

Karl Marx'ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine*

(Bir Araştırma Yazısı)

Doğan Göçmen

Bu araştırmayı yapmamı mümkün kılan Roger Sardesai'a derin sevgilerimle.

“Eğer adaletsizlik olmasaydı adaletin ismini bilmezlerdi”

Heraklit

“... Dostların bulunduğu yerde adalete gerek yoktur.

Ama adillerin adalete ek olarak dostluğa ihtiyacı var.

Ve adil olan da en adil olan dostlar arasında olandır.”

Aristoteles

* Bu yazı ilk olarak Almanya'da çıkan *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*'ün 40. sayısında yayınlanmıştır. Türkiyeli okurun ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınıp bazı değişiklikler ve ekler yapılarak Türkçe'ye aktarılmıştır.

1. Giriş

1970'li ve 1980'li yıllarda İngilizce konuşulan dünyada Marksizm üzerine Fransızca ve Almanca konuşulan dünyadan farklı bir tartışma gelişti. Fransızca ve Almanca konuşulan dünyada neredeyse hiç bir rol oynamayan bu tartışmanın merkezinde Marx'ın, ahlak felsefesi ve adalet teorisiyle olan ilişkisi bulunuyordu. İngilizce konuşulan dünyadan farklı olarak Fransızca konuşulan dünyada yapısalcı felsefenin etkisinden dolayı tartışmalarda Marx'ın eserlerindeki sistem-özne ilişkisi öne çıkarken; Almanca konuşulan dünyada 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 neredeyse masallaştırılarak en ince ayrıntısına kadar gün ışığına taşınırken, diğer taraftan Hegel'den beri gündemde bulunan ama özellikle Marx'ın gençlik yazılarının 1970'li yıllarda yayınlanmasıyla yeniden canlanan “yabancılaşma” (Alm. *Entfremdung*, İng. *Alienation*) teorisinin

Marx'ın eserlerindeki yeri önemli bir rol oynamıştır. Bu farklılığın bir çok başka nedenleri de vardır kuşkusuz. Farklı entelektüel gelenekler, siyasal ve tarihsel durum, toplumsal gelişmeler ve koşullar, işçi ve sendikal hareketin ihtiyaçları ve sorunları ve bütün bunlarla bir biçimde 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 iki önemli nedeni var kanımca. Bunlardan biri felsefi, diğeri siyasaldır. Birincisi; bu dünyada kökleri ta 16. ve 17. yüzyıllara kadar giden pragmatizm ve analitik felsefenin, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında hakim felsefi akım durumuna yükselmesi, ikincisi, 1980'li yıllarda ABD'de Reagan'ı ve Britanya'da Thatcherizm olarak adlandırılan yeni liberal politikaların iktidara gelmesiyle bölüşüm sorununun gündeme gelmesidir. Farklı dünyalarda yaşanan bu tartışmaları hak ettikleri gibi etraflı bir biçimde işlemek, bütün karmaşıklık ve sorunlarıyla ele almak bu yazının kapsamını açacağı için, bu yazımda İngilizce konuşulan dünyada gerçekleşen tartışma üzerinde yoğunlaşacağım. Toplumbilim ve devlet teorileri çerçevesinde son yıllarda yaşanan tartışmalarda etik sorunların önem kazanmış olmasından dolayı konunun ayrıca bir önem taşıdığı kanısındayım.

Marx'ın eserlerinde ahlak felsefesinin yeri ve önemi üzerine yürütülen tartışmanın geçmişi 1930'lara kadar uzanıyor. Tartışmanın merkezinde her ne kadar Marx'ın ahlak felsefesi ve adalet teorisiyle ilişkisi bulunsa da, konu doğal olarak Marx'ın toplum ve devlet teorisini ve böylece kaçınılmaz olarak kapitalizm eleştirisinin niteliğine ilişkin soruyu da içeriyor. Yani, sorun ve tartışmalar Marx'ın kapitalist toplumun eleştirisinin ahlaki ilkelere veya genel bir adalet teorisi düşüncesine dayalı olup olmadığıyla ilgili bir konuya dönüşüyor.

Marx'ın olduğu iddia edilen ahlak felsefesinin ve adalet teorisinin niteliği ve bunların genel toplum teorisi içindeki yeri üzerine yürütülen tartışmalar birbirini koşullandıran tartışmalardır. Bu konular arasındaki yakın ilişki veya fark çok nadir olarak işlense de, bunlar doğaları gereği birbirleriyle yakın ilişkisi olan konulardır.

Tartışmada ortaya çıkan duruşları belgeleyen iki önemli kitap ve bir araştırma yazısı bulunuyor. Söz konusu iki okuma kitabının birisi *Marx and Morality (Marx ve Ahlak)* olup, K. Nielsen ve S. C. Patten (1981) tarafından yayınlanmıştır. Diğeri *Marx, Justi-*

ce, and History (Marx, Adalet ve Tarih) başlığı altında M. Cohen, T. Nagel ve T. Scanlon (1980) tarafından yayınlanmıştır. Bu iki kitabı önceleyen ve tartışmada sıkça gönderme yapılan iki kitap daha var. Bunlardan biri, R. C. Tucker'ın kaleme aldığı *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Marx'da Mit ve Felsefe, 1964), diğeri Eugena Kamenka'nın yayınladığı *The Ethical Foundations of Marksizm*'dir (Marksizmin Etik Temelleri, 1962). Ben burada bu son iki kaynağa baş vurmuyorum. Bunun iki nedeni var. Birincisi, benim incelediğim dönemin dışında kalmaları; ikincisi ve daha önemlisi, her iki kitap da Batı'da 1950'li yıllarda 42 ciltten oluşan Marx ve Engels'in eserlerinin (*Marx-Engels-Werke*, kısaca: MEW) yayınlanması sonucu Marksizm üzerine sistemli araştırmanın henüz başlamış olduğu yıllarda yayınlanmışlardır olduklarından, yazarlarının, 1970'li ve 1980'li yıllarda tersi kanıtlanan oldukça yanlış iddialar ileri sürmeleridir. Yukarıda sözünü ettiğim araştırma yazısı Norman Geras'ın "The Controversy About Marx and Justice" ("Marx ve Adalet Üzerine Tartışma") (1985) adlı çalışmasıdır. Geras bu çalışmasında tartışmayı duruşlara ve kullanılan gerekçelere göre düzenlemeye ve bu bağlamda kendi düşüncelerini geliştirmeye çalıştı. Geras 1992 yılında "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder" ("Marx'ı Adalet Taşımak: Bir İlave ve Cevap") başlığı altında tartışmayı belgeleyen yeni bir literatür listesi yayınladı ve tartışmanın ortaya yeni bir şey çıkarmadığını vurguladı.

Yukarıda belirttiğim gibi bütün tartışma Marx'ın kapitalist topluma ilişkin olarak formüle ettiği köklü eleştirinin bir ahlak ve/veya adalet teorisine dayalı olup olmadığı üzerine yürütülüyor. Bugün geriye bakarak şöyle bir belirleme yapabiliriz: Tartışma hâlâ sürse de eski çapını, yoğunluğunu ve keskinliğini kaybetmiş durumda. Aynı belirlemeyi birinci konuyla ilgili olan 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 eğer Marx bir ahlakçı düşünür ise, bunun Marx'ın ideoloji kavramıyla ilişkisi nedir? Ama eğer Marx ahlakı ideolojik bir kavram olarak görüyorsa ve bundan dolayı ahlak teorisini reddeden bir düşünürse, bu durumda insanın insan tarafından sömürüsü üzerine kurulu olan kapitalizmin Marx'dan yola çıkarak eleştirilip eleştirilemeyeceği sorusunu sormak durumundayız. Görüldüğü gibi her iki konu da birbirini koşullandırıyor.

Konu üzerine 1960'lı yıllardan beri yayınlanan "onlarca" ya-

zı ve kitabın ve işlenen bütün konuların bu yazıda ele alınması kuşkusuz mümkün değil. Zaten yayınlanan yazılarda bir çok tekrarın yanında şu veya bu duruştan taraf olduklarını beyan eden bir çok açıklama var. Bundan dolayı yukarıda belirttiğim iki kitaptan yola çıkarak bu ilginç tartışmayı genel hatlarıyla aktarmaya çalışacağım. Benim burada açıkça kullanmadığım yazı ve kitaplar Geras'ın yukarıda anmış olduğum araştırma yazılarında toplu olarak sunulmuş bulunuyor.

