



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**MARKSİST DÜŞÜNCENİN ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

Özgün BULUT

Doktora Tezi

Ankara, 2022

MARKSİST DÜŞÜNCENİN ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

Özgün BULUT

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi


Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

KABUL VE ONAY

Özgün BULUT tarafından hazırlanan "Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bu çalışma, 14.01.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)


Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Üye)


Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Üye)


Doç. Dr. Banş Parkan (Üye)


Doç. Dr. Toros Güneş Esgün (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihinden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihinden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

14.1.2022

Özgün BULUT

¹"**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**"


- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü** üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulgular içeren tezler hakkında tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü** üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı** ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarılan veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü** üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.


Özgün BULUT

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasında olduğu gibi, felsefe eğitiminin her aşamasında bilgi ve tecrübesiyle yol gösteren, anlayışlı ve yardımsever hocam Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, bu çalışmanın tamamlanabilmesini kendisine borçlu olduğum, yaşamımın her alanı için varlığı *conditio sine qua non* olan eşim Ahu Demirgüç Bulut'a, tez sürecini destekleyici bir ilgi ve merakla izleyen, Aristotelesçi "iyi yaşam" koşullarının gerçekleştiği, Marx'ın "gerçek özgürlük dünyası" dediği bir dünyada yaşamasını dilediğim ve bu tezi kendisine adadığım tatlı kızım Rüya Bulut'a teşekkür ederim.

ÖZET

BULUT, Özgün. *Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Ankara, 2022.

Bu çalışmanın amacı, belli ortaklıklar, koşutluklar, yöntemsel tarzlardaki paralellikler, felsefi hareket noktaları ve erekleredeki uyuşmalar bakımından Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu kapsamda tezin birinci bölümünde, diğer bölümlerde de kullanılacak bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasını ve Marksist düşünceye temel teşkil eden bir “Aristotelesçi felsefe” karakteristiğine ulaşılmasını amaçlayan bir inceleme ortaya konmuştur. Aristotelesçi bir düşünüş yönteminin doğrudan felsefenin kendisine uygulanmasıyla, başka bir deyişle, “felsefe nedir?” sorusunun Aristotelesçi bir tarzda ele alınmasıyla, bir “Aristotelesçi felsefe” biçimine ulaşılması ve Marksist düşünceye temel teşkil eden bazı felsefi kavrayış biçimlerinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Aristoteles’e göre bilgi, nedenlerin bilgisi olduğundan, felsefenin nedenleri araştırılmış ve bu bağlamda felsefenin maddi nedeninin “kavram”, biçimsel nedeninin “dil”, fail nedeninin “tin” ve ereksel nedeninin “kendini gerçekleştirme” olduğu iddia edilmiştir. Bu araştırma, belli bir “bütünlük” kavrayışının “Aristotelesçi felsefe”nin asli bir unsuru olduğunu, Aristotelesçi felsefenin tüm felsefi meseleleri ele alışında, ontolojiden politikaya uzanan ve böylece ontoloji ile politikayı “bütünleyen”, “onto-politik” olarak adlandırdığımız felsefi bir biçime sahip olduğu göstermiştir.

Bu “onto-politik” bütünlük anlayışının, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının en asli temeli olduğu iddiasının temellendirilmesi ise ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu bölümde Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışının, Aristotelesçi bütünlük çizgisinde bir kavramlaştırma olduğu ve Aristoteles’te olduğu gibi, ontoloji ile politika arasında bir uzanım teşkil ettiği iddiası temellendirilmektedir.

Üçüncü bölümde ise, “adalet” kavramının şemsiyesi altında kalan, ahlak, etik, erdem, teleoloji-deontoloji karşıtlığı, liberal “hakkaniyet” anlayışı, sınıf mücadelesi ve politik

ekonomi gibi çeşitli kavram bileşenleri üzerinden Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmaktadır.

Toplumsal yaşama ilişkin Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin gösterilmesi ise dördüncü bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda, öncelikle ortak bir zemini paylaşan “insan” anlayışı gösterilmekte, daha sonra bu insan anlayışından hareket ederek, yabancılaşma, mutluluk, emek, boş zaman, kendini gerçekleştirme, iyi yaşam, komünizm gibi kavramlar bağlamında Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Marksist Düşünce, Aristoteles, Temel, Neden, Onto-politik, Adalet, Toplumsal Yaşam.

ABSTRACT

BULUT, Özgün. *An Inquiry on Aristotelian Grounds of Marxist Thought*, Doctorate Thesis, Ankara, 2022.

The aim of this study is to reveal the Aristotelian grounds of Marxist thought in terms of certain commonalities, similarities, parallels in methodological styles, philosophical starting points and agreement in goals. In this context, in the first part of the thesis, a study aiming to create a conceptual framework to be used in other parts and to reach an "Aristotelian philosophy" characteristic that forms the grounds of Marxist thought is presented. By applying an Aristotelian method of thinking directly to philosophy itself, in other words, by addressing the question "what is philosophy?" in an Aristotelian style, it is aimed to reach an "Aristotelian philosophy" and to reveal some forms of philosophical understanding that form the grounds of Marxist thought. According to Aristotle, since knowledge is the knowledge of causes, the causes of philosophy have been researched and in this context, it has been claimed that the material cause of philosophy is "concept", the formal cause is "language", the efficient cause is "spirit", and the final cause is "self-realization". This research has shown that a certain concept of "wholeness" is an essential element of "Aristotelian philosophy", that Aristotelian philosophy has a philosophical form that we call "onto-political", which extends from ontology to politics and thus "integrates" ontology and politics, in its handling of all philosophical issues.

The grounding of the claim that this "onto-political" understanding of wholeness is the most fundamental basis of Marxist thought's conceptualization of "dialectical materialism" constitutes the subject of the second chapter. In this chapter, the claim that the dialectical materialism understanding of Marxist thought is a conceptualization along the line of Aristotelian wholeness and that it constitutes an extension between ontology and politics as in Aristotle, is grounded.

In the third chapter, the Aristotelian grounds of Marxist thought are revealed through various conceptual components such as morality, ethics, virtue, teleology-deontology

opposition, liberal understanding of "justice", class struggle and political economy, which are under the umbrella of the concept of "justice".

Showing the Aristotelian grounds of Marxist thought on social life is the subject of the fourth chapter. In this context, firstly the understanding of "human" that shares a common ground is shown, and then, starting from this human understanding, Aristotelian grounds of Marxist thought are revealed in the context of concepts such as alienation, happiness, labor, leisure, self-realization, well living and communism.

Key Words

Marxist Thought, Aristotle, Ground, Cause, Onto-politic, Justice, Social Life.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: FELSEFENİN NEDENLERİ: ARİSTOTELESÇİ BÜTÜNLÜĞÜN GÖSTERİLMESİ	14
1.1 FELSEFENİN KÖKENLERİ	14
1.2. ÇOCUKLUK, GENÇLİK, YAŞLILIK	19
1.3 FELSEFENİN MADDİ NEDENİ: KAVRAM	24
1.4 FELSEFENİN BİÇİMSEL NEDENİ: DİL	30
1.5 FELSEFENİN FAİL NEDENİ: TİN	42
1.6. FELSEFENİN EREKSEL NEDENİ: KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME	49
1.7. ARİSTOTELESÇİ FELSEFE	55
2. BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ BÜTÜNLÜK OLARAK DİYALEKTİK MATERYALİZM	60
2.1. MATERYALİZM, ARİSTOTELES VE MARKSİST DÜŞÜNCE	60
2.2. TARİHSEL MATERYALİZM	70
2.3. BÜTÜNLÜK OLARAK DİYALEKTİK MATERYALİZM	77
2.3.1. Diyalektik Materyalizm, Hegel ve Aristoteles.....	78
2.3.2. Hegel Dolayımından Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri.....	86
2.3.3. Aristotelesçi Bütünlük Olarak Diyalektik Materyalizm.....	91

3. BÖLÜM: ARİSTOTELES, MARKSİST DÜŞÜNCE VE ADALET	102
3.1. ARİSTOTELES ÖNCESİ YUNAN DÜNYASINDA ADALET	103
3.2. ARİSTOTELES’TE ADALET	109
3.2.1 Etikten Siyasete Adalet.....	109
3.2.2. Adaletin Olağanüstülüğü	111
3.2.3. Adalet-Hukuk Ayrımı.....	112
3.2.4. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk.....	114
3.3 MARKSİST DÜŞÜNCENİN ARİSTOTELESÇİ TEMELİ OLARAK ADALET	115
3.3.1. Ahlak ve Adalet.....	117
2.3.1.1. Tucker-Wood Tezi.....	119
3.3.1.2. Ziyad I. Husami ve Dağıtıcı Adalet	122
3.3.1.3. Adalete İlişkin Alternatif Ahlak Teorileri: Steven Lukes ve George G. Brenkert	124
3.3.2. Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Etik Temelleri ve Adalet.....	128
3.3.2.1. Özgürlük ve Erdem Etiği	128
3.3.2.2. Teleoloji-Deontoloji Karşıtlığı.....	130
3.3.2.4. Ahlak ve Adalet Bağlamında Aristotelesçi Temeller	134
3.3.3. Sınıf Mücadelesi ve Adalet.....	135
3.3.3.1. İktisadi Temelli Toplumsal Çözümleme: Meta ve İhtiyaç.....	135
3.3.3.2. Toplumsal Çözümlemeye Sınıfsal Bakış	137
3.3.3.3. Sınıf Çatışmasının Sonlandırılması	140
3.4. MARKSİST POLİTİK EKONOMİNİN ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ	144
3.4.1. Politik Ekonomi Anlayışı.....	145
3.4.2. Kullanım Değeri ve Mübadele Değeri.....	147
3.4.3. Mübadele Süreçleri.....	150

3.4.4. Değer Teorisinin Aristotelesçi Metafizik Temelleri.....	152
4. BÖLÜM: MARKSİST DÜŞÜNCE, ARİSTOTELES VE TOPLUMSAL YAŞAM	
.....	155
4.1. İNSAN VE İNSAN DOĞASI	156
4.1.1. Canlı Bir Varolan Olarak İnsan.....	156
4.1.2. <i>Zōon Politikon</i> ve Nesnel Varoluş.....	158
4.1.3. Tarihsel İnsan	159
4.1.4. İnsan Doğası.....	162
4.2. YABANCILAŞMA ve EUDAIMONIA	164
4.2.1. Marx'ta Yabancılaşma.....	165
4.2.2. Aristoteles ve <i>Eudaimonia</i>	168
4.2.3 <i>Eudaimonia</i> 'dan Uzaklaşma Olarak Yabancılaşma	169
4.3. EMEK	173
4.3.1. Marksist Düşüncede Bir Yaşam Etkinliği Olarak Emek ve Emegin İki Biçimi	174
4.3.2. Aristoteles'te Bir Yaşam Etkinliği Olarak Emek ve Emegin İki Biçimi	177
4.3.3. Emek Bağlamında Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri	179
4.4. BOŞ ZAMAN ve KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME	181
4.4.1. Boş Zaman ve Marksist Politik Ekonomi	182
4.4.2. Marksist Düşüncede Kendini Gerçekleştirme Olanğı Olarak Boş Zaman	184
4.4.3. Boş Zaman ve Kendini Gerçekleştirme Bağlamında Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri	188
4.5. İYİ YAŞAM (EU ZĒN) VE KOMÜNİZM	192
4.5.1. “İyi Yaşam”ın Olanğı Olarak Komünizm.....	193
4.5.2. “Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik” ve “İyi Yaşam”	195
4.5.3. “İyi Yaşam” ve Özgürlük Dünyası.....	197
SONUÇ	201

KAYNAKÇA.....	215
EK 1. Doktora Tez Çalışması Orijinallik Raporu	226
EK 2. Tez Çalışması Etik Komisyon Muafiyet Formu	227

GİRİŞ

Marksist camianın geniş bir kesimi tarafından benimsenen ve Marksist düşünceye ilişkin çalışmalara etkisi günümüzde dahi sürmekte olan genel kabule göre, “Marksizm” üç temel kaynaktan beslenmiştir. Lenin’in *Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Bileşeni* başlıklı yazısında genel çerçevesi belirlenmiş olan bu üç temel “bileşen”, Fransız sosyalist düşüncesi, İngiliz politik ekonomi anlayışı ve Alman idealist felsefe geleneğidir. Lenin’e göre Marksizm, bu üç temel düşünce biçiminin “en iyi ürünlerinin meşru varisidir” (Lenin, 2010, s. 62).

Lenin’in bu “Marksizm” tarifindeki en belirgin yön, bu üç düşüncenin en yüksek ürünlerini 19. Yüzyılda vermiş olmalarıdır. Özellikle Owen, Saint-Simon ve Fourier’in başını çektiği, daha sonraları Marksist düşünce tarafından “ütopik” olarak anılacak olan sosyalist düşünce, Adam Smith, David Ricardo gibi isimlerle özdeşleşen politik ekonomi anlayışı ve en olgun ve yüksek biçimine Hegel’le kavuşmuş olan Alman idealizmi, en nihayetinde 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyıl ortalarına kadar devam etmiş olan düşünsel üretimlerin bir parçasıdır. Fakat herhangi bir düşünceyi olduğu kadar, Marksist düşüncenin de tarihsel felsefi bileşenlerini belirlerken, sadece belli bir tarih aralığını asli unsur olarak kabul etmek ve daha da gerilere giderek, daha uzun bir geçmişe sahip “entelektüel ağlardaki çatışmaların ve ittifakların dinamiğini” (Collins, 2020, s. 19) göz önünde bulundurma zahmetine girmemek, yapılan tespitleri yüzeysel bir çözümlemenin ötesine taşımamaktadır.

Elbette bu “entelektüel ağlar”daki karmaşık yapıyı bir bütün olarak ortaya koyabilmek, düşünceler arasındaki etkileşim zincirlerinin tamamını gösterebilmek oldukça zor, hatta imkânsızdır. Fakat bir düşünceye ya da bir filozofun felsefi anlayışına etki eden düşünce zincirleri içerisinde, olabildiğince geriye giderek, bu üst üste konmuş yapının “temel”i olabilecek zemine inmek ve bu temeldeki asli bağlantıları belli sınırlandırmalar içerisinde göstermek imkânından bahsetmek mümkündür. Bu çalışma da “Marksist düşünce” özelinde, böylesi bir “temel” arayışına ilişkin “bir inceleme”dir. Çalışmanın başlığının “bir inceleme” ifadesini içermesinin anlamı, Marksist düşünceyi oluşturan “entelektüel ağlar”ın tamamını, bir bütün halinde ortaya koymaktan çok, felsefe tarihi içerisinde, etkileşim gücü ve koşulluklardaki yoğunluk bakımından sınırlandırılmış bir çerçevede,

kronolojik olarak en altta duran asli “temel” olması bakımından Aristoteles felsefesine odaklanan “bir inceleme” olmasıdır.

Marx, yaşamı boyunca, tarih, etnoloji, matematik, ekonomi gibi birçok farklı disiplinde, son derece kapsamlı araştırmalar yapmış, defterler dolusu notlar almıştır. Antik Yunan felsefesi de Marx’ın ilgisini hiç yitirmediği alanların başında gelmiş, Demokritos ile Epikouros’un doğa felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezinden itibaren, entelektüel faaliyetlerini şekillendiren bir alan olmayı sürdürmüştür. Antik Yunan filozofları içerisinde ise Aristoteles’i, “Yunan felsefesinin en yüksek noktası” (Marx, 2001c, s. 16) olarak görmüş, onun eserlerinden doğrudan alıntılar yaparak kendi görüşlerini desteklemiştir. Özellikle sınıf mücadelesi ve politik ekonomi alanında Marx’ın düşüncesindeki Aristotelesçi etkiler çok daha belirgin bir şekilde gözükmektedir. Özellikle sınıf kavramlaştırmasının ele alınış biçiminde ve sınıf mücadelelerinin politik etkilerinin tespitinde, Aristoteles’in *Politika*’sının etkileri dikkat çekici boyuttadır. G.E.M. de Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* isimli kitabında, Marx’ın Aristoteles’in *Politika* kitabını okumuş olmasının, “Marx’ın bir sınıf mücadelesi kuramı geliştirmesi üzerinde belirleyici bir etkide bulunduğu ikna olmuş durumdayım” diye yazar (Croix, 2016, s. 82). *Kapital*’de ise bu etki çok daha açık olarak kendini gösterir. Marx, politik ekonomi çözümlemesinde, Aristoteles’i “dev bir düşünür” (Marx, 2015a, s. 90), “deha” (Marx, 2015a, s. 71), “büyük araştırmacı” (Marx, 2015a, s. 70), “eski çağların en büyük düşünürü” (Marx, 2015a, s. 391) gibi övgü dolu sözlerle anar ve Aristoteles’ten pek çok pasajı alıntılar yaparak yorumlar.

Politik ekonomi alanındaki bu bariz etkilerin dışında, Marx’ın ontolojik, etik ve diyalektik kavrayışları başta olmak üzere, pek çok felsefi meseleyi ele alış biçiminde de son derece derin Aristotelesçi etkilerle karşılaşılır. Marx’ın ilk gençlik yıllarından itibaren Aristoteles’e özel bir ilgi duyduğu, Aristoteles’i kendi dilinden okuyarak çeviriler yaptığı bilinmektedir. Marx, daha on dokuz yaşındayken, babasına hitaben yazdığı 1837 tarihli bir mektupta, Aristoteles’in *Retorik* kitabından bir bölümü çevirdiğini yazmaktadır (Marx-Engels, 2010b, s. 19). Ayrıca Marx’ın, *Ruh Üzerine*’nin ilk Almanca çevirisini yaptığı, bu çeviriye kendi yorumlarını da eklediği ve bu çalışmayı yayınlamak niyetinde olduğu da bilinmektedir (Meikle, 1985, s. 58n). Hatta Marx’ın doktora tezini Aristoteles’in bu eseri üzerine yazmayı düşündüğü de iddia edilmiştir (Depew’dan Akt. Burns, 2000, s. 4). Marx’ın bu çeviri çalışmaları dikkate alındığında, Aristoteles’in

ontolojik unsurların öne çıktığı eserlerine de ilgi göstermiş olduğu ve bu eserler üzerinde de detaylı çalışmalar yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Engels'in de Aristoteles'e yönelik benzer bir ilgisinin olduğunu söylemek mümkündür. Engels kendi eserlerinde, özellikle diyalektik bağlamındaki doğa araştırmalarıyla ilgili meseleleri ele aldığı noktalarda, İlkçağ Yunan filozofları içerisinde “en ansiklopedik zekâ” olarak gördüğü Aristoteles'i özellikle anmakta, “diyalektik düşüncenin en özsel biçimlerini daha o zamandan irdelemiş” olduğunu belirtmektedir (Engels, 2010, s. 59). Engels'e göre Aristoteles, düşünce biçimlerinin araştırılmasında “sistematik” bir yöntem izlemesi bakımından Hegel'i önceleyen filozoftur (Engels, 2014, s. 262).

Marx ve Engels, Marksist düşüncenin asli kurucu figürleridir ve Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerini inceleyen bu çalışmada kullanılan birincil kaynaklar, öncelikle Marx'ın, daha sonra ise Engels'in kendi metinleridir. Çalışmanın başlığında ve çalışma boyunca “Marksizm” ifadesinin kullanımından imtina edilmiş olmasının, bunun yerine “Marksist düşünce” ifadesinin tercih edilmiş olmasının nedenlerinden biri de bu kaynak kullanımındır. Elbette çalışma boyunca ele alınan argümanları temellendirmek üzere Marx ve Engels dışında, “Marksist düşünce” içinde yer alan filozof ve yazarlara da başvurulmuştur. Bu bakımdan “Marksist düşünce” ifadesinin vurguladığı birincil anlam, öncelikle Marx'ı ve sonrasında Engels'i temele almanın yanı sıra, onların görüşlerini ve felsefi pozisyonlarını, kendilerine hareket noktası olarak almış felsefi figürleri de kapsayan geniş bir kavramlaştırma ihtiyacıdır.

“Marksist düşünce” ifadesinin tercih edilmesinin bir diğer nedeni, Marx'ın, “tek bildiğim Marksist olmadığım” (Marx-Engels, 1996, s. 234) şeklindeki ironik vurgusundan hareketle, kalın çizgilerle çerçevelenmiş ve içerisinde hiçbir harekete izin vermeyen, bu yönüyle de Marx'ın felsefi kavrayışına tamamen zıt bir “Marksizm” anlayışının katı belirleyiciliğine düşme tehlikesinden sakınma gerekliliğidir. Sadece Leszek Kolakowski'nin *Marksizmin Ana Akımları [Main Currents of Marxism]* adlı üç ciltlik hacimli çalışmasında kendine yer bulan filozof ve düşünme biçimlerinin çeşitliliği dikkate alındığında bile, “Marksizm” kavramlaştırmasının içini dolduran pek çok farklı düşünürün ve düşüncenin olduğu ve kolaylıkla basit bir “Marksizm” tanımına ulaşılamayacağı sonucuna varılabilir. Ayrıca “Marksizm” kavramlaştırması, her “izm” kavramlaştırmasında olduğu gibi, Marx'ın “yanlış bilinç” olarak tanımladığı bir

“ideolojik” düşünme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan “Marksist düşünce” kavramlaştırması, “ideolojiler” bağlamında “diyalektik” ve “tarihsel” düşünmenin dışına savrulmayı engelleyici biçimi bakımından da tercih edilmiştir.

Elbette her düşünce, Hegel’in ifadesiyle “kendi çağının çocuğudur”. Lenin’in yaptığı tespitte olduğu gibi Marksist düşünceyi şekillendiren asli düşünce bileşenleri de kendi çağının üretimleri olmuştur. E. H. Carr’ın ifade ettiği gibi, “Marksizmi, her düşünce biçiminin içinde doğduğu çağın toplumsal koşullarının bir ürünü olduğu yolundaki Marksist yasanın işleyişinden istisna etmenin herhangi bir nedeni yoktur” (Carr, 2017, s. 18). Fakat bu düşünce kaynaklarını ya da düşünce bileşenlerini oluşturan alt bileşenleri, düşüncenin tarihsel değişim mekanizmalarını göz önünde bulundurarak, kronolojik olarak geriye giderek sorgulamak mümkündür ve böylesi bir araştırma, düşüncelerin oluşumunda bir tür hareket noktası işlevine sahip “temel”lere ulaşım imkânı da sağlamaktadır.

Burada incelemenin konusunu oluşturan “temel” kavramlaştırması, Heidegger’de olduğu gibi (*Grund*) ontolojik bir “öz” (*Wesen*) araştırmasına işaret etmemektedir. “Temel” ile kastedilen şey, “entelektüel ağlar”ın oluşumuna kaynaklık eden kavramsal araçların tarihsel olarak aktarım biçimlerinin dikkate alınmasıyla açığa çıkarılan, belli ortaklıklar, koşutluklar, felsefi hareket noktaları ve erekleredeki uyuşmalar ya da yöntemsel tarzlardaki paralelliklerdir. Bu bağlamda bu çalışmanın asli amacı, Marksist düşüncenin “Aristotelesçi” temellerini açığa çıkartmak, Marksist düşünce ile Aristoteles felsefesi arasındaki ortaklıkları, koşutlukları, uyuşmaları ve yöntemsel paralellikleri, böylesi bir “temel” araştırması kapsamında göstermektir.

Marksist düşünceye ilişkin benzer “temel” araştırmaları, günümüz felsefecileri tarafından da belli kapsamlarda yürütülmüştür. Antonio Negri, Jacques Ranciere, Kojin Karatani, Alain Badiou gibi filozoflar, belli bir takım felsefi sorunlar çerçevesinde Marksist düşüncenin “temel”lerini, Platon, Spinoza, Kant gibi Marx öncesi filozofların felsefelerinde aramışlar, Marx’ı bu filozofların düşünceleriyle ilişkisinde yeniden ele alarak yorumlamışlardır. Bu çalışmanın temel iddiası ise, Aristoteles’in Marksist düşünce üzerindeki etkisinin, günümüz felsefecilerinin Marksist düşünceyle ilişki kurdukları tüm diğer filozoflarla kıyaslandığında daha yoğun ve bir “temel” oluşturması bakımından ortaya konabilecek, ortaklıklar, koşutluklar, uyuşmalar, yöntemsel paralellikler

bakımından da daha zengin ve daha derin olduğudur. Ayrıca Marksist düşünce ile Aristoteles felsefesinin birlikte düşünülmesi, bu çalışmanın odağında yer alan felsefi “bütünlük”, “adalet” anlayışı ve “toplumsal yaşam” tasavvuru çerçevesinde açığa çıkarılacak olan Aristotelesçi temeller bakımından, Marksist düşünceye günümüz ontoloji ve politika problemleri karşısında güçlü “felsefi silahlar” kazandırabilecektir.

Çalışmanın özünü oluşturan bu “temel” araştırmasında, Aristoteles felsefesinin düşünce tarihi bakımından kendine özgü konumunun belirlenmesi, Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin açığa çıkarılması bakımından da gerekli bir ön araştırma olarak görülmüştür. Felsefenin başlangıç bağlamında “*mythos-logos*” karşıtlığı bakımından Aristoteles felsefesinin gelenek içindeki konumunun incelemesiyle, Marksist düşüncenin temellerini bulduğu, materyalist ve seküler bir düşünce biçimi de açığa çıkarılmış olmaktadır. Aristoteles’e ilişkin bu özgün konumun ya da “Aristotelesçi felsefe” olarak tanımlanabilecek bir karakteristiğin belirlenmesi, çalışmanın birinci bölümünün konusunu oluşturmaktadır.

Tezin birinci bölümü, diğer bölümlerde de kullanılacak bir kavramsal çerçevenin oluşturulması ve Marksist düşünceye temel teşkil eden bir “Aristotelesçi felsefe” karakteristiğine ulaşmayı amaçlayan “bir incelemedir”. Bu incelemede Aristotelesçi felsefenin kendine özgü karakteristiğini açığa çıkarabilmek için, felsefenin kendisini Aristotelesçi bir tarzda sorgulayan özgün bir yöntemle başvurulmuştur. Aristotelesçi bir düşünüş yönteminin doğrudan felsefenin kendisine uygulanmasıyla, başka bir deyişle, “felsefe nedir?” sorusunun Aristotelesçi bir tarzda ele alınmasıyla, bir “Aristotelesçi felsefe” biçimine ulaşmak amaçlanmıştır. Ayrıca felsefenin kendisinin Aristoteles üzerinden ve Aristotelesçi bir tarzda soruşturulmasıyla, Marksist düşünceye temel teşkil eden felsefi kavrayış biçimlerinin de açığa çıkarılması hedeflenmiştir.

Aristoteles’e göre bir araştırmada bilgiye ulaşmak, ancak araştırma konusunu oluşturan alandaki “ilkeleri” ve “nedenleri” anlamakla mümkün olmaktadır (184a)¹. Bu bakımdan bilgiye yönelik her araştırma, aynı zamanda bir “neden” araştırmasıdır. Aristoteles,

¹ Farklı bir kaynak belirtilmediği sürece, Aristoteles’ten yapılan tüm alıntılarda, Bekker numaralandırması verilmiş ve şu kaynak esas alınmıştır: Aristoteles. (1995). *Complete Works of Aristotle*. (J. Barnes, Ed.) Princeton: Princeton University Press.

özellikle “nedenler” bağlamında kendini gelenekten ayırmaya dönük özenli bir çaba içerisinde olmuştur. Neredeyse tüm felsefi meseleleri ele almadan önce kendisinden önceki felsefi düşünüş biçimlerini ele alıp, bu görüşlerin belli bir eleştirisini sunarak yol alan bir yöntem benimsemiş olan Aristoteles için, “nedenler” bağlamında kendisine kadar olan felsefi düşünce geleneği, tüm nedenleri bütünlüğünde ortaya koymak bakımından yetersiz ya da eksiktir. Aristoteles’e göre dört neden söz konusudur: Maddi neden, biçimsel neden, fail neden ve ereksel neden. Bir konuda bilgiye ulaşmak için yapılacak herhangi bir araştırma, bu dört nedeni bütünlüğünde ortaya koymak zorundadır ki kendisine kadar olan felsefi gelenek, bu bütünlüğü sağlayamamıştır. Bu bağlamda “felsefe nedir?” sorusunun yanıtını arayan bir araştırma da felsefenin “nedenlerini” (dört nedeni de) ortaya koymak durumundadır. Tezin birinci bölümünde bu Aristotelesçi felsefi yöntem kullanılarak felsefenin nedenleri araştırılmış ve felsefenin maddi nedeninin “kavram”, biçimsel nedeninin “dil”, fail nedeninin “tin” ve ereksel nedeninin “kendini gerçekleştirme” olduğu iddia edilmiştir. Felsefenin nedenlerine yönelik bu araştırma, belli bir “bütünlük” kavrayışının “Aristotelesçi felsefe”nin asli bir unsuru olduğunu da açığa çıkartmaktadır. Ayrıca birinci bölümün sonunda, Aristotelesçi felsefenin, nedenlerin bütünlüğünü esas almasının yanı sıra, tüm felsefi meseleleri ele alışında, ontolojiden politikaya uzanan ve böylece ontoloji ile politikayı “bütünleyen”, “ontopolitik” olarak adlandırdığımız felsefi bir biçime de sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bu “onto-politik” bütünlük anlayışının, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının en asli temeli olduğu iddiasının temellendirilmesi ise ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu bölümde Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışının, Aristotelesçi bütünlük çizgisinde bir kavramlaştırma olduğu ve Aristoteles’te olduğu gibi, ontoloji ile politika arasında bir uzanım teşkil ettiği iddiası temellendirilmektedir.

Böylesi bir temellendirmenin yapılabilmesi için, Marksist düşünce içinde, “diyalektik materyalizm” kavramının yerinin, bu kavramın “tarihsel materyalizm” anlayışıyla olan bağlantısının ve böylesi bir kavramlaştırmaya duyulan ihtiyacın nedenlerinin tespit edilmesi gerekmiştir. Bu çerçevede, öncelikle “materyalizm” kavramı tarihsel bir perspektifte ele alınmış ve bu kavramın Aristoteles felsefesi ile Marksist düşünce arasındaki bağlantısı bakımından konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Materyalist düşünce, birinci bölümde felsefenin başlangıcı araştırmasında açığa çıkartılmış olan “belirsizlik” dönemine benzer şekilde, idealizm ile arasındaki farkların belirsiz olduğu tarihsel bir zeminden hareket etmiş, çeşitli düşünsel değişimlere uğramış ve tarih boyunca farklı felsefi içeriklere sahip olmuştur. Esas itibariyle “gerçekliği” sorun edinen materyalist düşünce, gerçekliğin kaynağını ya da hareket noktasını zihinsel/düşünsel olmayan maddi bir temele dayandırmakta, önceliği ya da üstünlüğü maddi gerçekliğe vermektedir. Bu bağlamda Aristoteles felsefesinin materyalizm-idealizm karşıtlığı bakımından konumu, felsefe tarihi içerisinde farklı şekillerde yorumlanmış olmasına rağmen, özellikle Aristoteles’in “ruh” ve “bilgi” görüşlerinden hareketle yapılan bir çözümleme, Aristoteles’in materyalist bir tarzda, önceliği ya da üstünlüğü maddi olanın varlığına dayandığını göstermiştir. Bu materyalist anlayış bakımından da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerine ulaşılabilir.

Marksist düşünce, herhangi bir toplumsal/politik yapıyı çözümleyebilmek için ihtiyaç duyduğu “bilimsel” aracı, materyalist bir zemin üzerinde yükseltilebilir, “tarihsel materyalizm” olarak adlandırılan tarihsellik anlayışında bulmaktadır. Fakat “diyalektik” kavramının tarih alanına “bilimsel” bir tarzda uygulanıyor oluşu, insan, toplum ve doğaya ilişkin “bütünsel” bir kavrayış bakımından yeterli görülmemiş, “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasının dışında bir kavramlaştırmaya, “diyalektik materyalizm” ifadesinin kapsamında yer alan bir bütünsellik vurgusuna da ihtiyaç duyulmuş, hatta bu kavram “Marksizmin felsefesi” olarak adlandırabilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasını benimsemesinin temel nedeninin, Marksist düşüncüyü “bütünlüklü” bir sistem olarak kurma amacı taşıdığı, “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının bir tür “tamamlama”/“bütünlüme” hareketine karşılık geldiği ve “ontoloji” ile “politika” alanlarını birbirine bağladığı iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, bu tür bir bütünsellik tasavvurunun, birinci bölümde gösterdiğimiz Aristotelesçi bütünlük temeline dayandığı, “diyalektik” kavramının Marksist düşüncedeki karşılığının Hegelci olmaktan çok Aristotelesçi bir temel taşıdığı, özellikle Engels’in çalışmalarının, politik alanı ontolojik alana bağlama ve bütünlüğü kurmaya dönük özel bir felsefi çaba olarak değerlendirilebileceği iddialarından hareket eden bir inceleme ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise, “adalet” kavramının şemsiyesi altında kalan, ahlak, etik, erdem, teleoloji-deontoloji karşıtlığı, liberal “hakkaniyet” anlayışı, sınıf mücadelesi ve politik

ekonomi gibi çeşitli kavram bileşenleri üzerinden Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylesi bir araştırmanın yürütülebilmesi için, yine Aristotelesçi bir tarzda, gelenek içindeki “adalet” anlayışının düşünce zincirleri boyunca aktarım hareketi ortaya konmaya ve bu kapsamda Aristoteles’in adalet anlayışının kendinden önceki felsefi düşünceden ayrılan özgül konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için Homeros ve Hesiodos’tan itibaren adalet kavramının gelişimi belli bir kapsamlarla sınırlandırılarak takip edilmiş, Platon’da ilk defa “politikleşen” adalet kavramının, Aristoteles felsefesinde “olağanüstü” bir niteliğe kavuşmuş olduğu gösterilmiştir. Aristoteles’te adaletin, etik ve politikayla olan bağlantısı, hukuktan ayrılan yapısı ve doğal hukuk-pozitif hukuk bağlamındaki yeri bakımından kendine özgü karakteristiği açığa çıkarılmıştır. Bu bağlamda Aristoteles’te adaletin, sistematik bir felsefi düşünüşün konusunu oluşturduğu ve “olması gerekenin ait olduğu yerde olması” şeklinde formüle edilen, kadim bir adalet tanımını sürdürdüğü sonucuna varılmıştır. Bu adalet kavrayışının, Marksist düşüncenin de en önemli Aristotelesçi temellerinden biri olması ise, bu bölümde temellendirilmeye çalışılan temel iddia olarak görülebilir.

Marksist düşüncenin dünyanın “değiştirilmesi” talebinin neye dayanılarak, hangi referanslar ya da değerler zemininde ortaya atılmış olduğunun incelenmesi, Marksist düşüncenin adalet anlayışını da ortaya koyan felsefi bir düzlem sunmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle adalet ile ahlak arasındaki bağlantı temelinde yürütülmüş olan tartışmalar, Marksist düşünce içindeki üç farklı düşünce hattı üzerinden ele alınmıştır. Birinci hatta yer alan Marksist düşünceye göre, Marx’ın toplum ve kapitalizm eleştirisi, bilim ve tarihsel pozitivizm üzerine temellenmektedir ve bu eleştiride adalet kavramı temel bir kategori olarak görülmemektedir. İkinci hatta yer alanlar ise, belli bir adalet kavrayışının (dağıtıcı, eşitlikçi, hukuki vb.) Marksist düşüncede önemli bir kategori oluşturduğunu ileri sürmektedirler. Ayrıca bu iki hatta alternatif olarak, farklı bir “etik” anlayış geliştiren ve adaleti bu Marksist etik içinde değerlendiren üçüncü hattın temsilcilerinin görüşlerine de yer verilmiştir.

Marksist düşüncenin “adalet” kavramını ele alış biçimi, belli bir Marksist etik anlayışı varsayar gözükmemektedir. Bu etik anlayış, özellikle bir varolma durumu ya da bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle ilgisinde belirlenen bir “erdem etiği”ni ve mülkiyet ilişkilerinin dışında, “kendini gerçekleştirme” ereğinin belirleyici olduğu bir “özgürlük” anlayışını öne çıkarmaktadır. Bu etik anlayışın, deontolojik bir biçimi yadsıdığı ve

Aristotelesçi bir teleolojik biçimi sürdürdüğünün gösterilmesi ise bu bölümün temel amaçlarından bir diğerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Marksist etiğin, Aristoteles'te olduğu gibi; politik bir zemine sahip olduğu, bu etik tarzın, insan varlığı, insan özgürlüğü, karakter durumu ve eğilimleri gibi ontolojik öğelerden hareket ettiğinin ve bu çözümlemenin politik alana doğru uzandığının, böylece Aristotelesçi “onto-politik” düzleme yerleştiğinin gösterilmesi de bu bölümün temel amaçları içinde yer almaktadır.

Marksist düşüncenin adalet bağlamında tespit edilen bir diğer Aristotelesçi temeli ise “sınıf mücadelesi” anlayışıdır. Bu kapsamda Marksist düşüncenin toplumsal çözümlemesinin, Aristoteles'te olduğu gibi, iktisadi bir kavrayış olduğu, sınıfsal bir perspektifte yürütüldüğü, toplumdaki adaletsiz sınıf ilişkilerini ve sınıf mücadelelerinin yıkıcı etkilerini tespit ettiği ve bu olumsuz etkilenimleri gidermeyi ve mücadeleyi sonlandırmayı amaçladığı iddiaları temellendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca politik ekonomi bağlamında, Marksist düşüncenin Aristoteles'le ortak olarak, ekonomiyi ihtiyaçların sınırlılığı ilkesine dayandırdığı, politik ekonomi çözümlemesinin hareket noktasının kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki temel ayrıma dayandığı ve Aristoteles ve Marx'ın mübadele biçimleri ve mekanizmalarını benzer bir tarzda ele almış oldukları gösterilmiştir. Bu kapsamda, Marx'ın değer teorisinde emeğin ele alınış biçiminin de, Aristoteles metafiziğinin kavramları üzerine temellenmiş olduğu açığa çıkarılmaktadır.

Marksist düşünce, sınıf mücadelesi bağlamında toplumsal bir değişim talebini yükseltirken, devrimci bir proje ortaya koymaktadır. Tarihin materyalist çözümlemesi, Aristoteles'ten beri tespit edilmiş olan sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlaştırmalarının ötesinde, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin sürdürülemez bir noktaya ulaşmasıyla birlikte vuku bulan devrimci müdahaleler yoluyla, yeni toplumsal yaşamların örgütlenmiş olduğunu göstermiştir. Marksist düşünce, bu devrimin öznelinin, toplumsal yaşamdaki konumlarının, yaşam için gerekli gerçek ihtiyaçlarının bilincine varmalarını sağlayacak teorik ve pratik üretimler ortaya koymuştur. Bu bilinç içinde örgütlenmiş bir devrim, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nı arzulayan Aristotelesçi adalet nosyonunun temelinde yer aldığı bir dönüşüm talebi ile Aristotelesçi “kendini gerçekleştirme” nosyonunun birlikte düşünüldüğü yeni bir toplumsal yaşamın inşa edilmesi tahayyülü olarak da görülebilir. Bu genel çerçevede, adaletin ve kendini gerçekleştirme koşullarının sağlanması ve bu amaca yönelik engellerin kaldırılması

bağlamında, “özgürlük” kavramı da asli bir kategori olarak ele alınmaktadır. Bu kavramsal çerçeve içinde, toplumsal yaşama ilişkin Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin gösterilmesi dördüncü bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda, öncelikle belli bir ortak zemini paylaşan “insan” anlayışının gösterilmesi, daha sonra bu insan anlayışından hareket ederek, yabancılaşma, mutluluk, emek, boş zaman, kendini gerçekleştirme, iyi yaşam, komünizm gibi kavramların Aristotelesçi temellerinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

Marksist düşüncede insan, Aristotelesçi bir tarzda, en temelde doğal bir varolan olarak görülmekte, bir canlı türü olarak bitki ve hayvanla ortaklıkları tespit edilmekte ve rasyonel yetileri bağlamında bitki ve hayvandan ayırt edilmektedir. Ayrıca Marksist düşüncenin insan anlayışı, Aristoteles’te olduğu gibi, bir kendilik kategorisini dışarıda bırakmaktadır. İnsan, nesnel ilişkiler zemininde, doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkileri bakımından ve tarihsel bir perspektifte ele alınmaktadır.

Bu insan anlayışından hareketle, Marksist “yabancılaşma” kavramlaştırması ile Aristotelesçi “*eudaimonia*” anlayışı arasında belli bir ortak zeminin varlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Marksist düşüncede yabancılaşma, en temelde, olunması gereken yerden ayrılma, bir uzaklaşmadır (*Entfremdung*). Olunması gereken yerde, ait olunan yerde, doğal olanın dışında bulunmadır. Bu anlamıyla yabancılaşma, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması” olarak, Aristotelesçi bir adaletsizliktir. Aristoteles felsefesinde *eudaimonia*’dan uzaklaşma da olması gereken yönden bir sapmayı, “en iyi”, “en hoş” olandan uzaklaşmayı, insanın doğal olarak arzuladığı “iyi”den ayrılmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda *eudaimonia*’dan uzaklaşma, onu oluşturan koşulların sağlanamaması, “*daimon*”un yönünün “iyi”ye döndürülememesi, insanı insan olarak belirleyen niteliklerden, insanın kendi *ergon*’undan uzaklaşması, yabancılaşması olarak görülebilir. Bu bağlamda Marksist yabancılaşma ile Aristotelesçi *eudaimonia*’dan uzaklaşma arasında felsefi koşutluklar gösterilmeye çalışılmıştır.

Marksist yabancılaşma anlayışının temel kavramı emektir. Emek kavramının ele alınışı bakımından da Marksist düşünce ile Aristoteles felsefesi arasındaki belli ortaklıkların varlığından söz edilebilmektedir. Emegın düşünce tarihi içinde ele alınış biçimleri incelendiğinde, emegın, insan yaşamına olan etkisi bakımından, biri olumlu diğeri olumsuz iki biçim almış olduğu görülmektedir. Emek, kimi zaman bir “lanet”, bir

“ızdırıp” olarak “negatif” bir formda, kimi zamansa bir “özgürlük” ve “kendini gerçekleştirme” olanağı olarak “pozitif” bir formda değerlendirilmiştir. Hem Aristoteles hem de Marx, emeğe ilişkin bu ikili biçimi birbirinden ayırmış ve emeğin negatif formunun insanın toplumsal yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini benzer bir tarzda ele almışlardır. Aristoteles ve Marksist düşünce, bu negatif görünümü dışında, üretici yaşam etkinliği olarak emeğin pozitif biçimini de tespit etmektedirler. Bu pozitif biçiminde emek, hem Aristoteles’te hem de Marx’ta, tamamen insana özgü, insanın ayırt edici ve “özel” etkinliği olarak görülmektedir. Aristoteles’te insan, ruhunun “akıllı yanı”yla belli yaşamsal etkinliklerde bulunabilmekte ve bu etkinlik biçimleri, belli “erdemler” olarak, insanı “iyi”ye ulaştırabilmektedir. Özellikle Aristoteles’in “düşünce erdemleri” olarak andığı etkinlikler, insanın bilim ve sanat alanındaki olanaklarının gerçekleştirilmesi olarak görülebilir niteliktedirler. Marksist düşüncede de Aristotelesçi felsefede olduğu gibi, pozitif görünümü içinde emek, insanın kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği, kendi yeteneklerini geliştirebileceği bir etkinlik olarak görülmektedir.

Marksist düşünce ile Aristoteles felsefesi arasındaki benzer bir ortak zemin, “boş zaman” ve “kendini gerçekleştirme” düşüncesi arasında da tespit edilmektedir. Boş zaman kavramı, Aristoteles’in felsefesinde emek kavramıyla olan bağlantısında en asli kavramlardan biridir. Aristoteles için esas olan, çalışma ya da meşguliyet değil, bunlardan azade olmak, zamanın kullanımında özgür olabilmek ve bu özgür zamanı zaruri faaliyetlerin dışındaki etkinlikler için kullanabilmektir. Marksist düşüncede de boş zaman, insanın kendi isteği ve kabiliyeti ölçüsünde, emeğin pozitif formu içindeki etkinliklerin olanağını sunan bir “özgürlükler alanı”nın inşasının imkânını ve zorunluluğunu ele almaktadır. Marksist düşünce, Aristoteles’te olduğu gibi, boş zamanı, emeğin pozitif biçiminin olanağı olarak kavramaktadır. Ayrıca, emeğin ikili biçiminin ele alınışında olduğu gibi, Marksist düşünce, boş zamanı da Aristoteles’teki gibi sınıfsal bir perspektifte değerlendirmektedir. Marksist düşüncenin “zaman ekonomisi”yle ilişkisindeki boş zaman çözümlemesinin temellerini, Aristoteles’in boş zamanı, kişinin ekonomik olarak toplumsal konumuyla ilişkilendirdiği politik çözümlemesinde bulmak mümkündür. Aristoteles’te olduğu gibi Marksist düşünce de, boş zamana sahip olabilmeyi, toplumsal yaşamın örgütlenmesindeki asli amaçlardan biri olarak görmekte, boş zaman etkinliklerinin haz ve mutlulukla olan doğrudan bağlantısına vurgu yapmaktadır.

Marksist düşünce, sadece mevcut toplumsal ilişkilerdeki ve politik kurumların işleyişindeki adaletsizlikleri, özgürlük yitimini ya da yabancılaşmayı serimlemek ve bunların tarihsel saiklerini çözümlenmekle sınırlı kalmamıştır. Asli olanın “değiştirmek” olması bir politik ilke olarak belirlendiğinden, mevcut düzenin alternatifinin ne olduğu da ortaya konmuş, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nın politik anlamı ve tasavvur edilen biçimi üzerine de teorik çalışmalar yürütülmüştür. Marksist düşünce için, toplumsal yaşamın “olması gerektiği gibi” olmasının adı, “komünizm”dir. Komünizm, adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasının, sömürünün yok edilmesinin, kölece üretim ilişkilerinin toplumsal yaşamdan silinmesinin adıdır. Komünizmle, insanın bir metaya indirildiği, insan ilişkilerinin “kâr” ve “bireysel çıkar”larca belirlendiği bir toplumsal yaşamın yerine, insanın olanaklarını ve ihtiyaçlarını temele alan, insanın kendini geliştirmesi ve gerçekleştirebilmesi için gerekli koşulları sağlamayı politik bir erek olarak benimseyen, yeni bir toplumsal örgütlenme modeli kurgulanmaktadır. Böylesi bir toplumsal yaşam tasavvur edilmesi ya da politikanın asli işlevinin ve temel ereğinin böylesi bir toplumsal yaşamın yaratılması olarak görülmesi de Aristotelesçi temellere sahiptir. Zira Aristoteles’te ve Marksist düşüncede politika, tek başına insanların yaşamlarını sürdürebilmesi için gerekli koşulların yaratılması olarak değil, insanların “iyi yaşam” koşullarının sağlanması amacına hizmet etmektedir. Aristoteles’e göre, “devletin ortaya çıkması, yaşamın zaruri ihtiyaçlarına dayansa da, devletin varlığını sürdürebilmesi, ‘iyi bir yaşam’ (*eu zēn*) içindir” (1252b29). “İyi yaşam”, özellikle *eudaimonia*’yla olan bağlantısında, “en yüksek”, “en soylu”, “en iyinin yaşamına ilişkin” (*zōēs tēs aristēs*) (1215a5) belli bir bütünlüğün ifadesidir. Nitekim Aristoteles, “pratik bilgeliğe” sahip bir kişinin, “bütünlüğünde” iyi yaşamla ilgilendiğini ifade etmektedir (1140a25). İyi yaşamın, “dış iyilere ihtiyaç duyduğu” (1331b42) tespitiyle birlikte düşünüldüğünde, “iyi yaşam”ın, politik koşulların sağlanmasına bağlı olduğu ve “politik iyi” olan adalet ve “en iyi” olan *eudaimonia* kavramlarıyla bağlantısında düşünüldüğü açığa çıkarılmış olmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles için politik örgütlenmenin, adalet ve mutluluk amacını içinde taşıyan, “iyi yaşam” uğruna olduğu söylenebilir. Bu çerçevede “iyi yaşam”ın yaratılması olarak düşünülebilecek Marksist komünizm anlayışı, aynı zamanda yaşamın belli zaruretlere mahkûm edilmesini de dışarıda bırakmaktadır. Bu ortak zeminde inşa edilen toplumsal yaşamda, emekle kurulan ilişki, hayatta kalmak için gerekli olan zorunlu bir etkinlik olması anlamında toplumsal yaşamın dışında tutulur. Bu aynı

zamanda “kölece” yaşam biçimlerinin de terk edilmesi demektir. Bu bağlamda Aristoteles, “iyi” bir rejimde yurttaşların, ücretli emeğe ya da ticari faaliyete dayanan bir yaşam sürdürmemeleri gerektiğini söyler (1328b33-1329a2). Bu kapsam içinde, Marksist düşüncenin komünizm anlayışı ile Aristotelesçi “iyi yaşam” kavrayışının, özgürlük, mutluluk, boş zaman, kendini gerçekleştirme gibi kavramların üzerinde yükselen bir toplumsal yaşam tasavvuru bakımından ortak bir felsefi zemine sahip olduklarının gösterilmesi de çalışmanın temel amaçlarından birini oluşturmaktadır.

Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri elbette çalışmada ele aldığımız konularla sınırlı değildir. Bu çalışma, belli alanlara odaklanarak Marksist düşünce ile Aristoteles felsefesi arasındaki “temel” olarak görülebilecek bağlantıları ele almakta ve belli bir kapsamla sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlandırmanın dışında kalan pek çok alanda da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerini bulmak mümkündür. Amacımız, bu sınırlı alan içinde dahi olsa, felsefi düzlemde üzerinde yeterince durulmamış bu alana ufak da olsa bir katkı sunmak, günümüz felsefi sorunlarının, Marksist düşüncenin güncelliğini yitirmeyen çözümlenmeleriyle birlikte düşünülebileceğini ve bu düşüncenin Aristoteles felsefesinden beslenen güçlü felsefi temellere sahip olduğunu göstermektir.

1. BÖLÜM: FELSEFENİN NEDENLERİ: ARİSTOTELESÇİ BÜTÜNLÜĞÜN GÖSTERİLMESİ

1.1 FELSEFENİN KÖKENLERİ

“Felsefe nedir? sorusu, belki de ancak geç vakitte, yaşlılık ve dobra dobra konuşma vakti geldiğinde sorulabilir.” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 11)

Tüm felsefi sorunların arkaplanında kendini gizleyen, bu sorunlara eşlik eden, bu sorunların kaynağında yer alan ya da sorunların ortaya çıkışının sebebi olan, temel ve kadim bir soru bulunur: Felsefe nedir? Hangi felsefe sorunu ele alınırsa alınsın, felsefenin ayırt edici sorusu (*ti estin*) sorulduğunda (varlık nedir?, bilgi nedir?, adalet nedir? vs.) soruyu çeviren çarkın ekseninde bir başka sorunun dışlileri de dönmeye başlar. Başlangıç, ister Konfüçyus’a isterse Thales’e dayandırılınsın, felsefenin bir sorun olarak ele aldığı tüm konular, felsefenin kendisini de bir “problematik” olarak, zımni de olsa kapsar. Her felsefi araştırma, “başlangıç”tan beri, arananın (varlık, bilgi, iyi, doğru, güzel, adalet vs.) arandığı “yeri” de aranılanın içine dâhil eder. Bu “yer” çoğu zaman, araştırmanın nesnesinin gölgesinde, önceden çözülmüş bir sorunmuşçasına dokunulmadan bırakılır ya da ele alınan meselenin incelenmesi sırasında, bir şekilde (açık ya da kapalı bir tarzda) açıklanır. Elbette birçok filozof, belki de hepsi, bu “fundamental” sorunun, kendi felsefi meselelerine eşlik ettiğinin farkındadırlar. Bazıları, bu temel sorunun açıklanması ile kendi felsefi sorunlarını açıklama çabalarının birlikte yürüdüğünü düşünürler. Böylece, kendi felsefi çalışmaları, aynı zamanda “felsefe nedir?” sorusunu da açığa çıkaracaktır. Bazıları ise, bu temel sorunun öneminin ve karmaşıklığının, dolayısıyla kendi felsefi çabalarının çekirdeğinin sergilenmesini, Deleuze ve Guattari’nin ifadesiyle, “geç vakte” ya da “yaşlılık” dönemine ertelemişlerdir ve bu vakit belki de hiç gelmemiştir.

