.

Bu yeniden keşfedişler, insanın nihayet “karanlık çağlar”dan çıkmaya, mistisizmin yerini aklın doldurmaya başladığını ve böylelikle insanın, kendi eseri olan içinde bulunduğu cendereden çıkıp özgürleşmeye başladığını müjdeliler. İşte, insanın/insanlığın ‘yeniden doğuşu’ndan bu bağlamda ve bu anlamda bahsedilir haklı olarak.

Aydınlanmacı Öğretinin Kökeninde ve Temelinde Hümanizm Vardır

İnsanın Yeniçağda yeniden doğuşu, insanın kendisini insan olarak araştırması, kendisini bütün değerleriyle kendi düşünümünün konusu yapması, insan olarak evrende varlığına anlam verme ve kendi kendisini evrende anlamlandıran bir varlık olarak kavrama çabasıyla başlar. Büyük İskoç Aydınlanmacılarından David Hume, insanı, sadece düşünen ya da akıl yürüten değil, aynı zamanda kendisini düşünümünün ve akıl yürütmesinin konusu yapabilen bir varlık olarak tanımlar. Şöyle der Hume tam olarak: “...biz yalnızca akıl yürüten varlıklar değiliz, fakat aynı zamanda üzerine akıl yürüttüğümüz nesnelerden birisiyiz.”⁶⁷ Hume burada insanın diğer canlılardan farklı olarak yansıl (*refleksif*) düşünebildiğini ve bu nedenle de kendisine aynada bakar gibi duygularını, düşüncelerini ve değerlerini kendi düşünümünün tartma/eleştirme konusu yapabildiğine işaret ediyor. İşte, insan, bunu yapmaya başladığı andan itibaren ve yapabildiği oranda ahlaklı bir varlık olmaya başlar.

İnsanın yansıl düşünme yetisi doğuştan gelen ya da ezelden beri varolan bir yeti değildir. Tersine, tarihte kendi çabasıyla elde etmiş olduğu bir yetidir. İnsanın büyük beyninin oluşumuna ve gelişimine paralel olarak gelişen bu yetisi, insanın doğayı işlemeye ve işlemek için gerekli araç ve gereçleri yapmaya başlamasıyla oluşmaya başlayan, bir yetidir.⁶⁸ Yani soyut ve yansıl düşünme yetisi, insanın çok çok sonradan edindiği kendi emeğinin ürünü olan bir yetidir. İskoç Aydınlanmacısı Hume’un insanın bu yetisine işaret ederek “insan bilimi” olarak adlandırdığı ve en başta insanın değerlerini ve davranışlarını konu edinen ahlak felsefesini kurma işine girişmesi, Aydınlanmacılık ile Rönesans’ın zihniyetine denk gelen Hümanizm arasındaki tarihsel ilişkisinin ne kadar güçlü ve kopmaz olduğuna işaret eder. Burada elbette Aydınlanmacı felsefenin oluşmasında aynı zamanda klasik (Neo-Aristotelesçi) Arap felsefesinin ve Antik Çin felsefesinin de doğrudan derin etkisinin olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Aynı şekilde farklı biçimlerde Hint felsefesinin etkisi göz ardı edilemez. Avrupalının Amerikalı yerlilerle karşılaşması insanın kendisine doğal olduğu kadar tarihsel bir varlık olarak da bakmayı dayatan en önemli etkendir denebilir –ki bütün bunlar Aydınlanmacı felsefenin, basit bir şekilde “Batı uydurması” olarak tanımlanamayacağını, tersine, Avrupa’da yoğunlaşarak gerçekleşen bir insanlık ürünü, eseri ve insanlık mirası olduğunu gösterir.⁶⁹

67 Hume, D., *A treatise of Human Nature (İnsan Doğasına Dair Bir Deneme)*, yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. XV.

68 Beynin işlevleri ve yetilerinin gelişim tarihi konusunda bkz: Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (Beyin ve Hakikati: Kognitif Nörobiyoloji ve Felsefi Sonuçları)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1997.

69 Ülkemizde de değişik kesimler felsefenin bir ‘Batı yutturmacası’, dolayısıyla Doğu düşün dünyasına yabancı ve ters olduğunu ileri sürer. Batı’da da, dünyanın gerisi üzerinde emperyalist hâkimiyet peşinde

Rönesans ile birlikte insanın gözlemlerinin, araştırmalarının ve düşünülerinin odak noktasına bütün ilişkileriyle doğa ve insanın kendisi gelip oturmuştur. Yani insan gözünü doğaya ve doğanın içinde bulunan kendisine döndürmüştür. Böylelikle doğayı ve doğada kendisini yeniden keşfetmek istemektedir. Bu nedenle her şeyi merak eden ve keşfetmek isteyen insanı betimlemek için uluslararası kavramlar dağarcığına “Rönesans İnsanı” kavramı dâhil olmuştur. İnsan bundan böyle kendi kaderini kendi eline almak istemektedir. Örneğin Shakespeare ve Goethe’nin eserlerinde ifadesini bulan bu insan tiplerine göre, insan meraklı, keşfedici, değıştiren ve dönüştüren, her şeyi yeniden yaratmak isteyen, her şeyi yeniden yaratırken kendisini de bizzat kendisi yeniden yaratmak isteyen etkin bir varlıktır.

Rönesans insanı, örneğin antik Yunanda ve Ortaçağda yaygın olan anlayışın tersine doğaya ve doğa yasalarına basit bir şekilde tabi olmak istememektedir. O, doğal ve toplumsal olguları gözleyerek, deneyerek, araştırarak, ilk bakışta görünmez olan yapıları ve ilişkileri ortaya çıkararak doğayı ve toplumu açıklamak istemektedir. Böylelikle destan ve hikâyelere dayalı açıklama biçimlerinden, mitlerden ve mitostan kurtulmak istemektedir. Zira ancak doğanın, toplumun ve tarihin yasalarını bilen ve açıklayabilen insan, diğer canlılarda olduğu gibi kendini basit bir şekilde doğaya uyarlamak yerine, doğayı kendi gereksinim ve isteklerine göre değıştirmeyi ve dönüştürmeyi, doğada kendine has bir uygarlık yaratmayı amaç edinebilir. Bu nedenle Rönesans insanının en temel amacının, doğal güçleri kendi öz kontrolü altına almak olduğu ileri sürülebilir. Böylelikle insan, doğayı kendi evini kurar gibi yeniden yaratmış olacaktır. İnsan ancak bu şekilde kendi kendisinin efendisi olabilecektir. Zira aksi takdirde hükmedemediği için kendisine yabancı kalacak olan doğal güçlerin kurbanı olma olasılığı yüksektir.

Rönesans insanı, kendisini çok yönlü geliştirip, bütün yetenek ve yetileriyle evrensel bir insan olmak istemektedir. İnsanı ve insanın yetilerinin gelişimini düşünümünün merkezine aldığı için, Rönesans’ın düşünsel tutumuna ya da “ruh haline” genellikle “Hümanizm” denmektedir. Hümanizm, kısaca, bilimsel araştırmalarda, felsefede ve kelimenin en geniş anlamı ile toplumsal pratikte, Ortaçağ insanını meşgul etmiş olan tanrının varlığına ve özelliklerine dair teolojik sorunlar ve konuların yerine insanın kendi sorunlarını ve değerlerini odak noktası haline getirmesi demektir. Bu yönelim ile Rönesans’ta felsefe ve bilimler hem insanın merkeze alınmasını hem de kim olursa olsun insana karşı insancıl davranma gereğini temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Rönesans, Hümanizm ve Aydınlanmacılık

Hümanizm kavramının kökenini hatırlamak, onda saklı olan özgürlükçü ve özgürleştirici potansiyelin daha açıkça görölmesini sağlayacaktır. Hümanizm, Latince kökenli bir kavramdır. Roma’da kölelere, kadınlara, çocuklara, yabancılara ve “düşman” olarak tanımlanan herkese karşı son derece ağır yasalar hüküm sürmekteydi. Halkın

koşanlar, akla dayalı düşünmenin sadece Batı’ya has olduğunu ileri sürer. Oysa Batı’nın kendi karanlık Ortaçağından çıkmak için hem Neo-Aristotelesçi Arap felsefesini (özellikle teorik felsefe alanında) hem de Antik Çin felsefesini (özellikle pratik felsefe alanında) her bakımdan işlediği bilinir. Örneğin 18. yüzyılda, sözüm ona ilahi kaynaklara başvurmadan bir ahlak felsefesinin ve ahlaklı yaşamın mümkün olduğunu göstermek için özellikle Antik Çin felsefesinin kanıt olarak gösterildiği genel olarak bilinir. Bu bakımdan Aydınlanmacı felsefe hem bir insanlık ürünü ve bir insanlık eseridir hem de bir insanlık mirasıdır. Ayrıca tabiri caiz ise felsefi düşünümün ta başından itibaren Doğu toplumlarında ortaya çıktığını unutmamak gerekir.

yönetici üst sınıflar karşısında herhangi bir hakkı yoktu. Tersine yasalar üst sınıfların halk üzerinde mutlak tahakkümünü teyit ve garanti etmek için düzenlenmişti. Bu yasaları bütün sıklığıyla uygulayan üst sınıf mensupları, “adil” olabilirdi; fakat “insancıl” değil. Ne var ki, bu yasaları doğru bulmayıp, onların sınırlarının dışına çıkarak adı geçen gruplardan ve tabakalardan insanlara karşı insanca/insancıl davrananlara *humanus* denirdi. İnsancıl olarak tanımlanmak için, sözde insancıl olmak yetmiyordu. Söz konusu kişinin özel ve kamusal hayatının her alanında tutarlı bir şekilde *humanus* olduğunu kanıtlaması gerekirdi. Kısacası, sadece sözde ve savda değil, aynı zamanda edimde de *insancıl* olmak zorundaydı. Hümanizm kavramının kökeninde yatan anlayış ve davranış biçimi budur. Romalılar arasında bu insancıl duruş ve davranış biçiminin ortaya çıkmasında, Yunan dünya bilgeliğinin (“Antik Yunan Felsefesi”nin) alımlanması, başat bir rol oynamıştır. Diğer bir deyişle Hümanizmin kökeninde felsefe ve en başta da Antik Yunan’da insanı ve insanın değerlerini felsefi düşünümün merkezine koyan ve felsefeyi halka götüren Sofistlerin devrimci felsefi duruşu ve mirası, ve Antik Çin felsefesi vardır –ki Antik Çin felsefesi, kendisini, diğer birçok felsefi gelenekten farklı olarak tamamıyla dünyevi bir felsefe olarak belli eder.⁷⁰

Hümanizm, özgürlükçü bir düşünüş tarzıdır ve bu özelliğiyle Reformasyon hareketini hazırlayıp doğrudan etkilemiştir. Reformasyon’un düşünsel önderlerinden sayılan Roterdamlı Erasmus aynı zamanda en büyük hümanistlerdendir. Reformasyon, Rönesans Hümanizmine, yani bir tür olarak insanın doğada ve bir birey olarak toplum içinde özgürlük arayışına, inanç ve vicdan özgürlüğü düşüncesini eklemiştir. Böylelikle Reformasyon, vicdan özgürlüğü talebini insanlığın gündemine taşıyarak Rönesans’ın özgürlük arayışına yepyeni bir boyut ve derinlik kazandırmıştır. Reformasyon, insanlık tarihinde ilk defa, insanın “iç özgürlüğünü” de (duygu, düşün ve inanç dünyasının -inanmanın ve inanmayanın- özgürlüğünü de) özgürlük kavramına dâhil ederek, ona bütünlüklü bir anlam kazandırmıştır.

İşte, sadece Avrupa tarihi açısından değil, aynı zamanda insanlık tarihi açısından da son derece önemli olan Aydınlanmacılık, bu 3 yüz yıllık Rönesans ve Reformasyon olarak adlandırılan toplumsal yenilenme hareketinin doruk noktasıdır bir yerde. Yukarıda işaret ettiğim, tarihsel olarak oluşmuş olan kapsamlı özgürlük arayışı, yani bir tür olarak insanın doğada, iç dünyası ve dış ilişkileriyle birey olarak toplumda özgürlük arayışı, Aydınlanmacı hareketin ereğinin temel belirleyenisidir. Fakat insanın özgürlük arayışında aynı zamanda yepyeni bir evredir de Aydınlanmacılık.

İnsanların bir tür olarak doğada ve insanların birer birey olarak toplumda gerçekten özgür olabilmesi ve gerçekten özgür olup olmadıklarını bilebilmesi için, korkmadan ve çekinmeden kendi aklını kullanabilmesi gerekmektedir. Aydınlanma Çağ’ına bu nedenle aynı zamanda “Aklın Çağı” denmektedir. İşaret ettiğim gibi, bu çağda her şey, aklın yargısı önünde insanın özgür yaşaması için gerekli olduğunu kanıtlamak ve böylelikle varlığını

70 Bkz: Lacey, A., “Humanism”, *The Oxford Companion to Philosophy (Oxford Felsefe Elkitabı)* içinde, (yay.) Honderich, T., Oxford University Press, Oxford ve New York, 1995, s. 375-376 (Lacey, bu kısa makalesinde, sözüm ona ‘Sokratçı dönüş’ün, bu sanının kaynağı olan Cicero’ya gönderme yapsa da (*Tusculan Disputationis (Tuskulum Tartışmaları)*, 5.10-11), yaygın kanıdan ve Cicero’dan farklı ve haklı olarak, sadece Sokrates’e ait olmadığına, tersine, Sokrates ile aynı zamanda Sofistlerin adını anarak, bu düşünüş her şeyden önce Sofistlerin eseri olduğuna işaret eder –ki Antik Yunan felsefesine dair güncel araştırmalar, Platon’un anlatımlarından farklı olarak bugün Sokrates’in de birçok bakımdan Sofistlerle ilişkili olduğunu ve Platon’un diyaloglarında Sofistlere dair anlattığı birçok olumsuz hikayenin şüpheyile karşılanması gerektiğini salık verir.).

gerekleştirmesi gerekmektedir. Bu koşulu yerine getiremeyen hiçbir şeyin varolma hakkı bulunmamaktadır Aydınlanmacı bakış açısından.

Aklın bu kapsamlı ve temellendirici talebi, doğal olarak aynı iddia ile ortaya çıkmış olan din ile çatışmaktadır. Bu bakımdan Aydınlanmacılık aynı zamanda “aklın gücünü imana yöneltmesi” olarak tanımlamak mümkündür. Akıl, gücünü imana yöneltirken hem akıl ile imanın ilişkisini hem de toplumsal yaşamda her ikisinin de rolünü yeniden tanımlamayı amaçlamaktadır.

Aydınlanmacılık, akli temel aldığı için, doğal olarak hem doğanın araştırılması ve açıklanmasında, hem de başka bütün toplumsal ilişkilerin bilimsel bilginin ışığında her şeyin akla dayalı yeniden düzenlenmesini istemektedir. Başka bir deyişle Aydınlanmacılık, inanç ve imanın yerine akli, bilgiyi ve kavramı; *mitosun* yerine *logosu* tesis etmek istemektedir. Aydınlanmacılığa göre akıl, toplumsal ve bireysel özgürlüğü sağlayacak ve garanti edecek tek kurumdur. İnanç özgürlüğünü de: inananın özgürce inanmasını, inanmayanın da özgürce inanmamasını, yani her bakımdan vicdan özgürlüğünü teminat altına alabilecek tek kurumdur.

Hümanizm, Aydınlanmacılık, “İnsanlık” Kavramı ve “Ebedi Barış”

Her ulusun, kültürün, etnik grupların ve halkların tarihinde kendisini diğerlerinden ‘üstün’ gördüğü, diğerlerini farklı biçimlerde ‘barbar’ olarak tanımlayıp aşağıladığı, diğerlerini kendisinden ‘alçak’ gördüğü dönemler vardır. Diğer bir deyişle hemen her ulusun tarihinde hep aşağılanan bir “öteki” ya da birçok “ötekileri” vardır. Aydınlanmacılık ile artık bu son bulmaya başlamıştır. Rönesans ile artık insanlık tarihi, daha doğrusu insanlığı oluşturan bütün ulusların, kültürlerin, etnik grupların, halkların ortak tarihi başlamıştır. Bu nedenle ünlü Rönesans tarihçisi Michelet, kapsamlı bir tarih çalışmasının bir parçası olan *Rönesans* kitabına yazdığı “Giriş”te birbirini ancak anlamaya başlayan Doğu ile Batı’nın birbirine el uzatmasıyla (“Doğu bizim Batı’ya el uzattı”) “nihayet mekânda ve zamanda *insanlık ailesini* teşkil eden üyelerin mutlu kaynaşması başlamaktadır”⁷¹ der. Kitabının sonunda ise, araştırmasının sonucu olarak Rönesans çağını betimlemek için şöyle der: Rönesans ile “Bir insanlık dünyası başlıyor, evrensel sempati dünyası”. Bu cümleyle sonuçlandırır kitabını. Bu, aynı zamanda insanın bütün dünyaya nihayet kendi öz evi gibi bakmaya başlamasıdır da; zira gözlerini dünyaya ve kendisine dönmekle “insan, dünyanın kardeşi”⁷² olmaya da başlamıştır.

Rönesans ile bu yönde başlayan değişim, Aydınlanmacı Çağ’da geçici olarak üst uğrağına ulaşmıştır. 1789 Fransız devrimi doruk noktasıdır. Bu gelişmeye karşı çıkan, yani 1789 Fransız devrimini ret eden güçlerin özellikle “insan” ve “insanlık” kavramına karşı çıktığını görüyoruz. Örneğin Joseph-Marie de Maistre, devrimin insanlığın düşünümünün gündemine koyduğu “insan” ve “insanlık” kavramlarına nasıl karşı çıktığını hatırlatalım. De Maistre, 1789 devriminden sonra yapılan anayasaları kastederek şöyle der: “1795 anayasası, ondan öncekiler de, İNSAN için yazılmıştır. Şimdi, dünyada insan diye bir şey yoktur. Yaşamım süresince Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vesaire gördüm; Montesquieu sayesinde *birisinin Persli olabileceğini* bile biliyorum. Fakat, *insana* gelince, açıklıyorum

71 Michelet, J., *Histoire de France: Renaissance*, s. III.

72 Age, s. 313.

ki, hayatımda onu hiç görmedim. Eğer insan var ise, ben onun bilgisine sahip değilim.”⁷³ Buna karşın Kant’ın, aydınlanmayı “insanlık hakkı” olarak tanımladığına yukarıda hâlihazırda işaret ettim. Bu bakımdan insanlık kavramı Aydınlanmacı felsefede bir nevi kurucu bir öge gibidir. Bugün Aydınlanmacılık üzerine yapılan ateşli tartışmalara ilişkin bir fikir oluştururken bu, güncel tartışmalar için son derece anlamlı durumu dikkate almak lazımdır: örneğin ülkemizde yaygın olarak işlenen Heidegger ve Gadamer’in, işe insanlık kavramını ret ederek başladığı bilinir. Buna karşın Anadolu’da “insan, insandır!” denir.

İnsanlık kavramını ve insanlığa bütünlüklü bakışı Rönesans Hümanizmine borçluyuz. Ancak bu bütünlüklü bakış, insanlık çapında *ebedi barış* düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayabilirdi. İnsanın kendisine bütünlüklü bir “aile” olarak bakabilmesinin nedeni, elbette en başta dünyanın hemen her tarafını birbiriyle ilişkilendiren ve birbirine bağımlı kılan yeni ekonomik ilişkilerdir.⁷⁴ Fakat düşünsel düzeyde de büyük değişiklikler olması gerekiyordu. Bu yeni bakışın düşüncel hazırlayıcısı ve taşıyıcısı Thomas Morus ve Rotterdamlı Erasmus’tur. Morus’un kuramsal çalışmasının öncelikli konusu, insanlığın içbarışının önkoşulu olarak teker teker toplumların içbarışının nasıl gerçekleşebileceğidir. Ünlü eseri *Ütopya* bu çabanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Morus’un bu çabasının tamamlayıcısı olarak Erasmus daha çok toplumlar arası barışın nasıl sağlanacağı üzerine düşünür -ki o zamanlar ‘toplumlar arası’ deyince akla en başta Doğu ve Batı ya da Hristiyanlık ile İslam arasında kalıcı barışın nasıl sağlanacağı sorusu gelir.

Bu konuda Erasmus, cesur eleştirel çıkışlarıyla geleneksel inanç ve düşün dünyasında büyük devrimler gerçekleştirmiştir. Erasmus, 1517 yılında kaleme aldığı *Querela Pacis* (*Barışın Şikâyeti*) adlı eserinde insanlığın içbarışının sağlanması için, bugün de örnek olabilecek davranışıyla kendisinin de içinde bulunduğu inanç dünyasında Müslümanlara/Türklere karşı önyargı yayanları eleştirmekle başlar işe: ‘insanların birbirlerinin karnını kılıç ile deşmesi Hristiyan’ın gözüne kötü görünürken “Türkün” gözüne iyi mi görünür!’ diye sorar retorik olarak. Zira kötü, hangi inanç sistemine bağlı olursa olsun, insanlıktan çıkmamış herkesin (ister Müslüman olsun, ister Hristiyan) gözünde kötüdür. Erasmus Hristiyanlar arasında “Türklere” (ki bununla Müslümanları kastederek) karşı önyargı yayanları eleştirir: “Hristiyan savaşçılar, inanmayan bir kabile olarak, Hristiyanlara yabancı olarak Türkleri abartırlar; sanki onlar bu şekilde davranmakla kendileri Hristiyan olurlar”⁷⁵. Erasmus, “Hristiyan savaşçılar”a yönelttiği bu eleştirisi ile genel olarak insanlar arasında savaş ruhunu diri tutmak ve gerekirse savaş çıkarmak için kendi kültürü içinde Müslümanlar hakkında önyargı yayanları eleştirir.

Erasmus, insana insan olarak bakmanın ve bütün insanlığı bir “aile” olarak görmenin (Anadolu’da yaygın olan ve yukarıda işaret ettiğim “insan, insandır!” özdeyişini hatırlayalım!), insanlığın içbarışı için gerekli düşünsel önkoşul olduğunu bilir ve zaten ancak bu bütünlüklü bakışa sahip olunabildiği oranda “ebedi barış”tan⁷⁶, “sürekli barış”tan⁷⁷ ve “kesintisiz barış”tan⁷⁸ bahsedilebilir. Erasmus, Hristiyan toplumlar içinde Müslümanlar

73 De Maistre, J.-M., *Considerations on France (Fransa Üzerine Düşünmeler)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 53 (vurgular De Maistre’e ait).

74 Karl Marx öncesinde John Locke’dan Adam Smith’e uzanan ve insanlığın, ekonomik olarak dünyanın en ücra köşelerinin bile birbirine bağımlı hale gelmesi sonucu, bir bütün olarak yeniden nasıl kurulduğunu ve geliştiğini göstermeye çalışan teorik çaba, ayrıca bir inceleme konusudur.

75 Erasmus, *The Complaint of Peace (Barışın Şikâyeti)*, The Open Court Publishing Co., Chicago ve Londra, 1917, s. 42.

76 *Age*, s. 45.

77 *Age*, s. 46.

78 *Age*.

hakkında önyargılar yayarak savaş çığırtkanlığı yapan “Hiristiyan savaşılar”ı eleştirdikten sonra bütün Hiristiyanlara şu çağrını yapar:

Kendisine Hiristiyanım diyen herkese sesleniyorum! Onlara, dürüstlüklerini ortaya koyacaklarından ve tutarlılıklarını muhafaza edeceklerinden, savaşı ortadan kaldırmak ve *ebedi ve evrensel barışı* tesis etmek için bir yürek ve bir ruh olarak birleşmelerini ısrarla tavsiye ediyorum.

Burada ve şimdi, çokluğunun, halkın kitlesinin birliğinin, birkaçın ve güçlünün despotizmine karşı ne kadar etkili olunabileceğini dünyaya gösterin.⁷⁹

Erasmus’un sözleri açık ve net. Hiristiyanlardan önyargıları bir tarafa bırakıp, Müslümanlarla ve nihayetinde diğer kültürlerden bütün insanlarla birleşerek insanlığı, nihayet barış içinde bir aile olarak yeniden kurmalarını talep etmektedir. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde, kendisine bütün Avrupa’da sürgün ve takibati göze alarak ortaya koyduğu hoşgörü ilkesini temellendirirken hiç kuşkusuz Erasmus’un yukarıdaki cümlelerini hatırlıyordu.⁸⁰ Aynı şekilde Kant, *Ebedi Barış Üzerine. Felsefi Bir Tasarım*⁸¹ adlı eserini kaleme alırken elbette Erasmus’un “ebedi ve evrensel barış” talebini hatırlıyordu. Aydınlanmacı hareket bu bakımdan da Rönesans’ın mirasçısıdır.

Aydınlanmacılık ve Din

Peki, bu durumda din ne olacaktır, toplumsal yaşamda dini inancın yeri ve rolü yeniden nasıl tanımlanacaktır? Erasmus’un talep ettiği insanlık toplumu kurulduğunda –ki aslında insanlık toplumu bugün hemen her bakımdan gerçekliktir, eksik olan, bu gerçekliğin henüz bilinçli olarak yeniden kurulamamış olmasıdır– kültür ve gelenek, düşünce ve inanç, ahlaki değerler ve tasavvurlar bakımından çok renklilik arz eden, dini inanç farkları arasındaki ilişki nasıl belirlenecektir. Rönesans Hümanizminin mirasçısı olan Aydınlanmacılığa göre bütün toplumsal ilişkilerin ve kurumların temelini elbette aklın ilkeleri oluşturmalıdır. Ancak bu şekilde toplum, felsefe ve bilimler bilimsel bir temele oturtulabilir. Aydınlanmacı harekete göre hem inananın hem de inanmayanın ve inananların farklı farklı şeylere inanma özgürlüğünü ancak akıl garanti edebilir. Bu, aynı zamanda, iç ve dış özgürlüğün tesis edilmesinin de önkoşuludur. Aydınlanmacılığa göre ancak akli temel alan toplumlar kapsamlı bir inanç özgürlüğünü garanti edebilir. Buna göre din, iman ve inanç, inanmak ya da inanmamak, inananın neye inanacağı veya inanmayacağı sorusu, bireysel tercihe bırakılmalıdır. Yani diğer bir deyişle din, iman ve inanç işleri vicdan ve düşünce özgürlüğü temelinde bireylerin kendi yargısına bırakılmalıdır. Hiçbir toplumsal kurum, ilgisiz kalmaya bile, bunu belirlemeyi kendisine vazife bilmemelidir. Aydınlanmacı projeye göre, gerek teker teker toplumlar içinde gerekse “büyük insanlık toplumu”nda⁸² inanç özgürlüğü ancak bu temelde gerçekleşebilir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması talebinin altında yatan düşünce budur. Devlet, din işlerinden elini ve eteğini çektiği oranda

79 Age, s. 77 (vurgular bana ait).

80 Bkz: Rousseau, J.-J., *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 468-469.

81 Bkz: Kant, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, (Ebedi Barış Üzerine. Felsefi Bir Tasarım), Eserleri, c. 12 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993, s. 193-251.

82 İnsanlık kavramının, Aydınlanmacı hareket için ne kadar önemli kurucu bir öge olduğunu göstermek için Adam Smith’in ahlak kuramını temellendirdiği Ahlaksal Duygular Kuramı adlı eserinden alıntılıyorum (*The Theory of Moral Sentiments*, yay. Raphael, D. D. ve Macfie, A. L., Liberty Fund, Indianapolis, 1984, s. 229 vd.). Benzer kavramları Kant ve başka birçok Aydınlanmacı filozofta bulmak hiç zor değildir.

toplumda dini inanç bakımından çokluğu mümkün kılabilir ve farklı inanç sistemlerine karşı eşit ve adil davranabilir. Bu ise, inançlar açısından toplumsal barışın vazgeçilmez önkoşullarındandır. Bu konuda Aydınlanmacı hareket içinde birçok farklı, hatta birbiriyle çelişen görüşler vardır. Fakat Kant'ın "dini şeylerde insanlara hiçbir şey dayatılmamalıdır; tersine, onlara bu konuda tam özgürlük bırakılmalıdır"⁸³ talebinde hemen herkes hem fikirdir.

Sonuç olarak; insanlık düzeyinde artan özgürlük arayışının gündeminde bugün de yukarıda betimlemeye çalıştığım Aydınlanmacı özgürlük ve barış projesinin nasıl geçerlilik kazanacağı ve gerçeklik olacağı sorusu vardır.

83 Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", is. 59/60.

Kaynakça

1. Aydınlanmacılık kavramı için bkz: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelim&guid=TDK.GTS.5277e41d929479.74733235 (erişim tarihi: 20/11/2013).
2. “aydınlatma” kavramı için bkz: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelim&guid=TDK.GTS.52781c0a193465.04585196 (erişim tarihi: 20/11/2013).
3. Bacon, F., *Novum Organum (Yeni Araç), Enlightenment Reader (Aydınlanmacılık Elkitabı)* içinde, yay. Isaac Kramnick, Penguin Books, 1995.
4. Cassirer, E., “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı, no 11, Temmuz 2000, s. 37-49.
5. De Maistre, J.-M., *Considerations on France (Fransa Üzerine Düşünmeler)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
6. Erasmus, *The Complaint of Peace (Barışın Şikâyeti)*, The Open Court Publishing Co., Chicago ve Londra, 1917.
7. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.
8. Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi (Phänomenologie des Geistes)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.
9. Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi)*, yay. Wolfgang Harich, Akademie Verlag, Berlin, 1965.
10. Hume, D., *A treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme)* yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.
11. Kant, İ., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung” (‘Aydınlanmacılık Nedir?’ Sorusuna Yanıt), Eserleri, c. 12 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993.
12. Kant, İ., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, (Ebedi Barış Üzerine. Felsefi Bir Tasarım)*, Eserleri, c. 12 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993.
13. Lacey, A., “Humanism”, *The Oxford Companion to Philosophy (Oxford Felsefe Elkitabı)* içinde, (yay.) Honderich, T., Oxford University Press, Oxford ve New York, 1995, s. 375-376.
14. Michelet, J., *Histoire de France: Renaissance*, c. 7 içinde, Chamerot-Libraire-Editeur, Paris, 1855.
15. Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (Beyin ve Hakikati: Kognitif Nörobiyoloji ve Felsefi Sonuçları)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1997.
16. Rousseau, J.-J., *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
17. Schröder, W., “Aufklärung” (Aydınlanmacılık), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c.1, s. 276-285.
18. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments (Ahlaksal Duygular Kuramı)*, yay. Raphael, D. D. ve Macfie, A. L., Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
19. Timuçin, A., “Aydınlanma Düşüncesi”, Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı, no 11, Temmuz 2000, s. 51-56.
20. Ülken, H. Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.

2

Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi

Yazının başlığında “Sağduyu Epistemolojisi” olarak Türkçeleştirilen kavramın İngilizce karşılığı “Common-Sense Epistemology”dir. Bu kavram, İskoç aydınlanmacılığının felsefi anlayışını tanımlamak için kullanılan “Sağduyu Felsefesi”nin (*Common-Sense Philosophy*) bilgi felsefesi ile ilgili olan boyutuna işaret eder. *Common-Sense* kavramı ilerden beri tartışma konusudur. Burada bu kavramı ayrıntılı olarak tanımlamak mümkün değildir, çünkü böyle bir çaba İskoç Aydınlanmacılığında ortaya çıkan felsefenin temel özelliklerinin yazının ta başında sergilenmesini gerektirmektedir. Fakat burada son yıllarda görülen bir anlam daralmasına işaret edilebilir. *Common-Sense Philosophy* kavramı son yıllarda bazen “ortakgörü felsefesi” olarak çevrilmektedir. Ortakgörü kavramının Adam Smith ve diğer *Common-Sense* düşünürlerinin felsefi kuramlarını tanımlamak amacıyla kullandıkları kavramın anlamını daralttığı kanısındayım, çünkü aşağıda da görüleceği gibi, ‘Sağduyu Felsefesi’ kavramı, ontolojik ve epistemolojik içermeler de dâhil olmak üzere çok daha geniş bir anlama sahiptir. Bundan dolayı *Common-Sense Philosophy* kavramını “Sağduyu Felsefesi” olarak çevirmek daha doğru gibi geliyor. Bu kavramın hangi anlamda kullanıldığı yazının akışı içinde kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Adam Smith, epistemolojik kuramını içeren kapsamlı bir eser bırakmamıştır geride. Eserlerinin belli başlı konuları kuramsal felsefeden ziyade pratik felsefe alanına dâhil edilebilir. Onun eserlerinde ön plandan çok arka planda iş gören epistemolojik bir kuram vardır. Ancak, değişik metafiziksel, epistemolojik ve yöntem üzerine çalışmalarını toplayan *Essays on Philosophical Subjects* (*Felsefi Konular Hakkında Denemeler*) başlıklı çalışması, modern felsefenin belli başlı kimi temel sorunlarını sistemli biçimde aydınlatmayı amaçlayan planlı bir girişim olarak okunabilir. Smith bu çalışmasında, Kant’ın yaptığı gibi modern epistemolojinin sorunlarına –özellikle Kartezyen şüpheciliğin ve Humecu bilinemezliğin neden olduğu sorunlara– bir çözüm bulmaya çalışır. Fakat Smith verdiği yanıtında Kant’tan tamamen farklı bir yol izler. Bu makalenin genel amacı, Smith’in başlıca epistemolojik ilkelerinin bazıları konusunda genel bir bakış sunmaktır. Makalede Smith’in epistemolojik kuramını, *önce*, duyu algılarının bilgi kuramıyla herhangi bir ilişkisi olup olmadığına dair Kartezyen şüphecilik bağlamına; *sonra*, hem maddi hem de düşünsel dünyada tümeller ya da daha doğrusu evrensel olanlar olup olmadığına dair Humecu bilinemezlik bağlamına yerleştireceğim.

1. Smith'in Duyusal Algı Kuramı: Kartezyen Şüpheciliği Arkaplanına Alan Bir Karşı Okuma

Descartes'ın *Meditasyonlar*'da incelediği soru bilginin kökenine ilişkindir. O, bu eserinde sağduyu felsefesine yönelik temel bir eleştiri formüle eder. Descartes bu eleştiriye yaparken, Aristoteles'in *De Anima*'da (*Ruh Üzerine*) açılanmış olan sağduyu felsefesini göz önünde tutar. Bu eserinde Aristoteles, iç ve dış duyuların bir gerçeklik anlayışı geliştirmek üzere nasıl kullanılabileceğini gösterir. Bundan hareketle, sağduysal algı kuramı olarak tanımlanabilecek bir algı kuramı ortaya koyar ve bundan hareketle duyusal algının bir bilgi kuramına nasıl yerleştirilebileceği sorununu inceler. Descartes, Aristoteles'in bu epistemolojik tasarımı birbiriyle yakından bağlantılı iki farklı açıdan eleştirir. İlk eleştirisi Aristoteles'in duysal algı kuramına işaret ederken; ikinci eleştirisi ikincil niteliklerin epistemolojik kuram için gerekli olup olmadığı konusunu ele alır. Descartes'ın eleştirisi, her türlü deneyimden önce gelen genel idelerin kaynağı olarak gördüğü doğuştan ideler önermesiyle son bulur. Smith'in kendi epistemolojik kuramını ortaya koyuş biçimi bu iki eleştiriye birden yanıt içerir ve bu çerçevede apriorizme dair yeni bir yaklaşım geliştirir.

1. 1 Descartes'ın Algının Sağduyu Kuramına İlişkin Eleştirisi

Descartes meditasyonları sonucu “düşünen ben”e (*‘thinking I’*) ulaştıktan sonra, bilginin biricik güvenilir kaynağının zihin (zihnin sezgisi) olduğu sonucuna varır. O, bu ilkeyi “dokunduğumuz ve gördüğümüz cisimler”e⁸⁴ uygular. Gelin, “cisimlere genel olarak” değil, “çünkü genel algılar [...] karışıklık yaratmaya yatkındırlar; bunun yerine belirli bir cismi, bir balmumu parçasını ele alalım, der.⁸⁵ O, taptaze ve hala mis gibi olup çiçeklerin kokusunu da muhafaza etmektedir; rengi, şekli ve büyüklüğü barizdir; serttir, soğuktur ve parmaklarımla ona vuracak olursam bir ses verecektir. Gelgelelim, bu taze balmumu parçasını ateşe yaklaştırdığımız zaman tadı kaçır, kokusu uçup gider ve rengi değişir; şekli ve ebatları zaten başkalaşmış veya bozulmuştur; artık sert ve soğuk değil, aksine akışkan ve ılıktır. O artık ellenemez ve ses çıkarmaz. Descartes sorar: Bu hala aynı mum parçası mıdır? Kendisi aynı mum parçası olduğunu doğrular. İyi de, dış duyumlar yoluyla algılanan bütün o özelliklere (genellikle birincil ve ikincil nitelikler diye anılan şeylere) ne oldu? Onlar değişime uğradılar; ama gene de mum aynı mum olarak kalır. Bu mumun ciddi değişikliklere maruz kaldığını zihnimizde dikkatle tartıp, onu *kendisine ait olmayan bütün dışsal niteliklerden* soyutladığımız zaman, geriye “uzamalı, esnek ve değişebilir bir şey”den⁸⁶ başka bir şey kalmaz.

Peki, ama burada ‘esnek’ ve ‘değişebilir’ olan ile kastedilen nedir? Bu, yani bu mum parçasının yuvarlak bir biçimden dörtgen bir biçime veya dörtgen bir biçimden üçgensel bir biçime girerek değişim geçirebilmesi, benim imgelemimde canlandırıdığım şey bu mudur? Kesinlikle değil; çünkü mumun bu türden sayısız değişikliğe açık olduğunu kavrayabilirim, ama bu ölçülemez sayıdaki değişikliği imgelemimden geçiremem. Bundan şu sonuç çıkıyor: esnek ve değişebilir

84 Descartes, R., *Meditations, The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, cilt. 2, s. 20.

85 Age.

86 Age, s. 20.

şeklindeki mum kavrayışımı bana kazandıran imgelem yetisi değildir.⁸⁷

Descartes devam eder:

Ya ‘uzamlı’ ile kastedilen nedir? Mumun uzamı da bilinmiyor mu? Çünkü mum erirse uzamı genişler, kaynarsa yine genişler, ısı artarsa uzam daha da genişler. Herhangi bir zamanda imgelemimin alacağından çok daha farklı yollarla uzamlı olmaya muktedir olduğuna inanmasaydım, mumun doğası hakkında doğru bir yargıya varamazdım. Bundan dolayı, bu mum parçasının doğasının hiçbir biçimde imgelemim aracılığıyla esinlenmediğini, sadece zihnim tarafından algılandığını kabul etmeliyim.⁸⁸

Bu iki pasaj Descartes’ın sağduyu felsefesine karşı savlarını özetliyor. İleri sürdüğü şey, bize sadece değişken ve güvenilmez veriler sağladıkları için dış duyularımızın algı taşıdığının söylenemeyeceğidir. Aynı şekilde, benzer değişikliklerin sınırsızlığına cevap verdiği için *sağduyu* olarak tanımlanan imgelemin de algı kapasitesine sahip olduğu söylenemez. Şu halde, bizim “görü”müz (zihnin sezgisi) algıya haiz olduğu söylenebilecek biricik kapasite⁸⁹ ve şeylerin genel idelerinin her türlü deneyimden önce bulunabildiği biricik yerdir.

1. 2 Duyu Algısının Kartezyen Eleştirisine Smith’in Cevabı

Smith, kendi epistemolojik kuramında duysal algıdan yola çıkar. Öncelikle iç ve dış duyular arasında ayırım yapar. Smith’e göre dış duyular dışsal nesnelerin algılanmasını mümkün kılar; buna karşın iç duyular bir yandan dış duyular yoluyla algılanan verilerin birleştirilmesine, öte yandan ise algılanan dış nesnelerle bağlantılı biçimde kendi kendimizi algılamaya hizmet eder. Smith, burada Aristoteles’in algı kuramından faydalanır. Aristoteles bir geniş bir de dar yaşam kavramıyla çalışır. Bu iki kavram arasında ayırım yapmak için, bir yandan “öz-beslenme” kapasitesine,⁹⁰ öte yandan ise dokunma duyusuna atıfta bulunur. Aristoteles yaşamın önkoşulu olan öz-beslenmenin hayvanlar kadar bitkilerde de bulunduğunu ileri sürer. Ancak, dokunma duyusu sadece hayvanlar için geçerlidir. Aristoteles’in iddiasına göre, “bazı hayvan sınıfları bütün duyulara, bazıları sadece belli duyulara, ötekileri ise tek bir duyuya, en vazgeçilmez duyu olan dokunmaya sahiptir.”⁹¹ Smith ise, Aristoteles gibi ama örneğin Thomas Reid’den farklı olarak, dokunma duyusundan canlı doğanın ayrılmaz bir özelliği olarak bahseder. Reid de dokunma duyumuza önemli bir rol yükler. Ama görme duyusunu beş duyumuzun “en soylu”su olarak tanımlar.⁹² Benzer biçimde, Smith dokunma duyusunun “belirli bir organla sınırlı” olmadığını; tersine, “saçları, el ve ayak tırnaklarını hariç tutarsak, neredeyse vücudun her parçasına yayıldığı”nı ileri sürer.⁹³ Ama Reid’in aksine, Smith bu iddiadan hareketle

87 *Age*, s. 20-1.

88 Descartes’in kendi felsefesini açıklamak için kullandığı “mum parçası” Eskiçağ Yunan felsefesinde yaygın olarak kullanılan bir örnektir ve Aristoteles’in *De Anima (Can Üzerine)* adlı eserinde de zaten vardır. (Bkz., Aristotle, *On the Soul (Ruh Üzerine)*, *The Complete Works of Aristotle (Aristoteles’in Tüm Eserleri)*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1985, cilt 1, Kitap II, 412b, 5-10; ayrıca karşı., *Meditations*, s. 59, s. 86 ve s. 59 dipnot).

89 *Age*, ss. 21-23.

90 Bkz. Aristoteles, *age*, s. 413a 20 – 413b 5.

91 *Age*, s. 414^a 1-5.

92 Reid, T., *Philosophical Works*, ed. W. Hamilton (Edinburg, 1895; yeniden baskı, Hildesheim, 1967), cilt 1, s. 132.

93 Smith, “Of the External Senses”, *Essays on Philosophical Subjects (EPS)*, s. 135 § 2.

tutarlı biçimde dokunma duyusunun “hayvan yaşamı ve varoluşunun doğası bakımından vazgeçilmez ve ondan ayrılmaz” olduğu sonucuna ulaşır.⁹⁴

Smith’in açıklamasına göre dış ve iç duyu algıları arasında önemli bir fark vardır. Dış duyu algılarına daima iç duyu algıları eşlik eder. Eğer bir nesneyi görüyor veya kokluyorsak, ona dokunuyor ya da onun tadına bakıyorsak, onun farkına varmış oluruz. Fakat bizim onun farkına varışımız, aynı zamanda bir öz-algı ve öz-farkındalıktır. Örneğin, nefis bir koku algılıyorsak, o bizde nesneye karşı, sözgelişi bir iştah uyandırır. Buna bir tepki olarak, iç duyumuz bizi söz konusu nesneye yöneltir. Dolayısıyla, “koku sadece iştahı uyarmaz, aynı zamanda bu iştahı giderebilen tek nesneye yöneltir.”⁹⁵ Kısacası, dış duyularımıza daima iç duyularımız tarafından eşlik edilir ve böylece dış duyularımız iç duyularımıza yön verirler.

Ama aynı şey iç duyu algıları için ileri sürülemez. İç duyu algılarına dış duyu algıları tarafından eşlik edilmesi gerekmez. Onlar dış duyularımızı etkileyebilir, canlandırabilir ve yönlendirebilirler; ama onların kendilerine eşlik etmesi gerekli değildir. Örneğin, açlık hissediyorsak, aynı anda açlığımızı giderebilecek nesne veya nesneleri nadiren algılarız. Dış ve iç duyu algıları arasındaki bu fark, her şeyden önce, iç duyu algılarının dışsal bir nesnenin algısından ziyade bir öz-algı olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Smith bu noktaya şunu iddia ederken işaret eder: “Her ne kadar pek çok durumda *hissetme* sözcüğünü *dokunaklı* sözcüğünün eşanlamısı olarak kullanıyorsak da, *hissetme* sözcüğünün çok daha geniş bir anlamı var ve sözcük sıklıkla içsel ve bir o kadar da dışsal duygulanımlarımızı belirtmek için kullanılır. Biz açlık ve susuzluk hissediyoruz, sevinç ve üzüntü duyarız, aşk ve nefret hissine kapılırız.”⁹⁶ Bu nedenle, örneğin açlık veya susuzluk hissediyorsak, bedenimizi, zihnimizi etkileyen belirli bir durum içinde algılarız, ama ille de aynı zamanda bazı dışsal nesneler algılamamız gerekmez; bu içsel duygular bizi bazı dışsal nesnelere yöneltebilir, ama dışsal nesneleri algıladığımız için açlık veya susuzluk hissetmeyiz; aslında, bazen “hoşa giden bir yiyeceğin kokusu”, örneğin “iştahı açar ve uyarır”,⁹⁷ ama biz hoşa giden bir yiyeceğin kokusu nedeniyle açlık hissetmeyiz. Açlık hissediyoruz çünkü “mide”miz “boş”tur.⁹⁸ Aynı ilke daha yüksek duyguların algısı bakımından da geçerlidir. Diyelim ki, mutluluk ve sevgi gereksinimi duyuyoruz; bu duygularımızı zihnimizi ve bedenimizi etkileyen belirli bir durum içinde algılarız. Ama bu türden içsel gereksinimlerin eksikliğini çekiyorsak, aynı zamanda bu duyguların tatmin “nesneler”ini de algılamayız.

1. 3 Descartes’ın İkincil Nitelikleri Dışlamasına Smith’in Cevabı

Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayırım hep üzerine tartışılan bir konu olmuştur. Smith bu konuyu oldukça nötr ya da denebilir ki birazcık eleştirel bir biçimde ele alır. Ne ayrımı açıkça reddeder ne de onun lehinde ya da aleyhinde tezler geliştirir. Ancak, ikincil niteliklerin birincil niteliklere göre daha az önemli olduğu anlamına gelen bir tür değer yargısını ima ettiği için, bu ayrımı nötr bir değer usulüyle yaklaşılması gerektiğini telkin eder gibidir ve ikincil niteliklerden “daha uygun biçimde” öteki “duyum çeşitleri”

⁹⁴ *Age*, s. 150 § 49.

⁹⁵ *Age*, s. 165 § 80.

⁹⁶ *Age*, s. 140 § 19 (Yukarıda “hissetme” olarak çevrilen kavramın orijinal metinde kaşılığı “feeling” ve “dokunaklı” olarak çevrilen kavramın karşılığı ise “touching”dir.

⁹⁷ *Age*, s. 164 § 78.

⁹⁸ *Age*.

olarak “bahseder”.⁹⁹ Bu, Descartes’ın ikincil niteliklere herhangi bir önem atfetmeye yanaşmamasının nedenlerinden biri olabilir.

Smith’e göre ikincil nitelikler birincil nitelikler kadar önemlidir. O kendi epistemoloji kuramında Hume’un salt fenomenolojik yaklaşımını eleştirdiği gibi, Descartes’ın salt evrenselciliğine de saldırır. Smith fenomenolojik yönleri olduğu kadar evrensel yönleri de hesaba katan diyalektik bir epistemoloji kuramı geliştirmeyi hedefler. Bundan dolayı, birincil ve ikincil nitelikler arasında ayırım yaparken, birincil niteliklerin “gerçeklikte “bu ideden veya kavramdan koparılamayacağı”nı ileri sürüp devam eder: “Ayrıca katı maddenin onlarsız var olması herhalde düşünülemez. Diğer niteliklerin veya öz niteliklerin hiçbirisi, bizim bu katılık idemize ya da kavramımıza aynı tarzda içerilmiş gözükmezler.”¹⁰⁰ Ama Smith aynı zamanda bize şunu da hatırlatır: “Ancak, bundan hareketle katı maddenin, bu sıfatla öteki nitelik veya öz niteliklerin hiçbirine sahip olamayacağı sonucuna varmak ihtiyatsızlık olurdu. En parlak üne sahip düşünürler sadece bu pek ihtiyatsız sonuca varmakla kalmadılar, ayrıca bunun üzerinde, en şüphe götürmez kesinliği olan bir belit gibi, ısrar etmişlerdir.”¹⁰¹ Bu pasajların ilki, Smith’in, Hume’un salt fenomenolojik yaklaşımının bir eleştirisi olarak okunabilir; ikincisi ise Descartes’ın salt evrenselciliğinin bir eleştirisi olarak görülebilir. Dolayısıyla, ikincil niteliklerin maddelerin niteliklerine ait olmadığı iddia edilemez. Aksine, kapsamlı bir epistemoloji kuramında birincil nitelikler kadar onlar da tanımlanmalıdır.

1. 4 Smith’in Apriorizme Sağduyu Temelli Kuramsal Yaklaşımı

Epistemoloji kuramındaki can alıcı ve ihtilaflı sorunlardan biri apriorizme dairdir –hem içsel hem de dışsal anlamıyla apriorizme dair konularla ilgilidir. Epistemoloji kuramında bazı önvarsayımlara (*presupposition*) ihtiyaç duyar mıyız? Bu soruya verilen cevap evet ise, bunlar ne gibi şeyler olmalıdır? Smith çoğu kez hatalı biçimde salt empirist gelenek içine yerleştirildiği için, onun apriorizmin her biçimini reddettiği sanılabilir. Oysa Smith, sadece apriorizme geleneksel yaklaşımları reddeder. İki apriori biçimini temel alarak, bir yandan dış nesnelerin, öte yandan öz-algı olarak içgüdüsel algının aprioriliğini varsayar. İskoç filozoflarından George Davie göre, “İskoç demokrasisi bir varlık olarak insana ilişkin ikili bir dünya görüşü temelinde gelişmektedir –ki onun bilişsel donanımı, bir yandan, eğitim görmüşlere ve görmemişlere aynı şekilde içebakış ve tefekkürün esinlediği içgüdüsel *apriori* ile öte yandan sistemli gözlemler ve uzmanın deneyleriyle açığa çıkan *aposteriori* olgular arasındaki bir çeşit dengeye bağlıdır...”¹⁰² Davie’nin insanın “bilişsel donanımı” olarak “içgüdüsel *apriori*’ye atıfta bulunması, benim içsel apriorik dediğime işaret eder, “sistemli gözlemlerin ve deneylerin açığa çıkardığı *aposteriori* olgular” a dikkat çekmesi ise benim dışsal apriorilik olarak adlandırdığım şeye ışık tutar. Davie’nin genellemesinin bütün İskoç filozoflarına uygulanıp uygulanamayacağı tartışılabilir. Ama bu genelleme Smith’in apriorizme yaklaşımının açıklaması bakımından şüphesiz doğrudur.

⁹⁹ Age, s. 144 § 25.

¹⁰⁰ Age, s. 137 § 13.

¹⁰¹ Age.

¹⁰² Davie, G. E., “The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense”, *The Scottish Enlightenment and Other Essays*, Polygon, Edinburgh, 1991, s. 63.

1. 4. 1 Smith'in Dışsal Apriorizme Yaklaşımı

Smith, dışsal apriori kuramı çerçevesinde maddeci bir kuramın temelini oluşturmaya çalışır. Smith'e göre biz dışsal nesneleri daima dışsal ve bizden tamamıyla bağımsız olarak algılarız. Dokunma, tatma ve görme duyuları yoluyla dışsal cisimlerin biçimlerini, yoğunluklarını, renklerini ve tatlarını algılarız. Dokunma ve tatma duyusunu kullanarak onların yüzey özelliklerini, sıklık ve yumuşaklıklarını, katılık ve akıcılıklarını algılayabiliriz; görme duyusunu kullanarak ise yüzeysel özelliklerini tahmin edebiliriz; ama gerçekten nasıl olduklarını hissetmek için onlara dokunmamız gerekir. Tatma duyusunu kullanarak nesnelerin tadı tuzu yerinde mi, acı mı ya da tatlı mı yoksa baharatlı mı olduğunu anlayabiliriz. Görme ve dokunma duyusunu kullanarak dış nesnelerin boyutlarını – Smith'in görüşüne göre, dokunma duyusuyla üç boyutu, oysa görme duyusuyla sadece iki boyutu– algılayabiliriz. Dahası, görme duyusuyla nesnelerin yüzeyinin yansıttığı “rengi ve renk değişikliklerini”¹⁰³ de algılarız ve buna dayanarak kendi konumumuzu, yani söz konusu nesnelere bakış açımızı ve onlara olan mesafemizi tayin edebiliriz. Tabii ki, işitme ve koklama duyularımız sayesinde, nesnelere göre açık, net olmayan bir perspektif ve yön kavramı da edinebiliriz. Ancak, ayrıca görme duyumuzu kullanmadığımız müddetçe bu bulanık kalmaya devam edecektir. Dışsal duyularımız yoluyla neyi, nasıl algılasak algılayalım, dışsal nesneleri “bize bütünüyle dışsal” olan bir biçimde algılarız, “bu yüzden” onları “ister istemez bizden tamamen bağımsız şeyler olarak düşünürüz.”¹⁰⁴

1. 4. 2 Smith'in İçsel Apriorizme Dair Bakışı

İçsel apriorizme ilişkin konular genellikle “doğuştan fikirler” ve “tabula rasa” (doğuştan boş beyaz kâğıdı andıran zihin) başlığı altında tartışılmakta. Bu tezlerden ilki, insanların zihinlerine aşılana ve kendilerine tekabül eden nesneler algılandığı takdirde anımsanan doğuştan (doğumu ve deneyimi önceleyen) fikirler olduğunu savunur; oysa ikincisi zihinde bu türden hiçbir fikir bulunmadığını ileri sürer. Burada zihin daha ziyade boş beyaz bir kâğıda benzetilir. Bu yaklaşıma göre ideler dışsal nesnelerden alınırlar.

İçsel apriorizm söz konusu olduğunda, Smith yeni bir düşünce ortaya koyar ve yukarıda belirtilen her iki kuramı da reddeder. Zira zıt ön varsayımları temel almalarına rağmen, her iki kuram da epistemolojik sorunların aydınlatılmasını (ilkinde ikincisinden daha fazla olmak üzere) sanki zihin içi soruşturmaya; bilen özneleri ise, ilki algıya öngelen sabit apriori ideleri veya kategorileri varsayarak; ikincisi ise bilen öznelerin yaklaştıkları nesneyle daima şu ya da bu şekilde ilgili oldukları gerçeğine aldırarak, edilgen algılayıcılara indiriyor gibidir. Bu iki yaklaşımdan farklı olarak, Smith bir yandan, bilen öznelerin bir nesneye yaklaştıklarında asla naif olmadıklarını hesaba katmak ister; öte yandan, içsel apriorizmi ilgilendiren sorunların araştırmasının zihin içi soruşturmaya indirgenemeyeceğini kanıtlamayı amaçlar. Apriori kategorilerin veya Smith'in adlandırmasıyla “peşin kavram[lar]”ın (“preconception[s]”) olup olmadığı sorusuna ilişkin araştırmasında tüm işlev ve kapasiteleriyle bütün bedeni göz önünde bulundurur ve adı geçen konuyu iç ve dış duyularla, zihinsel ve bedensel kapasitelerle ilinti içinde tartışır. Tartışmasını yetişkinlerle sınırlandırmaz ve epistemoloji kuramlarında mutataktır.

¹⁰³ *Age*, s. 149 § 47.

¹⁰⁴ *Age*, s. 136 § 8; ayrıca bkz. s. 142 ve s. 143 §§ 22, 23 ve 24. (Smith'in burada gerekçelendirmeye çalıştığı ilke daha sonra hem Fransız maddeciliği hem de Feuerbach maddeciliği aracılığıyla Karl Marx'ın bilgi kuramına temel oluşturmuştur.)

gibi gözlemlerini insanlarla sınırlı tutmaz. Aksine, bize “diğer” hayvanların yavruları ve insanların çocukları dâhil olmak üzere,¹⁰⁵ insanlarla hayvanlar arasındaki ortaklık ve farklar hakkında karşılaştırmalı irdelemeler sunar. Bundan dolayı, Smith “doğuştan fikirler” ve “tabula-rasa” kavramları konusunda oldukça eleştireldir. Epistemoloji kuramında, insani yaradılışın ve durumun bütün karmaşıklığını hesaba katmayı yeğler.

Kendilgi kuramında Smith, uzaktan algılayan duyular ile ve doğrudan temasla algılayan duyular arasında ayırım yapar. Bu ayırım çok yaşamsaldır ve bu duyuların mahiyetinden kaynaklanır. Uzaktan duyular yoluyla algılanan nesneler ışık ve hava tarafından dolayımlanır; oysa temaslı duyular nesnelerle doğrudan temasla algılananlardır. Bu yüzden temaslı algının içgüdüsel algı veya peşin kavram olduğu söylenemez. Doğrudan temas yoluyla geliştirilen kavramlar tam olarak olgunlaştırılmamış olabilirler, ama onların aynı zamanda içgüdüsel algılar veya peşin kavramlar oldukları söylenemez. Bundan dolayı Smith, dokunma ve tatma duyularına herhangi bir içgüdüsel algı atfetmeye yanaşmaz. Apriori kategorileri varsaymaz, ama uzaktan duyulara (görme, koklama, işitme) bir çeşit “içgüdüsel algı”¹⁰⁶ ya da “bulanık bir kavram”¹⁰⁷ veya hatta “bu duyuların her birine vesile olan dışsal bir şeyin ya da yer”in “peşin bir kavram”ını¹⁰⁸ yüklemeye çalışır.

Bu anlatılanlardan şu sonuç çıkıyor: Smith, Descartes’a karşı biçimde zihinde “peşin kavram”ı yer vermez. O, bunu bütün bedenin belirli bir haline atfeder. Bu yüzden, “kaynağını bedenin belirli bir halinden alan bütün iştahlar”ın “kendi tatmin vasıtalarını, deneyimden çok önce bile, bu tatmine eşlik eden hazzın bir sezinlenmesi veya peşin kavramı olarak akla getirir gibi oldukları”nı ileri sürer.¹⁰⁹ Burada insanlara “deneyimden çok önce” veya başka bir yerde “bütün deneyimlerden önce gelen”¹¹⁰ bir çeşit “sezinleme” ya da “peşin kavram” atfederken, Smith oldukça dar bir deneyim kavramına, yani dışsal nesnelerle deneyime dayanarak iş görüyormuş gibi görünür. Oysa onun deneyim kavramı çok daha geniştir ve kişinin kendisiyle deneyimini de içine alır. Örneğin “mide”mizin “boş olduğu”nu hissediyorsak, o zaman midemizi belli bir durumdayken deneyimleriz. Bundan ötürü, insanlara “deneyimden çok önce” bir çeşit “sezinleme” ve “peşin kavram” atfederken Smith’in ileri sürüyormuş gibi gözüktüğü şey, “peşin kavram”ımızın boş midemize ilişkin deneyimimize göre aposteriori olduğu ama tatmin nesnesi deneyiminden önce geldiğidir. Bedenin bu belirli hali, insanları belirli bir nesneye doğru harekete geçmeye sevk eder. Bundan dolayı, uzak bir nesneye yaklaşıldığında, insanların daima bir “bulanık kavram”ı, “içgüdüsel algısı” veya “peşin kavramı” vardır; onlar asla naif değildirler. Aksine, zaten bazı beklentileri ve bu yüzden de bir çeşit ön kavramları vardır.

2. Smith’in sağduyu epistemolojisi ve Hume’u bilinebilirlik

Smith’in Kartezyen salt evrenselciliğe verdiği cevaba, aynı konuda Hume’un ifade etmiş olduğu eleştiri bağlamında bakılmamalıdır. Hume ile yakın olan düşünsel ilişkisi nedeniyle, Smith çok sıkça Hume’un kullanmış olduğu terim ve kavramları kullanır. Ama Smith’in bu terim ve kavramları tanımlayışı tamamıyla farklı, hatta çoğu kez karşıt anlamdadır. Ayrıca, Kartezyen salt evrenselciliğe yönelik eleştirisinde, Smith aynı zamanda Hume’un bilinebilirlik itirazına da cevap vermeyi amaçlar. Şimdi bunu bazı boyutlarıyla sergileyelim.

105 Bkz. *age*, ss. 161-165 §§ 70-78.

106 *Age*, s. 161 § 69.

107 *Age*, s. 167 § 85.

108 *Age*.

109 *Age*, s. 165 § 79 (italikler bana ait).

110 *Age*, s. 161-62 § 70.

2. 1 Modern epistemolojiye Hume'un bilinemezci meydan okuyuşu

Hume'un evrensel olana dair bilinemezçiliği iki temel düşünce üzerine kurulmuştur. Bunlardan biri bizi onun *peripatetik* felsefeye yönelik eleştirel değerlendirmesinde geliştirdiği ve dış dünyada, ne "ilksel madde" ne de onun "tözel hali" biçiminde hiçbir töz bulunmadığı anlamına gelen doğal atomculuğuna götürür.¹¹¹ Diğeri ise, onun, genel tasarımlara, ona göre her ne kadar "temsillerinde genel olabiliyorlar"sa da "kendi başlarına tekil"¹¹² olan tasarımlara dönük reddine işaret eder. Hume bundan hareketle şu vargıya ulaşır: "Bir diğerinden farklı bir şey olan her niteliğin ayrı biçimde var olması tasavvur edilebilir" ve o "yalnızca öteki her nitelikten değil, aynı zamanda idrak edilemez töz denilen hayal ürününün niteliğinden de ayrı olarak var olabilir."¹¹³

Hume *inceleme'sinde* (*Treatise*), genel tasarımların kaynağını belirttik biçimde alışkanlığa (*custom*) ve örtük biçimde idelerin birlik olma kurallarına (*rules of the association of the ideas*) gönderme yaparak açıklar. Soyut veya genel tasarımlar alışkanlığın ürünleridir. Bu konuyla ilgili iddiasında Hume, "Aklımıza sıkça geldiği gibi, çeşitli nesneler arasında bir benzerlik bulduğumuz zaman, onların nicelik ve nitelik derecelerinde ne tür farklılıklar gözlersek gözleyelim ve onlar arasında başka ne tür farklılıklar ortaya çıkarsa çıksın, tümüne aynı adı veririz. Biz bu türden bir *alışkanlığı* edindikten sonra, bu ismin işitilmesi bu nesnelerden birinin tasarımını yeniden canlandırır ve imgelemin onu bütün tikel halleri ve ebatlarıyla tasavvur etmesini sağlar."¹¹⁴ Oysa *Soruşturmalar*'ında (*Enquires*), idelerin birlik olma kurallarına açık bir biçimde değinirken, alışkanlığa üstü kapalı bir biçimde gönderme yapar. Ama Hume, kanıtlama çizgisindeki bu kaymaya rağmen baştaki bilinemezci (*agnostic*) duruşunu korur.

Smith ve Kant, Hume'un bu konudaki eleştirisini çok ciddiye alan başlıca filozoflardandır. Her ikisi de empirik ve rasyonel felsefenin bir sentezini oluşturmak ister ve Hume'un epistemolojik bilinemezçiliğinin (*agnostisizm*) üstesinden gelmeyi amaçlarlar. Ama bu sentezin nasıl oluşturulacağı ve Humecu bilinemezçilikle nasıl başa çıkılacağı konusunda, tamamen farklı yaklaşımlara sahiptirler. Kant aşkınsal (*transcendental*) bir yol izlerken, Smith sağduyu felsefesine (*Common-Sense Philosophy*) dayanarak içkinel (*immanent*) cevap vermeyi tercih eder. Smith'in bilme ve bilgi ile ilgili sorunlara yaklaşımı *onto-lojiktir*, hâlbuki Kant'ınki "Salt aklığın bir eleştirisi"¹¹⁵ ile ontolojiyi ortadan kaldırmayı hedefler. Dolayısıyla, onlar yukarıda formüle edilen ve yaşamsal önemi olan felsefi görevi dile getirirken tamamen farklı bir biçimde düşüncelerini ortaya koyarlar. Kant, Hume'un atomist doğa kuramını sorgulamaz¹¹⁶ ve yalnızca bilen özne düzeyindeki itirazı göz önünde bulundurur. Descartes'ın izinden giderek, sadece zihinde içi henüz boş olan *a priori* genel kavramlar veya kategoriler bulunduğundan hareket eder. Buna karşılık Smith, Hume'un her iki itirazına da cevap verir ve *ilişkisel yaklaşım* (*relational approach*) denebilecek bir yöntembilimsel yola başvurur.

111 Hume, D., *Treatise*, L. A. Selby-Bigge'in analitik bir dizini, P. H. Nidditch'in gözden geçirilmiş metni ve notlarıyla birlikte, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. 222.

112 *Age*, s. 20; ayrıca bkz., David Hume, *Enquires*, L. A. Selby-Bigge'in sunuşu ve analitik dizini, P. H. Nidditch'in gözden geçirilmiş metni ve notlarıyla birlikte, Oxford University Press, Oxford, 1989, §§ 124-125.

113 Hume, *Treatise*, s. 222.

114 *Age*.

115 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (*Salt Aklın Eleştirisi*), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, s. 351.

116 Kant, atomist bir doğa kuramını açıkça ifade etmek amacıyla "üçüncü" bir kişinin olmadığını iddia eder. (Bkz., *age*, s. 373).

2. 2 Smith'in nesne düzeyinde Hume'un bilinemezci itirazına cevabı

Smith, "ilk madde" ve tözsel biçimler" arasındaki ilişkiyi ilgilendiren mevzuları, Aristoteles geleneğinden yararlanarak "içerik" veya "esas" (*subject-matter or stuff*) ve "özümlü öz" veya "esaslılar" (*specific essence or essentials*) başlıkları altında irdeler. İlk kavram onun geniş, ikincisi ise dar anlamalı tümel kavramına gönderme yapar. Smith, geniş ve dar tümel kavramlar arasındaki ilişkiye dair kimi temel sorunları "Antik Mantıklar ve Metafizik" başlıklı denemesinde tartışır. Burada, Platon'un ideler kuramının "kötü kurulmuş temel"ini¹¹⁷ eleştirir. "Bu ilk filozofları yanlış yola sürüklemiş gözükene" şeyin, "herhangi bir nesneyi oluşturan şeylerin bu nesneden önce var olması gerektiği [...] anlayışı" olduğunu ileri sürer.¹¹⁸ Bundan dolayı, Platon ve diğer pek çok antik Yunan filozofu evrensel maddeye ve özümlü öze "bütün sonsuzluktan ayrı bir varoluş"¹¹⁹ atfetmişlerdir. Bununla birlikte Smith, Platon ve öteki antik Yunan filozoflarının "bilimin en ilk safaklarında"¹²⁰ bu tür bir hipotezi (önselciliği) benimsemiş olmalarını anlayışla karşılayıp açıklanabilir görmektedir. Ama, "iki bin yıldan daha fazla bir süre sonra"¹²¹ tümellerin tikellere dışsal olduğunu düşünen Locke ve "Kartezyen bir filozof"¹²² olan Malebranche'in ileri sürdüğü insan zihninin ilahî olanla çok yakın birliği olduğu düşüncesi gibi çöşkun ve anlaşılmasız bir fikirden" ve "böylesine tuhaf bir hülyadan medet ummuş"¹²³ filozofların yaptığına anlayış göstermek mümkün değildir. Smith'in bu pasajda rasyonel bir filozof ile 'empirist' bir filozofu aynı anda eleştirel biçimde anması ilginçtir. Muhtemelen ikiciliğin ve Humecu bilinemezciğin rasyonel olduğu kadar empirist biçimlerini kastederek, Smith şunu ileri sürer: "Doğayı açıklamak ve genel idelerin kökeninin açıklamasını yapmak, günümüzde bile soyut felsefenin en büyük zorluğudur."¹²⁴

Smith, genel maddeyi daima özümlü öze gömülü sayar. "...bütün tikel nesneleri oluşturmuş gibi gözükene şeylerin, bu nesnelerin, biçimin veya özümlü özün esası ya da maddesi; onların bu maddeye veya şeylerin bu sınıfına ait olmasını belirleyen esası" olduğunu ileri sürer.¹²⁵ Bundan hareketle, bilinemezciğin ve nesne kuramına ikici yaklaşımların antik ve modern biçimlerini çürüttükten sonra, Aristoteles'in evrensel ve özümlü maddeyi tümüyle ayrı madde biçimleri olarak düşünmenin imkânsızlığını ortaya çıkarmış olmasına değinir. Smith'e göre, Aristoteles "bütün duyulur nesneleri iki ilkeden; kendisinin her ikisini de eşit derecede töz diye adlandırdığı madde ve özümlü öz ilkelerinden oluşmuş" sayar.¹²⁶ Bundan dolayı, Smith'in onu okuyuşuyla, Aristoteles'e göre, genel madde "şeylerin belirli bir sınıfına ait özümlü bir öz tarafından belirlenmeden, keza herhangi bir özümlü öz de belirli bir madde parçası halinde cisimleşmeden" var olamaz.¹²⁷ Evrensel (tümel) daima tikele gömülüdür; ona dışsal değil, içseldir. Smith'in burada işaret ettiği soru, felsefenin en temel sorusudur: 'varlık ve bilinç birbiriyle nasıl ilişkilendirilecektir?'.

Özdeşliğin ve özdeşsizliğin bir birliği olarak nesneye yapılan bu diyalektik yaklaşımın, özdele onun nesne kuramını, genel de ise doğa kuramını ilgilendiren çok önemli içerimleri

117 Smith, A., "Ancient Logics and Metaphysics", *EPS* içinde, s. 125 § 5.

118 *Age*.

119 *Age*, s. 126 § 6.

120 *Age*, s. 125 § 5.

121 *Age*.

122 *Age*, s. 123n.

123 *Age*.

124 *Age*.

125 *Age*, s. 125/6.

126 *Age*.

127 *Age*, s. 127.

ve sonuçları bulunmaktadır. Hume ve Kant'tan farklı olarak Smith, nesneleri sırf yalıtık tikel görünümler olarak ele almaz; daha çok onların tikeller ve tümeller (evrenseller) olarak birbirleriyle içsel ve dışsal bağlantıları içinde kavranmasıyla ilgilenir. Smith sırf nesnelerin özsel yanlarının bilinmesiyle ilgilenmekle kalmaz. Smith'e göre, nesnelerin görüngüsel boyutu da epistemolojinin temel konusu olmak zorundadır. Bundan dolayı, bilgiye dair yalnızca özcü veya görüngüsel yaklaşımları da eleştirir. Özcülükle görecilik arasındaki karşıtlık kadar ontoloji ile fenomenoloji arasındaki karşıtlığı da yapay bir karşıtlık sayar. Bunların ışığında ilkelerin her ikisini de daha kapsamlı bir epistemoloji kuramı içinde bütünleştirmeyi ve genel öz, özgül öz ve görüngüsel özelliklerden oluşan üç boyutlu bir nesne kuramı geliştirmeyi amaçlar.

Smith nesneden “Katılık dediğimiz direnç gücü ya da niteliği”ne sahip olan bir “Katı Cisim ya da Şey” olarak bahseder. “Bundan dolayı, onu töz dediğimiz bir şey veya kendi başına varlığını sürdüren ve [sadece bizden değil, aynı zamanda – DG] başka her şeyden de bağımsız bir şey olarak telakki ederiz.”¹²⁸ Bu töz uzayda gaz, sıvı, katı ve ışık biçimlerinde bulunur ve uzayda daima belirli bir yer işgal eder. Smith uzayda karşılaştığımız her şeyin keşfedilmesi gereken bir katılık özelliği olduğunu ileri sürer. Tözlerle ilgili bilgimiz daima tarihsel olarak koşulludur. “Aristoteles ve Lucretius’tan öğrenebildiğimiz kadarıyla, havanın gerçek bir katı cisim veya basınç ve dirence haiz olduğunu kanıtlamak için bir dereceye kadar felsefenin gerekli sayıldığı bir dönem vardı. Antik devirlerde ve kaba kavrayışlarla hava ile ilgili olarak kuşkulu olduğu zannedilen şey, ışık söz konusu olduğunda hâlâ öyle olmaya devam ediyor...”¹²⁹ Aynı kural Arşimet’e kadar suyun özellikleri için de geçerliydi.¹³⁰ Bu yüzden hava veya su gibi bir töz, (bir üçüncüsü tarafından yerinden edilmedikçe “bir başka katı ya da dirençli tözün aynı yere girmesine”¹³¹ izin verdiği için) bir tözün bu niteliklerini taşıymıyormuş gibi gözükse bile, bir tözün niteliklerine sahiptir ve bu deneyler yoluyla kanıtlanabilir. Dolayısıyla uzayda hiçbir boşluk yoktur, tersine uzay bir ekleme birbirleriyle bağlantı içinde bulunan özgül özlerle doludur.

Smith, tözlerin dışsal ve içsel nitelikleri arasında ayırım yapar. İlki tikel ve ilineksel niteliklere gönderme yaparken, ikincisi genel niteliklere işaret eder. Aristoteles gibi Smith’in de bir dar bir de geniş anlamlı evrensel kavramı var. Geniş anlamlı kavram, bütün tözlerde aynı olduğu düşünülen niteliğe atıfta bulunur. Smith bunu “esas” veya “içerik” başlığı altında irdeler.¹³² Dar anlamlı kavramı ise “özgül öz” başlığı altında tartışır. Özgül öz, tözlerin tikel bir sınıfında aynı olduğu düşünülen niteliklere atıfta bulunur.

Dışsal niteliklere gelince, Smith birincil ve ikincil nitelikler arasında ayırım yapar. Birincilere üstü kapalı bir biçimde değinirken, ikincileri belirttik bir biçimde ele alır. Birincil nitelikler “uzayda yer kaplama, bölünebilirlik, şekil ve hareketlilik ya da hareket veya hareketsizlik kapasitesi”dir.¹³³ Bu dört nitelik bütün katı cisimler bakımından aslidir ve bu yüzden “katı bir töz kavramına veya idesine mutlaka dahildir.”¹³⁴ İkincil nitelikler sıcaklık, soğukluk, tat, koku, ses ve renktir.¹³⁵

128 Smith, *External Senses*, s. 136 § 8.

129 *Age*, s. 138 § 15.

130 Smith, *Ancient Physics*, s. 108/9 § 5.

131 Smith, *External Senses*, s. 139 § 17.

132 Smith, *Ancient Logics and Metaphysics*, s. 118 § 1.

133 Smith, *External Senses*, s. 137 § 13.

134 *Age*.

135 *Age*, s. 144 § 25.

Smith'in nesne kuramı, şematikleştirme anlamında yorumlanmamalıdır. Onun kayıtlaması durağan olmayı amaçlamaz. Tam tersine, Smith'in doğa görüşü dinamik bir görüştür. Ve modern bilimsel doğa kuramlarının kazanımlarını dikkate alan bir yerden Aristoteles'in özde nesne ve genelde doğa kuramını benimser. Örneğin, Aristoteles'in hiçbir "büyüklük"ü¹³⁶ olmadığı düşünülen "ilk hareket ettiricisini" veya "hareket etmeden hareket ettiricisini" gizemli ve "gerçekten en yüksek derecede belirsiz ve anlaşılamaz"¹³⁷ bulur Smith. Kendi nesne kavramını geliştirirken, Aristoteles'in dinamik bir doğa kuramı sayılan potensiyellik, edimsellik ve yokolma kategorilerini temel alır: "Evrenin sisteminde, en azından bu konu hakkında şimdiye kadar ulaşabildiğimiz kusurlu tasarımlara bakılırsa, büyük zorluk, hareket halindeki çok devasa kütlelerin keşfedilmesi değil, kendilerini çevreleyen bütün diğer cisimlere göre tamamen hareketsiz durumdaki en küçük madde parçacıklarının bulunamayışymış gibi gözüküyor."¹³⁸ O halde, evrenin anayapısı maddidir ve evrende herşey hep hareket halindedir.

Kısaca özetleyecek olursak, Smith Hume'cu bilinemezciğe (*agnostisizm*) daha doğrusu evrensel ile tikel arasındaki ilişkiye her türden ikici (düalist) yaklaşıma itiraz ederken, her tikelin aynı zamanda bir evrensel olduğunu; hiçbir evrenselin aynı zamanda tikel ve hiçbir tikelin de aynı zamanda evrensel olarak ele alınmadan kavranamayacağını ileri sürer.

2. 3 Smith'in Hume'cu bilinemezciğe bilen özne düzeyindeki çözümü

Hume'un bilgi öznesi düzeyindeki bilinemezci itirazına Smith'in en dolaysız cevabı onun dil felsefesinde bulunabilir. Smith'in açıklamasına göre, dilin ve genel kavramların oluşumu ve gelişimi kaynağını toplumun oluşum ve gelişiminden alır. Aşağıda söyleyeceklerime zemin hazırlamak için, Smith'in kimi hazırlayıcı yöntembilimsel düşüncelerine işaret etmek istiyorum.

2. 3. 1 Smith'in Felsefeyi "Bağıntı İlkesi" Olarak Tanımlaması

Smith, Hume'cu meydan okumaya yanıt vermek için, gerçekçi bir ilişkisel yaklaşımdan yararlanır. Hume'un nesne kavramı evrensel olanın (tümelin) olmadığından hareket eder. Yukarıda gösterdiğim gibi, Smith Hume'cu bilinemezciğe verdiği cevabında geniş ve dar anlamlı evrensel kavram arasında ayırım yapar. Genel ve ilk maddeyi daima bütün özgül özlere aynı biçimde içerilmiş sayar. Eğer bütün özgül özlere (esaslılar) bazı genel nitelikleri paylaşıyorlarsa, o zaman felsefenin görevi, onların birbiriyle nasıl ilişkili olduklarını ortaya çıkarmaktır. Smith felsefeyi "doğanın bağıntılayan ilkelerinin bilimi"¹³⁹ (*'the science of the connecting principles of nature'*) olarak tanımlar ve amacını şöyle açıklar: "Felsefe, bütün ayırık nesneleri birbirine bağlayan görünmez zincirleri göstermek suretiyle bu kulak tırmalayıcı kaosa ve ahenksiz görüngülere bir düzen getirmeye çalışır..."¹⁴⁰ Smith'in doğadan hareketle formüle ettiği bu ilke, terimin dar anlamıyla ele alınmamalıdır. Onun görüşündeki ilişkisel yaklaşım evrensel bir ilkedir. Alıntılanan pasajda, "aradaki olaylara

136 Aristoteles, *Physics, The Complete Works of Aristotle (Aristoteles'in Tüm Eserleri)*, c. 2, kitap 8, bölüm 10 267^b 15-20.

137 Smith, *Ancient Physics*, s. 115 § 10; ayrıca bakınız yayıncının bu pasaja ilişkin dipnotu.

138 Smith, *External Senses*, s. 137 § 12.

139 Smith, A., "Astronomi", *EPS* içinde, s. 45 § 12.

140 Age, s. 45/5 § 12.

ilişkin bir bağlantı zincirinin net biçimde keşfi"yle ilgili¹⁴¹ olan bu ilkenin, aynı zamanda "evrenin büyük devrimleri"ni¹⁴² araştırmaya yönelttiğini ileri sürer.

2. 3. 2 Smith'in epistemolojik sorunlara sosyolojik yaklaşımı

Smith'in epistemolojik sorunlara yaklaşımına göre, bilgi öznesi düzeyinde, felsefenin epistemolojik sorulara dair uygun bir yaklaşım sergileyebilmesi için bilgiyi toplumsal ilişkilerin aynası olarak ele alması gerekir. Belirli bir çağdaki verili bir toplumda bilginin ne oldu, bilginin üretim süreçlerinin nasıl işlediğinin ve nasıl bir işlev gördüğünün bir açıklamasını yapmak, toplumsal ilişkilerin bir şekilde düşüncede yeniden inşasını gerektirir. Kısacası, güçlü bir toplum tasarımıyla sahip olmadan güçlü bir epistemolojik bir kuram ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Smith'in bu yaklaşımı, yöntembilimsel bireyciliğin merkezi bir kategorisi olan soyut "ben" kategorisinin sınırlarının neticede aşılması gerektiği anlamına gelir. "Dillerin İlk Oluşumu Hakkında Düşünceler" başlıklı denemesinden alınan bir pasaj, bu kategoriyi kullanmayı reddederken onun düşüncelerinin arka planını açığa vurmaktadır. Smith'e göre, bir kategori olarak "ben",

bir türün adı olmak şöyle dursun, tam tersine, her ne zaman kullanıldıysa, hep belli bir bireyi, o sırada konuşan tekil bireyi belirtir."¹⁴³ Bu bakış nedeniyle, Smith öznelarası yaklaşıma başvurur ve üç-kişi modelini kullanır; diğer bir deyişle, var olan gerçek bir "mikro toplumsal ilişki" ile başlar. Bu üç kişiden ikisinin gerçek olması gerekir; oysa "üçüncü kişi" bazen hayalî bir kişi olarak kabul edilir. Üçüncü kişi gerçek bir birey olarak bazen yoktur, ama bütün öznelaraları iletişimsel durumlarda bir vicdan biçiminde vardır. Ancak, bu üçüncü kişi, bazı öznelaraları durumlarda bir iletişimsel eylem hali içindeki iki bireye hakemlik eden gerçek bir birey olarak da bulunabilir. Soyut "ben" kavramını kullanan bütün geleneklerin başlangıç noktası ile Smith'inki arasındaki fark şudur: İlki, bütün toplumsal ilişkilerinden yalıtılmış bir soyut "ben" bakışının sınırları içinde düşünürken; ikincisi, soyut-somuttan tam somuta ya da bütüne doğru ilerleyerek onun düşüncelerini giderek daha karmaşık ve genel toplumsal ilişkilere doğru nasıl geliştiğini açıklamaya çalışır.

2. 3. 3 Smith'in epistemolojide emek kavramından yararlanması

Kant'a göre epistemolojinin kendisine konu edindiği ve araştırdığı temel konulardan birisi özne-nesne ilişkisidir. Öznenin epistemolojik hedefi nesneyi kendine mal etmektir. Epistemolojik çabalarının sonunda özne şunu söyleyebilmelidir: "*Nesne benim için*."¹⁴⁴ Aynı ilke Smith'in epistemolojiye yaklaşımı bakımından da geçerlidir. Ama öznelaraları bir yaklaşıma sahip olduğundan, Smith muhtemelen şöyle diyebilir: Epistemolojik etkinliklerimizin sonunda şunu söyleyebilmeliyiz: '*Nesne bizim için*'.

Diğer bir deyişle, epistemoloji öznenin nesneyi kendine mal edişinin önkoşulları üstünde düşünür taşınır. Genel kavramlar sorunu özellikle bu bağlamda ortaya çıkar ve bu konu *kendinde şey* diye adlandırılabilir bir şeyin var olup olmadığı ve onun bilinip bilinemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Hume ve Kant'tan farklı olarak, Smith kendinde şey

¹⁴¹ *Age*, s. 42/3 § 9.

¹⁴² *Age*, s. 45-47 § 12.

¹⁴³ Smith, A., "Languages", *LRBL* içinde, s. 219 § 32.

¹⁴⁴ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 156, B 138, 182, B 138 § 26.

(ilk madde) diye adlandırılabilir bir şeyin mevcut olduğunu ve onun temellük etmek yoluyla bilinebileceğini düşünür. Ama özne nesneyi temellük etmek için hangi araçları kullanır? Onsekizinci yüzyılda, Kant gibi filozofların pek çoğu, ÜÇÜNCÜ bir dolayım olarak sadece imgelem kapasitesine atıfta bulunmuşlardır.¹⁴⁵ Smith, imgelem kapasitesinin epistemolojiye genel-geçer uygulanışı konusunda kimi kuvvetli çekincelere sahipmiş gibi gözükür ve imgelem kapasitesinden, sadece sınırlı anlamda özne ile nesne arasındaki bir üçüncü dolayım olarak bahseder. Diğer kategorilerin yanı sıra, imgelem Smith'in ahlak felsefesinde, toplum, siyaset ve tarih kuramında merkezi bir yere sahiptir. Descartes'tan farklı olarak ama Kant'a benzer bir biçimde, Smith imgelem kapasitesini vazgeçilmez sayar. "Astronomi Tarihi" başlıklı denemesinde, imgelemi bilmeye yönelik güdülenim kapasitesi olarak tanımlar. Bu haliyle o algı kapasitesinden farklıdır. Bizim algı kapasitemiz "varolan"ın sınırları içinde kalırken, imgelem kapasitemiz aynı zamanda bizi "varolan"ın ötesinde "olması gereken"e taşıma gücüne sahiptir.

Smith Kant'tan farklı olarak, *kendinde şeyin* sadece imgelem kapasitesi yoluyla bilinemeyeceğini düşünür. Zira algı ve imgelem kuramlarında biz yalnızca renk ve biçim gibi dışsal niteliklerin ve uzamsal ilişkilerin bilgisiyle ilgilizdir; kendinde görünür olanın, yani ne "rengin altında yatan dip tabaka"nın bilgisi ne de apaçık görünürliğe neden olanın, en "dip tabakanın kendinde barındırdığı"nın¹⁴⁶ bilgisiyle değil. Bunu aşağıdaki düşüncelerden hareketle daha net biçimde görebiliriz: Özne-nesne ilişkisi, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, hem nesnenin özneyi etkilemesi hem de öznenin nesne üzerinde eylemesi anlamında, mutlaka "eyleyen ile üstünde eylene"nin¹⁴⁷ bir ilişkisidir. Algı ve imgelem kuramlarında, biz daha çok nesnenin dışsal nitelikleriyle özneyi nasıl etkilediğini göz önünde tutarız, öznenin nesne üzerinde nasıl eylediğini değil. Zira özne-nesne ilişkisi sonunda pratik bir ilişkidir ve öznenin nesneyi kendi gereksinimine göre dönüştürüp elde etmesi gerekmektedir. Bu ise salt algı ve imgelem kapasitemiz sınırları içinde kaldığımız sürece ulaşılabilecek bir amaç değildir. Bu yüzden, özne-nesne ilişkisini sırf algı ve imgelem çerçevesinde ele alacak olursak, ister istemez özneyi nesne, nesneyi de özne üzerinde eyleyen fail haline getiririz; çünkü özne-nesne arasındaki ilişki dolayım duyum ve imgelemle son bulmaz. Bu yalnızca dışsal değil aynı zamanda içsel nitelikleri de bilmek için, gerçek bir müdahalenin ve dolayımın gerektiği anlamına gelir. Nesnelerin bizim için olduğunu söylememizi mümkün kılan tam da bu kapsamlı bilgidir.

Smith, kendinde şeyin imgelem kapasitesiyle bilinemeyeceği konusunda Descartes ile hemfikir olsa bile, sezgi kapasitesinden bahsetmez. Aksine, özne ile nesne arasında dolayımı sağlayan *üçüncü* olarak *emek* kavramına dikkat çekerek -ki emek üretken bir etkinliktir ve zorunlu olarak duyu algısını ve imgelemi kapsar. İnsan etkinliğinin bu istisnai biçimi öznelerin nesneleri kendine mal etmesini mümkün kılar ve salt doğal yaşamın içinde ve karşısında insanî bir yaşam kurar. Emek, insanî yaşamın temeli ve bu sıfatla da tüm diğer toplumsal pratiklerin *ontik* temeli olarak iş görür. Smith bu düşünceden hareketle, Hans Heinz Holz'un adlandırmasıyla belirtecek olursak¹⁴⁸, insanların diğer canlılardan farklı olarak "esantrik konumlanışı" (*'eccentric positionality'*) olarak tanımlanabilecek bir antropolojik ilkeyi formüle eder; böylelikle öteki hayvanların "onun [yiyeceğin - DG] pişirmeyeyle iyileştirileceğine veya bir sosla daha hoş yahut besleyici hale getirileceğine

145 Bkz., *age*, 240, B 177 § 10.

146 Aristoteles, *De Anima*, 2. kitap, 7. bölüm, 418^a 26 – 418^b 10.

147 *Age*, s. 5, 417^a 1.

148 Bkz., Hans Heinz Holz, *Dialektik der Widerspiegelung*, Köln, 1983, ss. 128-140.

dair hiçbir kavrayışa sahip olmadığı”nı¹⁴⁹ ileri sürer. Oysa kavramlar geliştirme yeteneği sayesinde insanlar aletler yapar ve söz gelişi ateş gibi doğal güçleri mal edinirler. Onlar bu güçleri besinlerini “hazırlamada” kullanırlar ve “bunun yol açtığı değişimin yararlı etkilerini” keşfederler. “Bu şekilde hazırlanan yiyeceklerin daha hoş diye” hemen tadına varırlar ve “deneyimle bunun” kendi “zayıf ve ufak tefek midelerinin ham ve işlenmemiş yiyeceklerle göre daha rahat çalışmasını sağladığını...” öğrenirler.¹⁵⁰

Böylece insanlar, Georg Lukács’ın tabiriyle doğal nesneleri saf doğal kategorilerden doğal-toplumsal kategorilere dönüştürürler; söz gelişi saf doğal bir kategori olan “ağaç”ı doğal-toplumsal “masa” kategorisi haline soktuğumuz zaman bunu yaparız.¹⁵¹ Smith bu düşüncüyü *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler (Lectures on Jurisprudence)* başlığı altında ölümünden yüz yıldan daha fazla bir zaman sonra (1896) yayımlanan ders notlarında açıkça şöyle formüle eder: “Havanın [air] doğal ısı, havanın [weather] muhtelif değişimlerinden pek az rahatsızlık duyuyormuş gibi gözükken diğer hayvanların durumuna tümüyle uyarlıdır. Oysa bu hafif ve belli belirsiz değişkenlik bile insanın narin ve kolay etkilenir bedenine haddinden fazla sert gelir.”¹⁵² Smith şöyle devam eder:

Bu ele avuca gelmez ögenin, insanın elinden çıkma her hangi bir değişikliği boyun eğmediği sanılıyor olabilir, fakat o bedenin etrafında kendisine bir çeşit yeni atmosfer; herkesi çevreleyen bildik havadan daha yumuşak, ılık ve huzurlu bir atmosfer bile oluşturur. Bu amaçla kendisini bedenini sarmalayan giysilerle donatır ve kendisine, bu atmosferi daha ötelere yaymak için bir ev inşa eder.¹⁵³

Bu, insanların kendilerine has bir yaşam alanı ve kültür inşa etmelerini mümkün kılar; yani “ısının ve ışığın içeri girmesine izin veren ama rüzgârı ve yağmuru dışta tutan pencere camı” olmaksızın, bu güzel ve mutlu buluşu hazırlayan bütün bilgiye ve sanat gereksinimine rağmen (...), dünyanın bu kuzey parçaları çok rahat bir yaşam alanını kurmaya pek müsait olmayabilirdi...”¹⁵⁴ Smith, bu süreci aynı zamanda “toplumun ilerlemesi”¹⁵⁵ yani uygarlığın ilerlemesi ve yayılması olarak tanımlar.

Genel olarak felsefe (ve özel olarak metafizik) bu sürecin bir ürünü olarak doğar. Örneğin, “geçimi istikrarsız ve yaşamı her gün en kaba tehlikelere maruz kalan bir vahşi”, der Smith, “keşfedildiğinde, doğanın tiyatrosunu onun imgelemi ile daha bağlantılı bir temsile dönüştürmekten başka bir amaca hizmet etmiyor gibi gözükene araştırıp bulmakla kendini avutacak hiçbir eğilim taşımaz. Olayların seyri içinde filozofların zihnini karıştıran bu daha küçük tutarsızlıkların çoğu, onun dikkatinden tümüyle kaçır.”¹⁵⁶ Bundan dolayı o, yani uygarlığın başlarındaki ilk insan, her şeyi, bilgelik ve erdemi bile basit bir şekilde ihtiyaçların giderilmesinin hizmetine sunan bir bakış açısından hareketle tanımlar.¹⁵⁷ Ama emek gücünün üretkenliğinin gelişmesi sayesinde “geçim istikrarsız olmaktan çıkar”, “insanlığın merakı artar ve korkuları azalır.” Bu gelişme sayesinde insanların kimi

149 Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein, Liberty Fund, Indiana Polis, 1982, s. 334 (italikler bana ait).

150 *Age*.

151 Lukács, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Toplumsal Varolmanın Ontolojisine Dair)*, c. 1, Eserler, c. 13 içinde, yay. Frank Benseler, Luchterhand, Darmstadt ve Neuwied, 1984, s. 565-566.

152 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 334.

153 *Age*, ss. 334/5.

154 Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Ulusların Zenginliğinin Doğasına ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma)* (bundan böyle: ‘*Wealth of Nations*’), ed. R. H. Campbell ve L. Skinner, metin düzeltmeni W. B. Todd, Liberty Fund, Indiana Polis, 1981, cilt 1, s. 23.

155 Smith, *Languages*, s. 217 § 29.

156 Smith, *History of Astronomy*, s. 48 § 1.

157 Smith, *Lectures Jurisprudence*, s. 338.

sınıfları, “onları doğanın görüngülerine karşı daha ilgili, onun en küçük düzensizlikleri konusunda daha dikkatli ve bütün bunları hangi zincirin birbirine bağladığını bilmeye daha istekli kılan boş zamana sahip olurlar.”¹⁵⁸ Emeğin üretkenliğinin artması, toplumun bazı kesimlerini hayatlarını idame etmek için üretme zorunluluğundan kurtarır. Bunun sonucu oluşan işbölümü, toplumsal tabakalaşmanın ve giderek toplumsal sınıfların oluşmasının da kökenidir. Kendilerine “iş herşeyi gözlemekten başka bir şey olmayan filozoflar veya spekülasyon adamları denilen” tabakanın oluşmasını sağlayan ve varlığını da borçlu olduğumuz yine emeğin üretken güçlerinin artmasıdır. Filozoflar işleri “herşeyi gözlemekten başka bir şey” olmadığı için ancak bu şekilde “en uzak ve en az benzeyen şeylerin güçlerini biraraya” getirip birleştirebilmektedir. Felsefenin ve kendine has bir tabaka olarak filozofların oluşmasını açıklarken Smith şöyle devam eder: “Toplumun ilerlemesiyle felsefe ya da spekülasyon, başka her istihdam gibi, yurttaşların belli bir sınıfının ana uğraşı olur.”¹⁵⁹ İnsanlık, bugün hemen her bakımdan zenginleşmiş dünyasında elde etmiş olduğu nesneye benim diyebilmesini, emeğin artan üretkenliğine bağlı olarak gelişen filozofların “en uzak ve en az benzeyen şeylerin güçlerini biraraya” getirme yetisine borçludur.

2. 3. 4 Smith’in toplumun ilerlemesinin aynası olarak genel kavramların ve metafiziğin oluşumu ve gelişimine ilişkin tarihsel açıklaması

Smith “dil kökeni ve gelişimi”¹⁶⁰ ile varlık belirticiler, sıfatlar, ad-sıfatlar, sayılar ve şahıs zamirleri gibi genel kavramların oluşumu arasında yakın bir bağ görür. Onun tekil kişi zamirlerine yaklaşımının bir irdelemesi, Hume ile Smith arasında bir fikir birliği olduğunu gösterebilir. Smith özellikle “ben”i, “...bir türün adı olmak şöyle dursun, tam tersine, her ne zaman kullanıldıysa, hep belli bir bireyi, o sırada konuşan tekil bireyi belirtir” şeklinde tanımlar. Bu tanım, aslında Hume’un genel tasarımlar her ne kadar “temsillerinde genel olabiliyorlar”sa da, “kendilerinde tekil”dirler şeklinde ifade ettiği iddiasıyla çakışabilir. Ama esaslı bir uyuşmazlık da var.

Söz gelişi bir “masa”yı alalım. Sadece tek bir masa varsa, biz masa sözcüğü ile ancak bu masayı tanımlarız. Eğer biri sıfatlar kullanarak daha fazla her hangi bir niteleme yapmaksızın “masa” diyorsa, etrafında bulunan herkes kastedileni anlar, çünkü yalnızca bir masa vardır. Ama birden fazla masa varsa, genel masa kavramına başvururuz, çünkü bazı ayırıcı özellikleri paylaşmaları nedeniyle şimdi bütün masalar aynı isim (genel kavram) altında toplanmışlardır; aksi halde biz onları bir “cins isim”¹⁶¹ veya “genel isim”¹⁶² altında toplayamazdık. Birden fazla masa varsa, hangi masanın kastedildiğini başkaları için anlaşılır kılmak için sıfatlar kullanarak ve/veya onun durduğu yerin uzamsal bağınıtsından bahsederek daha fazla nitelendirme yapmamız gerekir. Hume’u bu genel kavramı kullanmamaya sevk eden, muhtemelen bu “paradoks”tur.

Ama Smith’in görüşünde, doğanın insan emeği yoluyla yukarıda tasvir edilen genişliğine ve yoğunluğuna elde edilme süreci, kendi yansımasını toplumun yapısı ve gelişimi içinde de bulur. Bu, sırası geldiğinde, bir “düzenleme veya sınıflandırma”¹⁶³

¹⁵⁸ Age, s. 50 § 3.

¹⁵⁹ Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 21.

¹⁶⁰ Smith, *LRBL*, s. 9.

¹⁶¹ Smith, *Languages*, s. 204 § 1.

¹⁶² Age, s. 205 § 3.

¹⁶³ Age, s. 207 § 7.

ve “soyutlama ve genelleme”¹⁶⁴ süreci olarak dilin yapısı ve gelişiminde kendisini gösterir. “Toplumsal ilerlemesi”, yani onun artan karmaşıklığı, dışsal ve içsel ihtiyaçların zenginleşen yapısı ve bu ihtiyaçları giderme araçlarının birikimi kendi yansımalarını “dil gelişimi” içinde de yaratır. Sınıflandırma veya genelleme süreci *andırma* veya *benzerlik* ile *benzemezlik* ve *aşinalık* ilkeleri temelinde yürür. Andırma veya benzerlik ile benzemezlik ilkeleri, bilen öznelardan bağımsız olarak var olan doğal görüngüler arasındaki ilişkiye atıfta bulunur; oysa aşinalık bu benzerlik ve andırmaların keşfine gönderme yapar. Bu aşinalık, yani doğal görüngüleri kendine mal etme ve açıklama süreci ne kadar ilerlerse, bu görüngülerin durmaksızın zenginleşen, alt-sınıflar ve alt-kavramlar dizisi oluşturan bazı sınıflar veya “cins isim[ler]”¹⁶⁵ ya da genel kavramlar altında toplanmasını gerekli kılan durumlar o kadar artar.

Smith, düşünsel âlem dâhil, toplumun ilerlemesini öğrencisi John Millar’ın deyişle “insanlığın doğal tarihi”¹⁶⁶ olarak tanımlar. Örneğin, “Diller” adlı denemesinde şöyle der: “Hiç konuşma öğretilmemiş ama insan toplumundan uzakta yetişip büyümüş iki vahşi”yi düşünürsek, onlar, “sayesinde *karşılıklı isteklerini* birbirleri için anlaşılır kılacakları bu dili biçimlendirmeye, elbette belirli nesneleri *göstermeyi* düşündükleri her durumda belirli *sesler* çıkararak başlayacaklardı.”¹⁶⁷ Bu pasaj, Smith’in yaklaşımının en az üç yönetsel ögesini içeriyor. *İlk olarak*, o bir öznelararasılığı kullanarak genel toplumsal ilişkileri anlamaya çalışır. Toplumun oluşumunu aynı zamanda dilin oluşumu olarak da açıklar ve değerlendirmelerine iki vahşi hipoteziyle başlar. *İkincisi*, Smith’in sözünü ettiğı ve gereksinimlerin bir diğere ifadesinden başka bir şey olmayan “karşılıklı istekler”, onun *işsel apriorizm* kavramına işaret eder. *Üçüncüsü ise*, Smith epistemolojisinde, gerçekçi bir yaklaşımla sergiler. Bundan dolayı, dışsal nesneleri bizden bağımsız ve bize dışsal olarak ele alır (*dışsal apriorizm*). Bu ilkenin bir ifadesi olarak, Smith sesleri (sözcükler çok daha sonraki bir buluştur), “varlık belirticiler”i¹⁶⁸ ya da “varlık belirtici adlar”ı¹⁶⁹ “belirli varlıklar”ın¹⁷⁰ veya “tikel nesneler”in¹⁷¹ göstereni olarak kabul eder. Bunlar içeriklerini, gösterdikleri nesnelerden alırlar. Gösterilen nesnelere herhangi bir başvuru olmaksızın, “konuşma betilerinin kendilerine has hiçbir değeri” olamaz.¹⁷² Bununla birlikte, bu icat veya Smith’in deyişle adların “kurumlaşması, bir dil icat etmekte olan kişilerin ilk akıl ettiğı işler arasında yer alacak”¹⁷³ ve bu, “büyük olasılıkla dilin oluşumuna giden ilk adımlardan biri olacaktı.”¹⁷⁴ Bunlar,

Birbirleriyle karşılaşmış ve meskenlerini aynı yerde kurmuş iki vahşi, bunu hemen takiben en sık akla gelen ve onları en çok ilgilendiren nesneleri göstermek için işaretler bulmaya çalışacaklardı. Barındıkları *mağara*, kendisinden besinlerini temin ettikleri *ağaç* veya suyunu içtikleri çeşme, çok geçmeden *tikel adlarla* birbirlerinden ayırt edileceklerdi; çünkü bunlara ilişkin düşünceleri birbirlerine aktarma vesileleri sıkça doğacak ve *karşılıklı rıza* ile sayelerinde bunun

164 *Age*, s. 206 § 7.

165 *Age*, s. 204 § 1.

166 Millar, J., *The Origin of the Distinction of Ranks*, Bristol/Tokyo, 1960, s. 11.

167 Smith, *Languages*, s. 203 § 1 (italikler bana ait).

168 Smith, *LRBL*, s. 9 § 18.

169 Smith, *Languages*, s. 203 § 1.

170 Smith, *LRBL*, s. 9 § 18.

171 Smith, *Languages*, s. 203 § 1.

172 Smith, *LRBL*, s. 26 § 57.

173 *Age*, s. 9 § 18.

174 *Age*, s. 203 § 1.

başarılabildiği belirli işaretler üzerinde mutabık kalacaklardı.¹⁷⁵

Smith burada “iki vahşi”nin, aşına oldukları belirli nesneleri belirtmek için, karşılıklı anlaşmayla belirli adları veya varlık belirticileri nasıl bulduklarını anlatıyor. *Mağara, ağaç* ve *çeşme* varlık belirticileri sadece ‘belirli’ nesneleri değil, aynı zamanda onları çevreleyen ve kendilerine ihtiyaçlarını gidermeye yarayan vasıtaları sağlayan doğal “çevre”yi tanımlarlar. Zira bunlar “onların en çok aşına” oldukları ve bundan dolayı kendilerinden “söz etmek için en çok sebeplerinin bulunduğu” doğal nesnelerdir.¹⁷⁶

Eğer biz bu iki vahşinin “ilkel jargon”¹⁷⁷ aşamasında kalırsak, Smith ihmal edilebilir bazı kayıtlarla birlikte Hume’un savına katılabilirdi; çünkü bu “ilkel dil”de her varlık belirtici tekil bir nesneyi tanımlar. Ancak, Smith’in görüşüne göre, Hume’un başarısızlığı, bu tekil kavramları mutlak olarak ele alması ve onları tarihsel gelişmeleri içinde izlememesidir. Smith’in Hume’un savına itirazı bu noktada, bu aşamada ve yine onun görüşüne göre metafiziğin ortaya çıkmaya başladığı yerde başlar:

Sonraları, bu iki vahşinin daha da *genişleyen deneyimi* onları gözlem yapmaya sevk ettiği ve zorunlu nedenler onları başka mağara, ağaç ve çeşmelerden söz etmeye mecbur bıraktığı zaman, onlar tabii ki bu yeni nesnelerin her birine aynı adı vereceklerdi. Bu sayede onlar ilk kez tanıştıkları benzer nesneyi dile getirme alışkanlığı edindiler. Bu yeni nesnelerin hiç birinin kendine ait herhangi bir ismi yoktu, ama her biri böyle bir isim almış bir başka nesneye tıpatıp benziyordu.¹⁷⁸

Bu yüzden:

Bu vahşilerin, yenilerin çok yakın bir benzerlik gösterdiği eskileri ve eskilerin adlarını anımsamadan bu yeni nesneleri gözlemleyebilmesi imkânsızdı. Bu yeni nesnelerin herhangi birinden söz etmek veya onu birbirlerine göstermek için vesileleri olduğu zaman, onlar elbette eski birine karşılık düşen ismi telaffuz edeceklerdi; o esnada bu fikir onların belleğinde her halükârda en kuvvetli ve canlı biçimde belirmekten geri duramazdı. Bu yüzden, başlangıçta tekillerin özel isimleri olan bu sözcüklerin her biri, farkına varmadan bir çokluğun cins ismi halini alacaktı.¹⁷⁹

Dilin yapısında yansımasını bulduğu gibi, toplumun doğayı kendine mal etme yolunda da bu ilerlemenin bir sonucu olarak, “cins isimler” veya “genel isimler”¹⁸⁰ ortaya çıkar. Ne var ki, Humecu itiraza bir cevap olarak, Smith’in genel isimlerin veya kavramların oluşumuna ilişkin açıklaması, bu noktadan itibaren büyük bir zorlukla yüz yüze kalır. Başlangıçta tekil bir nesneyi tanımlayan belli bir varlık belirtici, şimdi genel bir isim olarak sadece belirli bir nesneler çokluğunun bir tür olarak *benzerliğini* tanımlıyor; çünkü “bir türü oluşturan şey, yalnızca birbirleriyle belirli bir derecede benzerlik gösteren bir takım nesnelerdir ve bu yüzden onların herhangi birini ifade etmek için kullanılabilen tek bir isimle gösterilmişlerdir.”¹⁸¹ Ama Smith sadece tümelleri değil, aynı zamanda tekilleri de hesaba katmak ister. Bu, “çeşitli parçaları (...) bir bütün olarak” incelemeyi gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda “bu parçaların birbirleriyle olan bağlantı ve ilgiler”inin de incelenmesini gerektirir. Smith’in bu aşamada uğraşmak zorunda olduğu farklı soru, tekil

¹⁷⁵ Smith, *LRBL*, s. 9 § 18 (italikler bana ait).

¹⁷⁶ Smith, *Languages*, s. 203 § 1.

¹⁷⁷ *Age*.

¹⁷⁸ *Age*, s. 203/4 § (italikler bana ait).

¹⁷⁹ *Age*, s. 204 § 1.

¹⁸⁰ *Age*, s. 205 § 3.

¹⁸¹ *Age*, s. 205 § 2.

bir nesnenin yalnızca genel yönünü tanımlayan bu genel adları kullanarak tekil nesnelerin nasıl adlandırılabileceğidir.

Nesnelerin çok büyük bir kısmı, bu türden genel adlarla ayırt edilmiş biçimde kendi uygun sınıflarının ve çeşitlerinin altına böylece yerleştirildiği zaman, her tikel çeşidin veya türün altında kapsanan bu neredeyse sonsuz sayıdaki tekilin, türün genel adından farklı, kendilerine ait herhangi bir tikel ya da özel ada sahip olabilmeleri imkânsızdır. Bu yüzden, herhangi bir tekil nesneden söz etme gereği doğduğunda, onu aynı genel ad altında kapsanan öteki nesnelerden, ya ilkin onun özgün nitelikleriyle veya ikinci olarak, onu bazı başka şeylere dâhil eden özel ilişkiyle ayırt etmek çoğu kez kaçınılmaz hale gelmiştir.¹⁸²

Doğayla bu “genişleyen deneyim”¹⁸³ metafizikte daha fazla bir artışa yol açar ve bunun bir sonucu olarak bir takım başka sözcük dizileri, yani “isim-sıfatlar”, “edatlar” ve “rakamlar” ortaya çıkar. Burada ilk bahsedilen iki sözcük dizisine, yani isim-sıfatlara ve edatlara değinmek istiyorum. Smith’in görüşüne göre, birinciler niteliği ikinciler ise ilişkileri ifade eder. Ona göre, “kendi başlarına soyut olabilseler bile ne nitelik ne de ilişki soyut biçimde var olabilir. Alalım *yeşil* örneğini. Bu, kayıtlayıcı olduğu düşünülen bir özelliği veya daha somut biçimiyle söylenirse, kendisine bunun uygulanabildiği tekil nesneyi ifade eder. Açık ki, bu tür sözcükler, aynı genel ad altında kapsanan belirli nesneleri diğerlerinden ayırt etmeye yarayabilir. Örneğin, *yeşil ağaç* sözcükleri belirli bir ağacı kurumuş veya kavrulmuş olan diğerlerinden ayırt etme görevi görebilir.”¹⁸⁴ Benzer biçimde, edatlar (...ın/in, ...a/e, yukarı, aşağı) “müşterek ilgi nesnesiyle somut biçimdeki”¹⁸⁵ belirli ilişkileri ifade ederler. Bununla birlikte ne sıfat ne de edat belirli bir nesneye atıfta bulunmak için yetmiyorsa, aynı anda ve aynı cümle içinde her iki sözcük takımını kullanabiliriz. “Örneğin, meradaki *yeşil ağaç* dediğimiz zaman, biz belli bir ağacı yalnızca ona ait bir özelliklikle değil, aynı zamanda bir başka nesneyle içinde bulunduğu ilişkiyle de ayırt ederiz.”¹⁸⁶

Sonuç olarak, toplumun doğayı kendine mal edişinin ilerleyişi içinde, nesnelere ilişkin sınıflandırmalar yerleşik hale geldiği andan itibaren, başlangıçta belli bir nesneyi tanımlayan varlık belirticiler, Hume’un görüşüne karşıt olarak Smith’e göre, şimdi aynı nesnelerin bir sınıfını ifade eder ve genel bir kavram halini alırlar. Biz bu özellikleri ancak dışsal duyumlar yoluyla algılarız, ama onların birbirleriyle ilişkilerini imgelem kapasitemiz sayesinde kurarız. Bundan dolayı, Smith’in Descartes’inkinden farklı olan açıklamasına göre, biz ne dışsal duyu algısından ne de sağduyumuzdan veya imgelemimizden vazgeçebiliriz.

182 *Age*, s. 205 § 3.

183 Smith, *Languages*, s. 203 § 1.

184 *Age*, s. 205 § 4.

185 *Age*, s. 206 § 5.

186 *Age*.

Kaynakça

1. Aristotle, "On the Soul", *The Complete Works of Aristotle*, cilt 1, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1985.
2. Davie, George E., "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense", *The Scottish Enlightenment and Other Essays*, Polygon, Edinburg, 1991.
3. Descartes, R., *Meditations, The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
4. Holz, H. H., *Dialektik der Widerspiegelung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1983.
5. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.
6. Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1989.
7. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
8. Millar, J., *The Origin of the Distinction of Ranks*, Bristol/Tokyo, 1960.
9. Reid, T., *Philosophical Works*, cilt 1, yay. W. Hamilton, Edinburg, 1895; yeniden baskı: Hildesheim, 1967.
10. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
11. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, yay. haz. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
12. Smith, A., "Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.
13. Smith, A., "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
14. Smith, A., "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Physics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
15. Smith, A., "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
16. Smith, A., "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
17. Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, yay. haz. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

3

Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası:

Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu

*İnsan halinin talihli tabiatı,
tam da ... zorluğa meydan veren koşulların,
onun ortadan kaldırılması için araçları da önermesidir.*

John Millar

Özne ve öznellik üzerine pek çok çalışması bulunan ve ayrıca Hegel üzerine araştırmalarıyla bilinen Alman düşünür Dieter Henrich, alt başlığı *Öznellik Üzerine Dersler* olan kitabında öznellik sorunu üzerine eğilmesinin amacının, “insanî olanın geleceği”ne dair yeni bir perspektif kazanmak olduğunu belirtiyor.¹⁸⁷ Felsefe tarihinde büyük atılımların dürtüsünün hep böyle bir perspektif arayışı ve potansiyel özgürleştirici yapıları ve yeni olanakları açığa çıkarıp geliştirmek olduğu söylenebilir. Bugün de felsefede ve bilimlerde yürütülen güncel tartışmalara bakıldığında, pekala böyle bir arayış içinde olduğu ileri sürülebilir. Klasik modern felsefe de böyle bir taleple ortaya çıkmıştır. Henrich’in belirttiği gibi, klasik modern felsefe, ileri sürmüştüğü argümanlarında “insanın kendi düşüncesinin ve etkinliğinin öznesi”¹⁸⁸, bilinçli faili olduğu ve olabileceği savına merkezî bir anlam yüklemiştir. Köklü değişim ve hemen her şeyde yeniden başlama arayışında gerçek, özne ve özgürlük anlayışı ve kavramları, klasik modern felsefenin başvurduğu en güçlü kavrayışlar olmuştur. Bu felsefenin başlangıcıyla ismi ayrılmaz bir şekilde ilişkili olan René Descartes (1596-1650), *düşünüyorum, öyleyse benim (je pense, donc je suis)*¹⁸⁹ sözü ile skolastik felsefeye toplu bir saldırı başlatmıştır ve

¹⁸⁷ Henrich, D., *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007, s. 15.

¹⁸⁸ *Age*, s. 18.

¹⁸⁹ Descartes, R., *Discours de la Méthode* (Fransızca/Almanca), yay. haz. H. Ostwald, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001, s. 65. Descartes’ın *Discours de la Méthode* (Metod Üzerine) başlıklı eserinden aktardığım bu cümle, bildiği üzere, Türkçeye genellikle “Düşünüyorum, öyleyse varım” olarak çevrilir. Bu çeviri yanlış olmasa da (çünkü “suis”, “être” (olmak; Ing. to be, Alm. sein) fiilinden geliyor ve birinci tekil şahısa göre çekilmiş halidir), cümlelerin tam karşılığını vermediği kanısındayım. Descartes, “varım” tabirini açıkça, Latince kaleme aldığı *Meditationes de Prima Philosophia*’da (İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar) kullanıyor. Şöyle diyor Descartes: *Benim, varım (Ego sum, ego existo)*. Bkz. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* (Latince/Almanca), Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2004, s. 78; italikler Descartes’a aittir). *Discours de la Méthode*’taki cümlede Descartes, “ben”in salt varolma durumunu aşan özne boyutuna vurgu yapıyor. Bundan dolayı, ele alınan konu bağlamında *Discours de la Méthode*’tan aktarma yapmayı ve bu cümleyi, *(je pense, donc je suis) düşünüyorum, öyleyse benim* olarak çevirmeyi uygun

böylelikle, istisnasız hemen her şeyi köklü olarak değiştirmeyi amaçlamaktadır. Öyle ki, Descartes, bu radikal amacına ulaşabilmek için seçmiş olduğu yöntemi, yeni felsefi bakışı ve bunlara dayanarak elde edeceği *gerçek* bilgiyi temellendirebilmek için, kendisine skolastik felsefeye dayalı olarak zararlı ne öğretiliyse, hemen her şeyi “ruhumdan kökü ile sökmek istiyorum”¹⁹⁰ diyor. Yanlış anlaşılmalıdır; Descartes, skolastik felsefede yararlı şeyler de görmektedir ve eleştirisi bunları yıkmayı değil, tersine kurmak istediği yeni felsefe çerçevesinde muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Benzer bir şekilde Henrich de, bugün özne üzerine yeniden düşünürken, Nietzsche ve Heidegger’den kaynaklanan salt “yıkıcı ayaklanma”¹⁹¹ ruhuna ve özne kuramına hâkim olan bugünkü bazı basitleştirici yaklaşımların tersine, klasik modern özne felsefesinin derinliğinin kavranmasının yeni açılımlar için kaçınılmaz olduğuna dikkat çekiyor.

Descartes’ın denemiş olduğu felsefi devrimin derinliğini ve çapını gösterebilmek ve de bunun ortaya attığı sorunları ele alınan konu bağlamında sergileyebilmek için, onun özne kavramına vermiş olduğu yeni anlama bakmak yerinde olacaktır –ki bu, aynı zamanda yazıda kullanılan özne kavramının hangi anlamda kullanıldığına da açıklık getirecektir. Burada dil felsefesinde cümle kuramı çerçevesinde kullanılan özne kavramı üzerinde durulmayacaktır. Konuya, daha çok, ontolojik anlamda kullanılan özne kavramına dönerek açıklık getirilmek istenmektedir. Ontoloji çerçevesinde, varlığa bazen özne özelliği yüklenir. Bu, *özne* (subject) kavramının *töz* (substance) kavramıyla yakından ilgili olduğuna işaret etmektedir. Joël Biard’ın belirttiği gibi, ortaçağ felsefesi, bu anlamda düşüncenin içeriğinin “nesnel” varlığı karşısında dış dünyayı “öznel varlık” olarak betimlemektedir. Descartes, ortaçağ felsefesinin kavramlarına sadık kalarak ve insanın düşünsel boyutuna gönderme yapmak için, özne kavramını hiç kullanmasa da, bu iki varlık kategorisini karşı karşıya getirmektedir. O, düşünen tözden (*Ben*) ve genişliği veya çapı olan tözden bahsetmekle ortaçağ felsefesinin kategoryal yaklaşımını tersine çevirmekte ve böylelikle, özne ve nesne kavramlarının yerlerini değiştirip yeniden tanımlamaktadır. Descartes’ın sergilemiş olduğu yeni felsefi yaklaşıma göre, töz kavramı bundan böyle varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan *beni*, nesne ise, ya bilincin yönelimsel içeriğini, ya da temsili sunulan şeyi betimlemektedir.¹⁹² Şüphesiz, skolastik felsefeye özgü kategoryal ilişkinin tersine çevrilmesiyle birlikte, bireyin, onun üstündeki kurumlar karşısında gerçeği bilebileceği düşüncesi ve bu konuda iddia ileri sürme hakkı gerekçelendirilmiş olmaktadır.

Bu belirlemenin siyasi sonucuna en çok vurgu yapanlardan birisi G.W.F. Hegel (1770-1831) olmuştur. Örneğin, 1821/2 tarihli *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*’inde şöyle diyor Hegel:

Genel olarak insan tininin kendi derinliğini hissetmiş olması, onun kendi kavrayışından önce tamamiyle gerekçelendirilmiş hiçbir şeyi tanımaması ve onun için hak ve özgürlük vesaireye dair kendi duygusundan... [ve düşüncesinden –D.G.] başka hiçbir şeyin o kadar sağlam ve kutsal olmaması, yeni döneme özgü önemli bir görünüş ve tinin yeni yönelimidir. O, bu tahayyüllerde hükümetin

buldum (italikler Descartes’a aittir).

190 Descartes, *Discours de la Méthode*, s. 45.

191 Henrich, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, s. 18.

192 Biard, J., “Subjekt”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimlerin Ansiklopedisi)*, yay. haz. Hans Jörg Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, cilt 4, ss. 474-5.

uygulamalarını değerlendirmek için kendi ölçüsünü görmektedir. İnsanlar yönetmeliklere uysalar da, bu konuda kendilerine ait düşünceye sahip olma hakkını muhafaza etmektedirler.¹⁹³

Kuşkusuz, Descartes ile başlayan felsefedeki bu yeni yönelim, “gerçek nedir?” sorusu ile doğrudan ilişkilidir. Onun özneyi düşünce ile özdeşleştirme, bir başka deyişle öznel-idealizt yönelimi, doğal olarak bilginin nesnelliğinin, gerçeğin ne olduğu konusunda ileri sürülen iddianın pekinliğinin nasıl sağlanacağına dair soruyu da yeniçağ ve modern felsefenin gündemine taşımıştır. Hans Heinz Holz, burada karşı karşıya bulunulan *özne-nesne* ilişkisine dair felsefi sorunu ve buna ilişkin tartışmaları/kavga-ları şöyle betimliyor:

Düşüncenin mantıksallığında, özneliğin ve nesnelliğin birliği, eş deyişle öznel olanın nesnelliği ve nesnel olan için özneliğin gerekçelendirme stratejisi kurulmaktadır. Bu epistemolojik öznelciliğin ontolojik bir önkoşulu öyle pekinleştirilmelidir –ki, relativizme veya agnostizme düşmesin. O halde, düşüncenin mantıksallığının, varlığın mantıksallığına tekabül ettiği nasıl gösterilebilir? –bu soru, Descartes’tan bu yana yeniçağın büyük sistem felsefelerinin peşini bırakmamıştır.¹⁹⁴

Tabi Descartes, bugün algılandığının veya genel olarak yorumlandığının tersine, felsefi çabasını salt kuramsal sorunlarla sınırlamamıştır. Onun amacı, *Discours de la Méthode*’ta açıkça belirttiği gibi, sadece bir “doğru yargılama” kuramı inşa etmek değildir. Descartes’ın öncelikli amacı *ilk felsefeyi* yeniden kurmak olsa da, o, doğru yargılamanın “doğru davranma”nın önkoşulu olduğunu çok iyi biliyordu.¹⁹⁵ Dolayısıyla her gerçek iddiası, Descartes’ın da açıkça belirttiği gibi, aynı zamanda etkinlik kuramıyla da ilişkilidir ve bu, davranışlarımızın doğru veya yanlış olduğunu, önceden nasıl kestirebileceğimiz ve sonradan nasıl bilebileceğimiz sorusunu da içinde barındırır. Descartes bu sorulara tanrı kavramına gönderme yaparak yanıt verilebileceğini düşünüyordu–ki, daha sonraki tartışmalar ve gelişmeler, onun bu önerisinin çoğu düşüncesini tatmin etmediğini göstermektedir. Adam Smith’in (1723-1790), eserlerinde bu iki soruya özne felsefesi çerçevesinde, Descartes’ın *düşünüyorum, o halde varım* belirlemesinden hareketle vermiş olduğu yanıtın, Descartes’ın özneyi özgürleştirme çabasına sadık kalarak, tam karşıtı ve çok daha kapsamlı bir yanıt vermeye çalıştığı görülmektedir.

Şüphesiz, burada çalışmanın merkezine neden Descartes ve Smith’in konduğu sorulabilir. Örneğin, neden Descartes ve Marx, veya daha popüler ve güncel olan birisi, örneğin Habermas değil de, Descartes ve Smith? Bu sorunun yanıtı, Descartes’ın bilginin öznesini kuruluş biçimi ve de onun bilgisinin nesnelliğini temellendirmek için seçmiş olduğu yöntem ile ilgilidir. Özne felsefesinde Descartes “ben” ile başlarken, Smith “diğer ben” ile başlamış ve Descartes’ın belirlemesinin karşısına, *kendimizi, diğerleri bizi nasıl görüyorsa veya diğerlerinin bizi nasıl gördüğüne inanıyorsak öyle görürüz* belirlemesini koymuştur (bunun ne anlama geldiği aşağıda görülecektir). Böylelikle özne felsefesinde mümkün iki temel duruş formüle edilmiş oluyor ve daha sonraki tartışmalar, aşağıda da göreceğimiz gibi, ya bu iki temel duruş arasında gidip gelmektedir ya da bunlardan birini canlı tutup geliştirmeyi amaçlamaktadır. Örneğin Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te bu birbirine tamamiyle zıt ve çok farklı sonuçlara götüren iki yaklaşımı, *cogito* ilkesinden

193 Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822 (Hukuk Felsefesi: 1821/1822 Dersleri)*, yay. haz. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, s. 33.

194 Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, J.B. Metzler, Stuttgart, 1997, s. 137.

195 Descartes, *Discours de la Méthode*, ss. 55-7.

hareketle (kanımca başarısızca) birbiriyle uyuşturmaya çalışmıştır. O, bir taraftan insan hakikatinin incelenmesine *cogito* ile başlanması gerektiğini düşünmektedir ve bilinci bilinç dolayısıyla tanımlamaya çalışmaktadır. Ama diğer taraftan, farkında olmadan, *cogito* ilkesini tamamiyle dışlayan Smith'in ilkesini üstlenip "kabul ediyorum –ki ben, diğeri beni gördüğü gibiyim" demektedir. Sartre da, birçok başka düşünür gibi, Smith'in Descartes ile yürüttüğü köklü tartışmayı dikkate almadığı için içinden çıkamadığı çelişkilerle karşı karşıya kalmaktadır. Söz konusu eserinde birbirini dışlayan bu iki duruş birbiriyle ilişkilendirilemediği için yanyana durmaktadır.¹⁹⁶ Kısacası, Descartes ve Smith, çağdaş özne felsefesinde mümkün iki temel duruşu formüle etmekle, modern felsefe tarihinde iki en üst momenti de temsil etmektedir.

Aşağıda kullanılan "özne", "insan", "ben" veya "birey" kavramları ya aynı anlamda kullanılmakta, ya da sözün gidişatına bağlı olarak birbirine yakın olsa da, belirgin olarak şu iki anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan birine yukarıda işaret edilmiştir: İnsan, kendi düşünce ve etkinliklerinin öznesi ve dolayısıyla bilinçli faildir. Diğer ise, tarih felsefesi çerçevesinde kullanılan anlamdır ve daha çok, *kolectif özne* (soyutlama düzeyine bağlı olarak: İnsan, grup, toplumsal sınıf, vs.) kavramına gönderme yapmaktadır.

Gerekli bir hatırlatma: Adam Smith kimdir?

Rosa Luxemburg'un (1870-1919) belirttiği gibi, Adam Smith, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Napoléon'un yanında en güçlü hükümdar olarak görülmektedir.¹⁹⁷ Yaşadığı dönemde yayımlanmış olan eserleri, *The Theory of Moral Sentiments (Ahlaksal Duygular Kuramı)* ilk olarak 1759'da, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Kaynakları Üzerine Bir Araştırma; bundan sonra Ulusların Zenginliği* olarak gönderme yapılacaktır) ise 1776'da yayımlanmış ve her ikisi de 1789'daki büyük Fransız Devrimi'ne kaynaklık eden önemli eserlerdendir. Bir dizi iniş ve çıkıştan, geri çekilme ve yeni dalgalanmalardan sonra, *sosyal cumhuriyet* talebini gündeme getirmekle işçi sınıfının da tarih sahnesine çıktığını haber veren 1848 Devrimi'yle birlikte devrimin zaferi dünya çapında nihayet kesinleşmiştir ve Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da –Friedrich List'in (1789-1846) korumacı iktisat kuramını geçici olarak benimseyen Prusya gibi birkaç istisnanın dışında –bütün devletler, iktisat politikalarını Smith'e özgü olmayan ama artık Smith'in adıyla özdeşleşen "serbest ticaret" (*free trade*) düşüncesine dayandırdıklarını bir dizi uluslararası konferansta açıkça beyan etmiştir. Öyle ki, kendisini "Batı"dan en keskin şekilde ayıran siyasal İslam bile, "Batılı Smith" in gerekçelendirdiği ileri sürülen, ama aslında Thomas R. Malthus'tan (1766-1834) kaynaklanan neoliberal sosyal Darwinist ideoloji karşısında dayanamayıp yenik düşmüş ve artık bu ideolojiyi üstlenmeye başlamıştır. Dünya ölçeğinde neredeyse en sıradan insanlar bile, Smith hakkında hiçbir şey bilmeseler de, onun, artık bütün dillere yerleşmiş olan "görünmez el" (*invisible hand*) metaforunu türettiğini bilir olmuştur. Bu gelişmelerin ışığında, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın yayımlanışından iki yüz elli ve *Ulusların Zenginliği*'nin yayımlanışından iki yüz otuz yıl sonra, dünya çapında neredeyse bütün devletlerin iktisat politikasına kaynaklık eden Smith'in eserinin hâkim neoliberal yorumu temel alınacak olursa, onun bugün dünyanın 'görünmez en güçlü hükümdarı' olduğu ileri sürülebilir.

Smith'in bu neoliberal ve sosyal Darwinist taçlandırmayı hak edip etmediği bir tarafa;

196 Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Methuen & Co Ltd, Londra, 1972, ss. 20, 73-8, 84, 221-2.

197 Bkz. Luxemburg, R., "Zurück auf Adam Smith", *Gesammelte Werke "Adam Smith'e Geri Dönüş"*, Toplu Eserleri, cilt 1/1, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 729.

on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren iktisadî kuramı öne çıkmakla, neredeyse diğer bütün felsefeye (metafizik, epistemoloji, mantık, yöntem,^{198*} estetik, dil, retorik) ve felsefe tarihine, tarih ve topluma, kültür ve hukuka dair eserleri, yazıları, dersleri ve çalışmaları unutulmakla kalmamış, görünmez el metaforunu temel alan indirgemeci yorumların yirminci yüzyılın ortalarından itibaren hâkim olmasıyla, onun iktisadî kuramı da neredeyse *hiçbir-şeye* indirgenmiştir. Smith, felsefe ve bilimler tarihinde kuşkusuz özgün bir yer hak etmektedir. Ama o, Friedrich A. Hayek (1899-1992) gibi apolojistlerin veya özürçülerin giydirmeye çalıştığı neoliberal tacı hiç hak etmemiştir. Smith'in eserlerini bilimsel, ciddi ve daha kapsamlı yorumlamaya çalışanlar, onu bazen çağının Newton'u, bazense Aristoteles'i olarak tanımlamışlardır. Smith'in felsefe ve bilimler tarihindeki yerini tanımlamak için bu tür benzetmeler kuşkusuz daha isabetlidir. Bununla birlikte, bu benzetmeler de tam yerinde değildir. İlla da bir benzetme yapılacak ise, Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda denediği sentezlemeyi Smith bir bakıma on sekizinci yüzyılda denemiştir, denilebilir. Ne var ki, bu benzetme de tam uygun değildir. Çünkü Smith'i, Smith olarak, onu kendi tikelliğinde on sekizinci yüzyılın en kapsamlı sistematik düşünürü ve de soyutlama yoluyla burjuva çağını bütün çelişkileriyle kavramlaştırmaya çalışan bir kuramcı olarak kavramak gerekir. Peki, ama bu ne anlama gelmektedir?

Bugün Smith'in eserine ilişkin hâkim kaba ve çarpık yorumun tersine, on sekizinci yüzyıl düşünürleri, Smith'i, kapsamlı ve belki de en sistematik düşünen bir filozof olarak algılamışlar; hatta Glasgow ve Edinburgh gibi İskoç üniversitelerini, kelimenin geniş anlamında Avrupa felsefesinin merkezi olarak görenler bile olmuştur. Büyük olasılıkla bu gözlemden hareket eden Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'nda haklı olarak İngilizce felsefenin Edinburgh ve Glasgow ile sınırlı olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁹ Smith'ten sonra Glasgow'da, felsefe terminolojisine *epistemoloji* kavramını kazandıran Thomas Reid (1710-1796), Edinburgh'ta ise *An Essay on the History of Civil Society (Burjuva Toplumunun Tarihi Üzerine Bir Deneme)* adlı çalışmasıyla Hegel ve Marx'ı (1818-1883) derinden etkileyen Adam Ferguson (1723-1816) ders vermiştir. Reid ve Ferguson, Smith'ten değişik biçimlerde derin anlamda etkilenmiş, Smith'ten tüm farklılaşmalarına karşın, değişik biçimlerde de olsa onun hazırladığı yolda yürümüş ve onun ortaya attığı sorulara değişik biçimlerde yanıtlar aramışlardır. Klasik Alman felsefesinin en önemli kaynaklarından birisinin Hume (1711-1776) olduğu genel olarak bilinir. Ama klasik Alman felsefesinin kurucusu Kant (1724-1804) ve onun en üst uğrağını temsil eden Hegel, İskoç felsefesini Hume'dan ibaret görmemiştir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne kadarki ilk yazılarında, Smith'ten ve Smith'in hocası olan Francis Hutcheson'dan (1694-1746) yola çıkarak yeni bir ahlak kuramı geliştirmeye çalışmıştır.²⁰⁰ İskoç felsefesi, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile başlayan aşkınsal yönelimden sonra geliştirdiği felsefî duruşun ortaya çıkmasında da, hem olumlu hem de olumsuz anlamda Kant için önemli bir ölçü ve çıkış noktası olarak kalmıştır. Georg Lukács'ın (1885-1971) *Genç Hegel* adlı klasik eserinden sonra, Smith'in (ve diğer iktisat kuramcılarının) Hegel üzerinde de derin etkisi olduğu ve onun gelişiminde önemli bir dönüm noktası oluşturduğu genel

198 Smith, mantık bilimini salt bir düşünce yöntemi olarak ele almayı, örneğin Hegel ve Marx gibi, kapsamlı bir biçimde ontolojik temelde kurgulamış olsa da, yöntemle ayrıca önem vermiş ve bazı yazılarında yöntemi mantıkla doğrudan ilişkilendirmeden ele almıştır.

199 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Werke, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 281.

200 Bkz. Kant, I., *Eine Vorlesung über Ethik*, yay. haz. G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1991.

kabul görmüştür. Aslında Hegel'in kendisi de bunu açıkça teslim etmektedir.²⁰¹ Ama Hegel, Smith'i sadece iktisatçı olarak algılamamıştır. Hegel'e göre, on sekizinci yüzyılda İskoçya'nın İngilizce dilinde yapılan felsefenin merkezî bir konumuna gelmesine katkıda bulunan düşünürler, genellikle "ahlak üzerine yazmışlardır" ve "devlet iktisatçısı Adam Smith de bu anlamda [bir] filozoftur."²⁰² Eğer burada Hegel, "ahlak üzerine yazmışlardır" diyorsa, bunu ahlak felsefesine bugün hâkim olan biçimiyle salt bir erdem veya fazilet kuramı olarak yorumlamamak gerekir. İskoç düşünürleri, Hegel'in deyişiyle, *bütünü* gerçek olarak kavramış ve bütünü belli bir açıdan yorumlarken, onu diğer bütün bakış açılarıyla ve boyutlarıyla ilişkilendirerek ele almaya çalışmışlardır. Örneğin toplum, birey ve sınıflara ve bunların birbiriyle ilişkisine ahlak açısından bakarken, bunu felsefe (özellikle ontoloji ve epistemoloji) ve tarihle, iktisat ve siyasetle, sosyoloji ve estetikle, kısacası en geniş bakış açısıyla ilişkilendirerek, İskoç düşünürü Georg Davie'nin deyişiyle, gerçekçi bir açıdan yapmışlardır;²⁰³ ilişkileri ve çelişkileri, örneğin Kant gibi, moralize etmemişlerdir. Smith'i "Smith olarak" anlamak, onun felsefesini –burada sadece kabaca betimleyebildiğimiz –bu kapsamlı anlamda ele almanın ve Marx'ın tanımlamasıyla onu "bilim adamı" olarak kabul etmenin gerekliliğine işaret etmektedir.

Her büyük sistem denemesi gibi, Smith'in geride bırakmış olduğu, mantıksal ve sistematik bir bütünlük arz eden eserlerine de değişik açılardan bakılabilir. Burada önemli olan, bu değişik bakış açılarının birbirleri karşısında mutlaklaştırılmamasıdır. Zira değişik açılardan bakılan, yine aynı eserdir. Fakat ileri sürülen yorum önerisinin yorumlanan eserin özüne uygun ve kendi içinde tutarlı olması gerekir. Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* ile *Ulusların Zenginliği*'nin ilişkisi ileriden beri tartışılmalıdır. Bir iddiaya göre, Smith'in bu iki eserinde temel aldığı veya kendisine çıkış noktası olarak seçtiği ilkeler birbirine tamamiyle zıttır ve ilk eserinde bir toplumsal birey düşüncesinden hareket ederken, ikinci eserinde salt kendi çıkarını gözetken ben-merkezci birey düşüncesinden yola çıkmaktadır. Öyle ki, iki eser, sanki tamamiyle iki farklı Adam Smith tarafından kaleme alınmıştır ve hatta bu sorunu dile getirmek için, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında "Adam Smith Problemi" adı altında özel bir kavram bile türetilmiştir.²⁰⁴ Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde Smith'in bütün eserlerinin yayımlanması ve ayrıca ucuz baskıyla geniş kesimlere sunulmasından sonra, iki eser arasındaki çelişki düşüncesi, yerini Smith'in eserlerinin bütünlüklü olarak ele alınması gerektiği yaklaşımına bıraktı. Ancak şimdi tartışma, bu iki başyapıtın hangi anlamda bütünlüklü olarak ele alınması gerektiği sorusunda düğümlenmektedir. Bu yazının amacı, bu soruyu doğrudan merkeze almak değildir. Smith'in eserinin merkezinde, Descartes ile modern felsefenin gündemine taşınan ve ondan bu yana merkezî bir yere sahip özne/insan/birey/ben kavram(lar)ı bulunmaktadır. Soğuk savaş döneminde marksologlar (*Marxologists; Marxologen*) tarafından vulgarlaştırılıp neredeyse tanınmaz hale getirilen Marx'ın felsefesi de, kendisini açıkça bu gelenek içinde görmektedir. Marx, örneğin *Das*

201 Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie Rechts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Werke, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, ss. 346-7, §189.

202 Age, s. 285 (vurgu Hegel'in).

203 Davie, G.E., *A Passions for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, Polygon, Edinburgh, 1994.

204 Kavramın kökeni ve tarihine ilişkin bkz. "Introduction", Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (*Ahlaksal Duygular Kuramı*) içinde, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984,, ss. 20-5; ayrıca bkz. Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* (Adam Smith Sorunu: *Ahlaksal Duygular Kuramı ve Ulusların Zenginliği*'ndeki İnsan Doğasını ve Toplumu Uyuşturma), İ. B. Tauris, Londra/New York, 2007.

Kapital'de, komünizmi "ortak üretim araçları ile çalışan ve kendi farklı türde bireysel emek gücünü öz-bilinçli toplumsal emek gücü olarak harcayan özgür insanların birliği"²⁰⁵ olarak tanımlar ve *Komünist Manifesto*'da bir ölüm kalım mücadelesi olarak betimlenen sınıf mücadelesinin sonunda, "sınıflarıyla ve sınıf karşıtılarıyla burjuva toplumunun yerine her birinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik geçmektedir" denmektedir.²⁰⁶ Smith'in gelişiminde en üst momentini oluşturduğu klasik İskoç felsefesi, kendisini başta Descartes'a ve genel olarak rasyonalist felsefeye karşı tanımlamış olsa da açıkça Descartes'ın kurmaya çalıştığı özne felsefesi geleneği içinde kalmıştır. Bu konuda, Hume'un ilk klasik felsefi çalışmasının başlığını hatırlamak bile yeterlidir: *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme)*. Klasik Alman felsefesinde *ben* kavramı ne kadar merkezî bir konuma sahipse, İskoç klasik felsefesinde de *human nature (insan doğası)* kavramı en az o kadar merkezî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Smith, yukarıda tanımladığımız modern felsefenin iki temel sorusuna yanıt vermek için, eserlerinde *öznenin kuruluşu ve kurtuluşu* başlığı altında toplanabilecek bir kuram geliştirmiştir. Çağdaş felsefenin Descartes'tan devraldığı bu sorun, Husserl'den bu yana öznenin kuruluşu başlığı altında tartışılmaktadır. Kuruluş kavramını kullanmasa da, Descartes'ın sorunu öznenin kuruluşudur ve Smith bu sorunu açıkça "insan doğasının kuruluşu" başlığı altında tartışmıştır.²⁰⁷ Bu yazının asıl amacı, Smith'in eserinin, şimdiye kadar pek dikkate alınmayan bu yanına dikkat çekmektir. Genel hatlarıyla belirtilecek olursa, Smith'in, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nda genel bir özne felsefesi ortaya koyuyor olduğu ve bu açıdan *Ulusların Zenginliği*'nde "ticarî toplum" (*commercial society*) kavramı altında tartıştığı kapitalist toplumda öznenin durumunu incelediği ve eleştirdiği söylenebilir. Yazının bundan sonraki kısmında öncelikle Smith'in genel özne felsefesi ortaya konulacak ve daha sonra onun, öznenin kapitalist toplumdaki durumuna ilişkin çözümlemesi sunulacaktır. Son olarak ise, en başta anılan ama diğer eserlerinde de kendisinin ortaya koyduğu soruna ilişkin bir çözüm üretip üretmediği sorgulanacaktır. Bunlar yapılırken Smith'in sadece tarihsel önemi vurgulanmayacak, aynı zamanda, özne felsefesinde değişik açılardan önem arz eden, daha çok güncel isimlerle de bağlantı kurularak onun güncelliğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Özne felsefesinde Smith'in yöntemsel devrimi

Smith, kendi özne felsefesini geliştirirken birçok felsefi sisteme aynı anda yanıt vermeyi ve bunların bir sentezine ulaşmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan ise, ta yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve daha çok George Berkeley'in (1685-1753) ismiyle anılan değişik solipsist duruşları yıkmayı hedeflemektedir. Smith, bunu, sağduyu (*common sense*) felsefesi çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışır. Sağduyu felsefesi ilişkisel bir yaklaşımdır ve bundan dolayı Smith, felsefeyi, "doğanın ilkelerini birleştiren bilim" olarak tanımlar. Smith'e göre felsefenin görevi, "bütün bu bağlantısı olmayan nesneleri birleştiren görünmez halkalar"ı ortaya çıkarmak ve böylece ilk bakışta "ahensiz ve uyumsuz görüşlerin karmaşası" gibi gözüken ama kendi yasaları olan "doğanın tiyatrosu"na özne açısından bir "düzen"

205 Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, Marx-Engels-Werke, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 92; ayrıca bkz. Marx, K., *Kapital*, c. 1, Sol Yay., Ankara, 1986, s. 93 (çeviri ve vurgu bana aittir).

206 Engels F. ve Marx, K. *Manifest der kommunistischen Partei*, Marx-Engels-Werke, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 482 (vurgu bana aittir).

207 Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, s. 148.

getirmektedir.²⁰⁸ Smith, “doğa” kavramını burada *evren* anlamında kullanmaktadır ve bu felsefenin görevine dair tanımlaması doğa, toplum ve düşünce için aynı anda geçerlidir. Genellikle sağduyu felsefesinin kurucusu olarak anılan Thomas Reid, Smith’ten birçok bakımdan farklılaşır. Ama bu iki düşünür arasındaki temel fark, idealizm ve materyalizm bağlamında ortaya çıkar. Reid idealist bir düşünür iken, Smith materyalist bir düşünürdür. Ama Smith, kendisini aynı zamanda diyalektikçi olarak da görür ve materyalist açıdan yorumladığı Stoacı diyalektik felsefe geleneğine dâhil eder.²⁰⁹ Dolayısıyla Smith, doğada, toplumda ve düşüncede farklılığı da gözetken birliği sağlayan *halkaları* ortaya çıkarmak ve bütün bu farklı alanların birbiriyle nasıl ilişkilendiğini göstermek istemektedir (Smith’in bu ilkeyi özne felsefesi çerçevesinde nasıl kullandığına aşağıda dönülecektir).

Smith’in bu çerçevede sentezine ulaşmak istediği felsefi duruşların başında, kendisinin en yakın arkadaşı olan David Hume’un agnostik-atomist yaklaşımı geliyor. Tabii, bu dolayısıyla Smith, aynı zamanda, ikinci olarak, Descartes’in eleştirisi olarak ortaya çıkan, özneyi edilgin, sadece algılayan bir varlığa indirgeyen Locke’un geliştirdiği ileri sürülen naif-realist duruşa yanıt veriyor. Elbette bunların hepsinin başında, Descartes’in öznal-idealist yaklaşımı bulunuyor. Bundan dolayı, Hume’un olduğu kadar Descartes’in geliştirdiği sistem de, Smith için birçok bakımdan hem negatif hem de pozitif bir örnek işlevi görüyor. Kısacası Smith, kendi felsefi yaklaşımı çerçevesinde, onların sistemlerinin çözmekten çok ortaya attığı sorulara yanıt vermeye çalışıyor.

Smith’in bütün bu karmaşık ve birçok bakımdan birbirine zıt felsefi sistemlerin sistematik sentezine özne felsefesi çerçevesinde nasıl ulaştığını gösterebilmek için, öncelikle özne felsefesinin, daha doğrusu öznenin kuruluşunun olmazsa olmazlarının belirlenmesi gerekiyor. Bunun için, Smith’in dil ve dilin kökeni üzerine kaleme aldığı ve oldukça uzun başlığı genellikle *Dillerin İlk Formasyonu* olarak kısaltılan çalışmasından kısa bir pasaja bakılabilir. On sekizinci yüzyıla özgü diliyle şöyle diyor Smith: “Konuşma öğretilmemiş, [ve aynı zamanda–D.G.] insan toplumundan uzakta yetiştirilmiş iki vahşi, karşılıklı gereksinimlerini birbirlerine anlatabilmek için, doğal olarak, belirli nesneleri betimlediğini düşündükleri belli sesler çıkararak dili oluşturmaya başlar.”²¹⁰

Herşeyden önce belirtmek gerekir ki, Smith bu pasajda teolojik kitapların yaradılış mitine yönelik üstü kapalı bir eleştiri formüle etmektedir; insanın hem doğal hem duygusal ve düşünsel dünyasını ve bunun sonucu olarak da hem de kendisini bütün bunların bütünü olarak yine kendisinin yarattığı tezini ileri sürmektedir. Bu pasaj, Smith’in tüm toplumsal felsefesini sergilemek için çıkış noktası olarak alınabilir. Dikkat edilirse, toplumu Smith, Hegel’in Smith’ten esinlenerek türettiği deyişle belirtecek olursak, “gereksinimler sistemi” olarak tanımlıyor; ona atfedildiği gibi ve pazar toplumunda gerçekten vuku bulduğu şekliyle “kâr etme sistemi” olarak değil. Burada Smith, kurgulamış olduğu en küçük toplumsal ilişki örneğinde, öznenin kuruluşunda ontolojik olarak iç içe geçmiş üç

208 Smith, A., “History of Astronomy” (“Astronomi Tarihi”), *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, ss. 45-6.