Tartışmayı aktarırken daha çok içinde temel düşüncelerin geliştirildiği, başka yazarlar için bir nevi temel çıkış noktası durumunda olan yazı ve kitapları ele alacağım. Tartışmayı aktarırken daha çok tasvirici kalacağım için, önce Marx ve Engels'in konuya ilişkin düşüncelerini aktarmak istiyorum. Böylece okur tartışmaya Marx ve Engels'in penceresinden bakma olanağına kavuşmuş olur. Okur benim kendi duruşumu bazen satır aralarında dolaylı olarak ve yazının son bölümünde ve kısaca da olsa açıkça formüle edilmiş biçimde bulacaktır.

2. Marx ve Engels: Ebedi Ahlak ve Adalet İlkesi Yoktur

Bilindiği gibi Marx ünlü altyapı-üstyapı ayrımını, ilk olarak, 1859 yılında yayınlanan *Ekonomi Politikin Eleştirisi* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) adlı eserine yazmış olduğu “Önsöz”de yaptı. Neredeyse kitabından daha ünlü olan bu önsözde Marx şöyle demektedir:

Toplumsal yaşamlarının üretiminde insanlar belli, zorunlu, isteklerinden bağımsız ilişkilere girerler, maddi üretim güçlerinin belli bir gelişmişlik düzeyine denk düşen üretim ilişkileri. 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 (Bkz. Marx, 1985a: 8).

Marksizm ve onun ahlak felsefesi ve adalet teorisi ile olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmanın tarihsel materyalizmin bu temel ilkesi ve onun yorumu etrafında döndüğünü iddia edersek hiç de abartmış olmayız. Çünkü Marx ve Engels, tarihsel materyalizmin bu ilkesini keşfetmelerinden sonra, yani söz konusu ahlak değerlerinin belli bir dönemde var olan sınıf ilişkileri ve çıkarları ile hep ilişkilendirilmesi gerektiği düşüncesine ulaşmaları sonucu, gerek zevk ve haz ahlakı olsun, gerekse riyazet ve çile ahlakı olsun, “bütün ahlakın kaleminin kırıldığına” inanıyordu (Marx, 1983: 404).

Engels 1890 yılında Joseph Bloch'a yazdığı bir mektupta ye-

ni Marksist kuşaklar arasında gelişmeye başlayan Marksizmin mekanik yorumunun izlenimi altında tarihsel materyalizmin bu temel ilkesinin tek yanlı, ekonomist ve indirgemeci bir şekilde yorumlanmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunuyordu:

Maddeci tarih anlayışına göre *son aşamada* belirleyici olan, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben bundan daha fazlasını iddia etmedik. Eğer birisi bunu ekonomik unsur *tek* belirleyen şeydir biçimine çevirecek olursa, bu cümleyi hiç bir şey anlatmayan saçma (ve) boş bir lafa çevirmiş olur (Engels, 1986: 463, vurgular Engels'e ait).

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 nadiren zaman, yer ve olanak oldu” (Engels, 1986: 465). Engels, söz konusu mektupta bu belirlemeyi yaptıktan sonra içinde bulundukları koşullardan kaynaklanan tek yanlı vurguyu tasrih etmeye çalışıyordu:

Ekonomik durum temeldir, ama üst yapının değişik unsurları – sınıf mücadelesinin politik biçimleri ve sonuçları – kazanılan muharebeden sonra kazanan sınıfın belirlediği anayasa – hukuk biçimleri ve hatta bütün bu gerçek mücadelelerin tarafların beyinlerine yansımaları, politika, hukuk ve felsefe teorileri, dini dünya görüşleri ve bunların dogma sistemlere evrimi tarihsel mücadelelerin akışı üzerinde etkide bulunuyorlar ve bir çok durumda bu mücadelelerin *biçimini* belirliyorlar. Sonunda bir çok rastlantılar arasından ... ekonominin kendisini harekete zorunlu olarak dayattığı bütün bu unsurların karşılıklı bir etkileşimi vardır (1986: 463, vurgular Engels'e ait).

Lenin'e göre *Das Kapital* yayınlanıncaya kadar maddeci tarih görüşünün bu ilkesi önce kanıtlanmak zorunda olan bir “hipotezdi”, “ama tarihsel ve toplumsal sorunlar karşısında sıkı bilimsel bir duruş saptanmasını sağlayan bir hipotezdi” (bkz. Lenin, 1961: 129-143; ayrıca bkz. Wygodski, 1967: 13-19).

Marx ve Engels karşılıklı etkileşim içinde olan unsurları hak ettikleri yere koyamadılar. Bunu reddettikleri için değil. Aksine, böyle bir projeyi gerçekleştirmek için daima uygun zaman, yer ve olanak bulamadıkları için. Aynı şey hem birbirleriyle, hem de bir bütün olarak alt yapı ile karşılıklı etkileşim içinde bulunan üst yapı unsurlarından birisi olarak tanımlanan ahlak için de geçerli. Ahlak felsefesi sorunlarına adanmış bütünlüklü bir eser bırakmadılar geride. Marx'ın 1844'de *Paris Elyazmaları*'nın (*Pariser Ma-*

nuskripten) “Önsöz”ünde açıkladığı amacını gerçekleştiremediler. Söz konusu “Önsöz”de Marx, “hukuku, ahlakı, politikayı vs. değişik bağımsız broşürlerde eleştirel olarak birbirini takip edecek şekilde ele alıp ve sonunda yine özel bir çalışmada hepsinin birbirleriyle olan bağlantısını, teker teker parçaların (birbirleriyle) olan ilişkisini ve nihayet spekülatif olarak işlenen bu materyalin eleştirisini sunmak” istemişti (Marx, 1985b: 467). Ama bildiğimiz gibi Marx’ın bu açıklaması maalesef gerçekleşmedi. Buna karşın Marx ve Engels konuyla ilgili yaptıkları direkt açıklamalarında metafiziğin, dinin, hukukun, politikanın yanında ahlakı da ideolojik bir biçim olarak gördüklerini ve bunların belli toplumsal ilişkiler içinde gerçekleşen etkinliklerden bağımsız olarak ele alınamayacağını hiç bir şüphe götürmeyecek bir şekilde açıkladılar. Buna göre iş bölümünün olduğu bir toplumda bu ideolojik biçimler “hakim sınıfın var oluş koşullarının” kendilerini düşünsel dışavurumudur. Bu üst yapının unsurları daha sonra hakim sınıfın “ideologları tarafından şu veya bu oranda bilinçli biçimde teorik olarak bağımsızlaştırılır” (Engels, 1986: 405). Bundan dolayı kendisini sırf ideolojik biçimin eleştirisine dayandıran ve böylece ideoloji eleştirisiyle sınırlayan bir eleştiri, gerçekliği kaçınılmaz olarak çarpıtır. Bunu teorinin kendi isteğiyle, yani köklü toplumsal değişiklikler gerçekleştirme amacıyla ölçecek olursak, eleştiri kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü kendisini sırf ideolojik biçimleri eleştirmekle sınırlandıran bir eleştiri sorunu temelden kavrayamaz. Bundan dolayı Marx ve Engels ahlakı, eleştirinin birinci “silahı” yapmayı sadece bilinçli olarak reddetmediler; aynı zamanda stratejik olarak ahlaki kavram ve kategorileri kullanmaktan da kaçındılar (bkz. Haug, 1986: 36-57).

Marx ve Engels’in eserlerinde adalet ve ahlak üzerine düşüncelerini açıkladıkları paragrafları ele alacak olursak, şu noktalar göze çarpıyor: Onlar açısından hüküm süren toplumsal ilişkileri eleştirmek veya karşı toplumsal düşünceler geliştirmek için dayanılabilecek “ebedi adalet ilkesi” yoktur. Adalet düşünceleri her zaman tarihsel ve her şeyden önce hüküm süren üretim biçimiyle bağlantılı olarak görülmek zorundadır. Yani; ahlak ve adalet, Marx ve Engels açısından işlevsel pozitif hukuk kavramlarıdır ve dolayısıyla kendi iç mantıklarına dayalı olarak açıklanmaları mümkün değildir. Ahlak ve adalet kavramlarının açıklanabilmesi için her zaman ekonomik alana gönderme yapılmak zorunda kalınmaktadır. Eğer ahlak ve adalet üzerine yürütülen tartışma ekonomik alana gönderme yapılmadan yürütülecek olursa, du-

ruşlar öznel ve görece duruşlar durumunu alır ve aralarındaki farklılıklar hakkında bir karar vermek neredeyse imkânsızlaşır. “Ebedi adalet düşüncesi, sadece zamana ve yere göre değil, hat-ta aynı zamanda kişiden kişiye değişiyor ve Müllberger’in doğru olarak belirttiği gibi ‘herkesin başka bir şey anladığı’ konular ara-sına girmektedir” (Engels, 1981: 277). Bu kadar öznel kavram-lardır ahlak ve adalet kavramları. Bu tür öznel kavramları bilim-sel nesnel tartışmaların konusu haline getirebilmek için üretim alanına gönderme yapılması gerekmektedir.