Her ne olursa olsun, böylesi bir “fundamental” sorunun varsayılması, felsefenin başlangıç sorunu da beraberinde getirir. “Felsefe nedir?” sorusuyla birlikte, felsefenin nerede, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı soruları da sorulmaya başlanır. Felsefe vardır, fakat her zaman varolmamıştır. Bu noktada, Alain Badiou’nun tespiti sürdürülecektir: “Felsefenin bir başlangıcı vardır: Felsefe tüm tarihsel oluşumlarda var olmamıştır;

felsefenin varoluş tarzı zamanda ve uzamda süreksizliktir (*discontinuité*)” (Badiou, 2005, s. 21).

Bu süreksizlik anlayışı içerisinde düşünce tarihine bakıldığında, belli bir kopuşun, bir kırılmanın yaşandığı tarihsel momentin, “Yunan Dünyası” olduğu görülür. Bu kopuşun neden Çin düşüncesinde ya da Hint düşüncesinde değil de Yunan düşüncesinde vuku bulduğunu anlayabilmek, Yunan Dünyası’nın ayırt edici niteliğini belirleyebilmek için, bu kırılma sekansının tarihsel kaynaklarının ele alınması gerekir. Bu perspektifte Yunan coğrafyasına bakıldığında, MÖ. 2000-1900 arasında, arkaik bir Yunan lehçesi konuşan, bir Hint-Avrupa halkı olan Minyen’lerin istilasıyla karşılaşılır. Daha sonraları, özellikle MÖ. 14-12. Yüzyılları arası Miken yayılmacılığının etkisi görülür. Miken Krallığı’nın toplumsal ve siyasi yapısının etkileri, yüzyıllar sonra felsefenin doğuşuna sahne olacak Yunan Dünyası’nı belirleyecektir. Miken Krallığı’nda toplumsal yaşam (dinsel, politik, ekonomik), tek bir sarayın etrafında merkezileşmiştir. Yazı, yalnızca “kâtipler” sınıfına aittir ve kâtipler bu ayrıcalıklarını kullanarak, ekonomik alanın tüm bölümlerini, toplumsal yaşamın tüm alanlarını denetleyip, ince kurallara bağlamışlardır (Vernant, 2017, s. 25). Bu yönetim anlayışı, Yunanistan’da olmayan ürünlerin ve metallerin tedariki için deniz aşırı ülkelere doğru yayılmacı bir politika izlemiştir. Fakat Dor istilası, Miken Krallığının yıkılmasıyla sonuçlanır, deniz bir ulaşım yolu olmaktan çıkarak bir engele dönüşür ve Yunanistan’ın Doğu’yla olan bağlarını yüzyıllar boyunca koparır. Yazı ortadan kalkar. MÖ. 9. Yüzyılda, Yunanlar yazıyı Fenikeliler’den alarak yeniden keşfederler ve yazı, artık ortak bir kültür ögesine dönüşür (Vernant, 2017, s. 36). Miken Krallığının yıkılışı, Dor’ların Peloponez’e, Girit’e ve Rodos’a kadar yayılması, yeni bir Yunan uygarlığı çağını başlatır. Bronzun yerini demir, ölüleri yakmanın yerini gömme, seramik desenlerinde hayvanların, bitkilerin yerini geometrik süslemeler alır.

Miken krallığının saray merkezli sistemi, geniş topraklar üzerinde devletin sıkı denetimine olanak sağlayan, birleştirici, güçlü bir düzendir. Bu sistemin yıkılmasıyla birlikte, rakip gruplar arasındaki çatışmalar, çeşitli ayrıcalıkların karşı karşıya gelmesi, uyumsuz öğelerin biraradılığı söz konusu olmaya başlamıştır. Böylece “*Eris-Philia*” karşıtlığı yani çatışma/nefret ile dostluk/birleşme/sevgi arasındaki “iki tanrısal entite”, “eski krallıkların yerini alan soylular dünyasında” toplumsal yaşamı belirlemeye başlamıştır. Bu uğrakta başat kavram “*agon*”dur. Toplumsal yaşamda, mücadele, yarışma, rekabet değerleri teşvik edilmekte, fakat bu daha çok soylular arasındaki,

“*genos*”lar arasındaki bir rekabet alanı olarak gözükmektedir. Örneğin askeri alanda at yetiştiriciliği, dini alanda ise kimi ritüellerdeki ustalık biçimindedir. Fakat daha sonraları, tarihsel bir kopuşa sebebiyet verecek düşünsel gelişme, siyasetin “*agon*” biçimini alması olmuştur. Siyaseti belirleyen söz, “iktidarı belirleyen tüm aygıtlar üzerinde olağanüstü bir üstünlüğe” erişmiş ve yeni bir “*agon*” anlayışının aracı haline gelmiştir. Söz yarışmaları, artık agorada yapılan “kanıtlamalar mücadelesi” şeklinde sürdürülmektedir. Böylece Vernant’ın tespitiyle, “sözleriyle çarpışanlar, söylevleriyle karşı karşıya geliyorlar ve basamaklı bir toplum içinde eşitler grubunu oluşturuyorlardı” (Vernant, 2017, s. 44-45). Bu eşitlikçi perspektif, artık “*arkhe*”yi tek bir kimseye ait bir mülkiyet olmaktan çıkarmıştır ki bu anlayış, “*polis*”in ortaya çıkışındaki en büyük etkenlerden biri olmuştur. Kent yapıları artık surlarla çevrili bir krallık sarayının çevresinde değil, agora üzerinde yoğunlaşmış olarak bulunmakta ve surlar tüm kenti çevrelemektedir. Bu politik biçimi içinde kent, “kamu meydanına kurulur kurulmaz, sözün tam anlamıyla artık bir *polis*’tir” (Vernant, 2017, s. 46). Artık kent, Miken’in saray merkezli kenti olmaktan çıkmış, sözün, tartışmanın, iktidarın iktidarı belirlediği bir “*polis*” halini almıştır.

Bu eşitlikçi anlayışın Yunan tinselliğine etkisi, dini alana da yansımıştı. Gizemli dinler, eskiden doğuştan gelen bir ayrıcalık ya da toplumun belli bir kesimine mensup olmak sayesinde elde edilen “mutlu bir ölümsüzlüğü”, bir sınırlama olmaksızın herkese sunuyorlardı. Hâlbuki böylesi bir ayrıcalık, önceleri sadece krallığa veriliyordu. Örneğin dinsel gizemler, “Kerykes ya da Eumolpides gibi yalnız din adamları ailesine aitti” (Vernant, 2017, s. 54). Yine de gizemli dinler, kamusal yaşamda kendilerini tam olarak sergilememişlerdir. Çünkü gizemin niteliği, hakikate olağan yollarla değil, dinsel yaşam aracılığıyla, tanrısal esin sayesinde erişilebilir olmasına dayanmaktadır. Bu dini anlayış, bireyi toplumsal düzenden bağımsız olarak dönüştürmeyi, kişisel bir kurtuluşu amaçlamaktadır. Örneğin Orpheus’un yolu takip edilerek, et ve diğer yasak yiyeceklerden, kan dökmekten uzak durarak, saf ve temiz bir hayatın sonunda, “doğumların zincirinden kurtulabilir ve yitirilmiş tanrısal sükûn haline ulaşılabilirdi” (Zeller, 2017, s. 44).

Bu tarihsel uğrakta, dinsel gizemciliğe benzer bir tarza sahip bir başka “*sophia*”nın sahneye çıkışı görülür. Filozof ve Sofist’in yanı sıra, Yunan düşünsel evrenini belirleyen üç temel figürden biri de Bilge’dir. Bilgeler, “yedi bilgeler” olarak bilinen gruba mensupturlar. Bu yedi kişiye dair farklı anlatımlar, farklı isimler zikredilmektedir. Fakat,

zikredilen yirmi iki isimden, Atina'lı Solon, Prineli Bias, Mityleneli Pittakos ve Miletli Thales her listede bulunmaktadır (Zeller, 2017, s. 48-49). “Bilgeliğin öğretisi de, insanı içerden dönüştürmeyi, onu yüksek bir duruma getirmeyi ve onu biricik bir varlık, neredeyse bir tanrı, bir *theios aner* yapmayı ileri sürer”. Site, Bilge'ye başvurduğunda, Bilge, “yukarıdan gelen” bir gerçeği, “başka bir dünyaya ait, bu dünyaya yabancı, çoğu insanın varamayacağı bir bilgiyi kamuya açıklar” (Vernant, 2017, s. 55). İşte felsefenin doğuşuna tanıklık eden bu uğrakta Yunan düşün dünyası, mitlerin, gizemli dinlerin, ezoterik öğretilerin, çileciliğin, tartışmanın, tanıtılmanın, matematiğin, birbirine karıştığı, Bilgelerin ve Filozofların iç içe geçtiği, sınırı belirsiz bir düzleme varır:

“Felsefe kendi doğuşunda belirsiz bir durumda bulunuyordu: Kendi yol yönteminde, kendi esinlemelerinde aynı zamanda hem gizemli inançlarla, hem agora tartışmalarıyla yakınlık kurar; mezheplere özgü gizliliğin ruhu ile, politik etkinlikleri nitelendiren çelişkili tartışmalar arasında gider gelir”. (Vernant, 2017, s. 56)

Felsefenin ortaya çıkışı bu belirsizlik düzlemindeki bir kopuş, bu düzlemin aşıldığı yeni bir düşünsel evrene giriş anlamındadır. “*Mythos*” ile “*logos*” karşıtlığında şekillenen düşüncede, “*logos*” lehine olacak şekilde, bu iç gerilimin etkisinin azaldığı radikal bir dönüşüm söz konusudur. Bir “erginleşme”, “çocukluktan çıkış”, “eskinin masallarından” ve “tanrılar”dan uzaklaşma hali kendini gösterir. İşte bu kopuş, ne Çin’de ne de Hint düşüncesinde görülür. Bu tam anlamıyla Yunan’a özgü bir yaratımdır. Çin düşüncesinde Taoizm, “felsefeden çok mistisizmdir”. Konfüçyus, filozoftan çok, “bir ahlak vaizi”dir. Hint düşüncesi ise “dinle olan temasını hiçbir zaman koparmamıştır”. “Birçok halkın azizleri, peygamberleri ve din reformcuları olsa da çok azının filozofları vardır” (Zeller, 2017, s. 30). Başlangıçtaki “filozof” ise Yunan Dünyası’na aittir.

İnsanlığın düşünsel evrenindeki bu kopuş, birdenbire, tek bir figürün üretimleri sayesinde yaşanmamıştır. Mitolojik anlatılar ve bunlardan beslenen kültlerin toplumsal yaşamda önemli bir yer tuttuğu, buna rağmen bu “*mythos*” alanının, nüve halinde bile olsa, bilimsel araştırma ve felsefi düşüncenin belirlediği bir “*logos*” alanıyla karşılaştığı, bu iki alanın birbirlerine nüfuz ettikleri, sınırlarının belirsizleştiği tarihsel bir aralık söz konusudur. Düşüncenin bakışını tanrılardan doğaya çevirdiği bu belirsizlik düzleminde, “ilk filozof” olarak anılan Thales’in, Yunanların gurur duydukları “Yedi Bilge”den biri oluşu, Bilge ile Filozof arasındaki farkı belirsizleştirir. Miletli düşünürlerden itibaren, ilk “*arkhe*” araştırmaları, “teolojinin yaptığı gibi hareket ederek, mertebe ve süre bakımından

ötekilerden önce gelen”, herşeyin kaynağı olan bir ögenin araştırılmasına dönüşür, “theogoniler, kozmogoniler haline gelmeye başlar” (Weber, 2015, s. 21).

Bu belirsizlik periyodundaki iki isim, belirsizliğin simgeleşmesi anlamında iyi birer örnek teşkil ederler. Bunlardan biri, sayıyı “*arkhe*” olarak belirleyen Pythagoras’tır. Pythagoras, öğrencilerini iki ayrı grup şeklinde örgütlemişti. Bu gruplardan biri, herkese açıklanmayan, daha derin bilgileri edinebilenler, bizzat Pythagoras’tan sırları öğrenebilenlerdi (*mathematikoi*). Sayıca daha kalabalık olan diğer grupta yer alanlar ise Pythagoras’ın yaşama dair buyruklarını sorgulamaksızın, adeta bir tanrı sözü gibi kabul eden, bunları kendilerinden olmayanlara aktarmamak konusunda yemin etmiş kimselerdi (*akousmatikoi*). Ruh göçü inancına sahip Pythagorasçılar, et ve bakla yememek, beyaz horoza dokunmamak, yüzüğünde tanrı imgesi taşımamak gibi kaideleri uyguluyorlardı. Tanrısalsal bir esine sahip olduğuna inanılan Pythagoras, takipçileri için bir *theios aner* (tanrısalsal insan) idi ve “bizzat o dedi” (*autos epha*) sözü, pek çok tartışmanın son bulması için yeterliydi. Felsefi olmaktan çok dini bir kişilik olan Pythagoras’ın, felsefenin başlangıcına dair sorgulamadaki önemi ise, “felsefe” ismini bizzat kendisinin icat etmiş olmasıdır (Gernet, 1981, s. 356). Pythagoras, kendi öğretisini diğer “bilgelik”lerden ayırmak için “felsefe” ismini kullandığında, felsefenin içinde bulunduğu belirsizlik düzlemi, kendi şahsında simgeleşmiş oldu.

Sözü edilen bu belirsizlik düzlemi, kendinden önceki “*arkhe*” düşüncelerinin bir sentezini ortaya koyan, Sevgi (*Philia*) ve Nefret’i (*Neikos*) oluş ve bozuluşun ilkesi olarak tanıtan Empedokles’in şahsında, yeniden simgeleşir. Fiziksel ve dinsel öğeler iç içe geçerek karışırlar, sınırlar yeniden belirsizleşir. Dört ögenin, tanrılarla özdeşleştirildiği; ateşin Zeus’la, toprağın Hera’yla, havanın Aidoneus’la ve suyun Nestis’le bir tutulduğu görülür. Karşımızda, ruh göçü öğretisini sürdüren, rüzgârlara hükmedebilen, ölüme terkedilmişleri iyileştirebilen, gizemli bilgilere sahip, kutsal bir kişi beliriverir. Hatta kendini artık, “ölümsüz bir tanrı” olarak tanıtmaktan çekinmez (Laertios, 2007, s. 403). Empedokles’in “*logos*”u, “*mythos*”tan ayrılmaz. Bilge ve Filozof, Empedokles’in şahsında birleşir, her türlü ayırıştırma denemesine direnir.

Sokrates öncesi felsefenin sonunda, materyalist düşüncenin atası sayılan Atomcular dahi bu belirsizlik düzleminde konumlanırlar. Atomcular, doğadaki herşeyin kendisinden meydana geldiği, bölünemeyen, boşluk içermeyen, sonsuz “atom”lar öğretisini, ruhsal

alana da taşımaktan geri durmamışlardır. Örneğin, Zeller'in "dönemin bütün felsefi bilgisini kucaklamıştır, bu bakımdan ancak Aristoteles'le mukayese edilebilir" dediği (Zeller, 2017, s. 97), Aristoteles'in "bu adam her şey üzerine düşünmüşse benziyor" (Kranz, 1994, s. 163) diyerek övgüyle söz ettiği Demokritos'a göre, ruh da atomlardan meydana gelmiştir. Bir kişinin ölümü, o kişideki ruh atomlarının çözülüp dağılmasından başka bir şey değildir. Kaldı ki Demokritos, "hava boşluklarını", "insani biçime sahip varlıkların" doldurduğunu söylüyor, kurban edilmiş hayvanların bağırsaklarında, bazı özel olayların işaretlerinin görülebileceğine inanıyordu (Zeller, 2017, s. 102).

1.2. ÇOCUKLUK, GENÇLİK, YAŞLILIK

Felsefenin başlangıcında, düşünsel ilginin nesnesinin "doğa" (*physis*) oluşu, tanrılardan tamamen yüz çevrilmiş olduğu anlamına gelmiyordu. *Physis*, tek başına, içinde yaşamın sürdüğü, tanrılardan arınmış, bir tür duyusal dünya değildi:

"Doğa, basitçe duyularımız yoluyla bize sunulan dış dünya değildi, dünya-düzeninin bir temsiliydi. Esasen tanrıların kendinden daha ilkelidi. Dahası, bu temsil dini karakterdeydi, felsefe tarafından dinden devralındı, dünyanın gözlemi ve onun doğal süreçlerinden, bağımsız olarak çıkarsanmadı." (Cornford, 1957, s. 43)

Düşünce tam anlamıyla bir kopuş yaşamamış, bir tür belirsizlik devam ettiriliyor da olsa, Thales'ten beri, eskinin anlatılarındaki evreninin (*kosmos*) yerini, "*physis*"e ait yeni bir bakış almıştır. Bu yeni paradigma, düşüncenin bir tür ilerleyişi, büyümesi, çocukluktan çıkması olarak görülmüştür.

"Eskilere göre ışıklı Hava (Diaus-Zeus), Güneş ve sıcaklıklar (Apollon), fırtına bulutu ve yıldırımlar (Pallas-Athena), Tanrıların kendileri idi; nasıl çocuk etrafını büyülü bir aleme çevirir ve bebeğini, tahtadan atını tamamıyla canlı varlıklar sayarsa, bunun gibi çocukluk halindeki insanlık, tabiatı kendine benzer bir şekilde düşünür: Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için bu fenomenler, arkalarında saklı, insan ruhuna benzeyen fakat kudretçe ondan üstün, onun gibi ölümsüz, görünmez Tanrısallığın duyulur görünüşleridir." (Weber, 2015, s. 19)

Yunan düşüncesinin ayırt edici özelliğini, felsefenin doğuşunu sağlayan koşulları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İnsanın zihni gelişimine benzer şekilde, bir tür çocukluktan çıkış, çocukca hayallerin terkedilmesi ve soyutlama kabiliyetinin kazanılması söz konusudur. Her ne kadar bu düşünsel gelişim bir anda vuku bulmamış,

bir tür ara dönemin, bir belirsizlik çağının yaşanmasına varmış da olsa, felsefenin doğuşunun özgün koşulları Yunan düşüncesinde sağlanmıştır:

“Felsefeleri, onların kendilerine özgü yaratımlarıydı ve zihni gelişimlerinin ilerlemesi mitosun çocukluk merhalesini aşılıp, Logos’un, bilgi ve hakikatin araştırılması için kanatlarını cesurca açmasıyla birlikte kaçınılmaz olarak, kendilerine özgü doğalarının derinliklerinden yükselmiştir.” (Zeller, 2017, s. 49)

Bu çocukluk ve büyüme analogisine birçok filozofun felsefe tarihi üzerine yazılarında, özellikle felsefenin başlangıcına tekabül eden Yunan düşüncesi anlatımlarında rastlanır. Örneğin Kant, felsefenin başlangıcına dair derslerinde, “Mısır bilgeliği, Yunan felsefesiyle karşılaştırıldığında çocuk oyuncağıdır” ifadesini kullanır, (Kant, 1992, s. 540). Hegel de Kant’ın analogisine benzer bir tarzda, *Tarih Felsefesi*’nde Yunan Dünyası’nın ilk evrelerini “ergenlik dönemi”ne benzetir, felsefenin özü gereği tamamlanmamış ve olgunlaşmamış bir formda kendini sunduğunu söyler: “Yunanistan, tinsel yaşamın gençliğe özgü körpeliğinin neşeli veçhesini sunar” (Hegel, 2014a, s. 223).

Eğer bir “ergenlik dönemi”nden bahsedilecekse, buna en uygun düşen düşünce, döneminin hâkim figürleri, Sofistler olsa gerek. Sofistler’le birlikte, Olympos tanrıalarının hüküm sürdüğü çocukluk dönemini geride bırakmış olan düşünce, “*physis*” çağının belirsizliğinden yeni bir belirsizliğe doğru evrilir. Bilge ve Filozof arasındaki belirsizliğin yerini alan, Sofist ile Filozof arasındaki düşünsel sınırın konumunun tayin edilmesi, ergenliğin kendine özgü kafa karışıklığına dönüşür. Sofist düşünceyle birlikte, bir tür erginleşme söz konusudur ve bu dönemin “antik aydınlanma” olarak anılması boşuna değildir. “*Physis*”, her tür “*nomos*”un yerini alan bir kavrama dönüştürülür, “bilgi” ve “insan” kavramları, ilk defa bir sorun olarak ortaya konur. Fakat Sofist ile Filozof arasındaki farkın belirginleştirilmesi, Sokrates ve Platon sayesinde mümkün olacak, düşünce ergenliğin de aşıldığı bir olgunluk çağına doğru büyüyecektir:

“Presokratik bilimde bir tür meraklı çocukluk gördük ve sofistlerin belli ifadelerinde, otoriteye isyan eden ergen aksanını duyduk. Sokrates, Platon ve Aristoteles’le Yunan Felsefesi, sorumluluk sahibi yetişkinliğin olgunluğuna ve entelektüel gücün doygunluğuna doğru büyür.” (Cornford, 1966, s. 109)

Platon’un tüm eserlerinde, arkaplanda yer alan, bir sofist düşünceyle mücadele teması kendini hissettirir. Platon, “Sofist”in, dolayısıyla da “Filozof”un kim olduğunun açığa çıkarılması ve felsefe ile sofist düşüncenin ayrıştırılması için özenli bir çaba sarfetmiştir. Bu çaba, felsefenin yerinin belirlenebilmesi için, kendinden önceki düşünce geleneğinin

eleştirisinin yapılmasını zorunlu kılmıştır. Bu eleştirinin, yine bir çocukluk/gençlik teması üzerinden işlenmesi ise oldukça dikkat çekicidir. Platon, *Sofist* diyalogunda böylesi bir eleştiriye ve varlığa dair zorlu bir araştırmaya girişir. Diyalogta, alışılmışın aksine Sokrates değil, bir yabancı tartışmayı yürütmektedir. Platon, varlık bahsinin Parmenides’in düşünceleri ele alınmaksızın sürdürülemeyeceğinin farkında olduğundan, Yabancı üzerinden Parmenides “Baba”nın düşüncelerini eleştirmeye “cüret” eder. Her ne kadar Yabancı, “Baba”nın tezini çürütmenin kendi gücünü aşacağını söylese de (*Sophist*, 242a)², eleştirinin boyutları varlık meselesinin ve Parmenides’in ötesine geçer. Parmenides ve onunla birlikte bu konuları ele almış olanlar, yani kendisinden önceki felsefi düşünce, eleştiri konusu edilir ve bu dönemin düşünce aktarım tarzı “özensiz” bulunur: Tıpkı çocuklara anlatılan bir “hikâye” (*mythos*) gibidir (*Sophist*, 242c). Böylece Platon, geleneksel düşüncenin kurduğu Baba-Çocuk yapısını ustalıkla tersine çevirir. “Baba”nın çocuklara anlattıklarının, “*mythos*” olarak tanımlanmasıyla, Baba, düşüncenin çocukluk evresine dâhil edilmiş, hikâyeyi dinleyenler ise anlatılanlardan tatmin olmayan, bunları çocukca bulan Baba’nın olgunluğuna ulaşmış olur. Çocukluktan çıkmış olmanın verdiği olgunlukla Yabancı, isyankâr bir tarzda, eskilerin şiirsel ve metaforik bir üslupla yapmış oldukları kavramlaştırmaların anlaşılmasızlığından şikayet eder: “Tanrı aşkına Theaitetos, bunlardan herhangi biriyle ne kastettiklerini hiç anladın mı?” (*Sophist*, 243b). Yabancı, gençliğinde bunları tamamen anladığını düşündüğünü, oysa şimdi kafasının karışık olduğunu söyler (*Sophist*, 243b). Gençliğin toyluğundaki kendinden emin oluş hali, olgunlukta, kafa karışıklığına dönüşür. Böylece Platon, bu “kafa karışıklığını” aporetik diyalogları yoluyla devam ettirirken, gelenekten de kendini ayırır, felsefi düşüncenin olgunluğunda kendini konumlandırır.

Platon’la birlikte, düşünsel sürecin yeni bir uğrağına ulaşılır. Çünkü Platon, ilk defa, felsefenin kendisini, bir sorun olmak bakımından felsefeye dâhil eder. Sokrates’in kişiliğinde simgeselleştirilen tarz bakımından, felsefenin bir “sorun” olarak ilk kez gösterildiği ve Sokrates’in şahsında, felsefenin ölümüne savunulduğu esas başlangıçsal

² Farklı bir kaynak belirtilmedikçe, Platon metinlerinden yapılan tüm alıntılarda kullanılan kaynak metin şudur: PLATON. (1997). *Plato, Complete Works*, (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

moment, Platon felsefesidir. *Apologia*'da, Sokrates'in ölümü pahasına da olsa felsefe yapmaktan vazgeçmeyeceğini ilan ettiği gururlu tavrının betimlendiği cümleleri takiben, felsefenin ne olduğuna ve nasıl yapılacağına dair de ilk açıklamalara rastlanır (*Apologia*, 29d-e). Böylece ilk kez, felsefeye her daim içkin olan, felsefenin kendisine dair sorun da ilk defa ele alınmış olur. Sokrates, “felsefe yapmaya” devam edeceğini söylemesinin yanı sıra, “öğüt vermekten” ve “hakikati göstermekten” de vazgeçmeyeceğini söyler. Dolayısıyla felsefenin ne olduğuna, yerine, içeriğine dair bir kavrayış, “öğüt verme” ve “hakikati gösterme” ile olan bağıntısı içinde gösterilmiş olur.

Platon'la birlikte, artık felsefi sorunlara felsefenin kendisinin de dâhil edilmiş olduğu açıkça ilan edilmiş olur. Felsefenin ne olduğu ve “Filozof”un kim olduğu, bir sorun olarak ele alınmaya başlanır. Böylece Platon, “felsefe yaparak”, kendini, kendinden önceki felsefi düzlemden, geçmişin “çocukluğundan” ayırır. Yine de Platon, *mythos-logos* ilişkiselliğindeki belirsizliği, ustalıkla, yöntemsel bir tarzda sürdürür. Heidegger'in belirttiği gibi, “Platon felsefe yaparken, ne zaman ki çok önemli, hassas, özsel bir şeyi ifade edecek olsa, *mythos* içinde konuşur” (Heidegger, 2010, s. 97-98). Platon, felsefi düşüncedeki, belli bir kırılmanın ya da kopuşun adı olarak, belki de felsefenin en önemli tarihsel uğrağına karşılık gelir. Fakat yine de kimi felsefi meselelerin temellendirilmesinde de görülen, andığımız belirsizlik düzleminde konumlanan, çoğu zaman Pythagorasçı öğelerin belirleyici olduğu bir düşünüş tarzını da devam ettirir.

Bu bağlamda, belirsizlik perspektifindeki esas kopuş Aristoteles'te görülür. Sokrates öncesi düşüncenin puslu havası, Aristoteles'le birlikte dağılmaya başlar. Aristoteles'in “teologlar” dediği Yunan felsefesinin ilk öncülleri, Zeller'in ifadesiyle, “din ve felsefenin tuhaf bir alacakaranlığında görünmektedirler” (Zeller, 2017, s. 47-48). Oysa Aristoteles'le birlikte, bu alacakaranlıktan çıkılır, yeni bir düşünsel evrene adım atılır, felsefi düşünüşte tarihsel bir dönüşüm görülür.

Presokratiklerde görülen şiirsel, metaforik tarzın anlaşılmazlığına dair Platoncu eleştirinin, Aristoteles tarafından da sürdürüldüğü görülür. Aristoteles, Hesiodos ekolünün ve tüm teologların, “yalnızca kendi kavrayışlarına uygun olan şeylerle ilgilendiklerini”, “tanrıları ve tanrıların doğumunu ilk ilkeler olarak gördüklerini”, bunları nedenler olarak görmenin, “bizim kavrayışımızı aştığını” söylemektedir (1000a9). Aristoteles'e göre bu teologlar, sadece kendilerine makul gelen, anlaşılmayan bir

temellendirme ve açıklamada bulunurlar. Bu yüzden Aristoteles, bunların üzerinde daha fazla durmadan kanaatini belirtir: “mitolojistlerin incelikleri ciddi bir incelemeye değmez” (1000a19).

Bu durum, Aristoteles’in teolojisi yok saydığı, tanrı düşüncesinden tamamen vazgeçtiği anlamına gelmez. Fakat Aristoteles’le birlikte Tanrı, o güne kadar hiç rastlanmamış bir konuma yerleşir. Tanrı, dünyanın düzeninin planlayıcısı ya da düzenleyicisi değildir, herhangi bir müdahalede bulunmaz, çağrılara cevap vermez, herhangi bir talepte bulunmaz. Cornford’un tespitiyle, Aristoteles’te, “Tanrı’nın kendisi erektir/sondur, kendi mükemmelliğine dair tefekküre dalmıştır ve dünyaya etkisi, sadece yıldızların yer aldığı en dıştaki gökyüzünün dönüşüne, yani uzayda bir harekete sebep olmakla sınırlıdır” (Cornford, 1966, s. 105).

Aristoteles için Tanrı, neden düşüncesi çerçevesinde, töz meselesinin açıklanabilmesi için gerekli ontolojik bir araştırmanın sonucunda varılan, bir ilk hareket ettiricinin ötesine geçmez. Aristoteles, çok eski zamanların kadim düşünürlerince sonraki kuşaklara aktarılan, tözlerin tanrılar olduğunu ve tüm doğayı kapladığını söyleyen, bir tür ilkel töz anlayışının, zaten bir gelenek şeklinde devam ettirilmiş olduğunu söyler. Fakat Aristoteles’in asıl önemli tespiti, bu geleneğin bu anlayışın dışında kalan kısmını, daha sonraları, mitolojik bir tarzda, “kitleleri inandırmak, yasalara ve çıkarlara hizmet etmek amacıyla” konulmuş eklentiler olarak görmesidir (1074b1-5). Böylece Aristoteles, dinin konumunu ve işlevini tespit ederek, onu kendi felsefesinden ayırır. Aristoteles’in felsefesi, kendi döneminde, düşüncenin sekülerleşmesi adına en ciddi müdahaledir. Vernant’ın ifadesiyle, “düşüncenin laikleşmesiyle birlikte, felsefenin yükselişi güvence altına alınır” (Vernant, 2017, s. 15). Bu bağlamda Aristoteles, felsefenin yükselişinin, çocukluktan olgunluğa doğru büyümesinin, erginleşmesinin en önemli tarihsel uğrağı halini alır.

Felsefi düşünce geleneğinin eleştirisinde sıklıkla rastlanan çocukluk/gençlik analogisini Aristoteles de kullanır. Aristoteles’in ayırt edici yöntemsel farklarından biri, ele aldığı meselelerle ilgili, geçmiş filozofların görüşlerini aktarması ve bunlara dair titiz bir eleştirinin ardından kendi düşüncelerini açıklamasıdır. Örneğin *Metafizik*’in *Alpha* kitabında, Sokrates öncesi filozofların düşüncelerini ele alıp eleştirdiği gibi, özellikle “idea” kavramı bağlamında Platon’u dahi eleştirir. *Alpha* kitabının sonunda, Aristoteles,

önemli ve genel bir yargıya ulaşır. Aristoteles'e göre, ilk zamanların felsefesi (*prote philosophia*), "henüz genç (*neos*) ve yeni ortaya çıkan/kökensel/başlangıçsal (*arkhe*) bir konumdadır" ve bu "genç felsefe", "herşey hakkında ancak yarım yamalak (*psellizein*) konuşmaktadır" (993a15).

Bu bağlamda Aristoteles'in eleştirisinin özünü oluşturan kavram, "*psellizein*"dir. Kendinden önceki felsefe, hakikati ancak belirsiz/anlaşılmaz/kendini iyi ifade edemeyen/yarım yamalak bir şekilde, ancak belli harfleri telaffuz edemeyen (*psellos*) peltek birinin, bir çocuğun konuşmasındaki gibi ifade etmektedir. Dolayısıyla hakikatin bilgisi, ancak yarım/eksik, tamlıktan ve bütünlükten uzak bir şekilde ifade edilmekte, bu anlamda felsefe henüz "genç ve başlangıçta" görülmektedir.

Asıl olarak düşüncedeki bu yarım/eksik bırakılmışlığın sebebi, hem Presokratiklerde hem de Platon'da, "nedenlerin" eksik bırakılmasıdır. "*Arkhe*" bağlamında Presokratiklerin araştırması ve "idea" bağlamında Platon'un felsefesi, "bütün" nedenleri (dördünü birden) açıklayamamaktadır. *Fizik*'in ilk cümlelerinde Aristoteles, "ilkelere, nedenlere ya da temel ögelere" sahip olan her araştırma alanında, bilmek ve kavramaktan bahsedilecekse, bunun ancak bu ilkeleri ve nedenleri anlamakla mümkün olduğunu söyler (184a1-15). Öyleyse Aristoteles, yarım/eksik bırakılmış olanı tamamlamakta, nedenleri bütünlüğü içerisinde sunmaktadır ki, bu nedenler, "ne için" (*dia ti*) sorusunu da içerecek şekilde dört temel alan içinde ele alınır.

Bu bağlam içinde, felsefenin kendisine dair bir araştırma da felsefenin ilkelerini ve nedenlerini ortaya koymayı ve bunları anlamayı gerektirecektir. Dolayısıyla sorulması gereken şudur: Böylesi bir "Aristotelesçi" perspektifte, dört neden çerçevesinde, felsefenin kendisini açığa çıkartmak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu Aristotelesçi felsefi çizginin kendine özgü karakteri neyi gösterir?

1.3 FELSEFENİN MADDİ NEDENİ: KAVRAM

"Filozof, bir bütün olarak evrenin ezgisini kendi içinde söylemeye ve onu, kavramlar halinde içinden dışarıya çıkarmaya uğraşır." (Nietzsche, 1963, s. 20)

Bu sorulardan hareketle, yapılması gereken felsefenin nedenlerinin ortaya koyulmasıdır. Aristoteles'e göre neden, bir anlamda (maddi neden anlamında) şudur: “Bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, sözgelisi bronz, heykelin; gümüş [gümüş] kadehin nedeni, [bronz ile gümüş] türleri de öyle” (Aristoteles, 2014, 194b23-25). Bu noktada, Aristoteles'in duyulur olan şeyleri göz önünde bulundurduğuna, bu anlamda felsefenin kendisinin böylesi bir neden anlayışının altında ele alınamayacağına dair bir itiraz söz konusu edilebilir. Fakat Aristotelesçi neden anlayışını sadece doğaya dair bir araştırma alanına indirgemek haksızlıktır. Bu Aristotelesçi yaklaşım birçok farklı alana, farklı felsefi araştırmalara uygulanabilir niteliktedir. Ayrıca, maddi neden bağlamında “madde” söz konusu edildiğinde, Aristoteles'in madde (*hylē*) anlayışının, olanak olarak varolma tarzında (*dynamis*), duyulur olanın dışında bir anlama sahip olduğu da unutulmamalıdır.

Esas itibariyle maddi neden anlamında sorulan sorunun özü şudur: Felsefenin kendisinden oluştuğu şey nedir? Latince “*causa materialis*” olarak ifade edilen bu nedenin vurguladığı anlam, araştırılan şeyi oluşturan, tıpkı bir heykeli oluşturan bronz gibi, onun malzemesini teşkil eden şeydir. Gümüş, kadehin malzemesidir, bronz heykelin, öyleyse felsefenin malzemesi nedir? Platon'un “felsefe yaparken” kullandığı malzemesi neydi? Ya da kısaca, felsefe “neyle” yapılır?

Eğer felsefe, Aristoteles'in tanımladığı gibi “hakikatin bilgisi” ise, yani özel bir bilgi ise (nihayetinde felsefe, “bilgelik-severlik” olarak bilgiyle kökensel olarak bağlantılıdır), bu bilginin edinilmesinin ya da araştırılmasının aracı olan şey, malzemesi, maddi nedeni, kavramdan başka bir şey değildir. Kavram, felsefenin yapılabilmesi için gerekli araç, malzemedir. Bu noktada araştırmamız, bizi bir başka temel sorunun alanına taşır: Kavram nedir?

Aristoteles, “kavram nedir” sorusuna açık bir yanıt vermeksizin, sanki bir adım ileriden başlar görünür. Kavram, tüm *Organon* düzleminde, olması gereken yerde ve açık tanımı yapılmaksızın, ne olduğuna dair belli bir anlayış çerçevesinde konumlandırılır. Aristoteles'in bir adım ileriden başlayarak yol almasının sebebi, felsefenin maddi nedeninin, esas malzemesinin kavram oluşunun önkabulünden, bu varsayımın dile getirilmeye ihtiyaç duyulmayan açıklığından ileri gelmektedir. Aristoteles, bir an önce önermelerin ve tasımın alanına geçmek ister görünür. Felsefenin işe koyulduğu bu alanın

açıkça bilinen malzemesi, zaten “ruhta” bulunmaktadır. Aristoteles’e göre, konuşulan sesler, ruhtaki duygulanımların simgesidir. Yazılı işaretler de seslerin simgeleridir. Ayrıca ruhta, doğru ya da yanlışın söz konusu edilemeyeceği bazı kavramlar/düşünceler (*noema*) bulunmaktadır (16a13). Böylece Aristoteles, kavramın “analitik” düşünce içindeki yerini, öncelikle doğru ve yanlışla olan *bağımsızlığı* bağlamında tespit eder. Bir kavram, tek başına doğru ya da yanlış olamaz. Doğru ya da yanlış, ancak önermelerin konusudur (2a4). Aristoteles, felsefenin malzemesini, önermelerin malzemesinde görür. Bu yüzden esas araştırması, aynı zamanda bir kavram araştırması da olan, önermelerin kuruluşu üzerine yoğunlaşır. Aristoteles için sorun, “bağlantı” sorunudur. Önermeleri kuran kavramların bağlantı yapılarının gösterilmesi ve doğru/yanlış ile olan ilişkinin niteliğinin ortaya çıkarılması temel sorun olarak ele alınır.

Fakat kavram sorunu, daha derin bir düşünüş ihtiyacını sürdürür. Öncelikle düşünülmesi gereken, felsefenin maddi nedeni olan kavramın hiçbir zaman verili olmamasıdır. Bu noktada Deleuze ve Guattari’nin felsefe tanımından hareket edilecektir: “Felsefe kavramlar oluşturmak, icat etmek, üretmek sanattır” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 12). Filozof, felsefe yapan olarak, kendi malzemesini üretir, icat eder. Hatta tüm felsefe faaliyeti bu üretimden başka bir şey değildir. Bu aynı zamanda, başlangıç meselesi açısından, felsefenin kökenin “Yunan Dünyası”nda bulunduğunu da gerektirir: “Doğu’dan gelmiş yaşlı bilge belki figürler aracılığıyla düşünmektedir, oysaki filozof, Kavram’ı icat eder, onu düşünür” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 12). Bu anlamda filozof, felsefenin nedeni olan kavramları üreten, icat eden kişidir. Kavram, verili bir bilgidен ya da temsilden daha fazlasını ifade etmektedir ve kavram yaratımı, felsefe yapmanın ta kendisidir.

Deleuze ve Guattari’nin çizgisini takip ederek, basit bir kavramın olmadığı, kavramın bileşenlerinin olduğu ve bu bileşenler aracılığıyla tanımlandığı söylenebilir. Tek bir bileşenli kavram olmadığı gibi, bütün bileşenleri içeren kavram da yoktur (Deleuze-Guattari, 2015, s. 25). Kavram bir çokluktur, bileşenlerini bütünler ama yine de çokluk olarak kalır. Kavram, parçalı bir bütünlüktür.

Kavram basit/saf değil, her zaman bir çokluk ve bileşik ise kavramlar arasında kesin bir farklılık olmak zorundadır. Aristoteles, farkı, çeşitlilikten ve başkalıktan ayrı olarak ele alır ve farkı bir kavramın özdeşliğine indirgemez. Aristoteles’in “tür” ve “cins” ayrımı,

kendi içinde “fark”ı muhafaza eder. Farkın düşünülmesinde, Deleuze’ün uyarısını dikkate almak gerekir: “Farka kendine ait bir kavram tayin etmek ile farkı genel olarak kavrama işlemek”, “fark kavramının belirlenmesi ile farkın belirlenmemiş bir kavramın özdeşliğine işlenmesi” birbirine karıştırılmamalıdır (Deleuze, 2017, s. 58). Fark, tür ya da cins değildir. Kavram, farkı muhafaza eder. Fakat, tek başına mutlak bir Kavram da olanaksızdır. Hegel’in spekülâtif felsefesinde dahi, böylesi bir sorunun bertaraf edilebilmesi için, kavrama, kavramın kendini gerçekleştirmesi de dahil edilmiştir (*İdee*). Böylece Hegel, kavrama, kavramın çokluğuna, canlı ve içkin bir öge ekleyerek, kavramı Bir olmaktan çıkarır ki bu diyalektik, Bütün’e olanak sağlar.

Kavram, bir soruna ya da sorunlara göndermede bulunur. Göndermede bulunulan bu sorun ise, başka sorunları da içerir ya da bir başka soruna göndermede bulunan başka bir kavramı içerir. Çünkü her kavramın, başka kavramların içinden geçtiği, belli ortak düzlemlerde bulunduğu bir “tarih”i vardır:

“Bir kavramın içinde, çoğu zaman, başka sorunlara yanıt veren ve başka düzlemleri varsayan başka kavramlardan gelme parçalar ya da bileşenler bulunur. Bu zorunludur, çünkü her kavram yeni bir şekillendirme gerçekleştirir, yeni hatlar alır, yeniden canlandırılmayı ya da yeniden yontulmayı gerektirir”. (Deleuze & Guattari, 2015, s. 27)

Deleuze ve Guattari, aynı düzlem üzerinde yer alan kavramların birbirleriyle ilişkisini açıklayabilmek için, kavramların “oluş”larından bahsederler. Bu “oluş”ta kavramlar, birbirleriyle kesişirler, birbirleriyle “uyarlanırlar”, birbirlerini yeniden biçimlendirirler, “farklı tarihleri olsa da aynı felsefeye ait olurlar”. Bir düzlemin farklı bölgelerini oluşturan, birbirlerinden farklı olarak şekillenmiş kavramlar, bir “ortak-yaratmaya” katılan başka kavramlar halinde çatallanırlar (Deleuze-Guattari, 2015, s. 27-28).

Deleuze ve Guattari’nin verdiği “*cogito*” örneğini ele alalım. Descartes’ın “*cogito*” kavramı, üç bileşenden oluşur: Kuşkulanmak, düşünmek ve olmak. *Cogito* da diğer tüm kavramlar gibi bir çokluk, bir bileşiktir. Kavramın bütüncül sözcüsü şöyledir: “Kuşkulanmakta olan ben, düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim”. Kavramın bileşenleri, Deleuze ve Guattari’nin tabiriyle, üç farklı “yoğunluk ordinatı” oluştururlar. “Bileşenler, yoğunluk ordinatları olarak, komşuluk ya da ayırt edilemezlik bölgelerinde sıralanırlar ve aynı zamanda ayrılamazlıklarını oluşturan bu bölgelerin birinden ötekine geçerler” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 33-34). Yani bir düzlemdeki üç yoğunluk bölgesi

söz konusudur. Kavram, yani *cogito*, tüm bu bileşenlerin rastlaştıkları bir noktada yoğunlaşır. Kavramın bileşenleri, birbirleriyle etkileşim içinde oldukları, sınırlarının belirsizleştiği, ayırt-edilemez oldukları bölgelerin birinden diğerine geçerler yine de bütünsel bir yapı oluştururlar.

Daha sonra Kant, Descartes'ı eleştirdiğinde, aslında yaptığı yeni bir düzlem “çatmak”, Kartezyen *cogito*'nun dolduramayacağı ya da gerçekleştiremeyeceği bir sorun “kurmak”tan başka bir şey değildir. Kant, “zaman”ı yeni baştan *cogito*'ya dâhil eder. Zaman, artık yeni bir *cogito*'nun bileşeni olur, yeni bir kavram yaratılır:

“Zaman, art ardalık, ama hem de eşzamanlılık ve süreklilik olarak, üç bileşenli *içsellik formu* haline gelir. Bu da, artık basit eşzamanlılıkla tanımlanması mümkün olmayan ve dışsallık formu haline gelen, yeni bir uzay kavramını daha içermektedir. Çok büyük bir devrimdir bu. Uzay, zaman, Düşünüyorum, her biri aynı zamanda birer kavşak noktası olan köprülerle birbirine bağlanmış üç kökensel kavram. Yeni kavramların yayılım ateşi. Felsefe tarihi, bir filozofun yaratmış olduğu kavramların tarihsel yeniliklerinin değerlendirilmesini içermekle kalmaz yalnızca, o kavramların birbirlerinin içinden geçerkenki oluşlarının gücünün değerlendirmesini de dikkate alır.” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 40)

Deleuze ve Guattari'ye göre felsefe, bir konstrüktivizmdir ve tümüyle farklı yapıda iki tamamlayıcı yüzü vardır: Kavramlar yaratmak ve bir düzlem çizmek (Deleuze-Guattari, 2015, s. 43). Kavramlar hep bir çokluk da olsalar, onları yaratan felsefe, “parçalanmamış, güçlü bir Bütün sunar”. Kavramların hepsini aynı düzlemde kavrayan tek bir “düzlem”, bir “yayla”, bir “kesit” söz konusudur. Bu bütün, Deleuze ve Guattari tarafından “içkinlik düzlemi” olarak adlandırılır (Deleuze-Guattari, 2015, s. 42). Bu önemli bir tespittir, çünkü felsefenin kavram yaratmanın yanı sıra ikinci bir veçhesini tanımlar: Bir düzlem çizmek. Bu düzlem, kavramların bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlayan bir tür ortamdır, imgesel bir zemindir.

“İçkinlik düzlemi düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil, düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendine verdiği bir imge...” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 43)

Deleuze ve Guattari'ye göre, felsefe hem kavram yaratma hem de düzlemin çatılmasıdır: “Kavram felsefenin başlangıcıdır ama, düzlem de onun çatılmasıdır” (Deleuze-Guattari, 2015, s. 48). Aristoteles'e geri dönüp, felsefeye bu kavram ve düzlem penceresinden yeniden bakalım. Aristoteles, felsefenin kavramlar olmaksızın yürütülemeyeceğini tespit etmekle kalmadı, kavramların tek başına felsefe yapmak için yeterli olmadığını da

gösterdi. Çünkü tek başına kavram, bir önerme ya da bir yargı değildir. Bağlantının, bağlantı içinde söylenenlerin ve söylenemeyenlerin göz önünde tutulması gerekir. Kavramların ilişkiye sokulmaları, tıpkı bronzun heykelin malzemesi oluşu gibi, kavramların bir malzeme olarak kullanılmaları gerekir. “İnsan” ya da “beyaz”, birleştirme ya da ayırıştırma işlemlerine tabi olmadan önce, bir malzemedan fazla bir şey değildirler, doğru ya da yanlışla, dolayısıyla da bilgiyle bağlantısız olarak kalırlar. Oysaki “bilgelik-severlik” olarak felsefe, “hakikatin bilgisi”nin peşinde, kavramdan başlamak ama bu başlangıçla yetinmeyip, önermelerin ve tasımın alanına doğru yol almaya devam etmek zorundadır.

Aristoteles bağlantı sorununu ele aldığında, felsefe tarihini önemli ölçüde etkileyecek yeni bir kavramın, “kategoriler”in de mucidi oldu. Aristoteles’e göre, “bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri”, varlık (*ousia*), nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik, ya da edilginlik belirtmektedir (1b25). Kategori, esas olarak “yüklem” anlamındadır ve bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin, sayılanlardan birini ifade ettiğini ve tek başına bir önerme teşkil etmediğini belirtmektedir. Kategoriler hususunda dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, “ousia”nın bu liste içerisinde sayılmasıdır. Bu ilk kategori, bütün diğer kategorilere bir tür dayanak oluşturur, fakat kendisi bir şeylere yüklenmez. Aristoteles’e göre ilk ve asıl anlamıyla varlık (*prote ousia*), ne bir taşıyıcı/özne (*hypokeimenon*) için söylenendir ne de bir taşıyıcının içinde olandır. Tür ve cinsler ise ikincil varlıklardır (*deutera ousia*). Aristoteles, felsefenin malzemesini hangi işlemlerden geçirdiğini, hangi aletleri (*organon*) kullandığını açıklamaya başladığı anda, bir varlık sorununu da ele almaya başlar. Araştırma, *ousia*’nın ana özelliklerinin belirlenmesini gerektirmiştir ve özetle, şu ana özellikler tespit edilmiştir: (1) bir öznedeki olmaması, (2) tek anlamlı olarak yüklenmesi, (3) bireysel olması, (4) zıddı ve derecesi olmaması, (5) karşıt nitelikleri kabul etmesidir (Ross, 2014, s. 52).

Aristoteles, felsefenin malzemesine dair bir araştırmaya başladığı daha ilk aşamada, felsefe ile varlık arasındaki temel bağlantıyı da açığa çıkarmış olur. Felsefe varlıktan hareket etmek zorundadır. Kategorilerin ele alınması, hem töz ve ilinek arasındaki temel ilişkiyi göstermiş hem de felsefenin başlangıcından itibaren varlığı gözettiği, varlıktan hareket ettiğini açığa çıkarmıştır.

Yine de kavram, felsefenin maddi nedeni olarak, nedenlerden yalnızca biridir. Aristoteles bütünü peşindedir; “eskiler”in yarım bıraktıklarının tamamlanması, bir “düzlemin çatılması” gerekir. Kavramın “oluş”u, aynı felsefeye ait olan bir düzlemin, bir bütünselliğin ama yine de bir çokluk olmayı muhafaza eden bir sistemin kurulumuna olanak sağlar. Kavramın bir çokluk oluşu ya da basit bir kavramın olmayışı, kavramın hem felsefenin maddi nedeni olmasına hem de kavramın oluşunun kendi mekaniği içinde felsefenin bir ürünü olmasına olanak sağlar. Aristotelesçi felsefi düzlemin çatılması, kavramların, üzerinde etkileşim içinde oldukları imgesel bir zemini gösterir. Bununla beraber, bütünleştirici bir düzlemler ilişkisi içinde, belli bir yönün, bir tür ilerleyişin istikametini de işaret eder. Kavramların çokluk oluşları, birbiriyle ve Aristotelesçi nedenlerin her birinin açıklanmasıyla olan bağlantısında düşünölmeleri, Aristotelesçi bir felsefenin istikametini de göstermiş olacaktır. Daha şimdiden, bu istikametın başlangıç noktasının varlık olduğu anlaşılmalıdır. Felsefenin diğer nedenlerinin ve birbirleriyle olan bağlantılarının gösterilmesi ise, varlıktan hareket eden bu vektörün yönünü de açığa çıkaracaktır.

1.4 FELSEFENİN BİÇİMSEL NEDENİ: DİL

“Dil somuttur...Ayrıca linguistik göstergeler dokunulabilirler.” (Saussure, 2011, s. 15)

Aristotelesçi nedenlerden bir diğeri, “*eidōs*” anlamında biçimsel nedendir. “*Ti estin*” sorusunun nedenler bağlantısında yanıtlarından biri de soru konusu edilen şeyin formudur. Bu form sayesinde, aslında araştırma konusu olan şeye dair bir erişim imkânı ortaya konmuş olur. Biçimsel neden, hem “*eidōs*” anlamında bir özelliğin hem de madde ile birlikteliğinde belli bir bütünlüğün ve erişilebilirliğin birlikte düşünölebileceği bir düzlemi belirler. Bu düzlem, araştırma nesnesinin kendini maddi bir bütünlük içinde sunduğu, fenomenolojik bir alanın olanağını sağlar. Varlık tarzı bakımından, “*dynamis*” alanının “*entelekhēia*” alanına genişletildiği bir ekleme, bütünleme işlemi söz konusu edilmeye başlanır. Bu fenomenolojik olanak, henüz tam anlamıyla bir bütünlüğe kavuşmamıştır ve bütünlük, zaten ancak nedenlerin bütünlüğü anlamında olanaklıdır.