209 Diyalektik ve materyalist felsefi bakış, başka bir deyişle diyalektik materyalizm, genellikle sadece Marx’a atfedilen bir felsefi duruştur. Bu bir bakıma doğru bir belirlemedir, çünkü Marx (ve Engels) bu felsefi duruşu en tutarlı bir şekilde uygulayan düşünürlerdir. Ama Adam Smith kendisini açıkça hem materyalist hem de diyalektikçi bir düşünür olarak tanımlar. Özellikle bkz. Adam Smith, “Ancient Physics” (“Antik Fizik”), *Essays on Philosophical Subjects* içinde, ss. 106-17; “Ancient Logics and Metaphysics” (“Antik Mantık ve Metafizik”), *Essays on Philosophical Subjects* içinde, ss. 118-29; “External Senses” (“Dış Duyular”), *Essays on Philosophical Subjects* içinde, ss. 135-68.

210 Smith, A., “Languages”, *Lectures on Rhetoric and Belles Letters* içinde, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, s. 203.

boyuta işaret ediyor. O, “belirli nesneler” ile özellikle dış doğaya; “iki vahşi” örneğiyle doğa içinde ve üzerinde yükselen toplumsal ilişkilere; ve toplumsal ilişkilerde düşünsel bir aracı ve iletişim işlevi gören “gereksinimler” ve “sesler” ile de istek, duyu, duygu ve düşünce dünyasına, kısacası insanın iç dünyasına gönderme yapıyor. Toplumsal ilişkilerde doğayı dikkate almayan, örneğin Meadci veya Habermasçı sosyolojist yaklaşımları bir tarafa bırakırsak, öznenin kuruluşunda bu üç boyutun değişik biçimde rol oynadığı genel kabul görüyor denebilir. Özne felsefesi çerçevesinde asıl sorun, bütün bu iç içe geçmiş farklı boyutların birbiriyle sistematik olarak nasıl ilişkilendirileceğidir. Bundan sonra seçilecek yöntemsel ilk adım çok önemlidir ve daha sonra atılacak mantıksal adımların temelini oluşturacaktır; çünkü bu, daha sonra geliştirilecek kuramın temelini oluşturacak ve dolayısıyla onun niteliğini (idealist, öznelci, nesnelci, solipsist, materyalist, diyalektik, vs.) belirleyecektir; eş deyişle burada, *ilk felsefenin* en temel sorularıyla karşı karşıya bulunmaktadır.

Yukarıda Smith’in önünde duran yöntemsel alternatiflere işaret edilmişti: Bir tarafta (Hume’da olduğu kadar radikal bir şekilde olmasa da) Locke’ta temelleri atılmış ve Kant’ın da üstlendiği doğal/“duyusal atomizm” ve agnostizm;²¹¹ diğer tarafta bilinebilirliği reddetmeyen iki tözlü kartezyen dünya görüşü –ki, bu görüşe göre şeylerin tözüne ilişkin bilgi doğuştan gelse de (*innate ideas*), yine de içten aktif bir şekilde üretilmesi gerekmektedir. İlk olarak anılan felsefi duruşa göre, bilginin kaynağı dış dünyadır. Bununla birlikte, bu görüşe göre doğada bir tözün varlığı ya bilinemez (Locke) ya da iddia edilemez (Hume). Engels (1820-1895), bu yaklaşımı, haklı olarak, materyalizmi “utangaç” bir şekilde kabul etmek olarak tanımlar.²¹² Smith gibi Kant da, bu sistemlerin bir sentezine ulaşmak ister. Ama o, Smith’ten farklı bir yol izler ve ulaştığı sentez, kanımca eklektizmden öteye gitmez. Şöyle ki, Kant, bir taraftan dış dünyaya ilişkin, Locke’tan Hume’a uzanan bir çizgiyi izlemeye çalışırken (örneğin *Ding an sich* olarak tanımladığı *kendinde şeyin* bazen yok olduğunu, bazense dolaylı olarak varlığını kabul edip ama bunun kesinlikle bilinmeyeceğini ileri sürmekle)²¹³, diğer taraftan Kartezyen ve Lockeçu temel duruşlar arasında bir senteze varmaya çalışır. Örneğin, kategorilerin *a priori* olduğu ön kabulünden hareket ederken Kant –ki bu, onun sisteminin temelini oluşturur –Kartezyen duruşa yaklaşır. Ama diğer taraftan, kategorilerin içinin boş olduğu ön kabulünden hareket edip onların içinin *deneyim* yoluyla doldurulduğunu ileri sürmekle de Lockeçu-Humecü görüşü üstlenir. Böylelikle Kant, kategorilerin kaynağı ile onların içini dolduracak bilginin kökenine dair dualist bir yaklaşım sergiler. Yukarıda belirtildiği gibi, Smith de, Kant gibi, bu iki felsefi sistemin bir sentezine ulaşmak istemektedir. Ancak bu konuda izlemiş olduğu yöntem bakımından Kant’tan tamamıyla ayrılır.

Smith, bir taraftan Locke’un bilgimizin öncelikli kaynağının dış dünya olduğuna dair tezini kabul (*dışsal a priorizm*) eder ve doğanın, bizim bakış açımızdan, istek ve arzularımıza “tamamıyla dışsal” ve onlardan “tamamıyla bağımsız” olarak var olduğundan hareket eder.²¹⁴ Ama Smith, Locke ve Hume’dan farklı olarak, bir tözün varlığından, onun maddi olduğunu ve bilinebileceği görüşünü temel alır. Smith’e göre, doğada her şey her

211 Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 2, s. 213.

212 Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (Klasik Alman Felsefesinin Sonu ve Ludwig Feuerbach)*, Marx-Engels-Werke, c. 21 içinde, Berlin, 1984, s. 276.

213 Bkz. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. haz. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998, ss. 336-77.

214 Smith, A., “External Senses”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, özellikle s. 136.

şeyle ilişkilidir (*common sense*). Her şeyi birbiriyle en temel düzeyde ilişkilendiren onların *maddi evrensel* özelliğidir. Ama diğer taraftan her şey tikeldir, evrenselin belli bir biçim almış halidir; bir başka deyişle, ancak tikel olarak görünebilen ama hiçbir zaman tam olarak örtüşmediği tözden başka bir şey değildir –ki, benzer bir argümantasyonu Hegel, *Mantık Bilimi*’nde, Kant’ın görünüş ile töz ilişkisine dair sergilediği dualist yaklaşıma karşı kullanır. Son olarak, her şeyin bir de en dış düzeyde algılanan rastlantısal veya olumsal (*accidental* veya *contingent*) özellikleri vardır. Smith’e göre, nesneyi, bütün bu özelliklerin dinamik bütünlüğü olarak düşünmek gerekmektedir. Smith, burada kısaca sergilemeye çalıştığımız nesne kavrayışını geliştirirken, açıkça Aristoteles’in *Fizik*’ine gönderme yapar; ama bu nesne kavrayışı, kanımca Leibniz’in *monad* kuramının materyalist bir yorumu olarak da görülebilir.

Özne-nesne ilişkisine yaklaşımında Smith, Hegel’in bilgi edinmenin “yasası” olarak tanımladığı bir yöntemi izliyor. Hegel’e göre kuramın nesnesini/konusunu bilebilmek için, onu olduğu gibi almak gerekmektedir ve dolayısıyla, tahayyülümüz kendisini nesneye göre şekillendirmelidir. Ama pratik çerçevesinde ise, nesnelerin gereksinim, istek, tutku ve arzularımıza göre şekillendirilmesi, bunların nesnenin içine taşınması gerekmektedir.²¹⁵ Özne-nesne kuramı çerçevesinde Smith de benzer bir argümantasyon stratejisi izler. Smith’e göre özne, nesneyi kendi gereksinim, istek, arzu, tahayyül ve estetik duygularına göre yeni bir şekle büründürürken, eş deyişle belirleyici olurken bile, bunu keyfi olarak yapamaz; nesnenin özelliklerini sürekli olarak dikkate almak zorundadır. Onun maddi varlığını ise, doğrudan tüketime dayalı nesnelerde bile, hiçbir zaman için ortadan kaldıramaz; özne, gerek üretken etkinliğinde emek aracılığıyla gerekse doğrudan tüketim aracılığıyla olsun, nesnelerin ancak şeklini/formunu değiştirebilir. Bundan dolayı, Marx bu süreci, doğa ile toplum arasında “madde değişimi”²¹⁶ (*Stoffwechsel*) olarak tanımlamıştır; bir başka deyişle, toplum, yaşayabilmek için üretken etkinliği olan emek aracılığıyla doğadan, onun şeklini değiştirerek madde kazanır, ama kazanmış olduğu bu maddeyi değişik biçimlerde doğaya geri verir. Kısacası, Smith, –düşüncenin kaynağı Adorno olsa da –Habermas’ın açıkça ifade ettiğinin tersine,²¹⁷ özne-nesne ilişkisinin ortadan kaldırılamaz bir olmazsa olmaz, süreklilik olduğu anlayışından hareket etmektedir.

Bununla birlikte, diğer taraftan, Locke’un naif-realizmi karşısında Smith, Descartes’ın göstermeye çalıştığı gibi, bilginin ve bunun kavramlaştırılmasının özne tarafından etkin bir şekilde üretildiğini göstermeye çalışır (*içsel a priorizm*). Ama Smith’in içsel a priorizm yaklaşımı sadece düşüncüyü değil, aynı zamanda gereksinimlerden kaynaklanan içgüdüyü, içduyuları ve duyguları da kapsar. Husserl’in *İlk Felsefe* üzerine okumalarında gösterdiği gibi, Locke özneyi bilgi edinme sürecinin etkin unsuru ve bu sürece içsel olarak değil, dışsal olarak kavramaktadır; öyle ki, sanki özne bilgiye dışarıdan eklenmektedir.²¹⁸ Oysa bilgi, öznenin bizzat etkin faili olduğu emeğin ve daha geniş anlamda etkinliklerinin sonucu elde edilir ve daha sonra kavramlaştırılarak genelleştirilir. Smith’e göre bilgi ve kavramlar içten üretilse de, bunlar kendi başına duran varlıklar (*entity*) değildir; ne denli

215 Hegel, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822*, yay. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, s. 43.

216 Marx, K., *Das Kapital*, s. 192.

217 Holz, H. H., *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik (Dünya Tasarımı ve Refleksiyon: Diyalektiğin Temellendirilmesine Dair Bir Deneme)*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimer, 2005, s. 18.

218 Husserl, E., *Erste Philosophie (İlk Felsefe)*, *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, c. 6 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, s. 103.

dolayımlı ve yönelimsel (*intentional*) olurlarsa olsunlar, belki tam da yönelimsel oldukları için, hep kendileri dışındaki bir şeylere gönderme yaparlar ve az çok kendileri dışındaki bir şeylere tekabül ederler. Dikkat edilirse, yukarıda alıntılanan pasajda Smith, insanların çıkardığı seslerin iki şeye birden gönderme yaptığına işaret etmektedir: (Dış) nesneler ve bu nesneler aracılığıyla giderilen veya giderileceğine inanılan gereksinimler.

Smith'in yöntemsel devriminin *ilk* boyutu kendisini tam da bu bağlamda gösterir. Smith, düşünce yetisini, kavramlar dünyasını ve dolayısıyla da metafiziği, Descartes gibi, hep varmış gibi *apriori* olarak şart koşmuyor. Tersine, özne-nesne ilişkisinde örneklemeye çalıştığımız gibi Smith, insanın sürekli genişleyen ve derinleşen bir şekilde doğayı kendi gereksinimine göre düzenlediği, emek (*labour*) aracılığıyla bu ontolojik koşulu yerine getirdiği oranda da sürekli genişleyen, derinleşen ve kompleksleşen bir toplumsal ilişkiler sistemi geliştirdiğinden; ve tüm bunlara koşut olarak da, sürekli genişleyen ve soyutlaşan, giderek göreceli bağımsızlaşan ve pratik ile ancak dolayımli ilişkilendirilebilecek bir kavramlar dünyası (*teori*) oluştuğu olgusundan hareket etmektedir.²¹⁹

Smith'in yöntemsel devriminin *ikinci* boyutu, kendisini onun öznel-arası (*intersubjective*) yaklaşımında göstermektedir. Yukarıda Smith'ten yaptığımız alıntıya dikkat edilirse, bu alıntının, Descartes'a ve yöntemsel bireyciliğe dayanan diğer tüm sistemlere saldırmak amacıyla bilinçli olarak seçildiği görülecektir. Smith, örneğin Descartes, Locke veya Hume gibi 'ben ve dünya' demiyor, 'dünya ve biz, sen ve ben' diyor.²²⁰ Descartes'ın formülü, bilgi ve ben-bilgisinin öznenin kuruluşu için yeterli olduğunu öngörmektedir. Oysa Henrich'in gösterdiği gibi, "ben" kelimesinin kullanılması ben-bilgisini şart koşsa da, "ben"i kurmaya yetmemektedir.²²¹ Ben-bilgisi, dış dünyayı ve diğer "ben"leri de şart koşan dolayımli veya yansılal bilgidir. Smith'e göre "ben", ancak dış dünyayla ilişkili olarak makro düzeyde ve tarihsel olarak "biz" üzerinden, mikro düzeyde ise, "sen" üzerinden dolayımli olarak kurulabilir. Burada Smith, örneğin Husserl'in yirminci yüzyılın başında Avrupa bilimlerinin içine düşmüş olduğu duruma ve Descartes'tan bu yana gelişmekte olan yöntemsel bireyciliğin sınırlarını aşmak ve felsefeyle bilimleri yeni bir temele oturtmak için öznel-arası ilişkili yönetime geçmek gerektiğine işaret ettiği gibi, özne felsefesinin ancak öznel-arası bir biçimde başlaması gerektiğini düşünmektedir. Ne var ki Smith, Husserl'den farklı olarak, öznel-arası düzeyde kalınmaması, tersine buradan hareketle daha karmaşık ilişkilere doğru gidilmesi ve bütünü kavranılabilmesi ve ortaya koyulabilmesi gerektiğinden hareket ediyor –ki, aslında Descartes'ın önermiş olduğu *temsil sunma* kuramı da (*presentation; Darstellung*), aslında Aristoteles'den kaynaklanan²²² ve Marx'ın *Das Kapital*'de kullandığı, "en basit ve en kolay bilinebilir şeylerden başlayıp en çok birleşik"²²³ ve karmaşık ilişkilere doğru yükselerek ilerlemesi gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir.

Yukarıda anılan okumalarında Henrich, insanın/öznenin ancak bütün ile ilişkili olarak düşünülebileceğini belirtmektedir. Kuşkusuz özne, bir varlık olarak tüm varlığın bir parçasıdır. Ama diğer taraftan, öznenin kendisini bu bütünü içinde, bütünüle ilişkili olarak görebilmesini sağlayacak yöntemsel-epistemolojik bir yaklaşıma gereksinimi vardır. Bir

219 Buraya toplumsal yaşamın doğal temellerine işaret etmek için özet olarak aktardığım Smith'in yaklaşımı için elinizdeki derlemeye bkz.: Doğan Göçmen, "Kartezyen Şüphecilik ve Hume'cu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi"

220 Buradaki sıralama her bakımdan önemlidir.

221 Henrich, D., *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, s. 30.

222 Aristoteles, *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, c. 2 içinde, s. 1625.

223 Descartes, R., *Discours de la Méthode*, s. 39.

başka deyişle, özne bütünü nasıl görecek ve kavrayacaktır? Burada, Lacan'dan hareketle, Avrupa'ya özgü özne felsefesinde iki temel gelenek arasında temel bir ayrım yapılabilir: *Cogito* ve *ayna* (*mirror*; *Spiegel*) geleneği.²²⁴ Lacan'a göre, benin formasyonuna ilişkin psikanaliz çerçevesinde edinilen deneyim, bizi *cogito* kavrayışını temel alan tüm felsefelerle "karşı çıkma"ya ve dolayısıyla, benin formasyonunu açıklayabilmek için *ayna* kavrayışına başvurmaya götürmektedir.²²⁵

Burada karşı karşıya kaldığımız soruyu, Smith'in, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın 1759 yılında yayımlanmasından sonra yapılan tartışmalar ışığında, 1790 yılında, altıncı baskıya eklemiş olduğu alt başlığa dönerek daha somut olarak sorabiliriz –öyle ki, bu, Smith'in yöntemsel devriminin *üçüncü* boyutunu da sergileme olanağı verecektir. Altıncı baskının tam başlığı şöyledir: *Ahlaksal Duygular Kuramı: Veya İnsanların Doğal Olarak Önce Komşularının ve Daha Sonra Kendilerinin Davranışlarını ve Karakterlerini Muhakeme Ettikleri İlkesinin Analizine Dair Bir Deneme*. Belirtildiği gibi, Smith, alt başlığı kitabına ilişkin tartışmaların ışığında ve iktisadî eserinin ta o dönemde başlayan bireyci yorumuna karşı koymuştur büyük olasılıkla. Dikkat edilirse o, örneğin Descartes'in önerdiği gibi ben ile değil, öbür ben ile başlanmasını önermektedir –ki, *komşular* diğer benlere işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu yaklaşımıyla Smith, ta o zaman, yirminci yüzyılda özneler-arası yaklaşımların, örneğin Husserl ve Sartre'in karşı karşıya olduğu bir soruya yanıt vermektedir–buna aşağıda döneceğim. Öznenin kurulabilmesi için –Henrich'in bütünü görülebilmesi ve kavranabilmesi gerektiğine dair önermesi akılda tutularak–, öncelikle Smith'in neden ben ile değil de diğer ben (*komşu*) ile başladığını sorgulayalım.

İlkin, ben ile başlayan özne felsefesinin sorunlarına bakalım. Descartes'in *cogito* geleneğini özne felsefesi çerçevesinde ve salt epistemolojik kuramın sınırlarını aşır belki de en tutarlı şekilde etkinlik ve eylem kuramına uygulayan kişi, klasik Alman düşünürlerinden J.G. Fichte (1762-1814) olmuştur. Fichte, *Wissenschaftslehre*'de (1794) öznenin diğer özneye gönderme yapmadan salt *kendine-göndermeli* (*self-referential*) kurulabileceğinden hareket etmekte ve "Ben=Ben" veya "Ben, Benim" ilkesini temellendirmeye çalışmaktadır.²²⁶ *Differenz* yazısında Hegel'in belirttiği gibi, bu, Fichte'nin sisteminin temelini oluşturmaktadır²²⁷ ve bu yaklaşımın en temel sorunu, diğer bene geçememesi, diğer beni tanıyıp, onu benin kuruluşunun içine dâhil edememesidir;²²⁸ çünkü ben, diğer benden önce, her şeyiyle (bakış açısıyla, bütün değerler ve yargı

224 Burada "ayna" kavramı bir metafor olarak kullanılmaktadır.

225 Burada amacım, Lacan'ın ayna kavrayışını psikanalize ne oranda uygun bir biçimde uygulayıp uygulamadığını, bu kavrayışın psikanaliz çerçevesinde kalınarak tam olarak kavranarak uygulanıp uygulanamayacağını ayrıntılı olarak tartışmak değil. Fakat *en passant* şu söylenebilir: Lacan, ayna kavrayışını uygulamaya çalışmakla psikanalizci yaklaşımın özneli sınırlarını aşmaya katkıda bulunmuştur. (Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", *Écrits: A Selection*, Routledge Classics, Londra ve New York, 1989, s. 1). Ama kanımca bu kavrayışın psikanalizci yaklaşım açısından ne anlama geldiğini tam olarak kestiremediği için, hâlâ psikanaliz çerçevesinde kalmaktadır. Burada Lacan'a gönderme yapmanın nedeni, daha çok, Avrupa felsefe tarihinde birbirine zıt bu iki felsefi yaklaşıma, bilebildiğim kadarıyla, ilk defa onun açıkça işaret etmiş olmasıdır. Elbette konu hemen herkes tarafından yaygın olarak algılanmaktaydı. Örneğin Adam Smith, *Ahlaksal Duygular Kuramı* adlı eserinde ahlak felsefesini tamamiyle *cogitocu* yaklaşımın sınırlarını kapsayarak aşma çabası üzerine kurmuştur. Hegel'in öznenin kuruluşunu ilgilendiren sorulara hasredilmiş olan *Tinin Fenomenolojisi* aynı şekilde ayna kuramı üzerine kuruludur.

226 Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, ss. 14-6.

227 Hegel, G.W.F., *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Renhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 52.

228 A.G., ss. 52-3.

sistemiyle) mutlak olarak kurulmuştur. Diğerini dâhil etmeden (Smith'in önermesinin tersine), diğerinin kuruluşunu kendi kuruluşuna öncelemeyen benler arası ilişki, karşılıklı tanıma ve tanınma ilişkisi değil, ancak karşılıklı olarak empoze etme ilişkisi olabilir. Bu sorunla Fichte, *Wissenschaftslehre*'de geliştirdiği bu ilkesini *Kapalı Ticaret Devleti*'inde (*Der geschlossene Handelsstaat*) toplumsal ve siyasî felsefeye uyarlamaya çalışırken karşılaşır. Fichte, bu şekilde kurulmuş olan benlerden oluşan toplumda, benler herhangi bir etkinlik göstermeden yan yana durdukları sürece bir sorun olmadığını belirtmektedir. Sorun, bu şekilde kurulmuş olan benlerin etkinlik göstermeye başlamasıyla ortaya çıkar ve onların "özgür eylemi" (Hobbes'un *doğal durum* (*state of nature*) olarak betimlediği ilişkilerde olduğu gibi), karşılıklı "iktidar kavgasının kaynağı" olur.²²⁹ Fichte, bu soruna çareyi, ancak benlere birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları için çağrı yapmakta bulmaktadır: "Yaşa ve yaşat."²³⁰ Ancak, sorunu moralize eden bu tür çağrılar karşılıklı iktidar kavgalarında pek bir etkisinin olmadığı genel olarak bilinir; çünkü iktidar kavgalarının, takip ettiği içsel kendine has bir mantığı vardır. İşte Smith'in ta on sekizinci yüzyılın ortalarında, daha sonra neredeyse yüz elli yıl sonra ise Husserl'in çözüm aradığı sorun budur. Husserl, yöntemsel bireyciliğin karşı karşıya bulunduğu bu sorunu aşmak için, Smith gibi özneler-arası bir yaklaşım önerse de, *fenomenolojik indirgeme* olarak adlandırdığı yöntem çerçevesinde, benin kendisini ancak kendisine ait olmayan *yabancı öznellikten* soyutlayarak kurabileceğini düşünmektedir.²³¹ Böylece Husserl de, Hegel'in Fichte'nin sisteminin eleştirisi olarak formüle ettiği sorunla karşılaşır: Diğer benden önce veya onu dışlayarak kurulmuş olan ben, diğer bene geçişi nasıl sağlayacaktır? Smith'in gösterdiği gibi, benin kuruluşu diğer ben ile başlatılırsa diğer benden bene geçiş mümkündür. Husserl, Smith'in ve Hegel'in önerisini dikkate almadığı için, sanki yeni baştan başlar gibidir. İşte Smith'in, özne felsefesi çerçevesinde öznenin kuruluşuna ben ile değil de diğer ben ile başlanması gerektiğini düşünmesinin nedeni budur ve bu aynı zamanda, Smith'in yöntemsel devriminin *üçüncü* boyutuna işaret eder.

Neden-niyet-sonuç ilişkisinde eylem kuramı

İşe Smith'in yöntemsel devrimi üzerine söylenenleri toparlayarak başlayalım: yukarıda öznenin kuruluşunun ontolojik olarak iç içe geçmiş olmazsa olmaz üç boyutuna dikkat çekildi: Doğa; toplumsal ilişkiler ve duygu; düşünce ve kavramlar dünyası. Smith'in, bu olmazsa olmazları birbirleriyle sistematik olarak ilişkilendirirken aynı zamanda en az üç boyutlu yöntemsel bir devrim gerçekleştirdiğini ve bu çerçevede de, empirist ve rasyonalist felsefi sistemler arasında epistemolojik olarak realizm ilkesinden yola çıkan, ama Locke'tan kaynaklandığı ileri sürülen naif-realizmini de aşan bir senteze ulaşmayı amaçladığı belirtildi ve naif-realizmi aşmasında emek ve etkinlik kavramının önemi vurgulandı. Daha sonrasında Lacan'dan hareketle, klasik modern felsefede yöntemsel bakımdan *cogito* ile *ayna* gelenekleri arasında ayırım yapıldı. Son olarak, *cogitocu* geleneğin öznenin kuruluşuna ben ile, ayna geleneğinin ise diğer ben ile başladığı belirtilip, öznenin kuruluşunda ben ile başlayan *cogitocu* geleneğin mantıksal ve toplumsal ilişkiler bakımından ulaştığı son nokta Fichte örneğinde gösterilmeye çalışıldı. Özne felsefesi

²²⁹ Fichte, J.G., *Der geschlossene Handelsstaat, Ausgewählte Politische Schriften*, yay. haz. Z. Batscha ve R. Saage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, s. 73.

²³⁰ *Age*, s. 73.

²³¹ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, cilt 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, s. 95.

çerçevesinde Smith, benlerin, birbirlerinin bir nevi yargıcı olduklarını, birbirlerinin etkinlikleri ve eylemlerine bakarak birbirlerini eleştirel bir gözle yargıladıklarını ve böylece kendi değer ve yargı sistemlerini oluşturdıklarını; bütün bunlara dayalı olarak, öznel bir birbirlerini karşılıklı olarak yargıladıklarını ve kurduklarını, bu yargıların ışığında ise, kendilerini de kurduklarını düşünmektedir. Bundan dolayı, bunun Smith'e göre nasıl vuku bulduğunu sergilemeden önce, onun eylem veya etkinlik kuramına kısaca göz atmak gerekmektedir.

Etkinlik kuramı çerçevesinde Smith, idealist ve yararlılık ilkesini temel alan bütün kuramlara topyekûn saldırmaktadır. Şöyle ki, yararlılık ilkesini temel alanlar, bu açıdan genellikle eylemin sadece sonucuna bakarlar. Bu yaklaşımı Locke, Hume, J.S. Mill gibi değişik liberal düşünürler sergiler. Diğer taraftan, Smith'e göre Hobbes gibi eylemin sadece nedenine vurgu yapan ve böylece özneyi edilgin, sadece tepki gösteren mekanik bir varlığa indirgeyen kuramlar olduğu gibi, Kant'ın aşkınsal yaklaşımıyla ödev ahlaki çerçevesinde sadece *iyi niyeti* merkeze alan kuramlar da vardır. Kant'a göre iyi niyet, etki, sonuç ve amaçtan bağımsız olarak kendinde iyidir, isteğin ve zihniyetin iyi olması gerekmektedir. Böylelikle Kant'a göre, özneyi, hedeflediği eylemin neden ve sonucundan, içinde bulunduğu durumdan bağımsız olarak düşünmek gerekmektedir. Bu yaklaşımıyla Kant, yararlılık ilkesinin açmazlarını aşabileceğini düşünmektedir. Oysa Kant, özneyi bu yolla içinde bulunduğu durumdan soyutlamakla, onun her türlü yargı ve değerlendirme yetisini elinden almaktadır. Bundan dolayı çareyi, özneye dışsal olan, nereden geldiği belli olmayan ama ona dayatılan ve uyulması *ödev (Pflicht)* olan birtakım ilkelere ve bunların hepsini çatısı altında topladığı *kategorik imperatife* sarılmakta görüyor. Ancak, Kant'ın kategorik olarak reddettiği, örneğin yalan söyleme, bir durumda doğru olabileceği gibi, diğer bir durumda yanlış olabilir. Örneğin, Nazilerden kaçıp evimize sığınmış birisini, Kant'ın ilkesini takip edecek olursak, Nazilere teslim etmemiz gerekecektir, çünkü yalan söylemek kesinlikle yasaktır. Smith, bu tek yanlı yaklaşımlardan bambaşka ve kapsamlı bir eylem kuramı önermektedir. Özneyi içinde bulunduğu durumdan ve genel olarak koşullardan soyutlayan eylem kuramına karşı şöyle demektedir Smith: "Vücudun dış eylemi veya hareketi, en suçsuz ve en kötü eylemlerde sıklıkla aynıdır. Bir kuşa ve bir insana kurşun sıkan iki kişi, aynı dışsal eylemi gerçekleştirmektedir: Her ikisi de bir silahın tetiğini çekmektedir."²³²

Ama eylemi bağlamından soyutlayıp ele alırsak, her iki durumda da, başarılıysa iyi, başarısızsa kötü demek durumunda kalınacaktır –ki, bu çok garip sonuçlara ve içinden çıkılmaz çelişkilere götürecektir. Buna karşı Smith, kendi eylem kuramını aşağıdaki pasajda şöyle tanımlar:

Herhangi bir eyleme yol açan yüreğin duygusu veya eğilimi ve doğrudan buna dayanmak zorunda olan, onun erdemi veya kötülüğü, iki açıdan veya iki farklı ilişki bakımından ele alınabilir: Birincisi, onu kışkırtan neden veya ona yol açan itiyile ilişkili; ikincisiyse, onun önerdiği hedef veya ürettiği etkiyle ilişkilidir.²³³

Yukarıda anılmış olan değişik eylem kuramların merkezinde ben kavramı vardır. Bunların tersine, Smith'in eylem kuramının çıkış noktası ise, diğer ben ile başlayan öznel-arasılıktır. Dolayısıyla, öznenin etkinliklerini neden, niyet, eylem ve sonuç bakımından ele alırken, aynı zamanda doğal ve toplumsal öznel-arası ilişkiler bütünü olarak hep

²³² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 92-3.

²³³ *Age*, s. 18.

içine gömülü oldukları durumda ele almak gerekmektedir. Örneğin, Smith açısından bir eylemin sonucunu düşünürken, bunu sadece ben açısından değil, aynı zamanda diğer ben(ler) açısından, edinilmek istenilen nesne(ler), gerçekleştirilmek istenen amaç(lar) ve ulaşılmak istenen hedef(ler) ve bunların birbirleriyle ilişkisi açısından da yapmak gerekir.

Öznelerin kuruluşunda karşılıklık: sempati, tanınma ve tarafsızlık

Smith, *Ahlaksal Duygular Kuramı* adlı eserinin alt başlığından da görüleceği gibi, kendisini ayna geleneği içinde tanımlamaktadır –ki, bu geleneği yeniçağda Leibniz *monadoloji* kuramı çerçevesinde kurmuştur. Öncelikle, Smith’in kendisini açıkça ayna geleneği içinde tanımladığı bir paragrafa bakalım ve öznenin kuruluşuna diğer ben ile başlayan Smith’in çözümlemesini görelim. Smith, *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nda, yukarıda *Dillerin İlk Formasyonu* adlı denemesinden aktarılan cümleyi andıran ve yönemsel bireyciliği de açıkça eleştirdiği bir pasajda şöyle diyor:

İnsan-suretinden uzak ıssız bir yerde, kendi türünden kimseyle iletişimi olmadan yetişkin insan olmak mümkün olsaydı, bu insanın, kendi karakterinin ve davranışının doğruluğu veya kusuru, zihninin güzelliği veya biçimsizliği üzerine düşünmesi mümkün olmayacağı gibi, yüzünün güzelliği ve çirkinliği üzerine düşünmesi de mümkün olmayacaktı. Bunların hepsi, onun kolayca göremeyeceği, doğal olarak bakamayacağı nesneler olurdu; çünkü bu nesneleri onun görüşüne sunacak bir *ayna* sunulmamıştır. Onu toplum içine getirin, önceden yoksun olduğu *ayna* ona hemen sunulacaktır.²³⁴

Smith, bu belirlemeyi, benin kuruluşunu topluma ve diğer bene önceleyen bütün yönemsel bireyci yaklaşımlara karşı formüle eder ve burada o, insanları birbirlerinin aynası olarak tanımlar. Smith’e göre insanlar arası bu karşılıklı ayna ilişkisi olmasa, benlerin öz-bilincinin olması, dolayısıyla kendilerine “ben” diyebilmeleri mümkün olmazdı. Aslında bunu, Descartes’ın *düşünüyorum, öyleyse benim* saptamasında da görmek mümkündür; çünkü Descartes’ın kendisine ilişkin bu saptamayı yapabilmesi için, bir başkasının duruşundan kendine yansıl bakması ve kendisine işaret etmesi gerekir. Ne var ki Descartes, sanki bunun bilincinde bile değil gibidir. Kısacası, Smith’e göre ben, kendisini ancak, başkalarının aynasında kendisine yansıl bakarak kurabilir. Yukarıda, Descartes’ın *cogitocu* ilkesinin karşısında Smith’in, *diğerleri bizi nasıl görüyorsa veya diğerlerinin bizi nasıl gördüğüne inanıyorsak öyle görürüz* ilkesine işaret edilmişti. Peki, ama ben kendisini diğerlerinin onu gördüğü gibi nasıl görür, kendisine diğerlerinin aynasında nasıl bakabilir?

Bu soruya yanıt verebilmek için, önce Smith’in üç temel kavrayışını tanıtmamız gerekiyor: “Durum” (*situation*), “sempati” (*sympathy*) ve “tarafsızlık” (*impartiality*). Smith’e göre, herkes belli bir durum içine doğar, onun içinde büyür ve yaşamı boyunca göstermiş olduğu etkinliklerin alanı genişledikçe durumu da değişerek derinleşir, genişler ve gelişir. Smith’in durum kuramının en temel unsurları, kelimenin en geniş anlamında aile yaşamı, eğitim, iş hayatı, toplumsal sınıf ilişkisi, arkadaş çevresi, bir ulusa ve kültüre aidiyetlik ve “büyük insanlık toplumu”dur. Smith’e göre, insanlar kendi değer yargılarını, zevk ve isteklerini geliştirirken, birbirleriyle birbirlerinin aynası olarak iş görürler, eş

deyişle kendilerine hep başkası açısından yansıl bakarlarsa; kısacası, insanların ilk değer yargılarının kaynağı ben değil, diğer benlerdir. Şöyle diyor Smith: “Bizim güzellik ve çirkinliğe dair ilk kişisel fikrimiz, diğerlerinin biçim ve görünüşünden çıkarsanarak oluşur, yoksa kendimizinkinden değil.”²³⁵ Bunu gerçekleştirebilmek için insanlar, tahayyül gücüne başvurarak kendilerini diğerlerinin yerine koyarlar ve böylelikle de kendilerine karşı belirli bir mesafe kazanıp, kendilerine onların açısından bakarlarsa; bir başka deyişle, kendilerini diğerlerinin yerine koyarak, kendilerini kendi bakışlarının konusu yaparlar. Smith’e göre, birinin kendisini diğerinin yerine koyabilmesi için, onun tikel durumunu iyi bilmesi (*well informed*) gerekir. Ancak bu durumda öbürünün hissettiğini hissedebilir, düşündüğünü düşünebilir, kısacası onunla bir nevi özdeşleşir. Smith, bu karşılıklı tahayyülde yer değiştirme yetisini *sempati* yetisi olarak tanımlamaktadır.

Dikkat edilirse, Smith burada hem duygulara (*sentiments*) hem de düşünsel yetilere (tahayyül gücü) aynı anda gönderme yapmaktadır. Ona göre, insanların birbirleriyle ilişkilerinde bu her iki yeti de algılama, hissetme, düşünme ve tahayyül etme şeklinde işlev görür ve insanları da bütün bu yetilerin bütünlüğü olarak görmek gerekir. Smith, bu yaklaşımıyla, adını açıkça koymasa da, Descartes’a (hatta bütün rasyonalist okula denebilir) yönelik, Marx’ın 1844 *Elyazmaları*’nda Hegel’e yönelik bir eleştirisine benzer bir eleştiri formüle etmektedir. Marx’a göre, Hegel insanın özünü öz-bilinç yetisiyle sınırlı görmektedir, onu öz-bilince indirgemektedir.²³⁶ Smith de, sempati kavramı çerçevesinde hem duysal hem de düşünsel yetileri bütünlüklü olarak ele almakla, Descartes’ın insanın özünü düşünceye indirgemesine karşı bütünlüklü bir insan anlayışı geliştirmektedir.

Smith’e göre, sempati, hem bir tutkudur hem de aynı zamanda bütün tutkuları kapsayan genel bir kavramdır. Smith’in sempati kavramı, empati kavramıyla karıştırılmamalıdır. Empati kavramı, karşıdakini sadece anlamayla sınırlı olan bir kavramdır ve karşılıklı tanımayı, tanınmayı ve dayanışmayı içermez. Empatinin ben-merkezci bir kavram olması gerekmiyor, ama ben-merkezci bakışa da, yarırcı veya çıkarıcı bakışa da açıktır. Hume’un eleştirilerine karşı Smith’in belirttiği gibi, sempati, diğerleriyle yansıl özdeşleşmeyi şart koştuğu için ben-merkezci bir kavram olamaz ve yararlılık ilkesini ve “öz-çıkarıcı hesap etme”yi²³⁷ kesinlikle dışlar. Smith’in sempati ilkesi bugün birçok alanda, özellikle eleştirel bilimcilerin ve düşünürlerin (örneğin hukuk, psikoloji, sosyoloji ve hatta tıpta bile) başvurduğu bir düşünce olmuştur. Charles Darwin, Smith’in bu kavramını evrim kuramına bir katkı olarak görmüş ve Smith’e açıkça gönderme yaparak, “*en sempatik üyelerin en büyük sayısını dâhil eden topluluklar en iyi gelişir...*” demiştir.²³⁸ Son olarak,

235 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 111.

236 Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband: Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 575.

237 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 14.

238 Darwin, Ch., *The Descent of Man (İnsanın Sıy)*, Gibon Square Books Ltd, Londra, 2003, s. 107 (vurgu bana aittir). Smith gibi Darwin de sempatik ilişkiler ve “sempatik üyeler” ifadesini çok özel bilimsel/felsefi bir anlamda kullanıyor. Bu tabir, İngilizce ve Almancada olduğu gibi, Türkçe günlük dilde de, ilkin estetik ve hatta çok daha garip çağrışımlar yapıyor. Darwin, “sempatik üyeler” olarak tanımladığı bir toplumun fertleri arasındaki ilişkiyi şöyle betimliyor: Bir toplumda değişik fertlerin katlanmak zorunda bırakıldığı yoksulluk, açlık, acı, evsizlik-barksızlık ve sefillik, bunu gözleyen toplumun diğer fertlerinde benzer bir duygu oluşturur ve içlerinde onların çektiği acıya benzer bir acı oluşur. Bundan dolayı, “sempatik üyeler”, diğerlerini çektikleri acıdan kurtarmak için ellerinden geleni hemen sürekli yaparlar; çünkü diğerlerinin çektikleri acıdan kurtulması, aynı zamanda kendilerinin de aynı acılardan kurtulması anlamına gelmektedir. “Böylelikle biz, kendi acı veren diğerinden kaynaklanan duygularımızdan kurtulmak için diğerinin ıstırabına çare bulmaya sevk ediliriz. Benzer bir şekilde, diğerlerinin sürdüğü sefaya katılırız” (Darwin, *The Descent of Man*, s. 106). Bu bağlamda Darwin, Smith’in *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın “çarpıcı” dediği ilk bölümüne gönderme yapmaktadır. Smith, söz konusu “Sempati Üzerine” başlığını taşıyan bölümün hemen girişinde şöyle ilginç bir saptamada bulunur: “İnsanın ne denli bencil olduğu

Smith'in ahlak felsefesine kazandırdığı tarafsızlık anlayışıdır—ki, Smith bunu “tarafsız gözlemci” (*impartial spectator*) adı altında tartışır. Bu kavramıyla o, vicdan kavramına gönderme yapmaktadır. Smith'e göre her birey, almış olduğu eğitim, meslek hayatı, aile yaşamı ve yaşamı boyunca göstermiş olduğu etkinlikler sonucu, içinde bir ikinci ben oluşturur. Bu içindeki ikinci ben, herkeste etkinlik alanına göre az çok gelişmiş olarak vardır ve her bireyin bir nevi muhakeme ve karar mercisidir. Dolayısıyla, herkesin ikinci beni ne kadar gelişkin ve zengin olursa, yapacağı gözlemler de o kadar yerinde, vereceği kararlar da o kadar doğru olur; ve ikinci beni gelişkin bireylerden oluşan bir toplumda iletişim, birbirini anlama, karşılıklı tanıma ve tanınma da derinleşir.

Şu halde, eğer herkes birbirinin aynasıysa ve kişi kendisine ancak diğerlerinin aynasında yansıl bakarak bir değerler sistemi oluşturup, sonrasında kendisine ilişkin bir öz-bilinç edinmek suretiyle bilinçli bir yaşam sürüyorsa; kendisini ancak, kendisine diğerinin aynasında bakarak diğerinin bakış açısından görebildiği oranda kurabiliyorsa; benin önce diğerini anlayabilmesi, kendisinden önce diğer beni kurması gerekmektedir. Peki ama, ben diğer beni nasıl tanıyabilir, nasıl bilebilir ve anlayabilir ve böylelikle onu nasıl kurabilir? Diğer benin, olası bir bilinç yansımamasından dolayı durumunu bilincinde ne oranda doğru yansıtip yansıtmadığı nasıl bilinebilir? Smith'e göre herkes, duygu ve düşüncelerinde, istek, arzu ve geleceğe dair projelerinde bütün tarihini ve kültürünü kapsayan içinde bulunduğu kendi *durumunu* dışa vurur. Dolayısıyla, herkesin birbiriyle ilişkisinde birbirlerini doğru olarak anlayabilmesi ve birbirlerinin davranışları hakkında doğru bir yargıya varabilmesi ve değerlendirme yapabilmesi için, karşısındaki diğerini bizzat onun kendi durumu içinde anlaması gerekir. Bu ise, ancak kendimizi diğerinin yerine koymakla, kendimizi diğerinin durumuna içkin düşünebildiğimiz oranda mümkündür. Bir başka deyişle, tahayyül gücümüzden yararlanıp kendimizi diğerinin yerine koyduğumuz; onun bizim karşımızda dışa vurduğu duygu ve düşünceleri yine onun bütün tarihi ve dış koşullarıyla ilişkilendirdikten sonra, duygu ve düşüncelerinin durumuna uygun olup olmadığını *tarafsız gözlemcinin* (*impartial spectator*) gözüyle yargıladığımız; onun koşullarıyla özdeş olduğumuz; onunla ilişkimizi *sempati* ilkesi gereğince belirlediğimiz ve içinde bulunduğu duruma göre onu olduğu gibi tanıdığımız oranda diğer beni kurmuş oluruz. Bununla birlikte, Smith'e göre benin kuruluşu diğer beni kurmakla son bulmaz. Emmanuel Lévinas (1906-1995), benin diğer bene gidişini, “diğerine dönüşü olmayan hareket”²³⁹ olarak tanımlar. Ama benin diğer benden kendisine dönüşü olmasaydı, benin kendisini kurması, kendisine dair öz-bilinç edinmesi ve öz-bilinçli bir yaşam sürdürmesi mümkün olmazdı. Kanımca Lévinas, “diğerinin izi”ni tanımlamaya çalışırken, bu konuda Hegel'in, hele Smith'in bu konuda kendisinden önce harcamış olduğu “akıl emeği”ni (*Vernunftarbeit*) dikkate almadığı için, Smith (ve Hegel) açısından benin kuruluş kuramının ilk aşamasında kalmaktadır.

Lévinas'ın tersine, Smith, benin diğer beni kurduktan sonra kendisine dönmesi gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu, onun kendisini öz-bilinçliliğinde

kabul edilirse edilsin, onun doğasında bazı aşikâr ilkeler vardır ki, bunlar onu diğerlerinin talihine ilgi duymaya iter ve görüp haz duymanın dışında hiçbir şey elde etmese de, diğerlerinin mutluluğunu onun için zorunlu kılar. Merhamet veya şefkat, bu türden [bir-] ilkedir; başkalarının sefaletini gördüğümüzde veya çok canlı bir şekilde tahayyül etmemize yardımcı olduğunda hissettiğimiz duygudur. Başkalarının kaderinin bize keder verdiği o kadar aşikâr bir olgudur ki, kanıtlamak için hiçbir örneğe gerek yoktur...” (Adam Smith, *Ahlaksal Duygulan Kuramı*, s. 9).

239 Lévinas, E., “Die Spur des Andren” (*Diğerinin İzi*), *Die Spur des Andren: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (*Diğerinin İzi: Fenomenoloji ve Sosyal Felsefeye Dair İncelemeler*) içinde, Alber Studienausgabe, Freiburg/Münih, 1998, s. 217.

kurmasının önkoşuludur. Ben, diğer beni kurduktan sonra kendisini onun aynasında nasıl kurar? Diğer beni kurduktan, kendimizi diğerinin yerine koyup yüzümüzü kendimize döndükten ve kendimize onun perspektifinden belli bir mesafeden eleştirel gözle *tarafsız* baktıktan sonra, kendi duygu ve düşüncelerimizin, istek ve amaçlarımızın durumumuza ne oranda uygun olup olmadığını değerlendirebildiğimiz oranda kendimizi kurmuş oluruz. Ben, diğer beni kurduktan sonra yüzünü kendisine dönüp onun perspektifinden kendisine bakarken, onun kendisine bakışı ile kendisinin kendisine bakışı arasında bir karşılaştırma ve bu bakış açıları arasında bir kıyas yapma olanağına kavuşur. İşte, benin diğerini kurmadan kendisine dair böyle bir kıyasta bulunması ve dolayısıyla kendisine dair bir fikrinin olması mümkün değildir. Smith, benin kuruluşuna ilişkin bu diyalektik sürecin kavranmasının, özne felsefesinin en zor konularından biri olduğunu, ama aynı zamanda bunun kaçınılmaz da olduğunu düşünür.

Dikkat edilirse, Smith burada beni kurarken, diğer iki benden aynı anda söz ediyor: İlki, gerçek (veya düşünülen) diğer ben; diğeriye, kendi içimizdeki diğer bendir. Diğer bir deyişle, Smith'e göre kendi benimizi, önce kendimizi diğer benin (bu gerçek veya düşünülmüş olabilir) yerine koyuyoruz, kendimize belli bir mesafe kazanıyoruz ve onun bakış açısından duygu ve düşüncelerimizi kendi durumumuzla ilişkilendiriyoruz; daha sonra ise, "bu benim içinde bulunduğum durumda diğer kişi ne hissederdi, nasıl düşünürdü," diye soruyoruz. Daha sonra, hem onun açısından hem de (son aşamada) içimizdeki ikinci bene danışarak duygu, düşünce, istek ve amaçlarımızın durumumuza ne oranda uygun olup olmadığını sorguluyoruz. İşte, ben kendisini, kendisiyle girişmiş olduğu bu son hesaplaşmadan sonra, kendisine dair tarafsız bir bakış açısıyla karar verdikten sonra kurabiliyor. Benin kendisini kuruluşunun bu son aşamasını, diğerinin perspektifini alıp kendisine getirişini Smith şöyle tasvir ediyor:

Eğer ben kendi davranışımı gözden geçirmeye çalışıyorsam, eğer ben davranışım hakkında karar vermeye çalışıyorsam ve onu teyit veya mahkûm ediyorsam, açıktır ki, bütün bu durumlarda ben kendimi sanki iki kişiye ayırıyorum; ve gözden geçiren ve yargıya varan ben, davranışı gözden geçirilen ve hakkında yargıya varılan diğer benden farklı bir karaktere sahiptir. Birinci ben, davranışım bağlamında duygularına girmeye çalıştığım gözlemcidir ki, bunu kendimi onun yerine koyup bu tikel açıdan davranışım bana nasıl gözükürdü diye düşündüğüm zaman gerçekleştiririm. İkinci ben, tam anlamıyla ben dediğim ve davranışından, bir gözlemcinin özelliği olarak belli [bir] fikir edinmeye çalıştığım faildir. Birinci ben yargıçtır; ikinci ben ise yargılanandır. Ama nedenin etkiyle aynı olması mümkün olmadığı gibi, yargıcın yargılanan kişiyle her bakımdan aynı olması da mümkün değildir.²⁴⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi Smith, burada hiç de basit olmayan bir süreç olarak betimlenen benlerin birbirlerini ve kendilerini karşılıklı kurma sürecinin ticarî olmayan günlük ilişkilerde bu şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir. Yukarıda söylenenlerden de anlaşılabilceği gibi, benin kuruluşu, onun doğal veya entelektüel gereksinimlerini gidermek için edinmek istediği nesnelerle ve dolayısıyla onları edinmek için göstereceği etkinliklerle ilgilidir. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*'de, Descartes'ın bene ilişkin sorduğu şüpheli soruyu pek ciddiye almaz görünür. O, yanıtının merkezine, daha çok, bilginin kökenine ilişkin soruyu koyar –ki, Locke'un epistemolojisinin en güçlü

240 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 113.

yanı burada yatmaktadır. Oysa Descartes'ta benin varlığı, gerçeği bilmekle, gerçek bilgiyi edinmek ve bundan emin olmakla yakından ilgilidir. Locke, Descartes'ı o kadar meşgul eden sorunun bu boyutunu tam algılayamadığı veya hafife aldığı için, basit bir şekilde, varlığından şüphe duyanın şayet aç bırakılırsa, er geç "gerçekten varolan bir şey" olduğunu anlayacağını belirtir.²⁴¹ Tabii, bilgi edinmeyi ilkesel olarak reddeden "tembel şüphecilik" söz konusu olduğunda, Locke'un yanıtını yabana atmamak gerekir. Ama Descartes'ın sergilediği şüphecilik, sorgulayan ve pekinlik arayan, tam da tembel şüpheciliğin altını eşen bir şüpheciliktir. Locke, burada, örneğin klasik Alman felsefesini önceleyen Jacobi gibi, duysal ve algısal olana dayalı dolaysız bilgiyi gerçek bilgi olarak tanımlar gözüktüğü için, Descartes'ın sorusunu aslında yanıtlamamaktadır. Yukarıda Henrich'ten hareketle belirtildiği gibi, bilgi ve ben bilgisi beni kurmaya yetmemektedir. Bu noktada Smith, Descartes'ın sorununu daha ciddiye almış görünür. Yazının girişinde belirtildiği gibi, Smith, önermiş olduğu özne felsefesi çerçevesinde bilginin nesnel olup olmadığından nasıl emin olunacağı ve bundan hareketle, davranışların benin durumuna göre doğru veya yanlış olup olmadığının nasıl kestirileceği sorusuna aynı anda yanıt vermektedir. Şimdi, yukarıda verilen "iki vahşi" örneği ve yine yukarıda aktarılan 'ayna pasajı' beraber ele alındığında, Smith'in bu sorulara ontolojik olarak temellendirilmiş sosyo-epistemoloji çerçevesinde yanıt verdiği görülecektir. Smith, "iki vahşi" örneğinde dış dünyaya gönderme yapmakla epistemolojinin ontolojik temeline, "ayna" pasajında insanları birbirlerinin aynası olarak tanımlamakla ise, epistemolojinin sosyolojik boyutuna işaret etmektedir. Bu kapsamlı bilgi kuramı, bene bilgisinin nesnel olup olmadığını, onun kuruluşunun her üç boyutunda birden gözden geçirme olanağı sunmaktadır. Önce nesneye gönderme yaparak, daha sonra çevresindeki diğer benlere ve en son olarak da içindeki ikinci bene danışarak bilgisinin pekinliğini muhakeme edebilir. Kuşkusuz, bilginin pekinliğini gözden geçirmenin bir de tarihsel boyutu vardır –ki, yukarıda özne-nesne ilişkisi tartışılırken gösterildiği gibi, Smith, buna emek etkinliği ve daha geniş anlamda praksis anlayışı çerçevesinde yanıt vermektedir.

"Commercial society": işbölümü, yabancılaşma, çıkar çatışması ve iktidar kavgası

Fark edileceği gibi, Smith burada benin kendisini kurabilmesi için, karşılıklı sempati, tanınma ve tarafsızlığın şart olduğunu ve böylece de kazanma ve kaybetme ya da çıkar kaygısına kapılmadan, herkesin herkesi amaç edinmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira toplumsal ilişkilerin doğası, benin kuruluşu için aynı zamanda diğer benin kuruluşunu, kısacası tüm benlerin birbirlerini karşılıklı olarak ve dış dünyalarını da ortak kurmasını şart koşar. Smith, bu koşulların yararlılık ilkesini dışlayan bütün insan ilişkilerinde yerine getirilebildiğini düşünmektedir –öyle ki o, yararlılık ilkesinin gerçek insanî ilişkilere dışarıdan eklenilen, gerçek insanî ilişkilere yabancı bir ilke (*after-thought*) olduğunu düşünmektedir.²⁴² Örneğin, birinin diğerine bir şiir okurken duyduğu hazda, gerçek aşk ilişkilerinde, bir annenin bebeğini emzirmesi veya yolda giderken yere düşen bir insanı kaldırmak için hemen her insanın içinde aniden oluşan yardıma koşma duygusunda olduğu gibi, insan ilişkilerinde birinin diğerini (çünkü bebeklerin henüz sempati yetisi

241 Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme)*, yay. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1979, ss. 619-20.

242 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 20.

gelişmemiştir) veya her ikisinin karşılıklı olarak birbirini amaç edinmesi söz konusudur. İşte, Smith bunlara sempati duygusuna dayalı ilişkiler diyor ve ancak sempati ilkesinin hâkim olduğu durumlarda *vicdanın*, eş deyişle muhakeme etme ve karar mercisi olan içimizdeki ikinci benin özgür olduğunu; buna bağlı olarak tarafsız ama gerçekten yana karar verdiğini ve böylelikle de, benlerin hem diğerlerini hem de kendilerini karşılıklı sempati (tanıma ve tanınma) ilkesine göre kurduklarını belirtiyor –Smith’e göre tanınma veya karşılıklı sempati de, giderilmesi gereken son derece doğal bir toplumsal gereksinimdir. Belirtildiği gibi, Smith bu sonuca, öznenin kuruluşuna dair genel kuramı çerçevesinde tarihsel koşullardan soyutlama yaparak, çağımızda insan ilişkilerine hâkim olan kâr etme ve çıkar sağlama gibi ilkelere dayanmayan genel insanî ilişkilerin analizi sonucu ulaşıyor. Peki, Smith’in *commercial society* olarak adlandırdığı ticaret toplumunda veya kavramın kökeni ta Thomas Morus’a kadar gitse de, Marx’ın kavramlaştırıp bütün dillere yerleştirdiği tabirle *kapitalist* toplumda durum nasıldır?

Smith’in kapitalizmdeki iktisadî ilişkiler analizi bambaşka bir tablo sunmaktadır. Marx’ın belirttiği gibi, *Ulusların Zenginliği*’nde Smith, toplumsal ilişkilere temel olarak iki düzeyli (“içrek” ve “dışrak”) bir model çerçevesinde bakıyor.²⁴³ Bunlardan ilki, her yere nüfuz etmiş pazar ilişkilerinde gözlemlenen genel alışveriş ilişkileri; diğeri ise, doğrudan üretim alanında gözlenen toplumsal sınıf ilişkileridir. Smith, bu iki farklı düzey arasındaki dolayımılığı her zaman doğru bir şekilde kuramasa da, önermiş olduğu model yanlış değildir. Bu her iki alanda da değişik biçimlerde sürekli iktidar ve çıkar kavgalarının yaşandığından hareket etmekte ve bunun kaynağının işbölümü (*division of labour*) olduğunu düşünmektedir. İşbölümü kuramı Smith’ten çok önce geliştirilmiştir ve Platon ve Aristoteles’in bile, kavramı değil ama düşünceyi kullandığını görürüz. Bu bağlamda onun kişisel katkısı, bu kuramları genelleştirip derlemiş olmasıdır. Ama diğer taraftan, Marx’ın belirttiği gibi Smith, toplum kuramı çerçevesinde işin/emeğin sadece tarihsel boyutunu ele almaz, aynı zamanda onun genel boyutunu da görmüş ve çözümlemeye çalışmıştır –ki, Smith bu konuda David Ricardo’dan (1772-1823) ayrılır. Ricardo, işi/emeği sadece ücretli iş/emek olarak ele almaktadır. Smith’in işin/emeğin genel boyutunu da ele alması, onun iş/emek kuramına yapmış olduğu en önemli katkıdır. Yukarıda, özne-nesne ilişkisinde emeğin ontolojik boyutuna dikkat çekilmişti. Şimdi bu, birkaç örnekle somut olarak betimlenecektir. Emeğin genel boyutuna işaret etmek için Smith, 1762-63 ders yılına ait olan *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*’de (*Lectures on Jurisprudence*), Alman düşünürü Helmuth Plessner’in (1892-1985) yirminci yüzyılın başlarında *insanın eksantrikliği* (*exentrisch*) adı altında kavramlaştırdığı bir anlayışı kullanıyor. Plessner’e göre, diğer canlılar kendilerini ancak dıştaki doğal koşullara uydurabildiği oranda ve uydurabildiği yerde yaşarken, insan kendi gereksinimine göre dıştaki doğal koşulları değiştirip kendi doğal-toplumsal dünyasını yaratmaktadır.²⁴⁴ Smith de, emeğe ve emeğin doğa-toplum ilişkisindeki rolüne dair, sözelimi Hume gibi, benzer bir argüman geliştirmektedir. Ancak Smith, argümanında Hume’dan farklı olarak bunu doğrudan mülkiyet anlayışıyla ilişkilendirmek yerine, gereksinim kuramıyla birleştirir. Smith’e göre, diğer canlılar gereksinimlerini gidermek için doğanın kendiliğinden ürettiği doğal ürünleri kullanmakla yetinirken, insan, örneğin ateş gibi doğal güçleri kullanır ve aletler

243 Marx, K., *Theorien über den Mehrwert (Arta-Değer Teorileri)*, c. 2, *Marx-Engels-Werke*, c. 26.2, Dietz Verlag, Berlin, 1987, ss. 162-3.

244 Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch (Organik Olanın Basamakları ve İnsan)*, Gesammelte Schriften, c. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

de yapıp bunları kullanarak üretime kendi gereksinimine göre bir yön vermektedir. Böylelikle, doğanın kendiliğinden akışına müdahale etmekte ve kendisine doğa içinde doğal-toplumsal yeni bir dünya yaratmaktadır; bir başka deyişle, insan farklı iş/emek türlerini kullanarak ve doğal koşulları da değiştirerek²⁴⁵ kendine “rahat bir habitasyon”²⁴⁶ yaratmaya çalışmaktadır –ki, iş/emek etkinliği olmadan bunu düşünmek bile mümkün değildir. Smith’e göre üretimin asıl amacı budur. Ne var ki o, işin/emeğin insan yaşamı açısından anlamının bu ontolojik boyutla sınırlı olduğunu düşünmez. Yukarıda, benin içindeki ikinci benin, benlerin birbirini anlaması ve birbirleriyle iletişim kurabilmesi için önemine işaret edilmişti ve içindeki ikinci benin, her insanın toplumsal etkinliği sonucu oluştuğu vurgulanmıştı. Smith’e göre iş/emek, toplumsal etkinliklerin içinde ikinci benin oluşmasında en önemli rolü oynadığı temel etkinliktir. Şimdi, bu söylenenler ışığında Smith’in kapitalist toplumda emeğin durumuna dair analizine bakıp öznenin durumuna dair bazı sonuçlar çıkarabilir ve son olarak Smith’in çözüm önerilerine bakabiliriz.

Smith, ticarî olmayan ilişkilerde toplumu birleştirici ilke olarak sempatiye işaret ederken, kapitalist toplumdaki toplumsal ilişkilerin analizinde bu ilişkilere çıkar ilkesinin hâkim olduğu sonucuna ulaşmakta ve bunun kaynağının da işbölümü ve mülkiyet ilişkileri olduğunu belirtmektedir. Bunu açıklamak için o, işbölümünün iki boyutlu bir analizini sunar. Bugün artık sosyal bilimlerde genel kabul görmüş olan teknik terimlerle belirtilecek olursa, bunlar, teknik (yatay) ve toplumsal (dikey) işbölümüdür. Smith’in tarihsel açıklamasına göre, yatay işbölümü, zamanla pazar ilişkilerinin ve giderek sermayenin birikip belirli ellerde toplanması sonucu dikey işbölümünün, toplumsal sınıfların da oluşmasına yol açmıştır. Yatay işbölümünün ilk etkisi, değişik istihdam biçimlerinin birbirinden tamamıyla ayrılmasıdır. Bu işbölümü yayılıp topluma hâkim olmaya başlayınca, toplumda herkes bir nevi “tüccar” haline gelmekte ve yaşamak için satacak bir şeyler bulmak zorunda kalmaktadır.²⁴⁷ Bundan dolayı, sözgelimi fırıncı ekmeği, kasap eti, birahane sahibi birayı insanlığa hizmet etmek, insanların gereksinimlerini gidermek gibi iyiliksever, çıkar ve kâr gütmeyen itilerden hareketle üretmez; tersine, Smith’e göre kapitalist toplumda tüm üretim birimlerinin tek motivasyonu, kâr etmeyi amaçlayan çıplak öz-çıkarıdır –ki, Marx ve Engels, Smith’in bu belirlemesini *Komünist Manifesto*’da açıkça üstlenmiştir. Smith için olduğu gibi, Marx ve Engels için de, burjuva toplumu, insanlar arasında “çıplak çıkar”dan başka bir bağ bırakmamıştır.²⁴⁸ İşbölümü, iktidar kavgalarının kaynağıdır; iktidar kavgaları ise, ticarî olmayan ilişkilerin tersine, tarafsızlığa ve karşılıklı tanıma ile tanınmaya değil, herkesin kendi öz-çıkarını diğerine dayattığı ilişkilere yol açmaktadır. Bundan dolayı Smith, pazar ilişkilerini, “mücadele gücü”nün (*power of exchange*)²⁴⁹ dikte ettiği karşılıklı ilişkiler (*command*) ifadesiyle betimler ve herkesin bu mücadele gücüne, eş deyişle elinde tuttuğu “tüm metaların mücadele edilebilir değeri”ne göre “zengin veya yoksul” olduğunu belirtir.²⁵⁰ Smith’in, örneğin Hobbes’un tersine, bundan siyasî iktidara ilişkin dolaysız sonuç çıkarılmasına eleştirel yaklaşırsa da, pazar ilişkilerini karşılıklı iktidar ilişkisi olarak betimlemesinin nedeni işte budur. Şu halde, kapitalist toplumun dışrak boyutu olan pazar ilişkilerini, Smith’e göre karşılıklı iktidar ve dikte ilişkisi olarak betimledikten

245 Smith, A., *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*, yay. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, ss. 333-6.

246 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 23.

247 *Age*, 37.

248 Marx, K. ve Engels, F., *Manifest der kommunistischen Partei*, s. 464.

249 Smith, *Wealth of Nations*, cilt 1, s. 31.

250 *Age*, s. 46.

sonra, kapitalist toplumun içrek boyutunu onun nasıl betimlediğine bakılabilir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Smith'e göre, yatay işbölümü zamanla dikey işbölümünü ve toplumun, üretim araçları karşısındaki durumuna göre üç büyük sınıfa ayrılmasını beraberinde getirir. Toprağın özel mülkiyete dönüşüp belli ellerde toplanmasıyla rantçı toprak sahipleri (*landlords*)²⁵¹, sermayenin (*stock/capital*) belirli "özel kişiler" in elinde toplanmasıyla da ustalar/manüfaktürcüler (*masters/manufacturer*) sınıfı ortaya çıkar ve tüm üretim araçlarının belirli ellerde toplanması sonucu, emeğini satarak yaşamak zorunda kalan toplumun ezici bir kesimi (*great body of people*) işçileşir (*labourer*). Böylelikle kapitalist toplumun dışrak düzeyinde, pazarlarda bireyler olarak algıladığımız kişiler, içrek düzeyde veya üretim alanında, belirli sınıfların değişik üyeleri olarak çıkar karşımıza. Toplumu ayakta tutan, onun yaşam kaynağı olan üretim, bundan böyle sadece işçiler tarafından gerçekleştirilmektedir ve böylelikle de, sınıflar arasında üretimden elde edilen ürünün en büyük kısmını elde etmek için kavgaya başlar. İşçiler (*labourer/workmen*), üretimden ellerinden geldiği kadar çok, ustalar (*masters*) ellerinden geldiği kadar az vermeye çalışır. Öncekiler ücretlerini artırmak, sonrakilerse ücretleri mümkün olduğu kadar düşük tutmak için birleşir ve böylelikle aralarında neredeyse bir ölüm kalım savaşı başlar.²⁵²

Smith'in ütopyası ve öznenin kurtuluşu

Yukarıda, Smith'in, öznenin kuruluşuna özneler-arasılık çerçevesinde yaklaştığı ve yönetsel bireyciliğe dayalı özne kuramlarının tersine, benin kuruluşuna ben ile değil, diğer ben ile başladığı ortaya konuldu. Smith'in bu bağlamda kullandığı yönetsel aracın *ayna* kuramı olduğu ve bunun *cogitocu* yöntemin yadsınması olduğu gösterildi. Bundan dolayı, Smith'e göre, diğer benin kuruluşunun benin kuruluşuna önsel olduğu vurgulandı ve böylece, her benin kendisini kurabilmesi için önce diğer beni, genel durumu da yansıtan tikel durumunda tanınması ve anlaması gerektiği belirtildi. Ancak, benin diğer beni kurmasının tanımak ve anlamakla sınırlı olmadığı, onun aynı zamanda diğeri ile *sempati ilkesi* bağlamında bir ilişki içinde olup onunla özdeşleşebilmesi gerektiğine işaret edildi. Ancak bu iki koşul yerine getirildiği oranda benin kendisini de kurabileceği; kendisini *tahayyül gücüne* başvurarak diğeri yerine koyup kendisine belli bir mesafeden eleştirel olarak bakabildiği oranda kendi kendisini de tanıyabileceği, anlayabileceği ve kendisini kendisinin konusu yapabildiği oranda da kendisini kurabileceği belirtildi. Kısacası, Smith'in, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nda ticarî olmayan ilişkilere dair gözleminden ve onları analizinden kazandığı öznenin kuruluşuna dair genel kuramı çerçevesinde, herkesin herkesi kurmasının, herkesin ortak amacı olması gerektiği düşüncesini gerekçelendirdiğine işaret edildi. Daha sonra, Smith'in özne kuramının tarihsel boyutu sergilenip, onun *Ulusların Zenginliği*'nde kapitalist toplumdaki (*commercial society*) öznenin durumunu nasıl analiz ettiği iki yanıyla ele alındı. Bunlardan ilki, insanların birbirleriyle piyasalarda, diğeri ise üretim alanında girdiği ilişkililerdir. Smith'e göre, bu ilişkilere karşılıklı tanıma, anlama ve sempati ilkesi değil, tersine kâr, çıkar ve iktidar kavgası hâkimdir –ki, bu ilkeler diğerlerinin tam zıddı ilkelere. Smith'in çözümlemesine göre karşılıklı sempati ilkesini tanınmayacak bir şekilde gizleyen bu ilkelerin kaynağının işbölümü ve mülkiyet ilişkileri olduğu daha önce belirtilmişti. Şimdi,

251 *Age*, s. 67.

252 *Age*, s. 83.

son olarak, işbölümünün Smith açısından durum, karşılıklı tanıma, anlama kavramları, insanların birbirini anlaması için başvurdukları tahayyül gücü ve sempati (karşılıklı tanıma ve dayanışma) ilkesi açısından ne anlama geldiğini kısaca ele alıp onun önermiş olduğu çözüme bakabiliriz.

Dikey ve yatay (teknik ve toplumsal) işbölümü, insanların birbirlerini anlamak için şart olan tahayyül gücü açısından ne anlama gelmektedir? Smith'e göre işbölümü, emeğiyle yaşayan ve üretken etkinliğiyle toplumun diğer kesimlerini de idame eden toplumun ezici çoğunluğunun etkinlik alanını birkaç basit işi yapmakla sınırlar ve bu doğal olarak, anlama yetisi ve tahayyül gücü herşeyden önce iş/emek etkinliği tarafından şekillendiği için, onların bu yetilerini neredeyse kaybetmesine yol açar. Öyle ki, işbölümü sonucu toplumun ezici çoğunluğu, bir varlık olarak insan için mümkün en "aptal" ve "cahil" yaratıklara indirgenmektedir.²⁵³ Kuşkusuz, Smith burada bununla toplumun ezici çoğunluğunun birbirleriyle konuşmadığını ve tartışmadığını söylemek istemiyor; tersine, işbölümü sonucu toplumun ezici çoğunluğunun bütünü göremediğini ve kendisini bütün içinde kavrayamadığını ifade etmek istiyor. Anlama yetisi bu denli sınırlı olan insanların, doğal olarak kendilerini diğerlerinin yerine koyup onları ve de onların aynasında kendilerine bakıp kendilerini anlaması neredeyse olanaksızlaşıyor. Kısacası, Smith'e göre kapitalist toplumda herkes birbiriyle konuşsa da, sohbet de etse, tartışsa da, neredeyse bir iletişimsizlik söz konusudur.

Karşılıklı sempatik ilişkiler açısından işbölümü ne anlama gelmektedir? Smith, işbölümünün sempati duygusuna dayalı ilişkiler açısından ne anlama geldiğini, toplumsal sınıf ilişkileri açısından açıkça *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'inde tartışmaktadır. Bu bağlamda o, yoksul ve zengin olmak üzere toplumsal sınıf ilişkilerinin hâkim olduğu iki ülkeyi karşılaştırır. Smith'e göre yoksul bir ülkede, sınıfların *durumları* hâlâ birbirinden çok farklı olmadığı için, efendi ile köle arasında hâlâ belli bir toplumsal-mekânsal yakınlıktan bahsetmek mümkündür. Ama zengin bir ülkede, diğer bir deyişle, sınıf ilişkilerinin artık iyice gelişip kök saldığı bir ülkede efendi ile kölenin durumu artık tamamiyle birbirinden farklılaşmıştır; onların durumu birbirine tamamiyle *yabancılaşmıştır* ve bundan dolayı artık aynı şeyi hissetmeleri ve düşünmeleri mümkün değildir; dolayısıyla, aralarında artık sempati duygusuna dayalı bir ilişki söz konusu olamaz.²⁵⁴

Smith'in burada tartıştığı sorun başka bir açıdan da ele alınabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, Smith'e göre bütün etkinliklerimizin amacı, gereksinimlerimizi gidermek ve kamuoyunda tanınmak ve kabul görmektir. Gelgelelim, Smith'e göre toplumu ayakta tutan, üretken etkinliğiyle toplumun yaşam kaynağını sağlayan ezici çoğunluk, yoksulluğundan dolayı utanmakta, yoksulluğunu saklamaya çalışmakta ve bir nevi isimsiz bir halde geçip gitmektedir. Bunların yaşayıp yaşamadığından kimsenin haberi bile olmamaktadır. Oysa hiçbir üretimde bulunmayan ama toplumun zenginliğini elinde toplayan bir azınlık, zenginliğiyle gösterişte bulunmakta, topluma hâkim olan yasaları bilmeyen basit gözlemciler ise, bunlara hayranlıkla bakmaktadır. Şöyle diyor Smith: "... zengin adam zenginliğiyle iftihar etmektedir, çünkü o bilir ki bu, doğal olarak dünyanın dikkatini üzerine çekmektedir..." ama "diğer taraftan, yoksul adam yoksulluğundan utanç duymaktadır", çünkü o bilir ki, bu durum onu ya insanlığın dikkatinden uzak tutmaktadır veya insanlık onu dikkate alsa da, genellikle onun içinde bulunduğu kahredici duruma

253 *Age*, cilt 2, ss. 781-2.

254 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 184.

karşı hiçbir sempati duygusu göstermemektedir.²⁵⁵

Smith'in bizzat kendisinin, sunmuş olduğu bu "kör döğüşü" tablosuna ve çarpık duruma, ya da onun betimlemesiyle, "insanlığın mevcut ahlaksız durumu"na (*present depraved state of mankind*)²⁵⁶ bir çözümü var mıdır? Smith'e göre, insanların ahlaksal duygularının çürümesinin en temel nedeni, topluma sınıfsal ilişkilerin hâkim olmasıdır ve sorunun çözümü de, bu ilişkinin köklü olarak değiştirilmesiyle ilgilidir.²⁵⁷ Yukarıda Smith'in özne felsefesi çerçevesinde tespit etmiş olduğu genel boyut ile tarihsel boyut arasındaki çelişki, kuşkusuz ki, dünyanın değiştirilmesi gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir –öyle ki, bu değişimin amacı sempati veya karşılıklı tanıma ve tanınma ilkesine göre bir toplum kurmaktır. Bundan dolayı Smith, doğal olarak bu değişimin öznesi kim olacaktır sorusuyla karşılaşır ve üç temel sınıftan hangisinin böyle bir toplumu kurmaya aday olabileceğini sorar. Smith için buradaki ölçüt, bu sınıfların tikel çıkarı ile toplumun genel çıkarı arasındaki uyum veya uyumsuzluktur ve toplumsal ilerlemedir.

Smith'e göre, toplumun ezici çoğunluğunu oluşturan işçilerin çıkarı toplumun genel çıkarıyla hiçbir zaman için çelişmemektedir. Şöyle ki, Smith'e göre, toprak mülkiyetini elinde bulunduran büyük toprak sahiplerinin (*landlords*) çıkarı da toplumun genel çıkarıyla uyuşur gibidir. Ama bu sınıf, başıboş ve işçilerin ürettiğinden rant alarak kendisini idame eden tembel bir sınıftır. Bundan dolayı, bu sınıfın toplumun genel sorunlarıyla ilgilenmesi ve toplumun genel çıkarını görmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, manüfaktürcüler ve büyük manüfaktürcülerin çıkarı toplumun genel çıkarıyla hep çelişmektedir, çünkü bu sınıf, ilerlemenin önündeki en büyük engeldir. İşçilere gelince; Smith, onların çıkarının toplumun genel çıkarıyla ve onun sürekli ilerlemesiyle hiçbir zaman çelişmediğini düşünmektedir. Ancak bu sınıfı oluşturanlar, toplumun genel çıkarlarını görecektir ve toplumu yönetecek gerekli eğitime sahip değildir.²⁵⁸ Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde eğitim sorununa da yer ayırmış olmasının anlamı, ileriden beri tartışıla gelmektedir. Ne var ki, Smith'in önerisini bu bağlamda düşündüğümüzde kanımca anlaşılmayacak bir durum yoktur; çünkü eğitim kuramı çerçevesinde Smith sadece meslekî eğitim değil, aynı zamanda insanı insan olarak eğitecek genel bir eğitim programı da talep etmektedir –ki, o, bunun özellikle işçiler için gerekli olduğunu düşünmektedir.

Smith'in gelecek perspektifinin genellikle "görünmez el" bağlamında formüle edilen "serbest ticaret" düşüncesiyle sınırlı olduğu gösterilmeye çalışılır. Oysa Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde perspektif olarak sadece serbest ticarete gönderme yapmaz, aynı zamanda James Harrington'un *Oceana*'sına ve Thomas Morus'un *Utopia*'sına da işaret eder. Harrington, yeniden paylaşım çerçevesinde mülkiyetin yeniden eşit şekilde dağıtılmasını önerir, diğer bir deyişle, pazar ilişkilerinin mantığını köklü olarak sorgulamaz. Ama Morus, kapitalist toplumu köklü olarak değiştirecek ve pazar ilişkilerini köklü olarak ortadan kaldıracak üretim araçlarının toplumsal mülkiyetine dayanan yeni bir toplumsal düzen önermektedir. Serbest ticaret düşüncesini Smith, birçok başka Aydınlanmacı düşünür gibi, feodal toplumun insanların etkinlik alanını sadece birtakım meslekî örgüt alanlarıyla sınırlayan lonca örgütlenmesine ve mutlakiyetçi devlet ve siyaset anlayışına karşı kullanmıştır.²⁵⁹ Bu sorunun dünya çapında neredeyse aşıldığı bir durumda Smith'in

255 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 50-1.

256 *Age*, s. 77.

257 *Age*, s. 61.

258 Smith, *Wealth of Nations*, cilt 1, ss. 265-7.

259 Adam Smith'in siyasi olana dair kavramının derinlemesine bir analizi için bkz.: Doğan Göçmen ve

bu düşüncesini hâlâ geçerliymiş gibi ele almak, düşüncenin tarihselliğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Ama o, yukarıda sergilendiği gibi, kapitalist toplumun temel sorunlarına da köklü bir çözüm aramaktadır; çünkü bu, onun önermiş olduğu ahlaksal kuramın gerçekleşmesiyle ilgilidir. Kısacası Smith, daha uzun erimli toplumsal bir perspektif olarak *Morus*'un *Utopia*'sına işaret etmektedir. Ayrıntılı olarak bunu, yukarıda işaret ettiğim *The Adam Smith Problem* adlı çalışmamda uzun uzun tartıştım.²⁶⁰ Orada, Smith'in gelecek perspektifini Hume ve Mandeville (1670-1733) bağlamında ayrıntılı olarak ele aldım. Burada amacım, orada geliştirdiğim argümanları yeniden sergilemek değil; daha çok, geride bıraktıkları eserleriyle insanlığı köklü bir şekilde etkileyen iki düşünürün, Smith'in eserlerini ayrıntılı olarak okuduktan sonra ulaştıkları, birbirini tamamladığını düşündüğüm iki çıkarsamaya işaret etmek istememdir.

Hegel'in Bern'de kaldığı yıllarda özellikle Smith'in eserlerini çok dikkatli bir biçimde okuduğu ve bunlardan birtakım temel sonuçlar çıkardığı bilinmektedir. Daha sonra Jena döneminde Hegel, yaptığı ilk sistem denemesinde şöyle ilginç bir sonuca ulaşır: Hegel'e göre, özne kendisini gerçekleştirirken toplumun bütün alanlarından geçip kendi bütünlüğünü oluşturur, böylelikle de toplumu şeffaf bir bütün olarak kavrar ve onun içinde ve onun hareketinde aynı zamanda kendi hareketini görür ve kendisini kavrar.²⁶¹ Diğer taraftan, Marx'ın *Rheinische Zeitung*'ta ekonomik sorunlarla karşılaştığı vakit ilk olarak Smith'in eserlerini ayrıntılı olarak analiz ettiği bilinmektedir. Hegel'den farklı olarak Marx, okumalarından sadece bazı genel çıkarsamalar yapmakla değil, aynı zamanda siyasi değişim için çıkarsamalar yapmakla da meşguldür ve ulaşmış olduğu ve dolaylı olarak Kant'ı da eleştirdiği şu sonuç, bu bağlamda son derece anlamlıdır: "... İnsan, içinde aşağılandığı, köleleştirildiği, terk edildiği, hor görüldüğü bütün ilişkileri tersine çevirmek..."²⁶² Marx'ın *kategorik imperatifi* budur. *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nda Smith, Hegel'in özetleyerek üstlendiği düşünceyi açıkça formüle etmişti. Marx'ın ulaştığı sonucu ise hiçbir zaman açıkça ifade etmedi. Bununla birlikte, Smith'in tüm eseri, özellikle de özne felsefesi çerçevesinde formüle ettiği ve yukarıda sergilemeye çalıştığımız çelişki göz önünde bulundurulduğu takdirde, Marx'ın çıkardığı sonuca ulaşmak hiç de zor değildir; zira Fransız Devrimi'ni yapanlar da Smith'in eserinden benzer bir sonuç çıkarmıştı. Ne diyor Smith? Bu çelişkilerle dolu "sahipsiz dünya"da (*fatherless world*)²⁶³ içimizdeki ikinci bene danışıp kesin bir kanıya varırsak ve bu kanımızın doğruluğuna kesin kanaat getirirsek, "bütün insanlık [bile-D.G.] bizi bastırmaya muktedir olamayacaktır."²⁶⁴

Gazanfer Kaya, "Adam Smith'te Siyaset Felsefesine Dair Bir Kuramsal Çerçeve", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 15 (2013 Bahar), ss. 85-109.

260 Göçmen, *The Adam Smith Problem*, ss. 119-155.

261 Hegel, G.W.F., *Jenenser Logik, Metafizik und Naturphilosophie (Jena Mantığı, Metafiziği ve Doğa Felsefesi)*, yay. G. Lasson, Akademie Verlag, Berlin, 1968, ss. 161-2 (1923 yılında yapılan ilk baskının yeniden baskısıdır -D.G.).

262 Marx, K., "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung", *Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1988, cilt 1, s. 385.

263 Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, s. 235.

264 *Age*, s. 129.

Kaynakça

1. Aristoteles, *Metaphysics*, The Complete Works of Aristotle, yay. haz. J. Bernas, Princeton University Press, Princeton ve New Jersey, 1985, cilt 2.
2. Biard, Joël, "Subjekt", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 4, yay. haz. H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
3. Darwin, Charles, *The Descent of Man*, Gibon Square Books Ltd, Londra, 2003.
4. Davie, George, *A Passions for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, yay. haz. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.
5. Descartes, René, *Discours de la Méthode* (Fransızca/Almanca), yay. haz. H. Ostwald, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001.
6. Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia* (Latince/Almanca), yay. haz. G. Schmidt, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2004.
7. Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, *Marx-Engels-Werke*, Berlin, 1984, cilt 21.
8. Engels, Friedrich ve Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*, *Marx-Engels-Werke*, c. 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
9. Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, yay. haz. F. Oz-Salzberger, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
10. Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
11. Fichte, J.G., *Der geschlossene Handelsstaat, Ausgewählte Politische Schriften*, yay. haz. Z. Batscha ve R. Saage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.
12. Göçmen, Doğan, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B. Tauris, Londra/New York, 2007.
13. Göçmen, D., "Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *felsefelogos*, sayı: 35/36, İstanbul, 2008.
14. Göçmen, D. ve Kaya, G., "Adam Smith'te Siyaset Felsefesine Dair Bir Kuramsal Çerçeve", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 15 (2013 Bahar), ss. 85-109.
15. Hegel, G.W.F., *Jenenser Logik, Metafizik und Naturphilosophie*, yay. haz. G. Lasson, Akademie Verlag, Berlin, 1968, (1923 yılında yapılan ilk baskının yeniden baskısıdır).
16. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Werke, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
17. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie Rechts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Werke, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
18. Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822*, yay. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.
19. Hegel, G.W.F., *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Renhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Werke, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
20. Henrich, Dieter, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007.
21. Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, J.B. Metzler, Stuttgart, 1997.
22. Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 2, J.B. Metzler, Stuttgart, 1997.

23. Holz, Hans Heinz, *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimer, 2005.
24. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1978.
25. Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1989.
26. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie, Gesammelte Schriften*, cilt 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
27. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, cilt 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
28. Kant, Immanuel, *Eine Vorlesung über Ethik*, yay. haz. G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1991.
29. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, yay. haz. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998.
30. Lacan, Jacques, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experince", *Ecrits: A Sselection*, Routledge Classics, Londra ve New York, 1989.
31. Lévinas, Emmanuel, "Die Spur des Andren", *Die Spur des Andren: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Alber Studienausgabe, Freiburg/Müni, 1998.
32. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1979.
33. Luxemburg, Rosa, "Zurück auf Adam Smith", *Gesammelte Werke*, cilt 1/1, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
34. Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Marx-Engels-Werke*, Ergänzungsband: Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1973.
35. Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung", *Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, cilt 1, Berlin, 1988.
36. Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, *Marx-Engels-Werke*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
37. Marx, Karl, *Kapital*, cilt 1, çev. Alaadin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1986.
38. Marx, Karl, *Theorien über den Mehrwert*, cilt 2, *Marx-Engels-Werke*, cilt 26.2, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
39. Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Methuen & Co Ltd, Londra, 1972.
40. Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
41. Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, yay. haz. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
42. Smith, Adam, "Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.
43. Smith, Adam, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

44. Smith, Adam, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Physics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
45. Smith, Adam, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
46. Smith, Adam, "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
47. Smith, Adam, "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
48. Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, yay. haz. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
49. Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

4

Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Problemi

Felsefe spekülasyonda durup kalmasin, yüreği kaygı verici acıdan ve azgın arzulardan kurtarıp korkularını gidererek ruhun düzensizliklerinin bir ilacı olsun: Sizin huylarınız, tavırlarınız ve davranışlarınız da doğru aklın talep ettiği gibi olsun. Felsefenin bu kısmına bir gösteriş meselesi veya bilgi gösterisi olarak değil, yaşamın ve davranışın en kutsal yasası gözüyle bakın...

Francis Hutcheson

1. Giriş

Aşağıda, Adam Smith'in ruh-beden problemi üstüne tartışmaya katkısını çözümleyerek, onun felsefesinin bir tarafına; bildiğim kadarıyla şimdiye kadar göz önüne alınmamış bir yanına dikkat çekmeye çalışıyorum.²⁶⁵ Ruh-beden problemi, hemen aşağıda Aristoteles bağlamında göreceğimiz gibi, felsefi bir sorun olarak klasik Antik Yunan'dan bu yana bütün büyük filozofları meşgul edegelmiştir. Modern zamanlarda ruh-beden problemi klasik ifadesini, Descartes'ın ruh (düşünen töz veya *res cogitans*) ve beden (uzamsal töz veya *res extensa*) birbirinden kökten farklı olduğunu ileri süren iki töz kuramında bulmuştur. Descartes *Düşünceler'in* (*Meditations*) 6.'sında şunları yazar:

...bir yandan, sadece düşünen, uzamsal olmayan bir şey olduğum ölçüde, ben kendime dair açık ve seçik bir fikre sahibim; ama öte yandan bu sırf uzamsal, düşünmeyen bir şey olduğu ölçüde bedene ilişkin de seçik bir fikre sahibim. Ve bundan dolayı, şurası muhakkak ki ben bedenimden aslında ayırım ve onsuz var olabilirim.²⁶⁶

Bundan hareketle Descartes, o ünlü formülünü kurar: *Cogito ergo sum*, yani düşünüyorum, öyleyse benim. Görebildiğim kadarıyla Descartes da kendi dizgesinin neden olduğu soruların bizzat farkındadır. O, bu nedenle, ruh-beden problemini eserlerinde döne döne ele alıyor. Örneğin, son büyük eseri olan *Les Passions de L'Âme'de*

²⁶⁵ Charles L. Griswold'un kapsamlı yorumunda bile, Smith'in ruh-beden sorunu hakkındaki tartışmaya katkısına dair hiçbir belirti yoktur. Bkz: Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment* (Adam Smith ve Aydınlanmacılığın Erdemi), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

²⁶⁶ Descartes, R., *Meditations on First Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes* (Descartes'in Felsefi Yazıları), c. 2 içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 54.

(*Ruhun Tutkuları*) ruh-beden problemini çok kapsamlı biçimde yeniden işliyor. Bu son büyük eserinde, sanki o, *Meditasyonlar*'da sergilemiş olduğu düalist yaklaşımından kısmen vazgeçip bunun yerine ilişkisel yaklaşıma yaklaşmış gibi gözüküyor. Şüphesiz, onun düalist yaklaşımı eserin tamamı boyunca hala ağır basmaktadır ve o hâlâ ruhun bedeni neredeyse hiçbir kısıt olmaksızın harekete geçirebileceğini ileri sürmektedir:

Ama irade doğası gereği o kadar özgürdür ki, asla kısıtlanamaz. Ruhta saptadığım –birincisi ruhun eylemleri, yani istemleri, diğeri ise sözcüğü algının her türünü içerecek en geniş anlamıyla kullanırsak, ruhun tutkuları olmak üzere– iki düşünce türünden ilki tamamıyla onun yetkisi dâhilindedir ve beden tarafından ancak dolaylı biçimde değiştirilebilir, oysa tutkular onları husule getiren eylemlere mutlak suretle bağımlıdır ve kendi kendilerinin nedeni oldukları zaman hariç, ruh tarafından ancak dolaylı olarak değiştirilebilirler.²⁶⁷

Bununla birlikte, Descartes ruh ve bedenin birbirlerine etkide bulunabileceğini ve bedeni yönlendirmeye muktedir kılmak için ruhun eğitilmesi gerektiğini de kabul eder. Ruha yönelik doğal kısıtlamayı ima eden bir konumu bile benimsemiş gibidir:

Ruh başka bir şeyle çok yakından meşgul olarak kendisini hafif bir sesi işitmekten veya hafif bir acıyı hissetmekten alıkoyabilir, ama aynı yolla gök gürültüsünü işitmekten veya el yakan ateşi hissetmekten alıkoyamaz. Benzer biçimde, ikinci dereceden tutkuları kolaylıkla aşabilir, ama kanın ve canın huzursuzluğunun yatışmış olmasından sonrası hariç, daha kuvvetli ve şiddetli olanlarını değil.²⁶⁸

Ancak, ruh bedensiz nasıl varolabilir veya bir varlık nasıl bedensiz bir düşünen varlık olabilir? Şayet ruh ve beden farklıysalar, insanın bedensel ve zihinsel kapasiteleri arasındaki farklılıktan ne anlaşılması gerekir? Farklı olmalarına rağmen aralarında bir birlik var mıdır? Bu farklılığın birliği nasıl tanımlanmalıdır? Descartes'in sisteminin ortaya attığı ve bugün bizi hâlâ uğraştırmaya devam eden sorulardan birkaçıdır bunlar.

Geleneksel olarak, ruh-beden problemi sırf metafizik, epistemolojik ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde ele alınmıştır. John L. Ackrill'in yorumunu takip edecek olursak, Aristoteles, bu açıdan söz konusu alanlarda az çok bütünlüklü bir sistem geliştirmekle, soruna dair salt epistemolojik açıdan ileri sürülebilecek gerekli çözüm önerisini yapmıştır denilebilir. Ackrill, Aristoteles'te, ruh-beden ikilemini içeren iki kavramın (salt düşünüm ve tanrı) olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, bu kavramların kaçınılmaz olarak içerdiği ruh-beden probleminin aslında Aristoteles'in zihin felsefesinin diğer parçalarıyla uyumlu hale getirilemeyeceğini belirtir.²⁶⁹ Zira Aristoteles, *De Anima*'da kategorik bir duruş sergiler: "Ruhun bütün etkilenimleri [*affections* -DG] bir vücudu gerektirir –tutku, naziklik, korku, üzüntü, cesaret, sevinç ve kin; bütün bunlarda vücudun eşzamanlı bir hissi vardır."²⁷⁰ Biraz yukarıda Aristoteles, "en büyük olasılıkla" düşüncenin bir istisna olduğunu belirtir ve ekler: "Eğer bunun da tasavvurun bir biçimi olduğu veya tasavvursuz mümkün olmadığı kanıtlanırsa, onun da varoluşunun önkoşulu olarak bir vücuda gereksinimi vardır"²⁷¹ demek gerekecektir. Aristoteles'in bu yaklaşımı, ruh-beden

267 Descartes, *The Passions of the Soul, The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 1 içinde, s. 343.

268 *Age*, s. 345.

269 Ackrill, J. L., *Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985, s. 96.

270 Aristoteles, "On the Soul", Kitap I, Bölüm I, 403a1(16-19), *The Complete Works of Aristotle (Aristoteles'in Toplu Eserleri)*, c. 1 içinde, yay. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985, s. 642.

271 *Age*, Book I, Chapter I, 403a1(7-10).

probleminin idealist felsefe çerçevesinde çözülemeyeceğini, idealist felsefenin temel yaklaşımlarından hareket edilecek olursa, örneğin Descartes'ta olduğu gibi, düalist bir yaklaşım çerçevesinde sorunun tespit edilmesinden öte gidilemeyeceğini göstermektedir. Eğer düşünce tasavvurun bir biçimiye –ki öyledir– o halde, düşüncenin varolma koşulu da, onun taşıyıcısı ve onu işlevi sonucu ortaya çıkaran bir vücudun varlığıdır. Bu nedenle ruh-beden sorununa düalist yaklaşımın sınırlarını aşan çözüm ancak tutarlı materyalist bir felsefe çerçevesinde verilebilir.

Fakat tutarlı bir materyalist felsefe çerçevesinde bile metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalındığı sürece, düşüncenin vücudun özgün organlarından birisi olan beynin bir edimi olduğunu saptamaktan ileri gidemeyiz. Örneğin Feuerbach bunu 19. yüzyılda var olan psikolojik ve fizyolojik bilgilerin ışığında ikna edici bir şekilde göstermiştir. Açıkça belirtme de Feuerbach'ın aşağıdaki sözleri hem Aristoteles'in söylediklerine yanıt hem de Descartes'ın düalist yaklaşımına karşı materyalist bir duruş olarak okunabilir:

Ben, bir beynimin olduğunu hiç bilmeden düşünebilirim; bilincimizde ve duygumuzda sonuç önermeleri görülür, ama önkabüller değil, sadece sonuçlar, ama organizmadaki süreçler değil; bu nedenle düşünceyi beynin edimlerinden ayırmam ve kendinde olarak düşünmem çok doğaldır. Ama düşüncenin benim için beynin bir edimi olmamasından, tersine beyinden ayrı ve bağımsız bir edim olmasından, düşüncenin *kendinde* [*an sich*] beynin edimi olmadığı sonucu çıkarılamaz. Hayır! Tersine: *benim* için veya *özel* açıdan salt düşünsel, maddi, duysal olmayan edim, *kendinde* veya *nesnel* olarak maddi, duysal bir edimdir. (...) Beynin edimi bizim kendimizi temellendiren veya şart koşan en yüksek edimdir –bir edimdir ki bu, bu nedenle kendimizden farklı olarak algılanması mümkün değildir.²⁷²

Kanımcı Feuerbach burada metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalarak materyalist açıdan mümkün olan en iyi yanıtı veriyor. Feuerbach'a göre düşünceyi ontolojik açıdan, yani düşünceyi düşünce olarak ele aldığımızda onu vücuttan ayrı düşünmek mümkün değildir, tersine onu özel bir organımız olan beynimizin işlevi olarak kavramak ve kökensel olarak bu şekilde açıklamak zorundayız. Fakat düşünceyi beden ile karşılıklı ilişki içinde düşündüğümüzde onu sadece analitik açıdan değil, aynı zamanda, kurucu (*konstitif*) olmasa da, en azından düzenleyici (*regülatif*) olarak, hatta kişilik kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde konstitif olarak bedenden ayrı düşünmek kuşkusuz mümkündür. O halde, yukarıda Descartes bağlamında sorduğumuz soruya dönmüş oluyoruz: Eğer ruh ve beden birbirinden (ayrı veya bağımsız olarak değil) farklı olarak düşünmek mümkün ise, aralarındaki birliği nasıl düşüneceğiz, aralarında dolayimli birlik kuran için bir kurum/araç var mıdır? İşte bu sorunun yanıtının sadece metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde verilemeyeceğini ileri sürmek istiyorum. Eğer bu soruya az çok ikna edici bir yanıt verilmek isteniyorsa en az iki alana (ahlak ve etkinlik kuramına) dair bilgi ve araçlara başvurmak zorundayız. İşte tam da bu bağlamda Adam Smith'in eserlerinde bu soruya yanıt vermeye aday bir düşünce çizgisi olduğunu düşünüyorum. Yazının amacı, şimdiye kadar pek dikkate alınmayan bu düşünce

272 Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist" ("Beden ve Ruh, Et ve Tin Düalizmine Karşı"), *Anthropologischer Materialismus (Antopolojik Materyalizm)*, c. 1 içinde, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985, s. 167.

çizgisini sergilemektedir.

Adam Smith, sorunu materyalist felsefe çerçevesinde ele alsa da geleneksel çerçeveyi aşip daha kapsamlı bir yanıt aramaktadır. O, bu problemi sadece felsefi bir sorun olarak değil, aynı zamanda örneğin Friedrich Engels gibi toplumsal bir problem olarak ele alır. Dolayısıyla, Smith bu sorunun sadece felsefi bir sorun değil, aynı zamanda toplumsal ve pratik bir problem olarak da nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışır. Problem ilk kez formüle edildiğinden beri, pek çok filozof onu sadece bazı ussal veya duyumcu-ampirik ilkelere dayanarak yanıtlamaya çalışmıştır. Smith bu soruların kaynağını Aristoteles ve Francis Hutcheson'dan²⁷³ aldığı sağduyu-felsefesi temelinde araştırır. Bundan hareketle insan doğası üzerine kapsamlı bir görüş geliştirir. Bu yüzden, geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak, yanıtında sadece duyu algısını ve deneyimi değil, her türden ussal kapasite dâhil olmak üzere aklı da göz önünde bulundurur. Diğer bir deyişle, ruh-beden problemine yaklaşımında Smith, ussal ve duyumcu-ampirik geleneklerde kullanılan tek yanlı geleneksel insan doğası kavramlarının sınırlarını materyalist olarak temellendirilmiş diyalektik felsefe çerçevesinde aşmayı hedefler.

Sağduyu ne demektir? *Oxford İngilizce Sözlük'ten (Oxford English Dictionary)* alıntı yapan Richard Gunn'ın dikkat çektiği gibi sağduyunun birbiriyle yakından bağlantılı iki anlamı vardır. O bir yandan içsel birliğe, beş dış duyunun "alınan çeşitli izlenimlerin ortak bilincin birliğine indirgendiği" "ortak bağı"na "ya da merkezi"ne gönderme yapar. Öte yandan, dışsal birliğe veya "insanlığın veya bir topluluğun genel anlayışına, hissiyatına veya yargısına" işaret eder.²⁷⁴ Diğer bir deyişle, bu iki anlam için esas olan "ortaklık kavramı"dır.²⁷⁵ Aşağıda önce sağduyunun birinci anlamından hareketle çalışacağım. İkinci anlama, Smith'in ruh-beden problemine bir toplumsal problem olarak yaklaşımına geldiğinde döneceğim.

Bu sorun üstünde düşünüp taşınırken Smith, aynı anda en azından üç soruya yanıt vermeye çalışır: *İlk olarak*, gündelik yaşama ve kamusal yaşama uygun olması anlamında felsefe bilimsel olarak nasıl temellendirilebilir?; *ikinci olarak*, zihin ve bedenini birbirleriyle ilişkileri içinde nasıl ussallaştırılabilir? ve *üçüncü olarak*, bireylerde –onların vicdanlarını bastırmaması ve ideal hedefleriyle terimin kapsamlı anlamında daha dolaysız gereksinimleri arasında büyük bir uçurumun olmaması manasında– hiçbir ruh-beden problemine yol açmayan bazı akla uygun ilkelere dayalı bir kamusal yaşam nasıl kurulabilir? Bu bağlamda Smith'in "tarafsız gözlemci" (*'impartial spectator'*) veya vicdan kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Aşağıda Smith'in bu kavramı nasıl işlevli hale getirdiğini sergileyeceğim.

2. Smith'in yöntemsel bireyciliği alaşağı edışı

Smith her ne kadar kendi "insan doğası" kavramını doğal hukuk (*'natural law'*) geleneği içinde kalarak geliştirse de, kavramın 17. ve 18. yüzyılda yaygın olarak başvuru-

273 Bkz. Davie, G.E., "Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy" ("Berkeley, Hume ve İskoç Felsefesinin Merkezi Sorunu"), *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment (İdelere Tutku: İskoç Aydınlanmacılığı Üzerine Denemeler)*, c. 2 içinde, yay. M. Macdonald, Edinburgh, Polygon, 1994, s. 47.

274 Smith'in sağduyu felsefesinde onun doğa felsefesine gönderme yapan ve onun diyalektikçi ve materyalist kurgulanmış olan epistemolojisinin incelenmesine konu olacak üçüncü bir ortaklık kavramı var. Bu makalede onun sağduyu felsefesinin bu yönünü ön koşuyorum. Smith'in epistemolojik kuramının bu boyutunu bazı yönleriyle Descartes ve Hume bağlamında "Kartezyen Şüphecilik ve Hume'cu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi" adlı çalışmamda ele aldım. Bkz. *felsefelog*, no: 35-36 (2008/1-2), ss. 251-271.

275 Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy" (*İskoç Ortak Duyu Felsefesi*), *Edinburgh Review*, Kış 1991-1992, sayı 87, ss. 118-119.

varsayımsal araçlarını bir açıklama yolu ya da modeli olarak kullanmaz. Yöntemsel bireyciliğin merkezi kategorisi olan varsayımsal “ben” kategorisinden bir üçüncü şahıs olarak yararlanmaz. Onun yöntemsel yaklaşımı, birçok metafiziksel boyutu içermekle sosyolojik-antropolojik bir yaklaşım olarak tanımlanabilir.

Yöntemsel bireyci yaklaşımdan farklı olarak, Smith bir ‘üç-kişi modeli’ geliştirir. Bu, onun antik ve modern felsefenin en azından bazı sınırlarını aşmasını mümkün kılar. Bu üç kişiden ikisi gerçekken, “üçüncü kişi” bazen varsayılan veya hayalî bir kişi, bazen ise gerçek bir kişidir. Demek oluyor ki, şayet üçüncü kişi gerçek bir erkek veya kadın birey olarak yoksa, bütün özneler arası söyleşimsel (*dialogical-communicative*) durumlarda genel çıkarın (*general interest*) bir temsilcisi olarak toplumsal değerler (*social values*) şeklinde vardır. Ama bu üçüncü kişi (*third person*), bazı durumlarda bir etkileşime girebilen iki bireyi yargılayan gerçek bir birey olarak da var olabilir.

Toplumsal ilişkilerin kuramsal temsilini sunma bakımından, soyut “ben” kavramını kullanan bütün yöntemsel bireycilik (*methodological individualism*) geleneklerinin başlangıç noktası ile Smith’in özneler-arası üç kişilik başlangıç noktası arasındaki farkın büyük önemi vardır. İlki, daha ilerdeki kurgulama sürecinde bütün toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış insanla ilgili soyut değerlendirmenin sınırları içinde kalırken, ikincisi başlangıçta soyut da olsa, gerçekten varolan bir mikro toplumsal ilişki ile başlar ve ilerdeki irdelemeler sırasında onu çok daha karmaşık toplumsal ilişkileri içerecek şekilde gittikçe açar. O, böylece örneğin Marx’ın *Das Kapital*’de yaptığı gibi somut bütünü eleştirel biçimde göstermeye veya yansıtmaya çalışır.

3. Smith’in sempati kavramı ve duyumculuk

Smith’in etiğe yönelik sosyolojik-antropolojik ve psikolojik yaklaşımında duygular (*sentiments*) kavramı çok önemli bir rol oynar. Bundan dolayı, bazı 18. yüzyıl Fransız filozoflarına dair haklı olarak ileri sürüldüğü gibi, o bazen bir duyumcu (*sensualist*) veya duygucu (*sentimentalist*) olarak görülür. Ancak, onun etiğinde duyu ve duygular kavramı can alıcı bir öneme sahip olsa da, Smith bir duyumcu veya duygucu olarak görülemez. Bunu göstermek için onun duygular kavramını kullanışına açıklık kazandırmamız gerekmektedir.

3. 1 Smith’in ‘sentiment’ terimini kullanışı

Duygu (*sentiment*) kavramının 18. yüzyıldaki kullanımı günümüzde olduğu gibi oldukça tartışmalıydı. Örneğin, Thomas Reid duygu terimini sırf hisler (*feeling*) anlamında kullananları eleştirir ve şunu ileri sürer: “Bizim ahlaki belirlenimlerimize, görgü kurallarıyla birlikte ahlaki duygular denebilir. Zira, anladığım kadarıyla, İngiliz dilinde duygu sözcüğü hiçbir zaman sırf hisleri değil, yargının eşlik ettiği hisleri gösterir.”²⁷⁶ Reid’in felsefi eserlerinin editörü Sir William Hamilton, Reid’in bu tanımını, “bu haddinden fazla belirsiz bir savdır. İngilizce’de duygu terimi daha yüce hisler için kullanılır” diye eleştirir.²⁷⁷ Oysa, *Oxford İngilizce Sözlüğü* terimin iki anlamı arasında ayırım yapar. O bir yandan, “kişinin bir şeyle ilgili hislerinin neden olduğu zihinsel bir tutum; bunun sözel bir ifadesi; bir kanı”,

²⁷⁶ Reid, Th., *Philosophical Works (Felsefi Eserler)*, c. 2 içinde, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967, s. 674.

²⁷⁷ Age, c. 2, s. 674 (ilgili dipnota bakınız).

öte yandan “aklın zıddı olarak heyecan” anlamına gelir. Smith “duyu” (*sense*) ve “his”i (*feeling*) bazen aklın zıddı olarak kullanır.²⁷⁸ Bazen “duygu” ve “kanı” (*sentiment, opinion*) arasında ayırım yapar.²⁷⁹ Biz onun eserinde bazen hislerin ve heyecanların (*‘emotions’*) eş anlamlısı olarak kullanılan duygu terimine rastlarız.²⁸⁰ Hamilton bu bakımdan haklı olabilir. Ancak, Hamilton’ın, duygu teriminin anlamını “daha yüce hisler”e indirgemesi, terimin anlamını bütünüyle açıklığa kavuşturamaz. Zira John Mullan’ın *Bir On Sekizinci Yüzyıl Sözlüğü*’nde (*A Dictionary of Eighteenth-Century History*) dikkat çektiği gibi, 18. yüzyılda filozoflar duygu teriminden yalnızca hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, telakkiyi ve yargıyı da anlamışlardır.²⁸¹ Duygu teriminin anlamını sırf hisse indirdiği için Reid’in eleştirdiği Hume bile, ille de duygu terimini değil, his terimini aklın zıddı olarak kullanır. Bundan dolayı, Smith’in eserinde duygu teriminin sıkça beğenme veya beğenmemenin bileşimi biçiminde, örneğin “beğenme duygusu” veya “beğenmeme duygusu” olarak kullanıldığını görürüz.

Smith’in terimi kullanımı, bizi onun öznel arası başlangıç noktasına geri gönderir ve biz onun kullanımının doğru bir anlamını ancak onun başlangıç noktasına tekrar başvurduğumuz zaman edinebiliriz. Duyguyu beğenme veya beğenmeme gözlemcinin takdiridir, ama onaylanan veya onaylanmayan duygu failin duygusudur. Fail duygularını bütün bedeninin davranışıyla (*body language*) ifade eder ve bu özellikle onun gözlerinden, yüzünden ve benzer yerlerinden hareketle anlaşılabilen bir ifadedir. Bildiğimiz gibi, davranış kuramı sadece hissi değil, aynı zamanda yargıyı ve kararı da içerir. Gözlemci, failin davranışıyla ilgili tasvibini veya memnuniyetsizliğini, ya gene sadece kendi beden diliyle sözel olmayan yargı olarak, ya da beden dilini de kapsayan kanaatinin sözel ifadesi olarak açığa vurur. Bu her iki halde de, duyguların ifadesi sadece hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, yargıyı ve kararı da içerir. Smith’in duygu terimini kullanışı da bu kapsamlı anlamda alınmalı ve bu yaklaşımı aynı zamanda, daha sonra örneğin Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde sergilediği gibi, İngiliz ve Fransız duyusalcılığının bir eleştirisi olarak görülmelidir.²⁸²

3. 2 Smith’in ‘sempati’ kavramı

Smith’in etiğindeki en merkezi kategorilerden birisi *sempatidir* (*‘sympathy’*). Batı bilimlerinde ve felsefesinde sempati, en eski kavramlardan ve ilk olarak tıp alanında kullanılmıştır. Örneğin, 18. yüzyılda estetiğe ve ahlak felsefesine uygulanır hale gelmesinden önce fizyolojide kullanılmıştır ve “vücudun farklı parçaları arasında sinir sisteminin bir sonucu olarak hüküm süren doğal uyuma”²⁸³ atıfta bulunmak amacıyla kullanılırdı. Kavramı, Smith tarafından kullanılan ile aynı anlamda, yani “duygu ortaklığı” (*fellow-feeling*) anlamında, Aristoteles de örneğin *Retorik*’te kullanmaktadır²⁸⁴ ve ayrıca Stoacılar da onu bütün evreni birbirine bağlayan ve bir arada tutan kozmolojik bir ilkeye dönüştürmüş gibidirler. Bundan dolayı, sempati bütün evrende; yani gezegenler arasında, cansız doğada, hayvanlar arasında, insan toplumunda ve bunların tamamı arasında bir

278 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 320.

279 *Age*, ss. 17 ve 337.

280 *Age*, s. 324.

281 Mullan, J., “Sentiment”, *A Dictionary of Eighteenth-Century History* (*Bir Onsekizinci Yüzyıl Sözlüğü*) içinde, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996, ss. 675/76.

282 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 325.

283 Tomaselli, S., “Sympathy”, *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, ss. 715-716.

284 Aristoteles, *Rhetoric*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, s. 2198.

ilke olarak iş görür.²⁸⁵ Ancak, 18. yüzyılda artık bu kozmolojik anlamda kullanılmamakta olduğu anlaşıyor ve giderek estetikte ve ahlak felsefesinde, örneğin Hume'un ve Burke'nin eserlerinde, gittikçe artan bir rol oynamaya başlar.

Hume'un sempati olarak tanımladığı şey, sempati kavramından çok *empati* kavramına atıfta bulunuyor gibidir. Onun sempati kavramı temaşacı, yani sırf betimleyici ve bilişseldir. Sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi içerir.²⁸⁶ Oysa sempati daha kapsayıcı bir kavramdır ve yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda dayanışmayı öngören (normatif) pratik bir kavramdır. Bu yüzden, sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi değil, ayrıca yargıyı, kararı ve *eylemi* de içerir. Buna karşın Burke'un sempati kavramı ise ayrıntılı biçimde işlenmemiştir. İyi temellendirilmiş bir kavramdan ziyade, sadece onun konumunun bir bildirimidir. Gene de, Hume'unkinden daha kapsamlı kurgulanmıştır, yani sadece temaşacı değil, aynı zamanda pratiktir.²⁸⁷ Bununla birlikte, Burke'ünün aksine, Hume'un sempati kavramına onun, Smith'in etik kuramı için son derece önemli olan, tarafsızlık kavramı eşlik eder.

Smith'in sempati kavramı çok daha kapsamlıdır ve hem Hume'un hem de Burke'un kavramlarının bütün öğelerini kapsamaktadır. Smith'in bu gelenek içindeki özgünlüğü şuna dayanır: *birincisi*, onun bütün bu öğeleri tek bir tutarlı kavram haline getirmesi; *ikincisi* (ve daha önemlisi) hem sempatinin yani tarafgirliğin hem de tarafsızlığın birbiriyle ilişki içindeki işleyişlerini ikna edici biçimde göstermesi.

Smith, hiyerarşik bir varlık görüşüne sahiptir: Cansız dünya, hayvanlar dünyası ve bilinç veya düşün dünyasını da içeren insan toplumu. Ama bu hiyerarşi dar anlamıyla insan merkezci bir kavram mealinde anlaşılmamalıdır. Smith kendi hiyerarşik varlık görüşünü *Dışsal Duyular (External Senses)* üzerine denemesinde formüle eder ve bu görüş farklı bir bağlamda olmakla birlikte aynı anlamda, *The Theory of Moral Sentiments*'de (*Ahlaksal Duygular Kuramı*) yeniden görülür.²⁸⁸ O, kendi sempati kavramını varlık (*Sein; Being*) görüşü çerçevesinde formüle eder. Her ne kadar sempati kavramını değil de bu kavramın eş anlamlısı olarak "duygu ortaklığı" (*fellow-feeling*) kavramını kullanırsa da, onun bu denemede sunduğu şey, sempati kavramının bir çeşit ön-formülasyonudur. Smith'e kalırsa, bu hiyerarşik varlık görüşüne göre, insanlar dünyayı hiçbir kısıtlama olmadan idare etmemelidirler ve edemezler de zaten. Onların "sadece" birbirlerine "karşı değil, aynı zamanda (elbette çok daha düşük bir derecede olmakla birlikte) diğer bütün hayvanlara karşı da sorumlulukları vardır." Doğa, diye devam eder Smith, "insana bu küçük dünyada yönetici hayvan olmayı nasip ederken" "öyle anlaşıyor ki, uyruklarının en sefillerine ve zayıflarına karşı bile ona belirli bir saygı aşlamak gibi müşfik bir niyet taşıyordu."²⁸⁹

O halde, sempatinin bütün duyarlı varlıklar içinde ve arasında iş gören bir kapasite olduğuna inanılıyor. Her canlının kendi türü içinde geliştirdiği özgün sempati duyguları vardır. Türler arası ilişkilerde sempati duyguları ancak sınırlı bir şekilde gözlenebilir. Dolayısıyla insanlar ile "diğer hayvanlar" arasında sempatik ilişkiler de ancak sınırlı bir anlamda gerçekleşebilir. İnsan toplumuna özgü sempati ilişkileri ancak tam anlamıyla yine

285 Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike (Etiğin Tarihi: Antikçağ)*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, ss. 219-221.

286 Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, yay. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, ss. 316-324 ve 574-592.

287 Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, yay. A. Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998, ss. 40-43.

288 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 94-95.

289 Smith, "External Senses", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 136.

insan toplumunda görülebilir.²⁹⁰ Ama diğer taraftan daha üst bilinç ve yargı süreçlerine başvurduğu için sempati ilişkilerinin en gelişkin biçimi de yine insan toplumu içinde oluşabilir.

Smith'in sempatiyi bir yandan tekil anlamda bir tutku olarak tanımladığı; öte yandan ise onu insan doğasına ait bütün *özgün* tutkuları kucaklayan genel bir anlamda ve iletişim kapasitesi olarak kullandığı anlaşılıyor. Kendi sempati kavramını geliştirirken onun zihninde başlıca iki soru var gibidir. *İlk olarak*, betimleyici bir anlamda sorar: 'İnsanların birbirini anlamasını mümkün kılan nedir?' *İkinci olarak*, onları birbirleriyle dayanışmalarını beyan etmeye iten nedir? Önce ilk soru üzerinde yoğunlaşalım.

4. Smith'in sağduyu felsefesi ve iletişimsel eylem kuramı

İletişimsel eylem kuramı 20. yüzyılda Jürgen Habermas tarafından ünlendirildiği için, genellikle ona özgü bir kuram olarak algılanır veya en fazla George H. Mead'e kadar izlenir. Oysa Yeni Çağ'da iletişimsel eylem kuramının kökeni Leibniz'e kadar sürdürülebilir. Smith'in iletişimsel eylem kuramının kökeni öncelikle bir taraftan Leibniz ve diğer taraftan Hume'dur ve Habermas'inkinden birçok bakımdan önemli oranda farklıdır ve kapsamlıdır. Örneğin Smith'e göre iletişim, Habermasçı iletişimsel eylem kuramınca ileri sürüldüğü gibi, sadece fikirlerin bir teatisini içermez, aynı zamanda bir iletişimsel eylem durumu içindeki bireylerin tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş koşulları hakkında da eksiksiz bilgi verir. Smith'in görüşünce, insanların durumu onların hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasavvurlarıyla yansıtılır. Bu yüzden, iletişim ve karşılıklı anlama için duyu algıları önkoşuldur. Aristoteles'in daha önceden dikkat çekmiş olduğu gibi, onlar olmadan hiçbir canlı varlık var olamayacağı için duyu algıları zorunludur.²⁹¹ Aksi halde, dışımızda ne olduğunu bilemeyiz. Hatta kendi hesabımıza da ne hissettiğimizi ve ne düşündüğümüzü bilmek imkânsız olur.

Genel olarak söylenirse, duyu algısı bir gerçeklik düşüncesine, mekân ve zaman içinde doğru bir yönelime sahip olmamızı olanaklı kılar. Dışsal duyularımız vasıtasıyla edindiğimiz algılar mekân ve zamanda doğrultu sahibi olmamızı sağlarken, içsel duyularımız kamusal ve özel yaşamımızda doğru ve yanlış davranışlar arasında ayırım yapmamıza imkân tanır. Bir başka ifadeyle, duyu algısı olmaksızın biz herhangi bir gerçeklik, mekân ve zaman, doğru ve yanlış kavramına sahip olamayız. Hem dış hem de iç duyularımızın bu varoluşsal rolü sadece epistemolojik yönelimli ahlakî gelişim kuramlarında –örneğin, özellikle Kohlberg ile Habermas kuramlarında– ya hafife alınmış ya da ihmal edilmiştir.²⁹² Bu yüzden, onlar bizim değerlerimizin ve değerler hiyerarşimizin nereden geldiğini neredeyse hiç açıklayamazlar. Oysa Smith, insanların kapasitelerini sadece duyu algısına indirgemez. Duyu algıları iletişim için gereklidir ama yeterli değildir. O, duyumculuğu kastederek, eleştirel bir manada şunu ileri sürer: "Kardeşimiz işkence sehpasında olsa bile, kendimiz müsterih olduğumuz müddetçe duyularımız bize onun neler çektiğinin bilgisini asla vermezler. Duyular bizi kendi kişiliğimizin ötesine hiçbir zaman geçirmediler

²⁹⁰ Smith, "History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 95.

²⁹¹ Aristotle, *On the Soul, The Complete Works of Aristotle*, c. 1 içinde, s. 690; Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher (Filozof Aristoteles)*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 64.

²⁹² Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung (Ahlaki Gelişimin Psikolojisi)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997; Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

ve geçiremezler..."²⁹³

Oysa iletişimin gerektirdiği şey tamı tamına budur; yani biz kendimizin ötesine geçmeli ve başkalarının ne hissettiğini ve ne düşündüğünü tarihsel olarak koşullu toplumsal durumlarına bakarak anlamalıyız. Smith'e göre diyalogun ve iletişimin önkoşulu budur. Duyularımız algıladığımız şeyin bize dışsal mı yoksa içsel mi olduğu konusunda bizi bilgilendirebilir.²⁹⁴ Neyi ve nasıl hissettiğimizin bilgisini de verebilir. Ama hiçbir zaman bizi kendimizin ötesine geçiremez; başkalarının neyi nasıl hissettiğinin ve düşündüğünün bilgisini bize bildiremez.²⁹⁵ Bir başkasını anlamamızı olanaklı kılabilen yalnızca bizim imgelem (*imagination*) ve sağduyu (*common sense*) kapasitemizdir. İmgelem kapasitemiz sayesinde durumumuzu faille (veya Smith'in sözleriyle asıl ilgili kişi ile) birlikte en iyi şekilde değiştirir ve böylece onun durumunu imgelemimizde kavramsallaştırırız.

Başka insanların ne hissettiklerine dair doğrudan hiçbir deneyimimiz olmadığı için, onların ne şekilde duyulundıkları konusunda, benzer durumda kendimizin ne hissedeceğini tasavvur etmenin dışında hiçbir fikir edinemeyiz.²⁹⁶

Hakeza, bu yeti onun durumunda olsaydık bizim ne olacağımızı kendimize temsil ettirmenin dışında hiçbir yolla da bize bunu sağlayamaz. İmgelemimizin suretini çıkardığı şey, sadece bizim duyularımızın izlenimidir, onun duyularının değil. Tahayyül yoluyla biz kendimizi onun yerine koyarız; kendimizi aynı eziyetlerin tümünü çekerken tasavvur ederiz, adeta onun bedenine gireriz; bir ölçüde onunla aynı kişi oluruz; bundan hareketle onun duyuları hakkında bir fikir edinir, hatta daha zayıf derecede olsa bile bu duyulardan büsbütün farklı olmayan bir şey hissederiz. Onun acıları bu şekilde kafamıza dank ettiği ve böylece onları benimseyip kendi acılarımız haline getirdiğimiz zaman, en sonunda bizi etkilemeye başlar ve biz o zaman onun hissettiklerini düşünmekten titrer ve ürpeririz. Zira herhangi bir acıyı veya ıstırapı içinde olduğumuzu düşünecek ve tahayyül edecek ölçüde duymak, en aşırı teessürü harekete geçirir; kavramanın canlılığına yahut donukluğuna nazaran bir dereceye kadar aynı duyguyu uyandırır.²⁹⁷

Kısacası, gerçek bir iletişimsel eylem durumunda, biz kendimizi imgelem yoluyla başka bir kişinin yerine koyar, duyularımız yoluyla o erkek veya kadının dış ve iç dünyası hakkındaki bütün verileri toplar ve sağduyumuz yoluyla da onları tutarlı bir kavram haline getiririz. Başka bir şahısla hemen hemen aynı kişi haline gelmemizin, o erkeği veya kadını bilip anlamamızın yolu budur.

4. 1 Smith'in yöntemsel-bireyci sempati kavramını alaşağı ediji

Smith, yukarıda alıntılanan pasajda, kuramsal bir ayna yaklaşımını kullanır. Bu yaklaşıma göre, bireyler ancak toplumsal bireyler olabilirler. Bu demektir ki, failin bütünlüklü durumu, onun tüm bireysel tarihini ve içine gömülü olduğu güncel ortamı kapsayan durumu, kendisini onun hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasarımları vasıtasıyla yansıtır. Eğer faili gözlemleyen gözlemci kendisini onun yerinde farz eder ve kendisine "benzer durumda ben ne hisseder ve düşünürdüm" sorusunu sorarsa, failin

²⁹³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

²⁹⁴ *Age*, s. 9; Smith, "External Senses" *Essays on Philosophical Subjects*, ss. 135-168.

²⁹⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

²⁹⁶ *Age*.

²⁹⁷ *Age*.

hislerini, heyecanlarını ve düşüncelerini kendisine mal eder. Bir başka ifadeyle, failin bütün hisleri, heyecanları, düşünceleri, kaygıları ve tasarımları kendilerini bir de gözlemci ('spectator') vasıtasıyla yansıtır ve bu belirli bir anlamda onun kendi durumu haline gelir. Smith buna istinaden ve Hume'un sempatinin bencil bir duygu olduğuna dair düşüncesini de dolaylı olarak eleştirerek şunu ileri sürer:

Sempati [...] hiçbir şekilde bencil bir ilke olarak görülemez. Ben sizin üzüntünüzü veya hayalinizde canlandırdığınızı paylaştığım zaman, duygulanmam gerçekten de öz-sevgiye dayanıyormuş gibi görülebilir; çünkü bu durumunuzun tarafımdan iyice anlaşılmasından, kendimi sizin yerinize koymamdan ve bu yüzden benzer koşullarda benim ne hissedeceğimi idrak etmemden kaynaklanır. Ama her ne kadar çok haklı olarak sempatinin asıl ilgili kişiyle ilgili durumların hayalî bir değişiminden kaynaklandığı söylenirse de, gene de ben bu hayalî değişime kendi kişiliğimde ve karakterimde olduğu için değil, [kendi karakterimden, –DG] yakınlık duyduğum kişinin karakterine [geçtiğim için, –DG] meydana gelen bir değişimdir. Biricik oğlunuzu yitirdiğiniz için size başsağlığı dilediğim zaman, sizin kederinize katılmak için ben, yani böyle bir karakteri ve beyanı olan bir kişi, bir oğlum olsaydı ve bu oğul talihsiz biçimde ölecek olsaydı ne çekeceğimi düşünmem; ama ben gerçekten siz olsaydım ne çekeceğimi düşünürüm ve ben yalnızca sizinle ilgili durumları değiştirmem, aynı zamanda kişileri ve karakterleri de değiştiririm. Bundan dolayı, benim kederim bütünüyle sizin yüzünüzdendir; katiyen benim yüzümden değil.²⁹⁸

Bundan dolayı sempati bencil bir duygu değildir ve bizim duygu ortaklığımızın veya sempatimizin kaynağı veya kökeni de işte budur. Smith'in yaklaşımına göre dışsalılık ve içsellik bir birlik oluşturduğu ve sağlıklı kişiliğin bütünlüğünü kurduğu için bunun altını özellikle çizmek gerekir. Demek ki, bunlar birbirinden kolaylıkla koparılamaz veya yalıtılamazlar. Dolayısıyla, gözlemcinin veya izleyicinin kendisinden hareketle bir görüş oluşturduğu yalnızca içsellik, yani Smith'in "duygu" terimi altında topladığı hisler, heyecanlar ve düşünceler değil, aynı zamanda dışsal koşullar veya ortamdır. "Acı veya keder yaratan, duygu ortaklığımıza yol açan sadece bu koşullar da değildir. Asıl ilgili kişide herhangi bir nesneden kaynaklanan ıstırap ne olursa olsun, her dikkatli gözlemcinin yüreğinde, onun duygusu üzerine düşününce, benzer bir duygu peyda olur."²⁹⁹ Diğer bir deyişle, biz o erkeğin ve kadının dışsal durumundan ve içsel eğilimlerinden kaynaklanan duygu ve düşünceleri ister istemez paylaşıyoruz. Dolayısıyla, sempati kavramının 'bencil' bir kavram olduğu ileri sürülemez.

4. 2 Smith'in duygu kuramı ve duygusalcılar

İyi bilindiği gibi, İskoç ahlak felsefesi, insanların davranışlarda duyguların bilişsel, güdüsel ve yöneltimsel rolünü ihmal eden bazı ussal veya emredici ilkeler üstüne değil, ussallığı boşlamak anlamına gelmeyen duyusallık (*sensibility*) üstüne kuruludur. Örneğin, Smith'e göre ahlakın genel ilkelerini sadece akılda gören Hobbess ve öteki ussalcılara yönelik kanımca iyi gerekçelendirilmiş eleştirisine bakalım:

Ama akıl hiç kuşkusuz ahlakın genel kurallarının ve bunlar vasıtasıyla

²⁹⁸ Age, s. 317.

²⁹⁹ Age, s. 10.

oluşturduğumuz ahlakî yargıların kaynağı olsa bile, doğru ve yanlışla ilgili ilk alğının, genel kuralların deneyimin üzerinde oluşturulduğu bu özel durumlarda bile akıldan türetilebileceğini sanmak büsbütün saçma ve anlaşılmazdır. Bu ilk algılar, aynı şekilde her türlü genel kuralın dayandırıldığı bütün diğer deneyimler aklın değil, *dolaysız duyunun ve hisin* [Smith'in duygular (*sentiments*) demediğine dikkat ediniz—DG] konusu olabilirler. Geniş bir örnekler çeşitliliğinde rastlanması sayesinde ki, bir davranışın mahiyeti genel ahlak kurallarını oluşturduğumuz belirli bir adet dâhilinde daima hoş gider, aynen bir başkasının ruhu daima okşamaması gibi. Ama akıl belirli bir nesneyi ruhun hatırı için hoş ya da nahoş kılamaz. Akıl bu nesnenin doğal bir biçimde hoş giden veya gitmeyen bir başkasını edinmenin vasıtası olduğunu gösterebilir ve bu yolla onu başka bir şey uğruna hoş veya nahoş kılabilir. Ama dolaysız duyu ve his vasıtasıyla böyle bir hale dönüştürülmeyen hiçbir şey, kendi hatırı için hoş veya nahoş olamaz.³⁰⁰

İskoç Aydınlanmasının en etkili simalarından biri olarak, Smith kendi ahlak felsefesini bu gelenek içinde geliştirir ve böylece İskoç ahlak felsefesine yeni bir şekil verir. Ancak, onun İskoç ahlak felsefesine katkısı bazen fena halde ihmal edilir. Onun eseri bazen kendi katkısı hesaba katılmaksızın sadece Hutcheson'un veya Hume'un ışığı altında okunur. Smith kendi ahlak felsefesini sempati kavramı temelinde geliştirdiği ve bu felsefede duygulara önemli bir rol biçtiği için, o bazen Hume ile birlikte duygusalci (*'emotivist'*) olarak anılır.³⁰¹ Ne var ki, duygusalci bir etik kuramının kimi ayırt edici özelliklerine kısa bir bakış, sadece Smith'in ahlak felsefesi ile duygusalci etik kuramı arasında can alıcı farkların varlığını değil, onlar arasında esaslı aykırılıklar bulunduğunu da gösterebilir.

Duygusalci bir etik kuramının *ilk* ayırt edici özelliği, onun doğalcı ve sezgici olmadığına dair ileri sürülen iddiadır. Bu, Smith'in ahlak felsefesi bakımından da ileri sürülebilir; onun ahlak felsefesi de ne doğalcı ne de sezgicidir. Aynı savlarla ve aynı niyetlerle olmasa bile, Smith duygusalcılara dair doğalcılık ve sezgicilik eleştirisiyle mutabık kalacaktı. Ancak, bir kuramın duygusalci olarak tanımlanmasının ölçütü bu olamaz. Aksi halde, doğalcı ve sezgici olmayan bütün etik kuramlarını duygusalci yaklaşımlar olarak tanımlayabiliriz. Duygusalci etik kuramı “radikal bir empirizmi” işlevsel hale getirir.³⁰² Ama Smith'in kullandığı empirik yaklaşımın bu türden olduğu ileri sürülemez. Şayet Smith'in felsefi amacının zaten söylenmiş olduğunu; yani onun ussalcılık ve empirizm yapay felsefi bölünmeyi aşmak istediğini dikkate alırsak, bu görülebilir. Bu bakış açısından, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın editörlerinin Smith'in “aslında ussal felsefeye pek az yakınlık duyan sıkı bir empirist” olduğu şeklindeki iddiası yanlıştır.³⁰³ Zira empiristlerden ve duygusalcılardan farklı olarak, Smith, kendi epistemolojisinde bilginin kaynağı olarak sadece deneyime değil, “deneyim ve aklın” ikisine birden işaret eder.³⁰⁴

Duygusalcılığın *ikinci* ayırt edici özelliği, etiğin temel kavramlarının çözümlenemeyeceği iddiasına işaret eder.³⁰⁵ Eğer Smith'in kendi temel kavramı sempatiyi ve tarafsız gözlemciyi çözümlemek için ne kadar uğraştığını göz önünde bulundurursak, bundan hareketle onun

300 *Age*, s. 320 (italikler bana ait).

301 Kohlberg, Levine ve Hower, “Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen” (*Ahlakî Basamaklar Kuramının Mevcut Durumu*), *Die Psychologie der Moralentwicklung* içinde, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, ss. 332-3.

302 Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik (Dil, Gerçek ve Mantık)*, Reclam, Stuttgart, 1970, s. 141.

303 Raphael, D. D. ve Macfie, A. L., “Introduction”, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, s. 22.

304 Smith, A., “History of Astronomy”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, ss. 82-83.

305 Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, s. 141.

bu türden bir şüpheciligi ve bilinemezligi hemen reddettiğini anlayabiliriz.

Duygusalci etik kuramının üçüncü ve daha önemli ayırt edici özelliği, onun öznelci ve görelci bir etik kuramı olmasıdır. Bu kuram ahlaki yargıların nesnel olarak geçerli olduğunun ileri sürülemeyeceğini sorgulamadan kabul eder. Bu yargılar, kişinin tesadüfen benimsediği bakış açısına göre daima görelidir. Bundan dolayı, duygusalcılar ahlaki ihtilafların nasıl çözülebileceği konusunda her hangi bir nesnel ölçüt geliştirmekten imtina ederler. Oysa Smith'in tam olarak açımadiğı "tarafsız gözlemci" (*impartial spectator*) kavramı, nesnel değer yargılarının üretilmesinin mümkün olduğunu ve nasıl üretilebileceğini göstermek için geliştirilmiş bir "kurum" olarak görülmelidir. Örneğin, Griswold "onsuz duygular ahlak için oldukça istikrarsız, öznel ve değişken bir temel gibi gözükeceğinden, gözlemciye özgü bakış açısının Smith'in ahlaki duygular dizgesinin merkezinde" bulunduğunu belirtir. "Kendinde ve kendinden, duygular ilkeden, verili anda doğru sayılardan farklı olarak 'doğru olan'ın sağlam bir anlayışından yoksun gözükkürler."³⁰⁶

Bazı yorumcuların Smith'in bir duygusalci olduğu izlenimine sahip olmasının nedeni, muhtemelen hem duygusalci etik kuramında hem de Smith'in etik kuramında duyguların önemli bir rol oynamasıdır. Ancak, onların kuramları arasında sadece büyük farklar yoktur; aynı zamanda onlar birbirlerinin tamamen zıddıdır da. Tam olarak geliştirilmiş olmasa da, duygusalcılıktaki duygu kuramı, iletişimsel olmayan ifadeci bir kuramdır ve yalnızca öznel ahlaki yargıları temsil eder.³⁰⁷ Başka bir deyişle, duygusalcılar Kantçı ontolojik olmayan etik kuramında ele alınan ile aynı olan öznelci bir duygu kuramına sahiptirler; Kant bu nedenle duyguları her hangi bir etik kuramının temeli olarak ıskartaya çıkarırken, duygusalcılar öznelci duygular kuramına olumlu biçimde yaklaşır ve ona etiğin biricik güvenilir temeli olarak atıfta bulunur. Buna karşın Smith, duyguların zorunlu olarak öznel olduğunu kabul etse de, onlara nesnel geçerlilik kazandırılabilceğinden hareket eder. Geliştirmiş olduğu tüm yöntemsel araçlar buna hizmet eder.

Smith'in duygulara ve ussallığa; kısacası en geniş anlamıyla etikle ilgili bütün soru ve sorunlara yaklaşımı, bizim genellikle alışkın olduğumuzdan tamamıyla farklıdır. Onun başlıca sorunu hiç de duyguların öznel ve ussallığın daha güvenilir olup olmadığı değildir. Düşünceler ve duygular yansıtılmadığı (dolayımılanmadığı) sürece, yani ilk kez ortaya çıktıkları şekliyle kendi doğal halleri içinde durdukları müddetçe ister istemez öznelidirler. Kuşkusuz, Smith bu soru ve sorunları ihmal etmez, tam tersine çok ciddiye alır. Ama Smith'in sorduğu özel soru insanların doğası hakkındadır: İnsanların genel belirleyici özellikleri nelerdir?

Bu soruyu soruşturmak, insanın bütün kapasitelerinin aynı zamanda mümkün olduğunca topluma uygun düşecek şekilde nasıl geliştirilebileceğine ve buna mukabil insan doğasını evrensel olarak destekleyecek bir toplumun nasıl kurulabileceğine dair öngörüler ileri sürmek anlamına gelir. İnsanlar her zaman, farklı biçimlerde de olsa, duyan, hisseden ve düşünen varlıklar oldular. O halde, soru, bütün bu kapasitelerin birbiriyle nasıl bütünleştirilebileceği ve böylece birbirleriyle nasıl uyumlu hale getirilecekleri, kamusal yaşama nasıl uydurulabilecekleri, toplumsal koşulların bu genel ayırıcı özelliklere nasıl uygun hale getirileceğidir. Bu soruları kaygılarımızın merkezine yerleştirmek, insanın bu tümel ve tikel niteliklerini herhangi bir kısıtlama olmaksızın destekleyebilecek bu toplumsal koşulların nasıl yaratılabileceğini soruşturmak demektir. Bu kaygılar nedeniyle,

306 Griswold, *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, s. 129.

307 Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, s. 142.

duygusallık ile ussallık arasındaki ilişkiye dair geleneksel düalist yaklaşım Smith'e yabancıdır ve eğer biz onun eserlerine geleneksel düalist görüşlerle yaklaşırsak, onun ahlakî öğretisini kesinlikle anlayamayız. Oysa duyguların doğası nedir, düşüncenin doğası nedir, bunlar birbirleriyle nasıl etkileşirler, birbirlerine etkide bulundukları zaman biri diğerini nasıl duygusallaştırır ve ussallaştırır?

Gerçi günümüzde, psikolojide duygu, biliş ve davranış arasında etkileşimle, bilişsel bilimlerde, örneğin nörobiyolojide beynin bilme ve duygudan sorumlu olan alanları arasındaki etkileşimle ilgili hâlâ pek çok açık soru bulunmaktadır.³⁰⁸ Söz gelişi, nörobiyolojideki bu araştırmaların sonuçları Smith'in duygular hakkında öngörülerini doğrulamakta ve duyguların ussallıkla zorunlu olarak çelişmediğini kanıtlamaktadır.³⁰⁹ Tam tersine, onlar ussallıkla ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. İnsanın ussal kapasiteleri ancak duygular üzerine bina edilmişlerse, duygular ise ancak ussal kapasitelere başvurmak suretiyle aklileştirilebilirler.³¹⁰

4. 3 Düşünce ve duygular

Baştan sona bütün eserlerinde Smith, "tutkular"ı (*passions*) ve "duygular"ı (*emotions*) gereksinimler veya onun adlandırmasıyla "arzular" (*appetites*) anlamında birbirlerinin eşanlamlıları olarak kullanır.³¹¹ Bundan dolayı, gereksinimlerin belirtileri olarak tutkular ya da duygular ihmal edilemez veya bastırılamazlar. Tam tersine, ussallık gibi onlar da insanın doğasının ayrılmaz veya doğal parçası olduklarından, ya tatmin edilmeli ya da bazen telafi edilmelidirler. Ama göz ardı edilemezler. Bedensel veya zihinsel gereksinimlerin belirli bir tipinin bir göstergesi olarak belirli duygu türlerinin daima algısal, bilişsel ve bir o kadar da yönelimsel veçheleri vardır. Gerçi, duygular, hatta Freud'un çözümlediği şekliyle içgüdüler ve ruh halleri bakımından bile durum çoğu kez böyle gözükteği gibi, onların daima algısal, bilişsel ve yönelimsel veçhelerinin olduğu her zaman derhal anlaşılır olmayabilir.³¹² Tutkuların veya duyguların yönelimsel ve bilişsel veçheleri, her zaman ya başka insanlarla ilişkisi olan en geniş anlamıyla bazı nesnelere ya da bazı nesnelerle ilişkisi olan başka insanlara işaret eder. Bu veçheler, çözümleyici nedenlerle bile birbirlerinden kolayca koparılamaz. Bundan dolayı, Smith'in bakışında tutkular ve düşünce fizyolojik, psikolojik ve toplumsal yönleriyle tanımlanır.

Düşünce kendisini duygulardan doğasıyla değil de daha ziyade bazı gereksinimlerin bir göstergesi olarak; veya doğasıyla değil de başkalarının ve hem de kişinin kendisinin bazı nesnelere ve ereklerle dair algısı olarak farklılaştırır; onların ikisi de daima bazı gereksinimlere ve ereklerle; daima başkalarıyla ilişkisi olan bazı nesnelere veya bazı nesnelerle ilişkisi olan başkalarına doğrudan veya dolaylı olarak gönderme yapar. Her halükârda, düşünceler kendilerini duygulardan belirli bir anlamda farklılaştırırlar. Şayet

308 Hermesen, H., "Emotion/Gefühl" (*Duygu*), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi) c. 1 içinde, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, ss. 661-682.

309 Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, ss. 178-212.

310 Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie* (Psikolojinin Temellendirilmesi), Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985, s. 95-112.

311 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 9-10.

312 Freud, S., "Instincts and their vicissitudes" (*İçgüdüler ve Değişik Halleri*), *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* (Meta Psikoloji Üzerine: Psiko Analiz Kuramı), Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi, c. 11, s. 113 – 138.

belirli bir duygu türü algılanır ve tanımlanırsa, daha önce ileri sürdüğüm gibi, daima bazı ereklere gönderme yapar. Ama duygular bu ereklere gerçekleştirilmesi konusunda hiçbir şey söylemezler. Örneğin, belirli duygu veya gereksinim türlerinin bilgisi, onların nasıl, hangi vasıtayla ve kiminle etkileşim halinde tatmin edilebileceği konusunda mutlaka bir şey söylemez. Duyguların yönelimsel veçheleri, daima bir takım değerlendirmeleri ve değer yargılarını, yani ereklere ussallaştırılmasını ve araçların ereklere uygunluğunu, bunun sırası geldiğinde söz konusu duygular üzerinde karşı etkide bulunan ve onları ussallaştıran tarzda yapılmasını içerir. Şayet duygular algılanır ve tanımlanırsa, daima bazı gereksinimlere ve ereklere gönderme yaparlar. Ama somut araçlar ve erekler hakkında bir şey söylemezler. Somut araçlar ve erekler bilinçli olarak tanımlanmalıdır. Diğer bir deyişle, duygular bize bir tür çerçeve verirler, oysa normatif anlamlarıyla bilinçlilik olarak düşünceler onun içini doldurur ve böylece bilinçli olarak seçilen araçlar ve tanımlanan erekler uyarınca çerçeveyi bir ölçüde değiştirirler.

Örneğin, fizyolojik bir gereksinimi ele alalım; eğer açsak beslenmeye ihtiyaç duyduğumuzu ve bir şey yiyeceğimizi biliriz. Ama neyi, ne zaman ve nerede yiyeceğimizi tam olarak bilmeyiz. Örneğin, tek başımıza mı yoksa biriyle birlikte mi yiyeceğiz? Bunlar algıladığımız açlık duygumuzu gidermek için herhangi bir girişimde bulunmadan önce düşünülmesi gereken sorulardır. Aynısı zihinsel ve toplumsal gereksinimlerimiz için de geçerlidir. Şayet toplumsal olarak bize saygı gösterilmediği ve takdir edilmediğimiz izlenimine sahipsek, bu bizde bir çeşit kahrılanma ve kızgınlık hissine yol açar. Bu durumda, hissettiğimiz kahrılanmanın nedenini saptamamız gerekir. Bu bizim bazı yeteneklerden yoksun olmamızdan mı yoksa toplumun bizim hünerlerimizin değerini anlama yetersizliğinden mi ileri gelmektedir? Kahrılanma duygumuzun nedenini saptasak bile, onu nasıl, hangi yolla ve ne zaman aşabileceğimizi bilmeyiz. Örneğin, *ilk* durumda, olmayı arzuladığımız kişi gibi kabul görmemizin gerektirdiği bu belli türden yetenekleri elde etmemiz gerekir. *İkinci* durumda, yani tarafsız gözlemcinin bakış açısıyla kendi kendimizi gözden geçirerek toplumsal tanınmamızı engelleyen yetenek yoksunluğumuz değil de daha çok belirli toplumsal yapılar ve önyargılar olduğuna ikna olduysak, toplumsal saygıya ve tanınmaya mazhar olmak için onları değiştirmemiz gerekir. Buna rağmen, yani biz bir toplumsal değişimin gerçekleşmesi gerektiğine ikna olsak bile, bu değişimin hangi araçlarla ve ne zaman olabileceğini bilemeyiz. Tek bilebileceğimiz, tanınma uğruna bir olmak ya da olmamak kavgasına girişmek zorunda olduğumuzdur. Bundan dolayı, duygular belirli bir düşünce türünü, düşünceler ise belirli bir duygu türünü her zaman içerirler ve ortaya çıkarırlar.

5. Duyguları ve düşünceyi ussallaştırmanın bir aracı olarak Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı

Smith'in ahlak öğretisine göre, katıksız duygusalılık, yani ussallık içermeyen duygusalılık çoğu kez iletişimi beceremezken, duygusalılıktan yoksun bir ussallık kuramı sadece planlanmış ve stratejik faaliyetleri hesaba katar ve gündelik yaşamın kendiliğinden faaliyetlerinin birçok alanını dışta bırakır. Daha önemlisi, katıksız ussallığa dayalı ilişkiler, araçsal ilişkilere; yani hem başkalarının hem de aynı zamanda kişinin kendisinin araçsallaştırılmasına da yol açabilir. Bu yüzden, ne katıksız ussallığa ne de katıksız duygusalığa körü körüne bel bağlanabilir. Tersine, çözüm bunların ikisini bütünleştiren bir ahlaksal öğreti ve sistem çerçevesinde aranmalıdır. Fakat literatürde genel olarak

yapıldığı gibi, içgüdüsel bir diyalektik yaklaşım açısından bunların birliğini vurgulamak yetmemektedir. Eğer çözüm duygusallığın ve ussallığın birliğinde aranacaksa; bu birliğin nasıl olması ve ona hangi araçlarla ulaşılabileceğine dair öneriler geliştirilmek zorundadır. Kısacası, duygusallığın ve ussallığın uygun bir birliğine ulaşabilmek için onların bazı düzeneklerle yansıtılması veya bazı süzgeçlerden geçirilmesi ve birbirleriyle ahenk içine getirilmesi gerekmektedir. Martha Nussbaum, Smith'in tarafsız gözlemci (*impartial spectator*) kavramında veya Nussbaum'un adlandırmasıyla "Adaletli Gözlemci" kavramında, bu "süzme düzeneğini" bulabileceğimizi belirtir.³¹³

Smith'in kavramının kökeni filolojik ve sosyolojik bakımlardan ele alınabilir. Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramının filolojik veçhesinin kendisinin de iki boyutu vardır: Filolojik veçhe, bir yandan, tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyasındaki, Hutcheson, Hume ve benzerlerinin eserlerindeki kökleriyle ilgilidir; öte yandan, onun kendi kavramının *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın birinci baskısından altıncı baskısına kadar olan gelişimine işaret eder. Smith'in kavramına sosyolojik bir yaklaşım ise tarafsız gözlemcinin veya herkeste var olduğu haliyle vicdanın toplumsal ilişkiler ağı içinde bireysel ve toplumsal çelişki ve çatışmaları da içeren süreçlerde oluşumu ile ilgilidir.