Şimdi bu ilkedен yola çıkarak kapitalist toplumsal formasyona denk düşen üretici güçler arasında gerçekleşen ilişkiyi ele alacak olursak, bir tarafta özgün bir meta olan iş gücünü satan işçi ile di-ğer tarafta bu iş gücünün yaratmış olduğu artı-değere el koyan ka-pitalist arasındaki üleşimi adil bir üleşim olarak tanımlayabiliriz. Bu üleşim adildir çünkü onu ortaya çıkaran ve şart koşan kapita-list üretim ilişkilerine denk düşmektedir. Marx ve Engels yer yer “haydutluk”tan veya “hırsızlık”tan bahsetseler de hiç de tarafsız olmayan bu tür kavramlar eleştirilerinin çıkış noktası veya konusu değildi. Tabii, bu söz konusu bölüşüm ilişkilerinin ahenkli ilişkiler olduğu anlamına gelmiyor. Aksine bu ilişki daha çok emek serma-ye çelişkisi olarak adlandırılan temel bir çelişki üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu çelişki, çözümü ahlaksal bir kurum olan vicdana ve-ya adalet duygusuna çağrılarda bulunularak çözülebilecek bir çe-lişki değildir. Aksine, ancak bir iktidar kavgası sonucu, yani sınıf olarak koşullanmış üretim güçleri arasında yaşanan güçler kavgası sonucu çözülebilecek bir çelişkidir (Marx, 1988a: 249)

3. Marx Ahlakçı bir Düşünür Müdür?

Marx'ın ahlakçı olup olmadığı sorusu üzerine yürütölen tar-tışmalar, 1970'li yılların başında birbirine taban tabana zıt olan iki farklı duruşu ortaya çıkardı. Tartışmaya katılanlar hangi gru-ba dahil olurlarsa olsunlar, Marx'ın kapitalizm eleştirisini üzerin-de kurduğu temel değerler konusunda hemen hepsi anlaşıyor. Üzerinde anlaşılamayan soru bu değerlerin ahlak teorisi çerçeve-sinde görülüp görölemeyeceğidir. Bir tarafta Marx'ın ahlakçı ol-duğunu savunanlar karşısında Marx'ın ahlakçı olmadığını savu-nan sosyal bilimciler ve düşünürler var. Diğer tarafta Marx'ın eserlerinde “saklı” veya “entegratif” normcu bir ahlak teorisi ol-duğunu savunan sosyal bilimciler ve düşünürler var. Bu gruba dahil olanlar Marx'ın eserlerinde eleştirilerine temel oluşturan bir ahlak teorisinin var olduğunu iddia ediyor. Ama var olduğu-

- 1 Bu ilginç tartışmayı bütün boyutlarıyla buraya aktarmak bu yazının çerçevesini aşar; ayrıntılar için bkz. Pfeffer (1990: 80-114 ve 268-313).

nu iddia ettikleri bu ahlak teorisinin hangi okula dahil edileceği konusunda birbirlerinden oldukça farklı düşünceler ileri sürülüyor. Örneğin tartışmaya katılanlar arasında Marx'ın ahlak veya karar teorisinin niteliği üzerine oldukça yoğun ve yoğun olduğu kadar da ilginç bir tartışma sürüyor. Tartışmada taraf olanların bazıları Marx'ın ahlak ve karar teorisini yararcı hazcılık ve mutluluk teorisi olarak tanımlarlarken, diğerleri saf veya karışık deontolojik ya da yararcı olmayan neticeci ahlak teorisi olarak tanımlıyor. Yine bazıları Marx'ın ahlak veya karar teorisinin göreceli, nesnelci ya da tarihsel gerçekçi olup olmadığını tartışıyorlar. Bunu yaparken yine bazıları Marx'ın çıkış noktasını ya sırf erektikçi olarak tanımlıyor ya da Marx'ın tasvirici yanı ile normcu yanı; olan ve olması gereken arasında kopuk bir ikilem kuruyorlar ki, bu yaklaşım Marx'a yabancıdır.¹

Beklenilebileceği gibi, bu iki temel arasında duruş saptayanlar da yok değil. Bu üçüncü gruba dahil olanlar genellikle birinci gruptakilerle, yani Marx'ın eserlerinde gerekçelendirilmiş normcu bir ahlak teorisi olduğunu ileri sürenlerle aynı düşüncede olsalar da, bunlardan önemli bir konuda ayrılıyorlar. Marx'ın eserlerinde kapitalizm eleştirisini temellendirdiğini iddia ettikleri normcu ahlak teorisinin sınıf çıkarlarından bağımsız olarak ele alınamayacağını düşünüyorlar. Yani Marx'ın eserlerinde normcu bir işçi sınıfının sınıf çıkarlarını gerekçelendiren bir ahlak teorisi görüyorlar. Bu üçüncü gruba ait 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 eserlerinde ahlakın ve adalet düşüncesinin ideolojik bağlamlar olarak geliştirildiği ve böylece üst yapının unsurları olarak görülmesi gerektiği konusunda anlaşsalar da, bunlardan, hüküm süren ahlak ve adalet düşüncesinin tek üleşim kriteri olamayacağını ileri sürdükleri için ayrılıyorlar. Yani hüküm süren ahlak ve adalet düşüncesine karşı üleşim kriteri olarak kapitalizmin sınırlarını aşan başka normcu ahlak ve adalet düşüncesi geliştirilebileceğini düşünüyorlar. Ama bu üçüncü gruba dahil olanlar yazılarında Marx'a dayalı olarak böyle bir ahlak teorisi geliştirmekten çok kendi düşüncelerini gerekçelendirmek için sadece Marx'ta işçi sınıfının “adalet ve üleşim teorisi” olduğunu iddia ediyorlar; bu gruba dahil olanları Marksizm ve adalet teorisini ele aldığım dördüncü bölümde ele alacağım.

Önce Marx'ın ahlakçı bir düşünür olduğunu savunanlarla

başlayalım. Douglas Kellner ve Charles Taylor, Marx'ın bir ahlak teorisi olduğu tezlerinde ve gerekçelerinde birbirlerine çok benzerler. Taylor, Marx'ın eserlerinde erekçi bir insan doğası teorisinin olduğunu ileri sürerken², Kellner Marx'ın eserlerinde tarihsel normcu bir insan düşüncesinin gerekçelendirilmiş olduğunu savunuyor (1981: 108). Taylor'a göre Marx'ın uğruna mücadele etmiş olduğu komünizm erekçi bir öngörüdür. Kellner'e göre ise, sınıfsız toplum, yabancılaşmamış ve sömürülmeyen emeğin, kurtuluş teorisinin bir parçası olarak kurgulandığı, normcu insan düşüncesinin gerçekleştirileceği bir toplum olarak öngörülmüştür (bkz. Kellner, 1981: 102).

Marx'a insanların kendi kendilerini tanımlamasını amaçlayan özgürlükçü bir ahlak teorisi atfeden Georg G. Brenkert, Marx'ı eski Yunanlılarda olan fazilet ahlakçılarına benzer bir ahlak teorisini olarak tanımlamaktadır. Brenkert bu bağlamda görev ahlakı ve fazilet ahlakı teorileri arasında bir ayrım yapıyor. Brenkert'e göre görev ahlakının hukuk ile çok yakın bir bağlantısı var ve bu, insanlara yasaklar koymak isteyen, onlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu empoze etmek isteyen bir ahlak teorisidir. Eski Yunanlıların öngördüğü anlamda fazilet ahlakı ise, insanlara yasaklar koymak istemiyor, onlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemek istemiyor. Aksine, insanlara "belli faziletlerin faydalarını veya yaşamın gelişme biçimlerini" eğitim yoluyla göstermek istiyor. Fazilet ahlakı insanlara bu yolla kendi kendilerini özgürce geliştirme ve gerçekleştirmesinin ön koşulunu sunmaktadır (Brenkert, 1983: 17). Brenkert, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlakçı olup olmadığı sorusunu olumlu cevaplandırıyor. Ama bu bağlamda üretim ilişkilerinin toplamının parçası olan ahlak ile kurumlaşmış ve böylece üst yapının parçası haline gelmiş olan ahlak arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünüyor. Brenkert'e göre Marx'ın altyapı teorisi sadece ahlak kurallarını değil, aynı zamanda ahlak kuralları çerçevesinde görülemeyecek olan kuralları ve değerleri de içermektedir. Alt yapı veya "günlük yaşam" çerçevesinde görülmesi gereken bu kurallar, değerler ve seçim biçimleri insanların gerçekten sahip oldukları ve yaşamlarına yön veren istekler ve arzulardır. Bu kurallar ve değerler olmadan insanların günlük yaşamlarında etkinlik göstermeleri mümkün değildir Brenkert'e göre. Başka bir deyişle, bu kurallar ve değerler insanların toplumsal varlıklarını mümkün kılmaktadır. Buna karşı "üst yapının değerleriyse bireylerin ve toplumun sosyal bilincinde kodlanmış, kopyalanmış, teorikleşti-