Biçimsel nedenin anlamını kavrayabilmek için Aristoteles’in örneğine geri dönmekte fayda vardır. Aristoteles’in verdiği “heykel” örneğinde, bronz, heykelin maddi nedenidir.

Heykelin biçimsel/şekilsel varlığı ise onun biçimsel nedenidir. Bir heykelin görülen, dokunulan, o heykeli o heykel yapan görünümünden, heykeltıraşın ona verdiği biçimden kaynaklanan varlığından dolayı, yani bu biçimin “neden” olduğu şeyden dolayı sahip olduğu fenomenal yapı, heykelin biçimsel nedenidir.

Tek başına “madde” ile erişilemeyecek olana erişme imkânı, onun biçimsel varlığını zorunlu kılar. Bronz, heykel için nedendir. Fakat tek başına bronz, o heykeli “o heykel” yapmak için yeterli değildir. Heykeltıraş malzemesini (maddi nedeni) kullanmaya başlar, onu işler ve görünür/elle tutulur bir alana, düşünsel alanın dışında bir bölgeye taşır. Heykelin o heykel olarak kendini sunuşu, neyse o olarak görünüşü, bir fenomen olarak ortaya çıkışı, heykelin biçimsel nedenini belirler.

Peki, eğer malzememiz (maddi nedenimiz) kavramlarsa, bu kavramların (yaratılmış, icat edilmiş kavramların) kendilerini sunacakları, gösterecekleri süreçler nasıl olanaklıdır? Kavramların biçimsel varlık kazanabilecekleri, fenomenler olarak kendilerini sunabilecekleri yegâne alan, *dildir*. Dil sayesinde kavramlara bir erişim imkânı ortaya çıkar ki böylece felsefenin işe koyulduğu, kendini gösterdiği bir düzleme varılır. Dil, felsefenin nedenidir.

Deleuze ve Guattari’nin kavram anlayışına benzer bir tarzda, kavramı, bir toplam, bir tür bileşik olarak gören Ernst Cassirer, *Dil ve Mit* adlı yapıtında, kavramın tanımını, “özel özgüllüklerin toplamı” olarak verir (Cassirer, 2018, s. 33). Fakat Cassirer’e göre, bir kavramın oluşturulması, “*belirli* özgüllükleri önceden varsayar”. Bir kavramın oluşturulması ya da bu toplama işlemi, “şeylerin benzer ya da farklı, örtüşür yahut örtüşmez olarak idrak edilebileceği sabit karakteristikler mevcut olduğunda” olanaklıdır. Bu noktada Cassirer’in can alıcı sorusu şudur: “Bunun gibi *differential*lar dilden önce nasıl var olabilirler?” (Cassirer, 2018, s. 34). Elbette, Cassirer’in de yanıtı, farkların ancak dil aracılığıyla farkına varılabilir olduğudur. Kavramın ne olduğunun açığa çıkarılması, farkı hesaba katmayı gerektirir, fakat farkın anlaşılması, farkların görünebilir oluşuna olanak sağlayan “dilin dünyası”nın da anlaşılmasını zorunlu kılar. Felsefe, kendi malzemesi olan kavramların yaşadığı dünyadan, farkların açığa çıktığı dünyadan, “dil”den hareket etmek zorundadır. Cassirer’in ifadesiyle söylersek, “tüm kuramsal kavrayış dilin önceden oluşturduğu bir dünyadan yola çıkar” (Cassirer, 2018, s. 38).

Böylesi bir dünyadan yola çıkma zorunluluğunu, sistematik bir araştırmanın konusu yapan ilk kişi Aristoteles'tir. Aristoteles, kuramsal kavrayışa olanak sağlayan dilin önemini farkındadır. Aristoteles'in bu perspektiften hareket eden dil araştırması, temelde iki ayrı alanda ilerler ve bu iki alan birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bunlardan birincisi ve öncelikli olanı, *Organon* düzleminde, düşünce ve dil arasındaki bağlantıları açığa çıkarmayı amaçlayan “mantık” alanıdır. İkinci alan ise, içerisine “poetik” araştırmaların da dahil edilebileceği, dilin kullanımının, yine belli bir ereksellik anlayışı içinde ele alındığı “retorik” alanıdır. Mantık alanı, çok daha kapsayıcı ve tüm bilimler için bir “alet” işlevi taşıması sebebiyle öncelikli ve belirleyicidir. Mantığın genel kaideleri, retorik için de geçerlidir ve retorikteki birçok yöntem ya da akıl yürütme tarzı (örnek kullanımı, örtük tasım [*enthymema*] vs.) mantığın temel kurallarını sürdürür.

Aslında Aristoteles, “mantık” sözcüğünü bilmez. Bu kullanım, çok daha geç bir döneme aittir. Aristoteles'in bu minvalde kullandığı tabir, “analitik”tir (Ross, 2014, s. 46-47)³. Burada Aristoteles'in “çözümlediği” şey ise tasımın türleridir. Bilindiği üzere, Aristoteles'in tüm mantık eserlerinin toplamı olan altı kitap *Organon* olarak anılır. Aristoteles, *Organon*'un ilk iki kitabında (*Kategoriler ve Yorum Üzerine*), tasımın malzemesini oluşturan, adlar, kategoriler, kavramlar, önermeler gibi dil öğelerini ele alır. *Birinci Analitikler*'de, tüm akıl yürütmelerdeki ortak yapı olarak tasımın ne olduğu ve türlerinin neler olduğu serimlenir. *İkinci Analitikler*'de, bir akıl yürütmenin nasıl “bilimsel” olabileceği incelenir. *Topikler ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde ise yanlış ya da bilimsel olmayan akıl yürütmeler incelenmektedir. Bu bağlam içinde Aristoteles'in çalışması, esasen dil ile düşünce arasındaki bağın analitiğidir. Mantık, dil çerçevesinde, düşüncenin incelenmesidir. Ross'un ifadesiyle, “mantık onun için [Aristoteles için], kelimelerin değil, kelimelerin işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesidir” (Ross, 2014, s. 47). Aristoteles'in dile yaklaşımı, onun düşünceyle, daha da genişletilirse felsefeyle olan bağlantısı özelinde önem kazanır. Çünkü dil, düşüncenin ve bu itibarla felsefenin nedenidir.

³ Ross'a göre, “mantık” adının kullanılması Cicero'nun devrinden daha geriye götürülemez. “O zaman bile *logica*, mantıktan çok diyalektik anlamına gelmektedir ve *logikhe*'yi mantık anlamında kullanan ilk yazar Aleksandros'tur” (Ross, 2014, s. 46-47).

Burada, Aristotelesçi bir çizgiyi sürdürerek, felsefenin biçimsel nedeni olarak temellendirmeye çalıştığımız dil anlayışının çağdaş dil felsefeleriyle bağlatısında öncelikli ayırım, Anglosakson geleneğin bu dil anlayışından tamamen uzak, hatta onun karşısında konumlanıyor oluşudur. Burada öne sürülen felsefenin nedeni olarak dil, şeyler ve olgular arasındaki keskin bir ayırımın sonucu olarak, felsefe sorunlarının soru olarak ortaya çıkmalarını, “dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına” dayandıran, meseleyi sadece “düşüncenin dile getirilişine” indirgeyerek, düşünceye çizdiği sınırın dışında kalanları “saçma” bulan, felsefeyi “susmaya” çağıran bir anlayışın tamamen karşısında yer alır (Wittgenstein, 2011, s. 11). Carnap’ın geliştirdiği, felsefeyi bir “sentaks” meselesine indirgeyen, felsefi sorunların, sentaks yanlışlarından kaçınıldığında çözüldüğü ya da çözülemez olduğunun gösterildiği kuramı (Russell, 1972, s. 500-501) ya da Russell’ın, felsefeyi, “kavrayışımızı genişleten, düşünsel imgelemimizi zenginleştiren” bir uğraşın alanıyla sınırlayan anlayışı (Russell, 1994, s. 129), temellendirmeye çalıştığımız dil düşüncesinin çok uzağında yer alır.

Felsefeyi ve dili, pozitivist bir anlayışla ele alarak sınırlayan, yalnızca bir iletişim aracı olarak gören, formal/mekanik bir yaklaşımla, dilin sahip olduğu belirsizlikleri bir “handikap” olarak ele alan anlayış (Demir, 2018, s. 44), felsefenin bilgi ve hakikat ile olan asli bağına sekteye uğratarak, felsefenin başta metafizik ve politika olmak üzere, tüm alanlardaki çabasını küçümser gözükür. Bu dil anlayışını sürdürenler ile Sofistlerin, bilginin olanaksızlığı ve görelilik ilkelerinden hareket eden, varlık olarak varlığı kavramlaştırılmaz hatta düşünülemez bulan yaklaşımı arasında ortak bir paydadan söz etmek mümkündür. Bir hakikat arayışının sürdürülmesi çabasına karşılık, hakikatin reddedilmesi üzerine temellenen bir ortaklıktan bahsedilebilir. Bir Platoncu olduğunu her fırsatta dile getiren ve hakikat düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmeyen Alain Badiou’nun, Anglosakson geleneği “modern sofistlik” olarak değerlendirmesini ve “Wittgenstein bizim Gorgias’ımızdır” ifadesini (Badiou, 2005, s.111), bu ortak zemine gösterilen bir tepki olarak görmek gerekir. Wittgenstein’in *Tractatus*’un son cümlesindeki, “üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı” (Wittgenstein, 2011, s. 173) çağrısına karşılık, temellendirmeye çalıştığımız, dile dair felsefi anlayışımız, Badiou’nun cevabına katılır: “oysa ki felsefe yalnızca şunu savunmak için var: insanın sözünü edemeyeceği şey tam da felsefenin söylemeye kalkıştığı şeydir” (Badiou, 2005, s. 110).

Modern dil felsefeleri göz önüne alındığında, felsefenin nedeni olan Aristotelesçi dil anlayışı ile Saussure'ün dile yaklaşımı arasında birçok ortak nokta tespit edilebilir. Öncelikle Saussure'de dil, bir sistemsel bütünlük anlayışı içinde ele alınır. Saussure'e göre dil, "kendi içinde bir bütündür" (Saussure, 2011, s. 9) ve dilbilimcinin görevi, "semiyolojik veriler toplamı içinde, dilin özel bir sistem olmasını neyin sağladığını bulmaktır" (Saussure, 2011, s. 16). Bu anlayış, belirlemeye çalıştığımız Aristotelesçi düşüncenin en temel karakteristiğidir. Aristoteles için, nedenlerce belirlenen, bilgiye dayalı bir bütünlük, her türlü araştırma için bir zorunluluktur. Söz konusu edilen dil olduğunda, dilin unsurları, gramatik yapısı ve ereksellik bağlamındaki kullanımına yönelik sistemli bir araştırma, Aristoteles tarafından detaylı bir şekilde yürütülür.

Ayrıca, Saussure'e göre dil, bir farklılıklar sistemidir ve doğal bir karşılıklılık ilkesine dayanmaz. İnsan için doğal olan, "konuşma değil, bir dil kurma yetisidir, örneğin, farklı kavramlara karşılık gelen farklı göstergeler sistemi" kurma yetisidir (Saussure, 2011, s. 10). Aristoteles'in de farkı dikkate almış olduğu açıktır ve adlar ile şeyler arasındaki "doğal" bir mütakabiliyet ilişkisini reddetmektedir. Aristoteles'e göre, "adlar şeylere karşılık gelsin diye kullanılan simgeler olduğu için, adlardan çıkan sonucun şeyler için de geçerli olduğunu düşünmeye meylederiz (...) ama benzerlik/uyum/mütakabiliyet (*homoion*) yoktur" (Aristoteles, 2019, 165a). Aristoteles, sınırlı kavramlar/adlar ile sınırsız şeyler arasındaki uyumsuzluğun farkındadır. Bu uyumsuzluk, dilde, farkın, çokluğun temel bir yapı olarak ele alınmasını kaçınılmaz kılar:

"Adlar ve kavramların [*logos*] çokluğu sınırlı, şeylerin sayısı ise sonsuz. Öyleyse aynı kavramın [*logos*] ve tek bir adın birçok şeye işaret etmesi kaçınılmaz".
(Aristoteles, 2019, 165a)

Burada Aristoteles'in üzerinde durduğu temel mesele, belirsizliğin dile içkin ve asli bir unsur oluşudur. Adlar/kavramlar ile şeyler arasında tam bir mütakabiliyet/uyum olmaması, belirsizliğe neden olur. Fakat dil, belirsizliğe sahip olmasının yanı sıra önceden belirlenmiş kurallara da sahiptir. Hatta kullanımı içinde dil, kendi kurallarını esnetebilir niteliktedir ve kolaylıkla değişikliklerin yapılabilmesine olanak tanır. Dilin hem belirsiz oluşunun hem kurallarca belirleniyor oluşunun hem de değişiklikleri ya da esnek kullanımı olanaklı kılan yapısının anlaşılabilmesi için kullanılan analogi, "oyun"

olmuştur⁴. Oyun, tıpkı dil gibi, belirli kurallara sahip olmasına rağmen, oyun içinde belli bir değişkenliği ve belirsizliği de muhafaza eder. Dili kullananın dille bilince dayalı bağı ile oyuncunun oyunla bilince dayalı bağı paraleldir. Dil içinde olmak ile oyun içinde olmak, bu bağlamda, bir ve aynıdır:

“Oyuncu ‘oynadığını’ ve oyunu unuttur; oyuncu ‘oyun’ oynadığı bilinciyle oynamaz. Çünkü oyuncular oyunun öznesi değildirler. Oyunu sihirli kılan, oyunun oyuncular üzerindeki bu egemenliğidir. Kaos ile kozmos, belirsizlik ile yasa, hiçbir zaman ‘oyun’ içindeki kadar birbirleriyle harmanlanamaz. Kural arayışı ile belirsizliğin mevcudiyetini oyun uzlaştırabilir. Kuralları ve sınırlarıyla oyun, belirsizliğin kendisidir.” (Demir, 2018, s. 96)

Saussure’e göre, dil ile oyun arasındaki bağlantıları en verimli şekilde yansıtan analogi, dilin işleyişi ile “satranç” oyunu arasında yapılacak bir karşılaştırmadır. Satranç taşlarının durumu ve her bir taşın değeri, satranç tahtasındaki konumuna bağlıdır ki linguistik terimler de kendi değerini, diğer terimlere olan bağlantısından alır. Sistem anlaktır, belli bir kompozisyondan diğerine değişir.

Dilin bir oyun oluşuna temel teşkil eden en önemli niteliği, kelimelerin figüratif kullanımı, anlamlar zincirine imkân veren yapısı ve metaforların varlığıdır. Aristoteles’in dil çalışmalarının, mantıkla birlikte iki temel ayağından biri olan retorik alanı, dilin kullanımı, özellikle de alegorik kullanımı bağlamında metaforların varlığının dile kattıkları üzerinde önemle durur. Metafor dilin güçlü bir unsurudur. Çünkü metafor kadar “açıklık, hoşluk, farklılık” veren bir şey yoktur (1405a8). Aristoteles’e göre bir konuşmanın ya da akıl yürütmenin güzel/zarif/akıllıca (*asteios*) olmasını sağlayan şey, bize “yeni” bir düşünceyi anında kavrayabilmesidir (1410b20). “Sıradan kelimeler bize zaten bildiğimizi verirken, yeni şeyleri kavramanın en iyi yolu ise metafordur” (1410b13). Aristoteles, anlatım tarzları bakımından en önemli olanın metafor kullanımı olduğunu düşünür ve bunu bir başkasından öğrenilebilir bir şey olarak da görmez (1405a8). Bu bir ustalık işidir, hatta metaforun doğru ve yerinde kullanımı bir tür “deha” göstergesidir (1459a3).

⁴ Belirlemeye çalıştığımız, felsefenin biçimsel nedeni olarak dil anlayışı ile Wittgenstein’in düşüncesi (ikinci dönemi), “oyun” düzlemi üzerinde kesişir. Wittgenstein’a göre kelimelerin anlamı, dil içindeki kullanımına bağlıdır ve bu da dil oyunları oynamaktır. Dil oyunları ise yaşam formlarıdır. Aristotelesçi “retorik” düzleminde, dilin figüratif kullanımı ile Wittgenstein’in ikinci dönem düşüncesi arasında belli bir yakınlıktan bahsetmek mümkündür.

Retoriğe gücünü veren, onun “güzel, zarif, akıllıca” olmasını, yeni bir şeyleri öğrenme hatta yeni olanı anında kavrama olanağını sağlayan niteliği, dilin alegorik kullanımınıdır. Retorik ile alegori arasındaki ilişki, belki de en iyi Foucault’nun sözleriyle ifade edilebilir: “Retoriğin özü alegoridedir”.

“Retorik, dilin doluluğu ve boşluğuyla oynar; farklı sözcüklerle aynı şeyleri iki kez söyleme olanağını kullanır; iki farklı şeyi bir ve aynı sözcükte dile getirmemizi sağlayan dilin aşırı zenginliğinden yararlanır. Retoriğin özü, alegoridedir.” (Foucault, 2011, s. 24)

Foucault’nun “dilini aşırı zenginliği” dediği ve alegorik kullanıma imkân veren niteliği, dilin kendi içinde sahip olduğu farklılık rejiminden kaynaklanmaktadır. Farkların varlığı ve farkın dil içinde sahip olduğu anlam, dile gücünü veren ve dili bir oyun olarak ortaya koyan asli yapıdır.⁵

Temellendirmeye çalıştığımız felsefenin biçimsel nedeni olarak dil düşüncesi ile Saussure’ün dil anlayışı arasında, dilin bütünlüklü ve sistemli bir yapı oluşu, farkın ve belirsizliğin dikkate alınması zorunluluğunun dışında, dilin toplumsal bir fenomen olarak ele alınması bakımından da belli bir ortaklık söz konusudur. Saussure’ün dile dair en temel kabullerinden bir diğeri, dili, “toplumsal bir olgu” olarak görmesidir (Saussure, 2011, s. 6). Dilin anlaşılabilirliği, insanın toplumsal varlığından kaynaklanan bir fenomen olarak görülmesine dayanmaktadır. Saussure’ün “göstergebilim” (*sémiologie*) olarak adlandırdığı bilim, “toplum içindeki göstergelerin yaşamını inceleyen” bir bilim olarak

⁵ Dil felsefesi bağlamında, “fark”ın hesaba katılmadığı bir düşünce biçiminin en keskin eleştirisini ise Jacques Derrida ortaya koyar. Derrida’ya göre, metafizik tarihinin temel sorunu, Hegel’i hatta Heidegger’i dahi içine alan, yazının aşağılandığı, sözün, aklın, “logos”un merkezde yer aldığı, hakikatin kökeninin hep *logos*’a atfedildiği düşünce geleneğinin sürdürülmüş olmasıdır (Derrida, 2010, s. 9-10). Bu tür bir “logosantrik” düşünceye yol açan yaklaşım, esas itibarıyla “*différance*”ın göz ardı edilmesinden, metne, dile, kavramlara, düşünüşe olan etkisinin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Böylesi bir eleştirinin görünür kılınabilmesi için, Fransızca “*différence*” kelimesindeki bir harfi, “e” harfini, “a” harfi ile değiştirerek “*différance*” şeklinde yazar. Bu erteleme/farklılaştırma sonucunda, “görünüşte sessel olan iki yazım, iki ünlü arasındaki ayrım, salt grafik olarak kalmaktadır: yazılmakta ya da okunmakta, ama işitilmemektedir” (Derrida, 2008, s. 52). Derrida, “*différence*” kelimesinin (ya da *différer* fiilinin) sahip olduğu, “geçe bırakma, bir dolambaç, bir erte, bir gecikme” gibi anlamlarını öne çıkararak, dili oluşturan farkın, simetrik olmayan, tekabül etmeyen, ertelenen yapısına dikkat çeker. Derrida’nın *différance*’la göstermeye çalıştığı sorun, semiyolojik bir perspektif içinde düşünüldüğünde; dile, gösteren, gösterilen ve gösterge kavramları bağlamında bakıldığında daha anlaşılır olur: “Şeyi ele alabildiğimiz, onu gösterebildiğimiz ölçüde ona buradaki, burada-olan deriz, ne zaman ki buradaki kendini sunmaz, imleme yoluna başvururuz, imi işin içine karıştırırız. İşaret alır, işaret veririz, işaret ederiz. Öyleyse işaret ya da im ayrı(m) konmuş (*differe*) buradalıktır, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burasıdır.” (Derrida, 2008, s. 54)

tanımlanır (Saussure, 2011, s. 16). Bu yaklaşımın, Aristoteles’in “*zōon politikon*” anlayışıyla paralellik gösterdiği açıktır. Aristoteles’te insana dair herşey, öncelikli olarak onun toplumsal/politik varlığından hareket etmeyi gerektirir. Dilin toplumsal/politik veçhesi hem Aristoteles hem de Saussure için diğer tüm dilsel yapıların temelini oluşturur.

Dil bağlamında, insanın toplumsal/politik varlığının, ontoloji zemini üzerinde, felsefi olarak en güçlü serimlenişi, Heidegger’in varlık ve hakikat düşünceleri içerisinde bulunur. Heidegger, “unutulmuş” varlık sorusundan (Heidegger, 2001, s. 21) hareketle, varlık sorusunu “*Dasein*” üzerinden yeniden ele alır. Heidegger’in insan varlığı için kullandığı bu özel terminoloji, insanın kendi varoluşunda varlığı mesele etmesinden dolayı sahip olduğu önceliği/üstünlüğü (Heidegger, 2001, s. 32) vurgulamasının yanı sıra, kelimenin (*Da-Sein*) “oradaki-varlık” anlamına, *Dasein*’ın, “özel olarak sürekli ve öncelikli bir ilişki içinde bulunduğu bir varolandan, yani ‘dünya’dan hareketle kendi varlığını anlama” (Heidegger, 2001, s. 36) eğiliminde oluşuna dair bir vurguya da sahiptir. Bu bağlamda *Dasein*’ın temel yapısı, “dünya-içinde-varlık”tır (*In-der-Welt-Sein*) (Heidegger, 2001, s. 78). Heidegger, insanın toplumsal varoluşunu, *Dasein*’ın dünya-içinde-olma yapısının yanı sıra, aynı derecede asli olan “birlikte-olma” (*Mitsein*) ve “birlikte-*Dasein*” (*Mitdasein*) kavramları bağlamında ele alır (Heidegger, 2001, s. 149). *Dasein*, hep bir şey “ile” ve hep bir başkası “ile” birliktedir.

Dünya-içinde-varlık olarak *Dasein*, varolanlarla yan yanadır. Kendini varolanların çokluğunun ortasında tutar ve buraya kendi *Dasein*’ını uyarlar. Heidegger’e göre, *Dasein*’ın “fırlatılmış” olduğu bu varolanların çokluğu içinde, varolanların ne ve nasıl iseler varlıklarının, bizim bilgimizi belirleyen bir gücü vardır. Heidegger bu gücü, “varlığın üstün gücü” (*Übermacht des Seins*) olarak tanımlar. “Sadece insanlar varlığın bu üstün gücüne katıldıklarından ve bu güç üstüne bazı anlamlarda ustalaştıklarından, sadece insanlar kendilerini bu varolanların ortasında tutmaya yeteneklidirler”. Heidegger’e göre, bu varlığın üstün gücüne fırlatılma, insanın en derin özüdür (Heidegger, 2010, s. 80).

İşte bu özden dolayı ve sadece bu yüzden, insanlar dil içinde vardırırlar. Heidegger’e göre, insan dili gibi bir şey olmak zorundadır, çünkü bu bir zorunlu ihtiyaçtır. Örneğin hayvan konuşmaz, çünkü konuşamaz. Konuşamaz, çünkü konuşmaya ihtiyaç duymaz. İhtiyaç

duymaz, çünkü zorunda değildir. Zorunda değildir, çünkü kendini konuşmanın acil ihtiyacı içinde bulmaz. Böyle bir ihtiyacın içinde değildir, çünkü ihtiyaçlarca mecbur edilmiş değildir. Böyle bir mecbur edilmişliği yoktur, çünkü dilsel saldırılarda bulunan güçlerden uzaktır. Yani varlığın üstün gücünden uzaktır. Heidegger, insanların dile duydukları zorunluluğu, varlığın sahip olduğu güçle yaptığı, adeta bir saldırıya karşı koymak için gerekli bir ihtiyaç olarak anlatır. İnsan dile mecburdur. Dil, insanın özsel yapısında bir yere sahiptir. Çünkü insanlar, sadece varlığın üstün gücüne fırlatılmış olduklarından var olabilirler (Heidegger, 2010, s. 80).

Heidegger'e göre hakikat, felsefenin Yunan köklerinden itibaren, “*a-letheia*” kelimesinin vurguladığı anlamda, saklı/gizli-olmamalıdır, açıklıktır ve varlıkla özsel olarak bağlantılıdır. Varlığa dair düşünme, varlığın hakikatinin, varlığın kendini saklı-olmamalı olarak sunuşunun, açıklığın düşünülmesidir. İnsan, “varlığın kendisi tarafından varlığın hakikatine ‘fırlatılmıştır’ ki, bu sayede ek-siste olarak varlığın hakikatini korusun” (Heidegger, 2013, s. 22). Bu bağlam içinde Heidegger, dili, “varlık tarafından olağüstü ve onun kurduğu varlık evi” olarak tarif eder (Heidegger, 2013, s. 25). Böylece dil, insanın sahip olduğu yeteneklerden birisi olmanın ötesinde, ontolojik olarak insan varlığına bağlanır:

“Oysa insan, diğer yeteneklerinin yanısıra dile de sahip olan bir canlı varlık değildir. Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek ek-siste olur”. (Heidegger, 2013, s. 25)

Heidegger'in dil anlayışı, dilin hem toplumsal bir fenomen oluşunu hem de dilin kendi içinde ontolojik karakteristiğini açığa çıkarır ki, bu dil anlayışı, Aristotelesçi bir ontolojiden siyasete doğru uzanım çizgisine yerleştirilebilir. Bu noktada Heidegger'in, Aristoteles'in *zōon politikon* anlayışını, insanı bir “sosyal varlık” olarak görmenin ötesinde, retorik perspektifinde ve insanın varlığını “devlet”le bağlantısı içinde, politik bir kavram olarak yorumladığını belirtmek gerekir:

“Aristoteles insan bir *zōon politikon*'dur der [genellikle ‘politik hayvan’ olarak çevrilir]. Bu tabir, daha sonraları ‘insan bir sosyal varlıktır’ olarak çevrilerek çokça suistimal edilmiştir. Fakat burada kastedilen bu değildir. Daha ziyade, insan, *devlet içinde bir-başkasıyla-birlikte-olma*'ya başlamaya ait bir tür canlı varlıktır. Bu bir-başkasıyla-birlikte-olma, birinin bir düzen içinde tutması gereken çok sayıda insanlar olduğu olgusuna dayanarak anlaşılabilir. Bunun yerine, biz başkasıyla birlikte devlete aitiz, biz devlet temelinde varız demektir. Ve bu varoluş, kendini söylem, *logos* yoluyla gerçekleştirir ve biçim kazanır. Konuşma yetisini konu alan

bilim, *retorik*, insanların temel (fundamental) bilimidir, *politik* bilimdir.” (Heidegger, 2010, s. 123)

Aristoteles’in retorik anlayışı “politik bir bilim” olarak söz konusu edildiğinde, Aristoteles’in bu kavrama yapmış olduğu felsefi müdahalenin de altının çizilmesi gerekir. Aristoteles’in yarattığı bu yeni kavram, hem Sofistlerin hem de Platon’un retorik kavramlarının bir bileşik olarak yer aldığı yeni bir düzlemin çatılmasıdır. Aristoteles, sofist düşünceyle mücadele anlayışında, hocası Platon’un felsefi ve politik tavrını devam ettirir. Platon için sofistlik, bir tür “dalkavukluk”tan fazlası değildir. Sofist, bir retorik ustasıdır ve retorik ustasının bilgiye ihtiyacı yoktur; o, kalabalıkları bilgili olduğuna, bilgisiz de olsa, ikna edebilen kişidir. Bu bağlamda retorik’in özü “dalkavukluk” olarak tanımlanır (*Gorgias*, 463b). Çünkü retorik, iyiyi ya da hakikati arama çabası değildir. Retorik sadece hoş gideni arar (*Gorgias*, 465a). Bu yüzden kitleleri inandıran, onların hoşuna gideni dile getiren bir söylemden fazlası değildir.

Hem Platon hem de Aristoteles, retorik bağlamında sofist düşünce ile kendi anlayışlarını, etik, dolayısıyla da politik bir eleştiri temelinde ayırırlar. Zaten Aristoteles için retorik, diyalektiğin olduğu kadar, etik çalışmaların da bir dalını oluşturur ve “etik çalışmalar politik olarak da nitelendirilebilir” (1356a25). Aristoteles, çağının politik ve hukuksal evreninin başat kavramı olan “ikna/inandırma”nın (*peitho*), Yunan tinselliğindeki hâkim konumunun farkındadır. Aristoteles retorik, “belli bir durumda, elde var olan inandırma/ikna yollarını kullanma yetisi” olarak tanımlar (1355b26). Bu yüzden retorik, tüm kullanım biçimleriyle ve nesne edindiği tüm alanlarıyla ayrıntılı bir çalışmanın yapılmasını gerektirir. Fakat bu araştırma, tüm araştırma alanlarında olduğu gibi, “bilgi” temelli olmak zorundadır. Platon’un “işaret etmekle yetindiği” bu anlayış, öğrencisi Aristoteles tarafından geliştirilir (Altmörs, 2018, s. 24).

Aristoteles için retorik araştırması, bilgi temelli olmasının yanı sıra, belli bir ereksellik düşüncesinden ayrı düşünülemez. Bu ereksellik perspektifi ise her zaman etik/politik bir düzlemde ele alınır. Sofistlerin retorik kullanma amaçları ise başlı başına etik, politik ve epistemolojik olarak sorunlu bir anlayışa karşılık gelir:

“Tıpkı oyunlarda hile yapmanın bir tür adaletsizlik ve namertlik olması gibi, eristik de tartışmada namertlik yapmaktır; nasıl ki öncekiler için zafer yolunda her şey mübahtır, eristikçiler için de öyle. Öyleyse yalnızca zafer uğruna bunları yapan insanlar eristikçi ve kavgacı addedilirken, bunları ün ve zenginlik uğruna yapanlara ise ‘sofistler’ denir. Çünkü dediğimiz gibi, sofistlik görünürde bir bilgelik üzerinden

para kazanmaktır; bu yüzden de görünürde kanıtlamalara tenezzül ederler.” (Aristoteles, 2019, 171b2)

Ortada hem etik/politik hem de nesnel bilgiye değil öznel kanıya dayalı bir akıl yürütmeden kaynaklanan epistemolojik bir sorun bulunur. Aristoteles, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde, sofist düşüncenin epistemolojik temellerini ayrıntılı olarak ele alır ve sorunun temelinde sofistliğin göreceleliğe dayalı genel karakteristiğini bulur:

“Sofistçe bir çürütme mutlak anlamda değil de görece bir çürütmedir- sofistçe bir çıkarım da aynı şekilde.” (Aristoteles, 2019, 170a12)

Aristoteles, böylece retorik kavramını yeniden kurar. Ayrıntılı, sistemli, bütünlüklü bir felsefi araştırma, retorik kavramına bilgi temelli yeni bir bileşenin katılmasıyla, felsefenin biçimsel nedeni olan dilin kendi içinde ontolojik olduğu kadar politik de olduğunu ortaya koyar.

Dil, ontolojik boyutunun yanı sıra, her zaman toplumsal ve politiktir. Dil, belli bireysellikleri muhafaza ederken, insanın toplumsal/politik varoluşunun bir tezahürü olarak, her zaman tarihsel ve politik belirlenimleri de yansıtır. “Bir toplumsal bütünlüğü meydana getiren bütün pratikler dil içinde varolduğu için, dili toplumsal bireyin inşa edildiği yer olarak düşünmek mümkündür. Başka bir deyişle, insan, dil olarak, toplumsal, tarihi ve bireyselin kesişme noktası olarak görülebilir” (Coward-Ellis, 1985, s. 10).

Bu kesişim noktasında dil, Saussure'ün düşüncesini takip eden bir çizgide, bir “göstergeler sistemi” olarak ele alındığında, göstergenin, kavramsal olarak sahip olduğu özsel niteliğinin, çok temel ve önemli bir toplumsal/politik soruna karşılık geldiği de açığa çıkarılmış olur. Gösterge, kendi içinde, gösteren ve gösterilenin farkını/uyuşmazlığını/ertelenişini sürekli olarak muhafaza eder ve böylece, gerçekliğin bir parçası olmasının yanı sıra, gerçekliğin bir tür saptırılması/bozulması olarak da kalır. Göstergenin sahip olduğu bu saptırma/bozma karakteristiği ile Marksist düşüncenin “ideoloji” kavramsallaştırması arasında doğrudan bir bağlantı mevcuttur. Çünkü:

“Herhangi bir ideolojik ürün, herhangi bir fiziksel bedende, üretim aracında ya da tüketim ürününde olduğu gibi yalnızca gerçekliğin (doğal ya da toplumsal gerçekliğin) bir parçası olmakla kalmaz; fazladan olarak bu fenomenlerin tam tersine, kendi dışındaki başka bir gerçekliği yansıtır ve saptırır (refract). İdeolojik her şey *gönderene* sahiptir: Kendi dışındaki bir şeyleri temsil, tarif ya da ikame eder. Başka bir anlatımla, bir *gösterge*dir. *Gösterge olmaksızın ideoloji de yoktur.*” (Voloşinov, 2001, s. 48)

Gösterge, gerçekliğin maddi bir parçasıdır. Saussure’ün “dil somuttur” ifadesi, göstergenin dış dünyanın bir fenomeni olmasında anlamını bulur. Fakat gösterge, aynı zamanda gerçekliğin “bir yansıması, bir gölgesidir” (Voloşinov, 2001, s. 50). Aynı şekilde, dilin somut oluşu gibi, ideoloji de, Althusser’in terminolojisiyle, her zaman “bir aygıtta ve bu aygıtın pratiğinde” varolur ve “bu da maddi bir varoluştur” (Althusser, 2014, s. 116)⁶. Marksist düşüncede ideoloji, en genel şekliyle “yanlış bilinç”i ifade eder. Tarihsel bir perspektifte, üretim ilişkilerinin belirleyici olduğu yaşam koşullarında, “ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümünü yitirir” (Marx-Engels, 2013, s. 35). Bilinç, saf gerçekliğe değil, bağımsızlığını yitirmiş, saptırılmış, yanlış bir gerçekliğe sahip olur. Böylece bütün ideolojilerde, insanlar ve onların ilişkileri bir “*camera obscura*”daki gibi baş aşağı duruyor görünür (Marx-Engels, 2013, s. 34-35). Gerçekliğin bir parçasına sahip olunur fakat bu gerçeklik aynı zamanda saptırılır hatta ters çevrilir.

Bu bağlamda “ideolojik fenomenlerin gerçekliği, toplumsal göstergelerin nesnel gerçekliğidir”. Bu gerçekliğin sahip olduğu yasalar ise Marksist bir tarihsellik perspektifinde, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki temel çelişkiler zemininde belirlenebilir. Çünkü, “ideolojik gerçeklik, ekonomik temel üzerindeki dolaysız üst yapıdır” (Voloşinov, 2001, s. 53).

Dil, insanlar arasındaki tüm pratiklerde, her türlü toplumsal edimde, çalışma hayatında, gündelik faaliyetlerde ve tüm politik ilişkiler içerisinde, insanın toplumsal varlığının bir parçası ve toplumsal değişimlerin “en duyarlı belirtisi (*index*)” olur (Voloşinov, 2001, s. 61). Toplumsal iletişimin göstergesel niteliği, dilden başka hiçbir yerde, bu kadar açık seçik ifade edilemez. Voloşinov’un ifadesiyle söylersek, “sözcük, en âlâsından ideolojik fenomendir” (Voloşinov, 2001, s. 54).

⁶ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nda, ideolojinin maddi varoluşunu açıklamak için, “madde” kavramını Aristotelesçi bir tarzda yorumlar: “İdeolojinin bir aygıtta ve bu aygıtın pratiklerinde varoluşu, bir kaldırım taşının ya da tüfeğin maddi varoluşuyla aynı kipliğe sahip değildir elbette. Ne var ki, adımın neo-Aristoteles’çiye çıkması pahasına (unutmayalım ki Marx, Aristoteles’e çok saygı duyardı), diyebiliriz ki ‘madde demek birçok anlama gelir’ veya madde değişik kipliklerde varolur, ve bunların tümü de son kertede ‘fizik’ maddeye kök salmıştır” (Althusser, 2014, s. 116).

Bu ideolojik fenomenlerin sahip olduğu “saptırıcı” niteliği belirleyen toplumsal pratik ise “sınıf mücadelesinden” başka bir şey değildir. “Farklı yönelimleri olan toplumsal çıkarların bir ve aynı gösterge cemaati içerisinde kesişmesi”, yani sınıf mücadelesi, varoluşun ideolojik göstergede saptırılmasını belirler (Voloşinov, 2001, s. 66-67). Gösterge, dolayısıyla da dil, sınıf mücadelesinin bir alanı haline gelir ki dilin felsefi anlamının gösterilmesi çabası, Marksist bir düşünüşü zorunlu kılar.

Böylece, dilin, felsefenin biçimsel nedeni olarak, kendi içinde ontolojiden siyasete doğru bir uzanım teşkil ettiği açığa çıkarılmış olur. Dil, ontolojik bir fenomen olarak ele alındığı anda, politik bir fenomen olarak da kendini sunar. Felsefenin nedeni olarak dil, tıpkı belirlemeye çalıştığımız Aristotelesçi felsefenin kendisi gibi, ontolojiden siyasete doğru bir uzanımda konumlanır.

1.5 FELSEFENİN FAİL NEDENİ: TİN

Aristotelesçi çizgiyi takip ederek felsefenin nedenlerine fail nedeni de eklememiz gerekir. Aristoteles’in örneğinde, heykelin fail nedeni heykeltıraştır. Heykeltıraş, heykeli ortaya çıkaran faaliyetin hem başlatıcısıdır hem de bu faaliyeti yürüten kişidir. Heykelin yapılması işinin, bu hareketin bir başlangıcı olmak zorundadır. Bu başlangıç, hareketin ya da sükûnetin başlangıcıdır. Heykeltıraş ise hareketin ilk nedeni olarak, heykelin de nedenidir. Bu fail neden anlayışı içinde felsefenin kendisine dair bir düşünüş, felsefenin süreksizliğini varsaymak zorundadır. Bu anlamda felsefe, bu süreksizlik içerisinde bir başlangıca ve bu başlangıcın faili olan bir başlatıcıya sahip olmak zorundadır. Başlangıç sorununun tarihsel olarak ele alınışı ya da başlangıç açısından felsefenin kendisinin bir problematik olarak ortaya koyulması, felsefenin fail nedeninin açığa çıkarılması için göz önünde bulundurulmalıdır. Fail neden bağlamında, felsefenin köklerinin Antik Yunan’da bulunması yeterli değildir. Yunan düşüncesi içinde, felsefenin felsefe olmak bakımından (kendisini sorunsallaştıran düşünce açısından) ekseninin değişimi de dikkate alınmalıdır.

Felsefe bir anda ortaya çıkmamıştır. İnsanlığın düşünsel serüvenin belki de en önemli uğrağı, çalışmanın başında izini sürdüğümüz *mythos* ile *logos*’un sınırlarının belirsiz olduğu, ayırt-edilemez bir tarihsel dönemdir. Antik Yunan dünyasındaki bu alacakaranlık tarihsel aralık, felsefenin filizlenmeye başladığı bir dönemi belirler. Bu tarihsel dönem,

insanın dūşünsel dūnyasındaki önemli bir dönüşümün, belli bir dūşünsel değişimin gerçekleştiği bir dönemdir. Doğal olarak, bu dönüşümün bir üretimi olan felsefeyi ortaya çıkaran, felsefe yapan, felsefenin faili olan, insandan başkası değildir. Fakat insan kavramı, tarihsel olarak, tek başına bu felsefe faaliyetinin failini açıklamak için yeterli değildir. Felsefenin failinin ayırt edici niteliklerinin, saf bir insan kavramıyla ifade edilmesi mümkün değildir. Sonuçta modern antropoloji, insan varlığını milyonlarca yıl geriye götürmektedir. Modern anatomili insanın doğuşundan beri 6000 nesil yaşamıştır ki bu bile, ‐atalarımızın ilk defa iki ayak üzerinde yürüdüğü zamandan bu yana geçen 250000 neslin yanında ufak bir rakamdır‐ (Gräslund’tan Akt. Barnard, 2018, s. 55). Bu antropolojik perspektifte düşünöldüğünde ‐insan‐, milyonlarca yıldır dünya üzerindeki varlığını sürdürmesine rağmen, felsefenin ortaya çıkışı, dolayısıyla da felsefenin failinin ortaya çıkışı, yaklaşık 2500 yıl öncesine tarihlendirilebilmektedir. Kaba bir hesapla, felsefenin ortaya çıkışından beri sadece 75 nesil geçmiştir.

Felsefenin faili, ‐insan‐ın yeryüzündeki varlığı ile kıyaslandığında, tarihsel olarak çok yenidir. Bu yüzden, felsefenin failini ifade edebilmek için, insanın, dil, akıl, seçim, kendilik-bilinci, beğeni, bilimsel merak gibi yetilerini de içerecek daha geniş kapsamlı bir kavrama ihtiyaç duyulur. Bu türden bir kapsam genişliğini vurgulamasından dolayı, felsefenin fail nedeninin ‐tin‐ olarak adlandırılması daha uygun olacaktır. Bu anlamda felsefenin ortaya çıkışı, tüm bu yetilere sahip olmak bakımından felsefe yapan/yapabilen bir varoluşun, tinin ortaya çıkışına karşılık gelir. Fakat burada kastedilen tin anlayışı, Hegel felsefesindeki gibi, aklın ya da idenin içkin ve zorunlu diyalektiği sonucu ortaya çıkan bir moment olarak görölmemektedir. Daha ziyade, insanın kendi evrimsel sürecinin belli bir döneminde, belli bazı yetilere kavuşmasını ve belli somut koşullar altında bu yetiler sayesinde kendi dūşünsel dönüşümünün belli bir tarihsel döneminde, felsefenin faili olarak ortaya çıkmasını kastetmektedir. Bu bağlamda tin, felsefenin ortaya çıkmasına olanak sağlayan somut koşullar altında, felsefe yapmak için gerekli dūşünsel dönüşümler sonucu felsefe yapan/yapabilen insandır.

Bu tin anlayışı, her ne kadar Hegelci idealist bir başlangıç anlayışına dayandırılmasa da Hegel’in ‐kendilik-bilinci‐ kavramlaştırmasını takip eden bir tin düşüncesiyle ortak bir zemini paylaşır. Hegel, hakikati bütünsellik olarak görür ve Hegel’e göre felsefenin işi bu bütünlüğün gösterilmesidir. Ya da Hegelci bir terminolojiyle söylersek, felsefe, bir nesnedeki akıl olarak idenin ya da akılsal olanın, tarih boyunca, kendi kendini

gerçekleştirilmesindeki içsel gelişiminin gösterilmesidir (Hegel, 2003, s. 26). Hegel’ e göre, idenin ya da aklın bu kendini gerçekleştirilmesinin iki momenti ise doğa ve tindir. Hegel, *Mantık Bilimi*’nde, varlık ve hiçliğin birliğinden başlayarak, “mutlak ide” aşamasına kadar bu diyalektiği ayrıntılı olarak ele alır. *Mantık Bilimi*’nin sonunda ise idenin kendinde ve kendi için oluşunu gösterecek bir bilime, “tinin bilimine” geçilmesi gerektiğine işaret eder (Hegel, 2010, s. 753). *Tinin Fenomenolojisi*’nde ise ide ya da akıl, artık “kendinin bilincinde olan dünya ve dünyanın bilincinde kendisi” olarak, “tin”dir (Hegel, 2004, s. 263).

Hegel’de tini belirleyen temel niteliğin bilinç olduğu açıktır. Hem dünyanın hem kendinin hem de bunların birliğinin bir bilinci söz konusudur. Bu, “Ben’in ve varlığın saf birliğinin” bilincidir (Hegel, 2004, s. 263). Hakiki olan (*das Wahre*), artık sadece töz olarak değil, eşit şekilde bilince sahip, bilen özne olarak da kavranmakta ve ifade edilmektedir. Varlık ve hiçliğin birliğinden başlayan idenin kendini gerçekleştirme serüveninde, ide ya da akıl, artık kendini bilen özne olarak sunmaktadır. Varlık ve hiçlikten başlayan ontolojik inceleme, tiple birlikte, epistemolojik bir düzleme kavuşur. Böylece, “hakikatin bilgisi” olarak felsefe, Aristoteles’in *Metafizik*’in açılış cümlesinde ifade ettiği temel bağıntıya, bilginin, “doğası gereği” insanın kendisine bağlantılandırılmasına geri döner. Felsefenin faili, “doğası gereği bilmek ister” ve onu felsefe yapmaya iten şey, “başlangıçtan” itibaren merak/hayrettir (*thaumazein*) (982b12-13).

Felsefenin faili, “bilgisizlikten kaçınmak için felsefe yapmaya giriştiğinde” (982b20), herhangi bir pratik faydanın sağlanması için değil, “bilmek için bilmenin” peşine düşmüştür (982b21-22). Kendinin ve dünyanın bilincinde olan, merak/hayret ederek, bilgisizlikten kurtulmak için, sırf bilmek için bilme faaliyetini yürüten, felsefenin faili olan, insan kavramını genişleterek kullandığımız anlamda, tindir.

Aristoteles de insan kavramının kapsamını genişletmiş, insanın bir tür varlığı olmasının ötesinde, ayırt edici niteliklerini belirlemek ve felsefenin faili olarak insanı ortaya koyabilmek için, bir başka kavramı, “ruh” (*psykhē*) kavramını yeniden üretmiş, yeni bir düzlem çatmıştır. Aristoteles’in dilinde, felsefenin fail nedeni, “ruha sahip” oluşuyla insandır. Ruh, bir canlılık özelliğidir. “Ruhlu, ruhsuzdan yaşamakla ayrılır” (413a20). Bu anlamda tüm canlılar ruha sahiptir. Fakat bütün canlılarda ruhun tüm güçleri bulunmaz.

Aristoteles'e göre ruh; beslenme, arzulama (yani iştah, şevk, istek), duyumsama, hareket ve akıl yürütme güçlerine sahiptir. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles, ruhun tüm bu güçlerini ayrıntılı olarak ele alır ve beslenmeyi, tüm canlıların ortak olarak sahip oldukları bir ruh özelliği olarak, akıl yürütmeyi ise sadece insana özgü bir nitelik olarak ortaya koyar. Böylece insan kavramına, anlamı ruhla birlikte genişletilerek, insanı diğer canlılardan ayırt edici bir özellik, akıl yürütme gücü de eklenir. Akıl yürütmenin ise *Organon* bağlamında, felsefenin işleyişinin, felsefe yapmanın temel koşulu olduğu dikkate alındığında, ruhun akıl yürütme gücüne sahip insanın ya da bu anlam genişliğini içerecek şekilde tinin, felsefenin fail nedeni olduğu bir kez daha açığa çıkmış olur.

Bu noktada Aristoteles'in ruh kavrayışının, somut bir düşünüşün tamamen dışında, "spiritüel" bir anlayış olduğunu söylemek, son derece yanlış olacaktır. Aristoteles'in düşüncesinde ruh, tek başına herhangi bir güce sahip değildir. Aristoteles'e göre, ruhun acıma hissettiğini, öğrendiğini ya da aklettiğini söylemektense, "bunları insanın ruhu aracılığıyla yaptığını söylemek" daha doğrudur (408b11). Bu güçler ya da özellikler, ruhun değil, ruha sahip olmak bakımından insanın özellikleridir.

Aristoteles'e göre ruh bir *ousia*⁷'dir. *Ousia* ise herşeyin varolmasının nedenidir (415a12). Ruh da bir *ousia* olarak, "yaşayan bedeninin neden (*aition*) ve ilkesidir (*arkhē*)" (415b8). Aristoteles *ousia*'yı üç anlamda kullanır: (1) madde (*hylē*) anlamında kullanır, bu anlamda *ousia*, "dynamis" modalitesindedir, gücül (kuvve olarak) bir anlama sahiptir, kendi başına bir şey (*tode ti*) değildir; (2) form (*morphē*) ya da biçim (*eidos*) anlamındadır, "entelekheia" modalitesindedir, belirli bir şeyden (*tode ti*) bahsedebilmemizi sağlar ve (3) son olarak bunlardan çıkan, birleşik anlamındadır (412a6). İşte ruh, "yaşama potansiyeline sahip doğal bir cismin/bedenin (*sōma*) biçimi (*eidos*) anlamında *ousia*'dır". Fakat "*ousia* bir gerçeklik/yetkinliktir (*entelekheia*) ve bu yüzden ruh, bir cismin/bedenin gerçekliği/yetkinliğidir" (412a20). Ruh, bedenden ayrı düşünülmez; bedene gerçekliğini, fiili olarak, aktüel olarak varlığını veren ruhtur. Ruh, fail olandır.

⁷ "*Ousia*" kelimesini, varlık, töz, öz, cevher gibi bir kelimeyle karşılamamanın, Aristoteles metinleri boyunca bazen yetersiz bazen de hatalı olduğunu düşündüğümüz için, çalışma boyunca kelimeyi orijinal haliyle kullanmayı tercih ettik.

Aristoteles'e göre, ruh araştırmasının önceliğinin kaynağı, "iyi ve hayret uyandırıcı şeyleri konu alışıyla üstün olan bilgiyi", "güzel ve değerli" kabul ediyor oluşumuzdur (Aristoteles, 2018a, 402a1). Bilgiyi üstün, güzel ve değerli buluyorsak eğer, ruhun ne olduğunun araştırılması önceliklidir. Çünkü Aristoteles'e göre, "bilmeyi sağlayan şey için bilgi de diyebiliriz ruh da" (Aristoteles, 2018a, 414a4). Sonuçta, "bilgiye sahip olan bir hayvan türü olmasından dolayı" (Aristoteles, 2018a, 417a21), "bilgelik-severlik" faaliyetinin faili olana "bilen" denmektedir. İnsan, ruha sahip olması bakımından, bilgiye de sahip bir hayvan türü olarak, "bilgelik-severlik" olarak felsefenin failidir.

Felsefenin faili, hem "bilen"dir hem de felsefenin biçimsel nedeni olan dil yetisine sahiptir. Felsefenin ortaya çıkışının koşullarından biri de simgesel akıl yürütme ve dil gibi bilişsel yetilerin ortaya çıkmasıdır. Antropolojik açıdan insanın ortaya çıkışı, farklı sıralamalarla ele alınsa da insan paleontologlarının varsaydığı dört temel evrim olayına dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, "karasallık" olarak tanımlanır ve insanın ağaçlardan zemine inmesi anlamındadır. İkincisi, "iki ayaklılık" olarak ifade edilen, insanın dik duruşu edinmesi, böylece su kaybının azaltılmasıyla önemli anatomik avantajların elde edildiği evrimsel olaydır. Üçüncüsü "ensefalizasyon"dur, beyin boyutunun artması, yüksek zekayı ya da dili doğurmuştur. Son olarak "uygarlaşma", kültürün, ahlakın ve toplumsallığın ortaya çıkışını ifade eder (Barnard, 2018, s. 66). Bu anlamda, insanın felsefenin bir nedeni olan dile sahip olmasını sağlayan yetilere kavuşması, insanın evrimsel sürecindeki devrimsel basamaklardan biridir. Bu tür bir dile sahip oluş da kendi içinde belli bir evrimsel sürecin geçirilmesini gerektirmiş, "kök-dil", "ilkel-dil" aşamalarından geçen dil yetisi, Alan Barnard'ın "simge devrimi" dediği bir evrimsel basamaktan sonra "hakiki-dil" formuna kavuşabilmiştir (Barnard, 2018, s. 163).