Smith'in kavramının antik kökenleri hemen hiç incelenmemiştir. Oysa Smith'in kavramıyla antik Yunan tragedyası arasında hala incelenmesi gereken yakın bir bağlantı vardır.³¹⁴ Smith'in kavramının Hutcheson ve Hume'un eserlerindeki kökenleri konusunda yapılan araştırmalar belirgin olarak daha ileri safhalardadır. Örneğin *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın editörleri Raphael ve Macfie "hem Hutcheson hem de Hume'un, "kendi etik kuramlarında, 'bir gözlemci'nin veya 'her gözlemci'nin, hatta 'adaletli bir gözlemci'nin onayını öne çıkardıkları"nı ileri sürerler. Bu kavram bir ahlakî bakış açısının önyargısız karakterinin, fail veya bir şahsın olayların gelişiminden etkilendiği gibi, meseleyle şahsen ilgili olmayan gözlemcinin belirginleştirilmesini sağlar. Hutcheson ve Hume bu bağtıda "tarafsız" sıfatını kullanmasalar da, onların eserlerinde karşılaştığımız gözlemci kuramı tarafsızlığı ima eder. Adam Smith'in tarafsız gözlemcisinin özgünlüğü, onun bu düşünceyi vicdanın kaynağını ve doğasını, yani bir insanın kendi eylemlerini yargılama kapasitesini ve özellikle de onun görev duygusunu açıklayacak şekilde geliştirmesinde yatar.³¹⁵ Bu değerlendirme konusunda genellikle mutabık kalınmakta ve bu Smith ve genel olarak bir işkoç Aydınlanması hakkındaki yazında kesin olarak sergilenmiştir.³¹⁶

5. 1 Tarafsız gözlemcinin toplumsal kaynakları

Smith'in "tarafsız gözlemci" veya vicdan kavramı "onun etik kuramına en önemli katkısı"dır.³¹⁷ Raphael, tarafsız gözlemcinin toplumsal türümünü Freud'un "üst-ben"

313 Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life* (Poetik Adalet: Edebi Tasavvur ve Kamusal Hayat), Boston, 1995, s. 72.

314 Bildiğim kadarıyla antik Yunan ve Roma filozoflarıyla Smith arasındaki ilişkiye hasredilmiş en yeni ve tek akademik yapıt, Gloria Vivenza'nın *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought* (Adam Smith ve Klasik: Adam Smith'in Düşüncesinde Klasik Miras) adlı çalışmasıdır. Ancak, Vivenza kitabında Smith'in tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyalarındaki filolojik türümü ile ilgilenmez. Bu bakımdan o yalnızca Aristoteles'in etiği ile Smith'inki arasında bazı koşutluklara değinir. Bakınız, Vivenza, G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001, ss. 46-50.

315 Raphael ve Macfie, "Introduction", Smith, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, s. 15.

316 Dwyer, J., *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century* (Erdemli Söylev: Geç Onsekizinci Yüzyılda Duyusallık ve Topluluk), John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987, ss. 168-185; Mizuta, "Moral Philosophy and Civil Society" (Ahlak Felsefesi ve Sivil Toplum), *Essays on Adam Smith* (Adam Smith Üzerine Denemeler) içinde, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975, ss. 114-131; D. D. Raphael, "Impartial Spectator", *Essays on Adam Smith* içinde, ss. 83-99.

317 Raphael, *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985, s. 41.

kavramıyla çok iyi bir karşılaştırma yaparak çözümler.³¹⁸ Her iki kuramda da; yani hem Smith'in "tarafsız gözlemci" kuramında hem de Freud'un "üst-ben" kuramında, vicdan veya ikinci-ben toplumsallaşma yoluyla meydana gelir. Ancak, Freud "ebeveynsel tutumların" etkilerinin rolüne vurgu yaparken, Smith çok daha geniş bir toplumsallaşma kavramını zihninde canlandırır. Kuşkusuz, Smith ebeveynlerden "çocukların en ilk yıllarındaki ahlakî eğitimlerinde ana etken" olarak söz eder. Ama bundan sonra çocuk aileninkinden çok daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağı içinde hareket etmeye başlayınca, onun ikinci beninin oluşmasında öğretmenleri, öğrenci arkadaşları ile oyun arkadaşları ve iş arkadaşları da önemli bir rol oynarlar.³¹⁹ Bundan dolayı, Smith genellikle ahlakî eğitimimizin ve ahlakî değerlerimizin genel kaynağı olarak da toplumdan bahseder.³²⁰ Bu yüzden, tarafsız gözlemci "toplumsal ilişkinin bir ürünü"dür³²¹ ve failin verili bir toplumdaki bütün ilişkilerini kendi bireysel açısından eleştirel olarak yansıtır.

Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ile Freud'un "üst-ben"i arasında bir başka fark daha var. Freud'un "üst-ben" kavramı sadece olumsuz yönden tanımlanır. Şüphesiz, Freud'un kuramı hem yüceltici bir "benlik ülküsü"nün hem de baskılayıcı bir "vicdan"ın ikisini birden içerir; ama o ikinci ögenin altını çizer. "Üst-ben"in en başta gelen rolü olumsuzdur, cinsel ve ilintili itkilerin taşkınlığının bir denetçisi ve engelleyicisi olarak tanımlanır. Buna karşın Smith, tarafsız gözlemcinin hem onaylamak hem de onaylamamak gibi diyalektik bir iş görmek üzere varolduğunu düşünür.³²² Rapheal, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının bir başka ayırt edici özelliğine daha değinir: Smith bu gözlemciyi bazen olaylar ve saikler hakkında daha iyi bilgilenme durumunda "yüreğin içindeki adam" olarak "dıştaki adam"a (yani kamuoyuna) göre daha "üstün bir yargıç" görevi üstlenebilecek bir kurum olarak betimler.³²³

5. 2 "Tarafsız gözlemci" duyguları ve düşünceyi nasıl ussallaştırır?

Yukarıda söylenmiş olanlardan zaten belli olduğu gibi, Smith örneğin ne Kant'ın hem teorik hem de pratik felsefesinde görüldüğü üzere duyuları, hisleri, duyguları ve tutkuları hiçe sayar ne de örneğin Hobbes veya Hume gibi düşünürlerin eserlerinde açıkça veya bir eğilim olarak görüldüğü gibi düşünceyi bastırmak ister. Smith'e göre insanın bütün yetileri onun doğasının ayrılmaz bir parçası, bir nevi insanın doğasının birer "süsü"dürler. Ruh-beden sorunu veya ikilemi üzerine asırlardır süre gelen tartışmaya böyle yeni bir yaklaşım getirince, soru doğal olarak insan yetilerinin hangisinin hangisine hükmetmesi, hangisinin bastırılıp hangisinin teşvik edilmesi sorusu olmaktan çıkıp bütün bu yetilerin birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği, birbirlerini nasıl destekleyebileceği, birbirleriyle nasıl uyumlu hale getirilip böylece insan doğasının nasıl zenginleştirileceği sorusuna dönüşür. Bundan dolayı Smith'in felsefi programının diğer düşünürlerinkinden çok daha kapsamlı ve zorlu olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir cümlede ifade edecek olursak, Smith'in sorusu, insanın tüm düşünsel ve duygusal yetilerinin nasıl ussallaştırılabileceği sorusudur.

Bununla neyi kastettiğim, Smith'in tutkular kuramını, sempati ve tarafsız gözlemci

³¹⁸ Age, ss. 41-44.

³¹⁹ Age, s. 43; *The Theory of Moral Sentiments*, s. 145.

³²⁰ Age, ss. 110-1.

³²¹ Raphael ve Macfie, "Introduction", s. 15.

³²² Rahpael, *Adam Smith*, s. 42-43.

³²³ Age, s. 43.

kavramlarını birbirleriyle bağlantıları içinde göz önünde bulundurursak açıklık kazanabilir. Şimdi yukarıda formüle ettiğim Smith'in ruh-beden problemini yalnızca (yukarıda sunulduğu gibi) epistemolojik değil, aynı zamanda toplumsal bir problem olarak ele aldığı yolundaki tezime geri dönüyorum. Bu münasebetle, Smith'in neden dayanışma ilkesine dayalı bir toplum kurmamız; bu toplumda kamusal yaşamın neden (herkesin, onların mutluluğundan başka bir şey beklemeksizin, bir diğerinin mutluluğunu amaçlayabilmesi anlamında) ussallaştırılması gerektiğini düşündüğü sorusunu da dolaylı biçimde irdeleyeceğiz.

5. 2. 1 Tutkuların ('passions') doğası

Smith'in duygular kuramı, onun sempati ve tarafsız gözlemci kavramları, analitik nedenlerden dolayı dahi olsa, birbirlerinden kolayca kopararak irdelenemez. Tam tersine, onlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır ve birbirlerini gerektirirler. Gözlemcinin duyguları paylaşma yeteneği ve onları ne ölçüde paylaşabildiği, *ilkin* duyguların kökenine ve *ikinci olarak* duyguların kendi doğasına bağlıdır. Smith, tıpkı Aristoteles gibi, bu bağlamda bedenden kaynaklanan tutku veya duygular ile imgelemden kaynaklanan tutkular arasında ayırım yapar. Fakat Smith, Aristoteles'ten ileri gider ve tutkular kataloguna 'toplumsal', 'toplumsal olmayan' ve 'bencil' tutkuları dâhil eder ve bunları ayrı ayrı ele alarak birbiriyle sistematik olarak ilişkilendirir.

İlk olarak, belirttiğim gibi, Smith, duyguların kökeni konusunda, "kaynağını bedenden alan" duygular ile "kaynağını imgelemden alanlar" arasında ayırım yapar. İster bedenden isterse imgelemden kaynaklanmış olsunlar, eğer duygular "belirli [çok -DG] özel bir eğilim veya alışkanlık" halini almışlarsa, tarafsız gözlemci bu duyguları hemen hemen hiç paylaşamaz. Zira bunlar son derece özel duygulardır ve özel alanı ilgilendirir. Tarafsız gözlemci "bedenin belli bir durumundan kaynaklanan" tutkuları paylaşamaz; "çünkü aynı eğilimde olmayan eşlik eden kişinin [gözlemcinin -DG] onları paylaşması beklenemez."³²⁴ Eğer onun bunları bir nebze olsun paylaşması beklenebilirse, o zaman bu ancak onların belirli bir türünün, örneğin ağrının veya acının paylaşılması olur; ama bu her zaman "mağdurun hissettiği şiddete göre yine de oransız"dır.³²⁵ Aynısı, kaynağını imgelemin kendine has bir eğiliminden veya alışkanlığından alan türden tutkular için de geçerlidir; söz gelişi, birbirleri olmadan yaşayamayacaklarına inanan iki arkadaşın bağlılığı, gözlemcinin pek anlayamayacağı bir durumdur.³²⁶ Smith'in, bu çok özel bir eğilim almış olan duyguların paylaşılabilmesi konusundaki kuşkuculuğu, bunların mutlaka bastırılması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, onun kuşkuculuğu bir yandan antik ve modern ahlaki estetikçiliğin eleştirisini amaçlar ve bu böylece bedeni ve ezoterik aşkı kamusal yargılardan özgürleştirmek ister; öte yandan ise bu kuşkuculuğun Smith'in öz-denetim ve hoşgörü kavramlarıyla ilgisi bulunur. Bundan dolayı, asıl ilgili kişi veya fail, tam olarak bilgilenedikçe gözlemcinin bu tutkuların doğru mu yoksa yanlış mı olduğu konusunda hemen hüküm veremeyeceğinin farkında olmalıdır. Asıl ilgili kişi (*person principally concerned*) ise bu yüzden gözlemcinin tahrikinden mümkün olduğunca kaçınmalı; gözlemciye gelince, o da tam olarak bilgilenedikçe bu tutkuları doğru biçimde değerlendiremeyeceğinin ve bundan dolayı onları olabildiğince hoş görmesi gerektiğinin

³²⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 27.

³²⁵ *Age*, s. 29.

³²⁶ *Age*, s. 31.

bilincinde olmalıdır.

İkinci olarak, duyguların doğası söz konusu olduğunda, Smith “toplumsal” (*social*), “toplumsal olmayan” (*unsocial*) ve “bencil” (*selfish*) tutkular (*passions*) arasında ayırım yapar. “Toplumsal” ve “toplumsal olmayan” terimleri, tutkuların toplumsal olarak koşullandığı veya koşullanmadığı anlamına gelmez. Smith’e göre, bütün tutkularımız toplumsal olarak koşullanmıştır. Bu kavramlar, tutkuların toplumsallığı iletebilmesi veya ihlal edebilmesi ya da hatta tahrip edebilmesi anlamına gelir. Toplumsal olmayan tutku veya duygular, bütün değişkileriyle birlikte nefret, hınç ve öfkedir. Toplumsal tutkular ise cömertlik, insan sevgisi, iyilikseverlik, şefkat ve saygıdır.

Birinciler de en az ikinciler kadar gereklidir. Toplumsal olmayan tutkuların gerekliliği onların savunucu işlevine dayanır; yani onlar insanın kendisini fenalıklara karşı savunmasını veya bunu çok daha geniş bir bağlama yerleştirirsek normatif anlamıyla bir adalet ve adaletsizlik anlayışına sahip olmasını mümkün kılarlar. Ne var ki, toplumsal olmayan tutku ve duygular, “onları uyandıran terbiye edilmemiş doğal durumlarından çok daha düşük bir düzeye düşürülmezlerse yıkıcı olabilirler;³²⁷ oysa toplumsal tutkular ifade edilişleri sırasında abartılsalar dahi asla yıkıcı olamazlar. Birincilerin durumunda bizim sempatimiz bölünürken, ikincilerinde ikiye katlanır. Nefret ve öfke durumunda bizim sempatimiz bölünür; zira bir yandan ya o erkek veya kadının veya onların dostunun bir incinmenin nesnesi olması sonucu olarak bunları hisseden kişiyi, öte yandan ise nefret veya öfkenin hedefi olan kişiyi gözlemleriz. Bu durumun bir sonucu olarak, “bu ikisine dönük ilgiler düpedüz zıttır.”³²⁸ Bu yüzden, böyle durumlarda, tam olarak bilgilendiğimiz müddetçe, sempatimiz daima bölünür.

Toplumsal tutku veya duygular söz konusu olduğunda, “ikiye katlanmış bir sempati” onları “neredeyse her zaman alışılmışın ötesinde makbul ve münasip kılar.”³²⁹ “[Onlar] bizimle özel olarak bağlantılı olmayan kişilere karşı [...] yüz ifadesi veya davranışla açığa vuruldukları zaman” bile, “hemen her durumda tarafsız gözlemciyi memnun ederler. Onun bu tutkuları hisseden kişiyle duygudaşlığı, bunların nesnesi olan kişiye dönük ilgisiyle tam olarak örtüşür.”³³⁰ Bu toplumsal tutkuları bu kadar makbul kılan, “sevilenin bilincinde bir memnuniyetin olması”dır.³³¹ Zira “nefretin ve hiddetin hedefi olmak, cesur bir adamın düşmanlarından gelir diye çekinebildiği her türlü kötülükten daha fazla acı verir.” Bu yüzden, “nazik ve duyarlı bir kişi için” seviliyor olma bilinci, o erkek veya kadının “mutluluğuna kendisinin bundan elde etmeyi umabileceği her türlü yarardan daha fazla önem verilmesidir.”³³² Toplumsal olmayan tutkular, yalnızca onların nesnesi olan kişiye değil, aynı zamanda onları hisseden de zarar verirler; oysa toplumsal tutkular her zaman makbuldürler. Bu yüzden birincilerden mümkün olduğunca kaçınmaya, ikincileri ise son haddine kadar geliştirmeye ve onlardan yaşayarak zevk almaya çalışırız.

Smith, “bencil tutkular”ı, toplumsal ve toplumsal olmayan tutkular “arasında bir çeşit orta yeri” tutan tutkular olarak tanımlar. O “bencil” (*selfish*) ve “kendini sevmeyi” (*self love*) terimlerini bazen olumsuz bir anlamda bencillik olarak, bazen ise olumlu veya en azından nötr bir anlamda öz-çıkarcılık olarak kullanır. Smith’in eleştirel anlamda

³²⁷ *Age*, s. 34.

³²⁸ *Age*, s. 34.

³²⁹ *Age*, s. 38.

³³⁰ *Age*, s. 38.

³³¹ *Age*.

³³² *Age*.

ele aldığı bencil duygular, topluma hâkim olan ve nedeni sonunda ekonomik ilişkilerde aranması gereken yarırcı ve çıkarıcı ilkedен kaynaklanır. Ama o, bencil duyguları olumlu veya nötr anlamda ele aldığında, bununla doğrudan yaşanan kişisel üzüntü ve acıları doğal duyguları kastetmektedir. Örneğin (belki de ilk) çocuğunu kaybetmiş bir annenin doğal olarak hissettiği acı duygusunun yoğunluğuyla bir başkasının, sempati duysa bile, hissettiği acı duygusunun yoğunluğu arasında kuşkusuz önemli bir fark vardır. Bu olumlu veya nötr anlamıyla bencil tutkular, hiçbir zaman toplumsal duygular gibi “çok hoş” ve hiçbir zaman toplumsal olmayan tutkular gibi “çok tiksindirici” değildirler. Bu anlamda bencil tutkular, “kendi özel iyiliğimiz veya talihsizliğimiz dolayısıyla ifade edildikleri zaman, keder ve sevinç”tir.³³³ “Onlara karşı bizi her zaman ilgilendirebilen zıt yönde bir sempati olmadığı için”, aşırı biçimde dışa vuruldukları zaman, asla “aşırı hınç kadar nahoş” ve “bizi onlarla ilgili kılabilen”len “hiçbir çifte sempati” olmadığı için, “nesnelere çok uygun düştüklerinde” bile asla “yansız insancılık ve adil iyilikseverlik kadar makbul olmazlar.”³³⁴ Örneğin, insanların paylaşmaya daha hazır oldukları çok küçük sevinçlerine kıyasla bunları övünge veya gösterişçi bir tarzda ifade eden bir kişi, bizde bir çeşit hafiflik izlenimine neden olur ve çoğu kez bir çeşit kıskançlık uyandırır. Bu yüzden, “alçakgönüllü olmayı büyük zenginlik kabul eden iyi ahlaklıdır”³³⁵ ve “iyi talih”imiz “nedeniyle etekleri zil çalıyor görünmek yerine” sevincimizi mümkün olduğunca “denetim altında tutma”ya çalışmalı; bize “yeni haller”imizin “esinini doğal bir biçimde veren ruhun bu kanatlanışını zapt etmeliyiz.”³³⁶ Ancak, sevinçlerimizin övünge bir ifadesinin zıddı olarak neşelilik, “özel zevk” veya “sıradan olayların verdiği küçük keyif” halinde bile, gözlemcide daima paylaşmaya dönük his uyandırır.³³⁷ Kedere gelince, Smith “hiçbir sempati uyandırma”yan “küçük can sıkıntısı ile sempatomizin “çok kuvvetli ve çok içten”³³⁸ olduğu “derin ıstırap” ve “derin üzüntü”³³⁹ arasında ayrım yapar.

5. 2. 2 Tutkuyu ılımlı kılan bir araç olarak tarafsız gözlemci

O halde, soru, bir duygu veya davranışla ilgili bir ifadenin, gözlemcide ne zaman duygudaş hisler uyandırıp ne zaman uyandırmadığını nasıl bileceğimizdir. Ya da başka sözlerle ifade edersek, gözlemcinin duygudaş hislerini, dolayısıyla başka her gereksinim gibi bir gereksinim olan toplumsal tanınmayı veya saygıyı edinmek için, tarafsız gözlemcinin bize kılavuzluk etmesi gereken ölçüsüne nasıl ulaşacağız? Smith’in bu soruya cevabı, onun tarafsız gözlemci kavramına veya bazen adlandırdığı şekliyle “yüreğin içindeki adam”a gönderme yapar ve onun davranış koşullarımıza uygun düşen bu ölçüleri tam olarak içselleştirmemizi sağlayan onun toplumsallaşma (*socialisation*) kuramına işaret eder ki, bu kuramın kendisi birtakım kuramları (durum, iletişim, yargı, davranış ve eğitim kuramlarını) kapsar.

Smith’in tarafsızlık ölçüsü, duygularımızın ılımlı veya sosyal kılan ve davranışlarımıza yol gösterilmesini sağlayan, soyut ama pratik olarak son derece kullanışlı bir ölçüdür. Zira herkes (iktidar ve çatışma ilişkilerinin dışında) günlük hayatındakiler de dâhil olmak

³³³ *Age*, s. 40.

³³⁴ *Age*.

³³⁵ *Age*, s. 41.

³³⁶ *Age*.

³³⁷ *Age*, ss. 40-42.

³³⁸ *Age*, s. 43.

³³⁹ *Age*, s. 42.

üzere bütün durumlarda karar verip davranabilmek için çoğu kez farkında bile olmadan ona başvurur. Bedensel ve zihinsel eğilimlerimizi biçimlendiren, en geniş anlamıyla toplumsallaşma yoluyla içselleştirdiğimiz değerlerin sentezleştirdiği muhakeme mercisidir bu. Bundan dolayı, ona bakarak hüküm ve karar verdiğimiz veya davranışa geçtiğimiz ve kendimizi ifade ettiğimiz bu ölçü herkeste vardır; o genel toplumsal koşullarımızın eleştirel bir aynası olan vicdanımızdır.

Tutkularımızı aklileştirmenin bir aracı olarak, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının tarihsel öneminin, bu kavramın arka planını Rönesans'tan bu yana Avrupa toplumsal ve siyasal düşüncesini, özellikle de Hobbes'un düşüncesini dikkate alarak düşündüğümüzde daha iyi anlaşılacağı kanısındayım. Smith'in tutkularımızın aklileştirilmesi amacıyla kendi tarafsız gözlemci buluşunu ortaya atması, Hobbes'un modern toplumsal ve siyasal düşünceye meydan okuyuşuna bir cevap olarak görülebilir. Kendi doğal durum tasvirinde, Hobbes bütün insanların arzuları olduğunu ileri sürer. Yine Hobbes'a göre bütün arzular yeni arzulara sebebiyet verir ve yeni arzular da başka yeni arzulara yol açar ve bu sürgit devam eder. Bu doğaldır ve hiçbir kavgaya yol açmaz. Ama "eğer herhangi iki insan aynı şeyi; buna rağmen her ikisinin de nail olamadığı aynı şeyi arzularlarsa, düşman olur ve kendi sonlarına giden yolda [...] birbirlerini ortadan kaldırmaya veya birbirlerini boyun eğdirmeye çalışırlar."³⁴⁰

Bu durumla baş edebilmek için Hobbes'un mevcut durumda düşünebildiği biricik çare mutlak bir devletin kuruluşu –modern zamanların en büyük filozoflarından biri olarak Hegel'in bile onun izinden gittiği bir fikir bu. Tabi bu fikir, gücünü Hobbes'un pratik gözlem kuvvetinden alır. Smith'in deyimiyle herkesin yaşamak için bir şeyleri satmak zorunda olduğu burjuva toplumunda hüküm süren insanlar arası ilişkilere çıplak gözle bakmaya cesaret eden hiç kimse Hobbes'un belirlemesinin gerçekliğini şüpheyle karşılamaz. Betimleyici düzeyde ele aldığımızda Smith'in Hobbes'un modern toplumda insan ilişkilerine dair tasviriyle çok fazla bir sorunu yoktur. Zira Smith, Hobbes'un bu ilkesini ticarî ilişkilerde pratik bir ilke olarak gözler ve bu nedenle ticarî ilişkilerin niteliğini tanımlamak için bu ilkeyi çekinmeden uygular. Smith'e göre ticarette ilişkilere karşılıklı güç ve iktidar ilkesi hâkimdir ("*power of exchanging*"³⁴¹). Smith'in bu bağlamda Hobbes'a yönelttiği eleştiri, onun mekanik yaklaşımına ilişkindir ve bu nedenle de ekonomik ilişkilerden doğrudan siyasi sonuçlar çıkarmasıyla ilgilidir.³⁴² Bunun için Smith, olması gerekeni basit bir şekilde pozitivist bir yaklaşımla olana indirgemez. Bunun sonucu olarak da Smith, örneğin Hobbes gibi, tutkularımızın efendisi olmak için mutlak bir devletin kuruluşunu önermez. Tutkularımızdan arınmamız gerektiğini de telkin etmez. Onun önerisi, arzuların mutlak bir devlet veya bir başka benzer aygıt tarafındansa, insanların kendileri tarafından bir sağaltımı olarak tanımlanabilir. O şu soruyu sormaz: Tarafsız olabilmek için tutkularımızın kökünü nasıl kazıyabiliriz? Böyle bir yaklaşım ancak ilkel bir çileci ahlak anlayışı çerçevesinde mümkündür. Fakat insanın kendisini en iyi bir şekilde nasıl gerçekleştirebileceğini araştıran bir ahlak filozofu için böyle bir yaklaşım çok fazla bir anlam ifade etmez. Bu nedenle Smith daha çok şunu sorar: Nasıl "kendi kendimizin efendisi" olabiliriz, yani toplumsal ve böylece iletişimsel hale gelebilmeleri için, tutkularımıza nasıl hâkim olabilir ve onları nasıl yönlendirebiliriz? Smith'e göre, kendi kendimizin efendisi olabilir ve onların peşinden gitmeden önce vicdanımıza başvurmak

340 Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985, s. 184.

341 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 31; ayrıca bkz.: Göçmen, *The Adam Smith Problem*, ss. 98-102.

342 Age, s. 48.

suretiyle tutkularımızı aklileştirebiliriz. Ancak, vicdanımızın sesini dinleyebilmek ve onun kararını izleyebilmek için, önce onun yabancılaşma ve çarpılmalardan azade olması gerekmektedir. Bu bizi vicdanın yabancılaşma ve çarpılmalardan muafiyetinin toplumsal ön koşulları hakkında, Smith'in mütalaalar dizisine götürür.

6. Smith'in açık toplum ütopyası

6. 1 Smith'in 'içteki tarafsız gözlemci' ve 'dıştaki tarafsız gözlemci' arasındaki ayrımı

Smith'in tarafsız gözlemci kavramı üstüne yürütülen tartışmada, kavramın *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın birinci baskısı ile altıncı baskısı arasında temel bir değişikliğe uğradığı genel olarak kabul edilir. Smith'in tarafsız gözlemci kavramının, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın 1759 yılında yapılan birinci baskısında, ahenkli ve kendi-kendini düzenleyen bir toplum modeli anlamına gelen kamuoyuna atıfta bulunduğu ileri sürülür. Smith'in kavramının bu erken versiyonu, kamuoyu ile failin vicdanı arasında ahenkli birlik anlayışına dayanır. Ancak, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın sonraki baskılarında Smith kamuoyu ile vicdan arasında bir ayrım yapmıştır: "Bu iki mahkemenin yargı yetkisi, bazı bakımlardan benzeş ve akraba olsalar bile, yine de gerçeklikte farklı ve ayrı olan ilkelere dayandırılmıştır."³⁴³

İhtilafli tartışma, Smith'i bu ayrımı yapmaya sevk eden nedenle ilgilidir. Smith, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın 1790 yılında yayınlanan kendisinin bizzat hazırladığı altıncı ve son baskısının tanıtımında bu ayırmadan açıkça söz eder. Bu ayrım, özellikle "bu yeni baskıdaki haliyle büsbütün yeni olan" altıncı bölümle ilgilidir. Smith hakkındaki yazında, onun kavramının bu son durumunu açıklamak için iki girişimde bulunulur.

İlk olarak, John Dwyer bunun bir ayrım değil, bir yenisi ile değiştirme olduğunu iddia eder. Kısmen eleştirilere bir tepki olarak, bir ölçüde kamuoyunun ahlaki işleyişine duyduğu ateşli güven eksildiği için, Smith'in nesnel tarafsız gözlemci kavramını, ideal veya öznel bir tarafsız gözlemci anlayışını içeren bir kavramla değiştirdiğini ileri sürer. Onun iddiasına göre, Smith "daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir 'ayna'sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi. O, nesnel bir gerçekliğin yansıması olan bir ahlakın yerine, şimdi nihai yasaları öznel olan bir ahlaki geçirmiştir."³⁴⁴ Dwyer, bundan hareketle, "Smith'in "etik görgülenmeyi hakikî toplumsallığın özendirildiği bu küçük ölçekli toplumsal etkileşimler içine yerleştirmeyi [...] öğrettiği sonucuna varır."³⁴⁵

İkinci olarak, Hiroshi Mizuta, Smith'in içindeki tarafsız gözlemci/vicdan ('*impartial spectator within*') ve dışındaki tarafsız gözlemci/kamuoyu ('*impartial spectator without*') arasında yapmış olduğu ayırımın, nesnel tarafsız gözlemci kuramının bir ikamesi değil, tersine fazla geliştirilmesi olduğunu ileri sürer. Dwyer'in aksine Mizuta, *Ulusların Zenginliği*'ne yönelik araştırmalarının bir sonucu olarak, Smith'in sivil toplumdaki sınıf karşıtlığına giderek daha çok vakıf oluşuna vurgu yapar. Mizuta, Fransız Devrimi ve Calas davası ile birlikte, "ilk baskıda ana hatları çizilen sivil toplumun türdeş ve ahenkli yapısından başlayarak, genişleyen ve derinleşen çözümlemesinin ve ayrıca bizatihi toplumun tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak, Smith'in "giderek çok türel yapıya

³⁴³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 130.

³⁴⁴ Dwyer, *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, ss. 171-172.

³⁴⁵ *Age*, s. 168.

yaklaş"tğına işaret eder.³⁴⁶

Bana öyle geliyor ki, hem Mizuta hem de Dwyer, Smith'in kavramının fazlasıyla tek yönlü bir yorumunu yapıyorlar. Özellikle Dwyer'in tutumu, metinsel kanıtlara dayanarak hiç savunulamaz. Smith'in tarafsız gözlemciye dair nesnel kuramını öznel bir kuramla değiştirdiği yolundaki iddiası hiç de akla uygun biçimde temellendirilemez. Zira Smith'in özneler arasılik kuramı, özneler arasılikın öznel bir kuramından ziyade nesnel bir kuramıdır. Onun başlangıç noktası, kişinin kendisini nasıl gördüğü değil, başkalarının onu nasıl gördüğü veya muhtemelen nasıl görebileceğidir. Bu kuram "kendi"nin önsel bir tanımı değil, başkalarının yansıttığı biri olarak sonradan yapılan bir tanımdır. Bu yüzden "kendi"nin oluşumunun öznel bir kuramı değil, nesnel-öznel bir kuramıdır.

Mizuta'nın Smith'in gelişimini onun sivil toplumun çok türel doğasına vakıf oluşuna indirgeyişini alalım. Şüphesiz, sınıf karşıtlığı Smith'in bu ayrımı yapmasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülebilir. Ama bu tek önemli neden değil. Sınıf karşıtlığı taşıyan çok türel bir toplumda dahi, bu karşıtlığın nüfuz edemediği toplumsal ilişkiler her zaman vardır. Yine en ahenkli toplumda bile, bazı çelişmeler daima olacaktır. Bu yüzden, burada Smith'in bu ayrımının, sadece onun sivil toplumun çelişkili doğasına gitgide daha çok vakıf olmasından değil, aynı zamanda insan toplumunun doğasına da vakıf olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bundan dolayı, Dwyer'in, Smith'in "daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir 'ayna'sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp (...) bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi"ği savı ciddiye alınmalıdır. Ama onun yenisiyle değiştirme varsayımı ve buna istinaden Smith'in etik öğretisini "küçük-ölçekli toplumsal etkileşimler"e indirgemesi, Smith'in genel olarak topluma yönelik etiğinin önemini hafife alır.

Smith ahlaka en büyük meydan okumanın bireyler arası durumsal farklılıktan değil de her şeyden önce toplumsal sınıflar arası durumsal farklılıktan kaynaklandığının çok iyi farkındadır; zira ona göre "zümrelerin farklılığı ve toplumun sıra düzeni ahlakî duygularımızın yozlaşmasının en önemli ve en evrensel nedeni"dir.³⁴⁷ Smith bu belirlemeyi ilk olarak *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın 1790 yılındaki altıncı baskısında açıkça ifade etmiştir. Smith'in görüşüne göre, "ahlakî duygularımızın" bu "yozlaşması", aynı zamanda vicdanımızın yabancılaşmasının ve çarpılmaya uğramasının da başlıca kaynağıdır. Her ne kadar "zümre farklılıkları ve toplumun sıra düzeni"ni toplumun istikrarı bakımından tarihsel olarak zorunlu saydıysa da, Smith modern siyaset kuramının ve daha genel olarak modern felsefe ve bilimin başta gelen görevine, yani bu yozlaşmaya bir çözüm bulma görevine dikkat çeker ve bu araştırmanın başlangıç noktası olarak iş görebilecek kimi normatif ölçütleri ortaya koyar.

6. 2 Açık bir toplumun temeli ve belirtisi olarak özgür iletişim

Bu türden soruları ele aldığında, Smith birbirine aykırı olan iki toplum modeliyle iş görür. Bunlardan biri, içindeki herkesin potansiyel olarak toplumun bütün alanlarına erişme hakkına sahip olduğu ahenkli ve açık bir toplumdur.³⁴⁸ Diğeri ise işbölümü ve

346 Mizuta, H., "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith*, yay. S. S. Skinner ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 128.

347 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 61.

348 Smith'in açık toplum kavrayışı Karl Popper'in açık toplum anlayışından tamamiyle farklılaşır. Popper, işbölümüne dayanan sınıflı ve dolayısıyla çıkar çatışmalarının yaşandığı toplumu "açık toplum" olarak ilan ederken, Smith sınıfsız toplumu açık toplum olarak kavrar. Diğeri bir deyişle Smith, Popper'in açık toplum olarak ilan ettiğini sınıflı ve dolayısıyla kapalı toplum olarak tanımlar. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Smith entelektüel gelişimi in ta başından beri açık toplum modeli olarak sınıfsız bir toplum düşüncesi savunmuştur.

çıkar çelişkileriyle parçalanmıştır. Parçalanmış ve bundan dolayı kapalı bir toplumda, asıl ilgili kişinin içine gömüldüğü parçalanmış bir durum genel durum olduğundan, onun kalıcı zihinsel ve duygusal eğilimleri genel bakış açısını hesaba katmaktan aciz biçimde sadece kısmî bir bakış açısıyla davranabilmesine yol açan tam anlamıyla parçalı bir durum tarafından biçimlendirilebilir. Bu toplum bu yüzden kapalıdır ve herkesi yaşamının başından sonuna kadar toplumsal yaşamın sadece belirli alanlarıyla sınırlandırır. İlki güveni ve açık iletişimi temel alırken, ikincisi güvensizliğe ve ketum iletişime veya hatta daha büyük bir olasılıkla suistimale dayanır.

Kapalı bir toplumda, bizimkinden çok daha geniş bir dünyanın varlığından haberdar olsak bile, bu dünyadan dışlandığımızı bildiğimiz için, onu bizim kendi dünyamız olarak kendi düşüncelerimize içerelemeyiz; onun bir parçası olmadığımızı ve ona güvenemeyeceğimizi bildiğimiz için onu önemseyemeyiz. Ona güven duyabilmemiz için öncesinde bütün bilgiyi defalarca denetlememiz gerekir. “Buna mukabil, ağız sıklığı ve gizleme çekingenliğe yol açar. Nereye gittiğini bilmediğimiz bir insanın ardına düşmekten korkarız.”³⁴⁹ Bu yüzden, şayet farklı alanlardan bireylerle zorunlu olarak iletişime girsek, onları yabancılar olarak algılar ve kendimizi rahatlıkla açığa vuramayız. Çoğu kez resmî, olumsuz anlamıyla tamamen ussal ve mesafeli durmamız gerekir.

Bu mesafe açık bir toplumda da sahip olmamız gereken türden bir mesafe değildir. Açık bir toplumda da, bize hükmetmelerini önlemek için yöneldiğimiz hedefler ve edinmeyi amaçladığımız nesneler karşısında belli bir mesafe korumak zorundayız. Aksi halde, tutkularımız sonuçta onlarla ilişkide özgürlüğümüzü yitirebileceğimiz şekilde kendilerini bağımlılıklara dönüştürebilirler.³⁵⁰ Veya başkalarıyla ilişkilerimizde onların söyledikleri hakkında eleştirel düşünebilmek için belli bir mesafe korumamız gerekir. İlgi veya meraka daima mesafe eşlik etmelidir. Ama bu mesafe lakayt, kaygısız ve neme lazımcı olmak değildir. Bunun tam aksine, kapalı bir toplumda korumamız gereken mesafeye güvensizlik eşlik eder. Bundan dolayı, kapalı bir toplumda bütün toplumsal ilişkiler araçsal ve çıkarıcı ilişkiler halini alabilirler. Bizi ilgilendiren başkaların mutluluğu değil, kendi mutluluğumuzdur. Böyle durumlarda hislerimizi, duygularımızı, yani demem o ki bizim samimiyetimize yorulabilecek neredeyse her şeyi bastırmamız gerekir. Bu durumda işittiğimiz ses tamamen rasyoneldir. Ondan herhangi bir his veya duygu alamayız. Bu yüzden ona güvenemeyiz. Bu noktada ruh-beden ikiliğinin toplumsal nedenine ulaşmış oluyoruz: insanları birbirinden yalıtan işbölümüne ve fayda ilkelerine dayalı toplumsal ilişkiler. Bu ilişkiler duyguları bastıran salt çıkara dayalı soyut alış veriş ilişkileridir.

Çıkar çelişkileri ve çatışmalarından dolayı parçalanmanın olmadığı ahenkli ve açık bir toplumda eğilimlerimiz kapalı bir toplumdaki farklı bir yolla şekillendirilebilir. Örneğin, açık ve ahenkli bir toplum koşullarında, insanın genel zihinsel ve bedensel kapasiteleri asıl ilgili kişinin hem genel hem de tikel çıkarları anında hesaba katan tarafsızlık ilkesi temelinde kendiliğinden, yani uzun ve derin tefekkürler olmaksızın harekete geçebileceği şekilde oluşabilir. Açık bir toplumda bizim somut durumumuzdan çok daha geniş bir dünya olduğunu rahatlıkla tahayyül edebiliriz. Ya toplumsal yaşamın farklı alanlardaki deneyimlerimizden dolayı ya da aldığımız eğitim sayesinde bütünü kafamızda canlandırabiliriz. Somut bir duruma iyice gömüldüğümüz zaman bile, kaldırılamaz hiçbir

³⁴⁹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

³⁵⁰ Bkz: Plessner, H, “Über den Begriff der Leidenschaft” (“Tutku Kavramı Üzerine”), *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, s. 71.

kısıtlama ve engel olmaksızın bütün diğer alanlara girebileceğimizi biliriz. Bunların işleyişi hakkında bilgi edinebilir ve onlara güvenip dayanabiliriz. Bundan dolayı, toplumsal yaşamın farklı alanlarından bireylerle iletişime girmişsek, hislerimizi, duygularımızı ve içsel düşüncelerimizi gizlemeye gerek duymayız. “Karşılıklı bir duygudaşlık” var olduğu için, kendimize oto-sansür uygulama ihtiyacı duymayız; herhangi bir korku olmaksızın iç dünyamızı ve mahremiyetimizi açığa vurabilir; gözü kapalı biçimde güven duyduğumuz ve hiçbir gerekçe olmadan kendimizi açığa vurduğumuz için suistimal edilmeden korkma gereği duymayız.

Bu yüzden, Smith açık bir toplumun temel ayırıcı özellikleri olarak “güven”e ve “özgür iletişim”e dikkat çeker. Eğer güvenebilirsek der Smith; sohbet arkadaşımızın “bizi yönlendirmek istediği yolu (...) açıkça görür ve kendimizi onun kılavuzluğuna ve yönlendirmesine memnuniyetle teslim ederiz.”³⁵¹ “Hepimiz” diye devam eder Smith, “bundan dolayı, birbirimizden nasıl etkilendiğimizi duyumsamak, birbirimizin içine nüfuz etmek ve orada gerçekten var olan duygu ve duygulanımları gözlemek isteriz.”³⁵² Açık bir sohbette, diye ekler o, “bize bu doğal tutkuyu tattıran, bizi yüreğine davet eden, adeta bize yüreğinin kapılarını açan insan, başka herhangi birinden daha zevkli bir misafirperverlik türünü ifa etmiş gibidir. Her daim iyi huylu olan hiçbir insan, eğer kendi gerçek duygularını bunları hissederken ve bunları hissettiği için dile getirme cesaretine sahipse, keyif almaktan geri duramaz. Bir çocuğun gevezelik etmesini dahi hoşlaştıran bu koşulsuz samimiyettir.”³⁵³ İşte, ben, Smith’in burada çerçevesini çizdiği ve içinde ilişkilerin samimiyet, karşılıklı güven, dayanışma, saygı ve sevgi ilkelerine dayalı toplum tasarısını onun toplumsal ütopyası olarak tanımlıyorum.³⁵⁴ Herkesin herkese yabancı olduğu ticaret toplumu karşısında Smith’in bize perspektifsel olarak sunduğu toplumda, herkes herkesi kendisinin ikinci benini olarak görür ve bu nedenle duygu ve düşüncelerini açıkça yaşamaktan çekinmeyeceği için ruh-beden ikilemiyle boğuşmak zorunda kalmaz.

351 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

352 *Age*.

353 *Age*.

354 Bkz. Göçmen, *The Adam Smith Problem*, ss. 119-164.

Kaynakça

1. Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
2. Ackrill, J. L., *Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985.
3. Aristoteles, "Rhetoric", *The Complete Works of Aristotle*, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985.
4. Aristoteles, "On the Soul", *The Complete Works of Aristotle*, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985.
5. Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970
6. Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, yay. A. Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998.
7. Davie, G., "Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, yay. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.
8. Descartes, R., "Meditations on First Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 2, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985,
9. Descartes, R., "The Passions of the Soul", *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 1, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
10. Dwyer, J., *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987.
11. Freud, S., "Instincts and their vicissitudes", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, cilt 1, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi.
12. Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus*, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985.
13. Göçmen, D., "Kartezyen Şüphelik ve Hume'cu Bilinememezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *Felsefelogos*, no: 35-36 (2008/1-2), ss. 251-271.
14. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B.Tauris, Londra ve New York, 2007.
15. Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
16. Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review*, Kış 1991-1992, sayı 87, ss. 118-119.
17. Habermas, J., "Moralbewußsein und kommunikatives Handeln", *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.
18. Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 1997, ss. 219-221.
19. Hermesen, H., "Emotion/Gefühl", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 1, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, ss. 661-682.
20. Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985. Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985.
21. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge tarafından hazırlanan analitik bir dizin ve P. H. Nidditch'in notları ve onun tarafından gözden geçirilen metinle birlikte, Clarendon Press, Oxford, 1978.
22. Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

23. Kohlberg, Levine ve Hewer, "Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen", *Die Psychologie der Moralentwicklung*, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, ss. 332-3.
24. Mizuta, H., "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith*, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975.
25. Mullan, J., "Sentiment", *A Dictionary of Eighteenth-Century History*, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996.
26. Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Boston, 1995
27. Plessner, H., "Über den Begriff der Leidenschaft", *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
28. Raphael, D. D., "Impartial Spectator", *Essays on Adam Smith*, yay. Skinner, S. S. ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975.
29. Raphael, D. D., *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
30. Reid, Th., *Philosophical Works*, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967.
31. Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.
32. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, yay. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
33. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
34. Smith, A., "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
35. Smith, A., "The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
36. Tomaselli, S., "Sympathy", *A Dictionary of Eighteenth-Century History*, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996.
37. Vivenza, G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

5

Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi

Şiddeti artarak yayılan “paylaşım savaşları”, bu durumdan nasıl çıkılacağına dair soruya yanıt arayışlarını da dünya çapında artırdı. Bu, verilecek yanıtın bütün insanlık için önemli ve acil olmaya başladığına işaret ediyor. Bu arayışa elbette birçok açıdan bakmak mümkündür. Fakat bunlar ilkesel olarak kuramsal perspektif ve pratik stratejik-taktiksel yönelim olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bu yazıda daha çok kuramsal perspektife ilişkin bir katkı sunulacaktır. Kuramsal perspektif söz konusu olduğunda birbirine karşı rekabet eden birçok öneriyle karşılaşırız. Bu kuramların niteliği ve cevabı, aranan söz konusu soruya ne oranda yanıt verip veremediği konusunda doğru bir karar verebilmek için birçok kıstas önerilebilir. Ben burada belirleyici kıstas olarak adalet kuramını önermek istiyorum. Buna göre, önerilen herhangi bir kuramın, herkese ‘kendisinin olanın’ toplum tarafından sunulmasını ve herkesin ‘kendisinin olanı’ toplumun sunabildiği olanak ve seçenekler çerçevesinde serbestçe almasını nasıl öngördüğüne bakmak gerekecektir. Bu, yaşamın anlamını, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ön koşulu olan özgürlük ve mutluluk gibi temel kavramları doğrudan ilgilendirmektedir.

Bu çalışmada, kuramsal perspektife ilişkin tarihsel olarak oluşmuş bir projeyi betimlemeye çalışacağım. Diğer bir deyişle, yazıda Aydınlanmacı hareketin adalet düşüncesini nasıl dünyevileştirdiğini ve dönüştürdüğünü özellikle Thomas Hobbes, David Hume ve Adam Smith’in konuya katkılarını merkeze alarak göstereceğim. Ortaya koyacağım teorik perspektifin, konu bağlamında yürütülen güncel kuramsal tartışmalar için son derece önemli olduğu ve en azından çıkış noktası olarak ciddiye alınması gerektiği kanısındayım. Bu perspektif, Rönesans ile birlikte 16. yüzyıldan itibaren bir dizi özgürlükçü ve özgürleştirici atımlarda ve dalgalarda ortaya çıkmış Aydınlanmacı harekette en son şeklini almıştır. İnsanlık haline dair bu yeni yaklaşımı, her bakımdan (ilahî düşüncenin bile) dünyevileşme ve dünyevileştirme hareketi olarak betimleyebiliriz. Bunun adalet kuramına yansımaları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Aydınlanmacılıkta adalet kuramına yaklaşım, aşağıda birazdan sergileyeceğim özgürlüğe dair dünyevî bir yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kendini belli eder. Aydınlanmacılık, “adalet nedir?” sorusunu, Ortaçağa özgü insanı pasifleştiren, onu biçare bir varlık olarak gören bakıştan kaynaklanan ilahî içerik ve çağrışımlarından kurtarmış ve soruyu dünyevî bir soru olarak

yeniden tanımlamıştır. Böylelikle Aydınlanmacılık, adalet sorusunu ve sorununu aynı zamanda insanın kendi etki alanında olan bir özgürlük ve özgürleşme sorunu olarak ortaya koymuştur.³⁵⁵

Aydınlanmacı düşünürlerin adalet kuramları ele alınırken bunlar genellikle birbirinden koparılır. Sanki aralarında içerik bakımından pek sistematik bir ilişki yokmuş gibi davranılır. Aralarında ilişki kurmaya çalışanların da, bunu genellikle en fazla kronolojik sıralamayı dikkate alarak yaptığı gözlenmektedir. Kronolojik sıralamaya uygun olarak öğretileri peş peşe sıralanır. Örneğin ‘Hume’da adalet kavramı’, ‘Kant’ın adalet kuramı’ gibi. Bunun sonucu olarak Aydınlanmacı toplum ve devlet projesine ve özel olarak da Aydınlanmacı adalet kuramına dair ortaya iç bütünlüğü ve birliği olmayan kocaman karmaşa bir tablo çıkar. Bu durum doğal olarak akla ‘Aydınlanmacı filozoflar arasında acaba adalet konusunda paylaştıkları hiç mi ortak bir şey yoktu(r)?’ sorusunu getirir. Bu çalışmada yukarıda andığım filozofların bazılarını bakıp, konumuz bağlamında onların bazı temel ortak sorularını ve kaygılarını birbiriyle sistematik olarak ilişkili bir şekilde ortaya koymaya çalışacağım. Böylelikle bu düşünürlerin her birinin kendi başına yanıtını aradığı sorunun, hepsinin ortak sorusu ve kaygılarının aynı kaygı olduğunu göstereceğimi umuyorum. Bu, Aydınlanmacılar arasında en azından adaletin neliğine dair yürütülen tartışmanın sunduğu, ilk bakışta bir karmaşa gibi görünen tablonun birleştirici bir iç düzeninin olduğunu ortaya koyacaktır. Çalışmayla aynı zamanda modern adalet kuramında gözlenen (ve muhtemelen bütün adalet kuramı tarihi boyunca farklı şekillerde süren) pozitif hukuku temel alan yaklaşım ile vicdan hukukunu temel alan yaklaşım arasındaki büyük yarılmaya dair tarihsel-perspektifsel bir çözüm önereceğim.

Yazının başında, başlıkta bir araya getirilen son derece anlam yüklü “Aydınlanmacılık” ve “adalet” kavramlarına dair açıklayıcı bir tanım önermek kuşkusuz yerinde olacaktır. Yazının konusu, doğrudan adalet kuramı olduğu için, ortaya koyacağımız düşüncelerin ilerleyen safhalarında adalet kavramına ilişkin genel bir fikir zaten oluşacaktır. Bu nedenle adalet kavramını burada ayrıca uzun uzadıya tanımlamaya girişmek yerine adalet kuramı çerçevesinde neyin araştırıldığına işaret etmekle yetineceğim. Fakat Aydınlanmacılık kavramına dair bazı ön açıklamalar yapmak, aşağıda dile getirilecek düşüncelerin daha kolay takip edilmesi için yerinde olabilir. Bunu, Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanmacılığa ilişkin “totalitarizm” iddiasından hareketle, fakat özellikle Michel Foucault’nun Aydınlanmacılığa ilişkin (Adorno ve Horkheimer’in iddiasını kuramlaştıran) negatif kavramını tartışarak yapmak istiyorum. Yazının sonunda okurun, hem Aydınlanmacılığa dair bugün yaygın olan olumsuz kavrama karşı hem de onun tarihsel şekillenişine daha uygun bir kavram kazanabileceğini umuyorum. Adaletin neliğine dair tartışmaları ve pratiğine dair uygulamaları John Rawls ve Robert Nozick’in bakış açıları ve aralarındaki tartışma belirlemiştir. Bu çalışmanın tartışmalara yeni ve daha köklü bir bakış açısı getireceğini umuyorum.

355 Aydınlanmacılık genellikle Batı’ya has ve Doğu’ya yabancı bir dünya görüşü, Doğu düşünce tipine uymayan felsefi bir duruş olarak gösterilmeye çalışılır. Fakat bu büyük bir mitostur. Bu mitosun Batı ülkelerindeki savunucuları, felsefi düşüncede saklı, insanlığın büyük bilimsel mirasının takipçilerinin kendileri olduğunu iddia etmek ve böylelikle dünyanın geri kalanı üzerinde kurdukları hâkimiyetlerini güçlendirip sürdürmek amacını güder. Mitosun Doğu ülkelerindeki savunucuları ise, içinde bulundukları toplumun hâkim kesimlerinin ideolojik gereksinimlerine uygun olarak mitosçu-gelenekçi düşünce tipini muhafaza etmeyi amaçlar.

1. Adalet kavramına ilişkin kısa bir ön açıklama: Adalet kuramı çerçevesinde ne araştırılmaktadır?

Eğer adalet kavramına dair bir ön tanım yapmamız gerekiyorsa, buna, “adalet” diye adlandırılan hem teorik hem de pratik uğraşımızda hangi soruya yanıt arandığını belirterek başlamamız belki en doğrusu olacaktır. Adalet kuramı çerçevesinde neyi araştırıyoruz? Adalet kuramı çerçevesinde, ortak toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak getirdiği yükleri ve sorumlulukları, ortak toplumsal yaşamın doğal olarak yarattığı “iyileri” (“zevkleri” ve “hazları”) herkese en uygun ve en iyi bir şekilde nasıl dağıtabiliriz? İkinci olarak; bu konuda karar verirken, yani yükleri ve sorumlulukları, zevkleri ve hazları dağıtırken temel alacağımız yön verici ilkemiz ne olacaktır? Fark edildiği gibi “adalet nedir?” sorusu çerçevesinde yanıt aradığımız sorular, sonunda ‘iyi yaşam nedir?’, ‘buna göre, mümkün iyi bir toplum örgütlenmesi nasıl olabilir?’ ve ‘buna uygun iyi bir yönetim nedir/ne olabilir?’ sorularına götürüyor. O halde, “adalet nedir?” sorusuna yanıt aranırken aslında aynı zamanda bu soruda saklı olan ‘nasıl yaşamak istiyoruz?’ sorusuna yanıt aranmaktadır. Bu durumda karşımıza çok daha temel bir soru çıkıyor: ‘Acaba bütün bu soruların yanıtının, adalet fikrinden hareketle ve adalet kuramı çerçevesinde kalarak verilmesi mümkün müdür?’ Yazının sonunda bu sorulara dair en azından herkesin üzerinde düşünmeye değer bulduğu bazı mümkün yanıtlara işaret eden hareket noktalarının ortaya çıkacağını umuyorum.

2. Adorno/Horkheimer ve Foucault’nun Aydınlanmacılık eleştirisi ya da Aydınlanmacılığın anlamı nedir?

Aydınlanmacılık kavramının bir geniş ve bir de dar anlamı vardır. Aydınlanmacılık yerine bazen “akıl çağı” kavramı da kullanılır. Akıl çağı kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsar. Fakat bu kavram bazen sadece 18. yüzyılı betimlemek üzere de kullanılır. Kavramın sadece 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanılması, onun dar anlamına işaret eder. Bu nedenle 18. yüzyıla bazen “Akıl Çağı” yerine “Aydınlanmacı Çağ” ya da “Felsefe Çağı” da denir. Fakat bazen kabaca 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın ortalarına kadar olan yüzelli yıllık döneme de “Aydınlanmacı Çağ” dendiği olur. Bu durumda 19. yüzyılın ortalarına “Aydınlanmacı Çağ”ın sonu olarak işaret edilir. Diğer taraftan Aydınlanmacılık kavramı, Rönesans ve Reformasyon’u, yani neredeyse 300 yılı kapsayacak şekilde de kurgulanabilir. Kavramın bu şekilde geniş anlamda kullanıldığı durumlarda, kaynaklarda 16. yüzyılın ikinci yarısından 18. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde ortaya çıkan Aydınlanmacı hareketler için bazen “erken Aydınlanmacılık” kavramının kullanıldığına da rastlanır. Bu, Aydınlanmacılık kavramının geniş anlamıdır. Kanımca bu kavramların karşı karşıya getirilmesi gerekmiyor. Tersine, duruma göre her iki kavram da birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılabilir. Bu çalışmada ben, Aydınlanmacılığın tam olarak hangi döneme tekabül ettiğine dair bugün artık iyice ayrıntılı bir hal almış olan tartışmaya girmeden, kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanıyorum.

Descartes’in *cogito ergo sum* özdeyişi, haklı olarak Aydınlanmacı hareketin kökenine yerleştirilir. Bu özdeyişte saklı evrensel ve aynı anda hem bireyi hem de toplumu kapsayan özgürlükçü potansiyelden kaynaklanmaktadır bu. Öyle ki; her ülkede oluşan Aydınlanmacı hareket, ister Descartes’ı eleştirsin isterse düşüncelerini koşulsuz üstlenmiş olsun, kendisini teker teker koşulsuz onun başlatmış olduğu özgürlükçü gelenek içinde

tanımlamıştır. Descartes'ı, rasyonalist bilgi kuramı çerçevesinde ifade ettiği 'doğuştan gelen ideler' kuramından dolayı en köklü eleştiriye tabi tutan Gassendi, Hobbes ve Locke gibi büyük empiristler veya yarı empiristler bile, onun bu belirlemesinde saklı, bireyin özgürlüğünün toplumsal özgürlüğün önkoşulu olduğuna dair düşüncesini neredeyse koşulsuz olduğu gibi üstlenmişlerdir. Zira bir toplum, ancak bireylerini özgürleştirebildiği, onlara kendi akıllarına göre düşünme, kendi vicdanlarına göre yargılama, kendi akıllarına ve kendi anlayışlarına göre davranabilme olanağı sunduğu oranda özgürleşebilir. Aydınlanmacılık, insanın özgürleşmesini bir süreç olarak kavrar ve kendi çağını bu özgürleşme sürecinin başlangıcı olarak görür. Aydınlanmacılığın, kısaca, anlamı budur. Kant'ın, Aydınlanmacılığa dair önermiş olduğu "Aydınlanmacılık, insanın kendisinin sebep olduğu reşit olmama durumundan çıkıştır"³⁵⁶ tanımının klasikleşmesinin nedeni, Aydınlanmacı özgürlük projesinin bu üç yanını (bireyin özgürlüğü, toplumun özgürlüğü ve birbirini şart koşan bu iki boyutun gerçekleşmesinin bir süreç olarak kavranmasını) aynı anda ifade ediyor olmasıdır.

Fakat bu özgürlükçü miras, son yıllarda yaygın bir şekilde 'despot' ve 'totaliter' olan bir mirasmış gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu dönüşümün teorik kaynağı söz konusu olduğunda akla sıklıkla Nietzsche ve Heidegger gelir. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmacılığın Diyalektiği*³⁵⁷ başlığı altında bir kitapta topladıkları fragmanları ve Foucault'nun bir yerde bütün eserlerinin içeriğini özetleyen "Aydınlanmacılık Nedir?"³⁵⁸ yazısı, farklı biçimde bu geleneği sürdürür. Yazının bu bölümünde Foucault ve Adorno/Horkheimer'in Aydınlanmacılığa dair iddialarını eleştirel olarak tartışıp, Aydınlanmacılığa dair tarihsel olana daha uygun bir kavram kazandırmaya çalışacağım; çünkü yukarıda işaret ettiğim gibi, ancak bu dikkate alındığı oranda Aydınlanmacılık çerçevesinde oluşan adalet kavramının neden başka bir biçimde değil de olduğu şekilde olduğu anlaşılabilir.

Foucault ve Frankfurt Okulu'nun yazarlarının (Adorno ve Horkheimer'in) Aydınlanmacılığa yaklaşımı arasında ilk bakışta bir ilişki ve pek bir benzerlik yok gibi görünür. Oysa hem Adorno ve Horkheimer'in hem de Foucault'nun Aydınlanmacılığa yönelik yıkıcı eleştirisinin hem beslendiği kaynaklar hem de amaçları birçok bakımdan aynıdır. Her iki eleştiri de özellikle modern felsefenin oluşmasına ve gelişmesine karşı oluşan ve gelişen, 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden şekillenen ve Comte, Mill, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Heidegger ve Gadamer gibi birçok yazarın düşüncelerinde farklı biçimlerde ifadesini bulan anti-felsefi ve özgürlük karşıtı hareketten, diğer bir deyimle irrasyonelizmden beslenmektedir. Bu, göreliliği ve öznel olanı mutlaklaştıran, diğer bir deyişle görelci ve öznelci olan hareket, felsefi olarak metafizik, dolayısıyla felsefe yıkıcılığını temel alır. Bu duruş kendini ancak bütünlüklü bakışta ortaya koyabilecek olan anlam sorusundan ve özgürlükçü arayıştan vazgeçmeye tekabül eder.

Bu vazgeçiş kendini, Frankfurt Okulu'nun yazarlarının keyfi bir Aydınlanmacılık kavramından hareketle felsefeye yönelik yaptıkları mitosçu eleştiride dışavurur. Foucault, "Aydınlanmacılık Nedir?" başlıklı yazısında Aydınlanmacılığı tartışmaktan çok, bütün

356 Kant, I. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", Werkausgabe (Eserler), c. 11, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1977, s. 53. Metnin Türkçe çeviri için bkz: "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Kant içinde, yay. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul (3. Baskı), 2010, ss. 261-273.

357 Horkheimer, M. ve Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar)*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1988.

358 Foucault, M., "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"), *The Foucault Reader (Foucault Elkitabı)* içinde, yay. Paul Rabinow, Vintage Books, New York, 2010, ss. 32-50.

kuramsal duruşunu özetleyen (zira Kant da kendi ‘Aydınlanmacılık’ yazısında aynısını yapmıştır) yeni bir ‘Aydınlanmacılık’ kavramı ortaya koymayı amaç edinir. Yazısında tam da Kant’ın metafiziği yeniden kurma çabasına karşı olduğunu açıklar –ki bununla Foucault bütün kuramsal çabasının anlamını özetler.³⁵⁹ Foucault, Aydınlanmacılığı hem bir “davranış” (*attitude*)³⁶⁰ biçimi hem de bir “olay veya olaylar dizisi” (*event*)³⁶¹ olarak tanımlar. Bir davranış biçimi olarak Aydınlanmacılığın, “sürekli eleştiri” (*permanent critique*)³⁶² olarak kavranması gerekmektedir. Zira “Aydınlanmacılık, eleştiri çağıdır”³⁶³ ve eleştiri, Aydınlanmacı hareket içinde büyüyen “akıl kullanma kılavuzudur”.³⁶⁴ Bir “olaylar dizisi” olarak Aydınlanmacılık “zor ve karmaşık tarihsel süreçlerdir” Bu süreçler, “toplumsal dönüşüm unsurlarını, siyasî kurum türlerini, bilgi biçimlerini, bilginin akla göre düzenlenmesine (*rationalization*) ve pratiğe dair projeleri, teknolojik mutasyonları içermektedir.”³⁶⁵ Foucault için bu Aydınlanmacılık betimlemesi, bir ‘karşı program’ işlevi görür ve özellikle 20. yüzyılda oldukça yaygınlaşan ‘Aydınlanmacılık totaliterdir’ belirlemesinden hareketle “yeni” dediği kendi ‘Aydınlanmacılık’ programını ortaya koyar.

Metafiziği, diğer bir deyişle felsefeyi yeniden kurmak isteyen ve bunun için ‘sürekli eleştiri’ silahına başvuran Aydınlanmacı hareketin, bu felsefî amacına uygun bir de siyasî amacı vardır. Aydınlanmacılığın siyasî amacı, “totaliter” olarak tanımlamıştır. Kökleri çok eskilere varan bu iddiayı, 20. yüzyılda güçlü bir şekilde Adorno ve Horkheimer dile getirir. İddiaya göre Aydınlanmacılık ‘totaliterdir’ Foucault açıkça ifade etmese de Frankfurt Okulu’nun yazarları ile bu konuda hemfikirdir. Elbette Adorno ve Horkheimer daha açıktır: “Aydınlanmacılık totaliterdir”³⁶⁶. Fakat Foucault, Frankfurt Okulu’nun yazarlarının Aydınlanmacılığın siyasî niteliğine ilişkin ileri sürmüş olduğu bu iddiayı olduğu gibi paylaşır. Bu kendisini Foucault’nun ‘yeni aydınlanmacılık’ kavramını ortaya koyarken sergilediği metafizik karşıtı duruşunda ifade eder. Adorno ve Horkheimer’e göre Aydınlanmacılığın “totaliter” olmasının nedeni, Aydınlanmacılığa öngelen düşünce sistemleri ile olan ilişkisinde –ki Adorno ve Horkheimer bundan mitleri ya da mitosa dayalı düşünce biçimlerini anlamaktadır– “yıkıcı rasyonalite ilkesini” temel almasıdır.³⁶⁷ Burada “yıkıcı” kavramını ‘devrimci’ anlamda dönüştürücü olarak almak gerekir. Diğer bir deyişle, Aydınlanmacılık, kendisine öngelen mistik ve mitosçu düşünce tiplerine karşı radikal felsefî bir tutum sergilemiştir ve sergilektedir. Aydınlanmacılık, bu hâkim düşünce tipini, akıl ilkelerini temel alarak köklü bir şekilde değiştirmek istemektedir. Diğer bir deyişle Aydınlanmacılık, düşüncede de devrimci bir harekettir ve bu nedenle mitosçu hâkim düşünce biçimini bir bütün olarak akıl ilkelerini temel alarak köklü ve kapsayıcı bir şekilde değiştirmek istemektedir. İşte, Adorno ve Horkheimer’e göre, Aydınlanmacılığı “totaliter” yapan bu evrensel devrimci özelliğidir.

Aydınlanmacılığa bu radikalliği kazandıran, onun, Ortaçağ’a özgü teolojik/

359 Axel Honnet ve Martin Sar, Foucault’nun felsefî duruşunu, Gary Gutting’den hareketle, doğru olarak, “spesifik olanın” ve “marjinal olanın” sentezi olarak tanımlar (bkz. Honnet, A./Sar, M., “Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik” (“Sonsöz: Şimdiki Zamanın Tarihi, Michel Foucault’nun Eleştiri Felsefesi”), Foucault, M., *Die Hauptwerke (Temel Eserleri)* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2008, ss. 1651-1682.

360 Foucault, M., “What is Enlightenment?”, s. 38.

361 *Age*, s. 43.

362 *Age*, s. 42.

363 *Age*, s. 38.

364 *Age*.

365 *Age*, s. 43.

366 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 12.

367 *Age*.

mitolojik düşünce karşısında bütünlüklü bir dünyevî dünya görüşüne sahip olmasıdır. Aydınlanmacılık ancak bu şekilde kendisine öngelen düşünce tiplerine karşı “çürütücü” (*zersetzende*) rasyonalite geliştirebilirdi, geliştirdi. Fakat Aydınlanmacı projeye bütünlük kazandıran tam da Foucault’nun yıkmak istediği tam da bu yeni metafizikçi yaklaşımdır, yeni bir metafizik kurma çabasıdır. İşte en geç bu noktada Frankfurt Okulu yazarlarıyla Foucault buluşur. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmacılığı söz konusu radikalliğinden dolayı “totaliter” ilan eder. Foucault ise aynı sonuca, metafiziği yıkarak ya da metafiziği yeniden kurma amacından vaz geçerek, “global veya radikal” değişim taleplerinin temelini ortadan kaldırmak ister. Adorno, Hegel tarafından Kant’ın diyalektik anlayışının eleştirisi üzerinden kurulan ileri bakışı mümkün kılan pozitif diyalektiği, tekrar negatif diyalektiğe dönüştürmek istemektedir. Bu yeni “negatif diyalektik”, Kant’ın örneğin antinomiler çerçevesinde ortaya koyduğu gözlemlerinde saklı, Hegel’in son derece önemseydiği potansiyel pozitif diyalektiği de yıkmak istemektedir. Foucault ise, tanımlamak istediği ‘yeni aydınlanmacılık’ için, aklın kullanılmasına kılavuzluk eden eleştiriye yeni baştan tanımlar. Böylelikle geleceğe dair eleştirel-olumlu perspektif ve köklü değişimi amaç edinen eleştiriden vazgeçilmiş olur. Hem Frankfurt Okulu yazarları hem de Foucault, sonunda sistemin genel mantığını sorgulamaktan kaçınan minimalist-pozitivist, sistemin mantığını ilkesel olarak sorgulamayan en fazla reformcu düşünme tipinde buluşur.

Metafizik karşıtı ya da daha yaygın kullanılan kavramla belirtecek olursak ‘post-yapısalcı’ duruşuyla uyumlu olarak Foucault, ‘yeni eleştiri’nin sınırını ve amacını şöyle betimler:

[Bu] eleştiri artık evrensel değerlere sahip biçimsei yapıların aranması için değil, fakat daha çok, kendimizi, yaptığımızın, düşündüğümüzün, söylediğimizin öznesi olarak kurduğumuz ve tanıdığımız olayları tarihsel sorgulayan olarak uygulanacaktır. Bu anlamda bu eleştiri, aşkınsal değildir ve amacı metafiziği mümkün kılmak değildir...³⁶⁸

Foucault’nun bu söylediklerinin tam olarak ne anlama geldiğini görebilmek için, önermiş olduğu ‘yeni eleştiri’ kavramını nasıl somutlaştırdığına bakmak gerekmektedir. Tasarım bakımından “kökensel” ya da “kökenden gelen” (*genealogical*) ve yöntem bakımından “arkeolojik” olarak tanımladığı eleştirinin amacı, örneğin Aydınlanmacı harekette olduğu gibi, “bütün bilginin evrensel yapılarını veya mümkün bütün ahlakî eylemin” ve politik değişimin evrensel yapısal önkoşullarını araştırıp belirlemek değildir.³⁶⁹ Zira önerilen eleştirinin arkeolojik tasarımı bunu gerektirmektedir. Bizim ne olduğumuzu (insanın doğasını) ve neyi bilip bilemeyeceğimizi belirleyip, bundan bazı sonuçlar çıkarmak da değildir yeni eleştirinin hedeflediği; çünkü onun yönteminin kökensel oluşu bunu şart koşturur. O halde, nedir bu yeni eleştirinin amacı ve gerçekleştirmek istediği siyasî değişimin hedefi? Kanımca burada Foucault’yu kendi sesinden dinlemek, en doğrusu olacaktır. Zira onun Aydınlanmacılık karşıtı düşüncesi, bu noktada bütün haliyle en somut şeklini almaktadır:

Bu, kendi ontolojik kuruluşumuzun, global (genel –DG) ya da radikal olduğunu ileri süren bütün projelere sırt çevirmesi anlamına gelmektedir. Aslında tecrübe ederek bildiğimiz gibi, mevcut hakikatin sisteminden kurtulup, başka bir toplum, başka bir düşünme biçimi, başka bir kültür, başka bir dünya görüşü için genel

³⁶⁸ Foucault, “What is Enlightenment?”, s. 46.

³⁶⁹ *Age*.

programlar yapmak, yalnızca en tehlikeli geleneklerin geri dönüşüne götürdü.³⁷⁰

Foucault'nun burada "en tehlikeli gelenekler" ile kastettiği, 17. yüzyıldan beri gözlenen büyük devrimci ve karşı devrimci hareketlerdir. Yazılı tarihimizin büyük bir bölümü bu güçler arasında süren mücadele ve kavgalarla doludur. Tarihte büyük değişiklikler perspektifinden vazgeçmek, bu "en tehlikeli gelenekler" in geri dönüşünü engellemektedir. Zira o güçler zaten vardır ve kendisini sürekli farklı biçimlerde ve farklı araç ve yöntemlere başvurarak ifade etmektedir. Frankfurt Okulu'nun yazarları Foucault'nun bu konuda ileri sürdüğü her düşüncesine katılmayabilir. Fakat onları Foucault ile ilkesel olarak buluşturan, felsefede metafizikten kaçış ve pratik eylemde temel toplumsal ve köklü siyasî değişimlere karşı duruştur. Her üç düşünürün de Aydınlanmacılığın büyük tarihi mirasının yıkıcılığını hedeflerken, teorik ve pratik olarak ulaştıkları sonuç budur. Yukarıda işaret ettiğim gibi, bu, felsefenin varlığını anlamlı kılan anlam sorusundan vazgeçmek anlamına gelmektedir.

Foucault'ya göre "yeni bir insan"³⁷¹ yaratma programları, "en kötü siyasî sistemlerin"³⁷² ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle "yeni insan" yaratma çabası anlamsız bir uğraştır. Diğer bir deyişle, Foucault'ya göre, mevcut piyasa toplumuna has, yalancı ve entrikacı, dolandırıcı ve sadece kendi kişisel günlük çıkarları peşinde koşan, dar kafalı ve sadece kendi kişisel dünyasıyla meşgul, entelektüel gözleri bir adım ötesini görmeyen ve görmeye de çalışmayan 'miyop', her yemini yeni bir yalanın başlangıcı olan, kendi kişisel çıkarlarını herkesin çıkarıymış gibi gösterme konusunda artık iyice ustalaşmış; felsefeyi, bilimi, sanatı, kültürü ve uygarlığı sadece maddî (parasal) bir anlamı ve değeri olan kurumlar olarak gören insan tipine karşı ahlaklı yeni bir insan yaratma çabası boşunadır.³⁷³ Bunun karşısında Foucault, "tarihsel-pratik test olarak kendi kendimizin eleştirel ontolojisi"³⁷⁴ olarak tanımladığı bir açıdan sürekli sınırlarımızın ötesine geçmek için, "kendimizi parça ve yerel"³⁷⁵ olan çabalar ile sınırlamalıyız diye önerir. O halde, Foucault açısından büyük, köklü ve genel değişim projeleri, gerçekleştirmek için peşinden koşulacak perspektifler değildir.

Görüldüğü gibi Foucault, Aydınlanmacılığın metafiziği yeniden kurma çabası karşısında sergilemiş olduğu negatif tavrından hareketle yapmış olduğu siyasî çıkarımında sadece yerel olanın ve salt parçanın reformlarla yavaş yavaş dönüştürülmesi için programlar yapılmasını önermektedir. Bu ise en başta sistemin iç mantığına içkin olmayı, yani sistemin en temel özelliklerini en baştan kabul etmeyi şart koşmaktadır. Ancak bu koşulla kendini *sadece* yerellekle sınırlayan siyasî reform programları geliştirilebilir. Diğer taraftan Foucault, yerellik ile genelliği karşı karşıya getirirken büyük ontolojik-mantıksal bir hata yapmaktadır. Zira felsefe tarihinde Anaksimandros'tan beri teorik olarak bildiğimize ve en geç Aydınlanmacı felsefe ve bilimlerin gelişmesiyle bilimsel olarak da kanıtlandığına göre, her tikel içinde evrenseli, her yerel içinde geneli, her parça içinde bütünü barındırmaktadır. Bu nedenle değişim perspektifini yerellekle sınırlamak mümkün değildir. Tersine, değişim perspektifine yerellik ve genellik, diğer bir deyişle taktik ve strateji aynı anda dâhil edilebildiği oranda başarı şansı olacaktır.

³⁷⁰ Age.

³⁷¹ Age, s. 47.

³⁷² Age.

³⁷³ Age.

³⁷⁴ Age.

³⁷⁵ Age.

Foucault'nun kendi belirlemelerinden de görüldüğü gibi, Aydınlanmacılık, insanlık tarihinde bir döneme tek başına damgasını vurmuş özgürlükçü ve eşitlikçi felsefi ve bilimsel, toplumsal ve siyasî, sanatsal ve kültürel bir harekettir. Kavramı ister dar anlamında alalım isterse yukarıda belirtmiş olduğum geniş anlamında alalım, Aydınlanmacılığı, Rönesans ve Reformasyon'un hazırladığı ve *insanın kurtuluşunu* ("reşit" olabilmesi için gerekli koşulların sağlanmasını) amaçlayan dönüştürücü bir hareket olarak tanımlamak gerekmektedir. Aydınlanmacılığın bu özelliği kendisini, tüm çelişkileriyle yoğunlaşmış bir şekilde büyük Fransız Devrimi'nde dışavurur. Foucault'nun kendi belirlemelerinden de açıkça görüleceği gibi, Aydınlanmacılık ilkesel olarak yenilikçidir. Her şeyin her bakımdan daha insancıl bir şekilde yeni baştan kurulmasını amaçlamaktadır; bu nedenle Aydınlanmacılık, tarihsel-perspektifsel olarak köklü değişimlerin peşinde olan ilerici bir harekettir. Aydınlanmacılık, insanlığın kurtuluşunu, uzun tarihsel bir süreç olarak düşünmektedir. Bu süreç, Fransız Devrimi ile sadece bir ara-üst uğrağa ulaşmıştır, bitmemiştir. Kısacası Aydınlanmacılık; sağlıklı düşünme yetisine sahip her bir insan bireyinin ilkesel olarak iyi ve akıllı, dolayısıyla özgür ve ahlaklı olabileceği düşüncesinden hareketle, köhnemiş eski rejime özgü toplumsal ve siyasî ilişkileri köklü bir şekilde değiştirip, her şeyi özgürlük ilkesine dayalı olarak yeni baştan kurmayı amaçlayan bir harekettir.³⁷⁶

Öyle ki; Friedrich Engels, "modern sosyalizm"i kendisini teorik olarak kurabilmesi için, önce hazır bulduğu "düşünce materyaline başvurmak" zorundaydı der. Burada hazır düşünce materyali ile kastedilen, kavramın en geniş anlamıyla Aydınlanmacı felsefedir. Modern sosyalizm, teorik olarak her ne kadar basit bir şekilde Aydınlanmacı düşüncenin devamı olmasa da, ona en önemli teorik kaynaklarından birisi olarak başvurur. Modern sosyalist toplum kuramı bir taraftan "içeriği bakımından" kapitalist topluma hâkim olan "mülkiyet sahipleri ile mülksüzler", "kapitalistler" ile "ücretli işçiler" arasında hüküm süren "sınıfsal karşıtlığa" dair dünya görüşünün "ürünü"dür. Diğer taraftan "üretimde hüküm süren anarşinin" Engels, kuramın kökenine dair bu materyalist açıklamayı yaptıktan sonra devam eder: buna karşın modern sosyalizm veya bilimsel sosyalizm, "teorik biçimi bakımından başta 18. yüzyılın büyük Fransız Aydınlanmacılarının temellendirdiği ilkelerin sanki tutarlı devamıymış gibi görünür" Zira bu kaçınılmazdır. Her "yeni teori gibi" modern sosyalizm de "kökleri maddi-ekonomik gerçeklerde yatsa da", kendini kurabilmek için zorunlu olarak önce "hazır bulduğu düşünce materyaline bağlanmak zorundaydı"³⁷⁷ Görüldüğü gibi Engels burada 18. yüzyılda Fransa'da en üst uğrağına ulaşan Aydınlanmacı düşüncenin modern sosyalizme teorik olarak bir çıkış noktası sunduğunu, hatta modern sosyalizmin teorik olarak temellendirilebilmesi için zorunlu olarak ona başvurmak zorunda kaldığını belirtiyor.

Aydınlanmacı kurama ister Adorno ve Horkheimer'in iddia ettiği gibi "totaliter" diyelim, isterse Foucault gibi "en kötü siyasî sistemlerin" geri dönüşünün habercisi olarak deşifre edelim, Aydınlanmacılığa bu dönüştürücü özelliği kazandıran, 17. yüzyılda oluşan ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde diyalektik mantık çerçevesine yerleştirilen belli bir metafiziksel anlayışı temel alan bütünlüklü dünya görüşüdür.

³⁷⁶ Bu konuyu özellikle Hegel bağlamında ayrıntılı olarak ele aldım. Bkz. Göçmen, D., "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme", *Afşar Tımuçin'e Armağan*, yay. Çetin Veysel ve Zehra Gül Aşkın, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 211-234.

³⁷⁷ Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri)*, c. 19 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1987, s. 189.

3. Adalet kuramını dünyevileştirme hareketi olarak Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanmacılık

Aydınlanmacılık aynı zamanda büyük ve kapsamlı bir epistemolojik dünyevileştirme hareketidir. İnsanın özgürleşebilmesi için, doğanın kendine içkin, insan tarafından keşfedilebilir ve yaşam koşullarını iyileştirmek için kendi gereksinimlerine göre işletilebilir yasalarının olduğundan hareket edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde insanın, yaşamının kaynağı olan doğayı aynı zamanda özgürlüğünün kaynağı olarak kavraması mümkün değildir. Zira insan ancak keşfedip bildiği yasalara hükmedebilir ve onları kendi gereksinimlerini gidermek için işlevli kılabilir. İnsan, yerçekimi yasasını keşfedip, bunu uçmak için kendisine yararlı hale getirebiliyorsa, aynı şeyi doğanın tüm diğer yasaları bağlamında da yapabilir. Yoksa uçmak, insanın hep haz veren tatlı rüyası olagelmıştır. Fakat insan bu rüyasını gerçekleştirmek üzerine ancak yerçekimi yasasını keşfedip hesaplayabildikten sonra ciddi ciddi düşünebilmiştir. Zira eğer insan, yere düşen elmanın göğe doğru uçmayıp da yere düşmesini, birtakım doğaüstü güçlerin bir hikmeti olarak görmeye devam etseydi, ne yerçekimini keşfedip hesaplayabilirdi, ne de uçak yapıp uçabilirdi.

Aydınlanmacılığın söz konusu dünyevileştirme eylemi, ontolojiden epistemolojiye, ahlaktan siyasete, astronomiden teleolojiye (teoloji de dâhil) insan yaşamının bütün alanlarını kapsamaktadır. Bu dünyevileştirme hareketi elbette en başta Skolastik teolojinin temellerini hedef almaktadır. Aydınlanmacı düşünürler; Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi ontolojide ve Locke ve Kant gibi teleolojide hala ‘doğaüstü güçlere’ gönderme yaparken ve bazı teolojik kavramlarla çalışırken bu güçlerin insan aklı tarafından bilinebileceğinden ve örneğin Aristoteles’in “hareket etmeden hareket ettiren” örneğinde olduğu gibi mantıksal olarak tasarlanıp açıklanabileceğinden hareket etmişlerdir.

Aydınlanmacılık bu yöneliminde birçok bakımdan Rönesans’ın ve Reformasyon’un ürünü ve mirasçısıdır. Reformasyon, belki ilk bakışta sadece Hristiyanlık içi bir hareket olarak algılanabilir. Fakat bu büyük bir yanılgı olacaktır. Gerçekten de Reformasyon, Hristiyanlığın iç hesaplaşmaları sonucu oluşup gelişmiş bir harekettir. Fakat bu hareketin bütün insanlığın iç tarihi açısından son derece önemli anlamı vardır. Reformasyon, insanlığın gündemine en başta düşünce, vicdan ve inanç özgürlüğünü taşımış olmasıyla önemlidir—ki inanç özgürlüğünden kastedilen sadece inananın özgürlüğü değildir. Tersine, inanç özgürlüğü, inananın farklı şeylere farklı biçimde inanma özgürlüğünü içerdiği gibi, inanmayanın, nedeni ne olursa olsun, inanmama özgürlüğünü de kapsar. Aydınlanmacılık, Reformasyon’un insanlığın gündemine taşımış olduğu bu kapsamlı inanç ve düşünce özgürlüğünü gerçekleştirmek isteyen bir harekettir. Bu nedenle Aydınlanmacılığa atfedilen ‘din düşmanlığı’ suçlamasının herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Aydınlanmacılık sadece teolojiyi ve teolojik düşünceyi de dünyevileştirmeye girişimidir, onun yıkıcı düşmanı değil.

Reformasyon’un bu yönelimi, Rönesans hareketinin doğal-mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Harris’in işaret ettiği gibi, “Ortaçağ düşüncesi böylelikle özü itibarıyla teokratikti ve Ortaçağ düşünürlerinin hepsi teologdu: Bunun varlığının bitmesiyle Rönesans’ın başladığı söylenebilir.”³⁷⁸ Rönesans, Fransız tarihçisi Jules

378 Harris, C.R.S., “Philosophy” (“Felsefe”), *The Legacy of the Middle Ages (Ortaçağın Mirası)* içinde, yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob, Oxford University Press, Oxford, 1943, s. 227.

Michelet'in klasik tanımıyla 'insanın doğaya ve kendisine dönüşüdür'.³⁷⁹ Rönesans ile insan, ilgisinin, araştırmasının, düşünümünün ve tartışmasının merkezine doğayı ve insanı, insanın doğayla ve insanın insanla olan ilişkisini koymuştur. Rönesans ile birlikte insan kendisini ve doğayı araştırıp bilebilecek ve açıklayabilecek, evreni kavrayıp dünyayı dönüştürebilecek bir varlık olarak kavramaya başlar. Rönesans ile insanın kendini bilinçli, değiştiren ve dönüştüren evrensel bir özne olarak kavraması, kendisini o kadar radikal bir şekilde dışavurmıştır ki, bu tarihsel olguyu ifade edebilmek için, "Rönesans İnsanı" kavramı türetilmiştir.³⁸⁰

İnsanın, kendisini doğada bir tür ve toplumda hem bir birey hem de bir tür olarak değiştiren özne olarak kavraması ile adalet kuramına yepyeni bir yaklaşım sergilenmeye başlanmıştır. Rönesans ve Reformasyon geleneğini devam ettiren Aydınlanmacı hareket ile birlikte adalet kuramı ilahî temellerinden ve adalet kavramı ilahî içeriğinden ve çağrışımlardan kurtarılırken; bunu yapmak için bir taraftan elbette son derece dünyevî antik Yunan adalet kuramlarına dönüşmüştür; fakat bu özellikle Rönesans'ın habercisi olduğu yeni toplumsal koşulların gereksiniminden dolayı yapılmıştır. Bu nedenle Rönesans insanını, örneğin Nietzsche'nin yaptığı gibi, basit bir şekilde antik Yunan insanına eş kılmak büyük tarihsel bir yanılgıdır.³⁸¹ İki nedenden dolayı: *Birincisi*; Rönesans ile birlikte aynı zamanda – antik Yunan'da en azından sistematik olarak olmayan– birey teorisi ortaya çıkmıştır ve bunun adalet kuramı açısından büyük önemi vardır; *ikincisi*; Rönesans insanı, antik Yunan insanı gibi doğayı ve toplumu sadece gözleyen insan değildir. İnsanın pratik bir varlık olduğunu en çok vurgulayan Aristoteles bile insanın doğaya müdahalesini doğal olguları gözleme ve doğal nesneleri toplayıp sınıflandırma çabasından öteye götürmemiştir. Oysa Rönesans insanı, doğaya ve topluma müdahalesini gözlemek, toplamak ve sınıflandırmakla sınırlamak istememektedir. Rönesans insanı, doğayı ve toplumu, evrende karşılaştığı her şeyi araştırmak, anlamak, açıklamak ve kelimenin en geniş anlamında gereksinimlerine göre değiştirmek ve dönüştürmek istemektedir. Kısacası; Rönesans insanı, doğayı bile yeniden yaratmak istemektedir. Bu mirasın

379 Jule Michelet, *Rönesans* adlı klasik eserinin hemen başında Rönesans çağının boşuna mı olduğunu, bu çağın bir "hiçlik" ile mi nihayet bulduğunu soruyor ve bu konuda peşin hüküm sahiplerini hemen uyarıyor: "Bu peşin hüküm sahipleri, gerçekte küçük ama evvelki çağlardan çok bu çağın malı olan iki şeyi unutuyorlardı: Dünyanın ve insanın keşfi." Michelet biraz aşağıda devam eder: "İnsan, bu yüzyılda (onaltıncı yüzyılda –DG) kendi benliğini tekrar bulmuştur (...). Tabiatın esasını anlamaya çalışmış, *adalet*, *mantığa* dayanmaya başlamıştır (vurgular bana aittir –DG)." İnsan, Rönesans çağında, bununla da yetinmeyip, hem hayatın sırrını hem de manevî değerlerini *dünyevî bir değer olarak yeniden keşfetmiştir* (Michelet, J., *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 3-4, Jacob Burckhardt, Michelet'in bu, bütün Rönesans araştırmacıları için klasik olan belirlemesini *İtalya'da Rönesans Kültürü* adlı eserinde açıklayıp anlamlandırmaya çalışmıştır (Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien (İtalya'da Rönesans Kültürü)*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. ve Leipzig, 1997, s. 280-352).

380 "Rönesans İnsanı", kendisini her bakımdan mükemmel olarak geliştirmeye çalışan, doğayı ve evreni her boyutu ile keşfetmek isteyen, dünyayı dönüştürmeye çabalayan; kısacası her bakımdan aktif olan, kendi kaderini kendi eline almak isteyen insandır. Wikipedia'nın İngilizce sürümüne göre "Rönesans İnsanı", "uzmanlığı önemli sayıda farklı alanları kapsayan bir kişidir (<http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath>). Diğer bir deyişle evrensel eğitim almış ve öğrenim görmüş, çok farklı disiplinlerde çalışabilen ve üretebilen bilimcidir. Leonardo da Vinci, tipik bir "Rönesans İnsanı" olarak kabul edilmektedir ve Goethe'nin *Faust*'unun, Rönesans insanını "ideal tip" olarak betimlediği ileri sürülür. Nietzsche'den esinlenen felsefî hareket, Rönesans insanı tipini yıkmaaya çalışır. Bkz. A. Gedö, "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefî Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik, (Hegel'den Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavgı Konusu Olan Diyalektik Üzerine İncelemeler)*, Neue Impulse Verlag, Essen, 2002, ss. 251-284.

381 Nietzsche, "Yunan insanı" ve "Rönesans insanı" kavramlarını eşanlı kullanır. Oysa Rönesans insanı, antik Yunan insanını keşfederken aslında onun üzerinden kendisini keşfeder. Zira Rönesans insanının amacı, kendisini yaratmaktır, antik Yunan insanını kendi çağında yeniden yaratmak değil. Bu, Nietzsche örneğinde olduğu gibi yüzeysel her bakışta gözden kaçır (Bkz. Nietzsche, F., *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (Seksenli Yılların Geride Kalanı), Werke in drei Bänden (Üç Ciltte Eserleri)*, cilt 3, yay. Karl Schlechter, Carl Hanser Verlag, München&Wien, 1977, s. 671).

devamcısı olan Aydınlanmacılık, evreni, doğayı, toplumu ve insanı, her şeyi kendine içkin açıklamaya yönelmiştir.³⁸²

Bu nedenle Aydınlanmacılık, adalet kuramını, kaderciliği temel alan ve her şeyin önceden belirlendiğinden hareket eden dinî çerçeveden kurtarıp, dünyevî bir çerçeveye oturtmuştur. Bundan böyle adaletin ne olduğunu, bazı ‘ilahî güçlere’ gönderme yaparak açıklamak mümkün değildir. Her ne ise adalet, bizzat insanın kendisinin yaptığı ve yıktığı bir kuram ve kurum olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. O halde, Aydınlanmacılığa göre, adaletin kaynağı, toplumun kendisidir, herhangi bir “doğaüstü güç” değildir. Şimdi, bu söylediklerimizi kanıtlamak için doğrudan orijinal metinlere bakabiliriz.

4. Hume üzerinden Kant’tan Hobbes’a geri bakış: adalet kuramının dünyevî temellendirilişi

Aydınlanmacı filozofların adalet kuramını ve ahlak felsefesini –ki adalet kuramı, ahlak felsefesi çerçevesinde incelenmektedir– dünyevî bir sorun olarak nasıl ele aldıklarını göstermek için, üç büyük filozofa, Thomas Hobbes’a, David Hume’a ve Immanuel Kant’a göz atmak istiyorum. Bunu yaparken kronolojik sırayı sistematik nedenlerden dolayı tersine çevireceğim. Bunun bize aynı zamanda Hobbes’un ihmal edilen felsefî ve bilimsel derinliğini göstereceğini umuyorum.

4. 1. Kant’ın çekingen fakat açık dünyevî duruşu

Kant ahlak felsefesini temellendirirken insanın toplumsal ilişkilerinin temel alınması gerektiğinden hareket etmektedir. Kant’a göre insan, felsefî bir bilim olan etik çerçevesinde ancak insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde kendisini dışavuran ahlakî soru ve sorunları kavrayabilir. İnsanın kendisi ve inandığı tanrısı arasında kurduğu ilişki, felsefî bir disiplin olarak etiğin konusu değildir. Dolayısıyla etiğin birtakım teolojik ilkeler üzerine kurulması mümkün değildir. Şöyle diyor Kant:

...iç yasasının (vicdan yasasının –DG) salt pratik felsefesi olarak etikte bizim açımızdan kavranabilir olan, insanın insan karşısındaki ahlakî ilişkileridir: Bu konuda tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki hüküm sürdüğü konusu, onun sınırlarını aşmaktadır ve bizim için ne yazık ki kavranması mümkün değildir; bu, yukarıda iddia edilmiş olanı teyit etmektedir: Etiğin karşılıklı insan ödevlerinin sınırlarının ötesine geçmesi mümkün değildir.³⁸³

Görüldüğü gibi Kant açısından ahlak felsefesinin, insanın insanla olan ilişkilerini temel alıp, bu ilişkilerde ortaya çıkan ahlakî ilke ve sorunları araştırma konusu yapması gerekmektedir. İnsanın tanrısıyla kurmuş olduğu ilişkiler ahlak felsefesinin araştırma konusu değildir.

Kant burada teolojinin artık ahlakî değer ve yargılara temel oluşturamayacağına dair az çok açık bir duruş sergilemektedir. Fakat eğer burada Kant’a işin kolayına kaçtığına dair bir eleştiri yöneltilecek olursa, bu elbette çok yersiz olmayacaktır. Zira eğer ahlak felsefesinin teolojiye dayandırılması gerektiğine dair iddialar ileri sürülüp bu doğrultuda argümanlar geliştirilmeye çalışılıyorsa, filozofun bu konuda bir şey bilinemeyeceğini ileri sürüp susması felsefî açıdan çok güçlü bir duruş olmayacaktır. Zira felsefî düşüncünün

³⁸² Bu belirlememize biraz ters bir örnek oluşturuyormuş gibi görünen Kant bile *Salt Aklın Eleştirisi*’nde sadece biçimi deneyüstü olarak tasarlamıştır, içeriği değil.

³⁸³ Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafiziği)*, Werkausgabe, cilt 8, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1977, s. 632.

kendisini az çok sistematik olarak dışavurduğu İyonya felsefesinden beri güçlü bir ahlak felsefesinin ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirilmiş olması gerektiğini biliyoruz. İçinde değer yargıları ve değer yargılarına dair kıstaslar barındırdığı için, ahlak felsefesinin, estetik ile de sistematik bir bütünlük oluşturması zorunludur. Bu nedenle, filozofun, teolojinin ahlak felsefesinin alanına girip ona birtakım görevler atfetmeye kalkması karşısında, suskunluğu tercih etmesi, ikna edici bir şekilde açıklanamaz.

4. 2. Hume'un adalet düşüncesini insanlığın koşulları ve gereksinimleri ile ilişkilendirmesi

Kant'ın bu çekingen tavrını sergilerken kendine örnek aldığı David Hume, bu konudaki düşüncesini çok daha açık bir şekilde ifade eder. Hume'a göre bir değerler sistemi olarak ahlak da, ahlak felsefesi çerçevesinde araştırılan ve erdemler kataloğunda yer alan adalet de –ki adalet, 'bilgelik', 'cesurluk' ve 'ölçülülük' erdemleri ile birlikte dört "kardinal erdem" oluşturur– insanlığın koşullarından ve ortak yaşamın doğal olarak beraberinde getirdiği gereksinimlerden ortaya çıkar. Şöyle der Hume:

...insanlığın koşullarından ve gereksinimlerinden ortaya çıkan bazı yapay veya icat olmasıyla haz ve onay üreten erdemler vardır. *Adaletin* bu türden [bir erdem –DG] olduğunu ileri sürüyorum...³⁸⁴

Görüldüğü gibi, Hume, bir erdem olarak adaletin, insanlığın içinde bulunduğu koşullardan kaynaklandığını ileri sürüyor. Hume'a göre adalet kurumu, insanların ortak yaşamlarından kaynaklanan gereksinimlerine yanıt vermek için bizzat insan (özellikle politikacılar) tarafından icat edilmiştir.

Hume'un bu belirlemesinin açık ve seçik olarak anlaşılması için, yukarıdaki alıntıda kullandığı "yapay" kavramını, buna karşıt anlamda kullandığı "doğal" kavramıyla ilişkilendirerek biraz açalım. Hume, erdem kuramı çerçevesinde "doğal erdem" (*natural virtue*) ile insanın ürünü olan "yapay erdem" (*artificial virtue*) arasında ayırım yapar. Hume, "doğal olan" (*natural*) kavramını "yapay olan" (*artificial*) kavramına karşı kullanmaktadır. Doğal erdemler, doğadan kaynaklanan kendiliğinden ve "düşünme ve yansıl düşünmenin müdahalesi olmadan doğrudan orijinal ilkeden gelmektedir"³⁸⁵. Buna karşın yapay erdemlerin keşfedilip kurulabilmeleri için düşünme, özellikle yansıl düşünme ("*reflexion*") gerekmektedir. Burada Hume'u doğrudan aktarmak yerinde olabilir: adalet ve adaletsizlik duygusu doğadan gelmemektedir, fakat zorunlu da olmakla birlikte yapay olarak eğitmeden ve insan anlaşmalarından kaynaklanmaktadır.³⁸⁶ Bu nedenle "*adaletin kuralları, insan edimi (sanatı –DG) sonucu tesis edilmiştir.*"³⁸⁷ Hume'un adaleti "yapay" (*artificial*) bir erdem olarak tanımlamasının nedeni budur. Görüldüğü gibi Hume, adaletin bir erdem olarak ancak insan edimi (yapay) olabileceğini ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, bir erdem olarak adalet, ne doğal ne de tanrısal bir kurum olabilir. Tersine, adalet, insanın içinde bulunduğu koşullara göre ilişkilerini düzenlemek üzere oluşturduğu bir kurumdur.

384 David, H., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. 477 (virgü Hume'a ait).

385 *Age.*, s. 484.

386 *Age.*, s. 483.

387 *Age.*, s. 384 (virgular Hume'a ait).

4. 3. Hobbes'un toplum ve devlet kuramı neyin kuramıdır?

Hume'un doğal erdem ile yapay erdem arasında yapmış olduğu anlamlı ayrıma aşağıda tekrar döneceğim. Adalet kuramının dünyevileştirilmesinin ne anlama geldiğini incelemeye girişirken bütünlüklü bir tablo elde edebilmek için şimdi Yeniçağ ile başlayan dünyevileştirme yöneliminin büyük mimarlarından Thomas Hobbes'a dönmek gerekiyor. Hobbes, toplum ve devlet kuramını, böylelikle adalet kuramını doğrudan toplumsal ilişkilerden hareketle açıklamaya girişir. Şöyle der Hobbes:

Ortak gücün/iktidarın olmadığı yerde, yasa olmaz: Yasa olmayan yerde, adaletsizlik olmaz. Savaşta zor ve hile iki kardinal erdemdir. Adalet ve adaletsizlik beden ve zihnin yetileri değildir. Eğer öyle olsaydı, onlar, dünyada tek başına olan bir insanda, duyuların ve tutkuların olduğu gibi, olurdu. Onlar, toplumda olan insanlarla ilişkili niteliklerdir, tek başına olanlarla değil.³⁸⁸

Hobbes bu yönelimiyle kendinden yüz yıl önce Machiavelli'nin başlattığı toplum ve siyaset felsefesini dünyevileştirme eylemini doğayı da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bunu herhangi bir teolojik kavrama ya da kategoriye başvurmadan yapmıştır. Böylelikle o, insanın bütün dünyasını dünyevî araçlarla açıklamaya girişmiş büyük 'mekanik materyalist' bir filozoftur. Hobbes, bu cesur girişimi nedeniyle toplum ve siyaset felsefesini bugüne kadar derinden etkilemiştir.

Hobbes'un felsefî sistemini, insanın bütün dünyasını, evreni ve doğayı, evrene bakışını, duygu ve düşünce dünyasını, manevî değerlerin kaynağının ve neliğinin açıklamasını bir bütün olarak dünyevî bir bakıştan hareketle temellendirmeye yöneldiğini göstermek çok zor değildir. Bunun için, bütün sistemin farklı boyutlarını bir arada tutan "doğuştan ideler" düşüncesi karşısında sergilediği ilkesel materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik duruşu göz önüne getirmek yeterlidir. Fakat burada soruya daha çok Hobbes'un insan düşüncesi, toplum ve devlet felsefesi çerçevesinde sergilediği kuramsal tutuma bakarak açıklık getirmek istiyorum. Bunun aynı zamanda Yeniçağ ve Modernlikte toplum ve devlet kuramcılarının nasıl çalıştığına da açıklık getireceğini umuyorum.

Hobbes, insan ilişkilerine dair son derece açık ve seçik çözümlemeleriyle bilinen bir 17. yüzyıl materyalist filozofudur. Radikal iddiaları nedeniyle hem son derece itici hem de cezbedici bir düşünür olarak görülmüştür. Birbirine neredeyse taban tabana zıt yorumcuların hem saldırılarına maruz kalmıştır hem de dostane savunucularının sempati duygusuyla kucaklanmıştır. Fakat hemen herkes, C. B. Macpherson'un deyimiyle, onun hiç "hoş olmayan devlet kuramı"³⁸⁹ karşısında bir rahatsızlık duyar. Bu, neredeyse herkesin şimşeklerini üzerine çeken teorik duruşundan kaynaklanır. Fakat bu konuda Hobbes'un yeterince anlaşılmadığı kanısındayım. Zira kanımca Hobbes'a ilişkin duyulan bu rahatsızlık, daha çok, onun son derece itici olan devlet ve toplum kuramının, neyin kuramı olduğu konusunda çoklukla yeterince açık bir fikre sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Hobbes'un ortaya koymuş olduğu devlet ve toplum felsefesini, gerek büyük teorik sorular gerekse pratik sorunlar için verimli kılabilmek için, öncelikle onun ortaya koyduğu kuramıyla ne yapmak istediği sorusuna açıklık getirmek gerekmektedir.

388 Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes (Thomas Hobbes'un İngilizce Eserleri)*, c. 3 içinde, Londra, 1839, s. 115.

389 Macpherson, C. B., "Hobbes Today" ("Bugün Hobbes"), *The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d'Economie et de Science politique*, c. 11, no. 4 (Kasım, 1945), s. 524.

Hobbes'un toplum ve devlet kuramının fantezide türetilmiş bir 'kötü insan' imgesi üzerine kurulu olduğu yaygın bir kanıdır. Böylelikle onun fantastik bir toplum ve siyaset kuramı türettiği düşünülür. Bu genellikle onun kötü insan düşüncesine ve "korkak bir adamın döneminin dengesiz siyasî koşullarına tepkisine"³⁹⁰ bağlanır. Döneminin güncel meseleleri elbette her duyarlı filozof gibi Hobbes'u da etkilemiştir. Felsefi sistemini ortaya koyduğu yıllarda bütün Avrupa'da yakın zamanda yaşanmış ve yaşanan iç ve dış savaşlar, onun düşüncelerini derinden etkilemiştir. Fakat bundan hareketle Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinin dönemin savaşlarına bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmek, onun bir toplum ve siyaset felsefecisi olarak tarihsel anlamını küçümsemek olur. Örneğin Carl Schmitt gibi insanlığa karşı suç işlemiş Nazi hareketinin siyaset kuramcılarının yaydığı bu kanının maddî bir temeli yoktur. Hobbes'un temel amacı, ne fantezide türetilmiş bir 'kötü insan' düşüncesinden hareketle ne de sadece döneminin savaşlarının sunduğu karmaşa ve korku verici tabloyu temel alarak felsefi bir duruş ortaya koymaktır. Hobbes, basit bir şekilde fantezisinde türettiği bir siyaset antropolojisini temel alıp, bundan bir toplum ve devlet teorisi üretmemiştir. Tersine, o, 17. yüzyılda artık iyice belirmeye başlayan modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir temsilini sunmaya çalışmaktadır. Kısacası; Hobbes, her büyük filozof gibi çağını düşüncede kavramaya çalışmaktadır.

Hobbes'un kuramlaştırmaya çalıştığı topluma ister 'sivil toplum' diyelim, ister 'burjuva toplumu', ister de kapitalist toplum diyelim; bu, ele aldığımız konu bağlamında çok büyük bir anlam sorunu yaratmayacaktır. Hobbes, modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir tablosunu sunma çabasıyla, Rönesans'tan beri süren ve ta 19. yüzyılın başlarına kadar devam edecek, yani Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde son ifadesini bulacak olan modern toplumu ve devleti kavramlaştırma çabasının ilk büyük akıl emekçilerindendir. Konuya ilişkin Macpherson şöyle isabetli bir gözlemde bulunuyor:

Hobbes'un ahlaklılığı, temel olarak bir burjuva ahlaklılığıdır. Eğer bu geriye doğru takip edilecek olursa, Hobbes'un, bütün siyaset kuramını çıkardığı insan doğasına dair analizinin, gerçekte burjuva insanının bir analizi olduğu görülebilir; onun psikolojik çıkarımlarının dayandığı açık ve gizli kabullerin hepsi, tuhaf bir şekilde burjuva toplumu için geçerlidir.³⁹¹

Macpherson devam ediyor ve belirlemesini daha da somutlaştırıyor:

Hobbes, insan doğasına, büyük oranda Rönesans kapitalizminin daha eski topluma saldıran üst sınıflarının üyeleri arasındaki sosyal ilişkilerin ürünü olan bir niteliği, soyut olarak atfetmektedir.³⁹²

Hobbes'un ileri sürmüş olduğu insan düşüncesini, toplum ve siyaset felsefesini, gözlemiş olduğu Rönesans kapitalizminin üst sınıf üyelerinin düşüncelerinden, değerlerinden, değer yargılarından ve aralarında oluşan insan ilişkilerinden soyutlayarak kazandığının ve bunu henüz oluşmaya başlamış toplumun bütün ilişkileri için genelleştirerek sunduğunun en iyi kanıtı, *Leviathan*'ın "Güç, Değer, Gurur, Onur ve Değerlilik Üzerine" başlığını taşıyan 10. Bölümü'nde sunmuş olduğu tablo, 'piyasa toplumu' tablosudur. Hobbes, söz konusu bölümde, Adam Smith'in, herkesin, var olabilmesi için satacak bir şeylerinin olması gerektiğini düşündüğü³⁹³, piyasa toplumunda, insan da dâhil her şeyin alınıp satılana

³⁹⁰ Age.

³⁹¹ Age., s. 525.

³⁹² Age., s. 526.

³⁹³ Smith, *Wealth of Nations*, cilt 1, s. 37.

dönüştürüldüğü (metalaştırıldığı), aynı zamanda güç anlamına gelen ekonomik değere indirgediği insan ilişkilerine dair gözlemlerini şöyle sunuyor: “Bir adamın *değeri* ya da KIYMETİ, her şeyden önce onun fiyatıdır”³⁹⁴. Gözlemine şöyle devam ediyor Hobbes: “Yani gücünün kullanımı için verildiği kadardır: Ve bu nedenle mutlak değildir: fakat başka birisinin gereksinimine ve değer yargısına bağlıdır.”³⁹⁵ Biraz aşağıda gözlemlerini şöyle toparlıyor Hobbes: “Ve diğer şeylerde olduğu gibi insanlarda da fiyatı belirleyen satıcı değil, alıcıdır. Zira bir adama, hemen herkesin yaptığı gibi, kendi değerini en yüksek olarak belirletin; fakat onların gerçek değeri başkalarının biçtiğinden fazla değildir.”³⁹⁶ Hobbes burada tabloyu biraz genişletip piyasada fiyatların belirlenme süreçlerinin bir kesitini betimlemektedir. Bu ise, Hobbes’un toplum ve devlet kuramını, döneminin (Rönesans kapitalizminin) kuramı olarak anlamak için ileri sürülen argümanları ayrıca güçlendiriyor. Şimdi artık yukarıda söylenenlerin ışığında şu sonucu çıkarabiliriz: Hobbes, toplum ve devlet kuramında temellendirici işleve sahip insan düşüncesine, insana dair bir takım fantastik türetmeler sonucu ulaşmamıştır; tersine, toplum ve devlet kuramına, modern toplumun belirmiş olan yapısal özelliklerine, ortaya çıkardığı insan tipine ve oluşturduğu insan ilişkilerine dair gözlemlerinden hareketle genelleştirmeler yaparak ulaşmıştır. Hobbes’un toplum ve devlet kuramını ortaya koyarken temel aldığı kavramlar, son derece dünyevî gözlemlere dayanmaktadır ve görüldüğü gibi böylelikle Hobbes, bütün bir insan düşüncesini, toplum ve devlet kuramını dünyevileştirmektedir.³⁹⁷ Hobbes’un bu yönelimi, daha sonra gelişen bütün toplum ve devlet kuramlarına temel oluşturmuştur.

5. Hobbes’un adalet kuramını dünyevileştirilmesinin anlamı

Aydınlanmacılar, adalet düşüncesini, ahlak teorisini, toplum ve devlet kuramını neden bir “ilahî” ya da “doğaüstü” güce dayandırmıyorlar? Aydınlanmacı düşünürler, “ilahî adalet” düşüncesine neden doğrudan saldırıp adalet düşüncesini teolojik çerçeveden kurtarmaya çalışıyorlar? İnsanın doğayla, bireyin toplumla, halkın ve bireyin devletle ilişkisini neden dünyevî gözlemlerden hareketle genelleştirerek açıklamaya yöneliyorlar? Aydınlanmacı filozofların dünyevileştirme çabası ya tam olarak bilinmiyor ya da –daha sıkça olduğu gibi– bilinçli olarak çarpıtılıyor. Dünyevileştirme bağlamında Aydınlanmacılara yöneltilen en büyük suçlamalardan birisi, onların inanç özgürlüğünü bastırmak istediklerine dairdir. Aydınlanmacılığın insanlık tarihinde başlatmış olduğu dünyevileştirme yönelimi tam olarak ne anlama gelmektedir? Yukarıda da gösterdiğim gibi, Aydınlanmacılık, özgürlükçü bir harekettir. Bu hareket içinde özgürlükçü amacını örneğin Kant gibi şimdilik sadece ‘düşünce özgürlüğü’ ile sınırlı tutanlar da vardır, Adam Smith ve Hegel gibi daha geniş bir özgürlük kuramıyla çalışıp, bir bütün olarak insanlığın kurtuluşunu insanın bütün ilişkilerini kapsayacak şekilde kuramlaştırmaya çalışan düşünürler de. Fakat Aydınlanmacıların hepsi ilkesel olarak özgürlükçü düşünürlerdir. Bu, Aydınlanmacı hareket içinde ilk bakışta en “itici” öğretiyi sahip Thomas Hobbes için de geçerlidir –ki bu iticilik aslında (yukarıda da gösterdiğim gibi) en başta onun

394 Hobbes, *Leviathan*, s. 76.

395 *Age*.

396 *Age*. (Macpherson, benzer ifadeler için ayrıca s. 78’e işaret ediyor).

397 Yukarıda da belirttiğim gibi Hobbes’un bu dünyevileştirme girişiminin doğa felsefesini, dolayısıyla ontolojiyi ve epistemolojiyi de kapsadığını göstermek, Hobbes’un felsefi sistemini yakından inceleyen birisi için çok zor değildir. Zira Hobbes, sistemine temel olarak, önce doğayı (ontoloji) –ki bu, epistemolojik gerçekliği de içerir– sonra insanı ve daha sonra ise, yurttaş (siyaset) temel alır. Fakat bu ancak başka bir çalışma çerçevesinde ayrıntılı olarak temellendirilebilir.

teorisinde ifadesini bulan modern insanının içinde bulunduğu durumun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Aydınlanmacıların amacı, inançları bastırmak değildir. Tersine, Aydınlanmacılığın amacı her bakımdan vicdan özgürlüğünü bütün insanlık çapında perspektifsel olarak yavaş yavaş tesis etmektir. Zira “vicdan özgürlüğü” talebi, insanlığın gündemine ilk defa Aydınlanmacılığın mirasçısı olduğu Reformasyon hareketi tarafından taşınmıştır –ki bu kavram, yaygın kanının tersine sadece inananın değil, aynı zamanda düşünenin, (neye inanırsa inansın) inananın ve (nedeni ne olursa olsun) inanmayanın özgürlüğünü de aynı anda kapsamaktadır. Bu kapsamlı özgürlük projesi, ancak tam anlamıyla dünyevî bir kuram çerçevesinde temellendirilebilir ve bütün insan ilişkileri tam anlamıyla dünyevî bir ilke üzerine tesis edilebildiği oranda mümkün olur. Rönesans ile başlayan ve Aydınlanmacılıkta ilk üst uğrağına ulaşan dünyevileştirme yöneliminin kısaca anlamı ve amacı budur.

Bu kapsamlı özgürlükçü yönelim, Aydınlanmacı hareketi, adalet kuramı çerçevesinde de insanı etkin, kendi “kaderini” kendisi belirleyen, kendi aklı ve vicdanıyla davranan aktif bir özne olarak kavrama çabasına götürür kaçınılmaz olarak. Zira eğer dünyanın düzeni “ilahî adalet” düşüncesi çerçevesinde iddia edildiği gibi önceden belirlenmiş olsaydı, ona karşı gelinemezdi, ona karşı yapılacak bir şey olamazdı. Yani eğer yeryüzündeki adalet insan tarafından tarihsel olarak değil de; iddia edildiği gibi gerçekten “ilahî bir güç” tarafından belirlenmiş olsaydı, herkesin kendi kaderine razı ve kendi rızına kayıl olması gerekirdi. Zira ileri sürülen ilahî adalet düşüncesine göre teker teker herkesin dünyadaki yeri, dolayısıyla herkesin kendisinininki ‘ilahî adalet’ çerçevesinde kalıcı olarak çok önceden tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu durumda dünyanın düzeni de tanrı tarafından çok önceden belirlenmiştir. Sonuç olarak herkes kendi payına düşen ile ıstıflı olmak zorundadır. Fakat Aydınlanmacı hareket açısından dünyada toplumsal düzenin yapıcısı da yıkıcısı da, kendi kaderinin yazıcısı da bozucusu da (keyfi olmamakla birlikte) insandır. Hume, “adaletin kuralları, *yapaydır*, fakat onlar, keyfi *değildir*”³⁹⁸ derken buna işaret eder.

Thomas Hobbes, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde bu temel ilkedeki hareket etmektedir. Kanımca Hobbes’un toplum ve siyaset kuramının şimdiye kadar tam olarak görülmediğini düşündüğüm en güçlü yanlarından birisi, tam da budur: Bazı seçkinleri (örneğin mülkiyet sahiplerini) ya da bir inanç cemaatini (örneğin Hristiyanları ya da Müslümanları), bir kültürü, etnik bütünlüğü ya da ulusu değil de *insanı*, dünya düzenini kendi gereksinimlerine göre sürekli değiştiren, dönüştüren ve yeniden kuran öznesi olarak ortaya koymuş olmasıdır. Hobbes açısından insanın toplum ve devlet kuramı çerçevesinde kendi kaderinin yaratıcısı olarak ortaya konabilmesi için en başta iki büyük kuramsal engelin aşılması gerekmektedir. Bunlar, eşitlikçi adalet kuramcısı Hobbes açısından, kronolojik olarak efendi-köle ilişkisini temellendiren Aristotelesçi doğa hukuku kuramı ve ‘tanrının seçkinleri’nin adaletini temellendiren “ilahî adalet” tasavvurudur.

Hobbes’un hem Aristoteles’in doğal hukuk teorisine hem de “ilahî hukuk” anlayışına saldırısının temelini “dokuzuncu doğa yasası” oluşturmaktadır. Hobbes, bu “doğa yasası” çerçevesinde insanı ‘doğadan eşit’ olarak tanımlar: “...her insan, *öbürünü kendisinin doğadan eşiti olduğunu kabul ediyor*. Bu kavrayışın ihlali *kibirdir*.”³⁹⁹ Dolayısıyla “salt doğal koşulda, kim daha iyi insandır, sorusunun yeri yoktur. Orada (daha önce gösterildiği gibi)

³⁹⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 484.

³⁹⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 141.

bütün insanlar eşittir. Şimdi var olan eşitsizlik, sivil hukuk tarafından yerleştirilmiştir.”⁴⁰⁰ O halde, insanlar arasında hüküm süren eşitsizlik bizzat insan ilişkilerinin sonucudur. Bu eşitsizlik ne doğaya ne herhangi bir “ilahî kaynağa” gönderme yapılarak açıklanabilir veya temellendirilebilir ne de hüküm süren toplumsal eşitsizliklerin nedeni olarak gösterilebilir. Bazı insanları efendi ve bazılarını köle yapan, yine insan ilişkilerinin kendilerinden başka bir şey değildir.

Bilindiği üzere Aristoteles, *Politika* adlı eserinde efendi-köle ilişkisini doğal bir kurum olarak tanımlar. Aristoteles’e göre köle doğadan köledir: “Doğadan kendisinin olmayıp başka bir adamın olan, doğadan köledir”.⁴⁰¹ Aristoteles’in bu belirlemesini kendisinin de açıkça savunduğu normatif bir belirleme olarak almak gerekir –ki bu onun ne kadar sıkı bir aristokratik bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Zira Aristoteles bu belirlemeyi yapmadan önce konuya dair tartışmayı özetlemektedir ve bu bağlamda kölelik kurumunu eleştirenleri aktarmaktadır. Şöyle betimliyor Aristoteles: “Diğerleri efendinin köle üzerindeki tahakkümünün doğaya aykırı olduğunu ve köle ile serbest adam arasındaki ayrımın sadece gelenekten kaynaklandığını ve bunun doğaya aykırı, dolayısıyla adil olmadığını ileri sürüyor.”⁴⁰² Aristoteles, kölelik kurumunu tarihsel bir olgu olarak açıklamayı reddederken ilk Stoacılar arasında yeşeren ve sonra Epikürosçuluğa da temel oluşturan doğa hukuku geleneğine saldırmaktadır. Böylelikle Aristoteles, örneğin Cicero gibi bazı geç Stoacılar ve Skolastikçiler tarafından farklı biçimde devam ettirilen seçkinci (*elitist*) doğa hukuku kuramını temellendiriyor. Buna karşın Hobbes, örneğin Elealı Zenon gibi Stoacılar tarafından savunulmuş olan, fakat özellikle Epikürosçu gelenek içinde canlı tutulan özgürlükçü ve eşitlikçi evrensel doğa hukuku geleneğinin mirasına sahip çıkıyor. Şöyle son derece somut bir gözlemle başlıyor işe Hobbes: Aristoteles, “öğretisinin temeli olarak, insanların bazılarını emretmek üzere –ki bununla daha bilge olanları kastetmektedir (örneğin felsefesinden dolayı kendisinin böylelerinden olduğunu düşünmektedir); diğerlerini ise hizmet etmek üzere daha değerli yapmaktadır (bununla güçlü vücudu olanları, fakat kendisi gibi filozof olmayanları kastetmektedir)”.⁴⁰³ Hobbes, Aristoteles’in, insanlar arasındaki eşitsizliğin temeli ve kaynağı olarak doğayı göstermesini akla ve deneyime aykırı, yani saçma buluyor ve bu nedenle hemen saldırıyor Aristoteles’e:

...sanki efendi ve köle insanların onayıyla⁴⁰⁴ değil de zekâ farkı nedeniyle yerleştirilmiştir: Bu sadece akla aykırı değildir, aynı zamanda deneyime de. Zira kendi kendine hükmetmek yerine başkaları tarafından hükmedilmeyi tercih eden çok az aptal vardır: Bilgelere kibirleri (...) kendi aklına güvenmeyenlere karşı her zaman, ya da sıkça veya hemen her seferinde zafer getirmemektedir. O halde, eğer doğa insanı eşit yaratmış ise, bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir. Yok, eğer doğa insanı eşit yaratmadıysa, insanın barış koşullarına ulaşması, ancak eşit şartlarda mümkündür (...) bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir.⁴⁰⁵

Hobbes’un burada dillendirdiği, daha eski Rönesans teorileri çerçevesinde yeniden canlandırılan eleştiri ve eşitlikçi yaklaşım, tüm modern toplum kuramları için rehber

400 *Age.*, s. 140.

401 Aristoteles, *Politics, Complete Works of Aristotle*, cilt 2 içinde, 1253b24-1254a17.

402 *Age.*, 1253b15-1253b23.

403 Hobbes, *Leviathan*, s. 140.

404 Hobbes burada “consent” kavramını, daha sonraki açıklamasından da anlaşıldığı gibi, çok alışık olunmayan bir anlamda, köleliğin toplumsal ilişkilerin sonucu olarak oluştuğu anlamında kullanmaktadır.

405 *Age.*, s. 140-141.

olmuştur.⁴⁰⁶ O halde, modern toplumu kuramsal olarak ortaya koyma çabalarının ta ilk başında eşitçilik vardır –ki bu aynı zamanda özgürlükçülüğün de doğum belgesini imzalar. Zira bu iki kavram, bugün neo-liberal ve neo-muhafazakâr kuramlar çerçevesinde iddia edilen tersine, Aydınlanmacı filozofların gösterdiği gibi, birbirini dışlamaz, tersine, birbirini tamamlar ve şart koşar.

Şimdi, Hobbes’un, Aristotelesçi doğal hukuk kuramının temellerine yönelttiği saldırısını ayrıntılı olarak koyduktan sonra, “ilahî adalet” teorisine nasıl saldırdığına dönebiliriz. Aristotelesçi doğal hukuk kuramına saldırısı ayrıntılı olarak ele alındığı için, “ilahî adalet” teorisine saldırısı nispeten kısa tutulabilir. Zira Hobbes’un Aristotelesçi doğal hukuk teorisine saldırısı, hemen her bakımdan aynı zamanda “ilahî adalet” teorisi için de geçerlidir. Aristotelesçi doğal hukuk teorisi çerçevesinde temellendirilen ‘önceden belirlenme’ (*predestination*) anlayışı ve aristokratik, seçkinci ve pozitivist yaklaşım, “ilahî gücü” kaynak gösteren ilahî adalet kuramı çerçevesinde de devam etmektedir. Aralarındaki fark, seçkinci kuramı temellendirmek ve toplumsal ilişkilerde efendi-köle ilişkisini meşru göstermek için başvuru kaynağıdır. Bu, Aristoteles’ten doğadır, “ilahi adalet” kuramcılarında ise ilahi güçtür. Hobbes, Aristoteles’in doğa hukuku çerçevesinde temellendirdiği kölelik kurumuna, aklı (*reason*) ve aklın yasalarını (ki bunlar aynı zamanda doğa yasalarıdır) ileri sürerek saldırdığı gibi, ilahî adalet teorisine karşı da, aklı ve aklın yasalarını ileri sürerek saldırmaktadır. Şöyle der Hobbes: “Bu nedenle adalet, yani sözleşmeye uymak, aklın kuralıdır. O bize, ne olursa olsun, yaşamımız için yıkıcı olan hiçbir şeyi yapmamayı buyurur. Bu nedenle bir doğa yasasıdır.”⁴⁰⁷ Buna karşın belki dünyada yaşamın mümkün kılınması, yaşamın muhafaza edilmesi için doğa yasasını yeterli ve gerekli görmeyenler olabilir. Hatta “ölümden sonra ebedî mutluluğu elde etmek için sözleşmeyi ihlal etmek, gerekli ve bu nedenle adil ve akla uygun”⁴⁰⁸ olarak görenler de olabilir.

Fakat insanın ölümden sonraki durumuna ilişkin *doğal* bilgi bulunmamaktadır; inanç ihlalinin karşılığının ne olduğuna dair (doğal bilgi –DG) çok daha azdır; sadece doğaüstü bilgiye sahip olduğuna söyleyenlere, ya da o bilgilere sahip olduğuna söyleyenleri tanıdığını söyleyenlere, doğaüstü bilgiye sahip olduğuna söyleyenleri tanıdığını söyleyenleri tanıdığını söyleyenlere olan inanca dayanmaktadır; inanç ihlali, aklın ya da doğanın algısı olarak adlandırılmaz.⁴⁰⁹

Görüldüğü gibi Hobbes, doğaüstü veya ilahî bir güce dayandırılan adalet düşüncesinin bilimsel herhangi bir temelini olmadığını, basit bir şekilde bir mitosa veya hikâyeye dayandırıldığını, böylelikle bunun aklın ilkelerine de dayandırılmayacağını ve akıl yoluyla da açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Hobbes’un Aristotelesçi doğal hukuk kuramına ve ilahî adalet düşüncesine saldırısı, ‘eski dünya’nın bütün güçlerini karşısına alan topyekün bir saldırdır. Zira kuramsal olarak yepyeni bir dünya görüşü ortaya koymak ve buna dayalı olarak dünyayı yepyeni ilkeler temelinde yeni baştan kurmak istemektedir. Bu nedenle Samuel Sorbière’e yazdığı bir mektupta, geliştirmiş olduğu siyaset kuramını, “hemen herkesin düşüncesine saldıran bir siyaset kuramı”⁴¹⁰ olarak tanımlıyordu haklı olarak.

406 Genellikle Hobbes’a karşı okunan Rousseau, birçok başka konuda olduğu gibi bu konuda da Hobbes’u takip eder ve Aristoteles’e saldırır (bkz. Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yergüz, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 59).

407 Hobbes, *Leviathan*, s. 134.

408 *Age*, ss. 134-135.

409 *Age*, s. 135 (vurgu bana ait).

410 Hobbes, Samuel Sorbière’e 22 Mart 1647 tarihli mektup, *The Correspondence of Thomas Hobbes* (Thomas Hobbes’un Mektuplaşması), cilt 1 içinde, yay. Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 157 (Burada söz konusu olan “siyaset” kavramını bugünkü dar anlamında almamak gerekir. Hobbes, kavramı hem toplum hem de devlet kuramını siyaset kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanmaktadır.).

Hobbes'un, ister doğa hukuku geleneğinde olsun, ister ilahî adalet düşüncesi geleneğinde olsun, önceden belirlenim iddiasını kabul etmesi mümkün değildir. Her iki düşünce de, mevcut toplumsal düzenin, insanların herhangi bir katkısı olmadan onlar için (doğa ya da tanrı tarafından) oluşturulduğu ve oluşturulmuş olanın da (buna ister 'doğal' ister 'tanrısal' diyelim) iyi olduğu (pozitivizm) ilkesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla insanlar için önceden oluşturulmuş olanın, onların hiçbir şekilde erişemeyeceği, kendi güçlerinin dışında olan bazı güçler tarafından kurulmuş olanın ve kontrol edilenin, onların denetiminde olması mümkün değildir. Eğer insanlar kendi koşullarına hâkim olamaz ise, bu, tam da Hobbes'un "insanlığın doğal durumu" başlığı altında betimlediği "her adamın her adama karşı"⁴¹¹ savaş yürüttüğü bir duruma yol açacaktır. Hobbes ise, tam da bunun karşısında, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde, toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak oluşturduğu güçleri, insanın bizzat kendisinin yaratacağı/yapacağı bir toplumsal düzen çerçevesinde denetim altına almanın zorunlu olduğunu ve insanların da aslında kaçınılmaz olarak bunu yapmaya çalıştığını göstermek ister. Unutmayalım ki; Hobbes'un toplum ve devlet kuramında doğa durumundan çıkıp sivil duruma geçişte taşıyıcı araç işlevi gören toplum sözleşmesini temellendiren, böylelikle de bir bütün olarak toplumsal yaşamın kurucusu olma işlevini gören "ilk ve temel doğa yasası" –ki bu diğerlerine de kaynaklık eder–, aynı zamanda "aklın genel kuralıdır"⁴¹². Yani söz konusu yasalar doğa yasaları olsalar da; insan aklının bulup ortaya çıkarması ve temellendirmesi gereken yasalardır. Şimdi tekrar Hume'un adalet kuramını tartışırken "doğal erdem" ile "yapay erdem" arasında yapmış olduğu ayrımı dönebiliriz. Hume'un, adaleti doğadan gelmeyen (*non-natural*) ve bu nedenle de ilahî de olmayan, insanın yaptığı ve yıktığı anlamında, insanın kendisinin yapması olduğu anlamında yapay (*artificial*) erdem (*virtue*) olarak tanımlamasının arkasında, Hobbes'un burada sergilediğimiz teorik çözümlemeleri yatmaktadır denebilir pekâlâ.

6. Adalet konusunda Aydınlanmacı harekette büyük yarılma

Dünyada insanın bütün ilişkilerinde hem kuramsal bir soru hem de pratik bir sorun olarak karşımıza çıkan adalet meselesi, ancak düşüncenin dünyevileştirilmesinden sonra tam anlamıyla kuramlaştırılabilirdi. Yazının bu bölümün başlığında duyurulan "büyük yarılma" da kendini bu bağlamda göstermektedir. Günlük hayatta insanlar arasındaki sıradan sohbet ve tartışmalarda da gözlenen bu büyük yarılma, Aydınlanmacı düşünürlerin modern toplumun ilişkilerini ve kurumlarını adalet kuramı çerçevesinde kurgularken oluşmaktadır. Burada söz konusu olan iki zıt çıkış noktası ve temel alınan iki zıt ilke vardır. Bir tarafta akli, aklın yasasını ve yargısını, başka bir deyişle vicdanın adaletini temel alan yaklaşım vardır. Bu duruş, vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım olarak da tanımlanabilir. Diğer tarafta ise, özel mülkiyetin ve mülkiyet kurumlarının korunmasını temel alan yasa koyucu olarak sadece devleti tesis etmek isteyen pozitif yasacı yaklaşım vardır. Bu yaklaşım, adalet düşüncesini, özel mülkiyet kurumunu yasalar çerçevesinde teyit eden pozitif hukuk adaletini temel ve çıkış noktası olarak seçerek kuramlaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle bu yaklaşıma özel mülkiyet kurumunu ve pozitif hukuk yargısını temel alan pozitivist-yasacı yaklaşım da denebilir. Aydınlanmacı

⁴¹¹ Hobbes, *Leviathan*, ss. 113, 115. Bilindiği gibi *bellum omnium contra omnes* Latince deyiminin farklı çevirileri vardır. Hobbes aynı deymi biraz aşağıda "her birinin her birine karşı savaşı" şeklinde kullanıyor (bkz. *Leviathan*, s. 117).

⁴¹² Age.

hareket içinde şekillenen bütün adalet kuramları, farklı biçimde birbirine zıt olan bu iki temel duruş arasında ve etrafında şekillenmiştir denebilir.

6. 1. Büyük yarılmanın konusuna ilişkin Kant'ın bir gözlemi

Yukarıda anılan iki hukuk sistemi arasındaki ilişkiyi, farkı ve hatta çelişkiyi, Immanuel Kant, *Metafizik der Sitten* (*Örf ve Adetlerin Metafiziği*) adlı eserinde şöyle betimler:

Erdem yükümlülüğü, (pozitif –DG) hukuk yükümlülüğünden özü itibarıyla şu bakımdan farklılaşmıştır: Hukuk yükümlülüğü için bir dış zor, ahlaksal (olarak –DG) mümkündür; fakat erdem yükümlülüğü yalnızca özgür öz-zor üzerine temellenmiştir.⁴¹³

Pozitif hukuk yargısının geçerliliğini ve yaptırımını garanti etmek için, gerekirse zora başvurma yetkisi ve gücü olan bir kuruma gerek duyulduğu, genel kabul gören bir düşüncedir. Kant burada söz konusu kurumun, pozitif hukukun hak öznese (yurttaş) yüklediği ödevin yerine getirilmesi için gerekirse dış zora başvurabileceğine ve bunun da ahlaksal açıdan savunulabileceğine işaret etmektedir. Buna karşın vicdan hukukundan kaynaklanan erdem yükümlülüğünün garantisi söz konusu olduğunda, zor, hak öznese yani kişiye içseldir. Diğer bir deyişle pozitif hukukun adaleti söz konusu olduğunda, hak öznesinin gerekirse dış güç tarafından zorlanması söz konusuyken; vicdan hukukunun adaleti söz konusu olduğunda zoru uygulayacak kurum, hak öznesinin kendisinden başka bir kimse değildir. Burada söz konusu olan zor, hak öznesinin kendisinin kanaatinden, karakter ve irade gücünden başka bir şeyden kaynaklanmamaktadır. Bu durumda geçerli olan elbette gönüllülük ilkesidir. O halde, pozitif hukuk kurumu, dış zora başvurduğu için 'negatif özgürlük' ilkesini temel alırken; vicdan hukuku ilkesel olarak 'pozitif özgürlük' ilkesini temel almaktadır. Kant'ın işaret etmiş olduğu bu iki adalet kurumu arasındaki temel ayrım budur. Günlük dilde ve hayatta da yansımasını bulan bu ayrım, hâlihazırda işaret ettiğim gibi, Aydınlanmacı filozoflar arasında büyük bir yarılmaya yol açmıştır.

6. 2. Adalet kuramında vicdan hukukunu ve aklın yargısını temel alan Descartes'in ereksel yaklaşımı

Vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım, Aydınlanmacı hareket içinde ilk olarak Descartes tarafından ifade edilmiştir denebilir. René Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserine yazdığı "ithaf yazısı"nda (*Epistola Dedicatoria*) vicdan hukukuna ve akıl yargısına dayanan adalet düşüncesini, erdemli bir insan betimlemesinde şöyle ifade eder:

Aklını gücü yettiği ölçüde her zaman iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve kalıcı iradeye sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir; ve yalnızca bundan dolayı *adalet*, yüreklilik ve ölçülülük erdemlerine ve diğer tüm erdemlere sahiptir...⁴¹⁴

413 Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 512.

414 Descartes, R., *Prinzipien der Philosophie (Felsefenin İlkeleri)*, yay. Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, s. 5 (Latince ve Almanca). Türkçe çevirisi için bkz. Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akin, Say Yayınları, İstanbul, 11. baskı, 2008, s. 28 (Descartes'in bu eseri altı bölüm olarak planlanmış, ancak sadece dört bölümü yazılıp yayınlanmıştır. Önce Latince yayınlanan, sonra Fransızcaya çevrilen bu eserin Türkçeye sadece ilk iki bölümü çevrilmiştir.).

Descartes, burada yaptığı erdemli insan betimlemesinde insanın belli başlı yetilerini son derece ilginç bir şekilde, birbirini destekleyen, birbirini hem karşılıklı hem biri hepsini hem de hepsi birini şart koşan bir şekilde bir araya getiriyor –ki onun bu ilkesel yaklaşımı, *Ruhun İhtirasları*⁴¹⁵ adlı eserine de temel oluşturur: Aklını elinden geldiğince “her zaman iyi kullanan”, yani düşüncesinde ve davranışlarında her zaman *akıl ilkelerini* temel edinen, aklın ışığında en iyi olduğu kanısına vardığı şeyi düşünmek ve yapmak için gerekli *medenî cesareti* (ki akıl bunu emretmektedir) gösterebilen, bütün işlerinde aklın ilkelerinin ışığında en iyi olan olarak belirlenenin en iyi bir şekilde hayata uyarlanması için gerekli kalıcı ve dirençli *iradî güce* sahip olan insan, Descartes’ın gözünde, bilge insandır. Bu ise erdemli; yani adil, cesur, ölçülü ve başka bütün erdemlere sahip olmanın önkoşuludur. O halde, Descartes’a göre adil insan olabilmek için, bilge olmak gerekmektedir ve bilge olabilmek için de aklını kullanma konusunda gerekli *medenî cesareti* ve *iradî gücü* gösterebilmek şarttır. Fark edildiği gibi burada bilgelik ve aklını kullanma gücü, adil olmanın hem önkoşulu hem de kaynağıdır.

6. 3. Thomas Hobbes, pozitif hukuk ve özel mülkiyetçi adalet tanımlaması

Thomas Hobbes, modern toplumu, henüz başlangıç aşaması sayılabilecek Rönesans döneminde görülebildiği kadarıyla, bütün ilişkileri, kurumları ve çelişkileriyle kavramlaştırıp betimlerken soğukkanlı bir tablo sunmaktadır. Bu son derece soğukkanlı-gerçekçi betimleme (ki bu, yukarıda işaret ettiğim gibi, insanlık halini Yeniçağda ilk anlama, betimleme ve açıklama çabalarındandır), bir toplum ve devlet kuramcısı olarak Hobbes’un asıl gücünü göstermektedir. Bugün açısından bakan birisi için, Hobbes’un modern toplumun sorunlarına dair yapmış olduğu çözüm önerileri, son derece naif, sorunlu ve ilkesel çözüm üretmeyen çözüm önerileri olarak gözükebilir. Fakat 19. yüzyılda örneğin Marx gibi düşünürlerin ürettiği köklü çözüm önerilerini, Hobbes’tan 17. yüzyılda beklemek, kuramın da zorunlu olarak ancak tarihsel olabileceği gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelir. Bundan başka, örneğin Nietzsche’nin 19. yüzyılda ve Heidegger’in 20. yüzyılda toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde yaptığı gibi, Hobbes’un 17. yüzyılda modern toplumun yapısal sorunlarına ilişkin yaptığı bazı çözüm önerilerini, ilkesel olarak tekrarlamak, naif olmaktan öte son derece geridir. Diğer taraftan Hobbes’ta nihai hedef diyebileceğimiz ve Nietzsche, Schmitt ve Heidegger gibi yazarların dikkate almadığı ebedi barış (“ölümsüz barış”) perspektifi vardır. Hobbes’un toplum ve siyaset felsefesinde önemli fakat belirleyici olmayan bu perspektif ancak yeni yeni keşfedilip işlenmeye başlanmıştır.⁴¹⁶ O halde, konumuz bağlamında da Hobbes’tan en başta öğrenilecek şey, modern toplumun adalet ilişkilerinin ve kurumlarının son derece soğukkanlı bir gözle betimlenip ortaya konmuş olmasıdır.

6. 3. 1. Thomas Hobbes’ta adalet kavramının tanımının içeriği ve biçimi ilgilendiren yanları

Hobbes’un kendine has adalet kuramını ortaya koyarken izlemiş olduğu yöntem, bazı yorumcularda, Hobbes’ta “içeriksel” (*material*) bir adalet kavramı tanımı olmadığı,

415 Bkz. Descartes, R., *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdiç, Sayfa Yayınları, İstanbul, 2011.

416 Örneğin Bkz. Gert, B., *Hobbes: Prince of Peace (Hobbes: Barışın Prensi)*, Polity Press, 2010.

dolayısıyla sadece biçimsel bir tanım olduğu izlenimi uyandırmıştır.⁴¹⁷ Bu, kanımca yanlış izlenim, Hobbes'un, adalet tanımını yaparken, bunu, aslında biçimsel bir kurum olan toplum sözleşmesiyle doğrudan ilişkilendirmiş olmasından kaynaklandır. Oysa Hobbes'un adalet kavramına dair tanımının hem içeriksel (*material*) hem de biçimsel (*formal*) bir boyutu vardır. Her şeyden önce, toplum sözleşmesi, kendinde bir amaç değildir; tersine, o, doğa durumundan çıkıp, toplumsal varlığı ortaklaştırmak üzere kurulmak istenen, toplum durumuna ulaşmak için başvurulması önerilen ve içeriği biçimsel (*formal*) olarak ifade eden bir araçtır.

Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesi, neredeyse bütün temel toplumsal ve siyasî ilişkileri düzenlemek üzere geliştirilip önerilmiş olsa da, ilkesel olarak bir araçtır, toplumsal yaşamı, bazı ilkeler çerçevesinde mümkün kılmak için, herkesin herkesle imzalaması gerektiği düşünülen bir sözleşmedir. Sözleşmeler doğaları gereği içeriksel olanı, yani maddî olanı biçimsel olarak ifade ve teyit etmek amacıyla yapılırlar. Hobbes, adalet kavramını tanımlarken bu iki boyutu birden dikkate alır. Hobbes, içeriksel adalet tanımını da toplumun ortak yaşamının amacını belirlediği bağlamda yapar. Fakat Hobbes *Leviathan*'da biçimsel tanım ile içeriksel tanımları sunarken, mantıksal sıralamada önceliği biçimsel tanıma verir. Yani yapılan toplum sözleşmesine uymayı, adaletin gereğini yerine getirmek olarak tanımlar. Bu nedenle, yorumcular, Hobbes'ta içeriksel tanımın olmadığı yanlışlığına düşer. Oysa Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesinin, yani sözleşme aracılığıyla kurmayı önerdiği toplumun ortak yaşamına anlam vereceğini düşündüğü maddî bir içerik vardır.

Yakından bakalım. Şöyle diyor Hobbes: "...adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin, olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur..."⁴¹⁸ Burada Hobbes'un, adaleti, herkese kendi mülkiyetini vermek olarak tanımlaması bile onun salt biçimsel bir adalet kavramına sahip olmadığını, tersine, aynı zamanda içeriksel (*material*) bir adalet kavramına da sahip olduğunu göstermeye yeter. Fakat savımı daha güçlü bir şekilde temellendirmek için bir pasajı daha aktarmak istiyorum. Hobbes, yapılan sözleşmeye uymanın, adaletin gereğini yerine getirmek olduğunu en çok vurguladığı durumlarda bile, sanki meselenin sadece biçimsel (*formel*) bir mesele olmadığını göstermek istercesine, önermiş olduğu sözleşmenin materyal bir içeriğinin de olduğuna sıkça işaret etmekten geri durmaz. Hobbes *Leviathan*'da bir yerde şöyle ilginç bir belirlemede bulunur:

Bu nedenle, adil-olanın ve adil-olmayanın adlarından söz edilebilmek için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri *mülkiyeti* koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur.⁴¹⁹

Sanırım bu pasajdan sonra artık Hobbes'un adalet kavramının sadece formel bir tanım içermediği apaçık ortaya çıkmıştır: Sözleşmeyi yapanlar, sözleşmeye uymakla aslında

417 Örneğin Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes (Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı)* adlı çalışmasında "Hobbes'un adalet kavramına ilişkin içeriksel (*material*) bir tanım sunmadığını" ileri sürer (Oxford University Press, Oxford, New York et al, 2000, s. 61).

418 Hobbes, *Leviathan*, s. 131 (vurgular Hobbes'a ait).

419 *Age* (vurgu bana ait).

hem özel mülkiyet kurumunu hem de devletin öncelikli işlevini içselleştirmiş oluyorlar. Böylelikle aynı zamanda adalet kurumunun hem biçimsel (*formal*) hem de maddî (*material*) gereklerini yerine getirmiş oluyorlar. O halde; Hobbes'un adalet kavramına dair tanımı, sadece biçimsel değildir. Tersine, onun adalet kavramına dair tanımında, içeriksel ya da materyal tanım, formel (biçimsel) tanıma temel oluşturmaktadır.

6. 3. 2. Thomas Hobbes'un adaletin neliğine dair yaptığı tanım önerisinin anlamı

Hobbes'un tasavvur ettiği toplum sözleşmesinde toplumsal yaşamın amacına ilişkin birkaç farklı amacın birden tanımlandığı pekâlâ ileri sürülebilir. Bugün açısından uyumsuz gözükən iki amaç, Hobbes'un toplum sözleşmesinde birbiriyle içsel olarak ilişkilendirilir. Bunlar: *Birincisi*; toplumsal barışın sağlanması ve yaşamın olumlanması; "birinci ve temel" ve ikinci doğa yasalarının içeriği kanımca budur⁴²⁰; *ikincisi*; yukarıda da gösterdiğim gibi, barışı sağlamayı ve yaşamı olumlamayı amaç edinen birinci ve ikinci doğa yasası, üçüncü doğa yasasına kaynaklık eder. İlk iki doğa yasasının bir yerde doğal sonucu olarak ortaya çıkan üçüncü doğa yasası, yaşamın olumlanması ve barışın tesis edilmesi için özel mülkiyetin gerekliliğini temellendirmeyi ve herkesin ortak gücünün toplamından daha güçlü olarak kurulacak "sivil güç" tarafından korunmasının gerekli olduğunu göstermeyi amaçlar. Zira Hobbes'a göre,

...ortak varlığın (*commonwealth*) olmadığı yerde hiçbir şey adalet dışı olmaz. Böylelikle adaletin özü, ahitlerin geçerliliğini muhafaza etmektir. Fakat ahitlerin geçerliliği, sadece insanları onlara uymaya zorlayacak yeter sivil gücün oluşmasıyla başlar: Ve peşinden mülkiyet de başlar.⁴²¹

O halde, doğa durumundan çıkıp kurulmak istenen toplum, mülkiyetin, yani senin olan ile benim olan arasındaki ayrımı teyit etmek için kurulmak istenmektedir. Bu nedenle barışı tesis etmek ve yaşamı olumlamak için sözleşmenin imzalanmasıyla oluşacak olan toplum (*commonwealth*), yapılacak sözleşmelerin ve anlaşmaların geçerliliğini sağlayacak ve böylelikle mülkiyet kurumunu ("senin olan" ile "benim olan" arasındaki ayrımı) muhafaza edecektir. Ancak bunun sonucu olarak adalet kurumu da tesis edilmiş ve korunmuş olur. Hobbes'a göre, kurulacak olan *commonwealth*'in temel amacı, yukarıda betimlediğim iki amacın (yaşamı mümkün kılan/yaşamı koruyan/olumlayan toplumsal barışın tesis edilmesi, özel mülkiyet kurumunun kurulması ve muhafaza edilmesi) bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

7. David Hume'un 'negatif ütopyası', Adam Smith'in "doğal adalet" yönünde perspektif dönüştürmesi

Yukarıda sergilediğim gibi, 'adalet nedir?' sorusuna yanıt arayışı Aydınlanmacı hareket içinde büyük bir yarılmaya sebep olmuştur. Bir tarafta 'benim' ve 'senin' ayrımını temel alıp, bunu pozitif hukuk çerçevesinde 'negatif özgürlük' ilkesinden hareketle kurumsallaştırmaya çalışan Hobbes (bu konuda Locke ve Hume, Hobbes'u neredeyse birebir takip eder); diğer tarafta vicdan hukukunu ve yargısını temel alan ve bunu aklın ilkeleri çerçevesinde ereksel açıdan formel bir çerçeveye oturtup tanımlamaya çalışan

420 *Age.*, s. 117-118.