² Taylor'un bu konudaki düşüncesi için bkz. Ollman (1976: 43; özellikle konuyla ilgili dördüncü bölüm için konulan 10 nolu dip not).

rilmiş, yasallaşmış ve [devlet tarafından dayatılan,- DG] yayılmış değerlerdir” (Brenkert, 1983: 39). Brenkert’e göre ahlak ve ahlak dışı değerler hem hüküm süren üretim biçiminin bir parçası olarak işleyen kurumlaşmış ahlakın, hem de oluşmakta olan ve yavaş yavaş yayılan yeni üretim biçiminin kaynağıdır. Yeni üretim biçimi hakim üretim biçimi haline gelince yeni ahlak kuralları ve değerleri de hakim biçimi alacaklardır (Brenkert, 1983: 39). Brenkert’e göre ahlak bir bütün olarak ne sırf bir sınıfın özgün çıkarlarıyla ilişkili görülmelidir, ne de geçerlilikleri belli bir tarihsel dönemle sınırlandırılmalıdır. Brenkert’in ahlak yorumu bu noktada bir taraftan görecelileşirken, diğer taraftan tarihler üstü bir durum alıyor. Yani Brenkert tam da Marx yorumu sonucu ulaşmak istediği nesnel ahlak teorisinin yerine tamamıyla göreceli ve öznel bir ahlak teorisine ulaşıyor. Çünkü Brenkert’e göre, şu veya bu ahlak kuralına nitelik kazandıran şu veya bu sınıfın özgün çıkarları, şu veya bu tarihsel dönemin özgünlükleri değil, insanların pratik çıkarlarının gerçekleşmesidir (1983: 66).

R. G. Pfeffer, Marx’ın ahlakçı olduğu tezini savunanların yeni bir temsilcisidir. Pfeffer düalist bir yaklaşım ile Marx’ın eserlerinin stratejik yeni bir yorumunu yapmak istiyor. Bu yeni yorumun amacı Marx ile Kantçı düşünür John Rawls’un ahlak ve toplum teorisini birleştirerek yeni bir ”Marksist ahlak” ve toplum teorisini 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 teorisinin çelişkili bir yaklaşım sergilediği düşüncesinden hareket ediyor. Pfeffer’e göre Marx’ın eserlerinde bir taraftan yığınla ahlaki değerlendirmeler bulunuyor ama diğer taraftan her türlü ahlak biçimini ideoloji olarak tanımlıyor. Örneğin Marx insanların mutluluğunu veya mutsuzluğunu temel alan tavsiyelerde ve eleştirilerde bulunmaktadır (Pfeffer, 1990: 236). Bundan dolayı Pfeffer’e göre Marx’ın ahlak teorisinin temelini yabancılaşma ve sömürü kategorileri oluşturmaktadır ve bu ahlak teorisinin temel değerleri insanın “kendi kendini tanımlama anlamında özgürlük”, “insani topluluk” ve “kendi kendini gerçekleştirme”dir. 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. Marx’ın ve Rawls’un ahlak teorilerinin bir sentezine ulaşmak için Pfeffer, önce, Marx’ın ahlakın bir ideoloji biçimi olduğuna ilişkin tezini sırf biçimsel mantığa dayalı bir eleştiriye tabi tutarak bunun yanlış

olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Peffer 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 çıkan Peffer, Marx'ın ideoloji kavramını çözümlüyor ve bu bağlamda iki ideoloji kavramı arasında bir ayrım da bulunuyor. Bunlardan birisi “global” diğeri “global olmayan” ideoloji kavramıdır. Bu kavramlardan ilki değerlendiren ve eleştiren kavramdır. Buna karşın diğeri sadece anlam bakımından daha geniş değildir. Aynı zamanda hem pratik hem de tasvirici olan bir kavramdır. Bu ayrımı yaptıktan sonra bu iki kavramın bir değerlendirmesinde bulunuyor. Peffer'e göre Marx'ın “global olan ideoloji kavramı” doğrudur, “global olmayan” ideoloji kavramı ise yanlıştır. Çünkü Marx global olamayan ideoloji kavramına dayanarak geliştirdiği ahlak teorisine sırf tutucu bir anlam yüklemektedir. Ama ahlakın hüküm süren tahakküm ilişkilerini savunması şart değildir ve gerçek ilişkileri örtülemesi veya bulanıklaştırması gerekmemektedir. Ahlak, hüküm süren tahakküm ilişkilerini eleştirip grev yapan işçileri destekleyebilir ve baskı altında bulunanlardan ve sömürülenlerden taraf da olabilir. Bu durumda ahlak ilerici bir rol üstlenebilir (Peffer, 1990: 258-9).

Şimdi Marx'ın ahlakçı bir düşünür olmadığını savunanlara dönelim. Bertell Ollman, Peffer gibi Marx'ın normcu bir ahlak teorisinin bulunduğunu savunanları bilgi teorisi açısından temel bir eleştiriye tabi tutuyor. Ollman'a göre Marx'ın eserlerinde normcu bir ahlak teorisi olduğunu savunanlar Marx'ın karar teorisini dikkate almıyorlar. Ollman'a 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 (1976: 45). Bundan dolayı fiiliyat ile karar birbirinden mantıksal olarak koparılamaz. Çünkü bunlar “sayısız bağlar aracılığıyla gerçek dünyayla, yaşamla, sınıf çıkarları ve etkinlik gösteren bireylerin karakterleriyle sıkı bir bağlantı içerisindedir” (Ollmann, 1976: 45-6). Ollman'a göre gerçeklik gerekli olan eleştirel normları da içermektedir. Bu normların, gerçekliğin analizi sonucu kazanılması gerekir. Kısacası sınıf çıkar ve kavgalarının bulunduğu bir toplumda, değerler de bu çıkar ve kavgalara göre şekillenir. Bundan dolayı Marx'ta genel, yani sınıflar üstü bir duruş saptayan 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. İleri sürdükleri düşünceler bilimsel tahlillere tabi tutulacağına sıkça “ortodoks” sıfatlamasıyla aşağılanmaya çalışılmaktadır. Allen W. Wood ve Richard W. Miller yapmış oldukları çikarsamalarda Marx’ın ahlak teorisine karşı sergilediği tavrı değerlendirirken aynı sonuçlara ulaşsalar da; kendilerini bu sonuçlara götüren gerekçeler farklı çizgiler izliyor. Kanımca hem üslup hem de felsefi içerik bakımından iyi gerekçelendirilmiş olan düşüncelerinin ayrıntılarını bir tarafa bırakacak olursak Wood, Marx’ın ahlakçı olmadığını kanıtlamayı amaçlayan ikna edici iki önemli gerekçe ileri sürmektedir. Birincisi Wood, Marx’ın kapitalizm eleştirisini temellendirdiği değerlerin ahlak değil ahlak dışı değerler olduğunu gösteriyor. Çünkü Marx’ın kapitalizmi eleştirmek için başvurduğu değerler zevk ve mutluluk ilkeleri çerçevesine girmektedir ki, bu ilkeler “bütün ahlakçı bakışlardan bağımsız (...) *ahlak dışı* olan değerler” olarak görülmektedir (Wood, 1986: 22; vurgular Wood’a ait).

Marx refah, güvenlik, dayanışma ve insani gelişme gibi değerleri değer olarak görmektedir. Çünkü bu değerler insanı mutlu etmektedir ve kendi kendisini gerçekleştirmesini sağlamaktadırlar. Marx sosyalist bir devrimi savunmaktadır çünkü, sosyalist bir toplum, bu değerleri kapitalizmin gerçekleştirmesi mümkün olmayan bir biçimde gerçekleştirecektir. Yani Marx’ın değer olarak gördüğü şeyler *ahlak dışı* değerlerdir (Wood, 1986: 22).

İkincisi; Marx’a göre ahlak, kelimenin olumsuz anlamında bir ideoloji biçimidir. Hangi biçimi alınırsa alınsın ahlak çıkış noktası olarak hep tarafsızlık ilkesini ve “genelin” çıkarını temel almak zorundadır. Ama sınıflı toplum koşullarında genelin durumunu almak mümkün değildir.