Felsefenin faili olan tin, kendinin ve dünyanın bilincinde olan, bilen, dile sahip bir varoluş olarak, düşüncenin nesnesini, doğadan "kendine" döndürdüğü bir uğrakta ortaya çıkmıştır. Böylece felsefe, belki de bundan böyle tüm meselelerini, tinin dolayımında ele almak zorunda kalmıştır. Filozofların felsefeyi, "insan", "ruh", "Dasein", "özne", "tin" gibi kavramlar üzerinden ele alışlarının anlamını bu bağlam içinde sorgulamak gerekir. Kant'ın öğrencisi olan Herder'in, "felsefenin antropolojiye daraltılması" önerisinin (Akt. Patterson, 2018, s. 61) anlamı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Kant, *Mantık Üzerine Dersler*'de, felsefenin üç sorusuna (ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umabilirim) bir dördüncü soru, "insan nedir?" sorusunu eklemiş ve diğer üç soruyu bu asli soruya

bağlamıştır. Kant’a göre, artık bir filozofun belirlemesi gereken üç şey vardır: (1) insan bilgisinin kaynağı; (2) mümkün ve yararlı tüm bilginin kullanımının kapsamı ve (3) aklın sınırları (Kant, 1992, s. 536). Bu bağlamda Kant’ın tüm çabasının felsefenin nelğine dair temel sorunun, felsefenin faili üzerinden açığa çıkarılması olarak görmek mümkündür.

Felsefenin faili olarak tin, sadece ruh, bilinç, dil gibi kavramların ontolojik bir çerçevede incelenmesiyle açığa çıkarılamaz. İnsanın evrimsel sürecinde, “uygarlaşma” olarak adlandırılan aşama, onun toplumsal/politik varlığının öne çıktığı bir alanı belirler:

“Bizim insansı benzeri atalarımız, beyni geliştirmede ayakta durmayı başaracak kadar ilerleyince, yeni bir aşamaya girmiş oldular; bu aşamada, tek amaçları olan hayatta kalma, yalnızca bu organın daha ileri gelişiminde yatıyordu. Ya ileri gidecekler ya da yok olacaklardı; arkeolojik kayıtların gösterdiği gibi, onların birçok kuşağı yeryüzünden silinmiştir. Var olmak için verdikleri savaşım onları beyin güçlerini normal sınırlarının ötesine genişletmeye itiyordu. Bunu kolektif olarak düzenlediler. Bu onlara yeni bir silah verdi. Çevrelerine uymak için kendilerini değiştirecekleri yerde, yavaş fakat güvenli adımlarla, geçinecekleri şeyi üreterek, çevrelerini kendi gereksinimlerine göre değiştirmeye başladılar.” (Thomson, 1997, s. 38-39)

Dil, sosyal bir fenomen olarak, insanın toplumsal varoluşunun temelini oluşturur. Dilin sağladığı iletişim ve kolektif eylem olanakları, birçok türün yok olup gittiği evrimsel süreçler içerisinde, insanın hayatta kalmasını, çevresini kendine uyarlamasını sağlamıştır. İnsanın hayatta kalmasını sağlayan toplumsallığı, onun bilincini de belirler. Tin, bu bağlamda Hegelci anlamından tamamen uzaklaşır. Bu bilinç, hiçbir zaman Hegel’deki gibi, kendiliğinden ve zorunlu bir içkinliğin ürünü olarak, *Alman İdeolojisi*’nde kullanılan ifadeyle, “saf bilinç” olarak karşımıza çıkmaz. “Tin”, en başından itibaren, kendini “dil biçiminde gösteren maddeyle ‘yükli’ olmanın lanetine uğramıştır” (Marx-Engels, 2013, s. 38).

Tine yüklenmiş bu lanet, onun saflıktan, içkinlikten, kendiliğinden uzak oluşunun ironisidir. “Dil, bilinç kadar eskidir”. Dil, “pratik, gerçek bilinçtir”. Dil de bilinç gibi, insanın toplumsallığının, onun diğer insanlarla olan zorunlu ilişkisinin bir sonucu olarak doğmuştur. Bu da Aristoteles’te olduğu gibi, Marx ve Engels için de insanın ayırt edici özelliğidir. Çünkü, “hayvan hiçbir şeye hiçbir ‘tutum’ almaz. Başkalarıyla olan ilişkisi, hayvan için ilişki olarak mevcut değildir. Bu nedenle bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalır” (Marx-Engels, 2013, s. 38).

İnsanın dile sahip olmak bakımından ontik farkı, onun toplumsal bir hayvan türü olmasının ötesinde “politik hayvan” olarak tanımlanmasına olanak sağlar. Aristoteles, *Hayvanların Tarihi*’nde, sürü hayvanlarının hepsinde ortak bir özellik olarak görülmeyen, fakat “insan, arı, yaban arısı, karınca ve turna” gibi hayvanların tek ve ortak bir işe sahip olmak bakımından belli bir ortaklığın üyesi olmalarından dolayı, “politik” hayvanlar olduğunu yazar (488a7). Aristoteles’e göre, her ortaklıkta “iyi bir amaç için” biraraya gelinir. Fakat “*polis*” denilen ortaklık, diğer toplumsal ortaklıkları da kapsayan “en üstün iyi”yi amaçlaması bakımından, gerçek anlamda “politik ortaklıktır” (1252a1). İnsan ise hayvanlar arasında “*logos*”a, dile sahip tek hayvan olmasından ve toplumsallığının belirleyicisinin “*polis*” olması bakımından arı ya da diğer sürü hayvanlarına kıyasla “daha fazla politik bir hayvandır” (1253a8). İnsan, bu bağlamda, tam anlamıyla bir *zōon politikon*’dur.

İnsan varoluşu, ancak bu toplumsal/politik çerçeveye içerisinde ele alınabilir. İnsan, bir topluluktan uzak, diğer insanlardan yalıtılmış bir anda dahi yalnız değildir. Heidegger’in ifade ettiği gibi, “*Dasein*’in yalnız-olması bile, onun dünya içinde birlikte-oluşudur (Heidegger, 2001, s. 156-157). İnsan, zihinsel bir bağlamda olsa bile yine de hep diğer insanlarla birlikte dir. Aristoteles’e göre, “bir toplum içinde yaşama becerisi olmayan ya da kendine yettiği için buna ihtiyaç duymayan biri, *polis*’in bir üyesi değil ancak vahşi bir hayvan ya da tanrıdır” (1253a28).

İssız bir adada, toplumdan uzak bir yaşamın olanağını konu alan, *Robinson Crusoe* romanındaki yaşam, tek başına edebi bir okumanın konusu olmanın ötesinde, ideolojik bir bakışın da izlerini taşır. Bu bağlamda Marx, Smith ve Ricardo’nun politik ekonomi incelemelerinin temeline yerleştirdikleri, “tek başına ve yalıtık avcı ve balıkçı” figürünü, “Robinsoncu yavan hayaller” olarak eleştirir (Marx, 2013a, s. 21). Aristoteles gibi Marx da insanın toplumsal/politik varoluşu dışındaki bir varoluş düşüncesini gerçekçi bulmaz. Bu bağlamda Marx, Aristoteles’in insanın toplumsal/politik varoluşuna dair görüşünü açıkça devam ettirir:

“İnsan, sözcüğün tam anlamıyla, bir *zōon politikon*’dur, yalnızca toplumsal bir hayvan değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyleştirebilen bir hayvan.” (Marx, 2013a, s. 22)

Aristoteles'in gelişimini, "hane", "köy" ve "polis" olarak fomüle ettiği toplumsallığın, Hegel'in dolayımından geçerek, Marx'ın toplumsallık anlayışına temel teşkil ettiği açıktır:

"Tarihte ne kadar gerilere gidersek, birey -ve üreten birey de- o ölçüde, bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünür: bu durum, tamamen doğal bir biçimde önce aile içinde, ve kabileyi meydana getirecek kadar genişlemiş olan aile içinde; daha sonra da kabilelerin karşılığında ve birbirleriyle kaynaşmasından meydana gelen değişik topluluk biçimlerinde ortaya çıkar." (Marx, 2013a, s. 22)

Sonuçta tin, felsefenin faili olarak, felsefeyi kendi varlığının dolayımında ele aldığı anda, kendini kendi toplumsal/politik varoluşunun düzleminde bulur. Felsefenin ontolojiden siyasete doğru konumlanışının belki de en temel nedeni, failinin bu uzanımın kendisi oluşudur. Tin, felsefenin Aristotelesçi neden anlayışı perspektifinde ele alınışında, kendini ontolojiden siyasete doğru bir fail neden olarak ortaya koyar. Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerine dair ilk belirlenimler de insanın dile sahip bir varolan olarak toplumsal/politik varoluşunda açığa çıkarılır. Marksist düşünce, hem "zōon politikon" kavramlaştırmasının devam ettirilmesi hem de toplumsallığın gelişiminin haneden devlete doğru formüle edilmesi bağlamında Aristotelesçi temellere sahiptir.

1.6. FELSEFENİN EREKSEL NEDENİ: KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Aristoteles'in, eksik/yarım bırakılmış düşünüşün tamamlanması, nedenlerin bütünlüğünün sağlanması açısından en özgün ve etkili katkısı, nedenlere "ne için?" sorusunu, ereksel neden anlayışını da eklemesidir. Aristoteles, kendinden önceki filozofların neden anlayışlarını titizlikle incelemiş ve bu filozofların hiçbirinin dört nedeni bütünlüğü içinde ortaya koymadıklarını tespit etmiştir. Bu filozoflar, genelde bu nedenlerden sadece birini dikkate almışlar, ereksel nedeni ise ereksel neden olmak bakımından incelememişlerdir. Aristoteles'in ifadesiyle, ereksel nedenin, "doğası bakımından bir neden olması" anlamını dile getirmemişlerdir. Örneğin "Akıl"dan ya da "Dostluk"tan "iyi" olarak bahsedenler, varolan ya da varlığa gelenlerin "bunların uğruna" olduğunu belirlememişler, adeta onları bir fail neden olarak ele almışlardır (988b10-15). Halbuki ereksel nedenin hesaba katılmaması, neden anlayışının bütünlüğünü çöküntüye uğratacağından, tüm neden araştırmalarını da yarım/eksik bırakacaktır.

Ereksellik düşüncesi, Aristoteles’in ontolojiden etik ve siyasete kadar, tüm felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu anlayışın, Aristoteles’in “doğa” (*physis*) kavrayışıyla doğrudan bir bağlantısı bulunur. Doğa, en genel anlamda, oluşun ne olduğunun, hangi ilkelere dayandığının açıklayıcısı olan kavramdır. Oluşun açıklanması bağlamında doğa, tüm nedenlerin birlikte düşünüldüğü bir düzlemin çatılması olarak görülebilir. Aristoteles’in kavramlarını tanımladığı bir tür sözlük ya da ansiklopediyi andıran *Metafizik*’in V. kitabında, doğanın ne olduğu tanımlanırken, doğanın hem “*ousia*” anlamında ilk madde, hem form, hem ilk hareketin ilkesi hem de “oluşun ereği” anlamları ayrı ayrı zikredilir (1014b15-1015a20). Dolayısıyla bir şeyin doğasından bahsetmek, Aristotelesçi nedenlerin bütünlüğünü, ereksel nedenin de dahil olduğu, tüm nedenler açısından o şeyin neliğini ortaya koymak anlamına gelir. Fakat bu ereksellik anlayışı, Nussbaum’un altını çizdiği şekliyle, “doğanın evrensel ereği olduğuna inanmamızı gerektirecek bir kanıt sunmaz” (Nussbaum, 1985, s. 60). Daha ziyade, “bir şeyin oluşumu tamamına erdiğinde/kendini gerçekleştirdiğinde (*tēs geneseōs telestheisēs*) olduğu şey, o şeyin doğasıdır” (1252b30-32). Doğa, oluşun ereğidir (*to telos tēs geneseōs*) (Aristoteles, 2010, 1015a11). Olan/oluşan her şeyin ereği yani kendini tamamlaması/gerçekleştirmesi, kendi doğasıdır ve Aristoteles’e göre, “erek (*telos*) ve bir şeyin uğruna olduğu şey/ereksel neden (*to hou heneka*) en iyidir” (1252b32).

Meseleye felsefenin kendisi açısından yaklaşıldığında, felsefenin doğası, yani felsefenin oluşunun ereğinin ne olduğu sorulmuş olur. Felsefenin ereksel nedeni, “doğal” olarak tüm nedenlerle birlikte, yani kavramla, dille ve tinle birlikte belli bir istikameti gösterecektir. Aristoteles, felsefenin “hakikatin bilgisi” olarak adlandırılabilceğini söylediğinde, felsefenin ereksel nedeni, ilk bakışta bu bilginin elde edilmesi olarak gözükür. Felsefenin ereği, felsefenin uğruna olduğu şey, hakikatin bilgisidir. Felsefenin ereği olarak hakikatin bilgisi, “doğası” gereği, felsefenin diğer nedenleriyle de özsel olarak bağlantılıdır. Bunun anlamı, Aristoteles’in ereksel neden anlayışının, diğer nedenlerden türetililecek ya da indirgenebilecek nitelikte olması değildir⁸. Ereksel neden, diğer nedenlerden bağımsız bir nedendir, fakat diğer nedenlerin birlikteliğini dikkate almayı gerektirdiği gibi, özellikle

⁸ Aristoteles’te ereksel nedenin, diğer nedenlerden indirgenebilir olmadığına ve “*sui generis*” bir nedensellik özelliği taşıdığına ilişkin bir argümantasyon için şu makaleye bakılabilir: Cameron, R. (2003). “The Ontology of Aristotle’s Final Cause”. *Apeiron* 35 (2): 153-179.

fail nedenin faaliyetlerinin ereği olmayı da sürdürür. Dolayısıyla felsefenin ereksel nedeni olarak hakikatin bilgisine ilişkin bir araştırma, felsefenin fail nedeni olan tinin, hakikatin bilgisine dönük faaliyetlerinin ereğini de açığa çıkartacaktır. Böylece, tinin hakikatin bilgisine ilişkin faaliyetleri, tinin oluşunun ereği olan doğasına dair, yani kendini “tamamlaması/gerçekleştirmesi” anlamında doğasının ne olduğuna dair bir araştırmanın konusu durumuna gelir.

Aranılan hakikatin bilgisidir, fakat Aristoteles, bilgiyi sadece bilmek için bilmekle sınırlandırmaz. Onun bilimler sınıflandırması hatırlanırsa, bilginin farklı alanlarda farklı nesnelere ve bu alanlar için farklı kesinlikte niteliklerinin olduğu görülür. Buna rağmen, tüm bilimler için geçerli olan ortak nokta, tüm bilimlerin insan yaşamının ya da tinin faaliyetlerinin belli bir alanına karşılık geliyor olmasıdır. Öyleyse bu bilginin, insan yaşamıyla, insanın kendisiyle olan asli bağının da ereksellik çerçevesinde araştırılması gerekecektir.

Aristoteles’e göre, “tüm sanatlar, araştırmalar, eylemler ve tercihler bir iyiyi arzular” (Aristoteles, 2007, 1094a). Bu nedenle de iyi, “her şeyin arzuladığı şeydir”. En genel anlamda, iyinin elde edilmesi, her şeyin ereği kabul edilebilir. Fakat amaçların ve etkinliklerin çokluğu, birçok “iyi”yi olanaklı kılar. Hâlbuki aranan ilk ilkedir, “yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak”, “bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır” (Aristoteles, 2007, 1094a19-23). İşte aranan böylesine bir bilgidir ve bu bilgi, amaç olarak “diğer amaçları da kapsayan” amaçtır: “insan için iyi olan” (Aristoteles, 2007, 1094b7). Aristoteles’e göre böylesi bir bilgi, “yaşam için büyük bir önem taşır” (Aristoteles, 2007, 1094a24).

Aristoteles, ereği “en iyi” olarak ortaya koyduktan sonra, ereksellik düşüncesini yaşamın tüm alanlarıyla bağlantılandırır ve felsefeyi bu ereğin açığa çıkarılması olarak ele alır. Artık “her sanat”, “her araştırma”, “her eylem” ve “her tercih”, bu “iyi”ye yönelik bir arzu olarak görülür. Böylece, Aristoteles’in felsefi araştırması, bir ereksel neden araştırmasına dönüşmüş olur ve bunun “yaşam için büyük bir önem taşıdığı”, arananın “öteki amaçları da kapsayan” bir amaç, yani “insan için iyi olan”ın ne olduğu araştırmasına dönüşmüş olduğu görülür. Böylesi bir araştırmayı konu edinen bilim ise siyasettir. Siyasetin “arzuladığı” ve “tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey” ise, “iyi

yaşamak” ve “iyi durumda olmak”la bir tutulan, “mutluluk”tur (*eudaimonia*) (Aristoteles, 2007, 1095a15). Bu bağlamda felsefenin ereksel nedeni, böylesi bir araştırmanın ya da bilimin, yani Aristoteles’in ifadesiyle “siyaset”in arzusu olan, “mutluluğun” ya da “iyi yaşam” (*eu zēn*) olanağının araştırılmasına dönüşür.

Böylece varılan nokta, siyasetin konusu olan bir “iyi yaşam” idealidir. Fakat genel anlamda “iyi yaşam” olarak formüle edilen bu anlayış, siyasetin konusu olmasından dolayı, siyasetin tüm temel kavramlarının birlikte düşünüldüğü, bu kavramların birbirleriyle ve felsefenin diğer nedenleriyle olan bağlantısının ele alınacağı son derece geniş bir alana kapı aralar. Aranılan şey, “insan için iyi” olan çerçevesinde, “iyi yaşam” olduğundan, toplum, siyaset, mutluluk, yönetim biçimi, adalet gibi pek çok kavramın birlikte düşünülmesi gerekir. Bu noktada Aristoteles, iki başlangıçsal aksiyomdan hareket eder gözükmektedir. Bunlardan birincisi, insanın “doğası gereği politik” (*zōon politikon*) oluşudur. İnsan “doğal olarak” toplumsal/politik bir canlıdır. İnsana dair yapılacak tüm araştırmalar, “insan için iyi”nin ne olduğu da dâhil olmak üzere, ancak bu toplumsal/politik düzlemde yürütülebilir. Aristoteles için, “üzerinde uzlaşılan” ikinci aksiyom ise, “mutluluğun en iyi şey” oluşudur (Aristoteles, 2007, 1097b22). Böylece bu “siyaset araştırmasının” hedefi, bu iki temel varsayımın, yani insanın toplumsal/politik varoluşu ile mutluluğunun ne olduğunun açık hale getirilmesine dönüşmüş olur.

Aristoteles, mutluluğun ne olduğunun kavranabilmesi için insana dair bir başka sorunu tartışmaya açar: “insanın işi/işlevi (*ergon*)” nedir? (Aristoteles, 2007, 1097b25). Mutluluk, insanın işiyle/işleviyle bağıntılı olarak kavranabilir ve bu “iş”, diğer canlılardan ayırt edici bir niteliğe sahip olmalıdır. Aristoteles’e göre insanın işi, “ruhun akılca belirlenen etkinliğidir” (*estin ergon antrōpou psychēs energeia kata logon*) (Aristoteles, 2007, 1098a6). Burada etkinliğin, “akılca belirlenen/aklı takip eden” (*kata logon*) şeklindeki vurgusu, insanın eylem bakımından diğer canlılardan ayrıcalığına yapılan bir vurgudur ki bu da “erdem”in koşulu olarak ele alınacaktır. Fakat bu ifadede, esas üzerinde durulması gereken, “*energeia*” kavramının altını çizdiği, bir tür etkin oluş ya da gerçekleşme durumudur. İnsanın işiyle olan bağıntısında mutluluğun yolu, toplumsal/politik bir çerçevede, insanın eylemlerinden, ruhun etkin oluşundan, olanaklarını gerçekleştirilmesinden geçmektedir. Ereğ her zaman “en iyi” olandır ve Aristoteles’e göre, ancak “insan tamamlandığında/mükemmelleştiğinde/ereğini gerçekleştirdiğinde (*teleioō*) hayvanların en iyisidir” (1253a31).

Böylece Aristotelesçi felsefenin ereksel neden anlayışı, toplumsal/politik bir düzlemde, “insan için iyi” olanın, “iyi yaşamın” olanağının araştırılması ve bu epistemolojik birikimin, insanın eylemleriyle etkin oluşunun, etkin olabilmesinin, kendini gerçekleştirebilmesinin yollarının bulunmasına varır. Böylesi bir araştırma ise, aranan “iyi yaşamın” koşullarının, mevcut toplumsal/siyasi perspektifle uyumu ya da mevcut toplumsal koşulların Aristotelesçi bir “kendini gerçekleştirme” amacına uygunluğunu çözümlemelidir.

Mevcut maddi koşulların çözümlenmesi ise Aristotelesçi bir çizgiyi devam ettirmiş olan Marx ve Engels ile birlikte düşünmeyi kaçınılmaz kılar. Aslında Marx ve Engels’in tüm üretimini, Aristotelesçi bir “kendini gerçekleştirme” ve “iyi yaşam” idealinin koşullarının belirlenmesi ve mevcut kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu toplumlarda, bu koşulların ortadan kalkmış oluşunun tarihsel çözümlenmesi olarak görmek mümkündür. Marx ve Engels’e göre, “burjuva toplumda” kişinin kendini gerçekleştirebileceği, “*energeia*” anlamında bir etkin oluşun koşulunu sağlayan bir bağımsızlık ve bireysellikten söz edilemez:

“Burjuva toplumda, sermaye, bağımsız ve bireyseldir, oysa çalışan kişinin [etkin bireyin] [*tätiges Individuum*] ne bağımsızlığı ne de bireyselliği vardır”. (Marx-Engels, 1998, s. 134)

Aristoteles’te olduğu gibi, Marx’ta da “etkin oluş”, (çalışmanın ileriki bölümlerinde ayrıntılı ve geniş bir kapsamda ele alınacak olan) çalışma/emek (*Arbeit*) kavramı bağlamında asli öneme sahiptir. Tıpkı Aristoteles’teki gibi, insanın etkinliği, Marx’ta da insanı hayvandan ayırıcı bir niteliğe sahiptir. Marx’a göre, “hayvan kendi yaşamsal etkinliği ile doğrudan doğruya özdeştir”. Oysaki insan, “kendi yaşamsal etkinliğinin kendisini, kendi istenç ve bilincinin nesnesi (konusu) durumuna getirir. Onun bilinçli bir yaşamsal etkinliği vardır” (Marx, 2005, s. 146). Bu bağlamda Marx’ın, Aristoteles’in “ruhun akla uygun etkinliği” belirlenimini sürdürdüğü söylemek mümkündür.

Marx’ın antropolojik yaklaşımının anlaşılabilmesi için “doğa” ve “insan doğası” tartışmalarının dikkate alınması gerekir. Dördüncü bölümde daha geniş bir kapsamda ele alacağımız bu meselede, konumuza ilişkin belirlenmesi gerekli en önemli husus, Marx’ın insan doğası anlayışının, değişmez, sabit, mutlak bir öz düşüncesinden uzak oluşudur. Marx’a göre insan doğası, somut koşullar altında değişikliğe uğramış oluşunun tarihsel olarak incelenmesiyle açığa çıkarılabilir. Marx, *Kapital*’de, Bentham’ın faydacılık

anlayışını eleştirirken, onun belli bir tarihsel dönemin insanını “normal insanın temsilcisi” olarak ele alışını, insan doğası araştırması açısından özensiz bir kolaycılık olarak belirler:

“Örneğin, bir köpeğe neyin yararlı olduğunu öğrenmek istersek, köpek doğasını incelememiz gerekir. Bu doğanın kendisi, ‘yararlılık ilkesi’yle kurulabilecek bir şey değildir. İlke insana uygulandığında, bütün beşerî eylem, hareket, ilişkiler vb. yararlılık ilkesine göre incelenip bir hükme varılmak istendiğinde, ilk önce genel olarak insan doğasının, sonra da her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasının incelenmesi söz konusu olur. Bentham işini kısa yoldan halleder. En kuru bir saflıkla modern dar kafalıyı (Spießbürger), özellikle İngiliz dar kafalısını normal insan olarak alır.” (Marx, 2015a, s. 589)

Bu noktada, Marx’ın insan doğasını, değişmez, mutlak bir öz olmaktan ziyade, insanın toplumsal/politik varlığının “her tarih çağında değişikliğe uğramış” oluşundan hareketle ele aldığı görülür. Yine de Marx, belli bir doğa anlayışından hareket etmektedir ve bu insan doğası anlayışı, çalışma ya da emek kavramıyla özsel olarak bağlantılıdır. Marx, emeği, “tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle” ele alır (Marx, 2015a, s. 182) ve böylece insanı, bir “tür varlığı” olarak hayvandan ayırır. Böylece, Aristotelesçi bir tür “*ergon* argümanı” (Nasser, 1975, s. 487) temelinde, belli bir işlevsellik perspektifi sürdürülür. Bu bağlamda, çalışma sayesinde insan, “üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur” (Marx, 2015a, s. 182).

Bu Aristotelesçi “kendini gerçekleştirme” perspektifi, Marx ve Engels’in düşüncelerinde, toplumsal/siyasal yapının dönüştürülmesinin asli ereklerinden biri olarak görünür. Mevcut kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla, sınıfsız bir toplum hedeflenmektedir ve bu toplumda “amaç”, herkesin “kişisel gelişim” koşullarının sağlanmasıdır:

“Sınıflarıyla ve sınıf karşıtılarıyla birlikte eski burjuva toplumun yerini, her birinin özgür gelişiminin (*freie Entwicklung*), herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.” (Marx-Engels, 1998, s. 142)

Marksist düşünce, “mutluluk” kavramlaştırmasını da zımni bir tarzda Aristoteles’ten devralır. Aristotelesçi “mutluluk” ilkesinin, ereksel neden bağlamında, Marksizmin arkaplanında yer alan bir ilke olarak sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Komünist toplumda, insanların “özgür gelişimi” amacına, “mülkiyet ortaklaşalığı”nın tesis

edilmesiyle ulaşılacaktır. Engels, mülkiyet ortaklaşalığını, “her bireyin bilincinde ya da duygusunda, tüm tarihsel gelişmenin sonucu oldukları için hiçbir kanıt gerektirmeyen, bazı yadsınamaz temel ilkelerin varolması olgusuna” dayandırır. “Bu ilkeler nelerdir?” diye sorulduğunda ise, şu cevabı verir:

“Örneğin her birey mutlu olmaya çalışır. Bireyin mutluluğu, herkesin mutluluğundan ayrı düşünülemez.” (Marx-Engels, 1998, s. 161-162)

Görüldüğü gibi Engels, mutluluğu, yadsınamaz temel bir ilke olarak belirlemede ve insanın kendini gerçekleştirme olanaklarının sağlandığı bir toplum düzeni için temel bir amaç olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Marksist düşünce, Aristoteles’in iki temel aksiyomunu (Engels’in ifadesiyle, “hiçbir kanıt gerektirmeyen, temel ilke” anlamında), yani hem “mutluluk”un temel erek oluşunu, hem de insanın toplumsal/siyasal bir canlı oluşunu devam ettirmektedir.

Böylece, ereksellik düşüncesi bağlamında, Marksist düşüncenin Aristotelesçi bir temelde; (1) belli bir “doğa” anlayışından hareket ettiği, (2) bu doğa anlayışıyla bağlantılı olarak, bir “tür varlığı” olarak insanı hayvandan ayırdığı, (3) *ergon* argümanını sürdürerek, insanın bilinçli yaşam etkinliğini (ruhun akla uygun etkinliğini) belli bir kendini gerçekleştirme ereği ile bağlantılandırığı, (4) mutluluğu yadsınamaz temel bir ilke olarak gördüğü açığa çıkarılmış olur.

Felsefenin ereksel nedenine ilişkin Aristotelesçi yaklaşım, felsefenin hakikatin bilgisi olmasından hareket eder ve bu bilginin elde edilmesini, felsefenin fail nedeni olan tinin faaliyetlerinde arar. Bilgi, “doğal” olarak insan varlığıyla özsel olarak bağlantılı olduğundan, insanın yaşamının, insanın *energeia* anlamında etkin oluşunun anlamı, Aristoteles’in *ergon* kavramlaştırmasını takip eden bir işlevsellik düşüncesi bağlamında, mutluluğun yadsınamaz temel bir ilke olduğu, bir kendini gerçekleştirme fikrinin araştırılmasına dönüşmüş olur. Bu kapsamda Marksist düşüncenin de temelini oluşturan Aristotelesçi felsefe, ereksel nedene ilişkin ontolojik bir bağlamdan, kendini gerçekleştirme olanaklarının koşullarını sorunlaştıran bir siyaset alanına doğru uzanır.

1.7. ARİSTOTELESÇİ FELSEFE

“Bilim böyle ince bir zevki olmadan, herşeyi, ne pahasına olursa olsun bilmek için, bilinebilir ne varsa ona gözü kararmış bir açlıkla saldırmaktadır; buna karşılık felsefe

düşünüşü, daima bilinmeye en çok değeri olan şeylerin, büyük ve önemli bilgilerin yolunu tutar. Fakat büyüklük kavramı hem ahlak hem estetik alanında değişkendir. Böylece felsefe, büyüklüğün yasasını vermekle başlamaktadır. Bir ad verme fiili ona bağlıdır. Felsefe ‘bu büyüktür’ der ve böylece insanı, bilgi susuzluğunun taşkın arzusu üzerine yükseltir. Bu susuzluğu, büyüklük kavramının yardımı ile dizgine vurur ve bunu, en başta, şeylerin özü ve çekirdeği üzerine olan en büyük bilgiyi erişebilir ve erişilmiş olarak görmekle başarır.” (Nietzsche, 1963, s. 19)

Nietzsche’nin bilimsel bilgi karşısında felsefenin konumu ve başlangıcına ilişkin bu zarif betimlemesinden felsefeye dair bazı asli sonuçlara ulaşmak mümkündür:

(1) Nietzsche’ye göre felsefe, bilimin aksine “ince bir zevke” sahiptir ve yalnızca, “bilinmeye en çok değer”, “büyük” ve “önemli” bilginin peşindedir. Bu yüzden felsefe, ne pahasına olursa olsun anlayışıyla, her ne olursa olsun bilmek ve yalnızca bilmek için bilmenin peşine düşmez. Felsefenin peşine düştüğü sorular, soru olmak bakımından, alelade sorulardan ayrılır. Felsefi soru, bilinmeye değmeyen şeyleri, sıradan, yaşamın gündelikliği içindeki küçük bilgilerin değil, insan yaşamı için büyük ve önemli olanın bilgisini arar. Tıpkı Aristoteles’in “yaşam için büyük bir önem taşır” dediği türden bilgilerin peşine düşer.

(2) “Felsefe, büyüklüğün yasasını vermekle başlar”. Çalışmanın başında felsefenin ne olduğu sorusunun sorulmasının, aynı zamanda felsefenin başlangıcını da soruşturmak olduğu gösterilmeye çalışılmıştı. Felsefenin varlığı, onun bir başlangıcını varsaymaktadır. Fakat gösterildiği gibi, bu başlangıç anını yakalamak oldukça güçtür. Çünkü felsefe, ortaya çıktığı tarihsel aralıkta, sadece filozofların değil, içlerinde şairlerin, “fizikçilerin”, bilgelerin, sofistlerin olduğu, düşünsel dünyayı belirleyen birçok önemli figürün etkisi altında filizlenmeye başlamıştır. Fakat ne zaman ki felsefe, büyüklüğün yasasını verir, soruların çokluğu içinde belli bir sorunun önemini ve değerini belirler, “bu büyüktür” der, işte bu buyurgan ad verme eylemi, bu yasa koyucu tarz, büyüklüğü belirleyen olarak felsefeyi, insanın bilgi susuzluğunun taşkın arzusunun üzerine yükseltir, onun susuzluğunu dizgine vurur. Fakat bu yükseliş, sorular hiyerarşisinin yasasını koyan olarak, onu öyle yükseltir ki *mythos*’un dünyasındaki kahramanların ve tanrıların da üzerine çıkar ve felsefenin büyük gölgesi altında tanrıların görünüşleri yavaş yavaş silinmeye başlar.

(3) Felsefenin bu yükselişi, büyük olanı buyurmakla kalmaz, “en başta”, peşine düşülmesi gereken “en büyük” bilgiyi de işaret eder. Artık bu “en büyük” bilginin, “şeylerin özü ve

çekirdeği” üzerine olan bilginin, “erişilebilir” ve “erişilmiş” olduğu ilan edilir. Bu aynı zamanda felsefenin hareket ettiği noktaya varlık sorununun yerleştirilmesi ve ontolojinin olanağının gösterilmesidir. Felsefe, ontolojiden hareket etmektedir.

Felsefenin neliğine ilişkin Aristotelesçi soruşturmamız da nedenlerin bütünlüğü içerisinde ve her bir nedende ayrı ayrı, felsefenin bu ontolojik başlangıcını ortaya koymuştur. Felsefenin maddi nedeni olan kavramın ne olduğunun Aristotelesçi bir tarzda açığa çıkarılması girişimi, kavramın varlıkla olan asli bağı ve felsefenin maddi neden anlamında başlangıcının ontolojik bir alanda konumlandığını göstermiştir. Felsefenin biçimsel nedeni olan dil için de durum aynıdır. Aristotelesçi bir dil araştırması, dilin felsefi bir problem olarak ortaya konduğu anda, onun varlıkla olan temel bağı da gözetmek zorunda kalmıştır. Fail neden olan tin bağlamında da tinin ne olduğu, onun varlığının anlamı sorunuyla birlikte ele alınan ontolojik bir başlangıcı zorunlu kılmıştır. Ereksel neden bakımından ontolojik başlangıç ise hakikatten, hakikatin bilgisi bağlamında varlığı ve oluşu konu olan bir temelden hareket etmektedir. Böylece, Aristotelesçi felsefenin hareket noktasının ontoloji olduğu açığa çıkarılmış olur.

Nietzsche, felsefeyi bu ontolojik başlangıç konumundan başka bir alana hareket ettirmezken, Aristoteles, felsefenin tüm nedenlerinin ayrı ayrı gösterdikleri şekliyle, ontolojik olanı politik olan ile bağlantılandırır. Kavram, dil, tin ve kendini gerçekleştirme nosyonlarının her biri, Aristotelesçi düşüncede ontolojiden hareket eder ve siyasete doğru uzanırlar. Aristotelesçi felsefe, nedenlerin tamamlanması, bütünlüğünün sunulması çabası olarak, düşünceyi varlık alanından toplumsal/politik alana doğru taşımaktadır. Aristotelesçi felsefi bütünlük, her bir felsefi kavramın üretiminde ve felsefi sorunun ele alınışında ontolojiden hareket eden fakat bu hareketi siyasete varıncaya kadar sonlandırmayan bir düşünüdür.

Bu Aristotelesçi felsefi tavrı daha iyi açıklayabilmek için, modern fiziğin “sicim” kavramlaştırmasından faydalanılabilir. Modern fizikte “sicim teorisi” olarak bilinen kuramsal yaklaşım, atomaltı parçacıkların “bir boyutlu” titreşen sicim benzeri şeyler olduğunu öne sürer. Bu teori, bir sicimin belli türdeki titreşiminin, kütle ve yük gibi belirli özelliklere sahip bir parçacığa karşılık geldiğini öngörmektedir. Sicim, “bir boyuta” sahip oluşuyla sınırları belirli bir uzanım özelliği gösterir. Sicim ne bir noktadır ne de eni ya da genişliğinden bahsedilebilecek bir cisimdir. Sicimin tek bir boyutu vardır ve sicim, bu

sınırları belirli tek boyutun titreşimidir. Söz konusu edilen sicimin kendinde ne oluşu değil, bir uzanım olarak onun titreşimidir.

Aristotelesçi felsefenin felsefi tüm nosyonlarını ele alış biçimi, ontoloji ile siyaset arasındaki uzanım olarak, tek boyutlu bir sicimin özelliklerini gösterir. Aristotelesçi felsefe, meselelerini bu uzanım boyunca, ontolojik olarak ortaya koyduğu anda, sicimin özsel titreşimiyle varoluşu gibi, siyaset alanına doğru bir uzanım hareketi sergiler. Böylece bu titreşim hareketi, Aristotelesçi felsefeyi, bir uzanım olarak, “onto-politik”⁹ olarak belirler. Aristotelesçi felsefenin kavramları, sicimleşir ve onto-politik uzanımında titreşirler. Felsefenin neliği de Aristotelesçi neden anlayışı üzerinden yalnızca bu onto-politik uzanım temelinde soruşturulabilir.

Sicim teorisinin bir diğer özelliği ise doğadaki dört kuvvetin (kütleçekimi, elektromanyetizma, güçlü ve zayıf nükleer kuvvet) tek bir teoride birleştirilebilmesi, “herşeyin teorisi” olarak anılan tek bir teorinin oluşturulması olanağına sahip olmasıdır. Bir tamamlama ya da bütünlük arayışı olarak, sicim teorisi ile Aristotelesçi felsefe arasında da bir analogi kurmak mümkündür. Modern fiziğin teorik bir bütünlük arayışına benzer tarzda, felsefenin onto-politik olarak ele alınması, eksik/yarım kalmış bir düşünüşün, tüm nedenlerin bir araya getirilmesiyle tamamlanması/bütünlenmesi olanağını barındırmaktadır.

19. Yüzyılda Kierkegaard’la başlayan, fakat esas olarak Nietzsche’nin belirleyici olduğu bir “geleneğe başkaldırma” hareketinin, bu Aristotelesçi onto-politik çizgiden kopuşa kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Esas olarak, geleneğin insan anlayışına yöneltilen bu eleştirinin yükselişi, bir “bunalım”ın yaşanmakta olduğunun ilan edilmesi, felsefi düşünüşte bir çatallanmanın başlangıcına da karşılık gelmektedir. “Özellikle Nietzsche’nin nihilizm sorununu ortaya koyuşu, Batı düşünce geleneğinin insan anlayışından kaynaklanan ve bu geleneğin çöküntü içerisine girişiyle belirginlik

⁹ Ersin Vedat Elgür’ün kullandığı anlamda “onto-politika” kavramlaştırması, “diyalektiğin diyalektik gelişiminin” tarihsel olarak almış olduğu biçimler bağlamında, ontolojinin politikaya kazandırdığı belirlenimleri ifade eden üç mantıksal ve tarihsel momentten birini ifade eder ve esas itibarıyla, “politikanın, diyalektiğin ontolojik belirlenimini kazandığı Marx’ta almış olduğu biçimdir” (Elgür, 2018, s. 22). Bizim burada kullandığımız “onto-politik” ifadesi ise, bu kavramlaştırmadan farklı olarak, belli bir “bütünlük” anlayışını vurgulayan ve felsefenin, ontolojiden politikaya doğru bir “uzanım” özelliği gösterdiği özel bir karakteristiği tanımlamaktadır.

kazanmaya başlayan sorunlara işaret edişin en iyi örneklerinden biri olarak görülebilir” (Türkyılmaz, 2016, s. 10). Nietzsche’nin felsefi tarzını devam ettiren, Heidegger’den Foucault’ya ve postmodern düşünceye doğru uzanan bu anlayış, söz konusu felsefi bütünlüğün dışında konumlanmış, hatta böylesi bir pozisyonu korumaya dönük özel bir çaba göstermiştir. Bu filozofların düşüncelerinde belirgin bir ontolojik unsurun etkin olduğu açık olmasına rağmen, siyasete doğru uzanan bir çizgiye hiçbir zaman yaklaşmamışlardır. Bu düşünce hattı, ontolojiden hareket etse bile, felsefeyi toplumsal/politik bir alana doğru değil, bireysel/otantik bir düşünüşe yaklaştırmıştır.

Marksist düşünce ise Aristotelesçi onto-politik düzlemde konumlanır. Her ne kadar Marksist düşünce, genelde siyasetin baskın oluşundan ya da ontolojiye yeteri kadar yer vermiyor gözükmekten dolayı bu uzanımın dışında görülmüş olsa da özellikle tarihsel materyalizm kavrayışıyla yetinmeyip, diyalektik materyalizmi kendi en temel kavramlaştırmalarından biri olarak sunduğu noktada, Aristotelesçi onto-politik düzlemde yerini alır. Bu bağlamda Aristotelesçi onto-politik felsefe anlayışı, Marksist düşüncenin en asli Aristotelesçi temelidir. Bu Aristotelesçi temel üzerindeki ortaklıkların, Marksist düşüncenin adalet, toplumsal yaşam ve diyalektik materyalizm kavramlarıyla bağlantısında gösterilmesi ise çalışmanın diğer bölümlerinin konusunu oluşturacaktır.

2. BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ BÜTÜNLÜK OLARAK DİYALEKTİK MATERYALİZM

Birinci bölümde, Aristotelesçi felsefenin bütünlüklü bir düşünüş olduğu, Aristoteles'in kendinden önceki felsefe geleneğinden ayrı olarak, felsefenin eksik/yarım bırakılmışlığını gidermeye çalıştığı ve felsefeyi bir bütünlük olarak kavradığı temellendirilmeye çalışıldı. Aristotelesçi bu bütünselliğin ise esas olarak ontoloji ile politika arasındaki bir uzanım olarak görülebileceği ve bu özgün felsefi tarzın “ontopolitik” olarak tanımlanabileceği iddia edildi. Bu bölümde ise, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” anlayışının, Aristotelesçi bütünlük çizgisinde bir kavramlaştırma olduğu ve Aristoteles'teki gibi ontoloji ile politika arasında bir uzanım teşkil ettiği iddiası temellendirilecektir.

Diyalektik materyalizm, Marksist düşüncenin materyalizm temelinde geliştirdiği, “tarihsel materyalizm” ile birlikte, iki asli kavramlaştırmadan biridir. Bu iki materyalist düşünüş biçiminin aralarındaki farklılıkların ve birbirleriyle olan bağlantılarının gösterilmesi, Marksist düşüncenin Aristotelesçi bütünsellik temelini de açığa çıkaracaktır. Bu yüzden öncelikle Marksist düşüncenin materyalizm anlayışı, daha sonra tarihsellik düşüncesi ve diyalektik materyalizm kavramlaştırmasının özgül karakteri ele alınacaktır.

2.1. MATERYALİZM, ARİSTOTELES VE MARKSİST DÜŞÜNCE

Friedrich Albert Lange'nin, ünlü *Materyalizmin Tarihi* yapıtının açılış cümlesi şöyledir: “Materyalizm, felsefe kadar eskidir; ancak felsefeden daha eski değildir” (Lange, 1990, s. 1). Felsefenin başlangıcını tespit etmekte karşılaşılan güçlük, felsefe kadar eski olan materyalizmin başlangıcı için de geçerlidir. Felsefenin başlangıcındaki *mythos* ile *logos* arasındaki sınırların belirsizleştiği tarihsel döneme benzer şekilde, materyalizm ile idealizm arasındaki farkların belirsizleştiği, materyalizmin ayırt edici niteliklerinin kolaylıkla tespit edilemediği bir başlangıçsal dönemden ve benzer bir değişim ve gelişim çizgisinden söz etmek mümkündür. Belki de materyalizmin felsefe kadar eski olduğunun söylenebilmesinin nedeni, felsefe tarihinde gözlenen *mythos* ile *logos* arasındaki diyalektik ilişkinin, materyalizm-idealizm dikotomisinde tezahür ediyor oluşudur.

Materyalizm, temelde doğayı esas alan bir düşünüş biçimidir. Bu anlamda kökleri, “doğa filozofları”na ve felsefenin başlangıç dönemine kadar geriye götürülebilir. Fakat materyalizmin ilk ortaya çıkışından itibaren aynı kaldığı, Demokritos’un atomculuğundan Lucretius’un mekanik atomculuğuna, Hobbes’tan Feuerbach’a ve Marksist düşünceye kadar, hiç değişmeden devam etmiş bir düşünce olduğu da söylenemez. Materyalizm, kendi içinde farklılıkları barındıran tarihsel bir gelişim sürecine sahiptir. Felsefenin kendisinde görülen dönüşümlere paralel olarak, örneğin felsefi ilginin doğadan insana ve topluma kaymasında olduğu gibi, materyalist düşünce de değişmiştir. Bu anlamda Demokritos’un materyalizmi ile Feuerbach’ın materyalist anlayışının bir ve aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Felsefenin başlangıcının araştırılmasında karşılaşılan “çocukluktan olgunluğa” temasıyla, materyalizm söz konusu edildiğinde de karşılaşılmaması şarttır. Materyalist düşünce özelinde, felsefe tarihi içinde filozofların, kendilerinden önceki “materyalist” olarak tanınan filozofları “idealist” bulmalarının temellerini, felsefenin bu kendine özgü karakterinde görmek gerekir. Marksist düşünce içinde de, Marx ve Engels’in Feuerbach eleştirilerinde, Lenin’in Ampirikçileri eleştirisinde ya da Karl Korsch’un Lenin’in materyalizmini eleştirisinde benzer bir tarzın sürdürülmüş olması oldukça dikkat çekicidir. Bu eleştirel tavrın temel savı, materyalist düşüncenin konusu olan belli kategorilerin ele alınışında görülen “eksiklik” ya da “yetersizlik” olmuştur.

Materyalist düşünce, esas olarak “gerçekliği” sorun edinmektedir. Mesele, gerçekliğin kaynağı ya da hareket noktası olduğu kadar, varlık, bilgi, doğa, toplum gibi kategorilerin gerçeklikle olan bağlantısının nasıl kurulduğu ya da kurulup kurulmadığıdır. Örneğin felsefenin başlangıç aralığındaki filozofların doğayı ele alışlarındaki materyalist düşünce biçimleri, gerçekliğin doğayla olan bağlantısını esas almış, bilgi kategorisinin gerçeklikle olan bağlantısı üzerinde ise neredeyse hiç durmamıştır. Marksist düşüncede de benzer bir durum söz konusudur, örneğin Feuerbach’ın materyalizm anlayışı, tarihsellik kategorisini dışarıda bırakmış olduğu için eleştiri konusu olmuştur¹⁰. Bu bağlamda tarih boyunca süregelen homojen bir materyalist düşüncenin varlığından bahsetmek mümkün değildir.

¹⁰ *Alman İdeolojisi*’nde, tarihsellik bağlamında Feuerbach’ın materyalizm eleştirisi şu şekilde formüle edilir: “Feuerbach, materyalist olduğu zaman gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir” (Marx-Engels, 2013, s. 51).

Materyalist düşüncenin kavranabilmesi, materyalist filozofların kendilerinden önceki materyalizmi, belli kategorilerin ele alınışındaki eksiklik ve yetersizlikler sebebiyle eleştirmiş olduklarının göz önünde bulundurulmasını ve materyalizmin tarihsel olarak belli dönüşümleri barındırdığının bilincinde olunmasını gerektirir.

Yine de bir “materyalizm” tanımına ulaşmayı mümkün kılan, belli ilke ve yöntemlerin varlığından söz edilebilir. Bir filozofu materyalist olarak tanımlayabilmek ya da düşüncesini materyalist hatta konumlandırabilmek için gerekli bazı temel ilkelere söz etmek mümkündür. Her şeyden önce materyalizm, insan türünden bağımsız olarak, doğanın gerçekliğinin esas alınmasına dayanmaktadır. “Madde, gerçekliğin asli tözü ve özüdür. Her şey maddeden gelir, her şeyin hareket ve varlığı madde üzerine temellenir” ve “doğa her şeyin asli kaynağıdır”. Bu bağlamda materyalizme göre, “madde zihni üretir ve zihin madde olmaksızın asla varolamaz. Zihin, maddi gelişmenin en yüksek ürünüdür”. Dolayısıyla doğa, zihinden bağımsız olarak vardır. “Maddi dünya, insandan çok daha önce varolmuştur” ve düşüncenin kaynağı maddedir, maddenin kaynağı düşünce değildir (Novack, 1979, s. 4-5).

Bu genel ilkeler çerçevesinde, Marksist düşünceye varıncaya kadar materyalist düşüncenin felsefe tarihi içerisindeki dönüşümüne bakıldığında, materyalizmin belli uğraklardan geçtiği, bu uğraklarda önemli düşünsel değişimlere uğradığı görülmektedir. Fakat Marksist düşüncenin materyalizm anlayışını belirleyen, özellikle *mythos-logos* ilişkiselliğine paralel olarak, en eski ve etkili düşünsel uğrağın Aristoteles felsefesi olduğunu iddia etmek mümkündür. Aristoteles’in felsefi düşünceye yapmış olduğu seküler müdahale, bir anlamda kendinden önceki felsefi geleneğinin “materyalist olmayan” düşünce biçiminin de eleştirisi olarak görülebilir ve bu anlamda Aristoteles felsefesi, Marksist materyalizmin de temelinde yer alır.

Materyalizm bağlamında Aristoteles’in düşüncesinin konumuna ilişkin çok farklı görüşler öne sürülmüştür. Aristoteles’i rahatlıkla “idealist” olarak tanımlayanlar olduğu gibi, Aristoteles’i materyalist bir filozof olarak görenler ve materyalizm ile idealizmin bir

sentezini ortaya koymuş olduğunu iddia edenler de olmuştur¹¹. Örneğin Lange, Aristoteles'i tamamen idealist bir çizgide konumlandırmaktadır. Lange'ye göre Aristoteles'in sistemli düşüncesi, “yüzyıllar boyunca sadece materyalizmin değil, genel olarak her türlü amprik eğilimin yolunu tıkamıştır” (Lange, 1990, s. 54). Özellikle “töz” kavramı bağlamında Aristoteles, birincil tözün yanı sıra ikincil tözlerin varlığını kabul ederek “her şeyi berbat etmektedir” (Lange, 1990, s. 51). Lange, Aristoteles'in madde-form öğretisinin, “özü doğrudan doğruya sözcükten çıkarma eğilimi” taşıdığını, bunun Platon'da olduğu gibi “genelin özel üzerindeki egemenliği” anlayışının bir yansıması ve Aristoteles sisteminin “ana kusuru” olduğunu iddia etmektedir (Lange, 1990, s. 53).