421 *Age.*, s. 131.

Descartes vardır. Kant, bu büyük yarılımda kendisini bir sentezci olmaktan çok başarısız bir uzlaştırıcı olarak ortaya koyar. Örneğin *Örf ve Adetlerin Metafiziği*'nde (*Metafizik der Sitten*) sergilemiş olduğu kuramsal tutum çerçevesinde, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "Karşıtlar" (*Antinomien*; *Antinoms*) bölümünde yaptığı gibi, iki farklı duruşu tanımlayıp, bunları yan yana koyup bırakmıştır. Bu büyük yarılımda David Hume, yukarıda ortaya koyduğum gibi, "benim" ve "senin" ayrımını mutlak bir gereklilik olarak kabul ettiği için, kendisini açıkça pozitif hukuk kuramcılarının yanında belirlese de; kanımca aynı zamanda, onun adalet kuramını yorumlayanların bugüne kadar yeterince dikkate almadığı, fakat Hume'un muhtemelen *İnsanın Doğası Üzerine* adlı eserine yönelen eleştirilerden, fakat özellikle Adam Smith ile yürüttüğü özel tartışmalara tepki olarak *Inquiry*'de dillendirdiği ütopyacı bir yan da vardır. Gerekçeleriyle aşağıda temellendireceğim gibi, Hume'un sergilemiş olduğu bu ütopyacı tutum, 'şüpheli' ya da 'negatif ütopya' olarak da tanımlanabilir. Adam Smith bu yarılımda kendini sentezci bir filozof olarak belli eden diğer bir filozoftur. Fakat Smith, Kant'tan farklı olarak bir 'antinomi' çerçevesinde iki karşıt duruşu tanımlayıp yan yana koymak yerine, Hume'un negatif ütopyasını olumlu bir perspektif çerçevesinde pozitif bir gelecek tasarımına dönüştürüyor. Böylelikle Smith bir taraftan Hobbes ve Hume'un mevcut duruma dair tarihsel bakışını diğer taraftan Descartes'ın perspektifini bütünlüklü bir toplum kuramı çerçevesinde bir araya getirip sentezlemiştir denebilir. Ben bunu Hume'da olan şüpheli veya negatif ütopyanın Smith tarafından pozitif ve çok daha verimli bir perspektife dönüştürülmesi olarak tanımlıyorum.

7. 1. David Hume'un şüpheli ya da negatif ütopyası

Thomas Hobbes'un yukarıda aktardığım belirlemesine geri dönelim. Hobbes, 17. yüzyılın ortalarında "Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, *benim* ve *senin* ayrımının bulunmaması"dır⁴²² belirlemesini, sorunsuz bir belirleme olarak sunabiliyordu. Hobbes, benimki olan ile seninki olan arasındaki ayrımın, yani özel mülkiyet kurumunun tespit ve teyit edilmesini, toplumsal barışın tesis edilmesi için bir önkoşul olarak tanımlamış olmakla, özel mülkiyet kurumunun kökenini ve nedenini açıklamış olmuyordu. Zira 18. yüzyıl filozofları açısından Hobbes'un tanımlamış olduğu, mülkiyet ilişkilerinin özel mülkiyet kurumu çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğine dair perspektif, geçerliliğini olduğu gibi korusa da; John Locke'un mülkiyetin ve özel mülkiyetin kökenini ve gerekliliğini açıklama çabası, özel mülkiyet kurumunun kuramsal sorularını ve pratik sorunlarını da açığa çıkarmıştır. Özellikle özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken Locke'un girişmiş olduğu toplumsal eşitsizliği savunma çabası, modern toplumun da büyük yapısal sorunlarını ortaya seriyordu. Bu nedenle 18. yüzyıl filozofları özel mülkiyet kurumunu ve buna dayalı toplumsal eşitsizlikleri henüz hüküm süren feodal düzen karşısında gerekçelendirirken bunu aynı zamanda bir sorun olarak da ele alıp ortaya koyma gereği duymuşlardır. David Hume, özellikle Smith ile yürütmüş olduğu tartışmalardan sonra, bu filozofların başında gelir. Bu nedenle Hume, Locke gibi emek kuramını temel alarak mülkiyet ve özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken; bunu Locke gibi basit bir şekilde ileri sürmez. Tersine, özellikle Adam Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*) eseri yayınlandıktan sonra, özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini ve onunla doğrudan

422 Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 96.

ilişkili olan toplumsal eşitsizliği gerekçelendirirken, ikna edici nedenler ileri sürme gereği duyar. İşte Hume, benim ‘şüpheli’ ya da ‘negatif ütopyacı’ duruş dediğim duruşunu bu bağlamda formüle eder.

Hume’a göre, benimki ile seninki arasındaki ayrım, kökenini doğanın belirlediği kıtlıktan kaynaklanmaktadır. Eğer doğa, “insan soyuna bütün dış rahatlardan *bolca*” vermiş olsaydı, “her bireyin gidermek istediği doymak bilmez gereksinimleri veya lüks tasavvurunun arzu ettiği ya da istediği her şey”⁴²³ neredeyse kendiliğinden karşılanmış olacaktı. Bolluğun olduğu yerde mülkiyet kurumuna gerek kalmazdı, bu durumda benim-benim ayrımı bir anlam ifade etmezdi: “Bu durumda adalet, tamamıyla yararsız olacağı için, gereksiz bir tören olurdu ve muhtemelen erdemler kataloğunda yeri olmazdı.”⁴²⁴ Doğal olarak böyle bir “mutlu durumda her türlü diğer sosyal erdem serpilip saçılır ve on kat büyür; fakat dikkatli, kıskanç adalet erdemi bir defa bile hayal edilmezdi.”⁴²⁵ Zira Hume’a göre bugün insanlığın içinde bulunduğu kıtlık koşullarında bile bol olan şeyi ortak mülkiyet olarak bırakıyoruz. Bolluğun, dolayısıyla her şeyin ortak olduğu durumda:

herkes (...) birbirleri için ikinci kendisi olurdu, kıskançlık, ayrım, bölme olmadan (herkes –DG) bütün çıkarlarını herkesin takdirine bırakırdı. Ve bütün insan soyu tam bir aile olurdu; orada her şey mülkiyete bakmadan ortak olurdu ve serbestçe kullanılırdı; fakat aynı zamanda sanki bizim kendi çıkarımızı çok yakından ilgilendiriyormuş gibi her bireyin bütün gereksinimi dikkate alınırdı.⁴²⁶

İşte burada Hume tam da benim “ütopya” kavramı ile tanımlamaya çalıştığım toplumsal durumu betimliyor. Ne var ki, Hume’a göre, doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bazı ilkeler, böyle bir durumun oluşmasının önünde engeldir. Doğadan kaynaklanan ilkeler kıtlığa işaret eder. İnsanın doğasından kaynaklanan ilke ise, doğadan kaynaklanan kıtlık nedeniyle, insanın çalışarak özel mülkiyet biriktirme zorunluluğuna işaret eder. Hume burada ‘bencil insan’ tasarımıyla iş görür. Doğası gereği bencil olan insan, emeği ile doğadan kazandığı şeyi doğrudan özel mülkiyetine geçirmeye çalışır. Bu nedenle doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan ilkelerden dolayı kaçınılmaz olarak özel mülkiyet kurumu oluşmaktadır. Madem insan, doğadan emeğiyle kazandığı her şeyi özel mülkiyetine dönüştürmek zorundadır; o halde, adalet, yani seninkiyle (*thine*) benimki (*mine*) arasındaki ayrım, yani özel mülkiyetin kurumsallaştırılması kaçınılmazdır, mutlaktır ve ebedidir. Bu durumda adalet, kamu düzeni için mutlak olarak gereklidir. O halde, “kamusal yarar, adaletin yegâne kökenidir...”⁴²⁷

Doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bu ezeli ve ebedi özel mülkiyet, buna dayalı olan ve kamusal yararın da gerekli kıldığı adalet kurumu, herkesin diğerini kendisinin *ikinci beni* olarak görmesini engellemektedir; herkesin diğer herkesi, kendisinin ikinci beni olarak görmesi şöyle dursun; tersine, ilişkilerde kıskançlık, paylaşım yerine ayrım ve bölme hâkimdir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da hiçbir bireyin gereksinimleri tam olarak dikkate alınamamaktadır. Kısacası; doğadan kaynaklanan kıtlık sonucu “bütün insan soyu tam bir aile” olamamaktadır. Görüldüğü gibi Hume, burada herkesin birbirini kendisinin ikinci beni olarak görebilmesi ve bütün insanlığın kendisini bir aile olarak

423 Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (bundan böyle *Enquiries* olarak kısaltılacak), Oxford University Press, 1989, s. 183.

424 *Age.*, s. 184.

425 *Age.*, ss. 183/184.

426 *Age.*, s. 185.

427 *Age.*, s. 181.

kavrayabilmesi için bolluğu, mümkün olmayan bir ön şart olarak formüle ediyor. İşte ben buna Hume'un 'şüpheli' ya da 'negatif ütopyası' diyorum.

7. 2. Adam Smith'in adalet kuramına getirdiği yeni bakış ve yarattığı perspektif dönüşümü

Yazının bu bölümünde amacım, Adam Smith'in son derece kapsamlı ve karmaşık adalet kuramını ortaya koymak değildir. Bu bölümün amacı daha çok, onun adalet kuramı çerçevesinde Hobbes'un adalet kuramı ile Descartes'ın adalet kuramını kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde tarihsel bir perspektifte nasıl bir araya getirdiğini ve böylelikle Hume'un negatif ütopyasını nasıl tersine çevirdiğini, diğer bir deyişle olumlu bir gelecek perspektifine nasıl dönüştürdüğünü göstermektir.

Adam Smith'in, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde ortaya koyduğu adalet kuramı ile adalet üzerine kuramsal düşünümde birçok bakımdan büyük bir tarihsel devrim gerçekleşmiştir. Bu elbette adalet üzerine pratik düşünümü de doğrudan ilgilendirmektedir. Smith'in adalet üzerine hem kuramsal hem pratik düşünümüne getirmiş olduğu yeni bakış, onun tarihsel yaklaşımı ile ilgilidir. Toplum, adalet kurumu da dâhil tüm olguları ve yapıları ile geleceği de kapsayan tarihselliği içinde ele alınabildiği oranda tam olarak kavranabilir. Bu nedenle Smith, adaletin hem kuramına hem de pratiğine tarihsel yaklaşır. Bu yaklaşım ona hem Hobbes'ta olduğu gibi özel mülkiyet ilişkilerini ve buna denk gelen pozitif hukuk sistemini hem de Descartes'ta olduğu gibi bilgeliği ve akıllı temel alan adalet kuramını –ki Kant, *Örf ve Adetlerin Metafiziği*'nde bu iki kuramı yan yana koyar (eserin bütün yapısı, neredeyse bu ikilem tarafından belirlenmiştir)– kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde birleştirme ve tarihsel bir bakışta sentezleme olanağı sunar. Smith, Hume'un negatif ütopyasını ancak bu çerçevede tersine çevirip pozitif bir perspektifsel bakışa dönüştürülebilmıştır.

Adalet kurumuna ve kuramına tarihsel yaklaşım, Smith açısından adaleti, bütün kurumu ve kuramıyla, ortaya çıkışı, gelişimi, dönüşümü ve gelişim eğilimi içinde ele almak demektir. Bu nedenle Smith, adalet kurumunun kaynağını ve adalet kuramının konusunu, diğer birçok filozofun yaptığı gibi soyut ve bütün tarihi kapsayacak bir şekilde basitçe seninki olan ile benimki olan arasında ayırım (mülkiyet) olarak belirlemez. Tersine, örneğin Hobbes ve Hume gibi özel mülkiyeti mutlak bir gereklilik olarak kavramak yerine, özel mülkiyetin ortaya çıkışını, gelişimini, dönüşümünü inceler ve gelecekte alabileceği ve alması gereken hal üzerine şeyin kendisine içkin olandan hareketle düşünümde bulunur. Geliştirmiş olduğu tarih kuramı, buna hem temel oluşturur hem de bir çerçeve sunar.

Bilindiği üzere Smith, düşünce tarihinde aşamalı tarih kuramını sistematik olarak ilk ortaya koyan düşünürlerdendir. Smith'e göre toplumlar tarihinin gelişimi, birbirini takip eden dört farklı aşamada olmuştur. Bunlar; "avcılar" (ve toplayıcılar), "çobanlar", "tarım" ve "ticaret çağı"dır.⁴²⁸ Bu farklı aşamalar arasındaki ayırma temel oluşturan kıstas, toplumların yaşamını sağlama biçimleridir; yani insanların yaşamlarını idame etmek için nasıl ürettiği.

428 Bkz. Smith, A., *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*, yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, s. 14: "1st, the Age of Hunters; 2dly, the Age of Shepherds; 3dly, the Age of Agriculture; and 4thly, the Age of Commerce" ("1ncisi, Avcılar Çağı; 2incisi, Sürüler Çağı; 3üncüsü, Tarımcılık Çağı; ve 4üncüsü, Ticaret Çağı").

7. 2. 1. Sivil hükümet, sivil yasa ve adaletin konusu

Smith, mülkiyet ile hükümetin/devletin ve yasaların oluşumu arasında bir nedensellik ilişkisi kurar. Aynı zamanda özel mülkiyetin oluşması anlamına gelen *seninki* ile *benimki* arasındaki ayrım ile adalet kurumu ve her anlamıyla adalet duygusu da oluşmaya başlar. Bütün bu ilişkiler yumağında kökensel ilk ve belirleyici olan, mülkiyettir –ki Smith burada, hiçbir şeyi diğerine indirgemeden son tahlilde belirleyen ve belirlenenleri tanımlamakla kendisini bir diyalektikçi olarak belli eder. Şöyle der Smith:

Belirttiğim gibi, bütün sivil hükümetlerin/devletlerin ilk ve asıl amacı, devletin yurttaşları arasında adaleti korumaktır ve bireylerin haklarını aynı toplumun diğer bireylerinin ihlal etmesini engellemektir. (...) Birisi, hakkı olan ve diğerlerinden haklı olarak talep edebileceği bir şeyden ne zaman alıkoyulursa, o zaman adalet ihlal edilmiştir veya daha çok ona bir neden olmadan zarar verirse veya yaralarsak.⁴²⁹

Bu pasajda Smith, hükümetin veya devletin görevini, bireylerin haklarının birbirleri tarafından ihlal edilmesinin engellenmesi olarak belirliyor. Burada kullanmış olduğu “hak” kavramına birbirini tamamlayan iki farklı açıdan bakıyor. Kavramın ilk anlamında bireyin hakkının kullanılmasının engellenmesi söz konusudur. Diğer anlamında bireyin hakkına doğrudan saldırı söz konusudur. Smith’in hak kavramına aşağıda tekrar döneceğim. Şimdi önce Smith’in yukarıda kullanmış olduğu adalet kavramını, burada işaret ettiği daha önceki bir pasaja dönerek tam olarak belirlemeye çalışalım:

Her hükümet/devlet sisteminin ilk ve asıl amacı, adaleti muhafaza etmektir; bir toplumun üyelerinin birbirlerinin mülkiyetine tecavüz etmelerini ya da kendilerinin olmayana şiddetle el koymalarını engellemektir. Burada amaç, her bir kişiye kendisinin olan mülkiyetin emin ve barışçıl iyelikliğini sağlamaktır.⁴³⁰

Smith burada Hobbes’tan ta Kant’a kadar neredeyse bütün klasik modern filozofların kendinden geçer kabul edip hükümetin/devletin işlevine dair ileri sürdüğü iddiayı betimliyor. Devletin işlevi ve görevi “mülkiyetin emin ve barışçıl iyelikliğini” sağlamaktır ve mülkiyet haklarını korumaktır. Mülkiyetin emin iyelikli (söz konusu olan hep özel mülkiyettir) ve mülkiyet hakkının korunması, toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerin barışçıl olmasının önkoşuludur. Bu yasalar ile mümkündür ve devlet, yasalara uyulması için gerekli önlemleri almakla yükümlüdür. Peki, mülkiyet nedir?

Mülkiyet ilişkisi, kalıcı ve sürekli yasal bir iyelik ilişkisidir. Smith’e göre bu ilişki, ilk olarak çobanlar çağında oluşmuştur. Avcılar ve toplayıcılar çağında iyelik ilişkisi kalıcı ve sürekli değildir, geçici bir sahiplenme durumu vardır –ki budurumu birçok başka 18. yüzyıl düşünürü gibi Smith de *possession* kavramıyla karşılar. Bu çağda insanın sahiplendiği nesneyle kurmuş olduğu iyelik ilişkisi, doğrudan elinde bulundurduğu ve kullandığı zaman ile sınırlıdır.⁴³¹ Söz konusu nesneyi elden bıraktığı andan itibaren onunla kurmuş olduğu iyelik ilişkisi de son bulur. İnsanın mülkiyet (*property*) ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurmuş olduğu ilişki, doğrudan elde tutuyor ve kullanıyor olmaktan bağımsızdır. Mülkiyet ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurulan ilişki, diğerlerini, mülkiyet sahibinin izni olmadan onu kullanımdan dışlar. Nesneyle mülkiyet çerçevesinde kurulan ilişki sürekli;dir;

429 *Age.*, s. 7.

430 *Age.*, s. 5.

431 *Age.*, s. 20: “Toplumsal bu çağda mülkiyet, elde tutmadan (*possession*) öte geçmez.”

aynı zamanda bu hukuksal bir ilişkidir. Bu nedenle alınıp satılabilir; devredilebilir, hediye edilebilir, miras bırakılabilir. Zira mülkiyet, “bütün başkalarını dışlayan (bu –DG) bana ait olmalıdır”⁴³² demektir. Mülkiyet hakkı, mülkiyet nesnelerini kullanma konusunda “tekeller hakkıdır.”⁴³³ Kısacası; mülkiyet sahibi, mülkünü somut olarak kullansın ya da kullanmasın, elinde bulundursun ya da bulundurmasın, hâlihazırda ihtiyacı olsun ya da olmasın; o izin vermediği sürece mülk nesnesini başka kimse kullanamaz. Toplumda “mülkiyet bütün kavgaanın büyük kaynağıdır.”⁴³⁴ Mülkiyetin bu büyük kavgaya kaynaklık etmesinin nedeni, tam da burada söz konusu olan diğerlerini dışlayıcı özel kullanım ve tasarruf hakkıdır. Bu nedenle adalet kuramının konusu, “kavgaanın büyük kaynağı” olan mülkiyetin nasıl düzenleneceği sorusuna bir yanıt bulmaktır. Adalet kurumunun görevi ise, toplumda mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan kavgaların son bulması hem de bir daha olmaması için mülkiyet ilişkilerini en iyi bir şekilde kalıcı olarak düzenlemektir. Adalet kuramı bu düzenlemeye temel oluşturacak ilke ve kıstaslar geliştirmektedir. O halde, adalet kuramının konusu, mülkiyetin düzenlenmesi, yani neyin ne kadarının kimin olduğuna karar vermek için gerekli birtakım ilkeler ve kıstaslar geliştirmektedir.

Burada Smith diğer klasik modern filozofların Hobbes’tan beri ileri süregeldiği düşünceyi paylaşır. Fakat Smith’i diğer klasik modern filozoflardan ayıran özellik, yukarıda da işaret ettiğim gibi, hem geçmişi ve geleceği şimdiki zamanda keşfeden tarihsel yaklaşımıdır. Geçmiş, şimdi zamanda oluşmuş olandır, gelecek ise şimdi zamanda oluyor-olacaktır. Leibniz’in Monad kuramı çerçevesinde formüle ettiği tarih felsefesine dair bu ilke, Smith’in adalet kuramına yaklaşımına yepyeni perspektifler açar.

7. 2. 2. Mülkiyetin, devletin ve yasaların tarihsel kökeni ve gelişimi

Toplamlar, yaşamlarını sağlamak için, emekleriyle doğayı farklı biçimlerde işler ve edinirler. Diğer bir deyişle toplumlar her çağda geçimlerini farklı biçimde sağlamıştır. Doğayı edinme sürecinde, zamanla sürekli genişleyen ve karmaşılaşan mülkiyet kurumu ve ilişkileri oluşur; bununla birlikte hükümet/devlet (*government*) ve yasalar da oluşmaya başlar. Adalet kurumu ancak bu çerçevede oluşabilir ve ilk olarak mülkiyetin ortaya çıkmasıyla oluşmaya başlar. Tarih ilerledikçe karmaşılaşan mülkiyet (*property*) ilişkilerine göre yasalar ve adalet kurumu da gelişir ve karmaşılaşır.

Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler (Lectures on Jurisprudence)*’de Tatarlar (*Tartary*) arasındaki mülkiyet ilişkilerini Kuzey Amerika’da avcılık ile geçinen yerliler arasında olan mülkiyet ilişkileri ile karşılaştırır. Tatarlar arasında hırsızlık “doğrudan ölüm” (*immediate punishment*)⁴³⁵ ile cezalandırılır. Buna karşın Kuzey Amerika’da avcılık ile geçinen yerliler arasında hırsızlık pek dikkate alınmaz (“theft is not much regarded”⁴³⁶). Birbirinden tamamıyla farklı bu iki kültürde hırsızlık (*theft*) konusunda neredeyse birbirinin tamamıyla zıddı iki farklı yaklaşımın görölmesini, Smith mülkiyet ilişkilerine işaret ederek açıklar. Tatarlar “çobanlar çağı”nda yaşamaktadırlar ve yaşamlarını hayvancılık ile idame ederler. Buna karşın avcılığın hâkim olduğu Kuzey Amerikalılar arasında mülkiyet ilişkileri neredeyse hiç gelişmemiştir. Bu nedenle toplumun bu çağında

432 *Age.*, s. 13.

433 *A.g.e.*, s. 11.

434 *Age.*, s. 208.

435 *Age.*, s. 16.

436 *Age.*

çok az yasaya ya da düzenlemeye gerek duyulur. Smith mülkiyet oluşmasıyla yasaların ortaya çıkmaya başlamasını, dolayısıyla giderek adalet kurumunun (*ceza sisteminin*) oluşması arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: “Toplumsal böyle bir çağında” “daha az yasa ya da düzenleme gereklidir” ve “bunlar çok ileri gitmez veya mülkiyetin tecavüzüne bağlı olan cezalandırma o kadar sert olmaz”⁴³⁷. Smith, mülkiyet ile yasa ve adalet (*ceza*) kurumu arasında kurmuş olduğu bu nedensellik ilişkisini, gelişen ve karmaşılaşan bir ilişki olarak bütün çağlara uyarlar. Avıclar çağında mülkiyet ve dolayısıyla adalet kurumunun çok gelişmiş olamayacağını belirttikten sonra şöyle devam eder Smith:

Fakat koyun sürüsü ve küçükbaş hayvan sürüsü beslenmeye başlayınca, mülkiyet de dikkate değer bir alana yayılır; (insanların –DG) birbirlerine zarar verme olanağı artar ve bu zararlar, maruz kalanlar için oldukça değerlidir. Bu aşamada çok daha fazla yasa ve düzenlemelerin olması gerekir; sıklıkla olabilecek hırsızlık ve soygunculuğun sonucu, en sert ceza olacaktır.⁴³⁸

Peki, tarımcılık çağında mülkiyet ilişkilerinde durum nedir ve mülkiyet ilişkilerinde ne değişmiştir? Tarımcılık çağında mülkiyetin konusu artık sadece evcilleştirilmiş diğer canlılar değildir. Buna artık yeniden üretilen bitkiler ve toprak eklenmiştir. Diğer bitkiler ve toprak doğrudan hırsızlık ve soygunculuk konusu olamaz. Fakat yine de mülkiyetin konusunun ve çapının genişlemesiyle “mülkiyetin sonlandırılması” (*property may be interrupted*) konusunda yeni yol ve yöntemler eklenmiştir.⁴³⁹ “Bu nedenle, yasalar o kadar sert olmasa da, sayıları koyun sürüleri/sürücülük (çağında –DG) olan bir ulusta olduğundan çok daha fazla olacaktır.”⁴⁴⁰ Ticaret çağında (*the age of commerce*) –Smith kapitalist toplum çağını bu kavramla betimler– “mülkiyetin nesnesi büyük bir şekilde (*greatly increased*), yasaların nispeten artması gerekir.”⁴⁴¹ Teker teker birbirini takip eden çağlara ilişkin bu gözlemlerde bulunduktan sonra, Smith, soyutlama yöntemine başvurarak, bütün bir insanlık çağını konu alan bütün tarihi kapsayan son derece ilginç genel bir belirleme yapar:

Herhangi bir toplum, ne kadar gelişmiş olursa ve (ülkenin) sakinlerini destekleyen birçok farklı araç ne kadar uzun süre taşınırsa, adaleti muhafaza etmek için ve mülkiyet hakkının ihlaline karşı o kadar çok sayıda yasaya ve düzenlemeye ihtiyaç duyulacaktır.⁴⁴²

Tarih ilerledikçe, insanın emeği aracılığıyla doğayla kurmuş olduğu ilişkiler de sürekli değişir, genişler, derinleşir ve bütün bunların sonucu olarak gittikçe karmaşılaşır. Mülkiyetin nesnesi genişledikçe, geliştikçe ve arttıkça, mülkiyet ilişkileri de gelişir ve karmaşılaşır. Fakat mülkiyet ilişkilerinin gelişmesi ve karmaşılaşması, mülkiyetin nesnesinin genişlemesi ve artması, dolayısıyla adaletin konusunun genişlemesi ve karmaşılaşması, toplumda aynı zamanda potansiyel olarak sürekli artan oranda şiddet tehlikesini de içinde barındırır. Smith, *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*’de bu şiddet tehlikesinin nedenlerini ve biçimlerini bütün insanlık tarihinde incelemeye çalışır. Fakat *Ulusların Zenginliği* olarak kısa adı ile anılan eserinde özellikle modern toplumun yapısal sorunlarını inceler.

437 Age.

438 Age.

439 Age.

440 Age.

441 Age.

442 Age.

Smith'e göre, modern toplum, kendisini her şeyden önce herkesi bir nevi bir "tüccara" dönüştürmekle belli eder. İnsanların modern toplumda varlıklarını sürdürebilmek için satacak sürekli bir şeylerinin olması gerekir. Şöyle der Smith:

İşbölümü tam olarak olduğu zaman, insanın kendi emeğinin ürünü, gereksinimlerinin çok küçük bir bölümünü karşılayabilir. O, gereksinimlerinin çok daha büyük bir kısmını, kendi emeğinin ürününün, kendi tüketiminin üzerinde ve üstünde olan artı bölümünü, diğer insanların emeğinin ürününün gerek duyduğu artı kısmı ile değiştirerek karşılar. Böylelikle her insan, varlığını değiştirerek sürdürür ya da bir ölçüde tüccar olur ve toplumun kendisi tam olarak ticaret toplumu olur.⁴⁴³

Burada Smith, ticaret toplumunda herkese kendisinininkinin piyasada gerçekleşen değiş-tokuş üzerinden verildiğine işaret ediyor. O halde, ticaret toplumunda bir bakıma adalet ilişkilerini de şekillendiren değiş-tokuş üzerinden gerçekleşen ilişkilerin niteliğine bakmak gerekmektedir. Görebildiğim kadarıyla Smith bu ilişkileri en az iki farklı düzeyde inceliyor: *Bir*; herkesin piyasalarda elindeki metalleri satmak üzere herkesle meta sahibi olarak piyasalarda kurduğu bireysel ilişkiler düzeyinde; *iki*; üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden şekillenen toplumsal yapı ve sınıflar (üretim ilişkileri) düzeyinde. Smith'e göre, "ticaret toplumu"nda (*commercial society*) insan ilişkileri, hangi düzeyde ele alınırsa alınsın, ilkel olarak güç ve iktidar ilişkileridir.

Piyasalarda değiş-tokuş ilişkilerini tanımlarken, Smith, onları "değişim gücü" (*power of exchange*)⁴⁴⁴ olarak tanımlar ve herkes bu gücüne göre piyasada var olan ilişkiler üzerinde az ya da çok "hükmetme" (*command*)⁴⁴⁵ gücüne sahiptir ve bu gücüne göre de "zengin veya yoksuldur" (*rich or poor*)⁴⁴⁶. Zira ticaret toplumunda elde tutulan "zenginlik" güç ve iktidar (*power*)⁴⁴⁷ demektir ve birey, "insan yaşamının gereklerini, rahatlıklarını ve eğlencelerini" az ya da çok bu gücüne göre "tadar"⁴⁴⁸ –ki Smith bu bağlamda açıkça Hobbes'u anar. Fakat sadece piyasa düzeyinde kalınırsa, ticaret toplumunda hüküm süren bu güç ve iktidar ilişkilerini bütün boyutlarıyla kavrayamayız. Bu güç ve iktidar ilişkilerini bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için, üretim ilişkilerine de bakmak gerekmektedir. Zira "ticaret toplumu" "sermayenin" bazı "özel kişilerin elinde biriktiği" bir toplumdur.⁴⁴⁹ Sermayeyi elinde tutanlar, "çalışkan insanları" çalıştırmak üzere "doğal olarak" sermayesini işletir. Bunu yaparken amacı elbette kâr edip sermayesini artırmaktır. Fakat bu durumda "çalışkan adamlar" (*workmen*) ile "efendiler" (*masters*) arasında üretim sonucu elde edilen ürünün paylaşımı uğruna bir mücadele başlar: "Çalışkan adamlar, mümkün olduğu kadar çok elde etmeyi; efendiler mümkün olduğu kadar az vermeyi ister. Öncekiler ücretleri yükseltmek, sonrakiler düşürmek için birleşir." Zira bu iki sınıfın "çıkarları hiçbir şekilde aynı değildir"⁴⁵⁰ İşte, toplumsal yaşamın her alanında gözlenen bu mülkiyet, güç ve iktidar kavgalarından dolayı "ticaret toplumu"nda (*civil society*) herkeste haklı ve zorunlu olarak kendisinin olanın kendisine verilmediğine dair bir kanı

443 Smith, *Wealth of Nations*, cilt 1, s. 37.

444 *Age*., s. 31.

445 *Age*., s. 47.

446 *Age*.

447 *Age*., s. 48.

448 *Age*., s. 47.

449 *Age*., s. 65 (s. 67: bu arada toprak da "özel mülkiyet" olarak toprak efendilerinin (*landlords*) elinde birikmiştir).

450 *Age*., s. 83.

oluşur. Bu durumda:

İnsanlar birbirlerinden gördükleri adaletin ihlalini kabullenemeyecekleri için, kamu yetkilisi, bu erdeme uyulması için ortak varlığın (*commonwealth*) gücünü kullanmak zorunda kalır. Bu önlem olmadan, herkes, hakkının ihlal edildiğini sandığı her durumda, kendi hesabını kendi eline alır, sivil toplum *kan gölü* ve *düzensizlik sahnesine* döner. Bu, herkesin kendi adaletini kendi eline almasıyla oluşabilecek karmaşıklık önlemek için, dikkate değer otorite elde etmiş bütün hükümetlerin başı, herkese adil davranmaya çalışır ve herkese, hak ihlaline dair her şikâyeti dinleme ve telafi etme konusunda söz verir.⁴⁵¹

Smith'in bu sivil toplum betimlemesinde Hobbes'un izlerini görmemek mümkün değildir. Smith açısından sivil toplumda pozitif hukuk çerçevesinde gerçekleşen adalet uygulaması, ne kadar tam olursa olsun, büyük sorunlarla karşı karşıyadır.

Hobbes bu sorunları, örneğin *Leviathan*'da yoksulları ve zenginleri anarak yapısal sorunlara işaret ettiği birkaç pasaj hariç piyasalarda değiş-tokuşlarda gözlenen bireysel çatışmalar bağlamında inceler sadece. Pozitif hukukun çerçevesini aşan ve özel mülkiyetin tesis edilmesinin ötesinde olan muhtemel nihai çözüm önerilerine ancak kısaca işaret etmekle yetinir. Yukarıda aktardıklarımın da görüleceği gibi, Smith, sorunları aynı zamanda yapısal sorunlar olarak ele alır ve bu sorunların aşılması için vicdan hukukuna dayalı muhakkak dikkate değer yeni bir doğal adalet sistemi önerir.

7. 2. 3. Vicdan hukuku, doğal hukuk felsefesi ve adalet kuramında tarihsel yeni perspektif

Herkese kendinin olanı vermek üzere adalet kurumunu işletmek gerekmektedir. Bunun için ise elbette pozitif hukuk sistemini işleten belli bir merkezî otoriteye sahip hükümete/devlete gereksinim vardır. Bütün bunlara karşın sivil toplumun sağlam temellere oturmadığını, sürekli sallantıda olduğunu görmek, Hobbes'un son derece sade analizinden sonra çok zor değildir. Smith ilkesel olarak Hobbes'un sivil toplumun yapısal sorunlarına dair analizini üstlenir ve bunu John Locke'un sivil topluma dair belirlemelerinden sonra gelişmeye başlayan sınıf kuramı ile birleştirir.⁴⁵² Sivil toplumun en büyük sorunu, mülkiyet ilişkileri ve çatışmaları nedeniyle herkesin teker teker iradesinin toplamından farklı olan bir "ortak irade"nin (*volonté générale*) olmayışıdır – ki buna "en büyük iyi" (*summum bonum*) veya "ortak iyi" (*common good*) de denir. Bu hem bireyler arasında hem de toplumsal sınıflar arasında sürekli bir çatışmaya neden olmaktadır. İşte, Smith, tam da bu bağlamda yeni bir hukuk ve adalet sistemi ve buna temel oluşturabilecek mülkiyet ilişkileri üzerine düşünür. Hem doğrudan kendisi tarafından yayıma hazırlanan eserlerinde hem de öğrencilerinin ders notlarında bu konuda metinlere dayanan yeterince kanıt vardır.

Smith'e göre hukuk ve adalet sisteminin temel amacı, edimlerin gerçekleştiği duruma en uygun yargının gerçekleşmesidir. Smith, bu yargıya göre verilen kararları "doğal adalet" hukuku çerçevesinde görüyor. İlkesel olarak üç farklı hukuk sistemi ve adalet

451 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 340.

452 Adam Smith'in siyaset felsefesine dair bir deneme için bkz. Göçmen, D. ve Kaya, G., "Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, no: 15(2013), ss. 85-109, <http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf>.

kurumu arasında ayırım yapıyor. Bunlar; “kazuistik” (*casuistry*), “pozitif hukuk sistemi” (*system of positive law*) ve “doğal hukuk felsefesi”dir (*natural jurisprudence*).⁴⁵³ Smith göre, kökleri her ne kadar antik Yunan felsefesine ve Cicero gibi Latin filozoflara dayansa da, Ortaçağa özgü ‘kılı kırk yaran’ ve insanı kurallara boğup özgür davranışı neredeyse tamamıyla ortadan kaldıran kazuistik, bir hukuk ve adalet sistemi olarak “tamamıyla reddedilmelidir.”⁴⁵⁴ Smith’e göre, toplumsal sistemler, bunlara denk gelen hukuk sistemleri ve adalet kurumları, tarihsel ilerleme kuramı çerçevesinde görülmek ve buna göre değerlendirilmek zorundadır. Bu açıdan bakınca “[p]ozitif hukuk sistemi (...), insanlık duygularının değişik çağlardaki ve uluslardaki kaydı olarak en büyük otoriteyi hak etse de, buna karşın hiçbir zaman için doğal adalet kurallarının tam sistemi olarak görülemez.”⁴⁵⁵ Zira pozitif hukuk, hep soyut olur, çıkar, güç ve iktidar kavgalarının dengesine göre keyfi düzenlemelere maruz kalır. Son olarak; Smith’in bazen “adaletin doğal duyusu” olarak da tanımladığı ve tüm “pozitif kurumlardan bağımsız” olması gerektiğini düşündüğü adalet sistemi vardır. Bu, bütün insanlığı temsil eden ‘özgür vicdan’ hukukudur. Smith’in bu düşüncesi, yukarıda işaret ettiğim, Descartes’in ahlak kuramı çerçevesinde ifadesini bulan akla ve bilgelige dayanan hukuk ve adalet sistemini andırmaktadır. Smith, özgür vicdan hukukunun ne olduğunu “tarafsız gözlemci” kavramı altında *The Theory of Moral Sentiments* (*Ahlaksal Duygular Kuramı*) adlı eserinde kuramlaştırmıştır.⁴⁵⁶ Smith’e göre vicdan hukuku her somut duruma göre şekillenir. Bu nedenle doğrudan duruma en uygun yargıya varma olanağı verir. Vicdan hukuku, diğer taraftan, pozitif kurumlardan bağımsızdır. Bu nedenle en nesnel yargı sistemine sahiptir.⁴⁵⁷ Smith’e göre, vicdan hukukuna dayanan yargı ve adalet sisteminin konusunun ve içeriğinin ne olduğunu belirlemek için yukarıda Hume’un “negatif ütopyası” kavramı altında sergilediğim gelecek perspektifine geri dönmek gerekiyor.

Hume, yukarıda herkesin birbirini ikinci kendisi veya ikinci/diğer beni olmasının önünde bir engel tanımlıyor: Kaynakların kıtlığı. Hobbes, kıtlığı herkesin herkese karşı savaşının asıl kaynağı olarak belirlediğini hatırlayalım. Hume, kıtlığın sonuçlarını tartışırken aynı zamanda herkesin birbirini kendi ikinci beni (*second self*) olabilmesinin önkoşulunu da tanımlar: Bolluk ya da zenginlik. Hobbes, bolluğu ebedi barışın sağlanmasının önkoşulu olarak tanımlar. Hume’a göre kıtlık olmasa, özel mülkiyete ve bundan kaynaklanan kavgalara da gerek kalmaz. Zira bolluğun olduğu yerde her şey ortak mülkiyet olarak kalır. Ortak mülkiyetin olması ise, Hume’a göre, herkesin, ötekini kendisinin ikinci beni olarak görmesinin önkoşuludur. Hume, kıtlığın doğadan kaynaklandığından hareket ettiği için, bolluğun da olamayacağını iddia eder. Fakat, Smith perspektif olarak Hume’dan farklı düşünür gibidir. Zira *Ulusların Zenginliği* adlı eserinin amacı, bolluğun nasıl oluşabileceğini

453 Bkz. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 339-342.

454 *Age.*, s. 340.

455 *Age.*, s. 341.

456 Adam Smith’in “tarafsız gözlemci” kuramı üzerine olan çalışmaya bkz. Göçmen, D., “Adam Smith’in ‘Tarafsız Gözlemci’ Kavramı ve Ruh-Beden Problemi”, *Felsefe Logos*, 38/2010 (1), ss. 67-92.

457 Smith’e göre özgür vicdan hukukuna dayanan adaletin ne olduğunu burada daha fazla açmak mümkün gözükmemektedir. Konunun toplum ve ahlak felsefesini ilgilendiren boyutlarını değişik yazılarımda ele aldım (bkz. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in ‘The Theory of Moral Sentiments’ and ‘Wealth of Nations’* (Adam Smith Sorunu: ‘Ahlaksal Duygular Kuramında’ ve ‘Ulusların Zenginliği’nde İnsan Doğasını ve Toplumu Uyusturma), I. B. Tauris, Londra, 2007 ve Palgrave Macmillan, New York, 2007. Çalışmayı özetleyen bir yazım için bkz. Göçmen, D., “The ‘Adam Smith Problem’ and Adam Smith’s Utopia” (“Adam Smith Sorunu” ve Adam Smith’in Ütopyası), *New Essays on Adam Smith’s Moral Philosophy*, yay. Wade L. Robison and David B. Suits, RIT Press, Rochester, 2012, ss. 45-70 (özellikle ss. 60-69). Sorunun doğrudan hukuk felsefesini ilgilendiren boyutunu, Adam Smith’in adalet kuramını ele aldığım başka bir yazımda ayrıntılı olarak ortaya koyacağım.

göstermektedir. Hume'un betimlemiş olduğu bolluk durumunu doğadan beklemek doğru değildir. Doğada zaten her şey gerçekten boldur. Kıtlık, doğada bolca varolanın insanın gereksinimine göre işlenmemiş ve dağıtılmamış olmasından kaynaklanır. Zaten insan, emeği (endüstri) ile arzulan bolluk durumunu yavaş yavaş bizzat kendisi yaratır. İşte, Smith, geleceğe dair bu bakış açısı ile Hume'un negatif ütopyasını tersine çevirir. Buna Hobbes'da saklı olanın açığa çıkarılması da denir: İnsanlık, üretken etkinliği ile zenginleştikçe, herkesin herkesi kendisinin ikinci beni olarak görebileceği arzulan toplumsal durumu da adım adım kurar. Bu ise vicdan hukukuna dayalı adalet sisteminin zamanla oluşmasını beraberinde getirir.

8. Sonuç

Bu çalışmada Aydınlanmacı felsefe çerçevesinde gelişen adalet kuramına bütünlüklü bir bakış atılmaya çalışılmıştır. Bu bakışın amacı, adalet kuramına dair yeni bir bakış açısı yakalamaktır. Böylelikle daha çok John Rawls ve Robert Nozick'in belirlediği adalet tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada önce adalet kuramı çerçevesinde araştırılan konunun, toplumsal yaşamın doğal sonucu olarak oluşan yükümlülüklerin ve hazların herkese en iyi bir şekilde nasıl dağıtılması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Adorno/Horkheimer ve Foucault'nun Aydınlanmacılık kavramlarının eleştirisi üzerinden tarihsel açıdan olumlu bir Aydınlanmacılık kavramı kazanılmaya çalışılmıştır. Bunun kanıtı yazının geride kalan bölümlerinde getirilmiştir. Üçüncü bölümde Aydınlanmacı felsefe tarafından Hobbes'tan beri toplum ve devlet kuramının ve bu çerçevede adalet kuramının nasıl dünyevileştirildiği gösterilmiştir. Bunu takip eden bölümde Aydınlanmacı felsefede adaletin neliği üzerine yürütülen tartışmada ortaya biri Descartes'ın diğeri Hobbes'un temsil ettiği iki büyük duruşun çıktığına işaret edilmiştir. Son olarak; Smith'in bu iki duruş arasında tarihsel bir bakış çerçevesinde giriştiği sentezleme denemesi ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Sonuç olarak; elinizdeki çalışma, Aydınlanmacı felsefeye bütünlüklü olarak bakıldığında, onun bugüne kadar pek dikkate alınmayan ve örneğin Marx ve Engels'in yaptığı gibi yeniden işlenebilir bir kurtuluş perspektifi sunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle bu perspektifin, 19. yüzyılın büyük özgürlük kuramlarının da teorik hazırlayıcısı olduğu, bugün geriye dönüp bakıldığında pekâlâ ileri sürülebilir.

Kaynakça

1. Axel Honnet/Martin Sar, "Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik", Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2008, ss. 1651-1682.
2. Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien (İtalya'da Rönesans Kültürü)*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. ve Leipzig, 1997.
3. Aristoteles, *Politics* (1253b24-1254a17), *Complete Works of Aristotle*, cilt 2, yay. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991.
4. David, H., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1978.
5. Descartes, R., *Prinzipien der Philosophie (Felsefenin İlkeleri)*, yay. Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005 (Latince ve Almanca).
6. Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 11. baskı, 2008.
7. Descartes, R., *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, İstanbul, 2011.
8. Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri), c. 19 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1987, s. 189-228.
9. Foucault, M., "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"), *The Foucault Reader (Foucault Derlemesi)*, yay. Paul Rabinow, Vintage Books, New York, 2010, s. 32-50.
10. Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes (Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı)*, Oxford University Press, Oxford, New York et al, 2000.
11. Gedö, A., "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik, (Hegelden Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan Diyalektik Üzerine İncelemeler)*, Neue Impulse Verlag, Essen, 2002, s. 251-284.
12. Göçmen, D. ve Kaya, G., "Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, no: 15(2013), ss. 85-109, <http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf>.
13. Göçmen, D., "Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Problemi", *Felsefe Logos*, 38/2010 (1) içinde, ss. 67-92.
14. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'*, I. B. Tauris, Londra, 2007 ve Palgrave Macmillan, New York, 2007.
15. Göçmen, D., "The 'Adam Smith Problem' and Adam Smith's Utopia", *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, yay. Wade L. Robison and David B. Suits, RIT Press, Rochester, 2012, ss. 45-70.
16. Göçmen, D., "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme", *Afşar Timuçin'e Armağan*, yay. Çetin Veysal ve Zehragül Aşkın, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 211-234.
17. Harris, C.R.S., "Philosophy" ("Felsefe"), *The Legacy of the Middle Ages (Ortaçağın Mirası)*, yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob, Oxford University Press, Oxford, 1943, ss. 227-253.
18. Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth), cilt 3, Londra, 1839.

19. Hobbes, T., Samuel Sorbière'e 22 Mart 1647 tarihli mektup, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, cilt 1, yay. Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 1997, ss. 155-159.
20. Hobbes, T., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson (giriş ile), Penguin Books, Londra, 1985.
21. Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
22. Horkheimer, M. ve Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmacılığın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar)*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1988.
23. David, H., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1978.
24. Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, 1989.
25. Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", Werkausgabe, cilt 11, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1977, ss. 51-61.
26. Kant, I., "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Kant*, yay. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul (3. Baskı), 2010, s. 261-273.
27. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafiziği)*, Werkausgabe (Eserleri), cilt 8, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1993.
28. Macpherson, C. B., "Hobbes Today", *The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d'Economie et de Science politique*, cilt 11, no. 4 (Nov., 1945) içinde, ss. 524-534.
29. Michelet, J., *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
30. Nietzsche, F., *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (Seksenli Yılların Geride Kalanı), Werke in drei Bänden (Üç Ciltte Eserleri)*, cilt 3, yay. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München&Wien, 1977, ss. 415-925.
31. Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
32. "Rönesans İnsanı": <http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath>, erişim 2 Ekim 2013.
33. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
34. Smith, A., *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*, yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
35. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indiana Polis, 1984.

6

Immanuel Kant'ın

Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler'i

Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler* ile bir çalışması daha Ahmet Fethi Yıldırım'ın çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış oluyor. Kant, bu kısa kitabını bitirdiğinde henüz kırk yaşındadır ve kendisine dünya felsefe tarihinde özgün bir yer sağlayacak olan felsefeci “kariyerine” henüz başlamıştır. Kendisinin belirtmesiyle bir filozofun bakış açısından çok, bir gözlemcinin bakış açısıyla kaleme aldığı çalışması 1764'de yayınlanmıştır. Metnin 1766 ve 1771 yıllarında kendisinin hazırladığı ikinci ve üçüncü baskısı yapılmıştır.

Kant gibi büyük bir filozofun neredeyse 250 yıllık bir kitabının neden çevrildiği sorusu pek bir anlam ifade etmez kuşkusuz. Yine de konuya ilişkin birkaç açıklama yaparak başlamak yerinde olabilir; çünkü metin bugün bile değişik tartışmalara konu olmaktadır ve bazı haklı sert eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerin ve hatta saldırıların bazıları, bugün ulaşılmış olan bilimsel bilgi düzeyinin ve toplumsal bilinç durumunun ışığında, kuşkusuz yerindedir. Diğer yandan 18. yüzyıl insanından –bu bir filozof bile olsa– daha sonra gelen çağlardaki insanlar gibi düşünmesini beklemek de büyük bir hata olur. En büyük ütopyacılar bile bunu başaramamıştır. *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'in yayınlanmasına muhtemel itirazlar, belki de en çok Kant'ın kadın ve erkek arasındaki kişilik ve karakter farkları hakkında söylediklerini ve değişik kültür ve uluslar üzerine yapmış olduğu belirlemeleri son derece sorunlu veya ilkel bulanlar tarafından gelebilir. Elbette herhangi başka bir kitap konusunda olduğu gibi bunun da eleştirel bir gözle okunması gerekmektedir. Ayrıca Kant'ın bu kitabının sadece özellikle belirttiğim konularda söylediklerinden dolayı değil, aynı zamanda döneminin ulaşılmış olduğu bilimsel düşünce ve bilgi düzeyinin de birçok bakımdan gerisinde olduğu için eleştirel bir gözle okunması gerekir. Ne var ki, bunu kitabın yayınlanmasına karşı bir gerekçe olarak kabul etmek kanımca mümkün değildir.

Kuşkusuz, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, Kant'ın ‘eleştirel-öncesi’ (Alm.: *vorkritisch*; İng.: *pre-critical*) bir çalışmasıdır. Fakat kitabın ikinci ve üçüncü baskılarını sadece ayrıntıya dair değişiklikler yaparak hazırlamış olsa bile, Kant'ın metnin yayınlanışından uzun yıllar sonra hâlâ onun üzerinde düşündüğünü ve çalıştığını gösteriyor.⁴⁵⁸ Kitapta işlenen konular üzerine ise zaten bütün felsefeci hayatı boyunca

458 Kant'ın kitabın ilk baskısı içine ayrı sayfalara yapıp koyduğu notların hepsi kitaba veya genel olarak konuya ilişkin değildir. Kant, bu notların en azından bazılarında daha sonra hazırladığı ikinci ve üçüncü

düşünüp bu konulardaki duruşunu hep gözden geçirmiştir. Kant, “[i]nsan doğasının kendine özgüllüklerine ilişkin” düşüncelerini ifade ederken bunlara bir “gözlemcinin gözüyle bakacağım, bir felsefecinin değil”⁴⁵⁹ derken, kanımca gereğinden fazla alçakgönüllü davranıyor. Metin, kelimenin esnek ve geniş anlamında elbette felsefi bir metin olarak da okunabilir. Zira Kant, insan doğasına (özüne) dair düşünceler ileri sürmek istemektedir. Bu, ancak felsefeye, onun yöntem ve araçlarına başvurulmak koşuluyla mümkündür. (Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim.) Ayrıca Kant’ın bu çalışması, onun “ahlak felsefesinin ve estetik yargılama felsefesinin konularını şimdiden içermektedir” ve onları bir nevi “örgütlemektedir”.⁴⁶⁰ Hatta daha ileri gidip Kant’ın bu çalışması, “‘pratik aklın keşfi yolundadır’, çünkü o şimdiden basitçe haz veren ve güzel olan ‘ahlsal erdemi genel ilkelere dayanan gerçek erdemden ayırmaktadır’” iddiasını ileri sürmek bile mümkündür. Zira Kant’a göre ‘gerçek erdem’ “‘yüce veya asil olandan kaynaklanmaktadır’ ve ‘duyguyla bir ilgisi bulunmamaktadır.’”⁴⁶¹ Bu belirleme, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’in Kant’ın felsefi eserleri arasındaki sistematik yerine işaret etmektedir. Bu açıdan bakınca Kant’ın bu ‘eleştirel-öncesi’ yazısının, ‘eleştirel-sonrası’ felsefesinin en az üç alanının temel düşüncelerinin bazı unsurlarını içinde barındırdığı söylenebilir: ahlak felsefesi, estetik yargılama felsefesi ve kuramsal felsefe. Kısacası, Kant’ın bu çalışması, örneğin metnin hemen ilk paragrafında duyguların kökenine ve özüne dair veya eğitim üzerine söylenenler dikkate alındığında, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’i, onun her üç eleştirisiyle (*Salt Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790)) ve pedagojik çalışmalarıyla yakından ilişkilendirmek mümkündür. Bu nedenle, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, estetik felsefesi en başta ve en önemlisi olmak üzere Kant’ın eleştirel felsefesinin her alanı için bir çıkış noktası olarak görülebilir. Fakat bu kitap, sadece Kant’ın felsefesinin iç tarihi açısından bir anlam ifade etmemektedir. Aynı zamanda 18. yüzyılda var olan düşünüş biçimlerinden birisini, diğerleriyle ilişki içinde belgelemek açısından, yani felsefe tarihi açısından da son derece önemli bir metindir ve sadece bu bile kitabı yayınlamak için yeterli bir gerekçe olarak görülebilir. Ve bu da kanımca en önemli gerekçedir: Kant’ın felsefi gelişimini belgelemek. Fakat belirttiğim gibi, bu, eleştirel olmayacağımız anlamına gelmiyor. Tersine, Kant’a haksızlık etmemek için tam da eleştirel olmamız gerekmektedir. Unutmayalım ki onun felsefesi aynı zamanda “eleştirel felsefe” olarak anılmaktadır ve felsefe tarihinde eleştiri kavramına ilk kapsamlı ve sistematik anlamı kazandıran Kant’tır. O halde, Kant’ı da eleştirel okumak, bizzat onun felsefesinin okura yüklediği bir görevdir.

1. Gözlem ve Felsefe

Kant’ın kitabı dört kısımdan oluşmaktadır. Fakat ilk kısmın özellikle birinci paragrafı kitaba genel giriş niteliğindedir. Bu paragrafta yapılan bir belirlemeye açıklık kazandırmak yerinde olacaktır. Burada öncelikli olarak yazının başlığında da duyurulan “gözlem” (Alm.:

baskılar için muhtemelen yararlanmıştır. Bkz.: Immanuel Kant, *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, yay. Marie Rischmüller, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.

459 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler), Werksausgabe (Eserler)*, c. 11 içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, s. 825.

460 Örneğin bkz.: David-Ménard, M., “Kant’s ‘An Essay on the Maladies of the Mind’ and Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime”, *Hypatia*, cilt 15, no. 4 (2000) içinde, s. 82.

461 Bu belirlemeyi Kant’ın 1764 ve 1766 yılları arasında kaleme aldığı felsefi çalışmaların Fransızca baskısını yayıma hazırlayan Ferdinand Alquié yapmıştır ve görebildiğim kadarıyla bu iddiaya şüpheyle yaklaşmak için bir neden yoktur. Alquié’den aktaran Monique David-Ménard, bkz. a.g.e.

Beobachtung; İng.: *Observation*) kavramını ve bunun felsefeyle olan ilişkisini açıklamamız gerekmektedir. Bu genellikle ihmal edilir ve yanılmıyorsa ilk defa benim tarafımdan yapılmaktadır. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Kant kitabını bir düşünürün bakış açısından değil, bir gözlemcinin bakış açısından kaleme aldığını belirtiyor. Bununla neyi kastetmiş olabilir Kant? Bir konuyu gözlemcinin bakışıyla ele almak ile bir filozofun bakışıyla ele almak arasındaki fark nedir? Literatürde tartışılan bu sorulara Kant, kitabında ne yazık ki bir açıklık getirmemektedir; söz konusu açıklamayı yapıp geçmektedir. Fakat anlaşılan, bu ayrım düşünür için de son derece önemlidir. Bu nedenle her şeyden önce, Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler* adlı kitabına öngelen veya sonra yazılmış ama 'eleştirel' döneminden önce kaleme almış olduğu çalışmalarından hareketle bu sorulara bir yanıt aramamız gerekmektedir, çünkü kanımca Kant'ın bu döneme ait yazı ve yapıtlarında geliştirdiği felsefe kavramı, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de kullandığı felsefe kavramına en yakın olanıdır. Kuşkusuz, eleştirel ve eleştirel-sonrası yapıt ve yazılarının da dikkate alınması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Ayrıca bu, bize Kant'ın 'eleştirel-dönüşünün' felsefi açıdan ne anlama geldiğini de gösterebilir. Örneğin onun eleştirel-dönüşüne dair genellikle olumlu bir kanı hâkimdir. Yakından bakıldığında bu konuda ayrıntılı bir fikre sahip olunabilir ve bu yaygın kanının hangi bakımdan doğru olduğu konusunda daha detaylı bir düşünceye varılabilir. Fakat *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de kullandığı felsefe kavramını açıklayabilmek için eleştirel-öncesi yazılarına başvurulmak zorundadır. Kant'ın bu dönem temel aldığı felsefe kavramından yola çıkarak gözlem kuramını ve buna dayalı bilgi kuramını tanımlayabiliriz. Bu bize *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de ileri sürülen savların hangi anlamda alınması gerektiği konusunda da bazı ipuçları verebilir.

Fakat burada çok önemli bir sorunla karşılaşyoruz. Kant, yazısında gözlemcinin bakışı ile filozofun bakışı arasındaki farka işaret etmesine karşın, burada öncelikli olarak dikkate aldığımız eserlerinde gözlem kuramına dair tatmin edici bir tartışma sunmamaktadır. Kant'ın bütün eserlerinde gözlem kuramına, gözleme dayalı bilgiye ve bunun felsefe ve felsefi bilgiyle arasındaki farka ilişkin neredeyse hiç açıklama yok gibidir. Bu, bazı yorumcuları Kant'ın kitabın başlığında kullandığı gözlem kavramını felsefeye ve metnin ilk paragrafında işaret ettiği gözlemci bakışını filozof bakışına karşıt olarak okuma eğilimine itmiş, hatta temel aldığı gözlem kavramının yöntemden yoksun olduğu iddiasında bulunma konusunda cesaretlendirmiş gözüküyor.⁴⁶²

1. 1. Kant'ın Yöntemine Dair

Kant'ın gözleme dair ilk tanım denemesine *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde rastlıyoruz. Burada Kant, gözlemi, yönteme dayalı yapılan "deneyim" olarak tanımlıyor.⁴⁶³ Fakat bu, yani Kant'ın eleştirel-öncesi yazılarında gözleme dair bir tanımın bulunamaması, onun gözlemi felsefeye veya gözleme dayalı bilgiyi felsefi bilgiye karşıt anlamda kullandığı ve onun gözlem kavramını kaba bir şekilde her türlü yöntemden yoksun bir şekilde kullandığı anlamına gelmiyor. Burada özellikle dikkate aldığımız eleştirel-öncesi yazılarında Kant, gözlemi hep olumlu anlamda kullanıyor ve hatta spekülative bilgiyi düzeltebilen bilgi

462 Shell, S., "Kant as Propagator: Reflections on 'Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime',

Eighteenth-Century Studies içinde, c. 35/3(2002), ss. 455-468.

463 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, s. 239 (§ 296).

edinme yöntemi olduğunu ima ediyor.⁴⁶⁴ Ayrıca unutulmamalıdır ki Kant, *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı* başlıklı kitabında konuya dair gözlemlerini ortaya koyarken, kitabın alt başlığında beyan ettiği gibi, “Newtoncu ilkeler”i temel almıştır. Kant’ın kastettiği en önemli Newtoncu ilke, “mekanik” ilkesini temel alan yöntemle dayalı deneyimdir, yani gözlemdir.

Kant’ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’inde kısımların örgütlenişine dikkat edilirse, ilkesel olarak onu belli bir yöntemle, el yordamıyla da olsa, birçok bakımdan henüz içgüdüyle de olsa, diyalektik yöntemle göre örgütlemeye çalıştığı, dolayısıyla basit ve soyut olandan karmaşık ve somut olana doğru ilerlediği görülecektir. Zira dört kısımdan oluşan kitabının ilk kısmında kitabın konusunu saptadıktan sonra, ikinci kısımda genel olarak insanın doğası (soyut-basit), üçüncü kısımda cinslerin (kadın ve erkeğin) birbiriyle ilişkili doğası üzerine “gözlemlerini” sergiliyor (soyut-somut-karmaşık) ve son olarak ulusların karakterini (doğasını) ele alıyor (soyut-daha-somut-karmaşık). Örneğin *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’den bir yıl önce 1763 yılında yayınlanan *Tanrının Varlığının Bir İspatına Dair Tek Mümkün Kanıt Temeli* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) adlı kitabında yöntemle ilişkin bir açıklamada bulunuyor. Kitabın “çoklukta birlik” (diyalektik kurguya dikkat ediniz!) sorununu tartıştığı bölümde “her şeyin özünün bile ortak bağımlılığının” birleştirici büyük bir temele dayandığını ileri sürdükten sonra bunu bazı örneklerle açıklamak istediğini ve bunu yaparken de izleyeceği yöntemi şöyle açıklıyor:

Bu çok büyük garipliği bazı basit örneklerle açıklamaya çalışacağım. Bunu yaparken, gözleme göre dolaysız kesin olandan daha genel yargıya doğru yavaş yavaş yukarı çıkma yöntemini titizlikle takip edeceğim.⁴⁶⁵

Kant’ın burada betimlemeye çalıştığı ilk nüveleri Aristoteles’de olan basit ve soyut olandan karmaşık ve somut olana doğru ilerleme yöntemidir ve *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’de de uygulanmaya çalışılan yöntem budur. Onun dayanmış olduğu bu yöntemi yeterince tutarlı uygulamadığı; uygulamış olduğu diyalektik yöntemin Hegel, hele Marx gibi büyük yöntemcilerin geliştirmiş olduğu diyalektik kuramın çok gerisinde kaldığı; diyalektik yöntemi temel almaya çalışırken çağında yaygın olan mekanik yöntemle sık sık geri düştüğü için eleştirilebilir. Fakat onun gözlem kuramının yöntemden yoksun olduğunu veya keyfi olduğunu ileri sürmek, kanımca Kant’ın ta erken yazılarından başlayarak yöntem konusunda göstermiş olduğu çabayı dikkate almamak anlamına gelir. Yeni Çağ’da eserleri Aristotelesçi felsefenin bir yanını mutlaklaştıran geleneksel Orta Çağ metafiziğinin yıkılışının habercisi olan Descartes’ın en temel sorusu, henüz kurulmakta olan yeni metafiziğe dayanarak emin bilgiye *nasıl* ulaşılabileceği, yani yöntem sorusudur. Kant bunun bilincindedir ve konuya dair eleştirel-öncesi, eleştirel ve eleştirel-sonrası yazılarının temel sorusu, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde açıkça formüle ettiği Descartes’ın sorusudur: “*Metafizik bilim olarak nasıl mümkündür?*”⁴⁶⁶ Kant’ın en erken yazılarından

464 Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Doğal Teolojinin ve Ahlakın İlkelerinin Açıklığı Üzerine İnceleme*), *Werkausgabe* (Eserleri), cilt 2 içinde, Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 749.

465 Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Tanrının Varlığının Bir Tanıtılmasına Dair Mümkün Tek Kanıt*), (Eserleri), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 659.

466 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi*), yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, s. 77 (kalın ve italik olarak yapılan çift vurgu Kant’a aittir).

itibaren temel sorusunun bu olduğunu göstermek için ilk çalışmalarından birisini aktarmak istiyorum: *Canlı Güçlerin Gerçek Değerlendirmesi Üzerine Düşünceler*. Burada başlığını kısaltarak verdiğim bu çalışmada Kant şu belirlemede bulunuyor: “Başka birçok bilim gibi metafiziğimiz olduğca temel bir bilgi ediniminin yalnızca eşliğindedir; onun aşılıp aşılmayacağını tanrı bilir.”⁴⁶⁷ Görüldüğü gibi en erken çalışmalarından birisi olan bu kitabında Kant, metafiziğin kuruluş aşamasında olduğunu bilincindedir. Bu doğal olarak yöntem sorusunu hemen gündeme getirir ve Kant’ın erken yazılarının hemen hepsi, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde açıkça tanımladığı yukarıdaki soru ve metafiziğin diğer temel soruları etrafında dönmektedir. Bu bağlamda burada Kant’ın erken yazılarının hemen hepsine gönderme yapılabilir. Ancak bu konuda 1763 yılında tamamladığı ve 1764 yılında yayınlanan bir çalışmasını özellikle vurgulamak istiyorum: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Doğal Teolojinin ve Ahlakın Temel İlkelerinin Açıklığı Üzerine Araştırma).⁴⁶⁸ O halde Kant’ın ilk yazılarından itibaren yöntem sorunu üzerine eğildiğini dikkate alırsak, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’de dayandığı gözlem kuramının yöntemden yoksun olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.

1. 2. Gözlem ve Felsefe Arasındaki İlişki Üzerine

Kant’ın gözlem kuramının belli bir yönetime dayandığını ve bunun henüz gelişmeye muhtaç olsa da diyalektik yöntem olduğunu gösterdikten sonra, şimdi onun gözlemi ve gözleme dayalı bilgiyi felsefeye ve felsefi bilgiye karşıt olarak kullandığına ilişkin iddiaya dönebiliriz. İddia ileri sürülürken genellikle karşıt (İng.: *opposition*) kavramı kullanılıyor, fakat bu kavramın hangi anlamda kullanıldığı belirtilmiyor. Bu nedenle karşıtlık kavramını önce alışılmış anlamda, yani felsefenin yadsıması olarak almak mümkündür. Bu açıdan bakınca *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’in felsefi bir metin olarak okunmaması gerektiğini önermiş oluruz. Kant’ın söz konusu açıklaması da bunu destekler gibidir. Fakat konuya biraz daha yakından bakmakta fayda vardır. Zira kavram üzerine Aristoteles’ten beri geliştirilmiş olan ayrıntılı bir felsefi araştırma ve bilgi mevcuttur.

Yukarıda da işaret ettiğim gibi, Kant’ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’i bir filozofun değil, bir gözlemcinin bakış açısından kaleme aldığına dair açıklaması, bu iki bakış açısının birbirini dışlayan karşıtlık anlamda kullandığı anlamına gelmiyor. Kant, kitabının hemen ilk paragrafında belirttiği gibi, insanın doğasına ilişkin “özellikle istisna gibi görünen birkaç yere bakacağım” diyor.⁴⁶⁹ Yani Kant, konusunu bir gözlemcinin bakış açısından incelese de, insanın doğasına veya özüne ilişkin bazı bilgi iddiaları ileri süreceğini belirtiyor. Bunu gözlem kuramına dayanarak yapmak, kavramı sadece çok özel bir anlamda aldığımız taktirde mümkündür. (Bunun ne olduğunu biraz aşağıda ele alacağım.) Aksi taktirde bir şeyin doğasına (özüne/tözüne) dair bilgi iddiası ileri sürmek,

467 Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (Canlı Güçlerin Gerçek Değerlendirilmesine ve Bay Leibniz’in Başka Mekanikçilerin Bu Kavga Konusunda Başvurduğu Kanıtların Yargılanması Üzerine, Daha Önce Cismnin Gücü Üzerine Bazı Gözlemler), Werkausgabe (Eserler), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, cilt 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 42.

468 Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, ss. 739-773.

469 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler), s. 825.

sadece insanın değil, her hangi başka bir şeyin doğasına (özüne/tözüne) ilişkin de, ancak felsefi araç ve yöntemlere başvurularak mümkün olabilir; çünkü öze veya töze dair bilgi ancak soyutlama yöntemine dayanarak elde edilebilir. O halde, Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de insanın, kadının/erkeğin ve giderek ulusların doğasına dair bilgi savları ileri sürdüğüne göre, gözlem kavramını, felsefenin yadsıması anlamında felsefe kavramına karşıt olarak kullanmış olması mümkün değildir. Fakat Kant'ın açıkça kurduğu karşıtlığı hangi anlamda almak gerekmektedir?

Kant'ın gözlem ve felsefe kavramları arasında kurduğu karşıtlığın anlamını gösterebilmek için erken yazılarında geliştirdiği özdeşlik ve fark kavramını ve bunlar arasında kurduğu diyalektik ilişkiyi sergilememiz gerekmektedir. Kant, *Metafiziksel Bilgi Edinmenin İlk Temel İlkelerine Dair Yeni Açıklamalar* başlıklı önce Latince olarak kaleme almış olduğu yapıtında, bilgi edinmenin temeli olarak çelişki-önermesini (Alm.: *Satz des Widerspruchs*; İng.: *proposition of contradiction*) ve özdeşlik-önermesini (Alm.: *Satz der Identität*; İng.: *proposition of identity*) birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde, bunu örneğin Hegel gibi bir ontolojik ilişki biçimi olarak değil de, Aristoteles gibi sav-önermesi (İng.: *proposition*) çerçevesinde ele alıyor. Burada Kant'ın konuya yaklaşımının sorunlarını ve birbiriyle çelişen açıklamalarını ele almamız mümkün değildir. Kısaca belirtecek olursak: Kant'ın söz konusu çalışmasının birinci kısmının konusu, bütün gerçeklere temel oluşturabilecek tek bir koşulsuz önermenin olmadığına dairdir. Kant'a göre her iki önermeyi (çelişki ve özdeşlik) bütün gerçeklerin temeli olarak almak gerekir, çünkü bir önerme ya olumlayan ya da olumsuzlayan olabilir: *olan her şey vardır* veya *olmayan her şey olmayandır*. O halde bütün gerçeklere temel oluşturan koşulsuz tek bir önerme aramak yerine, onlara temel olarak bu iki önermeyi beraber düşünmek gerekmektedir, çünkü iki tür gerçek vardır, bunun ikisi için de bir olumlayan ve bir olumsuzlayan ilk temel ilke" vardır.⁴⁷⁰ Fakat Kant, örneğin Hegel'den farklı olarak, bu iki önerme arasındaki ilişkide çelişki-önermesinin değil, özdeşlik-önermesinin belirleyici ve temel olduğunu ileri sürmektedir. Yani Kant'a göre, çelişki-önermesi de sonunda özdeşlik-önermesine varmaktadır. O halde, bilgi ediniminde "özdeşlik-önermesi ana rolü oynamaktadır, bu nedenle bilginin bilgi olarak edinilmesinde son temeldir."⁴⁷¹ Tabi bu Hegel açısından bakınca son derece sorunludur. Zira bilgi edinimi de bir süreçtir ve süreç ancak çelişki kavramından hareketle kavranabilir, çünkü özdeşlik kavramı perspektifsel ve dinamik değil, statiktir ve durgundur. Kuşkusuz, çelişki-önermesi de sonunda özdeşlik ilkesine varmaktadır. Aksi taktirde sentezleme mümkün olmazdı. Fakat her sonuç, yani ulaşılan özdeşlik, kendi içinde kendini yadsıyan ve süreci yeniden başlatan farklılığı veya çelişkiyi içinde barındırır. Bu, yeni süreçlerin sürekli birikerek devam etmesinin önkoşuludur.

Fakat hemen şöyle bir soruyla karşılaşıyoruz: Eğer çelişki-önermesi, Kant'ın açıkça belirttiği gibi, özdeşlik-önermesi ile beraber tüm bilgi edinimlerimizin temelini oluşturuyorsa ve ana rolü oynamasa bile, ilk temeli oluşturmaya dahi, bilgi ediniminde belli bir rol oynuyorsa, onun özdeşlik-önermesi ile ilişkisini nasıl belirleyeceğiz. Kant son olarak anmış olduğum söz konusu çalışmasında bu soruya açıklık getirmiyor. Yukarıya aktardıklarımızdan çıkan sonuç şu: Özdeşlik-önermesi ile çelişki-önermesi arasındaki ilişkide belirleyen özdeşlik-önermesidir ve belirlenen çelişki-önermesidir. Diğer bir

470 Kant, *Neue Erhellung der Ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis*, Werkausgabe (Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerine Dair Yeni Açıklamalar), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, cilt 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 421 (genel olarak bkz. ss. 409-421).
471 Kant, *Neue Erhellung der Ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis*, s. 415.

deyişle çelişki-önermesi, özdeşlik-önermesinin bir biçimidir ve ondan nitel olarak değil sadece nicel olarak farklılaşmaktadır. Ve gerçekten de Kant, örneğin *İyimserlik Üzerine Bazı Mütalaa Denemeleri* adlı kısa çalışmasında gerçeklikte şeyler arası ilişkiyi olumlama veya yadsıma olarak tanımlıyor ve fark olarak tanımladığı yadsımanın nitelik değil ancak nicelik bakımından anlamlı olabileceğini belirtiyor:

Buna göre eğer şeyler birbirinden farklıysa, o halde onlar kendilerini her zaman gerçekliklerinin derecesine göre farklılaştırır ve farklı şeyler hiçbir zaman için gerçekliğin aynı derecesine sahip olamazlar.⁴⁷²

Elbette Kant burada, Hegel'in örneğin *Mantık Bilim'i*de sergilediği özdeşlik (Alm.: *Identität*), fark (Alm.: *Unterschied*) ve ayrılık (Alm.: *Verschiedenheit*) diyalektiğinden çok uzaktır. Mesela o, özdeşlik ve farklılığı her şeye içkin olan ve bütünlüğü oluşturan nitelikler olarak kavramıyor. Ayrıca, daha sonra yaptığı gibi, erken yazılarında, Almandaca olduğu gibi Türkçede de önemli olan, *farklılık* ve *ayrılık* arasında bir ayrım yapmıyor. Fakat burada bunun üzerine hem eğilmemiz mümkün değildir hem de ele aldığımız konu bakımından gerekli değildir. Burada konumuz bakımından önemli olan, Kant'ın karşıtlığı nicel fark olarak tanımladığıdır. Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'inde de bu temel ilkedен hareket etmektedir. Örneğin kitabın üçüncü kısmında güzellik özelliğini kadına ve yücelik özelliğini erkeğe atfederken bunların sadece belirleyici özellikler olduğunu, bunun cinslerde karşıt cinsin belirleyici özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmediğini belirtiyor. Şöyle diyor Kant:

Bundan, kadının soylu özelliklerden yoksun olduğu ve erkek cinsin güzellikten tamamen vazgeçmesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Aksine, bir kişinin ikisini birlikte getirmesi beklenir; öyle ki, bir kadının diğer tüm meziyetleri yalnızca, uygun referans noktası olan güzellik karakterini güçlendirmek için birleşsin; diğer yanda, eril nitelikler arasında, erkek türünün ölçütü olarak yücelik açıkça öne çıkar.⁴⁷³

O halde, yukarıda sergilediklerimizi Kant'ın gözlemci bakışı ile felsefeci bakışı arasında kurmuş olduğu karşıtlığa uygulayacak olursak, bunu iki bakış açılarının birbirini dışlayan veya yadsıyan anlamda değil, birbirini besleyen ve bütünlleyen, birinin belirleyen ve diğerinin ondan nicel olarak farklılaştığı için belirlenen anlamında almak gerektiğini ileri sürebiliriz. Peki, gözlem ile felsefe arasındaki ilişkide belirleyen ve belirlenen hangisidir, bunların arasındaki fark nedir?

Kant'ın felsefeci hayatında 'eleştirel-dönüş' olarak da adlandırılan aşkınsal-dönüş, öncelikle onun öze/töze dair bilgiye ulaşılıp ulaşılamayacağına, özün/tözün bilinip bilinemeyeceğine dair sergilemiş olduğu tutumla ilgilidir. Kant, eleştirel-öncesine ait yazı ve yapıtlarında özün/tözün (*kendinde-şey* (*Das-Ding-An-Sich*)) bilinebileceğinden hareket ederken, eleştirel döneminde *Salt Aklın Eleştirisi*'nde sergilediği gibi argüman stratejisi bakımından eleştirel-öncesi geliştirdiği ilkeleri birçok bakımdan yadsıyan tersi bir yol izlemektedir. *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'in ait olduğu eleştirel-öncesi yazı ve yapıtlarında Kant'ın temel sorusu, özün/tözün bilinip bilinemeyeceği değildir. Kant bunu koşulsuz şart koşturmaktadır. Örneğin bu konuda temel olarak görülebilecek çalışmalarından birisi olan *Der Gebrauch der Metaphysik...(Metafiziğin Kullanımı...)* adlı

472 Kant, "Versuch einiger Überlegungen über den Optimismus" („İyimserlik Üzerine Bazı Düşünüm Denemeleri"), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 589.

473 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*), s. 850.

çalışmasında şöyle diyor Kant: “Metafizik, bilgi edinimimizin ilk temellerine dair bir felsefe olmaktan başka bir şey değildir.”⁴⁷⁴ Başka bir deyişle, Kant’a göre, metafizik, “gerçeği araştırma”⁴⁷⁵ veya özü/tözü araştırma ve kavrama/kavratma bilimidir. *Doğal Teolojinin ve Ahlakın Temel İlkelerinin Açıklığı Üzerine Araştırma* adlı yapıtında Kant bu düşüncesini şöyle betimliyor: “Bu sonsuz temel gerçeklerin aranıp bulunması yüksek felsefenin [metafiziğin –DG] en önemli işidir...”⁴⁷⁶ Bu nedenle Kant, birkaç sayfa sonra, “metafizik, kuşkusuz insana dair bütün idrak edişlerin arasında en zorudur”⁴⁷⁷ diye belirtiyor. Zira gerçeği araştıranların “engin sulara” açılmayı göze alması gerekir. Sadece “kıyıda yelken açıp seyredenler”, “deneyime dayalı yargı hükmü tarafından dolaysız bilinene nüfuz etmek”ten ileri gidemez. Kant’a göre, bu yolla, sadece “doğa olgularının peşinden” giderek “doğanın yasalarını gerçekten emin olarak çözümleyebiliriz, ama yasaların kökenini ve nedenini değil”. Böylece daha “uzakta olan ilk nedenleri kavramaktan” da uzak oluruz.⁴⁷⁸ Bilindiği gibi Kant *Salt Aklın Eleştirisi*’nde bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Bu aktardıklarını Kant, doğa bilimi bağlamında söylüyor ve bu nedenle asıl öz/töz kavranamadığı sürece adına layık bir doğa bilimi de kurulamayacağını belirtiyor. Fakat eleştirel-öncesi Kant açısından bu ilkenin bütün bilimlere uygulanması mümkündür. O halde, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’inden ve yukarıda sergilediklerimizden görüleceği gibi, Kant hem gözleme hem de felsefeye dayanarak şeylerin özünün/tözünün bilinebileceğinden hareket ediyor.

Ama öze/töze dair bu iki bilgi türü arasında önemli bir fark vardır ve elinizdeki kısa kitap okunurken buna muhakkak dikkat edilmesi gerekir. Bu iki bilgi edinimi arasındaki farkı açıklamak için son aktardığım pasaja dönmemiz gerekiyor. Genelleştirerek belirtecek olursak: *Metafiziğin Kullanımı*’nda Kant, felsefi bilgiye ulaşmak, yani en derinde veya onun deyişle “uzakta olan ilk nedenleri” görüp ortaya çıkarabilmek için olguların kökenini ve nedenini açıklamak gerekmektedir. Fakat *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’de Kant, nedensel ve/veya kökensel açıklamalardan kesinlikle kaçınmaya çalışıyor, yönlemsel olarak son derece betimleyici kalmak için büyük çaba gösteriyor. Bu durumda Kant’ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’de ileri sürdüğü bilgi iddiasını ne tür bir bilgi olarak sınıflandırmak gerekir. Öze/töze dair metafiziksel bilgi iddiası koşulsuz bilgi iddiasıdır, yani içinde bulunulan tarihsel evre açısından mutlak geçerli olduğu ileri sürülen, Aristoteles’in deyişle ‘yasa-bilgi’ türü bir bilgidir. Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’de kökensel ve nedensel açıklamalar kullanmadığına, sadece betimleyici kaldığına göre, kitabında (insanın, cinslerin ve ulusların doğasına ilişkin) ileri sürmüştüğü bilgi iddiasını mutlak bilgi iddiası olarak almamız mümkün değildir. Diğer taraftan, Kant’ın iddiası, bir fikir ve kanıdan çok daha kesindir. O halde Kant, kitapta ifade etmiş olduğu iddiaları tanımlarken ta başından itibaren belli bir göreliliği kabul eden mütevazı iddialar ileri sürüyor, kesin veya mutlak iddialar değil. Kant, kitabının hemen başında yapmış olduğu gözlemci bakışı ile felsefeci bakışı arasındaki ayrımla ve ilkinin temel almakla okuyucunun ta başından itibaren dikkatini buna çekiyor ve *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler* okunurken ve Kant eleştirilirken genellikle ihmal edilen bu ayrımın anlamının mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

474 Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, s. 752.

475 Kant, *Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält* (Geometri ile Bağıntılı Olan Metafiziğin Kullanımı Üzerine, Bunun İlk Denemesi Fiziksel Monadolojiyi İçerir), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 517 (bundan sonra *Der Gebrauch der Metaphysik* olarak kısaltılacaktır).

476 Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, s. 750.

477 *Age*., s. 752.

478 Kant, *Der Gebrauch der Metaphysik*, s. 517.

1. 3. Eleştirel-Öncesi Kant'ın Estetiğe Dair Arayışı

Kant'ın eleştirel-öncesi yazılarına kısa bir göz atıldığında iki şey hemen dikkat çekiyor: *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı*'nin dışında Kant'ın hemen bütün yazıları, eleştirel yazılarıyla karşılaştırılınca, nispeten kısa ve konu bakımından çeşitlidir. Erken yazıları arasında felsefenin hemen her temel alanına dair bir yazı bulunmaktadır. Aynı şeyi, birçok başka Aydınlanmacı düşünürde de gözlemek mümkündür. Bu kuşkusuz 'serbest' felsefe hayatına henüz başlamış ve yoğunlaşıp derinleşeceği alanı veya alanları arayan, diğer bir deyişle derinleşeceği alana dair arayış içinde olan herkeste görülebilir. Fakat Kant'ın ta erken yazılarından itibaren 'ilk felsefe'nin (metafiziğin) temel konularına yöneldiğini görüyoruz. Kant'ta ve başka Aydınlanmacılarda gözlenen bu olgunun başka bir nedeni daha var ve bu, yukarıda gösterdiğim gibi Kant'ın son derece bilinçli olarak algıladığı, felsefenin Descartes'tan beri bir çağ dönümünün eşiğinde olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla diğer Aydınlanmacılar gibi Kant da, felsefeyi bütün temel alanlarında yeni ilkeler temelinde yeni baştan kurmayı amaçlamaktadır. Kant'ın yönelmiş olduğu konu ve alan zenginliğinin nedeni budur.

Buna karşın, A. G. Baumgarten'in estetik kavramını 1735 yılında felsefeye henüz kazandırmış olduğunu dikkate alacak olursak, Kant'ın erken yazıları arasında *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'i yayınlandığında henüz otuz yaşında olan estetik kavramına ve kavrayışına dair temel bir kitap denemesi bulunması son derece ilginçtir. Fakat ilginç olmasına karşın şaşırtıcı değildir. Zira Yeni Çağ felsefesinin temel sorunu, öznenin yeniden kuruluşu ve kurtuluşu ile ilgilidir ve estetik de öznenin (dünyanın estetik kavranışının ve elde edilmesinin öznesinin) kuruluşunun ve kurtuluşunun gerekçelendirilmesi gereken en hassas alanlardan birisidir. Zira estetik kuram çerçevesinde sadece elbette çok daha temel olan güzel ve çirkin nedir?, güzel olanın ve çirkin olanın doğru olan (ahlak felsefesi) ve gerçek olan (metafizik) ile ilişkisi araştırılmaz. Estetik kuram çerçevesinde bu temel konuların yanında ilk ve ilkel olan ama aynı derecede de yaşamsal olan, dünyanın duysal elde edilişi araştırılır. Bu nedenle, Kant'ın erken yazılarından itibaren estetiğin üzerine de öncelikli olarak eğilmiş olması çok doğaldır.

2. Kant'ın Erken Estetiğinin Temelleri ve Kaynaklarına Dair

Kant'ın eleştirel-öncesi felsefi duruşunu, deizme açık kapı bıraksa da, eleştirel-dönemin tersine, kelimenin esnek anlamında materyalist bir duruş olarak tanımlamak yanlış olmaz. Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'inde materyalist felsefenin ilkelerini henüz çok genç olan yeni bir felsefi alana uyarlamaya çalışıyor. Konu benzerliğinden dolayı Edmund Burke'nin *Bir Felsefi Araştırma (A Philosophical Enquiry)*⁴⁷⁹ adlı eseri, Kant'ın gerek *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'i gerekse *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ('üçüncü eleştiri'de) geliştirdiği estetik kuramının önemli kaynaklarından. Kuşkusuz bu birçok bakımdan doğrudur. Fakat Kant, özgün bir düşünürdür, erken yazılarında bile felsefi dağarcığı düşünebileceğimizden çok daha geniştir. O, Burke'ten birçok bakımdan farklılaşır, yani basit bir şekilde onun düşüncelerini tekrarlamaz. Kant'ın kaynağını Burke ile sınırlamak, onun erken yazılarında bile özgün bir düşünür olduğunu göz ardı eder.

479 Bkz. Burke, E., *A Philosophical Enquiry (Bir Felsefi İnceleme)*, yay. Adam Phillips, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Kant'ın erken yazılarından görülebileceği gibi Antik Yunan ve Roma materyalist felsefesini çok iyi bilmektedir ve çağdaş İngiliz, İskoç ve Fransız materyalist felsefesini de çok yakından takip etmektedir. Ayrıca, antik sanat kuramında yücelik ve güzellik kavramlarının çok önemli bir yeri vardır. Orta Çağ felsefesiyle birlikte sanat kuramına teolojik sembolizmin hâkim olması, bu olgunun genellikle gözden kaçmasına yol açar ve ayrıca estetiğin genç bir felsefe dalı olması nedeniyle genellikle yücelik ve güzellik üzerine kuramsal düşüncenin Yeni Çağ ile başladığı sanılır. Oysa her iki kavramın da kökleri çok eskilere dayanır ve hatta onyedinci ve onsekizinci yüzyılda hemen her estetik ve edebiyat eleştirisinin temelini oluşturan Aristoteles'in *Poetika*'sının ve Horatius'un *Ars Poetika*'sının yanında, başlığında yücelik kavramını taşıyan Longinos'un eski Yunanca kaleme aldığı ve bize sadece fragmanlar olarak ulaşan *Yücelik Hakkında*⁴⁸⁰ adlı eseri vardır. Bu nedenle Kant'ın en erken yazılarından itibaren geliştirmeye başladığı estetik kuramının kaynağını çok geniş düşünmek gerekmektedir.

Burada, genellikle göz ardı edildiği için, fakat *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'i için son derece önemli olduğunu düşündüğüm Kant'ın başka bir kaynağına özellikle dikkat çekmek istiyorum: Adam Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*). Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* 1759 yılında, yani *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'den beş yıl önce yayınlanmıştır ve Kant, kitabı ilk okuyanlardandır. Burada Kant'ın önemli kaynaklarından birisi olarak Adam Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı*'na işaret etmemin birçok sistematik nedeni var. Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nda geliştirdiği birçok kavram ve kavrayışla iş görmektedir. Örneğin, yönetsel açıdan özneler arası bir yaklaşım sergiler. Bu, modern felsefede ilk olarak Smith tarafından yönetsel bireyciliğe karşı tutarlı bir şekilde geliştirilmiş ve aynı derecede de tutarlı bir şekilde uygulanmış yönetsel bir yaklaşımdır. Diğer taraftan, Kant'ın sevgi kavramını da doğrudan Smith'ten devraldığını ileri sürmek için birçok neden vardır. Yer darlığı nedeniyle burada en önemlisine ve kanıtlanması nispeten daha az yer gerektirene işaret etmek istiyorum. Kant, insanda güzelliğin ve yüceliğin özniteliklerinin doğasını incelediği ikinci kısımda şöyle diyor:

Trajedide başka birinin iyiliği için büyük fedakârlıklar, tehlike anında cesur kararlılık ve kanıtlanmış sadakat tasvir edilir. Orada sevgi acıklı, abartılı ve saygıyla doludur; ötekilerin talihsizliği izleyicinin göğsünde sempati duygularını harekete geçirir ve cömert kalbinin ötekilerin sıkıntısı için çarpmasına neden olur. İzleyici usulca duygulandırılır ve kendi doğasının asaletini hisseder.⁴⁸¹

Kant'ın bu pasajda kullandığı sempati, sevgi ve izleyici (İng.: *spectator*) kavramları, Smith'in olduğu gibi Burke'ün de sanat ve ahlak kuramının temel kavramlarından.⁴⁸² Fakat "izleyici" (*spectator*) veya "gözlemci" kuramı, felsefe tarihinde ilk olarak Smith tarafından en kapsamlı bir şekilde geliştirilmiş ve diğer kavramlarla birlikte bütün toplumsal ilişkilere tutarlı bir şekilde uyarlanmıştır. Bu pasajın özellikle ikinci ve üçüncü cümleleri, neredeyse kelimesi kelimesine Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı*'ndan aktarılmıştır ve kitabın ana düşüncesini özetlemektedir. Smith bu düşünceyi sadece

480 Bkz. Pseudo-Longinos, *Vom Erhabenen* (Yücelik Hakkında), yay. Reinhard Brandt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

481 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler), s. 830.

482 Bkz. Burke, *A Philosophical Enquiry*, ss. 40-43.

diğerlerinin çektiği acıya ya da içine düştüğü talihsizliğe uygulamaz. Burada Smith'in düşüncesini kısaca sergilemek, Kant'ın bu pasajının geri planını ve bazı yönetsel araçlarını da açıklayacaktır.

Kant, sempati duygusunun sadece başkalarının karşılaştıkları talihsizlik ve duydukları acı karşısında duyulduğunu ima eder gibidir. Smith de benzer düşünmektedir. Bu nedenle Smith, Hume tarafından eleştirilmiştir. Fakat Smith'e göre, aynı düşünce başkalarının yaşadığı sevinç duygularına ve yaşadıkları mutluluğa da uygulanabilir. Bu durumlarda yaşanan sevinç ve mutluluk ikiye katlanır. Yaşanan talihsizlik ve acı karşısında duyulan sempati (talihsizlik ve acıyı paylaşmak) ise onların şiddetini azaltır ve nispeten daha çabuk kurtulmayı sağlar.

Smith'e göre bütün günlük ilişkiler şu veya bu şekilde öznel arası ilişkilerdir. Bu karşılıklı iletişim ilişkilerinin bir ucunda failer vardır, diğerinde ise izleyici veya gözlemci bulunmaktadır ve bu rolleri sürekli değişmektedir. İzleyici veya gözlemci kendisini diğerinin yerine koyarak onun ne hissettiğini anlamaya çalışır ve böylece kendisini diğerleriyle özdeş hisseder. İşte Smith, duygular arası oluşan bu ilişkisel ahengi veya uyumu, sempati ilişkisine dayanan ilişkiler olarak tanımlar. Burada Smith ile Kant arasındaki paralelliği göstermek için *Ahlaksal Duygular Kuramı*'ndan birçok pasaj aktarılabilir. Aynı zamanda estetiği konu edindiği için aşağıdaki pasajı aktarmayı uygun buldum. Şöyle diyor Smith:

İlgili kişideki herhangi bir nesneden oluşan tutku ne olursa olsun, onun durumu düşünüldüğünde, her dikkatli izleyicinin göğsünde benzer bir duygu ["*emotion*"] oluşur. Trajedinin veya macera romanının bizi ilgilendiren söz konusu kahramanlarının kurtuluşu karşısında duyduğumuz sevinç dürüst olduğu gibi sıkıntıları karşısında duyduğumuz acı da dürüsttür ve sefaletleri karşısındaki duygudaşlığımız ["*fellow-feeling*"], mutlulukları karşısındakinden daha az gerçek değildir.⁴⁸³

Smith'ten aktardığım bu pasajın yukarıda söylediklerimin ışığında hem yaklaşım, hem konu hem de içerik bakımından Kant'ın pasajıyla karşılaştırmayı, okura bırakıyorum. Şimdi burada sormamız gereken soru, bu yaklaşımda materyalizmin nerede saklı olduğudur.

Bilindiği gibi, materyalist felsefenin temel ilkelerinden birisi, dış dünyanın öznenen bağımsız nesnel varlık olarak kavranması gerektiği ön kabüldür. Yani ilgili olsak bile, nesneye dair ön tasarılarımız olsa dahi, önce nesneyi olduğu gibi *kendinde* kavrayabilmek için ona hiçbir ön kavrayışla, *apriori* kategori veya kavramlarla yaklaşmamak gerekmektedir. Kant'ın eleştirel-dönüşü, aynı zamanda materyalist felsefi ilkelerden idealist felsefi ilkelere dönüştür. Kant, erken yazılarında, örneğin *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı*'nda, materyalist felsefi ilkelerden hareket ederken, eleştirel-dönüşünü başlatan ve bu dönüşü simgeleyen *Salt Aklın Eleştirisi*'nde idealist ilkelerden hareket eder. Kant, *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı*'nda maddeyi "her şeyin ilk unsuru"⁴⁸⁴ olarak kavramaya, "dünya yapısının düzenini" "maddenin özel özelliklerinden oluştuğunu"⁴⁸⁵ göstermeye, "maddenin bazı zorunlu yasalara bağlı"⁴⁸⁶ olduğunu ortaya koymaya,

483 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 10.

484 Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzünün Teorisi)*, Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, cilt 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, s. 234.

485 Age., s. 229.

486 Age., s. 234.

“maddeyi ve onun genel yasalarını [bilgi öznesinden] bağımsız”⁴⁸⁷ olarak tanımlamaya ve “yaratılışın büyük unsurlarını sonsuzluk çerçevesinde birleştiren sistematigi”, “dünya vücudunun, doğanın ilk durumundan oluşumunu ve onun hareketinin kökenini mekanik yasalardan hareketle”⁴⁸⁸ açıklamaya çalışmaktadır. Fakat erken yazılarında gördüğümüz bu materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik yaklaşımı Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde bir tarafa bırakıp buna tam tersi bir yaklaşım sergiler. Böylece *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde bu öznelci epistemolojik ilkeye dayandığı için, geliştirmiş olduğu estetik kuramı da Schiller’in uygularken büyük zorluklarla karşılaştığı öznelci bir estetik kuramı olmaktan öteye gidememiştir.⁴⁸⁹ Kant’a göre “duyusalılık formları verir, anlama yetisi (icğgüdü) ise kuralları.”⁴⁹⁰ Eğer kurallar nesnel ise bunlara “yasa” denir. O halde, anlama yetisi (Alm.: *Verstand*) doğa karşısında yasa koyucudur. Kant, bu yaklaşımının, ilk bakışta “abartı”, hatta “akıl dışı” görünse de doğru olduğunu ileri sürer.⁴⁹¹ Buna uygun olarak “Kategoriler, görünümlere, dolayısıyla bütün görünümleri ... içeren doğaya yasaları apriori emreden kavramlardır”⁴⁹² iddiasında bulunur. Fakat Adorno’nun belirttiği gibi, Kant’a göre nesnelliği kanıtlayan “kategoriyal belirlemeler” öznel belirlemeler olmaktan öteye gidememektedir.⁴⁹³ Burada Kant’ın eleştirel-dönüşü ile ortaya koymuş olduğu epistemolojinin sorunlarının üzerine yer darlığı nedeniyle daha fazla eğilmek mümkün değildir. Burada önemli olan, Kant’ın eleştirel öncesi materyalist bir yaklaşım sergilemiş olduğunu göstermektir. Kant’ın bu yaklaşımıyla dini kurtarmaya çalıştığını beyan etmesi, din adamlarını ve otoritelerini yaklaşımının dine karşı olmadığı konusunda ikna etmeye çalışması, bizi burada ilgilendirmemektedir. Konumuz bakımından önemli olan, Kant’ın erken yazılarında her şeyin maddeden oluştuğundan hareket etmesi, maddenin ve dolayısıyla doğanın yasalarının bilgi öznesinden bağımsız nesnel olarak varolduğundan hareket etmesidir. Zira *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*’inde temel alınan yaklaşım budur.

Bu ilke, öznel arası iletişimsel ilişkiye uyarlandığında sorulması gereken soru şudur: Öznel arası iletişimsel ilişkide diğer ben, olduğu gibi *kendinde* (nesnel olarak) nasıl kavranabilir? Yukarıda tanımladığım gerçekçi epistemolojik ilkeye göre öncelikle diğer beni, dışımızda ve kendimizden bağımsız olarak kavramamız gerekmektedir.⁴⁹⁴ Burada söz konusu olan, sadece algılamak değildir, aynı zamanda anlamak ve yargılamaktır da. Zira dışı algı organlarımız aracılığıyla diğer beni kendimizden bağımsız olarak algılarız. Anlamak için bu yeterli değildir. Bunun için, kendimizi, tasavvur yetimizi kullanarak diğer benin yerine koymamız gerekmektedir. Bütün değerlerimizden, duygu ve düşüncelerimizden tamamıyla soyutlayıp kendimizi diğer benin yerine koyduğumuzda onun gerçekten ne hissettiğini ve düşündüğünü hisseder ve düşünürüz, duygu ve düşüncelerinin durumuna uygun olup olmadığı konusunda bir kanıya/yargıya varabiliriz. Kısacası, diğer beni, ancak

487 *Age.*, s. 229.

488 *Age.*, s. 227.

489 Bkz. Lukács, G., “Zur Ästhetik Schillers” (Şiller’in Estetiğine Dair), *Werke: Probleme der Ästhetik* (Eserler: Estetiğin Sorunları), c. 10 içinde, Luchterhand, Neuwied ve Berlin, 1969, ss. 17-106.

490 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 230.

491 *Age.*, s. 231.

492 *Age.*, s. 201.

493 Adorno, T.W., “Zu Subjekt und Objekt” (“Özne ve Nesne Üzerine”), *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, cilt 10/2 içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, s. 748.

494 Bu ilk bakışta çok anlamlı görülmeyebilir. Zira diğer benin dışımızda ve bizden bağımsız olduğu, yani vücudunun bizim vücudumuzun dışında ve vücudumuzdan bağımsız olduğu aşikârdır. Fakat Kant’ın eleştirel-dönüş ile temel almış olduğu epistemolojik ilke açısından, yani diğer bene a priori kavramlarla yaklaşılmaması durumunda pek aşikâr görünmeyebilir, çünkü diğer bene bazı peşin hükümlerle yaklaşmış oluruz. Erken Kant’ın nesnel epistemolojik ilkesi bu aşikâr duruma daha uygundur.

kendimizi diğer benin yerine koyup onunla bir nevi aynı kişi olduğumuz zaman anlamaya başlarız. Kant, "...ötekilerin talihsizliği izleyicinin göğsünde sempati duygularını harekete geçirir ve cömert kalbinin ötekilerin sıkıntısı için çarpmasına neden olur. İzleyici usulca duygulandırılır ve kendi doğasının asaletini hisseder" belirlemesinin epistemolojik geri planı budur.

Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'ine temel oluşturan yukarıda sergilediğim iki epistemolojik ilkeyi özetleyecek olursak; erken yazılarında Kant, deizme açık bir kapı bıraksa da materyalist felsefi ilkedен hareket etmektedir ve özneler arası bir yaklaşımı temel almaktadır. Kant'ın erken (eleştirel-öncesi) yazılarında temel almış olduğu özneler arası yaklaşımı bir başka bağlamda nasıl işlediğini birazdan göreceğiz.

2. 1. Güzellik ve Yücelik Duygusu

Kant'ın nesnel yaklaşımına dair yukarıda söylediklerim, onun *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'in hemen ilk cümlesinde duygulara dair yapmış olduğu belirlemeyle çelişiyor gibi gözüküyor. Şöyle diyor Kant:

Beğeni ya da hoşnutsuzluğun çeşitli hissetme biçimleri, bu hisleri uyandıran dışsal şeylerin oluşmuş özelliklerinden çok, her insanın bu şeyler tarafından uyarılınca haz ya da hazzsızlık duyma yatkınlığına dayanır.⁴⁹⁵

Kant bu cümlesinde insanların içinde uyanan değişik beğeni ve hoşnutsuzluk duygularının kaynağının dış nesneler olmaktan çok onların farklı biçimlerde şekillenmiş iç dünyaları olduğunu ileri sürmektedir. Yani Kant bu cümlesinde duygulara dair nesnel yaklaşımı temel almaktan çok öznelci bir yaklaşım sergiler gözükmektedir. Bu duygular, konuları ve içerikleri bakımından bazılarında tikslenme duygusunun oluşmasına sebebiyet verirken başkalarında haz ve zevk duygusunun oluşmasına neden olur. Bu nedenle bu duygular tamamıyla görelidir ve üzerine tartışmak, en azından bugünkü bilgilerin ışığında pek bir anlam ifade etmez. Gerçekten de Kant'ın ikinci paragrafta duygulara dair yapmış olduğu açılım dikkate alınırsa yukarıdaki cümlelerin başka türlü yorumlanması mümkün değildir. Kısacası Kant, halk arasında yaygın bir deyimle belirtecek olursak, bazı istisnalar dışında 'renkler ve zevkler üzerine tartışılmaz' demek ister gibi gözükmektedir. Zira Almancada da (Latince kökenli) aynı anlama gelen bir deyim vardır: 'haz üzerine kavga edilmez' (Alm.: *über den Geschmack läßt sich nicht streiten*; Lat.: *De gustibus non est disputandum*). Bu, Kant'ın, alışılmış günlük yaşanan duygularla "daha zarif başka bir duygu" (2) biçimi olarak tanımladığı güzellik ve yücelik duyguları arasında yapmış olduğu ayırmadan kaynaklanmaktadır. Kant'a göre, güzellik ve yücelik duygusu insan doğasının kendine özgü olduğu içinde nesnel olarak belirlenebilecek ve üzerine tartışılabilir istisnai bir yer teşkil etmektedir. Kuşkusuz, duygularımız arasında güzellik ve yücelik duygusunun özel bir yeri vardır, çünkü onlar doğal, toplumsal ve kelimenin en geniş anlamında duygusal ve düşünsel ideallerimizi ifade ederler. Diğer taraftan iç dünyamızda duygu dünyamızın çok özel bir yeri vardır, özneliliğin en çok hâkim olduğu alandır ve iletişimsel ilişkilerde diğer benlere aktarılması düşünceler kadar kolay değildir. Fakat bu, duyguların salt öznel olgular olduğu anlamına gelmemektedir. Kökeni sadece vücudumuzda olan duygular da dâhil olmak üzere, en sıradan duygular bile nesnel kökenlerine indirgenebilir

495 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler)*, s.825.

ve nesnel muhabbet ve tartışma konusu yapılabilir.

Elbette Kant, duygularımızın büyük bir kısmını salt öznel veya görelî olarak sınıflandırmakla rasyonalist okulun önyargılarını paylaşıyor. Bilindiği gibi Kant'ın bu duruşu, onun eleştirel-dönüşü ile hem epistemoloji kuramında hem de estetiğinde daha radikal bir şekil almıştır. Özellikle İskoç Okulu, rasyonalist okulun duygulara dair olumsuz ve hatta şüpheci yaklaşımını çok ciddiye almıştır. Bu okulun amacı, duyguların da düşüncenin de, belli bir eleştirel gözden geçirme (nesnelleştirme) sürecine tabi tutulmadığı sürece yanıltıcı olabileceğini göstermektir. Adam Smith'in geliştirmiş olduğu duygular kuramı bu okulun tartışmalarının en doruk noktasını temsil etmektedir. Eğer Kant, bir önceki bölümde Smith ile arasındaki benzerliği göstermek için aktardığım pasajdaki gözlemci kuramını ve öznel arası yaklaşımı tutarlı bir şekilde uygulamış olsaydı, duyguların nesnel kökenlerine nasıl indirgenebileceğini ve yukarıda sergilediğim gibi iletişimsel ilişkilerde nasıl nesnel bir muhabbet ve tartışma konusu yapılabileceğini görebilirdi: “ötekilerin talihsizliğinin izleyicinin göğsünde sempati duygularını harekete” geçirmesi ve “cömert kalbinin ötekilerin sıkıntısı için” çarpması ve bunun sonucu olarak izleyicinin “kendi doğasının asaletini” hissetmesi, izleyici perspektifinden diğerrinin öznel (ve ilk bakışta yalnızca görelî) olarak yaşadığı duyguların nesnel toplumsal duygulara dönüşmesi değil de nedir? Özetleyecek olursak Kant'ın, güzellik ve yücelik duygusunu betimlemek için seçmiş olduğu örneklerin hepsi ya dış olgulara ya da davranış biçimlerine gönderme yapmaktadır ve seçmiş olduğu örneklerin hemen hepsi, bu iki duyguyu betimlemenin yanında onların nesnel duygular olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Kant'ın bu bağlamda uygulamış olduğu ilke, neredeyse bütün duygular için geçerlidir, sadece güzellik ve yücelik için değil.

Kant'ın alışılmış olan duygular ile “daha zarif” duygular arasında yapmış olduğu ayrımın sorunsuz olmadığını gösterdikten sonra şimdi onun güzellik ve yücelik duygularına dair çözümlemesine yakından bakabiliriz. Kant'ın güzellik ve yücelik duygusu arasında yapmış olduğu ayrım ve anlamlarını açıklamak için seçmiş olduğu yöntem, ilk bakışta bu iki duygu arasındaki ilişkiye düalist bir yaklaşım sergilediği kanısını uyandırabilir. Fakat yazının ilk bölümünde gösterdiğim gibi, Kant ta erken yazılarından itibaren diyalektik yöntemi son derece bilinçli olarak seçip uyguluyor. Erken yazılarında uygulamış olduğu diyalektik kavrayışı kuşkusuz henüz Hegel'de gördüğümüz kapsamlı ve derin diyalektik kavrayışından çok uzak. Kant'ın, erken yazılarında uygulamaya çalıştığı diyalektik yöntem, zıtların birliği ilkesinden hareket etse de, daha çok nicel (evrimci) gelişimi temel alır gibidir. Eleştirel-döneminin diyalektiğini, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant kendisi “görünüşün mantığı” (“Logik des Scheins”⁴⁹⁶) olarak tanımlıyor; fakat özün bilinemeyeceğini iddia ettiği için bazen ‘negatif diyalektik’ olarak tanımlanıyor. Bu nedenle Kant'ın güzellik ve yücelik duyguları arasındaki ilişkiye yaklaşımını diyalektik bir yaklaşım olarak görmek gerekmektedir. Bu nedenle Kant, yücelik duygusu ile güzellik duygusunun birbirini tamamladığından yola çıkmaktadır:

İçinde her iki duygu birleşen kişiler, yücelik heyecanının güzellik heyecanından daha güçlü olduğunu görür; ama güzellik heyecanı ile yer değiştirmez ya da ona güzellik heyecanı eşlik etmezse, yorar ve uzun süre tadı çıkarılamaz.⁴⁹⁷

496 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 138.

497 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler), s. 829-830.

Tabi bu, Kant'ın güzellik ve yücelik duygularını daha yakından tanımlamak için kullanmış olduğu kavramlar için de geçerlidir. Kant, yüce olanın da güzel olanın da insanı derinden etkilediğini belirtiyor. Fakat bunların etkisinin birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Yüce olan ile güzel olan nasıl bir etkiye bulunmaktadır o halde? Kant'a göre yüce olan insanı kımıldatmaktadır (*rühren*), güzel olan ise büyülemektedir (*reizen*). Bu bağlamda Kant, yüce olanın etkisi üzerine daha ayrıntılı betimlemeye ve tanımlamaya girer. Örneğin yücelik duygusuna bazen korku ya da melankoli (*korkutucu yücelik*), bazen "asude merak" (*soylu yücelik*), bazen ise hayranlık uyandıran bir şey karşısında duyulan yücelik duygusuna güzellik duygusu da eşlik eder (*görmekli yücelik*). Fakat Kant, yücelik konusunda göstermiş olduğu bu titizliği, güzelliği betimlerken göstermez. Yukarıdaki pasajdan da görüleceği gibi Kant, yücelik duygusuna güzellik duygusunun ve güzellik duygusuna ise her zaman yücelik duygusunun eşlik ettiğini düşünmektedir. Ayrıca güzelliğin etkisini betimlemek için seçmiş olduğu "*reizen*" fiilinin tek bir ve sadece olumlu anlamı (büyülemek) yoktur. Örneğin kızgın/saldırgan olan bir kişinin duygu dünyasını betimlerken de, o kışkırtılmış, demek için fiilin geçmiş zaman halinde "*reizen*" (*gereizt*) kullanılabilir. Dolayısıyla eğer yüce olan, bazen korku verici olabiliyor ise, bu durumda, yüce olanın tesirini betimlemek için de bazı durumlarda "*reizen*" fiili kullanılabilir. Diğer taraftan güzel olan da (örneğin iktidar duygusuyla birleşince) korku verici olabilir, erişilemezlik duygusuyla birleşince ezilmişlik ve melankolik duygu uyandırabilir. Peki güzel olan "asude merak" uyandırmaz mı? Güzellik kavramını betimlerken Kant, bütün bu diyalektik düşünceleri dikkate almıyor. Bu, muhtemelen Kant'ın, sağduyunun bütün sınırlarını zorlayarak belirleyici nitel özellik olarak yücelik duygusunu erkeğe ve güzellik duygusunu ise kadına atfetmek istemesiyle ilgilidir.

2. 2. İnsanda ve Toplumda Güzellik ve Yücelik

Yukarıda Kant'ın felsefi geri planına ve temellerine ilişkin yeterli bilginin sunulduğu ve kitabın nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bazı ipuçları verildiği kanısındayım. Bir sunuş yazısında bir eser ne kadar ayrıntılı ve etraflı yorumlanırsa yorumlansın, bu, okurun eseri okuyup kendi yorumuna ulaşmasını hiçbir şekilde telafi etmez. Kant'ın, kitabının üçüncü ve dördüncü kısımlarında cinslere ve halklara, cinsler ve halklar arası ilişkilere dair yazdıkları, eleştiriden başka bir şey hak etmiyor kanımca. Buna karşın, "Genel Olarak İnsanda Güzelliğin ve Yüceliğin Öznitelikleri Üzerine" başlığı altında insanda güzelliği ve yüceliği çözümlediği ikinci kısım, kitabın bugün açısından dahi öğretici ana bölümü olarak görülebilir. Her okur kendi okumalarını ve araştırmalarını yapmak ve özgün yorumunu sunmak zorundadır. Sunuş yazısının bu son bölümünde, Kant'ın "İki Cinsin Karşılıklı İlişkilerinde Güzellik ve Yücelik Ayrımı Üzerine" başlıklı üçüncü kısımda yazdıklarını merkeze alarak yorumlayacağız.

Güzel olan, karşıt kavramı çirkin olan ile birlikte, estetik kuramının diğer karşıt çift kavramları, örneğin yüce ve alçak, trajik ve komik olandan farklı olarak estetiğin bütün alanlarını kapsar. Nasıl ki; çelişki kavramı, diyalektiğin en kapsamlı kavramıysa; praksis kavramı, etkinlik kuramının; üretim kavramı, iktisat kuramının veya erdem kavramı, ahlak felsefesinin en kapsamlı kavramıysa, güzel olan da estetiğin en kapsamlı kavramıdır ve insan yaşamının bütün alanlarına yayılır. Kısacası, güzel olana (daima çirkin olan ile birlikte) toplumsal yaşamımızın her alanında rastlamak mümkündür. Buna karşın Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde geliştirdiği estetik kuramının birçok unsuru *Güzellik ve Yücelik*

Duygusu Üzerine Gözlemler'de bulunsa da, burada söz konusu olan kitabında betimlemiş olduğu estetik kuramının sistemli kapsamlılığını, eleştirel-döneminki ile karşılaştırmak mümkün değildir. Örneğin doğada güzel olana dair hemen hiçbir şey söylemiyor. Aynı şekilde, insanın emek aracılığıyla doğadan kazanarak yaratmış olduğu 'şeyler dünyası'nda (ürün estetiği) ve sanatta güzel olana dair tutarlı bir düşünce ileri sürmez. Güzel ve yüce olanı betimlemek için bu alanlardan seçmiş olduğu örnekler, bunlara ilişkin özgün estetik-kuramsal düşünceler olarak kabul edilemez.

Güzellik veya güzel olan, anlam bakımından dil biliminde "çok anlamlılık" (*polysemanism*) olarak betimlenen bir durum arz ediyor. Günlük dilde birbirinden çok farklı olan şey bazen kelimenin anlamı zorlanarak 'güzel' olarak tanımlanır. Örneğin havanın çok iyi olduğunu ifade etmek için 'havalar çok güzel' deriz; sıkça, lezzetli bir yemeğin üzerimizde bırakmış olduğu etkiyi betimlemek için 'çok güzel olmuş' ifadesini kullanırız, Almancada bazen çok teşekkür ederim anlamında 'schönen Dank' ('güzel teşekkür') denir, Rusçada onurlu ve yardımsever bir insanı tanımlamak için 'güzel insan' dendiği olur. Oysa bir yemeğin görünüşü güzel ama tatsız olabilir, tatlı olup güzel gözükmebilir. Bir insan güzel veya yakışıklı ve yardımsever olabilir. Ama aynı şekilde yardımsever ama güzel veya yakışıklı olmayabilir. Örnekleri çoğaltabiliriz. Oysa estetiğin konusu, kelimenin dar anlamında güzel olandır. Kant, günlük dilde birbirine karıştırılan fakat çok farklı felsefe dallarının araştırma konusu olan bu anlamlar arasında ayırım yapmıyor. Tersine bu çok anlamlılığı üstleniyor. Bu doğal olarak estetiği moralize ve ahlaki estetize etmesine yol açıyor. Daha önemlisi, estetiğin alanını tam belirlemediği için, Kant, cinsler arası ilişki bağlamında güzel ve yüce olanı incelerken, yani ilkinin kadına ikincisini erkeğe atfederken, antropolojik yazılarında da görülen ve bugün güzellik yarışmalarına da temel oluşturan biyolojist bir yaklaşım sergiliyor.

Şöyle ki, bir insanın güzelliğinden bahsederken, bununla onun vücut şeklini ve yapısını, duygu ve düşünce dünyasını ve davranış biçimlerini kastederiz. Diğer bir deyişle bir tür olarak insana dair 'ölçüler' betimlemeye çalışırız. Fakat bunu yaparken, özellikle insanın güzelliğinin maddi taşıyıcısı olan vücut yapısına dair bir şablonun olmadığını bilincinde olunması gerekir. Güzellik idealleri, tarihsel olarak her topluma ve bölgeye göre değişebiliyor. İnsanda güzellik, onun vücut yapısıyla sınırlandırılmaya kalkılırsa veya onun vücut yapısına indirgenirse, sorun, biyolojist duruşa dayalı bir meseleye dönüşür. Kant, belirleyici nitel özellik olarak güzelliği kadına ve yüceliği erkeğe atfederken insanda güzelliği vücut yapısına indirgemiyor. Tersine, kitabının ikinci kısmında Kant, güzellik ve yüceliği, insanın duygu ve düşünce dünyasıyla ve davranışlarıyla da ilişkilendiriyor, bu değerleri insanın bütün boyutlarıyla da ilişkilendirip inceliyor. Fakat bunu yaparken Kant, kitabının üçüncü kısmında belirgin olarak kadının fizyolojik yapısını temel alıyor, onun belirleyici özellik olarak güzel olana (derin olana, örneğin felsefeye veya akıl ve anlık işlerine değil) eğiliminin doğasından kaynaklandığını belirtip –kitabın ikinci kısmında biraz gizleyerek toplumsal sınıflar arası altüst ilişkisi kurduğu gibi –kadın ve erkek arasında hiyerarşik bir ilişki kuruyor.⁴⁹⁸ Kant aslında bu yaklaşımında bir sorun olduğunun farkındadır. Zira ilerleyen sayfalarda "Cinsi latifin ilkelere yetenekli olduğuna pek inanmam" dedikten sonra "bununla kimseyi incitmediğimi umarım" diyor ve bunu "bunlar erkeklerde de son derece enderdir" (18) sözleriyle affettirmeye çalışıyor. Fakat

498 Bkz. Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler)*, s. 831-832.

bu, bir şey değiştirmez. Kant, cinsler arası ilişkiye erkeğin lehine hiyerarşik yaklaşımını, eleştirel ve eleştirel-sonrası yazılarında da ilkesel olarak değiştirmemiştir. Buna karşın halklar arası ilişkilere yaklaşımında köklü farklılaşmalar olmuştur. *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'de ileri sürdüğü düşünceleri ırkçılığa kadar varırken *Ebedi Barışa* adlı kısa çalışması bugün ačíısından dahi son derece güncel ve öğreticidir. Kant, *Ebedi Barışa* adlı çalışmasıyla uluslararası ilişkilere dair uzun ve köklü son derece verimli tartışmalara temel oluşturmuştur. Bu nedenle, son yıllarda Kant'ın cinsler arası ilişkilere yaklaşımı hakkındaki çok kaba yaklaşımları düzelten araştırmalar yayınlanmış olmasına karşın, cinsler arası ilişki konusunda Kant'ın son derece eleştirel okunması ve ancak bu şekilde ondan bu konuda bir řey öğrenilebileceği düşüncesinde hemen herkes birleşir gözüküyor.⁴⁹⁹

Kuşkusuz, Kant'ın güzellik ve yücelik duygusuna seçkici; kuşaklar, cinsler ve toplumsal sınıflar arası ilişkilere altüst (tahakküm) ilkesini temel alarak yaklaşmasını üstlenmek gerekmiyor. Fakat bundan dolayı *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'i bir tarafa atmak da gerekmiyor. Zira yukarıda sergilediğimiz sorunlara Kant'ın kendisi çözüm sunuyor. Bunun için *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*'i Kant'a karşı okumak gerekiyor ve bu mümkün. Bunun için yukarıda aktardığım pasajlardan birisine geri dönmek gerekiyor. şöyle diyordu Kant:

İçinde her iki duygu birleşen kişiler, yücelik heyecanının güzellik heyecanından daha güçlü olduğunu görür; ama güzellik heyecanıyla yer değiştirmez ya da ona güzellik heyecanı eşlik etmezse, yorar ve uzun süre tadı çıkarılamaz.⁵⁰⁰

Yukarıda sergilediğim gibi, Kant'ın burada yücelik ve güzellik arasında kurduğu hiyerarşik ilişki yanlıştır. Kökeni aynı olan bu iki kavram, birbirlerinin bütünleyicisi olarak da alınabilir. Her iki kavram da yaşamımızın bütün alanlarında gerçekliğimiz ve ideallerimiz arasında kurduğumuz ilişkiyle ilgilidir. Güzellik, daha çok dünyanın kendisini bize gösterdiği formlarla (ki dünya kendisini bize ancak formlar olarak gösterebilir) ve onların dış görünüş halleriyle (nitelikleriyle) ilgilidir. Buna karşın yücelik, öncelikli olarak niclikle ilgilidir ve niteliğe dönüşebilir. Bu nedenle bu iki kavramı karşı karşıya getirmek doğru değildir. Gerçekliğimiz ve idealimiz arasındaki ilişkiden doğan bu iki kavram birbirini tamamlar. Zira Kant'ın cümlesinin ikinci bölümünde buna işaret ediliyor.

Aynı şekilde Kant'ın cinsler arası ilişkiye dair sergilemiş olduğu tutuma dönecek olursak. Kant, güzelliği kadının belirleyici karakter özelliği ve yüceliği erkeğin belirleyici niteliği olarak belirlemesinin ve bunu erkeğin üstün olduğu hiyerarşik ilişkilere dönüştürmesinin sorunlu olduğunu bildiği için şu belirlemeyi yapma gereği duyuyor. Yukarıda aktardığım pasajlardan birisine tekrar dikkat çekmek istiyorum:

Bundan, kadının soylu niteliklerden yoksun olduğu ve erkek cinsin güzellikten tamamen vazgeçmesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Aksine, bir kişinin ikisini birlikte getirmesi beklenir; öyle ki, bir kadının diğer tüm meziyetleri yalnızca,

499 Bkz. Herman, B., "Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassung von Sexualität und Ehe nachzudenken" ("Kant'ın Cinsellik ve Evliliğe Dair Kavrayışı Üzerine Düşünmeye Değer mi", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43/6(1995), ss. 967-988. Kant'ın cinsler arası ilişkiye yaklaşımına dair ayrıntılı bir tartışma ve kaynak için bkz. Löchel, R., "Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein: Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant" ("Kadınlar Korkaktır, Erkekler Cesurmuş: Immanuel Kant'ta Cinsiyetler Farkı ve Duygular"), *Kant-Studien*, 2006(3) içinde, ss. 50-78.

500 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*), s. 829-830.

uygun referans noktası olan güzellik karakterini güçlendirmek için birleşsin; diğer yanda, eril nitelikler arasında, erkek türünün ölçütü olarak yücelik açıkça öne çıkar.⁵⁰¹

Kant'ın bu gözlemini hiyerarşik yaklaşımından temizleyip ve sadece cinslere uygulamasından kurtarıp eşitlikçi temelde bütün bireylere uygularsak özneler arası ilişkiye dair ideal olarak karşımıza Kant'inkinden başka bir toplumsal tablo çıkacaktır. Fakat unutmamak gerekir ki; güzel olan ile yüce olan arasındaki ilişkiyi çözümlerken Kant, seçkici ilkeyi ve hiyerarşik ilişki biçimini temel almış olsa da, idealini hiçbir yanlış anlaşılmaya yer bırakmayacak bir şekilde açıkça ifade etmiştir: Kötü olandan, çirkin olduğu için kaçınmak ve erdemli olanı, güzel olduğu için sahiplenmek.⁵⁰² Kant, bugün yirmibirinci yüzyıl okuru açısından kötü ve çirkin olandan kaçınmak ve iyi, erdemli ve güzel olanı sahiplenmek konusunda yapmış olduğu somut iletişimsel ilişkiye dair çözümleme konusunda yanılmış olabilir. Bunun eleştirisini en kapsamlı bir şekilde ilk olarak *Estetik Üzerine Dersler*'inde Hegel yapmıştır. Kant, güzel olan neşelendirir diyor. Nietzsche, modernlikte Fransız Devrimi ile başlayan, yoksulların ve 'baldırı çıplaklar'ın önderlik ettiği toplumsal değişimlerin değersel temelini neşelilikte görmüştür ve bu nedenle karamsarlık lehine neşeliliğe saldırmıştır, çünkü neşelilik içimizi umut dolu bir iyimserlik ile doldurur. Kant'ı ne kadar eleştirirsek eleştirelim, onun ideali olan iyi ve güzel olanı hedeflemek, dünyayı güzelleştiren, insanlık da dâhil olmak üzere bütün biyolojik türlerin varlık ve yokluk sorunuyla karşı karşıya olduğu günümüzde her zamankinden daha günceldir. Kant'ın zayıf yanlarını görürken, özellikle bugün açısından çok daha önemli olan güçlü yanını unutmamak gerekir.

501 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler)*, s. 850.

502 Kant, I., *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler)*, s. 854.

Kaynakça

1. Adorno, T.W., "Zu Subjekt und Objekt" ("Özne ve Nesne Üzerine"), *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, cilt 10/2 içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
2. Burke, E., *A Philosophical Enquiry (Bir Felsefi İnceleme)*, yay. Adam Phillips, Oxford University Press, Oxford, 1998.
3. David-Ménard, M., "Kant's 'An Essay on the Maladies of the Mind' and Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime", *Hypatia*, cilt 15, no. 4(2000) içinde, s. 82.
4. Herman, B., "Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassung von Sexualität und Ehe nachzudenken" ("Kant'ın Cinsellik ve Evliliğe Dair Kavrayışı Üzerine Düşünmeye Değer mi", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43/6(1995) içinde, ss. 967-988.
5. Kant, I., *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, yay. Marie Rischmüller, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.
6. Kant, I., *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, Hil Yayınları, İstanbul, 2010.
7. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, s. 239
8. Kant, I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Doğal Teolojinin ve Ahlakın İlkelerinin Açıklığı Üzerine İnceleme)*, Werkausgabe (Eserleri), c. 2 içinde, Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
9. Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (Tanrının Varlığının Bir Tanıtlanmasına Dair Mümkün Tek Kanıt)*, (Eserleri), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
10. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (Saf Akılın Eleştirisi)*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
11. Kant, I., *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (Canlı Güçlerin Gerçek Değerlendirilmesine ve Bay Leibniz'in Başka Mekanikçilerin Bu Kavga Konusunda Başvurduğu Kanıtların Yargılanması Üzerine, Daha Önce Cismin Gücü Üzerine Bazı Gözlemler)*, Werkausgabe (Eserleri), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
12. Kant, I., *Neue Erhellung der Ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis*, Werkausgabe (Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerine Dair Yeni Açıklamalar), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
13. Kant, I., "Versuch einiger Überlegungen über den Optimismus" („İyimserlik Üzerine Bazı Düşünüm Denemeleri"), Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
14. Kant, I., *Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält (Geometri İle Bağlantılı Olan Metafiğin Kullanımı Üzerine, Bunun İlk Denemesi Fiziksel Monadolojiyi İçerir)*, Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, c. 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
15. Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzünün Teorisi)*, Eleştirel Öncesi 1768'e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

16. Löchel, R., "Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein: Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant" ("Kadınlar Korkaktır, Erkekler Cesurmuş: Immanuel Kant'ta Cinsiyetler Farkı ve Duygular"), *Kant-Studien*, 2006(3) içinde, ss. 50-78.
17. Lukács, G., "Zur Ästhetik Schillers" (Şiller'in Estetiğine Dair), *Werke: Probleme der Ästhetik* (Eserler: Estetiğin Sorunları), c. 10 içinde, Luchterhand, Neuwied ve Berlin, 1969, ss. 17-106.
18. Pseudo-Longinos, *Vom Erhabenen (Yücelik Hakkında)*, yay. Reinhard Brandt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
19. Shell, S., "Kant as Propagator: Reflections on 'Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime', *Eighteenth-Century Studies* içinde, c. 35/3(2002), ss. 455-468.
20. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

7

Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme

O halde diyalektik, bir öznel düşüncenin dışsal etkinliği değildir, tersine içeriğin organik dallarını ve meyvelerini meydana çıkaran kendi ruhudur.

G. W. F. Hegel

G. W. F. Hegel (1770-1831), Karl Marx'ın deyimiyle 'en büyük düşünür', dilinin ve üslubunun bütün zorluğuna ve sisteminin her unsurunu birbiriyle ve bütün ile ilişkilendiren kompleksliğine, yani ilk bakışta bütün 'dışsal iticiliğine' karşın, dostunun ve düşmanının vazgeçemediği ve kelimenin gerçek anlamında boğuşmak zorunda kaldığı bir düşünürdür. Karşıtları ona 'maceracılık' suçlamasında bulunmak; düşmanları onu ya 'açık toplum düşmanı' ilan etmek ya da kendi karşı-felsefi emelleri için onun öğretisinin içini boşaltmak; dostları, bütün eleştirilerine karşın onun mirasına sahip çıkmak amacıyla; kısacası yaşamı, tarihi, toplumu, siyaseti ve düşünceyi devrimci emeller veya muhafazakâr kaygılarla ciddiye alan herkes, Hegel ile hesaplaşmayı bir zorunluluk olarak görüyor. Bundan dolayı Hegel'i tartışmak, son yıllarda moda olan 'tarafsız' bir bakış açısından yapılamaz. Böyle bir deneme, Hegel'in felsefesinin 'ruhuna' aykırı olduğu gibi, baştan başarısızlığa mahkûm, verimsiz bir çaba olacaktır. Hegel ile dile getirecek olursak, felsefe tarihine böyle bir yaklaşımla "fazla yol alınmaz."⁵⁰³ Hegel, felsefenin ve felsefe tarihinin sorunlarına yaklaşırken belli bir bakış açısına sahip olunması gerektiğini belirtiyor ve belli bir bakış açısına sahip olabilmek için ise ne arandığının bilinmesi gerektiğini düşünüyor; ele aldığımız konuda hem olumlu hem de eleştirel bir tavır takınmamızı salık veriyor.

Bu bize, Hegel'in felsefesini yorumlama denemelerinde ortaya çıkmış temel düşünceler karşısında tarafsız ve kaygısız kalamayacağımızı gösteriyor. Ancak bu, onun felsefesine dair ortaya çıkmış denemeler karşısında sergilenecek olan tavrın keyfi olabileceği anlamına gelmemektedir. Peki, ortaya çıkmış yorumlar karşısında bir duruş almaya çalışırken ölçü alınacak kıstas ne olacaktır? Bu soruya verilecek yanıt açıktır ve bu, 'Hegel'in felsefesidir!', olabilir. Yani değişik yorum denemeleri hakkında her şeyden önce Hegel'in bakış açısını temel alarak karar vermek gerekmektedir. Hegel, geliştirmiş olduğu felsefesiyle ne yapmak istemektedir? Geliştirmiş olduğu felsefi sistem Hegel'in kendi

⁵⁰³ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, c. 1 içinde, *Werke (Eserler)*, c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 16.

taleplerine yetmekte midir? Eğer yetiyorsa neden yetmektedir; yetmiyorsa bunun nedeni nedir? Hegel'in bir bütün olarak sisteminin ve onun parçası olan değişik boyutlarının açmazları var mıdır? Eğer yetmezleri ve açmazları varsa, değişik yorum denemeleri bunun karşısında nasıl bir tavır takınıyor? Bütün bu yönelttiğimiz sorulara yanıt verebilmek için önce Hegel'in felsefesine bakmak gerekmektedir. Hegel'e göre felsefe nedir? Bu kısa yazının amacı, Hegel'in kendi eserlerine başvurarak yukarıdaki soruların bazılarını daha çok dolaylı, bazılarını ise doğrudan cevap vermektir. Bunu yaparken mümkün olduğu kadar Hegel'in kendisine başvurmak en yerinde yaklaşım olacaktır.

1. Felsefe, Diyalektik ve Çelişki

Bir düşünür olarak Hegel, 1820 yılının sonlarına doğru artık ününün en doruk noktasına ulaşmıştır. Bütün temel eserleri yayınlanmıştır. Bugün artık kendi başına bir araştırma alanı haline gelen *Tinin Fenomenolojisi*'ni (*Phänomenologie des Geistes*) 1806 yılında, Aristoteles'in *Metafizik*'inin, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinin (*An Essay concerning Human Understanding*) ve Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin (*Kritik der reinen Vernunft*) yanında ve hatta felsefe tarihinde onları da aşan en büyük felsefi eser olan *Mantık Bilim*'ini (*Wissenschaft der Logik*)⁵⁰⁴ 1812 ve 1816 yıllarında, *Felsefi Bilimlerin Çerçevesel Ansiklopedisi*'ni (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) 1817'de ve *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri*'ni (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) ise 1820'de yayınlamıştır. Böylece arkadaşı Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektupta duyurduğu "imge uygarlığını devrimcileştirme"⁵⁰⁵ amacıyla göstermiş olduğu çabaları 12 yıl sonra artık meyvesini vermeye başlamış ve etrafında ciddiye alınır uluslararası bir okul oluşturmuştur. Bunu memnuniyetle gözleyen Johann Wolfgang Goethe, Hegel'e yazdığı 7 Ekim 1820 tarihli mektupta yaptığı gözlemlerini ve duygularını şöyle ifade ediyor:

Bazı çevrelerden, genç adamlar yetiştirmek için göstermiş olduğunuz çabanın meyve verdiğini öğreniyorum. Bu mucize dolu dönemde herhangi bir yerde bir merkezden teorik ve pratik yaşamı teşvik eden bir öğretinin yayılması elbette zorunludur. Elbette boş kafaların muğlak imgeler ve büyük boş laflar yaymasını engellemek mümkün değil. [Bundan] [i]yi kafalar da payına düşeni alıyor. Çünkü genç yaşlardan itibaren bulaştıkları yanlış yöntemlerden kurtulamadıkları için, içlerine kapanıyorlar, muğlaklaşıyorlar veya deneyim alanını tamamıyla terk edip sadece aşkınılaşıyorlar [transzendieren]. Çok değerli arkadaşım, bugün ve yarın için kazanımlarınız en güzel etkileriyle mükâfatlandırılınsın.⁵⁰⁶

Goethe'nin burada sisteme değil yönetime vurgu yapması son derece ilginçtir ki daha sonra Hegel, 'en büyük yöntemci' olarak tanımlanacaktır. Aynı mektupta, gençlere bazı fikirleri aşlamak yerine onlara doğru yöntemin öğretilmesini salık veriyor. Bunun altında yatan düşünce şu olsa gerek: Eğitim kurumlarından bazı fikirler aşılansak mezun olan kişiler, ileride kendi başına düşünmekten yoksun ve aşılansak fikirleri tekrarlamaktan ileri gidemeyen dogmatik kişiler olacaktır. Buna karşın doğru düşünme (görme, algılama ve

504 İki cilt olarak yayınlanan *Mantık Bilimi*'nin 1. cildi 1812'de 2. cildi ise 1816'da yayınlanmıştır.

505 Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 253 (251-255).

506 Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, cilt 2: 1813 – 1822 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1953, s. 237 (236 -237).

değerlendirme) yöntemiyle donanmış kişiler her koşulda kendi başına düşünmesini ve davranmasını bilecektir. Burada Goethe, Hegel'in felsefesinde doğru yöntemi gördüğünü ima ediyor ve bu yöntemin hem teorik, hem de pratik yaşamı teşvik edici olduğunu düşünüyor.

Nedir o halde Hegel'in yöntemi? Bilindiği gibi Hegel'in yöntemi en kısa şekilde *diyalektik* kavramına gönderme yapılarak betimlenir. Ekim 1827 yılında Goethe bir yemekte Hegel'e diyalektikten ne anladığını sorar. Hegel, bu soruyu en kısa bir şekilde diyalektik, temel olarak düzenlenmiş, yönetsel olarak şekillendirilmiş, herkeste olan çelişki ruhudur, diye cevaplandırır.⁵⁰⁷ Görüldüğü gibi Hegel, diyalektiği her şeyden önce çelişki kuramına gönderme yaparak açıklıyor. Hegel'e göre felsefe nedir? Bu bağlamda sorulabilecek soru şudur: Diyalektik ve çelişki nedir? Bu iki kavram Hegel'den sonraki burjuva düşünürleri tarafından felsefe tarihinden silinmeye çalışılacaktır. Bunun karşısında Rosa Luxemburg, Hegel'in diyalektiğini ve çelişki kuramını ezilen sınıfların ve halkların elinde kurtuluş için gerekli olan bir "kesici silah" olarak tanımlar.⁵⁰⁸ Şimdi, Hegel'in felsefesinin en temel unsuru olan diyalektik kavramına dönüp üzerinde biraz duralım ve bu kavramın felsefe ile bağıntı kuralım.

2. Felsefe, Bütünlük ve Gerçek

Burada önce Hegel'in, biri *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* diğeri *Tinin Fenomenolojisi*'nde olan ve aynı zamanda birbirini tamamlayan ve açıklayan iki belirlemesine dönmek istiyorum. Hegel, ilk anılan eserinde, felsefe "*dönemini düşüncede kavramaktır*" diyor⁵⁰⁹ ve daha sonra gönderme yaptığımız eserinde ise "Gerçek bütündür"⁵¹⁰ belirlemesinde bulunuyor. Felsefenin konusu gerçektir. 'Gerçek nedir?' sorusu felsefenin baş sorusudur bundan dolayı. Hegel, 'gerçek bütündür' derken değişik alanlarda kazanılan özgün bilgilerin yararsız, gereksiz ve dolayısıyla da yanlış olduğunu söylemek istememektedir. Değişik alanlarda kazanılmış bilgiler birbiriyle ilişkilendirildiği ve dolayısıyla genel bilgi haline dönüştürülebildiği oranda gerçektir. Bu bilgiye ulaşmanın düşünsel yolu ve yöntemi soyutlamadır. Felsefe soyutlama yöntemine başvurarak, özgün bilgiyi diğer alanlarda elde edilen bilgilerle ilişkilendirerek ve onlarda içsel olan genel yasaları bulup açığa çıkararak genel veya gerçek bilgiye dönüştürür. Bu genelleştirme o bilgiyi bütün toplumun hizmetine sunmayı amaçlar ve bu gerçekleştiği oranda o bilgi pratik olarak da gerçek bilgiye dönüşür. Burada söz konusu olan genel bilgiyi soyut (izole olmuş) bilgiyle karıştırmamak gerekir. Hegel genelleştirilemeyen belirli bilgiyi bir anlamda soyut, genelleştirilebilen belirli bilgiyi ise somut bilgi olarak tanımlıyor. Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar*'ında somut kavramını tartıştığı bir yerde şöyle diyor:

Alışlagelen önyargıya göre, felsefi bilim soyutluklarla, boş genelliklerle uğraşır; buna karşın, temaşa, empirik bilincimiz, öz-duyumuz ve yaşam duygusu kendinde somuttur, kendinde belirlidir, zengindir. Gerçekten de felsefe düşünce

507 Eckermann, P. J., *Gespräche mit Goethe, (Goethe ile Konuşmalar)* Fritz Heyder, Berlin, 1911, s. 114.
508 Luxemburg, R., "Aus dem Nachlaß unserer Meister" ("Ustalarımızdan Kalan"), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988, s. 137.

509 Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie (Hukuk Felsefesi)*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke (Eserler)*, cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 26.

510 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, *Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri)* c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986, s. 24.

alanında bulunmaktadır; felsefe böylece genellikler ile uğraşır, içeriği soyuttur; ama biçim, unsur açısından; ancak kendinde idenin kendisi öz itibarıyla somuttur –farklılaşmış belirlemelerin birliğidir. Us-bilgi [Vernunftkenntnis] ile sadece anlak-bilgi [Verstanderkenntnis] burada farklılaşır ve felsefe yapma işi anlaka karşı gerçek olanın, idenin, genellikte boş değil tersine kendinde özgün, genelde belirli olan olduğunu göstermektedir. Gerçek, soyut ise, gerçek değildir. Sağlıklı insan usu somuta yönelir. Asıl, anlak refleksiyonu soyut teoridir, gerçek dışıdır, sadece kafada doğrudur, –bu arada, pratik de değildir. Felsefe soyuta karşı en çok düşman olandır, somuta geri götürür.⁵¹¹

Bu paragrafta Hegel’in hem en güçlü olan hem de en sorunlu olan yanıyla karşı karşıyayız. Bir genel bilgi kuramı olarak felsefenin asıl konusu gerçekten de düşüncedir, kavramdır. Örneğin bir kırmızı ve bir sarı gülü aynı kategori altında toplayıp ‘gül’ diyebilmek için, düşünce ve imge gücünden yararlanmak zorunda kalırız. Ama Hegel öze gönderme yapan ‘gül’ü idealist felsefe geleneği içinde kalarak “ide” olarak tanımlıyor. Yani öz, ideeldir Hegel’e göre, maddi değil. Verdiğimiz örnekten de anlaşılacağı gibi, Hegel’in “ide” dediği şey, daha doğrusu kavram maddeyi düşüncede yansıtan düşünsel bir araçtır. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim. Önce yukarıdaki gerçek, bilgi, somut ve soyut üzerine söylenenleri, Hegel’in, felsefe “dönemini düşüncede kavramaktır” belirlemesiyle ilişkilendirmeye çalışalım.

Hegel, felsefe “dönemini [veya çağını] düşüncede kavramaktır” derken, felsefesinin dönemiyle birçok bakımdan ilişkili olduğunu, onun hiçe sayılarak ne geri ne de ileri gidilebileceğini belirtmek istiyor. Bize her iyi diyalektikçinin yapması gereken şeyin, kelimenin geniş anlamında geçmişe bugünün penceresinden ve geleceğe bugüne içsel olan temel çelişkileri ve eğilimleri ortaya çıkararak bakmamız gerektiğini öneriyor. Örneğin Hegel’e göre, modern çağda Platoncu veya Aristotelesçi olmak anlaşılır olmadığı gibi, hüküm süren mevcut gerçekliğe (*Gegenwart*) gözümüzü kapatıp gelecek üzerine fantaziler üretmek de anlaşılır değildir. Başka bir deyişle, çağımızın sorunlarına eski felsefelere dönerek cevap aramak verimsiz bir çaba olacağı gibi, felsefede 50 veya 100 yıl sonra insanlığın hangi bilgilerle donanmış olabileceği üzerine düşünce yürütüp, bunu ölçü almak da büyük bir hata olacaktır. Hegel’in yukarıdaki belirlemesinin diğer anlamı, çağımızın ansiklopedik *mutlak* bilgisine ulaşabileceğimiz ve ulaşmamız gerektiğidir. Felsefenin, döneme ve çağına ilişkin genel veya mutlak bilgi iddiasında bulunabilmesi için, dönemi düşüncede kavradığını kanıtlaması gerekir. Aksi taktirde, çağımızın toplumsal formasyonu üzerine bilgiye sahip olduğumuzu iddia etmemiz mümkün değildir. Örneğin ‘burjuva toplumu nedir?’ veya ‘kapitalist toplum nedir?’ sorusunu felsefi açıdan, A veya B kapitalistinin üretim araçlarını elinde toplayıp kâr ilkesine göre davranmasıdır, diye yanıtlamamız mümkün değildir. Kapitalist toplum hakkında bilgi iddiasında bulunabilmemiz için, ‘kapitalizm, üretim araçlarının kapitalist(ler)in elinde tekelleşmesi –ki bu toplumun giderek üretim araçlarından yoksunlaştığı anlamına gelmektedir– ve üretim ilişkilerinin ve giderek bütün toplumsal ilişkilerin (ahlak, sanat, eğitim, sağlık vs.) kâr ilkesine göre düzenlenmesidir’ diyebilmeliyiz. Bu ancak felsefeye başvurularak yapılabilir. Kısacası, Hegel bilginin bilgi olarak iddia edildiği anda hem mutlak hem de görecel olduğuna işaret etmektedir; mutlaktır –çünkü elde olan araç ve

511 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserler)*, c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, s. 43.

gereçlerle ve elde edilebilir en geniş bilgiyle ‘bu şudur’ diyoruz; göreceldir –çünkü bu bilgi şu tarihsel şartlar altında mutlaklıktır diyoruz; bu bilginin gelecekte elde edilecek bilgilerin ışığında gerçek olduğu ya doğrulanacaktır, ya tam olarak veya bazı yanlarıyla yanlışlığı, ya da eksikliği ortaya çıkabilir –ki çıkacaktır.⁵¹² O halde, Hegel’e göre felsefe veya diyalektik, her şeyden önce bütünü tarihselliği içinde, mutlaklığı ve görelliliği içinde kavramaktır. Başka bir deyişle, Hegel, Immanuel Kant’ın aşkınsal ve John Locke’un empirik felsefesi çerçevesinde geliştirdiği epistemolojik felsefeden farklı olarak, ontolojik bir felsefe kavramı önermektedir. Bundan dolayı doğa ve toplumu kapsayan tarihsel *varlık* ve onu bir bütün olarak kavramaya çalışan bilgi öznesinin düşünce ve bilincinin yasaları diyalektiğin ana konusudur.

3. Her Şeyin Özü Diyalektiktir

Felsefe dönemini düşüncede kavramaktır, dedik ve ekledik: Hegel’in felsefe anlayışına göre bütünlük olarak kavradığımız dönemimizi, tarihselliği (süreklilik ve kopuş) içinde mutlaklığı ve görecelliğiyle (bütünlük ve tikellik) kavramamız gerekir. Tarihsellik, hareketi ve ilerlemeyi şart koşar. Hareket halinde olmayan şeyin tarihi olmaz; tarihi olmayan şeyin ise kendisinin varolması mümkün değildir. Hegel’e göre, olan her şey, “zamanda olmak”tır (*In-der-Zeit-Sein*), hareket halinde olmaktadır.⁵¹³ Yukarıda da belirttiğim gibi, tarihsellik sadece geçmiş ile ilgili olan değildir. Bugün ve gelecek de tarihseldir. Geçmiş, bugüne akmıştır; gelecek bugünün içinden doğmaktadır ve gelecekte gerçeklik olacaktır. Hegelci felsefeye göre, tarihselliğin, geçmiş ve geleceğin içinde olduğu, geçmiş ve gelecek arasında bir nevi bir düğüm noktası olan bugün olarak kavranması gerekir.

3. 1. Varlık, Çokluk ve Birlik

Hegel’e göre, varlık aynı zamanda çok türülüktür ve hep hareket halindedir, sürekli eskinin yok olduğu, onun içinden yeninin doğduğu gelip-geçicilik-oluşumdur. Varlığı sabit bir belirleme olarak anlamaya çalışanlara karşı şöyle diyor Hegel:

Ama çokluğu bir mutlak sabit belirleme olarak anlayanlar, onun doğasını ve diyalektiğini bilmiyorlar. Çokluk akım halindedir. Onun, özü itibarıyla gelişimin harekette oluşu –geçici (değişken, –DG) bir an– olarak kavranması gerekir.⁵¹⁴

Burada Hegel bize felsefenin, varlığın çok türülüğü içinde birlik ve hareket olarak kavranması gerektiğini salık veriyor. Bilindiği üzere, varlığın çok türlü ve sürekli akım halinde olduğu gözlemi yeni değildir. Varlığın çok türülüğü ilk Yunan düşünürlerinden ve onun sürekli akım halinde olduğu Heraklitos’dan beri bilinir. Ama bu çok türülük ve akım, felsefeyi bilginin mümkün olup olmadığı konusunda şüphecilğe götürmüştür. Hegel, bu şüpheciliği yukarıda işaret ettiğim mutlaklık ve görecellik ilkesinin diyalektik birlik halinde düşünülmesi gerektiğine dair önerisiyle aşmıştır. Bilginin edinildiği anda mutlak olduğundan hareket etmezsek, edinilen bilgiye dayanıp davranmamız mümkün değildir. Fakat bu mutlaklığı, Marx’ın gösterdiği gibi gelişime ve değişime açık bir mutlaklık olarak kavramak gerekir.