Marx, sınıflı toplumlar bulunduğu sürece “genelin” çıkarı kavramının kendi kendini aldatma anlamına geleceğini açıklamaktadır; belli sınıf çıkarlarını, genelin çıkarıymış gibi göstermek tam da sınıf ideolojileri için tipik bir aldatmacadır. Ama Marx proleter devrimcileri bu tür aldatmacalardan arınmış kişiler olarak tanımlar. Bunlar, kendi pratik özgünlükleri içinde, geniş bir çoğunluğun sınıf çıkarlarının açıkça ve doğrudan takipçileridir (Wood, 1986: 30).

Richard W. Miller konuya adadığı kitabının hemen girişinde “asıl ilgisinin ahlakçı bakış açısından uzaklaşmak için, anlaşılır gerekçeler ortaya koymak” olduğunu açıklıyor (Miller, 1984: 16). Ama Miller, aynı zamanda dolaylı olarak Wood ile arasındaki

farkı da vurguluyor. Wood'un Marx yorumu, politik mücadeleye gerekli, göreceli de olsa bağımsız bir yer tanıtmıyor gerekçesiyle haksız yere eleştirilmişti. Miller, büyük olasılıkla Wood'a yönelik eleştiriye dikkate alarak, kendisinin Marx'ın ahlak ve adalet teorisinin yorumunun politik mücadeleye bağımsız bir yer ayırdığını vurguluyor (1984: 78). Başka şekilde dile getirecek olursak, Miller siyasi mücadeleye daha fazla vurgu yaptığını açıklıyor. Miller'e göre, eğer Peffer'in ve tartışmaya katılan diğer birçoklarının yaptığı gibi geniş bir ahlak kavramı temel alınırsa Marx bir ahlakçı olarak görülebilecektir. Ama Miller, böyle bir geniş ahlak kavramının, Marx'ın ahlak ve adalet teorisine ilişkin tutumunu açıklamaktan çok yanlış yorumlara yol açabileceğini düşünüyor. Böyle geniş bir ahlak kavramı yapay bir kavramdır Miller'e göre (1984: 15). Bu durumda Marx'ın ahlakçı olmayan duruşunu anlamak için dar bir ahlak kavramını temel almak gerekmektedir. Çünkü Marx'ın eleştirisi, bireylerin günlük yaşamlarında davranışlarına temel oluşturan ahlak değerlerini hedeflememektedir. Marx, eleştirileriyle daha çok politik ve ekonomik sistemlerin kararlarını hedef almaktadır (Miller, 1984: 17). Bu saptamalarda bulunduktan sonra Miller, politik mücadeleye ve kararlara temel oluşturabilecek ve aynı zamanda ahlakçı olarak sınıflandırılacak değerlerin ne olabileceği sorusunu soruyor. "Eşitlik", "genel normlar" ve "evrensellik" olarak tanımladığı üç ilkenin böyle bir politikaya alt yapı oluşturabileceğini söylüyor. Ama bu ilkelerin felsefi bakımdan ilginç olabilmesi ve söz konusu politikaya temel oluşturabilmesi için soyut ve özgün politik koşullardan ve çıkarlardan bağımsız olması gerekmektedir. Örneğin eşitlik ilkesi, insanların farklı çıkarları karşısında bağımsız bir duruş almak durumundadır. Aynı şekilde evrensellik ilkesi ahlak kurumunu tanıyan bütün tarihsel toplumların politik koşullarına karşı tarafsız yaklaşmak durumundadır. Genel normlar ilkesi, ne eşitlik ilkesi gibi politik mücadeleye direkt bir temel oluşturuyor ne de evrensellik ilkesi gibi politik koşullardan bağımsız olarak ahlak kurumunu tanıyan bütün tarihsel toplumlar için geçerli olma talebinde bulunuyor. Bu söz konusu iki ilkedен farklı olarak genel normlar ilkesi, evrensellik ilkesinden yola çıkarak bütün insanların akıl yetisine hitap ediyor. Ama Marx bu tür ilkeleri neden reddetti diye sormak gerekiyor tabi. Ve Miller bu soruyu soruyor kendisine. Marx'ın bu evrensel ilkeleri politik karar teorisine temel almamasının nedeni, özgün çıkarları ve politik koşulları politik karar teorisinin içine entegre etmeye çalışmış olmasından

kaynaklanıyor. Çünkü ahlakçı olmayan bakış açısı tarafsızlığı açıkça reddetmektedir. Miller'e göre Marx'ın ahlak ve adalet teorilerine yaklaşımına bu açıdan bakınca, onu ahlakçı olmayan bir düşünür olarak tanımlamak gerekmektedir.

4. Marx Bir Adalet Teorisyonu Midir?

Marx ve ahlak teorisi üzerine yürütülen tartışmada olduğu gibi Marx'ın 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 şeylerden birisi Marx'ın eserlerine yaklaşımlarıdır. Bu duruşlardan birisi Marx'ın eserlerine ağırlıklı olarak düşünce tarihi açısından kavramsal temelde yaklaşırken, diğeri yöntemsel olarak yaklaşıyor ve diyalektik felsefenin “görünüş” (Alm. *Erscheinung*, İng. *Appearance*) ve öz (Alm. *Wesen*, İng. *Essence*) 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, onun sömürü teorisi konuyu 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 üleşim ilişkisi adil bir ilişki midir?

Bilindiği üzere Marx, sömürü teorisini artı-değer teorisi çerçevesinde formüle etmiştir. Ama bundan yola çıkarak Marx'ın artı-değer teorisini bir sömürü teorisine indirgemek gerekir. Hatta Marx'ın artı-değer teorisinden yola çıkarak bir sömürü teorisinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini sorgulamak bile mümkündür. Bu bağlamda iki alanı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlar üleşim ve üretim alanlarıdır. İşçi ve kapitalist “pazarda karşılaşıyorlar ve birbirleriyle eşit meta sahipleri olarak ilişkiye giriyorlar. Aralarında tek bir fark var. Birisi alıcı, diğeri satıcı. Yani ikisi de hukuksal bakımdan eşit olan kişiler” (Marx, 1988a: 182). Üretim alanında etkin olan bu iki kişi arasında özel bir meta olan işgücü konusunda gerçekleşen alışveriş ilk bakışta eşdeğer bir alışveriş gibi gözükmemektedir. Ama üleşim alanını veya yansıma dünyasını geride bırakıp üretim alanına girdiğimiz zaman ilk bakışta eşdeğer alışverişi gibi gözükken şeyin yansılsama olduğunu görürüz. Çünkü özel bir meta olan işgücünün özelliği, kendisini hayatta tutmak için gerekli olan değerden da-

ha fazla üretebilmesidir. Bundan dolayı iş günü “gerekli iş zamanı” ve “artı iş zamanı” olarak iki bölüme ayrılıyor. “Gerekli olan iş zamanında” işgücü “kapitalistin ödemiş olduğu değer karşılığını” üretir. Bu değer, işgücünün kendi kendisini yeniden üretmesi için gereklidir (Marx, 1988a: 230). İşgücü artı iş zamanında ayrıca bir değer üretir ki, bu, kapitalistin hali hazırda ödemiş olduğu değeri aşar. Kapitalist üretim araçlarının sahibi olmasından kaynaklanan durumundan dolayı bu artı-değere herhangi bir karşılık ödemedi el koyar. Marx bu eşdeğer olmayan alışverişi, yani kapitalistin artı-iş-zamanında üretilen artı-değere karşılık ödemedi el koyuşunu hem sömürü hem de adil olarak tanımlıyor. Örneğin tartışmada sıkça gönderme yapılan *Das Kapital*'in üçüncü cildinden bir paragrafı aktarabiliriz.

Burada, Gilbart'ın yaptığı gibi, doğal adaletten söz etmek (...) saçma. Üretimin faileri arasında geçen işlemlerin adaleti, bunların, üretim ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmasına dayanır. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak göründükleri hukuki biçimler, sırf biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiği, ona uygun düştüğü yerde adaletlidir. Bu biçimle çeliştiği yerde adaletsizdir; tıpkı, metaların kalitesine hile karıştırmanın adaletsiz olması gibi (Marx, 1988b: 351-352).³

Marx yine benzer bir düşünceyi *Ücret, Fiyat, Kâr*'ın sonndan bir önceki paragrafında da dile getiriyor ve bu bağlamda politik amacını da açıklıyor. Marx söz konusu paragrafta “Bayrağınıza tutucu ‘adil bir iş günü için adil bir iş günü ücreti’ şiarı yerine devrimci ‘Kahrolsun Ücret Sistemi’ sloganını yazmalısınız.” diyor (Marx, 1989: 152; çeviri bana ait).