İdealist bir düşünce için öncelik ve üstünlük, düşünsel, zihinsel ya da “genel” olandadır. Düşünsel ya da zihinsel olan, maddi olanı belirler ve esas hareket noktasını oluşturur. Lange de bu anlayış temelinde, Aristoteles'te öncel olanın ve belirleyici olanın bu düşünsel unsur olduğu iddiasındadır. Aristoteles'te tüm tekil algılabılır olan şeyler “madde” (*hylē*) ile “form”un (*eidōs*) birleşiminden oluşmaktadır. Fakat Aristotelesçi terminoloji içerisinde “madde”nin (*hylē*), olanak olarak varolma modalitesini (*dynamis*) ifade ettiğinin ve bu anlamı bakımından “maddi”, “somut” ya da “duyusal” bir şeye karşılık gelmediğinin altının çizilmesi gerekir. Aristoteles'te “madde”nin (*hylē*) “*energeia*” anlamında bir edimsel gerçeklik kazanması için bir “form”a (*eidōs*) sahip olması, formla birlikte bir birleşik (*synolon*) oluşturması gerekmektedir. Bu bağlam içinde Aristoteles'in idealist bir çizgide konumlandırılabilmesi için bu “maddi”, “somut” ya da “duyusal” olmayan unsurların belirleyici olduğunun, Aristoteles'in ontolojik ve epistemolojik belirlenimlerinde bu unsurlara öncelik ya da üstünlük tanındığının gösterilmesi gerekmektedir. Fakat Aristoteles'in felsefi tarzı, gerçekliğin söz konusu edildiği birçok noktada kendisini kolaylıkla “idealist” bir çizgiye yerleştirmeye izin vermeyecek bir içeriğe sahiptir. Bilakis, gerçekliğin ele alınışında çoğu zaman “madde”nin değil (*hylē* anlamında), duyusal olanın asli unsur olarak ele alınması

¹¹ Marksist düşüncenin materyalizm ile idealizmin bir sentezini ortaya koyduğu ve bu düşüncenin felsefi temellerini Aristoteles'ten aldığı iddiasına, Tony Burns'ün makalesi örnek gösterilebilir. Burns'e göre Marx, Feuerbach ve Aristoteles'te olduğu gibi, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi diyalektik bir perspektiften kavramaktadır. Zihin ve beden arasında, Sean Sayers'ın “farkın-içindeki-özdeşlik” olarak kavramlaştırdığı bir ilişki söz konusudur. Bu bakış, materyalizm ile idealizmin sentezi üçüncü bir perspektiftir ki temellerini Aristoteles'in Platoncu idealizm ile Demokritosçu materyalizmi sentezleyen felsefesinde bulmaktadır (Burns, 2000, s. 34).

bakımından Marksist düşünceye temel teşkil edebilecek belli bir “materyalist” tarzın varlığından söz etmek mümkündür. Fakat Aristoteles’teki bu “materyalist” tarzın, Marksist düşüncenin “materyalizm” anlayışından farksız olduğunu iddia etmek, anakronik bir yanılaşa düşmek anlamına gelecektir. Bu bağlamda gösterilmeye çalışılan şey, Aristoteles felsefesinde öne çıkarılan ve Marksist düşünceye temel teşkil edebilecek olan, düşünsel olan ile duyusal olan arasındaki ilişki bakımından ortaya konan felsefi tavrın, Aristoteles’i kolaylıkla “idealist” bir çizgide konumlandırmaya yetmediğidir.

Düşünsel olan ile maddi olanın ilişkisinin temel bir sorunsal olarak ele alındığı alanların başında, “ruh” araştırmaları yer almaktadır. Felsefe tarihinde “*De Anima*” külliyyatının çokluğu, “ruh” sorununun bu çerçevede asli bir mesele olarak ele alınmış olduğunu göstermektedir. Ruhun bedenle olan ilişkisinin ele alınış biçimi, Aristoteles’in materyalizm bağlamındaki konumunun belirlenmesine de ışık tutacak niteliktedir. Aristoteles, ruh araştırmasını öncelikli bir konu olarak görmüş ve ruhu tanımının “hakikate büyük katkı sağlayacağını” ifade etmiştir (402a4). Ruhunu tanımak, canlıyı tanımaktır ve insanı anlayabilmek için olduğu kadar, zihin ve varlık arasındaki ilişkinin kavranabilmesi için de öncelikli bir konudur. Bu yüzden Aristoteles, *Ruh Üzerine*’de, Demokritos’un “materyalist” görüşleri başta olmak üzere, kendinden önceki felsefi geleneğin eleştirisiyle birlikte, titiz bir çözümleme ortaya koymuştur.

Aristoteles’e göre ruhta üç şey bulunur: Duygulanımlar (*pathos*), olanaklar (*dynamis*) ve huylar (*heksis*) (1105b19). Bu bakımdan insan duygulanımlarının, duygusal olanak ve yapılarının kaynağı ruhtur ve ruh, bir madde (*hylē*) ya da bir taşıyıcı/yüklem (*hypokeimenon*) değildir. Bu anlamda ruh, “*dynamis*” modalitesinde bir varoluşa sahip değildir. Aristoteles’te ruh, “maddi” ya da duyusal bir şey olarak da anlaşılmaz. Fakat bu anlayış, Aristoteles’in, duygulanımları ve karakter yapılarını belirleyen, maddi-olmayan, gizemli, maddi evrenden “ayrı” bir varlık alanı tasarımına sahip olduğu anlamına da gelmemektedir. Aristoteles, canlının (ruha sahip varolanların) ontolojik yapısını ve epistemolojik mekanizmalarını anlayabilmemizi sağlayacak bir kavramlaştırma önermektedir ve bu yüzden ruhu, bir “*logos*” ve “*eidos*” olarak tanımlamaktadır (414a13). Ruh, bir *logos* olarak ya da bir *eidos* olarak vardır ve Aristoteles’in nedenlerin bütünlüğü ilkesi gereğince, bir canlının ne olduğunu anlayabilmemiz için gerekli biçimsel nedeni teşkil etmektedir. Aristoteles’te ruhun biçimsel bir unsur olarak ele alınması, ruhun kendi başına bağımsız bir varoluşa sahip olduğu, gerçekliği tek başına belirlediği anlamına da

gelmemektedir. Ruh, bedenle ilişkisi bakımından ele alınmakta, “bedenle bağlantılı bir şey” olarak ortaya konmakta ve “bir beden olmaksızın varolamayacağı” tespit edilmektedir (414a21). Ruh, Aristotelesçi nedenlerin bütünlüğü anlayışı içinde düşünüldüğünde, “beslenme, arzulama, yer değiştirme, akıl yürütme” gibi belli “güçlerin” gerçeklik kazanması (*entelekheia*) bakımından bir biçimsel neden olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles’te ruh, “idealist” bir kavramlaştırma olmaktan çok, duyuşsal olanı belirleyen unsurlardan biri olarak görülmektedir. Ruh-beden ilişkisi bakımından da kendini ortaya koymakta olan, Aristoteles’in duyulur olanın dışında, “kendinde” bir varoluş alanı kabul etmeyen felsefi anlayışı, belli bir “materyalist” tavrın sergilendiği yorumunun yapılmasına izin verir niteliktedir:

“Duyulur uzaysal büyüklüklerin varlığının dışında ve onlardan ayrı hiçbir şey yoktur, düşüncenin nesnelere duyulur biçimlerin içindedir; hem soyut nesnelere hem de duyulur şeylerin tüm durum ve etkilenimleri. Bu yüzden duyu olmadan bir kişi ne bir şey öğrenebilir ne de anlayabilir.” (432a4)

Aristoteles’e göre bilgi, maddi olan şeylere ilişkin duyular (*aisthesis*) aracılığıyla ve deney (*empeiria*) yoluyla edinilir. Duyu, hafızayı (*mnēmē*), hafıza ise deneyi oluşturur. Deney ise anlamamanın ilkesini verir (100a3-9). Bu yüzden, öğrenmenin ya da anlamamanın kaynağı duyumsamadır. Bilgi için hareket noktası, dış dünyaya, doğaya, “maddi” olana ilişkin duyudur.

Ruhtaki duygulanımlara (*pathos*) ilişkin olarak, yani arzu, sevinç, korku, öfke vb. gibi psikolojik kategoriler açısından da Aristoteles’te materyalist bir tavır tespit edilebilir. Bu tür psikolojik kategorilerin oluşumunun açıklanmasında maddi ya da fiziksel unsurlar esas alınmaktadır. Örneğin, Aristoteles için “öfkelenmek”, “belli bir halde bulunan beden, kısmın ya da gücün, belli bir şeyin etkisi altında belli bir şeye yönelik hareketidir” (Aristoteles, 2018a, 403a26-28). Aristoteles’e göre, “öfke nedir?” gibi bir soruya, bir “diyalektikçi” gibi “intikam arzusu” şeklinde bir cevap verilebileceği gibi, bir doğabilimci (*physikos*) gibi, “kalbin etrafındaki kanın ve sıcaklığın kaynaması” şeklinde bir cevap da verilebilir (Aristoteles, 2018a, 403a29). Nitekim bu iki yaklaşımdan biri “maddeyi” (*hylē*) diğeri ise “biçimi” (*eidos*) yani *logos*’u vermektedir. Fakat dikkat edilmesi gereken husus, Aristoteles’e göre *logos*’un varlığının, ancak bir “madde” içinde olmaya bağlı oluşudur (403b2). İşte bu yüzden ruhun incelenmesi, doğabilimcinin alanına girmektedir (403a28). Dolayısıyla, Aristoteles’in madde-form öğretisi bağlamında,

“algılamaya, duyguya ve düşünmeye özsel olan özelliklerin, tamamen fiziksel özellikler olduğunu” söylemek mümkündür (Carrier, 2006, s. 254).

Aristoteles’in tarihsel olarak bu özgün konumu dikkate alındığında, Marksist düşüncenin materyalist temellerinin Feuerbach’tan çok daha geriye, esas olarak Aristoteles’e uzandığını iddia etmek mümkündür. Marx’ın sıkı bir Aristoteles okuru olduğu, doktora tezini hazırlarken kapsamlı bir Aristoteles çalışması yaptığı iyi bilinmektedir. Bu çalışmaları sırasında Marx’ın, *Ruh Üzerine*’nin ilk Almanca çevirisini yaptığı, bu çeviriye kendi yorumlarını da eklediği ve bu çalışmayı yayımlamak istediği de bilinmektedir (Meikle, 1985, s. 58n). Hatta Marx’ın doktora tezini Aristoteles’in bu eseri üzerine yapmayı düşündüğü de iddia edilmiştir (Depew’dan Akt. Burns, 2000, s. 4). Bu bağlamda, Marx’ın, *Ruh Üzerine* başta olmak üzere Aristoteles incelemelerinin, materyalist bir perspektifte, varlık ve zihin arasındaki bağlantıya ilişkin düşüncelerini geliştirmesinde önemli bir etkide bulunmuş olduğu kanaatine varılabilir.

Marx, Aristoteles’te olduğu gibi, felsefenin hareket noktasını oluşturan öncülleri, dış dünyanın maddi gerçekliğine dayandırmaktadır ve bu anlamda tam bir materyalisttir. Yine de Aristoteles’in olduğu gibi Marx’ın düşüncesini de tamamen idealist bulanlar ya da materyalizm ile idealizmin bir sentezini ortaya koyduğunu iddia edenler de olmuştur.¹² Fakat Marx’ın kendi ifadeleri gayet açıktır. 6 Mart 1868 tarihli Kugelmann’a mektubunda, özellikle Hegelci yöntem eleştirileri karşısında, kendisini materyalist olarak tanımlar ve Hegel’den ayırır: “Benim yöntemim Hegelci değildir; ben materyalistim, Hegel idealist” (Marx-Engels, 1995, s. 234). Marx, bu materyalist zeminde, felsefi düşüncenin soyutlamalarını, Aristotelesçi epistemolojinin yönteminde olduğu gibi, duyusal olanın maddi gerçekliğine dayandırmaktadır. Düşünsel olanı belirleyen, maddi gerçekliktir ki en başta da doğal bir varolan olarak insanın kendi gerçekliğinden hareket

¹² Tom Rockmore, Marksizmin kaynağını Engels’ten aldığı ve temel çabasının Marx ile Hegel arasındaki ilişkiyi açıklamak olduğunu ve Marksizmde Marx’ın, “Hegel’i arkada bırakan biri olarak” görüldüğünü ifade eder ve bunu yanlışlar (Rockmore, 2014, s. 27). Rockmore, Marx’ı “temelde Hegelci” olarak tanımlar ve bu anlamda “Marx da bir Alman idealisttir” iddiasında bulunur. Bu bağlamda, “materyalizmi idealizmin ya da Marx’ı Hegel’in karşısına koyan Marksist çabanın” temelden bir yanlış içinde olduğunu iddia eder (Rockmore, 2014, s. 75). Mehmet Tabak ise gelişmiş materyalizmi “hümanizm” olarak tanımlar ve Marx’ın materyalizmini, “tarihsel bir bağlamda diyalektik olarak anlaşılan gelişmiş hümanizm” olarak ifade eder. Tabak’a göre Marx, “idealizm ve maddecilikten ayrı ve aynı zamanda her ikisinin birleştirici doğrusunu meydana getiren kendi görüşünü, ‘doğalcılık’ ya da ‘hümanizm’ olarak adlandırmaktadır” (Tabak, 2020, s. 69).

edilmektedir. Düşünsel olana kaynaklık eden şeyler, insanın doğada buldukları ve kendi üretimi olanlardan başkası değildir:

“Hareket noktamız olan öncüller, keyfi öncüller veya dogmalar değil, gerçek öncüllerdir ve bunlardan ancak imgelemde soyutlama yapmak mümkündür. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır. O halde, bu öncülleri, tamamen ampirik yolla saptamak mümkün.” (Marx-Engels, 2013, s. 30)

Marksist düşünce için düşünsel olanın yaratıcısı, insanın kendi maddi gerçekliğidir. Fikirlerin ve bilincin kaynağı, yalnızca insanın maddi gerçekliği ve insanlar arası maddi faaliyetlerdir. Fikirler insanları değil, insanlar fikirleri üretir:

“Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. Tasavvur, düşünme, insanlar arasındaki zihinsel ilişkiler, bu aşamada hala onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar.” (Marx-Engels, 2013, s. 34)

İnsanın maddi varlığının düşünsel olan karşısındaki önceliği, tamamen idealizmin karşısında yer alan bir düşünce biçimidir. Marx, *Kutsal Aile*'de, “meyve” kavramı üzerinden bu idealist düşünme biçiminin karakteristiğini vermektedir. Marx'a göre, eğer ki ben, elmalar, armutlar, çilekler, bademler üzerinden “genel” bir “meyve” fikri kurar, bu “meyve” fikrinin, “benim dışımda varolan bir varlık olduğunu ve üstüne üstlük armudun, elmanın vb. gerçek özünü oluşturduğunu” tahayyül edersem, “meyve”nin “spekülatif felsefe diliyle”, yani idealist bir tarzda, elmanın, armudun vb. “tözü” olduğunu ifade etmiş olurum. Böylece ifade edilen şey, armut ya da elmada özsel olan şeyin, onları o yapan şeyin, onların “gerçek, duyularca algılanabilir varlıkları değil”, onlardan soyutlanmış ve onlara yüklenmiş “meyve” kavramı olduğudur. Artık elma, armut vb. sadece “meyve”nin bir kipidir. Tekil meyveler, gerçek özü “meyve” kavramı ya da ideası olan “görünürdeki meyvelerden başka bir şey değildir” (Marx-Engels, 2015, s. 90-91). Görüldüğü gibi idealizm, gerçekliğin zeminine düşünsel olanı yerleştirmekte ve tekil şeylerin varlığını bu düşünsel olana dayandırmaktadır. Oysaki Marksist düşünce açısından böylesi bir düşünüş biçimi, gerçekliğin “*camera obscura*”daki gibi baş aşağı çevrilmesinden başka bir şey değildir (Marx-Engels, 2013, s. 34-35).

Marx ve Engels, kendilerinden önceki düşünce tarihi içerisinde materyalist düşüncenin gelişim sürecinin bir panoramasını sunmakta ve bu gelişime etki eden önemli düşünsel

uğrakları eleştirel bir tarzda ele almaktadırlar. Marx ve Engels için, materyalizmin Aristoteles sonrası düşünce tarihi içindeki en önemli uğraklarının ilki İngiliz materyalizmi olmuştur ve bu ekolün öne çıkan ismi Francis Bacon'dır:

“İngiliz materyalizmi ile tüm modern deneysel bilimin gerçek atası, Bacon'dır. Doğa deneyine dayanan bilim, onun gözünde gerçek bilimi oluşturur ve duyulur fizik, gerçek bilimin en soylu parçasıdır.” (Marx-Engels, 2015, s. 184)

“İnsan, Doğanın faili ve yorumcusudur; doğadaki düzeni yalnızca gerçekte gözlemlediği ölçüde ya da çıkarımla bilir” (Bacon, 2015, s. 49) diyen Bacon'ın düşüncesi, Aristoteles sonrası felsefe tarihinde materyalizm bağlamında, doğanın esas alınması ve deneye verilen önem bakımından önemli bir düşünsel uğrağa karşılık gelmektedir. Bu noktada Bacon'ın *Novum Organum* eserinin, bir tür Aristoteles'le hesaplaşma metni olduğunun da altının çizilmesi gerekir. Metnin başlığı dahi, Aristoteles “*Organon*”unun yerini alacak “yeni” bir düşünce biçimi iddiasındadır ve temel itiraz ya da tespit edilen “yetersizlik”, materyalist bir temelde doğanın incelenmesinde Aristoteles'in deneye yeteri kadar yer vermemesidir. Bacon'na göre Aristoteles, “kararların ve ilksavların temeli olarak deneye hakkıyla başvurmaz” (Bacon, 2015, s. 68). Bu bağlamda Marksist düşünce açısından, materyalizmin en önemli uğraklarından biri olarak kabul edilen Bacon'ın felsefi anlayışının, eleştirel de olsa yine Aristotelesçi bir temelden hareket etmiş olduğunun da vurgulanması gerekir.

Marx ve Engels'in materyalizm bağlamında andıkları, Bacon'dan sonraki en önemli filozof ise Thomas Hobbes'tur. Marx ve Engels'e göre, “Bacon'ın materyalizmi teolojik tutarsızlıklarla doludur” ve Hobbes bu materyalist anlayışı ele alıp “sistemleştirmiştir” (Marx-Engels, 2015, s. 184). Fakat bu sistemleştirme çabası, “bilgi ve fikirlerin kökenlerinin duyulur dünyada oldukları yolundaki temel ilkenin” doğruluğunu açık bir şekilde temellendirmekte yetersiz kalmıştır (Marx-Engels, 2015, s. 185).

İngiliz materyalizmi, “Locke'un fikirleriyle 18. Yüzyılın ilk yarısında, Fransa'ya geçer” (Brooks-Pickard, 2017, s.15) ve Marksist düşüncenin, materyalizmin gelişimindeki en önemli uğraklardan biri olarak gördükleri “Fransız materyalizmi”nin oluşumuna kaynaklık eder. Marx'a göre Fransız materyalizmi, “sadece varolan siyasal kurumlara ve teolojik düşünceye karşı bir savaşım vermekle kalmamış”, özellikle 17. Yüzyıl metafiziğine, yani “Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz metafiziğine” karşı da açık bir savaşım vermiştir. Fransız materyalizminin bir önceki yüzyılın metafizik

birikimine karşı geliştirdiği eleştirel tutum, materyalizmi yeni bir aşamaya taşımış olmasına rağmen, bu metafizik anlayış, 19. Yüzyılda spekülâtif Alman felsefesinde “yeniden kuruluş” olanağı bulmuştur (Marx-Engels, 2015, s. 180).

Marx, Fransız materyalizminin iki temel eğilimi olduğu görüşündedir. Bunlardan birinin kökeni Descartes’a, diğersinin kökeni ise Locke’a uzanmaktadır: “İkincisi en üstün derecede bir Fransız kültür ögesidir ve doğrudan doğruya sosyalizme varır; öteki, mekanist materyalizm, kendini asıl Fransız doğa bilimi içinde yitirir” (Marx-Engels, 2015, s. 181). Kökeni Descartes’a dayanan “mekanik materyalizm”, La Mettrie de olduğu gibi, insanı “karmaşık bir makina” (La Mettrie, 1980, s. 19) olarak gören bir anlayışla sınırlı kalırken, temellerini Locke’ta bulan Fransız materyalizmi, “doğrudan doğruya sosyalizm ve komünizme” varmaktadır. Bu materyalist anlayış, “insanın kökensel iyiliği, eşit entelektüel yetenekleri”, “dış koşulların insan üzerindeki etkisi” gibi materyalist öğelerin irdelenmesinden ve tüm bilginin duyulur dünyadan, bu dünya içindeki deneyden geldiği anlayışından hareketle, önemli olan şeyin, deneysel dünyanın “gerçekten insani” biçimde düzenlenmesi olduğuna varmaktadır (Marx-Engels, 2015, s. 187).

19. Yüzyılda ise Hegel’le zirvesine ulaşmış Alman idealizmi etkili olmuş ve materyalist düşünce “Genç Hegelciler”le birlikte yeni bir düşünsel uğrağa ulaşmıştır. Hegel felsefesinden hareket eden “Genç Hegelciler”in fikri hareketi, Hegel’in bir sistem kurma çabası adına, sistemini mutlak bir sonla tamamlaması ve mevcut olanı meşrulaştırması gibi, Engels’in ifadesiyle “Hegel’in tutucu yanını” bir yana bırakmış ve “Hegel’in diyalektik yanını” esas alarak dini ve politik alanda muhalif bir tavır sergileyebilmiştir. Yine de Engels’e göre bu akım, David Strauss’un *İsa’nın Yaşamı* kitabı ya da Bruno Bauer’in İncil’deki mitler üzerine yaptığı incelemelerde görüldüğü gibi, “dine karşı savaşımın pratik zorunlulukları yüzünden İngiliz-Fransız materyalizmine geri sürüklenmiştir (Engels, 1992, 17-18).

Bu noktada Feuerbach’ın felsefesi, Marksist düşünce öncesi en son ve en yüksek materyalist uğrak olarak, Hegelci felsefe ile Marksist düşünce arasında bir köprü olarak görülmüştür. Bu bağlamda Engels, Feuerbach’ın düşüncesini, “pek çok bakımdan Hegelci felsefe ile bizim anlayışımız arasında bir ara halka” olarak tanımlamıştır (Engels, 1992, s. 8). Marksist düşüncenin Feuerbach eleştirisi, Feuerbach’ın materyalist anlayışının, belli bir tarihsel dönemdeki materyalizm biçimini, genel bir “dünya anlayışı

olarak” kabul eden düşüncesi üzerine temellenmektedir. Her ne kadar Feuerbach, 18. Yüzyılda, özellikle Büchner, Vogt, Moleschott gibi isimlerin başını çektiği “vulgar” materyalist biçimi geride bırakmış gözükse de, doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerin sadece “mekanik” açıklamalarıyla sınırlı bir anlayışa sahiptir. Ayrıca Marksist düşünce için bu materyalist anlayış, “evreni bir süreç olarak, kesintisiz tarihsel gelişme yolunda bir madde” olarak kavramakta da yetersizdir (Engels, 1992, s. 25-26). Bu anlamda eksik/yetersiz olan, tamamlanması gereken, “tarih”in materyalist kavranışı olmuştur.

2.2. TARİHSEL MATERYALİZM

Tarihsel kökenleri Aristoteles ve öncesi filozoflara kadar geriye giden Marksist düşüncenin materyalizm anlayışı, kendinden önceki materyalist geleneğin temel uğraklarının (17. Yüzyıl İngiliz materyalizmi, 18. Yüzyıl materyalizmi, Genç-Hegelciler, Feuerbach) eleştirel bir değerlendirmesini ortaya koyduktan sonra, kendisini bu gelenekten ayıran iki asli unsurun “eksikliği” ya da “yetersizliği” tespit eder. Hem Marx’ın hem de Engels’in metinlerinde, kendilerine kadar olan düşünsel gelenek, materyalizm temelinde, öncelikli olarak “diyalektik” düşünüş biçimi, ikinci olarak ise, “tarihsel” bir kavrayış bağlamında eksik/yetersiz görülmektedir. Marx ve Engels’e göre, insanlığın bugünkü toplumsal/politik durumunu çözümleyebilmek için materyalist bir kavrayış zorunludur. Fakat bugünkü koşulları belirleyen değişim ve dönüşüm hareketinin yasalarının tespit edilmesi ve bu yasaların “tarihsel” olduklarının açığa çıkarılmaları da bir o kadar gerekli ve zorunludur.

Marksist materyalizmin hareket noktası, doğanın kendisi, bir doğal varolan olarak insan ve onun faaliyetleridir. Bu “doğa” perspektifinde tespit edilen “tarihin ilk öncülü”, “insanların yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları”, yaşamları için gerekli ihtiyaçları giderebilmeleri, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların “üretimi”, yani “maddi yaşamın kendisinin üretimi”dir. Bu ihtiyaçları karşılamak için kullanılan aletler de yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasına yol açmıştır ve bu yeni ihtiyaçlar için gerekli üretim, “ilk tarihsel eylem” olmuştur (Marx-Engels, 2013, s. 36). İşte bu tarihsel başlangıç noktasından itibaren “üretim ilişkileri”nin tarihsel olarak incelenmesi, bugünkü toplumsal/politik yapıyı çözümleyebilmeyi olanaklı kılmaktadır.

Marksist düşüncenin tarih anlayışının materyalist zemininde, insanın maddi yaşam koşulları olduğu kadar, insanın toplumsal/politik bir varoluşa sahip oluşu da bulunmaktadır. Bu anlamda ilk maddi belirlenim, tamamen Aristotelesçi bir kavrayış temelinden hareket etmektedir. Marx'a göre, tarihsel bir kavrayışla insan varlığına bakıldığında, tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin karşılaşılan şey, hep bir tür "bağımlılık durumunda olan" ve hep "daha büyük bir bütünün üyesi olan", bireylerdir. Marx, bu temel varoluşsal yapıyı ifade edebilmek için gerekli kavramlaştırmayı Aristoteles'te bulmuştur: İnsan, "sözcüğün tam anlamıyla bir *zōon politikon*'dur, yalnızca toplumsal bir hayvan değil, ama kendini ancak bir toplum içinde bireyleştirebilen bir hayvan" (Marx, 2013a, s. 22). Bu Aristotelesçi zemin, tüm politik ekonomi çözümlemesinin de hareket noktasını oluşturmaktadır ve yine Aristotelesçi "karşılıklı ihtiyaçlar"ın varlığı tespitinden hareket edilerek, insanın toplumsal varlığının tarihsel olarak kavranmasına varılmaktadır.

Bu toplumsallık düzlemindeki Marksist materyalist kavrayış açısından, insanların maddi koşullarını belirleyen faaliyetlerinin başında, yaşamak için gerekli temel ihtiyaçların karşılanması, yani "yiyecek, içecek, barınak, giysi" gibi gereksinimlerin giderilmesi yer alır. Bu karşılıklı ihtiyaçlar ise "emek" yoluyla, üreterek karşılanmaktadır. Doğa içinde bir varolan olarak insan, bu ihtiyaçlarını karşılamak için doğadan faydalanmaktadır. Fakat Marksist düşünce açısından insanlar, bu üretim faaliyeti içinde sadece doğayı etkilemekle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda diğer insanlar üzerinde de etkide bulunmaktadır. Marx'a göre insanlar, "ancak belirli bir tarzda birlikte çalışarak ve karşılıklı olarak etkinliklerini değiştirerek üretimde bulunurlar" (Marx, 2001b, s. 37). İnsanın *zōon politikon* varlığından hareket eden tarihsel çözümleme, insanın zorunlu olarak belli toplumsal ilişkilerin içerisinde yer aldığını ve bu ilişkilerin hem doğa üzerinde hem de insanın toplumsal varlığı üzerinde etkili olduğunu tespit etmektedir.

Marksist düşüncenin, üretimin tarihsel olarak ele alınışı bağlamında ortaya koyduğu bir diğer önemli husus ise, insanların bu üretim faaliyetlerinin, "etkinliklerini değişme ve üretime katılma koşullarının", "üretim araçlarının niteliğine göre" farklılık gösteriyor oluşudur. Üretim araçlarının değişimi, "üretim güçleri"nin ve "üretim ilişkileri"nin değişimine ve dönüşümüne yol açmaktadır:

“Maddi üretim araçlarının, üretken güçlerin değişmesi ve gelişmesiyle birlikte, içinde bireylerin üretimde buldukları toplumsal ilişkiler, toplumsal üretim ilişkileri değişmekte, dönüşmektedir. Toplumsal ilişkiler denilen şeyi, toplumu ve özel olarak, belirli bir tarihsel gelişme aşamasındaki bir toplumu, kendine özgü, ayırt edici nitelikleriyle bir toplumu, bir tüm halinde üretim ilişkileri belirler. Antik toplum, feodal toplum, burjuva toplum, her biri aynı zamanda, insanlık tarihinde özel bir gelişme aşamasını gösteren böyle üretim ilişkileri bütünüdürler.” (Marx, 2001b, s. 38)

Marx için “üretim”, her zaman “toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretimdir” (Marx, 2013a, s. 36). Bu yüzden genel bir “üretim” kavramından söz edebilmek için, kavramın soyut içeriğinin ötesinde, belirli tarihsel dönemlerdeki üretim ilişkilerini kendi koşulları içinde incelemek ve buradan bütün dönemler için geçerli bazı ortak niteliklere varmak gerekmektedir. Bu yaklaşım, Marx’ın her bir konuyu ele alırken, konunun ihtiva ettiği çokluk içindeki tekil unsurları, kendi koşulları içinde inceleyen ve bu ilişkilerin bütünlüğünü oluşturan “genel” yasalara ya da değişim ve dönüşüm hareketinin en genel ilkelerine ulaşmayı sağlayan “diyalektik” yönteminin temel karakteristiğidir. Marx’a göre elde edilen bu “genel nitelik” ya da bu “ortak ögenin kendisi”, “öğeleri birbirinden ayrılarak değişik belirlenimlere bürünen, eklemelenmiş karmaşık bir bütün oluşturur” (Marx, 2013a, s. 23). Bu anlamda Marksist düşüncenin temel felsefi çabası, bu bütünün kavranması ve gösterilmesi meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bütünü açığa çıkarabilmek için Marksist düşünce, “politik ekonomi”ye yönelir. Çünkü politik ekonomi, Engels’in ifadesiyle, “en geniş anlamda, insan toplumunda maddesel yaşama araçlarının üretim ve değişimini yöneten yasaların bilimidir” (Engels, 2010, s. 211). Bütünü veren yasaların kavranması, toplumsal yaşamın maddi temelini açığa çıkaracaktır. Bu anlamda politik ekonominin kendine özgü yasalarının, özellikle de üretim ve mübadele ilişkilerini belirleyen yasaların açığa çıkarılmaları gerekmektedir. Üretim ve mübadele, toplumsal işlevleri bakımından birbirlerini etkilemekte ve bütünü belirleyen yasaları koşullandırmaktadır. Bu yüzden politik ekonomi incelemesinde her tarihsel dönemdeki ve farklı politik koşullara sahip ülkelerdeki farklılıkların göz önüne alınmaları gerekmektedir. Söz gelimi ilkel toplumdaki üretim ilişkileri ile sanayi toplumlarındaki ilişkiler birbirinden farklı olduğu gibi, farklı coğrafyalardaki ilişkilerde de belli birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Politik ekonomiyi, “özel olarak tarihsel bir bilim” (Engels, 2010, s. 212) yapan temel nitelikler de bunlardır. Ancak tarihsel olarak

üretim ve mübadele yasalarının değişiminin ve her bir uğraktaki yasaların ve ortaklıkların irdelenmesiyle genel politik ekonomi yasalarına ulaşabilmek mümkündür.

Tarihsel olarak üretim ve mübadele biçimleri, aynı zamanda bölüşüm biçimlerini de belirlemektedir. Örneğin ilkel komünal bir toplumdaki belli bir ortaklaşalık anlayışına dayanan bölüşüm biçimleri, tarihsel koşulların değişimiyle birlikte dönüşüme uğramaya başlamaktadır. İkel komünal üretim ilişkilerinin yaşandığı toplumsallık biçimi, tarımın, yerleşik yaşama bağlı hayvancılık gibi yeni üretim biçimlerinin ortaya çıkışıyla birlikte değişime uğramıştır. Bu yeni üretim biçimleriyle birlikte, artık tarih sahnesinde, toprak sahipleri ile köleler, toprak beyleri ile serfler, kapitalistler ile ücretli işçiler gibi farklı tarihsel koşullara tabi olan “sınıflar” da görülmeye başlanmıştır. Yani bölüşümdeki farklılıklarla birlikte, “sınıf farklılıkları” da ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki farklı sınıfların varlığı ise, toplumu zenginler ile yoksullar, efendiler ile köleler, ezenler ile ezilenler, sömürenler ile sömürülenler olarak farklı karşıt gruplara bölmüştür ve bu farklı toplumsal unsurlar arasında uzlaşmaz karşıtlıklar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Sınıflı toplumla birlikte, önceleri belli ortak ihtiyaçların karşılanması için ortaya çıkmış olan “politik ortaklıklar” da dönüşüme uğramakta ve işlevleri değişmektedir. Artık bu politik ortaklıklar ve bu ortaklıkların yarattığı toplumsal yasalar ve kurumlar, herhangi bir ayrıcalık olmaksızın toplumun ortak çıkarlarının korunması ve ortak ihtiyaçların karşılanması işlevlerini yitirmekte, “egemenlik koşullarının yönetilen sınıfa karşı zorla sürdürülmesi” gibi bir işlev üstlenmeye başlamaktadır (Engels, 2010, s. 213). Bu anlamda Engels’e göre, “tarihte toplumun ve devletin bütün ilişkilerini, bütün dinsel ve hukuki sistemleri, ortaya atılan bütün teorik görüşleri anlayabilmek”, bunlarla örtüşen çağlardaki maddi yaşam koşullarının anlaşılmasına bağlıdır (Marx, 2011b, s. 25).

Marksist düşünce, insanın *zōon politikon* olan varoluşundan hareket ederek, bu varoluşu belirleyen asli unsurun, maddi üretici güçlerin gelişmişlik derecesi olduğunu tespit etmektedir. İnsan bir *zōon politikon*’dur, fakat kendini, zorunlu, kendi iradesine bağlı olmayan belli üretim ilişkilerinin içinde bulmaktadır. Marx’a göre, “bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturmaktadır” (Marx, 2011b, s. 39). Marx, bu “somut temel”den hareketle, yaşadığı dönemin toplumsal/politik yapısını tarihsel konumu bakımından anlamaya çalışmakta ve bu

tarihsel perspektifi, toplumsal ilişki biçimlerini, politik kurum ve yasaların nedenlerini kavrayabilmek için gerekli olan, bilimsel bir yol gösterici olarak görmektedir. Nihayetinde tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin karşılaşılan “bireyler”le, her zaman bir “köle”, bir “serf” ya da “ücretli işçi” olarak karşılaşılmamaktadır. Her bir tarihsel momentteki toplumsal/politik ilişki biçimlerini anlayabilmenin yolu bu momente özgü olan karakteristik biçimleri açığa çıkartmayı zorunlu kılmaktadır.

Bu bağlamda, Marx’a göre bireyin “bir emekçi olarak” ortaya çıkış sürecinin kendisi de “tarihin bir ürünüdür” (Marx, 2013a, s. 350). Bireyle bir “emekçi” olarak karşılaşılmasının “somut temel”ini oluşturan asli unsur ise, “mülkiyet” ilişkileridir. Tarihsel olarak, insanın üretim faaliyetleri ile mülkiyet ilişkileri arasında, birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen asli bir bağlantı tespit edilmektedir. Bu asli bağlantıyı esas alan Marx’ın çözümlemesi, insanın üretim faaliyetlerine kaynaklık eden doğanın kullanım biçimlerinden ve özellikle toprak mülkiyetinin belirlediği üretim biçimlerinin çözümlemesinden yola çıkmaktadır. Bu noktada Marx, toprak mülkiyetinin ilk biçiminde, “aile” ya da “kabile” şeklinde örgütlenmiş doğal bir topluluğun bir “önkoşul” olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu “doğal topluluk”, “ortaklaşa mülk edinilmesinin ve kullanılmasının” bir “önkoşulu” olarak görülmektedir. Tarihsel çözümlemedeki bu başlangıç noktası, Aristoteles’in politik çözümlemesinin başlangıç belirlenimleriyle, özellikle “hane” (*oikos*) tanımlamasından (1253b1) hareket eden sosyolojik kavrayış bakımından, belirgin bir koşutluk içindedir. Keza Marx, bu noktada argümantasyonunu desteklemek için bir dipnotla Aristoteles’in *Politika*’sına atıfta bulunmaktadır (Marx, 2013a, 350).

İnsanın göçebe yaşam biçiminden yerleşik yaşama geçişiyle birlikte, önceleri toprak, “topluluğun mülkü” olarak görülmüştür. Tek tek her birey, ancak topluluğun üyesi olarak kendisini mülk sahibi saymaktadır. Bu temel ilişki biçimine dayanan farklı tarihsel koşullarda ortaya çıkan birçok farklı üretim biçiminden söz etmek mümkündür. Örneğin Marx’ın “Asyatik” üretim tarzı olarak adlandırdığı üretim biçiminde, tüm küçük toplulukların üzerinde duran ve herkesi kapsayan bir “birlik”, “en yüksek mülk sahibi ya da tek mülk sahibi” olarak görülmektedir. “Birlik”, gerçek mülk sahibi ve ortak mülk sahibi olmanın önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda birey, “aslında mülksüzdür”. Birey, mülkiyetten yoksun olduğu kadar, üretimden doğan “artı ürün”ün de

sahibi değildir. Mülkiyet ve artı ürün, “bütünü kucaklayan birliğe” aittir (Marx, 2013a, s. 350-351).

Mülkiyet ilişkilerine tarihsel bir perspektifle yaklaşıldığında karşılaşılan bir diğer biçim, ilkel kabilelerin ya da ailelerin tarihsel olarak uğradıkları değişikliklerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu momentte Marx’a göre “topluluk”, yine bir önkoşul olarak görünmektedir. Fakat bu “topluluk”, bireylerin rastlantıyla ya da doğal bir tarzda bir araya gelmesiyle oluşmuş bir topluluk değildir. Bu topluluğu belirleyen temel unsur, “toprak sahiplerinin daha önce yaratmış bulunduğu yerleşim yeri (merkez) olan kenttir”. İşlenmiş tarlalar, kentin arazisi olarak görülmektedir. Burada ortak mülkiyet olarak görülebilecek olan “devlet mülkü”, kamu toprağı olmak bakımından özel mülkiyetten ayrılmaktadır. Bu anlamda bireyin mülkiyeti, “doğrudan komünal mülkiyet” değildir (Marx, 2013a, s. 352). Bu momentte topluluk, devlet olarak, “özgür ve eşit özel mülk sahiplerinin” birbirleriyle olan ilişkilerinin, dışa karşı birliklerinin güvencesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir bireyin topluluğun üyesi olması, onun toprak sahibi olması, özel mülke sahip olması anlamına gelmektedir. Fakat özel mülkiyet sahibi olarak varlığı, topluluğun varlığını sürdürmesine bağlıdır ve karşılıklı olarak, topluluğun varlığı da bu özel mülkiyet sahibi bireylerin varlığına bağlıdır (Marx, 2013a, s. 353). Marx’ın dikkat çektiği bir diğer unsur ise, bu toplumsallık biçiminde bireyin, “servet edinmeyi değil, kendi kendine yeterli olmayı”, topluluğun üyesi ve toprak sahibi olarak, kendini “yeniden üretmeyi” amaçlıyor oluşudur (Marx, 2013a, s. 354).

Marx’ın tespit ettiği, topluluğun kendine yeter üyeleri olarak, emekçi bireylerin bir başka mülkiyet biçimi, “Germenik” mülkiyet biçimidir. Bu biçimde topluluk üyesi, “Asyatik” biçimde olduğu gibi ne kolektif mülkiyetin ortağıdır ne de toprak, klasik antikite biçiminde olduğu gibi, topluluk tarafından işgal edilmiştir. Asyatik biçimde, çoğu durumda mülkiyet değil, “bireyin zilyetliği” söz konusudur ve gerçek anlamda mülk sahibi topluluk ya da “birlik”tir. Antikitede ise özel toprak mülkiyetiyle çelişen bir devlet mülkiyeti biçimi vardır ve özel mülkiyet, ancak devlet mülkiyeti aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu yüzden özel toprak sahibi, aynı zamanda bir kent yurttaşıdır. Germenik biçimde ise köylü, bir devletin yurttaşı değildir. Bu biçimin temelinde “bağımsız aile konutları” bulunmaktadır. Tek tek her ev, kendisi için bağımsız bir üretim merkezi oluşturan iktisadi bir bütünlük içermektedir. Topluluk, bu bağımsız konutların

ya da bireysel toprak sahiplerinin giriştikleri karşılıklı ilişkiler sayesinde varolmaktadır (Marx, 2013a, s. 358).

Marksist düşünce açısından, kapitalizme varıncaya dek üretim biçimlerinde köklü dönüşümler yaşanmış ve tarihsel olarak her bir momentteki dönüşümlerde, en önemli rolü “zor” oynamıştır. Tarihsel materyalist düşünce, “gerçek tarihte”, fetihlerin, boyunduruk altına almanın, öldürmelerin, köklü dönüşümlerin yaşanmasındaki en önemli etkenler olduklarını gözler önüne sermektedir (Marx, 2015a, s. 687). Marx’ın ifadesiyle, “mülksüzleştirmenin öyküsü, insanlık tarihine kandan ve ateşten harflerle yazılmıştır” (Marx, 2015a, s. 688). Tarihsellik zemininde, Marx’ın kendi zamanının üretim biçimi olan kapitalizmi çözümlemesindeki hareket noktası, kapitalist toplumun ekonomik yapısının feodal toplumun ekonomik yapısından doğmuş olduğunun ve feodalizmin çözülmesiyle kapitalist unsurların ortaya çıktığının tespit edilmesidir. “Kır üreticisinin, köylünün topraktan yoksun bırakılması”, bütün bu sürecin temelini oluşturmuştur (Marx, 2015a, s. 689). Bu zora dayalı mülksüzleştirme süreci farklı ülkelerde farklı sıralarla ve tarihsel dönemlerde gözlemlenmiş olmasına rağmen, esas itibarıyla yalnızca “kölelikteki bir biçim değişikliği” süreci olarak değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, feodal sömürü biçiminin kapitalist sömürüye dönüşmesi söz konusudur (Marx, 2015a, s. 688).

Kapitalist üretim tarzının temellerini atan bu köklü dönüşümler, 15. Yüzyılın sonlarıyla 16. Yüzyılın başlarında ilk belirtilerini göstermiştir. Krallık ve parlamentoya kararlı bir mücadeleye girişmiş olan feodal beyler, buldukları topraklardaki köylüleri kovarak ve ortak topraklara el koyarak, köylüleri proleterliğe sürüklemişlerdir (Marx, 2015a, s. 690). 17. Yüzyılda, ücretli tarım işçileri, ortak toprakların sahipleri arasında bulunurken, 18. Yüzyılın sonuna doğru, “tarım işçisinin ortak tarım toprağı ile ilişkisinin son izi” de yok olmuştur (Marx, 2015a, s. 694-695). Böylece bir tarafta emek güçlerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan insanlardan, diğer tarafta ise zora dayalı bir süreç sonunda birikmiş sermayeye sahip insanlardan oluşan bir toplum yapısına varılmış olur. Marx, *Kapital*’de, 15. Yüzyıl sonlarından itibaren feodalizmin kendi içindeki dönüşüm hareketlerini, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan “sömürgeciliğin” etkisini de dahil ederek, kapitalizmin “ilk birikiminin” oluşma sürecini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu anlamda Marx, insanlık tarihi boyunca karşılaşılan maddi yaşam koşullarındaki değişim sürecinin ilke ve yasalarını, belli bir tarihsel bütünlük çerçevesinde açığa çıkarma

çabası içinde görünmektedir. Bu çözümlemenin temelinde ise insanın toplumsal varlığını belirleyen maddi yaşam koşullarının tarihsel olarak değişimi bulunmaktadır. Bu değişim hareketinin kendisi ise “diyalektik” bir kavrayış bağlamında ele alınmaktadır. Her bir tarihsel momentteki üretim güçlerinin değişimine bağlı olarak, mevcut üretim biçimi ortadan kalkmakta ve mevcut biçimin yapısındaki “çelişkiler” yeni bir üretim biçiminin ortaya çıkmasının nedeni olmaktadır. Marksist düşüncenin politik ekonomi anlayışının temelinde de bu tarihsel diyalektik kavrayış yer almaktadır.

2.3. BÜTÜNLÜK OLARAK DİYALEKTİK MATERYALİZM

Bu noktaya kadar gösterilmeye çalışılan şey, Marksist düşüncenin herhangi bir toplumsal/politik yapıyı çözümleyebilmek için ihtiyaç duyduğu “bilimsel” aracın, materyalist bir zemin üzerinde yükseltilebilir tarihsellik anlayışı olduğudur. Bu yaklaşım, Marksist literatürde “tarihsel materyalizm” olarak adlandırılmıştır ve genellikle Marksist “bilim” anlayışının tarihe uygulanması olarak görülmüştür. Her ne kadar Marx ve Engels’in metinlerinde “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasına rastlanmasa da bu anlamda, “tarihin materyalist kavranışı” ifadesiyle sıklıkla karşılaşılır. Marksist düşünce, “diyalektik” kavramını alarak, bunu tarih alanına “bilimsel” bir tarzda uyguladığı iddiasında olsa da, insan, toplum ve doğaya ilişkin “bütünsel” bir kavrayış bakımından “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasının dışında bir kavramlaştırmaya, “diyalektik materyalizm” ifadesinin kapsamında yer alan bir bütünsellik vurgusuna da ihtiyaç duymuş, hatta bu kavramı “Marksizmin felsefesi” olarak adlandırabilmiştir. Bu bağlamda Marx ve Engels sonrası Marksist düşüncenin ileri gelen figürleri açısından, çoğunlukla Marksizm bir “dünya görüşü” olarak nitelendirilmiştir ve “diyalektik materyalizm”, bu dünya görüşüne ya da Marksizmin “felsefesine” karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.¹³

¹³ Bu kullanıma birkaç örnek vermek gerekirse, Lenin’e göre Marksist öğretisi, “bütünlüklü bir dünya görüşü sağlar” ve “Marksizmin felsefesi materyalizmdir” (Lenin, 2010, s. 62); Plekhanov’a göre, “Marksizm, bütüncül bir dünya görüşüdür”, “çağdaş materyalizmdir” (Plekhanov, 1976, s. 117); Karl Korsch’a göre, “diyalektik materyalizm biricik bilimsel dünya görüşüdür” (Korsch, 1991, s. 68); Henri Lefebvre’e göre, “dünya görüşü olarak tüm kapsamı içinde ele alınan Marksizm, diyalektik materyalizm adını alır” ve “Marksizm hem bir bilimdir hem de bir felsefe” (Lefebvre, 2018, s. 20) ve Stalin’le birlikte diyalektik materyalizm, “Marksist-Leninist partinin dünya görüşü” olarak anılır olmuştur (Stalin, 2015, s. 11).

“Tarihsel materyalizm” gibi, “diyalektik materyalizm” ifadesine de Marx ve Engels’in metinlerinde rastlanmaz. Bunun yerine Marx ve Engels, “materyalist diyalektik”ten, “diyalektiğin materyalist kavranışı”ndan ya da “diyalektiğin mistik kabuğundan sıyrılması”ndan bahsetmektedirler. Engels, “en iyi çalışma aracımız ve en etkili silahımız” diye andığı “materyalist diyalektik”in, kendilerinden bağımsız bir şekilde Joseph Dietzgen adlı bir Alman işçisi tarafından “yeniden bulunduğunu” yazar (Engels, 1992, s. 42-43). Engels, 6 Kasım 1868 tarihli mektubunda Marx’a, Dietzgen’in bir kitap metnini gönderdiğini, konunun sunulmasının, “kavramsal bir bütünlük olarak çok hoş ve hatta parlak” olduğunu, fakat terminolojisinin karmaşık olduğunu ve metinde sık yinelemelerin olduğunu yazar (Marx-Engels, 1995, s. 254). Marx ise, 7 Kasım 1868 tarihli cevabi mektubunda, Dietzgen’in metni konusunda Engels’e katıldığını yazar ve “kuşkusuz talihsizliği, Hegel’i incelememiş olması” ifadesini kullanır (Marx-Engels, 1995, s. 255). Marx ve Engels’in ifadelerinden, “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasına itiraz etmedikleri, hatta bu kavramın sarıh bir kavrayışına varılabilmesi için Hegel felsefesinden ayrılan asli unsurların göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündükleri sonucu çıkarılabilir.

Bu noktadan itibaren Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasını benimsemesinin temel nedeninin, Marksist düşünceyi “bütünlüklü” bir sistem olarak kurma amacı taşıdığı, “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının bir tür “tamamlama”, “bütünleme” hareketine karşılık geldiği ve “ontoloji” ve “politika” alanlarını birbirine bağladığı iddiası temellendirilecektir. Bu tür bir bütünsellik tasavvurunun ise, birinci bölümde gösterdiğimiz Aristotelesçi bütünlük temeline dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle “diyalektik” kavramının Marksist düşüncedeki karşılığının Hegelci olmaktan çok Aristotelesçi bir temel taşıdığı, ikinci olarak ise, özellikle Engels’in çalışmalarının, politik alanı ontolojik alana bağlama ve bütünlüğü kurmaya dönük bir çaba içerisinde olduğu ve bu bütünselliğin Aristotelesçi bir temele sahip olduğu gösterilecektir.

2.3.1. Diyalektik Materyalizm, Hegel ve Aristoteles

Materyalizm kavramının kökleri gibi, diyalektik kavramının kökleri de Sokrates öncesi filozoflara kadar geriye götürülebilmektedir. Yine Materyalizm kavramında olduğu gibi,

diyalektik de tarih boyunca farklı anlam içeriklerine sahip olacak şekilde değişmiş ve dönüşmüştür. “Diyalektik” sözcüğü, Yunancadaki “konuşmak”, “görüşmek”, “tartışmak” anlamındaki “*dialegein*”den türeyen “*dialektikē*”den gelmektedir. Bu sözcük önceleri, “tartışma sanatını, ileri sürülen bir kavramın ya da tezin kendi içinde çelişkili ve dolayısıyla yanlış olduğunu göstererek bu kavramı ya da tezi çürütme yöntemlerini ve ustalığını” belirtmekteydi (Hilav, 2020, s. 9). Bu anlam içeriğine rağmen, daha başlangıcından itibaren “diyalektik” kavramını kuran kavram bileşenlerinden bazıları, “çelişki”, “karşıtlık”, “tezat”, “değişim”, “ilişki”, “bütünlük” gibi alt kavramlar olmuşlardır ve “diyalektik”, düşünce tarihi boyunca birbirinden farklı, olumlu ya da olumsuz anlamlara işaret etmiş olsa da bu alt kavramlar “diyalektik” kavramında içerilmeyi sürdürmüşlerdir.

Bu bağlamda düşünce tarihinde geriye doğru gidildiğinde, “oluş”, “değişim”, “çatışma”, “bütün” gibi kavramların öne çıktığı Herakleitos’un felsefesinin, Marksist düşüncenin diyalektik anlayışının ilk felsefi temellerini oluşturduğunu söylemek mümkündür. “Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar” (Fragman 12), “savaş [*polemos*] herşeyin babası ve kralıdır” (Fragman 53), “karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar” (Fragman 8) (Herakleitos, 2009) gibi fragmanlar, Marksist diyalektiğin konusunu oluşturan temel meselelerin ilk öncülleri olarak görülebilir. Lenin’in Herakleitos’un bir fragmanını alıntılıyarak, “diyalektik maddecilik ilkelerinin çok iyi bir açıklaması” (Lenin, 1976, s. 294) şeklinde bir ifade kullanmasının sebebi de budur. Benzer tarzda, Marksist diyalektik anlayışı üzerinde en büyük etkiye sahip filozof olan Hegel de “Mantık’ıma almadığım Herakleitos’un hiçbir önermesi yoktur” (Hegel, 1955, s. 279) ifadesini kullanmıştır.

Marksist düşüncenin diyalektik anlayışına temel oluşturan Herakleitos’un felsefesinden farklı olarak, Antik dönem boyunca “diyalektik” kavramı, içindeki “çelişki”, “karşılıklı ilişki”, “bütünlük” gibi bileşenleri muhafaza etmesine rağmen, daha çok “retorik” ve “mantık” alanları içerisinde ve çoğunlukla olumsuz bir anlam içeriğine sahip olacak biçimde kullanılmıştır. Platon’da ise “diyalektik” olumlu bir anlam içeriğine sahip olsa da Marksist düşünceye temel teşkil eden Herakleitos’taki kavrayıştan farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. Platon’da “ruhun, kendisiyle yaptığı bir iç diyalog” olarak diyalektik, hakikati bütünlüğünde kavramanın yegâne yolu olarak görülmektedir. Platon’a göre, ayrımlar yaparak, hipotezler ortaya koyarak ve bu hipotezlerin sonuçlarının sadece

görünenlerin çerçevesinde kalmadan, ideaları da hesaba katarak ele alınması gerekir. Ayrımlara ve hipotezlere dayanan sonuçların ussal bir kavramayı hedef almasıyla, “diyalektik” akıl yürütmeye dayalı felsefi alıştırmayla, hakikate dair bütünlüklü bir bakışa varılır. Platon’a göre, sıradan insanlar böylesi bir faaliyeti gevezelik olarak görürler, fakat böylesi kapsamlı ve karmaşık bir yöntem dışında hakikate varılamayacağını bilmezler (*Parmenides*, 135d-137a).