Hegel’in bu ilkesi son derece günceldir. Özellikle bu ilkesi son yıllarda kültürler arası özsel ilişkiyi ret eden ve bu nedenle doğal olarak kültürler savaşı savına çıkan çok

⁵¹² Hegel’in son derece sorunlu olduğunu düşündüğüm ve yukarıda andığım ‘ide’ sorunuyla da ilgili olan ‘tarihte mutlak son öngörüsünü’ aşağıda ele alacağım.

⁵¹³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 1 içinde, s. 51.

⁵¹⁴ *Age*., s. 53.

kültürlülük çerçevesinde yapılan tartışmalara uyarlandığında, bugün hemen hemen her devletin resmi siyaseti haline gelen ve her kültürün kendisini salt mutlak ilan ettiği ‘kültürler çatışması’ saplantısının karşısında daha verimli sonuçlar elde edilecektir. Zira kültürler arası çatışmaları çözmeye çalışırken, aralarındaki ilişkileri kalıcı bir şekilde dayanışma ilkesine göre düzenlemeye çalışırken “ebedi barış” perspektifi ile çalışabilmenin önkoşulu, kültürler arasında birliğin olduğundan hareket etmektir.

3. 2. Determinizm, Özgürlük ve Zorunluluk

Şimdi, değişimin kaynağına dair soruyu doğrudan ele almadan önce, Hegel’in eski Yunan felsefesinden, daha doğrusu Aristoteles’ten devraldığı yukarıda ima ettiğim iki kavramı biraz açmak istiyorum. Bunlar, kendinde-olmak (Alm. *An-Sich-Sein*; Yun. *dynamis*, Lat. *potentia*) ve kendi-için-olmak (Alm. *Für-Sich-Sein*, Yun. *energeia*, Lat. *actus*) kavramlarıdır. Ben kendinde-olmak kavramını Türkçede, sıkça kullanılan gizil kavramı yerine *potansiyel olan* (*potansiyellik*) kavramıyla ve kendi-için-olmak kavramını da edimsel-olan kavramı yerine *aktüel-olan* kavramıyla (*aktüellik*) karşılamayı tercih ediyorum. Hegel’e göre doğada, toplumda ve düşüncede her şey ve herkes kendi-için-olmasını gerektiren şeyi kendinde-olarak bağrında barındırır. Bu bağlamda pasif ve aktif kendinde-olma halleri arasında ayırım yapmak gerekir. Pasif kendinde-olma gücü, birşeyin bir özelliğin kendisine verilmesine uygun olma durumudur. Örneğin bir ağaç parçasının veya başka bir şeyin kendine belli bir şekil verilmesi için gerekli özelliklere sahip olması, yani kendisine verilmek istenen şekli alabilmesi (İng. *to receive*) pasif-potansiyellik durumudur. Bir şeyin kendinde potansiyel olarak varolan şeyi kendisinin ortaya çıkarabilme gücü aktif-postansiyellik durumudur –ki bu durum dış etkiyi dışlamaz. Örneğin bir tohumun bitkiye dönüşüp meyve vermesi ya da yine bir bebeğin yetişkin erkek veya kadın olmayı bağrında barındırması gibi. Her kendi-için-oluşun üst momenti aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Yani bir yığın nicel ve nitel olumlama ve yadsıma süreçlerini içinde barındırır.

Hegel’in (ve Marx’ın da) gelişim kuramını bu şekilde yorumlaması, ona (ve Marx’a) karşı yanlışlıkla determinizm suçlamasını beraberinde getirmiştir. Gelişimi bu şekilde açıklamaya çalışanlara karşı, diyalektik felsefe anlaşılmadan ya da düalist yaklaşımdan hareketle yapılan bu suçlama yeni değildir. Hegel, bu türlü suçlamaların arkasında özgürlük ve zorunluluğu beraber düşünememenin yattığını göstermiştir. Özgürlüğü zorunluluktan bağımsız düşünmek Hegel’e göre ‘kör’ keyfiliikten başka bir şey değildir. Şöyle diyor Hegel:

Zorunluluk olmayan özgürlük, soyut özgürlük de olabilir; bu yanlış özgürlük keyfiliiktir ve o böylece kendi kendisinin karşıtıdır, bilinçsiz bağımlılık, özgürlüğe dair boş fikir –yalnızca biçimsel özgürlüktür.

Birkaç cümle yukarıda da şöyle diyor Hegel, zorunluluğun ve özgürlüğün birbirinden kopuk düşünülmesine karşı:

Gerçek, tin somuttur ve onun belirlemeleri özgürlük ve zorunluluktur. Tinin, kendi zorunluluğunda özgür olması ve sadece onda kendi özgürlüğünü bulması ve zorunluluğunun özgürlüğünde durması daha yüksek idraktır.⁵¹⁵

Hegel'in belirlemelerinde ifade ettiği ve özgürlük zorunluluğu kavramaktır diye tanımlayabileceğimiz ilkesini şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir hasta ve doktor ilişkisini düşünelim. Doktorun hastaya yardımcı olabilmesi için hastayı muayene etmesi ve koyacağı teşhise göre ona gerekli (zorunlu) ilacı vermesi gerekir. Dikkat edilirse burada doktor muayene edip teşhis koymaya çalışırken yapılması gerekeni veya zorunlu olanı kavramaya çalışmaktadır. Doktorun koyduğu teşhise (zorunluluğa) göre ilaç seçmesi ve tedavi yöntemini belirlemesi, yani zorunluluğu yerine getirmesi ise özgürlüktür. Şimdi, doktor-hasta örneğimize, Hegel'in önerisinin tersine, örneğin Kant'ın yaptığı gibi, özgürlüğü ve zorunluluğu ayrı veya uyumsuz gören, diğer bir deyişle Hegel'in eleştirdiği özgürlüğü keyfiyet olarak kavrayan ilkeyi uyarlayalım. Sanırım sonuç tahmin edilebilir: Bu durumda, özgürlük ve zorunluluk ayrı düşünüldüğü için, hastanın hastalığı ve doktorun koyacağı teşhis ile vereceği ilaç ve belirleyeceği tedavi yöntemi arasında zorunlu bir bağ olması gerekmiyor. Zorunluluğu özgürlük olarak kavramayan doktor, diyelim ki bir şeker hastasına rahatlıkla tüberküloza karşı bir ilaç verebilir. Oysa hiçbir doktor bunu bilinçli olarak yapmaz, yaparsa, o artık doktor kategorisine değil, başka bir kategoriye konur. Kısacası, günlük hayatımız da dâhil yaşamımızın her alanında hemen hep farkında olmadan hepimiz Hegel'in zorunluluğu özgürlük olarak kavrayan ilkesini uygularız. Yukarıda Hegel'in özgürlük kuramına ilişkin söyledikleri, onun "tin" kuramını eleştirseler de, örneğin "tin" yerine birey, insan veya toplum gibi kavramları tercih etseler de, Marx ve Engels için de geçerlidir. Zira Engels bunu açıkça belirtmiştir.⁵¹⁶ Bu konuda sergilenebilecek en olgun felsefi duruş da kanımca budur.

3. 3. Hareketin ve Değişimin Kaynağı: Farklı ve Özdeş Olanın Birliği

Şimdi Hegel'in değişim kuramına dönebiliriz. Fark edileceği gibi, Hegel burada özgürlük ve zorunluluk bağlamında her şeyi karşıtların birliği olarak düşünmemiz gerektiğini söylüyor bize. Şeylerin kendinde gözlenen hareketin, nicel ve nitel değişimin de şeyler arasındaki ilişkilerde yaşanan hareketin ve değişimin de kaynağı olarak farklılığı ve özdeşliği aynı anda içeren bütünlüğü almak, hem ontolojik olarak hem de mantıksal zorunludur. Ona göre doğada, toplumda ve düşüncede her şeyi zıtların birliği olarak kavramaz isek, her tarafta gözlediğimiz sürekli hareketi, değişimi ve gelişimi içkin olarak açıklamamız ya mümkün değildir ya da bu durumda değişimi ancak birtakım dışsal veya aşkınsal 'üst güçlere' gönderme yaparak (örneğin Aristoteles'in yaptığı veya varlığın teolojik açıklamalarında olduğu gibi) açıklamaya çalışmak zorunda kalırız. Bu ise; *bir*, mutlak determinizmin (özgürlüğün mutlak yadsınmasının) ta kendisidir; *iki*, bu peşinden açıklanması mümkün olmayan çelişki dolu mantıksal sonuçlar doğuracaktır.

Elbette Hegel'in çelişki kavramını, genel olarak yapıldığı gibi, dar anlamda sadece antagonistik çelişki olarak ele almamak gerekir. Hegel, *Mantık Bilim*'de gösterdiği gibi, farklılığı, ayrılığı ve karşıtlığı da çelişkinin türleri olarak ele alıyor. Farklılık ve ayrılık (hatta bir oranda karşıtlık) ilkesine dayalı ilişkilerde çatışma söz konusu olsa bile, bu ilişkilerde

⁵¹⁶ Bkz. Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eseler)*, Dietz Verlag, Berlin, 1986, c. 20 içinde, s. 106: "Özgürlük ve zorunluluk ilişkisini doğru ortaya koyan ilk olarak Hegel'dir. Onun için özgürlük zorunluluğu idrak etmektir. 'Zorunluluk sadece kavranmazsa ködür.' Özgürlük, doğa yasalarından hayal edilen bağımsızlıkta değil, tersine bu yasaların bilinmesinde ve böylelikle onların plana uygun olarak belirli amaçlar doğrultusunda kullanma olanağının verilmesi olmasında yatmaktadır. Bu, dış doğanın yasalarına istinaden olduğu gibi, insanın vücutsal ve düşünsel varoluşunu kendi düzenleyen yasalara istinaden de geçerlidir —en fazla düşüncede ama asla hakikatte birbirinden ayıramayacağımız iki özgürlük türü."

belirleyici ilke iletişimidir. Bu tür ilişkilerde, Hegel'in deyimiyle karşılıklı akım söz konusudur. Çelişki ilkesi, farklılığın en üst biçimini teşkil eder ve çelişkinin hâkim olduğu 'ilişkilerde' belirleyici olan çatışmadır. Hegel, burada kısaca sergilemeye çalıştığımız çelişki kavramını geliştirmek ile felsefe tarihinde yapılmış en büyük devrimlerden birisini gerçekleştirmiştir. Zira böylece değişimin kaynağını her şeye içkin olarak kavrama olanağına kavuşmuş bulunuyoruz. Hegel'e göre diyalektik, "hareket ettiren ruhtur, bütün doğal ve düşünsel yaşam etkinliklerinin baş ilkesidir"⁵¹⁷ ve G. W. Plekhanov'un yerinde tanımlamasıyla Hegel'den yola çıkarak diyalektiği her türlü şeyin ilkesi olarak ele alabiliriz.⁵¹⁸ Örneğin nicel-nitel diyalektiği, nicel birikimin nitel sıçramaya dönüştüğü düşüncesi dikkate alınmadan en basit bir müzik parçası ne yazılabilir, ne çalınabilir ne de söylenebilir.

Hegel doğa bilimlerinde gözlenen gelişmeleri takip ederek ve tarihsel araştırmalarına dayanarak soyutlama gücüyle şeylerin zıtların birliği, çelişkili bütünlüğü olarak tanımlanması gerektiği sonucuna ulaşıyor. Hegel'in bütünlüğü ve ona hükmeden genel yasaları ona içkin kavramaya yönelik felsefi ilkesi, Foucault ve Adorno gibi daha birçok burjuva düşünürlerinin saldırısına uğrayacak diğer bir ilkesidir. Fakat şeyleri çelişkili bütünlük, içlerinde farklılaşan aynılığın ve farklılığın birliği olarak anlamak, Hegel'e göre iyi felsefeyi kötü felsefeden ayıran noktadır. Bu konuda *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedik Çerçevesi*'nde şu belirlemeyi yapıyor Hegel:

Aynılığın gerçek anlamı konusunda iyiden iyiye anlaşılmamız büyük öneme sahiptir. Bu, her şeyden önce onun yalnızca soyut aynılık, yani farklılığı dışlayan aynılık olarak anlaşılmaması (gerektiği, –DG) anlamına gelmektedir. Bu, bütün kötü felsefenin bu ismi hak eden felsefeden ayrıldığı noktadır.⁵¹⁹

Şeyleri Hegel'in önerdiği gibi kavramamız, hareketin onlara içkin bir ilke olarak kavranmasını mümkün kılıyor. Felsefi gözümüzü ancak bundan sonra gerçekliğe döndürmemiz mümkün olmaktadır. Hegel'in, *Tinin Fenomenoloji*'sinde "gök yere indirilip dünyanın üzerine dikilmiştir" demesinin toplumsal ve siyasi arka planı kuşkusuz 1789 Fransız devrimidir. Felsefi arka planını ise diyalektiği düşünce de dâhil her şeye uyarlanabilir evrensel içkin bir yasa olarak düşünmesi oluşturmaktadır.⁵²⁰

4. Nesne, Mantık, Yöntem ve Bilgi Kuramı

4. 1. Mantıkta Büyük Devrim

Hegel'in bu yaklaşımının bilgi, yöntem ve mantık bilimi için önemli içerimsemeleri var kuşkusuz. Genel olarak toplumsal ve siyasal yapıda olduğu gibi, felsefe ve mantık biliminde de köklü bir devrim yapmayı amaçlamaktadır. Hegel 1808 yılının başlarında arkadaşı Niethammer tarafından bir mantık kitabı yazmak için teşvik edilince, o güne kadar hüküm süren geleneksel mantık bilim hakkında, aşağıda dile getirdiği gibi, yok edici

⁵¹⁷ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)*, c. 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserler)* c. 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, s. 52.

⁵¹⁸ Plechanow, G.W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung (Monist Tarih Kavrayışının Gelişimine Dair Soru Üzerine)*, Dietz Verlag, Berlin 1956, s. 84.

⁵¹⁹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi)*, cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri)* c. 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, s. 238.

⁵²⁰ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, *Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserler)* c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986, ss. 430-431 (Ş 581).

bir hükümde bulunur:

Bu eski mantıkla ne iş yapacağını hiç kimse bilmiyor. Gereksinimi genel olarak hissedilen bir yedeği olmadığı için, onu herkes eski bir miras parçası olarak peşinde taşıyor. Onun belirlemelerinden gerekli kılınabilecek iki sayfayı doldurabilir. İki sayfanın ötesine giden, bir ayrıntının devamıdır, tamamiyle verimsizliğe hizmet etmektedir, skolastik abartıdır –veya bu mantık daha fazla görünsün diye psikolojik miskinlikle (bkz. Steinbart, Kiesewetter, Mehmel) doldurulmuştur.⁵²¹

Hegel'in bu sözlerini uzun uzun aktarmamın nedeni, onun mantık biliminde amaçladığı köklü devrimin boyutunu göstermektir. Burada Hegel açıkça skolastik ve psikolojist (öznelci) mantık kuramlarına saldırıyor olsa da, geliştirmiş olduğu mantık kuramını özellikle gerçeğin ve gerçekliğin bilinebilirlik sorusu karşısında tavır almaktan kaçınmasından dolayı 'düşünce tembelliğinin' yatağı haline geldiğini düşündüğü Kantçı aşkınsal epistemolojinin yerine geçirmek istemektedir.

Yukarıda Hegel'in felsefesinin, Locke ve Kant'ın felsefesinden farklı olarak, ontolojik temele dayandırılmış olduğuna işaret ettim. Felsefe, yani diyalektik bu şekilde kurgulanınca, yöntemin ve mantığın apriori geliştirilip şeylere dışarıdan empoze edilmekten kurtarılıp ve şeylere yabancı düşünce 'araçları' olmaktan çıkarılıp şeylere içkin olduğunu ve şeylerden kazanılması gerektiğini göstermek gerekir. Yöntem ve mantık çerçevesinde şeylerin hem dış (yansıyan) özellik ve biçimleri, hem de özleri yansıtılmak durumundadır. Gerçek bütündür ilkesinden hareketle şeylerin bütün olarak kavranması gerekir. Bu durumda, mantığın önermelerinin de varlık gibi akıp gitmesi, bu ilerlemenin varlıkta olduğu gibi, başlangıcı yadsıyıp belirli üst momentlere doğru tırmanması ve sonunda bu üst momentleri de yadsıyıp (yadsımanın yadsıması) yeni başlangıçlara açık olması, dahası yeni başlangıçlar yapabilmesi gerekir. Daha da ötesi (ve önemlisi), kendi kendini de yansıtabilmesi (*refleksiyonun-refleksiyonu*), Hegel'in deyiimiyle, kendisine dönüp kendisinde kendisine de bakabilmesi, kendi kendisine de ayna tutabilmesi gerekir, yani özyansıl veya kendi-yansıl olması gerekir.

4. 2. Diyalektik ve Yöntem

Hegel'in varlık, düşünce, yöntem ve mantık sorunsalına bu bütünlüklü yaklaşımından dolayı onun *Mantık Bilim*'de geliştirmiş olduğu sistemin aynı zamanda bir yöntem bilim olarak okunup okunamayacağı öteden beri tartışılmaktadır. Hegel, eski türden, şeylere dışsal *apriori* geliştirilen türden bir yöntem bilim geliştirmek istememektedir (ve bu konuda Kant'a taban tabana zıt bir duruş sergiler). Ama bu onun yöntemsizliği savunduğu anlamına gelmez. Hegel, bu konuda çok açıktır. İçsel bir mantık ve yöntem bilim geliştirmek istemektedir. Geleneksel olarak diyalektiği şeyin kendisine ait olmayan, ona karşı dışsal olumsuz bir etkinlik olarak anlayanlara karşı Hegel yöntemin mantığa içsel olduğunu ve mantığın da şeylere içsel olduğunu belirtiyor. Şöyle diyor Hegel:

Felsefi bilimin tek gerçek yöntemi olabilecek şey, mantığın ele alınışının içine düşmektedir. Zira yöntem, kendi içeriğinin kendi iç hareketinin biçimine dair bilinçtir.⁵²²

521 Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, cilt 1 içinde, s. 229 (226-233).
522 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 49.

Ve devam ediyor Hegel:

Bu kendisini onun [yöntemin] nesnesinden ve içeriğinden hiç bir şekilde farklı olmamakla açıklıyor. Çünkü o kendinde içeriktir, içeriğin kendisini hareket ettiren *kendisinin sahip olduğu diyalektiktir*. Bu yöntemin gidişine ve basit ritmine uygun olmayan hiç bir temsil bilimsel olarak geçerli kılınamaz. Çünkü o şeyin kendi gidişidir.⁵²³

Bu son bölümde Hegel'in felsefesine dair sergilenmeye çalışılanı Lenin'in bir belirlemesiyle kısaca özetleyebiliriz. Mantık, diyalektik ve bilgi kuramı: "üç [ayrı] kelimeye gerek yok, bu bir ve aynı şeydir".⁵²⁴ Hegel, yöntem ve mantık kuramı çerçevesinde bize başka bir çok şeyin yanında özellikle bunu anlatmaya çalışmaktadır.

5. Özne ve Nesne, Varlık ve Kavram

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak; önce, Hegel'e göre, 'felsefe nedir?' sorusuna yanıt vermek için, onun diyalektik ve çelişki kavramlarına başvurduk. Hegel'e göre, diyalektik zorunlu olarak ontolojik bir kavramdır. Bu bağlamda diyalektiğin hem doğal, hem toplumsal ve hem de düşünsel soru ve sorunlara uyarlanabileceğini ileri sürdük. Diyalektikçi felsefenin, bütünü gerçek olarak kavradığını ve bütünün göreceli mutlaklığı içinde çokluğun birliği olarak ele aldığını belirttik. Daha sonra diyalektiğin içsel gelişim ve ilerleme kuramı olduğunu ifade ettik ve son olarak da, diyalektiğin Hegel tarafından hem yöntem hem mantık hem de bilgi kuramı olarak kurgulandığını göstermeye çalıştık.

Şimdi, onun her insanda yeşertilebileceğini düşündüğü eleştirici 'çelişki ruhu'ndan yola çıkıp filozoftan beklediği olumlama ve olumsuzlama yöntemine başvurup bu söylenenlerin ışığında Hegel'in felsefesinde sorunlu olduğunu belirttiğimiz yanlarına dönebiliriz. Hatırlatmak için yenileyelim. Yukarıda Hegelci felsefenin sorunlu olduğunu düşündüğüm *iki* boyutuna işaret etmiştik. Bunlardan *birincisi* onun 'özü' 'ide' olarak tanımlamasıyla ilgili, *ikincisi* ise tarihte 'mutlak son' öngörüsüne gönderme yapmaktadır. Bu son bölümde amacım, bu iki sorunun aslında Hegel'in kurguladığı diyalektik felsefe kuramının 'ruhuna' aykırı olduğunu belirtip bir çözüm önerisine işaret etmektir.

Her çocuk gibi, filozof da 'neden?' sorusunu sormadan edemez. Filozof, 'gerçek nedir?' sorusuyla neden uğraşıp durur? Bu soruya bütünlük içinde tutarlı bir cevap arayışı Yeniçağ felsefesiyle başlar ve gündemimize Descartes tarafından getirilmiştir. Sorun, varlık-bilinç ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Hegel, antik felsefe ile çağdaş felsefe arasındaki ilişkiyi tartıştığı bir yerde, öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığın Platon döneminde henüz felsefenin gündeminde olmadığını belirtiyor. Daha sonra aynı iddiayı bütün antik Yunan ve Roma felsefesiyle ilişkilendiriyor. Bunun altında yatan neden, kapitalist

⁵²³ Age., s. 50.

⁵²⁴ Lenin, W. I., *Philosophische Hefte (Felsefe Defterleri)*, Werke (Eserler), c. 38 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1973, s. 316. Lenin, bu belirlemeyi, Hegel'in *Mantık Biliminin* planını incelediği bağlamda yapıyor. Şöyle diyor Lenin: "Marx, geride (büyük harflerle başlayan) 'mantık' bırakmamış olsa da, o geride, Kapital'in mantığını bırakmıştır ve bunun ele alınacak soruda sonuna kadar kullanılması gerekir. 'Kapital'de bir bilime materyalizmin mantık, diyalektik ve bilgi kuramı (üç kelimeye gerek yok: bu bir ve aynıdır) uygulanmaktadır. Bu materyalizm Hegel'de değerli olan her şeyi devralmış ve değerli olanı geliştirmiştir" (Age.). Lenin, benzer bir belirlemeyi Hegel'in kavram kuramını incelediği bağlamda da Marx'ın *Kapital*'i ile ilişkilendirmeden yapıyor: "Böyle bir yaklaşım açısından mantık, *bilgi kuramıyla* aynı anlama gelmektedir. Bu, tamamiyle çok önemli bir sorudur" (Age., s. 164).

toplum ile bireyin ortaya çıkmış olması ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak Yeniçağ'da kendi başına düşünebilen ve davranabilen BEN kuramının oluşmaya başlamasıdır.⁵²⁵ Yani çağdaş felsefeye göre, birey, kendisine 16. yüzyıla kadar yasaklanan bilgi ve dolayısıyla gerçek iddiasında bulunabilir artık. Bu gelişme öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkiye dair soruların da felsefenin gündemine gelmesine yol açıyor. 'Gerçek nedir?' sorusu, özellikle bu bağlamda kapsamlı bir anlam kazanıyor ve kendi içinde bir amaç olmaktan çıkıp başka bir şeye hizmet eden amaç-araç sorusuna dönüşür. Nedir o halde felsefenin amacı? Bu sorunun cevabını en açık bir şekilde Kant vermiştir. Kant'a göre, bütün epistemolojik çabaların nedeni ister merak olsun, ister birtakım gereksinimler olsun, amacı hep eninde sonunda "nesneler bizim için"dir diyebilmektir.⁵²⁶ Bu pratik amaç gözden kaçırılırsa bütün epistemolojik veya (genişleterek söyleyecek olursak) bütün felsefi çabalar anlamını yitirebilir. Ama nesneyi elde etmenin aracı nedir? Bu soruya verilen veya verilmeyen cevaplara bakarak felsefi bir sistemin sınırları ve niteliği belirlenebilir. Felsefi bilgi, 'nesne bizim içindir', diyebilmenin ilk ve gerekli şartıdır, ama hepsi değildir. Nesnenin nasıl elde edildiğini gösterebilmek için, felsefi bilgiyi de içeren ama kendi içinde pratik olan *emek* kavramına gönderme yapmamız gerekir.

Hegel'in ve aslında bütün klasik Alman felsefesinin gelip dayanıp kaldığı sınır burada yatmaktadır. Kant'da emek kavramına hemen hiç gönderme bulunmaz. O, nesneyi elde edişin aracı olarak imge gücüne ve zamana gönderme yapar. Klasik Alman felsefesinin sınırlarını zorlayan Hegel olmuştur. Ama o da, inşasının kendisini yarattığı bir etkinliği olarak emeğin bir türü olan sadece düşünsel emeğe gönderme yapmıştır ki bu onun 'gerçek bütündür' ilkesine ters düşmektedir. Bu konuda Britanya felsefi geleneği daha ileri gitmiş ve emeği daha çok pratik bir kavram olarak ele almıştır. Ama o gelenekte de emek sadece ücretli emek olarak ele alınmış ve emeğin özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik boyutu daha çok bilinçsiz bir boyut olarak kalmıştır. Bu gelenek içinde ortaya çıkan en büyük emek kuramcısı Adam Smith dahi yakaladığı emeğin ontolojik boyutunu, en azından bizzat kendisinin yayınladığı eserlerinde sonuna kadar takip etmemiştir. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde bu boyutu yakalamaya çalışır ama o da kendi döneminin sınırlarını aşamaz. Bundan dolayı Hegel, mantık kuramı çerçevesinde açıkça belirttiği öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı yadsımak ve varlığı düşünceye veya kavrama indirgemek zorunda kalır. İşte bu saf düşünceye dayalı yaklaşımından dolayı öz "ide"dir diyor Hegel.

Tarihte ortaya çıkmış Hegel yorumları içinde bu sorunu temel sorun olarak algılayan ve Hegel'in önerdiği özne-nesne karşıtlığından hareket ederek onun tanımlamış olduğu soruna çözüm üretmeye çalışanlar, Marx ve Engels ve onların takipçileri olmuştur. Marksist gelenekten farklı olarak Hegel'in Yeni Hegelci burjuva yorumcuları, onun en verimli dönemini sistemleştirmek için adadığı diyalektiği ya bir yük olarak görmüş ve onu silkeleyip atmaya çalışmıştır ya da Gadamer'in kurduğu Hermeneutikçi akım çerçevesinde bu kuramın merkezinde bulunan nicel ve nitel değişim kuramını törpüleyip nicel (evrimci) değişim kuramına indirgemeye çalışmışlardır. Buna karşın, Engels'in ve başta Hegelci felsefe olmak üzere bütün klasik Alman felsefesinin açıkça mirasçısı ilan ettiği Marksist düşünürler ise Hegelci diyalektiği onun kurguladığından çok daha kapsamlı emek kavramından hareketle sürdürmeye ve geliştirmeye çalışmışlardır. Marksist düşünürler

⁵²⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ss. 68-69.

⁵²⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 170.

bunu yaparken kendilerini Hegel'in 'gerçek bütündür' ilkesinin sadık takipçileri olduklarını göstermişlerdir.

Bu çabanın başında Marx'ın henüz bir eleştiri girişimi niteliğinde olan 1844 *Elyazmaları*'nı ve daha sonra artık diyalektik kuramı elde etme ve uygulama aşamasında olan *Das Kapital*'i görürüz. Lenin'in *Felsefe Defterleri* ve Georg Lukács'ın *Genç Hegel*'i ve *Emeğin Ontolojisi* adlı devasa çalışması ve son olarak da Hans Heinz Holz'un *Yeni Çağda Diyalektiğin Sorun Tarihi ve Dünya Tasarımı ve Refleksiyon* çalışmaları, Marx'ın kurduğu Hegelci diyalektikten esinlenen geleneğin neden ve nasıl devam ettirildiğinin bir kaç önemli belgeleridir. Bu geleneğin temel amacı, bir taraftan burjuva yıkıcılığına karşı Hegel'in mirasını savunmak, onun tarihsel kazanımlarını öne çıkararak göstermek ve sorunlarına işaret edip felsefeye yeni çıkış yolları göstermektir. Örneğin Marx'a göre Hegel, diyalektikçi yaklaşımından dolayı, emeğin özünü kavramıştır ve emek kavramı çerçevesinde emek sürecini insanın kendi kendini yaratma süreci olarak göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan klasik ekonomi politüğın sınırlarını aşmadığı için, emeğin sadece olumlayan yanını görmüş ama onun devrimci değıştirci yanını görememiştir. Hegelci felsefenin en temel konularından birisi yabancılaşma sorunudur. Bununla birlikte, Hegel emek kavramını sadece düşünsel etkinlik olarak, yabancılaşmayı emek ve üretim süreçlerinde yaşanan ve bunun bilinç süreçlerine yansıdığı kapsamlı bütün toplumsal ilişkilere yansıyan bir yabancılaşma sorunu olarak ele almak yerine düşünce ve sadece bilinç süreçlerinde yaşanan bir yabancılaşma olarak ele almıştır.⁵²⁷ *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde Hegel emek kavramıyla gereksinim arasındaki ontolojik ilişkiyi yakalamış, ama bu kez Marx'ın işaret etmiş olduğu sınırı aşmasına, geliştirmiş olduğu kapalı felsefi sistemi engel olmuştur. Bu, bizi Hegel'in ikinci temel sorunu olarak tanımladığımız ama onun gelişim kuramına tamamen aykırı olan tarihte 'mutlak son' öngörüsüne getirmektedir.

Burada Hegel'in son derece kapsamlı ve ayrıntılı düşünülmüş sistemini genel hatlarıyla bile tartışmamız mümkün değil. Bu kendi başına bir çalışmanın konusu olabilir ancak. Burada benim amacım çok daha sınırlı ve sadece Hegel'in felsefi sistemi kurgulayış biçiminin getirmiş olduğu bir sorununa işaret ederek bunun Hegel'in felsefesinin özünü oluşturan diyalektik kurama aykırı olduğunu belirtmek istiyorum. *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümüne baktığımızda, orada Hegel "Mutlak Bilgi"yi tartışıyor. Değişik süreçlerden geçen tin, burada kendisini mutlaklaştıran mutlak bilgiye ulaşıyor. Bunun daha ötesi yoktur bu sisteme göre. Benzer bir yapı ile *Mantık Bilim*'de de karşılaşıyoruz. Orada son bölümün konusu olan "Mutlak İde" aşılamaz, daha ötesine geçilemez en üst momenti simgelemeye çalışıyor. Oysa Hegel'in diyalektik kuramı kendisinin de sürekli vurguladığı gibi, bir sürekli hareket kuramıdır. Her biten süreç aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Bundan dolayı Hegel'in sistemi çerçevesinde gelişimi mutlak bir noktada düğümlemesi pek anlaşılır değildir. Buna karşın Hegel böyle bir ön-kabulden hareket etmektedir. Bu, Hegel'in toplum ve siyaset felsefesine nasıl yansımaktadır? Yukarıda diyalektiğin özünün çelişki, hareket ve ilerleme olduğunu belirttim ve gerçekten de Hegel'in felsefesinin ana teması çelişkidir. Toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde Hegel'in temel sorunu burjuva toplumunda hüküm süren sınıf çelişkileridir, bunlara bir çözüm yolu göstermektir. Şimdi Hegel'in diyalektik kuramından yola çıkacak olursak,

⁵²⁷ Bkz. Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844 (1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri)*, c. 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985, ss. 574-575.

bunları aşan yani geride bırakan bir toplumsal sistem üzerine düşünmemiz gerekir. Ama Hegel bunu yapmıyor. O daha çok sınıfları uzlaştırmak için bir devlet modeli geliştirmeye çalışıyor. Bunun nedeni, Hegel'in tarihte mutlak bir son nokta öngörüsünden hareket etmesidir. İşte bundan dolayı Hegel, özne-nesne ilişkisinde kendisini dışı vuran emeğin ontolojik boyutunu yakalayıp emeğin kapitalist toplum içinde bulunduğu koşulların köklü bir eleştirisini geliştirememektedir. Bunun karşısında Marx, Hegel'in felsefesinin 'akıllı çekirdeği' dediği diyalektik kuramından hareket ederek Hegel'in kapalı sisteminin karşısına *Das Kapital*'de ucu açık bir sistem, başka bir deyişle gelişmeye açık bir sistem geliştirmektedir. Bu ucu açık sistem bir mutlak nokta öngörüsünden hareket etmek yerine sisteme içsel olan bir eğilime işaret etmektedir: Emeğin kurtuluşunu getirecek olan ücretli emek kurumunun yıkılarak aşılması.

Hegel, dünya tarihinin amacı özgürlüktür diyor. Marx, özgürlüğün gerçekleşmesi için emeğin, onun ölü biçimi olan sermayenin tahakkümünden kurtulması gerekir diyor. Bu, uzlaşma arayışıyla ulaşılabilecek bir durum değildir, çünkü çelişkinin diyalektik yasası bu ilişkiye de içseldir ve aşılması için yadsımanın yadsımasını beklemektedir. Bu aynı zamanda özgürlükler uygarlığının kuruluşunu da müjdeleyecektir.

Kaynakça

1. Eckermann, P. J., *Gespräche mit Goethe*, Fritz Heyder, Berlin, 1911.
2. Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eseler), c. 20 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
3. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, c. 1 içinde, Werke (Eserler), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
4. Hegel, G.W.F., Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, yay. Johannes Hoffmeister, c. 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 251-255.
5. Hegel, G.W.F., Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 2: 1813 – 1822 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1953, s. 236 -237.
6. Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie (Hukuk Felsefesi)*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke (Eserler), cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
7. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986.
8. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, cilt 1 içinde, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
9. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)*, c. 1 içinde, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri) c. 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.
10. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi)*, cilt 1 içinde, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri) c. 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.
11. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, Werke (Eserler) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986.
12. Hegel, G.W.F., Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, c. 1 içinde, s. 226-233.
13. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft, (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)* yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
14. Lenin, W. I., *Philosophische Hefte (Felsefe Defterleri)*, Werke (Eserler), c. 38 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1973.
15. Luxemburg, R., *Aus dem Nachlaß unserer Meister ("Ustalarımızdan Kalan")*, *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988.
16. Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844 (1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserler), c. 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985.
17. Plechanow, G.W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung (Monist Tarih Kavrayışının Gelişimine Dair Soru Üzerine)*, Dietz Verlag, Berlin 1956.

8

Hegel ve Aydınlanmacılık:

Tinin Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme⁵²⁸

Giriş Yerine

Yazıya, konu üzerine araştırmaya nasıl başladığımı açıklayarak başlamak istiyorum. Dar anlamda araştırma konum, Adam Smith ve Karl Marx'ın eserleri üzerinedir. Bu bağlamda Hegel üzerine eğilmek zorunludur. Çünkü Smith'in eserleri Hegel'in en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu, sadece Smith'in ekonomik eseri olan *Ulusların Zenginliği* için değil, aynı zamanda ahlak felsefesinin teorik ve tarihsel-pratik sorunlarını işlediği *Ahlaksal Duygular Kuramı* için de geçerlidir.⁵²⁹ Karl Marx, yirminci yüzyılda hem Hegel araştırmalarının yeniden yayılmasına neden olmuş hem de Hegelci felsefeye bakışı birebir belirlemiştir diyebiliriz; kimisi Marx'ın yorumunu temel alarak onun karşısında, kimisi ise onun yanında ama onun yorumunu ayrıntılandırarak ve geliştirerek bir Hegel yorumu sunmaya çalışmıştır. Kısacası, bu üç düşünürün birini göz ardı ederek diğerleri üzerine araştırma yapmak ve yazı yazmak kanımca mümkün değildir. Kant, Fichte ve Schelling, Hegel'in felsefi kaynağı olarak ne kadar önemliyse, Smith de (ve İskoç Aydınlanmacılığı da) o kadar önemlidir. Bugün bile hâlâ en belirleyici Hegel yorumunun Marx'ınki olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Ancak bu konu üzerine eğilmemin çok daha özel bir nedeni var: Rosa Luxemburg'un siyaset felsefesi. Luxemburg'un mirası en az Hegel'inki kadar çelişki ve kavga dolu tartışmalara konu olmuştur. Konuya ışık tutmak için Luxemburg'un eserini felsefi açıdan yorumlamak bir zorunluluk gibi görünüyor. Felsefi konular ve bilim kuramı üzerine yazdığı yazılarında Luxemburg, Yeni Kantçılığa açıkça, Yeni Hegelcilğe ise doğrudan saldırıyor ve her ciddi felsefi denemenin, klasik Hegelci

528 Bu yazı, 6-7 Ekim 2007 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Birinci Uluslararası Hegel Kongresi'ne sunduğum bildirinin geliştirilmiş halidir. Metinde kullandığım çeviriler bana aittir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin orijinal metninden yaptığım çevirilerde Aziz Yardımlı'nın çevirisinden yararlandım, ama birebir üstlenmedim. *Tinin Fenomenolojisi*'nden yaptığım alıntılarda önce sayfa sayısını ve sonra parantez içinde paragraf numarasını verdim. Hegel'in orijinal metninde paragraf numarası bulunmamaktadır. Ancak Felix Meiner Verlag'tan çıkan ve Hans-Friedrich Wessels'in ve Heinrich Clairmont'un hazırladığı yeni baskıda satır numaralaması yapılmıştır. (Bkz. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006) Almanya dışında A. V. Miller'in Oxford University Press'de yayınlanan çevirisinde kullanmış olduğu paragraf numaralaması genel kabul görmüş gibi (bkz. Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977). Aziz Yardımlı da yapmış olduğu çeviride Miller'in paragraf numaralamasını üstlenmiş bulunuyor (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004). Dolayısıyla yapmış olduğum çevirilerin hem Miller'in İngilizce çevirisiyle hem de Aziz Yardımlı'nın çevirisiyle karşılaştırılması mümkün. Çeviriyi orijinal metin ile karşılaştırmak için bkz. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

529 Kanımca bu konuda yazılmış en iyi ve en temel uluslararası eser hâlâ Norbert Wazek'in çalışmasıdır. Bkz. Norbert Wazek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society (İskoç Aydınlanmacılığı ve Hegel'in Sivil Topluma Dair Kavrışı)*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1988.

diyalektik felsefeden yola çıkıp Marx'ın, özellikle Smith ve Hegel ile hesaplaşarak ama onların hakkını da vererek, açmış olduğu felsefi yolda devam etmesi gerektiğini ileri sürüyor.⁵³⁰ Bu bakımdan, Luxemburg'un siyaset felsefesine dair ortaya atılan sorulara kalıcı ve ikna edici yanıtlar üretebilmek için Hegel'e başvurmak kaçınılmaz oluyor.

Kendisini daha çok siyaset kuramcısı ve o dönemin Sosyal Demokrat hareketinin ileri gelenlerinden birisi olarak gören Luxemburg'un, felsefi tartışmalara doğrudan müdahalesi, yirminci yüzyılın başlarında Hegel'in felsefi mirasına ilişkin Almanya'da ve uluslararası alanda yapılan çok yoğun tartışmalara işaret ediyor. Antonio Gramsci ve V. I. Lenin'in, Luxemburg'un duruşuna benzer bir duruştan hareketle, kendi ülkelerinde yürüttükleri tartışma, Hegel'in mirasına dair kavga'nın özellikle uluslararası alana taşındığının ve Avrupa ile de sınırlı kalmadığının bir belirtisidir. Bu şiddetli tartışmalar, Hegel'in mirası uğruna verilen kavgalardan kaynaklanmaktadır ve yirminci yüzyılın başlarında onun Aydınlanmacılık ve 1789 Büyük Fransız Devrimi ve dolayısıyla Marx'la olan ilişkisine dair birbirine tamamiyle zıt duruşları ortaya çıkarmıştır. Tartışmaların temel konusu, Hegelci felsefenin içeriğine ve niteliğine ilişkindir. Hegelci felsefe, Büyük Fransız Devrimi'nin felsefi bir ifadesi midir; yoksa Rudolf Haym'dan beri iddia edilemediği gibi, Prusya dolayısıyla Alman devletinin çıkarlarını felsefi kavram ve kategorilere büründüren salt bir devlet ideolojisi midir?⁵³¹ Tartışılan temel soru budur. Eğer bu felsefe, Fransız Devrimi'nin felsefi bir ifadesi ise, onun devrimci özü kurtarılıp yeni devrimci felsefi ve toplumsal kalkışmalar için oluşturulmak istenen felsefi temele kaynaklık edebilir. Yok, eğer o, felsefi görünüme büründürülmüş salt bir devlet ideolojisi ise, onu bir tarafa itmek veya ona karşı açıkça kavgaya etmek gerekir. Tartışmaların merkezinde Hegel'in nicel-nitel diyalektiğinin en temel unsuru olan "sıçrama" ("*Sprung*") kavramı bulunuyor. Luxemburg'un değişik eserlerine ve yazılarına yansıyan Hegel yorumu, ilk bakış açısından hareket ediyor. O zamanlar Almanya'da yaygın olan kültürel çözüme ve çöküş kuramcıları karşısında Luxemburg, Hegel'in "sıçrama" kavramına başvurarak her çöküşün aynı zamanda bir ilerleme ve insanlığın gelişiminde ileriye doğru bir gelişme olduğunu göstermeye çalışıyor. Diğer taraftan, Yeni Hegelcilik çerçevesinde geliştirilen Hegelci felsefeye dair çarpık ve indirgemeci bir yoruma dayanılarak Alman devletinin içte toplumsal muhalefeti bastırmak ve dışta yayılmacı emperyalist emellerini felsefi açıdan gerekçelendirmek için çaba gösterilmektedir. Bu çabaların en doruk noktasını felsefede Heidegger'in çalışmaları oluştururken, siyaset kuramında Carl Schmitt'in çalışmaları oluşturmaktadır. Heidegger, örneğin *Varlık ve Zaman*'da Nazi-ideolojisinin temel düşünsel dayanağı olan "cemaat-önder-ilkesi"ni felsefi olarak gerekçelendirmeye çalışırken⁵³², aynı şeyi Schmitt, örneğin "Siyasal Olanın Kavramı" adlı çalışmasında "siyasal olanın özü"nü

530 Bkz. Elinizdeki derlemede: Göçmen, D., "Roşa Luxemburg, Klasik Alman Felsefesinin Mirası ve Toplum ve Siyaset Kuramının Temel Yöntemsel Soruları".

531 Rudolf Haym'ın Hegelci felsefenin yorumu tarihinde oynadığı son derece sorunlu rol ve bilinçli olarak sunduğu çarpık yorum hakkında Domenico Losurdo'nun açıklamalarına bakınız: Göçmen, D., "Domenico Losurdo ve Andreas Arndt ile söyleşi", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 2(2008) içinde, ss. 37-42.

532 Bkz. Heidegger, M., *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001. Heidegger'in felsefi emellerinin Nazi-ideolojisi ile ilişkisini "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe" adlı çalışmamda ortaya koymaya çalıştım (bkz. Göçmen, D., "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe", *Özne*, no: 16/2012(Bahar), ss. 102-119. Benim yazıma da kaynaklık eden daha geniş çalışmalar için bkz. Losurdo, D., *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegerideologie (Cemaat, Ölüm, Batı: Heidegger ve Savaş İdeolojisi)*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995; Faye, E., *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935 (Heidegger, Nazizmin Felsefeye Sokuluşu – Yayınlanmamış 1933-1935 Derslerinin Yazarı)*, Albin Michel, 2005; Holz, H. H., "Metaphysik" („Metafizik“), *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert (19. ve 20. Yüzyıl Burjuva Felsefesinin Ansiklopedisi)* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.

“dost ve düşman ayrımı”na indirgemekle siyaset kuramı çerçevesinde denemektedir.⁵³³

Bu yazı çerçevesinde, Yeni Hegelciliğin hazırlanışında Hegel’e dair ileri sürülen bazı iddialara bakılacak ve bunlar çürütülmeye çalışılacaktır. Bu iddialar, yukarıda belirtildiği gibi, genel olarak Hegel’in Avrupa Aydınlanmacılık hareketi ve özel olarak Fransız Devrimi ile olan ilişkisi üzerinedir. Bundan dolayı yazıdaki öncelikli amaç, *Tinin Fenomenolojisi*’nin (*Phänomenologie des Geistes*) “Aydınlanmacılık”⁵³⁴ bölümü temel alınarak, özel olarak Hegel’in felsefesinin Fransız Devrimi ve Avrupa Aydınlanmacılığı ile olan ilişkisi, genel olarak da *Tinin Fenomenolojisi*’nin içeriği ve Hegelci felsefenin niteliği üzerine bir yorum denemesinde bulunmaktadır.

Sorunun Kaynağı Üzerine

Wilhelm Raimund Beyer’in *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen (Hegel-Resimleri: Hegel-Yorumlarının Eleştirisi)* adlı çalışmasında belirttiği gibi, Yeni Kantçılık, Yeni Hegelciliği ortaya çıkarmıştır ve bu iki akım birbirini şart koşmaktadır. Beyer’e göre, Yeni Hegelcilik, Hegel’in felsefesinin “kalbi” olan diyalektiği göz ardı etmektedir.⁵³⁵ Bu, Yeni Hegelciliğin, Hegel’in diyalektiğini bir tarafa bırakan garip bir “Hegelcilik” olduğu anlamına gelmektedir.⁵³⁶ Bu akımın kurucusu olarak Wilhelm Dilthey görülmektedir. Dilthey aynı zamanda, Georg Lukács’ın “empyralist-gerici” (Alm. “*imperialistisch-reaktionär*”;

533 Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen: Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (Siyasal Olanın Kavramı: Bir Önsöz ve Üç Ek İle 1932 Yılı Metinleri)*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1996, ss. 20, 26. Schmitt’in, Hegel’in diyalektik kuramını indirgemeci ve çarpık bir şekilde yorumlamasını “Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen” adlı çalışmada sergilemeye çalıştım (Bkz. Göçmen, D., “Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen” (“Rosa Luxemburg’da Siyasal Olanın Kavramı: Carl Schmitt’in Siyasal Olan Kavramı ile Hesaplaşma”), *Dokumente der internationalen Rosa Luxemburg Konferenz 2009*, Dietz Verlag (Nachfolger), Berlin, 2009, s. 220-228.

534 Yazıda “Aydınlanmacılık” olarak çevrilen kavramın Almanca karşılığı “Aufklärung”dur. Bu kavram, Türkçeye genel olarak “Aydınlanma” olarak çevrilmektedir. Bu çeviri önermesi birçok bakımdan yanıltıcıdır. Burada yazının çerçevesini aşmamak için en önemli neden öne çıkarılacaktır. “Aydınlanma” kavramı bütün zamanlara yayılabilir ve bütün konularla ilişkilendirilebilir salt bir süreç kavramıdır. Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nde kavramı bu geniş anlamında kullanmaktadırlar. (Bkz. Horkheimer, M. ve Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar)*, Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, c. 3 içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.) Oysa “Aufklärung” (İng. *Enlightenment*, Frz. *Les lumières*, İtal. *Illuminismo*) kavramının hem felsefi ansiklopedik ve sözlük anlamı vardır hem de Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde kullandığı anlamda, onsekizinci yüzyıla özgü hem epistemolojik hem de bir devir veya çağ kavramına işaret etmektedir. Özellikle toplum felsefesi çerçevesinde kullanılmaktadır ve aynı zamanda burjuvazinin, metafiziksel-teolojik dünya görüşünün kurtulmak için ortaya çıkan değişik entelektüel ve toplumsal hareketleri betimleyen özgün felsefi ve ideolojik bir kavramdır. (Bkz. Winfried Schröder, “Aufklärung”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, cilt 1. ss. 276-285.) Özellikle bu onsekizinci yüzyıla özgü entelektüel ve toplumsal bir hareket betimlemesinin “Aydınlanma” olarak çevrilmesi durumunda asıl anlamının kaybolduğu kanısındayım. Zira Hilmi Ziya Ülken de kavramı sadece “Aydınlanma” olarak çevirmek yerine “Aydınlanma Devri” olarak çevirmeyi yeğlemiştir. (Bkz. H. Z. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.) Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde kullandığı özgün anlama en yakın Türkçe karşılık “Aydınlanma Hareketi” olabilir, çünkü Hegel, hareket boyutunu vurgulamak için söz konusu bölümde “parti” veya “partiler” kavramını da kullanıyor. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 425 (§ 575)). Bundan dolayı söz konusu kavramı bu yazıda kısa ve öz olarak “Aydınlanmacılık” olarak çevireceğim.

535 Beyer, W. R., *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen (Hegel-Tabloları: Hegel-Yorumlarının Eleştirisi)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967, ss. 71-74.

536 Yeni Hegelcilik kelimesinin geniş anlamında alınacak olursa, Hegel’den sonra gelen ve felsefi çabalarında şu veya bu şekilde Hegel’in felsefesinden yola çıkan bütün felsefi akımları içerebilir. Örneğin Yaşlı ve Genç Hegelcilik de buna dâhil edilebilir. Fakat W. R. Beyer’in de belirttiği gibi, “Yeni Hegelcilik” ad altında anılan ve içinde birçok farklılığı barındıran akım, özellikle yirminci yüzyılın başında ilk olarak Hollanda’da ve Almanya’da ortaya çıkmıştır. Alman faşizminin etkisi altında olan ve ona bir oranda düşünsel temel hazırlayan bu düşünürlerin birbirleriyle ve Hegel’in felsefesiyle olan ilişkisini Beyer, yukarıda anmış olduğum *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen* adlı çalışmasında sergiliyor (age., ss. 70-78).

ing. "imperialist reactionary") olarak tanımladığı, yirminci yüzyılın başlarında özellikle Almanya'da etkili olan ve yayılcı Alman siyasetini felsefî olarak gerekçelendirmeye çalışan "Yaşam Felsefesi"nin (*Lebensphilosophie*) önde gelen isimlerindendir.⁵³⁷

Dilthey, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne ön gelen yazılarına dayanarak Hegel'in bir gençlik tarihini sunmaya çalışıyor. Ne var ki, bu sunuşunda, bildiğimiz tanıdığımız düşünür Hegel'i yeniden bulmak neredeyse mümkün değildir.⁵³⁸ Yukarıda belirtmiş olduğum nedenlerden dolayı Dilthey'in sunmuş olduğu Hegel'in gençlik tarihinde, Hegel'in, Aydınlanmacılık ve 1789 Fransız Devrimi ile olan ilişkisi merkezî bir yer tutuyor. Bu, bir rastlantı değildir elbette; çünkü Fransız Devrimi, onun öncesinde ve sonrasında yaşanan felsefî hesaplaşmalar, siyasî kavgalar ve sınıf çatışmaları, tüm Klasik Alman Felsefesi'nde olduğu gibi, Hegel'in felsefesinde de kilit bir öneme sahiptir. Dilthey, bu konuyu seçmekle Marx'ın Hegel yorumu karşısına, Beyer'in deyiimiyle, ortaya başka bir "Hegel-Resmî" koymak istemektedir. Marx'ın Hegelci felsefede akılcı ve devrimci olarak tanımladığı boyutları, Dilthey bir tarafa iterek, Hegel'in tutucu ve gerici anlamda yorumlanabileceğini düşündüğü yanlarını 'asıl' veya 'gerçek' Hegel olarak göstermeye çalışmaktadır. Bu amaçla Dilthey, Hegel'in felsefesini Aydınlanmacılık'ın köklü bir eleştirisi olarak sunmaktadır.⁵³⁹ Ona göre Hegel felsefesinin temelini ve özünü mistik bir panteizm oluşturmaktadır ve Hegel, Dilthey'a göre, diyalektikçi değil, mistik bir metafizikçidir.⁵⁴⁰ Bu yoruma göre, Hegel'in gelecek ideali Fransız Devrimi'nin Almanya'da da gerçekleştirilmesi değildir. Tersine, onun asıl amacı Almanya'da "dinselliğin" (*Religiösität*) gerçekleştirilmesidir.⁵⁴¹ Aynı şekilde yine Dilthey'in iddiasına göre, Hegel kendisini 1789 Fransız Devrimi'nin etkisinden giderek kurtarıp dini reforme etmeye çalışmıştır.⁵⁴² Burada dinin reformu ile kastedilen, genel olarak tahmin edilen, Hegel'in de takipçisi olduğu Reformasyon ile başlayan ve Fransız Devrimi'nde devlet ve din işlerinin birbirinden ayrılmasıyla doruk noktasına ulaşan uzun reformlar ve devrimler süreci değildir. Dilthey'in kastettiği reform,

537 Lukács, G., Beyer'in çalışmasından yirmi yıl önce yayınlanmış olan *Genç Hegel* adlı klasik çalışmasında Yeni Hegelciliğe dair eleştiriden birçok bakımdan daha aklı ve her şeyden önemlisi Yeni Hegelciliği tarihselleştirmektedir. Şöyle diyor Lukács: "Bundan dolayı emperyalist dönemde klasik [Alman] felsefesinin 'rönesansı', Hegelci diyalektiğin yenilenmesi veya devam ettirilmesi değildir, Hegelci tarihciliğin somutlaştırılması değildir, aksine Hegelci felsefeyi Yeni Kantçılığın emperyalist-gerici yeniden yapılandırılmasının hizmetinde kullanmak için bir denemidir" (Lukács, G., *Der junge Hegel* (*Genç Hegel*), Luchterhand, Neuwied ve Berlin, 1967, *Werke* (Eserler), c. 8, s. 16).

538 Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Hegel'in Gençlik Tarihi*), Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1905.

539 *Age*., s. 121.

540 *Age*., s. 60. Bu bağlamda Hans Heinz Holz'un bir belirlemesi şon derece anlamlıdır: "Dilthey, materyalist tarih kuramını üstlenmeye ne kadar az hazır ise, HEGELCI diyalektiğin amansız şiddeti de onun tarafından o kadar az üstlenilmiştir" (Holz, H.H., "Metaphyk", bkz. *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988, s. 141).

541 Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, s. 199.

542 Dilthey, kitabının başlarında (*age*., ss. 74-75) Hegel'in öğrencilik yıllarında Fransız Devrimi'nin etkisinde kaldığını belirttikten sonra ilerleyen sayfalarda onun etkisinden kurtulduğunu kanımca başarısız bir şekilde göstermeye çalışıyor. Dilthey'a göre Hegel'in ta ilk yazılarında bile Fransız Devrimi'ne karşı olan düşüncelerinin izlerine rastlamak mümkündür. Dilthey, Hegel'i Schleiermacher gibi romantik düşünürlerin geleneğine yerleştirerek şöyle diyor: "Ve bu adamların devrimci Fransa'ya karşıtlığının bütün keskinliği burada dahi Hegel'de kendisini belli ediyor." (*age*., s. 145). Oysa Hegel'den bu yana felsefî tartışmaları ve felsefede yaşanan kavgaları anlamak isteyen her felsefecinin okuması gereken Joachim Ritter'in klasik eserinde tersi bir sonuca ulaşılıyor (Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel* (*Metafizik ve Politik: Aristoteles ve Hegel Üzerine Araştırmalar*), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1969, s. 195): "Ama ne terör deneyimi ne de devrimin olumlu ve istikrarlı siyasî çözümlere götürmediğine dair eleştirel idrak ediş, Hegel'i onun karşıtı yapabilir. Devrimle tarihin gündemine konan sorunların olumlu çözümü, Hegel için kaçınılmaz olarak zamanın önüne konan bir görev olarak kalmaktadır. Hegel, Fransız Devrimi'ni hep tasvip etmiştir; bu tasvip edişten daha açık bir şey yoktur ve buna karşın bu gözden kaçmaktadır, çünkü onun devrimle hesaplaşarak çözdüğü sorun, sonra zamanın bakış çerçevesinden kaybolmaktadır; böylece sonunda bağlantılar da anlamsızlaşmaktadır ve bu bağlamda gelişen sorun da aynı zamanda görülmeyen olmaktadır."

bu sürecin bir nevi geriye döndürülmesidir. Örneğin Dilthey'in ima etmesine göre, Hegel, din ve devlet işlerinin, siyaset ve dinin birbirinden ayrılmasına karşıdır. Kısacası, Dilthey'in sunmuş olduğu genç Hegel'in tarihine göre, Hegel, romantik bir düşündürdür, Alman milliyetçisidir, anti-semittir ve devrimi reddeden geriye dönük bir 'reformcudur' Genç Hegel'e dair bu muhafazakâr-gerici yorum bugün değişik biçimlerde bazı güncel yaklaşımlarda da etkisini gösteriyor. Örneğin Vittorio Hösle'nin çalışmalarında bunu belirgin bir şekilde gözlemek mümkün.⁵⁴³ *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilgili bölümüne dair doğrudan yorumuma, genç Hegel'in gelişimine dair bu muhafazakâr-gerici yorum önermesine karşı iki noktayı öne çıkararak başlamak istiyorum.

Birincisi; Hegel'in genç dönemine ilişkin önerilen bu geriye dönük romantik yorum, yukarıda da belirttiğim gibi, Lukács tarafından bugün artık Hegel araştırmalarında başvuru klasik eserlerden birisi olan *Genç Hegel* adlı çalışmasında köklü bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Tarihsel olarak son derece önemli olan bu çalışmasında Lukács, Hegel'in ilk yazılarının özü itibarıyla teolojik olmadığını, tersine, o sıralar Aydınlanmacılık'ın gündeminde olan bazı sorulara cevap ararken kaleme alındığını inandırıcı bir şekilde gösteriyor.⁵⁴⁴ Lukács, Hegel'in yakın arkadaşı olan Niethammer'e yazmış olduğu mektuplardan uzun uzun aktarır, Hegel'in hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, Fransız Devrimi'ni desteklediğini belgeler.⁵⁴⁵ Eğer Hegel, Fransız Devrimi'ne ilişkin eleştirel bir duruş sergiliyorsa –ki sergiliyor– bu, Fransız Devrimi'nin özüne değil, onun ayrıntılarına, yani yönetimin özellikle Almanya'da kitle tabanından yoksun ve kitleleri harekete geçirmekten uzak, aşırı merkezileştirilmesine yol açan "Code Napoléon"un 11 Şubat 1808'den itibaren uygulanış biçimine ilişkindir.⁵⁴⁶

İkincisi; bugün artık birçok Hegel araştırmacısı, Lukács'ın yorum önerisini takip etmeyi yeğliyor. Örneğin Hegel'in eserlerinin *Suhrkamp* baskısının editörleri Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Hegel'in gençlik yazılarının bazılarının onun felsefî gelişimi açısından

543 Hösle'ye aşağıda döneceğim.

544 Lukács, genç Hegel'in teolojik konular üzerine yapmış olduğu araştırmalara dair şöyle bir açıklama getiriyor: "Ama somut olarak araştırılması gerekir: Birincisi; genç Hegel'in dinle uğraşmasının özü nedir; ve ikincisi; bu sorunsalın tarihsel temeli nedir, onun koşulları ve şartları nelerdir? Önce ikinci soruya dönecek olursak, özellikle Hristiyanlık olmak üzere, dinlerin tarihsel içeriği, tarihsel etkisi, Reimarus'dan Lessing'e kadar Alman Aydınlanmacılığının sürekli merkezi sorunlarından birisi olagelmıştır. Ve bu sorun Hegelciliğin dağılışı döneminde Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach gibilerinin yazılarında yeniden gündeme gelmektedir. O halde genç Hegel bu sorunsal ile Alman Aydınlanmacılığının genel çizgisi içindedir. Engels, Feuerbach bağlamında bu olgunun asıl nedenlerini ortaya çıkarmıştır: 'O zamanlar siyaset çok dikenli bir alandı ve bundan dolayı temel mücadele dine karşı yöneldi; bu, o zamanlar, özellikle 1840'dan sonra dolaylı olarak aynı zamanda siyasi mücadeleydi'" (*Der junge Hegel*, s. 42). Ve ekliyor Lukács: Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne öngelen yazıları "temel eğilim olarak Hristiyan dinine karşıdır" (a.g.e., s. 43). Çünkü: "genç Hegel için Hristiyanlığı pozitif dini, despotluğun ve baskının bir dayanağı olmuştur" (a.g.e., s. 52; ayrıca bkz. a.g.e., ss. 35-104) ve Hristiyanlık dini artık "sömürücülerin ve baskıların bir dini" olmuştur (a.g.e., s. 101). Lukács'ın, Hegel'in Fransız Devrimi ile ilişkisi üzerine ayrıntılı incelemesi için bkz. a.g.e., ss. 67-96 ve 552-572.

545 A.g.e., ss. 552-572. Örneğin Hegel, Niethammer'e yazdığı 13 Ekim 1806 tarihli mektupta, Fransız ordusunun o sıralar yaşadığı Jena şehrinin işgali karşısında duyduğu sevinci şöyle dile getiriyor Hegel: "İmparatorun (Napoléon'un) –bu dünya ruhunun– şehirde at üstünde keşfe çıktığını gördüm; –böyle bir bireyi görmek gerçekten güzel bir duygu; burada bu noktada yoğunlaşmış, at üstünde oturur halde dünyaya sirayet ediyor ve ona hükmediyor" (bkz. *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1 (1785-1812), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, s. 119). Hegel, bu tutumundan dolayı bazı milliyetçilerin 'vatan hainliği' suçlamasına maruz kalmıştır. Ama unutmamak gerekir ki, Wolfgang Goethe de benzer bir tutum sergilemiştir ve burada selamlanan, yabancı bir orduyun bir ülkeyi işgalinden çok, bu işgalin getirdiği toplumsal ve siyasal ilerlemelerdir. Hegel, Frommann'a yazdığı 17 Kasım 1807 tarihli mektupta bunu şöyle ifade ediyor: "Aksi taktirde bu yavaş halkın [Alman halkının] yapmak için yıllar ve günlere gereksinim duyduğu işi, Fransızlar (Almanya'da) bir günde halletti" (a.g.e., ss. 128-129).

546 Lukács, *Der junge Hegel*, s. 557. Hegel, ayrıntılara ilişkin eleştirisini, düşünür Niethammer'e yazdığı 11 Şubat 1808 tarihli mektupta dile getirmektedir (bkz. *Briefe von und an Hegel*, c. 1 (1785-1812), 1952, ss. 218-219).

pek bir önem arz etmediğini düşündüklerinden dolayı, bunları yirmi ciltlik toplu eserlerinin baskısının dışında tutmayı yeğlediklerini açıklıyorlar. Günümüz Hegel araştırmacılarından Thomas Sören Hoffmann, “düşünür Hegel”in 1801’den itibaren yayınlanan yazılarıyla, daha doğrusu, sıkı bir ölçü uygulayacak olursak, *Tinin Fenomenolojisi* ile başladığını yazıyor.⁵⁴⁷ Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hegel’in felsefesine dair yapılmış olan araştırmaların sonuçlarının göz ardı edilemeyeceği açık. Bunu, Dilthey’in Marx’ın Hegel yorumu karşısındaki kaygısını paylaşan düşünürler de üstü kapalı olarak kabul etmek zorunda kalmış bulunuyor. Bu düşünürler Dilthey’in çarpık yorumunun artık olduğu gibi savunulamayacağını kabul etmiş görünüyorlar. Bundan dolayı onun yapmış olduğu yorumun zayıflatılmış bir biçimini savunmayı yeğlemektedirler. Bunlar, Dilthey’in yaptığı gibi Hegel’i Karşı-Aydınlanmacı olarak göstermek yerine -zira bu tezin hiçbir dayanağı bulunmamaktadır-, Hegel’in felsefesinin Aydınlanmacılığı ve Karşı-Aydınlanmacılığı birleştirdiğine dair yumuşatılmış benzer bir sav ileri sürüyorlar.⁵⁴⁸ Bu yorumu geliştirmeye çalışan düşünürlerin başında gelenekçi Hans-Georg Gadamer gelmektedir. Vittorio Hösle, Gadamer’in gelenekçi Hermeneutik felsefesini takip eden ve Hegel’in felsefesinde Aydınlanmacılığı ve Karşı-Aydınlanmacılığı birleştirdiğini savunan yeni Hegel yorumcularındandır. Hösle, modern felsefenin iki aşırı uç, Aydınlanmacılık ve Karşı-Aydınlanmacılık, arasında gidip geldiğini ileri sürmektedir. Hösle’ye göre, antik felsefede bu zıtlaşmayı bir “sentez” ile aşan düşünür Platon’dur; modern felsefede ise, başta Hegel olmak üzere Alman idealist düşünürlerdir.⁵⁴⁹ Hösle, sentezden, örneğin Hegel’in aşarak-kapsama (*Aufheben/Aufhebung*) kavramı ya da nicel-nitel diyalektiği çerçevesinde formüle ettiği mantıksal ve tarihsel (doğada ve toplumda) sıçrama sonucu yeni ve mantıksal olarak daha üst kavramlar dizgesinin veya tarihsel olarak daha ileri ve üst ilişkilerin oluşmasıyla şekillenen sentezi anlamıyor. Tersine, o, eklektik bir şekilde yan yana konan mantıksal ve tarihsel olarak birbirlerine yabancı ilkelerin bir arada tutulmasını savunan, örneğin J. S. Mill’in düşünce yapısına özgü tez-antitez anlayışını sentez olarak tanımlar gibidir. Ancak bilindiği üzere Hegel, bu tür iki boyutlu diyalektik anlayışını Fichte bağlamında ta ilk yazılarından itibaren eleştirmiştir ve yadsımanın-yadsıması (*“Negation der Negation”*) olarak anılan sentez boyutunu ekleyerek üç boyutlu bir diyalektik kuramı önermiştir. Kapalı olmasından dolayı Marx ve Engels’in “muhafazakâr” diye eleştirdiği Hegel’in sistemi dahi Hösle’nin anladığı türden tarihsel ilerlemeyi durdurmak isteyen bir muhafazakârlığa temel oluşturmamaktadır.⁵⁵⁰

Buraya kadar aktarılanlardan da görüleceği gibi, Hegel’in Aydınlanmacılık ve Fransız

547 Hoffmann, T.S., *Georg Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik (Georg Wilhelm Hegel: Bir Hazırlayıcı Giriş)*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004, s. 75.

548 Burada Karşı-Aydınlanmacılıktan ne anlaşıldığını ele almak mümkün olmadığı için, bu akımın başta gelen isimlerine işaret edip geçmek istiyorum. Karşı-Aydınlanmacılık düşüncesinin önde gelen isimleri Burke, Gobineau ve Schleiermacher gibi yazarlardır. Bu yazarlar Aydınlanmacılık düşüncesi karşısında gerici bir duruş geliştirmeye ve onun tarihsel kazanımlarını geri çevirmeye çalışmışlardır (Bu konuda ayrıntılı çalışma için bkz. Losurdo, D., *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen (Tarih Uğruna Kavga: Tarihsel Revizyonizm ve Onun Mitleri)*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007. Losurdo’nun bu kitabının kısa bir tanıtımı için bkz. Göçmen, D., “Tarih, Felsefe ve Siyaset: Domenico Losurdo ve Tarih Uğruna Kavga” *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 1(2007), ss. 199-208).

549 Hösle, V., “Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenauflärung” (“Ahlaki Refleksiyon ve Kurumların Çözülüşü. Aydınlanmacılığın ve Karşıaydınlanmacılığın Diyalektiği Üzerine”), *Hegel-Jahrbuch 1987*, Germanial Verlag, Bochum, 1987, ss. 108-116.

550 W. R. Beyer’in eserinde gösterdiği gibi, Hegel’in sistemi dahi o zamanlar geri olan Almanya’da devrimci bir amaçtan dolayı kapalı olarak kurgulanmıştır. Hegel’in kurguladığı türden kapalı sistemler, okul kurma eğilimi göstermektedir ve Hegelci sistem devrimci etkisini Almanya’da ancak sistem “delayımı” ile oluşan okul veya okullar aracılığıyla gösterebilir (Bkz. Beyer, *Hegel-Bilder: Kritik der Hegel-Deutungen*, s. 38).

Devrimi ile olan ilişkisi hâlâ gündemde bulunmaktadır. Bu doğal olarak yeni araştırmaları ve açıklamaları gerekli kılmaktadır. Kuşkusuz, konu üzerine ayrıntılı çözümlemeler içeren Georg Lukács'ın *Genç Hegel* ve Joachim Ritter'in *Hegel und die französische Revolution* (*Hegel ve Fransız Devrimi*) adlı çalışmalarından sonra, konu hakkında söylenecek ne kalmıştır, diye sorulabilir. Gerçekten de temel olarak söylenebilecek yeni bir şey yok gibidir. Hegel'in Fransız Devrimi ile ilişkisi neredeyse tüm belgeleriyle ortaya konmuştur. Fakat kanaatimce Hegel'in kendi eserlerinin doğrudan Aydınlanmacılığı konu alan metinleri henüz yeterince derinlemesine incelenmemiştir. Bu nedenle bu çalışmada doğrudan konuyu ele alan bir metin derinlemesine çözümlenecektir. Bu çalışmada *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilgili bölümüne yakından bakılarak incelenecektir. Bu yazıda, Hegel'in felsefesinde ne Dilthey'in anladığı türden bir Aydınlanmacılık eleştirisi bulunduğu ne de onun felsefesinin Hösl'e'nin iddia ettiği gibi Aydınlanmacılık ve Karşı-Aydınlanmacılığın bir sentezi olduğu; tersine Hegel'in hem teorik hem de pratik felsefesi çerçevesinde Aydınlanmacılığa dair içten eleştiriler geliştiren ama devrimci Aydınlanmacı geleneğini sürdüren bir düşünür olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Klasik Alman Felsefesi Fransız Devriminin Felsefi Bir İfadesidir

Hegel'in felsefesinin Aydınlanmacılık ile Karşı-Aydınlanmacılığın bir sentezi olduğu savını ileri süren yorumcular, Hegel'in Lutherci teolojiyi savunmuş oluşunu ve felsefeyle bağlantılı olarak dine atfetmiş olduğu rolü temel alırlar. Örneğin Hösl'e'ye göre Hegel'in felsefesinde her şeyin olduğu gibi kalması için reformlar öneren bir çizgi vardır. Birçok yazılarında olduğu gibi, *Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar*'ında da Hegel açıkça "Ben Lutherciyim ve Lutherci olarak da kalmak istiyorum" diyor.⁵⁵¹ Thomas Sören Hoffmann'ın belirttiği gibi, Hegel devrimin Reformasyonsuz elde edilemeyeceğini düşünüyor.⁵⁵² Hoffmann, Klasik Alman Felsefesi'ni özgürlükçü felsefe olarak tanımlıyor. Hegel, "devrim Reformasyonsuz" mümkün değildir derken, bununla devrimin uzun veya kısa sürede vicdan özgürlüğünü gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmek istemektedir. Vicdan özgürlüğü sorunu Avrupa tarihinde Reformasyon ile gündeme gelmiştir.⁵⁵³ Fakat Klasik

551 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)*, cilt 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, *Werke (Eserler)*, cilt18 içinde, s. 94.

552 Hoffmann, T.S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004, s. 61.

553 Luther'in 95 tezinin ana konusu, inananların kiliseye günahlarından arınmak için ödemek zorunda olduğu para veya cezadır. Luther, kilisenin "tanrı" ile inanan "kul" arasına girip onu cezalarından arındırmayacağını ileri sürmekle kilisenin yeryüzündeki dinî otoritesini radikal bir şekilde sarsmaktadır. Ama böylelikle aynı zamanda onun en önemli gelir kaynaklarından birisine de saldırmış bulunmaktadır. Roma'daki merkezî otorite şimşeklerini bütün şiddetiyle Luther'in üzerine bu nedenle yönelmiştir. Luther, yazılarına yansıyan ve "Türkler"e ilişkin neredeyse ırkçılığa varan düşüncelerinden dolayı haklı olarak eleştirilir. Ancak bir Alman halk deyiminde de ifade edildiği gibi, banyo suyunu dökerken çocuğu beraber atmak gerekir. Luther, "tanrı" ve insan arasında konulanmış olan kiliseyi aradan çıkarmakla "tanrı" karşısında insanın sadece ve sadece kendi vicdanına karşı hesap vermekle yükümlü olduğunu dile getirmektedir. Böylelikle Luther, belki de istemeyerek, 95 tezinde ifade ettiği ve daha sonraki yazılarında gerekçelendirmeye çalıştığı gibi, (Hristiyan) insanın iç ve dış özgürlüğünü bir bütün olarak gündeme getirmiş oluyor. Zira Luther'in eleştirileri hukuk ve ceza sisteminin eleştirisiyle sınırlı değildir. Genel olarak feodal sistemin ekonomik ve siyasî sisteminden kaynaklanan bütün eşitsizliklerine de saldırır. Kuşkusuz, Luther örneğin bir Thomas Münzer kadar tutarlı değildir. Münzer, bütün özel mülkiyet kurumunu eleştiren düşüncelerle ortaya çıkıp bunun etrafında köylüleri örgütlemeye başlayınca bu sefer Luther, Münzer'in öldürülmesini sevip görmüştür (Thomas Münzer için bkz. Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution (Devrimin Teologu Olarak Thomas Münzer)*, Werke (Eserler), c. 2 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969). Daha sonraki tarihsel gelişmelerin de gösterdiği gibi, Reformasyonun gündeme getirdiği özgürlük sorunu genelleşip bütün insanlığın özgürlük arayışına dönüşmüştür (Luther'in 95 tezinin de içeren konuyla ilgili yazıları için kaynakçaya bakınız). Marx, *Das Kapital*'in özellikle birinci cildinde Luther'in zayıf yanlarını vurgulamak yerine onun tarihsel kazanımlarının değişik boyutlarını öne çıkarmaya çalışmıştır.

Alman Felsefesi'nin temsilcilerinin aralarında bu konuda önemli farklar vardır. Örneğin Kant'ın otonomcu iç özgürlük felsefesinden farklı olarak Hegel, bir diyalektik özgürlük kavramından yola çıkmakta ve vicdan (iç ve bireysel) ve toplumsal ilişkilerde (dış) özgürlüğü beraber düşünmektedir. Bundan hareketle Hegel, felsefi sistemini kurgularken Kant'tan çok daha radikal ve kapsamlı bir devrim düşüncesinden hareket etmektedir.

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde Klasik Alman Felsefesine dair şu belirlemeyi yapıyor:

Kantçı, Fichteci ve Schellingçi Felsefe. Bu felsefelerde Almanya'da tinin ulaşılmış olduğu durumda devrim, düşünce olarak temel edinilmiş ve dile getirilmiştir; bunun sonucu, [o], düşüncenin almış olduğu hali içermektedir. Özü dünya tarihinde anlaşılan bu devrimi, dünya tarihinde şu iki halk paylaşmıştır: ne kadar karşıt olsalar da veya tam da karşıt oldukları için, Alman ve Fransız halkı. (...) Almanya'da bu ilke düşünce, tin ve kavramdır, Fransa'da gerçekliğe ulaşmıştır.⁵⁵⁴

Kanımcı Klasik Alman Felsefesi'nin özünü bundan daha iyi tanımlamak mümkün değildir. Hegel burada Klasik Alman Felsefesi'ni 1789 Fransız Devrimi'nin felsefi bir ifadesi olarak tanımlıyor ve kendisini, yeniden sentezlediği bu felsefi geleneğin devamcısı olarak tanımlıyor.

Kuşkusuz, Hegel'in dönemin koşullarını değerlendirmesinde ve kendisinin gençlik yıllarında dört elle sarıldığı devrimci duruşunda değişiklikler ve özellikle 1820'li yıllardan itibaren bazı kırılmalar da olmuştur. Ama Hegel'in, Karşı-Aydınlanmacıların yaptığı gibi, Fransız Devrimi'nin kazanımlarını geri çevirmek gibi bir emeli hiçbir zaman olmamıştır.⁵⁵⁵ Örneğin 1808 yılının Ekim ayından itibaren devrimci enerjisini kuramsal çalışmalar üzerinde yoğunlaştırmayı daha anlamlı bulmaktadır. Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihinde yazdığı mektupta şöyle diyor Hegel: "Her geçen gün daha çok ikna oluyorum; kuramsal çalışma dünya'da pratik çalışmadan daha çok şey yaratmaktadır. Bir defa tasavvur uygarlığı devrimcileştirilince hakikat buna dayanamaz. Pratik çaba da eksik olmaz."⁵⁵⁶ Dikkat edilirse Hegel burada devrimci emellerinden vazgeçtiğini söylemiyor. Hakikatin devrimcileştirilebilmesi için, önce düşünme tarzının ve kuramın devrimcileştirilmesi gerektiğini belirtiyor. Engels de 1848-49 devrimci dalgasının sönümlemesinden sonra benzer bir belirlemede bulunmuştur.⁵⁵⁷ Bundan dolayı kimse onun devrimci emellerinden vazgeçtiğini iddia etmemiştir.

Elbette Hegel'in yukarıdaki belirlemesini dualist bir şekilde yorumlamamak gerekir. Hegel, önce teori sonra pratik, demiyor. Her iyi diyalektikçi gibi vurguyu belirleyici olana, yani dönemsel nedenlerden dolayı kuramın devrimcileştirilmesine yapıyor; ama bunu yaparken, pratik çaba da eksik olmayacaktır, diyor. Hegel'in felsefesine ancak bu açıdan bakınca onun on dokuzuncu yüzyıl devrimleri üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir.

Örneğin Luther'den aktardığı bir pasajda Luther, hüküm süren hukuk sisteminin çelişkilerini şöyle ifade ediyor: "Oysa, küçük hırsızları asarlar. ... Bunlar değneklerle bağlı tutuklu tutulur, büyük hırsızlar ise altın ve ipekler içerisinde kibirlenirler" (Bkz. Marx, K., *Kapital*, cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 609 (dipnot). Bilgi'nin çevirisini orijinal metinden yola çıkarak biraz değiştirdim).

554 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, c. 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, c. 20 içinde, s. 314.

555 Kanımcı bu konuda Hegel tarihçileri arasında yapılmış en önemli çalışma hala Jacques d'Hondt'a aittir. Bkz: Jacques d'Hondt, *Hegel in seiner Zeit (Hegel Kendi Döneminde)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.

556 Hegel, *Briefe von und an Hegel*, cilt 1 (1785-1812), s. 253.

557 Friedrich Engels'in Marx'a 13 Şubat 1851 tarihli mektubuna bakınız, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserler)*, c. 27 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1984, s. 191.

Domenico Losurdo'nun da belirttiği gibi, Almanya'da 1848 devriminden önce devrimci düşüncelerin yayılması genç Hegelciler'in çabası sonucu gerçekleşmiştir ve onlar bu devrimin sol kanadını oluşturmaktadırlar. Losurdo'ya göre Hegel, İtalya'da da devrimci düşüncelerin yayılmasında büyük rol oynamıştır; hatta Fransa'da devrimcileri "hegéliens" ("Hegelciler") olarak tanımlayanlar bile vardır.⁵⁵⁸

Hegel'e Göre Felsefenin ve Aydınlanmacılığın Görevi Nedir?

Hegel'in değişik tanımlamalarından bildiğimiz gibi, felsefe, çağını düşüncede kavramaktır. Birçokları Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki şu saptamasına gönderme yapıyor:

Nedir olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü *nedir* olan akıldır. Bireye dair, her birey zaten *kendi döneminin çocuğudur*; aynı şekilde felsefe de *dönemini düşüncede kavramaktır*. Herhangi bir felsefenin hüküm süren kendi dünyasının ötesine gidebileceğine inanmak, bireyin kendi döneminin üstünden atlayıp ötesine geçebileceğine, atlayıp Rodos'un ötesine geçebileceğine inanmak kadar akılsızlık olur. Onun kuramı gerçekten döneminin ötesine geçiyorsa, bu durumda o kendisine *nasıl olmalıdır*da bir dünya kurmaktadır; böyle bir dünya vardır, ama sadece onun sanında, istenilen her şeyin kurgulanmasına müsait olan yumuşak bir maddede vardır.⁵⁵⁹

Hegel burada kendisini Machiavelli ve Spinoza gibi düşünürlerin başlattığı gerçekçi toplum, devlet ve tarih kuramı geleneği içinde tanımlamaktadır. Bu gelenek, Platon ile başlayan ve gerçekliğin eleştirisi olarak dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda salt fantezide ütopyalar kuran ve böylece gerçekliğe yabancılaşan geleneğin gerçekçi eleştirisidir. Bu gerçekçi gelenek felsefe, toplum, devlet ve tarih kuramında gerçekten bir devrim yapmıştır. Hegel, yukarıda alıntılıdığım yerde, *nasıl olmalıdır* üzerine fanteziler üretmek yerine, nasıl olmasının mevcut olanda, yani hüküm süren koşulların içkin-eleştirel çözümlemesinde aranması gerektiğine işaret etmek istemektedir. Buna karşın Hegel'in bu sözleri sıkça pozitivist anlamda yorumlanmıştır. Oysa Hegel burada ne kadar büyük bir diyalektik olduğu göstermektedir. Gelecek, mevcut gerçeklikte değil de nerede aranabilir? Hegel burada ilk bakışta felsefenin dünyanın olası istikameti konusunda önermelerde bulunamayacağını ima eder gibidir. Oysa Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde felsefenin kendi dönemini düşüncede kavramasından ve bunu düşüncede yansıtmamasından ne anlaşılması gerektiği konusunda oldukça açıktır. Söz konusu *Dersler*'inde Hegel, felsefenin biçimsel olarak, gerçekliğe sadık kalarak, döneminin ötesine geçip dünyanın istikameti konusunda önermelerde bulunabileceğini düşünmektedir. Bu söylenenlerin *Tinin Fenomenolojisi*'nin arka planının anlaşılması bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde kelimenin gerçek anlamıyla bunu yapmaktadır ve birçok bakımdan siyasî bir programı andıran bu eseri, Fransız Devrimi'nin başta Fransa'da ve Almanya'da olmak üzere başka ülkelerde de izleyebileceği olası istikamet üzerine felsefî bir önerme olarak da okunabilir.

Burada Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazmış olduğu "Önsöz"de felsefesini açıkça olumlu olarak Fransız Devrimi ile ilişkilendirdiği herkesin bildiği paragrafları atlayıp

558 Losurdo, D., *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000, ss. 396-403.
559 Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke (Eserler)*, c. 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 26.

yukarıda işaret ettiğim ve daha yakından incelemek istediğim bölüme gelmek istiyorum. Üzerine daha yakından eğilmek istediğim bölümler *Tinin Fenomenolojisi*'nin VI. kısmına aittir. Bu kısmın konusu "Tin"dir. Hegel, bu bölüme yazmış olduğu girişte, bu kısım ile *Tinin Fenomenolojisi*'nin kurgulanmasında mantıksal bir geçiş ve sıçrama olduğuna işaret ediyor. Daha önceki kısımlarda Hegel bilinç, özbilinç ve akıl gibi teorik konuları ele alıyor. Hegel'e göre bunlar bilincin biçimleridir. Bu kısımda özellikle vurgulanan, tinin kendine dair bilgiye ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu biçimler, diğerlerinden farklı olarak, pratiktir, "gerçek tinlerdir, asıl gerçekliklerdir ve bilincin biçimleri olmak yerine, gerçek dünyanın şekilleridir."⁵⁶⁰ Bu ne anlama gelmektedir? Bu, Hegel'in tini ele aldığı bölümde sadece bilincin biçimleriyle değil, aynı zamanda gerçeklikle ve gerçekliğin yabancılaşmış türleriyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir. Ve hemen bir sonraki paragrafta Hegel'in eşanlamda kullandığı "idrak ediş" (Alm. *Einsicht*; İng. *Insight*) ve "Aydınlanmacılık" kavramlarıyla karşılaşırız.⁵⁶¹ Hegel, Aydınlanmacılık ile eşanlamda, "idrak ediş" kavramı yerine, daha sık olarak, "salt idrak ediş" kavramını da kullanmaktadır. Aynı paragrafta Aydınlanmacılığın görevini, kültürel ve düşünsel dünyayı aynı anda radikal bir şekilde değiştirmekte gördüğünü ifade ediyor. Şöyle diyor Hegel paragraf 442'de:

*Canlı ahlak dünyası, kendi gerçekliğinde tindir; tin kendi özüne dair soyut bilgiye ulaşınca, ahlaklılık, hukukun biçimsel genelliğinde yok olup gider. Bundan böyle kendi içinde ikiye bölünmüş tin, katı gerçeklik olarak kendi nesnelliğinin unsurunda kendisinin bir dünyasını, kültürel uygarlığını ve onun karşısında düşünce unsurunda inanç dünyasını, özün uygarlığını, betimler. Ama kendi kendisini kaybetmiş olmasından dolayı kendisine dönen tinin kavram tarafından kavranan her iki dünyası, idrak ediş ve onun yayılmasıyla, Aydınlanmacılık, karıştırılır ve devrimcileştirilir; ve bu dünyaya ve öbür dünyaya bölünmüş ve dağılmış uygarlık, ahlaklıkta kendisini özlük ve özü asıl kendisi olarak kavrayan, kendi dünyasını ve onun temelini kendisinden dışarı atmayıp, her şeyi kendi içinde yavaş yavaş söndüren ve vicdan olarak kendi kendisinden emin tin olan özbilince geri döner.*⁵⁶²

Hegel benzer bir düşünceyi paragraf 486'da ifade eder.⁵⁶³ Bu iki dünyada yaşanan devrim, tinin kendi kendisini gerçekleştirmesine yol açar.⁵⁶⁴ Görüldüğü gibi, Hegel burada Aydınlanmacılığın kültürel ve düşünsel dünyanın aynı zamanda devrimcileştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Tin" kısmında sergilemeyi amaçladığı şey, bunun pratik olarak nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir önermedir.

Burada Hegel Aydınlanmacılığı topyekûn bir devrim olarak tanımlamaktadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in Aydınlanmacılık tanımlaması onun özüne dairdir ve bu

⁵⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke (Eserler)*, cilt 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 326 (§ 441). Paragraf numaraları A. V. Miller'in Oxford University Press'den çıkan çevirisine (Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977) ve Aziz Yardımlı'nın İdea Yayınevi'nden çıkan çevirisine (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004) gönderme yapmaktadır.

⁵⁶¹ *Age*., s. 327 (§442).

⁵⁶² *Age*., ss. 326-327 (§ 442).

⁵⁶³ *Age*., ss. 361-362.

⁵⁶⁴ Devrim kavramını Hegel'in kullandığı anlamda kullanıyorum: Nicel birikim nitel sıçramaya, devrime ve dolayısıyla yeni bir şeyin ortaya çıkmasına yol açar. Hegel bu ilkeyi evrensel bir ilke olarak görüyor. Dolayısıyla onu hem doğaya, hem topluma hem de düşünceye uyguluyor. Toplumsal siyasal bağlamda bu, nitel sıçrama sonucu daha ileri bir toplumsal ve siyasal sistemin ortaya çıkması anlamına gelmektedir (Bkz. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, cilt 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, *Werke (Eserler)*, cilt 5 içinde, ss. 435-442).

yapıtında konunun genel olarak bilindiğinden hareket ederek Aydınlanmacılığın daha ayrıntılı bir tanımını sunmamaktadır. Çünkü Almanya’da onsekizinci yüzyılın son otuz yılında Aydınlanmacılık üzerine oldukça kapsamlı, yoğun ve çok farklı duruşların ortaya çıktığı tartışmalar yaşanmıştır. Hegel bu tartışmaları ön koştugu için, kavramın daha ayrıntılı tanımıyla zaman kaybetmek istemiyor gibi gözükmektedir.⁵⁶⁵ Hegel’in Aydınlanmacılık üzerine yapmış olduğu belirlemeler bütün eserlerine yayılmıştır. Burada bunların hepsini bir araya toplayıp sunmak bu yazının çerçevesini aşacaktır. Ama *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’inin üçüncü cildi Aydınlanmacılık felsefesinin bir sunumu olarak okunabilir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde ve *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’inde de Hegel Aydınlanmacılığın yararlılık (*Nützlichkeit*) ilkesiyle eş anlama geldiğinden hareket etmektedir. Ona göre Aydınlanmacılığın özü yararlılıktır (İng. *Utility*). Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde Aydınlanmacılığın özü veya aslı olarak belirttiği yararlılık ilkesi üzerine yazının sonunda döneceğim. Burada şu kadarını ifade etmek istiyorum: Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nin değişik yerlerinde yapmış olduğu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Aydınlanmacılığa ayrıca gerçeğe sadıklık, akla uygunluk ve dürüstlük gibi ahlakî değerler ve erdemler atfetmektedir. Hegel, Aydınlanmacılığın görevini kitlelerin batıl inançtan, ön yargıdan ve hatalı düşünce ve davranış biçimlerinden kurtarmakta görmektedir.⁵⁶⁶

Devrimin Kökeni ve Değişimin Biçimleri

Hegel, Aydınlanmacılığın özünü yararlılık olarak tanımlasa ve bunu açıkça savunsa da, önermiş olduğu radikal değişim çerçevesinde yararlılık ilkesinin sınırlarını aşan geleceğin tarihine dair perspektifsel bir bakış sunuyor denebilir. Hegel toplumsal yaşamın bütün alanlarını, yani aileyi, kültür dünyasını, ahlaksal, hukuksal ve siyasî yaşamı bir karşılıklı tanıma (Alm. *gegenseitige Anerkennung*, İng. *mutual recognition*) sistemi olarak tanımlıyor. Tanıma kuramı, Yeniçağ ve Modernlikte Adam Smith tarafından 1759 yılında yayınlanan *The Theory of Moral Sentiments* (Ahlaksal Duygular Kuramı) adlı eserinde ilk olarak kapsamlı ve sistematik olarak geliştirilen bir kuramdır.⁵⁶⁷ Smith, aynı zamanda bu kuramı Avrupa felsefe tarihinde toplumsal ilişkilere en kapsamlı bir şekilde uyarlayan ilk düşünürdür. Smith tanıma ilkesini açıkça yararlılık ilkesine karşı geliştirmiştir ve bu ilkeyi ‘kendimizi başkalarının gördüğü gibi görmek’ olarak tanımlamıştır. Bugün açısından dahi toplum ve ahlak felsefesi alanında tek diyebileceğimiz klasiklerden birisi olan bu eserde Smith, karşılıklı tanımayı ve tanınmayı bir karşılıklı yansıtma (“*mutual mirroring*”) sistemi olarak işliyor. Smith’e göre kendimizi başkalarında görmemiz ve başkalarının kendilerini bizde görmelerivetanımaları temel bir bireysel vetoplumsal gereksinimdir.⁵⁶⁸ Görebildiğim kadarıyla Hegel, Smith’ten ve *Hukuk Felsefesi* gibi daha sonraki eserlerinden farklı olarak, *Tinin Fenomenolojisi*’nde sınıf kuramını açıkça kullanmıyor. Ama o, meselenin temelinde

565 Bu dönemin tartışmalarını belgeleyen metinlerin bir bölümü için bkz: Ehrhard Bahr (yay.), *Was ist Aufklärung? (Aydınlanmacılık Nedir?)*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1974. Daha geniş bir derleme için bkz. Raffaele Ciardone (yay.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung – Texte und Darstellung (Alman Aydınlanmacılığının Felsefesi – Metinler ve Temsiller)*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co, 1990.

566 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 401-402 (§§ 542, 543).

567 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

568 Smith’in bu ilkesini *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* adlı kitabımda ayrıntılı olarak tartıştım (bkz. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I. B. Tauris Academic, London ve New York, 2007).

sınıfsal sorunların yattığını çok iyi biliyor. Örneğin efendi-köle (*Herr-Knecht*) kuramı üst-düzyer soyutlukta düşünölen bir kuramdır ve karşılıklı tanıma ilişkisinin bulunmadığı yoğunlaşmaya aday her çatışmalı duruma uyarlanabilir. *Tinin Fenomenolojisi'*nde Hegel kitlelere tin ve bireylere bilinç veya özbilinç ve bazen de *özgün* veya *tikel* bilinç olarak göndermede bulunuyor. Hegel toplumu bir bireyselleşme süreci olarak tanımlıyor. Bireyler özbilince erişince ve yaşadıkları toplumsal alanların herhangi birisinde karşılıklı tanıma ilişkilerinden mahrum kaldıklarını hissedince, içinde bulundukları toplumsal ilişkileri doğal olarak karşılıklı tanıma ilkesine göre değıştirmeye çalışmaktadırlar. Onlar bunu bilinçli olarak yapmasalar bile, bunu günlük yaşamlarını sürdürürken neredeyse kaçınılmaz olarak hep yaparlar. Zira Hegel'e göre bütün etkinliklerimizin temeli ve amacı, toplumsal ilişkilerde karşılıklı tanıma ilişkileri yaratmaktır.

Bu açıdan Aydınlanmacılık kavramını geniş anlamda ele alırsak, sürekli aydınlanmanın ve sürekli devrimin toplumun doğası olduğunu belirtmemiz mümkündür. Tarihte devrimlerin niteliğı değışebilir. Ancak tarihte nitel sıçrama/değışim olarak devrimler, değışimin kendisini en yoğun, en radikal ve şiddetle ortaya koyarak,

toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak hep kalacaktır. Fakat bundan anlaşılabileceğı gibi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*nde üzerinde düşündüğü devrim çok somut ve yaşanan bir devrimdir –Fransız Devrimi. Bu bağlamda paragraf 543'te rahipleri, despotizmi ve kitleleri Aydınlanmacılığın “düşmanın üç yanı” olarak tanımlıyor; çünkü Hegel'e göre bunlar, “inanç” (“*Glaube*”) ve “batıl inancın” (“*Aberglaube*”) temsilcileridir -ki Hegel bu iki kavramı eşanlamda kullanıyor.⁵⁶⁹ Hegel'i takiben aşağıda bu iki kavramı ben de eşanlamda kullanacağım.

Fakat Hegel Aydınlanmacılığın düşmanı olarak tanımladığı bu üç sosyolojik ve politik kurum arasında önemli bir ayırım yapmaktadır. Hegel'in soyutlama yöntemine başvurarak yapmış olduğu bu toplumsal-yapısal ayırımın arka planını açıklamak için, burada önce onun Aydınlanmacılık ve inanç arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekmektedir. Her şeyden önce inanç, Aydınlanmacılığın veya salt idrak edişin karşıtıdır. Birbirlerinin karşıtı olan salt idrak ediş ve inanç, gerçek dünyayla ilişkili salt bilinç biçimleridir. Ama aralarında önemli bir fark vardır. İnanç, içeriğı olan aktüel hakikattir. Bundan farklı olarak salt idrak ediş, henüz gizil olarak vardır ve bundan dolayı henüz herhangi bir içerikten yoksundur. Salt idrak edişin içerik kazanabilmesi için, kendisini inanca karşı gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu ise ancak kitlelerde vücut bulmakla mümkündür. Aynı şekilde yine inançtan farklı olarak salt idrak ediş, kendi kendisini yansıtmaya yetisine sahiptir; bu nedenle o kaçınılmaz olarak eleştireldir ve kendisine dönüp, kendi kendisine bir aynada bakar gibi eleştirel olarak bakma yetisine sahiptir. Bu yeti onun özbilince erişmesinin önkoşuludur. Kısacası, Aydınlanmacılık veya salt idrak ediş, gerçekliğin bir parçası olsa da, onun içine karışmış olsa da, gerçekliğe dışarıdan, yani belli bir mesafeden eleştirel olarak bakabilmektedir. İnanç ise, tersine, kendinde kalmakta ve bundan dolayı da “kültür dünyasına özgün özel bir idrake sahip değildir.”⁵⁷⁰ Yani gerçek değildir (“*unwahr*”), diğeri bir deyişle gerçek dışı yanlış bir varlık sürdürmektedir artk. Dolayısıyla onun “gerçek dünyaya ilişkin dürüst olmayan amaçları vardır ve o (gerçek dünya –DG) hakkında çarpık idrake sahiptir.”⁵⁷¹ Bu gözlemleri Hegel'i doğal olarak “inanç

569 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 401.

570 Age., s. 399 (§ 539).

571 Age.

için öz (yalnızca) düşüncedir (“*Gedanke*”), kavram (“*Begriff*”) değildir” belirlemesine götürüyor.⁵⁷² Buna karşın salt idrak ediş, özbilinçtir, kavramdır ve dolayısıyla kendi kendisini mutlak olarak bilmektedir. Hegel inanç ve salt idrak ediş veya özbilinç arasındaki farkı, her ikisinin de düşünce biçimi olması nedeniyle biçimsel farka indirgese de, yukarıdaki betimlemelerden de anlaşılabilceği gibi, bunların “tamamıyla karşıt”, karşılıklı ilişkilerinin çelişki ilkesi temelinde şekillenmekte olduğunu belirtmektedir.⁵⁷³ Salt idrak ediş, inanç gibi gerçeklikle ilişkili olduğu için, kaçınılmaz olarak bütün gerçekliğin özü durumunda olan inançla bir ölüm kalım kavgasına girişmek zorundadır, o, kendi içeriğine ancak bu kavganın üzerinden ulaşabilir.⁵⁷⁴

Hegel’in inanç hakkında yapmış olduğu bu betimlemeler, örneğin kitlelere ilişkin belirlemelerinden oldukça farklıdır. Hatırlatmak için kısaca tekrarlayacak olursak; Hegel inanç kavramını aktüel dünya (Alm. *wirkliche Welt*; İng. *actual world*) kavramıyla eş anlamda kullanmaktadır. Onun yaklaşımındaki bu farkın nedenini açıklayabilmek için şimdi edimsel dünyada kimin ne yaptığını sorgulamamız gerekmektedir. Papazlar ve despotizm mevcut dünyanın yöneticileridir. Buna karşın kitleler papazların ve despotların kurbanıdır. Bunlar bin bir çeşit yonteme ve araca, ayak oyununa ve kurnazlığa, dolaba ve düzene başvurarak kitleleri baskı altında tutup süründürmektedir. Şöyle diyor Hegel:

O kitle bir *rahipliğin* aldatmacasının kurbanıdır. Rahiplik kıskançlık yüklü kibiri ile idrakin tek sahibi olarak kalmak, bu arada başka bencil çıkarlarını da korumak için çaba göstermektedir; aynı zamanda *despotizm* ile komplo kurmaktadır. Despotizm hakikî ve bu düşün dünyasının kavramsız sentezi olarak –tuhaf ve tutarsız bir öz– çokluğun kötü idrakinin ve rahiplerin kötü niyetinin üzerinde durur; halkın aptallığından ve onun rahiplerin aldatmacası sonucu şaşkına döndürülmesi aracılığıyla her ikisini de küçük görürcesine bağrında birleştirmiş olarak rahat hükmetme ve zevk ve keyfiyetini uygulama avantajına kavuşur; ama aynı zamanda onun kendisi de bu aynı aptal idraktır, aynı batıl inanç ve yanılıdır.⁵⁷⁵

Hegel, Aydınlanmacılığın “düşmanları”nın üç farklı yanının sergilediğimiz bu oldukça çelişkili ve yüksek basınçlı her an patlamaya hazır birliğinden dolayı hem onlara teker eker yaklaşırken hem de onlarla hesaplaşırken farklı araç ve yöntemlere başvurulmasını öneriyor. Aydınlanmacılığın dolaysız konusunun ‘üçkâğıtçı rahiplik’ ve ‘baskıcı despotizm’ olamayacağını düşünmektedir. Onun dolaysız amacı, kitleleri aydınlatıp, onları içine düşmüş olduğu batıl inançtan kurtarmaktır. Thomas Sören Hoffmann, Klasik Alman Felsefesi’nin siyasî kuramının konusunun temsil ilkesinin karşıtı olan katılım ilkesi olduğunu belirtmektedir. Hoffmann’a göre Kant, Fichte ve genç Hegel Fransız Devrimi’nde temsilciliği savunan düşüncenin karşısında katılımcılığı temel alan düşüncenin güçlendiğini düşünmektedirler.⁵⁷⁶ Bu belirlemenin genç Hegel ile sınırlanamayacağı ve Klasik Alman Felsefesinin düşünürlerinin hepsine olduğu gibi uyarlanamayacağı kanısındayım. Kant’ın katılım kuramı feodal sistemin katılımcı yapısı karşısında kuşkusuz önemli bir ilerleme olarak görülebilir. Ama örneğin “aktif” ve “pasif yurttaş” ayrımı çerçevesinde burjuva toplumunda siyasî katılımı ve karar yetkisini Kant, bazı kişi, meslek grupları ve erkeklerle

572 *Age.*, s. 400 (§ 541).

573 *Age.*

574 *Age.*, ss. 400-401 (§ 541).

575 *Age.*, s. 401 (§ 542).

576 Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*, s. 59.

sınırlamayı öngörmektedir.⁵⁷⁷ Hegel, siyaset felsefesi çerçevesinde Kant'ın bu sınırlayıcı katılım kuramını aşan toplumsal ve siyasal bir sistem üzerine düşünmektedir. Kant'tan farklı olarak Hegel, temsil ilkesinden çok katılım ilkesinin belirleyici olduğu toplumsal bir çerçeve arayışı içindedir.⁵⁷⁸ O, kitlelerin siyasî karar süreçlerine katılımının ön koşulunu, onların her şeyden önce aydınlatılmasında ve böylece gerçek çıkarlarının bilincine varmasında görmektedir. Bu bakımdan Kant, John Locke'a daha yakın iken, Hegel J.-J. Rousseau'ya daha yakın gözükmektedir. Yani Hegel'e göre sorun sadece, örneğin bugün artık temsili demokrasinin en temel araçları durumuna gelmiş olan seçimlere katılma veya seçme ve seçilme hakkıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bilinçli bir şekilde doğru karar verebilmek de gerekmektedir. Bu ise ancak toplumun farklı kesimlerinin çıkarları, bu çıkarların hangi araç ve yöntemlerle ifade edildiği ve genel toplumsal çıkarlarla nasıl ilişkilendiği hakkında doğru bilgi edinme ve bu bilgiyi eleştirel bir süzgeçten geçirebilmekle mümkün olabilir.

Aydınlanmacılık kitlelere dışarıdan yaklaşmaktadır. Fakat onun yeşertmek istediği ilkeler kitlelere içkindir, onlarda potansiyel olarak mevcuttur. Bu nedenle söz konusu ilkeler henüz kavramlaşmamış ve tam olarak bilince çıkmamıştır. Aydınlanmacılık dürüst idrak ediş ile kitleleri bilinçlendirerek onları rahiplerin ve despotların elinden çekip almak zorundadır. Bunu yaparken Aydınlanmacılığın kitlelerde gizil olarak var olanı bilince çıkarıp kavramlaştırması gerekmektedir. Böylelikle kitlelerin arasında güç ve içerik kazanmak için gerekli önkoşulu sağlamış olacaktır.⁵⁷⁹ Yukarıda da belirttiğim gibi, Hegel Aydınlanmacılığın kitleler arasında inanca karşı geliştirmiş olduğu etkinliği yıkıcı bir çaba olarak değerlendirmekte ve bunu önce *evrimci* bir süreç olarak tasarlamaktadır. Bu nedenle bu süreci, “sessiz yayılmaya veya bir kokunun direniş göstermeyen alana *yayılmasına*” benzetmektedir.⁵⁸⁰ Ama bu yayılma, sonunda nitel veya *devrimci* bir sıçrama yapar ve Aydınlanmacılığın dürüst idraki, kitlelerin bilincine dönüşür. Bu aşamaya ulaşıldığında inancın içeriği artık boşaltılmıştır ve böylece o artık bütün *özünü* kaybetmiştir. Böylelikle rahipliğin ve despotizmin kurmuş olduğu baskıcı ve üçkâğıtçı sistem kitlelerin karşılıklı tanıma ve tanınma ilkesine dayalı toplumsal bir sistem kurmak için gerçekleştirmiş olduğu saldırısı karşısında çöker. Dolayısıyla Aydınlanmacılığın geliştirmiş olduğu etkinlik sadece yıkıcı bir eylem değildir, tersine aynı zamanda ileriye dönük yeniye kurmayı amaçlayan yapıcı bir eylemdir.

Yukarıda aktardığım paragraflara öngelen ve ahlaksal düzen, suç ve ceza gibi sorunları işlediği paragraflarda Hegel, inanç ve despotik düzenin nasıl çökebileceğini uzun uzun anlatıyor. Burada bu paragrafları ve yine Aydınlanmacılığın inanca karşı sürdürmüş olduğu ölüm kalım kavgasını uzun uzun işlediği paragrafları atlıyorum. Bu paragraflarda Hegel, örneğin inancın nasıl direnmeye çalıştığını, hangi dili, yöntemleri ve araçları kullandığını, bu kavgada Aydınlanmacılığın kendisinin nasıl bir inanca dönüştüğünü ele alıyor. Bunlar son derece güncel olsa da burada üzerine eğilmemiz, bizi benim sergilemeye çalıştığım

577 Kant, I., *Metaphysik der Sitten (Ahlakın Metafiziği)*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, cilt 8, s. 433.

578 Örneğin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin “Sivil” ve/veya “Burjuva Toplumu” kısmında bunun izlerine rastlamak ve bu açıdan okumak mümkündür. (Bkz. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ss. 339-398.)

579 Hegel'in bu gözlemi, Lenin'in *Ne Yapmalı* adlı çalışmasında kendi tarihsel araştırmalarına da dayanarak geliştirdiği sosyalist devrim kuramına kaynaklık eden en önemli belirlemelerden birisidir. Lenin'in çok tartışılan ama kaynaklarıyla beraber ele alınmadığı için açıklık kazandırılmayan sosyalist düşüncenin işçi sınıfına dışarıdan taşınabileceğine dair savı bu açıdan okunduğu zaman daha anlaşılır olabilir.

580 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 402 (§ 545).

konunun dışına itecektir. Yazının girişinde yararlılık ilkesine geri döneceğimi belirtmiştim. Şimdi bu konuya dönerek Aydınlanmacılığın ve bir oranda da Hegel'in toplum felsefesinin tarihsel sınırlarını sorgulamak istiyorum.

Yararlılık İlkesi veya Aydınlanmacılık: Hegel'in Toplum Felsefesinin Tarihsel Sınırları

Yazının girişinde de belirttiğim gibi, Hegel sadece Aydınlanmacılığın savunuculuğunu yapan naif bir düşünür değildir. Onun Aydınlanmacılığa karşı ciddi eleştirileri de var. Ama bu eleştiriler, Dilthey'in iddia ettiğinin tersine, Aydınlanmacılık karşıtı geriye dönük romantik bir eleştiri değildir. Höle'nin ileri sürdüğünün tersine Aydınlanmacılığı Karşı-Aydınlanmacılık ile uzlaştıran bir eleştiri de değildir. Aksine Aydınlanmacılığa içten bakan, onu ilerletmek isteyen bir eleştiridir. Hegel'in tüm eserlerinde Karşı-Aydınlanmacılığın olumlu anlamda izlerine rastlamak bile mümkün değildir. Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi*, inanç ve despotizmin köklü eleştirisinin yanında, Aydınlanmacılığın bir iç eleştirisi olarak da okunabilir aynı zamanda. Örneğin Hegel'in ontolojik nesnel-idealist diyalektik kuramı Kant'ın aşkınsal-olgucu ve Fichte'nin iki boyutlu (tez-antitez) öznelci-idealist diyalektik kuramının eleştirisi olarak okunabilir. Onun özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümünde geliştirmiş olduğu algılama kuramı, İngiliz empirizminin ve on sekizinci yüzyıl Fransız duyusalı ("sensualist") felsefenin bir eleştirisi olarak görülebilir. Hegel'in bu eleştirileri Aydınlanmacı felsefenin epistemolojik kuramına yöneliktir. Ben burada özellikle Hegel'in sosyal ve siyaset felsefesiyle ilgilendiğim için, onun yararlılık ilkesine nasıl yaklaştığına bakarak, Aydınlanmacılığın toplum felsefesine yöneltmiş olduğu eleştirinin sınırlarına değinmek istiyorum.

Bir alıntıyla başlamak istiyorum. Paragraf 581'de –ki bu paragraf "Aydınlanmacılık" bölümünün son paragrafıdır ve hemen peşinden "Mutlak Özgürlük ve Terör" bölümü gelmektedir– Hegel şöyle diyor: "Salt idrakin konusunda iki dünya birleşmiştir." Hegel iki dünya kavramıyla hakikatin ve gerçekliğin dünyasını kastetmektedir. Görebildiğim kadarıyla yararlılık üçüncü dünyadır ve hakikati ve gerçeği birleştirmektedir. Hegel şöyle devam ediyor:

Yararlı olan, özbilinç onu iyice anladığı ve onda [her özbilinç –DG] *teker teker* kendi *pekinliğine*, kendi hazzına (onun *kendi için oluşuna*) sahip olduğu ölçüde nesnedir; özbilinç nesneyi bu şekilde *kavrar* ve bu kavrayış nesnenin *gerçek* özünü içerir (...); yani bu kavrayışın kendisi *gerçek bilgidir* ve bu ilişkide özbilinç aynı zamanda kendi kendinin dolaysız genel pekinliğine, kendi *salt bilincine* sahiptir; bu ilişkide aynı zamanda *gerçeklik*, mevcut olan ile *hakikat* birleşmiştir. Her iki dünya'da uyuşmuştur, gök yere indirilip yer yüzüne dikilmiştir.⁵⁸¹

Burada Hegel toplum ile doğa arasındaki, Marx'ın insan ile doğa arasında "madde değişimi" olarak betimlediği ilişkiye gönderme yapıyor. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde yapmış olduğu değişik açıklamalarından bildiğimiz üzere Hegel, yararlılık deyince, bu ilişkiyi kastetmektedir. Hegel, bu ilişkiyi sadece yararlılık çerçevesinde ele almayı dar bir anlayış olarak görüyor. Fakat yine de bu ilişkinin genel olarak yararlılık ilkesi çerçevesinde ele alınabileceğini düşünmektedir. Ama bir önceki paragrafta (§ 580) Hegel çok daha genel bir belirlemede bulunuyor. Şöyle diyor:

Yararlılık, inanca ya da hisse ya da kendisine kurgu (*Spekulation* –DG) diyen ve kendisini *kendindeye* kitleyen soyutlamaya ne kadar kötü görünse de, salt idrakin

581 *Age.*, ss. 430-431 (§ 581).

kendisini tamamlamayı gerçekleştirdiği odur; ve onda artık inkar etmediği kendi kendisinin nesnesidir; ve bu nesne de salt idrak için boşluğun veya salt öbür dünyanın değeri değildir.⁵⁸²

Bu paragrafta Hegel daha geniş bir belirlemede bulunuyor ve salt idrak edişin veya Aydınlanmacılığın kendisini yararlılık ilkesinde bir bütün olarak gerçekleştirmiş olduğundan söz ediyor. Burada Aydınlanmacılık kavramını ya yalnızca toplum-doğa ilişkisini kapsayan dar anlamda kullanmaktadır -ki bu durumda yukarıdaki belirleme anlaşılır olacaktır; çünkü bu, bir biçimde doğanın yasalarını doğadan başka bir yerde aramamak gerektiği ve doğanın yasalarının keşfedildikçe (doğa elde edildikçe) salt idrakın kendisini kendi nesnesinde tanıyabileceği anlamına gelmektedir. Ancak eğer Hegel, Aydınlanmacılık ve dolayısıyla yararlılık kavramını bu dar anlamda kullanıyorsa, ondan bu konuda bir açılım beklemek okurun hakkıdır. Zira Hegel daha sonra ahlak üzerine düşüncelerini sergileyecektir. Ama "Ahlaklılık" bölümünde Hegel, Kant'ın dar otonomluk ve özgürlük kavramlarını eleştirmekle meşguldür. Hegel'in Kant'a yönelik eleştirileri ne kadar haklı olsa da, bu çerçevede yararlılık üzerine de eğilmesini beklemek kaçınılmazdır; çünkü bu konu, çağdaş ahlak kuramı çerçevesinde tartışılmalıdır ve onun en temel sorunlarından birisidir. Ya da Hegel, yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Aydınlanmacılık ve yararlılık kavramını geniş anlamda, yani toplumsal ilişkileri de kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Bu durumda bu yaklaşımı, onun yararlılık ilkesine dayalı ilişkileri dışlayan tanıma kavramıyla çelişecektir. Bu soruda ısrar ediyorum, çünkü Hegel, örneğin David Hume⁵⁸³ ile Adam Smith⁵⁸⁴ arasındaki yararlılık kuramı üzerine yaşanan tartışmadan haberdardır, çünkü bu tartışma *Ahlakın Metafiziğinin Temellendirilmesi* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) adlı yapıtının hemen başında da belirttiği gibi, Kant'ı da derinden etkilemiştir.⁵⁸⁵

Bu soruya belki şöyle bir yanıt verilebilir: Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümlerini zaman baskısı altında yazmıştır ve kelimenin gerçek anlamıyla Fransız ordusunun Jena'yı işgal ettiği gece ancak bitirebilmiştir. Bu açıklama *Tinin Fenomenolojisi* için kabul edilebilir belki, ama çok daha sonra kaleme aldığı eserlerinde de yararlılık ilkesine ilişkin herhangi köklü bir eleştiri bulmamız mümkün değil. Bu noktada belki genel olarak Aydınlanmacılığın ve özel olarak da Hegel'in toplumsal felsefesinin sınırlarına varmış bulunuyoruz.

Ancak Hegel'in kendisi açıkça böyle bir eleştiri geliştirmemiş olsa da, örneğin paragraf 791 ve 792'de yararlılık ilkesinin sınırlarına işaret eder gibidir.⁵⁸⁶ Bu paragrafların *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümü olan "Mutlak Bilgi" bölümünde olması da bu açıdan son derece anlamlıdır. Paragraf 791'de Hegel, Aydınlanmacılığın gerçekleşmiş olduğu yararlılık ilkesi açısından özne-nesne ilişkisinde bir tersine dönüşün olduğunu, öznenin nesneleştirdiğini, nesnenin özneleştirdiğini, öznenin henüz nesne ile ilişkisinde kendi başına düşünen ve davranan ("*selbständig*") bilinçli ve özgür bir özne haline gelemediğini ima etmektedir. Hegel burada sanki yararlılık ilkesinin ve böylece Aydınlanmacılığın sınırlarına vardığımızı söylemek ister gibidir. Daha sonra yazmış olduğu eserlerinde, Hegel bu düşünceyi takip etmemiş, bundan sonuçlar çıkarmamış olabilir. Fakat bu, büyük oranda

582 *Age*, s. 428 (§ 580).

583 Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1978, s. 591.

584 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 20 ve s. 188.

585 Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Ahlakın Metafiziğinin Temellendirilmesi*), yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

586 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 577-578.

Hegel'in eserlerine dayanılarak yapılabilir. Örneğin bunu *Tinin Fenomenolojisi*'nin diğer topik konusu ve kavramı olan tanıma ("*Anerkennung*") kavramına dayanarak yapmak mümkün.

Nereden bakarsak bakalım, Hegel'in felsefesinin ortaya attığı bu soruyu Marx'ın çok ciddiye aldığını söyleyebiliriz. *Das Kapital*'de tanıma ilkesine dayanarak yararlılık ilkesinin ve dolayısıyla bu ilkeye dayalı kapitalist toplum ilişkilerinin köklü bir eleştirisini sunuyor bize. Özellikle *Das Kapital*'in birinci bölümünde Marx, yararlılık ilkesine dayalı toplumsal ilişkilerin insanların birbirini tanımasından, birbirini birbirinin aynası olarak görmesinden ve böylece birbirinde birbirini tanımasından çok, birbirini karşılıklı olarak tamamiyle yadsımaya ve karşılıklı dışlamaya götürdüğünü sergiliyor.⁵⁸⁷ Hegel eserlerinde Marx'ın bu gözlemine benzer düşünceleri açıkça dile getirmiyor -ki bu tarihsel açıdan anlaşılabilir ve açıklanabilir. Ama Hegel'in eserlerinde bunu az çok açıkça ima eden birçok belirleme bulmak hiç de zor değil. Aydınlanmacılık, yararlılık ilkesinde toplumsal felsefesinin sınırına dayanmış bulunuyor. Eğer Aydınlanmacılık eleştirilecekse, bunun, son yıllarda moda olduğunun aksine, Aydınlanmacılığın Hegel'in betimlediği tarihsel kazanımların savunularak yapılması gerektiği kanısındayım ve bunun için de çıkış noktası, yararlılık ilkesinin içkin eleştirisidir. *Tinin Fenomenolojisi*, yararlılık ilkesinde gerçeklik kazanan Aydınlanmacılığın sınırını gösteriyor ve tanıma kuramıyla bu sınırın ötesine geçilebileceğine dair bir önermede bulunuyor.

⁵⁸⁷ Özellikle bkz. Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, Marx-Engels-Werke, cilt 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, ss. 49-76.

Kaynakça

1. Beyer, W. R., *Hegel-Bilder*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.
2. Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Werke, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969.
3. Ciafardone, R. (yay.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung* – Texte und Darstellung, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1990.
4. D'Hondt, J., *Hegel in seiner Zeit*, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.
5. Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1905.
6. Engels, F., Marx'a 13 Şubat 1851 tarihli mektup, Marx-Engels-Werke, cilt 27, Dietz Verlag, Berlin, 1984, ss. 189-191.
7. Faye, E., *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, 2005.
8. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, London/ New York, 2007.
9. Göçmen, D., "Rosa Luxemburg, the Legacy of Classical German Philosophy and the Fundamental Methodological Questions of Social and Political Theory", *Critique: Journal of Socialist Theory*, no: 43 (2007), ss. 375-390.
10. Göçmen, D., "Domenico Losurdo ve Andreas Arndt ile söyleşi", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 2 (2008), ss. 13-42.
11. Göçmen, D., "Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen", *Dokumente der internationalen Rosa Luxemburg Konferenz 2009*, yay. İto, N., Dietz Verlag (Nachfolger), Berlin, 2009, s. 220-228.
12. Göçmen, D., "Tarih, Felsefe ve Siyaset: Domenico Losurdo ve Tarih Uğruna Kavga" *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 1 (2007).
13. Göçmen, D., "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe", *Özne*, no: 16/2012(Bahar), ss. 102-119.
14. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke 3 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
15. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.
16. Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. Miller, A. V., Oxford University Press, Oxford, 1977.
17. Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Yardımlı, A., İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
18. Hegel, G. W. F., *Rechtsphilosophie*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
19. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 18, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
20. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
21. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, c. 1, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993.
22. Hegel, G. W. F., Niethammer'e 13 Ekim 1806 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 119-122.
23. Hegel, G. W. F., Frommann'a 17 Kasım 1807 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay.

- Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 128-130.
24. Hegel, G. W. F., Niethammer'e 11 Şubat 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, 1952, ss. 217-219.
25. Hegel, G. W. F., Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 251-255.
26. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.
27. Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004.
28. Holz, H. H., "Metaphysik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.
29. Horkheimer, M. ve Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, c. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
30. Hösl, V., "Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung", *Hegel-Jahrbuch 1987*, Germanial Verlag, Bochum 1987, ss. 108-116.
31. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, yay. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.
32. Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.
33. Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.
34. Kant, I., "Was ist Aufklärung?", E. Bahr (yay.), "Was ist Aufklärung?" içinde, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1974.
35. Losurdo, D., *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000.
36. Losurdo, D., *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995.
37. Losurdo, D., *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007.
38. Lukács, G., *Der junge Hegel*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1967.
39. Luther, M., *Die reformatorischen Grundschriften*, cilt 4, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983.
40. Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, Marx-Engels-Werke, c. 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
41. Marx, K., *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993.
42. Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965.
43. Ritter, J., *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969.
44. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen: Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, 1996.
45. Schröder, W., "Aufklärung", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, cilt 1, ss. 276-285.
46. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
47. Ülken, H. Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.

9

Rosa Luxemburg, Klasik Alman Felsefesinin Mirası, Toplum ve Siyaset Kuramının Yöntemsel Temel Sorunları

Luxemburg'un Yaşamına ve Eserine Genel Giriş

Rosa Luxemburg dünya Marksist hareketinin ortaya çıkardığı en ilginç düşünürlerden, toplum ve siyaset kuramcılarından ve siyasetçilerinden birisidir. Daha 50 yaşına bile varamadan, Prusya polisinin 19 Ocak 1919 tarihinde girişmiş olduğu siyasi bir cinayet sonucu yaşamına şiddetle son verilmesine karşın, geride hakkı zor verilebilir çok yönlü devasa bir eser bıraktı. Zamanında Doğu Almanya'da Dietz Verlag tarafından yayınlanan neredeyse 5 bin sayfadan oluşan 6 ciltlik Toplu Eserlerinin ve 5 cildi dolduran sayısız mektubun yanında daha gün ışığına çıkarılmayı bekleyen nice yazıları ve mektupları var arşivlerde.

Doğum yılı konusunda çelişkili iddialar var. Luxemburg'un biyografisi üzerine yapılan çalışmalarda doğum gününe dair bir uzlaşma olsa da doğum yılı konusunda farklı iddialar var. Örneğin Paul Fröhlich, Luxemburg'un doğum tarihini 5 Mart 1870 olarak verirken Peter Nettl 5 Mart 1871 olduğunu ileri sürmektedir. Polonya'nın Zamość (Zamost) kentinde ağaç ticareti ile geçinen yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Luxemburg, Zürih Üniversitesi'nde çok yönlü bir eğitim gördü. Ekonomi politiğin tarihi ve kuramı, istatistik, felsefe tarihi ve eğitim bilimi görmüş olduğu üniversite eğitiminin merkezinde bulundu. "Polonya'nın Endüstriyel Gelişimi" üzerine yapmış olduğu çalışmasıyla 1897 yılında doktora ünvanı aldı. Çalışması bir yıl sonra Duncker & Humblot yayınevinden kitap olarak çıktı -ki bu, o yıllarda nadir karşılaşılan bir durumdur.

Gençlik yıllarında sosyalist harekete katıldı ve Rusya ve Polonya sosyalist hareketinin önde gelenleri arasında bulundu. Siyasi nedenlerden dolayı 1898 yılında Almanya'nın Berlin kentine geçinceye kadar Rusya'da o zamanlar "Plekhanov-Grubu" olarak anılan ve Lenin'in de aralarında bulunduğu Rus sosyal demokratlarıyla yoğun ilişki içinde bulundu. Berlin'e geçtikten sonra siyasi çalışmalarının ve tartışmalarının merkezinde Alman sosyal demokrasisinin sorunları ve iç tartışmaları bulunsu da Rusya'da ve Polonya'da yaşanan gelişmelerle hep yakından ilgiliydi. Bundan da öte dünya çapında yürütülen tartışmaları yakından takip eden Luxemburg son derece önemli çalışmalarla özel olarak Marksist kurama genel olarak siyaset ve toplum kuramına özgün katkılar sundu. Soğuk savaşın etkisi altında sıkça çarpıtılarak eserinin sadece siyasi boyutu öne çıkmış olsa da hukuktan edebiyata, siyaset ve toplum kuramından felsefeye, iktisat tarihi ve kuramından tarih

kuramına uzanan geniş bir alana dair yazılar ve eserler bıraktı geride.

Başka kelimelerle anlatacak olursak: Rosa Luxemburg dünya çapında değişik siyasi akımlar ve hatta akademik çevrelerde oldukça popüler. Ama bu popülerlik Luxemburg'un eserinin bölük pörçük ve keyfi seçimle yapılmış bir okumasına ve algılanmasına dayanmaktadır. Sıkça kalıplaşmış birkaç söze indirgenen bu okuma türü, Luxemburg'un eserinin anlamının yanlış algılanmasına ve giderek çarpıtılmasına yol açmıştır. Öyle ki, karşıtları bile kalıplaşmış bu sözleri, uğruna mücadele edip, hayatını feda ettiği amaçlarına karşı kullanmaya kalkmışlardır. Bu kalıplaşmış sözlerinin başında, hapishanede zor koşullarda ve çok sınırlı bilgi ve belgelere dayanarak kaleme aldığı *Rus Devrimi Üzerine* başlıklı çalışmasında düşmüş olduğu kenar notlarından birisinde dile getirdiği "Özgürlük her zaman farklı düşünenin özgürlüğüdür" belirlemesi gelmektedir. (Luxemburg 1990: 359, dnt 3)⁵⁸⁸ Luxemburg'un bu belirlemesi soğuk savaş yıllarında hem dünya sosyalist ülkelerine, hem de dünya çapında her türlü devrim girişimine karşı kullanılmaya çalışıldı. Öyle ki 1950'lerden sonra Luxemburg hem ulusal kurtuluş hareketlerinin, hem sosyalist ülkelerin, hem değişik sosyal hareketlerin, hem de kapitalist ülkelerin kalemşörleri tarafından her türlü ilerici harekete karşı başvurduğu kaynak durumuna geldi. Luxemburg'un eserinin temel mesajı neydi? Bu soruya doyurucu bir yanıt verebilmek için, Luxemburg'un eserine temel oluşturan, eserinin derinliklerinde yatan felsefi dünya görüşüne dönmek gerekir. Bu yaklaşım bize aynı zamanda onun eserinin değişik boyutları arasında bir bütünlüklü bir ilişki kurma olanağı sunacaktır.

Luxemburg'un Eserinin Felsefi Temelleri

Luxemburg felsefi duruşunu, toplum ve siyaset kuramını bir taraftan çağdaşı olan Yeni Hegelci ve Yeni Kantçı burjuva düşünürlerinin eleştirisi olarak geliştiriyor. Diğer taraftan sosyal demokrat hareketin Alman ve başka önde gelen değişik teorisyenleriyle tartışarak ortaya koyuyor. Fakat bundan Luxemburg'un kendi kendisini taşıyan özgün ve bağımsız bir duruşu olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Burjuva düşünürlerini eleştirirken Luxemburg, örneğin Antonio Gramsci gibi, devrimci burjuvazinin tarihsel kazanımlarını savunmak ve bunu daha genel bir Marksist dünya görüşü içine yerleştirmek istemektedir. Değişik sosyal demokrat kuramcılarla yürütmüş olduğu tartışmada ise amacı Marksist kuramın kendi açısından en doğru yorumunu ortaya çıkarmak, onun devrimci ruhunu korumak ve geliştirmektir.

Bu bağlamda Luxemburg temel yönetsel sorular tanımlıyor ve bunları kendi Marksist dünya görüşü açısından yanıtlamaya çalışıyor. Luxemburg, korumayı ve geliştirmeyi amaç edindiği burjuva devrimlerinin pratik kazanımlarının yanında, Marx öncesi düşünce tarihinde savunmaya değer bulduğu iki üst uğrak görmektedir. Bunlar, Adam Smith ve David Ricardo'da en üst anına ulaşmış olan ekonomi politik kuram ve Hegelci felsefede en son şeklini almış olan klasik Avrupa felsefesidir. Luxemburg'a göre büyük Fransız Devrimi'nden veya en geç 1848 devriminden sonra burjuvazi kendi tarihsel bilimsel, felsefi ve kültürel değerlerini yıkmayı amaçlamaktadır. 1899/1890 yılında yayınlanmış olan *Adam Smith'e Geri Dönüş (Zurück auf Adam Smith)* adlı çalışmasında şöyle bir gözlemlerde bulunmaktadır: devrimci bir sınıf olarak iktidara yürüyen burjuvazi

⁵⁸⁸ Luxemburg, "Zur russischen Revolution" ("Rus Devrimi Üzerine"), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 4 içinde, s. 332-365.

“araştırmada o tarafsızlığı, sonuçlar bakımından o kara gözlülüğü, yükseklerle kanat çırpışta o serinkanlılığı” destekledi ve oradan “müthiş bir bakışla burjuva üretim biçiminin iç ilişkilerini kavradı.”⁵⁸⁹ Ama, diyor Luxemburg, devrimden sonra, yani iktidarı ele geçirdikten sonra, burjuva düşünürleri, toplum ve siyaset kuramcıları bilimsel yaklaşımı bir tarafa itip bakışlarını genel yasaların araştırılmasından geri çevirmişlerdir, onların bundan böyle amacı burjuvazinin iktidarını ne pahasına olursa olsun (gerekirse her türlü bilim etiğini de ayaklar altına alarak) savunmak, günlük veya gündelik olanı ve soyutlanmış tikeli bilimmiş gibi göstermeye çalışmaktır.⁵⁹⁰

Luxemburg, burjuva düşünürleri arasında ortaya çıkmış olan iki temel eğilime işaret etmektedir. Kaba (vulgar) iktisatçılar olarak tanımladığı birinci grup düşünürler, sadece soyutlanmış tekil görüngüleri desteklemek ve savunmakla yükümlü görmektedirler kendilerini. İkinci gruba dahil ettiği düşünürler ise, iktisadi yaşamın temellerini araştırmaktan vaz geçmişlerdir ve hüküm süren şeyi tasvirici bir gözle savunmaya yeltenmektedir. Bu iki grubun ortak özelliği, ilk bakışta birbiriyle ilişkisi yokmuş gibi gözükken şeyler arası iç ilişkileri araştırmak ve açıklamaktan kaçınmasıdır. Birkaç satır aşağıda şu sonuca ulaşıyor: “Bugün burjuvazinin toplum bilimlerindeki sloganı geri dönüştür. Felsefede Kant’a geri dönüş, iktisatta Adam Smith’e dönüş! Çoktan aşılmış olan duruşlara, burjuvazinin düşünsel olarak içine düşmüş olduğu kesinlikle umutsuzluğun belirtisi olan çaresiz geri dönüş. Ama ne bilimlerde, ne de toplumun gerçek gelişiminde geri dönüş mümkündür.”⁵⁹¹

Luxemburg’un *Adam Smith’e Geri Dönüş* adlı çalışmasından aktarılanlara dikkatle bakıldığında, onun yöntemsel, felsefe ve bilim kuramına dair bazı temel ilkesel belirlemelerde bulunduğu görülecektir. *Birincisi*, yöntem açısından Luxemburg bilimsel araştırmanın temel ilkesi olarak tarafsızlığa gönderme yapmaktadır. Tarafsızlık ilkesi kendisini bilim etiği açısından vazgeçilmez ilke olan dürüstlük ilkesinde dışa vurmaktadır. Dürüstlük, gerçekten yana taraf olmayı şart koşmaktadır. Bilim etiği açısından tarafsızlığın anlamı budur. *İkincisi*, çağdaşı olan burjuva bilimcilerinin soyutlanmış tekil şeyler üzerinde yoğunlaşmasına karşı, ele aldığımız konulara ve incelediğimiz şeylere dair yapılan açıklamaların genel geçerlilik kazanabilmesi için bilimsel araştırmanın vazgeçilmez ilkesi olan, bütünü görme ve genelleştirme yöntemine başvurulmasını salık vermektedir. Zira Hegel’in de önerdiği gibi bütünü görmek, gerçeğe en yakın olanı yakalamak anlamına gelmektedir. *Üçüncüsü*, Luxemburg bilimcilere ele aldıkları, ilk bakışta birbiriyle ilişkisi yokmuş gibi gözükken şeyler arasındaki özsel ilişkileri ortaya çıkarmalarını önermektedir. Bunun için genelleştirme veya diğer adıyla soyutlama, şeyleri özsel olarak ilişkilendirme ve genel geçerliliği sağlamanın olmazsa olmaz kuralıdır. *Dördüncüsü*, Luxemburg topluma, felsefeye, bilime ve topluma ve siyaset kuramına yaklaşımda

589 Luxemburg, *Zurück auf Adam Smith* (“Adam Smith’e Geri Dönüş”), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 734.

590 Marx’ın felsefe, tarih ve ekonomi alanında işçisi sınıfının tarihsel bakış açısına geçerlilik kazandırmasından beri, bu alanlarda burjuva araştırmalarının damarı kesilmiştir. Klasik anlamda doğa felsefesi sona ermiştir. Burjuva tarih felsefesi sona ermiştir. Ulusal ekonominin bilimsel araştırması son bulmuştur. Tarih araştırmasında, bilinçsiz veya tutarsız materyalizm hakim değilse, her tür bütünlüklü kuramın yerini her renkte görünen eklektisizm geçmiştir, o halde, tarihsel sürecin bütünlüklü açıklanmasından, yani bir bütün olarak tarih felsefesinden vaz geçilmiştir. Ekonomi iki okul arasında, “tarihsel olan” ile “öznel olan” arasında gidip geliyor. Bunlardan biri diğerinin protestosudur, ikisi beraber Marx’ın. Fakat biri, Marx’ı yadsımak için ekonomik teoriyi, yani bu alanda bilgi edinimini ilkesel olarak yadsır; fakat diğeri ulusal ekonomiyi bilim yapan tek –nesnel- araştırma yöntemini yadsır (Luxemburg, R., *Karl Marx, Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, vol. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 375-376.)

591 *Age*, 736.

tarihsel yöntemin, bilimsel bir bakış yakalamak için mutlak olarak gerekli olduğunu düşünmektedir. Her şeyi kendi tarihselliği içinde, yani oluşum, oluş ve yok oluş süreci içinde kavramak gerektiğini düşünmektedir. *Son* olarak, bütün bu belirttiğimiz ilkelerde saklı olan derin bir bilimsellik düşüncesi ve kanaati yatmaktadır. Luxemburg'a göre kapitalist toplumda bilimsel bir bakış yakalayabilmek için, iktisadi konumundan dolayı kendi sınıfsal çıkarlarıyla insanlığın genel çıkarlarını birleştirebilen işçi sınıfının bakış açısını temel almak gerekmektedir.

Yukarıda saymış olduğumuz ilkeler, Luxemburg tarafından sürekli vurgulanan kuramsal eserinin temelini oluşturan en önemli yöntemsel ilkelerdir. Ama tam da bu ilkelerin ihmal edilişi, Luxemburg'un eserinin bölük pörçük ve çarpık algılanışına yol açmıştır. Elbette Luxemburg kelimenin dar ve özgün anlamında felsefi temel eseri olarak adlandırabileceğimiz bir eser kaleme almamıştır. Örneğin Lenin gibi "Felsefe Defterleri" de bırakmadı geride. Ama Luxemburg felsefi ve yönemsel sorunlara tahmin edebileceğimizden çok daha fazla ilgiliydi. Georgi Plekhanov, V. İ. Lenin ve özellikle Franz Mehring gibi düşünürlerin eserleri üzerinden takip etmekle kalmadı döneminin felsefi tartışmalarını. Değişik dillerde yayınlanan felsefe dergi ve kitapları da yakından takip ediyordu. Bütün çabası geneli bütün çelişkileri ve iç ilişkileriyle kavramaya yönelik olduğu için, salt mesleki bakımdan ilginç olan felsefi konuları bile dikkatle izlemiştir.⁵⁹² Bununla da yetinmedi Luxemburg. Hegelci-Marksist açısından bu tartışmalara bir çok yazıyla katılıp açıklık kazandırmaya çalıştı.⁵⁹³ Dolayısıyla Luxemburg'un eseri döneminin bilim kuramına ve yöntemsel sorularına dair yürütülen tartışmaların canlı bir temsilini sunuyor. Bu aynı zamanda onun eserini 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında yürütülen tartışmalara dair ve onun bu tartışmalarda geliştirmiş olduğu duruşu görmek için vazgeçilmez bir kaynak haline getiriyor. Ayrıca Luxemburg gibi Marksist kuramcıları filozof olarak sınıflandırmak için, 'salt' felsefi eserlerinin olup olmadığına bakmak doğru değildir; çünkü Marksist düşünürler sadece salt-felsefi eserler vermekle değil, onlar aynı zamanda edinmiş oldukları felsefi düşüncelerini ve sergilemiş oldukları felsefi duruşlarını

592 Bkz. "Antikritik" ("Karşı-Eleştiri"): Rosa Luxemburg, "Antieleştiri" başlıklı yazısında Kant'ın *Prolegomena*'sı üzerine yürütülen oldukça ayrıntılı tartışmayı aktarır. (Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben: Eine Antikritik (Sermaye Birikimi veya Çömezler Marksist Kuramı Neye Çevirdi: Bir Karşı-Eleştiri, Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 435).

593 Yeni Kantçılığı eleştirmek için Luxemburg, Kant'ı ve Hegel'i hem birincil hem de ikincil kaynaklardan okumuş gözüküyor. Luxemburg'un ikincil kaynakları Plekhanov'un, Mehring'in ve Lenin'in eserleri sayılabilir. Birincil kaynaklar konusunda Luxemburg'un yazılarında ve eserlerinde Kant'ın *Sof Aklin Eleştirisi*'ne ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne atıflar vardır. Hegel felsefesinin Alınlanması aşağıda döneceğim. Önce yazışmalarında açıkça Kant'ı okuduğunu ve tartıştığını açıkladığı pasajlara işaret edelim. Leo Jogiches'e yazdığı 10 Temmuz, 1898 tarihli mektubunda Bruno Schoenlank ile yaptığı yazışmaya değiniyor. Bruno Schoenlank 1894 ile 1901 yılları arasında "Leipziger Volkszeitung"un ("Leipzig Halk Gazetesi")nin baş editörüdür. Schoenlank, Luxemburg'un *Sosyal Reform mu?, Devrim mi?* adlı kitabını "ustaca diyalektik eser" olarak tanımlar. (Leo Jogiches'e 24 Eylül, 1898 tarihli mektup. *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 204.) Bu yazışmanın konusu, Kantçı felsefe olmuşa benziyor. (Leo Jogiches'e 10 Temmuz 1898 tarihli mektup, *age.*, ss. 170-171) Sadece birkaç gün sonra (12-20 Temmuz) Jogiches'e kütüphaneden bazı kitapları ödünç aldığını yazıyor. Kütüphaneden aldığı kitapların arasında Kant'ın *Sof Aklin Eleştirisi* de bulunmaktadır. (Leo Jogiches'e 12-20 Temmuz 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 173.) Takriben üç hafta sonra 3 Ağustos 1898'de yeniden yazar ve Schoenlank ile hala Kant üzerine tartıştıklarını söyler. (Leo Jogiches'e 3 Ağustos 1898 tarihli mektup, *age.*, s. 179.) Kostja Zetkin'e yazılmış iki mektup vardır. Bu mektuplarda Luxemburg, Kostja Zetkin ile Kant'ın estetik kuramını tartışır. Luxemburg bu mektuplarda Kant'ın estetik kuramı üzerine tartışmak istemediğini, çünkü bu konuda fazla bilgisinin olmadığını ve araştırmak için zamanının olmadığını söyler. (Bkz. Kostja Zetkin'e 22 Nisan 1907 ve 18 Ağustos 1908 tarihli mektuplar, *age.*, c. 2 içinde, s. 287 ve s. 375.) Fakat "Toplumsal Düşünür Olarak Tolstoy" başlıklı yazısında, Luxemburg, Tolstoy'un estetik kuramını Kant'ından çok daha üstün gördüğünü yazar. (Bkz. Luxemburg, R., "Tolstoi als sozialer Denker" ("Toplumsal Düşünür Olarak Tolstoy"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 251.)

hayata geçirmek için çaba gösterirler. Kısacası Luxemburg'un eserinin derinliklerinde yatan temel bir felsefi düşünce vardır. Onun eserini bir bütün olarak kavrayabilmek için bu felsefi duruşu hesaba katmamız gerekir. 20. yüzyılın başları Yeni Kantçı ve Yeni Hegelci akımların ortaya çıktığı ve Sosyal Demokrat akım içinde de etki göstermeye başladığı dönemdir. Luxemburg'un bilim kuramına ve yöntemsel sorulara dair yürütmüş olduğu tartışmalar bu akımların ortaya koymaya çalıştığı duruşa karşıdır. Bu tartışmalarda gütmüş olduğu birbiriyle yakından ilgili ve içiçe geçen amaç üç boyutludur: Hegel felsefesinin kazanımlarını, böylece Marksist kuramı kaynaklarıyla beraber savunmak ve Marksizmi içinde bulunduğu koşullara uyarlayıp geliştirerek işçi sınıfının sosyalizm için vermiş olduğu teorik ve pratik mücadelede yeniden yaratmaktır.

Hegelci Diyalektiğin Kesici Silahı

Luxemburg'un Dietz Verlag'dan çıkan *Toplu Eserleri*'nin indeksine baktığımızda Hegel'e dair sadece birkaç referans olduğunu göreceğiz. Bu, yayınlanmış mektupları için de geçerlidir. Bu, Hegelci felsefenin Luxemburg'un eserinde pek bir öneme sahip olmadığına dair bir kanı uyandırabilir. Ama Luxemburg'un Hegelci felsefeye yapmış olduğu birkaç gönderme onun eserinin kalbi diyebileceğimiz ve Marksın *Kapital*'in ikinci Almanca baskısına yazmış olduğu "Epilog"da "akılcı çekirdek" olarak tanımladığı çelişki kuramına dairdir. Bilindiği gibi Hegel'in bu kuramı hareket, değişim, dönüşüm, gelişme, varolma ve yok olma gibi diyalektiğin temel kavramlarını kapsamaktadır.⁵⁹⁴ Georg Lukács'ın *Akılın Yıkımı* adlı eserinde gösterdiği gibi, Yeni Hegelci akım Hegel'i geriye dönük romantik bir düşünür olarak yorumlamaya çalışmıştır. Bu kendisini tarih felsefesinde/ kuramında örneğin Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* gibi eserlerde ifadesini bulan kültürel çöküş kuramı olarak dışa vuruyordu. Luxemburg *Sermaye Birikimi* adlı eserinde Hegel diyalektiğini Yeni Hegelci ve genel olarak kültürel çöküş kuramcılarına cepheden saldırarak Hegel'e göre çelişkinin ileri itici güç olduğunu hatırlatmaktadır.⁵⁹⁵ Hegel'e göre çelişki hareketin nedenidir ve bu neden şeylere içseldir. Hegel'in felsefede yaratmış olduğu tarihsel devrimi göstermek için de hatırlatmakta yarar var. Antik Yunan felsefecilerinden Aristoteles'e göre hareketin kaynağı dışsaldır ve harekete 'hareket etmeden hareket ettirici' olarak adlandırdığı kozmik bir güç kaynaklık etmektedir. Hegel, Aristoteles'in bu düşüncesini tersine çevirerek hareketin kaynağının elle tuttuğumuz, gözle gördüğümüz şeylere ve bunların ilişkilerine içsel olduğunu ileri sürmektedir. Kısacası Hegel'e göre, eğer değişimin kaynağını ortaya çıkarmak istiyorsak, bunu Aristoteles'in hareket etmeden hareket ettirici kuramının önerdiğinin tersine, gök yüzünde bir yerlerde değil şeylerin gelişliki doğasında ve onları çevreleyen ilişkilerde aramamız gerekmektedir.

Hegel'in, 'ya o, ya bu' ikilemi içinde kemikleşmiş düşünce tarzına sahip Avrupa felsefesine dinamizm ve acıcılık kazandırmak için başvurduğu kuram bu çelişki kuramıdır. Hegel'in kurgulamış olduğu felsefi sistem eleştirilebilir. Ama onun *Mantık Bilimi* adlı eserinin hemen başında sürekli hareketi mutlak olarak tanımladığını da hatırlamak

⁵⁹⁴ Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi)*, c. 1, Marx Engels Werke, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 27.