Tartışmaya katılanların bir kesimi artı iş zamanında üretilen artı-değere kapitalistin işçiye karşılığını ödemedi el koymasının Marx'a göre adaletsizlik olduğunu savunuyor. Buna karşı diğer kesim, işçi ve kapitalist arasında gerçekleşen bu alışverişin adalet teorilerine dayanarak eleştirilemeyeceğini savunuyor. Ben önce ikinci duruşu savunanların düşüncesini sergileyeceğim. Çünkü birinci gruba dahil olanlar düşüncelerini 1970'li yıllarda ikinci gruba dahil olanlara (özellikle Wood'a) karşı bir tepki olarak geliştirmeye çalışmışlardır.

İngilizce konuşulan dünyada Marx'ın adalet teorisiyle olan ilişkisi üzerine yürütülen tartışmada “Tucker-Wood-Tezi” ola-

3 Çeviriye ilişkin görüşlerim için metnin sonundaki ek incelenmeli.

4 Toplu bir kaynak listesi için bkz. Geras (1985: 48; 1992: 38).

rak 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 gerekçelendirmeye çalışan ilk düşünürler olmuşlardır. Bu iki düşünür ve daha sonra onları takip edenler, Marx'ın adalet teorisini onun devlet ve toplum teorisinin bütünlüğü içinde ele almaya çalışıyor. 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.⁴

Tucker-Wood tezini savunan bütün sosyal bilimcilerin ve düşünürlerin tezi ilk defa formüle edenlerle her konuda aynı düşünmediklerini vurgulamaya bile gerek yoktur. Tucker ve Wood'un tezlerini gerekçelendirmek için seçtikleri çıkış noktası yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığım Marx'ın alt yapı üst yapı şemasıdır. Bu, Tucker'ın tartışmasında daha çok gizli kalırken, Wood bunu açıkça formüle ediyor. Wood'un Marx yorumunda alt yapının unsurları *belirleyen* momentler olarak tanımlanırken, üst yapının unsurları *belirlenen* ve karşı tesirde bulunan momentler olarak tanımlanıyor. Wood, Marx'dan hareket ederek adalet kavramını, hukuksal açıdan formüle edilen “toplumsal eylemlerin mantığının kendisini en üst düzeyde dışa vuruş” biçimi olarak tanımlıyor.. “Ama bu bakış biçimi her zaman, var olan üretim biçimi tarafından belirlenen otorite veya devlet hukukunun bakış biçimidir.” Devlet, üretim biçiminin bir dışa vurumudur, onun tarafından belirlenendir. “Devletin bakışı hukuksal bir bakış biçimidir ve bu bakış biçimini dışa vuran hukuk ve adalet ancak sosyal yaşamın diğer belirlenenleriyle ilişki içinde ve üretim biçimi içinde oynamış olduğu rolü açısından kavrandığı zaman doğru ele alınmış olur” (Wood, 1980: 13). Yukarıda belirttiğim gibi, bu bakış biçimi tam açık bir biçimde dile getirilmemiş olsa da Tucker için de geçerlidir. Örneğin Tucker bunu şu sözlerinde dile getiriliyor: “... haklı ve adil olan normlardan uygulanabilir tek norm, var olan ekonomik sisteme içsel olandır. Her üretim biçiminin kendisine özgü üleşim koşulu ve adalet biçimi vardır ve bunu başka bir duruş biçiminden yola çıkarak eleştirmek anlamsızdır” (Tucker, 1969: 46). Buna göre devlet, hukuk ve hak kavramı, hüküm süren üretim biçimi tarafından belirlenen ama aynı zamanda onun yabancılaşmış yansımasıdır. Onlar üretimi biçimini yansıtır. Ama bunu çarpık ve mistikleşmiş bir biçimde yapıyorlar (Wood, 1980: 15). Bu durumda adalet kavramı-

nı temel alacak olursak Wood'un Marx yorumuna göre gerçekliğin çarpık bir yorumuna ulaşırsınız (Wood, 1980: 14).

Peki, Marx'ın sömürü ilişkilerine yönelik formüle ettiği eleştiri adalet düşüncesine dayalı bir eleştiri değil ise, bu eleştiriyi nasıl tanımlamamız gerekir?

Eğer Tucker'ın yorumundan hareket edecek olursak Marx'ın sömürü ilişkilerine yönelik eleştirisinin bir adalet kavramı üzerine kurulu olmadığını kabul etmek durumundayız. Marx'ın, Proudhon'un yardım sandıkları federasyonu ilkesine yönelik eleştirisi bunun en iyi kanıtıdır Tucker'a göre. Proudhon'un karşılıklı federasyonu düşüncesi karşılıklı vermek ve almak ilkesinden hareket eden bir ebedi adalet düşüncesine dayanmaktadır. Marx'ın kapitalizm eleştirisine temel oluşturan değer karşılıklı ilkesinden hareket eden bir ebedi adalet düşüncesi değildir. Tersine bu ilkeyi köklü bir şekilde aşan ihtiyaç ve dayanışma ilkesidir (Tucker, 1969: 37-42). Ama ne yazık ki, Tucker'in, Marx'ın adalet teorisini reddedişini gerekçelendirmesi yukarıdaki analizine ters düşüyor. Tucker, Marx'ın adalet teorisini bir çıkış noktası olarak reddedişini sırf taktiksel bir sorun olarak görüyor. Oysa Tucker'ın yukarıya aktardığım belirlemelerinden anlaşılacağı gibi, sorun Marx açısından sırf taktiksel bir sorun değil, daha çok ilkesel bir sorundur. Tucker bu oldukça sorunlu tezini şöyle gerekçelendiriyor: Marx, eleştirisine adalet teorisini temel alacak olursa bunun reformizme çıkacağını bilmektedir. Reformize dayalı bir politika taban tabana zıt çıkarlar arasında denge politikasını izlemek durumundadır. Ama Marx birbirine tamamiyle zıt çıkarlar arasında denge politikası izlemek istememektedir. Aksine devrim yaparak birbirine zıt sınıf çıkarlarını kaynaklarıyla birlikte tamamiyle ortadan kaldırmak istemektedir (Tucker, 1969: 51). Ama Marx'a göre sorun sırf bir istekler sorunu değildir.

Wood'un Tucker'dan farkı, kendisini en son 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 daha çok duruşunu nesnel olarak gerekçelendirmek istemektedir. "Marx'ın kapitalizm eleştirisinin *herhangi bir* ahlakçı veya toplumsal idealden kaynaklandığını kabul etmenin gerçekten yanlış olacağını düşünüyorum" diyor Wood (1980: 40; vurgular Wood'a ait). Bundan dolayı Marx'ın adalet düşüncesini kapitalizm eleştirisine temel olarak seçmemesinin nedenini bir takım taktiksel düşüncelere indirgememek gerekir. Tersine, Marx'ın tutumunu anlamak için sorunu

5 Geniş bir kaynak listesi için bkz. Geras (1985: 49; 1992: 38).

Marx'ın genel toplum ve devlet kavramıyla ilişkili olarak görmek gerekir. Wood'a göre Marx'ın eleştirisi kapitalizmin toplam bir teorisini 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 analizine 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 bilimsel kazanımların hepsinin yok edilmesi anlamına gelir. Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılacağı gibi Tucker ve Wood, "üretim faileri" arasında gerçekleşen alışverişi adil olarak tanımlamaktadır. 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 konması "hırsızlık" veya "korsanlık" olarak tanımlanmamalıdır. Marx'ın eserlerinde bu tür deyimler kullanması retorik amaçlıdır. Yani doğrudan içerikle ilgili değildir. Bundan dolayı eğer kapitalist topluma yönelik bir eleştiri formüle edilmek isteniyorsa, bunun üretim biçiminin iç mantığının analizi sonucu ortaya çıkarılacak çelişkilerin açmazları gösterilerek yapılması gerekir.