Aristoteles’e göre ise, “diyalektiği bulan kişi” Elealı Zenon’dur (Laertios, 2007, s. 400). Aristoteles, Zenon’un temsil ettiği düşünce biçimini Sofistler’in düşünce biçiminden ayrı tuttuğu gibi, her iki düşünceyi de felsefeden ayırmaktadır. Aristoteles’e göre diyalektik, “sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir”, oysa “felsefe somut olarak onu üretir” (1004b25). Bu anlamda Aristoteles, sofist düşünceyi olduğu kadar, diyalektiği de felsefenin karşısında konumlandırmaktadır.

Aristoteles için diyalektik, öncelikle bir “tasım” biçimidir. *Topikler* kitabının ana meselelerinden biri, diyalektik akıl yürütme biçiminin ne olduğunun açıklanmasıdır. Aristoteles’e göre diyalektik, “herkesin ya da çoğunluğun ya da bilge kişilerin kabul ettiği” kanıların, öncüller olarak alındığı bir akıl yürütme biçimine karşılık gelmektedir ve sonuçları, doğruluk ve kesinlik bakımından “tanıtlayıcı” (*apodeiktik*) tasımdan farklıdır (100a25-101a4). *Retorik* kitabının başında, “retorik”in, “diyalektiğin karşılığı” olarak tanımlanmasında da (1354a1) görülebileceği gibi, “diyalektik”, Aristoteles’te dil ve mantık alanına dahil olan bir kavram olarak görülmektedir. Bu bağlam içinde Aristoteles’in “diyalektik” kavramı, Marksist diyalektiğe karşılık gelmemektedir. Fakat meseleye Marksist düşüncenin diyalektik kavramı çerçevesinde bakıldığında, “değişim”, “hareket”, “çelişki”, “olanak”, “gerçeklik”, “bütünlük” gibi kategorilerden hareketle oluşturulacak bir kavramlaştırmanın ise temellerini Hegel’den çok Aristoteles’te bulduğu görülecektir.

Bu perspektiften Marx’ın diyalektik yöntemine bakıldığında, Marx’ın açıkça kendini Hegelci diyalektiğin karşısında konumlandığı görülmektedir. Hatta Hans Heinz Holz, bu karşıtlığı Aristotelesçi kavramlarla ifade eder: “Aynı tür içindeki en büyük farklılık, yani *magiste diaphora*, ‘doğrudan karşıtlıktır’, yani *enantiosis*” (Holz, 2017, s. 206). Marx’ın ifadeleri, Holz’un yöntemsel olarak aynı türe ait yapılar arasındaki “doğrudan karşıtlık” tespitini doğrular niteliktedir:

“Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır.” (Marx, 2015a, s. 28)

Marx, kendi diyalektik yöntemini Hegel’in karşısında konumlandırırsa da, herkesin Hegel’e “ölmüş eşek” muamelesi yaptıkları bir zamanda, kendisini “bu büyük düşünürün öğrencisi” olarak ilan etmiş olduğunu ifade etmekten çekinmez. Her ne kadar diyalektik, Hegel’de “mistikleştirilmiş” ise de, Marx’a göre bu durum, “genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel’in ortaya koymuş olduğu gerçeğini” hiçbir şekilde gölgelememektedir (Marx, 2015a, s. 29).

Marx, hareketin, oluşun, değişimin temel ilkelerini ele alışında ve bütünü kavranmasında diyalektiği bir yöntem olarak kullanırken açıkça Hegelci bir tavır sergiler ve bunu ifade etmekten çekinmez. Fakat bu Hegelci tavır, belli Hegelci felsefi biçimlerden arındırılmayı bir önkoşul olarak içermektedir. Marx için, Hegel’in “mistik kabuğu”ndan sıyrılmak ve bu kabuğun içinde gizlenmiş çekirdeğe ulaşmak kaydıyla Hegelcilik kabul edilebilirdir. Marx, 27 Haziran 1870 tarihli Ludwig Kugelmann’a yazdığı mektupta, Hegelci yöntemi “eleştirel tarzda uyguladığını” ifade etmektedir (Marx-Engels, 1996, s. 18). Yine Engels’e yazılan, 14 Ocak 1858 tarihli bir başka mektubunda, yani *Grundrisse* olarak bilinen el yazmalarının kaleme alındığı tarihlerde, Hegel’in *Logik*’ine “yeniden göz attığımı” ve “eldeki materyali kullanma yöntemi konusunda” kendisine büyük ölçüde yardımcı olduğunu, zaman bulabilirse, “Hegel’in keşfettiği ama bir mistisizmle sarmaladığı yöntemde rasyonel olan nedir konusunu”, “sıradan insan zekasının anlayacağı biçimde” ortaya koymayı çok istediğini yazmaktadır (Marx-Engels, 1995, s. 113).

Görüldüğü gibi Marx, Hegelciliği olduğu gibi alıp kullanmamakta, “eleştirel bir tarzda” uygulamaktadır. “Eleştiri”, Marx’ın da Kantçı bir tarzda alıp kullandığı bir kavramdır ve bu anlamda belli bir sınırlamayı, kapsamını belirlemeyi, belli bazı unsurların dışarıda tutulmasını vurgulamaktadır. Bu “eleştirel tavır” bağlamındaki temel iddiamız ise, Hegelci diyalektiğin eleştirisiyle Hegel’den uzaklaştıran her adımın, Marksist düşüncüyü Aristoteles felsefesine bir adım daha yaklaştırdığıdır. Bu bağlamda Marksist düşünce, Hegelcilikten ayrıldığı noktalarda, Aristoteles felsefesinde temellenen düşünsel/felsefi bir temele yaklaşmaktadır. Bu kopma ve birleşme noktalarının ilki, diyalektik düşüncenin kendinden hareket ettiği kavramsal zemindir. Materyalizm-idealizm karşıtlığında görüldüğü gibi, Marksist düşünce, Hegelci idealizmden kendini uzaklaştırmakta ve

Aristotelesçi bir materyalist tavır sergilemektedir. Bu materyalist tavır, diyalektik söz konusu edildiğinde de aynı şekilde geçerliliğini korumaktadır. Hegel’de başlangıcın, “ide”nin içkin ve zorunlu hareketine dayandırılması, Marksist düşünceye göre, diyalektiğin mistik bir kılıfa dolanmaya başlaması anlamına gelmektedir. “İde”nin ya da düşünsel/zihinsel olanın önceliği, Hegel’in sisteminin özünü oluşturmaktadır ki bu “ideal” öncül, çekirdekte gizlenmiş olan diyalektiğe ulaşılmasının önündeki en büyük engeldir.

Tarihsellik anlayışı bakımından da söz konusu “mistik kılıf”ın bir benzerine rastlanır. Marksist düşünce için tarih, Hegel’in spekülâtif felsefesinde olduğu gibi “ide”nin kendini gerçekleştirme sürecinin bütünlüğü olarak değil, insanın somut faaliyetlerinin kaynaklık ettiği bir değişim ve dönüşüm sürecini ortaya koyan “bilimsel” bir araç olarak ele alınmaktadır. Böylece Marksist düşünce, Hegel’in tarih anlayışındaki “mistik” yanı da reddetmektedir. Marksist düşünce, her türlü düşünsel üretimin hareket noktasını oluşturan kavramsal zemini mistik öğelerden arındırma tavrı içindedir.

Bu hareket noktasını “mitik”/“mistik” öğelerden arındırma tavrı, birinci bölümde gösterildiği gibi Aristotelesçi felsefenin temel karakteristiklerinden biridir. Aristoteles, “*mythos*”un etkisine keskin bir itiraz yükseltmiş ve kendinden önceki felsefi geleneğin (özellikle “teologlar” ve “mitolojistler” olarak andığı düşünce biçimlerinin), felsefi bir akıl yürütme için olduğu kadar, etik/politik bir çözümleme yapabilmek için gerekli olan felsefi temele de sahip olmadıklarını, bu anlamda felsefeyi yarım/eksik bırakmış olduklarını ifade etmiştir.

Bu materyalist tavır, diyalektik kavramını belirleyen, “hareket”, “değişim”, “olanak”, “fiil” gibi temel bileşenlerin ele alınışında da Marksist düşünceyi Hegel’den uzaklaştırarak Aristoteles’e yakınlaştırır. Aristoteles, değişim ve dönüşümü kavrayabilmek için kendinden önceki metafizik gelenekten farklı olarak, “kuvve” (*dynamis*) kavramını öne çıkarmaktadır. Aristoteles’e göre, “bir şey değişebilir olduğundan ya da başka bir şey tarafından değiştirilebilir olduğu için kuvve sahibidir” (1046a20). Bu anlamda kuvve, “bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişim ilkesi” (Aristoteles, 2010, 1046a12) olduğu kadar, genel olarak “her türlü hareket ve sükûnetin” de ilkesidir (1049b5).

Kuvve halinde varolma tarzının karşısında ise, gerçekte var olma durumu, yani “bilfiil” (*energeia*) varlık olma tarzı bulunur. Kuvve ile karşıtlığında düşünüldüğünde “fiil”, “bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olana” göre durumudur (Aristoteles, 2010, 10148b1). Aristoteles, kuvve-fiil ilişkisi içerisinde, değişimin olduğu kadar dönüşümün de ilkesini ortaya koymaktadır. Fiil haline geçişin ilkesini kendinde taşıyan her varlık tarzı, yani “*dynamis*” olarak varolanlar, doğal olarak “*energeia*” (fiil) olarak varolacaklardır. Fakat bu fiili varoluşları, yine bir “*dynamis*” modalitesinde kendini ortaya koyabilmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Aristoteles’in bir kuvvenin fiile dönüşmesinde ara uğrakların var olabileceğine, hatta bu uğrakları göz ardı etmenin yanlış sonuçlar çıkarmaya yol açabileceğine ilişkin düşüncesidir. Örneğin, Aristoteles’e göre, “toprak bilkuvve insandır” ifadesi, sorunlu bir ifadedir. Hatta bu ifade yerine “meni olduğu zaman bilkuvve insandır” demenin dahi doğruluğu şüphelidir. Çünkü kuvveden fiile geçişteki birçok sıralı süreci göz ardı etmektedir. Aristoteles’e göre, “meni henüz bilkuvve insan değildir, çünkü onun bir başka varlığa [ana rahmine] bırakılması ve bir değişimden geçmesi gerekir” (Aristoteles, 2010, 1049a15). Bu anlamda Aristoteles, kuvve-fiil ilişkisi bağlamında “diyalektik” sürecin kavranabilmesi için, ara uğrakların da göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi Aristoteles, “diyalektik” kavramına içkin olan değişim ve dönüşüm ilkelerinin temel işleyişlerini açıklamaktadır. Fakat bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, diyalektiği belirleyen kuvve-fiil ilişkisi içinde, önceliğin ya da kendinden hareket edilen ana unsurun ne olduğudur. Bu öncelik bağlamında da Marksist düşünce Hegel’den koparak Aristoteles’e bağlanmaktadır. Hegel, kendi sistemi içerisinde hiçbir aşkın öğeye yer vermemektedir. Bunun anlamı, sistemin, içkinliğin zorunluluğuna dayanıyor oluşudur. Hegel’in sistemi, “akıl”, “ide”, “tin” gibi duysal olmayan soyut bir temelden, bu temelin kendinde taşıdığı olanağın zorunluluğundan hareket etmektedir. Bu anlamda Hegelci diyalektik, olanak halinde olanı, “kuvve”yi önceler, onu bir hareket noktası olarak ele alır ki idealist düşüncenin kendi işleyişi içinde doğal olan da budur. Marksist düşünce ise, materyalist bir zeminden hareket ettiği için, fiili olanı, somut durumu ve *praxis*’i öncelemektedir. Diyalektik, ancak fiili olanın öncelenmesi ve bir hareket noktası olarak alınması ölçüsünde Marksist düşüncede kendine yer bulabilmektedir. Bu bağlamda da Marksist düşünce yine Hegel’den koparak, Aristoteles’e bağlanır görünmektedir,

çünkü Aristoteles’e göre “fiilin kuvveden önce geldiği apaçıktır” (Aristoteles, 2010, 1051a3).

Aristoteles’te fiil, her zaman kuvveden önce gelir. Fiil, kuvveye üstündür ve kuvveden bahsedilebilmesinin önkoşulu fiilin kendisidir. Bu fiilin önceliği anlayışının izleri, “çelişki”, “zıtlık” gibi kavramlarca belirlenen “değişim” kavrayışında görülmektedir. Aristoteles, zıtlık ya da çelişkinin ontolojik olarak hareket ve değişimin koşulu olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles’e göre, “zıtları kabul etme gücü varlıklarda aynı zamanda mevcuttur”. Fakat şu temel ilke her zaman korunmak zorundadır: “Ancak zıtların kendileri aynı zamanda mevcut olmazlar ve fiillerin, örneğin hastalık ve sağlığın, aynı zamanda var olmaları da mümkün değildir” (Aristoteles, 2010, 1051a10). Çelişki ya da zıtlıklar, değişime kaynaklık etmektedirler, fakat bu şeylerin fiili varoluşlarından değil, bilkuvve varlıklarından dolaydır. Bu bağlamda Aristoteles’e göre, çelişkilerden bahsedebilmek için ya da çelişkilerin bir hareket ya da değişim meydana getirebilmesi için dahi öncelikle fiili olana ihtiyaç vardır. Hareket ya da değişimin nedeni, doğal olarak bir faili gerektirmektedir. Her değişim ya da hareket, bir failin hareket ettirmesi ya da değişime zorlamasıdır. Bu anlamda Aristoteles, değişimin başlangıcını hiçbir şekilde bir kuvveye ya da düşünsel/zihinsel olana dayandırmamaktadır. Değişim için kuvve gereklidir fakat esas olan fiildir. Hegel’in *Mantık*’ında yer alan tüm diyalektik işleyişin aksine, Aristotelesçi bir “diyalektik”, fiilin ve failin “gerçekliğine” ya da başka bir ifadeyle “edimselliğine” dayanmaktadır. Marksist düşüncenin, Alman idealizminden çekip çıkardığını iddia ettiği diyalektiğin özünde de bu fiilin kuvve karşısındaki önceliği düşüncesi yer almaktadır ki bu, başlı başına diyalektiğe ilişkin en Aristotelesçi temellerden biridir.

Diyalektiğe “değişim” (*metabolē*) kavramı düzleminden, “hareket”ten (*kinēsis*) ayrı olarak, “oluş” (*genēsis*) penceresinden bakıldığında da Aristoteles’te fiili olanın öncelendiğini ve materyalist olarak tanımlanabilecek bir tavır sergilendiğini söylemek mümkündür. Aristoteles’te “oluş” da hiçbir biçimde kendine içkin bir gücün gerçekleşmesi değildir. Hegel’in aksine, bir şeyin meydana gelmesi, bir şey olması, ancak bir başka şey vasıtasıyla. Bir meydana gelen şey, oluşan şey, bir başka şeyin varlığına muhtaçtır. Bu anlamda Aristoteles, Platoncu “idea” kavramlaştırmasına da karşı çıkmaktadır. Aristoteles’e göre, “duyusal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev” den bahsetmek yanlıştır (Aristoteles, 2010, 1033b20) ve bu bağlamda idealar,

“kendinde tözler olamazlar” (1033b29). Bu anlamda “hareket”i olduğu kadar “oluş”u da belirleyen değişim ilkesi, düşünsel (*noēton*) bir zeminden, duyusal (*horaton*) bir zemine taşınmaktadır ki bu yaklaşım, Platoncu idealizmin olduğu kadar, Hegelci idealizmin de karşısında yer alan materyalist bir tavır olarak görülebilir.

Marksist düşüncenin Hegel’in diyalektik anlayışına yönelik “eleştirel” tavrının bir başka boyutu ise, Hegel’in felsefesine içkin olan teleolojik unsurun, zorunlu olarak sistemi bir “kapanma”ya götürmesi ya da “mutlak” bir sona vardiıyor olmasıdır. Hegel, “ide”nin kendini gerçekleştirme sürecini, sistemin ayakta tutulması adına, her zaman “kendinde ve kendi için” bir momentin “mutlak”lığına vardiirmektedir. Bu kapanış hareketi (başlangıcın ve sonun birliği), politik bir perspektifte mevcut olanın da “mutlak”laştırılmasına varmaktadır ki, Marksist düşünce açısından diyalektik, bu anlamda bir “son”a hiçbir zaman ulaşmamakta, bilakis mevcut olanı da değiştirmekte, dönüştürmekte, devirmektedir. Marksist düşüncede metafizik dahi, “başkalaşım hakkında düşünme” olarak kavrandığı takdirde, Holz’un ifadesiyle, “insanoğlunun dünyadaki etkinliğinin ve onun nesnel sürecini belirleyen, yani kelimenin gerçek anlamında devrimin teorisi” olarak görülebilmektedir (Holz, 2017, s. 100). Bu anlamda “gerçek devrim”, “mevcut gerçekliğin yadsındığı etkinlikten” başka bir şey değildir (Holz, 2017, s. 102). Marksist düşüncenin Hegelci teleolojiden koptuğu bu noktada, teleolojik yaklaşım, insanın somut faaliyetlerinin sonucu olarak değişen ve dönüşen toplumsal ilişkiler içerisinde farklı bir anlam içeriğinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda teleolojik olarak tarih, “(Aristotelesçi anlamda) kendini gerçekleştirme, geliştirme ve bir toplumda yaşamanın telosuyla yüklü bir şey” (Tabak, 2020, s. 81) olarak anlaşılmaktadır. Marksist düşünce, Hegelci teleolojinin eskatolojik bakışından kendini arındırdığında, politik “*telos*”, Aristoteles’teki gibi insanın kendini gerçekleştirme olanaklarının koşullarının sağlanmasına ve bu anlamda Hegelci biçiminden kopmuş bir toplumsal özgürlük kavrayışına varmaktadır. Teleolojik yaklaşım bağlamında Marksist düşünce, dördüncü bölümde detaylı olarak ele aldığımız, insanın toplumsal varlığından hareketle, “emek”, “boş zaman”, “özgürlük” gibi kavramların belirleyici olduğu, Aristotelesçi bir “kendini gerçekleştirme” düşüncesini felsefi temel olarak kabul eder görünmektedir.

Marksist düşüncenin Hegel’den bu kopuşunun bir başka yansıması ise, kendini “olması gereken” ile “olan” arasındaki çatışkıda göstermektedir. Hegel’in spekülâtif felsefesi, “olması gereken”le ilgilenmeyi, adeta felsefeye yakıştıramamaktadır. Zaten Hegel’e göre,

dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmeye ilişkin olarak felsefe, “böyle bir işlevi yerine getirmek için her zaman çok geç kalmaktadır”. Felsefe ancak, gerçekliğin kendi oluşum sürecinin sonunda ve tamamlanmış olduğu durumda ortaya çıkmaktadır: “Minerva’nın baykuşu bastıran alacakaranlıkta uçuşuna başlamaktadır” (Hegel, 2003, s. 23). Politika bağlamında da Hegel’e göre felsefe, “olması gereken”le ilgilenmemekte, kendiliğinde “ussal olan”ı kavramaya çalışmaktadır, çünkü felsefenin görevi neliği kavramaktır (Hegel, 2003, s. 21). Böylece Hegel’de dünya, “olması gerektiği gibi” (Hegel, 2014b, s. 84) karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda “Hegel, ‘olması gereken’in ‘olan’ karşısındaki her türden önceliğini reddetmektedir” (Lukacs, 2018, s. 41). Hâlbuki Marksist düşüncenin felsefi önceliği “değiştirmek” olmuştur. “Olan”ın tarihsel ve diyalektik çözümlemesi, mevcut durumun olumsuzlanmasına ve “olması gereken”in, insanın “kendini gerçekleştirme” perspektifi bakımından tasarlanmasına varmaktadır. Üçüncü bölümün temel meselesini oluşturan, “olması gerekenin olması gerektiği yerde olması” tanımlamasını yüklenen bir “adalet” anlayışı, Marksist düşüncenin toplumsal/politik kavrayışını temellendiren en önemli Aristotelesçi kavrayışlardan biridir. Özellikle Aristoteles’in iktisadi temelli toplum çözümlemesinden hareket eden Marksist düşüncenin politika anlayışı, toplumsal sınıfların ve bunlar arasındaki uzlaşmaz çatışmaların varlığını temele yerleştirmekte ve Aristoteles’te olduğu gibi, “olması gereken”e yönelik politik bir tasavvur geliştirmektedir.

2.3.2. Hegel Dolayımından Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri

Diyalektik bağlamında Marksist düşüncenin “eleştirel” tavrı, Hegel’den ayrıştığı noktalarda Aristoteles felsefesinde kaynağını bulan düşünsel bir zemine varıyor olmasına rağmen, Marksist düşünce, bazı felsefi yöntem ve biçimlerin işletilmesinde, doğrudan Hegel felsefesinin kavram ve içeriklerini alıp kullanmaktadır. Fakat özellikle diyalektik kavramı bağlamında, Marx’ın kendisini Hegel’in öğrencisi olarak ilan ettiği bazı felsefi unsurların ele alınışında, “Hegel dolayımından” da olsa yine belli Aristotelesçi temellere dayanıldığını söylemek mümkündür.

Hegel ile Aristoteles felsefeleri arasındaki bağlantılara ilişkin geniş bir külliyat olmasına rağmen, Marksist düşünce ile bağlantısında meseleyi sınırlandırmak adına, Nicolai Hartmann ve Alfredo Ferrarin’in, Hegel ile Aristoteles ilişkisini ele aldıkları metinlerle

sınırlı kalmak, söz konusu iddiayı temellendirmek için yeterli olacaktır kanaatindeyiz. Ayrıca bu bağlamda Hegel'in kendi metinlerinin, özellikle Aristoteles üzerine kaleme alınmış olan metinlerin incelenmesi de, Hegel'in Aristoteles üzerine sıkı bir çalışma yürütmüş olduğunu ve Aristoteles'in Hegel üzerindeki derin etkilerini açığa çıkaracaktır.

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde Aristoteles için, “tüm bilimsel dehalar içindeki en zengin ve en derin olanlardan biri” ifadelerini kullanmakta ve “onun gibi biri sonraki zamanlarda bile ortaya çıkmamıştır” diye yazmaktadır (Hegel, 1894, s. 117). *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nin sonu ise doğrudan Aristoteles'in *Metafizik*'inden yapılan bir alıntıyla (1072b18-30) bitmektedir ve alıntının ne çevirisine yer verilmekte ne de herhangi bir açıklamada bulunmaktadır. Nicolai Hartmann'a göre, Hegel bu felsefi jestiyle şunu söylemek istiyor gibidir: “İnsan tını kavramsal simgelerde bir daha bunun bir benzerini düşünmedi ve o bunu, ikinci kez, başka ya da üstelik daha iyi bir şekilde düşünmenin umudunu da beslememelidir” (Hartmann, 2021, s. 48).

Hartmann'a göre Hegel, kendini bir “Aristotelesçi” olarak duyumsamaktadır ve Aristoteles'in hatalı ve noksan anlaşılmasının ötesinde onu yeniden tanımış ve “tamamlamıştır” (Hartmann, 2021, s. 48). Bu düşünsel tavır diyalektik kavramı için de geçerlidir. Bu bağlamda Marksist düşünce üzerinde derin etkide bulunmuş olan Hegelci diyalektik anlayışının da Aristotelesçi temellerini bulmak mümkündür. Hartmann, Aristoteles'te “*aporia*” kavramının yöntemsel olarak merkezi bir konumda olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, “Aristoteles'te açmazların araştırılması, aydınlatılması ana yöntemdir” (Hartmann, 2021, s. 54). Hartmann, Aristoteles'in felsefi meseleleri ele alırken özellikle üzerinde durduğu, “madde ile *eidos*”, “*dynamis* ile *energeia*” açmazlarını ya da “*apeiron*”, “*symbēbēkos*” gibi kavramların içerdiği açmazları, yöntemsel olarak merkezi konumda bulunun “*aporia*”nın örnekleri olarak vermektedir. Aristoteles'in “*aporia*”yı temele alan yöntemi, kanılara, dogmalara karşıt olarak “çelişkilere” yönelmektedir. Hartmann'a göre, Aristotelesçi yöntemde karşılaşılan problemler, insanların görüşleriyle, kanılarıyla türettikleri şeyler değildir. Aksine biz bu problemleri, “dünyanın önümüze koyduğu, hiçbir biçimde zorunlu olarak çözülebilir olmayan, inkâr edilemeyen sorunlar” olarak bulmaktayızdır (Hartmann, 2021, s. 55). Bu yöntemde sonuçlara yönelik bir spekülasyon söz konusu değildir, tüm sonuçlar olduğu gibi tanınmaktadır. Bu anlamda Aristotelesçi “*aporetik*” yöntem, Hegelci diyalektiğe aykırıdır. Fakat “iç çelişkilerin keşfedilmesi” anlamında durum farklılaşmaktadır. Bu

bağlamda felsefi temel sorunlar, “antitezlerle kurulmuş içeriklerini” ele vermeye başlamaktadırlar. Örneğin “madde”, “gerçekte var olmayan ama yine de var olan, idrak edilebilir ama mutlak olarak aynı zamanda idrak edilemez; nötr ve belirlenimsiz, buna karşın ayrımlaştırılan, tüm bireyselliği belirleyen ilkedir”. Ya da hareket çözümlemesinde olduğu gibi, “hareket”, ne *dynamis* ne de *energeia* modalitesindedir: “Olanak değildir, çünkü tersine edimseldir, gerçekleşmiş, tamamlanmış değildir, çünkü tamamlanmamış, ilerleyen bir süreçtir” (Hartmann, 2021, s. 56).

Hartmann’a göre, bu örneklerden ortaya çıkan sonuç şudur: “Aristoteles, antinomiye nesnenin özünde ortadan kaldırmadan” tanımaktadır (Hartmann, 2021, s. 59). Bu anlamda bu yöntem, “diyalektik”ten başka bir terimle adlandırılabilir değildir. Bu yöntemsel felsefi tarzın, Aristoteles’in metafizik anlayışının merkezinde yer aldığı göz önünde bulundurulursa, Aristoteles’in bir “diyalektikçi” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır:

“*Aporetik* tarafından geliştirilen antinomilerin çözülemez olduğunu söylemekle onların yalnızca diyalektik olarak çözülebilir olduğunu söylemek arasında bir ayrım yoktur. Diyalektik çözümler çelişkinin gerçek olgu durumunda tanınmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda Aristoteles’in temelde diyalektikçi olduğu söylenebilir.” (Hartmann, 2021, s. 59)

Hartmann’ın Hegel ile Aristoteles bağlantısını ele aldığı bir diğer alan ise “mantık-ontoloji” ilişkisidir. Hartmann’a göre Aristoteles, bilim olarak mantığın yaratıcısı olduğu kadar, “ontoloji”nin de yaratıcısıdır ve daha en başında mantık, ontolojik olarak kurulmuştur (Hartmann, 2021, s. 68). Felsefenin biçimsel nedeni olarak “dil”i ele aldığımız birinci bölümde de gösterildiği gibi, Aristoteles’te “dil” ve özel olarak “mantık” alanı, ontolojiden hareket eden ve politik alana doğru uzanım sergileyen bir kavrayış ortaya koymaktadır. Bu anlamda Hartmann’ın da ifade ettiği gibi, Aristoteles’in mantığı “en başından ontolojiktir”. Hartmann, bu iddiasını temellendirirken, mantık yasalarının dolaysızca varlık yasaları olduğu, onun en yüksek ilkesinin de “çelişmezlik ilkesi” olduğu argümanlarına dayanmaktadır. Ona göre Aristoteles’te her evetleyici yargı, edimsel bir uygun düşmeye/bulunmaya (*hyparkhein*), her değilleyici yargı ise eşit ölçüde edimsel bir uygun düşmemeye karşılık gelmektedir (Hartmann, 2021, s. 69).

Hartmann’a göre mantık-ontoloji ilişkisinin en iyi izlenebileceği yerlerden biri tasımın kendisidir. Tasımda esas olan “sonuç çıkarma” değil, “varlıktaki bir bağlantının, ontolojik bir bağımlılık ve zorunluluğun izlenmesidir. Sentez varlığa ilişkin bir sentezdir”

(Hartmann, 2021, s. 70). Bu anlamda Hegel'in "mantık" teriminin vurguladığı ontolojik içeriğin temellerini Aristoteles'te bulmak mümkündür. Diyalektik bağlamında düşünüldüğünde de Aristoteles'in "mantık" yoluyla işlettiği süreçlerin yani belli bir "antitez" ortaya koyma ve bundan daha yüksek bir aşamaya geçerek belli bir anlamda "sentez"e varma yönteminin, temelinde varlığın kendisine ve varlığa ilişkin zorunlu ilişkilere dayandırıldığını söylemek mümkündür. Aristotelesçi bu felsefi tarzın ise, Hegel'in "mantık" olarak adlandırdığı, bütünlüğü ortaya koyan diyalektik süreç anlayışının da felsefi temellerini barındırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Aristoteles'te "mantık" alanının, "biçimsel neden" bağlamında ontolojik bir başlangıçtan hareketle politik alana uzanmasında olduğu gibi, Hegelci "mantık" ya da "diyalektik" de varlık ile hiçliğin birliğinden hareket ederek, yani ontolojik bir başlangıç sergileyerek, "ide"yi "tin"in alanına, yani insanın toplumsal ilişkilerinin belirleyici olduğu "politik" alana doğru taşımaktadır. Bu anlamda Marksist düşüncenin, Aristotelesçi bütünlük olarak diyalektik kavramlaştırmasını, "Hegel dolayımından" kendi felsefi kavrayışına dâhil ettiği söylenebilir. Şu temel ayırım ise sürekli olarak muhafaza edilmektedir: Diyalektik, Hegelci bir tarzda, başlangıç ve sonun birliği olarak, belli bir kapanışa hiçbir zaman vardırılmamaktadır.

Hegel'in kendisini Aristotelesçi olarak gördüğü iddia ediliyorsa, bunun en önemli sebebi, Hegel'in Aristoteles'in felsefesini "spekülatif" bulması olmalıdır. Hegel'e göre, Aristoteles'in "yöntemleri sistematik olmamasına rağmen, kimse ondan daha kapsamlı ve spekülatif değildir" (Hegel, 1894, s. 117). Özellikle *Metafizik*'te ortaya koyulan düşünce biçimi, Hegel'e göre tamamen spekülatiftir. Hegel'in Aristoteles'in "*noēsis noēseōs*" kavramlaştırmasını temele aldığı yorumu bakımından, Aristoteles'te her şey düşünce içinde ele alınmakta ve her şey düşünceye dönüştürülmektedir. Aynı zamanda bir "*ousia*" araştırması olan *Metafizik*'teki Aristotelesçi felsefi yöntem, Hegel'in "idealist" yorumu bakımından "Kavram"ın kendisini esas almaktadır: "Doğada, bu özgürlük içinde Kavram, düşünce olarak var olmamasına rağmen ete kemiğe bürünmüştür ve aynı zamanda bir ruha sahiptir ki bu onun kavramıdır. Aristoteles şeylerin kendinde ve kendi için ne olduklarını bilmektedir ve bu onların *ousia*'sıdır" (Hegel'den Akt. Ferrarin, 2001, s. 132-133).

Hegel, Marx gibi, Aristoteles'ten övgü dolu ifadelerle söz etmektedir. Hegel *Mantık Bilimi*'nde, Aristoteles hakkında, “kavrayışının keskinliği aşılamamıştır” (Hegel, 2010, s. 165) ya da “dehasının gücü karşısında en yüksek hayranlıkla dolu olunması gereken bir kişi” (Hegel, 2010, s. 525) gibi, kendisine olan saygı ve hayranlığını ifade eden sözlere yer vermektedir. Hegel'in hayranlığı, çeşitli yerlerde de ifade ettiği gibi, Aristoteles felsefesinin, kendi felsefesi gibi spekülatif bir biçime sahip olduğunu iddia etmesinden ve Aristoteles'in bu spekülatif felsefi tavrı, keskin bir kavrayışla ve derinlikli bir biçimde ortaya koymuş olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Hegel bu çerçevede Aristoteles'i her ne kadar “idealist” bir zemine taşımaya gayret etse de Aristoteles felsefesinin “sistematik” bir yapı oluşturmadığını ve bunun Aristoteles'teki en büyük eksiklik olduğunu düşünmektedir. Hegel için Aristoteles'in *Metafizik*'i, “tanrının kendi kendini düşünen düşüncesi olarak spekülatif ideanın gösterilmesidir”. Fakat Aristoteles'in, bu spekülatif düşüncenin “soyluluğunu ve üstünlüğünü” ortaya koyarken, bunu, “bütünün hakikati” olarak ortaya koymuyor oluşu, Hegel'e göre sistematik düşüncenin eksikliğini göstermektedir (Ferrarin, 2001, s. 83).

Fakat bize göre, Aristoteles'te “bütün”ün ele alınışı ya da “bütünün hakikati”nin ortaya konulması, Hegel'in Aristoteles'i zorladığı “idealist” ve “spekülatif” bir kavrayışta değil, Aristoteles'in ısrarla üzerinde durduğu ve bilmenin koşulunu oluşturduğunu ifade ettiği, “nedenlerin bütünlüğü” anlayışında aranmalıdır. Aristoteles, “nedenler” bağlamında belli bir bütünlük anlayışına sahiptir ve bu bütünlüğün temel karakteristiği, birinci bölümde ortaya konduğu gibi ontolojiden politikaya doğru olan uzanımın sergilenmesidir.

Yine de diyalektik kavramıyla sınırlı kalarak Hegel'in felsefesine bakıldığında, bütünlüğü ortaya koyacak sürecin iki asli unsuruyla karşılaşılmaktadır. Aristoteles metafiziğinin de iki asli kavramlaştırması olan “kuvve” ve “fiil”in, Hegel'in ontolojisini de belirleyen iki temel kavram olarak sistemde yer aldığı ve Hegel'in kendi terminolojisiyle bu kavramların, “*Möglichkeit*” ve “*Wirklichkeit*” olarak, Aristotelesçi “*dynamis*” ve “*energeia*”ya karşılık gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Bu kavram çerçevesi içinde, Hegel'in diyalektik anlayışında “kavram”ın, “akıl”ın, “ide”nin ya da “tin”in gelişimi, içkin bir zorunluluktan hareket ediyor olmasına rağmen, her zaman öncelikle belli bir soyutluğa ya da “kendinde” oluşa varmaktadır. Fakat bu “kendinde” oluş, kendini ortaya koyar koymaz bir tür “yabancılaşma”ya uğramakta,

kendi soyutluğundan uzaklaşmakta ve kendini “kendi dışında” bulmaktadır. Bu anlamda “kendinde” varoluş, her zaman değişimin ve gelişimin “olanağını” kendinde taşıyan, içkin bir güç olarak görülmektedir. Aristoteles’te olduğu gibi, değişime imkân veren şey, olanaklılığın kendisidir ya da Aristotelesçi terminolojiyle “bilkuvve” varoluş, Hegelci terminolojiyle ise “kendinde” oluşturu.

Hegel’de bu olanak, kendini ortaya koymasıyla birlikte kendine yabancılaşarak ya da kendi dışına çıkararak yeni bir varoluşa kavuşmakta, “antitez” anlamında yeni bir karşı koyuşla karşılaşmaktadır. Fakat Hegelci diyalektik bakımından bu “kendi-dışında” oluş, henüz kendi soyutluğunu aşamamış ve mutlak bir varoluşa kavuşmamış bir moment olarak görülmektedir. Kendinde oluşun edimsel bir gerçeklik (*Wirklichkeit*) kazanması ya da “kendini gerçekleştirme” için, her iki momenti kendinde taşıyan, aynı zamanda bunları kapsayarak aşan (*Aufhebung*) bir momente ihtiyaç duyulmaktadır. “Kuvve”nin “fiil” olarak kendini bulduğu bu momente Hegel, “kendi-için” oluş demektedir. Görüldüğü gibi diyalektik olarak gelişim, “kendinde” olanın “kendi-için” oluş olarak kendini koyduğu bir süreç olarak düşünülmektedir ve bu perspektif, Aristotelesçi “*dynamis-energeia*” ilişkisinde temelini bulan felsefi bir düşünüş biçiminin yansımasıdır. Hegel, bu Aristotelesçi temeli kendisi de açıkça ifade eder gözükmektedir:

“Gelişmenin ne olduğunu kavrayabilmek için, iki farklı aşama denebilecek şeyin birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Birincisi benim kendinde-olma (*potentia, dynamis*) dediğim, kapasite, güç olarak bilinen şey; ikincisi ise kendi-için-olma, edimsellik (*actus, energeia*).” (Hegel’den Akt. Ferrarin, 2001, s. 133)

Diyalektik kavramlaştırmasına bu bağlam içinde yaklaşıldığında, Marksist düşüncenin “eleştirel” bir tarzda da olsa kendi felsefi üretimi içerisine dâhil ettiği bu Hegelci unsurların, aslında daha da eski bir kaynağa sahip olduğu, temellerini Aristoteles felsefesinde buldukları görülmektedir. Bu anlamda, Marksist düşüncedeki diyalektik bağlamında bu felsefi unsurların, “Hegel dolayımından” Aristotelesçi temellere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.3. Aristotelesçi Bütünlük Olarak Diyalektik Materyalizm

Marksist düşüncenin tarihsel materyalizm anlayışı, insanın toplumsal varlığının tarih boyunca üretim ilişkilerine bağlı olarak gösterdiği değişimi ve dönüşümü, belli bir diyalektik süreç düşüncesi içerisinde ve zihinsel/düşünsel olmayan maddi bir başlangıç

zemininden hareketle ele almaktadır. Tarihsel materyalizm kavramlaştırmasının “Marksizmin bilimi” olarak anılmış olmasının sebebi ise, Marksist düşüncenin, iktisadi ya da politik çözümlerinde bu maddi temelden, yani somut ilişkilerden hareketle, değişimin ve dönüşümün “yasa”larını ortaya koyma iddiasıdır. Tarihsel materyalizm, hem “materyalizm” kavramının, hem de insanın toplumsal varlığının tarihsellik bağlamında hareket yasalarını ele alışı bakımından “diyalektik” kavramının, tüm kavram bileşenlerini içeren ve bu yönüyle geniş bir çözümlene alanında yol almaya imkân veren bir kavramlaştırma olarak görünmektedir. Buna rağmen Marksist düşünce, hem “diyalektik” hem de “materyalizm” kavramlarını içermesine rağmen, “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasının “bilimsel” gücüyle yetinmemiş ya da “tarihsel materyalizm” anlayışının kapsayıcılığını yeterli görmemiş ve “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının “felsefi” bütünlük vurgusuna ihtiyaç duymuştur.

Bu bütünsellik anlayışı bakımından Marksist düşüncenin, dışarıda bırakıldığını ya da eksik/yetersiz bırakıldığını düşündüğü alan, “doğa” ya da doğayla bağlantısında “varlık” alanı olmuştur. Marx ve Engels, kendi felsefi üretimlerinde, kuramsal bir bütünlük bakımından bazı alanların eksik bırakılmış olduğunun bilincinde olarak, “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasını (bu adlandırma altında olmasa da) benimsemişler ve bu alan içinde yer alacak teorik üretilere yönelmişlerdir. Her ne kadar Marx’ın ömrü, çok geniş bir alana yayılan bilimsel ve felsefi araştırmalarını derleyerek, böylesi bir bütünsellik anlayışının gereği olan teorik üretimi ortaya koymak için yeterli olmamış olsa da, sağlığında bu alana ilişkin özel ilgisinin farkında olduğu Engels’i desteklemiş ve hatta teşvik etmiştir. Marx, 1877 yılında kaleme aldığı bir mektubunda, Moritz Traube adlı bir Alman fizyoloğun, “yapay hücre üretme konusunda başarı elde ettiğini” ve Traube’nin kendisine çeşitli yayın başlıklarını yollayacağına söz verdiğini yazar. Bu doğa bilimsel çalışmaların Marx için önemini ise şu satırlarda buluruz: “Bu, doğa-felsefi bir çalışma yürüten ve Traube’nin kaydettiği ilerlemelere şu ana kadar olduğundan daha çok ağırlık vermek isteyen arkadaşım Engels için çok büyük önem taşıyor” (Marx’tan Akt. Kangal, 2021, s. 89). Bu satırları ve Marx’ın, Engels’in *Anti-Dühring* kitabını baştan sona okuduğunu ve bir bölümünü de kendisinin kaleme almış olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Marx’ın Engels’in bu alandaki çalışmalarına teorik katkı sağlamış ve Engels’in çalışmalarını desteklemiş olduğu sonucuna ulaşmamız kaçınılmaz olmaktadır.

Marx'ın kendisi de doğa alanındaki bilimsel çalışmalara ilgi duymuş, matematik çalışmalarının yanı sıra fizik ve astronomi gibi alanlarda yapılan çalışmalarını inceleyerek geniş notlar almıştır. Diyalektik bağlamında ise, bazı Marksist çevreler tarafından, Marx ve Engels arasındaki düşünsel bir ayrılık olduğu ve Marx'ın Engels'ten farklı olarak, diyalektiği doğaya uygulamadığı iddiası dile getirilmiştir. Bu iddianın yanlışlanmasına ilişkin en belirgin örneklerden biri ise, Marx'ın, *Kapital*'de metaların başkalaşmasını incelediği bölümde bulunabilir. İlgili pasajda Marx, doğadaki “eliptik” hareketin varlığını, doğadaki çelişkiye dayanan diyalektiğin uygulaması olarak ele almaktadır. Marx'a göre, “bir cismin devamlı olarak bir diğer cisme doğru düşmesi ve yine devamlı olarak ondan uzaklaşması bir çelişkidir. Elips, bu çelişkinin hem gerçekleşmesine hem çözümlenmesine olanak sağlayan hareket biçimlerinden biridir” (Marx, 2015a, s. 111). Bu bağlamda Marx'ın eliptik hareket gibi diğer başka fiziksel olguları da ele alış biçiminden, “doğada gerçekten de çelişkiler ve karşıtlıklar bulunduğu, dolayısıyla da doğanın diyalektiğini kabul ettiği” sonucunu çıkarmak mümkündür (Weston, 2021, s. 211).

Engels, 21 Eylül 1890 tarihli Joseph Bloch'a yazdığı bir mektupta ise şu ifadelerle yer vermektedir:

“Gençlerin zaman zaman ekonomik yana gerektiğinden daha çok ağırlık vermelerinden Marx'la benim de kısmen sorumlu tutulmamız gerekir. Hasımlarımız karşısında, onların yadsıdıkları ana ilkeyi vurgulamamız gerekiyordu ve etkileşime katılan öbür etkenleri onlara uygun ölçüde vurgulayacak ne zaman, ne yer, ne de fırsat bulabildik.” (Marx-Engels, 1996, s. 238)

Engels'in bu mektupta dile getirdiklerini, Marksist düşüncenin “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasının, bir tür “iktisadi determinizm”e dönüştürülmesinden duyulan endişenin ifadesi olarak görmek mümkündür. Engels, asli unsurun politik “altyapı”yı oluşturan ekonomik yapı olduğunu ve bu alana “ağırlık verildiğini” ifade etmesinin yanı sıra, “etkileşime katılan” birçok alanın yeterince üzerinde durulamamış olduğunu da kabul etmektedir. Kuramsal bütünlük bağlamında ise, Marksist düşüncenin daha sonraları sadece iktisadi/politik alanla sınırlı kaldığına ilişkin eleştirileri bertaraf etmenin bir yolu olarak ve yöntemsal olarak benimsenen temel ilkenin “diyalektik” olmasından hareket ederek, “etkileşime dâhil” edilmesi gereken diğer alanların da teorik bütünlüğe katılmasıyla, yani “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının geliştirilmesiyle, bir “tamamlama” ya da “bütünleme” girişiminin, özellikle Engels'ten itibaren Marksist düşüncenin temel felsefi çabalarından biri olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Marksist düşüncenin bütünsellik anlayışı, birbirlerinden yalıtık alanların birbirine eklemlenmesiyle oluşturulan bir bütünü ifade etmemektedir. Bütün içindeki tüm öğeler, “etkileşime dâhil” olarak, yani birbirleriyle ilişkileri bağlamında bir bütün oluşturmaktadır. Marksist düşüncenin Hegel dolayısıyla Aristoteles’ten aldığı diyalektik anlayışın temel karakteristiklerinden biri, Bertell Ollman’ın “içsel ilişkiler felsefesi” olarak adlandırdığı bir anlayışa dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkiler, bu parçaların kendisinde de ifade edilmektedir. “Her bir parça, bütünü oluşturan diğer parçalarla olan ilişkilerini de bünyesinde taşımaktadır” (Ollman, 2015b, s. 65). Bu anlamda “bütün”, parçalar arasındaki karşılıklı ilişkilerin bütünlüğü olarak görülmektedir.

Lukacs da benzer bir anlayışla, Marksist bir perspektiften Hegel felsefesini ele alırken, bütünün kavranmasının, birbiriyle ilişkileri içerisindeki “sistemlerin” göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Lukacs’a göre Hegel felsefesinde, “kendi içinde bütünsel organik bir sistem değil; iç içe, ama birbiriyle örtüşürcesine inşa edilmiş sistemler söz konusudur” (Lukacs, 2014, s. 63). Lukacs, Marksist düşüncenin diyalektik anlayışını, bu “bütünlük” kavrayışı bakımından yorumlamaktadır ve Marksist düşüncenin, olguları kendi başlarına değil, birbirleriyle karşılıklı ilişkileri bakımından ele aldığını iddia etmektedir:

“Marksizmi burjuva bilim ve düşüncesinden ayıran nitelik, ekonomik gerekçelerin tarihin açıklanmasında oynadığı öznel rol değil, ‘bütün’ anlayışı denen görüş açısidir. Bütün kategorisi, yani bütünün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncelik veya üstünlüğü Marx’ın Hegel’den alıp yepyeni bir bilimin temeli haline, ama özgün bir anlayışla getirdiği yöntemin özüdür.” (Lukacs, 2014, s. 115)

Lukacs’ın Hegel yorumu, Marksist düşüncenin bütünlük anlayışı bakımından diyalektik materyalizm kavramlaştırmasının anlamını da ortaya koyar niteliktedir. Diyalektik, Hegelci mistik kabuğundan sıyrıldığında, yani kendi içine kapanan yapısından ve eskatolojik biçiminden arındırıldığında, Lukacs’ın tabiriyle iç içe geçen ama birbiriyle örtüşen sistemlerin bütünlüğünü ortaya koyar biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu diyalektik bütünlük, iç içe geçişlerin oluşturduğu bir “uzanım” olarak düşünülebilir niteliktedir. Bütün içindeki parçaların ya da sistemlerin, kendinde taşıdıkları “içsel ilişkiler”, karşılıklı ve dinamik bir etkileşimin sonucu olarak bütünü, bir uzanım olarak sergilemektedirler. Hegel’in felsefesinin çekirdeğinden çıkarılan bütünlük anlayışı da bu uzanıma işaret etmektedir. Hegel, varlık ve hiçlik kavramlarının soyutluğundan hareketle

geliştirdiği ontolojisini, tinin alanına, etik/politik alana doğru, insanın toplumsal varlığının nesnel belirlemeleriyle karşılaşılan “*Sittlichkeit*” alanına doğru devam ettirdiğinde, ontolojik alandan politik alana doğru bir uzanım sergileyen bütünlüğün hakikatini ortaya koyma iddiasındadır. Bu diyalektik kavrayış, birinci bölümde gösterildiği gibi, felsefenin kendisini ontolojiden politikaya bir uzanım olarak ele alan, tamamen Aristotelesçi bir özellik olarak görünmektedir. Hegel’den Marksist düşünceye de intikal etmiş olan bu Aristotelesçi temelin varlığı, Nicolai Hartmann’ın, “Ortaçağın sona erişinden beri yalnızca iki büyük Aristotelesçi olmuştur: Leibniz ile Hegel” (Hartmann, 2021, s. 49) tespitini de haklı çıkarır niteliktedir. Bu bağlamda Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm kavramlaştırmasını da, politik alandan hareket eden ve eksik/yetersiz bırakılan ontolojik alana geriye doğru bir uzanımın gerçekleştirilmesi olan, Aristotelesçi bir bütünlük kavrayışı olarak görmek mümkündür.

Birinci bölümde, felsefenin Aristotelesçi nedenleri bağlamında felsefenin fail nedeni “tin” olarak ortaya konmuştu ve “tin” kavramlaştırmasının kendi içinde hem bir uzanım (onto-politik) hem de bir bütünlük sergilediği gösterilmişti. “Tin” kavramlaştırmasının kullanılmasının sebebi, insan varoluşunun tek bir veçhesiyle sınırlı olmayan, daha geniş ve kapsayıcı bir anlam içeriğine sahip olmasıydı. Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışı da insanı, bu “tinsel” bağlam içinde ele almakta, “bütünsel insanın şu ya da bu veçhesini öne çıkarmaktan ve insanlığı tek bir veçhesiyle tanımlamaktan kaçınmaktadır” (Lefebvre, 2018, s. 90). Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışı, insan varlığını, doğa içinde bir varolan olarak, inorganik ve organik doğayla ilişkisinde olduğu kadar, bir *zōon politikon* olarak toplumsal/politik varoluş veçheleriyle birlikte bir bütün olarak ele almaktadır. Marx’ın, burjuva toplumunu, “en gelişmiş ve karmaşık tarihsel örgütlenme” olarak çözümlemenin, “ortadan kalkmış olan bütün toplumsal oluşumların üretim yapısını ve ilişkilerini kavrama” olanağı sağladığını ifade edişinde ya da benzer biçimde, “insan anatomisinin maymunun anatomisinin anahtarını içerdiğini” hatırlatan analogisinde (Marx, 2013a, s. 40-41) ifade edilen şey, diyalektik materyalist bir çözümlemenin konusunu oluşturan öğelerin, kendi içinde “kapsayarak aşılmış” momentleri de taşıyor olduğudur. Bu bağlamda diyalektik materyalizmin bütünsellik anlayışının, bütünlüğünde (doğal ve politik tüm veçheleriyle) insan “tin”ini ele alışında, bir “doğa” ontolojisini de zorunlu olarak içerdiği anlaşılmaktadır.

Böylece Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm yönteminin, toplumsal varlıktan ve onun politik kategorilerinden hareketle ya da bu politik kategorilerin eleştirisiyle, organik ve inorganik varlık alanlarının ve onların ontolojik kategorilerinin kavranmasına kadar uzanmakta olduğu da açığa çıkmaktadır. Bu anlamda diyalektik materyalizm, politik alandan ontolojik alana doğru geri bir uzanım sergileyerek bütünlüğü yeniden kurmaktadır. Bu iki alanın bütünlüğünün gösterilmesi, bir tarafta saf politik kategorilerin, diğer tarafta ise saf ontolojik kategorilerin varsayıldığı anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, toplumsal varlıkta politik, inorganik ve organik varlıkta ontolojik etkileşimlerin baskın durumda olması söz konusudur. Yoksa toplumsal varlığın kendisi ontolojik belirlenimlere sahip olduğu kadar, inorganik varlığın ontolojisini belirleyen politik etkileşimler de mevcuttur. Örneğin insanın biyolojik varlığını oluşturan inorganik elementlerin kendine bir politik unsur bulamasak da bu inorganik varlık parçalarının oluşturduğu bütünlük, derhal politik bir karakteristiğe ulaşmakta ve politik boyutu bağlamında kavranabilmektedir.