⁵⁹⁵ Bkz. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals: Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus (Sermaye Birikimi: Emperyalizmin Ekonomik Açıklamasına Bir Katkı)* Gesammelte Werke, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 719 ve *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben: Eine Antikritik in Gesammelte Werke (Sermaye Birikimi veya Çömezler Marksist Kuramı Neye Çevirdi: Bir Karşı-Eleştiri)*, c. 5, Dietz Verlag, Berlin, 1990, p. 451.

gerekir. Bu sürekli hareket, düğüm noktalarında yoğunlaşmış çelişkinin patlaması sonucu oluşan sıçramayı da içermekte ve doğada, toplumda, kültür ve düşün dünyasının bütün alanlarında gözlenmektedir. Dürtü, yani hareket, diyor Hegel, “bir olumluyu içeren olumsuzdur.”⁵⁹⁶ Bu ne anlama gelmektedir? Hegel, bu belirlemesiyle şunu kastediyor: şeyler olumsuz ve olumlunun, yani karşıtların birliği veya kendisiyle hem özdeş, hem de özdeş olmayanların birliği olarak düşünülmelidir. Hegel’e göre şeylerin gerçekliği budur ve bu kendisini şeylerin kavramında dışa vurmaktadır. Gördüğümüz gibi burada Hegel diyalektik felsefenin en önemli kuramını tanımlamaktadır. Her olumsuzlama içinde olumluyu, yani yepyeni bir sentezi barındırır. Bu çelişkili bütünlüğü kavramak, mantık kuramı çerçevesinde Kant’ın işaret ettiği felsefenin Aristoteles’ten beri durup kaldığı yerden büyük bir adım ileri götürülmesi anlamına gelmektedir.⁵⁹⁷

Ama, diyor Hegel, “şimdiye kadar mantığın ve alışla gelmiş düşüncenin en temel ön yargılarından birisi, sanki çelişki, özdeşlik gibi temel ve içsel belirleyici değildir. Evet, eğer hiyerarşiden söz ediliyorsa ve her iki belirleyici birbirinden bağımsız olarak ele alınmaya müsaitse, o halde çelişkinin daha derin ve daha temel belirleyici olarak ele alınması gerekmektedir. Çünkü çelişki ile karşılaştırdığımızda özdeşlik basit ani olanın, ölü özdeşliğin belirleyicisidir. Ama çelişki bütün hareketin ve yaşamın kaynağıdır; bir şey sadece çelişki içeriyorsa hareket eder, dürtü ve harekete sahip olur.”⁵⁹⁸ İşte, Luxemburg, Hegel’in bu çelişki kuramını “Hegelci diyalektiğin kesici silahı” olarak tanımlıyor.⁵⁹⁹

Luxemburg’un Felsefede Kant’a Dönüş Çağırısı Karşısındaki Tavrı

Yukarıda belirttiğim gibi, Luxemburg’a göre tarihsel yaklaşım ve bakış, bilimsel araştırma ve araştırmanın sonuçlarını ortaya koymak için vazgeçilmez önkoşullardan biridir. Araştırılan şeyin doğru olarak çok yönlü ve bütünlüğü içinde, doğasının, iç ve dış ilişkilerinin ve çelişkilerinin, oluşumunun ve yok oluşunun kavranabilmesi için, tarihsellik, bakışa dahil edilmesi gereken en önemli koşuldur. Luxemburg bu düşüncesini 1903 yılında yayımladığı *Karl Marx* adlı makalesinde açıkça dile getirmiştir. ‘Marksist kuram nedir’ sorusunu şöyle yanıtlıyor: o “en genel hatlarıyla son antagonistik, yani sınıf çelişkisine dayalı toplum biçiminden bütün üyelerinin çıkarlarının dayanışma ilkesine dayalı olduğu komünist topluma giden tarihsel yolun tarihsel kavranışıdır.” Ve devam ediyor Luxemburg: Marksist kuramda “tarihsel araştırma yöntemi onun ebedi parçasını oluşturmaktadır.”⁶⁰⁰

Luxemburg, yöntemsel bir araç olarak tarihsel yaklaşımın felsefeye de uygulanması gerektiğini düşünmektedir ve ona göre felsefe kaçınılmaz olarak felsefe tarihini de içermektedir. Felsefe kendi gelişiminin ve kavramlarının gelişiminde, en üst kavramlarda da olsa, toplumun tarihini yansıtmaktadır. Başka kelimelerle anlatacak olursak, Luxemburg’a göre, felsefi kavgalar aynı zamanda sınıf kavgalarını da yansıtmaktadır. Bu kavgalar kendisini sıkça sloganlarda da dışa vurur. Burjuvazinin “felsefede Kant’a dönüş” sloganı Yeni Kantçı düşünürler tarafından dillendirilmektedir.⁶⁰¹ Yeni Kantçı

596 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)*, c. 2, *Werke (Eserler)*, c. 6 içinde, yay. E. Moldenhauer, und K. M., Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993, s. 73.

597 *Age*.

598 *Age*, p. 75.

599 Luxemburg, *Aus dem Nachlaß unserer Meister (Ustalarımızdan Kalandan)*, *Gesammelte Werke*, c. ½ içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, p. 137.

600 Luxemburg, *Karl Marx*, *age* içinde, p. 377.

601 Bkz. Lehrke, W., “Neokantianismus” (“Yeni Kantçılık”), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. H.-J., Sandkühler, Hamburg: Felix Meiner

düşünürlerinin birçokları aynı zamanda Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin de üyeleridir ve her şeyden önce, Marx'ın devrim kuramının da temelini oluşturan, Hegel'in çelişki kuramına saldırmaktadırlar. Luxemburg, Plekhanov (Плеханов), Mehring ve Lenin gibi diğer birçok Marksist düşünür gibi, bu saldırının dolaylı olarak Marksizme bir saldırı olduğu düşüncesini paylaşmaktadır. *Boş Cevizler* adlı makalesinde -ki, bu makale Marksist kuramın Almanya'da alımlanışına dair iyi bir belgedir, Luxemburg şöyle bir belirlemede bulunuyor: "felsefenin yolu kaçınılmaz olarak Hegel'den Feuerbach ve Marx'ın korsan mağaralarına uzandığı için, burjuva düşünürlerine Hegel'i felsefe tarihinden basit bir emir ile silmek ve bilimi bir sihirbaz hareketiyle 'Kant'a geri' sıçratmak istemektedir."⁶⁰²

Hegel kendi felsefesini bir taraftan Kant'ın felsefesine karşı tanımlıyor. Diğer taraftan bu felsefeyle hala 'ya o, ya bu' ayırımı çerçevesinde düşünen geleneksel metafiziğe saldırıyor. *Mantık Bilim*'in birinci baskısına yazmış olduğu "Önsöz"de Kant'ı empirizm yapmakla suçluyor, çünkü Hegel'e göre Kant'ın ortaya koyduğu felsefi sistem sonunda metafiziği bir bütün olarak yıkmaya götürmektedir. Buna karşın Hegel, bütün eleştirisine rağmen, metafiziği diyalektik felsefenin içine yerleştirerek kurtarmak istiyor.⁶⁰³ Kant ve Hegel arasında bulunan bu fark, bilgililimi açısından önemli farklılaşmaya yol açmaktadır. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kuramsal temel eserinde şeylerin özünün/tözünün bilinemeyeceğini ileri sürmektedir.⁶⁰⁴ Kant bilgililiminin en geç bu aşamasında mutlak göreliliğe düşmektedir ve her türlü bilgi iddiasını öznel (keyfi) bir soruna dönüştürmektedir. Bu yaklaşım onu diyalektiği "görüntülerin mantığı" olarak tanımlamaya götürüyor ve bilgililimini şeylerin yüzeyinde kalmaya mahkum ediyor.⁶⁰⁵ Buna karşın Hegel, ontoloji üzerine oturttuğu diyalektikçi yaklaşımı çerçevesinde şeylerin özünün/tözünün bilinebileceğini göstermeye çalışıyor. Hegel'e göre şeylerin, bütün özgünlüklerini de içermek koşuluyla özlü/tözlü, iç ve dış ilişkileri ve oluşumları ve yok oluşları bakımından kavranması gerekmektedir. Bu ise ancak şeyleri, hem özde, hem de özde olmayanın diyalektik bütünlüğü olarak kavradığımız ve kurguladığımız taktirde mümkün olabilir.

Bilgililim bakımından Luxemburg kendisini Hegel'in kurmuş olduğu ve elbette Marx'ın yeniden kurduğu diyalektikçi gelenek çerçevesinde görmektedir. Bunu örneğin *Zabern'den Bir Ders Daha* ("Noch eine Lehre von Zabern") adlı makalesinde şu kelimelerle dile getiriyor: "Marksist ruhun gerçek bir çocuğu olan partimizin, olguların yüzeyinde kalmayıp aydınlanma çalışmasında toplumsal ilişkilerin derin kaynaklarına inmiş olması her zaman bir onur kaynağıdır."⁶⁰⁶ Luxemburg burada bilgiye salt olgucu yaklaşımları eleştirmektedir ve olguların bütünlüklü olarak açıklanabilmesi için şeylerin derinliklerine nüfuz edip olanları iç ve dış ilişkilerinde kapsayarak açıklanması gerektiğini önermektedir.

Luxemburg'a göre burjuva felsefesi, şeylerin bütün olarak bilinebileceğinden hareket eden her türlü felsefeyi yıkmak ve felsefeyi Hegelci diyalektiği düşüncel bir 'salto mortale' ile aşip Kant'a geri döndürmek istemektedir. Bu çaba örneğin Eduard Bernstein'da

Verlag, Hamburg, 1990, ss.549-561 yay. H.-J., Sandkühler, (yay.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt/M, 1974.

602 Luxemburg, *Hohle Nüße (Boş Cevizler)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, c. 490.

603 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, c. 1, Werke, c. 5 içinde, yay. E., Moldenhauer and K. M., Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993, s. 13.

604 Bkz. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 337-377.

605 Örneğin bkz., *age*, s. 405.

606 Luxemburg, "Noch eine Lehre von Zabern" ("Zabern'den Bir Ders Daha"), *Gesammelte Werke*, c. 3 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1990, s. 386.

gözlendiği gibi düşüncenin dualist oraya buraya savrulduğu ‘ya o, ya bu’ gibi kemikleşmiş dikotomilere yol açmaktadır; çünkü bu yaklaşımların ortak özelliği, şeyleri bütün özellikleri ve ilişkileriyle bir bütün olarak gören “diyalektığe elveda” demek istemesidir.⁶⁰⁷ Bu anti diyalektikçi yaklaşım siyasi iktisat çerçevesinde öznelci yaklaşımlara geri düşülmesine ve bunun sonucu olarak da sistemsiz, ruhsuz ve beyinsiz büyük bir karmaşa yaratılmasına yol açmaktadır.⁶⁰⁸ Gelineen durum ortadadır: “araştırma, tavuz kuşunun kafasını kuma gömdüğü gibi, genel ilişkileri görmemek ve sadece gündelik gereksinimlere göre çalışmak için, kendisini olguların küçük parçacıkları arasına gömmektedir.”⁶⁰⁹

Burjuva bilimi bu çaresizliği içinde “empirik duygunun, araştırma yönteminin tek ilki olduğunu açıklamakta⁶¹⁰ ve “çalışkan atomlaştırma çabasına” kapılmaktadır. Bu yaklaşım parçalanmış bir ayna örneğinde olduğu gibi, binlerce parçadan oluşan toplumsal yaşamın bölük pörçük, birbiriyle ilişkilendirilmemiş bir tablosunu sunmaktadır bize. Werner Sombart gibi Marksist öğretiyi kötüye kullanan iktisatçıları eleştirdiği *Bilimcilerin Mecilisinde* (“Im Rate der Gelehrten”) adlı çalışmasında Luxemburg şöyle diyor: “Bu atomlaştırma çabası” burjuva bilimcileri için “teorik olarak bütün genel toplumsal ilişkileri eritmek ve ‘bilimsel olarak’ kapitalist ormanı birçok ağaç arkasında kaybetmek için en emin yoldur.”⁶¹¹ Burjuva bilimcilerinin bu atomlaştırma çabasını gerçekleştirmek için, Hegel ‘yükünden’ kurtulması gerekmektedir. Ama Luxemburg’a göre bu, zamanı ve tarihsel ilerlemeyi çaresiz durdurma çabasından başka bir şey değildir; çünkü, genel olarak söyleyecek olursak, bilimde ve toplumlar tarihinde geriye düşüşler olabilir ama geriye dönüş mümkün değildir.⁶¹²

Luxemburg burjuva bilimlerinde hüküm süren yapay şüphecilik ve bilgi edinmenin mümkün olmadığını ileri süren agnostisizme ve binbir türlü renkte eklektisizme karşı çelişki konseptini ve bilimsel eleştirel gözden geçirme ilkesini içeren genele dair bilginin elde edilebileceğini savunan iyimserlik ilkesini ileri sürmektedir. Bilgi elde edebilmek ve her gün karşı karşıya bulunduğumuz olguları açıklayabilmek için çelişki kavramından vazgeçemeyeceğimizi Luxemburg bütün çalışmalarında dile getirmektedir. Ama bunu en açık bir şekilde *Ulusal İktisada Giriş* (“Einführung in die Nationalökonomie”) adlı çalışmasında dile getirmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında Almanya’da yaygın olan kültürel çöküş kuramını kastederek şöyle diyor Luxemburg: “Bir bütün olarak toplum sürekli çelişkilerle yüzyüze gelmektedir. Ama bundan dolayı toplum dağılmamaktadır. Aksine tam da çelişkilerle yüzyüze geldiği zaman toplum ilerlemektedir. Toplumsal yaşamda çelişki hareketin kaynağıdır, böylelikle kültürde ileriye doğru yeni adımlar atılmasına kaynaklık eder. Büyük düşünür Hegel şöyle demektedir: ‘çelişki ileriye hareket ettiren güçtür’ Ve sürekli çelişkilerle dolu bu hareket, insanlık tarihini ileriye götüren tek hareket biçimidir.”⁶¹³ Yukarıda anmış olduğum *Adam Smith’e Geri Dönüş* (“Zurück auf Adam Smith”) adlı makalesinde şu sonuca ulaşmaktadır Luxemburg: “Burjuva üretim biçiminin özü, onun gerçek gizemi ancak gelişimi ve tarihsel sınırları içinde incelendiği

607 Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution (Sosyal Reform mu?, Devrim mi?)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 439.

608 Luxemburg, *Zurück auf Adam Smith*, *age*, s. 736.

609 Luxemburg, *Karl Marx, Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 376.

610 Luxemburg, *Aus dem Nachlaß unserer Meister*, *age*, s. 295.

611 Luxemburg, “Im Rate der Gelehrten” (“Bilimcilerin Meclisinde”), *age*, içinde, s. 388.

612 Luxemburg, “Zurück auf Adam Smith” (“Adam Smith’e Geri Dönüş”), *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 736.

613 Luxemburg, *Einführung in die Nationalökonomie (Ulusal Ekonomiye Giriş)*, *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 719.

taktirde açıklanabilir.⁶¹⁴

Ancak felsefe tarihinde Hegel gözardı edilecek olursa, bu, bilgi edinme yetisinin yıkılması anlamına gelecektir -ki bu durumda ne toplumun tarihi, ne de düşünce tarihi açıklanabilir; çünkü toplum da, düşünce de sürekli çelişkiler için de ilerlemektedir. Kısacası, çelişki kavramından vazgeçmek büyük bir karmaşa ile karşı karşıya kalmamıza yol açacaktır. Bundan dolayı Luxemburg, burjuva bilimcilerinin ileri sürdüğü “Kant’a geri dönüş” sloganına karşı bilimde ve felsefede Hegel ile Marx’ın açmış olduğu diyalektikçi materyalist yolda ilerleme sloganını ileri sürmektedir.⁶¹⁵ Ama bu çağrı dar anlamda alınmamalıdır. Luxemburg, felsefede ve bilimde Hegel ile Marx’ın açtığı yolda ilerlemeyi önerirken, Kant’ın tarihsel kazanımlarını gözardı edelim, diye bir düşünce ileri sürmek istememektedir. O, bu sloganı ileri sürerken burjuvazinin yıkıcı eğilimlerine karşı Kantçı felsefenin ve burjuvazinin kendi tarihsel kazanımlarının da bizzat burjuvaziye karşı savunulması gerektiğini düşünmektedir. Zira burjuva düşünürleri, felsefede Kant’a, siyasi iktisatta Adam Smith’e geri dönelim derken, bundan Kant’ın felsefesinin ve Adam Smith’in iktisadi kuramının yeniden canlandırılmasını kastetmemektedir. Aksine bu geriye dönüş sloganıyla kastedilen geriye dönüş, bu düşünürlerin eserlerinin kendi tarihsel sınırlarını aşan yönlerinin yıkılması anlamına gelmektedir. Bu, örneğin Kant’ın felsefesi çerçevesinde kavranılabileceği reddedilse de varlığı kabul edilen özün yokluğunun ileri sürülmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Hegel’in gösterdiği gibi, antinomiler kuramıyla çelişki kavramını çağdaş felsefenin gündemine yerleştiren Kant’dır. Felsefede Yeni Kantçı dönüş salt öznel idealist bir felsefe geliştirmeye çalışırken Kant’ın felsefesinin bu tür tarihsel kazanımlarını yıkmak istemektedir. Ekonomi politikte öznelci dönüş, Smith ve Ricardo tarafından geliştirilen nesnel değer kuramını ve emek değer kuramını yıkmayı amaçlamaktadır. Luxemburg, Bernstein’i ve diğer Yeni Kantçıları eleştirirken, Hegel diyalektikçinden vazgeçmenin onları çelişkilerle ve değer çatışmalarıyla dolu dünyada her şeyi sanki uyum içindeymiş gibi gösteren ahlaki bir uyum felsefesine ve örneğin Werner Sombart’ı ve öznelci ekonomi politik okullarını eleştirirken bunların bilim dışına nasıl düşüklerini göstermeye çalışmaktadır. Burjuvazinin kendi tarihsel kazanımlarına karşı başlatmış olduğu bu yıkıcı taruz karşısında Luxemburg işçi sınıfının ve bu sınıfın bir aydını olarak kendi görevini *Marksizmde Durgunluk ve İlerleme* (“Stillstand und Fortschritt im Marxismus”) adlı yazısında Luxemburg şöyle tanımlamaktadır: “Burjuva kültürü, burjuvazinin gerici yıkıcılığına karşı (...) kültürün özgür gelişiminin ön koşulu olan toplumsal koşulların yaratılması için savunulmalıdır.”⁶¹⁶

Marksçı Felsefe Hegelci Diyalektikğin Devamcısıdır

Yukarıda Luxemburg’un öncelikle Marksist felsefe ve bilim kuramını savunmak amacıyla kaleme almış olduğu yazılarını aynı zamanda Hegel savunusu olarak aktardım. Bunun gerekçesi, Hegel’in de kendi döneminde hüküm süren Kantçı ve empirist felsefeye karşı en erken yazılarından başlayarak benzer düşünceler dile getirmiş olmasıdır. Hegel’in bu düşünceleri neredeyse dolaysız olarak Marksist felsenin içine işlemiştir.⁶¹⁷

614 Luxemburg, *Zurück auf Adam Smith, age*, s. 734.

615 *Age*, s. 736.

616 Luxemburg, “Stillstand und Fortschritt im Marxismus” (“Marksizmde Durağanlık ve İlerleme”), *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 367.

617 Bkz. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Fichteci ve Schellinci Felsefe Sistemlerinin Farkı), *Werke* (Eserler), c. 2 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel,

Bu dikkate alındığında Luxemburg'un burjuva bilim kuramına ve felsefesine karşı dile getirdiği eleştirinin, aynı zaman da hem Hegelci, hem de Marksçı diyalektiğin savunusu olarak okunabileceği görülecektir. Hegelci ve Marksçı diyalektiğin 'kader ortaklığı' Alman sosyal demokratları arasında en iyi bir şekilde Franz Mehring'in yanında Luxemburg tarafından dile getirilmiştir. Öyle ki, Luxemburg'un felsefe ve bilim kuramına dair yazıları okunduktan sonra, Hegelci ve Marksçı felsefe ya beraber kazanacak, ya da beraber topyekün kaybedecektir diyesi geliyor okurun.

Ama bu kader ortaklığı nasıl anlaşılmalıdır? Luxemburg Marksçı kuramı "burjuva biliminin bir çocuğu" olarak tanımlamaktadır. "Ama bu çocuğun doğumu anasının yaşamına mal olmuştur."⁶¹⁸ Luxemburg'un bu bağlamda "anne", "çocuk" ve "yaşam" gibi son derece diyalektik kavramlar kullanması son derece ilginçtir ve Marksçı kuram ile klasik burjuva bilimi ve felsefesi arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair ipuçları vermektedir. Bu ilişki Hegelci "yadsıma" (*Negation*) ve "aşarak muhafaza etme" (*Aufhebung*) anlamında anlaşılmalıdır. Yani Marx burjuva felsefesini hem yadsımakta, hem de onun tarihsel kazanımlarını kendi felsefesinin içine işleyerek kurtarmaktadır. (Hegel'in günlük dilden devralıp felsefi anlam yükleyerek bütün dünya dillerine mal ettiği Almanca *Aufhebung* kelimesinin anlamı budur.) Marksist felsefe özellikle burjuva felsefesinin en yüksek şeklini oluşturan Hegelci felsefenin bir çocuğudur. Luxemburg, Friedrich Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* ("Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie") adlı çalışmasına gönderme yaparak felsefenin amacını varlık ve düşünce arasındaki ilişkiye dair temel soruya cevap bulmak olarak tanımlıyor. Söz konusu çalışmasında Engels, "tüm felsefenin, özellikle çağdaş felsefenin büyük temel sorusu, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiye ilişkin sorudur" der.⁶¹⁹ Engels'in bu önerisini takiben Luxemburg "felsefenin doğasını düşünce ve varlık arasındaki ilişkiye dair ebedi soru", yani "nesnel dünyada insan bilinci ilişkisi" olarak tanımlamaktadır.⁶²⁰

Luxemburg, felsefenin bu temel sorusuna mümkün olan sistematik en iyi cevabın Marx tarafından verildiğini ve bunun ise Hegel tarafından hazırlandığını düşünmektedir. Hegel kendi felsefesini *Mantık Bilim*'de açıkça belirttiği gibi özellikle Kantçı transendental felsefi sistemin eleştirisi olarak geliştiriyor. Hegel felsefeyi çağını düşüncede kavrama olarak tanımlıyor. Felsefi bir sistemin kökeni özellikle kendi çağındadır ve çağının ilk bakışta ilişkisi yokmuş gibi gözükken dağınık materyale sistematik bir yapı kazandırmaktadır. O, bunu ilk bakışta anarşik bir kaos gibi gözükken şeyler arasında hüküm süren genel yasaları ortaya çıkarıp sergileyerek yapmaktadır.⁶²¹ Hegel burada düşüncüyü çağının bir aynası olarak tanımlamaktadır. Hegel'in Kant'ı nasıl eleştirdiğini yer darlığından dolayı ortaya koymak mümkün değil. Yukarıda anmış olduğumuz eserine yazmış olduğu "Giriş"de bunu açıkça dile getirmektedir. Orada Hegel başta Kantçı mantık olmak üzere geleneksel bütün

Surhkamp, Frankfurt/M, 1986, özellikle ss. 30-43 ve "Wer denkt abstrakt?" ("Kim Soyut Düşünür?"), *age*, ss. 575-581.

618 Luxemburg, *Karl Marx, Gesammelte Werke*, c. ½ içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 376.

619 Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels-Werke*, c. 21 içinde, Dietz Verlag Berlin, 1984, s. 274.

620 Luxemburg, *Karl Marx, Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 370.

621 Luxemburg'un, Marx'ın ekonomi politığı dair eleştirisinde benzer amaç ve yöntemi işlediğini görmesi ilginç olmaktan daha fazlasıdır: "... herkesin bildiği gibi anarşinin kapitalist üretim biçiminin yasası olduğunu Marx göstermiştir. Fakat, Marx, bu anarşi içinde bu anarşiye rağmen işleyen ve ekonomiyi düzenleyen başka yasaların olduğunu da keşfetmiştir." (Bkz. Luxemburg, "Im Rate der Gelehrten", *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 384.)

mantık kavramlarını eleştirmektedir; çünkü bu geleneksel mantık “bilginin konusu olan materyali ilkesel olarak düşüncenin dışında bulunan hazır bir dünya olarak ele almaktadır ve düşüncenin boş olduğu, maddenin dışında olan ve maddeye dışarıdan gelip içini maddeyle dolduran, böylece bir içerik kazanıp gerçek bilgiye dönüşen varlığın bir biçimi olduğu ilkesinden hareket etmektedir.”⁶²² Hegel, eğer bilgi bu şekilde kavramlaştırılırsa düşüncenin kendi ötesine geçemeyeceğini, kendi içinde kalacağını düşünmektedir. Düşüncenin yaratmış olduğu değişikliklerin kendi karşıtı olanla ilişkilenebileceğini, kendi değişiklikleri olmaktan ve böylece bilinçli saptamaların düşüncenin kendisine dair tanımlar olmaktan öteye gidemeyeceğini savunmaktadır. Kısacası düşüncüyü yukarıda tanımladığımız gibi, yani Kantçı trasendental felsefenin öngörmüş olduğu gibi kavramlaştıracak olursak, düşünce kendi içine kapanıp kalacak ve içinde kapalı bir devrede sıkışıp kalacağı için, konusu olan şeye ulaşamayacaktır. Düşüncenin nesnesi düşüncenin dışında kendinde kalan bir şey olarak kalacaktır.⁶²³ Bu cümleler dolaysız olarak Kant’ın sisteminin eleştirisi olarak yazılmıştır. Bundan dolayı Hegel’in *Mantık Bilim’i* Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’nin yerini almak üzere kaleme alınmıştır ve amacı, mantığın kendisinden öteye gidip nesnesini nasıl elde edebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu, Kant’ın da amacıydı. Ama Hegel Kant’ın bu amacını gerçekleştiremediğini düşünmektedir.

Luxemburg’un yorumuna göre Marx, Hegel’in Kantçı mantıkta gördüğü sorunun farklı bir biçimde de olsa Hegelci mantıkta da bulunduğunu düşünmektedir. Yani Marx’a göre Hegelci mantık da kendi içine kapalı bir devre gibi kurgulanmıştır; bundan dolayı da kendi iddiasını gerçekleştirememektedir. Marx’ın, Hegelci mantığı derinlemesine inceleyerek ulaştığı bu sonuca, Luxemburg’un kendi sözleriyle anlatacak olursak, Hegelci mantığı “çağın soruları ve kavgalarını” karşı karşıya getirerek ulaştırmıştır. Marx’ın bu yaklaşımı onu diğer Genç Hegelcilerden ayırmaktadır. Marx için başından itibaren felsefenin temel sorusu olan varlık ile düşünce arasındaki ilişkiye dair soruya cevap aramaktadır. Luxemburg, Marx’ın bu gelişimini *Ustalarımızdan Geride Kalan* (“Aus dem Nachlaß unserer Meister”) başlıklı üç çalışmasından birisinde dile getirmektedir. O, bu çalışmasında Marx’ın felsefenin temel sorusuna bir yanıt verebilmek için iç krizler ve kavgalarla nasıl boğuştuğunu ve insanın kurtuluşuna bir cevap aradığını anlatır. Marx incelemelerini hukukla başlayıp, felsefenin ve siyasetin eleştirisiyle devam etmekte ve sonunda ekonomi politığının eleştirisine ulaşmaktadır. Bu eleştirisi kapitalist toplum biçiminin köklü ve bütünlüklü eleştirisinin temelini oluşturmaktadır. Bilimsel sosyalizm olarak tanımlanan toplum kuramı bu temeller üzerine kurulmuştur.⁶²⁴ Marx’ın bu gelişimi onu Hegel sisteminin terisine çevirilmesi düşüncesine götürmektedir. Luxemburg, Marx’ı bu sonuca götüren iki önemli tartışmaya işaret ediyor. Birinci tartışma Marx’ın başta Genç Hegelciler olmak üzere değişik Hegelci okullarla yürütmüş olduğu tartışmadır. İkinci tartışma Marx’ın değişik sosyalist akımlarla yürütmüş olduğu tartışmadır: “Tartışmaya konu olan sorunların ele alındığı dil artık Hegelci usluptan kurtulmuştur; tartışma artık ‘tin ve kitle’, mutlak eleştiri ve özbilinç üzerinden değil, ama korumacı gümrük ve serbest ticaret, toplumsal reform ve devlet sosyalizmi ve benzer sıradan sorular üzerinedir. Hegel çoktan ayakları üzerine dikilmiştir.”⁶²⁵

622 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, c. 1, *Werke*, c. 5 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1993, s. 36/7.

623 Age, p. 37.

624 Luxemburg, *Aus dem Nachlaß unserer Meister, Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, ss. 130-141.

625 Luxemburg, *Aus dem Nachlaß unserer Meister, Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag,

Bu son sözleriyle Luxemburg, Marx'ın *Das Kapital*'in ikinci Almanca baskısına yazmış olduğu "Sonsöz"de Hegel'in sisteminin tersine çevrilmesi gerektiğine dair ünlü sözüne gönderme yapıyor. Marx orada şöyle diyor: "Mistikleştirilmiş biçimi ile diyalektik, Almanya'da moda olmuştu, çünkü şeylerin mevcut durumunu yüceltiyor ve ululuyor gibi gözüküyordu. Oysa akla uygun biçimiyle diyalektik, burjuvazi ile onun doktrinler sözcüleri için bir rezalet ve iğrençliktir, çünkü şeylerin mevcut bugünkü durumunu olumlu yanlarıyla kavrar, aynı zamanda da, bu durumun yadsımasını, onun kaçınılmaz çöküşünün anlaşılmasını içerir; çünkü diyalektik, tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışan bir hareket içinde görür ve bu yüzden, onun geçici niteliğini, onun anlık varlığından daha az olmamak üzere hesaba katar; hiç bir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez, özünde eleştirici ve devrimcidir."⁶²⁶ Hegelci diyalektiğinin "eleştirel ve devrimci" bir silaha dönüştürülmesi için ayakları üzerine dikilmesi, yani materyalist felsefi açıdan yorumlanması, eleştirilmesi ve yeniden kurgulanması gerekmektedir.⁶²⁷

Luxemburg, Hegel'in kapalı veya muhafazakar sisteminin Marx tarafından tersine çevrilişinde insanın kurtuluş arayışına bilimsel yanıt verildiğini düşünmektedir. Son yirmi, yirmibeş yıldır 'Marx öldü' popüler sözü yeniden gündeme geldi. Bu söz neredeyse Marksizmin tarihi kadar eskidir. 20. yüzyılın başlarında da Marksizme karşı benzer bir kampanya yürütülür. Luxemburg'a göre bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü 'Marksizm teorik olarak aşıldı', 'Marx öldü' türü açıklamalar yapmak burjuva aydınlarının yaşam görevidir. Ama, diyor Luxemburg, ironik bir şekilde "dünyanın kavgaya veren proleteriyasına en verimli çabayı ve yönlendirici düşüncüyü sunan ölü Marx'tır ve burjuva toplum biliminin naaşları arasında zaferci bir gülümsemeyle hala dolaşan ölü Marx'tır."⁶²⁸ Diğer bir deyişle toplumda konumları gereği hemen her bakımdan, ama özellikle bilinç ve tutarlı ahlaki değerler bakımından canlı olması gereken sınıflara ve tabakalara Marx ve Marksizm can ve kan bahşetmektedir.

Luxemburg, sosyal demokratlar arasında bile yaygın olan, örneğin Karl Korsch gibi Marksist kuramcılarının ileri sürdüğü, Marksizmin kriz içinde bulunduğuna dair tezi dahi kabul etmiyor. Luxemburg'a göre, eğer ortada böyle bir kanı varsa, bunun iki nedeni vardır. Bunun *birinci* nedeni, "hareketimizin" Marksist kuramın yeni boyutlarını keşfedip elde edilmesi konusunda göstermiş olduğu yavaşlıktır. Böyle bir kanının oluşmasının *ikinci* nedeni ise, Marksist kuramla karşılaştırıldığında Marksist hareketin ve proleterya hareketinin teorik, ama özellikle pratik olarak henüz yeterince olgunlaşmamış olmasıdır. "Sadece", diyor Luxemburg, "hareketimiz daha ileri düzeylere sıçrayıp yeni pratik sorular sorunca, Marx'ın kuramının deposuna el uzatıp yeni boyutlarını gün ışığına çıkaracak ve kullanabilecektir. Ama hareketimiz – bütün diğer pratik hareketler gibi – eski geçerliliğini yitirmiş yönlendirici düşüncelerle yetiniyorsa, bu, onun Marksçı kuramın kullanılmasında son derece yavaş ilerlenmesinde yatmaktadır."⁶²⁹ Devam ediyor

Berlin, 1988, s. 293.

626 Marx, K., *Kapital*, Sol Yayınları, Ankara, 1993, c. 1, s. 28-29.

627 Leo Jogiches'e olan 25-26 Ocak 1899 tarihli mektubunda Luxemburg, Ruskoje Bogatstvo adlı Ruça dergide (No 6, Haziran 1898 ve 7, Temmuz 1898) N.G. imzalı (H. J. Şitlovski) „Materyalizm ve diyalektik mantık“ Luxemburg'a göre yazının temel tezi, diyalektiğin materyalizme dayandırılırsa temellerini yitiriyor olmasıdır. N. G.'ye göre diyalektik sadece idealist temelde mümkündür. Şimdi, Luxemburg, yazının çok iyi yazılmış olmasına karşın, yazarın tüm argümanlarının yanlış olduğunu düşünmektedir. (Bkz. Leo Jogiches'e 25-26 Ocak 1899 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe*, c. 1, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 260.

628 Luxemburg, age, s. 293.

629 Luxemburg, "Stillstand und Fortschritt im Marxismus", *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 368.

Luxemburg: “Eğer hareketimizde kuramsal bir durgunluk olduğunu düşünüyorsak, bu, bizi emmiş olan Marksist kuramın gelişme yetisi olmayışından veya onun ‘ölmüş’ olmasından kaynaklanmıyor. Tersine biz, Marksçı kuramın donanım deposundan şimdiye kadar, hüküm süren mücadele koşulları için gerekli olan henüz tüketilememiş en önemli düşünce silahlarını almış olmamızdan; pratik kavgamızda Marx’ı aşmış olmamızdan değil; aksine Marx’ın bilimsel eserleriyle pratik kavga partisi olarak *bizi* önceden aşmış olmasından kaynaklanmaktadır; Marx’ın gereksinimlerimize yanıt veremeyişinden değil, ama gereksinimlerimizin Marksçı düşünceyi bütün boyutlarıyla kullanabilecek kadar gelişmemiş olmasındandır.”⁶³⁰

Görüldüğü gibi, Luxemburg Marksist hareketin içine düşmüş olduğu krizin kaynağının teoride değil, bizzat pratik hareketin kendi iç yapısının şekillenişinde ve gelişim düzeyinde aranması gerektiğini belirtiyor. Kuramın işlevi, pratik hareketin pratiğine öngörü yeteneği, olası olabilecekleri en azından bazı hatlarıyla ve bazı yanlarıyla önceden görme yetisi sunmaktır. Böylelikle teori pratiğin önünü açar. Fakat pratik gerçekten pratikte ilerleyebildiği oranda teorinin gündemine yeni sorular ve sorunlar taşır. Pratiğin bu özelliği de teoriyi yönlendirir ve besler. Teori ile pratik arasındaki bu gerilim hem teorinin hem de pratiğin ilerlemesinin ön koşuludur. Bu bağlamda teorinin ölümünden bahsetmek mümkün değildir. Fakat bir teorinin krizinden bahsedilebilir. Bundan ise ancak eğer o teori pratiğin önünü açma, pratiğe öngörü yeteneği sunma yeteneğini yitirmiş ise bahsedilebilir. Çağımızın en temel sorunu, kendisini çok farklı biçimlerde dışı vuran emek-sermaye çelişkisidir. Bu çelişkinin çözümüne ilişkin teorik ve pratik öneriler sunmak başka birçok kuramsal akımın ve pratik hareketin gündeminde bile değilken, hatta birçok akım bu sorundan bilinçli olarak kaçarken, Marx ve Marksist kuram onu en temel sorunu olarak gündemine koymuştur. Bu durumda krizde olan kimin teorisi veya hangi teoridir? Luxemburg’un bu duruşu, bugün Marksist hareket içinde yeniden yaygınlaşan Marksizmin kriz içinde bulunduğu dair genel kanıdan dolayı son derece güncel bir duruştur; çünkü Marksist hareket kendi pratik açmazlarını teoriye atfetmekle içinde bulunduğu sorunları göremez oluyor ve onların çözümünü yanlış yerlerde aramaya koyuluyor. Bundan dolayı Luxemburg, Marksist kuramın kriz içinde bulunup bulunmadığı konusunda spekülasyon yapmak yerine şöyle ilginç bir öneride bulunmaktadır: Marksizm, proletarya hareketi geliştikçe ve sosyalizmin gelişimine orantılı olarak pratikte de gerçekleştikçe pratik bir öğretiye dönüşecektir. Luxemburg’a göre Marksizm en gelişmiş bilim ve felsefe biçimidir. Luxemburg, Engels’in bilimsel sosyalizm ile ütöpik sosyalizm arasında yapmış olduğu ayrıma dayanarak, Marx’ın geliştirmiş olduğu kapitalist toplum eleştirisini bilimsel bir eleştiri olarak tanımlıyor ve Marx’ın bu eleştirisi aracılığıyla toplum ve siyaset kuramının tarihinde ilk defa bilimsel bir temele oturtulduğunu düşünmektedir. Marx’ın geliştirmiş olduğu toplum ve siyaset kuramı ilk defa toplum tarihinde değişimin ve ilerlemenin kaynağının ne olduğu sorusuna kapsamlı bir yanıt vermektedir; hakikatin bütün karmaşıklığı, ilişkilerinin ve çelişkilerinin bir bütün olarak nasıl kavranabileceğini, açıklanabileceğini ve eleştirel olarak bir temsiline sunulabileceğini göstermiştir. Bunun yapılabilmesi için toplum ve siyaset kuramının bütün dallarının üretim ilişkileriyle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bunların karşılıklı bağımlılığını ve görecel bağımsızlığını görebilmek için ise felsefi olarak teoride yansıtılması gerekmektedir.

Hegel’in sisteminin Marx tarafından tersine çevrilmesiyle “düşünce ve varlık,

maddi dünya ile düşünce süreci arasındaki felsefi soruna”⁶³¹ cevap bulunmuş olabilir. Fakat Luxemburg, Marx tarafından tersine çevirilmesiyle Hegel’in sisteminin bütün zamanlar için aşılmış olup olamayacağını sorusunu ortaya atıyor. Hiçbir şekilde, diyor Luxemburg. Bu, Hegelci felsefenin bundan böyle rafa kaldırılıp unutulabileceği anlamına gelmemektedir. Aksine, Marx’ın öğretisine mekanik yaklaşıp, onu bu bakış açısından hareketle salt ekonomik bir öğretiye indirgeyen birçok çağdaşının tersine, Luxemburg sistematik Marksist felsefenin henüz gelişme aşamasında bulunduğunu düşünmektedir. Ekonomi politikte Marx az çok bütünlüklü bir kuram ortaya koymuş olabilir. Ama genel kuramının en önemli bölümü, yani onun tarihin diyalektik materyalist kuramı denilen araştırma yönteminin sürekli sistematikleştirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Zira o donuk bir kuram değildir. Sınıf mücadelesinin canlı kuramı olarak sürekli geliştirilmesi gerekmektedir.⁶³² Ve bunun yapılabilmesi için ise düşüncemizin ve bilincimizin Hegelci diyalektik tarafından sürekli bilenmesi gerekmektedir.

Luxemburg’un metodolojik ve felsefi düşüncelerine ilişkin bu betimlemeden çağdaş teorik ve pratik tartışmalara dair ne tür sonuçlar çıkarabiliriz? Toplum ve siyaset kuramındaki çağdaş tartışmalar açısından özellikle önemli olduğunu düşündüğüm üç noktaya işaret edeceğim. Bunların hepsi de Luxemburg’un teori ve pratik arasındaki ilişki konusundaki yaklaşımıyla ilgilidir.

İlk olarak, 1909/1910 tarihli “Teori ve Pratik” (“Theorie und Praxis”) adlı yazısında Luxemburg, metodolojik bakış açısıyla ilgili olarak Karl Kautsky’yi formalist bir yaklaşımı benimsemekle suçlar. Bu yaklaşıma göre, Kautsky teorisini gerçekliğin araştırılması, incelenmesi ve çözümlenmesinden kazanmaz, tersine onu “ad hoc”⁶³³, yani “arı imgeleminden”⁶³⁴ gerçekliğe yabancı bir şekilde türetir. Böylelikle o, kaçınılmaz olarak gerçekliğe yabancılaşır. Kautsky, bu formalizm nedeniyle, dünyayı salt Avrupa bakış açısından görmüştü ve bu da, Narihiko Ito’nun vurgulamış olduğu gibi, Luxemburg’un, Kautsky’nin bir “Avrupa-merkezci” olduğu konusundaki suçlamasına neden olmaktadır.⁶³⁵ Luxemburg burada filozofların ‘apriorizm’ dedikleri şeyi eleştirmektedir. Onun bu formalizm eleştirisi, kendi adalet teorilerini, Luxemburg’un ileri süreceği gibi, kendi “canlı fantezi”lerinden üreten John Rawls ve Robert Nozick’inki gibi çağdaş toplum sözleşmesi teorilerine de uygulanabilir.⁶³⁶

İkinci olarak, 1899 tarihli “Sosyal Reform mu, Devrim mi?” (“Sozialreform oder Revolution”) adlı eserinde Luxemburg, Eduard Bernstein’ı, diyalektiğin yerine mekanik bir yaklaşımı geçirmekle suçlar. Bu, Bernstein’ı herhangi bir öznesi olmayan bir toplumsal gelişme teorisine götürmektedir. Başka bir deyişle o, bir sınıf mücadeleleri tarihi teorisi değil de, en iyi durumda, evrimci, ahlakçı bir tarih teorisi benimsemektedir. Tarihe ve siyasete bu türden bir yaklaşım, sözgelimi Habermasçı iletişim teorisinde

631 Luxemburg, *Aus dem Nachlaß unserer Meister, Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 139.

632 Luxemburg, „Stillstand und Fortschritt im Marxismus“, *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s.364.

633 Luxemburg, “Die Theorie und die Praxis” (“Teori ve Praxis”), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 387.

634 Age, s. 407.

635 Ito, N., “Karl Kautsky und Rosa Luxemburg” (“Karl Kautsky ve Rosa Luxemburg”), *Wegweiser zum Gedanken Rosa Luxemburgs (Rosa Luxemburg’un Düşüncelerine Dair Klavuz)* içinde, Jungetsusha, Tokyo, 2007, s. 224.

636 Age, s. 389. Luxemburg’un eserinin bu yönlerini “Rosa Luxemburg’un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası İlişkiler Teorisinin Temeli” (Praxis, c. 11(2004 Yaz), ss. 49-82) adlı yazımda işlemiştim.

olduğu gibi, anaakım akademiya da oldukça yaygındır. Günümüzde Avrupa'daki sosyalist hareketlerdeki hâkim yaklaşımlardan da biridir bu. Ama Luxemburg'a göre, tarihte salt niceliksel değişimler değil, aynı zamanda niteliksel değişimler ve sıçramalar da söz konusudur. Bu, Engels'in yanı sıra elbette Hegel'den de öğrenilebileceklerin en başında gelir. "Taktik Üzerine Açıklamalar" ("Erörterungen über die Taktik") adlı yazısında Luxemburg, Georg Gradnauer'e, nicelik ve nitelik diyalektiği konusunda Hegel'i veya en azından Engels'i okumasını salık verir ve şöyle der: "yoldaş 'gr' Hegel'ini unuttuysa, ona, çöküşlerin gelişmeye bir karşıtlık sunmayıp gelişmenin *bir uğrağı, bir evresi* olduğuna ikna olması için en azından Engels'in 'Anti-Dühring'indeki nicelik ve nitelik üzerine olan nefis bölüme başvurmasını tavsiye ediyoruz."⁶³⁷

Luxemburg'un ahlakçı tarih ve siyaset teorilerine yönelik eleştirisini yanlış anlamamak gerek. O, Nietzsche'nin öğretilerinden hareketle ileri sürülebileceği gibi bir ahlakî nihilizm önermiyor. Tersine, "Küçük-burjuvazi ve Proletaryanın Uluslararası Politikası" ("Kleinbürgerliche oder proletarische Weltpolitik") adlı şahane yazısında şunları söylemektedir Luxemburg: "Dünya politikasına karşı ahlakî feryat bizim protesto hareketimizde elbette büyük bir rol oynamaktadır. Ama o, ancak görünümünün tarihsel yasalarının *anlaşılması* ona eşlik ederse, dışsal formlara değil [görünümünün] doğasına, sonuçlara değil [görünümünün] kökenine yöneltirirse, tek kelimeyle, kapitalist toplum düzenine bir fırtına gibi saldıran kitlelerin devrimci bir feryadı olursa, politik bir faktör olacaktır."⁶³⁸ Dolayısıyla Luxemburg'un ahlakçı siyaset teorilerine yönelik eleştirisinde söylediği şey şudur: kapitalist toplumda adalet duygusuna ve benzer şeylere yönelik ahlakî çağrılar pek bir faydası dokunmayacaktır. Eğer Luxemburg'un tavsiyesini dinleyecek olursak, üretim ilişkilerinde yer alan çıkarlar çatışmasını özenle inceleyip çözümlememiz ve bu üretim ilişkilerinin özel değişikliklerinde çıkarı olan güçleri araştırıp bulmamız gerekir. Luxemburg'a göre, tarihsel materyalist perspektiften bu devrimci değişimin biricik öznesi olarak uluslararası proletaryayı tanımak ve ona güvenmek bizim vazgeçilmez görevimizdir. "Marx'ın yeni eseri, olanca büyüklüğü ve devrimci tını içinde, ancak savaşan proletaryada canlı tutulabilir."⁶³⁹ Narihito Ito'nun önerdiği gibi, küreselleşmiş kapitalizmin ve emperyalizmin üstesinden gelme yeteneğinde olan sadece proletaryadır. Bu devrimci değişim aynı zamanda uluslar arasında insanlığın binlerce yıldır aramakta olduğu ve büyük bir tutkuyla arzuladığı *ebedî barışı* da getirecektir. Konuşmamı, Luxemburg'un "Ne istiyoruz?" ("Was wollen wir?") adlı yazısından bir pasaj aktararak bitirmek istiyorum: "Bir ulusun diğerleri üzerindeki bütüncül ve genel tahakkümünün ortadan kaldırılması, ilkin, kapitalizmin ortadan kaldırılması ve tüm insanlar ve uluslar arasındaki savaşa ve eşitsizliğe değil de onların dayanışmasına dayanan sosyalist düzenin getirilmesiyle mümkün olacaktır."⁶⁴⁰

637 Luxemburg, "Erörterungen über die Taktik" ("Taktik Üzerine Açıklayıcı Tartışma"), *Gesammelte Werke*, cilt 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 259 (vurgular Luxemburg'a ait).

638 Luxemburg, "Kleinbürgerliche oder proletarische Weltpolitik" ("Küçük Burjuva veya proleter Dünya Politikası"), *Gesammelte Werke*, c. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1990, ss. 30/31.

639 Luxemburg, "Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx", *Gesammelte Werke*, cilt 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 474.

640 Luxemburg, "Was wollen wir?" ("Ne istiyoruz?"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 55.

Kaynakça

1. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels-Werke, c. 21 içinde, Dietz Verlag Berlin, 1984.
2. Göçmen, D., "Rosa Luxemburg'un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası İlişkiler Teorisinin Temeli", *Praxis*, c. 11(2004 Yaz) içinde, ss. 49-82.
3. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)*, c. 2, *Werke (Eserler)*, c. 6 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993.
4. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, c. 1, *Werke*, c. 5 içinde, yay. E. Moldenhauer, and K. M., Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993.
5. Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Fichteci ve Schellingçi Felsefe Sistemlerinin Farkı)*, *Werke (Eserler)*, c. 2 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1986.
6. Hegel, G.W.F., "Wer denkt abstrakt?" ("Kim Soyut Düşünür?"), *Werke (Eserler)*, c. 2 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1986, ss. 575-581.
7. Ito, N., "Karl Kautsky und Rosa Luxemburg" ("Karl Kautsky ve Rosa Luxemburg"), *Wegweiser zum Gedanken Rosa Luxemburgs (Rosa Luxemburg'un Düşüncelerine Dair Klavuz)* içinde, Jungetsusha, Tokyo, 2007.
8. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. J.Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
9. Lehrke, W., "Neokantianismus" ("Yeni Kantçılık"), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. H.-J.Sandkühler, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, ss.549-561.
10. Luxemburg, R., "Zur russischen Revolution" ("Rus Devrimi Üzerine"), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 4 içinde, s. 332-365.
11. Luxemburg, R., "Zurück auf Adam Smith" ("Adam Smith'e Geri Dönüş"), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
12. Luxemburg, R., "Karl Marx", *Gesammelte Werke* içinde, c. 1/2, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
13. Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben: Eine Antikritik (Sermaye Birikimi veya Çömezler Marksist Kuramı Neye Çevirdi: Bir Karşı-Eleştiri)*, *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
14. Luxemburg, R., Leo Jogiches'e 24 Eylül, 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
15. Luxemburg, R., Leo Jogiches'e 10 Temmuz 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
16. Luxemburg, R., Leo Jogiches'e 12-20 Temmuz 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 173.
17. Luxemburg, R., Leo Jogiches'e 3 August 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982. s. 179.
18. Luxemburg, R., Kostja Zetkin'e 22 Nisan 1907 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982. s. 287.
19. Luxemburg, R., Kostja Zetkin'e 18 Ağustos 1908 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982. s. 375.
20. Luxemburg, R., "Tolstoi als sozialer Denker" ("Toplumsal Düşünür Olarak Tolstoy"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
21. Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals: Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus (Sermaye Birikimi: Emperyalizmin Ekonomik Açıklamasına Bir Katkı)* *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

22. Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben: Eine Antikritik in Gesammelte Werke* (Sermaye Birikimi veya Çömezler Marksist Kuramı Neye Çevirdi: Bir Karşı-Eleştiri), c. 5, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
23. Luxemburg, R., *Aus dem Nachlaß unserer Meister (Ustalarımızdan Kalandan)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
24. Luxemburg, R., *Hohle Nüße (Boş Cevizler)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
25. Luxemburg, R., "Noch eine Lehre von Zabern" ("Zabern'den Bir Ders Daha"), *Gesammelte Werke*, c. 3 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1990.
26. Luxemburg, R., *Sozialreform oder Revolution (Sosyal Reform mu?, Devrim mi?)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
27. Luxemburg, R., "Im Rate der Gelehrten" ("Bilimcilerin Meclisinde"), *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
28. Luxemburg, R., "Zurück auf Adam Smith" ("Adam Smith'e Geri Dönüş"), *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin.
29. Luxemburg, R., *Einführung in die Nationalökonomie (Ulusal Ekonomiye Giriş)*, *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 719.
30. Luxemburg, R., "Stillstand und Fortschritt im Marxismus" ("Marksizmde Durağanlık ve İlerleme"), *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
31. Luxemburg, R., Leo Jogiches'e 25-26 Ocak 1899 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
32. Luxemburg, R., *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx*, *Gesammelte Werke*, vol. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
33. Luxemburg, R., "Die Theorie und die Praxis" ("Teori ve Praxis"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
34. Luxemburg, R., "Erörterungen über die Taktik" ("Taktik Üzerine Açıklayıcı Tartışma"), *Gesammelte Werke*, cilt 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
35. Luxemburg, R., "Kleinbürgerliche oder proletarische Weltpolitik" ("Küçük Burjuva veya proleter Dünya Politikası"), *Gesammelte Werke*, c. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
36. Luxemburg, R., "Was wollen wir?" ("Ne İstiyoruz?"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
37. Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (Kapital: Ekonomi Politikasının Eleştirisi)*, c. 1, *Marx Engels Werke*, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
38. Marx, K., *Kapital*, c. 1, Sol Yayınları, Ankara, 1993.
39. Sandkühler, H.-J. (yay.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt/M, 1974.

10

Marksçı Felsefenin Kaynağı ve Tiplemesi Üzerine

13 MART'IN ANISINA...

*Kralın
şövalyesi,
sermayenin altın sesi
ve Allahın piskoposu!
Felsefenden tüten
günlük kokusu
başımızı döndürmek
içindir.
Hayat kavgasında bizi
dizüstü süründürmek içindir!*

Nazım Hikmet
(“Berkeley” şiirinden)

Karl Korsch'un ünlü polemik yazısına verdiği “Marksizm ve Felsefe” başlığı Marksizmin felsefe ile olan ilişkisinin sanki dışsal bir ilişki olduğu gibi bir çağrışım yapıyor; veya en azından felsefenin Marksizme içkin olmadığına dair bir izlenim uyandırıyor. Diğer taraftan Martin Heidegger, 1969 yılında Richard Wisser'e Alman televizyonda verdiği bir röportajda Marx'ın 11. Feuerbach tezinin “temelsiz” olduğunu ileri sürüp tezin “kararlı olarak felsefeye karşı olduğuna dair bir izlenim bıraktığını” ama tezin “ikinci bölümünün ise açıkça belirtilmeden bir felsefe talep” ettiğini ileri sürdü.⁶⁴¹ Heidegger burada kendine has karman çorman dilinde, Marx'ın felsefeyi yadsıdığını ve böylece 11. Feuerbach tezinin felsefi olarak gerekçelendirilmiş bir tez olarak görülemeyeceğini ima etmek istiyor. O, bununla aslında, daha genel olarak, ömür boyu yıkmaya çalıştığı Marksizmin felsefi bir içerikten yoksun olduğunu ileri sürmüş oluyordu. Çünkü Marx'ın 11. Feuerbach tezi, bir an ilham geldiğinde kâğıda dökülen, bırakılıp unutulan bir tez değildir. Aksine bu tez bütün diğer Feuerbach tezlerinin en üst momentini oluşturuyor ve Marx'ın uzun

⁶⁴¹ Bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=jQsQOqa0UVc> veya http://youtube.com/results?search_query=heidegger&search_type=

yıllar yapmış olduğu araştırmada bir dönüm noktasını ifade ediyor. Diğer tezlerle beraber bu tez Marx ve Engels'in bütün çalışmalarına bundan böyle bir nevi yön veren ve bütün eserlerinin içine sinmiş programatik bir tezdır. Bundan dolayı, Heidegger'in saldırmak için Marksçı felsefenin özünü oluşturan bu tezi seçmesi bir rastlantı değildir ve o bu teze saldırmakla direk Marksizmin kalbine saldırmak istemektedir.⁶⁴²

Diğer taraftan Marx'tan etkilenen hatta kendisini Marksist olarak tanımlayan toplumsal-siyasal hareketlerin de teori-pratik diyalektiğini tartışıp pratiğe yöneldiğinde genellikle pratiği teorinin yerine geçirip salt (dar) pratik davranış gösterdiklerini gözleriz ve (sanki Heidegger'i doğrularcasına) sıkça teoriyi yadsır bir politik duruş sergilediklerine tanık oluruz. Bu duruş, bir taraftan, başka bir açıdan, bilinçli veya bilinçsiz, Rosa Luxemburg'un sürekli eleştirdiği, Bernsteinci 'hareket her şey, amaç hiç bir şey' gibi salt pratikçi veya salt öznelci veya 'kör' eylemci bir ilkeye götürür. Diğer taraftan, ilk bakışta ne kadar garip görünse de, örneğin bütün 'düzenlemeci okul'un (Bob Jessop'un yapısalcı yaklaşımı da buna dahildir) ve Niklas Luhmann gibi muhafazakar sistem kurucularının özneyi yadsıyan nesnelci veya otomatikçi, siyasî müdahaleyi yadsıyan duruşuna vardırır.

Oysa Marksizme 'can' ve (Lenin'in deyimiyle belirtecek olursak) 'ruh' kazandıran, onun değişik unsurlarını biraraya getiren, birbiriyle ilişkilendiren ve böylece ona bütünlüklü bilimsel bir dünya görüşü ve dünya tasarısı olma özelliği kazandıran felsefedir. Marksizmi kavgacı kılan, ona dayanan siyasî hareketlere bütünü görme ve bütünün içinde onu oluşturan unsurları kavrama olanağı sunan; onları köklü bir değişim için bilinçli stratejik bir hedefe yönlendiren yine felsefedir. Diğer bir deyişle, Korsch'un da söz konusu yazısında göstermeye çalıştığı gibi, Marksizmin felsefeyle olan ilişkisi içsel bir ilişkidir ve bu ilişkiyi betimlemek için 'Marksizmde felsefe' veya daha iyisi 'Marksizm içinde felsefenin yeri ve işlevi' gibi felsefenin Marksizme içsel olduğunu vurgulayan tabirlerin kullanılması daha doğru ve konunun tam olarak anlaşılması için daha verimli olacaktır.

Peki, Marksçı felsefenin kaynakları nedir? Nasıl bir felsefedir Marksçı felsefe? Bu felsefenin nasıl bir felsefe olduğuna dair bir tiplene yapmak mümkün müdür? Marksizmin felsefe ile olan ilişkisini sorgulamak, sadece Marksizm içi özel bir sorun mu, yoksa bir bütün olarak felsefenin geleceği ve 'kaderiyle' ilgili bir sorun mudur? Tabi bu kısa yazı çerçevesinde bu sorulara arzulandığı genişlikte doyurucu bir yanıt vermek mümkün değildir. Burada ancak bazı temel konulara değinerek konu üzerine araştırmayı yönlendirici bazı noktalara işaret edilebilir. Aşağıda bunu yapmaya çalışacağım.

Felsefenin Büyük Temel Sorusu ve Marksçı Felsefenin Kaynağına Dair

Engels, "Anti-Dühring'e yazdığı girişi ilginç bir belirlemeyle başlatıyor. Şöyle diyor Engels: "Modern sosyalizm içerik bakımından bir taraftan bugünkü topluma hâkim olan mülk sahipleri ve mülksüzler, kapitalistler ve ücretli işçiler arasındaki sınıf karşıtlığına, diğer taraftan üretime hâkim olan anarşiye bakışın ürünüdür. Ama başlangıçta teorik biçim bakımından modern sosyalizm 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılığının ortaya koymuş

642 Martin Heidegger'in söz konusu röportajda, Marx'ın 11. Feuerbach Tezi'nde felsefenin durumuna ve filozofların kendilerini dünyayla ilişkilendirme biçimine dair belirlemesinden hareketle genel olarak Marksist kuramın felsefeyle ilişkileneceği ve Marksist kuramda felsefenin yeri hakkında ileri sürmüş olduğu iddiaları, „Karl Marx, Marksizm ve Felsefe: Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi* Adlı Eseri Üzerine Sunum ve Söyleşi" başlıklı yazımda daha ayrıntılı olarak ele aldım (bkz. <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2013/05/alman-ideolojisi-c3bczerine-sc3b6ylec59fi2.pdf>).

olduğu ilkelerin sürdürülmesi, sanki tutarlı devam ettirilmişiymiş gibi gözükmektedir. Onun kökleri maddî ekonomik gerçeklikte yatsa da, her yeni teori gibi o da önce hazır bulduğu düşünce materyaliyle başlamak zorundaydı işe.”⁶⁴³ Dikkat edilirse Engels burada yeni bir toplum kuramı olan modern sosyalizmin kaynağının kapitalist üretim biçimine hâkim olan anarşi ve toplumsal ilişkilerde yattığını söylüyor. Bu yaklaşımıyla Engels ortaya yeni bir kuram teorisi atıyor. Engels’e (ve Marx’a) göre kuram, örneğin geleneksel felsefede anlaşıldığı gibi salt fantezide üretilen birtakım kavramlar veya kategoriler sistemi değil, tersine, toplumsal ilişkilerin bir aynada yansır gibi düşünceye ve bilince yansması, bunların kavramlaştırılıp sistematikleştirilmesi ve içsel gelişim eğilimlerini ortaya çıkarmasıdır.

Engels, burada işaret etmiş olduğu toplumsal ilişkilerden kaynaklanan sürekliliği de içeren kopuşa karşın, söz konusu ilişkilerin teorik olarak düzenlenebilmesi ve kavramlaştırılıp onlara bir anlam verilebilmesi için, önce hazır bulunan “düşünce materyaliyle” işe başlanmak zorunda kalındığını belirtiyor. Engels, düşünce materyali dediği şey ile çok geniş bir alana gönderme yapıyor: Kozmogoni, modern doğa bilimleri ve Darwin’in evrim kuramı, iktisat, siyaset ve felsefe. Söz konusu ilişkilerin teorik olarak düzenlenebilmesi için, bütün bu bilimlerin gün ışığına çıkardığı yeni bilgilerin kendisinin de düzenlenmesi kaçınılmazdır. Yani ilk bakışta hazır bulunan düşünce materyali sadece devam ettiriliyormuş gibi gözükse de, bu alanda da sürekliliği de içeren bir kopuşun olduğunu belirtmek gerekir.

Sürekliliği de içeren bu kopuş felsefeye nasıl yansımıştır? Hegel’in Yeniçağ felsefesini René Descartes ile başlatması son derece isabetlidir. Çünkü “Cartesius her şeyde yeniden baştan başlayan insanlardan birisidir; ve Yeniçağa has düşüncenin oluşumu onunla başlıyor.”⁶⁴⁴ Descartes, Francis Bacon’ın başlattığı Aydınlanmacı geleneği sürdürmek koşuluyla onun duyumsalcı felsefesi ile de hesaplaşarak skolastik felsefeyi yıkıp yeni bir metafiziğin (“Birinci Felsefe”) temellerini yeniden atmak istiyor. Marx ve Engels’e kadar Avrupa felsefesinde (bugün hâlâ değişik biçimlerde devam eden) kendi içinde birçok farklılaşmaları ve çatışmaları da barındıran kabaca iki temel akım olduğundan söz etmek mümkündür. Bu iki akımın da merkezinde Descartes’ın başlattığı *cogitocu* felsefe ile hesaplaşmak yatıyor. Bunlar; bir, Descartes ile başlayan kendi içinde bir yığın sıçramalar ve hatta devrimler yaşayan (örneğin Yeniçağda Leibniz’in Kartezyen düalist geleneği eleştirerek başlattığı diyalektikçi gelenek ile) ve klasik Alman felsefesinde Hegel’de en üst uğrağına ulaşan idealist akım; iki, yine Francis Bacon ile başlayan ve Kartezyen akımla hesaplaşarak ortaya çıkan ve John Locke üzerinden Fransız Aydınlanmacılığında en üst momentine ulaşan empirist-materyalist akımdır. Ludwig Feuerbach ilkesel olarak bu iki geleneği sentezlemeyi amaçlamaktadır.

Marx ve Engels’in eserlerinde bu her iki akıma da (sadece klasik Alman felsefesine değil) sosyalizmin felsefi kaynağı olarak gönderme yapıldığını görürüz. Diğer bir deyişle, Marx ve Engels Avrupa felsefi geleneğinde oluşan, birbirini sürekli beslese de birbirinden bir nevi bağımsız olan, en azından birbirine bir aynada bakar gibi bakmayan, aynada birbirini kendisinin diğeri olarak görmeyen bu iki temel akımın sentezine ulaşıp felsefeyi yeniden kurmak istiyor. Bundan dolayı Marksizmin felsefe ile ilişkisi salt Marksizm içi özel bir sorun değil, aynı zamanda bir bütün olarak felsefeyi ilgilendiren genel bir sorundur.

643 Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (“Anti-Dühring”), s. 16.

644 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, s. 120.

Ama bu iki akım arasında bir senteze ulaşabilmek için, felsefenin temel sorusuna bir yanıt verip bütün felsefeyi organik ve sistematik bütünlük içinde, bazı ilkelerin etrafında yeniden örmek gerekir. Aksi takdirde ortaya çıkacak olan en fazla eklektik bir felsefe olur ve eklektik felsefe ile kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir dünya görüşüne ve sistematik bir dünya tasarımına ulaşmak mümkün değildir. Nedir felsefenin temel sorusu?

Felsefenin temel sorusunu Avrupa felsefe tarihinde ilk olarak Engels açıkça tanımlamıştır. Engels, felsefenin “büyük temel sorusu”nu ilk defa bilinçli bir şekilde formüle etmekle filozofların yüzyıllardan beri adını koymadan ve belki de çoğunun farkında olmadan, açıkça tanımlamadan üzerine kavga ettikleri soruyu bilince çıkarmış ve böylece felsefeye büyük bir hizmet vermiştir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*) adlı broşüründe şöyle tanımlıyor felsefenin temel sorusunu: “Bütün, özellikle daha yeni felsefenin büyük temel sorusu düşünce ve varlık ilişkisidir.”⁶⁴⁵

Örneğin Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*’nin hemen başlangıcında işe alan ve zamanın “*a priori*” olduğunu kanıtlamaya çalışarak başlıyorsa, bunun nedeni, kendisinin de daha sonra açıkça belirttiği gibi, *Cogitocu* Kartezyen geleneği sürdürmesidir. Kant’a göre, düşünceler veya kategoriler (boş da olsa) anlıkta *a priori* bulunmaktadır. Diğer bir deyimle insanlar bir nevi doğuştan birtakım düşüncelere veya kategorilere sahiptir. Buna karşın John Locke, *İnsan Anlakı Üzerine Bir Deneme*’yi doğuştan olan düşünceler (“*innate ideas*”) kuramına saldırarak başlatıyorsa ve insan anlakını bir “boş kabin”e benzetiyorsa, bu, Kartezyenci geleneğe karşı Baconcu geleneği sürdürdüğü içindir. Bu geleneğe göre, insanın anlama yetisinde doğuştan gelen birtakım düşüncelerin veya kategorilerin olması mümkün değildir. Bunlar insanın anlama yetisinde, dışarıda bizden bağımsız olarak var olan nesnelerin dış algı organlarımız aracılığıyla içimize taşınıp bütünleştirilerek oluşur.

Görüldüğü gibi, Locke ve Kant arasındaki kavga, bilginin kökenine ilişkindir, yani felsefenin temel sorusu olan varlık ve düşünce ilişkisine dairdir. Engels’e göre bu kavgada söz konusu olan temel soruyu düşünce (veya tin) mi öncedir, yoksa doğa mı? sorusu şeklinde de formüle edebiliriz. Bu soru teolojide dünyayı tanrı mı yarattı, yoksa dünya ezelden beri var mıydı? sorusuna dönüşüyor. Engels’e göre bu soruya, örneğin Kant (öznelci idealizm) veya Hegel (nesnel idealizm) gibi, düşünce öncedir, diye cevap verenler, felsefede idealist kampı oluşturur. Bu kampa maddeyi ve düşünceyi iki farklı töz olarak tanımlayan ve bunlar arasında bir paralelizm kuran Descartes ve Leibniz’i de dâhil etmek gerekir. Diğer taraftan, örneğin Hobbes ve Locke gibi, düşünce değil, doğa öncedir, diyenler, felsefede materyalizmin değişik okullarını oluşturur. İşte, Marx ve Engels, bu iki felsefi kamp ile hesaplaşarak, onların açmazlarını gösterip aşarak, güçlü yanlarını üstlenip ve yeni duruşlar sergileyip bir senteze ulaşarak Marksçı felsefeyi, bundan da öte bir bütün olarak felsefeyi yeniden kurmaya çalışırlar. Bu çaba sonucu ortaya çıkan, yepyeni bir kuram tipidir. “Marksizm” kavramıyla betimlenmeye çalışılan bu yeni kuram veya felsefe tipidir.

Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız felsefenin temel sorusu dikkatle incelendiğinde, soruyu başka bir açıdan tanımlamanın da mümkün olduğu görülecektir. Yukarıda sergilediğimiz, Kant ve Locke arasındaki tartışma aslında dünyanın bütünlüklü olarak kavranıp kavranamayacağı, bunun sistematik bir temsilinin sunulup sunulamayacağı

645 Engels, F., *Ludwig Feuerbach und Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*), Marx-Engels-Werke, c. 21, Dietz Verlag, Berlin 1984, s. 274.

sorusu etrafında dönmektedir.

Locke, düşüncenin maddenin bir biçimi olup olmadığı sorusunu cevaplamayı baştan reddediyor. Ama Locke'un bu duruşu örneğin George Berkeley'in "*esse est percipi*" ("*varlık algıdır*") doktrini çerçevesinde dış dünyayı düşünceye ve sadece algılanan (iç) dünyaya indirgeyen duruşu ile karıştırılmamalıdır. Locke dış dünyanın maddi bir dünya olduğunu, bizim algımızdan bağımsız olarak var olduğunu ve dış dünyanın algılanan dünyadan çok daha geniş olduğunu kabul eder. Kant, Humecu agnostik geleneği sürdürüp "kendinde şey" in bilinebileceğini yadsıdığı için bu soruyu olumsuz cevaplandırmış oluyor. Adam Smith materyalist, Leibniz ve Hegel idealist felsefi ilkeye dayanarak bu soruyu olumlu yanıtlamışlardır. Marx ve Engels, felsefenin temel sorusunu yanıtlarken son olarak andığımız düşünürleri takip ederler. Ama diğer taraftan kendilerinden önce ortaya konmuş olan felsefi sistemlerin (empirist ve rasyonalist) bütünün kavranması için büyük açmazlarla karşı karşıya kaldıklarından yola çıkarlar.

Marx ve Engels yukarıda tanımlamaya çalıştığımız bu her iki felsefi geleneğin de komünizme aktığını belirtiyor ve böylece her iki felsefi geleneğin de mirasına sahip çıkıyor. Engels, *Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi* (*Die Entwicklung des Sozialismus von Utopie zur Wissenschaft*) adlı çalışmasının Almanca baskısına Eylül 1882'de yazdığı önsözde Klasik Alman Felsefesine ilişkin şu belirlemeyi yapıyor: "Ama bilimsel sosyalizm özü itibarıyla bir Alman ürünüdür ve sadece bilinçli diyalektik geleneği canlı tutan ulusta ortaya çıkabilirdi: Almanya'da [Engels "Almanya'da" tabirini daha sonra "Almanlarda" olarak düzeltmiştir, -DG] materyalist tarih görüşü ve onun özel olarak proletarya ile burjuvazi arasındaki modern sınıf mücadelesine uygulanması, yalnızca diyalektik aracılığıyla mümkündü. Ve eğer Alman burjuvazisinin okul ustaları büyük Alman filozoflarına ve onlar tarafından taşınan diyalektiğe dair hatıraları yavan eklektizmin bataklığında boğmuş olsalar da –öyle ki diyalektiğin hakikatte geçerliliğini kanıtlamak için modern doğa bilimini şahitlik yapmaya çağırmak zorunda kalıyoruz–, biz Alman sosyalistler sadece Saint-Simon, Fourier ve Owen'den değil, aynı zamanda Kant, Fichte ve Hegel'den kaynaklandığımızdan gurur duyuyoruz."⁶⁴⁶ Engels, burada iki önemli belirlemede bulunuyor: Bir, burjuvazi kendi çağının ortaya çıkardığı felsefi değerleri artık yıkmakla meşguldür; iki, sosyalistler/komünistler, ütöik sosyalistlerin öğretilerinin yanında klasik Alman felsefesinin, ama özellikle bu felsefi gelenekte canlı tutulan ve geliştirilen diyalektik felsefenin mirasçılarıdır. Engels, biraz aşağıda "en üst düşünme biçimi olarak diyalektik" in antik Yunan düşünürlerinden kaynaklandığını ve bu felsefenin ilk önce kapsamlı olarak Aristoteles tarafından incelendiğini de yazıyor⁶⁴⁷ ve böylece sosyalistleri/komünistleri bütün diyalektikçi felsefi geleneğin mirasçısı olduğunu söylemiş oluyor.

Son yıllarda Engels'in sadece bu belirlemesi dikkate alınıp Marksçı felsefenin kaynağı olarak yalnızca klasik Alman felsefesine vurgu yapılmaya başlandı. Oysa Marx ve Engels, *Kutsal Aile*'de 18. yüzyıl Fransız materyalizmini de kendilerinin kurduğu ve bugün artık *diyalektik ve tarihsel materyalizm* başlığı altında anılan felsefenin kaynağı olarak belirlerler. Marx ve Engels, Fransız materyalist felsefesinde iki farklı akım veya daha doğrusu iki damar arasında ayırım yapıyor. Bunlardan ilki Descartes'ın fiziğinden etkilenen mekanikçi materyalist felsefe, diğeri ise Locke'dan etkilenen duyusalçı materyalist felsefedir. Bu

646 Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, s. 188.

647 Age., s. 202.

Locke'çu felsefe, Demokritos ve Epiküros gibi antik Yunan düşünürlerine de dayanarak idealist felsefe karşısında materyalist bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır. Locke'un örneğin Condillac gibi Fransız öğrencileri, onun felsefesini deist unsurlardan veya teolojik kalıntılarından arındırarak 17. yüzyıl metafiziğine karşı kullanmışlardır. Böylece ona "ruh, et ve kan, canlılık"⁶⁴⁸ kazandırmışlardır. Marx ve Engels, antik Yunan'dan bu yana gelişip gelen bu materyalizmin de kendi kurdukları felsefeye, ondan da öte sosyalist/komünist toplum kuramına kaynaklık ettiğini söylüyor.⁶⁴⁹

Marksçı felsefenin kaynağı üzerine düşünürken bütün bu uzun geleneği göz önünde bulundurmak gerekir. Ama bunu örneğin Wolfgang Fritz Haug'un yaptığı gibi dar Avrupa merkezci anlamda da yorumlamak gerekir.⁶⁵⁰ Marx ve Engels'in geliştirmiş olduğu evrensel ve enternasyonalist dünya görüşü Avrupa merkezci yaklaşımların köklü bir eleştirisi, Avrupa Aydınlanmacılığına birçok bakımdan hâkim olan Avrupa merkezci anlayışların dolaysız yadsımasıdır. Bundan dolayı bugün Marksçı felsefeyi dünya çapında düşünmek ve onu bütün kültürlerde ve uygarlıklarda oluşmuş olan diyalektikçi ve materyalist felsefenin mirasçısı ve sentezcisi olarak görmek gerekir.

Marksçı Felsefeye Ön-gelen Felsefenin Gücü ve Açmazı

Burada Marx ve Engels'in neden bu felsefi sistemlerden birisine değil de her ikisine birden aynı anda Marksçı felsefenin kaynağı olarak gönderme yaptığı sorulabilir. Bu sorunun yanıtı her iki sistemin güçlü olduğu kadar zayıf olan yanlarının da olmasında yatıyor. Bunlardan birini göz ardı ederek diğlerinin açmazlarını aşmak mümkün değildir. Materyalist felsefe, idealist felsefenin tersine, örneğin Locke'un açıkça belirttiği gibi, doğanın algı, bilinç ve istegimizden bağımsız dışımızda var olduğundan hareket ediyor ve doğuştan var olduğu iddia edilen düşüncelerin aslında elde edilmiş ve öğrenilmiş bilgi olduğunu söylüyor. Düşünceler ve soyut düşünceler vesaire "bunlar zihne dışsal olan dış nesnelerin *duyularımız* üzerinde yapmış olduğu *tesirlerdir*; ve zihne içsel ve uygun olan güçlerden kaynaklanan *zihnin kendi fiiliyatları* –ki bunlar üzerine düşünülmesi durumunda düşüncenin nesnesi durumuna da gelebilir, söylediğim gibi, *Bilginin bütün Kökenidir*".⁶⁵¹ Burada Locke, örneğin Kant gibi, bilginin, dış nesnelerin duyularımız üzerinde yapmış olduğu tesir sonucu oluşan *algı* ve *zihin* olmak üzere iki kaynağı olduğunu belirtiyor. Kant da bilginin, "duyumsallık ve anlık" olmak üzere "iki damarı"nın olduğundan hareket ediyor.⁶⁵² Ama yukarıda belirttiğim gibi, Kant kategorilerin anlıkta boş da olsa hazır olduğundan (*a priori*) ve bunların içinin algı, görüş ve tecrübe yoluyla doldurulduğundan hareket edip bilginin iki farklı *kökeninin* olduğunu ileri sürerken, Locke bilginin, algı ve zihin olmak üzere iki kaynağının olduğundan hareket etse de bütün bilginin ilk olarak duyular aracılığıyla elde edilen algılar aracılığıyla oluşmaya başladığından yola çıkıyor. Yani Locke'a göre bilgilerimizin kökeni dış dünyadır. Kısacası bilgi kuramında mutlak olan nedir sorusuna Kant, iç dünyadır veya öznedir, diye yanıt verirken –ki bunu Fichte "Ben =

648 Marx, K. ve Engels, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik – Gegen Bruno Bauer und Konsorten (Kutsal Aile veya Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi – Bruna Bauer ve Ortaklarına Karşı)*, Marx-Engels-Werke, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1985, s. 137.

649 Age, ss. 132 ve 139.

650 Bkz. Göçmen, D., "Wolfgang Fritz Haug'un 'Çoğulcu Marksizm' önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi", *Praxis*, sayı 13 içinde, (Kış, 2005), ss. 123-151.

651 Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, yay. Nidditch P. H., Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 118.

652 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, s. 89.

Ben” formülüyle daha radikal bir şekilde dile getirecektir– Locke buna, dışımızda bizden bağımsız olarak bulunan dış dünyadır, diye yanıt veriyor. Locke’a göre, zihnin etkinlikleri sonucu elde edilen daha üst bilgilerin hepsi duyular aracılığıyla elde edilen algılara indirgenebilir. Marx ve Engels, 18. yüzyıl materyalist felsefesinin, ortaya koydukları yeni felsefi kuram tipine teorik kaynak oluşturduğunu söylerken Locke’un felsefesinin Fransız materyalistlerinin daha da geliştirdiği bu yanını kastediyor.

Şimdi idealist felsefeye bakalım. Yukarıda belirttiğim gibi, klasik Alman felsefesi gücünü diyalektik felsefe geleneğini sürdürmüş olmasından alıyor. Marx ve Engels bu felsefi geleneğin en güçlü temsilcisinin Hegel olduğundan hareket ediyor. Bundan dolayı onların en erken yazılarından en geç yazılarına kadar Hegel’in felsefesini sürekli tartıştıklarını, onunla devamlı hesaplaştığını görürüz. Nedir Hegel’in felsefesinin güçlü veya Engels’in deyimiyle “devrimci” olan yanı? Hegel, felsefe tarihinde Kant’ın en büyük kazancının diyalektik felsefeyi yeniden gündeme taşıması ve bu felsefenin merkezinde olan çelişki kavramını *antinomiler* çerçevesinde yeniden formüle etmiş olmasında yattığını söylüyor. Tabi Kant, Hume gibi, “kendinde şey”in (töz) olmadığından veya bilinemeyeceğinden hareket ettiği için, diyalektik bilgi kuramını olgusal dünyayla sınırlamaya çalışır. Bundan dolayı Kant, diyalektiği “görünüşün mantığı”⁶⁵³ olarak tanımlar ve kendisinin tanımlamış olduğu çelişkiyi çözmekten kaçınır. Deyim yerindeyse Kant, gerçek nedir, gerçek bilinebilir mi gibi sorular karşısında tavırsız kalmayı yeğlemektedir. Özellikle Kant’ın, gerçek nedir sorusu karşısında kaygısız kalmayı tercih eden bu duruşunu eleştiren Hegel, tözü kavramaya ve onun nasıl kavranacağını göstermeye yönelmeyen diyalektiğin, yani salt fenomenolojik düzeyde kalan, ontolojik derinliklere inmeyen diyalektiğin, felsefenin temel sorusuna doyurucu bir yanıt veremeyeceğinden ve dolayısıyla her zaman belli bir amaca yönelmek zorunda olan etkinliği yadsıyan düalizmden kurtulamayacağından hareket eder. Örneğin *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’inde Hegel, Kant’ın “kendinde şey”in veya tözün bilinemeyeceği iddiasını “garip bir çelişki”⁶⁵⁴ olarak yorumladıktan sonra Kant’ın felsefesinin temel özelliğine dair şöyle diyor: “Kantçı tahayyüle göre farkta durup kalınmaktadır, düalizm son olandır; her taraf kendisi için bir mutlak şey olarak geçerlidir. Bu kötü olandır, burada mutlak ve son olması gerektir.”⁶⁵⁵ Hegel, diyalektik felsefeyi, Kant’ın bu düalist yaklaşımını aşip yepyeni dinamik, canlı, kendi deyimiyle kemikleşmiş düalist düşüncüyü akıcılaştırmak için, Kant’ın öznelci-idealist-düalist yaklaşımının eleştirisi olarak diyalektik temelde yeniden kurmaya koyulur. Ortaya nesnel-idealist-diyalektik felsefe çıkar.

Engels’e göre, Hegel’in felsefesinin “en büyük kazancı”, “bütün doğal, tarihsel ve düşünsel dünyayı bir süreç, yani sürekli hareket, değişim, yeniden oluşum ve gelişim olarak kavrayıp temsilini sunmuş” ve bu felsefe çerçevesinde “bu hareketin ve gelişimin iç ilişkisinin kanıtlanmasına dair deneme” yapmış olmasındadır.⁶⁵⁶ Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin özsözünde, “Gerçek bütündür. Ama bütün yalnızca kendi gelişimi sonucu kendisini tamamlayan tözdür. Mutlak olan hakkında onun öz itibarıyla *sonuç*, onun gerçekte neyse önce *sonda* olduğu söylenmelidir ve onun doğası, hakikat,

653 Benim burada “görünüşün mantığı” olarak çevirdiğim Kant’ın orijinal metnindeki karşılığı “Dialektik des Scheins”dır. Burada kullanılan “Schein” kavramı örneğin *Salt Aklın Eleştirisi*’nde olduğu gibi bazen “yanılsama” anlamına da gelebiliyor.

654 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, s. 350.

655 Age., s. 351.

656 Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, s. 206.

özne veya kendi kendine oluşması burada yatmaktadır” diyor.⁶⁵⁷ Burada Hegel felsefi bilginin bir süreç sonucu oluştuğunu dile getiriyor ve bundan hem doğal hem tarihsel hem de düşünsel veya mantıkî süreci kastediyor. Biraz yukarıda Hegel yöntemin de bu sürecin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtiyor. Diğer bir deyişle, Hegel’e göre yöntem birtakım formel ilkeler dizgesi değil, bilgi gibi onun da şeyin kendisinden kazanılan, hem bilgi edinmeye, hem de bilginin bir temsilini sunmaya yarayan ontolojik olarak temellendirilmiş bir araçtır. Burada sadece örneklemek için aktardığım bu kısa paragrafta bile Hegel, gerçeğin, yani her şeyin *oluşmuş-oluşan* sonsuz bir süreç olarak görülmesi gerektiğini belirtiyor. Engels, Hegel’in bu yöntemsel ilkesini yorumlarken şöyle diyor: “Böylece bu diyalektik felsefe bütün son ve mutlak gerçek ve ona denk gelen mutlak insanlık durumu tahayyülünü dağıtmaktadır. Onun önünde son, geçerli, mutlak, kutsal hiçbir şey duramamaktadır; o her şey hakkında ve her şeyde geçiciliği göstermektedir ve onun önünde aralıksız oluşum ve yok oluş, basitten yükseğe sonsuz yükseliş sürecinden başka bir şey duramamaktadır...”⁶⁵⁸ Her şey tarihselleştirilmektedir ve ancak tarihselliği veya geçiciliği içinde mutlak olarak görülebilir. Marx ve Engels klasik Alman felsefenin mirasına sahip çıkarken özellikle onun bu yanını öne çıkarıyor.

Teorik ve Pratik Bir Sentez Denemesi İçin Çıkış Noktaları

Marx ve Engels’in yukarıda kısaca göstermeye çalıştığımız bu iki felsefenin bu güçlü yanlarını birbirine yeni bir felsefi sistem içinde nasıl işlemeye, bunların bütünlüklü ve kendi içinde tutarlı bir sentezine nasıl ulaşmaya çalıştığını göstermek için, önce bu iki felsefenin Marx ve Engels açısından açmazlarını da sergilememiz gerekir. Önce 18. yüzyıl materyalizminin (buna Feuerbach’ın materyalist felsefesi de dâhildir) açmazına bakalım. Nedir 18. yüzyıl materyalist felsefesinin en temel açmazı?

Burada amacım ayrıntılara girmek değil. Bu, verilen sınır çerçevesinde mümkün değil. Burada en fazla 18. yüzyıl materyalist felsefesinin Marx ve Engels açısından en temel açmazına işaret edilebilir. Yukarıda da belirttiğim gibi, 18. yüzyıl materyalizmi, Locke’un materyalist felsefesini teolojik kalınlardan arındırarak elde ettiği materyalist felsefeyle 17. yüzyıl metafiziğine saldırmıştır. Bu metafiziğin en temel özelliği, fiziksel dünya ile düşünsel dünya arasında kurmuş olduğu, sonunda doğuştan var olduğu iddia edilen düşüncelere, ilkelere veya kavramlara gönderme yapmak zorunda olan düalizm veya paralelizmdir. 18. yüzyıl materyalizmi bu metafiziği yıkarak onun yerine, yukarıda sergilediğim gibi, algıdan düşüncenin en soyut biçimine yukarıya doğru yükselen materyalist bir felsefe koyar ortaya; ve Locke’un belirttiği gibi, bu saldırının en temel amaçlarından birisi, bilginin öznesini, sonunda doğaüstü güçlere gönderme yapan ve böylece onu bilgi edinme sürecinde pasif ve edilgen ve kaderci bir nesneye indirgeyen metafizikten kurtarıp onun bilgi edinme sürecinde aktif bir özne olduğunu göstermektir. Locke, bu yaklaşımının pratik felsefeyle ilişkisini de kurarak doğuştan var olduğuna inanılan ahlakî ilkelerin “insanları salt bir makineye” indirgediğini ve böylece “insanlığın özgürlüğünü yadsıdığını” belirtmektedir.⁶⁵⁹ Marx ve Engels, 18. yüzyıl materyalizminin bu güçlü yanını tanı ve buna dayanarak idealist Alman felsefesini eleştirir. Örneğin *Alman İdeolojisi*’nde idealist Alman felsefesi karşısında kendi felsefi duruşlarını formüle

657 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 24.

658 Engels, *Ludwig Feuerbach und Ausgang des klassischen deutschen Philosophie*, s. 267.

659 Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, s. 76.

ederken şöyle diyorlar: “Gökyüzünden aşağı doğru yerküreye inen Alman felsefesinin tam tersine burada [Marx ve Engels’in felsefi duruşunda, –DG] yerküreden gökyüzüne çıkmaktadır.”⁶⁶⁰

Marx ve Engels, 18. yüzyıl materyalist felsefesinin yukarıda belirttiğim güçlü yanını tanıırken ona yönelik birbiriyle yakından ilişkili iki temel eleştiri de formüle eder: Bir, 18. yüzyıl materyalizmi 17. yüzyıl düalist metafiziğini yıksa da bunun yerine her şeyi birbirinden soyutlayan ve şeyleri salt tikel olgu olarak ele alan başka tür bir metafiziğe (nominalizm) götürür; iki, bu metafizik aynı zamanda mekaniktir ve bundan dolayı ne doğada, ne toplumda şeyleri, ne de düşüncede kavram veya kategorileri birbiriyle ilişkisi, onların oluşum ve yok oluşunu dikkate alan bir süreç içinde görmemektedir. Marx ve Engels bu metafizik türünü aşmak için eski metafiziği diyalektik felsefe içine işlemiş olan Hegel’in felsefesinden yararlanır. Ama diğer taraftan Hegel’in diyalektik felsefesi salt kavramlar düzeyinde kalmakta ve daha da önemlisi varlık ve düşünceyi özdeşleştirmektedir veya tüm varlığı düşünceye indirgemektedir. Bunun dışında Hegel her şeyi sonsuz bir süreç olarak gören kendi diyalektik yöntemini yadsıyan kapalı bir felsefi sistem geliştirmiştir. Marx ve Engels, Hegel’in idealist diyalektiğinin bu açmazlarını aşmak için ise materyalist felsefenin güçlü yanına başvurur. Yani deyim yerindeyse onlar bir taraftan Hegel’in felsefesine materyalist temel kazandırmaya çalışırken; diğer taraftan materyalist felsefenin doğaya, topluma ve düşünceye mekanikçi yaklaşımını Hegel’in diyalektik felsefesine başvurarak aşmaya çalışır. Böylece ortaya çıkan yeni felsefe ne eski materyalizmdir, ne de eski metafizik veya diyalektiktir. Bu, artık diyalektiği bütün alanlara maddeci temelde ve tutarlı bir şekilde uygulayan açık, metafiziği yıkmak yerine onu yeni felsefenin içine işleyen diyalektikçi materyalist sistematik bir felsefedir.⁶⁶¹

Marksçı Felsefi Kuramı Kendine Has Bir Kuram Tipi Olarak Betimlenirken

Hans Heinz Holz, 1997 yılında yayımladığı *Birlik ve Çelişki: Yeni Çağda Diyalektiğin Sorun Tarihi* (*Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*) adlı eserinde Marx, Engels ve Lenin’in geride bıraktığı salt felsefi eserlere ve elyazmalarına ve yüz yılı aşkın bir süreden beri Marksist filozofların Marksçı felsefe üzerine yaptığı bunca çalışmaya rağmen onun hâlâ kurulma aşamasında olduğunu belirtiyor. Şöyle diyor Holz: “Bunlara dayanarak (*Kutsal Aile, Alman İdeolojisi, Anti-Dühring, Materyalizm ve Ampiriokritisizm, Doğanın Diyalektiği ve Felsefe Defterleri*) kendi içinde alınan, sosyalizmin bilimsel dünya görüşünü gerekçelendirip taşıyabilecek bir sistematik felsefi temeli yeniden kurmak istemek bir çok keyfi ekstrapolasyonu⁶⁶² içerecektir” veya böyle bir deneme yapılacak olursa ortaya çıkacak olan felsefe “çok kısır kalmak zorunda kalacaktır” ve bunun “bir temellendirici bilim olarak felsefe”den bekleneni yerine getirmesi mümkün değildir.⁶⁶³ Yani Marksçı felsefeyi kurabilmek için, Marx, Engels ve Lenin’in düşüncelerini

660 Marx, K. ve Engels, F., *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Marx-Engels-Werke, c. 3 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 26.

661 Bkz. Bartels, J., Holz, H. H., Lensik, J. ve Pätzold, D., *Dialektik als offenes System, Studien zur Dialektik* (Açık Sistem Olarak Diyalektik, Diyalektiğe Dair İncelemeler), Pahl-Rugenstein, Köln, 1986.

662 Ekstrapolasyon: Bir (matematiksel) işlevin bir alanın içinde gösterdiği tavırdan dışta göstereceği tavırlara ilişkin sonuç çıkarmak. Holz burada kavramı daha çok ‘zorlama’ ve ‘keyfi sonuçlar çıkarma’ anlamında kullanıyor.

663 Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, Stuttgart/Weimar, 1997, s. 243.

tekrarlamak yetmemektedir. Bunun için felsefenin temel sorunlarından, kavramlarından ve kategorilerinden hareket ederek, felsefe tarihini de dikkate alıp bilimlerin gün ışığına çıkardığı bilgileri genelleştirip sistematikleştirerek Marx ve Engels'in temellendirdiği felsefeye sistematik bir yapı kazandırmak gerekmektedir. Buna karşın Marksizmin bir felsefe olmadığını iddia etmek doğru olmayacaktır Holz'a göre. Çünkü "Marksizm tamamıyla bir felsefedir ve bu sadece onun aynı zamanda bir salt felsefeden daha fazla" olması anlamında geçerlidir.⁶⁶⁴ Ama diğer taraftan Marksçı felsefeyi Marx, Engels ve Lenin'in "salt felsefi" açıklamalarına dayanarak yeniden kurmaya kalkmak da Marksist felsefenin tikel özelliğine isabet etmeyecektir ve onun biçim ve şeklini ve Marksizmdaki yerini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Zira diğer birçok büyük Yeniçağ filozofu gibi Marx ve Engels ta başından beri amaçlarının bir salt felsefe kurmak olmadığını, aynı zamanda onu gerçekleştirip, yani örneğin Marx'ın *Das Kapital*'de "bir" empirik bilime uyguladığı veya Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde doğa bilimlerine uygulamayı başlattığı gibi, tek tek bilimlere uygulayarak ve toplumsal hayatı da felsefleştirip aşarak yeniden kurmak olduğunu açıklamışlardır. Antonio Gramsci'nin son derece isabetli tabiriyle dile getirecek olursak: Marksçı felsefe "praksis felsefesi"dir ve pratiği bir felsefe türü ve felsefeyi bir pratik türü olarak kavramaktadır.⁶⁶⁵ Bundan dolayı Marksçı felsefe, henüz kurulma aşamasında olsa da, örneğin Georg Lukács'ın *Toplumsal Varlığın Ontolojisi Üzerine*'de (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*) ontoloji çerçevesinde gösterdiği gibi⁶⁶⁶, şimdiden kapsayıcı ve bütünlüklü bir felsefi kuram olarak betimlenebilir.

Jindřich Zelený Avrupa felsefe tarihinde üç rasyonalite tipi arasında ayrım yapıyor. Bunlardan ilki antik Yunan rasyonalite tipidir ve Zelený buna Aristotelesçi felsefeyi örnek göstererek bu rasyonalite tipinin *kontemplatif* (sadece düşünsel boyutu yakalayan) ve *a-teknikçi* bir rasyonalite tipi olduğunu belirtiyor. Zelený'ye göre ikinci rasyonalite tipi Yeni Çağ rasyonalite tipidir. Bu rasyonalite tipi, antik Yunan rasyonalite tipinden farklı olarak teknikçidir, ama burada söz konusu olan şeylerin ve bunlara dair bilginin tarihselliğini dikkate almayan bir rasyonalite tipidir. Buna karşılık Marksçı rasyonalite tipi ise tarihsel ve pratikçi bir rasyonalite tipidir. Zelený'ye göre, Marksist felsefe iki anlamda tarihselleştiricidir. O "bütün varlık ve düşünce biçimini süreçsel kavrama anlamında ve (...) düşüncenin ve insan olmanın pratik (tarihsel-toplumsal) özünü dikkate alması anlamında"⁶⁶⁷ tarihselleştiricidir. Zelený, burada Marx ve Engels'in temellendirdiği felsefe ile felsefe tarihinde yaşanan bir sıçramaya, Marksizmin gerçekleştirdiği bir felsefi devrime işaret ediyor. Zelený'nin burada işaret etmiş olduğu Marksizmin felsefe tarihindeki yerinin ve anlamının özellikle bugün vurgulanması daha da önem kazanmıştır. Çünkü Marksizmi felsefe dışı bırakma çabaları aslında felsefeyi yıkmaya çabasıdır başka bir şey değildir. Diğer taraftan Holz, Marx ve Engels'in yarattığı yeni teori tipinin aşkınsal, spekülatif veya empirik gibi geleneksel kavramlarla betimlenemeyeceğini belirtiyor. Çünkü geleneksel felsefeden farklı olarak Marksizmin temel oluşumunda belirleyici olan, onun gerekli kognitif yapısı değildir. Tersine Marksizme yeni bir felsefe olarak felsefe tarihinde yeni bir teori tipi olma özelliği kazandıran, onun kognitif yapıların ilişkisinin refleksif veya yansıl

664 Age.

665 Gramsci, A., *Gefängnishefte (Hapishane Defterleri)*, cilt 6, yay. W. F. Haug, Argument Verlag, Hamburg, 1994; Holz, H. H. ve Sandkühler, H. J. (yay.), *Betr.: Gramsci: Philosophie und revolutionäre Politik in Italien (Gramsci'ye Dair: İtalya'da Felsefe ve Devrimci Siyaset)*, Köln, 1984.

666 Lukács, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Toplumsal Varlığın Ontolojisi (iki cilt))*, Werke (Eserler) 13 ve 14, Luchterhand, Darmstadt&Neuwied, 1984 ve 1986.

667 Zelený, J., *Dialektik der Rationalität (Rasyonelliğin Diyalektiği)*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1986, s. 21 (ayrıca bkz. s. 20).

belirlemeler ve hakikatin kategoriyal belirlemelerin maddi yaşam sürecindeki hakikî önkoşul olduğundan hareket etmesidir.⁶⁶⁸

Holz burada Marks ve Engels'in yarattığı felsefenin, gerçekliği, örneğin birçok empirist gibi düşüncede basit bir şekilde kopyalayan (naif realizm) bir felsefe türü olmadığına, onun gerçekliği elde ediş aracılığıyla, yani bugünkü üretim ilişkileri tarafından belirlenen doğal verilmiş ve tarihsel olmuş kognitif yapılarla kazanıldığından yola çıktığına işaret ediyor. Holz'un bundan neyi kastettiğini ve Zelený'nin yukarıda belirtmiş olduğumuz tiplemesinin geri planında neyin yattığını göstermek için örneğin *Das Kapital*'in bilgi ve bilinç kuramı açısından içerimleri incelenebilir. Burada bunu yapmamız mümkün değildir. Bunu M. M. Rosental, *Karl Marx'ın Politik Ekonomisinin Diyalektik Yöntemi (Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx)* ve Jindřich Zelený'nin *Marx'ta ve 'Das Kapital'de Bilim Mantiğı (Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapital')* adlı son derece önemli çalışmalarında incelediler.⁶⁶⁹ Burada bu iki temel esere işaret edip Holz'un ve Zelený'nin ne demek istediğini açıklamak için tekrar *Alman İdeolojisi*'ne dönmek istiyorum.

Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde yaptığı "Bilinç yaşamı belirlemez, tersine yaşam bilinci belirler"⁶⁷⁰ belirlemesi birçok tartışmaya yol açtı. İddiaya göre, Marx ve Engels burada bilincin yaşam üzerindeki etkisini yadsıtmaktadır. Oysa bu teze yakından bakıldığında, onların, felsefe tarihinde yüzyıllardan beri tartışlagelen felsefenin temel sorusuna yanıt verdiği görülecektir. Marx ve Engels'e yöneltilen bu eleştiri, düşüncenin varlık üzerindeki etkisini hâlâ kontemplatif felsefe çerçevesinde arayan anlayıştan kaynaklanmaktadır. Burada, bilincin varlık üzerinde nasıl etki yaptığını görmek ve gösterebilmek için Marx ve Engels'in etkinlik kuramına bakmak gerekir. Marx ve Engels'in bu belirlemesi bilginin kökenine ve bilgi süreçlerine ilişkin *materyalist*-ontolojik bir belirlemedir ve yine bir sürü tartışmaya konu olan Marx'ın toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde dile getirmiş olduğu altyapı-üstyapı saptamasının kaynağıdır. Marx ve Engels bu belirlemede ontoloji ile mantık arasında kökensel bir ilişki kuruyor ve bu iki düzeyin birbiriyle ilişkisine hâkim olan asimetriye işaret ediyor. Bu belirlemenin içerimlerini ve felsefe tarihinde nasıl bir devrim yaptığını göstermek için tekrar Descartes'in teorik temel sorununa dönelim ve Marx ve Engels'in bu sorunu aşmak için önermiş olduğu çözümü belirginleştirmek için onu Heidegger'in aynı soruna getirmiş olduğu çözüm ile karşılaştıralım.

Marx ve Engels'in bu belirlemeyi Genç Hegelciler ile hesaplaşırken Alman felsefesinin idealist niteliğini köklü bir eleştiriye tabi tutup bu geleneği tersine çevirmek amacıyla yaptıkları biliniyor. Ama bu belirlemenin geri planı çok daha geniştir ve bütün Avrupa, özellikle Yeniçağ idealist felsefesini tersine çevirmek amacıyla yapıldığını belirtmek gerekir. Descartes'in altıncı meditasyonunun bütün amacı düşüncenin duyu organları aracılığıyla algılanan nesnelerden bağımsız olduğu ve nesnelere dair kavramın içten üretildiğini göstermektir. Descartes'in bu argümanının temelini, ikinci meditasyonda gerekçelendirdiği insanın sadece düşünce aracılığıyla var olabileceği tezi oluşturuyor. Descartes'in bu argümanı, ikinci ve altıncı meditasyonu beraber düşündüğümüzde, 'bilinç varlığı belirler' sonucuna götürüyor ve o bu argümanı ile *Birinci Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ın 1641 yılında yayınlanmasından bu yana bütün düşünürleri uğraştıran ve Engels'in genişleterek felsefenin temel sorusu olarak tanımladığı ve bugün özne-nesne

668 Holz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, s. 285.

669 Rosental, M. M., *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx*, Dietz Verlag, Berlin, 1969; Zelený, J., *Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapital'*, Akademie Verlag, Berlin, 1968.

670 Marx ve Engels, *Die deutsche Ideologie*, s. 27.

ikilemi olarak anılan sorunu formüle etmiş oluyor. Hans Heinz Holz'un belirttiği gibi, felsefenin bu temel sorusunun çözümü salt teorik bir soru değil, o aynı zamanda pratik bir sorundur da. Bunu yukarıda Locke'tan aktardığımız öznenin özgürleştirilmesine ilişkin belirlemesi yeterince gösteriyor. Kant pratik amaçlı olmayan bilginin salt bir düşünce oyunu olarak kalacağını belirtip bütün bilgi edinme çabamızın nesneyi elde etmeye, "nesneler bizim için"dir⁶⁷¹ demeye yönelik olduğunu belirtiyor.

Şimdi, dikkat edilirse felsefenin temel sorusunu çözme konusunda iki felsefi okulun oluştuğunu belirttik. Bunlardan birisi Locke'un üzerinden Fransız materyalistlerine ulaşan empirist-sensüalist okul, diğeri Descartes'tan kaynaklanan öznelci-idealist okul. Ne nesnelci okul, ne de öznelci okul nesnenin nasıl elde edilebileceğini gösterebilmiştir. Çünkü hepsi geleneksel salt kontemplatif felsefenin sınırları çerçevesinde yanıt aramıştır felsefenin bu temel sorusuna. Nesnenin nasıl elde edilebileceği konusunda en ileri giderek öneriler geliştiren Kant bile, kontemplatif felsefe çerçevesinde kaldığı için nesneyi elde etme aracı olarak tahayyül gücü ve zamanı önermekten ileri gidememiştir. Bundan dolayı Hegel, Kant'ın felsefesinin kendi içine kapanıp kaldığını, nesneyi elde etmek için kendi dışına dönüp açılmadığını ileri sürer. Diğer taraftan Marx, aynı suçlamayı, felsefesini mutlak ide (*absolute Idee*) kavramına dayandığı için Hegel'e yönelik olarak formüle etmiştir. O halde, nesnenin yani dünyanın nasıl elde edilebileceğini göstermek, aynı zamanda, bir taraftan, özne-nesne düalizmini, diğer taraftan, felsefede oluşmuş olan öznelci-nesnelci kutuplaşmayı aşmak anlamına gelmektedir. Marx ve Engels, geliştirmeye koyuldukları felsefe çerçevesinde felsefenin (ruh-beden ikilemi de dâhil olmak üzere) bütün bu ikilemlerini aşmayı amaçlıyor.

Ama diğer taraftan Heidegger de benzer bir iddia ile ortaya çıkıyor. Heidegger de, Marx ve Engels gibi, geleneksel metafizik çerçevesinde bu ikilemlere rasyonal bir çözüm üretilemeyeceğini düşünüyor. Ama Heidegger sorunun çözümü için, Marx ve Engels'ten çok farklı, daha doğrusu onların tersi bir yol izliyor. Sorunun çözümü için girişmiş olduğu felsefi araştırmasında aslında Heidegger'e yol gösteren Marx'tır. Marx, felsefeyi yeniden kurmaya giriştiğinde antik Yunan doğa felsefesine geri dönüp işe temelden başlar. Marx, Yeniçağ felsefesinin kuruluşunda ortaya atılan düşüncenin ve bilincin ontolojikleştirilmesi talebine, felsefenin ontolojik temelde yeniden nasıl kurulacağı sorusuna yanıt vermek için Engels ile beraber kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*'nde doğayı tüm düşüncenin ve bilincin kaynağı ve temeli olarak alır. Heidegger de, Marx gibi, antik Yunan doğa felsefesine geri döner. Fakat Marx'tan (ve Engels'ten) farklı olarak, Heidegger söz konusu geri dönüşü, *Varlık ve Zaman*'da doğa kavramını felsefenin dışında tutmak ve böylelikle felsefeyi ontolojik temelinden yoksun bırakıp, zaman kavramını mekan kavramından soyutlayıp, onu bir bütün olarak yıkmak amacıyla yapar. Heidegger bu yönelimiyle metafiziğin bir bütün olarak yıkılmasını önermektedir -ki bu, işaret ettiğim gibi, aslında felsefenin bir bütün olarak yıkılması anlamına gelmektedir. Bu ise, Hegel'in öngördüğü gibi, toplumu metafiziğini kaybettiği için cansız nesnelere dönüşmüş bireylerden oluşan bir topluma dönüştürecektir. Kısacası; Heidegger'in önerisi pozitivist, dolayısıyla felsefeyi ve bilimleri yıkıcı bir öneridir. Bundan dolayı Zelený, haklı olarak, Heidegger'in Yeniçağ metafiziğinin temel sorununun çözümü için yapmış olduğu çözüm önerisinin akıl dışı veya yıkıcı bir öneri olduğunu belirtiyor.⁶⁷² Bu konuda Heidegger'in hocası Edmund Husserl de *Varlık*

671 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 170.

672 Zelený, *Dialektik der Rationalität*, s. 104-118.

ve *Zaman*'ı yorumlarken benzer bir düşünce dile getirmiş ve bu yapıtta ortaya konan ontoloji kuramını "irrasyonel" olarak tanımlamıştır.

Heidegger'den farklı olarak Marx ve Engels, felsefenin temel sorusunun çözümüne tarihsel olarak yaklaşıyor. Marx ve Engels gibi Heidegger de çözümün pratikte olduğunu ileri sürüyor. Ama bu, salt pratik kaygılarıyla uğraşan empirisist öznelci bir pratiktir. Marx ve Engels, Kant'ın anlıkta *apriori* bulunduğunu iddia ettiği kategorilerin veya bilincin insanın doğayı elde etmek için göstermiş olduğu üretken etkinlik veya maddi üretim sonucu zamanla oluştuğundan yola çıkıyor. Yani Marx ve Engels'e göre insanların nesneyi (daha geniş anlamda doğayı) elde etmek için giriştikleri etkinlik insanın bütün yetilerini kapsayan emektir. Husserl üzerine yürütülen tartışmalarda dikkatlerden uzak kalan, Husserl'in de geç yazılarında bu tezi üstlenmiş olmasıdır. Öyle ki Husserl basit bir "kerpeteni" veya "tığ" bile kültür nesnesi olarak tanımlamıştır.⁶⁷³

Ne diyor Marx ve Engels düşüncenin veya bilincin kökenine dair? İnsan, hayvandan farklı olarak kendisini dış doğal koşullara uyarlamak yerine doğayla arasındaki madde değişimini örgütlemek için üretime yönelmekle doğada kendi özgün tarihini yazmaya başlıyor. Bunun sonucu olarak üretim ilişkileri geliştikçe, insan üretim ilişkilerine ve işbölümüne uygun olarak belli bir bilinç düzeyi ve kategoriler sistemi de geliştirmektedir. İnsanın üretime yöneldiği ilk çağlarda bilinç henüz görecel özerklik elde edemediği için, üretimin dolaysız akışı olarak gözüküyor.⁶⁷⁴ Ama üretim ilişkileri geliştikçe bilinç dünyası görecel bir özerklik elde eder ve böylelikle düşünce kendi dolayımıyla kendi konusu durumuna gelir. İşte bu, bugün metafizik olarak adlandırdığımız düşünce ve kavramlar dünyamızın veya daha belli anlamda felsefenin kaynağı, sürekli karmaşılaşan ve zenginleşen maddi üretim ilişkilerinde ve işbölümünde yatmaktadır.

Marx ve Engels Yeniçağ metafiziğinin sorunlarını, Heidegger'in tersine, onu yıkmak yerine, bu maddî ve manevî zenginliği kurtararak aşmak istemektedir. İşte, Marx ve Engels'in kurmuş olduğu felsefeye, felsefe tarihinde tikel, kendine tipolojik özellik kazandıran, onların (Adam Smith'ten sonra) emeği kapsamlı bir felsefi kategori olarak ele alıp felsefeyi üretim ilişkileri ile ilişkilendirmiş olmalarında ve felsefenin karşı karşıya bulunduğu temel sorunlarının aynı zamanda emeği içinde bulunduğu ücretli emek durumundan kurtarmakta yattığını göstermiş olmalarında yatıyor. Bundan dolayı onlar sadece felsefenin *kuruluşunun* değil, aynı zamanda felsefenin *gerçekleşmesinin* de önkoşulları üzerine düşünmüştür. İçinde bulunduğu nesnel koşullarından dolayı işçi sınıfına yüklenen insanlığı kurtarma misyonuna aynı zamanda gerçekleştirme görevi atfedilmesinin nedeni de budur. Zira işçi sınıfı mülksüz olan, böylelikle dünyaya evrensel bakışa sahip olmaya aday, üreten ve bu nedenle felsefeyi gerçekleştirmeye aday tek evrensel sınıftır.

Bundan dolayı felsefeyi ve bilimi ciddiye almak demek, işçi sınıfını ve böylece onun, insanlığın ve doğanın kurtuluşu için verilen mücadeleyi ciddiye almak demektir. Ama diğer taraftan işçi sınıfının kendi kurtuluşunu ve giderek insanın özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi ve doğayı metalaşmış durumundan kurtarabilmesi için ona bütün bu karmaşık ilişkiler bütünlüğünü bir bütün olarak görmesini sağlayan felsefeye yönelmesi gerekmektedir; çünkü felsefe onun kurtuluşunun 'beyni'dir.

673 Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften, cilt 8, Meiner Verlag, Hamburg, 1992, s. 23.

674 Marx ve Engels, *Die deutsche Ideologie*, s. 26.

Kaynakça

1. Bartels, J., Holz, H. H., Lensik, J. ve Pätzold, D., *Dialektik als offenes System*, Studien zur Dialektik, Pahl-Rugenstein, Köln, 1986.
2. Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Marx-Engels-Werke 19, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
3. Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* ("Anti-Dühring"), Marx-Engels-Werke 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
4. Engels, F., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Marx-Engels-Werke 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984.
5. Göçmen, D., "WolfgangFritz Haug'un 'Çoğulcu Marksizm' önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi", *Praksis*, sayı 13, (Kış, 2005).
6. Gramsci, A., *Gefängnishefte*, cilt 6, yay. Haug, W. F., Argument Verlag, Hamburg, 1994.
7. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, yay. E. Moldenhauer, ve K. M. Michel, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970.
8. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 3, yay. Moldenhauer, E. ve K. M. Michel, Werke 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
9. Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, Stuttgart/Weimar, 1997.
10. Holz, H. H. ve Sandkühler, H. J. (yay.), *Betr.: Gramsci: Philosophie und revolutionäre Politik in Italien*, Köln, 1984.
11. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften, cilt 8, Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
12. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. J.Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
13. Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, yay. ve giriş yazar: Nidditch P. H., Oxford University Press, Oxford, 1975.
14. Lukács, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (iki cilt), Werke 13 ve 14, Luchterhand, Darmstadt&Neuwied, 1984 ve 1986.
15. Marx, K. ve Engels, F., *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Marx-Engels-Werke 3, Dietz Verlag, Berlin.
16. Marx, K. ve Engels, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik – Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, Marx-Engels-Werke 2, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
17. Rosental, M. M., *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx*, Dietz Verlag, Berlin, 1969.
18. Zelený, J., *Dialektik der Rationalität*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1986.
- Zelený, J., *Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapital'*, Akademie Verlag, Berlin, 1968.

11

Ütopik Sosyalistler ve Kapitalizmin Eleştirisi: Emeğin Örgütlenişindeki Anlam ve Anlamsızlık

Herkes kendisi için elinden geldiği kadarını alma hakkına sahip olduğunda, mevcut tüm mülkiyet, ondan ne kadar fazla olursa olsun, küçük bir azınlığın avucuna düşmek zorundadır ki, bunun anlamı başka herkesin yoksul olmasıdır. Ve zenginlik hak etmekle ters orantıda gelişme gösterme eğiliminde olacaktır. Zenginler açgözlü, ilkesiz ve tümüyle yararsız karakterler olacaktır, yoksullarsa sade, gösterişsiz insanlar olacaktır...

Zenginlerin pazarlarla ilgilenmesine ve sanal tekeller oluşturmalarına son verin. Hiçbir şey yaptırılmayan insan sayısını azaltın. Tarımı ve yün sanayisini canlandırın ki, büyük işsizler ordusu için dürüst, yararlı iş bolluğu olsun.

Thomas More

Giriş

Son yirmi yılda “Sanayi Devrimi’nin üçüncü aşaması”, eşdeyişle enformasyon ve iletişim teknolojisinin gelişimi, bilgisayara dayalı yeni otomatlar, robotlar ve başka mekanik, elektrikli ve elektronik üretim araçları hakkında epeyce gürültü duyduk. Bu gelişme bazen öyle bir şekilde betimlenmektedir ki, insanlık tarihinde tamamen yeni bir çağa girmişiz ve dolayısıyla da mevcut durumumuzu anlamak ve açıklamak için geçmiş dönemlere göndermede bulunmak boşunaymış gibi bir izlenime kapılırız. Teknolojik gelişmeler konusunda bu doğru olabilir. Ama ya toplumsal ilişkiler? Onlar değişmiş midir ve eğer değiştiyse ne denli ve ne anlamda değişmiştir?

Üretim araçları, John Desmond Bernal’in öne sürdüğü gibi, genellikle insansal uzuvların uzantılarıdır.⁶⁷⁵ Üretici güçlerimizi geliştirerek üretkenliğimizin artmasına katkıda bulunurlar. Başka bir deyişle, gelişmiş üretim araçları kullanarak el ve beyin emeğini kolaylaştırabilir, çok daha az zamanda aynı malları üretebilir ve böylece özgürlük alanımızı genişletebiliriz; ya da eğer daha sıradan terimler tercih ediyorsanız, gelişmiş üretim araçları kullanarak boş zamanımızı genişletebiliriz, çünkü bu araçlar üretim için gereken zamanı azaltır. Yeni üretim araçlarının getirilmesiyle genişlemiş boş zamanımızı fiziksel ve zihinsel yeteneklerimizi geliştirmek üzere kullanabilmemiz gerekirdi;

⁶⁷⁵ Bernal, J. D., *Science in History (Tarihte Bilim)*, c. 1, Hamburg, 1970, s. 67.

çocuklarımız, ailemiz, dostlarımız vb. için daha fazla zamanımız olabilmeliydi.

Üretici güçlerdeki ilerleme karşısında artan sayıda gözlemci, emek gerekliliklerini sermayenin yeni üretici yeteneğiyle uyumlu hale getirmek üzere çalışma saatlerini haftada 30 ya da hatta 20 saate düşürebilmemiz gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta dünya çapında toplumun maddi gereksinimlerini karşılamak için haftada 2 ya da 3 çalışma saatinin yeterli olacağı bir toplum çerçevesi tahayyül eden insanlar da bulunmaktadır.

Bununla birlikte, kapitalist üretim koşulları altında tamamen karşıt deneyimlerle karşılaşmaktayız. Sözelimi, ABD’de üretkenlik 1948’den beri ikiye katlanmıştır. Bunun çalışma saatlerini yarı yarıya düşürmüş olması gerekirdi. Ancak çalışma saatlerini 163 saat ya da yılda bir ay arttırmıştır. Amerikalı emekçilerin dörtte biri haftada 49 ya da daha fazla saat çalışmaktadır. Boş zamanları üçte bir oranında azalmıştır. Pek çok başka gelişmiş ve gelişmekte olan ülkede benzer gözlemler yapılabilir. Eksik istihdam, işsizlik ve aşırı-çalışma bu gelişmenin sonucu olarak devamlı artmaktadır. Çalışmayla ilgili bir gazeteye baktığınızda ya da bir internet sitesine girdiğinizde, hemen emek güçlerini yüzde 20, 30, hatta 40 ya da daha fazlası oranında azaltan firmalarla ve şirketlerle karşılaşsınız. Rakamlarla ifade edildiğinde bu çoğu durumda 100 bin ya da 100 binin üstünde insan anlamına gelir. Eğer son 10-15 yıldaki emek güçlerinin azaltılmasıyla ilgili istatistiklere bakarsanız rakamlar sizi hayrete düşürür. Dünya çapında milyonlarca insan son yirmi yılda işlerini kaybetmiştir. Örneğin, ABD’de yılda 2 milyon insan işlerini kaybetmektedir. Özellikle ‘yeni ekonomi’ denen alanda yaratılan yeni işler bu insanları içine alabilmekten çok uzaktır.

“Çalışan yoksullar” arasındaki hayal bile edilemeyecek yaşam koşullarına dair betimlemelerin yanı sıra aşırı çalışma, eksik istihdam ve işsizlik hakkındaki bu korkutucu rakamlar sanki yetmezmiş gibi kapitalistlerin birçok birliği çalışma saatlerinin arttırılmasını ve ücretlerin düşürülmesini hararetle savunmaktadır –elbette yeni işler yaratma adına.

Kısacası, günümüzde tuhaf bir çelişkiyi deneyimliyoruz. Bir yandan, üretkenlikte bir artış ve buna uygun olarak zenginlikte bir artış gözlemliyoruz, ama öte yandan üretkenlikteki artışın bir sonucu olarak, ne kadar tuhaf görünürse görünsün, Charles Fourier’in demiş olduğu gibi⁶⁷⁶, ‘aşırı çalışma’dan muzdarip pek çok insan olduğunu ve gene bütün dünyada eksik istihdam ve işsizlikten muzdarip milyonlarca insan olduğunu görüyoruz. Çalışan insanlar zamandan yoksun, işsiz insanlarınsa zamanları var ama zamanlarını yaratıcı bir biçimde kullanmalarına olanak tanıyacak maddi koşullardan yoksunlar. Bir yanda, dünya çapında kelimenin tam anlamıyla çöp toplayarak yaşamını sürdüren milyonlarca insan bulunuyor, bir yanda ise dünya çapında tüm servete sahip olan ve onu yöneten birkaç bin aileden oluşan küçük bir azınlık bulunuyor. Genellikle yeni üretim araçlarının getirilmesinin sonucu olarak zenginliğin küçük bir azınlığın elinde toplanması nedeniyle, dünya çapında yoksulluk ve sefalet dolu yaşam koşulları sürekli olarak daha kötüye gidiyor. Başka bir deyişle, Fourier’in demiş olduğu gibi, sanayinin ilerlemesi uygarlıkta (kapitalist toplumu betimlemekte kullanılan sadece başka bir terim) “mutluluk unsurlarını yaratır, ama mutluluğun kendisini değil.”⁶⁷⁷

Dünya çapında deneyimlenen ve genelde kabul gören bu apaçık çelişkilere gönderme yaparken tartışmakta olduğumuz mesele budur. Her şeyden önce, kapitalist toplumdaki

676 Fourier, Ch., *Selections from the Works of Fourier (Fourier’in Eserlerinden Seçkiler)*, çev. J. Franklin, Londra, 1901, s. 85.

677 Age., s. 88.

emeğin örgütleniş formundan doğmaktadır. Bu yazıda, çağdaş tartışmaların tersine 19. yüzyıldaki emek ve üretimin örgütlenişine dair tartışmaların daha verimli ve daha cesur olduğunu ileri süreceğim ve 19. yüzyıl tartışmalarına geri dönerek emeğin ve üretimin alternatif örgütlenme yolları hakkında bazı sistematik argümanlar geliştirmeye çalışacağım. Şimdi, pek çok insan düşünebilir ki, 19. yüzyıl filozofları onlarca yıl önce bu meseleler üzerine yazmaktaydı ve çağdaş meseleler onların görüş alanının ötesindedir. Bizim kullanmakta olduğumuz pek çok terim ve ifadenin o dönemde bilinmediği gerçekten de doğrudur. Ama bizim sözcük dağarcığımızın neredeyse tamamen değişmiş olmasına karşın karşılaştığımız ve şimdi tartışmakta olduğumuz meseleler öz itibarıyla neredeyse aynı kalmıştır. Değişmiş gibi görünen şeyler sadece bunların biçimleridir. Bu nedenle, 19. yüzyıl filozoflarının bunlar hakkında söyleyecek çok şeylerinin olduğunu iddia etmek istiyorum. Hatta çağdaş tartışmaların yüzeyselliğinin her şeyden önce 19. yüzyıl tartışmalarına neredeyse hiç gönderme yapmamalarından kaynaklandığı izlenimine sahibim. Bundan dolayı, 19. yüzyıl tartışmalarında, çağdaş tartışmalar üzerine kimi teorik perspektifler sunabilecek bir düşünce hattı bulunmaktadır.

Başlarken, ilginizi arttırmak için size 19. yüzyıl filozoflarının öğretilerinin ne kadar alakalı olduğunu göstermek istiyorum. Size sadece iki örnek vereceğim.

İlkin, Jeremy Rifkin'in *The End of Work (Çalışmanın Sonu)* adlı kitabının ardından 'çalışmanın sonu', 'çalışmanın geleceği' ve 'çalışmanın dönüşümü' konusunda epey bir gürültü işitti. Yukarıda betimlenen çelişkiye gönderme yaparken tartışmakta olduğumuz mesele, Karl Marx tarafından çok daha iyi ifade edilmiştir; *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın ünlü 'Önsöz'ünde bu çelişkiyi üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki bir çelişki olarak betimlemişti. Rifkin'in 'çalışmanın sonu' hakkındaki sadece korku ve kaygıya neden olan popüler ifadesinin tersine, Marx'ın söz konusu meseleyi betimlemek için tercih ettiği çelişki terimi bazı özsel çözümleri ima etmektedir ya da daha çok gerektirmektedir. Bu meseleye daha sonra tekrar döneceğim.

İkincileyin, günümüzde küreselleşme ve onun kaçınılmaz doğa-yasası-benzeri buyrukları konusunda epeyce şey duyuyoruz. Bu küreselleşme denen şeyin ne anlama geldiğini incelediğimizde, hemencecik onun bir dünya-pazarı kavrayışına gönderme yaptığı sonucuna varırız. Bu bağlamda, iddiaları bugün bile bu açıdan ortaya atılabilecek bir 19. yüzyıl filozofundan söz etmek istiyorum. William Morris'in ütöpik romanı *New from Nowhere*'de (*Hiçbir Yerden Haberler*), hayali bir diyalogda Hammond şunu ileri sürer: 'Uygarlığın son döneminde' (kapitalizm için sadece başka bir ifade) metallerin üretimi bakımından insanlar neredeyse hiçbir çıkışın olmadığı bir *kötülük çemberine* (*cercle vicieux*), bir kısır döngüye girerler. Her şeyi 'dünya-pazarının katı yönetimi' altında üretmişlerdir –gerçek gereksinimleri karşılamak için değil, dünya-pazarının taleplerini karşılamak için. İnsanlar bu rezil sistemin sürmeye devam etmesi için aşırı çalışmaya mahkûm olmuşlardır. Emek, insanlar dünya-pazarı için üretmek zorunda kaldıklarından sonra, sadece maliyet noktasından görülmüştür. Bu görüşe göre, her şey kurban edilir –eğlence, sağlık, beslenme, barınma, giyinme, boş zaman, haz, eğitim, kısacası emekçilerin tüm yaşamları.⁶⁷⁸ Dünya çapındaki her politik önlemin küreselleşmeye gönderme yapılarak aklıldığı bugün de aynı şeylerin yazılabileceğini kastediyorum. William Morris'in bu *kötülük çemberine* dair çözümüne daha sonra tekrar döneceğim.

678 Morris, W., *News From Nowhere (Olmayan Yerden Haberler)*, Köln, 1974, ss. 129-130.

İhtiyaç Duyduğumuz Radikallik

Yukarıda bazı 19. yüzyıl filozoflarına yaptığım göndermeler hiç de tesadüf değildir. Hâlihazırda, onların kimi gözlemlerinin ve hatta kimi ifadelerinin ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir. Genel olarak söylemek gerekirse, işsizliğe, aşırı çalışmaya ve çalışan yoksullara dair tartışma yeni değildir. Anlamı tersine çevrilmiş olsa da ‘çalışmanın sonu’ ifadesi bile bu filozoflardan ödünç alınmıştır. İşsizliğe dair eleştirel değerlendirmenin izlerini Thomas More’a değin takip edebiliriz. Pek çoğunuza şaşırtıcı gelebilir, ama örneğin *Ütopya* eserinde, yazımızın başında verdiğimiz alıntıda da görülebileceği gibi, ‘büyük işsizler ordusu’⁶⁷⁹ ifadesini kullanır. Bundan dolayı, yukarıda betimlenmiş olan meselelere dair 19. yüzyıldaki tartışmaların bazı çağdaş –özellikle de ana akım akademiden gelen– katkılardan çok daha aydınlatıcı ve verimli olduğunu düşünüyorum ki, bu yazının ana tezini de bu oluşturmaktadır.

Ele aldığım 19. yüzyıl filozoflarıyla ilgili olarak çarpıcı olan nokta, tümünün de kapitalist toplumun radikal eleştirmenleri olmasıdır. Elbette ‘kapitalizm’ terimini kullanmazlar. Bildiğim kadarıyla, sadece Fourier kapitalizmi betimlerken belli bir terim, ‘uygarlık’ terimini, kullanır. Saint Simon ve Robert Owen gibi diğerleri, Owen her ne kadar ‘sermaye’ ifadesini sık sık kullansa da, ‘toplumun mevcut durumu’, ‘toplumun mevcut ilişkileri’ ve ‘insanlığın mevcut durumu’ gibi gevşek ifadeler kullanırlar. Saint Simon da sık sık ‘aydınlanmanın çağdaş durumu’⁶⁸⁰ ifadesini kullanır. Thomas More’un *Ütopya’sı*⁶⁸¹ kadar eski olsa da ‘kapitalizm’ terimi, içinde yaşadığımız çağdaş toplumu betimlemek üzere 19. yüzyılın ikinci yarısında kabul edilmiştir ve bildiğim kadarıyla, içinde yaşadığımız toplumsal formasyonu betimlemek üzere bu terimi genel anlamıyla kullanan ilk kişi Marx olmuştur. Ama kullandıkları tüm farklı terimlere karşın, kapitalist toplumu betimlemektedirler ve onun bütüncül bir eleştirisini –iktisadi, politik, toplumsal, eğitimle ilgili, kültürel ve ahlaki bir eleştiri– formüle etmektedirler. Kısacası, onlar radikaldi ve yukarıda betimlenen çelişkiye, neredeyse hiçbir yararı olmayan kimi yarım-ağızlı ‘reformlar’ önermek yerine, özsel bir çözüm arıyorlardı. Bu 19. yüzyıl filozoflarına göre, reformların değil, devrimlerin zamanıdır. Saint Simon’un ileri sürdüğü gibi, ‘yarım ağızlı önlemlerin zamanı besbelli ki geçmiştir.’⁶⁸² ‘Yeni bir insanlık devrinin şafağı’nın⁶⁸³ kuruluşu, genellikle kabul edildiği gibi, ‘toplumun örgütlenişinde büyük bir devrimi’⁶⁸⁴ gerektirir.

19. yüzyıl filozoflarının bu radikalliği en iyi onların tarih kavrayışlarında görülebilir. ‘Toplumun örgütlenişindeki büyük devrime’ nasıl ve hangi araçlarla ulaşılabilirliği ve uygarlığın yerine hangi toplumsal düzenlemelerin geçirileceği konusunda değerlendirmeleri farklılaşsa da insanın tarihini iki büyük çağa ayırırlar: Usdışılık ve ussallık çağları. Bu filozoflara göre, insanın tarihi şimdye dek usdışı toplumsal düzenlemelerle yönetilmiştir. Uygarlığı, özsel unsurları hâlihazırda uygarlık içinde bulunacak olan daha yüksek bir toplumsal formasyonun bakış açısından değerlendirirler. Başka bir deyişle, uygarlığı, uygarlığın tamamen yeni bir birlikteliğin temeli olarak hizmet görebilecek devrimci potansiyellerinin bakış açısından değerlendirirler. Charles Fourier

679 More, T., *Utopia*, çev. P. Turner, Penguin Books, 1965, s. 49.

680 Bkz. Owen, R., *A New View of Society and other Writings (Toplum Üzerine Yeni Görüş ve Diğer Yazılar)*, Penguin Classics, 1991; Saint-Simon, H. de., “Über die Gesellschaftsorganisation” (“Toplum Örgütlenmesi Üzerine”), *Die Frühsozialisten (Erken Sosyalistler)*, yay. Thilo Ramm, ss. 25-64, Stuttgart, 1956.

681 More, *Utopia*, s. 66.

682 Saint-Simon, “Über die Gesellschaftsorganisation”, ss. 57-58.

683 Age, s.45.

684 Age, s. 52.

özellikle de uygarlıkla ilişkisinde bu iddiada bulunur; Saint Simon ve Robert Owen bütün insanlık tarihine gönderme yaparlar. Daha yüksek bir toplumsal formasyonun bakış açısından Fourier, örneğin, uygarlığa bir 'tersine çevrilmiş dünya'⁶⁸⁵ olarak göndermede bulunur. Saint Simon insanlık tarihini mülk sahibi azınlığın politik tahakkümünün tarihi olarak betimler ve onu değiştirmenin zamanının geldiğini ilan eder.⁶⁸⁶ Owen'a göreyse, 'dünyanın geçmiş çağları sadece insanın usdışılığının tarihini sunmaktadır, ama şimdi usun şafağına doğru, insanın zihninin yeniden doğacağı döneme ilerlemekteyiz.'⁶⁸⁷ Eğer onun 'koşulların etkisinin bilimi' dediği şeyi takip edecek olursak o zaman insanların tarih içinde hep koşullar tarafından denetim altında tutulduğunu görebiliriz. Ama 'yeni bir kriz kapıdadır, insanlık tarihinde yenidir'⁶⁸⁸, öyle ki bu koşulların, insanların kendi koşulları üzerinde denetim kurabilecekleri biçimde yeniden düzenlenmesi gerekir. Owen şunu iddia eder: '*Koşulların hükmettiği* toplumun mevcut durumu, parçaları ve bütün bileşimi bakımından, toplumun *koşullara hükmetmeyi* öğreneceği zaman doğacak olandan son derece farklıdır...'⁶⁸⁹

Karl Marx ve Friedrich Engels pek çok bakımdan bu 'ütöfik sosyalistler' –ki, onlar bu filozofları böyle adlandırıyorlardı– karşısında oldukça eleştirel olsalar da insanlık tarihini iki büyük çağa ayırma konusunda onları takip etmişlerdir. Sözelimi, kapitalizmden sosyalizme geçişi, Engels'in *Anti-Dühring*'te söylediği gibi, insanlığın zorunluluk krallığından özgürlük krallığına sıçraması' olarak tanımlıyorlardı.⁶⁹⁰ 'Bu filozofların tüm öğreti ve pratik politikalarının amacı budur: 'Zorunluluk krallığından özgürlük krallığına sıçramayı' ya da, Owen'ın dediği gibi, 'insan soyu için yeni bir çığır açmayı'⁶⁹¹ sağlayacak yolları keşfetmek.

Kapitalist Toplumda Üretimin İşleyişindeki Usdışılık

Şimdi şu soru sorulabilir: Kapitalizmin işleyişinde usdışı olan nedir? Yukarıda daha önce işaret etmiş olduğum gibi, bu filozoflar kapitalist toplumun bütüncül bir eleştirisini formüle etmişlerdi. Kapsamlı eleştirilerini formüle ederken, bu eleştiriye üretim alanını çözümlemekten başlayarak geliştirirler. Eleştirilerindeki temel kategori emek kategorisidir. Bir toplumun ussal olup olmadığını ve nasıl ve ne ölçüde ussal olduğunu öğrenmek için, bu filozoflara göre, özellikle üretim alanındaki toplumsal ilişkilere odaklanmamız gerekir. Belli bir toplumdaki kötülüklerin diğer bütün formları doğrudan ya da dolaylı olarak üretim ilişkilerinden doğar. Ussal olarak yaşayıp yaşamadığımızı öğrenmek için her şeyden önce nasıl çalıştığımızı göz önünde bulundurmak zorundayız. Başka bir deyişle, bu filozoflar kavramın geniş anlamında nedensel bağlamı metodolojik bir araç olarak kullanırlar. Robert Owen'ın şu iddiasıyla metodolojik yaklaşımlarının ilkesini yerinde bir şekilde özetlediğini düşünüyorum: 'Kötülüğün *nedeni* ortaya çıkarıldığında önemli

685 Fourier, Ch., "Die neue sozialistische Welt der Arbeit oder Entdeckung des Verfahrens einer nach Leidenschaftserien eingeteilten, anziehenden, naturgemäßen Produktionsweise" ("Emeğin Yeni Sosyalist Dünyası veya Tutkular Serisine Göre Düzenlenmiş, Cazip, Doğal Üretim Biçimini Keşfetme Yöntemi"), yay. J. Höpner ve W. Seidel-Höpner, *Von Babeuf bis Blanqui'ye (Babeuf'ten Blanqui'ye Kadar)*, ss. 179-208, c. 2, Leipzig, 1975, s. 180.

686 Saint-Simon, "Über die Gesellschaftsorganisation" s. 39.

687 Owen, R., "An Address to the Working Classes" ("Çalışan Sınıflara Çağrı"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 249.

688 *Age*, s. 243.

689 Owen, R., "Report to the County of Lanark" ("Lanark Bölge Yönetimine Rapor"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 281.

690 Engels, F., "Anti-Dühring", *Marx-Engels-Werke*, c. 20 içinde, Berlin, 1986, s. 264.

691 Owen, "Report to the County of Lanark", s. 280.

bir eşik geçilmiştir. Sonrakiyse, kötülüğe olası en az uygunsuzluğu yaratacak bir çare tasarlamaktır. Bu çareyi keşfetmek ve etkililiğini pratikte denemek hayatımın işidir.⁶⁹²

Şimdi, kapitalist toplumda nasıl çalışıyoruz ya da, Fourier'in temel kategorilerinden birini kullanmak gerekirse, 'uygar emek' neye benziyor? Bu sorunun yanıtı, aynı zamanda Fourier ve diğerlerinin bir 'tersine çevrilmiş dünya' olarak uygarlıkla neden ilgilendikleri sorusunun da yanıtı olabilir. Bu filozoflar bizim kapitalist toplumda emek verme biçimimizi eleştirdiklerinde belli bir insan doğası kavrayışına dayanırlar –bir insan doğası kavrayışı ki, Owen'ın belirttiği gibi, 'gerçekte eskinin efsanevi masallarında açıklandığı gibi değil, şimdi yaşayan öznde okunabileceği gibi –aralarında bizim de olduğumuz kişilerin sözlerinde ve eylemlerinde'.⁶⁹³ Owen, 1816'da *A New View of Society* (*Yeni Bir Toplum Görüşü*) adı altında bir araya getireceği dört denemesini 1813 yılında yayınlamaya başladığında, denemelerini 'kapsamlı bir insan doğası görüşünün' dikte ettirmiş olduğunu⁶⁹⁴ bildirmişti –kapsamlı bir görüş ki, en azından, bedensel ve zihinsel yeteneklerin uyum içinde olmadığını ve bedensel yeteneklerin yok sayılabileceğini, hatta bastırılabilceğini öğreten Descartes'tan beri geleneksel Avrupa felsefesinin tam da temeline saldırmaktadır. Bu kapsamlı görüş Fourier'in ve Saint Simon'un öğretisi için de temeldir. İnsan doğası ne anlama gelir? 'İnsan doğası', der Owen, 'yani bedenin ve zihnin organları, yetileri ve eğilimleri doğumla birlikte verilir'. Owen'a göre, 'tüm nitelikler ve güçler türün devamı, bireyin ve toplumun gelişimi, sağlığı ilerlemesi, erdemi ve mutluluğu için gereklidir'.⁶⁹⁵ Eşdeyişle, tüm bireyler yaşamları boyunca açığa çıkarıp keyfine varacakları zihinsel ve fiziksel potansiyel yeteneklerle donanmışlardır. Diğer bir deyişle, Fourier'in başka bir merkezi kategorisini kullanmak gerekirse, insanların bedensel ve zihinsel *tutkuları* vardır. Bu tutkular, en kapsamlı anlamıyla gereksinimlerden başka bir şey değildir. Fourier'e göre, kendimizi gerçekleştirmek, yani yaşamımızı paylaştığımız insanlar arasında tanınmanın keyfine varmak için tutkuların doyurulması gerekir, antik dönemde Stoacıların ve modern zamanlarda rasyonalist filozofların ileri sürdüğü gibi bastırılması değil. Fourier tutkuların bastırılmaması gerektiğinin altını çizer. Ona göre bu, 'iki kere saçma bir görüştür, çünkü biz tutkularımızı ancak *şiddet* ya da *emici yedeği ile* bastırabiliriz –ki yedek aslında bastırmaz'.⁶⁹⁶ Bu nedenle Owen 'toplumun büyük gayesinin zenginliğe kavuşmak ve onun keyfini sürmek olduğunu'⁶⁹⁷ ileri sürer. Yine başka bir yerde: 'İnsanın tüm çabalarının gayesi mutlu olmaktır' der.⁶⁹⁸ Yaşamın ereği budur ve tüm zahmet ve emeklerimiz bu ereğe hizmet eder: Bedensel ve zihinsel tutkularımızı doyurarak kendimizi gerçekleştirmek ve hemcinslerimiz arasında yaşam projemize göre tanınarak keyif sürmek.

Fakat 'uygar emeğin' örgütlenme biçimi yaşamın bu ereğine karşı koymaktadır. Bu ereğe hiç de bilinçli olarak hizmet etmez. Tersine, pek çok bakımdan bu ereği tahrif ederek tersine çevirir. Bu bağlamda, bu filozofların yazılarında en azından iki farklı

692 Owen, "A New View of Society", *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 3, (italikler bana ait).

693 *Age*, s. 8.

694 *Age*, s. 1 (italikler bana ait).

695 Owen, "The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race" ("İnsan Soyunun Zihninde ve Pratiğinde Büyük Devrim"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 365.

696 Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, s. 56.

697 Owen, "Report to the County of Lanark", s. 268.

698 Owen, "A Sketch of Some of the Errors and Evils Arising from the Past and Present State of Society" ("Geçmiş ve Mevcut Toplum Durumundan Kaynaklanan Bazı Hatalara ve Kötülüklerle Dair Kaba Bir Taslak"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 159.

açıdan çözümlemeler görüyoruz. *İlk olarak*, özellikle Fourier'in yazılarında bizim orta sınıf diyebileceğimiz kesimin işine dair çözümlemeler bulunur. Bununla ilgili olarak Owen girişimlerin nasıl işlediğini geliştirir. *İkinci olarak*, özellikle Fourier ve Owen'ın yazılarında emekçi sınıfların durumu ve emeğine dair bir çözümleme bulunur.

İlk olarak, Fourier orta sınıfın işine, 'iki türden çıkarın, kolektif ve bireysel, karşıtlığına'⁶⁹⁹ neden olan 'yıkıcılık' olarak gönderme yapar. Bunların durumuna göre, bu sınıfa ait olan her kişi zorunlu olarak 'kitleyle savaş halindedir ve kişisel çıkardan dolayı ona karşı kötü niyet besler.'⁷⁰⁰ Örnek olarak bir doktoru alalım. Bir doktorun işinin amacı tıbbî bakım ve sağlık sunmaktır. Ama uygar toplumda, Fourier'in dediği gibi, 'bir doktor beraber yaşadığı insanlar için iyi ve köklü bir şekilde ateşlerinin çıktığı durumlar arzular', çünkü bu onun gelir kaynağıdır. Başka bir durumu, bir avukat örneğini alalım. 'Bir avukat' iyi bir uyumlu aile yaşamı yerine, aynı nedenlerden ötürü, 'her ailede iyi davalar' olmasını ister. Aynı ilke, mimarların, camcılarının, ayakkabıcıların, vb. durumu için de geçerlidir. Aynı nedenlerden ötürü, 'bir mimar şehrin bir mahallesini küle çevirecek iyi bir yangına gerek duyar ve bir camcı da camı çerçeveyi indirecek bir dolu fırtınası arzular. Bir terzi de bir ayakkabıcı da üç misli tüketilebilsin diye halkın sadece kötü boyanmış malzemeler, kötü deriden yapılmış ayakkabılar kullanmasını ister –ticaret yararına: Hep aynı nakarat.'⁷⁰¹ Bu insanlar işlerinin amaçladığının hep tam tersini isterler.

Fourier'in uygarlıktaki üretimin öğütlenişini 'anarşi' olarak adlandırması bununla yakından ilişkilidir. Robert Owen 1817 yılındaki *A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor* adlı eserinde bu yönü oldukça yerinde bir şekilde geliştirir. Orada, her üreticinin başkalarından ayrı kapalı bir varlık olarak, yani işbirliği olmaksızın ürettiği gözleminde bulunur. 'İşyerlerinin yönetiminde vesaire', diye devam eder, 'eylem birliği yoktur; her bir parça, çıkarı diğerleriyle çelişki içinde hissedecek şekilde yerleştirilmiştir; aslında hepsinin de birbirlerinin amaçlarına karşı gelecek şekilde koşullandırıldığı ortak topluma yayılan ve eşi benzeri görülmemiş enerji ve yetenekleri yararsız kılan aynı hataların bileşenleridirler' Üretimdeki bu anarşi, 'emek ve masraf'ın yararsız bir uygulanaşına yol açar. Bununla birlikte, üretim eğer işbirliği ya da 'bileşim' ilkesi temelinde örgütlenmiş olsaydı, 'en kapsamlı ve faydalı sonuçları ürettiği'.⁷⁰²

İkinci olarak, Owen'ın belirttiği gibi, yönetici sınıfların işinin tersine, alt sınıfların emeği biricik zenginlik kaynağıdır. Başka bir deyişle, emekçi sınıfın emeği biricik üretken ve yararlı emektir, çünkü emeğin bu formu toplumun maddî ve manevî isteklerini sağlayan tek emektir. Üretim araçlarının iyileştirilmesiyle birlikte çalışan sınıfların emeğinin üretkenliği de artar. Örneğin, manifaktürün getirilmesi zenginliği ve sanayiye çoğaltmıştır. Modern sanatların ve bilimlerin gelişimi sayesinde, küçük bir buharlı makine 1000 kişinin emeğini yerine getirebilmektedir. Owen, *Report to the County of Lanark* adlı eserinde örneğin şu gözlemde bulunur: 'Buhar makinesinin ve iplik makinesinin getirilmesi insan doğasının güçlerine olağanüstü biçimde katkıda bulunmuştur. Sonuçları itibarıyla, yarım yüzyıl içinde diğer ülkelerdeki zenginlik yaratan araçlarda büyük bir artış sağlamanın yanı sıra, bu adaların nüfusu arasında üretken gücü ya da zenginlik yaratan araçları on iki

699 Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, s. 86.

700 Age.

701 Age.

702 Owen, "A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor" ("Atölye Sahibi ve Çalışan Yoksulların Rahatlaması İçin Daha Geliştirilmiş Bir Plan"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, s. 144.

kattan daha fazla çoğaltmıştır.⁷⁰³ Ve daha aşağıda şöyle devam eder: ‘Göksel cisimlerin uzaklığının ve hareketlerinin, –kronometrenin–, okyanusun en uzak kısımlarına açılacak bir geminin, –tek bir insanın kontrolü altında binlercesinin emeğini yerine getiren buhar makinesinin– ve bilginin ve ilerlemenin yeryüzünün tüm kısımlarındaki en cahil olanlara bile ulaştırılabileceği basının keşfi –tüm bunlar insanlık açısından büyük önem taşıyan keşiflerdir.’⁷⁰⁴

Bununla birlikte, diğer yanı da görmek gerekecekse, bu ilerlemeler ve icatlar aynı zamanda ‘topluma kötülükler’ de yüklemişlerdir. ‘Zenginlik yığını yaratmış ve zenginliği de bu zenginlik yardımıyla sanayinin ürettiği zenginliği soğurmaya devam eden bir azınlığın eline yerleştirmiştir. Nüfus kitlesi böylece bu tekercilerin cehalet ve kaprisinin salt köleleri olmuştur ve Watt ve Arkwright’ın adları bilinmezden önce olduklarından çok daha hakikaten çaresiz ve lanetlidirler.’⁷⁰⁵ Bu nedenle, ‘buna karşın herkes bilir ki, bu yararlı etkiler varolmazlar. Tersine, kabul edilmelidir ki, nüfusun son derece geniş bir oranını oluşturan çalışan sınıflar, emeklerinin onlara önceleri temin ettiği rahatlıkları bile elde edemezler...’⁷⁰⁶ Fourier’in öne sürdüğü gibi, ‘zenginlik artışından pay almak şöyle dursun, bundan sadece ekstra bir yoksunluk kazanırlar’; ‘yararlanamadıkları büyük bir metalar çeşitliliği’ görürler; Fourier’in kapitalist toplumdaki ücretli emeği adlandırmak için kullandığı ‘tiksindirici işe’ sahip olmaları bile emin değildir.⁷⁰⁷

Çözülmesi Gereken Temel Çelişki

Zenginliğin bir azınlığın elinde toplanması hakkında demin söylemiş olduklarım, bizi, girişte Marx’ı takip ederek ‘üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişki’ olarak tanımlamış olduğum çelişkiye geri götürmektedir. Marx’a göre, esas olarak sermaye çerçevesi içerisinde, yani kâr etme mantığı genel olarak sorgulanmadığı sürece hiç de çözülemeyecek olan kapitalist üretim tarzındaki temel ve içkin çelişkidir bu. Tam da Owen ve Fourier’in betimlemiş olduğu şeyi betimlemektedir, eşdeyişle, bir yanda genellikle çalışma ve yaşam koşullarını ve niteliğini ilerleten bir üretkenlik artışı ve buna uygun olarak da bir zenginlik artışı söz konusudur, bir yanda da işsizlikte ve yoksullukta bir artış söz konusudur. Bu nedenle, Fourier şunu söyler: ‘Sanayinin bu kısır döngüsü öyle açıklıkla tanınmıştır ki, her taraftan insanlar ondan kuşku duymaya başlamaktadırlar ve *uygarlıkta yoksulluğun bolluğun dölü olması* karşısında afallayıp kalmaktadırlar.’⁷⁰⁸ Fourier’in sözünü ettiği yoksulluk salt maddi yoksulluk anlamında anlaşılmamalı. Daha çok o, kapsamlı bir yoksulluk teorisi geliştirir ve entelektüel ve duygusal yoksulluğu da dâhil eder.