Marx'ın normcu bir sınıf ahlak teorisi ve buna uygun olarak da bir adalet teorisinin olduğunu dile getiren tezin en ünlü temsilcisi ise Ziyad I. Husami'dir.⁵ Husami, Tucker ve Wood'u Marx'a pozitivist bir ahlak teorisi yüklemekle suçluyor. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi Tucker ve Wood, Marx'a göre uygulanabilir tek ahlak ve adalet kriterinin ancak hüküm süren üretim biçiminin ahlak ve adalet kriteri olabileceğini savunuyorlar. Husami'nin Tucker ve Wood'u Marx'a pozitivist ahlak teorisi yüklemek suçlamasında bulunmasının nedeni bu tezleridir (Husami, 1980: 51). Oysa birinci bölümde gösterdiğim gibi Marx da ahlakı, adalet ve hukuk sistemini üst yapının birer unsurları olarak tanımlamaktadır. Ama 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 savunduğu iki alan arasında bir ayırım yapıyor. Bunlar üretim biçimi ve toplumun sınıf yapısıdır. Toplumun sınıf yapısından dolayı iki farklı ahlak ve adalet düşün-

cesi ortaya çıkmaktadır. Bunlar işçi sınıfının ve kapitalistlerin ahlak ve adalet düşünceleridir. Bu tezden yola çıkınca Tucker ve Wood'un iddia ettiği gibi “üretim failleri” arasında gerçekleşen alışverişin kapitalistler açısından adil bir alışveriş olarak görülebileceğini, ancak aynı şeyin işçi açısından iddia edilemeyeceğini iddia ediyor Husami. Bundan dolayı Husami'nin yorumuna göre kapitalist açısından adil gözüken Marx açısından adil değildir. Bu yoruma göre kapitalistin işçinin ürettiği artı-değere el koyması Marx açısından “hırsızlık” ve “korsanlıktır”. Bunun dışında, Husami'ye göre Marx geliştirmiş olduğu eleştirisinde ahlak ve adalet düşüncesini sadece kapitalist toplum içi bir kurum olarak görmüyor. Husami'ye göre Marx, kapitalist toplum dışı bir ahlak ve adalet düşüncesiyle çalışmaktadır. Husami'ye göre Marx'ın eleştirisine temel edinmiş olduğu bu ahlak ve adalet düşüncesi Marx tarafından işçi sınıfının bakış açısından “postkapitalist standartlara” dayalı olarak geliştirilmiştir (Husami, 1980: 47-56).

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. Kain'e göre Husami, kapitalizmi aynı zamanda “adil” ve “adil olmayan” bir toplum olarak değerlendirmektedir. Böyle bir iddianın gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Kain'in çıkış noktasını Marx'ın yönetsel iki kategorisi oluşturuyor. Bunlar görünüş (Alm. *Erscheinung*; İng. *Appearance*) ve gerçeklik (Alm. *Wirklichkeit*; İng. *Reality*) kategorileridir. Bu bağlamda Kain, Husami'den farklı olarak Marx'ın kapitalizmi kapitalistler açısından adil olarak değerlendirmediklerini söylüyor. Kain'nin yorumuna göre Marx, “üretim failleri” arasındaki alışverişi sadece yansıma alanında, yani pazar düzeyinde adil olarak görmektedir. Ama soruna gerçeklik açısından, yani üretim alanı açısından bakıldığında Marx, söz konusu alışverişi adil olarak görmemektedir. Çünkü yansıma düzeyinde özgür ve eşit insanlar arasında gerçekleşen alışverişmiş adilmiş gibi gözüксе de, bunun, gerçeklik alanına inilip incelendiğinde adil olmayan bir alışveriş olduğu ortaya çıkar. Bundan dolayı Marx'ın uğruna mücadele ettiği komünist toplum özgürlük, eşitlik ve adalet ilkelerine gerçekten geçerlilik kazandırmak istemektedir (Kain, 1986: 531 – 540).

5.Sonuç Yerine

Marx ve Engels neredeyse bütün yaşamlarını adadıkları kapitalist toplumun nesnel bir eleştirisiyle sosyalizmi bilimsel olarak gerekçelendirmek istediler. Onlar çağdaşları olan diğer bütün sosyalistlerden farklı olarak sosyalizmi birtakım kavramlardan, ilkelerden veya ideallerden yola çıkarak gerekçelendirmek yerine bu gerekçelendirmeye, kapitalist toplumun temel çelişkilerini analiz ederek ulaşmak istediler. Bu durumda Marx ve Engels'e herhangi bir ahlak veya adalet teorisi yüklemek onları, sosyalizm düşüncelerini bir takım ahlakçı ilkelerden yola çıkarak gerekçelendirdikleri için eleştirdikleri kişilerle aynı kefeye koymak anlamına gelir. Bundan dolayı Wood'un Marx yorumu kanımca Marx'ın eserlerinin amacını kavramaya en yakın olan duruştur. Bu, Marx'dan doğrudan aktardığım kısa paragraflarla Wood'un söyledileri karşılaştırıldığında hemen görebilir. Marx'ın eserlerinin amacını, nasıl tanımlanmış olursa olsun, adını proleter veya komünist koyalım, bir adalet teorisinin gerekçelendirilmesi olarak tanımlarsak, onun devrimci özünü boşaltmış oluruz. Marx'ın eserlerinin amacını bugün açısından bile hâlâ en kısa ve öz biçimde dile getiren Rusya Marksizminin kurucusu Plekhanov'un çıkardığı derginin künyesidir: "Emeğin Kurtuluşu".

Yukarda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığım tartışma, vurgulanması gereken oldukça önemli olan başka bir noktayı daha ortaya çıkardı kanımca. Paul A. Baran 1960 yılında yayınlanan *Marksizm ve Psikanaliz* adlı yazısında Marksizmin bir çok alanda gelişmeleri takip etmeyip bunlarla beraber gelişmeyi ihmal ettiğini iddia etti (Baran, 1968: 76). Baran'a göre, bunun nedeni Marksistlerin Marx ve Engels'in ve onları takip eden yazarların yazılarında her şeyin söylenmiş olduğu sanısına kapılmış olmalarıdır (1968: 77). Ama Marksist teorisinin gelişimi için burjuva öğretilerinin yapmış olduğu araştırmaları takip etmek, onların sonuçlarını gözden geçirmek ve ortaya çıkardığı değerleri kabul etmek gerekmektedir. Bu, hiç kuşkusuz bu sonuçların burjuva ideolojik yanlarını eleştirme hakkını dışlamaz. Ama eleştiri bilmeyi gerektirir. Çünkü eleştiri bilgi ve analizi gerektirir (Baran, 1968: 77). Başka bir bağlamda ve başka bir tartışma çerçevesinde Hans Heinz Holz da benzer bir düşünce dile getirmektedir. Holz, Marksist teorisinin tarihsel durumu bilmek ve ciddiye almak zorunda olduğunu, ortaya çıkan ekonomi politika, sosyoloji, psikoloji ve siyasal bilimle ilgili yeni sorulara cevap vermek durumunda olduğunu vurguluyor (Holz, 1992: 30). Ahlakbilim Holz'un saydığı bilimler arasında bulunmasa da bu alanın sorunları da ce-

vap verilmesi gereken can alıcı sorular arasında bulunuyor. Eğer kapitalizm nihilist bir toplum ise ve sosyalizm kapitalizmin yadsınmasıysa; yani eğer sosyalizm kapitalizmin aksine herkesin dikkat ettiği genel değerlerin bulunduğu ahlaklı bir toplum olacaksa; Marksist ahlakbilim bir taraftan burjuva ahlakbilimin kazanımlarını kabul ederken, diğer taraftan bunu köklü bir eleştiriye tabi tutarak açmazlarını göstermeye çalışması gerekir; ama aynı zamanda eğer sosyalizm ahlaklı bir toplum olmak zorundaysa, sosyalist ahlak üzerine hemen şimdiden düşünce üretmek Marksist ahlakbilim için can alıcı görevlerden birisidir. Bu görevi bir bütün olarak geleceğe havale etmek bana pek mümkün gözüküyor. Holz yeni sorulara cevap ararken farklı düşünceler hakkında çabuk karar vermemek gerektiği konusunda Marksist bilimcileri uyarıyor. Bilgibilimi açısından çoğulculuğu akılsızlık olarak değerlendirse de “kavram çokluğunu” veya “düşünce çokluğunu” “bilginin ilerlemesi” için vazgeçilmez bir koşul olarak görüyor. Ama bilgi kazanmak “şu gerçektir, bu gerçektir” duyurusunda bulunularak yapılacak bir şey değildir. Aksine, bilgi, hatalar ve yanlışlar yapılarak ve bunların düzeltilmesi sonucu elde edilebilecek bir olgudur (Holz, 1992: 30). Çünkü “bütün bu cevaplar ilk etapta birer deneme olacaktır. Yeni cevaplar kaçınılmaz olarak yeni düşüncelerle denemeler yapmak durumunda kalacaktır. Bu denemelerin pratiğe uygulanması ve eksikliklerinin ve yanlışlarının pratikte denenerek görülmesi ve düzeltilmesi gerekecektir” (Holz, 1992: 30).