Engels, *Anti-Dühring*'te, “Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olduk” diye yazmaktadır (Engels, 2010, s. 45). Engels’in özellikle vurguladığı mesele, iki ayrı alanın, yani “doğa” ve “tarih” alanlarının materyalist bir kavrayışla ele alınarak, “diyalektik” kavramlaştırmasında bütünleştirilmesidir. Böylece Alman idealizminin spekülatif “bütünlük” anlayışından arındırılmış bir diyalektik, Aristotelesçi bir “onto-politik” zemine yerleştirilmiş, politikadan ontolojiye doğru olan uzanım sergilenmiş gözükmektedir. Diyalektik materyalizmin bir “dünya görüşü” olarak bütünlüğünün sağlanabilmesi için de, Marksist düşüncenin iktisadi/politik alandaki baskın konumunun, “doğa” ve “varlık” alanına doğru genişletilmesi gerekmiş ve diyalektik materyalizm, politikadan ontolojiye bir uzanım olarak yeniden kurulmuş ya da “kurtarılmıştır”. Bu bağlamda Hans Heinz Holz’un tespiti dikkat çekicidir:

“Diyalektik materyalizmi tarih ve iktisat alanından sonra doğaya da uygulamayı çok anlamlı bulan Marx ve Engels, eğer bu bakış açısına sahip olunmazsa siyasal etkinliğin kılavuzu olan dünya görüşünün de bulanıklaşacağını saptamışlardı. Çünkü politikanın tarihsel materyalist bilimi, temelini ‘insanın doğayla maddi alışverişinin oluşturduğu toplumsal düzene dayanır; bu süreçte doğa insanı, doğallığını bütünüyle kaybetmeden kültür insanı olur; toplumsal üretim sayesinde doygunluğa ulaşan ‘ihtiyaç sistemi’ ne kadar gelişkin olursa olsun, insanoğlunun yok edilemeyecek biyolojik yapısı, anatomik ve fiziki konumu her zaman bunun temeli olarak

kalacaktır. *Doğanın Diyalektiği*, ekonomi politiğin varlıksal temelini sunmaktadır.” (Holz, 2017, s. 321)

Holz’un da tespit ettiği gibi, teorik bir bütünlüğün ifadesi olacak bir “dünya görüşü”nün geliştirilebilmesi için, politik alanın da temeli olan varlık alanına yönelen Marksist düşünce, tarihsel materyalizm “bilimi”yle yetinmemiş ve diyalektik materyalizmi doğa alanına da uygulamayı önemli görmüştür.

Marx, 22 Haziran 1867 tarihli Engels’e hitaben kaleme alınmış mektubunda, *Kapital*’de, zanaat ustasının kapitaliste dönüşümünün incelendiği bölümde, “Hegel’in, yalnızca nicel değişiklikler, nitel değişikliklere dönüşür biçimindeki yasayla ilgili buluşunu alıntıyorum ve bunun tarih ve doğa bilimlerinde de geçerli olduğunu söylüyorum” diye yazmaktadır (Marx-Engels, 1995, s. 222). Marx’ın mektubunda andığı *Kapital*’in ilgili pasajında ise şu ifadeler yer verilmektedir: “Hegel’in *Mantık*’ında keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da gösterir: sırf nicel değişiklikler, belli bir noktada, nitel farklılıklara dönüşür” (Marx, 2015a, s. 299). Marx, yine Engels’e yazdığı bir mektupta (18 Aralık 1860), Darwin’in *Doğal Seçilim* kitabı için, “kaba İngiliz tarzında geliştirilmiş olmasına rağmen, doğal tarih alanındaki görüşlerimize temel sağlıyor” diye yazmakta, Ferdinand Lassalle’a yazdığı bir başka mektupta ise (16 Ocak 1861), “Darwin’in kitabı çok önemli ve tarihteki sınıf savaşımını doğa bilimi açısından desteklediği için bana çok uygun düşüyor” (Marx-Engels, 1995, s. 141) şeklinde ifadeler yer vermektedir. Görüldüğü gibi Marx’ın “mistik kabuğundan” arındırarak kullandığı Hegelci diyalektik ya da diyalektiğin materyalist kavranışı, iki ayrı alanda da (doğa ve tarih alanlarında) muhafaza edilmekte ve Marx, iktisadi/politik alanda işlettiği diyalektiğin, doğa alanında da uygulamalarını bulmaktadır. Diyalektik, tarih alanında geçerli olduğu kadar, doğa alanında da geçerli görülmektedir ki, bu iki ayrı alanın birlikte düşünülmesi, Marx’ın zihninde, diyalektik bakımından “doğa” ve “tarih” alanlarını kuşatan bir “bütünlük” kavrayışının varlığına işaret etmektedir.

Diyalektiğin “tarih” kavramlaştırması bakımından ifade ettiği anlam, tek başına tarih bilimini değil, insanın toplumsal varlığını belirleyen hareket yasalarının tarihsel kavranışını, yani tüm kavram bileşenleriyle birlikte insanın “politik” varoluşunu ifade etmektedir. Diyalektiğin “doğa” alanında da geçerli olduğu söylendiğinde ise, insanın olduğu kadar, insan dışındaki organik ve inorganik doğanın da diyalektiğin yasalarına tabi olduğu ve doğa içindeki varolanların varlığına ilişkin her türlü araştırmanın, bu

diyalektik kavrayışa muhtaç bir “ontoloji”yi gerektirdiği ifade edilmiş olmaktadır. Böylece Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışı, “politik” alanda olduğu kadar “ontolojik” alanda da geçerliliği olan ve bu iki alanı kuşatan bütünlüğü ifade eden bir anlama kavuşmaktadır.

Bu bağlam içinde diyalektiğe ilişkin altı çizilmesi gereken husus, bu anlayışın materyalist zeminidir. Doğanın diyalektik oluşu, materyalist bir kavrayışla açığa çıkarılmasından dolayı, doğaya diyalektik bir varoluşun atfedildiği ya da doğanın diyalektik olarak “düşünüldüğü” anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, doğadaki maddi olguların, diyalektiğe içkin kavram bileşenleriyle, çelişki, ilişki, değişim, bütünlük vs. gibi kavramlarla ifadesini bulan somut durumlarından dolayı, doğa diyalektiktir. Bu diyalektik kavrayış, aynı zamanda doğanın da tarihsel bütüne dâhil edildiği ya da doğanın, bu bütünlük içinde politik alana doğru bir uzanım olarak düşünüldüğü anlamına da gelmektedir. Böylece diyalektik materyalizmin tüm alanları kuşatan bütünlük anlayışı, “dünya”yı bütünlüğünde kavramak anlamında bir “dünya görüşü” olarak değerlendirilmiştir.

Diyalektik materyalizmin politik alanla sınırlı olmadığını, doğa alanını da kapsayan bir bütünselliğe işaret ettiğini göstermeye dönük en büyük teorik çabanın Engels tarafından sarf edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalektiği* eserleri, bu bütünlük kavrayışının felsefi temellerini ortaya koyar niteliktedir. *Anti-Dühring*’teki Dühring eleştirisinde üzerinde durulan temel kavram “diyalektik” ve bu kavramın arka planındaki asli filozof ise Hegel’dir. Dühring hem diyalektiği hem de Hegel felsefesini yadsırken, Engels diyalektiği savunmakta, diyalektik bağlamında Hegel’in hakkını teslim etmektedir. Engels’e göre modern Alman felsefesinin en gelişmiş biçimi olan Hegel felsefesinin “en büyük değimi, en yüksek düşünce biçimi olarak diyalektiğe dönmek” olmuştur (Engels, 2010, s. 59).

Hegel’in “mistik kılıfa” doladığı diyalektik, materyalist bir zeminde ele alındığında hem tarih hem de doğa alanındaki değişimlerin yasalarını belirleyen temel ilke olacaktır. Engels’e göre bu anlamıyla diyalektik, “metafizik” düşüncenin tamamen karşısında yer almaktadır. Engels için iki “felsefi eğilim” söz konusudur; biri “değişmez kategorileri olan” metafizik, diğeri ise “akıcı kategorileri olan diyalektik”. Engels’in bu tespitinin ardından, akıcı kategorileri olan diyalektik anlayışın temsilcisi olarak, parantez içinde

“(Aristoteles ve özellikle Hegel)” (Engels, 2014, s. 223) eklemesinde bulunmuş olduğunun da altının çizilmesi gerekir. Engels’e göre, “ilkçağ Yunan filozoflarının hepsi doğuştan en yüksek derecede doğal diyalektikçilerdi ve aralarında en ansiklopedik zekâ olan Aristoteles, diyalektik düşüncenin en özsel biçimlerini daha o zamandan irdelemiştir” (Engels, 2010, s. 59). Bu bağlam içinde Engels’in, Aristoteles’i bir “metafizikçi” olarak değil, bir “diyalektikçi” olarak gördüğü ve diyalektik düşüncenin kurucu figürleri arasında Aristoteles’i en yüksek konumda saydığı açıktır.

Engels için metafizikçi, orta terimler olmaksızın, yalnızca antitezler aracılığıyla düşünen kişidir. Metafizikçiye göre bir şey ya vardır ya yoktur, bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de başkası olamaz. Hâlbuki Engels’e göre yaşamın kendisi bundan çok uzaktır. Örneğin, “her organik varlık, her an, hem aynı, hem aynı-olmayan şeydir; her an yabancı maddeleri özümle ve başka yabancı maddeleri dışarı atar, her an bedenindeki hücreler yok olur ve yeni hücreler oluşur; az çok uzun bir zaman sonunda, bu bedenin maddesi tamamen yenilenir, başka madde atomlarıyla değiştirilir; öyle ki her organik varlık hem hiç değişmez hem de bir başkasıdır” (Engels, 2010, s. 61). Bu bağlamda Engels’e göre doğada olup biten her şey metafiziğe göre değil diyalektiğe göre olup bitmektedir ve bunun en iyi doğrulanışını da Darwin’in çalışmaları ortaya koymuştur.

Bu diyalektik anlayış, hem Aristotelesçi “*dynamis-energeia*” ilişkisinin ele alınış biçimiyle, hem de Hegel’in “A, aynı zamanda A olmayandır da” şeklinde formüle edilen diyalektik düşüncesiyle örtüşmektedir. Engels, Hegel’in diyalektik yönteminin kullanılmasının, evrenin ve insanlığın evriminin ve bu evrimin insanların beynindeki yansımasının doğru bir biçimde kavranması için tek olanaklı yol olarak gördüğünü ifade etmektedir (Engels, 2010, s. 62). Engels’e göre, “modern Alman felsefesi doruğunu, ilk kez olarak bütün doğa, tarih ve tin dünyasının sürekli bir hareket, sürekli bir değişme, sürekli bir dönüşüm ve evrim içine girmiş bir süreç biçiminde kavrayan ve bu hareket ile bu evrimin iç bağlantısını göstermeye girişen Hegel sisteminde bulmuştur” (Engels, 2010, s. 63). Fakat bu anlayışın felsefi temelleri bakımından dikkat edilmesi gereken husus, Engels’in, bu bütünsel düşünüş içinde ele alınan diyalektik anlayışın “doruğunun” Hegel felsefesi olduğunu belirtiyor olmasının yanı sıra, bu diyalektik kavrayışın temellerinin Aristoteles’te bulunduğunu da ifade ediyor oluşudur. Engels, *Doğanın Diyalektiği*’nde, “diyalektik, şimdiye kadar, ancak iki düşünür, Aristoteles ile Hegel tarafından oldukça geniş biçimde incelenmiştir” (Engels, 2014, s. 55) ifadesini kullanmaktadır. Belli bir

bütünsellik vurgusu içinde ele alınan diyalektik, Engels'e göre sadece Aristoteles ve Hegel tarafından, doğabilimleri için de en önemli düşünme biçimi olarak görülerek, "geniş biçimde" ele alınmıştır. Engels'e göre doğabilimleri bakımından düşünce biçimlerinin araştırılması, "düşünce saptamaları" çok yararlı ve gereklidir. Fakat böylesi bir araştırmaya, "Aristoteles'ten bu yana sistematik olarak girişen yalnız Hegel olmuştur" (Engels, 2014, s. 262). Bu tespitler ışığında, Engels'in bütünsellik ve sistematik düşünme bakımından diyalektiğe ilişkin kavrayışının temellerinin, Hegel'den de önce Aristoteles'te bulunduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü gibi, özellikle Engels'in "doğa" alanındaki çalışmalarından sonra Marksist düşünce, diyalektik materyalizm kavramlaştırması altında ontolojik alana da yönelmiş ve kendi teorik bütünlüğünü ontolojik olandan politik olana bir uzanım olarak kurmuştur. Bu tamamen Aristotelesçi felsefi bir tavidir. Aristoteles'teki ontolojiden politikaya uzanım olarak bütünlük anlayışının felsefi temelleri, birinci bölümde gösterdiğimiz "nedenlerin bütünlüğü" anlayışının dışında, bilimlerin sınıflandırılması anlayışında da bulunabilir. Aristoteles düşünceyi, "pratik" (*praktikē*), "poetik" (*poietikē*) ve "teorik" (*theoretikē*) olarak, üç alan içinde ele almaktadır (1025b25). Fakat bilimlerde yapılan bu ayırım, esas itibariyle düşüncenin iki temel alana ayrılması olarak da düşünülebilir. Buradaki ayrımlarda Aristoteles'in temel kriteri, bilimin konusunu oluşturan alanda, incelenen şeyin "olduğundan başka türlü" olup olamayacağıdır. Düşüncenin konusunu oluşturan şeyler, ya olduğundan başka türlü olabilen şeylerle ya da olduğundan başka türlü olmasına imkân olmayan şeylerle ilgilidir. Aristoteles'te "olduğundan başka türlü olamayacak olanlar", "*theoria*" alanının konusunu oluşturmaktadır. Diğer temel alan ise "olduğundan başka"ya imkân veren, hatta esas itibariyle "olduğundan başka olabilen" ve "olması gereken"in bilimine karşılık gelmektedir. "*Theoria*" alanı, "matematik", "fizik" ve "ilk felsefe" olarak üç ana başlık altında incelenmektedir. "*Theoria*" alanının konusunu oluşturan bu üç alanın ortak noktası ise "varlık"tır. Hem varlığın oluş ve hareket bağlantısı hem de varlığın varlık olmak bakımından kendisi (*on hē on*), teorik alanın konusunu oluşturmaktadır. Bu alandaki meselelerin incelenmesinde kullanılan akıl yürütme biçimleri de diğer alanlardan farklıdır ve bu yüzden her iki alan farklı "kesinlik"lere ve "doğruluk"lara sahip sonuçlar üretmektedir. Teorik alan içinde "ilk felsefe", madde ve formun en mutlak ve en saf halinin teorisiidir. Bu yüzden de "ilk felsefe" ya da daha sonraları kazandığı ismiyle "metafizik", tüm teorik bilimler için bir

şemsiye işlevine sahiptir: “Onun düşünme alanı reel ve bilinebilir olanın tüm zeminini kapsar” (Taylor, 2020, s. 28). Bu asli zemin, matematiğin ve fiziğin üzerinde yükseldiği “ontolojik” temeldir. “*Theoria*” alanının dışında kalan tüm bilimler ise, Aristoteles’in açık ayrımlar yapmadığı ya da bu alanı teorik alandaki gibi açık bir biçimde ayırmadığı, fakat esas itibariyle insanın toplumsal varlığından hareketle anlaşılabilir bilimlerin, yani “politik” bilimlerin bütünlüğüdür. Dolayısıyla Aristoteles’te düşünce, “ontolojik” ve “politik” alanların bütünlüğü olarak ele alınmaktadır ve bu iki alan birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu bağlamda Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışının temellerinin, hem “nedenlerin bütünlüğü” hem de “bilimlerin ayrımı” bakımından ontoloji ile politika alanlarını birbirine bağlayan, felsefi bir bütünlük anlayışı içinde, ele alınan meseleleri ontolojiden politikaya bir uzanım olarak sergileyen Aristotelesçi düşüncede bulunduğunu söylemek mümkündür.

3. BÖLÜM: ARİSTOTELES, MARKSİST DÜŞÜNCE VE ADALET

Platon ve Aristoteles'te felsefenin başlangıcı merak/hayret (*thaumazein*) duygusuna dayandırılır. Her ne kadar pozitif bir belirlenmiş gibi gözükse de felsefenin başlatıcısı bu duygu durumu, bir eksikliğin, bir tür hoşnutsuzluğun, bir yoksunluk durumunun da ifadesidir. Felsefi olarak sorulmuş her soru, aslında elde olmayana, yoksun olunana, eksik kalana dair bir arama faaliyeti, bu eksikliği/yoksunluğu giderecek bir yol bulma çabası, bu gediği kapatacak olan bilginin peşine düşüren bir merak, varlığın ya da varoluşun anlamından yoksun oluşa ilişkin bir hayret olarak, olumsuz bir imayı da içermektedir. Simon Critchley'nin “felsefe hayalkırıklığıyla başlar” (Critchley, 2010, s. 11) ifadesi de böylesi bir yoksun oluşu vurgulayan, felsefe için başlangıçsal bir önermedir. Felsefeye dair hayal kırıklığı, ontolojik boyutta varlığın anlamına ilişkin bilginin yoksunluğundan kaynaklanırken, siyaset alanında hayal kırıklığı yaratan temel eksiklik/yoksunluk, dünyanın işleyişinde olması gerekenin, olması arzulananın olmayışına ilişkindir. Hem ontoloji hem de siyaset alanında bu yoksunluğun tüm boyutlarını içeren en geniş ve en temel kavram adalettir ya da söz konusu ettiğimiz olumsuz vurguyu yansıtan biçimiyle adaletsizliktir. Çünkü adaletin olmayışının ya da adaletsizliğin kendisi, eksikliğin, yoksunluğun, hoşnutsuzluğun, hayal kırıklığının hem ontolojik hem de politik tüm boyutlarını, en geniş biçimde kapsayan, tüm bu olumsuz kavramların taşıyıcısı olan ve bu bağlamda felsefenin ortaya çıkışına kaynaklık eden en asli kavramdır. Adaletin kendisi ise elde edilemeye çalışılan/arzu edilen/hayal edilen ve temel ilkesi *olması gerekenin ait olduğu yerde olması* olan, en asli ve en kapsamlı kavramdır. Adalet, varlık sorusu bağlamında, *mythos* içindeki ilk kozmolojik açıklamalardan başlayarak, *logos*'a evrilen bir düşünüş içinde toplumsal/politik bir alana varıncaya kadar felsefenin tüm alanlarına nüfuz etmiş, ontolojik olarak her ele alınışında siyaset alanına doğru zorunlu bir uzanım sergilemiş olan, bu bütünsellik içinde, felsefenin ontolojiden siyasete doğru oluşunun taşıyıcısı olan bir “sicim kavram” olarak görülebilir.

Adalet bağlamında Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin gösterilebilmesi, bu bütünsellik içinde, öncelikle Aristoteles'in adalet anlayışının, kendisinden önceki Yunan düşüncesiyle olan bağlantısı içinde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

3.1. ARİSTOTELES ÖNCESİ YUNAN DÜNYASINDA ADALET

Aristoteles'in adalet anlayışını kavrayabilmek için, felsefenin ortaya çıktığı tarihsel dönemin arkaplanında yer alan Yunan tinselliğinin dikkate alınması gerekir. Bu "alacakaranlık dönemde", Yunan tinselliği ya da bu tinselliği belirleyen, yaşamı, evreni, tanrıları konu alan mitik/dini düşünceler, kaynağını ilkin sözlü aktarımda bulmaktadır. "Sütannelerin öyküleri, ihtiyar ninelerin masallarıyla kulaktan kulağa yayılan", Yunanların çocukluktan itibaren özümstedikleri bu anlatıların kaynaklık ettiği, sözel bir gelenek söz konusudur. İkinci olarak bu mitik/dini düşünsel arkaplan, "şairlerin sesiyle" varlık kazanmaktadır (Vernant, 2016, s. 19).

Felsefenin ortaya çıktığı, *mythos* ile *logos*'un sınırlarının belirsiz olduğu bu tarihsel dönemin arkaplanını oluşturan düşünce içinde, "şairlerin sesinin", *logos*'a evrilecek bilginin belirleyicisi ya da felsefenin filizleneceği tohumun taşıyıcısı olarak dikkate alınmaları gerekir:

"Mit, sözel biçimiyle, ritten daha açık, daha didaktik, 'teorileştirme'ye daha elverişli ve meyillidir. Böylece mit kendisinde, felsefenin daha sonra başka bir dil ve düşünce düzlemine aktararak kendi konusu yapmak üzere mirasını devşireceği bu 'bilgi'nin tohumunu taşır." (Vernant, 2016, s. 29)

Aristoteles'in adalet anlayışının serimlenebilmesi, Aristoteles öncesi Yunan dünyasını belirleyen tinsellik içinde adaletin neye karşılık geldiğinin ve ne tür bir dönüşüme uğradığının incelenmesini de gerektirmektedir. Bunun içinse, özellikle Homeros'un ve Hesiodos'un metinleri göz önüne alınmalı, şairlerin sesine kulak verilmelidir. Elbette böylesi bir araştırma, çok daha kapsamlı bir çalışmanın konusudur. Bu yüzden araştırmamız, adalet kavramının söz konusu ettiğimiz noksanlık/hoşnutsuzluk düzlemindeki belli bir dönüşümünün izlerini bulmaya dönük bir kapsamla sınırlandırılacaktır.

Felsefe gibi adalet kavramının da filizlenmeye başladığı *mythos-logos* arası dönemin *mythos* tarafındaki zirvesi Homeros'tur. Zeller, Homeros ile felsefeyi "Yunan düşünce dünyasının arasında gidip geldiği iki kutup" olarak görmektedir. Hatta ona göre, "Grek zihninin entelektüel yapısını ele veren Homeros'un dilidir" (Zeller, 2017, s. 37). Fakat bu dil, her şeye dair bütünlüklü bir açıklama çabasındaki epik tarz içinde, sistemli bir felsefi düşünüş biçimi olmaktan çok uzaktır. Adalet kavramı da birçok felsefi kavram gibi, bu

mitik tarz içinde, ancak tanrıların ve kahramanların eylemleri arasına serpiştirilmiş olarak kendine yer bulabilmektedir. Bu dönemde, adalet kavramına yaklaşılabilecek iki Yunanca kavrama rastlanır: *themis* ve *dikē*. Ana-kız iki tanrıçanın ismi olan bu kavramların içeriğinde saklı olan adalet anlayışı, Homeros’tan Hesiodos ve Platon’a ve buradan Aristoteles’e kadar farklı şekillerde ortaya çıkmış ve belli bir dönüşüme uğramıştır. Homeros’la birlikte ilk karşımıza çıkan *Themis*’tir. *Themis*, Azra Erhat’ın tanımıyla, “kanundur, kuraldır, yasanın ta kendisidir. Ama gelip geçici yasa değil, tanrılar dünyasında da, insanlar dünyasında da değişmez, evrensel ve ölümsüz doğa yasasıdır” (Erhat, 2007, s. 282). İnsansal yasa olan *nomos*’un karşıtı olan *themis*, etimolojik olarak, “varoluşa getirme” anlamındaki bir köke sahiptir ve tanrıların koyduğu kural/yasa anlamındadır ve daha ziyade “aile yasasını” tanımlamaktadır, bu anlamıyla da “aileler-arası yasa” olan *dikē*’nin zıttıdır (Benveniste, 2016, s. 387).

Dikē ise aradığımız adalet kavramına daha yakındır. *Dikē*, “her bir özel durum için formüle edilen bir yasa koyma fikrini” vurgulamaktadır. Benveniste’e göre Yargıç, yani Homerik “*dikas-polos*”, “bu formülasyona sahip olan ve buyurgan bir şekilde uygun hükmü söyleyen kişidir” (Benveniste, 2016, s. 391).

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Benveniste’in de vurguladığı gibi, *Dikē*’nin henüz bizim anladığımız şekliyle adaletin etik nosyonuna sahip olmayışıdır. Bu anlam, tedrici olarak, *Dikē*’nin “suiistimalleri/ihlalleri sonlandırmak için yardıma çağırılmasının” sonucu olarak, sonradan anlama dâhil edilmiştir. *Dikē*, Bia’nın¹⁴ (şiddet/zorbalık) gücünü sonlandırmak için müdahale ettiğinde, adaletin ifadesi haline gelir. Böylece “*dikē*”, adalet erdemi olarak, “*dikaios*” ise “adil” olarak tanımlanır (Benveniste, 2016, s. 394).

Adalet, kavram olarak ilk ortaya çıkışından itibaren, bir ihlalin, olması gerekenin olması gereken yerden uzaklaştığı bir sınır aşımının vuku bulduğu, bir yasanın çiğnenmesinin, bir düzenin bozulmasının ortaya çıktığı bir durumda, yardıma çağrılan, bozulana düzeltici/düzenleyici olarak kendini göstermektedir. Yine de Homeros’ta adalet, her ne kadar

¹⁴ Güç, kuvvet anlamına gelen Kratos’la, zor, zorbalık, şiddet anlamına gelen Bia (ya da Bie) tanrı ve kral yetkilerini simgeleyen birer kavramdır. Kratos ile Bie, *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasında, Prometheus’u kollarından tutarak Kafkas dağına sürüklerler. (Erhat, 2007, s. 74)

ahlaksal sınırların ihlal edilmesi anlamındaki bir adaletsizliğin karşıtı olarak yer alıyor ve tanrılar, adaleti sağlayan ve koruyan varlıklar olarak betimleniyor olsalar da tanrıların kendilerinin ölümlüler kadar ahlaksal yasaların sınırlarını aştıkları da görülmektedir. James Adam'ın hatırlattığı gibi, Loukianos'un, *Vitarum Auctio*'sunda geçen diyalog, bu dönemin tinselliği içinde tanrılara ilişkin çok yerinde bir tespit olarak gözükmektedir: “İnsanlar nedir? Ölümlü tanrılar. Tanrılar nedir? Ölümsüz insanlar”. Bu bağlamda Homerik tanrılar, “daha aşağı ve daha yüksek nitelikleri bakımından abartılmış insanlar” olarak görülmüşlerdir (Adam, 2019, s. 51). Bu yüzden tanrıların ölümsüz insanlar olarak tasvir edildikleri Homeros'ta ahlakın en önemli etkeni *imitatio Dei* (tanrıya öykünme/benzeme) değil, “*aidos*” olmuştur (Adam, 2019, s. 79). *Aidos*, insanların toplumda uygun görülmeyen bir davranışta bulunmasını önleyen, başkalarının kınanma korkusuna dayanan engelleyici bir duygudur. *Aidos*, insanlarda “*nemesis*” uyandırmaktan duyulan korkudur. *Nemesis* ise, “insanlarda ölçsüzlüğü, kendine ve talihine aşırı güveni cezalandıran tanrısal ölç” (Erhat, 2007, s. 215) ve özellikle haksızlık/adaletsizlik karşısında duyulan öfke anlamı taşımaktadır.

Yine de bu tür bir anlayış, Homeros'ta adaleti (*dikē*), ahlaksal olmayan bir terim, sırf “utanç kültürü”nün bir ögesi olarak değerlendirmeye de izin vermez¹⁵. Çünkü Homeros, adaleti koruyan tanrılardan vazgeçmemektedir, “tanrılar hoşlanmaz haksız işlerden, [adaletin]¹⁶ [*dikē*] ve dürüst işlerin karşılığını bir gün verirler” (*Odysseia*,14-84) demekten de geri durmamaktadır.

Hem Homeros'ta hem de Hesiodos'ta dünyanın “elemental” bölgelere ayrılmış olduğu, hatta bu ayrımın tanrıların doğumundan bile önceye ait bir ayrıştırma olduğu görülmektedir. F. M. Cornford'a göre, Hesiodos'ta dünyanın bölgelere ayrılışı, kökensel olarak, *Moira*'nın (Kader'in ya da en kökensel kozmolojik ilkenin) tanrılara üstünlüğü düşüncesinin devam ettirilmesi anlayışının bir yansımasıdır. *Kozmogoni*'nin başında karşılaşılan Yeryüzü (*Gaia*), Gökyüzü (*Uranos*) ve Deniz (*Pontos*), Homeros'taki “her şey üçe bölünmüştür” sözüne ve *Hades*, *Zeus* ve *Poseidon*'a karşılık gelmektedir

¹⁵ Mattew W. Dickie'nin makalesi, *Dikē*'nin bu bağlamda ahlaksal bir terim olarak ele alınması gerektiği iddiasını temellendirmektedir: Dickie, M. W. (1978). “*Dikē* as a Moral Term in Homer and Hesiod”. *Classical Philology*, Vol. 73, 91-101.

¹⁶ Orijinal kelime “*δίκη*” olduğu için, çevirideki “doğruluk” kelimesini “adalet” kelimesiyle değiştirdim.

(Cornford, 1957, s. 17). İşte bu elementlerin sonsuz kavgaları/mücadeleleri içinde karşılıklı saldırganlıkları, aradığımız adalet kavramlaştırmasının ilk nüvelerini barındıran negatif bir belirlenim sunmaktadır; bu karşılıklı saldırganlıklar bir “adaletsizliktir” (Cornford, 1957, s. 19).

Daha tanrıların doğumundan önce, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması” biçiminde, elementlerin kendi bölgelerini, kendi güçlerini, kendi sınırlarını ve tabi oldukları en kökensele ilkeyi/yasayı ihlal edişleriyle birlikte, bir tür “adaletsizlik” nosyonunun görünür olmaya başladığı söylenebilir.

Dikē ya da Platon sonrası türevi “*dikaiosynē*” ile ifade edilen adalet kavramı, Yunan ahlak ve siyaset felsefesinde merkezi bir yer bulmuş ve daha sonraki Batı felsefe geleneği üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Fakat adaletin bu kavramsal kullanımına Homeros’ta rastlamak mümkün değildir. Eric A. Havelock’a göre, Homeros’ta bu kavramın kullanımından “düzenleyici bir ilke” olarak dahi söz etmek doğru değildir. Homeros’ta destansı anlatımda olumsuz olarak yer tutan bu kavram, ilk defa Hesiodos tarafından ayrıştırılmış ve söylem içinde biçimsel bir konuya dönüştürülmüştür (Havelock, 1978, s. 13).

Homeros’ta *hybris*’le, *nemesis*’le, *aidos*’la bağlantısında karşılaşılan adalet, Hesiodos’la birlikte ideal olandan daha pratik ve somut bir düzleme, toplumsal/politik bir perspektife kavuşur. *Dikē*, artık insanların arasında dolaşır, “birisi kendisine haksızlık yaparsa, hemen tanrıların yanına gidip oturur, Kronos’un oğlu Zeus’a insanların kendisine yaptıkları haksızlıkları anlatır”. Zeus da “adaletsiz davranan” krallar dahi olsa yapılanın cezasını verir (Hesiodos, 2010, s. 56).

Hesiodos, kendi yaşamında bir miras davasında yargıçların rüşvet almalarından dolayı haksızlığa uğramış biri olarak, Zeus’un tüm üstün nitelikleri içinde, onun adil oluşunu ve adalete verdiği önemi öne çıkartmaktadır. Adalet, tanrısal bir nitelik olarak, insanları hayvanlardan ayıran en temel özelliği belirleyen kavramdır: “Zeus’un insanlara sunduğu en güzel şey adalet duygusudur” (Hesiodos, 2010, s. 57). *İşler ve Günler*’de atmaca ile bülbül arasında geçen diyalogda, bülbülü sıkı pençeleriyle kavramış olan atmaca, bülbüle, “seni istediğim yere götürürüm, istersem yerim, istersem korurum” (Hesiodos, 2010, s. 54) demektedir. Hesiodos’a göre doğada adalet, güçlünün adaletidir, güçlünün keyfiyeti belirleyicidir. İnsan adil olmadığında, yani kendini hayvandan ayırt etmediğinde,

toplumsal düzen de bozulacaktır ve “adaleti güçlüler yönlendirecek, kötüler iyilere saldıracaktır” (Hesiodos, 2010, s. 54).

Adalet, Hesiodos’la birlikte, olması gerekenin olmadığı, düzenin bozulduğu, hoşnutsuzluğun, hayal kırıklığının hâkim olduğu bir toplumsallık düzleminde, yardıma çağrılan, aranan, geçmişte hüküm sürdüğü “altın çağa” dair nostaljik bir arzunun konusu olan, toplumsal bir kavrama dönüşür. İnsanların huzur ve refah içinde oldukları altın çağdan, gümüş, tunç, yarı kahramanlar ve nihayetinde Hesiodos’un “keşke daha önce doğsaydım ya da bu soydan gelmeseydim” (Hesiodos, 2010, s. 53) dediği beşinci soyun, demir soyunun dünyasına gelmiştir ve Hesiodos’un içinde bulunmaktan hoşnut olmadığı bu toplumsallığı belirleyen en temel nitelik, hüküm süren adaletsizliktir.

Hesiodos’la birlikte toplumsallaşan adalet kavramı, kendini sadece belli bir hoşnutsuzluk, düzensizlik olarak göstermekte, adaletin ne olduğuna ve adaletin hüküm sürmesi için gerekenin ne olduğuna ilişkin bir arayışa girilmemektedir. Çünkü adalet, toplumsal bir anlam kazanmış olmasına rağmen Platon’a kadar “politikleşmemiş” ve felsefi bir sorun olarak ele alınmamıştır. Platon’la birlikte adalet, sistematik bir felsefi soruşturmanın konusu olmuş, sadece adaletsizliğin yol açtığı bir hoşnutsuzluk duygusu olmanın ötesine geçerek, *polis*’le olan doğrudan bağlantısı temelinde ele alınmıştır. Platon’un siyaset felsefesinin en önemli yapıtı olan *Politeia*’nın, “adalet üzerine” ya da “adil olan üzerine” (*peri dikaiou*) alt başlığıyla bilindiği hatırlanırsa, Platon’un adalet ile siyaset arasında kurduğu özsel bağlantı daha da görünür olacaktır.

Politeia’nın başında, “adalet nedir?” sorusu ortaya atılır ve Sokrates’in konuğu olduğu zengin tüccar Kephalos adalete ilişkin ilk tanımı verir: “hakikati söylemek ve borcunu ödemek” (331c1). Sokrates’in, ödünç alınmış bir silahın sahibi akli başında değilken silahın geri verilmesinin adil olup olmayacağı yönündeki itirazı sonucunda, bu sığ tanımlamanın üzerinde daha fazla durulmadan geçilir ve tartışmada söz Kephalos’un oğlu Polemarkhos’a devredilir. Polemarkhos, babasının argümanını şair Simonides’in sözüne atıfla sürdürür. Simonides’e göre, “adil olan (*dikaion*), herkese borçlu olunanın verilmesidir” (331e2). Sokrates, Simonides’in tanımına itiraz etmenin kolay olmadığını söyler ama yine de bu tanımın kendisi için anlaşılabilir olmadığını, Simonides’in “tam bir şair gibi” konuştuğunu söyler. Sokrates, Simonides’in tanımıyla tamamen farklı bir fikre sahip değildir. Tartışma boyunca bu tanıma, “adalet, iyi olan dostu iyilik, kötü olan

düşmana zarar vermektir” şeklinde birkaç düzeltme ekler ve Simonides’in şairane tarzı içinde söylemek istediği asıl şeyin şu olduğunu açıklar: “adil olan, [birisine] ait olanı [ona] vermektir” (*to prosekon ekasto apodidonai*) ve “Simonides buna borç demiştir” (332b8).

Adaletle ilişkin “birisine ait olanı ait olana verme” tanımı, tüm diyalog boyunca arka planda kendini hissettirir. Platon, adalet sorununu politik bir bağlamda ele almaktadır ve Thrasymakhos’un “adil olan, güçlünün yararına olandır” (338c1) şeklindeki provokatif eleştirisini de kendi siyaset düşüncesi içerisinde, idea anlayışından hareket eden ve görelilik karşıtı bir düşünce temelinde çürütür. Thrasymakhos’un iddiasının temelindeki “güçlü olma”, *polis*’in yönetiminde geçerli olan rejim açısından söz konusu edilmektedir. *Polis*’in, demokrasiyle, oligarşiyle ya da tiranlıkla yönetilmesi demek her bir rejimin kanunlarının, yöneticilerinin yararına olacak şekilde belirlenmesi demektir. Bu durumda mutlak, değişmez, evrensel bir adalet ideasından bahsetmek mümkün değildir; bu bağlamda adalet, görelî bir kavram olarak ortaya konmaktadır ki, bu Platon için kabul edilebilir değildir.

Platon için “iyi kurulmuş” bir devlet, her bakımdan iyidir ve bu ideal devletin temel nitelikleri, “bilge”, “cesur”, “ölçülü” ve “adil” olmasıdır (427e7). Bu niteliklerin ise insan ruhunun sahip olduğu üç bölüme karşılık geldiği ve böylece erdemli bir insan ile ideal devlet arasında belli bir analoginin kurulduğu görülmektedir. Platon’a göre insan ruhunda, hesaplayan/düşünen (*logos*) bir yan, arzulayan (*epithymia*) bir yan ve öfkelenen (*thymos*) bir başka yan bulunmaktadır (439d3-e3). Platon’a göre, insan ruhundaki “her bir yan kendi işini yaparsa, insan da kendi işini yapan adil bir kişi olur”. Bu durum devlet için de benzerdir; bilgelik, cesaret ve ölçülülük erdemlerine sahip sınıfların devletin idaresinde kendi işlerini yapmaları, devletin de adil olmasını sağlayacaktır (441d1-e1). Böylece Platon için adalet, “bir kişinin kendine ait olan işi yapması, kendisine ait olmayana müdahil olmaması” (433a8-b1) şeklinde belirlenir. Bu tanımın, Simonides’in diyalogun başında anılan “birine ait olanı, ait olana vermek” şeklindeki formülasyonuna sadık kaldığını ve adaletin, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması” ve adaletsizliğin, bir “sınır aşımı”, bir “ihlal” olarak, ait olduğu yerin sınırlarının dışında olma, “olması gerekenin ait olmadığı yerde olması” şeklindeki genel ilke zemininde tanımlandığını söylemek mümkündür.

Adalet kavramı, Platon’la birlikte felsefi bir zeminde sistematik ve bütüncül bir boyut kazanmaktadır. Adalet, tüm erdemleri kuşatan “en yüksek erdem” olarak kendini gösterdiğinde, politik bir boyut kazanmış, belli bir sistem düşüncesi içerisinde etikten hukuk felsefesine, pratik alanın her noktasındaki temel kavrama dönüşmüştür. Fakat bu toplumsal/politik bakış, adaleti, eşitlik, doğal-pozitif hukuk ilişkisi ve hukuktan ayrı bir adalet düşünceleriyle birlikte ele almamış, adaleti politikayı belirleyen erdemlerle bağlantısında, ahlaksal bir çerçeveye sınırlandırmıştır. Adaletin bu sınırın dışına taşan niteliklerinin, ahlaksal bir formun dışında, özellikle eşitlik perspektifinde ve toplumsal adalet bağlamında, sistematik bir felsefi düşünüşün konusu oluşu, ancak Aristoteles’le birlikte mümkün olmuştur. Adalet kavramının etik ve politikayla olan asli bağlantısı tartışılmazdır. Fakat Platon ve Aristoteles’in adaleti politik olarak ele alışlarındaki farklılık, esas itibariyle onların felsefelerindeki en temel ayrımlardan birine karşılık gelmektedir: *Platon’un politika felsefesi etik, Aristoteles’in etik felsefesi politiktir*. Bu önermenin temellendirilişi, Platon’un “filozof kral” düşüncesi ile Aristoteles’in etiği, “bir siyaset araştırması” olarak tanıtan düşüncesi üzerinden gösterilebilir. Platon’un filozofu, öncelikle evrensel ahlaki idealerin varlığı temelinde, doğru ile yanlış birbirinden ayırt edebilen, erdemin ve adaletin bilgisini haiz ve bu bağlamda “adil” olmak bakımından yönetim becerilerine sahip, “kral” olması gereken kişidir. Aristoteles’te ise insanın *zōon politikon* olan varoluşu temelindeki tüm etik kavramlaştırmalar, aslen ancak bir siyaset araştırmasının içinde kendine yer bulabilmektedir. Bu bağlamda Marksist düşüncenin adalet perspektifi de Aristotelesçi bir tarzı sürdürmektedir. Bu Aristotelesçi yaklaşımın açığa çıkarılabilmesi için Aristoteles’in adaleti ele alışının ve kendinden önceki Yunan dünyasından ayrılan yanlarının da gösterilmesi gerekecektir.

3.2. ARİSTOTELES’TE ADALET

“Ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir” (Aristoteles, 2007, 1129b27).

3.2.1 Etikten Siyasete Adalet

Aristoteles’in felsefi yaklaşımı, ereksel bir düşünüşü tüm felsefi sorunların ele alınışında sürdürür. İnsanların eylem ve tercihlerini konu alan etik alan da politik bir perspektifte

yine ereksel bir düşünüşü temele alır. Etik, tüm bilimsel alanların amaçlarını kapsayan ve bu anlamda en kapsamlı amacı hedefleyen “siyaset” biliminin içindeki bir araştırma alanıdır. Etik, doğrudan doğruya siyasetle bağlantılıdır ve bir siyaset araştırması olarak yürütülmektedir. Siyaseti ise bu derece kapsamlı bir boyuta taşıyan niteliği, askerlik, ekonomi, retorik gibi alt alanları da kendi içinde barındıran ve “neler yapmak ve nelerden kaçınmak” gerektiğine ilişkin yasalar koyan yapısıdır. Siyasetin bu en kapsamlı amacı ise “insan için iyi” olanın ne olduğunun araştırılmasıdır (1094b1-b13). Aristoteles, bu amacın adı konusunda “hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlarca” bir uzlaşa olduğu fikrindedir. “Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey”, “mutluluktur” (*eudaimonia*) (Aristoteles, 2007, 1095a14). Çünkü mutluluk, “hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilen” amaçtır (Aristoteles, 2007, 1097a35-b1). Fakat göz önünde bulundurulması gereken husus, Aristoteles’e göre mutluluğun “belirli bir öğretim ve çabayla” sahip olunabilir oluşudur. Çünkü mutluluk, “erdemın ödülüdür” (1099b17). Mutluluk “bir tür etkinlik” olduğu için, “erdeme uygun etkinlikler” mutluluğu, “erdeme aykırı etkinlikler” ise mutluluğun tersini yaratmaktadır (1100b9). Erdem ise Aristoteles’e göre, aşırılıklardan ve eksikliklerden kaçınarak ortayı arama, “bir tür orta olma, ortayı amaç edinmedir” (Aristoteles, 2007, 1106b27).

Ayrıca mutluluk, “erdeme uygun etkinlik” olduğundan insani bir kavramdır. Hatta Aristoteles’e göre bir hayvanın mutluluğundan bahsedilemeyeceği gibi, bir çocuğun mutluluğundan da bahsedilemez. Bu yüzden mutluluk araştırmasında Aristoteles, öncelikle “ruh” konusuna yönelir. İnsani bir etkinlik araştırılacağı için insan ruhunun göz önünde bulundurulması gerekir, kaldı ki Aristoteles’e göre bir “siyaset adamı ruh konusunda bilgili olmalıdır” (Aristoteles, 2007, 1102a19).

Aristoteles’e göre ruhta üç şey bulunur: Duygulanımlar (*pathos*), olanaklar (*dynamis*) ve huylar (*hexis*). Erdem de ruhtaki bu üç şeyden biridir. Erdem bir duygulanım ya da olanak olmadığına göre bir huy olmak zorundadır. Aristoteles’in huydan anladığı ise duygulanımlarla ilgisinde, iyi ya da kötü durumda olduğumuz karakter halleridir (1105b19-30).

Aristoteles’in adalet kavramını ele alışı da böylesi bir etik çerçeve içinde yürütülür. Öncelikle, adalet bir “orta” (*mesotes*) olarak ortaya konur (1129a4). Böylece adalet belirli

bir erdem anlayışıyla bağlantısında ele alınmaya başlanır. Aristoteles'in bir diğer önkabulü, insanların adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya "adalet", aynı şekilde insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya ise "adaletsizlik" deniyor oluşudur.

3.2.2. Adaletin Olağanüstülüğü

Aristoteles'e göre adalet ve adaletsizlikten bahsedildiğinde tek ve mutlak bir şey kastedilmemekte, adalet ve adaletsizlikten birkaç anlamda söz edilmektedir:

“Hem yasaya uymayan insanın, hem çıkarıcı insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki, yasaya uyan insan da eşitliği gözetmeyen insan da adaletli olacaktır. Öyleyse 'adalet' yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, 'adaletsizlik' ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur” (Aristoteles, 2007, 1129a31-b2).

Bu pasajdan Aristoteles'in üç farklı adaletsizlik biçimi tanımladığı çıkarılabilir, fakat Aristoteles'in "çıkarıcı insan"la kastettiği, hak ettiğinden fazlasını talep eden bencil bir insandır ve Aristoteles daha kapsamlı olduğunu düşündüğü "eşitliği gözetmeyen" tanımının, böylesi bir kişi için daha uygun olacağını söyleyerek (1129b9), genel olarak yasaya uymama ve eşitliği gözetmeme biçiminde iki farklı adaletsizlik tespit eder.

Aristoteles'e göre "yasaya uymayan" da adaletsizdir. Fakat burada altı çizilmesi gereken husus, yasanın "yasama sanatı" tarafından belirlenmiş veya bizatihi yasanın kendisinin adil oluşudur. Çünkü yasa, bireylerin menfaatini gözetmeksizin, "herkes için konulur", herkesin ortak yararını ya da en iyilerin, erdem bakımından önde olanların yararını hedefler (1129b11-17). Yasa, yasa olmak bakımından zaten adildir. Bu noktada Aristoteles, adil olana ilişkin önemli bir tanım yapar: Adil olan (*dikaion*), "politik toplumda (*politikē koinonia*) mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylerdir" (1129b17). Yasalar da bu minvalde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda adalet, mükemmel/amacını kendinde taşıyan (*teleion*) bir erdem olarak tanıtılır. Adalet, belli bir toplumsallık anlayışı içinde, kendi başına değil, başkasıyla ilişki içinde bir erdem olarak, Aristoteles için erdemlerin en önemlisidir: "Ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir". Adalet'in bu olağanüstülüğü, onun kapsamının genişliğinin de bir ifadesidir. Çünkü "adalette bütün erdemler bir arada bulunur" (Aristoteles, 2007, 1129b27). Adalet mükemmeldir, çünkü amacını kendinde taşıyan/mükemmel erdem

“tam kullanılmasıdır”. Çünkü bu erdeme sahip olan, onu yalnızca kendi kendine değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanır. Bu yüzden adalet, erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür, karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür (Aristoteles, 2007, 1130a8).

Aristoteles’in adaleti mükemmel addetmesinin sebebi de budur; adaletin anlamının vurguladığı bütünlük ve kapsayıcılık, onu bir erdem olmanın ötesine taşımaktadır. Bu yüzden akşam yıldızından da sabah yıldızından da daha yücedir. Adaletin içerdiği tüm diğerkâm oluğa yönelik vurgular çıkarıldığında, yani “kendi başına böylesi bir huy söz konusu olduğunda”, geriye kalan yalnızca bir erdemdir. Hâlbuki tüm kapsayıcılığı içinde, “başkasıyla ilişki” söz konusu edildiğinde karşılaşılan, tüm mükemmelliğiyle adaletin kendisidir. Adalet, mükemmel oluşuyla tüm erdemlerin ötesindedir.

3.2.3. Adalet-Hukuk Ayrımı

Elbette “erdemin bir parçası olan” bir adalet ve kötülüğün bir parçası olan bir adaletsizlik de vardır ve bu adalet/adaletsizlik de toplumsal/politik bir çerçevede son derece önemlidir ve üzerinde durulmayı gerektirir. Bu anlamda dikkati çeken şey, Aristoteles’in ısrarla bir ayrıma başvuruyor oluşudur. Adalet ve adaletsizlik olarak anılan fakat bunlardan çok farklı bir kavramla ifade edilmesi gereken, erdemlerle ve yasayla ilişkisi içinde düşünülmesi gereken “özel anlamda” bir adalet ve adaletsizlik söz konusudur. “Aynı adı taşıyan, tanımını aynı cins altına girdiği için adalet ya da adaletsizlik olarak anılan”, fakat “tüm adalet ya da adaletsizlikten” ayrı olan, “onur”, “para”, “kazançtan kaynaklanan bir haz” amacıyla ilgili olan özel bir adalet ya da adaletsizliğin olduğu da muhakkaktır. Bu alan, özel ve sınırlı bir adalet ya da adaletsizlik kavramının işlediği bir alanken, mükemmellik ve tamlık anlamındaki bir adalet kavramı, erdemli bir insan için söz konusu edilebilecek “her şeyle” ilgidir (Aristoteles, 2007, 1130b4).

Aristoteles’in bu ayrımı, hukuk ve adaleti birbirinden ayıran çağımız düşünüş biçimini akla getirmektedir. Ne adalet hukukla ne de adil olan hukuki olanla aynı şeydir. Derrida’nın kendi özgün tarzı içinde ifade ettiği gibi “adalet imkânsızın bir deneyimi” (Derrida, 2014, s. 62) olarak hukuktan ayrılır. Adalet, Aristotelesçi mükemmelliği ve bütünlüğü içinde, olağanüstülüğünü bir imkânsız deneyim olarak korur. Aristoteles’in “özel bir adalet” olarak adlandırdığı şeyi, bugünkü terminoloji içinde “hukuk” olarak

değerlendirmek aşırı bir yorum sayılmaz. Derrida'nın, "hukuk adalet değildir. Hukuk hesabın ögesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder" (Derrida, 2014, s. 62) şeklinde ifade ettiği, adalet-hukuk ayrımı, Aristotelesçi bir adalet nosyonuna karşılık gelmektedir. Aristoteles de benzer bir şekilde, belki de büyük harfle başlayan bir yazıma ihtiyaç duyan bir "Adalet"i, tüm olağanüstülüğü ile "bir yana bırakarak", "özel bir adalet"in, hesaplanabilir olan, küçük harfle yazılan, bir "adalet"in var olduğunu söyler, "bunun hangisi olduğunu ve ne olduğunu" araştırmaya girişir. Bu özel adalet (hukuk), hesaplanabilir olmayan (Adalet) ile hesaplamayı (aritmetik ve geometrik orta olarak) talep eder. Bu bağlamda Aristoteles'e göre adaletin bir türü, "onurun, paranın ya da topluma katılanlar [yurttaşlar] arasında *bölüşdürülebilir* olan diğer şeylerin *dağıtılmasında* söz konusu olandır", bir başka türü ise alışverişlerde *düzeltilici* olandır" (Aristoteles, 2007, 1130b30).

Daha az ya da daha çoktan bahsedilebilen durumlarda, "eşit" olandan da bahsedilebilir. Adalet, bir orta olarak, böylesi bir eşitliğin aranması, hesap edilmesidir. Bu anlamda adalet, iki şeyin eşitliğini yine bir başka iki şeyin ilişkisiyle kıyaslar: "a" terimi ile "b" terimi arasındaki ilişki nasılsa, "c" terimi ile "d" terimi arasındaki ilişki de öyle olacaktır. Dolayısıyla karşılıklı olarak "a" terimi ile "c" terimi arasında, aynı şekilde "b" terimi ile "d" terimi arasında da aynı ilişki olacaktır (Aristoteles, 2007, 1131b5). Bu matematiksel ilişki, geometrik orantı, "adaletli bir orantılamadır" (1131b10). Böylece adil olan, orantılı olan; adil olmayan ise orantısız olan olarak ortaya konur (1131b15).

Adaletin bir diğer türü ise, "gerek isteyerek gerek istemeyerek olan alışverişlerde görülen düzeltici adalettir" (Aristoteles, 2007, 1131b25). Bu adalet, ortak şeylerin paylaşılmasındaki gibi bir oranlamayı değil, farklı bir eşitliği ve oranlamayı gerektirir. Burada aranan eşitlik, bir kıyaslama yoluyla sağlanmaz, eksiklik ya da fazlalığın "düzeltilmesi" için "aritmetik orantılama"nın belirlediği "orta"ya göre bir hesaplamayı gerektirir. Bu tür adaletin arandığı her bir durumda, ortada bir tür "kazanç" ya da "zarar" söz konusudur ve adaletin sağlanması bu eşitsizliğin düzeltilmesi yoluyla olur. Adaleti sağlayacak olan bir yargıç, "eşitsizlik olan bu adaletsizliği denkleştirmeye çalışır" (Aristoteles, 2007, 1132a7), eksik olanı tamamlar, fazla olanı eksiltir.