Bazılarınız, bu 19. yüzyıl filozoflarının kapitalizm ve onun kusurları ve usdışılığı hakkında tüm bu söylediklerinin bugün kapitalizm ve işleyişi hakkında söyleyecek bir şeyi olup olmadığını sorabilir. Girişte ABD’yle ilgili bazı veriler sunmuştum. Benzer gelişmeleri Britanya ve diğer Avrupa ülkelerinde, Asya ve Afrika’da, kısaca dünyada her yerde gözleyebilirsiniz. Örneğin, Britanya dünyanın en zengin dördüncü ülkesidir. Ama aynı zamanda insanların haftada 44 saatten fazla çalıştığı bir ülkedir ve en son gelişmeler

703 Owen, “Report to the County of Lanark”, s. 263.

704 Age, s. 278.

705 Age, s. 264.

706 Age, s. 252.

707 Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, s. 87.

708 Age.

göstermektedir ki, bu konuda ABD'yi yakalamada büyük adımlar atmaktadır.⁷⁰⁹

Bazı rakamlar dünyadaki durumu örneklerle açıklamaya yardım edebilir. Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) en son verilerine göre, 2003 yılında dünyada filen işsiz olarak kaydedilmiş olan 185,9 milyon insan bulunmaktaydı. Bununla birlikte, ne kadar insanın gerçekten işsiz olduğunu öğrenmek için bu rakamlara 'çalışan yoksullar' denen şeyin rakamlarını da eklemeniz gerekir. Çalışan yoksullar işsiz sayılırlar, çünkü daha iyi bir iş aramaktadırlar, ama herhangi iyi bir iş bulamadıklarından karşılığında neredeyse hiçbir ücret alamayacakları işleri kabul etmeye mahkûm olmuşlardır. Örneğin, 2004'te dünyada günde 2 dolardan daha az kazanan 1,39 milyar insan vardı. Bunlar arasında 550 milyonu günde 1 dolardan daha az alıyordu. Yüzdelik terimlerde ifade edildiğinde bu, dünya işçilerinin yüzde 49,9'unun (gelişmekte olan ülkelerde yüzde 58,7) günde 2 dolardan daha az ve yüzde 19,7'sinin de (gelişmekte olan ülkelerde yüzde 23,3) 1 dolardan daha az kazandıkları anlamına gelmektedir. ILO'yu takip ederek bu rakamlara kayıtlı işsiz rakamlarını da eklediğinizde 1,5759 rakamını elde edersiniz. Dünya işçilerinin yüzde 50'sinin gerçekten işsiz olduğu anlamına gelir bu. Bu insanlar herhangi bir üretici etkinlik formunun dışında bırakılmaktadır. O halde, Saint Simon'un haklı olarak ileri sürdüğü ve ele aldığım 19. yüzyıl filozoflarının altına imza atacağı gibi, mutlak olarak üretken-olmayan ve zorunlu-olmayan istihdam formları olan güvenlik ve yöneticilik denen sektörlerde istihdam edilen milyonlarca insan bulunmaktadır –çağdaş ana akım akademik tartışmalarda özlemini çektiğimiz bir kavrayış. Gelgelelim, toplum kâr etme ilkesi temelinde devam ettiği sürece bu istihdam formları mutlak olarak zorunludur.

Burjuva Toplum Bilimcilerin ve Teorisyenlerin Sefaleti

Burjuva toplum bilimcilerin sefaleti en iyi bu çelişkinin nasıl çözülebileceğine dair sundukları önerilerde görülebilir. Bu çelişki karşısında, kıta Avrupa'sındaki en ünlü sosyologlardan olan Ulrich Beck, işsizlerin piyasa güçleri ve devlet tarafından yapılamayan işleri yapmaya çağırılması gerektiğini önerir. Beck alaycı bir şekilde bu tür işleri 'yurttaş işi' ('*Bürgerarbeit*') olarak adlandırır; ona göre, işsizler işsizlikleri yararına bunu yapmalıdır.⁷¹⁰ Jeremy Rifkin bunun 40 yıllık bir zaman dilimi içerisinde hâkim bir gerçeklik olacağı hayalini bile görür. 2045 yılında emek gücünün sadece yüzde 20'sinin tam-zamanlı istihdama sahip olacağını, geri kalan yüzde 80'nin çoğunun ise ekonomik geçimlerini kâr amacı gütmeyen kuruluşlarda toplum hizmeti karşılığında yerel yönetimlerinden alacağı fiş karşılığında sağlayacağını iddia eder.⁷¹¹ Beck'in önerisi ve Rifkin'in hayali, burjuva sosyologlarının ve ekonomistlerinin mantığının sınırlarını ve sefaletini doğru bir biçimde örneklemektedir. İster bu duruma dair betimlemelerini, ister işsizliğin üstesinden nasıl gelineceğine dair önerilerini, isterse de gelecekteki bir toplum hayallerini alalım, sermayenin ya da kâr mantığının sınırları içerisinde kalmaktadırlar.⁷¹² İşsizler ne kadar 'yurttaş işi' ya da 'toplum

709 Madeleine Bunting'in empirik çalışması (niteliksel ve niceliksel) bu konudaki mevcut en iyi araştırmalardan biridir. Bkz. Bunting, M., *Willing Slaves: How the Overwork Culture is Ruling Our Lives* (Gönüllü Köleler: Aşırı Çalışma Kültürü Bize Nasıl Hükmediyor), Harper Collins Publishers, 2004.

710 Beck, U., *Schöne neue Arbeitswelt* (Güzel Yeni İş Dünyası), Frankfurt a.M./New York, 1999, ss. 128-133.

711 Rifkin, J., <http://www.jobslatter.org.nz/art/rifkin03.htm>.

712 Rifkin'in işsizliğe yönelik çözümünü bunu açıkça göstermektedir. Haklı olarak, 'artan sayıda' insan için 'piyasa sektöründe hiç iş olmayacağı' değerlendirilmesinde bulunur. Bu problemin nasıl çözüleceği konusunda sadece iki seçenek görür: 'Hükümetler iki tercihle karşı karşıya kalacaktır: İlave polis koruması finanse etmek ve artan suçlu sınıfının içeri tıkılacağı hapishaneler inşa etmek ya da üçüncü sektörde alternatif çalışma biçimleri inşa etmek.' (Rifkin, J., *The End of Work: the Decline of the Global Labour*

hizmeti' yaparsa yapsın esas problemleri hiç de çözülmüş olmaz. Bir yanda işsizlikle, diğer yanda ise zahmetli aşırı çalışmayla karşılaşılıyor olmamız tam da üretimin kapitalist toplumdaki tek kaldıraç olan kâr elde etme mantığıyla ilgilidir. Bunun Marx'ın belirttiği gibi tam da 'ücretli-emek' mantığı ile ilgilidir.⁷¹³ Burjuva toplum ve siyaset teorisyenleri arasından Paul Kennedy, üretimin artırılmasının toplumsal değişimin tek dürtüsü olmadığını, aynı zamanda yeni bir emek tanımını da gerektirdiğini kabul eden az sayıda insandan biridir.⁷¹⁴ Ama o, sanki Marx'ın kapitalizmdeki üretim ilişkileri analizine geri dönmeyi gerektiren böyle bir girişimin olası sonucundan korkuyormuş gibi bunu yapmayı reddeder.

Çelişki Nasıl Çözülebilir?

Şimdi 19. yüzyıl filozoflarının sunmuş oldukları çözüme dönelim. Daha önce yukarıda işaret etmiş olduğum gibi, bu filozoflar bir çare ararlarken üretim alanına odaklanırlar, çünkü uygarlıktaki tüm kötülüklerin ana kaynağının bu alanda yattığını düşünürler. Onların sonuçlarını çözümlerken, William Morris'e gönderme yaparak betimlemiş olduğum *kötülük çemberinin* nasıl yarılabilceği sorusuna dönüyorum böylece.

19. yüzyıl filozoflarının *kötülük çemberinden* kurtuluş yollarını ararken odaklandıkları ana soru, Fourier'in dediği gibi 'ücretlilerin' nasıl 'ortak çıkarları olan ya da birleşik mülk sahiplerine'⁷¹⁵ dönüştürüleceği sorusudur. 19. yüzyıldaki büyük soru buydu ve ben bunun bugün halen büyük soru olduğunu düşünüyorum, çünkü kapitalist toplumda emeğin tahrif edilmesi konusundaki ana kaynağa ve toplumsal sınıfların tarihsel temeline gönderme yapmaktadır. Bu, 'günümüzdeki manifaktür sisteminde olduğu gibi, işçinin ve işçinin varlığının emeğe ve başkalarının kesin olmayan ödeneklerine bağımlı kılınması ve işçinin yiyeceğinden'⁷¹⁶ ayrılmasıdır. Başka bir deyişle, Marx'ın üreticilerin üretim araçlarından ayrılması olarak betimlediği şeydir bu. Bu ayrılmanın Britanya'da nasıl gerçekleştiğinin en doğru betimlenişi Marx'ın *Kapital*'inde buluyor.⁷¹⁷ Ona, 'bu tarih, [üreticilerin –DG.] mülksüzleştirilmelerinin tarihi insanlık tarihine kan ve ateş harfleriyle yazılmıştır'⁷¹⁸ diye söyleten bir süreçtir bu. Thomas More *Enclosures*'a gönderme yaparak 'eskiden pek az besine gerek duyan bu uysal yaratıklar [koyun –DG.] görünen o ki şimdi kızmış bir iştah geliştirmiş ve insan-yiycilere dönüşmüştür. Araziler, evler, kasabalar, her şey onların boğazına gitmektedir.'⁷¹⁹ Çağdaş burjuva ekonomi politikçilerin tersine Adam Smith'in, Marx gibi, kapitalist sistemi adlandırmada kullandığı 'ticarî toplum'un ortaya çıkışıyla üreticilerin üretim araçlarından ayrılması arasında doğrudan karşılıklı bir

Force and the Dawn of the Post-Market Era (İşin Sonu: Küresel Emek Gücünün Çöküşü ve Postpiyasa Döneminin Başlangıcı), Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, 2004, s. 249. Rifkin sermayenin mantığına karşı çıkarak istemediğinden, örneğin, çalışma saatlerinin düşürülmesi ve çalışmayı alternatif dağıtma biçimleri konusundaki üçüncü seçeneği tasarlayamaz.

713 Bu konuların bazılarını şu yazılarımda ele aldım: "Marx'ın Emek Kavramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi", *Praksis* (2004) 12, ss. 193-229. Yazının Almanca yayımı için bkz. Göçmen, D., "Über die Marxsche Konzeption der Arbeit und Ihre Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion" ("Marx'ın Emek Kavramı ve Çağdaş Tartışmalar Açısından Önemi Üzerine"), *Topos* (2005) 24, ss. 89-121.

714 Kennedy, P., *In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert (21. Yüzyıla Hazırlanırken)*, S. Fischer, Frankfurt a.M., 1996, s. 121.

715 Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, s. 189.

716 Owen, "Report to the County of Lanark", s. 272.

717 Marx, K., *Capital*, giriş. E. Mandel, ing. çev. B. Fowkes, cilt 1, ss. 873-913, özellikle bkz. ss. 877-895, Penguin Books, 1990.

718 *Age*, s. 875.

719 More, *Utopia*, s. 46.

ilişki görmesi oldukça ilginçtir.⁷²⁰ Başka bir deyişle, zenginliğin ve üretim araçlarının bir azınlığın elinde toplanması ve bu doğrultuda üreticilerin üretim araçlarından ayrılması kapitalist toplumun ortaya çıkışı açısından vazgeçilmez önkoşullardır.

Üreticilerin mülksüzleştirilmesine ilişkin bu tarihsel andan itibaren insanın üretken bir etkinliği olarak emek, başka herhangi bir meta gibi bir metaya dönüşmektedir. Bu tarihsel andan itibaren emek, kâr edinmenin konusu olmakta ve emekçiler de, Owen'ın belirttiği gibi, 'cansız makineler'den farklı olarak sadece 'canlı makineler'den olarak görülmektedir.⁷²¹ Bu tarihsel andan itibaren üretim araçlarının sahiplerinin tüm dikkati 'zamanı dakikalarla hesaplamaya ve kazancı küsurlarla arttırma şansı için harcanan paraya'⁷²² çevrilmektedir. Tüm yetenek ve yetilerini 'parasal kârlarını'⁷²³ attırmayı sağlayabilecek 'gelişmiş cansız makineler icat etmeye'⁷²⁴ adarlar ve 'istihdam edilenleri salt kazanç araçları olarak'⁷²⁵ görürler. Değerlendirmesini başka bir yerde şöyle özetler:

Cansız mekanizmalar genel olarak Britanya manifaktürlerine getirildiğinden beri, insana az bir istisna ile ikinci ve aşağı bir makine gibi davranılmıştır ve ahşap ve metal hammaddelerin yetkinleştirilmesine beden ve zihne olduğundan daha çok özen gösterilmiştir.⁷²⁶

Her ne kadar kimi modern terminolojiden eklemeler yaparak geliştirebilecek olsak da bence teknik, meta fetişizmi ve dolayısıyla da insan ilişkilerindeki yabancılaşma bundan daha iyi betimlenemezdi. Owen'ın Britanya manifaktürleriyle ilgili değerlendirmesi, kapitalizm artık bir dünya sistemi olduğundan bütün dünyaya uygulanabilir. Örneğin Irak'taki savaşı anlamak istiyorsanız bu fetişizm ve yabancılaşma sürecinin işleyişini anlamanız gerekebilir. Bu nedenle, bu filozoflar açısından soru, bu tarihsel gelişmenin nasıl dönüştürüleceği sorusuydu.

19. yüzyılda bu soruyla ilgili olarak en azından iki ana konum ortaya çıkmış gibi görünüyor. Bu konumlardan biri salt üretim araçlarının geliştirilmesinin olumsuz etkilerine bir tepki olarak doğmuş gibi görünmektedir. Louis Blanc rekabet ilkesine yönelik eleştirisinde diğer 19. yüzyıl filozofları kadar radikal olmasına karşın, Fourier ve Owen'dan farklı bir sonuca ulaşmış gibi görünmektedir. 1839 tarihli *Organization of Labour* adlı denemesinde, sözelimi, icat edilmiş makinelerin imha edilmesini ve uygulanmaları işsizliği ve emekçiler arasındaki istihdam edilenlerle işsizler arasındaki rekabeti –ücretlerin düşük tutulmasına yol açan bir olgu– arttırdığından bilimlerin yasaklanmasını savunur.⁷²⁷ Bununla birlikte, ele almakta olduğum filozoflar Blanc'ın üretim araçlarının geliştirilmesinin olumsuz etkileri hakkındaki değerlendirmesini kabul etseler de onun ortadan kaldırma çağrısını takip etmezler. Örneğin Owen üretim araçlarının geliştirilmesine 'eşlik eden kötülüklerin' olumlu etkilere 'üstün gelip gelmediği' sorusunu ortaya atar.⁷²⁸ Ne var ki, Fourier ve Owen gibi farklı bir sonuca varır. Toplumsal ilişkileri, özelde üretim araçlarını, genelde de uygarlığın kazanımlarını yıkmadan değiştirmek isterler. Başka bir deyişle, geçmişten geleceğe bakarlar. Böylece üretim araçlarının,

720 Smith, A., *Wealth of Nations*, c. 1, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, ss. 82-104.

721 Owen, *A New View of Society and Other Writings*, s. 5.

722 *Age*.

723 *Age*, s. 4.

724 *Age*, s. 6.

725 Owen, "Observations on the Effects of the Manufacturing System", s. 98.

726 Owen, *A New View of Society and Other Writings*, s. 6.

727 Blanc, L., "Organisation der Arbeit" ("Emeğin Örgütlenmesi"), *Von Babeuf bis Blanqui*, c. 2, s. 335.

728 Owen, "Observations on the Effects of the Manufacturing System", s. 94.

toplumsal ilişkileri yeniden düzenleyerek farklı bir biçimde kullanılıp kullanılamayacağı sorusunu ortaya atarlar. Bu, hâlihazırda yukarıda söylemiş olduklarımdan açıktır. Gene de onların konumlarını mümkün olduğunca açık bir şekilde ifade edebilmek için Fourier'in yazılarından bir pasajı aktarmak istiyorum:

Uygar sanayiye eleştirirken fabrikalarını savunan yıkmak isteyen ahmakların görüşlerini kabul etmekten uzağım. Sadece insanların zihinlerini toplumcu mekanizmayı veya çekici sanayi sistemini ve ekonomik üretkenlikte dört kat artış getirecek kesin doğruyu incelemeye hazırlamak istiyorum...⁷²⁹

Bu filozoflar bunu başarmak için tüm insanların çıkarlarını onların bireyselliklerini bastırmadan birleştirmeyi amaçlamaktadır. Owen'a göre, çıkarların birliği ya da işbirliği üretkenliği öyle arttıracaktı ki tüm teknolojik gelişmeleri bile geçecekti. Dolayısıyla bu filozofların başlangıç noktası, ekonomi politığın neredeyse bütün temel varsayımlarının kapsamlı bir eleştirisidir, çünkü ekonomi politik sistemi kapitalist toplumu aklayıcı bir temel olarak işgörür. Onların eleştirilerinden bazılarını yukarıda zaten sunmuştum. Burada yukarıdakilerin dışında üç yöne işaret etmek istiyorum.

Öncelikle, toplumun işleyişinin herhangi bir toplumsal denetime gerek duymadığı ekonomi politığın temel varsayımlarından biriydi ve halen de öyledir. Bu genellikle *laissez faire, laissez aller* popüler ifadesinde ifade edilmektedir. Bu varsayıma göre, 'arz-talep yasası' dışarıdan herhangi bir yardıma gerek duymadan toplumdaki neredeyse her şeyi düzenleyecektir. Owen, geçimi sıkıntıya düşürenin yönetici toplumsal sınıfların varlığından ziyade nüfus artışı olduğunu ileri süren T. R. Malthus'un nüfus teorisine karşı çıkarak, 'şimdiye dek nüfusu geçim sıkıntısına sürükleyen toplumun genel gönencine karşıt olarak bireysel kazançtan doğan yapay arz-talep yasası olduğundan kuşku duyulamayacak olduğunu' ileri sürer.⁷³⁰ Owen'a göre, daha yakın bir incelemeyle, bu tür teoriler 'hayalgücünün sadece dünyayı gereksiz bir cehalet, kötülük ve suç içinde tutmak ve toplumu olması gerektiği gibi iyi yetiştirilmiş, eğitilmiş, zekice bir karşılıklı iyi niyet ve iyilik sistemi altında –bütün topluma yayılmak ve tüm alt bölümlerine genişlemek üzere kolayca yaratılabilecek bir sistem– etkin, erdemli ve mutlu olmasını önlemek için tasarlanmış bir aldanışı olduklarını kanıtlarlar.⁷³¹

Owen bunun ardından bireycilik eleştirisine döner. Bu teorinin 'en ünlü ekonomi politikçiler tarafından toplumun onsuz varolamayacağı toplumsal sistemin köşe taşı olarak' görüldüğü değerlendirmesinde bulunur. Şöyle devam eder: 'Hemcinslerine karşıt olarak ve onlarla rekabet içinde kendi bireysel çabalarına bırakıldığında insanın, çıkarlarını bireysel ve genel olarak toplumla birleştirecek toplumsal düzenlemeler desteklediği zaman olduğundan kendisi için daha iyisini ve kamu için de daha faydalısını sağlayabileceği ekonomi politik alanındaki teorisyenler arasında kabul görmüş ve hala da gören bir kanı olmuştur.' Bununla birlikte, bu bir 'utanç verici öğreti'dir ve insanların toplumsal ilişkilere gömülü bireyler olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Başka bir deyişle, 'anti-sosyal, politik-olmayan ve usdışı' bir teoridir, çünkü: 'Onun etkisi altında, insan doğasının tüm üstün ve değerli nitelikleri küçüklükten itibaren bastırılır ve en zararlı eğilimleri meydana çıkarmak için en doğal-olmayan araçlar kullanılır; kısacası, erdem ve mutluluk üretmek

729 Fourier, Ch., *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction* (Charles Fourier'in Ütopik Vizyonu: İş, Aşk ve Tutku Dolu Cazip Olan Üzerine Metinlerden Seçkiler), yay., çev. ve giriş. J. Beecher ve R. Bienvenu, Columbia, 1983, s. 127.

730 Owen, "A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor", s. 148.

731 *Age*, s. 149.

için doğası gereği en nefis bileşiği saçmalaştırmak, embesilleştirmek ve sefilleştirmek için muazzam zahmetlere katlanılır.”⁷³² Bireylerin ve ulusların zenginliğini ilerletebilecek tek ilkenin bu olduğu iddia edilir. Buna karşın, Owen ‘bu ekonomistlerin dayandığı ilkenin, ulusların ya da bireylerin zenginliğine eklemelerde bulunmak şöyle dursun, yoksulluğun tek nedeni olduğunu’⁷³³ ileri sürer.

Son olarak, bu filozofların yazılarında, takas, pazarlık, ticaret ve ticarî değişim ilişkilerinin mantığına dair tahrip edici bir değerlendirme söz konusudur. Kısacası, ‘serbest ticaret’ ilkesinin bir eleştirisi vardır. Owen’a göre, örneğin bireyler arasındaki pazarlık ‘moral bozucu bir sistem’dir çünkü metalaşmış toplumsal ilişkilere dayanır ‘ve belki de hiçbir pratik karakteri bundan daha fazla bozma ve alçaltma eğiliminde değildir.’⁷³⁴ Aynı şekilde, takas ve ticaret sistemi ‘insanı cahilce, bireysel olarak benci yapmış; onu hemcinslerine karşı hale getirmiş; üçkâğıtçılık ve hilekârlığı doğurmuş; onu körü körüne yaratmaya itmiş, ama sahip olacağı bilgelikten yoksun bırakmıştır. Başkalarından fayda sağlamaya çabalarken altından kalkamayacağı işlere girişmiştir.’⁷³⁵ Değişim ilişkileri olarak takas ve ticaret, ‘toplumun belli bir aşamasına yerleştirilebilirler.’ İlk getirildiklerinde, ‘buluşları teşvik etmişlerdir; insanın karakterine çalışkanlık ve beceri vermişlerdir; ve aksi durumda uykuda ve bilinmeden kalabilecek enerjilerin gelecekteki sarf edilmesini güvence altına almışlardır.’⁷³⁶ Ama bu faydaların yanı sıra, az evvel yukarıda betimlenen ‘büyük kötülükler’ de yaratmışlardır ve insan toplumunun ilerlemesi nedeniyle, tarihsel bakış açısından, yarırsız hale gelmişlerdir. Daha öte ilerlemek için onların üstesinden gelmek gerekir, çünkü daha öte ilerlemenin önünde engel teşkil ederler. Benzer eleştirel değerlendirmeleri Fourier’in yazılarında da buluyoruz. Çağdaş ekoloji ve besin krizleri karşısında bana göre büyük önem taşıyan bir pasaja gönderme yapmak istiyorum. Fourier ticaretten doğan taşşış, hilebazlık, üçkâğıtçılığın vb. insan yaşamının tüm alanlarına nüfuz ettiği ve artık ‘her yerde hâkim’ olduğunun gözleminde bulunur. Bunun sonucu olarak, ‘yetiştirici bile eskiden tüccarın olduğu kadar büyük bir üçkâğıtçı olmuştur. Günlük ürünler, yağlar, şaraplar, kanyak, şeker, kahve, un, her şeyin değeri utanmazca düşürülmektedir. Kitleler bundan böyle doğal besinler edinemiyorlar; onlara sadece ağır ağır öldüren zehirler satılıyor, bu ilerleme en küçük köylere dahi ticaret ruhunu getirmiştir.’⁷³⁷ Kısacası, ekonomi politik yasal bir üçkâğıtçılık sistemi ve Engels’in söylediği gibi ‘tam bir zenginleşme bilimi’dir.⁷³⁸ ‘Tek kelimeyle’, diye devam ediyor, ‘ticaret yasal üçkâğıtçılıktır.’⁷³⁹ Eğer bu eleştirel değerlendirmeleri takip eder ve en son mantıksal sonuçlarına götürürsek, o zaman ‘adil ticaret’ kavramının mümkün olup olmadığı sorusunu sorabiliriz, çünkü bu filozoflara göre ‘adil’ olarak nitelenebilecek hiçbir ticaret söz konusu değildir.

Bu filozoflara göre, tüm bu kötülöklere hepsinde de köklerini işbölümünde bulan rekabet, bireycilik ve toplumun sınıflara bölünmesi sebep olur. Tüm bu kötülöklere çözümünü, bu nedenle, Owen'ın dediği gibi 'birlik ve karşılıklı işbirliği ilkesi'nin⁷⁴⁰ bu ilkelerin yerini almasında görürler. Eğer askeri ordular savaşmak için, yani yıkım

732 Owen, "Report to the County of Lanark", ss. 275-276.

733 *Age*, s. 277.

734 *Age*, s. 256.

735 *Age*, s. 269.

736 *Age*, ss. 268-269.

737 Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, s. 102.

738 Engels, F., "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" ("Ulusal Ekonominin Bir Eleştirisine Dair Çerçeve"), *Marx-Engels-Werke*, c. 1 içinde, Berlin, 1988, s. 499

739 *Age*, s. 503.

740 Owen, "Report to the County of Lanark", s. 276.

edimlerinde, birlik ve işbirliği ilkesine bağlı kalıyorlarsa, diye sorar Owen, toplumun diğer ilişkilerinde neden bu ilke işlemez? Yaratmada yıkımda olduğundan çok daha iyi kullanılabilirler. Dünya çapındaki tüm uluslar bile, birbirleriyle rekabet etmek ve birbirleriyle savaşmak yerine güçlerini birleştirebilir ve birlik içinde davranabilirler. Benzer iddialar Fourier'in de Saint Simon'un da yazılarında bulunabilir.

Marx ve Engels kendi daha olgun kapitalizm eleştirilerini geliştirdiklerinde bu içgörülerin sahiplerine pek de hakkını veremediler. Bu nedenle, bu filozofların pek çok katkısı Marx ve Engels'in eserlerinde örtük kaldı ve araştırılması gerekmektedir. Birlik ve işbirliği ilkesini ortaya atmak için bu filozoflar, Marx ve Engels gibi, her şeyden önce emeğin örgütlenmesine odaklanırlar ve böylelikle Fourier'in 'tiksindirici emek' ya da 'uygar emek' dediği şeyin yerine, insanlar kendi emeklerinden ve bunun ürünlerinden faydalanabilsinler diye 'cazip emeği' geçirmek isterler. Yeniden Owen'a gönderme yapalım. *A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor* adlı denemesindeki bir pasajda bu filozofların fikrini oldukça hoş bir biçimde ortaya koyar. Şöyle diyor:

İnsanlar ortak bir çıkar için birlikte çalıştığında, her biri kendi görevini kendisi ve toplum için, günlük ücretler karşılığında başkaları için çalıştırıldıklarından ya da parça başı çalıştırlıklarından, daha faydalı bir şekilde yerine getirir. Günlük olarak çalıştırıldıklarında, işlerine ücret makbuzlarının ötesinde hiçbir ilgi duymazlar; parça başı çalıştırlıklarında çok fazla ilgi duyarlar ve kendilerini sıklıkla aşırı çalıştırırlar ve hastalığa, erken yaşlılığa ve ölüme sebep verirler. Çıkarlar ortaklığı içinde başkalarıyla birlikte çalıştırlarıdaysa, bu her iki aşırılıktan da kaçınılır; emek ölçülü ama etkili olur ve emek kolayca düzenlenip yönetilebilir.⁷⁴¹

Bu koşullarda, yani emeğin işbirliği ilkesine göre örgütlendiğinde, 'işin, yaşamın akla uygun haz verici bir şekilde yaşanması için onların sağlığını ve ruhunu en iyi muhafaza edecek, dinlendirici olmadan daha öte olduğu deneyimlenecektir.'⁷⁴² Bu filozofların yazılarını inceledikten sonra William Morris, Proudhon'un tersine ama Marx gibi, bunu pratiğe geçirmek için emeğin ücretli-emek olmaya son vermesi gerektiği sonucuna varmıştır. Bu durumda, insanlar emeklerinin karşılığında ücret almayabilirler, ama buna karşılık yaşamlarını yeniden kazanmak zorunda olacaklardır. Morris'e göre, emeklerinin karşılığında alacakları en iyi ödül budur.

Bunu pratiğe geçirmek için, yani 'tiksindirici emeğin' veya 'uygar emeğin' yerine 'cazip emeği' geçirmek için, ele aldığım filozoflar üç farklı proje sunarlar. Fourier ve Saint Simon sınıfların uzlaşma teorisi olarak adlandırdığım bir proje sunar: Fourier üretici sınıflar (aralarında manifaktürcüler ve emekçiler bulunur) dediklerini, yoksul sınıfların zenginliğe katılımlarını ilerletmek istediği kendi 'PHALANX' çerçevesi içerisinde uzlaştırmak ister. Aynı şekilde, 'üretici sınıflar' kavrayışını Fourier'den çok daha geniş bir şekilde kavramsallaştırılmış olan Saint Simon da üretici sınıfları 'Yeni Hristiyanlık' dediği şeyin çerçevesi içerisinde uzlaştırmak ister. Fourier'in ve Saint Simon'un projeleri kısmen bizim refah toplumu dediğimiz şeyi pratiğe geçirmektir. Robert Owen ise, Fourier ve Saint Simon'un aksine, çözümü komünist bir toplumda, eşdeyişle ortak mülkiyetin olduğu ve toplumsal sınıfların bulunmadığı bir toplumda görür. Owen'a göre, tüm insanların çıkarlarını birleştirmenin tek yolu budur. Ama William Morris ve Karl Marx'ın tersine

⁷⁴¹ Owen, "A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor", s. 143.

⁷⁴² Owen, "Report to the County of Lanark", s. 276.

Owen, amacına devrimle ulaşmak istemez. Bunu eğitim yoluyla ve ortak mülkiyet temelinde 2000 kişilik köyler oluşturarak kurmak ister. Ama Morris ve Marx gibi, 'cezasız ve ödölsüz sistem' dediğı şey ilkesinde genelde ücretli-emek kurumunu ortadan kaldırmak ister. William Morris'in iddiası, yani ücretli-emek rejimi altında emekçilerin yaşamlarını yitirmiş olduğı ve ücretli-emeğın ortadan kaldırılmasının bu yaşamın emekçiler için yeniden kazanılacağı anlamına geleceğı, bu bakımdan onların fikrini oldukça doğru bir şekilde özetler. Marx toplumsal sınıfların çelişen çıkarlarının uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı konusunda Saint Simon ve Fourier'den ayrılır. Owen gibi, toplumsal sınıfların çelişen çıkarlarının toplumsal sınıflar kurumu genelde sorgulanmadığı sürece uzlaştırılamayacağını söylemeye bile gerek olmadığını ileri sürer. Bununla birlikte, bunun salt eğitim yoluyla ya da küçük komünist köyler oluşturarak başarılabıı başarılamayacağı konusunda da Owen'dan ayrılır. Diğeri bir deyişle, Marx insanlık tarihinde yeni bir çağı başlatacak olan bir toplumsal devrime yol açacak bir sınıf mücadelesi teorisini kullanıma sokar.

Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı'nın 'Önsöz'ündeki iddiası bu 'ütöfik sosyalistler'e bir yanıt olarak görölebilir. Şöyle diyor:

Maddi yaşamın üretim biçimi, genel olarak, toplumsal, politik ve entelektöel yaşam sürecini koşullar. İnsanların varlığını belirleyen, onların bilinci değildir; tersine, toplumsal varlıkları onların bilincini belirler. Toplumun maddi üretici güçleri, gelişimlerinin belli bir aşamasında, var olan üretim ilişkileriyle ya da – aynı şeyin tamamen hukuksal ifadesi olan– şimdiye dek sınırları içinde hareket etmiş oldukları mülkiyet ilişkileriyle çelişmeye başlar. Üretici güçlerin gelişim biçimlerinden kaynaklanan bu ilişkiler, onların ayak bağları haline gelirler. Ardından, toplumsal bir devrim çağı başlar.⁷⁴³

Marx'ın bu iddiası genellikle Alman felsefesi arka planı karşısında okunur. Bunun böyle olduğı kuşkusuz bir anlamda doğrudur. Bununla birlikte, bunun Marx'ın arka planını kavrayamayacak kadar dar olduğunu düşünüyorum. Bu iddiayla o, genel olarak bir toplumsal formasyondan diğeriine geçişin nasıl gerçekleştiğini ve özel olarak da kapitalist toplumun üstesinden nasıl gelineceğini anlamaya uğraşan birçok Avrupa filozofunun sorusuna yanıt vermektedir.

Marx'ın sosyalizm hedefi, *Anti-Dühring*'te Friedrich Engels tarafından yerinde bir şekilde formöle edilmektedir. Orada Engels, 'üretim araçlarının toplum tarafından ele geçirilmesini' aynı zamanda 'metaların üretiminin' ortadan kaldırılması olarak tanımlar. Eğer metalaşmış dünya varolmaya son verirse, 'eş zamanlı olarak' 'ürünün üretici üzerindeki efendiliğı' de varolmaya son verir.

Toplumsal üretimdeki anarşinin yerini sistematik, belirli örgütlenme alır. Bireysel varoluş mücadelesi ortadan kalkar. O zaman insan ilk defa, belli bir anlamda, nihayet hayvan krallığının geri kalanından ayrılır ve salt hayvansal varoluş koşullarından gerçekten insansal koşullara geçer. İnsanın etrafını kuşatan ve şimdiye dek insana egemen olmuş olan yaşam koşullarının bütün alanı şimdi ilk defa doğanın gerçek, bilinçli efendisi haline gelen insanın egemenliğı ve denetimi altına girer, çünkü artık kendi toplumsal örgütlenişinin efendisi olmuştur. İnsana yabancı olan ve hükmeden doğa yasaları gibi şimdiye dek karşısında duran kendi toplumsal eyleminin yasaları o zaman tamamen anlaşılabilir olarak kullanılacak ve

⁷⁴³ Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy (Ekonomi Politığın Eleştirisine Bir Katkı)*, *Selected Works*, c. 1, Londra, 1943, s. 356.

böylece de insan tarafından egemenlik altına alınacaktır. Şimdiye dek doğanın ve tarihin dayattığı bir zorunluluk gibi insanın karşısına çıkan kendi toplumsal örgütlenmesi şimdi kendi özgür eyleminin sonucu olmaktadır. Şimdiye dek tarihe hükmetmiş olan dış nesnel güçler insanın kendisinin denetimine geçer. Ancak bu andan itibaren ki, insanın kendisi kendi tarihini tam bir bilinçle yapacaktır –ancak bu andan itibaren ki, onun harekete geçirdiği toplumsal nedenler temelde ve devamlı olarak artan derecede onun amaçladığı sonuçlara sahip olacaktır. İnsanlığın zorunluluk krallığından özgürlük krallığına sıçrayışıdır bu.⁷⁴⁴

Bu 'özgürlük krallığı'nda, bireyler duygularında, düşünce ve eylemlerinde rasyonel olacaktır. Daima açık bir vicdanları olacak ve kendilerine ve başkalarına karşı sadık kalacaklardır, çünkü korkacakları hiçbir şey olmayacak ve düşüncede ve eylemde en büyük özgürlükten yararlanacaklardır. Buna uygun olarak, herhangi bir çarpıtma olmaksızın birbirlerinde birbirlerini tanıyacaklardır. Artık sadece şu ya da bu ulusun üyeleri değil de aynı zamanda 'büyük insanlık toplumu'nun üyeleri olduklarından 'yerel hayvanlar' olmaya son vereceklerdir. Bu büyük insanlık toplumunda, nihayet haz içinde çalışıp seyahat edebileceklerdir. Kuşkusuz bir ütopyadır bu. Ama olumlu anlamda, yani mümkün olduğu anlamında bir ütopyadır ve uğrunda çaba göstermeye değer.

744 Engels, *Anti-Dühring*, s. 264.

Kaynakça

1. Beck, U., *Schöne neue Arbeitswelt (Güzel Yeni İş Dünyası)*, Frankfurt a.M./New York, 1999.
2. Bernal, J. D., *Science in History (Tarihte Bilim)*, c. 1, Hamburg, 1970.
3. Blanc, L., "Organisation der Arbeit", *Von Babeuf bis Blanqui*, ed. J. Höpner ve W. Seidel-Höpner, cilt 2, ss. 327-373, Leipzig, 1975.
4. Bunting, M., *Willing Slaves: How the Overwork Culture is Ruling Our Lives (Gönüllü Köleler: Aşırı Çalışma Kültürü Bize Nasıl Hükmediyor)*, Harper Colins Publishers, 2004.
5. Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi): "Anti-Dühring"*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 20 içinde, Berlin, 1986.
6. Engels, F., "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" ("Ulusal Ekonominin Bir Eleştirisine Dair Çerçeve"), *Marx-Engels-Werke*, c. 1 içinde, Berlin, 1988.
7. Fourier, Ch., "Die neue sozialistische Welt der Arbeit oder Entdeckung des Verfahrens einer nach Leidenschaftsserien eingeteilten, anziehenden, naturgemäßen Produktionsweise", *Von Babeuf bis Blanqui (Babeuf'ten Blanqui'ye Kadar)*, yay. J. Höpner ve W. Seidel-Höpner, cilt 2, ss. 179-208, Leipzig, 1975.
8. Fourier, Ch., *Selections from the Works of Fourier (Fourier'in Eserlerinden Seçkiler)*, çev. J. Franklin, Londra, 1901.
9. Fourier, Ch., *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction (Charles Fourier'in Ütopik Vizyonu: İş, Aşk ve Tutku Dolu Cazip Olan Üzerine Metinlerden Seçkiler)*, yay., çev. ve giriş yazan J. Beecher ve R. Bienvenu, Columbia, 1983.
10. Göçmen, D., "Marx'ın Emek Kavramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi", *Praksis* (2004) 12, ss. 193-229.
11. Göçmen, D., "Über die Marxsche Konzeption der Arbeit und Ihre Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion" ("Marx'ın Emek Kavramı ve Çağdaş Tartışmalarla İlgisi Üzerine"), *Topos* (2005) 24, ss. 89-121.
12. Kennedy, P., *In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert (21. Yüzyıla Hazırlanırken)*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1996.
13. Marx, K., *Capital*, giriş. E. Mandel, ing. çev. B. Fowkes, c. 1, Penguin Books, 1990.
14. Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy (Ekonomi Politikin Eleştirisine Bir Katkı)*, *Selected Works*, c. 1, Londra, 1943
15. More, T., *Utopia*, çev. P. Turner, Penguin Books, 1965.
16. Morris, W., *News From Nowhere (Olmayan Yerden Haberler)*, Köln, 1974.
17. Owen, R., *A New View of Society and other Writings, (Toplum Üzerine Yeni Görüş ve Diğer Yazılar)* Penguin Classics, 1991.
18. Owen, R. *A New View of Society (Topluma Dair Yeni Bir Görüş)*, *A New View of Society and Other Writings* içinde
19. Owen, R., "A Further Development of the Plan for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor" ("Atölye Sahibi ve Çalışan Yoksulların Rahatlaması İçin Daha Geliştirilmiş Bir Plan"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, Penguin Classics, 1991

20. Owen, "A Sketch of Some of the Errors and Evils Arising from the Past and Present State of Society" ("Geçmiş ve Mevcut Toplum Durumundan Kaynaklanan Bazı Hatalara ve Kötülöklere Dair Kaba Bir Taslak"), *A New View of Society and Other Writings* içinde, Penguin Classics, 1991
21. Owen, R., "Report to the County of Lanark" ("Lanark Bölge Yönetimine Rapor"), *A New View of Society and Other Writings* içinde içinde, Penguin Classics, 1991
22. Owen, R., "An Address to the Working Classes" ("Çalışan Sınıflara Çağrı"), *A New View of Society and Other Writings* içinde içinde, Penguin Classics, 1991
23. Owen, "The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race" ("İnsan Soyunun Zihninde ve Pratiğinde Büyük Devrim"), *A New View of Society and Other Writings* içinde içinde, Penguin Classics, 1991
24. Rifkin, J., *The End of Work: the Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market Era* (İşin Sonu: Küresel Emek Gücünün Çöküşü ve Postpiyasa Döneminin Başlangıcı), Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, 2004.
25. Rifkin, J., <http://www.jobsletter.org.nz/art/rifkin03.htm>.
26. Saint-Simon, H. de., "Über die Gesellschaftsorganisation" ("Toplum Örgütlenmesi Üzerine"), *Die Frühsozialisten (Erken Sosyalistler)*, yay. Thilo Ramm, ss. 25-64, Stuttgart, 1956.
27. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.

12

Karl Marx'ın Emek Kavramının Bugün Emek Kavramı Üzerine Yürütülen Tartışmalar İçin Önemine Dair

...bir başkasının kendisine emrettiği gibi çalışmak zorunda olan kişi bir köledir...

Georg Wilhelm Leibniz

*...cimrice çoğaltıyorlar mülklerini ve zenginliklerini yurttaş kanıyla, dağlar
oluşturuyorlar ölü üzerine ölü yığarak, insafsızca seviniyorlar kardeşin üzücü
mezarının başında...*

Titus Lucretius Carus

*İnsanların ahmak açgözlülüğü özel mülkiyet ve toplumsal mülkiyet arasında ayırım
yapıyor. Topluluğa ait olan hiçbir şeyi kendilerinden saymıyorlar. Bilge ise bütün
insanlıkla bölüştüğü şeyden başka hiçbir şeyi üstün mülkiyet olarak saymaz. Her insana
bir parçası düşmeyen şeyin toplumsal mülkiyet olması mümkün olmazdı zaten. Şunu
da düşün: Büyük gerçek değerler her insana bir parçacığının dağıtılması biçiminde
gerçekleşmez. Bu türlü değerler her insana bir bütün olarak aittir. Halka yapılan bir
bağış durumunda herkes kafa başına ne düşüyorsa onu alır. Bir yemek dağıtımında, et
tahsisinde veya elle tutulur başka ne varsa, parçalara ayrılır. Ama barış ve özgürlük gibi
değerler bireye olduğu gibi topluma da tamamiyle aittir.*

Seneca

Marx'a Dayanarak Emek Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek Gerekliyor

Bugün felsefe ve toplumbilim çerçevesinde yaşanan tartışmaların en önemli konularından birisi, emek kavramının tanımlanması ve bu tanımdan yapılacak ilkesel çıkarmaların ne olabileceğidir. Tartışmanın, teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu bulunuyor. Teorik tartışmanın, toplumun ve felsefenin ontolojik kaynaklarına kadar varan derin bir yanı var. Bu bağlamda tartışılan en önemli soru, “toplumu ve felsefeyi var eden nedir?” sorusudur. Tartışmanın pratik yanı, son çeyrek yüz yıl zarfında üretim araçlarında gözlenen gelişmelerden kaynaklanan üretimde ve toplumsal yapıda yaşanan değişiklikler ve bu değişikliklere bilinçli bir yön verme çabasıyla ilgilidir. Tartışmaya hangi açıdan yaklaşırsak yaklaşalım, merkezinde açık veya gizli bir toplum teorisi

olduğunu görüyoruz. Dünya çapında yaşanan toplumsal sorun ve krizlerden yola çıkacak olursak, bu tartışmanın yakın ve uzak gelecekte felsefenin ve toplumbilimin ve pratik politik tartışmaların gündemini belirleyeceğini iddia edebiliriz.

Bu iddiamızı gerekçelendirmek için yeni üretim modelleri üzerine yürütülen tartışmalara bakmak yeter kanımca. Yeni, bilgisayar takviyeli üretim araçlarının son 10-15 yıl zarfında üretime yoğun bir şekilde uyarlanması sonucu üretimin bütün olarak yeniden örgütlenmesi artık neredeyse kaçınılmaz oldu. Konu hakkında son yıllarda yayınlanan kitapların sayısında gözlenen müthiş artış da konunun can alıcı önemine işaret ediyor. Belki de bundan dolayı olacak, “Roma Kulübü”ne 1999 yılında sunulan raporun yazarları, Orio Giarini ve Patrick M. Liedtke, raporlarının hemen girişinde, yakın gelecekte “emeğin geleceği ve istihdam sorunu bugünkü dünyanın kabul etmesi gereken acil sorunlar” arasında bulunacaktır diyor.⁷⁴⁵ Kısacası, emek kavramı üzerine yürütülen tartışmalar, sadece kavramın felsefi veya teorik bakımdan açıklanmasıyla ilgili değil. Konunun, hüküm süren temel toplumsal ilişkilerin ve koşulların korunması veya köklü olarak değiştirilmesiyle ilgili pratik politik bir boyutu da var. Zira sırf bir kavram olarak ele alınmadığı takdirde emek kavramının son derece yaşamsal bir anlamının olduğu görülecektir. Bu nedenle Alman düşünürlerinden Oskar Negt, dünya çapında artan şiddet olaylarıyla üretimin örgütleniş biçimi arasında ayrılmaz bir ilişki olduğuna işaret ediyor.⁷⁴⁶ Eğer bütün şiddet biçimleri toplumsal yaşamdan ebedî olarak uzaklaştırılmak isteniyor ise, dünya çapında bütün uygarlıklar arasında barışçıl bir toplumsal yaşamı garanti edecek yeni üretim biçimleri üzerine düşünmek gerekiyor. Bundan dolayı, emek kavramına yaklaşırken çıkış noktası hakkında verilecek karar can alıcı bir öneme sahiptir.

Bu konuda Marx’ın eseri iki nedenden dolayı iyi bir çıkış noktası sunuyor. Birincisi; Marx’ın geliştirmiş olduğu ekonomi politığe dair eleştirinin merkezinde emek kavramı bulunuyor. İkincisi; Marx geliştirmiş olduğu kapitalist toplum eleştirisinde Yeniçağ ve Modernlikte emek kavramını toplum ve devlet teorisinde çıkış noktası olarak seçmiş olan bir geleneğe dayanmaktadır. Bunun için eserin merkezinde bulunan emek kavramı bu geleneğin hem en gelişkin biçimini, hem de bize en üst uğrağını sunuyor.⁷⁴⁷ Fakat özellikle bu gerçek genellikle gözardı edildiği, katkısı ve çözüm önerileri akademik çevrelerde küçümsendiği ve hâkim politik çevrelerce dikkate alınmadığı için, toplumun bütün kurumlarıyla kabul etmesi gereken istihdam sorunu üzerine yürütülen tartışmalarda sıkça Marx’ın gerisine düşülüyor. Özellikle değer teorisi üzerine yürütülen tartışmalarda görülebileceği gibi, Marx’tan önce yapılan ama onun tarafından aşılmış olan hatalar tekrarlanıyor.

Yazının ilerleyen kısımlarında ele alacağımız konulara burada kısaca değinip bu belirlemeyi biraz açıklayalım. Bilindiği üzere Marx, ilkesel bakımdan “emeğin özü” ve kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçimi olan “ücretli-emek” arasında bir ayırım yapıyor. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomi politığin temsilcileri

⁷⁴⁵ Giarini, O. ve Liedtke, P. M., *Wie wir arbeiten werden - Der neue Bericht an den Club of Rome (Nasıl Çalışacağız – Roma Kulübüne Yeni Rapor)*, Wilhelm Heyne Verlag, München, 1999, s. 19.

⁷⁴⁶ Negt, O., *Arbeit und menschliche Würde (Emek ve İnsan Onuru)*, Steidl Verlag, Göttingen, 2001, s. 11.

⁷⁴⁷ Emek kavramının toplum ve devlet teorilerinin baş kavramı durumuna gelişini, yani neredeyse 2500 yıllık toplumsal ve bilimsel ilerlemenin bir sonucu olan bu gelişmeyi anlaşılmaz bir şekilde, Heidegger’in “akıldışı ontolojisi”nden (Husserl) ilham alarak geriye çevirmek isteyen Hannah Arendt bile Marx’ı “modern emek teorisyenlerinin en büyüğü” olarak kabul etmek ve onun emek kavramının bu bağlamda yürütülen tartışmalar için “bir tür köşe taşı” oluşturduğunu kabul etmek zorunda kalıyor. (Hannah Arendt, *The Human Condition (İnsan Halî)*, Chicago, 1958, s. 93.)

tarafından birbirine karıştırılan emeğin bu iki boyutunu birbiriyle ilişkilendirerek yeniden düzenliyor. Marx'ın, bu düşüncülerin ekonomik öğretilerini eleştirerek geliştirmiş olduğu emek kavramına göre emek, "değerin özü ve içsel ölçüsüdür" ama "emeğin kendisinin değeri yoktur". Emek piyasasında alınıp satılan şey, emek değil, "iş-gücüdür". Marx'ın emek kavramının teorik olarak açıklanmasına yapmış olduğu bu tarihsel katkı dikkate alınmadığı için, yürütülen tartışmalarda hâlâ pek bir anlam ifade etmeyen "emeğin değeri" kavramı kullanılıyor. Marx'ın bu tarihsel katkısı dikkate alınmadığı için işaret edilen istihdam sorununun kaynağının tam da değer teorisi açısından yaklaşımın kendisi olduğu görülüp anlaşılmıyor bir türlü. Bunun için istihdam sorunu karşısında çaresizce bocalanıp duruluyor ve değer teorisi çerçevesinde yapılan yeni çözüm önerileri çözümden çok sorun yaratıyor.

Örneğin "Roma Kulübü"ne sunulan raporun yazarları genel emek kavramını "ücretli-emek" veya "ücretli-iş" kavramı altında tartışıyorlar. Yani kapitalist toplum çağında hüküm süren emek biçimini emeğin özü, genel niteliği olarak tanımlıyorlar. Bu tanım onları kendilerinin de açıkça işaret ettikleri istihdam sorununa köklü bir çözüm üretmek yerine ücretli-emek bakışının çerçevesine sıkışıp kalmaya zorluyor. Böylece emeğin bu özgün biçimi kaçınılmaz bir durummuş gibi gözüküyor ve emek-sermaye ilişkisi sonsuzluğa kadar uzatılmış oluyor kaçınılmaz olarak. Bundan dolayı yemek, içmek, teneffüs etmek ve uyumak gibi "...etkinliğin emek olmadığı açıktır" iddiasında bulunup bu tür etkinliklerle emek arasına kalın bir çizgi çekmek zorunda kalıyorlar.⁷⁴⁸ Kuşkusuz, bu tür etkinlikler emek ile aynılaştırılamaz. Ama yemek, içmek, teneffüs etmek ve uyumak gibi etkinliklerin üretken bir etkinlik olan emeğin geniş anlamı çerçevesinde görülmesi gerekir. Şöyle ki, bütün bu tür etkinliklerin mümkün olabilmesi için insanın hayatta kalması gerekir ve onun hayatta kalmasının ön şartı, yaşamının maddî koşullarını sağlamasıdır. Yani yiyeceği, içeceği, teneffüs edeceği havayı ve uyuyacağı yeri üretken emeği aracılığıyla doğadan kazanması gerekiyor. Bu, onu diğer canlı varlıklardan ayıran ve ona eksentrik özellik kazandıran, diğer canlılar karşısında onu, tabiri caizse biricik kılan bir koşuldur.

Bu yazının amacı, emeğin bugün hüküm süren biçiminden kaynaklanan sorunlara ilişkin son yıllarda yoğunlaşan tartışmalarda eksik olduğuna inandığım bir teorik boyut kazandırmaktır. Özellikle iki soruya cevap vermeye çalışacağım. Marx'tan yola çıkarak, önce emeğin özünün ve bunun kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçiminin ne olduğu sorusu üzerinde duracağım. Daha sonra güncel tartışmaların ışığında, Marx'ın ücretli-emeğe dair geliştirmiş olduğu radikal eleştirinin hâlâ geçerli olup olmadığı sorusuna döneceğim.

Marx'ın Ontolojik ve Teleolojik Boyutlu Genel Emek Kavramı

Marx, Batının bütün toplum ve devlet teorisi geleneğini, insanların etkinliklerini hukuk ve politik süreçler içine sıkıştıran bir gelenek olarak görmektedir. O, bu geleneği eleştirirken, hukuksal ilişkilerin ve devlet biçimlerinin sırf kendilerine dayanılarak açıklanamayacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Yani ona göre hukuksal ve politik olguların açıklanabilmesi için, ontolojik bir duruştan hareketle sıkı bir yoruma tabi tutulması ve dolayısıyla bu tür olguların kökeninin insanların maddî ilişkilerinde aranması gerekmektedir. "Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı" ("Zur Kritik der politischen

⁷⁴⁸ Giarini ve Liedtke, *Wie wir arbeiten werden - Der neue Bericht an den Club of Rome*, s. 30.

Öekonomie”) adlı eserine yazmış olduğu ve neredeyse eserin kendisinden daha ünlü olan “Önsöz”de, Rhein (Rayn) yerel parlamentosunda “Ağaç hırsızlığı ve toprağın parselleştirilmesi” üzerine yaşanan bir tartışma üzerine, özellikle Hegel’in devlet teorisini kastederek, şimdye kadar sahip olduğu inançları hakkında duymaya başladığı şüphelerini gidermek için 1844 yılında başlattığı araştırmanın sonucunu 15 yıl sonra kaleme aldığı önsözde şu kelimelerle anlatıyor bize Marx: “Hukuk ilişkileri ve devlet biçimleri ne kendilerine ne de sözüm ona insan tininin genel gelişmesine dayanılarak kavranabilir. Aksine, kökleri daha çok, Hegel’in, 18. yüzyıl İngilizlerinin ve Fransızlarının yöntemine dayanarak hepsini ‘burjuva toplumu’ adı altında topladığı maddî yaşam ilişkilerinde yatmaktadır. Ama burjuva toplumunun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerekiyor.”⁷⁴⁹ Marx, ulaşmış olduğu bu sonuçtan yola çıkarak, bundan böyle Batı toplum ve devlet teorisini maddî temellere oturtmaya, yani ontolojikleştirmeye girişip söz konusu geleneği tersine çevirmeye çalışacaktır. Bunun için temel çıkış noktası olarak bütün sistematığı içinde bir anahtar görevi gören *emek* kavramını seçiyor.⁷⁵⁰

Ancak hemen burada belirtmemiz gerekir ki, bazı liberal çevrelerin ve Frankfurt Okulu’ndan gelen Jürgen Habermas gibi bazı akademisyenlerin aksine, Marx’ın *emek* kavramına dar ekonomist bir anlam yüklememek gerekir. Onun *emek* kavramı, doğayı elde etmeye doğrudan ve dolaylı olarak hizmet eden, insanların diğer etkinliklerin hepsini biraraya toplama, aralarında bütünlüklü diyalektik bir ilişki kurma görevi görüyor. Böylece Marx’ın sistematığı içinde *emek* kavramı diğer bütün etkinliklerin ontolojik temelini oluşturuyor, ama onları dar ekonomist bir indirgemeye tabi tutup, iddia edildiğinin aksine, bir üretim fetişizmi yapmıyor.

Marx, *emek* kavramını genel olarak Antik Yunan’dan bu yana gelişmiş olan etkinlik teorilerini gözönünde tutarak, ama özellikle Adam Smith, David Ricardo ve G.W.F. Hegel’in *emek* kavramını tartışarak ve eleştirerek geliştiriyor. Peki, Marx’ın *emek* kavramını öncüllerinden ayıran özellik nedir?

Marx’tan önce geliştirilmiş olan *emek* teorilerinde üç farklı yaklaşımdan söz edebiliriz. *Birincisi*, *emek*, örneğin Hegel’de olduğu gibi, ya sırf düşünsel bir etkinlik olarak tanımlanıyor; *ikincisi*, Descartes ve Kant geleneğinde gelişen entelektüel aristokratik yaklaşımda olduğu gibi, ya düşünsel etkinlik ile vücutsal etkinlik birbirleriyle uyumsuz etkinlikler olarak görüldüğü için birbirinden koparılıyor ve bu bağlamda düşünsel etkinlik hep üstün etkinlik biçimi olarak tanımlanıyor; *üçüncüsü*, Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomi politikçilerde olduğu gibi, ya da sadece değer teorisi çerçevesinde ele alınıp salt bir meta olarak, yani ücretli *emek* çözümleniyor.

Bunlardan farklı olarak Marx’ın *emek* kavramı insanın bütün yetilerini kapsamlı bir etkinlik teorisi çerçevesinde birleştirmeyi amaçlıyor. Bunun için onun *emek* kavramını öncüllerinden ayıran özelliği, emeği insanın kendi kendisini gerçekleştirdiği kapsamlı

⁷⁴⁹ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Ekonomi Politikinin Eleştirisine Dair)*, Marx-Engels-Werke, c. 13 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

⁷⁵⁰ Allen W. Wood’un Hegel ile Marx arasındaki ilişkiye yönelik formüle ettiği tez, yani *emek* kavramını geliştirmekle Marx’ın, Hegel’in devlet ve toplum teorisini tersine çevirdiğine dair tezinin aynı zamanda Marx’ın bütün Batı toplum ve devlet teorisi ile olan ilişkisine uyarlanabilir (Wood, A. W., “The Marxian Critique of Justice” (Adaletin Marxçı Eleştirisi), *Marx, Justice and History: A Philosophy and Public Affairs Reader* (Marx, Adalet ve History: Bir Felsefe ve Kamusal Meseleler Elkitabı) içinde, M. Cohen, T. Nagel ve T. Scanlon (yay.), Princeton University Press, New Jersey, 1980, s. 516). Zira Marx, Hegel’e yönelik formüle etmiş olduğu eleştirisiyle bütün Batı devlet ve toplum teorisi geleneğini eleştirmektedir. Ona göre Hegel’in geliştirmiş olduğu sistem, bu geleneğin en gelişkin modern biçimidir.

bir etkinlik olarak tanımlamış olmasında yatıyor. Ona göre emek, bir etkinlik olarak insanın hem düşünsel hem de vücutsal yetilerini kapsıyor. Bu kapsamlı yaklaşıma göre insan, emeği aracılığıyla kendisini bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda gerçekleştirmektedir. Bir etkinlik teorisyeni olarak Marx, Platon ve Aristoteles'ten G. H. Mead ve J. Habermas'a kadar gelişen etkinlik teorilerinde görüldüğü gibi, düşünsel ve bedensel etkinliği keyfi bir şekilde birbirinden kopuk olarak ele almıyor. Aksine, ona göre bu etkinlikler insanın temel etkinlikleridir ve kendilerini her tür etkinlikte birbirini tamamlayan etkinlik türleri olarak hep bütünlük içinde dışavururlar. Bildiğim kadarıyla Adam Smith dışında hiçbir düşünür üretken etkinlik olarak emeği bu kadar kapsamlı bir şekilde ele almamıştır. Smith dahi bu geniş emek kavramını geliştirmiş olduğu ahlak teorisi çerçevesinde kullanmıştır. Fakat Smith doğru olan bu yaklaşımını ekonomi politikği çerçevesinde bir tarafa bırakıp değer teorisi çerçevesine sıkıştırılmış dar bir emek kavramına dayanmayı yeğlemektedir.⁷⁵¹

Marx'ın emek kavramının bir ontolojik (varlıkbilimsel), bir de teleolojik (amaçbilimsel) boyutu var ve bunlar her şeyden önce doğal ve toplumsal bir varlık olan insanın doğayla arasında gerçekleştirdiği 'madde alışverişiyle' veya kullanım-değeri üretimiyle ilişkilidir.

Marx'ın emek kavramının ontolojik boyutu, insanın kendisini bir doğal ve toplumsal varlık olarak yeniden yaratışının ön koşuludur. "Bunun için, kullanım-değerinin yaratıcısı olarak emek, 'yararlı emektir', bütün toplum biçimlerinden bağımsız olarak, insanoğlunun varlığı için zorunlu bir koşuldur; bu ezeli ve ebedî doğal zorunluluk olmaksızın insan ile doğa arasında madde alışverişi ve dolayısıyla da (toplumsal -DG) yaşam olamazdı."⁷⁵² Yani emek bütün toplumsal formasyonlardan bağımsız bir varoluş koşuldur Marx'a göre. Aksi takdirde insanın bir tür olarak varolması mümkün değildir. İnsanın bir

⁷⁵¹ Adam Smith, sadece burjuva bilimcileri tarafından dar bir ekonomist olarak yorumlanmıyor. Ne yazık ki birçok Marksist düşünür de Smith'e karşı sıkça aynı dar bakışı sergiliyor. Bunlar ya Marx'ın Smith hakkındaki söylediklerini tekrarlıyorlar ya da daha sık görüldüğü gibi Marx'ın gerisine düşüyorlar. Burjuva bilimcilerinin Smith'i, dağıracığı burjuva toplumunun çerçevesini aşmayan bir düşünür olarak yorumlamaları bir yerde anlaşılır. Çünkü Marx'ı kaynaklarından koparma çabası içindedirler hep. Ama Marksistlerin, Smith'e karşı aynı durumu sergilemelerinin anlaşılması mümkün değildir. Çünkü Smith'in eserinde burjuva toplumunun sınırını aşan birden çok çıkış noktası bulunuyor. Bu söylediklerimden Marx'ın, Smith hakkında söylediklerinin yanlış olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Ben burada sadece Marx'ın, ekonomi politikğin eleştirisini geliştirmek olan projesi çerçevesinde Smith'i kapsamlı olarak değerlendirmesinin mümkün olmadığına işaret etmek istiyorum. Bunun dışında Marx'ın ancak ölümünden sonra 1898 yılında *Lectures on Jurisprudence* başlığı altında yayınlanan Smith'in 1763 ve 1766 yıllarında Glasgow Üniversitesi'nde verdiği ders notlarını okuması mümkün değil. Marx ve Engels'in Smith'ten gelecek toplumun ve bilimin mümkün unsurları olarak devraldıkları birçok şey gizli kalmıştır. Ama buna karşın Marx, "Adam Smith, Bay Proudhon'dan çok daha ilerisini görmüştür" deyip, Smith'i Proudhon'a karşı savunurken, Smith'in emek kavramının genel olarak anlaşıldığından daha kapsamlı olduğuna işaret etmiştir (bkz. Marx, K., *Das Elend der Philosophie (Felsefenin Sefaleti)*, Marx-Engels-Werke, c. 4 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 145). Smith'in toplumun ve bilimin gelişmesine katkısı kuşkusuz Marx'tan esinlenen bir Smith-araştırması çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Buradan yola çıkarak Smith'in emek kavramını kurgulayışının, bütün çeşitliklerine ve sorunlarına rağmen, Georg Lukács'ın emeğin ontolojisini yazma girişimine benzediğini iddia edebiliriz. Bundan dolayı Smith'in emek kavramı bir anahtar kategori olarak sadece ekonomik teorisinin başında bulunmuyor (bkz. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Ulusal Zenginliğin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme)*, c. 1 ve 2, Liberty Fund, Indianapolis, 1981). Bundan öte, bilginin (bkz. Smith, *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*, Liberty Fund, Indianapolis, 1982), ahlak felsefesinin ve estetik teorisinin (bkz. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984) ve dil felsefesinin (bkz. Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* içinde, Liberty Fund, Indianapolis, 1985, ss. 201-226) başında bulunuyor.

⁷⁵² Marx, *Kapital – Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 57; Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, Marx-Engels-Werke, c. 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 57. Gönderme yapılan birinci kaynak, doğrudan aktarılan kaynaktır. İkinci kaynak, okuru desteklemek amacıyla verilmektedir. Verilen birinci kaynağın, orijinal kaynak olması durumunda çeviriler bana aittir ve gönderme yapılan ikinci kaynaktan önerilen çeviriden farklı olabilir.

tür olarak varolabilmesi için kendisiyle doğa arasında bilinçli bir madde alışverişi örgütlemesi gerekmektedir. İnsanın doğayı bilinçli olarak elde etmeye başlamasıyla evrim tarihinde bir sıçrama yaşanmaktadır ve emek kavramı bu andan itibaren bilinçli anlam kazanmaktadır. Bundan dolayı Engels'e göre tarihte insanî olan herşeyin en önemli kaynağı emektir: "Ekonomi politikçilere göre emek bütün zenginliğin kaynağıdır. Emek, kendisinin zenginliğe çevirdiği maddeyi sunan doğayla beraber zenginliğin kaynağıdır. Ama emek bundan daha fazlasıdır. Bütün insan yaşamının ilk temel koşuludur ve bu öyle bir düzeydedir ki, belli bir anlamda: Emek insanı yaratmıştır diyebiliriz."⁷⁵³

Marx'a göre emeğin zorunlu olarak bir teleolojik boyutunun oluşu, emeğin temel olarak amaçlı veya ereksel bir etkinlik olma özelliğinden kaynaklanıyor. İnsan, emeği aracılığıyla doğayı elde etmeye yönelirken doğrudan ve dolaylı olarak gereksinimlerini gidermeyi amaç edinmektedir. Böylece Marx'ın emek kavramı çerçevesinde zorunluluk (doğa) ile ihtiyaçları gidermeyi amaçlayan özgürlük (teleoloji) arasında diyalektik bir bütünlük oluşuyor. Marx'ın emek kavramının teleolojik/ereksel boyutu, insanın, üretken etkinliği aracılığıyla ulaşmak istediği amacını gerçekleştirmeden önce, bunu imgesel yetisinde planlayabilmesine işaret ediyor. Bu, *Das Kapital*'in bir yerinde şöyle formüle ediliyor: "Biz, şimdi burada, bize hayvanı anımsatan ilkel içgüdüsel iş biçimleriyle ilgili değiliz. İnsanın emek-gücünü pazara bir meta olarak satmak için getirdiği durum ile başlangıçtaki içgüdüsel aşamasında olan insan emeğinin durumunu birbirinden ayıran çok büyük bir zaman aralığı vardır. Biz, emeği, salt insana özgü biçimi içerisinde ele alıyoruz. Örümcek, işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yapmada pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçekte kurmadan önce, onu imgesinde kurabilmesidir."⁷⁵⁴

Marx'ın, emek kavramı çerçevesinde işlevselleştirdiği ontoloji ve teleoloji kavramları hem 'eski' ve 'yeni' ontoloji hem de geleneksel bütün teleoloji kavramlarından tamamiyle farklıdır.

Nicolai Hartmann'a göre 'eski' ontolojinin belirgin özelliği madde ile bilinç arasında temel dualist bir ayırım görmesidir. Bundan dolayı eski ontolojide "insanın da içinde olduğu şeyler dünyasının yanında (...) zaman ve maddeden bağımsız mükemmel ve yüksek bir varlık düzeyi oluşturan tözlerin dünyası" vardır.⁷⁵⁵ Eğer Hartmann'ın eski ontolojiye ilişkin yapmış olduğu bu sınıflandırmayı temel alacak olursak, eski ontolojinin, pratik bilgiyi, bilgiyi kavramlaştırma süreci için dikkate alamayacağından hareket edebiliriz. Bu durumda eski ontoloji çerçevesinde soyut kavramlardan kazanılmış, insanın üretken etkinliğini, şeyin yaratılması, üretilmesi ve kazanılması süreci olarak kavrayamayan, sırf teorik bilgiyi dikkate alan bir metafizik geliştirildiğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu çerçevede bilgi edinme çabası, maddi dünyaya yönelmek yerine "zaman ve maddeden bağımsız mükemmel ve yüksek bir varlık düzeyi oluşturan tözlerin dünyası"na yönelmektedir.⁷⁵⁶

Buna karşın, örneğin Hartmann'ın geliştirdiği 'yeni' ontoloji, anti-esasçı bir metafizik eleştirisi sonucu, son aşamada varlığı teolojik olarak gerekçelendirmek zorunda kalan bu

⁷⁵³ Engels, F., *Dialektik der Natur (Doğanın Diyalektiği)*, Marx-Engels-Werke, c. 20 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1986, s. 444.

⁷⁵⁴ Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 194; *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, ss. 192-193.

⁷⁵⁵ Lensink, J., "Ontologie" ("Ontoloji"), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, c. 3 içinde, yay. H.-J. Sandkühler, Meiner Verlag, Hamburg, 1990, s. 619.

⁷⁵⁶ Ağa.

mantıkçı-akılcı eski ontolojinin yerine sıkı empirik bilgiye dayanarak ontolojiyi yeniden kurmak istemektedir. Bundan dolayı, yeni ontoloji “kavramlarını ne genelin soyut bir tanımından, ne de biçimsel bir kararlar çizelgesinden” kazanmalıdır. Ama bunları “adım adım gerçek ilişkilerden” yola çıkarak kurgulamalıdır.⁷⁵⁷ Yani yeni ontoloji, eski mantıkçı-akılcı ontolojiyi anti-esasçı bir metafizik eleştirisine tabi tutarak aşmak istemektedir. Böylece ontolojiye “gerçekçi bir yön değişimi” kazandırmak isteyen yeni ontoloji, eski ontolojinin sırf metafizikçi oluşuna tepki olarak metafiziği tamamiyle ontolojinin dışında tutmaya çalışmaktadır. Ancak ontolojinin metafizikten tamamiyle bağımsız olarak gerçekçi temellere oturtulması mümkün değildir. Çünkü metafizik, ilk bakışta görülemeyen, şeylerin arasındaki ilişkinin görülmesini sağlamaktadır. Yani Hartmann’ın geliştirmek istediği yeni ontoloji, ontolojide gerçekçi bir dönüm sağlama amacının yarısında durup kalmaktadır. Çünkü yeni ontoloji, metafizik düşmanlığı sonucu şeyler arasındaki bütünleştirici ilişkiyi ne ortaya çıkarabilir ne de bu bütünleştirici olan şeyin özelliğine ilişkin doyurucu bir cevap verebilir. Bundan dolayı Hartmann ontolojide gerçekçi bir dönüm sağlama olan amacına ulaşmak yerine öznelci-idealist düşünce biçimine geri dönmek zorunda kalmaktadır.⁷⁵⁸

Marx’ın ontolojisi ne tek taraflı mantıkçı-akılcı ne de öznelci-idealisttir. Tersine, tarihçi ve diyalektik-materyalistçidir. Bu özelliğinden dolayı Marksist ontoloji, ne mantığı bir tarafa iter ne de akıl kavramından vazgeçer; o, varlığı, oluşan bir bütünlük olarak kavrar; oluşan varlık içinde özne, yani insan, doğayı kazanmaya yönelik üretken etkinliği aracılığıyla varlığın oluşumuna ihtiyacına göre bir yön verir. Marx’ın ontolojisi spekülâtif değildir, yani kavramlarını veya kategorilerini birtakım soyut kavramlar çizelgesinden kazanmak yerine, bunları eleştirel bir süzgeçten geçirerek gerçeklikte oldukları gibi varlıktan üstlenmeye çalışır. O, pratik bilgiden vazgeçmez, ama eninde sonunda şeyler arasında bütünleştirici ilişkiyi reddedip adcılığa/nominalizme sarılmak zorunda olan empirizmin düştüğü hatalara düşmez.⁷⁵⁹

Marx’ın ontolojisi ilkesel olarak ontolojinin teolojik gerekçelendirilmesinin de karşısındadır. Çünkü Marx’a göre insanı yaratan ‘tanrı’ değildir. İnsan, uzun doğal evrimleşmenin bir ürünü olsa da, üretken etkinliği aracılığıyla doğayı bilinçli olarak ihtiyaçlarına göre örgütlerken kendi kendisini de sürekli olarak yeniden yaratır. İnsan, emek aracılığıyla sergilemiş olduğu “hareketleriyle kendi dışındaki doğa üzerinde etki yaparak onu değiştirmekle, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir.”⁷⁶⁰ Miroslav Volf’a göre Marx, emek kavramını bu şekilde kurgulamakla “...insanın temel etkinliği olan emeğe doğayı ve insanı yeniden yaratma işlevini” yüklemektedir ve böylece “bilinçli olarak Hıristiyan yaradılış doktrinine karşı polemik yapmaktadır.”⁷⁶¹ Marx emek ontolojisiyle “tanrı aracılığıyla varolma ilkesinin karşısında”, “insanın kendisi tarafından

⁷⁵⁷ Age.

⁷⁵⁸ Nicolai Hartmann’ın ölümünden kısa bir süre önce 1950 yılında Almanya’nın Münih kentinde yapmış olduğu ve ontolojisi özetlediği bir konuşması, Felix Meiner Verlag tarafından yayınlanmıştır (bkz. N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Licht der Ontologie*, Meiner Verlag, Hamburg, 1982).

⁷⁵⁹ Hartmann’ın, genel olarak bilgilime ve özel olarak bilgiontolojisine katkısını ve sorunlarını Georg Lukács kendi ontolojisi çerçevesinde kapsamlı olarak değerlendirmeye çalışmıştır (bkz. Lukács, G., “Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie”, *Über die Vernunft in der Kultur – Ausgewählte Schriften 1909-1969*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun, 1985 ss. 435-492).

⁷⁶⁰ Eski ontoloji ve yeni ontoloji ile Marksçı ontoloji arasındaki fark için bkz. Lensink, “Ontologie”, ss. 618-622.

⁷⁶¹ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 192; *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 194.

⁷⁶² Volf, M., *Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung (Emeğin Geleceği – Geleceğin Emeği: Karl Marx’ta Emek Kavramı ve Teolojik Değerlendirmesi)*, Chr. Kaiser Verlag, Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag ve München, 1988, s. 33.

varedilmesi ilkesini” gerekçelendirmektedir.⁷⁶² Volf’un, Hristiyanlık doktrini ile Marx’ın emek ontolojisi arasında kurmuş olduğu bu ilişki, bir ontoloji geliştirme iddiası olan bütün teolojik yaklaşımlar için geçerlidir.

Marx, Batı’nın salt hukukçu ve politikçi toplum ve devlet teorisi geleneğini eleştirmekle, bazen Marksist düşünürlerce de iddia edildiğinin aksine, ne ontolojiyi bertaraf etmek istiyor ne de teleolojiyi ortadan kaldırmayı amaçlıyor.⁷⁶³ O, toplum ve devlet teorisi içinde teleolojiyi tam da hak etmiş olduğu yere oturtmak istiyor ve ona sadece somut ve bilinçli amacı olan etkinlik süreçlerinde bir anlam yüklüyor. Onun geliştirmiş olduğu teleoloji hem doğa hem toplum hem de tarihle ilgili olsa da, son aşamada kozmolojik teleolojiye gönderme yapmak zorunda olan doğa, toplum ve tarih teleolojileriyle karıştırılmamalıdır. Marx’ın teleolojisi, örneğin Platon’un doğaüstü teleolojisinden tamamiyle farklıdır, Aristoteles’in *dynamis* öğretisiyle belli bir ilişkisi olsa da, neredeyse sadece biyolojik olarak gerekçelendirilmiş olan, Aristoteles’in bu ‘içsel’ teleolojisiyle aynı kefeyle konulmamalıdır. Marx’a göre ne doğanın ne de tarihin bilinçli bir amacı olabilir; çünkü bunların gelişimine bilinçli etkinliği sonucu bir yön veren ve anlam kazandıran ancak insan olabilir.

Bu emek kavramından yola çıkınca, emeği, kaçınılmaz olarak, hem toplumsal hem de somut doğal bir nesneyi gerektiren bir etkinlik olarak tanımlamak durumunda kalırız. Emeğin doğal bir nesneyi gerektirmesi, onun aracılığıyla insanın elde ederek insanlaştırmak istediği doğaya gönderme yapmasından kaynaklanıyor. Emeğin zorunlu olarak toplumsal bir etkinlik olmasının nedeni, toplumun kolektif bir özne olarak doğayı insanlaştırma ve böylece hem bir bütün olarak toplumun hem de her bireyin özgün ihtiyaçlarının giderilmesini amaçlamasından kaynaklanıyor. Marx’ın emek kavramının bu son anlamı kendisini özellikle onun teleoloji öğretisi çerçevesinde dışavuruyor. İnsan doğayı elde etmek ve böylece insanlaştırmak, yani maddî ve manevî ihtiyaçlarını gidermek için muhakkak toplumsal olarak davranmak zorundadır. Teleoloji, yani amaç edinmek sadece bu bağlamda bir anlam kazanabilir. Çünkü onun üretken etkinliğinin hedefiyle dolaysız bir ilişkisi vardır. Böyle bilinçli ihtiyaç gidermeyi amaçlamayan teleolojik bir hedefi olmayan bir etkinliğin başarılı olması, rastlantıları bir tarafa bırakacak olursak, mümkün değildir. Gerek doğayı dolaysız olarak elde etmeyi amaçlayan etkinliklerde, gerekse tarihte çok sonra, üretkenliğin belli bir düzeye ulaşmasından sonra, görülmeye başlayan ve doğayı sadece dolaylı olarak elde etmeye yönelik toplumsal etkinliklerde, bütün bireylerin aynı amaca yönelik etkinliklerinin aynı zamanda gösterilmesi gerekmiyor (ki bu ancak çok nadiren mümkün olabilir) ama birbiriyle ilişkili ve uyumlu olması gerekiyor. Bundan dolayı teleolojik amaç edinme ve edinilen amacın gerçekleşmesi ancak toplumsal olabilir.

Georg Lukács’a göre, Marx emek kavramını geliştirirken “toplumsal varlığın asıl oluşum yönünün (...) özellikle salt doğal belirleyenlerin yerine ontolojik karışım olan doğal ve toplumsal belirleyenlerin geçmesi olduğu (...) ve böylece salt toplumsal belirleyenlerin geliştirildiği” düşüncesinden hareket etmektedir.⁷⁶⁴ Bu salt doğal olan belirleyenlerin yerine ontolojik karışım olan doğal-toplumsal belirleyenlerin geçmesi, insan ve doğa arasında insanın üretken etkinliği sonucu yaşanan kullanım-değerlerinin üretilmesi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kullanım-değerlerinin üretilmesi sonucu giderilen

⁷⁶² Age, s. 34.

⁷⁶³ G. Klaus, ve M. Buhr, “Ontologie”, *Philosophisches Wörterbuch (Felsefe Sözlüğü)*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1971.

⁷⁶⁴ Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, c. 1, Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, Darmstadt/Neuwied, 1984, s. 565.

ihtiyaçlar hem maddî hem de manevî gereksinimlerdir ve bunların giderilmesi, ya besin maddelerinin üretimi sonucu dolaysız veya üretim araçlarının üretimi sonucu dolaylı olarak yaşanır.⁷⁶⁵ Hangi biçimde olursa olsun, üretken etkinlik olarak ontolojik karışım olan doğal-toplumsal belirleyenlerin, yani kullanım-değerlerinin üretimi kaçınılmazdır. Ama bütün toplumsal formasyonlarda görülen bu ortak özellik her tarihsel evrede, yani her toplumsal formasyonda farklı bir biçim alır. Bunun için bir oranda Adam Smith ve özellikle David Ricardo'nun önermesinin aksine, *salt* toplumsal bir kategori olan değişim-değeri tarihte kullanım-değeriyle aynı zamanda ortaya çıkmaz. Kullanım-değerinin değişim-değerine dönüşmesi tarihte ilk olarak kapitalist toplumda en karışksız olarak gözlenir; ve yine bundan dolayı Marx, değişim-değerini sırf kapitalist topluma özgü bir kategori olarak ele alır.⁷⁶⁶

Toplumsal işbirliğine dayanan ve üretken etkinlik olan emeğin örgütlenmesi, herşeyden önce değişim değeri veya meta üretimi olan toplumsal koşullarda özgün bir biçim –“ücretli emek” veya “zorunlu emek” biçimini almaktadır. Belli bir anlamda, Marx'ın bütün entelektüel çabasının, ekonomi politiğin temel kategorisi olan emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu bu özgün biçimi bütün boyutuyla, çelişkileriyle ve insanı yabancılaştırıcı bütün çarpıklıklarıyla anlamak, açıklamak ve eleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için Marx, temel eseri olan *Das Kapital*'in hemen ilk bölümünde “metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği”ni öne çıkarırken, “şeylerin tam olarak anlaşılmasının”, bunun kavranmasına bağlı olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶⁷

Emeğin Kapitalist Toplum Çağında Almış Olduğu Özgün Biçim,

Klasik Ekonomi Politiğin “Emek-Değer-Kuramı” ve Marx'ın Eleştirisi

Emek kavramının ekonomi politiğin ve böylece toplum ve devlet teorisinin temel kavramı durumuna gelmesi kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Bunun arkasında, yüzyıllarca süren ve çoğu defa şiddetli toplumsal bir mücadeleler tarihi saklıdır. Bundan dolayı, emek kavramının Yeniçağda bu kadar merkezi bir kavram durumuna gelişini ele alırken kendimizi düşünce tarihiyle sınırlamamız mümkün değil. Bunun için emek kavramını ele alırken toplumsal mücadeleler tarihine de başvurmak gerekir. Emek kavramının Yeniçağdan itibaren toplumbilim, devlet teorilerinde ve felsefenin bir baş kavramı durumuna gelişine toplumsal mücadeleler açısından yaklaştığımızda, bu tarihin, bir taraftan kapitalist toplumun yavaş yavaş ama çelişki ve çatışmalarla dolu gelişimine

⁷⁶⁵ Marx, kapsamlı gereksinim veya ihtiyaç teorisini, metanın özüne ilişkin çözümlemeye bulunduğu *Das Kapital*'in hemen birinci bölümünün ikinci paragrafında formüle ediyor (bkz. Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 49; Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 49).

⁷⁶⁶ Ricardo'dan farklı olarak Smith, yapmış olduğu tarihsel araştırmalarından bu iki değer biçiminin insanlık tarihinde zamandası olarak ortaya çıkmadığını biliyor. Ama 1763 yılında vermiş olduğu derslerinde formüle ettiği bu tarihsel bakımdan devrimci keşfe daha sonra ilk olarak 1776 yılında yayınlanan ve kısaca *Ulusalın Zenginliği* olarak anılan kitabında, kapitalist toplumu feodal aristokraseye karşı savunma kaygısından dolayı, birkaç dolaylı gönderme yapmanın dışında pek yer vermiyor. Yukarıda anmış olduğum Glasgow derslerinde, Smith devletin ortaya çıkışını tarihsel ve sosyolojik bakımdan açıklama girişiminde bulunuyor. Tartışmasının merkezinde bulunan konu, mülkiyet ilişkileridir. Bu denemesinde Smith, insanlık tarihini dört ana evreye ayırıyor: Birincisi, “avcılar ve toplayıcılar” (“Hunters and Gatherers”); ikincisi, özel mülkiyetin tarihte ilk olarak ortaya çıktığı “sürüler” (“Shepherds”); üçüncüsü, “tarım” (“Agriculture”); ve dördüncü olarak “ticaret” (“Commerce”) evresidir (bkz. *Lectures on Jurisprudence*, ss. 14 ve 200-207).

⁷⁶⁷ Bkz. Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, ss. 56-62; Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, ss. 56-61. Marx, Engels'e 24 Ağustos 1867 tarihinde yazdığı bir mektupta dört ciltlik *Das Kapital*'in binlerce sayfası arasından altı sayfadan oluşan bu bölümü eserinin en “iyisi” olarak tanımladı, Marx'ın “Engels'e 24 Ağustos 1867 tarihli mektubu”, *Marx-Engels-Werke*, c. 31 içinde, Berlin: Dietz Verlag, 1986, s. 326.

ve sonunda kendisini toplumsal devrimlerde dışı vuran nitel bir sıçrama sonucu hâkim üretim biçimi durumuna gelişine; diğer taraftan emek kavramının burjuva düşünürleri tarafından hem feodal aristokraseye hem de işçi sınıfına karşı çelişkili tanımlama çabasına işaret ettiği görülüyor.⁷⁶⁸ John Locke'un 1690 yılında bu konuda sunmuş olduğu tanım bu çelişkili çabanın en iyi göstergesidir. "Atımın dişleyip kopardığı ot; *hizmetçimin* kestiği çimler; nerede olursa olsun, başkalarıyla ortak tasarruf hakkına sahip olduğum her yerden çıkardığım cevher, hiç kimsenin tahsisi ve rızası olmaksızın, benim mülkiyetim olur."⁷⁶⁹

Locke bu tanımıyla bize feodalist toplumun sınıf yapısından kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin yerine kapitalist toplumun sınıf yapısından kaynaklanan yeni bir tahakküm ilişkisinin ortaya çıktığını duyuruyor. Bundan dolayı yukarıdaki tanımında emeği mülkiyetin tek meşru kaynağı olarak tanımlıyor ve hemen peşinden hizmetçisinin emeğinin ürününün de kendisine ait olduğunu iddia ediyor, hiçbir gerekçelendirmeye gerek duymadan. Klasik ekonomi politik tarafından, 18. yüzyılda hüküm süren toplumsal koşullar altında, neredeyse hiçbir sorgulamaya tabi tutulmadan üstlenilen bu çıkış noktası, daha sonra görüldüğü gibi, toplumsal-tarihsel bakımdan önemli öngörülerde bulunuyordu. Henüz *Das Kapital*'in birinci cildinin yayınlanmasından önce, 19. yüzyılda hâkim olan terminolojinin etkisi altında olsa da, bu toplumsal-tarihsel gelişme üzerine Moses Hess'in sunmuş olduğu aşağıdaki tasvir, Marx'ın arka planının anlaşılması açısından öğretici olabilir. Hess, Fransız Devriminden sonra emek kavramı ve emeğin toplumsal durumu üzerinde durduğu gözlemlerinde şöyle diyor: "Emeğin gelişimine engel olan ve bundan dolayı toplumsal varlığı tehlikeye düşüren üretkensizleşmiş soylular ve papazlar sınıfını" iktidardan alaşağı etmek için 18. yüzyılda "modern toplumun bütün üretken unsurları Avam Tabakası" (Frz.: *Le Tiers-État*, İng.: *Third Estate*, Alm.: *Dritter Stand*) adı altında birleşmişti. Hess'e göre, "Avam Tabakası" iktidara elkoymakla soylu ve papazlar zümresinin mülkiyet hakkını ortadan kaldırıp "emek hakkı" ilkesine geçerlilik kazandırmak istiyordu ve bunu 1789 Fransız Devrimiyle nihayet gerçekleştirdi. Eşitlik ilkesi ilk olarak bundan itibaren bütün yurttaşlar için geçerlilik kazandı. Bundan önce, "üretkensizleşmiş olan zümreler" tarafından gelişimi engellenen emek artık herhangi bir engelle karşılaşmadan serpilip saçılabilirdi. Devrimden önce, hele Fransa'da, bulunmayan gelişmiş endüstri artık hâkim üretim biçimi olmuştu. Ama endüstrinin gelişimiyle 'burjuvazi' 'yurttaşın' üzerine çıkmıştı. "Emek hakkı" ilkesi artık "kelimenin gerçek anlamında tarihsel bir hak durumuna dönüşmüştü" İmtiyazlı sınıf olan burjuvazi "artık emek yerine eski emeğin ürünlerine, çoktan gerçekleşmiş olan emeğe, başka kelimelerle söyleyecek olursak: *sermayeye* dayanıyordu."⁷⁷⁰ Marx'ın emek kavramı üzerine geliştirmiş olduğu eleştirel düşünceler aynı zamanda bu çelişkilerle dolu, kendisini kuşkusuz kavramsal-tarihsel gelişmeye de yansıtan toplumsal-tarihsel gelişmenin de dışavurumudur.

Marx, "metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği"ne yönelik çözümlemesinin hemen başında şu saptamada bulunuyor: "Önce, meta, kendisini bize kullanım-değeri

768 Bu konunun arka planı için oldukça aydınlatıcı olan, John Desmond Bernal'in *Science in History* adlı kitabına bakınız. Bernal'in özellikle "Çağdaş Bilimin Doğuşu"nu incelediği bölümler konuyla doğrudan ilgilidir. Bkz. Bernal, J. D., *Science in History* (Almanca baskısından aktarılmıştır), Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1970, ss. 356-386.

769 Locke, J., *Two Treatises of Government (Hükümet Üzerine İki Deneme)*, yay. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 289 (vurgular bana ait).

770 Hess, H., "Recht der Arbeit" ("Çalışma Hakkı"), *Ökonomische Schriften (Ekonomik Yazılar)*, yay. D. Hoster, Melzer Verlag, Darmstadt, 1972, ss. 192-193 (vurgular bana ait).

ve değişim-değerinin çelişkili bir karmaşığı olarak göstermişti. Daha sonra, emeğin de, kendisini değer açısından dışavurması durumunda, kullanım-değeri yaratıcısı olarak sahip olduğu özelliklere artık sahip olmadığını gördük. Metalarda bulunan emeğin bu çelişkili doğası ilk önce benim tarafımdan eleştirel olarak kanıtlanmıştır. Bu nokta, ekonomi politığının anlaşılmasında püf noktası olduğu için, burada daha yakından incelenmelidir.”⁷⁷¹

Marx’ın kullanım-değeri üreten emeğin özelliklerinden neyi kastettiğini yukarıda yazının ikinci bölümünde ele almıştım. Burada tartışmamız gereken soru, emeğe değişim-değeri açısından yaklaşıldığında kullanım-değeri üretirken sahip olduğu özelliklerini, yani ihtiyaçları veya gereksinimleri gidermek için üretken bir etkinlik olma özelliğini, neden kaybettiğidir. Marx’ın emeğe değişim-değeri açısından yaklaştığımızda kullanım-değeri üretirken sahip olduğu özelliklerini kaybettiğine dair saptaması, Adam Smith tarafından kurulan ve daha sonra David Ricardo tarafından geliştirilen “emek-değer-öğretisi”ne göndermede bulunuyor. Peki, “metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği” nedir ve Marx’ın öncelleri, bu sorun onların bilgileri dâhilinde olmasına karşın, “metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği”ni neden dikkate almadılar?

Bunun nedeni, Marx’ın da işaret ettiği gibi, kullanım-değerinin özü üzerine yapılacak bir araştırmanın ekonomi politik çerçevesinde mümkün olmamasıyla ilgilidir. Çünkü kullanım-değerini kullanım-değeri olarak incelemek, yani onun, ekonomik biçim saptamasına karşı kayıtsızlığı içinde incelenmesi “ekonomi politığının görüş çerçevesinin dışına” düşmektedir.⁷⁷²

Örneğin Adam Smith, *Ulusların Zenginliği* olarak anılan ve Marx’ın deyimiyle ekonomi politığının bütünlüğe ulaştığı eserinde, daha sonra “değer paradoksu” olarak tanımlanacak, değişim-değeri ve kullanım-değeri arasındaki çelişkiye ilişkin şöyle ilginç bir gözlemlerde bulunuyor: “Dikkat edilmelidir ki DEĞER kelimesinin iki anlamı vardır ve bazen belirli nesnelerin kullanışlılığını dile getirirken, bazen da bu nesneye sahip olmaktan kaynaklanan başka mallara karşı alım gücünü ifade ediyor. Birincisi ‘kullanımda değer’, ikincisi ‘değişimde değer’ olarak adlandırılabilir. Kullanımda değeri en yüksek olan şeylerin değişimde değeri sıkça ya çok az oluyor ya da hiç olmuyor; ve bunun karşısında değişimde değeri en yüksek olan şeylerin kullanımda değeri sıkça ya çok az oluyor ya da hiç olmuyor.”⁷⁷³

Ricardo, *Ekonomi Politığın ve Vergilendirmenin Temel İlkeleri* adlı eserine Smith’in “değer paradoksu” üzerine yapmış olduğu bu saptamasıyla giriş yapıyor. Hatta eserinde

771 Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 56. Bu cümleleri Alaattin Bilgi’nin Sol Yayınları’ndan çıkan çevirisinden de yararlanarak yeniden çevirme gereği duydum. İki nedenden dolayı: Birincisi, Bilgi’nin çevirisini yeterince anlaşılır görmüyorum. İkincisi, Bilgi’nin çevirisinde, Marx’a aşırı macul suçlaması getirilebilecek küçük ama önemli bir ekleme bulunuyor. Hangi çeviri önerisinin daha anlaşılır olduğuna okur karar verecektir. Bilgi’nin çevirisine olan ikinci itirazımı açıklamak için, ek yapmış olduğu cümleyi aktarmam gerekiyor. “Metalarda bulunan emeğin bu ikili niteliğine ilk önce işaret eden ve eleştirici bir yaklaşımla inceleyen ben oldum” (Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlihi*, s. 56; vurgular bana ait). İtirazım, itaileştirdiğim “işaret eden” kelimelerinden oluşan ekdir. Marx, söz konusu cümleyi şöyle kuruyor: “Diese zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit ist zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden” (Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 56). Marx, bu cümleyi kurarken oldukça titiz davranıyor. Çünkü ekonomi politik tarihinde metada bulunan emeğin çelişkili doğasına açıkça ilk işaret eden, aşağıda da göreceğimiz gibi, Adam Smith’dir, Marx değil. Bunu çok iyi bilen Marx, “zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden”, yani “ilk olarak benim tarafımdan eleştirel olarak kanıtlanmıştır” diyor. Eğer Marx “ilk önce işaret eden ve eleştirici bir yaklaşımla inceleyen ben oldum” demek isteseydi, “zuerst von mir darauf hingewiesen und kritisch untersucht worden” diye yazması gerekirdi.

772 Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, s. 16.

773 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, ss. 44-45 (ayrıca ilgili dipnota bkz.).

değer ve zenginlik arasındaki çelişkili ilişkiyi ele alan bir bölüme bile yer veriyor ki, kanımca Ricardo bu bölümde değer ve zenginlik arasındaki zıt gelişmeyi gösteren ve tekrar tekrar okumaya değer en iyi çalışmalardan birisini sunuyor bize. Genel amacı, Smith'ten sonra ekonomi politik çerçevesinde yaşanan çekişmeli tartışmanın ışığında ekonomi politiği yeniden daha bilimsel temellerde kurmak olsa da, Ricardo bu çalışmasıyla aslında ekonomi politiğin sınırlarını yıkıyor.⁷⁷⁴ Ama ne Smith ne de Ricardo açıkça saptadıkları bu çelişkinin kaynaklarına inen bir çözümleme sunuyor bize. Bunun yerine, her ikisi de değer teorisine ilişkin sorular üzerinde yoğunlaşıyor. Yani klasik ekonomi politiğin bu iki büyük kurucusu, dikkatlerini, “insanların onları (metaları, –DG) parayla veya birbirleriyle mübadele ederken temel aldıkları kurallar” veya “eşyaların görecel veya değiş tokuş değerinin” çözümlemesi üzerinde topluyor.⁷⁷⁵

Ancak Smith ve Ricardo sadece eşyaları değer teorisi açısından ele almakla kalmıyorlar. Onlara göre emek de metalaşmış diğer bütün eşyalar gibi bir metadır. Bundan dolayı, aslında sadece zaman bakımından nicel boyutu yakalanabilen ama kendisi nitel bir etkinlik olan emek bu iki düşünür tarafından diğer metalar gibi sadece değer teorisi çerçevesinde ele alınıyor. Özellikle Smith, eğitim ve ahlak teorisi çerçevesinde bu salt değer açısından yaklaşımın sınırlarını aşan antropolojik düşünceler geliştirse de, emeği bir üretken etkinlik olarak incelediği ekonomi politiği çerçevesinde değer teorisinin sınırlarının içine hapsolup kalıyor.⁷⁷⁶ Aynı şekilde Ricardo emeğe değer teorisi açısından yaklaşımın sonuçlarıyla karşılaşınca, sorunun çözümü için kapitalistlerin vicdanına çağırıda bulunuyor. Ancak ele aldığı konu kendisini değer teorisinin sınırlarını zorlamaya itse de bu sınırları aşmayı düşünmüyor bile. Zira emeğin diğer metalar gibi bir meta olduğu düşüncesi, peşinden kaçınılmaz olarak emeğin değerinin ne olduğu sorusunu getiriyor. Bundan dolayı, aralarındaki bütün farklara karşın Smith ve Ricardo, emeğin, değer teorisi çerçevesinde salt nicel bakımdan ele alınması konusunda mutabıktırlar.

Onlara göre salt değer teorisi açısından ele aldıkları emeğin bir değeri ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak bir de fiyatı vardır.⁷⁷⁷ Ama Smith ve Ricardo emeğin değerinin veya fiyatının ne olduğu sorusuyla karşılaşınca, ekonomik açıdan sergilenen bu nicelci yaklaşımın kendilerini büyük çelişkilerin içine çektiğini hemen hissediyorlar. Diğer metaların değerinin ne olduğuna dair soruya cevap verirken o kadar zorlanmıyorlar. Çünkü burada ele alınan şey, karşımıza önce dışımızda olan bir nesne olarak çıkıyor. Metaların birbirleriyle olan nispi değeri, bunların içinde somutlaşmış “nicel emeğe” göre saptanıyor. Peki, diğer metalardan farklı olarak meta üretebilen ve bundan dolayı *özgün* bir meta olan emeğin değeri nedir? Emeği üretmek ve yeniden üretmek için ne kadar emeğe ihtiyaç vardır? Zira yukarıda da işaret ettiğim gibi, emek herşeyden önce nitel bir etkinliktir ve değer teorisi açısından basit bir şekilde birtakım nicel ölçülere indirgenmesi o kadar kolay değildir. Bundan dolayı, Smith ve Ricardo emeğe yaklaşırken değer teorisi çerçevesine sıkışıp kaldıklarından, emeğin değerini saptamak için, birbiriyle bir türlü ilişkilendiremedikleri için öznel ve nesnel olmak üzere birkaç ölçüye birden başvurmak zorunda kalıyorlar.

774 “Bu metaların değeri, iyileştirmenin bütün faydalarıyla üretilen metaların değerinin düzeyine adım adım indiriliyor ve toplum artan zenginliğine ve artan istifade araçlarına karşın daha az değer toplamına sahip olacaktır. Üretimin kolaylığının sürekli artması sonucu, bu yolla ulusun ve gelecek üretim gücünü arttırmamıza karşın, önceden üretilmiş değişik metaların değeri sürekli düşecektir” Ricardo, D., *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung* (Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin Temelleri), Metropolis-Verlag, Marburg, 1994, s. 232.

775 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 44.

776 Age, ss. 781-782.

777 Age, s. 51; Ricardo, *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, s. 79.

Smith'ten Ricardo'ya uzanan değer teorisinin gelişimini incelediğimizde, giderek daha nesnel temellere oturtulmaya çalışıldığını görüyoruz. Örneğin, Smith emeği veya emeğin ekonomik açıdan nicelliğini "değerin evrensel ve tek doğru ölçüsü" olarak saptasa da, hemen peşinden para, arz ve talep arasındaki ilişki ve/veya tahıl gibi birçok başka öznel ölçüleri de ileri sürüyor.⁷⁷⁸ Kuşkusuz, Smith'in değer teorisi çerçevesinde emeğe bütün bu farklı ölçülere oranla daha fazla önem ve belirleyicilik işlevi yükleniyor. Yani Smith'in bu ölçüleri ele alışı biçiminde diğer ölçüler hep birtakım sınırlamalarla geçerlilik hakkı kazansalar da, emekle ilişkileri hak ettiği gibi kurulmadığı için, emeğe karşı bir oranda kaygısız bir geçerlilik hakkına sahiplermiş gibi izlenim bırakıyor okurun üzerinde. Bundan dolayı Smith'in bütün bu ölçülerden hangisini gerçekten "evrensel ve tek doğru ölçü" olarak sunduğunu kestirmek her zaman mümkün olmuyor. Belki de bundan dolayı olacak, 19. yüzyılda Smith'in değer teorisi üzerine ekonomi politikçiler arasında kıran kırana bir tartışma başlıyor. Bu tartışmada Thomas Maltus ve John Stuart Mill sağ kanadı temsil edenlerin başında gelirken, David Ricardo şeyleri bilimsel olarak açıklama çabası içinde olan solcu kanadın başını çekiyor.

Bilindiği üzere, Marx'ın en önemli kaynaklarından birisi, Smith'in, Marksizm üzerine yapılan araştırmalarda kısaltılmış biçimde "İngiliz" ekonomisi olarak anılan ama aslında İskoç Aydınlanmacılığı" geleneğinde oluşan ve Türkçeye "Sağduyu Felsefesi" olarak çevrilen "Common-Sense Felsefesine" dayanarak kendisinden önceki bütün ekonomik düşünceleri sistematikleştirdiği ekonomik eseridir.⁷⁷⁹ Ancak neredeyse 40 yıl boyunca tekrar tekrar dönüp incelediği Smith'in ekonomik eseri, Marx açısından salt bir kaynak oluşturmaktan çok daha fazla bir anlam ifade ediyordu. Yani Smith'in ekonomik öğretisinin bir yanı bir bakıma Marksizm içine akmış ve onun içinde kurucu-bütünleştirici bir unsur durumuna gelmiştir.⁷⁸⁰ Marx'ın, *Ulusların Zenginliği* üzerine yapmış olduğu bir gözlem hem bu konuda hem de yukarıda işaret etmiş olduğum 19. yüzyılda ekonomi politikçiler arasında yaşanan tartışmanın nedenleri bakımından açıklayıcı olabilir.

Marx'a göre Smith'in eserinin bir gizli olan (İng.: "esoteric"), bir de ilk bakışta görünen açık (İng.: "exoteric") yanı vardır. Smith, eserinin gizli olan yanında, "ekonomik kategorilerin iç ilişkilerini veya burjuva ekonomik sisteminin gizli yapısını" "büyük saflıkla da olsa" anlamak ve açıklamak isterken, "açıkta olan yanında bu ilişkilerin güya rekabet ilişkilerin görünüşünde olan" kategoriler arasındaki bağlantıları göstermeye çalışmaktadır. Yani Marx'a göre Smith, eserinin açıkta olan yanında, ilişkilerin "bilimsel olmayan bir gözlemciye kendisini gösterdiği şekilde veya burjuva üretim sürecine pratik olarak bağlı olan ve ilgi duyan birisine" kendisini sunduğu biçimde anlatmaya çalışıyor. "Bu iki bakış biçimlerinden birincisi iç bağlantıların içine, yani burjuva sisteminin

⁷⁷⁸ Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 54.

⁷⁷⁹ Eğer Smith ekonomi politığını İngiliz felsefesine dayanarak geliştirmiş olsaydı, onu bütünlüklü bir öğreti haline getirmesi mümkün olmazdı. Çünkü İngiliz felsefesinin genel karakteristiği bütünlüğü reddeden analitik adçı felsefe oluşudur. Smith, ekonomi politığını geliştirmeden önce, onu bütünlüklü bir öğreti haline getirmesini sağlayan "Common-Sense-Felsefesi" denilen bir felsefe geliştirmiştir. Özellikle Aristoteles ve Francis Hutcheson'a dayanarak geliştirdiği bu felsefenin birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olan iki anlamı vardır. Latince kelimelerle *sensus communis* olarak anılan bu felsefenin bir anlamı beş dış duyu aracılığıyla elde edilen değişik bilgilerin iç ortak bilince dönüştürüldüğü içsel bütünlüğü dile getirirken, diğer anlamı dış bütünlüğü, yani bir halkın veya insanlığın genel duygu, düşünce ve yargılarının bütünlüğünü vurgulamaktadır. Kısacası, analitik adçı İngiliz felsefesinden farklı olarak "Common-Sense-Felsefesi"nin temel çıkış noktası evrensel bütünlük düşüncesidir. Bkz. Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy" [İskoç Ortak Duyu Felsefesi], *Edinburgh Review*, Winter 1991-1992, 87, Edinburgh University Press, Edinburgh, ss. 118-119.

⁷⁸⁰ Lenin, W. I., "Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus" ("Marksizmin Üç Kaynağı ve Kurucu Unsurları"), *Lenin-Werke (Lenin-Eserleri)*, c. 19, Dietz Verlag, Berlin, 1962, ss. 3-9.

fizyolojisinin içine nüfuz ederken, diğeri sadece tasvir ediyor, kataloglaştırıyor, anlatıyor ve yaşam sürecinde kendisini dışsal olarak gösteren şeyleri, kendisini gösterdiği ve yansıdığı gibi, şematikleştirilmiş kavram belirlemeleri altında topluyor. Bu iki bakış biçimi Smith'in eserinde kayıtsız bir şekilde yanyana duruyor, birbirine karışıyor ve sürekli birbiriyle çelişiyor." Bundan dolayı Smith'in takipçileri, "ayrıntılara inen araştırmalarında ve gözlemlerinde rahatsız olmadan devam edebiliyor ve eserinin ister gizli, isterse açıkta olan yanına dayansınlar veya daha çok rastlandığı gibi ikisini birbirine karıştırınsınlar, hep Smith'i temelleri olarak görebiliyorlardı." Ama bu arada "Ricardo giriyor araya ve bilime: dur! diye çağırıyor. Burjuva sisteminin temeli, fizyolojisinin –yaşam sürecinin organik iç ilişkilerinin anlaşılmasının– çıkış noktası *değerin, iş zamanı tarafından belirlendiği saptamasıdır.*"⁷⁸¹

Bu saptamasından yola çıkan Ricardo, değer teorisi bakımından gerçekleştirdiği çözümlemesinde öznal kriterlerin metaların değerinin saptanması için pek yararlı olmadığını ve bunlardan kaçınılmaz olarak vazgeçilmesi gerektiğini gösteriyor. Ama o da Smith gibi emeğin değerinin ne olduğu sorusuna gelince, metalaşmış eşyaların değerinin saptanması konusunda göstermiş olduğu tutarlılığı gösteremiyor. Yani iş, karşısında "işçi" diye anılan ve civil civil olan canlı varlığın değerini saptama sorusuna gelip dayanınca, kaçınılmaz olarak yeniden öznal kriterlere sığınmak zorunda kalıyor. Bu çelişki bütün klasik burjuva ekonomi politikçilerinin en temel sorunlarından birisidir ve nicelci ekonomi politik çerçevesinde çözülmesi mümkün değildir. Özellikle Ricardo'dan sonra ortaya çıkan yeni akımlar değer sorununu ya salt öznalci değer teorisi çerçevesinde ele almışlardır ya da değer teorisinden artık tamamiyle vazgeçmişlerdir. Bundan dolayı, ne Smith ne de Ricardo emeğin değerinin saptanması konusunda dayanılabilir tutarlı bir kriter geliştirebilmiştir. Örneğin emeğin "gerçek fiyatı" ve "nominal fiyatı"⁷⁸² veya "doğal" ve "pazar fiyatı"⁷⁸³ arasında ayırım yapsalar da, ele alınan konunun açıklanması için bu ayırım onlara da yeterli gelmemektedir. Smith'e göre emeğin "gerçek fiyatı", "ona verilen yaşamın nicel gereklerinden ve rahatlıklarından" oluşmaktadır.⁷⁸⁴ Ricardo'ya göre ise "emeğin doğal fiyatı", işçiye "hayatta kalabilmesi ve kendi sınıfının [race] varlığını azaltmadan veya çoğaltmadan devam ettirebilmesi için" verilmek zorunda olan şeylerden oluşmaktadır.⁷⁸⁵ Buna karşın, Smith'e göre emeğin "nominal fiyatı" işçiye verilen "para miktarından" oluşurken,⁷⁸⁶ Ricardo'ya göre "emeğin pazar fiyatı" işçiye "arz ve talebin karşılıklı doğal etkileşim ilişkisi" sonucu işçiye gerçekten ödenen paradan ibarettir.⁷⁸⁷

Yukarıda da işaret ettiğim gibi, bu ayırım onları tatmin etmemiş gözüküyor. Bunun için Smith ve Ricardo geliştirmiş oldukları "emek-değer-öğretisi"ne daha sağlam bir temel kazandırma çabası içine giriyorlar. Bu duygu onları bir ihtiyaç teorisi geliştirmeye itiyor. Başka kelimelerle anlatacak olursak; klasik ekonomi politik, zenginliği bir ülkenin elinde bulundurduğu salt para ve altın ve gümüş gibi değerli metallerin miktarıyla ölçen Merkantilizme karşı ortaya çıkmıştır. Smith, 1762-3 yıllarında verdiği hukuk felsefesi üzerine derslerinden birisinde, klasik ekonomi politığın bu amacını programatik olarak

781 Marx, K., *Theorien über den Mehrwert (Das Kapital'in dördüncü cildi)*, Marx-Engels-Werke, c. 26 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1987, ss. 162-163 (vurgular Marx'a ait).

782 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, ss. 46-51.

783 Ricardo, *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, s. 79.

784 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 51.

785 Ricardo, *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, s. 79.

786 Smith, *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, cilt 1, s. 51.

787 Ricardo, *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, s. 80.

şöyle açıklıyor: “Bir şeyi yararlı kılan, onun *kullanılabilirliği*dir. Endüstri bu gerekliliklerin üretiminden başka neye hizmet edebilir ki zaten.”⁷⁸⁸ Ekonomi politiğin tarihsel gelişimi bakımından neredeyse devrim anlamına gelen bu saptamayı yaptıktan sonra Smith, endüstrinin amacını şöyle tanımlıyor birkaç satır aşağıda: “Endüstrinin yegâne yararı, yaşamın gereklerini üretmektir.”⁷⁸⁹ Ama bu yazı çerçevesinde ele almamız mümkün olmayan, burjuva toplumuna yönelik bütün çekince ve eleştirilerine karşın, burjuva toplumunu feodal aristokrasiye karşı savunma kaygısından dolayı, Smith “endüstrinin yegâne” amacı o’arak tanımladığı ihtiyaçların giderilmesi ilkesine dayalı üretimin bir oranda burjuva toplumu çerçevesinde gerçekleşebileceğini savunur gözüküyor. Bundan dolayı, aralarındaki farkı çok iyi bilmesine karşın, Smith ticaretin amacıyla endüstrinin amacı arasında, özellikle bugünün okuruna garip gelecek bir bağlantı kuruyor. “Ticaretin ve endüstrinin işi”, Smith’e göre, “ulusun tüketimi veya daha çok ihtiyaç duyulan bir metanın bir başkısıyla değiştirilmesi için yaşamın gereklerinin en çoğunu üretmektir.”⁷⁹⁰ Ticaret ve endüstrinin birbiriyle ilkesel olarak çelişen amaçları arasında zorlama bir benzerlik kurma kaygısı Smith’te olduğu kadar Ricardo’da da vardır. Fransız Devriminden önce yazmış olmasından dolayı Smith’in kaygısı belki anlaşılabilir. Çünkü feodal aristokrasiye karşı burjuva toplumunu savunma kaygısı içindedir. Ama ekonomi politiğin bilimselleştirilmesine yapmış olduğu bütün katkılara karşın Ricardo’nun kaygısının paylaşılması mümkün değildir. Smith ve Ricardo’nun kurmuş olduğu bu paralellik ihtiyaç teorilerine de olduğu gibi yansımaktadır.

Her ikisinin de ihtiyaç teorisinin iki temel bileşeni var. Bunlar, yemek ve içmek gibi doğal ve alışkanlıklardan kaynaklanan, emeğin geleneksel ve ahlaki ihtiyaçlarıdır. Bu sınıflandırma içinde ikinci sırada anılan ihtiyaçlar bireyden bireye farklılık gösterdiği için nesnel olarak saptanması neredeyse mümkün değildir. Buna karşın birinci sırada anılan ihtiyaçlar emeğin belli bir doğal sınırının olduğundan hareket etmektedir. Smith ve Ricardo’ya göre emeğin fiyatı veya ihtiyacının giderilmesi bu sınırın altına düşmemelidir. Aksi takdirde ailesinin ve dolayısıyla kendi sınıfının yaşamını idame etmesi mümkün olmayacaktır. Ama emeğin doğal sınırı nedir, var olduğu iddia edilen bu sınırın ölçülmesi mümkün müdür? Eğer doğal sınırdan kastedilen “ölüm” ise, ölüm ve yaşam arasındaki ince sınır nerede başlayıp nerede bitmektedir? Örneğin kendisini bir canlı organizma olarak ayakta tutmaktan başka bir perspektifi olmayan, dolayısıyla, Smith’in kendi deyimiyle, neredeyse isimsiz cisimsiz gelip giden bir işçiye sunulan “yaşam” ne oranda yaşam olarak adlandırılabilir?

Marx’ın ilk müdahalesi bu tartışmaya önce bir açıklık getirmeyi amaçlıyor. Bu amaçla tartışmanın gündemine “toplumsal olarak gerekli emek zamanı” kavramını getirmektedir. Ona göre, metaların değerinin saptanabilmesi için güvenilir tek nesnel kriter ancak bu olabilir. Marx’ın ikinci müdahalesi “emek” ve “emek-gücü” kavramları arasında bir ayrım yapmasıyla ilgilidir. Bu ayırmadan yola çıkarak Marx, işçinin sattığı şeyin “emek” (“*Arbeit*”) değil, “emek-gücü” (“*Arbeitskraft*”) olduğunu belirtiyor. Çünkü “...paranın, yani gerçekleşmiş emeğin canlı emekle doğrudan değişimi, ya kapitalist üretim temeli üzerinde serbestçe gelişmesine henüz başlamış bulunan değer yasasını ya da doğrudan doğruya ücretli emeğe dayanan kapitalist üretimin kendisini ortadan kaldırır.”⁷⁹¹ Yani

788 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 390.

789 *Age*.

790 *Age*.

791 Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 548.

pazarda kapitalistin karşısına çıkan emek değil, emekçidir ve onun sattığı şey de emeği değil, emek-gücüdür. Çünkü “Onun emeği, fiilen (harcanmaya – ç) başlar başlamaz, artık, ona ait olmaktan çıkmıştır ve bunun için de bu emeğin şimdi onun tarafından satılması sözkonusu olamaz. Emek, değerın özü, ve değerin içkin ölçüsüdür, ama kendisinin değeri yoktur.”⁷⁹²

Emek-gücünü satın alanın, yani kapitalistin bu andan itibaren tek bir amacı vardır ve bütün gücünü bu amacın gerçekleşmesi için seferber eder. Bu amaç, mümkün olan en yüksek kâr elde edebilmek için, işçinin mümkün olduğu kadar uzun ve en yoğun bir şekilde işletilmesidir. Hem Marx’a hem de klasik ekonomi politığının temsilcilerine göre ortada böyle bir kâr beklentisi olmasa, kapitalistin işçiyi çalıştırma diye bir kaygısının olması mümkün değildir. Yani Marx’a göre, emekçi ile kapitalist arasında hergün yeniden başlayan ve bir ölüm-kalım savaşına dönüşen kavgada emeğin değerini saptayan ne “gerçek fiyat” denilen şeydir, ne “nominal fiyat”, ne “doğal fiyat” ve ne de “pazar fiyat”ıdır. Aksine, emeğin değerini belirleyen şey, artı-değerden en büyük payı elde etmek uğruna kıran kırana süren bu kavganın kendisi ve bu kavgada şekillenen güçler dengesidir. Aslında bu son saptama, Marx’tan önce Smith tarafından yapılmış ve daha sonra Ricardo tarafından kâr teorisi çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Ama son ikisi tarafından tutarlı olarak sonuna kadar düşünülmemiştir.⁷⁹³

Marx, klasik ekonomi politikte birbirine karıştırılan “emek” ve “emek-gücü” kavramlarına ilişkin bu açıklamayı getirdikten sonra, ücretli emeğin değişik biçimlerinin ancak ücretli emek öğretisinin konusu olabileceğini, ama klasik ekonomi politikte olduğunun aksine kendisinin böyle bir öğreti geliştirme diye bir amacının olmadığını açıklıyor.⁷⁹⁴ Bu açıklamasıyla Marx, eserinde amacının bir ücretli emek teorisi geliştirmek yerine, klasik ekonomi politik çerçevesinde geliştirilmiş olan bu öğretiyi eleştirmek ve böylece emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu ücretli biçiminden kurtarılması için çözümlemelerde bulunmak olduğunu deklare ediyor. Marx, emeğe salt değer teorisi bakımından yaklaşıldığı kapitalist çağda emeğin almış olduğu biçime ilişkin üç temel eleştiri geliştiriyor. Bu eleştirilerden *birincisi*, pazar toplumu koşullarında gerçekleşen mübadele ilişkileriyle ilgilidir; *ikincisi*, emeğin sırf bireyci bakış açısından ele alınmasına gönderme yapıyor ve *üçüncüsü*, zenginlik ve değer arasındaki çelişkili gelişmeye işaret ediyor. Şimdi Marx’ın formüle etmiş olduğu bu eleştirileri teker teker ele alalım ve bu yazı çerçevesinde mümkün olduğu kadarıyla açıklamaya çalışalım.

Birincisi; Marx’a göre kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki çelişkili gelişme piyasa toplumunun bir ürünüdür. Zira bu toplumda kullanım-değeri kaçınılmaz olarak değişim-değerine dönüşmektedir. Yani pazar toplumunda üretimin temel amacı ihtiyaçların giderilmesi değildir. Aksine, kapitalist toplumda üretime ivme kazandıran, kâr dürtüsü ve mübadeledir. Böylece üretimin asıl amacı geri plana itilmektedir. Kullanım-değeriyle değişim-değeri arasındaki bu çelişkili ilişki, kendisini dolaysız olarak pazarlarda yaşanan mübadele esnasında gösteriyor. Yani metalar arası mübadele ilişkisi, değişim-değeri lehine olan olumsuz eşitleştirici bir ilişkidir. Bu ilişki esnasında kullanım-değeri

⁷⁹² *Age*, s. 549 (vurgular Alaattin Bilgi’ye ait).

⁷⁹³ “Ortalama emek ücretleri; her yerde, çıkarları kesinlikle aynı olmayan bu iki taraf arasında genellikle yapılan bir anlaşmaya bağlıdır. İşçiler olabildiğince çok almak, patronlar ise olabildiğince az vermek ister. Birinciler emek ücretlerini artırmak amacı ile, ikinciler ise düşürmek amacı ile birbiraya gelip birleşirler.” (Smith, “Languages”, s. 64; Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 83.

⁷⁹⁴ Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 556; Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 565.

veya nitelik şart koşuluyor, ama mübadele esnasında metaların bütün niteliksel özellikleri yadsınıyor ve bir nicel ölçüye veya Marx'ın deyimiyle "hayali nesnellik"e, "farksızlaşmış insan emeğinin jelatini"ne indirgeniyor.⁷⁹⁵ Bundan dolayı, bütün piyasa veya mübadele ilişkileri temel olarak özgünlüğü yadsıyan, emeğin bireysel özgün niteliğine geçerlilik kazandıramayan ilişkilerdir. Marx'a göre, bu tür ilişkiler ancak niteliğin, yani bireye özgünlük kazandıran emeğin yadsınması sonucu gerçekleşebilir. Ancak yukarıda da işaret ettiğim gibi, Marx'a göre emek, insanın sadece maddî ve manevî ihtiyaçlarını gidermek için gösterdiği üretken bir etkinlik değildir. Emek aynı zamanda zorunlu olarak hep bir amacı olan ve insanın kendisini bu bilinçli ve amaçlı etkinliği sonucu bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda gerçekleştirdiği bir etkinliktir. Yalnız, her şeyden önce nitelikle ilgili olan ve insana bireysel özgünlük kazandıran bu etkinlik, piyasa ilişkilerinde olduğu gibi, sadece değer teorisi açısından ele alınırsa, bireye özgünlük kazandıran ve gereksinimleri gidermeyi amaçlayan bütün bu özelliklerini kaybetmektedir. Çünkü emeğe değer teorisi açısından yaklaşıldığı takdirde sorulan ilk soru, insanın ihtiyaçlarının nasıl giderileceği sorusu değildir. Tersine, emeğe bu açıdan yaklaşıldığında sorulan ilk soru, doğal olarak ihtiyaçların giderilmesinin değer teorisi açısından bir yararı olup olmayacağı ve eğer bir yararı var ise bu ihtiyaçların ne oranda giderilmesi gerektiğine dair sorudur. Son yıllarda işsizler, emekliler ve yaşlılar üzerine yaşanan tartışmanın arkasında yatan nedenlerden en önemlisi budur. Zira değer teorisi açısından yaklaşıldığında ne işsizlerin ne emeklilerin ve ne de yaşlıların bir değeri ve yararı vardır. İhtiyaç teorileri çerçevesinde temel ihtiyaçlar ve genel ihtiyaçlar arasında yapılan ayrımın arkasında da yatan budur. Bu ayrım yapılırken bireylerin özgün ve aynı olan ihtiyaçlarının oldukça karmaşık boyutları gözardı edilmektedir. Yine bundan dolayı pazar toplumu bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi için alan tanımaz. Aksine, bireylerin günlük yaşamlarında birbirlerini yadsımak zorunda bırakıldıkları, mübadele ilişkilerini hergün yeniden üretmek zorundadır. Aksi takdirde, yani bu karşılıklı yadsıma paradigmasının dışında pazar toplumunun kendisinin olması mümkün olmazdı.

İkincisi; Marx'a göre, emeğe değer teorisi açısından yaklaşılması durumunda, onun zorunlu olarak uyumlu ve işbirliğine dayalı toplumsal bir etkinlik olduğuna dair özelliğini yakalamak ve kavramak mümkün değildir. Zira değer teorisi açısından yaklaşıldığında, bireylerin üretken etkinlikleri aynı zamanda toplumsal zenginliğe kendi yetenekleri ve olanakları çerçevesinde katkı yaptıkları toplumsal etkinlik olarak görülemez. Tersine, değer teorisi açısından yaklaşıldığında, bireyler birbirlerinden izole edilmiş ve bütün toplumsal ilişkilerinden kopuk olarak ele alınmak zorundadırlar. Meta üreten toplumun kar etme olan temel paradigmasının doğal sonucu olarak bireylerin göstermiş oldukları bütün üretken etkinlikler, birer "özel iş" olarak ele alınır; çünkü meta toplumu her şeyden önce işbölümü, yani özel mülkiyet ilkesine dayalı olan bir toplumdur. Yine bu bakıştan dolayı, bireylerin temel olarak aynı zamanda toplumsal etkinlik olan özgün etkinliklerini aynı zamanda birer toplumsal etkinlik olarak yaşaması da mümkün değildir. Bireylerin özgün üretken etkinliklerine değer teorisi açısından yaklaşmanın sonucunda kaçınılmaz olarak özgün olan ile genel olan arasında bir dualizm oluşur. Bireylerin toplumsal alanda gösterdikleri üretken etkinliğin doğal parçası olan toplumsal amaçlar geri plana düşer ve bu onların bilinçsiz "istekleri" durumuna dönüşür. Değer teorisinin hâkim olduğu ilişkiler çerçevesinde ne genel olan ne de mikro düzeyde öznel arası ilişkilerde diğer bireylerin

⁷⁹⁵ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 52.

amaçları bilinçli olarak dikkate alınabilir. Aksine, bütün bu ilişkiler herkesin kendi “özel ticaretini” yaygınlaştırmak için araç olarak görmek zorunda olduğu ilişkiler durumuna dönüşür.⁷⁹⁶ Böylelikle hemen herkes hem birbirlerine hem de genel toplumsal çıkarlara ve amaçlara yabancılaşır.

Üçüncüsü; hem klasik ekonomi politiğin temsilcileri hem de bunları eleştiren bir düşünür olarak Marx, üretimi toplumun varoluşunun önkoşulu olarak görürler. Genel olarak toplumun, özel olarak ise üretim araçlarının gelişimi toplumun üretim kapasitesini artırır. Üretkenliğin artışı toplumun doğada “belli bir zaman zarfında göstermiş olduğu bilinçli üretken etkinliğinin etki alanını”⁷⁹⁷ genişletir. Başka kelimelerle anlatacak olursak; insan üretim gücünü artırmakla doğayı elde etme çabası içinde ilerleme kaydeder ve böylece doğadan, sürekli artan bir şekilde kullanım-değeri kazanır.⁷⁹⁸ Bu aynı zamanda insanın doğada yaratmış olduğu özgürlük alanının genişlemesi anlamına da gelmektedir. Bu durum toplumun maddî zenginliğinin artmasına yol açar. Ama toplumun bu artan maddî zenginliği, pazar toplumu koşullarında, değer artması yerine düşmesine yol açar. Şöyle ki; pazar toplumu koşullarında üretkenliğin artması, yani daha az emek ile daha çok kullanım-değerinin üretilmesi, üretilen eşyaların değerinin veya değişim-değerinin düşmesine yol açar. Marx, değer ile zenginlik arasındaki bu zıt ilişkiyi bir ceket örneğiyle açıklıyor. Önceden bir saat içinde üretilen bir ceketin, üretkenliğin artması sonucu artık yarım saat içinde üretildiğini kabul edelim. Bu durumda bundan böyle bir saat içinde iki ceket üretililecek ve iki ceket ile iki insan giydirilebilecektir. Ama şimdi daha çok üretilbildiği için, toplumun kullanım-değeri bakımından zenginleşmesine yol açan bu durum, değişim-değeri açısından ele alındığında zıt bir eğilim izlemektedir. Yani üretkenliğin artması sonucu, artık iki insan giydirilebilmektedir ve bundan dolayı toplum zenginleşmektedir, ama soruna değer teorisi açısından yaklaştığımızda toplumun yoksullaştığını saptamak durumunda kalırız. Çünkü üretkenliğin artması sonucu emeğin gücünün değeri yarı yarıya düşmüştür artık. Bundan dolayı kapitalist toplum koşullarında üretkenliğin artması sonucu kullanım-değeri bakımdan zenginleşen toplum, değişim-değeri açısından ele alındığında yoksullaşmaktadır. Marx’a göre, maddî zenginlik ile değişim-değeri arasındaki bu zıt ilişki kapitalist toplumun kendi iç araçlarıyla çözmesi mümkün olmayan yapısal çelişkili bir durumdur. “Kullanım-değerinin niceliğindeki artış, maddî zenginlikte bir artış demektir. İki ceketle iki insanı giydirebilirsiniz, bir ceketle ancak bir insanı vs. Bununla birlikte, maddî zenginliğin niceliğindeki artış, aynı zamanda onun değer büyüklüğünde bir düşmeye tekabül edebilir.”⁷⁹⁹

Marx, kapitalist toplumda yaşanan maddî zenginlik ile değişim-değeri veya nitelik ile nicelik arasındaki zıt gelişmeye ilişkin yapmış olduğu bu çözümlemesinden, üretimde niceliğin dikkate alınmasına gerek yoktur diye bir sonuç çıkarmıyor. Elbette, H.-G.

⁷⁹⁶Adam Smith’in “görünmez el” olarak anılan kavramı, tasvirici açıdan okunması durumunda, bu bağlamda açıklayıcı olabilir. Yani bireysel etkinlik teorisi açısından ele alınması durumunda, meta üreten bir toplumda kendisini değişik biçimlerde dışavuran birey ile toplum arasındaki dualizmin anlatsı olarak okunabilir. Başka kelimelerle anlatacak olursak; bireyler günlük etkinlikleri çerçevesinde bireysel amaçlarını gerçekleştirirken, şu veya bu biçimde toplumsal amaçların da gerçekleştirilmesine katkıda bulunurlar. Sorun, meta üreten toplumda bu katkının genellikle bilinçsizce, hatta sıkça istenmeden yapılmasından kaynaklanıyor. Smith, genellikle yanlış yorumlanan “görünmez el” kavramını meta üreten toplumda hüküm süren bu dualizmi anlatmak için geliştirmiştir ve Hegel’in “akıl oyunu” olarak adlandırdığı durumu anlatmaktadır.

⁷⁹⁷ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 60.

⁷⁹⁸ Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, ss. 193-194; Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, ss. 192-193.

⁷⁹⁹ Age, s. 60; Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s. 60.

Backhaus'un gösterdiği gibi, Marx'ın ekonomi politiği klasik ekonomi politik gibi nicelliği değil nitelliği temel almaktadır.⁸⁰⁰ Ama bu, onun niteliği temel alan ekonomi politiği çerçevesinde niceliğe dair çözümlemelere yer vermediği anlamına gelmemektedir. Aksine Marx, ekonomi politiğe dair geliştirmiş olduğu temel eleştirisi çerçevesinde emeğin toplumsal planlaması içinde nitelik ile niceliğin birbiriyle uyum haline getirilmesi gerektiğini ve getirilebileceğini düşünmektedir. Bunun gerçekleştirilebilmesinin ilk koşulu, emeği kapitalist toplumda salt nicelikçi yaklaşımdan dolayı maruz kaldığı çarpıklıklardan kurtarmaktır. Emeğin bu salt nicelikçi yaklaşımdan kurtarıldığı, yani toplumsal olarak planlanabildiği bir toplumda, niceliğe önemli "iki işlev" düşecektir. "Onun toplumsal planlı dağıtımı, değişik işlerin değişik ihtiyaçlara göre orantılı olarak dağıtımını düzenler. Diğer taraftan, emek-zamanı üretenin toplumsal emek içindeki bireysel bölümünü ve böylece toplumsal ürün içindeki bireysel olarak tüketilebilecek payın [saptanmasına, – DG] ölçü olarak hizmet edebilir."⁸⁰¹ Ancak, sadece niceliği ölçü alan, eşyaları metalaştırıp onlara tapan (fetişize eden) ve emeğin yabancı ve zorunlu bir iş biçimine dönüştüğü piyasa toplumu koşullarında emeğin nitel etkinlik boyutuyla zaman bakımından nicel boyutlarının birbiriyle uyumlu hale getirilmesi mümkün değildir.

Emeğin "Esnekleşme" Çağındaki Yapısı Üzerine

Yukarıda, önce Marx'ın "emeğin özü" olarak tanımladığı emek kavramının genel belirlemelerini ele aldım. Daha sonra, onun, emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçime, "ücretli emek" veya "zorunlu emek" biçimine yönelik temel eleştirisini, Smith ve Ricardo tarafından geliştirilmiş olan "emek-değer-öğretisi"ne yönelik ilkesel eleştirisini tartışarak göstermeye çalıştım. Bu bölümde, Marx'ın emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçime yönelik eleştirisinin, kapitalist toplumun gelişiminde özgün bir evre olarak görülmesi gereken "esnekleşme çağında" hâlâ geçerlilik arz edip etmediğini inceleyeceğim. Bunu yaparken, özellikle karşı karşıya bulunduğumuz en son emek örgütlenmesini ve işsizlik sorunu karşısında yapılan çözüm önerilerini dikkate alacağım. Tartışmam özellikle iki soru üzerinde yoğunlaşacak. *Birinci* soru, "esnek çalışma" adı altında tartışılan "yeni" üretim biçiminin, vaadedildiği gibi, emeği kapitalist toplumda maruz kaldığı çarpıklıklardan kurtarıp kurtarmadığı sorusu olacak. Dikkatlerimi üzerinde toplayacağım ve birinci soruyla doğrudan ilişkili *ikinci* soru, Marx'ın, yukarıda sergilediğim değer teorisine yönelik eleştirisinin pratik yaşamda hâlâ bir karşılığının olup olmadığı sorusu olacak.

Bugün emek üzerine yürütülen tartışmalarda özellikle iki kavram gündemi sürekli meşgul eder gözüküyor. Bunlar "emeğin devrimi" ve "emek toplumunun krizi" kavramlarıdır. Bu kavramlardan birincisi son çeyrek yüzyılda üretimde yaşanan değişikliklere işaret ederken, ikincisi yaşanan bu değişikliklerin krizi andıran niteliğine vurgu yapıyor. Bunlar beraber ele alındığında bugün toplumun karşı karşıya bulunduğu temel sorunlara işaret ediyorlar.

Karl G. Zinn'e göre, "emeğin devrimi" adı altında tartışma konusu olan şey, yeni

800 Backhaus, H.-G., "Einige Aspekte des Marxschen Kritikbegriffs im Kontext seiner ökonomischen - philosophischen Theorie", *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça ira-Verlag, Freiburg, 1997, ss. 399-419.

801 Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 93; Marx, *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, ss. 93-94.

bir olgu değildir. Bu devrim, Zinn'e göre, en az 'neolitik devrim'den bu yana devamlı yaşanan sürekli bir devrim durumudur.⁸⁰² Diğer bir anlamda, insanların doğayı bilinçli bir şekilde elde etmeye başlamasından bu yana, emek biçimi hep değişegelmıştır. Bu, bir nevi 'insanlık halidir' yani. Bundan dolayı bugün yaşadığımız emeğin yapısında yaşanan değişiklikler sadece dönemimize özgü bir olay değildir. Bugüne özgü olan şey, karşı karşıya bulunduğumuz değişikliklerin biçimidir. İlk endüstri devriminden bu yana "emeğin devrimi" kavramı, artık sadece insanın doğayı elde etmek için göstermiş olduğu üretken etkinlikte yayılmayla ilgili olan boyutuna gönderme yapmıyor, aynı zamanda bu etkinliğin derinleşmeyle ilgili olan boyutuna da işaret ediyor. Endüstri devriminin insanın doğayı elde etme mücadelesine getirmiş olduğu yeni boyut, bu derinleşme boyutudur.

Zinn, bu bağlamda "üretimin en eski" üç sektörü arasında ayrım yapıyor. Bunlar önem sırasına göre tarım (birinci sektör), endüstri (ikinci sektör) ve hizmet (üçüncü sektör) sektörüdür.⁸⁰³ Emeğin devrimi olarak adlandırılan şey, Zinn'e göre, üretimin bu üç sektöründe birden yaşanmaktadır ve emeğin biçiminin değiştirilmesini veya üretimin yeniden örgütlenmesini zorunlu kılıyor. Emek toplumunun krizi kendisini özellikle üretimin yeniden örgütlenmesinde göstermektedir. Bir taraftan üretkenliğin artması sonucu bugün artık sayıları milyonlarla anılan emekçi, üretimden tamamiyle dışlanmaktadır. Bu kriz kendisini diğer taraftan bir sektörden diğer sektöre geçişte göstermektedir. Binlerce emekçi, etkinliklerinin ömürleri boyunca neredeyse birkaç basit işle sınırlandırılıp bütün yetenekleri köreltildiği için, bir sektörden başka bir sektöre geçiş sorunlarını çözememekte ve üretimin dışına düşmektedir.

Bugün dünya nüfusunun yarısından fazlası büyük ve "mega" şehirlerde yaşamaktadır. Yani insanlığın yarısından fazlası endüstride ve hizmet sektöründe çalışmaktadır. Geri bırakılmış ülkelerle karşılaştırıldığında, emperyalist ülkelerde tarım ve ormancılıkta çalışanlarla endüstri ve hizmet sektöründe çalışanlar arasındaki fark daha büyüktür. Örneğin Almanya'da 1981 yılında aktif nüfusun sadece yüzde 5,4'ü tarım ve ormancılıkta çalışırken, yüzde 94,6'sı endüstri ve hizmet sektöründe çalışmaktadır.⁸⁰⁴ Bundan dolayı, üretimde son yıllarda yaşanan değişikliklerin özünü açık bir şekilde kavrayabilmek için burada en gelişkin ülkeler üzerinde yoğunlaşmak yararlı olabilir. Bu bağlamda yürütülen güncel tartışmalara gelmezden önce bir belirleme daha yapma gereği duyuyorum. Yapılan gözlemlere göre, son yıllarda neredeyse bütün tekeller yeni üretim yöntemi olarak kutlanan Toyotizm veya Post-fordizmden eski üretim yöntemi olarak adlandırılan Taylorizme veya Fordizme ve karma üretim yöntemine geri dönüyorlar. Bundan dolayı aşağıda bu iki üretim yöntemini hâlâ hüküm süren iki yöntem olarak ele alacağım.

İddialara göre 'eski' üretim yönteminin aksine 'yeni' üretim yöntemi, emeği bütün çarpıklıklarından kurtaracaktır. Emekçilere üretim sürecinin kendileri tarafından örgütlenmesi ve yeniden örgütlenmesi ve kontrol edilmesi olanağı sunduğu için, üretimin biçiminin ve içeriğinin de kendileri tarafından saptanmasını sağlayacaktır. Yukarıda da işaret ettiğim gibi eski üretim yöntemi 'Taylorizm' veya 'Fordizm' kavramları altında tartışılırken, yeni üretim yöntemi 'Toyotizm' veya 'Post-fordizm' kavramları altında ele

802 Zinn, K.-G., "Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren" ("Emeğin Dönüşümü – ve bu 200 yıldan beri"), *Arbeit im Umbruch: Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von Morgen (Dönüşümünde Emek: Yarının İşdünyası İçin Toplumsal Ahlakı Ölümler)* yay. N. Brieskorn ve J. Wallacher, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999, s. 42.

803 Age, s. 46.

804 Age, s. 49.

alınmaktadır. Emekçilerin hayatında yaratacağı neredeyse “devrimci” değişiklikleri vurgulamak için, yeni üretim yöntemi hep eski üretim yönteminin karşısına konarak tartışılmaktadır.

Fordizm, 20. yüzyılın başlarında Fredrick Winsor Taylor (1815-1915) tarafından geliştirilmişti ve “...yüzlerce kişinin işinin sürekli tekrarlanan parçalara bölündüğü uzun iş şeritlerinde gerçekleşen kitle üretimine” dayanmaktaydı.⁸⁰⁵ Üretimin bu şekilde örgütleniş biçimi, kapitalistlere, emeği, “yapılmasının basit ve böylece ucuz emek-gücü gerektirecek” “teker teker küçük” ve “basit unsurlarına” ayırma olanağı sunuyordu.⁸⁰⁶ Fordizm çerçevesinde kapitalistlerin üretim sürecini örgütlerken temel aldıkları ilke, şüphecilik ve güvensizlikti. Yani Fordizm veya Taylorizm, André Gorz’un işaret ettiği gibi, çağdaş sınıf ilişkilerinden ve değer yasasından hareket etmekteydi.⁸⁰⁷ Bundan dolayı üretimin her küçük adımı sonuna kadar kontrol ediliyordu. Diğer bir deyişle, bütün üretim sürecine, başından sonuna kadar, orduyu andıran, sadece askerî hiyerarşik bir örgütlenme tarafından gerçekleştirilebilecek bir “kontrol cinneti” hâkimdi. Bu üretim yöntemi çerçevesinde, üretimin hem içeriği hem de emekçilerin hareketleri teker teker başından sonuna kadar planlanıyordu.⁸⁰⁸ Bu kadar sıkı bir şekilde örgütlenmiş olan üretim süreci içinde işçilere, yönetim tarafından planlanmış olan üretim adımlarını sadece uygulamak kalıyordu. Yani bu üretim yöntemi çerçevesinde emekçiler ‘canlı’ makinalar veya ‘ruhlı’ araçlar olarak görülüyordu. Temel olarak kitle üretimini amaçlayan bu üretim yöntemi sadece sürekli artan büyüme ve tüketim koşullarında gerçekleştirilebilirdi. Bütün üretim alanlarını ve sektörlerini sarmış gibi gözüken durgunluk ve gerileme döneminde,⁸⁰⁹ bu kadar sıkı ve statik ilkelere dayalı olarak örgütlenmiş olan üretimin, pazarların sürekli değişen taleplerine cevap vermesi mümkün değildir. Bundan dolayı kapitalistler üretimi pazarların yeni koşullarına uyarlamak zorunda kaldı. Bunu gerçekleştirmek ve karşılaşmış oldukları sorunları çözebilmek için, Gorz’a göre, kapitalistlerin önünde iki çıkış yolu vardı. Bir taraftan henüz ele geçiremedikleri pazarları ele geçirmeye çalışırken, diğer taraftan üretimi, yeni üretim teknolojilerinden yararlanarak ‘esneklik’ ilkesine dayalı olarak yeniden örgütlemeleri gerekiyordu.

Toyotizm, pazarların durgunluk ve gerilemeden kaynaklanan yeni taleplerinin ortaya çıkmaya başladığı koşullarda geliştirildi. Savunucularının bütün iddialarına ve yeminlerine karşın, Toyotizm ne Fordizmin mantığını temel olarak sorgulamayı ne de sınıf ilişkilerini ve değer yasasını ortadan kaldırmayı amaçlıyor. Bütün iddiaların tersine, Toyotizm artık pazarların taleplerine cevap vermeyen eski statik ve kemikleşmiş üretim örgütlenmesini ‘küreselleşmiş’ pazar koşullarına uygun olarak ‘esneklik’ ilkesine göre yeniden düzenlemek istiyor. Diğer taraftan, kâr oranını mümkün olan en yükseğe çekmek amacıyla Fordizm çerçevesinde neredeyse çılgınlık düzeyine varmış olan askerî ilkelere göre örgütlenmiş hiyerarşik kontrol sistemini ve bütün üretim sürecini emekçileri üretimin planlanma sürecine dâhil ederek yeniden düzenlemeyi amaçlıyor. “Emekçiler yaptıklarını anlamalıdır. Daha iyisi, üretimin bütün akışı ve tamamlama sisteminin hepsi onlar için (ilkel bakımdan) şeffaf bütünlük arz etmelidir. Onun için sorumluluk

805 Gorz, A., *Arbeit zwischen Misere und Utopie (Sefalet ve Ütopya Arasında Emek)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s. 42.

806 Zinn, “Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren”, s. 40.

807 “Fordizm çağdaştı, çünkü canlı emek ile sermayenin özgün çıkarları arasındaki antagonizmayı kabul ediyordu”, Gorz, *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, s. 55.

808 Age, s. 42-43.

809 Zinn, “Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren”, ss. 47-48.

üstlenmelidirler, kendilerini onun efendisi haline getirmelidirler ve efendisi olarak hissetmelidirler.”⁸¹⁰ Emekçiler, eskiden olduğunun aksine, üstlerinden emir beklemeden üretim sürecinde ortaya çıkan eksiklikler, aksaklıklar ve ürünün kalitesinin iyileştirilmesi hakkında kendi başlarına düşünmelidirler. Bunu yaparken üretkenliğin artırılması, ürünün kalitesinin iyileştirilmesi için diğer emekçilerle beraber uyum ve iletişim halinde gerekli girişimlerde bulunmalıdırlar. Toyotizm, Taylorizm paradigması çerçevesinde hüküm süren yalnızlaştırılmış emekçi düşüncesini ortadan kaldırıp yerine koordinasyon, işbirliği ve iletişim yeteneği olan emekçi düşüncesini koymak istemektedir. Yani üretimin emekçiler tarafından kendi başlarına örgütlenmesi ve kontrol edilmesi Toyotizmin temel sloganıdır. Fakat hemen belirtmek gerekiyor ki, emekçileri üretim sürecinin özgür özneleri haline getirmek kapitalistlerin istek ve arzularının kesinlikle dâhilinde değildir. Kapitalistlerin Toyotizm çerçevesinde bu türlü girişimlerde bulunmalarının en önemli nedenlerinden birisi, emekçilerin bünyesel becerilerinin yanında düşünsel yeteneklerini de değerlendirme sürecine akıtmak ve böylece üretim araçlarının gelişmesi sonucu, artık, bir oranda ‘gereksizleşen’ orta yönetim tabakasını ortadan kaldırmak istemeleridir.

Toyotizm çerçevesinde önerilen yeni üretim yöntemi, emekçilere üretimin kendileri tarafından belirlenmesi ve üretim sürecinin emekçiler tarafından kendi başına kontrol edilmesi vaadinde bulunuyor. Bu vaade göre emekçiler kendilerini işlemiş oldukları üretim nesneleriyle özdeş hissetmelidirler. Örneğin, Gorz’a göre, Toyotizmin bu amacı onun kurtuluşçu bir yanına işaret ediyor. Ama Toyotizmi kurtuluşçu üretim öğretisiyle karıştırmamak gerekir. Çünkü bu yeni üretim yöntemi çerçevesinde emekçiler ile işlemiş oldukları üretim nesneleri arasında oluşacağı vaadedilen özdeşleşme ilişkisi, kapitalistler tarafından tanımlanmış olan cemaatçi bir talep ile takviye ediliyor. Bu talebe göre, emekçiler kendilerini aynı zamanda istihdam ettikleri tekelle de özdeş hissetmelidirler ve kendilerini ona koşulsuz olarak feda edebilmelidirler. Yani Toyotizm çerçevesinde gerçekleştirilmek istenen özdeşleşme ilkesi emekçilerden “kendilerini bütün duygu ve düşünceleriyle işyerine *adamaları* için, kendi isteklerinden ve gerekirse yaşamlarından, kişiliklerinden tamamiyle vazgeçmelerini”⁸¹¹ beklemektedir. Kısacası emekçilerden beklenen özdeşleşme, bütün toplumla özdeşleşme şöyle dursun, işlemiş oldukları ürün nesnesiyle bile özdeşleşme değildir; emekçilere karşı formüle edilen özdeşleşme beklentisi çalıştıkları işyeriyle sınırlı olan bir ‘*corporate identity*’dir. Bundan dolayı, Gorz’a göre, Toyotizm çerçevesinde formüle edilen otonomi ilkesi ve kendi kişiliğinden feragat etme beklentisi birbirine taban tabana zıttır. Zira sermaye, emekçilerden bir taraftan danışmalarını, düşünmelerini, planlamalarını ve tartışmalarını, kısacası üretimin otonomi özneleri durumuna gelmelerini beklerken, diğer taraftan bu otonomiye önceden saptanmış amaçların gizli alanların hizmetiyle sınırlamalarını istemektedir.⁸¹² Bu çelişkiyi Maurizio Lazzarato şöyle tanımlıyor: “Özne olun!, diye çınlıyor yeni emirin sesi Batı toplumlarının her yerinde. (...) herkes kendisini dışavurmalıdır, konuşmalıdır, birbiriyle anlaşmalı, işbirliği yapmalıdır. (...) Ama iletişim ilişkisi hem içerik hem de biçim bakımından tamamiyle belirlenmiştir.” Bundan dolayı özne “kodlanabilen ve yeniden kodlanabilen basit bir düzenleyicidir. (...) İletişim ilişkisi aslında ona tam da özgünlük kazandıran şeyi (özne olma hakkını, –DG) bertaraf ediyor.”⁸¹³

810 Gorz, *Arbeit zwischen Miesere und Utopie*, s. 45.

811 *Age*, s. 45 (vurgular Gorz’a ait).