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 yapmanın her zaman doru olduğu kanısında değilim. Çünkü “burjuva bilgisi” denildiği taktirde bundan bir anlamda ihmal edilebilir ve dolayısıyla öğrenilmesi gereksiz bilgi anlaşıyor genellikle. Ama burjuva bilim dünyasına girip yaratılmış değerleri tanıyarak, kazanılmış olan yeni bilgileri elde ederek Marksist düşüncenin geliştirilebileceğini ve bunun çevresinde bir tartışma örülebileceğini en iyi şekilde kanıtlayan Wood olmuştur. Kendisine bilinen burjuva önyargısıyla “ortodoks” suçlamasında bulunanlar olmuş olsa da hiç kimse kendi alanında ortaya koyduğu niteliklerini sorgulayamamıştır. Karşıtları bile Wood’u değerli bir düşünür olarak kabul etmek ve dile getirdiği şeyleri ciddiye almak zorunda kalmışlardır. Aksi taktirde otuz yılı aşkın bir zamandan beri

yürütülen 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 belirlemeden edemeyiz. Ve bugün aramız gereken ve ihtiyaç duyulan da her konuda üretken bir tartışma değil midir!

Burada Marx'ın eserlerinin açıklanması ve anlaşılması konusunda Wood'un katkısını ve kazanımlarını öne çıkarıyorsak bundan tartışmaya katılan diğer düşünürlerin bu konuda katkıda bulunmadıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Wood'un işaret ettiği gibi kimi "tartışmayı kötüye kullanma" denemelerinin dışında, tartışmaya katılanların hemen hepsinin, Marx'ın eserlerinin şu veya bu yanının, şu veya bu boyutunun anlaşılmasına şu veya bu oranda katkıda bulunduğunu söylememiz gerekir. Peffer'in Marx ve Rawls'u birleştirme veya sentezleme denemesi benim burada tartıştığım eserinde kanımca başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, bu iki düşünür arasında varolduğu iddia edilen benzerliğin ciddiye alınıp gözden geçirilmesi gerekir. Eğer varsa benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkarılması gerekir. Ama burada her şeyden önce Brenkert'in kazanımlarını da vurgulamak gerektiği kanısındayım. Brenkert burada tartıştığım eserinde Marx'ın "teknolojik belirlemeci" yorumunu eleştirerek Marx'ın zorunluluk ve özgürlük kavramlarını birleştiren diyalektik özne teorisini iyi ve ince bir şekilde gerekçelendirerek gözlerimiz önüne sermiştir. Brenkert, bunu yaparak Marx'ın eserlerinin sırf yapısalcı bir çıkış noktasından yorumlanamayacağını göstermiştir. Konuya diyalektik felsefe açısından yaklaşıldığında Marx'ın özneyi yapı içinde edilgen ve böylece de kendisini sırf yapıya adapte eden bir varlık olarak kavramadığını görürüz. Özne Marx'a göre yapı içerisinde özgür olan ve böylece de edilgen değil ama etkin olan bir varlıktır (Brenkert, 1983: 30). 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..." (Aristoteles, 1997: 133).

Ek:

Yukarıya aktardığım paragrafın çevirisi Alaattin Bilgi'nin Sol Yayınları'ndan çıkan çevirisinden küçük ama kanımca önemli bir noktada farklılaşıyor. Bilgi, çevirisinde benim "...*üretim ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmasına dayanır...*" kısmını "...*üretim ilişkilerinin doğal sonuçlarından ileri geldikleri olgusuna dayanır...*" olarak çeviriyor ve böylece *olgu* kavramını veya onu çağrıştıran bir sözcüğü karşılıksız olarak yazıya sokuyor (bkz. Marx, K. (1990) *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Üçüncü Cilt, s. 298-299, Ankara). Ama Marx felsefi bakımdan oldukça önemli olan ve Almanca karşılığı *Phaenomen* veya *Erscheinung* olan bir kavram veya onu çağrıştıran bir sözcük kullanmıyor, söz konusu cümlede. Marx daha sonraki cümlede *erscheinen* fiilini kullanıyor. Ama Marx orada en son Hegel'den beri bir olumlu ve bir olumsuz anlamı olan bu fiili olumsuz anlamda kullanıyor. Yani Türkçeye "...şöyle gözüküyor ama.." veya "...böyle gözüküyor ama.." olarak çevirebileceğimiz anlamda kullanıyor. Marx yukarıya çevirisini aktardığım bölümde şöyle yazıyor: "Mit Gilbert (...) von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden, ist Unsinn. *Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehn, beruht darauf, daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen.* Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenhandlungen der Beteiligten, als Äußerungen ihres gemeinsamen Willens und als der Einzelpartei gegenüber von Staats wegen erzwingbare Kontrakte *erscheinen*, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware" (Söz konusu cümleyi ve daha sonraki cümlede kullanılan *erscheinen* fiilini belirginleştirmek için vurguladım). Ama bu küçük ama kanımca önemli farkın Bilgi'nin özensizliğinden kaynaklandığını düşünmüyorum. Bilgi oldukça titiz bir çevirmen. Farkın Bilgi'nin, çevirisine *Progress Publishers*'in İngilizce çevirisini temel almasından kaynakladığı kanısındayım. Çünkü yukarıda vurguladığım cümlede Marx'ın "...*beruht darauf...*" sözcükleri *Progress Publishers* tarafından İngilizceye yanlışlıkla "...*rests on the fact...*" olarak çevrilmiştir (bkz. Marx, K. (1974) *Capital - A Critique of Political Economy*, c. III, s. 339, Moskova). Bilgi söz konusu ikinci cümlede "... *rests on the fact...*" bölümünü Türkçeye "...*olgusuna dayanır...*" olarak çeviriyor. Yani farklılaşmanın kaynağı *Progress Publishers*'in çevirisidir. ■

Kaynakça

- Aristoteles (1997) *Nikomachische Ethik*, yayına hazırlayan A. Pieper, Münih: Deutscher Taschenbuch.
- Baran, P. A. (1968) "Marksizmus und Psychoanalyse", *Unterdrückung und Fortschritt*, Frankfurt a. M.: Subr-kamp Verlag.
- Brenkert, G. G. (1983) *Marx's Ethics of freedom*, Londra/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Engels, F. (1981) "Zur Wohnungsfage", *Marx-Engels-Werke (MEW)* c. 18 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Engels, F. (1986) "Joseph Bloch'a 21 Eylül 1890 Tarihli mektup", *MEW*, c. 37 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Geras, N. (1985) "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150.
- Geras, N. (1992) "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, 195.
- Haug, W. F. (1986) "Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral", Angebrn, E. ve G. Lohmann (der.), *Ethik und Marx* içinde, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag GmbH, Königstein/Ts.
- Heraklit (1995) *Fragmente*, Artemis & Winkler Verlag.
- Holz, H. H. (1992) *Niederlage und zukunft des Sozialismus*, Essen: Neue Impulse Verlag.
- Husami, Z. I. (1980) "Marx on Distributive Justice", Cohen, M. Th. Nagel und Th. Scanlon, (der.), *Marx, Justice, and History* içinde, Princeton, New Jersey: Princeton University.
- Kain, P. J. (1986) "Marx, Justice, and The Dialectic Method", *Journal of the History of Philosophy*, 24 (4).
- Kellner, D. (1981) "Marxism, Morality, and Ideology", Nielsen, K. ve S. C. Patten (der.), *Marx and Morality* içinde, Guelph/Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy.
- Lenin, V. I. (1961) "Was sind die 'Volksfreunde' und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokratie?", *Lenin, V. I, Werke (Eserler)* c. 1 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1974) *Capital - A Critique of Political Economy*, c. III, Moskova: Progress.
- Marx, K. (1983) "Die deutsche Ideologie", *MEW*, c. 3 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1985a) "Zur Kritik der politischen Ökonomie", *MEW*, c. 13 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1985b) "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", *MEW*, c. 40 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988a) "Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie", c. 1, *MEW*, c. 23 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988b) "Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie", c. 3, *MEW*, c. 25 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1990) *Kapital, Ekonomi Politğin Eleştirisi, Üçüncü Cilt*, Ankara: Sol.
- Marx, K. (1989) "Lohn, Preis, Profit", *MEW*, c. 16 içinde, Berlin: Dietz Verlag.
- Miller, R. W. (1984) *Analysing Marx – Morality, Power and History*, Princeton, New Jersey: Princeton University.
- Ollman, B. (1976) *Alienation– Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University.
- Peffer, R. G. (1990) *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton/New Jersey/Oxford: Princeton University.
- Tucker, R. C. (1969), *The Marxian Revolutionary Idea*, Londra: Allen & Unwin.
- Wood, A. W. (1980) "The Marxian Critique of Justice", Cohen, M., Th. Nagel und Th. Scanlon (der.), *Marx, Justice, and History* içinde, Princeton/New Jersey: Princeton University.
- Wood, A. W. (1986) "Marx'Immoralismus", Angebrn, E. ve G. Lohmann (der.), *Ethik und Marx*, Frankfurt a/M: Athenäum Verlag, Königstein/Ts.
- Wygodski, W. S. (1967) *Die Geschichte einer großen Entdeckung*, Berlin: Verlag Die Wirtschaft