812 *Age*, s. 57.

813 *Age*.

Üretkenliğin artması sonucu insanlar doğrudan maddî üretim zorunluluğundan sürekli kurtuluyor. Bundan dolayı, aktif nüfusun hep artan bir kısmı, birinci ve ikinci sektörden üçüncü sektöre akıyor. Son yıllarda işaret edilen, hizmet sektörünün büyümesinin nedeni budur. Bu gelişmeye paralel olarak çalışma koşullarının 'esnekleştirilmesi' yaşanıyor. Çalışma koşullarında yaşanan bu gelişmenin kendisini dışavuruş biçimi, gözlenen çelişkiler ve çarpıklıklar özel olarak emeğin ve genel olarak toplumsal ilişkilerin hâlâ salt değer teorisi açısından ele alındığını gösteriyor; üretkenliğin artışından kaynaklanan sorunların kapitalist toplum koşullarında nasıl 'çözöldüğünü' ve nasıl çözülebileceğini ele veriyor. Zira kapitalistler yeni üretim araçlarını üretime öyle bir biçimde sokuyor ki bu, bir taraftan aktif nüfusun yeni bir kısmını sadece üretken etkinlikten değil, neredeyse bütün toplumsal etkinliklerden dışlıyor. Diğer taraftan, iş zamanı istihdam etme 'şansına' sahip olanlar için neredeyse 19. yüzyılın çalışma koşullarını andıracak bir şekilde artırılıyor.

Ama eğer emek, değer teorisine dayalı bakıştan kurtarılmış olsaydı, toplumsal emek toplumun bütün aktif elemanlarına yeteneklerine göre dağıtılıp, herkese çalışma olanağı sunulabilirdi. Böylece üretkenliğin artması sonucu artan 'boş zaman' toplumun bütün ferdlerine dağıtılıp başka etkinliklere katılma ve kendilerini çok yönlü geliştirme olanağı sunardı. Bu durumda iş zahmetli ve çileli etkinlik olmaktan çıkıp herkesin zevkle yaptığı bir etkinliğe dönüşürdü. Ama değer yasasının hâkim olduğu koşullarda toplumun aktif kesiminin bir bölümü üretken etkinlikten dışlanıyor ve böylece diğer toplumsal etkinliklere katılma olanağı da ellerinden alınıyor. Değer yasasına dayalı kararlar sonucu toplumun işsiz kalan kesimi yeterince 'boş zamana' sahip oluyor, ama kendilerini geliştirmenin alt yapısını oluşturan maddî olanaklardan yoksun kalıyor. Buna karşın, iş zamanının artırılması sonucu toplumun üretken etkinlikte bulunma şansına sahip olan kesiminin boş zamanı neredeyse tamamiyle elinden alınmaktadır. Buna ek olarak esnek çalışma adı altında üretimin yapısında yapılan değişiklikler sonucu herkes bir işten başka bir işe koşturmak zorunda kalıyor. Bu, sadece bugün değer yasasının hüküm sürdüğü esnek çalışma koşullarında yaşanan bir zaman dualizmi değil.⁸¹⁴ Aksine, kendisini kapitalist toplumun bütün tarihinde değişik biçimlerde gösteren ve Smith'in ve Marx'ın uzun uzun çözümlmek ve tartışmak zorunda kaldığı bir zaman dualizmidir. Verilen kararların tek dayanağı değer yasası olan kapitalizm koşullarında zamanın başka türlü yapılandırılması da mümkün değildir.

814 Çalışma koşullarının esnekleştirilmesi ve müskülleştirilmesi üzerine bugün yaşanan tartışmalarda Warnfried Dettling ve Oskar Negt zaman sorununa işaret eden birkaç düşünür arasında bulunuyor. Dettling, zaman sorununu, yaşamın düzenlenmesi ve planlanması açısından ele alırken, Negt, soruna tahakküm ilişkileri açısından yaklaşıyor. Negt'in Foucault'dan etkilenen tahakküm teorisine ve Kant ile Marx arasında kurmuş olduğu eklektik ilişkiye karşı oldukça eleştirel bir duruşum olmasına karşın, bu konuda yapmış olduğu çalışmanın dikkate alınması gerektiğine düşünüyorum (bkz. Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, ss. 142-167). Dettling'in yer yer cemaatçı toplum düşüncesinden hareket eden çözümlemelerine katılmasam da, çözümlemesinde belli bir orijinallik sergilemesinden dolayı buraya aktarıyorum: "Gelecekte daha çok insan daha çok zamana sahip olacak, bazıları kendi isteklerine karşı (işsizlik), çoğu doğal eğilim sonucu: Yaşam zamanında iş zamanı, günün, haftanın, ayın saatlerinde iş zamanı daha da gerileyecektir.

Buna karşın gelecekte çok insanın, kendileri ve hatta toplum açısından önemli ve değerli olan çok şey için çok az zamanı olacak. Bu zaman sorunu birçokları için gelecekte daha vahimleşecektir. Bir kısmı ayakta durabilmek için zaman bakımından daha çok teşvik edilecektir. Diğerleri zamanlarıyla ne yapacaklarını bilemeyeceklerdir. Ekonomi ve kapitalistlerin değer verdiği, hareketli, esnek ve çok yönlü kullanılabilen insan aynı zamanda bütün toplumsal sorumluluklarını, zaman planlamasında aile, çocuklar ve annesine ve babasına karşı sorumluluklarını 'yük' olarak bir tarafa atmış insandır. Bu durum zamanın eşitsiz bir şekilde dağıtılmasından dolayı daha da vahimleşmektedir: Yaşamın değişik evreleri, toplumdaki değişik gruplar ve kuşaklar arasında. Yaşlılar, işsizler, çocuksuz ev kadınlarında zaman bolluğu var iken, diğerlerinde zaman yoksulluğu vardır" W. Dettling, "Diesseits und jenseits der Erwerbsarbeit", *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, J. Kocka ve C. Offe (yay.), Campus Verlag, Frankfurt/New York, s. 209.

Sınırsız piyasa ilişkilerini Smith'e dayanarak ne pahasına olursa olsun savunmaya çalışan neoliberallerin aksine o, Marx'ın deyimiyle bir bilimcidir.⁸¹⁵ Neoliberaller, ancak Smith'in bu bilimci olma özelliğini bertaraf ettikten sonra ona dayanabilirler. Zira neoliberallerin aksine Smith'in kapitalist toplumun sınıflı yapısına ilişkin analizleri, çok daha derin ve bundan çıkarmış olduğu sonuçlar çok daha tutarlıdır. Örneğin kapitalist toplumun zaman yapısı üzerine yapmış olduğu analizleri bugün bile son derece önemlidir. "Uygar ve ticaret toplumunda sıradan halkın eğitimi, kamuoyunun dikkatini bazı mevki ve zenginlik sahibi olanların eğitiminden daha çok gerektirmektedir. Mevki ve zenginlik sahibi olanlar dünyada kendilerine özgünlük kazandıran işlerine, mesleklerine veya ticaretlerine atılırken yaşları genel olarak onsekiz veya ondokuz."⁸¹⁶ Smith, bu saptamayı yaptıktan sonra şöyle devam ediyor: "Mevki ve zenginlik sahibi olanların yaşamlarının büyük bir bölümünü geçirdikleri işleri de umumî halkının tersine basit ve tekdüze değil. İşlerinin hemen hepsi son derece çapraşık ve çalışırken ellerinden çok kafalarını kullanıyorlar. Bu tür işlerde çalışanların kavrama yetenekleri, kullanılmadığı için uyuşması mümkün değil. Bunun dışında mevki ve zenginlik sahibi olanların işleri kendilerini sabahdan akşama kadar bezdirecek türden değil."⁸¹⁷ Smith'in bu gözlemleri çok açık bir şekilde anlaşıldığı için, ayrıca yorumlanmasına gerek yoktur sanırım.

Bu gözlemlerinden sonra, Smith, kapitalist toplumda kamuoyunun dikkatinin ve kaygısının neden "mevki ve zenginlik sahibi olanlardan" daha çok umumî halkın (*common people*) eğitimine çevrilmesi gerektiğini daha ayrıntılı olarak gerekçelendiriyor. "Onlar ("mevki ve zenginlik sahibi olanlar", -DG) kendilerini, yaşamlarının önceki kesitinde temellerini attıkları veya tadına vardıkları yararlı veya dekoratif bilginin *her alanında* mükemmelleştirebilecekleri epeyce zamana sahipler."⁸¹⁸ Ama "common people"ın, yani "bütün insanlığı omuzlarında" taşıyan emekçilerin durumu nedir? Onlar bu "yükü katlanacak durumda değil" ve bundan dolayı bu yükün "ağırlığı altında gömülmüşlerdir" ve "geride kalanların" yaşam kaynağını sağladıkları "yerin en alt katna itilmişlerdir."⁸¹⁹ Bundan dolayı "umumî halkın durumu başka türdür" tamamiyle. "Onların eğitim için ayıracak çok az zamanı var. Anaların babaların onları bebekliklerinde dahi besleyecek durumları yoktur. Çalışabilecek duruma gelir gelmez (altı yedi yaşında, -DG) hayatlarını kazanmak için bir işte çalışmak zorundalar. Genellikle bu işleri de o kadar basit ve tekdüze ki, kavrama yeteneklerini kullanabilecek çok az olanak sunuyor; aynı zamanda işleri hem tekdüze ve o kadar zor ki onlara çok az boş zaman ve başka şeylerle uğraşmak hatta başka bir şey hakkında düşünmek konusunda dahi daha da az eğilim bırakıyor."⁸²⁰

Marx, Smith ile tamamiyle uyum içinde, *Ücret, Fiyat ve Kar* adlı çalışmasında zamanı insanın kendisini gerçekleştirdiği "mekan" olarak tanımlamaktadır. "Uyku, yemek yemek vs. gibi salt fiziksel kesintilerin dışında, boş zamanı olmayan, bütün yaşamı kapitalist için yapılan işi tarafından yutulan bir insan bir yük hayvanından daha az bir şeydir. O, yabancı zenginlik üreten salt bir makinedir, bünyesel olarak kırılmış ve düşünsel olarak hayvanlaşmıştır."⁸²¹ Marx, haklı olarak, bütün tarihsel ilerlemelere karşın, insanlığın,

815 Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, s. 20; *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirisi Bir Tahlil*, s. 23.

816 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 784.

817 *Age*.

818 *Age* (vurgular bana ait).

819 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 341.

820 Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 784-785.

821 Marx, *Lohn, Preis und Profit (Ücret, Fiyat ve Kâr)*, Marx-Engels-Werke, c. 16 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1989, s. 144.

kapitalist toplum çağında içine düşmüş olduğu bu barbarlıktan kurtulmasının, çelişki teorisinden yola çıkmalarına rağmen klasik ekonomi politikçilerin yaptığı gibi, kapitalistlere yöneltilen bir takım ahlakçı çağrılarla mümkün olamayacağını vurguluyor. Çünkü Marx'a göre "eğer durdurulmaz ise, sermaye merhametsiz ve şefkatsizce işçi sınıfını bu en aşağılayıcı durum içine itme eğilimi içindedir".⁸²²

Smith'in ve Marx'ın kapitalist toplumun zaman yapısını analiz ettikleri 18. ve 19. yüzyıldan beri verilen ve sıkça kanlı boyutlar alan mücadeleleri sonucu işçi sınıfının lehine önemli değişiklikler oldu. Ama kapitalistler emekçilerin zamanı üzerinde sınırsız tasarruf hakkına sahip olma iddialarından hiç vazgeçmemişlerdir. Onlar iş koşullarını esnekleştirerek emekçiler üzerinde sınırsız tasarruf hakkına sahip olmak, onları istedikleri zaman ve istedikleri alanda çalıştırmak istemektedirler. Üretimin içeriğini sadece kendileri saptarken, işçileri her alanda çalıştırabilmek için onlardan kendilerini çok yönlü eğitmelerini beklemektedirler. Adam Smith, kapitalizmin henüz manüfaktür aşamasında bulunduğu 18. yüzyılda, üretkenliğin ancak işçilerin üretimin basit bir bölümü üzerinde yoğunlaştığı oranda gerçekleşebileceğinden hareket ediyordu. 20. yüzyılın başlarında, yani takriben 150 yıl sonra kapitalizmin artık tekelci aşamasına ulaştığı dönemde Taylorizm de hâlâ aynı düşünceden hareket ediyordu. Emekçiler ömürleri boyunca üretim şeridinin başında neredeyse salt birkaç ağır ama basit hareketle sınırlı olan hep aynı işi yapmak zorundaydılar. Bu koşullarda emekçiler kendilerini ancak tek yanlı geliştirebilirlerdi ve belli bir zaman sonra başka birşey yapma yeteneklerini de tamamiyle yitirmek zorunda kalıyorlardı.

Çalışma koşullarının esnekleştirilmesi işte Smith'ten bu yana hüküm süren bu paradigmayı bir nevi parçalıyor ve emekçileri çok yönlü çalıştırabilmeyi amaçlıyor. Böylece emekçiler kendilerini çok yönlü geliştirdikleri için en azından üretken etkinlikleri çerçevesinde çok yönlü istihdam ettirilebilirler. Bu koşullarda emekçilerin bütün sorunlara karşın kişiliklerini de çok yönlü geliştirmeleri neredeyse kaçınılmaz, ama bu kapitalistlerin amacı dâhilinde değil kuşkusuz. Onların tek amacı, emekçileri çok yönlü çalıştırabilme olanağına kavuşarak, çok daha az işgücüyle çok daha fazla üretmektir. Diğer taraftan sınırsız tam gün iş akitlerinin yerine sınırlı ve yarım gün iş akitlerini geçirmek istiyorlar çalışma koşullarını esnekleştirerek. Yarım gün esnek iş akitlerinin ne oranda yaygınlaşacağını şimdiden kestirmek pek mümkün gözüküyor. Ama bunların normal iş akitlerinin yanında iş hayatında önemli bir rol oynayacağını ve emekçilerin hayatını daha da zorlaştıracağını şimdiden kesinlikle söyleyebiliriz. Başka kelimelerle söyleyecek olursak; geri bırakılmış olan ülkelerde zaten onlarca yıldan beri geçerli olan iş koşulları emperyalist metropollere de taşıyor artık. Birçok başka konuda olduğu gibi, bu konuda da geri bırakılmış ülkeler birer laboratuvar olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı çalışma koşullarının esnekleştirilmesini adlandırmak ve anlatmak için Almancada "Brezilyalılaştırma" kelimesi üretilmiştir. Çoğunluğu kadınlardan oluşan emekçilerin birçoğu, yarım gün iş akitleri kabul etmek zorunda oldukları için aynı gün birçok işyerinde birden çalışmak zorunda kalıyorlar. Bu çok yönlü etkinlik emekçilere toplumda kuşkusuz daha geniş bir etkinlik alanı sunuyor; bu onlara toplum hakkında kuşkusuz daha kapsamlı bir düşünceye sahip olma ve daha kapsamlı bir kişilik geliştirme olanağı veriyor. Ama oluşan bu çok yönlü kişilik bütünlüklü bir kişilik değil. Çünkü her firma veya fabrika birbirinden kopuk ve bütüne karşı bütünlüklü bir birlik oluşturduğu için, birçok işte

çalışmak zorunda olan emekçilerin geliştirdiği kişilik parçalı bir bütünlük oluşturma özelliği taşıyor. Bundan dolayı Richard Sennet iş dünyasında son yıllarda gözlenen bu gelişmenin sadece olumsuz yanını görse de kitabının İngilizce başlığı bu gelişmeyi oldukça çarpıcı bir şekilde anlatıyor kanımca. Sennet'in kitabı *The Corrosion of Character* başlığını taşıyor ve karakterin çürümesi anlamına geliyor.⁸²³

Kısacası, kârı artırma ilkesi ve değer yasası iş ilişkilerinin esnekleştirildiği çağda da sorgulanmamaktadır. Aksine kapitalistleri, tam gün çalışma akitleri olması durumunda işçileri çok yönlü çalıştırmaya iten tam da hüküm süren değer yasasının kendisidir. Bu yasa onları diğer taraftan üretim sürecini yeniden düzenlemeye ve çok sayıda işçiye yarım gün çalıştırmaya zorluyor. Yine bu yasadaki dolayı üretimin içeriğinin emekçiler tarafından saptanmasından bahsetmek mümkün değildir. Yukarıda da işaret ettiğim gibi, kapitalistler dünya çapında değişen piyasa koşullarında ya eski üretim yöntemine tamamiyle geri dönüyorlar ya da eski üretim yöntemiyle yeni üretim yöntemi arasında bir yol izliyorlar. Son yıllarda hem Toyotizm çerçevesinde kazanılan deneyimler ve hem de iş ilişkilerinin esnekleştirilmesi çerçevesinde gözlenen gelişmeler, üretim araçları üzerinde özel mülkiyet sürdüğü sürece üretimin gerçek özneleri olan emekçilerin kurtuluşundan ve üretim ilişkilerinin özgürleşmesinden bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Zira kapitalist toplum çağında değer yasasına ve emeğin salt nicel bir kategoriye indirgenmesine temel oluşturan tam da üretim araçlarının üzerinde özel mülkiyet ilkesinin hâkim olmasıdır. Bundan dolayı, Marx'ın doğru olarak emek-sermaye çelişkisi olarak saptadığı kapitalist toplumun bu temel çelişkisi çözülmediği sürece üretim ilişkilerinden kaynaklanan yukarıda işaret etmiş olduğum sorunların gerçek bir çözüme kavuşturulması beklenemez.

Üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin sürdüğü koşullarda "daha iyi bir işbölümünün ve dağıtımının"⁸²⁴ ve böylece tam istihdamın⁸²⁵, yani işsizliğin bulunmadığı ve 'boş zamanın' herkese eşit ve adil olarak dağıtıldığı koşulların sağlanabileceğinden yola çıkacak olsak bile, bu, emeğin içeriğinin ve böylece emeğin öznesi olan emekçinin yabancı olarak belirlenmesi sorununa temel bir çözüm üretmeyecektir. Bu sorun, Friedrich Kambartel'in önerdiği gibi, belli bir toplumsal değer üreten, örneğin aile içi işlerin toplumsal olarak tanınıp ücretli emeğe dönüştürülmesi durumunda da çözülemeyecektir. Böyle bir girişim ücretli emek ilişkilerini ve değer yasasını ortadan kaldırmak şöyle dursun daha da yaygınlaştıracaktır.⁸²⁶ Ulrich Beck'in önermiş olduğu "yurttaşlık işi" önerisi de, yani işsizlerin, devletin ve diğer kurumların çözemediği sorunların çözümü için çalıştırılması da duruma bir çözüm üretmeyecektir.⁸²⁷ Kuşkusuz, çoğu hâlâ kadınlar tarafından yapılan ev işlerinin ücretli emek olarak tanınması ve bazı önlemler sonucu bütün insanlara bir iş sağlanması ve böylece toplumsal zenginlikten pay almalarının sağlanması, kapitalist toplum koşullarında bile olsa, bir ilerleme olarak görülebilir. Ama ne Kambartel'in önerisi ne de Beck'in önerisi, değer teorisini temel ve çıkış noktası aldıkları için, üretimden kaynaklanan sorunlara birer gerçek çözüm önerisi olarak görülebilir. Zira

823 Bkz. Sennett, R., *Der flexible Mensch - Die Kultur des neuen Kapitalismus (Esnek İnsan – Yeni Kapitalizmin Kültürü)*, Berlin Verlag, Berlin, 1998.

824 Ricardo, *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, s. 80.

825 Karl G. Zinn'e göre kapitalist üretim biçiminin hüküm sürdüğü koşullarda "barış ekonomisi" çerçevesinde tam istihdam mümkün değildir. Bu, ancak savaş ekonomisi çerçevesinde mümkündür. (Zinn, "Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren", ss. 45-48.)

826 Kambartel, F., "Arbeit und Praxis: Zu den methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte" ("Emek ve Praksis: Güncel Bir Tartışmanın Yöntemsel Temelleri Üzerine"), *Philosophie und Politische Ökonomie (Felsefe ve Ekonomi Politik)* içinde, Wallenstein Verlag, Göttingen, 1998, s. 75.

827 Beck, U., *Schöne neue Arbeitswelt - Vision: Weltbürgergesellschaft (Güzel Yeni İş Dünyası – Vizyon: Dünya Urttaş Toplumu)*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York, 1999, ss. 128-133.

bu tür salt ‘reformcu’ öneriler, yukarıda Marx’tan yola çıkarak tanımlamaya çalıştığım temel toplumsal sorunların kaynağı, toplumsal ilişkilerin kapitalist kâr mantığına göre düzenlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Toyotizm adı altında uygulanmaya konulan yeni üretim yönteminin uygulamasından kazanılan deneyimlere göre Kambartel’in, özel mülkiyet ilişkilerine dokunmadan üretim birimlerinin “üretenlerin sorumlu topluluğuna” dönüştürülmesi önerisinin uygulanması ya mümkün değildir ya da sadece üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduranların lehine uygulanabilecektir. Çünkü yukarıda da Marx’tan yola çıkarak gösterdiğim gibi piyasa ilişkileri temel olarak her şeyi nicele indirgeyen ilişkilerdir. Bu ilişkileri bir takım nitel kriterlere bağlamak istemek bu ilişkileri gereksinim ilkesine göre köklü olarak dönüştürme istemiyle eşanlama gelmektedir. Ama Kambartel her şeyi nicele indirgeyen ve özgünlükleri bastıran piyasa ilişkilerinin soyutlayıcı mantığına dokunmadan bu mantığı bir takım nitel kriterlere bağlamak istiyor. Kısacası, son çeyrek yüzyıl zarfında Toyotizme karşı formüle edilen beklentilerden ve bu ad altında uygulanan yeni üretim yönteminden kazanılan deneyimlerden yola çıkacak olursak, piyasa ilişkileri zarfında ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete dokunmadan emeği kurtarma girişimi, Hermann Kocyba’nın belirttiği gibi, “yabancılaşmanın yanlış olarak ortadan kaldırıldığı” bir duruma götürecektir.⁸²⁸

828 Bkz. Kocyba, H., “Die falsche Aufhebung der Entfremdung - Über die normative Subjektivierung der Arbeit im Postfordismus” (“Yabancılaşmanın Ortadan Yanlış Kaldırılışı – Postfordizmde Emeğin Normatif Öznelleştirilmesi Üzerine”), *Psychoanalyse und Arbeit - Kreativität, Leistung, Arbeitsstörungen, Arbeitslosigkeit (Psiko Analiz ve Emek – Yaratıcılık, Performans, İş Rahatsızlıkları, İşsizlik)* yay. Mathias Hirsch, Göttingen, 2000, s. 13-26.

Kaynakça

1. Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
2. Backhaus, H.-G., "Einige Aspekte des Marxschen Kritikbegriffs im Kontext seiner ökonomischen-philosophischen Theorie", *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça ira-Verlag, Freiburg, 1997.
3. Beck, U., *Schöne neue Arbeitswelt Vision: Weltbürgergesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York, 1999.
4. Bernal, J. D., *Science in History* (Almanca), Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1970.
5. Dettling, W., "Diesseits und jenseits der Erwerbsarbeit", *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Kocka, J. ve Offe, C. (yay.), Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2000.
6. Engels, F., *Dialektik der Natur*, Marx-Engels-Werke, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
7. Giarini, O. ve Liedtke P. M., *Wie wir arbeiten werden - Der neue Bericht an den Club of Rome*, Wilhelm Heyne Verlag, München, 1999.
8. Gorz, A., *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
9. Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review*, Winter 1991-1992, 87, Edinburgh University Press, Edinburgh.
10. Hartmann, N., *Die Erkenntnis im Licht der Ontologie*, Meiner Verlag, Hamburg, 1982.
11. Hess, H., "Recht der Arbeit", *Ökonomische Schriften*, Hoster, D. (yay.), Melzer Verlag, Darmstadt, 1972.
12. Kambartel, F., "Arbeit und Praxis: Zu den methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte", *Philosophie und Politische Ökonomie*, Wallenstein Verlag, Göttingen, 1998.
13. Klaus, G. ve Buhr, M., "Ontologie", *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1971.
14. Kocyba, H., Die falsche Aufhebung der Entfremdung - Über die normative Subjektivierung der Arbeit im Postfordismus, in: Psychoanalyse und Arbeit Kreativität, Leistung, Arbeitsstörungen, Arbeitslosigkeit, hg. von Mathias Hirsch, Göttingen, 2000, S. 13-26.
15. Lenin, W.I., "Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus", *Lenin-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
16. Lensink, J., "Ontologie", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 3, Sandkühler, H.-J. (yay.) Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
17. Locke, J., *Two Treatises of Government*, Laslett, P. (yay.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
18. Lukács, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, Darmstadt/Neuwied, 1984.
19. Lukács, G., "Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie", *Über die Vernunft in der Kultur – Ausgewählte Schriften 1909-1969*, Leipzig, Verlag Philip Reclam jun, 1985.
20. Marx, K., *Das Elend der Philosophie*, Marx-Engels-Werke, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
21. Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werke, cilt 13, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

22. Marx, K., "Engels'e 24 Ağustos 1867 tarihli mektup", *Marx-Engels-Werke*, cilt 31, Berlin: Dietz Verlag, 1986.
23. Marx, K., *Theorien über den Mehrwert* (Vierter Band des "Kapitals"), Marx-Engels-Werke, cilt 26, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
24. Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, Marx-Engels-Werke, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
25. Marx, K., *Lohn, Preis und Profit*, Marx-Engels-Werke, cilt 16, Dietz Verlag, Berlin, 1989.
26. Marx, K., *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Bilgi, A., Sol Yayınları, Ankara, 1993.
27. Negt, O., *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl Verlag, Göttingen, 2001.
28. Ricardo, D., *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, Metropolis-Verlag, Marburg, 1994.
29. Sennett, R., *Der flexible Mensch - Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin Verlag, Berlin, 1998.
30. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, cilt 1, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
31. Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, cilt 2, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
32. Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
33. Smith, A., *Essays on Philosophical Subjects*, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
34. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
35. Smith, A., "Considerations Concerning the First Formation of Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.
36. Smith, A., *Ulusların Zenginliği* (çev.: A. Yunus ve M. Bakırcı), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.
37. Volf, M., *Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, Chr. Kaiser Verlag, Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag ve München, 1988.
38. Wood, A. W., "The Marxian Critique of Justice", *Marx, Justice and History: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Cohen, M., Nagel T. ve Scanlon T. (yay.), Princeton University Press, New Jersey, 1980.
39. Zinn, K.-G., "Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren", *Arbeit im Umbruch: Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von Morgen*, Brieskorn, N. ve Wallacher, J. (yay.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999.

13

Karl Marx'ın

Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle İlişkisi Üzerine

*Eğer adaletsizlik olmasaydı adaletin ismini
bilmezlerdi.*

Herakleitos

*Dostların bulunduğu yerde adalete gerek
yoktur.*

Ama adillerin buna ek olarak dostluğa ihtiyacı var.

Ve adil olanda en adil olan dostlar arasında olandır.

Aristoteles

1 1970'li ve 1980'li yıllarda İngilizce konuşulan dünyada, Marksizm üzerine, Fransızca ve Almanca konuşulan dünyalardakinden farklı bir tartışma gelişti. Fransızca ve Almanca konuşulan dünyada neredeyse hiçbir rol oynamayan bu tartışmanın merkezinde Marx'ın ahlak felsefesi ve adalet teorisiyle olan ilişkisi bulunuyordu. İngilizce konuşulan dünyadan farklı olarak Fransızca konuşulan dünyada yapılan tartışmalarda, yapısalcı felsefenin etkin olması nedeniyle Marx'ın eserindeki sistem-özne ilişkisi öne çıkmıştır. Almanca konuşulan dünyada ise, sistemler arası rekabetin en dolaysız bir şekilde yaşanmasından ve idealist felsefenin Kant'tan bu yana köklü geleneklere sahip olmasından dolayı, bir taraftan Marx'ın idealist felsefeyi nasıl aştığı en ince ayrıntısına kadar gün ışığına çıkarılmıştır; diğer taraftan Hegel'den beri gündemde bulunan ama özellikle Marx'ın gençlik yazılarının 1970'li yıllarda Almanya'da yayınlanmasıyla yeniden canlanan 'yabancılaşma' (Alm. "Entfremdung", İng. "Alienation") ve 'tanıma'/'tanınma' (Alm. "Anerkennung", İng. "Recognition") teorilerinin Marx'ın eserindeki yeri üzerine köklü tartışmalar yapılmıştır.

Birbiriyle yakından ilişkili olan ve birçok tartışmanın iç içe geçtiği bu üç farklı dünyada yaşanan tartışmalarda gözlenen bütün farklılaşmaya karşın tartışmaların etrafında döndüğü soru, Marksist teorinin niteliğine veya neliğine ilişkindir. Marksist teori nasıl bir teoridir? Bu teorinin kurtuluşçu olduğunda hemen herkes birleşiyor. O halde, tartışılan soru, kurtuluşçu olan bu teorinin nasıl bir kurtuluş teorisi olduğuna dairdir.

Bu farklı dünyalarda vuku bulan tartışmalarda soruna farklı açılardan yaklaşılmasının

birçok nedeni vardır. Farklı entelektüel gelenekler, siyasal tarih ve durum, toplumsal gelişmeler ve koşullar, işçi ve sendikal hareketin ihtiyaçları ve sorunları; bütün bunlarla değişik biçimde ve düzeyde organik olarak ilişkilendirilmiş olan Marksist teorinin karşı karşıya bulunduğu sorunlar her alanda Marksizmin farklı boyutlarının öne çıkmasına ve tartışılmasına yol açmıştır. İngilizce konuşulan dünyada Marksizmin ahlak felsefesi ve adalet teorisiyle ilişkisinin öne çıkmasının felsefi ve siyasi olmak üzere iki önemli nedeni vardır. *Birincisi*; felsefi bir anlayış olarak kökleri ta 16. ve 17. yüzyıllara kadar gerilere giden analitik felsefenin 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarından itibaren pragmatizmin resmi felsefi görünüşe bürünmesiyle İngilizce konuşulan dünyaya kesin olarak hâkim olması. *İkincisi*; 1980'li yıllarda ABD'de Reganomi, Britanya'da Thatcherizm olarak adlandırılan neo-liberal politikaların uygulanmaya başlamasıyla vuku bulan kızgın paylaşım kavgalarının ve çatışmalarının gündeme gelmesi.

Bu üç dünyada yürütülen tartışmaları, hak ettikleri gibi bütün karmaşık sorunlarıyla, ortaya çıkan değişik duruşların arasındaki çelişki ve geçişleriyle, her bir duruşun kendi içlerinde oluşan yelpazeleri ve farklılaşmalarıyla, Marksist teorinin tarihsel gelişimi açısından sergilenen yeni bakış açılarıyla ele almak bu kısa yazının kapsamını çok aşacaktır. Bu nedenle, bu kısa araştırma yazısında özellikle İngilizce konuşulan dünyada yaşanan tartışma ana hatlarıyla sergilenmeye ve bundan bazı sonuçlar çıkarılmaya çalışılacaktır.

İngilizce konuşulan dünyada Marx'ın genel eserinde ahlak düşüncesinin yeri ve önemi üzerine uzun zamandan beri yürütülen tartışmanın geçmişi 1930'lara kadar uzanıyor. Almanca konuşulan dünyada benzer bir tartışma daha önce 20. yüzyılın başında Yeni-Kantçı felsefi akımdan etkilenen ve akademik literatürde de "reformizm" olarak adlandırılan "ahlaksal sosyalizm" teorilerinin baş göstermesiyle yaşanmıştı. Fakat görebildiğim kadarıyla bu iki tartışma arasında en azından doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Tartışmanın merkezinde her ne kadar özel olarak Marx'ın ahlak felsefesi ve adalet teorisiyle ilişkisi bulunsun da, konu doğal olarak Marx'ın toplum ve devlet teorisini ve böylece kaçınılmaz olarak kapitalizm eleştirisinin niteliğine ilişkin çok daha genel olan soruyu da içeriyor. Yani, sorun, Marx'ın kapitalist toplumun eleştirisinin ahlakî ilkelere mi, yoksa genel bir adalet teorisine mi dayalı olduğu sorunudur. Tartışmada bu konular arasındaki yakın ilişki veya aralarındaki fark çok nadir olarak işlense de, bu konular, doğaları gereği birbirleriyle yakından ilişkili olan konulardır. Dolayısıyla Marx'ın ahlak felsefesinin ve adalet teorisinin niteliği ve bunların onun genel teorisi içindeki yeri üzerine yürütülen tartışma, birbirini koşullandıran iki farklı başlık altında yürütülen tek bir tartışmadır.

Tartışmada ortaya çıkan duruşları belgeleyen iki önemli okuma kitabı ("reader") ve bir araştırma yazısı bulunuyor. Söz konusu iki okuma kitabının birisi, *Marx and Morality* (Marx ve Ahlaklık) olup, K. Nielsen ve S. C. Patten tarafından yayınlanmıştır.⁸²⁹ Diğeri ise *Marx, Justice, and History* (Marx, Adalet ve Tarih) başlığı altında M. Cohen, T. Nagel und T. Scanlon tarafından yayına hazırlanmıştır.⁸³⁰ Bu iki okuma kitabına öngelen ve tartışmada sıkça gönderme yapılan iki kitap daha var. Bunlardan biri, R. C. Tucker'in kaleme aldığı *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Karl Marx'ta Felsefe ve Mit)⁸³¹, diğeri Eugena Kamenka'nın yayınladığı *The Ethical Foundations of Marxism*'dir (Marksizmin Etiksel

829 Bkz. Nielsen, K. ve Patten, S. C., *Marx and Morality* (Marx ve Ahlak), Guelph/Ontario, 1981.

830 Bkz. Cohen, M., Nagel T. ve Scanlon, T., *Marx, Justice, and History* (Marx, Adalet ve Tarih), New Jersey, 1980.

831 Bkz. Tucker, R. C., *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Karl Marx'ta Felsefe ve Mit), Cambridge, 1964.

Temelleri)⁸³². Bu yazımda bu son iki kaynağı dışarıda bırakıyorum. Bunun iki nedeni var. *Birincisi*; her iki kitap da benim incelediğim dönemin dışında kalıyorlar; *ikincisi* ve daha önemlisi, her iki kitap da 1960'lı yıllarda, Batı'da Marx araştırmasının, Marx ve Engels'in 42 ciltten oluşan eserlerinin (Marx-Engels-Werke, kısaca: MEW) 1950'li yıllarda yayınlanmaya başlamasından sonra Marx ve Engels'in eseri üzerine yapılan sistemli araştırmaların henüz başlamış olduğu yıllarda yayınlanmış ve bu nedenle sonraki araştırmalarda gösterildiği gibi Marx'ın temel düşüncelerine dair oldukça yanlış önkabüllerden hareket etmeleridir. Yukarıda sözünü ettiğim araştırma yazısı, Norman Geras'ın "The Controversy About Marx and Justice" ("Marx ve Adalet Üzerine Tartışma") adlı çalışmasıdır.⁸³³ Geras, bu çalışmasında tartışmayı bakış açılarına ve ileri sürülen nedenlere göre düzenlemeye ve bu bağlamda kendi düşüncelerini sergilemeye çalışmaktadır. Geras, 1992 yılında "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder" ("Marx'ı Adalet Taşımak: Bir İlave ve Cevap") başlığı altında tartışmaya dair yapılan yayınların yeni bir listesini yayınlamış ve tartışmanın ortaya yeni bir şey çıkarmadığını belirtmiştir.⁸³⁴

Yukarıda belirttiğim gibi, bütün tartışma Marx'ın kapitalist topluma yönelik formüle ettiği köklü eleştirinin bir ahlak ve adalet teorisine dayalı olup olmadığı üzerinedir. Bugün geriye bakarak şöyle bir belirleme yapabiliriz: Tartışma hala sürse de eski canlılığını, yoğunluğunu ve etkinliğini kaybetmiş durumda. Aynı belirlemeyi, Marx'ın ahlak teorisi üzerine yürütülen tartışma için de söyleyebiliriz. Bu konuda tartışmanın etrafında dönüp durduğu soru, Marx'ın ahlakçı olup olmadığı sorusudur. Bu bağlamda sorulması gereken soruyu şöyle de formüle edebiliriz: Eğer Marx, ahlakçı bir düşünür ise, bunun Marx'ın ideoloji kavramıyla ilişkisi nedir? Eğer Marx ahlakı ideolojik bir kavrayış olarak görüyorsa ve bundan dolayı kapitalizmi eleştirirken ahlak teorisini temel almayı reddeden bir düşünür ise, bu durumda insanın insan tarafından sömürüsü üzerine kurulu olan kapitalist toplumun Marx'a dayanarak eleştirilebilir mi ve eleştirilebilir ise bu eleştirinin mahiyeti nedir?

Konu üzerine 1960'lı yıllardan beri yayınlanan sayısız yazı ve kitabın ve bu yazılarda ve kitaplarda işlenen bütün konuların bu yazıda dikkate alınması mümkün değildir. Bu nedenle yukarıda andığım iki okuma kitabından ve başka yazarlar için bir nevi çıkış noktası durumunda olan yazılardan yola çıkarak bu ilginç tartışmayı genel hatlarıyla aktarmaya çalışacağım. Daha sonraki bölümlere bir perspektif sunması amacıyla Marx ve Engels'in konuya ilişkin düşüncelerini aktararak başlamak istiyorum.⁸³⁵

Marx ve Engels'e Göre Ebedî Ahlak ve Adalet İlkeleri Var mıdır?

Bilindiği gibi Marx, altyapı-üstyapı şeması olarak da anılan ve toplumu tüm kurumlarıyla ve iç ve dış ilişkileriyle bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koyma çabasından doğan ünlü altyapı-üstyapı ayrımını ilk olarak 1859 yılında yayınlanan *Ekonomi Politikin Eleştirisi* (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*) adlı eserine yazmış olduğu Önsöz'de yapmıştır. Söz konusu kitaptan neredeyse daha ünlü olan bu önsözde Marx, "Toplumsal

832 E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism (Marksızmin Ahlakî Temelleri)*, Londra, 1962.

833 Bkz. Geras, N., "The Controversy About Marx and Justice" ("Marx ve Adalet Üzerine Tartışma"), *New Left Review*, no: 150, 1985.

834 Geras, N., "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder" ("Marx'ı Adalet Taşımak: Bir İlave ve Cevap"), *New Left Review*, no: 195, 1992.

835 Benim burada kullanmadığım yazı ve kitaplar Geras'ın yukarıda anmış olduğum araştırma yazılarında toplu olarak sunulmuş bulunuyor.

yaşamlarının üretiminde insanlar belli, zorunlu, isteklerinden bağımsız ilişkilere girerler, maddi üretim güçlerinin belli bir gelişmişlik düzeyine denk düşen üretim ilişkilerine. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturuyor, üzerinde toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen belli bir hukuksal ve politik üst yapının yükseldiği gerçek alt yapı.⁸³⁶ Marksizm ve onun ahlak felsefesi ve adalet teorisi ile olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmanın, Marx'ın bu belirlemesinde ifade ettiği tarihsel materyalizmin temel ilkesi ve onun yorumu etrafında döndüğünü iddia edersek hiç de abartmış olmayız. Zira tarihsel materyalizmin bu ilkesini keşfetmelerinden sonra, yani söz konusu ahlak değerlerinin sürekli belli bir dönemde var olan sınıf ilişkileri ve çıkarları ile ilişkilendirilmesi gerektiği düşüncesine ulaşmaları sonucu Marx ve Engels, gerek zevk ve haz ahlakı olsun, gerekse riyaset ve çile ahlakı olsun, "bütün ahlakın kaleminin kırıldığını"⁸³⁷ ileri sürmüştür. Lenin'e göre *Das Kapital* yayınlanıncaya kadar⁸³⁸ "maddeci tarih görüşünün bu ilkesi..., henüz kanıtlanmak zorunda olan bilimsel bir hipotezdir."⁸³⁹ *Das Kapital*'in yayınlanmasıyla bu "bilimsel hipotez" kanıtlanmış bilimsel bir önermeye dönüşmüştür.

Engels, tarihsel materyalizmin bu temel ilkesinin tek yanlı ekonomist ve indirgemeci bir şekilde yorumlanmaması gerektiği konusunda uyarmıştır: "Maddeci tarih anlayışına göre son aşamada belirleyici olan, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben bundan daha fazlasını iddia ettik. Eğer birisi bunu, ekonomik unsur tek belirleyen şeydir biçimine çevirecek olursa, bu cümleyi hiçbir şey anlatmayan saçma (ve) boş bir lafa çevirmiş olur."⁸⁴⁰ Ama Engels, "zaman zaman gençler tarafından ekonomik unsura gerektiğinden daha çok vurgu yapılıyorsa" bunun suçunun bir bölümünün kendisine ve Marx'a ait olduğunu kabul ediyor: "Bizim, karşıtlarımıza karşı, göz ardı ettikleri bu baş ilkeyi vurgulamamız gerekiyordu ve karşılıklı etkileşim içinde olan diğer unsurları hak ettikleri yere koyabilmek için çok az zaman, yer ve olanak oldu."⁸⁴¹ Engels retoriğe işaret eden bu belirlemeyi yaptıktan sonra içinde bulundukları koşullardan kaynaklanan tek yanlı vurguyu açıkça belirtmeye çalışıyor. "Ekonomik durum temeldir, ama üst yapının değişik unsurları –sınıf mücadelesinin politik biçimleri ve sonuçları– kazanılan savaştan sonra kazanan sınıfın belirlediği anayasa –hukuk biçimleri ve hatta bütün bu gerçek mücadelelerin tarafların beyinlerine yansıması, siyaset, hukuk ve felsefe teorileri, dinî dünya görüşleri ve bunların dogma sistemlere dönüşmesi tarihsel mücadelelerin akışı üzerinde etkide bulunuyorlar ve birçok durumda bu mücadelelerin biçimini belirliyorlar. Sonunda birçok rastlantılar arasından [...] ekonominin kendisini harekete zorunlu olarak dayattığı bütün bu unsurların karşılıklı bir etkileşimi vardır."⁸⁴²

Marx ve Engels karşılıklı etkileşim içinde olan unsurları hak ettikleri yere koyamadılar. Bunu reddettikleri için değil, aksine uygun zaman, yer ve olanak bulamadıkları için. Aynı şey, hem birbirleriyle hem de bir bütün olarak altyapı ile karşılıklı etkileşim içinde olan üstyapı unsurlarından birisi olarak tanımlanan ahlak için de geçerlidir. Ne Marx ne de Engels ahlak

836 Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, s. 8.

837 Marx ve Engels, *Die deutsche Ideologie (Alman İdeolojisi)*, Marx-Engels-Werke, c. 3 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 404.

838 Bkz. Lenin, W. I., *Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokratie? („Halkın Dostları“ Nedir ve Sosyal Demokrasiye Karşı Nasıl Mücadele Ediyorlar?)*, Werke (Eserler), c. 1, Dietz Verlag, Berlin, 1961, ss. 129-133.

839 Wygodski, W.S., *Die Geschichte einer großen Entdeckung (Büyük Bir Keşfin Tarihi)*, Berlin, 1967, s. 16 (ayrıca bkz. ss. 13-19).

840 Engels'in Joseph Bloch' a 21 Eylül 1890 tarihli mektubu, Marx-Engels-Werke, c. 37 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1986, s. 463 (vurgular Engels'e ait).

841 Age, s. 465.

842 Age, s. 463 (vurgular Engels'e ait).

felsefesinin sorunlarına hasredilmiş bütünlüklü bir eser bıraktı geride. Marx 1844 yılında kaleme aldığı *Pariser Manuskripten*'in (*Paris El Yazıları*) "Önsöz"ünde açıkladığı amacını gerçekleştirmedi. Söz konusu önsözde Marx, "hukuku, ahlakı, politikayı vs. değişik bağımsız broşürlerde eleştirel olarak birbirini takip edecek şekilde ele alıp ve sonunda yine özel bir çalışmada bunların birbirleriyle olan bağlantısını, teker teker parçaların (birbirleriyle) olan ilişkisini ve nihayet spekülâtif olarak işlenen bu materyalin eleştirisini sunmak"⁸⁴³ istediğini belirtmişti. Fakat bu amacını gerçekleştirmedi. Buna karşılık Marx ve Engels, konu üzerine yaptıkları açıklamalarında metafiziğin, dinin, hukukun ve politikanın yanında ahlakı da ideolojik bir biçim olarak gördüklerini ve bunların belli toplumsal üretim ilişkilerine dayalı gerçekleşen etkinliklerden bağımsız olarak ele alınamayacağını açıklamışlardır. Buna göre bu ideoloji biçimleri, işbölümünün hâkim olduğu bir toplumda "hâkim sınıfın var oluş koşullarının"⁸⁴⁴ düşünsel dışavurumudur. Bu üstyapı unsurları, daha sonra hâkim sınıfın "ideologları tarafından şu veya bu oranda bilinçli biçimde teorik olarak bağımsızlaştırılır."⁸⁴⁵ Bundan dolayı kendisini sadece ideolojik biçimin eleştirisine dayandıran ve böylece ideoloji eleştirisiyle sınırlayan bir eleştiri, gerçekliği tam olarak kavrayamaz ve bu nedenle onu sıkça bulanıklaştırır, hatta çarpıtır. Bunu eleştirinin kendi amacıyla, yani köklü toplumsal değişiklikleri gerçekleştirme amacıyla ölçecek olursak, eleştirinin bu durumda görelilikler dünyasının ötesine geçip maddî ilişkileri kökünden kavrayamayacağı için kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Zira bu durumda, yani kendisini üstyapı olgularının eleştirisi ile sınırlayan bir eleştiri, sorunu kökünden, ona neden olan maddî ilişkilerle birlikte kavrayamaz. Bundan dolayı Marx ve Engels, ahlakı, kapitalist toplum eleştirisinin 'birinci' silahı yapmayı bilinçli olarak reddetmekle kalmayıp aynı zamanda stratejik olarak ahlakî kavram ve kategorileri temel alıp kullanmaktan da kaçınmışlardır.⁸⁴⁶ Bu, burjuva toplumunun yapısal ilişkilerini eleştirel olarak ilk ortaya koymaya çalışan Adam Smith gibi klasik ekonomi politikçilerin ulaşmış olduğu yöntemsel bir kazanımdır. Bunun gerisine düşmek, ahlakla hiçbir ilişkisi olmayan, tersine güç ilişkilerinden başka bir şey olmayan üretim ilişkilerini moralize etmeye ve onlara yabancı kategorilerle, ahlak kategorileriyle ele almak anlamına gelecektir.

Marx ve Engels'in eserlerinde adalet ve ahlak üzerine düşüncelerini açıkladıkları paragrafları ele alacak olursak, özellikle şu noktalar göze çarpıyor: Onlar açısından, hüküm süren toplumsal ilişkileri eleştirmek veya karşı toplumsal düşünceler geliştirmek için dayanılabilecek "ebedî adalet ilkesi" yoktur. Adalet düşünceleri her zaman tarihsel ve her şeyden önce hüküm süren üretim biçimiyle işlevsel olarak bağlantılı görülmek zorundadır. Yani, Marx ve Engels'e göre; ahlak, bir ideoloji biçimidir; adalet, bir pozitif hukuk kavramıdır; diğer bir deyişle kendine özgü (*sui generis*) olma özelliğini yerine getirebilen kavramlar değildir; bu nedenle sadece kendilerine dayanarak açıklanmaları mümkün değildir. Diğer bir deyişle, ahlak ve adalet kavramlarının açıklanabilmesi için her zaman ekonomik alana gönderme yapılması gerekmektedir. Eğer ahlak ve adalet üzerine yürütülen tartışma ekonomik alana gönderme yapılmadan yürütülecek olursa, bu bakış açılarından hareketle formüle edilecek olan duruşlar, öznel ve görelî duruşlar olmaktan

843 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, s. 467.

844 Marx ve Engels, *Die deutsche Ideologie*, s. 405.

845 *Age*, s. 405.

846 Bkz. Haug, Wolfgang F., "Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral" ("Marx, Etik ve Ahlakın Ideolojik Biçim Belirlenmişliği"), *Ethik und Marx (Etik ve Marx)* içinde, yay. E. Angehrn ve G. Lohmann, Frankfurt, 1986, ss. 36-57.

ileri gidemezler. Bu nedenle bakış farklılıkları hakkında bir karar vermek neredeyse olanaksızlaşır: “Ebedî adalet düşüncesi sadece zamana ve yere göre değil, hatta aynı zamanda kişiden kişiye değişiyor ve Müllberger’in doğru olarak belirttiği gibi ‘herkesin başka bir şey anladığı’ konular arasına giriyor.”⁸⁴⁷

Belirtilen ilkeden yola çıkarak üretim güçleri arasında gerçekleşen paylaşım ilişkisini ele alacak olursak, bir tarafta özgün bir meta olan işgücünü satan işçi ile diğer tarafta bu işgücünün yaratmış olduğu artı-değere el koyan kapitalist arasındaki ilişim adil bir paylaşımdır. Marx ve Engels yer yer “haydutluktan veya “hırsızlık”tan bahsetseler de hiç de tarafsız olmayan bu tür kavramlar, yaptıkları eleştiriler için çıkış noktası veya eleştirilerinin konusu değildir. Tabi bu söz konusu ilişim ilişkilerinin ahenkli ilişkiler olduğu anlamına gelmiyor. Aksine bu ilişkiler daha çok emek-sermaye çelişkisi olarak adlandırılan temel bir çelişki üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu çelişkinin çözümü ahlaksal bir kurum olan vicdana veya adalet duygusuna çağrılarda bulunularak çözülebilecek bir çelişki değildir. Aksine ancak bir iktidar kavgası sonucu, yani sınıf olarak koşullanmış üretim güçleri arasında yaşanan güçler kavgası sonucu çözülebilecek bir çelişkidir.⁸⁴⁸

Marx Ahlakçı Bir Düşünür müdür?

Marx’ın moralist veya ahlakçı olup olmadığı sorusu ta 1970’li yılların başında birbirine tam anlamıyla karşıt olan iki farklı görüşü ortaya çıkarmıştır. Bir tarafta Marx’ın eserinde “saklı” veya “entegratif” normcu veya kuralcı bir ahlak teorisi olduğunu savunan sosyal bilimciler ve düşünürler vardır. Bu gruba dâhil olan sosyal bilimciler ve düşünürler, Marx’ın eserinde eleştirisine temel oluşturan bir ahlak teorisinin var olduğunu iddia etmektedirler. Ama varolduğunu iddia ettikleri bu ahlak teorisinin hangi ahlak anlayışına dâhil edileceği konusunda aralarında oldukça farklı düşünceler ileri sürülüyor. Örneğin, tartışmaya müdahil olanlar arasında Marx’ın ahlak veya karar teorisinin niteliği üzerine oldukça yoğun ve ilginç bir tartışma sürmektedir. Bu tartışmada bazıları, Marx’ın ahlak ve karar teorisini yararcı hazcılık ve mutluluk teorisi olarak tanımlarken, diğerleri saf veya karışık deontolojik ya da yararcı olmayan neticeci ahlak teorisi olarak tanımlıyor. Yine bazıları, Marx’ın ahlak veya karar teorisinin göreceli veya nesnelci veya tarihsel gerçekçi olup olmadığını tartışıyorlar. Bunu yaparken, bunlardan bazıları da, Marx’ın çıkış noktasını ya sırf erektör olarak tanımlıyorlar ya da Marx’ın tasvirici yanı ve normcu yanı veya olan ve olması gereken arasında kopuk bir düalizm kuruyorlar ki, bu yaklaşım Marx’a yabancıdır.⁸⁴⁹ Marx’ın moralist veya ahlakçı olduğunu savunanlar karşısında Marx’ın moralci olmadığını savunan sosyal bilimciler ve düşünürler de var. Tartışmaya katılanlar hangi gruba dâhil olurlarsa olsunlar, hemen hepsi, Marx’ın kapitalizm eleştirisini üzerinde kurduğu temel değerler konusunda anlaşıyorlar. Üzerinde anlaşılamayan soru, bu değerlerin ahlak teorisi çerçevesinde görülüp görülemeyeceğidir. Hiç kuşkusuz, bu iki temel duruş arasında bir yerde duranlar da yok değildir. Bu üçüncü gruba dâhil olanlar, genellikle birinci gruba, yani Marx’ın eserinde gerekçelendirilmiş normcu bir ahlak teorisi olduğunu ileri sürenlerle aynı düşüncede olsalar da, bunlardan önemli bir konuda farklılaşıyorlar.

847 Engels, F., *Zur Wohnungsfrage (Ev Sorunu)*, *Marx-Engels-Werke*, c. 18 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1981, s. 277.

848 Marx, *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 249.

849 Bu ilginç tartışmayı bütün boyutlarıyla buraya aktarmak benim bu yazıda ortaya koymayı amaçladığım çerçeveyi aşacağı için bkz. Pepper, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice (Marksizm, Ahlaklılık ve Sosyal Adalet)*, Princeton/Oxford, 1990, ss. 80-114 ve ss. 268 – 313.

Bunlar, Marx'ın eserinde kapitalizm eleştirisini temellendirdiğini iddia ettikleri normcu ahlak teorisinin sınıf çıkarlarından bağımsız olarak ele alınamayacağını belirtiyorlar. Yani, Marx'ın eserinde normcu, işçi sınıfının sınıf çıkarlarını gerekçelendiren bir ahlak teorisi olduğunu vurguluyorlar. Bu üçüncü gruba dâhil olanlar, Marx'ın ahlak teorisini hüküm süren ahlak ve adalet düşüncesiyle ilişkili ve buna karşı olarak geliştirdiğini ileri sürüyorlar. Ama diğer taraftan Marx'ın ahlakçı olmadığını savunanlarla Marx'ın eserinde ahlakın ve adalet düşüncesinin ideolojik kavrayışlar olarak geliştirildiği ve böylece üstyapının unsurları olarak görülmesi gerektiği konusunda aynı düşüncede olsalar bile, bundan hüküm süren ahlak ve adalet düşüncesinin tek paylaşım kıtası olduğuna dair bir sonuç çıkarılmaması gerektiğini ileri sürüyorlar. Yani hüküm süren ahlak ve adalet düşüncesine karşı paylaşım kıtası olarak kapitalizmin sınırlarını aşan başka normcu ahlak ve adalet düşüncesi geliştirilebileceğini düşünüyorlar. Bu üçüncü gruba dâhil olanlar, yazılarında Marx'tan hareketle böyle bir ahlak teorisi geliştirmekten çok, kendi düşüncelerini gerekçelendirmek için Marx'ta sadece işçi sınıfının "adalet ve paylaşım teorisi" olduğunu iddia ediyorlar. Bu gruba dâhil olanların düşüncelerine yazının dördüncü bölümünde tekrar döneceğim.

Douglas Kellner und Charles Taylor, Marx'ın bir ahlak teorisi olduğu konusunda ileri sürdükleri tezler ve bu tezlerini gerekçelendirmek için gösterdikleri nedenler bakımından birbirlerine çok yakınlar. Taylor, Marx'ın eserinde "erekçi bir insan doğası" teorisinin olduğunu ileri sürerken,⁸⁵⁰ Kellner, Marx'ın eserinde "tarihsel normcu bir insan"⁸⁵¹ düşüncesinin gerekçelendirilmiş olduğunu savunuyor.⁸⁵² Taylor'a göre, Marx'ın uğruna mücadele etmiş olduğu komünizm erekçi bir öngörüdür. Kellner'e göre ise sınıfsız toplum, Marx tarafından, yabancılaşmamış ve sömürülmeyen emeğin kuruluş teorisinin bir parçası olarak kurgulandığı, normcu insan düşüncesinin gerçekleştirileceği bir toplum olarak öngörülmektedir.⁸⁵³

Marx'a insanların kendi kendilerini tanımlamasını amaçlayan özgürlükçü bir ahlak teorisi atfeden Georg G. Brenkert, Marx'ı Eskiçağ Yunan fazilet ahlakçılarına benzer bir ahlak teorisini olarak tanımlıyor. Brenkert bu bağlamda görev ahlakı ve fazilet ahlakı teorileri arasında bir ayırım yapıyor. Ona göre, görev ahlakı hukuk ile çok yakından ilişkilidir ve insanlara yasaklar koymak isteyen, onlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu dayatmak isteyen bir ahlak teorisidir. Eskiçağ Yunan ahlakçılarının öngördüğü anlamda ise, fazilet ahlakı insanlara yasaklar koymak istemiyor, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda onlara vasilik etmek istememektedir. Aksine, insanlara "belli faziletlerin faydalarını veya yaşamın gelişme biçimlerini" eğitim yoluyla göstermek istemektedir. Fazilet ahlakı, bu yolla insanlara kendi kendilerini özgürce geliştirme ve gerçekleştirmenin ön koşullarını sunmaktadır.⁸⁵⁴ Brenkert, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlakçı olup olmadığı sorusunu olumlu cevaplandırıyor ve bu bağlamda üretim ilişkilerinin toplamının parçası olan ahlak ile kurumlaşmış ve böylece üstyapının parçası haline gelmiş olan ahlak arasında bir ayırım görüyor. Ama Brenkert'e göre, Marx'ın altyapı teorisi sadece ahlak kurallarını değil,

850 Taylor'ın bu konudaki düşüncesi için bkz. Ollman, B., *Alienation – Marx's Conception of Man in Capitalist Society (Yabancılaşma – Marx'ın Kapitalist Toplumda İnsan Kavramı)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, s. 43 (ayrıca konuyla ilgili dördüncü bölüm için konulan 10 nolu dip nota bkz.).

851 Age, s. 102.

852 Kellner, D., "Marxism, Morality, and Ideology" ("Marksizm, Ahlaklılık ve İdeoloji"), *Marx and Morality* içinde, yay. K. Nielsen ve S. C. Patten, Guelph/Ontario, 1981, s. 108.

853 Age, s. 102.

854 Brenkert, G. G., *Marx's Ethics of Freedom*, London/Boston/Melbourne/Henley, 1983, s. 17.

aynı zamanda ahlak kuralları çerçevesinde görülemeyecek olan kuralları ve değerleri de içermektedir. Altyapı veya “günlük yaşam” çerçevesinde görülmesi gereken bu kurallar, değerler ve seçim biçimleri insanların gerçekten sahip oldukları ve yaşamlarına yön veren arzulardır. Bu kurallar ve değerler olmadan insanların günlük yaşamlarında etkinliklerde bulunması mümkün değildir. Zira bu kurallar ve değerler insanların toplumsal varlıklarını mümkün kılmaktadır. Buna karşı “üstyapının değerleriye bireylerin ve toplumun sosyal bilincinde kodlaşmış, resmîleştirilmiş, kuramsallaşmış, yasallaşmış ve yasal olarak dayatılan değerlerdir.”⁸⁵⁵ Brenkert’e göre, ahlak ve ahlak dışı değerler, hem hüküm süren üretim biçiminin bir parçası olarak işleyen kurumlaşmış olan ahlakın hem de oluşmakta olan ve yavaş yavaş yayılan üretim biçiminin kaynağıdır. Yeni üretim biçimi hâkim üretim biçimi haline gelince, yeni ahlak kuralları ve değerleri de hâkim biçimi alacaklardır.⁸⁵⁶ Brenkert’in Marx yorumuna göre ahlak, bir bütün olarak ne belli bir sınıfın özgün çıkarlarıyla ilişkili görülmelidir ne de geçerlilikleri belli bir tarihsel dönemle sınırlandırılmalıdır. Brenkert’in ahlak yorumu bu noktada bir taraftan görelileşirken, diğer taraftan tarihler üstü bir durum alıyor. Yani Brenkert, Marx’a dair yaptığı yorum denemesi sonucu ulaşmak istediği amacının tersi bir sonuca ulaşıyor. Çünkü ona göre şu veya bu ahlak kurallarına nitelik kazandıran şu veya bu sınıfın özgün çıkarları, şu veya bu tarihsel dönemin özgünlükleri değil. Aksine, insanların pratik çıkarlarının gerçekleşmesidir.”⁸⁵⁷

R. G. Pfeffer de Marx’ın ahlakçı olduğu tezini savunanlardandır. Pfeffer düalist bir yaklaşım ile Marx’ın eserinin stratejik yeni bir yorumunu yapmak istiyor. Bu yeni yorumun amacı, Marx ile Kantçı John Rawls’un ahlak ve toplum teorisini birleştirerek yeni bir “Marksist” ahlak ve toplum teorisi geliştirmektir ki, kanımca bu, Marx’ın materyalist çıkış noktasını tersine çevirmek anlamına geliyor. Pfeffer bunu yaparken çok geniş bir ahlak kavramını temel alıyor ve Marx’ın ahlak teorisine karşı çelişkili bir yaklaşım sergilediği düşüncesinden hareket ediyor. Pfeffer’e göre, Marx eserinde bir taraftan birçok ahlakî değerlendirmede bulunuyor; ama diğer taraftan her türlü ahlak biçimini ideoloji olarak tanımlıyor. Örneğin Marx, Pfeffer’e göre, insanların mutluluğunu veya mutsuzluğunu temel alan tavsiyelerde ve eleştirilerde bulunmaktadır.⁸⁵⁸ Bundan dolayı Pfeffer’e göre, Marx’ın ahlak teorisinin temelini yabancılaşma ve sömürü kategorileri oluşturmaktadır ve bu ahlak teorisinin temel değerleri, “insanî topluluk”, insanın “kendi kendini tanımlaması” anlamında özgürlük” ve “kendi kendini gerçekleştirme”sidir. Bu temel değerler Marx’ın bütün eserlerinde, yani gençlik yıllarında, geçiş ve olgunlaşma döneminde ve olgunluk yıllarında yazdığı bütün eserlerinde şu veya bu biçimde bulunmaktadır. Pfeffer, Marx’ın ve Rawls’un ahlak teorilerinin bir sentezine ulaşmak için önce Marx’ın ahlakın bir ideoloji biçimi olduğuna ilişkin tezini bir “meta” eleştirisine tabi tutarak bunun yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Bunu yaparken, yöntem teorilerine ilişkin tartışmalarda yoğun eleştirilere maruz kalan analitik Marksizm geleneğini, yani özellikle anglo-amerikancı analitik dil teorisi geleneğini çıkış noktası olarak kabul ediyor. Bu yöntemden yola çıkarak, Marx’ın ideoloji kavramını çözümlüyor ve bu bağlamda iki ideoloji kavramı arasında bir ayırma bulunuyor. Bunlardan birisi “global” diğeri “global olmayan” ideoloji kavramlarıdır. Bu kavramlardan ilki değerlendiren ve eleştiren kavramdır. Buna karşın diğeri sadece anlam bakımından daha geniş değildir; aynı zamanda hem pratik

855 Age, s. 39.

856 Age.

857 Age, s. 66.

858 Pfeffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, s. 236.

hem de tasvirici olan bir kavrayıştır. Pfeffer bu ayrımı yaptıktan sonra bu iki kavramın bir değerlendirmesinde bulunuyor. Ona göre Marx'ın "global olan ideoloji konsepti" doğru, "global olmayan" ideoloji konsepti ise yanlıştır. Zira Pfeffer'e göre Marx, global olmayan ideoloji kavramına dayanarak geliştirdiği ahlak teorisine sadece tutucu bir anlam yüklemektedir. Ama ahlakın hüküm süren tahakkümlük ilişkilerini savunması şart değildir ve gerçek ilişkileri bulanıklaştırması gerekmemektedir. Ahlak, hüküm süren tahakkümlük ilişkilerini eleştirebilir ve örneğin grev yapan işçileri destekleyebilir ve baskı altında bulunanlardan ve sömürülenlerden yana olabilir. Bu durumda ahlak, ilerici bir rol üstlenebilir.⁸⁵⁹

Bertell Ollman, Pfeffer gibi Marx'ın normcu bir ahlak teorisinin bulunduğunu ileri sürerler epistemolojik açıdan tutarlı bir eleştiriye tabi tutuyor. Ollman'a göre, Marx'ın eserinde normcu bir ahlak teorisi olduğunu savunanlar, Marx'ın karar teorisini dikkate almıyorlar. Ona göre Marx'ın karar teorisi, "belli durumlarda verilen gerçek kararları" her şeyden önce "içinde bulunulan durumun işlevleri ve bu durum içinde etkin olan bireylerin kararı" olarak görmektedir.⁸⁶⁰ Bundan dolayı karar ve faaliyetin birbirinden koparılması mantıksal olarak bile mümkün değildir; çünkü bunlar kökensel olarak "sayısız bağlar üzerinden gerçek dünyayla, yaşamla, sınıf çıkarları ve etkinlik gösteren bireylerin karakterleriyle sıkıca bağlantı içerisinde." ⁸⁶¹ Başka bir deyişle, Ollman'ın yorumuna göre gerçeklik, gerekli olan eleştirel normları da içermektedir. Bunun, gerçekliğe içkin olan normların gerçekliğinin içkin analizi sonucu kazanılması gerekmektedir. Sınıf çıkar ve kavgalarının bulunduğu bir toplumda varolan değerler de, bu çıkar ve kavgalara göre şekillenir. Bundan dolayı haklı olarak Marx'ın genel, yani sınıflar üstü bir duruş sergileyen bir ahlak teorisinin bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Allen W. Wood ve Richard W. Miller, Marx'ın moralci veya ahlakçı olmadığını savunan Lewis Feuer, Donald Clark Hodges, Andrew Collier ve Antony Skillen gibi düşünürlerin en önde gelenleridir. Yürütülen tartışmalarda ileri sürdükleri düşünceler, bilimsel analizlere tabi tutulmak yerine "ortodoks" sıfatlamasıyla aşağılanmaya çalışılmaktadır. Wood ve Miller belirtmiş oldukları düşüncelerinde Marx'ın ahlak teorisine karşı sergilediği tavrı değerlendirirken aynı sonuçlara ulaşırsalar da, kendilerini bu sonuçlara götüren gerekçeler farklı çizgiler izliyor. Wood'un bu konudaki çözümlemeleri kanımca hem üslup hem de felsefi içerik bakımından iyi, ayrıntılı ve ikna edici bir şekilde gerekçelendirilmiştir. Burada Marx'ın ahlakçı olmadığını kanıtlamayı amaçlayan özellikle iki gerekçesini sergilemek istiyorum.

Birincisi; Wood, Marx'ın kapitalizm eleştirisini temellendirdiği değerlerin ahlak değil, ahlak dışı değerler olduğunu düşünüyor. Zira Marx'ın kapitalizmi eleştirmek için başvurduğu değerler zevk ve mutluluk ilkeleri çerçevesinde görülmektedir -ki bu ilkeler, "bütün ahlakçı bakışlardan bağımsız (...) *ahlak dışı* olan değerler" ⁸⁶² olarak görülmektedir. "Marx refah, güvenlik, dayanışma ve insanî gelişme gibi değerleri, değer olarak görmektedir. Çünkü bu değerler insanın yaşamını mutlu etmektedir ve kendi kendilerini gerçekleştirmelerini sağlamaktadırlar. Marx sosyalist bir devrimi savunmaktadır; çünkü sosyalist bir toplum bu değerleri kapitalizmin gerçekleştirmesi mümkün olmayan

859 Age, ss. 258-9.

860 Ollman, *Alienation-Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, s. 45.

861 Age, ss. 45-6.

862 Wood, A. W., "Marx' Immoralismus" ("Marx'ın İmoralizmi"), *Ethik und Marx* içinde, yay. E. Angehrn ve G. Lohmann, Frankfurt, 1986, s. 22 (italikler Wood'a ait).

bir biçimde gerçekleştirecektir. Yani Marx'ın değer olarak gördüğü şeyler, *ahlak dışı* değerlerdir.⁸⁶³

İkincisi; Marx'a göre ahlak, kelimenin olumsuz anlamında bir ideoloji biçimidir. Ahlakın hangi biçimi alınıralsa alınsın, ahlak çıkış noktası olarak hep tarafsızlık ilkesini ve "genel" in çıkarını temel almak zorundadır. Ama sınıflı toplum koşullarında genelin duruşunu temel almak mümkün değildir. "Marx, sınıflı toplumlar bulunduğu sürece 'genel' in çıkarı kavramının dahi kendi kendini aldatma anlamına geleceğini açıklamaktadır; belli sınıf çıkarlarını genelin çıkarıymış gibi göstermek, özellikle sınıf ideolojileri için tipik bir aldatmacadır. Fakat Marx, proleter devrimcileri bu tür aldatmacalardan arınmış kişiler olarak tanımlar. Bunlar kendi pratik özgünlükleri içinde geniş bir çoğunluğun sınıf çıkarlarının açıkça ve doğrudan takipçileridir."⁸⁶⁴ Bundan dolayı, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin birtakım ahlakî değerlere dayandığını ileri sürmek mümkün değildir.

Miller, kitabının hemen girişinde "asıl ilgisinin ahlakçı bakış açısından uzaklaşmak için, anlaşılır gerekçeler ortaya koymak" olduğunu açıklıyor.⁸⁶⁵ Ama aynı zamanda Wood ile arasındaki farkı da belirtiyor. Wood'un Marx yorumu, politik mücadelede gerekli göreliliği içerse de sınıf mücadelesinden bağımsız bir yer tanıtmıyor gerekçesiyle eleştirilmişti. Miller, büyük olasılıkla Wood'a yönelik bu eleştiriye dikkate alarak, kendisinin Marx'ın ahlak ve adalet teorisinin yorumunun politik mücadeleye bağımsız bir yer ayırdığını vurguluyor.⁸⁶⁶ Diğer bir deyişle Miller, siyasî mücadeleye daha fazla vurgu yaptığını açıklıyor ve öncelikle eğer Peffer'in ve tartışmaya katılan diğer birçoklarının yaptığı gibi geniş bir ahlak kavramı temel alınacak olursa, Marx'ın ahlakçı bir kuramcı olarak görülebileceğini belirtiyor. Ama Miller böyle bir geniş ahlak kavramının Marx'ın ahlak ve adalet teorisine ilişkin tutumunu açıklamaktan çok, yanlış yorumlara götüreceğini düşünüyor; çünkü bu kadar geniş bir ahlak kavramı yapay bir kavramdır.⁸⁶⁷ Bu durumda Marx'ın ahlakçı olup olmadığını anlayabilmek için dar bir ahlak kavramını temel almak gerekmektedir. Zira Marx'ın eleştirisi, bireylerin günlük yaşamlarında davranışlarına temel oluşturan ahlakî değerleri eleştirmeyi amaç edinmemektedir. Marx eleştirileriyle daha çok politik ve ekonomik sistemlerin yapısal şekillenişinden kaynaklanan kararları eleştirmeyi amaçlamaktadır.⁸⁶⁸ Bu belirlemelerinden sonra Miller, politik mücadeleye ve kararlara temel oluşturabilecek ve aynı zamanda ahlakçı olarak sınıflandırılacak değerlerin ne olabileceği sorusunu soruyor. Miller, eşitlik, genel normlar ve evrensellik olarak tanımladığı üç ilkenin böyle bir politikaya temel oluşturabileceğini ileri sürmektedir. Fakat bu ilkelerin felsefi bakımdan ilginç olabilmesi ve söz konusu politikaya temel oluşturabilmesi için soyut ve özgün politik koşullardan ve çıkarlardan bağımsız olması gerekmektedir Miller'e göre. Örneğin eşitlik ilkesi, insanların farklı çıkarları karşısında tarafsız bir duruş sergilemek zorundadır. Aynı şekilde evrensellik ilkesi, ahlak kurumunu tanıyan bütün tarihsel toplumların politik koşullarına tarafsız yaklaşmak durumundadır. Genel normlar ilkesi, ne eşitlik ilkesi gibi politik mücadeleye doğrudan bir temel oluşturuyor ne de evrensellik ilkesi gibi politik koşullardan bağımsız olarak ahlak kurumunu tanıyan bütün tarihsel toplumlar için geçerli olma talebinde bulunmaktadır. Bu söz konusu iki ilkeden farklı olarak genel

863 *Age*, (italikler Wood'a ait).

864 *Age*, s. 30.

865 R. W. Miller, *Analysing Marx – Morality, Power and History* (Marx'ı Çözümleme – Ahlaklılık, Güç ve Tarih), New Jersey, 1984, s. 16.

866 *Age*, s. 78.

867 *Age*, s. 15.

868 *Age*, s. 17.

normlar ilkesi, evrensellik ilkesinden hareketle bütün insanların akıl yetisine hitap ediyor. Fakat elbette Marx'ın bu tür ilkeleri neden reddettiğini sormak yerinde olacaktır. Miller bu soruyu son derece bilinçli olarak atıyor ortaya. Zira Marx'ın bu ilkeleri politik karar teorisine temel edinmemesinin nedeni, özgün çıkarları ve politik koşulları politik karar teorisinin içine yerleştirmeye çalışmıştır, çünkü ahlakçı olmayan bakış açısı, tarafsızlığı açıkça reddetmektedir. Miller'e göre, Marx'ın ahlak ve adalet teorilerine yaklaşımına bu açıdan bakınca, Marx'ı ahlakçı olmayan bir düşünür olarak tanımlamak gerekir.

Marx Bir Adalet Kuramcısı mıdır?

Marx'ın kuramının ve kapitalizm eleştirisinin ahlak teorisiyle ilişkisi üzerine yürütülen tartışmada olduğu gibi, adalet teorisiyle olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmada da birbirine tamamiyle zıt iki duruş ortaya çıkmış bulunuyor. Bu, birbirine tamamiyle zıt iki duruş arasındaki farkı belirleyen en önemli noktalardan birisi, Marx'ın kuramına yaklaşıırken sergilenen yöntemdir. Bu duruşlardan birisi, Marx'ın eserine ağırlıklı olarak düşünce tarihi açısından sadece kavramları temel alarak yaklaşıırken, diğeri yönetsel olarak diyalektik felsefenin 'yansıma' (İng.: *'reflection'*) ve 'öz' kavramları arasında gördüğü kategorik farktan yola çıkıyor. Böylece yüzeyde algılanan yansıma dünyasını aşarak gerçekliğe nüfuz etmeye çalışıyor. Marx'ın adalet teorisi ile olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmada sömürü teorisi tartışmanın asıl konusunu oluşturuyor. Bu bağlamda sorulan soru şu: Marx'ın tasvir ettiği ve eleştirdiği, işçinin kapitalist tarafından sömürülmesi belli bir adalet düşüncesine mi dayanıyor, yani işçi ve kapitalist arasında gerçekleşen paylaşım ilişkisi adil bir ilişki midir?

Bilindiği gibi Marx, sömürü teorisini artı-değer teorisi çerçevesinde formüle etmiştir. Ama bundan yola çıkarak Marx'ın artı-değer teorisini bir sömürü teorisine indirgemek yanlış olur. Hatta Marx'ın artı-değer teorisinden yola çıkarak bir sömürü teorisinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini sorgulamak bile mümkündür. Bu bağlamda iki alanı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlar, üretim ve paylaşım alanlarıdır. İşçi ve kapitalist "pazarda karşılaşıyorlar ve birbirleriyle eşit meta sahipleri olarak ilişkiye giriyorlar. Aralarında tek bir fark var. Biri alıcıdır, diğeri satıcı. Yani ikisi de hukuksal bakımdan eşit olan kişilerdir."⁸⁶⁹ Üretim alanında etkin olan bu iki kişi arasında özel bir meta olan işgücü konusunda gerçekleşen alışveriş, ilk bakışta eşit bir alışverişmiş gibi gözükmemektedir. Ama paylaşım alanını veya yansıma/görünüm dünyasını geride bırakıp üretim alanına girdiğimiz zaman ilk bakışta eşitmiş gibi gözükene alışverişin bir yanılgı olduğunu görüyoruz. Zira özel bir meta olan işgücünün özelliği, kendi kendini yaşatmak için gerekli olandan daha fazla üretebilmesidir. Bundan dolayı işgünü, "gerekli iş zamanı" ve "artı iş zamanı" olarak iki bölüme ayrılıyor. "Gerekli olan iş zamanında" işgücü "kapitalistin ödemiş olduğu değer karşılığı" üretir. Bu değer, işgücünün kendi kendisini yeniden üretmesi için gereklidir."⁸⁷⁰ "Artı iş zamanı"nda işgücü ödenmiş olan değerden daha fazla değer üretir ki, bu, kapitalistin hali hazırda ödemiş olduğu değerden fazladır ve bu artı-değere kapitalist tarafından herhangi bir karşılık ödemedi el konur. Marx, bu eşit olmayan alışveriş sömürü olarak betimlerken, aynı zamanda bu alışverişin, yani kapitalistin artı iş zamanında üretilen artı-değere karşılık ödemedi el koyuşunu adil olarak tanımlıyor.

⁸⁶⁹ *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, s. 182.

⁸⁷⁰ *Age*, s. 230.

Buraya önce, tartışmada sıkça alıntılanan *Das Kapital*'in üçüncü cildinden bir paragraf aktarmak istiyorum: "Burada, Gilbert'in yaptığı gibi, doğal adaletten söz etmek (...) saçmadır. Üretimin faileri arasında geçen işlemlerin adaleti, bunların, üretim ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmasından kaynaklanıyor. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradî hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak göründükleri hukukî biçimler, sırf biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. Bu içerik, üretim tarzına tekabül ettiği, ona uygun düştüğü yerde adildir. Bu, biçimle çeliştiği yerde adaletsizdir; tıpkı, metaların kalitesine hile karıştırmanın adaletsiz olması gibi."⁸⁷¹ Benzer bir düşünceyi Marx, *Ücret, Fiyat, Kâr*'ın son paragrafından bir önceki paragrafta da dile getirmektedir. Bu bağlamda politik amacını da açıklıyor: "Bayrağınıza tutucu 'adil bir işgünü için adil bir işgünü ücreti' sloganı yerine devrimci 'Kahrolsun Ücret Sistemi' sloganını yazmalısınız."⁸⁷²

Tartışmaya katılanların bir kesimi artı iş zamanında üretilen artı-değere kapitalistin işçiye karşılığını ödemedi el koymasının Marx'a göre adaletsizlik olduğunu ileri sürüyor. Buna karşın, diğer kesim işçi ve kapitalist arasında gerçekleşen bu alışverişin adalet teorilerine dayanarak eleştirilemeyeceğini savunuyor. Ben burada öncelikle ikinci duruşu savunanların düşüncesini sergileyeceğim. Zira birinci gruba dâhil olanlar düşüncelerini 1970'li yıllarda ikinci gruptan olanlara karşı bir tepki olarak geliştirmeye çalışmışlardır.

İngilizce konuşulan dünyada Marx'ın adalet teorisiyle olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmada "Tucker-Wood Tezi" olarak adlandırılan duruş, ismini Robert C. Tucker ve Allen W. Wood isimlerinden almaktadır. Bu iki düşünür, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin herhangi bir adalet düşüncesine dayanmadığını düşünce tarihi bakımından ve Marx'ın kendi kavramlarından hareketle gerekçelendirmeye çalışan ilk düşünürler olmuşlardır. Bu denemelerinde her iki düşünür de (ve daha sonra onları takip edenler de), Marx'ın adalet teorisini onun devlet ve toplum teorisinin bütünlüğü içinde ele almaya çalışıyorlar. Bu tez ilk olarak her ne kadar Tucker ve Wood tarafından (her biri kendisine göre farklı biçimde) formüle edilmiş olsa da, tezin savunucuları artık bu iki isimle sınırlı değildir.⁸⁷³

Tabi Tucker-Wood Tezini savunan bütün sosyal bilimcilerin ve düşünürlerin, tezi ilk defa formüle edenlerle her konuda aynı düşünmediklerini belirtmeye bile gerek yoktur. Tucker ve Wood'un tezlerini gerekçelendirmek için seçtikleri çıkış noktası, Marx'ın altyapı-üstyapı şemasıdır. Bu, Tucker'ın tartışmasında daha çok gizli kalırken, Wood bunu açıkça formüle ediyor. Wood'un Marx yorumunda altyapının unsurları *belirleyen* uğraklar olarak tanımlanırken, üstyapının unsurları *belirlenen* ve aksi tesirde bulunan uğraklar olarak tanımlanıyor. Wood, Marx'tan hareket ederek adalet kavramını hukuksal açıdan formüle edilen "toplumsal edimler mantığının kendisini en üst düzeyde dışa vurmuş" biçimi olarak tanımlıyor. "Ama bu bakış biçimi her zaman, varolan üretim biçimi tarafından belirlenen otorite veya devlet hukukunun bakış biçimidir." Devlet üretim biçiminin bir dışavurumudur, onun tarafından belirlenendir. "Devletin bakışı hukuksal bir bakış biçimidir ve bu bakış biçimini dışavuran hukuk ve adalet ancak sosyal yaşamın

871 Marx, *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, c. 3, ss. 351-352. Yukarıya aktardığım paragrafın çevirisi, Alaattin Bilgi'nin çevirisinden küçük ama kanımca önemli bir noktada farklılaşıyor (bkz. Marx, *Kapital, Ekonomi Politikinin Eleştirisi*, c. 3, ss. 298-299, Sol Yayınları, Ankara, 1990).

872 Marx, *Lohn, Preis, Profit*, Marx-Engels-Werke, c. 16, Dietz Verlag, Berlin, 1989, s. 152.

873 Toplu bir kaynak listesi için bkz. Geras, "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150, 1985, s. 48 ve devamı; Geras, "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, 195, 1992, s. 38 ve devamı.

diğer belirlenenleriyle ilişki içinde ve üretim biçimi içinde oynamış olduğu rolü açısından kavrandığı zaman doğru ele alınmış olur.”⁸⁷⁴ Yukarıda belirttiğim gibi bu bakış biçimi, açık bir biçimde dile getirmemiş olsa da Tucker için de geçerlidir. Örneğin Tucker bunu şu sözlerinde dile getiriyor: “ haklı ve adil olan normlardan uygulanabilir tek norm, varolan ekonomik sisteme içsel olandır. Her üretim biçiminin kendisine özgü paylaşım koşulu ve adalet biçimi vardır ve bunu başka bir duruş biçiminden yola çıkarak eleştirmek anlamsızdır.”⁸⁷⁵ Buna göre devlet, hukuk ve hak kavramı, hüküm süren üretim biçimi tarafından belirlenen, ama aynı zamanda onun yabancılaşmış yansımasıdır. Onlar üretim biçimini yansıtır. Ama bunu çarpık ve mistikleşmiş bir biçimde yapıyorlar.⁸⁷⁶ Bu durumda, adalet kavramını temel alacak olursak gerçekliğin çarpık bir kavrayış biçimini sunmuş oluruz.⁸⁷⁷

Peki, Marx’ın sömürü ilişkilerine yönelik formüle ettiği eleştiri, adalet düşüncesine dayalı bir eleştiri değil ise, bu eleştiri nasıl bir eleştiri olarak tanımlamamız gerekir? Bu eleştirinin dayandığı ilkeler nelerdir?

Eğer Tucker’in yorumundan hareket edecek olursak; Marx’ın sömürü ilişkilerine yönelik eleştirisinin bir adalet kavramı veya anlayışı üzerine kurulu olmadığını kabul etmek durumundayız. Marx’ın Proudhon’un *fédération mutualiste* (karşılıklı federasyonu) ilkesine yönelik eleştirisi, bunun en iyi kanıtıdır Tucker’e göre. Proudhon’un “karşılıklı federasyonu” düşüncesi karşılıklı vermek ve almak ilkesinden hareket eden bir ‘ebedî adalet’ düşüncesine dayanmaktadır. Marx’ın kapitalizm eleştirisine temel oluşturan değer, karşılıklı ilkesinden hareket eden bir ebedî adalet düşüncesi değildir. Tersine, bu ilkeyi köklü bir şekilde aşan dayanışma ve ihtiyaç ilkesidir.⁸⁷⁸

Ama ne yazık ki, Tucker’in Marx’ın adalet teorisini reddedişini gerekçelendirdiği yukarıdaki analizine ters düşüyor. Tucker, Marx’ın adalet teorisini bir çıkış noktası olarak reddedişini sadece taktiksel bir sorun olarak görüyor. Oysa sorun, Tucker’in yukarıya aktardığım belirlemelerinden anlaşılacağı gibi, Marx açısından sırf taktiksel bir sorun olmaktan çok, ilkesel bir sorundur. Tucker bu oldukça sorunlu tezini şöyle gerekçelendiriyor: Marx, eleştirisine adalet teorisini temel olarak seçecek olursa bunun reformizme varacağını bilmektedir. Reformizme dayalı bir politika taban tabana zıt çıkarlar arasında denge politikasını izlemek durumundadır. Fakat Marx, birbirine tamamiyle zıt çıkarlar arasında denge politikası izlemek istememektedir. Aksine devrim yaparak birbirine zıt sınıf çıkarlarını kaynaklarıyla birlikte tamamiyle ortadan kaldırmak ve herkesin kendisini belli bir biçimde uyum içinde gördüğü uyumlu genel çıkara dayalı bir toplum yaratmak istemektedir.⁸⁷⁹

Wood’un Tucker’den farkı kendisini özellikle bu noktada belli ediyor. Wood’un belirlemesine göre Marx’ın sorunu, bazı öznel kategorilere göre saptanmış “istek” veya bir takım ideallere “inanmak” sorunu değildir. Marx duruşunu daha çok nesnel olarak gerekçelendirmek istemektedir. Şöyle diyor Wood: “Marx’ın kapitalizm eleştirisinin herhangi bir ahlakçı veya toplumsal idealden kaynaklandığını kabul etmenin gerçekten

874 Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Marx, Justice, and History*, s. 13.

875 Tucker, R. C., *The Marxian Revolutionary Idea* (Marksçı Devrimci Düşünce), London, 1969, s. 46.

876 Wood, “The Marxian Critique of Justice”, s. 15.

877 Age, s. 14.

878 Bkz. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, ss. 37–42.

879 Age, s. 51.

yanlış olacağını düşünüyorum”.⁸⁸⁰ Bu nedenle, Marx’ın adalet düşüncesini kapitalizm eleştirisine temel olarak seçmemesinin nedenini, birtakım taktiksel düşüncelerle açıklamak son derece yanıltıcıdır. Tersine, Marx’ın tutumunu anlamak için, sorunu Marx’ın toplum ve devlete dair genel kavrayışıyla ilişkili olarak görmek gerekir. Wood’a göre Marx’ın eleştirisi, kapitalizmin bütünlüklü bir analizini ve eleştirisini kapsamaktadır. Bu kapsamlı eleştiri, kapitalizmin hem tarihsel somut bir üretim biçimi olarak iç işleyiş mantığının hem de bir toplumsal formasyon olarak insanlık tarihindeki yerinin bütünlüklü ve köklü içkin analizine ve eleştirisine dayanmaktadır. Bundan dolayı, Marx’ın kapitalizm eleştirisinin adalet düşüncesine dayalı bir eleştiri olarak algılanması, onun Ricardo’dan etkilenen sosyalistlerin eleştirisi sonucu elde etmiş olduğu bütün tarihsel ve bilimsel kazanımların tümünün yok edilmesi anlamına gelir. Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılacağı gibi Tucker ve Wood “üretim failleri” arasında gerçekleşen alışverişi, Marx’tan hareketle adil olarak tanımlamaktadırlar. Kapitalist toplumda diğer metalar gibi bir meta olan işgücünün sahibi işçi, özgün bir meta olan işgücünün yeniden üretimi için gerekli olan iş bakımından belirlenen değer karşılığında ücret almaktadır. Eğer işçi ve kapitalist arasında değer yasasına dayalı bir alışveriş yaşanıyor ise bu alışverişin adil bir alışveriş olarak görülmesi gerekir. Bundan dolayı artı-değere kapitalist tarafından el konmasının, “hırsızlık” veya “korsanlık” olarak tanımlanmasının ancak retorik bir anlamı olabilir. Fakat eğer kapitalist topluma yönelik gerçekten bir eleştiri formüle edilmek isteniyorsa, bunun, üretim biçiminin iç mantığının analizi sonucu ortaya sergilenen çelişkilerin açmazları gösterilerek yapılması gerekir.

Marx’ın normcu bir sınıf ahlakı teorisinin ve buna uygun olarak da bir adalet teorisinin olduğunu dile getiren tezin en ünlü temsilcisi Ziyad I. Husami’dir.⁸⁸¹ Husami, Tucker ve Wood’u Marx’a pozitivist bir ahlak teorisi atfetmekle suçluyor. Yukarıda sergilediğim gibi Tucker ve Wood, Marx’a göre uygulanabilir tek ahlak ve adalet kıstasının ancak hüküm süren üretim biçiminin ahlak ve adalet kıstası olabileceğini belirtiyorlar. Husami’nin Tucker ve Wood’u Marx’a pozitifçi ahlak teorisi atfetmekle suçlamasının nedeni bu tezleridir.⁸⁸² Oysa, yazının birinci bölümünde gösterdiğim gibi, Marx ahlakı, adalet ve hukuk sistemini üstyapının birer unsurları olarak tanımlamaktadır. Zira Husami, Tucker ve Wood’a yönelttiği eleştirisini öncelikle Marx’a dayanarak gerekçelendirmiyor. Husami eleştirisini gerekçelendirmek için önce bir ideoloji biçimi olarak ahlak ve adalet düşüncesinin ortaya çıktığını düşündüğü iki alan arasında bir ayırım yapıyor. Bunlar üretim biçimi ve toplumun sınıf yapısıdır. Toplumun sınıf yapısından dolayı iki farklı ahlak ve adalet düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bunlar işçi sınıfının ve kapitalistlerin ahlak ve adalet düşünceleridir. Bu tezden hareket edince, Tucker ve Wood’un iddia ettiği gibi “üretim failleri” arasında gerçekleşen alışveriş kapitalistler açısından adil bir alışveriş olarak görülebilecek iken bunun işçi açısından adil bir alışveriş olduğu iddia edilemez. Bundan dolayı Husami’nin yorumuna göre, kapitalist açısından adil gözükse Marx açısından adil değildir. Bu yoruma göre kapitalistin işçinin ürettiği artı-değere el koyması Marx açısından “hırsızlık” ve “korsanlık”tır. Ayrıca, Husami’ye göre Marx, geliştirmiş olduğu eleştirisinde ahlak ve adalet düşüncesini sadece kapitalist topluma içkin bir kurum olarak görmemektedir. Husami’ye göre Marx, kapitalist topluma aşkın olan bir ahlak ve adalet düşüncesiyle

880 Wood, “The Marxian Critique of Justice”, s. 40.

881 Geniş bir kaynak listesi için bkz. Geras, “The Controversy About Marx and Justice”, s. 48 ve devamı; Geras, “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”, s. 38 ve devamı.

882 Husami, Z. I., “Marx on Distributive Justice”, *Marx, Justice, and History* içinde, yay. M. Cohen, Th. Nagel ve Th. Scanlon, New Jersey, 1980, s. 51.

çalışmaktadır; Marx'ın eleştirisine temel edinmiş olduğu bu ahlak ve adalet düşüncesi, Marx tarafından işçi sınıfının bakışı açısından "postkapitalist standartlara" dayalı olarak geliştirilmiştir.⁸⁸³ Husami burada Marx'a üstü kapalı olarak Kantçı bir ahlak ve adalet teorisi atfeder gibidir. Oysa Marx'ın ta erken yazılarından itibaren sadece aşkınsal ahlak teorisini değil, aynı zamanda aşkınsal her türlü teoriyi eleştirdiği bilinmektedir.

Philip J. Kain da Husami gibi, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin bir adalet düşüncesine dayalı olduğunu iddia ediyor ve Husami'nin Marx'ın bu adalet düşüncesini kapitalizm ötesi bir toplumsal formasyon düşüncesine dayalı olarak geliştirdiğine ilişkin iddiasını destekliyor. Ama Kain, Husami'den farkını da vurgulayan farklı bir gerekçe daha ileri sürüyor iddiasını gerekçelendirmek için. Kain'e göre Husami kapitalizmi aynı zamanda "adil" ve "adil olmayan" bir toplum olarak değerlendirmektedir. Kain'e göre ise böyle bir iddianın gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Kain'in çıkış noktasını Marx'ın yönetsel iki kategorisi oluşturmaktadır: Bunlar görünüm (Alm.: "*Erscheinung*"; İng.: "*Appearance*") ve hakikat (Alm.: "*Wirklichkeit*"; İng.: "*Reality*") kategorileridir. Bu bağlamda Kain, Husami'den farklı olarak Marx'ın kapitalizmi kapitalistler açısından adil olarak değerlendirmedikçe söylüyor. Kain'in yorumuna göre, Marx "üretim faileri" arasındaki alışverişi sadece görünüm alanında, yani pazar düzeyinde adil olarak görmektedir. Ama soruna hakikat açısından, yani üretim alanı açısından bakıldığında Marx söz konusu alışverişi adil olarak görmemektedir. Çünkü işçi ile kapitalist arasındaki ilişkide gerçekleşen alışveriş, görünüm düzeyinde 'özgür' ve 'eşit' insanlar arasında gerçekleşen bir alışverişmiş gibi gözükse de, bunun, hakikat alanına inilip incelendiğinde adil olmayan bir alışveriş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Marx'ın uğruna mücadele ettiği komünist toplum, özgürlük, eşitlik ve adalet ilkelerine gerçekten geçerlilik kazandırmak istemektedir.⁸⁸⁴

Sonuç Yerine

Marx ve Engels, kapitalist toplumun nesnel bir eleştirisi sonucu sosyalizmi bilimsel olarak gerekçelendirmek istemişlerdir. Onlar çağdaşları olan diğer sosyalistlerden farklı olarak, sosyalizmi birtakım kavramlardan, ilkelerden veya ideallerden yola çıkarak gerekçelendirmek yerine, bu gerekçelendirmeyi kapitalist toplumun temel çelişkilerini analiz ederek kazanmak istemişlerdir. Bu durumda Marx ve Engels'e herhangi bir ahlak veya adalet teorisi atfetmek, onları sosyalizm düşüncelerini birtakım ahlakçı ilkelerden yola çıkarak gerekçelendirdikleri için eleştirdikleri kişilerle aynı kefiye koymak anlamına gelir. Bundan dolayı, Wood'un Marx yorumu, Marx'ın kuramının asıl amacını kavramaya ve açıklamaya en yakın olan duruştur kanımca. Bu, Marx'tan doğrudan aktardığım pasajlarla Wood'un söyledikleri karşılaştırılınca hemen görülecektir. Marx'ın amacı, nasıl tanımlanmış olursa olsun, adı ister proleter, ister komünist olsun, bir adalet teorisi geliştirmek olarak tanımlanırsa, onun kuramının kurtuluşçu özü feda edilmiş olur. Marx'ın eserinin amacı, bugün bile bunu hâlâ en kısa ve öz bir biçimde dile getiren Rusya Marksizminin kurucusu Plekhanov'un çıkardığı derginin adıdır: 'Emeğin Kurtuluşu'.

Yukarıda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığım tartışma, kanımca vurgulanması gereken oldukça önemli olan başka bir şeyi daha ortaya çıkarıyor. Paul A. Baran 1960 yılında

⁸⁸³ Age, ss. 47-56.

⁸⁸⁴ Bkz. Kain, P. J., "Marx, Justice, and The Dialectic Method", *Journal of the History of Philosophy*, c. 24(4), Ekim 1986, ss. 531-540.

yayınlanan “Marksizm ve Psikoanaliz” adlı yazısında Marksizmin birçok alanda gelişmeleri takip edip bunlarla beraber gelişmeyi ihmal ettiğini iddia etmiştir.⁸⁸⁵ Baran’a göre bunun nedeni, Marksistlerin gerekli olan bütün gerekçelerin Marx ve Engels’in eserlerinde ve onları takip eden yazarların yazılarında saklı olduğu sanısına kapılmış olmalarıdır.⁸⁸⁶ Ama Marksist teorinin gelişimi için burjuva öğretilerinin yapmış olduğu araştırmaları takip etmek, onların sonuçlarını gözden geçirmek ve Marksist teorinin ortaya çıkardığı değerleri kabul etmek gerekmektedir. Bu, kuşkusuz bu sonuçların burjuva ideolojik yanlarını eleştirme hakkını dışlamaz, fakat eleştiri yapmayı bilmeyi gerektirmektedir. Çünkü eleştiri, bilgi ve analizi şart koşar.⁸⁸⁷

Başka bir bağlamda ve başka bir nedenden dolayı Hans Heinz Holz da buna benzer bir düşünceyi ifade etmektedir. Holz, Marksist teorinin tarihsel durumu bilmek ve ciddiye almak zorunda olduğunu, ortaya çıkan felsefeye, ekonomi-politiğe, sosyolojiye, psikolojiye ve siyaset bilimine dair yeni sorulara cevap verebilmesi gerektiğini belirtiyor.⁸⁸⁸ Ahlak, Holz’un saydığı bilimler arasında bulunmasa bile, ahlak felsefesini ilgilendiren sorular da yanıtlanması gereken çok önemli sorular arasında bulunuyor. Eğer kapitalizm ahlaklı bir toplum değilse ve sosyalizm kapitalizmin yadsımasıysa; yani sosyalizm kapitalizmin aksine ahlaklı bir toplum olacaksa; Marksist ahlak felsefesinin bir taraftan burjuva ahlak biliminin kazanımlarına sahip çıkarken, diğer taraftan bunu köklü bir eleştiriye tabi tutarak açmazlarını göstermeye çalışması gerekir; ama aynı zamanda eğer sosyalizm ahlaklı bir toplum olmak zorunda ise, sosyalist ahlak üzerine şimdiden düşünce üretmek Marksist ahlak felsefesinin en önemli görevlerinden birisidir. Bu görevi bir bütün olarak geleceğe havale etmek büyük bir yanlış olur. Holz yeni sorulara cevap ararken farklı düşünceler hakkında çabuk karar vermemek gerektiği konusunda Marksist düşünürleri ve bilimcileri uyarıyor. Epistemolojik açıdan çoğulculuğu akılsızlık olarak değerlendirse de “konsept çokluğu”nu veya “düşünce çokluğu”nu “bilginin ilerlemesi” için vazgeçilmez bir koşul olarak görüyor Holz. Ama bilgi edinmek ‘şu gerçektir, bu gerçektir’ duyurusunda bulunularak yapılacak bir şey değildir. Aksine, bilgi, yanlışlar ve hatalar yapılarak ve bunların düzeltilmesi sonucu elde edilebilecek bir üründür.⁸⁸⁹ Zira “bütün bu cevaplar ilk etapta birer deneme olacaktır. Yeni cevaplar kaçınılmaz olarak yeni düşüncelerle denemeler yapmak durumunda kalacaklardır. Bu denemelerin pratiğe uygulanması ve eksikliklerinin ve yanlışlarının düzeltilmesi gerekecektir.”⁸⁹⁰

Ama ortaya çıkan sorulara cevap vermek, tartışmalara girmeyi ve yeni bilgilerin elde edilmesini gerektiriyor. Bu yeni bilgileri elde etme çabamızda genellikle ve kabaca yapılan ‘burjuva bilgisi’ veya ‘burjuva olmayan bilgi’ türünden ayırım yapmak her zaman doğru değildir. Çünkü “burjuva bilgisi” denildiği takdirde bundan bir anlamda ihmal edilebilir ve dolayısıyla öğrenilmesi gereksiz bilgi anlaşıyor. Ama burjuva bilim dünyasına girip, onun yaratmış olduğu değerleri tanıyarak, kazanılmış olan yeni bilgileri elde ederek Marksist düşüncenin geliştirilebileceğini ve bunun çevresinde bir tartışma oluşabileceğini en iyi şekilde kanıtlayan Wood olmuştur. Kendisine bilinen burjuva önyargısıyla “ortodoks” suçlamasında bulunanlar olsa da hiç kimse kendi alanında ortaya koyduğu niteliklerini

885 Baran, P. A., “Marxismus und Psychoanalyse”, *Unterdrückung und Fortschritt* içinde, Frankfurt a. M., 1968, s. 76.

886 Age, 77.

887 Age.

888 Holz, H. H., *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Essen, 1992, s. 30.

889 Age.

890 Age.

sorgulayamamıştır. Karşıtları bile Wood’u değerli bir düşünür olarak kabul etmek ve dile getirdiği şeyleri ciddiye almak zorunda kalmışlardır. Aksi takdirde otuz yılı aşkın süren tartışma mümkün olmazdı. Yürütülen bütün tartışmalarda, gerek ahlak teorisi konusunda gerekse adalet teorisi konusunda olsun, ileri sürdüğü tezler tartışma konusu olmuştur. Bu otuz yıllık tartışmaya bugün açısından bakınca oldukça verimli bir tartışma olduğunu belirtmeden edemeyiz. Bugün aramızda gereken ve ihtiyaç duyulan da her konuda üretken bir tartışma değil midir?

Burada Marx’ın eserinin açıklanması ve anlaşılması konusunda Wood’un katkısını ve kazanımlarını öne çıkarmamızdan tartışmaya katılan diğer düşünürlerin bu konuda katkıda bulunmadıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Wood’un işaret ettiği tartışmayı “kötüye kullanma” denemelerinin dışında tartışmaya katılan hemen herkesin Marx’ın eserinin şu veya bu yanının, şu veya bu boyutunun anlaşılmasına katkıda bulunduğunu söylememiz gerekir. Peffer’in Marx ve Rawls’u birleştirme veya sentezleme denemesi, benim burada tartıştığım eserde kanımca başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, bu iki düşünür arasında varolduğunu iddia ettiği benzerliğin ciddiye alınıp gözden geçirilmesi, eğer varsa benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkarılması gerekiyor. Ama burada her şeyden önce Brenkert’in kazanımları da öne çıkarılmalıdır. Burada tartıştığım eserde Brenkert, Marx’a dair ileri sürülen “teknolojik-belirlemeci” yorumu eleştirerek Marx’ın zorunluluk ve özgürlük konseptlerini birleştiren diyalektikçi özne teorisini çok iyi ve en ince bir şekilde gerekçelendirerek gözlerimiz önüne seriyor. Marx’ın diyalektikçi özne teorisini gözlerimiz önüne sererek aynı zamanda Marx’ın eserinin sadece yapısalcı bir çıkış noktasından yorumlanamayacağını gösteriyor. Diyalektikçi bir duruş açısından bakıldığında Marx’ın özneyi yapı içinde özgür ve böylelikle edilgen değil ama etkin olarak kavradığını görüyoruz.⁸⁹¹ Yani Marx’ın özne teorisi Aristoteles’in özne teorisinin aynısı olmasa da, ona çok benzemektedir: “Kendi kendimizi suçlamak yerine bizi çabucak saf dışı bırakan dışarıdan geleni suçlamak gülünçtür...”⁸⁹²

891 Brenkert, *Marx’s Ethics of Freedom*, s. 30.

892 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, yay. Annemarie Pieper, Münih, 1997, s. 133.

Kaynakça

1. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, yayına hazırlayan: Annemarie Pieper, München, 1997.
2. Baran, P. A., "Marxismus und Psychoanalyse", *Unterdrückung und Fortschritt* içinde, Frankfurt a. M., 1968.
3. Brenkert, G. G., *Marx's Ethics of Freedom*, London/Boston/Melbourne/Henley, 1983.
4. Engels, F., *Zur Wohnungsfrage*, MEW 18, Berlin, 1981.
5. Engels, F., Joseph Bloch' a 21 Eylül 1890 tarihli mektubu, MEW 37, Berlin, 1986.
6. Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism*, Londra, 1962.
7. Geras, N., "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150, 1985.
8. Geras, N., "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, 195, 1992.
9. Haug, W. F., "Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral", *Ethik und Marx*, E. Angehrn ve G. Lohmann (yay.), Frankfurt, 1986.
10. Heraklit, *Fragmente*, Artemis & Winkler Verlag, 1995.
11. Holz, H. H., *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Essen, 1992.
12. Husami, Z. I., "Marx on Distributive Justice", *Marx, Justice, and History*, M. Cohen, Th. Nagel und Th. Scanlon (yay.), New Jersey, 1980.
13. Kain, P. J., "Marx, Justice, and The Dialectic Method", *Journal of the History of Philosophy*, c. 24:4 içinde, Ekim 1986.
14. Keller, D., "Marxism, Morality, and Ideology", *Marx and Morality*, K. Nielsen and S. C. Patten (yay.), Guelph/Ontario, 1981.
15. Lenin, W. I., *Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokratie?*, Werke, c. 1, Berlin, 1961.
16. Marx, K., *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Werke, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
17. Marx, K., *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Marx-Engels-Werke, cilt 13, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
18. Marx, K., *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, Marx-Engels-Werke, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
19. Marx, K., *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 3, Marx-Engels-Werke, cilt 25, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
20. Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx-Engels-Werke, cilt 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
21. Marx, K., *Lohn, Preis, Profit*, Marx-Engels-Werke, cilt 16, Dietz Verlag, Berlin, 1989.
22. Miller, R.W., *Analysing Marx – Morality, Power and History*, New Jersey, 1984.
23. Ollman, B., *Alienation– Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1976.
24. Pfeffer, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princenton/Oxford, 1990.
25. Tucker, R. C., *The Marxian Revolutionary Idea*, London, 1969.
26. Tucker, R. C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1964.
27. Wood, A. W., "The Marxian Critique of Justice", *Marx, Justice, and History*, yay. M. Cohen, Th. Nagel ve Th. Scanlon, New Jersey, 1980.
28. Wood, A. W., "Marx' Immoralismus", *Ethik und Marx*, yay. E. Angehrn ve G. Lohmann, Frankfurt, 1986.
29. Wright, E. O., "What is Analytical Marxism?", *Rational Choice Marxism*, yay. T. Carver ve P. Thomas, London, 1995.
30. Wygodski, W. S., *Die Geschichte einer großen Entdeckung*, Dietz Verlag, Berlin, 1967.

Genel Kaynakça

- Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Aristoteles, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985.
- Adorno, T.W., "Zu Subjekt und Objekt" ("Özne ve Nesne Üzerine"), *Gesammelte Schriften (Toplu Yazılar)*, cilt 10/2 içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Aristoteles, *Metaphysics*, The Complete Works of Aristotle, yay. haz. J. Bernas, Princeton University Press, Princeton ve New Jersey, 1985, cilt 2.
- Nikomachische Ethik*, yayına hazırlayan: Annemarie Pieper, München, 1997.
- Politics* (1253b24-1254a17), *Complete Works of Aristotle*, cilt 2, yay. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- "Rhetoric", *The Complete Works of Aristotle*, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- "On the Soul", *The Complete Works of Aristotle*, cilt 1, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1985.
- Honnet, A., Sar, M., "Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik", Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2008, ss. 1651-1682.
- Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970
- Backhaus, H.-G., "Einige Aspekte des Marxschen Kritikbegriffs im Kontext seiner ökonomischen-philosophischen Theorie", *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça ira-Verlag, Freiburg, 1997.
- Bacon, F., *Novum Organum (Yeni Araç)*, *Enlightenment Reader (Aydınlanmacılık Elkitabı)* içinde, yay. Isaac Kramnick, Penguin Books, 1995.
- Baran, P. A., "Marxismus und Psychoanalyse", *Unterdrückung und Fortschritt* içinde, Frankfurt a. M., 1968.
- Bartels, J., Holz, H. H., Lensik, J. ve Pätzold, D., *Dialektik als offenes System*, Studien zur Dialektik, Pahl-Rugenstein, Köln, 1986.
- Beck, U., *Schöne neue Arbeitswelt - Vision: Weltbürgergesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York, 1999.
- Bernal, J. D., *Science in History (Tarihte Bilim; 4 cilt Almanca)*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1970.
- Beyer, W. R., *Hegel-Bilder*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.
- Biard, Joël, "Subjekt", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 4, yay. haz. H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Blanc, L., "Organisation der Arbeit" ("Emeğin Örgütlenmesi"), *Von Babeuf bis Blanqui*, yay. J. Höpner ve W. Seidel-Höpner, c. 2 içinde, ss. 327-373, Leipzig, 1975.
- Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Werke, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969.
- Brenkert, G. G., *Marx's Ethics of Freedom*, London/Boston/Melbourne/Henley, 1983.
- Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien (İtalya'da Rönesans Kültürü)*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. ve Leipzig, 1997.
- Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, yay. Adam Phillips, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Ciafardone, R. (yay.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung – Texte und Darstellung*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1990.
- Cassirer, E., "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. Doğan Özlem, Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı, no 11, Temmuz 2000, s. 37-49.
- Darwin, Ch., *The Descent of Man*, Gibon Square Books Ltd, Londra, 2003.
- David-Ménard, M., "Kant's 'An Essay on the Maladies of the Mind' and Observations on the Feeling

- of the Beautiful and the Sublime", *Hypatia*, cilt 15, no. 4(2000) içinde, s. 82.
- Davie, G., *A Passions for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, yay. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.
- "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense", *The Scottish Enlightenment and Other Essays*, Polygon, Edinburgh, 1991.
- "Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, yay. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.
- De Maistre, J.-M., *Considerations on France (Fransa Üzerine Düşünümler)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Dettling, W., "Diesseits und jenseits der Erwerbsarbeit", *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Kocka, J. ve Offe, C. (yay.), Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2000.
- Descartes, R., *Meditations, The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Discours de la Méthode* (Fransızca/Almanca), yay. haz. H. Ostwald, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001.
- Meditationes de Prima Philosophia* (Latince/Almanca), yay. haz. G. Schmidt, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2004.
- "Meditations on First Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 2, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Prinzipien der Philosophie (Felsefenin İlkeleri)*, yay. Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005 (Latince ve Almanca).
- Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akin, Say Yayınları, İstanbul, 11. baskı, 2008.
- Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, İstanbul, 2011.
- The Passions of the Soul, The Philosophical Writings of Descartes*, c. 1 içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- D'Hondt, J., *Hegel in seiner Zeit*, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.
- Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1905.
- Dwyer, J., *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eigtheenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987.
- Eckermann, P. J., *Gespräche mit Goethe*, Fritz Heyder, Berlin, 1911.
- Engels, F., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Marx-Engels-Werke 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984.
- Die Entwicklung des Sozialismus von der Ütopie zur Wissenschaft (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri), c. 19 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1987, s. 189-228.
- Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi)*, Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserleri), c. 20 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
- Dialektik der Natur*, Marx-Engels-Werke, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
- Zur Wohnungsfrage (Ev Sorunu Üzerine)*, Marx-Engels-Werke 18 içinde, Berlin, 1981.
- "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" ("Ulusal Ekonominin Bir Eleştirisine Dair Çerçeve"), Marx-Engels-Werke, c. 1 içinde, Berlin, 1988.
- Joseph Bloch' a 21 Eylül 1890 tarihli mektubu, Marx-Engels-Werke 37 içinde, Berlin, 1986.
- Marx'a 13 Şubat 1851 tarihli mektup, Marx-Engels-Werke, cilt 27 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1984, ss. 189-191.
- "Die auswärtige Politik des russischen Zentrums" ("Rus Merkezinin Dış Siyaseti"), Marx-Engels-Werke, c. 22 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, ss. 11-48.
- Engels, F. ve Marx, K., *Manifest der kommunistischen Partei, Marx-Engels-Werke*, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

- Erasmus, *The Complaint of Peace (Barışın Şikâyeti)*, The Open Court Publishing Co., Chicago ve Londra, 1917.
- Faye, E., *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie-Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, 2005.
- Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus*, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, yay. haz. F. Oz-Salzberger, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Der geschlossene Handelsstaat, Ausgewählte Politische Schriften*, yay. haz. Z. Batscha ve R. Saage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.
- Foucault, M., "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"), *The Foucault Reader (Foucault Derlemesi)*, yay. Paul Rabinow, Vintage Books, New York, 2010, s. 32-50.
- Fourier, Ch., "Die neue sozialistische Welt der Arbeit oder Entdeckung des Verfahrens einer nach Leidenschaftsserien eingeteilten, anziehenden, naturgemäßen Produktionsweise", *Von Babeuf bis Blanqui (Babeuf'ten Blanqui'ye Kadar)*, yay. J. Höpner ve W. Seidel-Höpner, cilt 2, ss. 179-208, Leipzig, 1975.
- Selections from the Works of Fourier (Fourier'in Eserlerinden Seçkiler)*, çev. J. Franklin, Londra, 1901.
- The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction (Charles Fourier'in Ütopik Vizyonu: İş, Aşk ve Tutku Dolu Cazip Olan Üzerine Metinlerden Seçkiler)*, yay., çev. ve giriş yazarı J. Beecher ve R. Bienvenu, Columbia, 1983.
- Freud, S., "Instincts and their vicissitudes", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, cilt 1, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi.
- Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes (Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı)*, Oxford University Press, Oxford, New York et al, 2000.
- Gedö, A., "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik, (Hegelden Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan Diyalektik Üzerine İncelemeler)*, Neue Impulse Verlag, Essen, 2002, s. 251-284.
- Georgeon, F., Türkiye'de Aydınlanmanın Fikrî Kökenleri: Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne kuşaklar üstüne bir not", çev. Server Tanilli, *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* içinde, yay. Server Tanilli, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 87-101.
- Geras, N., "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150, 1985.
- "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, 195, 1992.
- Gert, B., *Hobbes: Prince of Peace (Hobbes: Barışın Prensi)*, Polity Press, 2010.
- Giarini, O. ve Liedtke P. M., *Wie wir arbeiten werden - Der neue Bericht an den Club of Rome*, Wilhelm Heyne Verlag, München, 1999.
- Goebel, B. ve Suárez Müller, F. (yay.), *Kritik der postmodernen Vernunft (Postmodern Aklin Eleştirisi)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007.
- Gorz, A., *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
- Göçmen, Doğan. ve Kaya, Gazanfer, "Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, no: 15(2013), ss. 85-109, <http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf>.
- Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'*, I. B. Tauris, Londra, 2007 ve Palgrave Macmillan, New York, 2007.
- "Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Problemi", *Felsefe Logos*, 38/2010 (1) içinde, ss. 67-92.
- "The 'Adam Smith Problem' and Adam Smith's Utopia", *New Essays on Adam Smith's Moral*

Philosophy, yay. Wade L. Robison and David B. Suits, RIT Press, Rochester, 2012, ss. 45-70.

"Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme", *Afşar Timuçin'e Armağan*, yay. Ç. Veysal ve Z. Aşkın, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 211-234.

"Kartezyen Şüphecilik ve Humecü Bilinememezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *Felsefelogos*, no: 35-36 (2008/1-2), ss. 251-271.

"Rosa Luxemburg, the Legacy of Classical German Philosophy and the Fundamental Methodological Questions of Social and Political Theory", *Critique: Journal of Socialist Theory*, no: 43 (2007), ss. 375-390.

"Domenico Losurdo ve Andreas Arndt ile söyleşi", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, no: 2 (2008), ss. 13-42.

"Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen", *Dokumente der internationalen Rosa Luxemburg Konferenz 2009*, yay. N. İto, Dietz Verlag (Nachfolger), Berlin, 2009, s. 220-228.

"Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe", *Özne*, no: 16/2012(Bahar), ss. 102-119.

"Wolfgang Fritz Haug'un 'Çoğulcu Marksizm' önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi", *Praksis*, sayı 13, (Kış, 2005).

"Rosa Luxemburg'un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası İlişkiler Teorisinin Temeli", *Praksis*, c. 11(2004 Yaz) içinde, ss. 49-82.

"Über die Marxsche Konzeption der Arbeit und Ihre Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion" ("Marx'ın Emek Kavramı ve Çağdaş Tartışmalarla İlgisi Üzerine"), *Topos* (2005) 24, ss. 89-121.

Gramsci, A., *Gefängnishefte*, cilt 6, yay. W. F. Haug, Argument Verlag, Hamburg, 1994.

Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review*, Kış 1991-1992, sayı 87, ss. 118-119.

Habermas, J., "Moralbewußsein und kommunikatives Handeln", *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

Harris, C.R.S., "Philosophy" ("Felsefe"), *The Legacy of the Middle Ages (Ortaçağın Mirası)*, yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob, Oxford University Press, Oxford, 1943, ss. 227-253.

Hartmann, N., *Die Erkenntnis im Licht der Ontologie*, Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

Haug, W. F., "Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral", *Ethik und Marx*, E. Angehrn ve G. Lohmann (yay.), Frankfurt, 1986.

Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 1997, ss. 219-221.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)*, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986.

Phänomenologie des Geistes, yay. Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.

Phenomenology of Spirit, çev. Miller, A. V., Oxford University Press, Oxford, 1977.

Tinin Görüngübilimi, çev. Yardımlı, A., İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.

Jenenser Logik, Metafizik und Naturphilosophie, yay. haz. G. Lasson, Akademie Verlag, Berlin, 1968, (1923 yılında yapılan ilk baskının yeniden baskısıdır).

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, cilt 3, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.

Grundlinien der Philosophie Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Hukuk Felsefesinin Temel Çerçevesi veya Doğa Hukukunun ve Devlet Biliminin Temel Planı), yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Werke, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822, yay. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.

Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Renhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts (Ondokuzuncu Yüzyılın Başında Felsefenin Durumuna Dair Genel Görüşü Kolaylaştırmak İçin Reinhold'un Katkıları Bağlamında Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark), yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Werke, c. 2 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

"Wer denkt abstrakt?" ("Kim Soyut Düşünür?"), Werke (Eserler), c. 2 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1986, ss. 575-581.

Niethammer'e 13 Ekim 1806 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 119-122.

Frommann'a 17 Kasım 1807 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 128-130.

Niethammer'e 11 Şubat 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, 1952, ss. 217-219.

Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785-1812, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, ss. 251-255.

Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi), c. 1 içinde, Werke (Eserler) c. 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi), c. 2, Werke (Eserler), c. 6 içinde, yay. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi), cilt 1 içinde, Werke in zwanzig Bänden (Yirmi Ciltte Eserleri) c. 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler), c. 1 içinde, Werke (Eserler), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.

Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, yay. Johannes Hoffmeister, c. 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 251-255.

Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, *Briefe von und an Hegel (Hegel'den ve Hegel'e Mektuplar)*, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 2: 1813 – 1822 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1953, s. 236 -237.

Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, c. 1 içinde, s. 226-233.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi)*, yay. Wolfgang Harich, Akademie Verlag, Berlin, 1965.

Henrich, Dieter, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007.

Heraklit, *Fragmente*, Artemis & Winkler Verlag, 1995.

Herman, B., "Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassung von Sexualität und Ehe nachzudenken" ("Kant'ın Cinsellik ve Evliliğe Dair Kavrayışı Üzerine Düşünmeye Değebilir mi?"), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43/6(1995) içinde, ss. 967-988.

Hermesen, H., "Emotion/Gefühl", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, c. 1, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, ss. 661-682.

Hess, H., "Recht der Arbeit", *Ökonomische Schriften*, Hoster, D. (yay.), Melzer Verlag, Darmstadt, 1972.

Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth), cilt 3, Londra, 1839.

Samuel Sorbière'e 22 Mart 1647 tarihli mektup, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, cilt 1, yay. Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 1997, ss. 155-159.

Leviathan, yay. ve giriş yaz. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985.

- Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik*, Marix-Verlag, Wiesbaden, 2004.
- Holz, H. H., "Metaphysik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.
- Dialektik der Widerspiegelung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1983.
- Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, J.B. Metzler, Stuttgart, 1997.
- Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 2, J.B. Metzler, Stuttgart, 1997.
- Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, Stuttgart/Weimar, 1997.
- Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimer, 2005.
- Holz, H. H., „Irrationalismus – Moderne – Postmoderne“ („İrrasyonelizm – Moderne – Postmoderne“), *Gescheiterte Moderne? – Zur Ideologiekritik des Postmodernismus (Başarısızlığa Uğramış Moderne mi? – Postmodernizmin İdeolojik Eleştirisine Dair)* içinde, yay. Hermann Koop ve Werner Seppmann, Neue Implus Verlag, 2002, ss. 67-92.
- Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Essen, 1992.
- Holz, H. H. ve Sandkühler, H. J. (yay.), *Betr.: Gramsci: Philosophie und revolutionäre Politik in Italien*, Köln, 1984.
- Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985.
- Hösl, V., "Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung", *Hegel-Jahrbuch 1987*, Germanial Verlag, Bochum 1987, ss. 108-116.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1978.
- Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, yay. haz. P. H. Nidditch, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1989.
- Husami, Z. I., "Marx on Distributive Justice", *Marx, Justice, and History*, M. Cohen, Th. Nagel und Th. Scanlon (yay.), New Jersey, 1980.
- Husserl, E., *Erste Philosophie, Gesammelte Schriften*, cilt 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, cilt 8 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften, cilt 8 içinde, Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Ito, N., "Karl Kautsky und Rosa Luxemburg" ("Karl Kautsky ve Rosa Luxemburg"), *Wegweiser zum Gedanken Rosa Luxemburgs (Rosa Luxemburg'un Düşüncelerine Dair Klavuz)* içinde, Jungetsusha, Tokyo, 2007.
- Kain, P. J., "Marx, Justice, and The Dialectic Method", *Journal of the History of Philosophy*, c. 24:4 içinde, Ekim 1986.
- Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism*, Londra, 1962.
- Kambartel, F., "Arbeit und Praxis: Zu den methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte", *Philosophie und Politische Ökonomie*, Wallenstein Verlag, Göttingen, 1998.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. haz. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998.
- Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, s. 239 (§ 296).
- Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, yay. Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.
- Die Metaphysik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafizigi)*, Werkausgabe (Eserleri), cilt 8, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1993.
- "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung" ('Aydınlanmacılık Nedir?' Sorusuna Yanıt),

Werkausgabe, c. 11, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1977, ss. 51-61.

“Was ist Aufklärung?”, E. Bahr (yay.), “Was ist Aufklärung?” içinde, Philip Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1974.

“Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Kant, yay. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul (3. Baskı), 2010, s. 261-273.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, (Ebedi Barış Üzerine. Felsefi Bir Tasarım), Eserleri, c. 12 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993.

Eine Vorlesung über Ethik, yay. haz. G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1991.

Bemerkungen in den “Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, yay. Marie Rischmüller, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.

Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler, Hil Yayınları, İstanbul, 2010.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Doğal Teolojinin ve Ahlakın İlkelerinin Açıklığı Üzerine İnceleme), Werkausgabe (Eserleri), c. 2 içinde, Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (Tanrının Varlığının Bir Tanıtlanmasına Dair Mümkün Tek Kanıt), (Eserleri), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (Canlı Güçlerin Gerçek Değerlendirilmesine ve Bay Leibniz’in Başka Mekanikçilerin Bu Kavga Konusunda Başvurduğu Kanıtların Yargılanması Üzerine, Daha Önce Cismnin Gücü Üzerine Bazı Gözlemler), Werkausgabe (Eserleri), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Neue Erhellung der Ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis, Werkausgabe (Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerine Dair Yeni Açıklamalar), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

“Versuch einiger Überlegungen über den Optimismus” („İyimserlik Üzerine Bazı Düşünüm Denemeleri”), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, cilt 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält (Geometri ile Bağlantılı Olan Metafiğin Kullanımı Üzerine, Bunun İlk Denemesi Fiziksel Monadolojiyi İçerir), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, c. 2 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzünün Teorisi), Eleştirel Öncesi 1768’e Kadar Olan Yazılar, c. 1 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Keller, D., “Marxism, Morality, and Ideology”, *Marx and Morality*, K. Nielsen and S. C. Patten (yay.), Guelph/Ontario, 1981.

Klaus, G. ve Buhr, M., “Ontologie”, *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1971.

Kocyba, H., Die falsche Aufhebung der Entfremdung - Über die normative Subjektivierung der Arbeit im Postfordismus, in: Psychoanalyse und Arbeit - Kreativität, Leistung, Arbeitsstörungen, Arbeitslosigkeit, hg. von Mathias Hirsch, Göttingen, 2000, S. 13-26.

Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Kohlberg, Levine ve Hewer, “Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen”, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, ss. 332-3.

Lacan, Jacques, “The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Ecrits: A Selection*, Routledge Classics, Londra ve New York, 1989.

- Lacey, A., "Humanism", *The Oxford Companion to Philosophy (Oxford Felsefe Elkitabı)* içinde, (yay.) T., Honderich, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1995, s. 375-376.
- Lehrke, W., "Neokantianismus" ("Yeni Kantçılık"), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. H.-J., Sandkühler, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, ss.549-561.
- Lenin, W. I., *Philosophische Hefte (Felsefe Defterleri)*, Werke (Eserler), c. 38 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1973.
- "Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus", *Lenin-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokratie?*, Werke, c. 1, Berlin, 1961.
- Lensink, J., "Ontologie", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 3, H.-J. Sandkühler, (yay.) Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Lévinas, E., "Die Spur des Andren", *Die Spur des Andren: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Alber Studienausgabe, Freiburg/Münih, 1998.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1979.
- Two Treatises of Government*, P. Laslett, (yay.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Löchel, R., "Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein: Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant" ("Kadınlar Korkaktır, Erkekler Cesurmuş: Immanuel Kant'ta Cinsiyetler Farkı ve Duygular"), *Kant-Studien*, 2006(3) içinde, ss. 50-78.
- Losurdo, D., *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000.
- Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995.
- Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007.
- Lukács, G., "Zur Ästhetik Schillers" (Şiller'in Estetiğine Dair), Werke: *Probleme der Ästhetik* (Eserler: Estetiğin Sorunları), c. 10 içinde, Luchterhand, Neuwied ve Berlin, 1969, ss. 17-106.
- Der junge Hegel*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1967.
- Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, Darmstadt/Neuwied, 1984.
- "Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie", *Über die Vernunft in der Kultur – Ausgewählte Schriften 1909-1969*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun, 1985.
- Lukács, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Toplumsal Varolmanın Ontolojisine Dair)*, c. 1, Eserler, c. 13 içinde, yay. Frank Benseler, Luchterhand, Darmstadt ve Neuwied, 1984.
- Luxemburg, R., *Sozialreform oder Revolution (Sosyal Reform mu?, Devrim mi?)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Einführung in die Nationalökonomie (Ulusal Ekonomiye Giriş)*, *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- "Tolstoi als sozialer Denker" ("Toplumsal Düşünür Olarak Tolstoy"), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Die Akkumulation des Kapitals: Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus (Sermaye Birikimi: Emperyalizmin Ekonomik Açıklamasına Bir Katkı)* *Gesammelte Werke*, c. 5 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben: Eine Antikritik in Gesammelte Werke (Sermaye Birikimi veya Çömezler Marksist Kuramı Neye Çevirdi: Bir Karşı-Eleştiri)*, c. 5, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Aus dem Nachlaß unserer Meister (Ustalarımızdan Kalandan)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Hohle Nüße (Boş Cevizler)*, *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Noch eine Lehre von Zabern“ (“Zabern’den Bir Ders Daha”), *Gesammelte Werke*, c. 3 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1990.

“Im Rate der Gelehrten“ (“Bilimcilerin Meclisinde”), *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

“Zur russischen Revolution“ (“Rus Devrimi Üzerine”), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 4 içinde, s. 332-365.

“Zurück auf Adam Smith“ (“Adam Smith’e Geri Dönüş”), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Karl Marx“, *Gesammelte Werke* içinde, vol. 1/2, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

Leo Jogiches’e 24 Eylül, 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

Leo Jogiches’e 10 Temmuz 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

Leo Jogiches’e 12-20 Temmuz 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 173.

Leo Jogiches’e 3 August 1898 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 179.

Leo Jogiches’e 25-26 Ocak 1899 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe*, c. 1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

Kostja Zetkin’e 22 Nisan 1907 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 287.

Kostja Zetkin’e 18 Ağustos 1908 tarihli mektup, *Gesammelte Briefe (Toplu Mektuplar)*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1982, s. 375.

“Zurück auf Adam Smith“ (“Adam Smith’e Geri Dönüş”), *Gesammelte Werke*, c. 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin.

“Stillstand und Fortschritt im Marxismus“ (“Marksizmde Durağanlık ve İlerleme”), *Gesammelte Werke*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, *Gesammelte Werke*, vol. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

“Die Theorie und die Praxis“ (“Teori ve Praksis”), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Erörterungen über die Taktik“ (“Taktik Üzerine Açıklayıcı Tartışma”), *Gesammelte Werke*, cilt 1/1 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Kleinbürgerliche oder proletarische Weltpolitik“ (“Küçük Burjuva veya proleter Dünya Politikası”), *Gesammelte Werke*, c. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Was wollen wir?“ (“Ne İstiyoruz“), *Gesammelte Werke*, c. 2 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

“Aus dem Nachlaß unserer Meister“ (“Ustalarımızdan Kalan“), *Gesammelte Werke (Toplu Eserler)*, c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988.

Luther, M., *Die reformatorischen Grundschriften*, cilt 4, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983.

Macpherson, C. B., “Hobbes Today“, *The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d’Economie et de Science politique*, cilt 11, no. 4 (Nov., 1945) içinde, ss. 524-534.

Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844 (1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları)*, *Marx-Engels-Werke (Marx-Engels-Eserler)*, c. 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985.

Das Elend der Philosophie, Marx-Engels-Werke, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung“, *Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, cilt 1, Berlin, 1988.

Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

Zur Kritik der politischen Oekonomie, Marx-Engels-Werke, cilt 13, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

- Kapital – Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Bilgi, A., Sol Yayınları, Ankara, 1993.
- Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (Kapital: Ekonomi Politikinin Eleştirisi)*, c. 1, Marx Engels Werke, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 3, Marx-Engels-Werke, cilt 25, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Theorien über den Mehrwert*, cilt 2, Marx-Engels-Werke, cilt 26.2, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
- Lohn, Preis und Profit*, Marx-Engels-Werke, cilt 16, Dietz Verlag, Berlin, 1989.
- Capital*, c. 1, giriş. E. Mandel, ing. çev. B. Fowkes, Penguin Books, 1990.
- A Contribution to the Critique of Political Economy (Ekonomi Politikinin Eleştirisine Bir Katkı)*, *Selected Works*, c. 1 içinde, Londra, 1943.
- “Engels’e 24 Ağustos 1867 tarihli mektup”, Marx-Engels-Werke, cilt 31, Berlin: Dietz Verlag, 1986.
- Michelet, J., *Rönesans*, çev. K. Berker, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
- Histoire de France: Renaissance, c. 7 içinde, Chamerot-Libraire-Editeur, Paris, 1855.
- Millar, J., *The Origin of the Distinction of Ranks*, Bristol/Tokyo, 1960.
- Miller, R.W., *Analysing Marx – Morality, Power and History*, New Jersey, 1984.
- Mizuta, H., “Moral Philosophy and Civil Society”, *Essays on Adam Smith*, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- More, T., *Utopia*, çev. P. Turner, Penguin Books, 1965.
- Morris, W., *News From Nowhere (Olmayan Yerden Haberler)*, Köln, 1974.
- Mullan, J., “Sentiment”, *A Dictionary of Eighteenth-Century History*, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996.
- Negt, O., *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl Verlag, Göttingen, 2001.
- Nietzsche, F., *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (Seksenli Yılların Geride Kalanı)*, *Werke in drei Bänden (Üç Ciltte Eserleri)*, c. 3 içinde, yay. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München & Wien, 1977, ss. 415-925.
- Menschliches, Allzumenschliches (İnsani, Pek İnsani)*, *Werke in Drei Bänden (Üç Cilt İçinde Eserleri)*, c. 1 içinde, yay. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih ve Viyana, 1973, ss. 435-1008.
- Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Boston, 1995.
- Ollman, B., *Alienation– Marx’s Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1976.
- Peffer, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton/Oxford, 1990.
- Plechanow, G.W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung (Monist Tarih Kavrayışının Gelişimine Dair Soru Üzerine)*, Dietz Verlag, Berlin 1956.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.
- “Über den Begriff der Leidenschaft”, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
- Pseudo-Longinos, *Vom Erhabenen (Yücelik Hakkında)*, yay. Reinhard Brandt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
- Raphael, D. D., “Impartial Spectator”, *Essays on Adam Smith*, yay. Skinner, S. S. Skinner ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Reid, T., *Philosophical Works*, cilt 1, yay. W. Hamilton, Edinburg, 1895; yeniden baskı: Hildesheim, 1967.
- Ricardo, D., *Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung*, Metropolis-Verlag, Marburg, 1994.
- Rifkin, J., *The End of Work: the Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market*

Era (İşin Sonu: Küresel Emek Gücünün Çöküşü ve Postpiyasa Döneminin Başlangıcı), Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, 2004.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965.

Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969.

Rosental, M. M., *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx*, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (Beyin ve Hakikati: Kognitif Nörobiyoloji ve Felsefi Sonuçları)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1997.

Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Emile ya da Eğitim Üzerine, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Saint-Simon, H. de., "Über die Gesellschaftsorganisation" ("Toplum Örgütlenmesi Üzerine"), *Die Frühsozialisten (Erken Sosyalistler)*, yay. Thilo Ramm, ss. 25-64, Stuttgart, 1956.

Sandkühler, H.-J. (yay.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt/M, 1974.

Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Methuen & Co Ltd, Londra, 1972.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen: Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, 1996.

Schröder, W., "Aufklärung" (Aydınlanmacılık), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Avrupa Felsefe ve Bilimler Ansiklopedisi)*, yay. Hans J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c.1, s. 276-285.

Sennett, R., *Der flexible Mensch - Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin Verlag, Berlin, 1998.

Shell, S., "Kant as Propagator: Reflections on 'Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime'", *Eighteenth-Century Studies* içinde, c. 35/3(2002), ss. 455-468.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments (Ahlaksal Duygular Kuramı)*, yay. D. D. Raphael, ve A. L., Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, cilt 1, yay. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.

An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations, cilt 2, yay. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.

Ulusların Zenginliği (çev.: A. Yunus, ve M. Bakırcı), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler), yay. haz. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

"Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

"The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

"Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.

"The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Physics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

"The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Timuçin, A., "Aydınlanma Düşüncesi", *Toplum Bilim: Aydınlanma Özel sayısı*, no 11, Temmuz 2000, s. 51-56.

Tomaselli, S., "Sympathy", *A Dictionary of Eighteenth-Century History*, yay. J. Black ve R. Porter,

Penguin Books, Londra, 1996.

Toulmin, S., *Kosmopolis: Die unerkannten Aufgaben der Moderne (Kozmopolis: Moderne'nin Kavranamayan Ödevi)*, Almancaya çeviren Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1994.

Tucker, R. C., *The Marxian Revolutionary Idea*, London, 1969.

Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge 1964.

Ülken, H. Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.

Vivenza, G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Volf, M., *Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, Chr. Kaiser Verlag, Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag München, 1988.

Wood, A. W., "The Marxian Critique of Justice", *Marx, Justice and History: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Cohen, M., Nagel T. ve Scanlon T. (yay.), Princeton University Press, New Jersey, 1980.

"Marx' Immoralismus", *Ethik und Marx*, yay. E. Angehrn ve G. Lohmann, Frankfurt, 1986.

Wright, E. O., "What is Analytical Marxism?", *Rational Choice Marxism*, yay. T. Carver ve P. Thomas, London, 1995.

Wygodski, W. S., *Die Geschichte einer großen Entdeckung*, Dietz Verlag, Berlin, 1967.

Zelený, J., *Dialektik der Rationalität*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1986.

Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapital', Akademie Verlag, Berlin, 1968.

Zinn, K.-G., "Arbeit im Umbruch - und das seit 200 Jahren", *Arbeit im Umbruch: Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von Morgen*, N. Brieskorn, ve J. Wallacher, (yay.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999.

YAZILARIN YAYIM TARİHİ

1. Aydınlanmacılığın Tarihsel Anlamı ve Güncel Mirası Üzerine
Yeniden İmece, 12/2013, no 40, s. 33-39.
2. Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi
Felsefe Logos, no: 34-35(2008) içinde, s. 251-271.
Rusçaya çevirisi: Rusya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü yayın organı olan "Философский Журнал" ("Felsefe Dergisi") adlı dergide "Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Onto-Epistemolojisi" ("Здравый Смысл Онто-Эпистемологии Адама Смита В Контексте Картезианского Скептицизма и Агностицизма Юма") başlığı altında (no: 2011/2(7), s. 3-23, Kasım 2011) yayınlanmıştır.
3. Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu
Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, no: 3(2008), s. 43-81.
4. Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Problemi
Felsefe Logos, no: 38, 2010(1) içinde, s. 67-92.
Rusçaya çevirisi: Rusya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü yayın organı olan "Этическая Мысль" ("Ethicheskaya Misl"/"Etik Düşünce") adlı dergide "Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Problemi" ("Адам Смит: Концепция 'безпристрастного обозревателя' и проблема сознания-телесной плоти") başlığı altında (no: 2012(1), s. 111-147) yayınlanmıştır.
5. Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi
Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi, no: 1(2013), s. 95-136.
6. İmmanuel Kant'ın "Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler"i
Felsefe Logos, no: 42, 2011(3), s. 121-142.
7. Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme
Monokl: Hegel Özel Sayısı, Yaz-Sonbahar 2008, s. 245-252.
8. Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme
Afşar Timuçin'e Armağan, yay. Ç. Veysal ve Z. Aşkın, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 211-234.
9. Rosa Luxemburg, Klasik Alman Felsefesi'nin Mirası ve Toplum ve Siyaset Kuramının Yöntemsel Temel Soruları
Yazı ilk olarak "Rosa Luxemburg, the Legacy of Classical German Philosophy and the Fundamental Methodological Questions of Social and Political Theory" başlığı altında **Critique: Journal of Socialist Theory** (c. 35, no: 43(2007), s. 375-390) adlı dergide yayınlanmıştır. Doğan Göçmen ve Doğan Barış Kılınç'ın çevirisiyle Türkçede ilk defa yayınlanmaktadır.
10. Marksçı Felsefenin Kaynağı ve Tiplemesi Üzerine
Yazı ilk olarak "Marx'ın Felsefesinin Kaynağı ve Tipolojisi Üzerine" başlığı altında **Felsefe Yazın** (no: 13, Ekim/Kasım 2008, s. 25-33) adlı dergide yayınlanmıştır.
11. Ütopik Sosyalistler ve Kapitalizmin Eleştirisi: Emegin Örgütlenmesinde Anlam ve Saçmalık
Yazı ilk olarak "The Utopian Socialists and the Critique of Capitalism: Sense and Senselessness in the Organisation of Labour" başlığı altında **Critique: Journal of Socialist Theory** (c. 34, no: 40(2006), s. 315-333) yayınlanmıştır. Doğan Barış Kılınç'ın çevirisiyle Türkçede ilk defa yayınlanmaktadır.
12. Marx'ın Emek Kavramının Bugün Yürütülen Tartışmalar İçin Önemi Üzerine
Yazı ilk olarak "Über die Marxsche Konzeption der Arbeit und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion" ["Marksçı Emek Kavramı ve Günümüz İçin Anlamı Üzerine"] başlığı altında **Topos: Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie** (no: 24(2005, s. 89-121) adlı dergide Almanca olarak yayınlanmıştır.

Yazı Türkçeye Doğan Göçmen tarafından çevrilerek “Karl Marx’ın Emek Kavramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi” başlığı altında **Praksis: Üç Aylık Sosyal Bilimler Dergisi** (no: 12(2004), s. 193-229) adlı dergide yayınlanmıştır. Yazı son olarak Emeğin Kitabı’nda (Editörler: M. Yaman, G. Yarkin, Ş. G. Tuna ve F. Ercan), SAV Sosyal Araştırma Vakfı, İstanbul, 2014, s. 61-90.

13. Karl Marx, Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine Yazı son olarak Emeğin Kitabı’nda (Editörler: M. Yaman, G. Yarkin, Ş. G. Tuna ve F. Ercan), SAV Sosyal Araştırma Vakfı, İstanbul, 2014, s. 61-90.

Yazı ilk olarak “Marx und die Kritik der Moral- und der Gerechtigkeitstheorien: Zur Debatte über die Bedeutung und den Platz der Moral und der Gerechtigkeit im Marxschen Werk” [“Marx ve Ahlak ve Adalet Teorilerinin Eleştirisi: Marx’ın Eserinde Ahlakın ve Adaletin Anlamı ve Yerine Dair Tartışma Üzerine”] başlığı altında **Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung** (no: 40 (12/1999, s. 67-80) adlı dergide yayınlamıştır.

Yazı Türkçeye Doğan Göçmen tarafından çevrilmiş ve “Karl Marx’ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine” başlığı altında **Praksis: Üç Aylık Sosyal Bilimler Dergisi** (no: 10(2003), s. 255-278) adlı dergide yayınlanmıştır.

Doğan Göçmen, Modern Felsefenin başlangıçlarından 20. yüzyıla kadar Aydınlanmacılık düşüncesinin temellerini araştırdığı çalışmalarından bir derleme sunuyor. Göçmen ayrıntılarıyla ve tarihsel bağlantılarıyla ele aldığı felsefi sorunları tartıştığı makaleleriyle, okurunu özellikle değer ve siyaset felsefesi çerçevesinden Modern Dönemden Aydınlanmacılığa/Aydınlanma Dönemine, 19. ve 20. yüzyıla kadar bir zaman aralığında düşünsel bir yolculuğa çağırıyor. Göçmen'in çalışmalarında araştırmacı titizliği, derin bilgi ve felsefi özgünlük bir arada örnekleniyor; kitap düşünsel ve tarihsel açıdan doğal bir bütünlük kuran bölümleriyle Türkçe felsefe yazınına çok önemli bir katkı sunuyor, Aydınlanmacılığın başlangıçlarını ve bugüne ilişkilerini yeniden düşünmeyi öneriyor.

PROF. DR. HALİL TURAN, DDTÜ FELSEFE BÖLÜM BAŞKANI

"Modern" felsefenin iki temel sorunu özgürlük ve eşitlik sayılır. Göçmen seçtiği tartışma başlıkları ile Aydınlanma'nın özgürlüklerle ilişkisi kadar eşitsizliklerle bağını da "Türkçe ezan" gibi çarpıcı örnekler üzerinden dil ve dinle ilişkiselliğinde ele alıyor ve felsefi olduğu kadar sosyolojik bakış açısıyla da yoğunlaşarak bizleri salt "aydınlanma" ile değil, salt "modern felsefe" ile değil, aynı zamanda Marx'ın kapitalizm çözümlemeleri somutunda aşkınsal ahlak ve adalet teorileri ile de yüzleşmeye davet ediyor.

PROF. DR. ADNAN GÜMÜŞ, ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ FELSEFE ÖĞRETMENLİĞİ

Doğan Göçmen bu derlemesinde modern felsefeye, özellikle de Aydınlanma Felsefesine eleştirel bir irdeleme ile yaklaşırken; hem kendi düşünsel serüveninin değişim ve gelişim sürecini gözler önüne sermekte hem de bu konuda alışlagelmiş analizlerin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Göçmen Aydınlanmacı anlayışı ne övmekte ne de yerle bir etmektedir. Onun amacı, büyük titizlikle hazırlanmış yazılarda Aydınlanmacılığa temel oluşturan bazı ana düşünceleri pek bilinmeyen yanlarıyla ortaya koyarak konuya açıklık getirmektir.

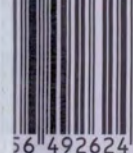
PROF. DR. A. KADİR ÇÜÇEN, ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ MANTIK ANABİLİM DALI BAŞKANI

Özenle hazırlanmış makalelerden oluşmuş bir Modern Felsefe anlatısı. Doğan Göçmen, Aydınlanma düşüncesi ile onun yaratmış olduğu felsefe geleneklerine kendi felsefe anlayışıyla güçlü ve sağlam değerlendirmelerde bulunuyor. Felsefe okurları için önemli bir kitap.

PROF. DR. ERDAL CENGİZ, ANKARA ÜNİVERSİTESİ, FELSEFE BÖLÜM BAŞKANI



78-6056492624



30 TL