3.2.4. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk

Aristoteles'in adalet düşüncesini belirleyen bir başka temel ayırım ise onun doğal hukuk ile pozitif hukuku, açıkça birbirinden ayırmasıdır. Adalet fikrinin hesaplanabilir özel adaletten yani hukuktan ayrı olarak ele alınması, adaleti sağlayacak yasaların da bu temel ayırımdan beslenen bir düşünüş içinde iki farklı alanda ele alınmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda “yasa”, “özel ya da genel” olabilir (1368b7). Özel yasa, “belli bir topluluğun yaşamını düzenleyen yazılı yasa” anlamına gelirken, genel yasayla kastedilen, “her yerde kabul edilmesi gereken yazılmamış ilkelerdir” (1368b9). Aristoteles'in bu ayrımının da bugünkü terimlerle “doğal hukuk” ile “pozitif hukuk” arasındaki ayırma karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'in “özel yasa” olarak adlandırdığı hukuk alanı, bir kısmı yazılı, bir kısmı yazılı olmayan ama belli bir topluluk için geçerli olan, o topluluğun siyasi, adli, ekonomik kurumları için geçerli yasalar bütünüdür. Fakat bu özel adalet alanının dışında yer alan, herkes için, tüm topluluklar için geçerli olan evrensel yasalar da vardır:

“Evrensel yasa doğanın yasasıdır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi, gerçekten de, bütün insanları, hatta birbiriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir doğal adalet ve adaletsizlik vardır.” (Aristoteles, 1998, 1373b5)

Doğal hukuk alanında karşılaşılan adalet ya da adaletsizlik, sözünü ettiğimiz kadim bir “hoşnutsuzluk”, “hayal kırıklığı” duygusunun hemen herkes tarafından sezildiği ontolojik bir başlangıç noktasından hareket etmektedir. Özellikle “adaletsizlik” kavramının dile getirilişinde, yazılı yasaları, pozitif hukuku aşan, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması”ndan kaynaklanan, doğal bir yasanın ihlali söz konusudur. Bu doğal hukuk-pozitif hukuk zıtlığının muhteşem bir edebi tarz içinde dile getirildiği en eski eser, hiç kuşkusuz Sophokles'in *Antigone* tragedyasıdır. Aristoteles de doğal hukukun bir uygulaması olarak, kralın yasasını karşısına alan Antigone'nin, Polyneikes'in cesedini gömmesini örnek vermektedir (1373b8).

Aristoteles pozitif hukuku doğal hukuktan ayırmakla kalmamış, kendi terminolojisi içinde, hukukun özel ve kamu hukuku şeklinde iki temel alana ayırdığını da belirtmiştir:

“Yapmamız ve yapmamamız gereken eylemler de, ya tüm topluluğu ya da onun üyelerinden bazılarını etkileyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Bu bakış açısından, haklı ve haksız işleri bu iki yoldan birinde yapabiliriz... Böylece bütün bir haksız eylemler

sınıfı topluluğu etkileyenler ile bir ya da daha çok kişiyi etkileyenler olmak üzere iki sınıfa ayrılabilir.” (Aristoteles, 1998, 1373b19)

Aristoteles’in hukuk alanı içindeki çalışmaları, ceza hukukun temel meselelerini dahi konu edinmiş, *Retorik*’te, kasıtlı eylem, taksirli eylem gibi konuları ele almış, suçun yasaya ve hukuka uygunluğu gibi modern hukuk doktrininin temel tartışmalarının ilk nüvelerini ortaya koymuştur (1373b25-1374a20). Bunların yanı sıra, “kazuistik yasa”nın elverişsizliğini, “çerçeve yasa” anlayışının gerekliliğini ve adaleti sağlamadaki rolünü de kendi felsefi tarzı içinde incelemiştir (1374a25-1374b20).

Görüldüğü gibi Aristoteles’in adalet düşüncesi, kendinden önceki Yunan düşünce geleneğiyle karşılaştırıldığında, hem kavramın yeniden kurulması/icat edilmesi hem de kavramın kendi iç bileşenlerinin karmaşıklığı bakımından tamamen farklı bir konumda yer almaktadır. Aristoteles’te adalet kavramı, özellikle “doğal yasa” anlayışı özelinde, Platon öncesi düşüncenin ontolojik unsurlarının izlerini taşımaktadır. Adaletsizliğin bir sınır aşımı, bir ihlal, bir hoşnutsuzluk unsuru olarak belirmesiyle birlikte, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması” temel formülasyonunun, Aristotelesçi adalet anlayışını da belirlediğini söylemek mümkündür. Fakat Aristoteles’te adalet, ne Anaksimandros’un sözünde olduğu gibi, varoluşun zamanın düzenindeki bir “adaletsizlik” olarak görüldüğü ontolojik düşünceyle sınırlandırılmaktadır ne de Pythagorasçı basit bir kısas düşüncesi olarak ele alınmaktadır. Aristotelesçi adalet, bunların ötesinde, Hegelci bir tarzda söylemek gerekirse, tüm kendinden önceki adalet anlayışlarının kapsanarak aşıldığı bir momente varmaktadır. Bu yeniden çatılan adalet kavramı, sistematik bir felsefi düşünüş içerisinde, bütünlüklü, ontolojiden siyasete doğru uzanım olan genel felsefi zeminde konumlanmış, kavramın ihtiva ettiği eşitlik, toplumsallık, hukuk gibi diğer kavram bileşenleriyle olan bağlantısı ayrıntılı olarak incelenmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3 MARKSİST DÜŞÜNCENİN ARİSTOTELESÇİ TEMELİ OLARAK ADALET

Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’indeki ünlü 11. tezi hatırlayalım: “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir” (Marx-Engels, 2013, s. 17). Tez, genel itibarıyla iki temel iddianın birlikte dile getirilmesinden oluşmaktadır.

Tezin ilk kısmını, yani filozofların dünyayı çeşitli biçimlerde yorumladıkları iddiasını, ayrı bir incelemenin konusu olacak şekilde bir kenara bırakarak, konumuzla ilgisinde ikinci temel iddianın üzerinde durmak, Marksist düşüncenin adalet anlayışının ele alınması için oldukça iyi bir giriş yapma fırsatı verecektir. Tezin ikinci kısmı üzerinden yeni birkaç soru sorarak meseleyi açmak mümkündür: Neden aslolan dünyayı değiştirmektedir? Ya da neden dünyanın değiştirilmesi gerekir?

Marx, dünyanın mevcut durumunu, “mümkün dünyaların en iyisi” olarak gören bir anlayışın çok uzağındadır. Bu dünya, değiştirilmesi, dönüştürülmesi gereken bir dünyadır. Dünyaya ilişkin bu olumsuz düşünüş, dünyanın mevcut durumuna ilişkin belli bir hoşnutsuzluğun da ifadesidir. Bu ifade ilk bakışta, adalet kavramının antik kökenlerinde karşılaştığımız bir hoşnutsuzluğu, talep edilenin, arzu edilenin varolmayışından duyulan bir “hayal kırıklığı”nı çağrıştırmaktadır. Bu dünyayı değiştirmek gerekir, çünkü bu dünyada olması gerekenler, bu dünyaya “ait olanlar ait oldukları yerde” değildir. Bir değişim gerekir; bu değişimle olması gereken, olması gerektiği yere, ait olduğu yere gelecek şekilde değişecektir. “Aslolan”, yapılması gerekli olan, bu değişimin, bu yeri değiştirilmiş, olması gereken yerden edilmiş, sınırları dışına çıkarılmış, ihlal edilmiş olanın, “yerli yerine” koyulmasıdır.

Fakat değiştirilmesi gereken “dünya” nedir? Dünyada neyin değiştirilmesi gerekir ve neden, neye dayanarak dünyanın değiştirilmesi gereken bir dünya olduğuna hükmedilmektedir? Marksist düşüncenin mevcut dünyanın işleyişinde, dünyanın düzeninde, daha somut ifadesiyle yaşamın maddi koşullarında hoşnut olmadığı ve değiştirilmesini talep ettiği şey nedir? Dünyanın mevcut durumuna ilişkin tüm olumsuz yargılar, hangi referanslar ya da değerler zemininde ortaya çıkmaktadır?

Bu soruların ele alınabilmesi için öncelikle Marksist düşüncenin temel savının ortaya konulması gerekir: “Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir” (Marx-Engels, 1998, s. 116). Bütün bir yazılı tarihin gösterdiği şey, “özgür insan ile köle”, “patrisyen ile pleb”, “bey ile serf”, “lonca ustası ile kalfa” gibi çeşitli tarihsel sınıflar arasındaki, yani esas itibarıyla “ezen ile ezilen arasındaki, kesintisizce süren, kimi zaman örtük kimi zamansa açık bir savaşın sürüp gidiyor oluşudur. Günümüzde, ilkel toplumdan feodal topluma ve feodal toplumdan da modern burjuva

topluma geçişle birlikte tüm toplum, iki büyük sınıfa bölünmüş olarak gözükmetedir: Burjuvazi ve proletarya (Marx-Engels, 1998, s. 117).

İşte Marksist düşüncenin değiştirilmesini talep ettiği dünya, ezen ile ezilen arasındaki kesintisiz savaşın hüküm sürdüğü, yaşamın maddi koşullarındaki hoşnutsuzlukların giderilmesinin talep edildiği dünyadır. Burjuvazinin iktidarı/üstünlüğü ele geçirmesiyle birlikte ortaya çıkan bu değiştirilmesi gereken dünyanın tasvirini, Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da şöyle yaparlar:

“Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi. İnsanı ‘doğal efendiler’ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı, ve insan ile insan arasında, çıplak çıkardan, katı ‘nakit ödeme’den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreşimlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim-değerine dönüştürdü, ve sayısız yokedilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o biricik insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarda maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu.” (Marx-Engels, 1998, s. 119)

Görüldüğü gibi Marx ve Engels’in çizdiği tablo, insanın değerinin değişim değerine dönüştürüldüğü, ticaret özgürlüğü dışında bir özgürlüğün bırakılmadığı, “utanmaz” (*unverschämt*) kaba bir sömürü düzenidir. Mevcut dünyanın eleştirisinde kullanılan bu betimleyici pasajda, dikkati çeken noktalardan biri de kullanılan dilin ahlaksal çağrışımlarıdır. Kullanılan bu dil, adalet ya da adaletsizlik kavramları bağlamında Marksist düşüncenin kapitalizm eleştirisinin belli bir ahlaksal çerçeve içinde yürütülmüş olabileceğini akla getirmektedir. Öyleyse, öncelikle ahlak ya da etik ile olan bağlantısında Marksist düşüncedeki adalet anlayışının incelenmesi gerekecektir.

3.3.1. Ahlak ve Adalet

Marx, kapitalizmi “adalet”, “hak”, “görev” vb. gibi geleneksel ahlaki sözcükleri kullanarak eleştirmemiş olmasına rağmen, burjuva toplum tasvirlerinde ve eleştirilerinde, “insanlık dışı”, “sömürü”, “özgürlük”, “kölelik”, “bağımlılık”, “boyun eğdirme”, “noksan”, “kusur”, “vahşileşme”, “rüşvet verme”, “çürüme”, “fahişelik”, “para ilişkisi”, “özçikar”, “despotluk”, “iğrençlik”, “acı çekme” gibi ahlaki vurgusu yüksek olan pek çok sözcüğü kullanmıştır (Brenkert, 1998, s. 33). Sadece kullanılan dil açısından değil, eleştirel argümanların zeminini teşkil eden bir ahlaksal kavrayışın mevcudiyeti anlamında da Marksist düşüncede belli bir ahlak anlayışının varolduğuna ve bu özel ahlak görüşü

içinde bir kapitalizm ve toplum eleştirisi yapıldığına ilişkin bir tartışma, Marksist çevrelerde uzun zamandır sürdürülmektedir. Bu bağlamda bir kısım Marksist, Marksizmin ahlak alanını, özellikle ideoloji eleştirisi çerçevesinde tamamen boş bıraktığını düşünürken, başka bir kısım ise Marksizmin belli bir ahlak anlayışını benimsediğini düşünmektedirler.

Örneğin, Marksist düşüncenin temelde komünist bir toplum hedeflediği ve komünizmin belirleyeceği toplumsal ilişkilerin ahlak ya da etiğin ötesinde olan insan ilişkilerine olanak sağlayacağını öngören anlayış açısından, Marksizmin ahlak ya da etikle herhangi bir ilgisi bulunmaz:

“Marksizm, bütün diğer sosyalist sistemlerden anti-etik eğilimiyle ayrılır. Başından sonuna kadar Marksizm’in bütününde, etiğin zerresine rastlanmaz ve sonuç olarak etik postulat dışında etik yargı yoktur.” (Sombart’tan Akt. Brenkert, 1998, s. 18)

“Marx’ın felsefe alanında yaptığı devrim, pozitif bilimin mirasını onaylarken, normatif felsefi etik geleneğini açıkça reddetti.” (Hodges’tan Akt. Brenkert, 1998, s. 18)

Marx’ın özellikle etik ya da ahlak üzerine yazılmış herhangi bir eseri ya da yazısı yoktur. Marx, bir ahlak teorisi geliştirme çabası içine girmemiş, hatta külliyatının çeşitli yerlerinde “ahlakçılar”ı eleştirdiği satırlara yer vermiştir. Fakat kapitalizm eleştirinden ayrı olarak, “komünizmin insanlık için ‘daha yüksek’ bir varoluş düzlemi oluşturacağına, tarihin ‘ilerlemeci’ bir nitelik taşıdığına ve komünizmin, özgürlüğün ‘gerçek alemi’ni oluşturacağına” (Brenkert, 1998, s. 19) dair pek çok yorumu, Marx’ın belli bir etik çerçevenin içinde yer aldığı, tutarlı bir şekilde, belirli bazı etik yargılar temelinde düşünmüş ve yazmış olabileceği yorumunun yapılmasına olanak sağlamaktadır.

Marksist düşüncede adalet kavramının yerine ilişkin tartışmalar da genellikle bu ahlak tartışmasıyla bağlantısı içinde ele alınmış gözükmektedir. Özellikle 1970’lerden itibaren başlayan adalet tartışmalarında, genel olarak üç farklı hattın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Birinci hatta yer alan Marksist düşünceye göre, Marx’ın toplum ve kapitalizm eleştirisi, bilim ve tarihsel pozitivizm üzerine temellenmektedir ve adalet kavramı bu eleştiride temel bir kategori olarak görülmemektedir. Bu hatta yer alanlar; Robert Tucker, Allen W. Wood, Derek Allen, Allen Buchanan, Andrew Collier, Anthony Skillen gibi isimlerdir. İkinci hatta yer alanlar ise belli bir adalet kavrayışının (dağıtıcı, eşitlikçi, hukuki vb.) Marksist düşüncede önemli bir kategori oluşturduğunu

düşünmektedirler. Bu hattın önemli isimleri; Ziyad I. Husami, Gary Young, Norman Geras, G. A. Cohen, Jon Elster, William Shaw, Nancy Holmstrom, Donald van de Veer olarak sayılabilir. Bir de bu iki hatta alternatif olarak, farklı bir etik anlayış geliştiren ve adaleti bu Marksist etik içinde değerlendiren üçüncü bir hattın bahsetmek mümkündür. Bu hattın önde gelen isimleri ise, Allen Brenkert, Richard Miller, Stephen Lukes ve Douglas Kellner'dır (Mccarthy, 2018, s. 6). Konuyu sınırlandırmak adına bu üç hattın birkaç önemli temsilcisi üzerinden Marksist düşüncede adalet kavramının ele alınışa genel hatları itibariyle değinmek faydalı olacaktır.

2.3.1.1. Tucker-Wood Tezi

Tucker-Wood tezi, Marksist adalet tartışmalarında Robert Tucker ve Allen W. Wood'un ismiyle anılan ve neredeyse tüm tartışmalarda kendilerine referans yapılarak konum alınan, güçlü argümantasyonlara sahip, andığımız birinci hattaki düşünce tarzında yer alan önemli bir yaklaşımdır.

Tucker'a göre, Marksist düşünce açısından mevcut düzen, tarih tarafından sadece mahkûm edilmiş değildir, aynı zamanda ölmeyi de hak etmektedir ve yaklaşan proletarya devriminin vuku bulması sadece bir zorunluluk değil aynı zamanda olması gereken (*ought to*) de bir şeydir (Tucker, 1969, s. 34). Fakat bu olması gerekli değişimin nedeni mevcut düzenin adaletsiz oluşuna bağlanamaz.

Tucker, adalet kavramının, Marksist kapitalizm eleştirisinde yer tutmadığı görüşünü, öncelikle Marx ve Engels'in kendi ifadeleri, daha sonra onların emek sömürsü çözümlenmeleri ve son olarak devrim sonrası toplum tasviri üzerinden üç farklı çerçevede temellendirmektedir.

Tucker, özellikle Proudhon ve Lassalle gibi "adalet" kavramını öne çıkaran görüşlere sahip dönemin etkili siyasi figürlerine yanıt niteliği taşıyan, Marx'ın polemik yazılarındaki ifadelere başvurarak, Marx'ın, adalet kavramını savunmak ya da benimsemek bir yana, ideolojik bularak alaycı bir şekilde eleştirdiğini aktarır. Örneğin, Engels'in Marx'a yazdığı bir mektupta, Lassalle'ın yeni kitabında hala "adalet ideasına", "mutlak adalete" inanyor oluşunu gerçek bir batıl inanç olarak değerlendirdiğini ve yine Marx'ın Proudhon'u eleştirdiği *Felsefenin Sefaleti*'nde, "sonsuz adalet", "sonsuz eşitlik"

gibi kavramlara karşı çıktığı satırları hatırlatarak, “dağıtıcı adalet ilkesinin Marksizmin düşünsel dünyasına yabancı” olduğu tespitinde bulunur (Tucker, 1969, s. 41).

Tucker’a göre “sömürü” kavramı da adalet düşüncesi üzerinden temellendirilmemiş, sömürünün adil olup olmayışı, sömürüye karşı çıkmak için kullanılan bir argüman olmamıştır. Sömürü, Proudhon’un “adaletsizliğin örneği” olarak ele aldığı şekliyle değil, Marx’ın artı değer çözümlemesi içerisinde kendine yer tutan bir kavram olarak üzerinde durulmayı hak eder. Tucker’a göre Marx, kapitalizmi, “emek gücünü artı değer *ad infinitum* birikimi için sömüren bir sistem” olarak tasvir eder (Tucker, 1969, s. 43-44). Sömürüye dayalı artı değer birikimi, kapitalist sistemin en özsel üretim tarzının işleyişinden kaynaklanmaktadır ve bunun, adalet ya da adaletsizlikle bir ilgisi yoktur. Hatta aksine, mevcut üretim ve değişim tarzı içinde, tam anlamıyla adil ve eşittir (Tucker, 1969, s. 44). Tucker, bu noktada Wood’un da kullandığı *Kapital*’deki şu satırları alıntılar:

“Emek gücünün bütün bir gün boyunca faaliyet gösterebilmesine, yani çalışabilmesine karşın emek gücünün bir gün boyunca korunmasının sadece yarım iş gününe mal olması, dolayısıyla da bir gün boyunca kullanılarak yarattığı değer, kendi günlük değerinin iki katı olması, alıcısı için özel bir şans olmakla beraber, kesinlikle satıcısına yönelik bir haksızlık değildir.” (Marx, 2015a, s. 196)

Tucker’a göre, “kapitalist toplumda metaların mübadelesi yasanınca belirlenen kapitalist dağıtım tarzı, kapitalist ifadelerle tamamen hakkaniyetli, adil ve eşittir” (Tucker, 1969, s. 45).

Komünist bir toplum açısından da bir adalet temelinden söz edilemez. Komünizm, adil bir toplumsal düzen olarak değil, “üretim tarzının kökensel bir dönüşümü olarak tasavvur edilmiştir” (Tucker, 1969, s. 49). Komünist devrim, kâr için üretimi, servet birikimini ortadan kaldıracaktır. Marx’ın *Gotha Programının Eleştirisi*’nde yapmış olduğu sosyalizm ve komünizm arasındaki ayrım temelinde, sosyalizmde, geçici bir süre boyunca belli bir üretim sistemi, yeni bir tarzda da olsa sürdürülecek, fakat komünizmin daha “yüksek aşamasında”, işçilerin toplu bir özgürleşmesi çerçevesinde, herkesin kölelikten, eziyetten, sefaletten kurtuluşu sağlanabilecektir (Tucker, 1969, s. 49). Marx’ın ifadeleriyle, “emek artık yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman”, “burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: ‘Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!’” (Marx-Engels, 2010a, s. 27-28). İşte Tucker’a göre “temel ve yakıcı mesele” tam

da burasıdır, yani “üretim yaşamı”. Marx, bu bağlamda bir sosyalistin dağıtıcı bakışa vurgu yapmasını ya da toplumsal bir ideal olarak adaleti benimsemesini, “kaba, adi, batıl ve basitçe yanlış bir fikre kapılma” olarak görmüştür (Tucker, 1969, s. 50).

Allen W. Wood da Tucker’la aynı çizgide, Marksist düşüncede adalet kavramının herhangi bir temel oluşturmadığı anlayışını savunur. Wood’a göre Marksist düşüncenin adaleti ele alışı, tüm diğer ahlaksal kategorilerde olduğu gibi tarihsel materyalist bir çerçevenin dışına çıkmaz. Tarihsel materyalizm, ahlaki inançları ve bunlarla ilgili saikleri, toplumun “ideolojik üstyapı”nın bir parçası olarak değerlendirir. Tarihsel materyalist düşünce açısından, insanların ahlaki tutum ve eylemlerini belirleyen şey, en nihayetinde kendi sınıfsal durumlarının temellendiği pratik ilişkiler, yani ekonomik ilişkilerdir (Wood, 2017, s. 239).

Sonuçta adalet, “Marx ve Engels’e göre, hukuki ya da yasal bir kavramdır ki bu kavram yasayla (*Recht*) ve insanların sahip olduğu haklarla (*Rechte*) bağlantılıdır” (Wood, 1972, s. 246). Wood’a göre adalet, bu ahlaksal ve hukuki çerçevenin dışında yer almaz. Bu yüzden Marx’ın adalet kavramına ilişkin görüşleri “belli bir verili üretim tarzının işlevleriyle ilgisi” içinde değerlendirilir (Wood, 1972, s. 255-256). Adalet, “insan eylemlerinin, kurumlarının ve sosyal olguların insan aklının soyut ölçütünü oluşturacak bir standart değildir. Belli bir üretim tarzı bağlamında kendini insan düşüncesine sunan bir standarttır”. Wood’un Marksist düşünce yorumunda, bir eylemin ya da bir kurumun adaletli ya da adaletsiz oluşunu belirleyen şey, onun bir hukuki biçime ya da evrensel bir ilkeye uyması değil, “bir üretim biçiminin tarihsel olarak koşullandırdığı somut ihtiyaçlara” uymasındır (Wood, 1972, s. 257).

Wood, adaleti belli bir ahlaksal çerçeve içerisinde görür fakat Marksist düşüncenin kapitalizm eleştirisinde ve komünist toplum tasvirinde kullanılan kavramların ahlaki çağrışımlarının da farkındadır. Bu çelişkili durumu aşmaya dönük belli bir ahlaksal ayırım ortaya koyar. Geleneksel ahlak anlayışından ayrı olarak, “iyi” ve “kötü”yü, “ahlaki olan” ve “ahlaki olmayan” şeklinde birbirinden ayırır. Buna göre “ahlaki iyi”, “erdem, hak, adalet, sorumlulukların yerine getirilmesi ve ahlaki olarak övülmeye değer karakter niteliklerine sahip olmak gibi değerleri içerirken”, “ahlaki olmayan iyi” ise “haz ve mutluluk gibi, peşine düşülmesi ya da sahip olunmasının insanlar için arzu edilir ve iyi olduğunu düşüneceğimiz şeylerdir” (Wood, 2017, s. 233). Wood’a göre Marx’ın

kapitalizm eleştirisi, “kendini-gerçekleştirme, güvenlik, fiziksel sağlık, konfor, ortaklaşma, özgürlük” gibi birçok “ahlaki olmayan iyi”nin kapitalizm tarafından insanlara sunulmasındaki başarısızlıktan kaynaklanmaktadır. Marx, zımni de olsa böylesi bir ayırım temelinde bir kapitalizm eleştirisi sunmuş ve bunu belli bir hak ya da adalet temelinde ele almamıştır (Wood, 2017, s. 234).

3.3.1.2. Ziyad I. Husami ve Dağıtıcı Adalet

Marksist düşüncenin kapitalizm eleştirisinde, adaletin temel bir kategori olduğunu düşünen ikinci hatta yer alan Marksistlerin en önemli temsilcilerinden biri, özellikle Tucker-Wood tezinin karşında konumlanışı ve “dağıtıcı adalet” perspektifinde Marksist adalet düşüncesini savunmasıyla öne çıkan Ziyad I. Husami’dir. Husami, Tucker-Wood tezinin aksine, Marx’ın, adalete ilişkin felsefi söylem içinde yer alan bir dil kullandığını ve kapitalizmi “adaletsiz” bulduğu için kınadığını açıkça ifade eder (Husami, 1980, s. 43).

Husami’ye göre Tucker ve Wood, Marx’ın kapitalizmi sömürüye dayalı olarak ele aldığını kabul etmelerine rağmen, Marx’ın kapitalist sömürüyü kapitalist adaletten hariç tutmadığını düşünürler. Husami de Marx’ın kendi ifadelerine başvurarak argümanını genişletir. Husami, Tucker ve Wood’un *Kapital*’den alıntıladıkları pasajın ardından gelen pasajda, Marx’ın kapitalistin yaptığı “hile/oyun”dan (*Das Kunststück*) bahsettiğini (Marx, 2015a, s. 196) ve bu hilenin esas itibariyle kapitalistin emek sömürüsünün aracı olduğunu belirtir. Marx, birçok başka yerde de sömürü için “soygun”, “gasp”, “zimmetine geçirme”, “yağmalama”, “ganimet”, “hırsızlık”, “kapkaç”, “dolandırıcılık” gibi kelimeleri kullanmaktadır. Örneğin *Grundrisse*’de, “bugünkü servetin dayanağı olan, ötekinin emek zamanından yapılan hırsızlık” (Marx, 2013b, s.165) ifadesini kullanır. Eğer kapitalist işçiyi soyuyorsa, kendisinin haklı olarak sahip olmadığı şeyi ya da işçinin haklı olarak sahip olduğu şeyi temellük ediyor demektir. Eğer durum buysa, kapitalistin hem işçiyi soyduğunu hem de bunun adil olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur (Husami, 1980, s. 45).

Husami’ye göre Marx, servet ve gelirin kapitalizm içinde dağıtılışının teorisini ortaya koymuştur. Marx’a göre her türlü üretim tarzı, iki temel dağıtım tarzına karşılık gelmektedir: (1) Üretim araçlarının (ya da üretici servetin) dağıtımı ve (2) toplumun yıllık

üretiminin (ya da yıllık gelirin) nüfusa dağıtımı. Bunlar diyalektik olarak birbirlerine bağlıdır. Örneğin sınıflı bir toplumda servetin dağıtımı, çeşitli sınıflara gelir dağıtımıyla sonuçlanır. Gelir dağıtımı, servet dağıtımından ayrı düşünülemez. Dağıtıcı adalet ise özel dağıtımların ahlaki değerlendirmesiyle ilgilidir. Servet ve gelir dağıtımının nasıl olması gerektiğine ya da ahlaki arzu edilirlğe uygunluğuyla ilgilidir. Marx'ın dağıtıcı adaleti ele aldığı en ünlü metin *Gotha Programının Eleştirisi*'dir. Marx, bu metin bağlamında, emek süreçlerinin adil dağıtımını neyin oluşturduğuna ilişkin tartışmada, dağıtıcı adaletin iki ilkesini geliştirmiştir: İşçi katkısına uygun olarak dağıtım ve ihtiyaçlara göre dağıtım. Ayrıca, bunların kapitalizm sonrası toplumda gerçekleşeceğine işaret etmiştir (Husami, 1980, s. 46).

Husami, ahlakın tarihsel olarak ve üretim tarzına bağlı olarak değiştiğini düşünen Marksist anlayışa katılır. Fakat adalet bağlamında, dağıtım ilke ve süreçlerini belirleyen yönetici ya da baskın sınıfın adalet standartlarının olmasının yanı sıra, sömürülen sınıfın, proletaryanın da hâkim anlayıştan farklı bir adalet kavramlaştırması geliştirdiğini düşünür. Husami'nin iddiası, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin adaletin proletaryan standartlarını kullanarak oluşudur (Husami, 1980, s. 49).

Wood ve Tucker, adalet kavramı gibi üstyapı öğelerini belirleyen iki farklı katmanın olduğunu dikkate almayarak Marx'ın ahlak sosyolojisini yanlış yorumlamışlardır. Sadece normların toplumsal belirlenmesine odaklanıp, sınıfsal belirlenmelerini hariç tuttuklarından, Marx'ın bir normun adil oluşunu bir üretim tarzına uygun olması ve adil olmayışını bu normun üretim tarzına uymaması olarak değerlendirdiğine inanmışlardır. Marx'ın aynı üretim tarzı içindeki zıt toplumsal sınıflarla olan bağlantısında ahlaki kavramlarla olan ilgisini gözden kaçırmışlardır (Husami, 1980, s. 50).

Husami'ye göre Wood ve Tucker, Marx'ın kapitalizmi en azından belli bir anlamda eşitsizlik ve özgür olmayış üzerinden eleştirdiği görüşündedirler. Fakat Wood ve Tucker'ın iddia ettiği gibi, uygulanabilir tek adalet normu, üretimin kapitalist tarzına uygun olan ise, benzer şekilde uygulanabilir eşitliğin ve özgürlüğün normları da bu üretim tarzına uygun olanlar olmak zorundadır. Böylesi bir düşünce, Marx'ı, kapitalist eşitsizliğin ve özgürlükten yoksunluğun geçerli bir eleştirisini yapamadığı bir noktaya taşımak olacaktır (Husami, 1980, s. 52).

Aslında sınıflı bir toplumu adil bulan burjuvazinin kendisidir. Sömürünün ortasında adalet gören Marx ya da proletarya değil, burjuvazidir:

“Kişi, bir burjuva oldu mu, bu uzlaşmaz karşıtlık ilişkisinde, hiç kimsenin bir başkasının sırtından kazanmasına izin vermeyen bir uyumluluk ilişkisi ve sonsuz adalet görmeden edemez. Burjuva için bireysel değişim, uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları olmaksızın da varolabilir. Ona göre bunlar, birbirlerinden tamamen kopuk iki ayrı şeydir.” (Marx, 2011a, s. 76)

Husami, Marx’ın *Gotha Programının Eleştirisi*’nde, komünist dağıtım ilkelerini açıkça belirttiğini, “toplam toplumsal ürün” üzerinden işçinin alacağı belirlenebilmesi için, kullanılan üretim araçlarının yenilenmesi, üretimin genişletilmesi, kazalar, afetler vs. için sigorta fonu, genel yönetim giderleri, okul, sağlık kurumlarının gereksinimleri, çalışmayanlar için fon gibi ayrıntılı bir kesintiler planı çıkarttığını hatırlatır. Bu açıktır ki komünist bir toplum için planlanmış bir dağıtım projesidir ve belli bir “orantı” ölçüsünde, üreticilerin sağladıkları emek oranınca emeklerinin karşılığını almaları ilkesine dayanmaktadır. Sınıfsız, dolayısıyla da sömürsüz bir sosyalist toplumda, Husami’ye göre üreticiye adilce muamele edilir, çünkü üretici emeğinin katkısı oranınca karşılığını almaktadır (Husami, 1980, s. 58-59).

3.3.1.3. Adaletle İlişkin Alternatif Ahlak Teorileri: Steven Lukes ve George G. Brenkert

Marksist düşüncenin kapitalizm eleştirisinde, hem adaletin temel bir kategori olduğunu düşünenler hem de reddedenler, argümanlarını çoğu zaman Marx ya da Engels’in kendi metinlerine, bu metinlerdeki adaletle ilişkin ifadelerine dayandırmaktadırlar. Benzer biçimde Marksizmin ahlakı ele alışı da Steven Lukes’in “paradoksal” olarak nitelendirdiği bir düşünme biçimine karşılık gelir gözükmektedir. Lukes’e göre Marksizm, “bir yandan, ahlakın ideolojinin bir biçimi olduğu, dolayısıyla toplumsal kökeni ve yanıtıcı içeriğiyle sınıf çıkarlarına hizmet ettiği” düşüncesindeyken, diğer yandan Marx’ın ve Marksist yazıların, örtük ve açık biçimdeki ahlaki yargılarla dolu olduğu, Marx’ın “köleliğe duyduğu nefreti ifade ettiği erken dönem yazılarından tutun, *Paris Elyazmaları*’nda ve *Alman İdeoloji*’nde dağınık halde bulunan komünizm görüşlerine ve yabancılaşma eleştirisine, ayrıca *Kapital*’de fabrika koşullarına ve

sömürünün etkilerine yönelttiği şiddetli saldırılara kadar” pek çok ahlaki ifadenin olduğu görülmektedir (Lukes, 1998, s. 19-20).

Lukes, paradoksal olarak gördüğü bu durumun çözümünü, kendisinin “*Recht* ahlakı” olarak adlandırdığı ahlak anlayışı ile bir “kurtuluş ahlakı” arasında ayırım yapmakta bulmuştur. Bu ayırma göre, belli bir “hak” anlayışı çerçevesinde ortaya konan ahlaksal ilkeler Marksist düşünce tarafından reddedilmiş hatta bu anlayış Marksist düşüncenin karşına konumlandırılmıştır. Lukes’in *Alman İdeolojisi*’nden aktardığı ifadeler, Marx ve Engels’in *Recht* anlayışını kendi düşüncelerinin karşısında konumlandırmış olduklarının açık bir göstergesidir:

“*Recht* söz konusu olduğunda, çoğu kişi gibi biz de, hem politik hem de özel anlamda, ayrıca insan hakları olarak en genel biçimiyle *Recht*’in komünizm ile birbirine zıt olduğunu vurguladık.” (Akt. Lukes, 1998, s. 49)

Recht anlayışı, insan hakları söz konusu edildiğinde de benzer bir tarzda reddedilmiştir. Marx için “insan hakları denen şey”, bir sivil toplum üyesinin, başka insanlardan ve toplumdan kopuk, “egoist” bir insanın haklarından fazla bir şey değildir:

“İnsan, insan hakları bağlamında, türsel bir varlık olarak değerlendirilemez; tam tersine, türsel yaşam, yani toplum, bireylere dışsal nitelikte bir çerçeve olarak, temeldeki bağımsızlıklarının bir kısıtlanması olarak görülür. Onları bir arada tutan tek bağ, doğal zorunluluk, ihtiyaçlar ve özel çıkarlardır, mülkiyetlerinin ve egoist benliklerinin korunmasıdır.” (Akt. Lukes, 1998, s. 50)

Marx’ın insan hakları özelinde tüm bir *Recht* anlayışını mahkûm ettiği düşünce, temelde insanı türsel bir varlık olarak görmeyen, insan özgürlüklerine çizdiği kaba sınır ölçüsünde, esas itibariyle önemseydiği özgürlüklerin kaynağını mülkiyet ilişkilerinden ve bir tür egoist benliğin korunmasından alan bir ahlak anlayışıdır. Hâlbuki Marksist düşünce, insanın “kendine özgü güçleri”ni sınırlandıran ve baskılayan maddi koşulların ortadan kaldırılmasını ve insanı sömüren, ezilmeden ve her türlü kölelikten “kurtarmayı” öne çıkaran bir “kurtuluş” ahlakını öne çıkarmaktadır. Lukes’e göre, “Marksizm’in ahlaka karşı tutumundaki paradoks, Marksizmin ideolojik ve anakronik bularak mahkûm ettiği düşüncenin *Recht* ahlakı, kendi ahlakı olarak görüp benimsediği düşüncenin ise kurtuluş ahlakı olduğunu anladığımız zaman çözülür” (Lukes, 1998, s. 51).

Lukes, Marksist adalet kavramını *Recht* ahlakından ayrı bir kurtuluş ahlakıyla bağlantılı olarak görür ve Marx’ın kapitalizmin adaleti hakkındaki görüşünü, “hem içsel olarak

karmaşık hem de hiyerarşik bir düzene sahip” olarak değerlendirir. Lukes’e göre Marx, öncelikle kapitalist sömürünün adaletli olarak değerlendirilmesini sağlayan normlara işlevsel bir açıklama getiriyordu. Bu bağlamda kapitalist ücret ilişkisi, egemen olan normlara, yani sözleşme hukukunun normlarına göre adaletli görülmektedir. Fakat ikinci olarak Marx, “eşdeğerli metaların mübadele edilmesinin yalnızca görünüşte varolduğuna dikkat çekerek, bu normlara ve perspektife ‘içsel’ ya da ‘içkin’ bir eleştiri de getirmekteydi”. İşçinin özgür olmadığını, emeğini bir kapitaliste satmak zorunda olduğunun ve o kapitalistin denetimi altında kaldığının da anlaşılması gerekmektedir. Üçüncü olarak ise Marx, kapitalist sömürüye ve adaletli görünen normlara, “komünizmin alt aşaması” perspektifinden bakarak, “herkese emek katkısına göre” ilkesinin ihlal edilmiş olmasından kaynaklanan “dışsal” bir adaletsizlik eleştirisi sunuyordu. Son olarak ise Marx, kapitalist sömürüyü haklı gösteren normlara ve adaletsiz bulan eleştirel perspektife komünizmin üst aşaması zemininde radikal bir eleştiri getirmekteydi: “Bu açıdan bakıldığında, adalet ve adaletsizlik sıfatının verilmesi sınıflı toplumun bir göstergesi, toplumun hala tarih öncesi bir aşamada bulunduğu, eninde sonunda aşılması gereken bir arkaizmi yansıttığının bir işaretidir” (Lukes, 1998, s. 84-85).

Bu bağlamda Lukes’in, Marx’ın kapitalizmi adaletsiz bulup bulmadığı sorusuna yanıtı, “Marx’ın bu konuların ikisini de savunduğu, bu perspektiflerden aynı anda etkilendiğidir”. Lukes’e göre Marx, kapitalizmin kendini haklı göstermek için kullandığı gereçleri resmetmekte, bunları içten çökertip, dıştan eleştirip, daha sonra da hem bu gereçleri hem de eleştirileri, adaletin dışında kalan bir açıdan eleştirerek, çok perspektifli bir analiz sunmaktadır (Lukes, 1998, s. 85-86).

George G. Brenkert de Lukes’e benzer bir tarzda, Marx’ın kendi metinlerinin alıntılanmasıyla Marksist düşüncede adalet kavramının yerinin temellendirilemeyeceği görüşündedir. Çünkü Marx’ın kapitalizm eleştirisinde temele aldığı bir adalet ilkesinin olduğuna yönelik görüşler, tam aksini söylediği başka alıntılarla dengelenebilmektedir. Esas itibariyle Brenkert, Marx’ın kapitalizmi eleştirmek için bir ilke ya da bir erdem olarak adalet çağrısı yapmadığını öne sürmektedir. Brenkert’e göre Marx, kapitalizmi adaletsiz olduğu için değil, insanları özgürlüğünden yoksun bıraktığı için eleştirmektedir (Brenkert, 1998, s. 177-178).

Brenkert'in Marx yorumu, Marksizm'in benimsediğini iddia ettiği, belli bir etik düşünceyi, bir "özgürlük etiği"ni esas almaktadır. Bu etik düşünceye temel teşkil eden özgürlük ise "bir insanın, öteki insanlarla komünal ilişkiler içinde kişinin öznesneleştirimini (self-objectification) oluşturan arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşamasıdır" (Brenkert, 1998, s. 124). Bu özgürlük anlayışı, insanların yaşamları gereken temel erdem olan özgürlük olduğu bir yaklaşıma karşılık gelmektedir. Brenkert'e göre, "Marx'ın özgürlük etiği bir erdem etiğidir" ve bununla iki şey kastedilmektedir:

"Birincisi, Marx belirli bir varolma durumuyla; kişinin özgür olması için gerekli olan bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle ilgilenir. Özgürlük konusunda söyledikleri eylemlerimize ölçüt olabilecek bir ilkeye göre belirli tarzlarda davranmamızı talep etmez. İkincisi, Marx özgürlüğü insanlara kabul etmeleri için dayatılan bir haklar (ve yükümlülükler) dizisinden ibaret görmez. Özgürlük bir görev etiği olarak anlaşılmalıdır." (Brenkert, 1998, s. 124)

Brenkert, Marx'ın adalet kavramını ele alışını bu etik çerçevede içinde değerlendirir. Brenkert'e göre Marx, kendi standartlarına göre mevcut ilişkilerin adil olduğu yargısına varan bir kapitalizm yaklaşımıyla hemfikiridir. (Brenkert, 1998, s. 196). İşçi ile kapitalistin bireysel ilişkisi hiçbir adaletsizlik içermez. Fakat adalet kavrayışı, bu bireysel düzeyden sınıfsal düzeye kaydırıldığında, Marx'ın artı değer in çalınmasından, "kapitalist sınıfın aldığı haraçtan" söz etmeye başladığı görülür. Böylesi bir çözümleme yapmak, bir sınıfın başka bir sınıfa karşı işlediği hırsızlıktan söz etmek ise Brenkert'e göre, Marx'ın da *Kapital*'de belirttiği gibi, "kapitalizme dışsal standartlar uygulamaktır":

"Kapitalist üretimi, sürekli yenilenişi ve kesintisiz akışı içinde ele alırsak ve bireysel kapitalist ve bireysel işçi yerine kapitalist sınıf ile işçi sınıfını karşı karşıya gelmiş olarak düşünürsek, sorun [bir işçinin aldığı ücret] kuşkusuz tamamen farklı görünür. Ancak bunu yaparken meta üretimine bütünüyle yabancı standartlar uygulamış oluruz." (Akt. Brenkert, 1998, s. 197)

Böylece Marx'ın "hırsızlık"tan bahsetmesi, kapitalizmi adaletsiz gördüğünü açığa çıkartsa da bunu kapitalizm zemininden ya da kapitalist standartları kullanarak yapmadığı, ancak kapitalizmi aşan bir ilke temelinde yaptığını göstermektedir. Brenkert'e göre, eğer "kapitalizm suçlanacaksa, kapitalizmin üretici ilişkilerinin kurumsallaştırdığı özgürlük ihlali nedeniyle suçlanmalıdır" (Brenkert, 1998, s. 197). Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişinin temelinde, kendi özgürlük anlayışı yer almaktadır. Yine de bu bağlamda, "bu özgürlüğün gerçekleştirilmemesinin; hatalı, yanlış, yersiz olduğu

söylenbileceği gibi, bu durumun bir adaletsizlik olduğu da söylenebilir” (Brenkert, 1998, s. 212).

3.3.2. Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Etik Temelleri ve Adalet

Marksist düşüncenin adaleti ele alışı, belli bir Marksist etiği de varsayar gözükmektedir. Elbette bu Marksist etik, ezeli-ebedi, değişmez ve kaynağını aşkın bir varoluştan alan evrensel ahlak ilkelerini benimsememektedir. Fakat yine de bazı geleneksel sözcük ve kavramlar geride tutulurken bazılarının öne çıkarıldığı (Brenkert, 1998, s. 35) bir etik anlayıştan bahsetmek mümkündür. Ahlak ve etik arasında yapılan temel bir ayırım zemininde¹⁷, ahlakın dogmatik temellerinden kopartılarak belli bir felsefi sürecin düşünülmesi ve sorgulanması bağlamında ele alınmasıyla, Marksist düşüncede belirgin bir ahlak ya da daha doğru bir terminolojiyle farklı bir etik anlayış bulunduğu ileri sürülebilir. Bu etik düşünce, “kurallarla ve ilkelerle değil; belirli eğilimlerin geliştirilmesiyle ya da karakter özellikleriyle” (Brenkert, 1998, s. 36), bazı erdemlerle ve kendini-gerçekleştirme düşüncesiyle olan bağlantısında kendini gösterir. İnsan yaşamını belirleyen maddi koşulların göz ardı edildiği, “şunu yap, şunu yapma” şeklindeki normatif ilkelerce belirlenmiş bir ahlak anlayışı, “insanın şeyleştirildiği”, “insansal olanın hayvansal, hayvansal olanın insansal olduğu”, “manevi ve maddi her şeyin pazarlanabilir bir değer” (Marx, 2011a, s. 34) haline geldiği bir yaşam için geçerli ve anlamlı olmayacaktır. Eğer böylesi bir Marksist etiğin varolduğu kabul edilecekse, bu etik düşüncede özgürlüğün temel bir kavram olduğunu da tespit etmek gerekir.

3.3.2.1. Özgürlük ve Erdem Etiği

Marksist etiğin özgürlük anlayışı, Kant felsefesindeki bir negatif ya da pozitif özgürlüğe karşılık gelmez. Daha doğrusu Marksist etik, Kantçı bir negatif özgürlük düşüncesini

¹⁷ Etik ile ahlak, toplumsal/politik çerçevede iki ayrı düşünme biçimine karşılık gelir. Ahlak, insanların uyarak yaşamaları ve / ya da davranmaları gereken fiili ya da ideal (yani düşünsel) bir ahlaki ilkeler, erdemler, standartlar vb. dizisini anlatır (Brenkert, 1998, s. 17). Ahlak, “kişilerarası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemidir” (Kuçuradi, 2009, s. 33). Etik ise “kişinin ahlak, onun doğası ve temelleri üzerine düşünürken izlediği süreci ya da düşüncenin sonucunu anlatır” (Brenkert, 1998, s. 17).

içeriyor olmasına rağmen, özgürlük bu ontolojik çerçevenin dışına taşar. Kabaca doğa tarafından belirlenmemişlik olarak, bir istenç özgürlüğü elbette asgari bir gerekliliği karşılamaktadır. Fakat özgürlüğün, bu ontolojik başlangıçtan politikaya doğru uzanımı sağlanmadığı takdirde, Marksist etik eksik bırakılmış ve anlaşılmamış olarak kalacaktır. Özgürlük, Aristotelesçi onto-politik bir düzlemde belirlendiğinde, özgürlüğün maddi yaşam koşullarıyla olan ilgisi de kendiliğinden kurulur. İnsan özgürlüğü, insanın kendini içinde bulduğu toplumsal/politik koşullardan bağımsız değildir, bilakis özgürlüğü belirleyen, esas itibariyle üretim ilişkileridir. Özgürlük meselesinin daha detaylı bir incelemesi dördüncü bölümde yapılacağı için, şimdilik Marksist düşüncenin benimsediği özgürlük anlayışının, Aristotelesçi bir kendini-gerçekleştirme düşüncesi bağlamında, diğerkâm ve komünal bir anlayış olduğunu belirtmekle yetinelim. Bu noktada etik bir perspektife kaynaklık eden özgürlüğün ise, kendi bireyselliği içinde sınırlandırılmış, mülkiyet ilişkilerince belirlenen, egoist burjuva özgürlüğünden ayrı, Aristotelesçi temelde bir erdem etiğinin temel kavramı olduğu söylenebilir. Bu etiğin, Lukes'ın altını çizdiği belli bir *Recht* düşüncesini, belli haklar, ödevler ve yükümlülüklerin dayatıldığı normatif ilkeleri dışladığı ve Brenkert'in de belirlediği gibi, "bir varolma durumuyla", "bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle" ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu çözümlenelerde, söz konusu Marksist etiğin önemli bir temeli eksik bırakılmış gözükmektedir. Brenkert, Marksist düşüncede belli bir "özgürlük etiği" görmüş ve bunun bir "erdem etiği" olduğunu tespit etmiş olmasına rağmen, bu etik anlayışın Aristotelesçi düşünceyle olan asli bağlarını tespit edememiştir. Oysaki, eğilim ve karakter özellikleriyle ilgisinde bir varolma durumu olarak "erdem" etiğinden bahsedilecekse, bunun Aristotelesçi bir temele sahip olduğunun da tespit edilmesi gerekir.

Aristoteles, bir siyaset araştırması olarak gördüğü etik alanında incelemesini belli bir erdem anlayışı üzerinden yürütür. Bir ruhsal etkinlik olarak erdem, öncelikle, bir huy (*heksis*) olarak ortaya konmuştur ki böylece etik araştırma daha en başında sözü edilen belli eğilimler ve karakter durumlarıyla ilgisinde ele alınmaya başlanır. Aristoteles'in erdemleri karakter erdemleri ve düşünme erdemleri olarak ayırdığı da akılda tutulmalıdır. Karakter erdemlerinin incelenmesinde ise öncelikle eylemlerin isteyerek ya da istemeyerek yapılıp yapılmadığı göz önüne alınır. "Zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlar istemeyerek yapılmış" olarak görülür (Aristoteles, 2007, 1110a1). Aristoteles'in yaptığı tanıma bakalım:

“Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan ‘zorla yapılan’dır; sözgelimi bir insanın rüzgâr ya da onu elinde tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesi gibi.” (Aristoteles, 2007, 1110a2)

Görüldüğü gibi Aristoteles, etiği öncelikle belli bir özgürlük koşulu altına alır. Eğer insanlar arası eylemler incelenecekse, öncelikle bu eylemlerin “yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan” koşullarını dikkate almak gerekir. Rüzgârlı bir havada sürüklenen kişinin eyleminin isteyerek, “özgürce” yapılan bir eylem olduğu söylenemeyeceği gibi, kendini belli üretim ilişkilerinin içinde bulan ve emeğini satmak zorunda kalan proleterin de eylemlerini isteyerek ve “özgürce” yapabileceği söylenemez.

Herhangi bir etik, hem Aristoteles’te hem de Marksist düşüncede, öncelikle bu özgürlük koşulunu sağlamalıdır. Marksizm’in temel çabası da böylesi bir erdem etiğinin omurgasını oluşturan özgürlük kavramı etrafında şekillenen, insanın “kendi güçlerini” açığa çıkarabilmesine olanak tanıyan bir dünyanın kurulması, “iyi yaşam” koşullarının sağlanması amacına yöneliktir.

3.3.2.2. Teleoloji-Deontoloji Karşıtlığı

Böylece Marksist bir etiğin teleolojik bir etik anlayışa sahip olduğu da açığa çıkmış olur. Marksist düşünce, “ahlaki yükümlülükler, görevler ve hakları”, burjuva ahlakının merkezinde görür ve bunları yetersiz bulur. Teleolojik bir erdem etiği, “x’i yapmak senin ahlaki görevindir!” ya da “y’yi yapmak onun ahlaki yükümlülüğündedir!” demez. Belli bir amaç, bir oluş tarzı, bir yönelim söz konusudur, daha çok “z ol! gibi bir şey söyler” (Brenkert, 1998, s. 125). Bu bağlamda, eğer Marksist bir etik savunulacaksa bu etiğin Aristotelesçi bir teleolojik tavrı sürdürdüğü de söylenmelidir. Ya da etik özelinde Marksist düşüncenin, Aristotelesçi bir teleolojiyi benimserken, Kantçı bir deontolojik yaklaşımın karşısında konumlandığını söylemek mümkündür.

Kant’la birlikte yükselen Aydınlanma projesinin temel argümanları, kaynağını belli bir deontolojik etik anlayışta bulur. Bu Aydınlanma geleneğinin taşıdığı etik düşünce, özellikle Nietzsche’yle birlikte çok sert bir eleştirel saldırının hedefi olmuştur ki, Marksist düşünce de büyük oranda bu eleştirilere katılmıştır. Nietzsche, her ne kadar felsefesini toplumsal/politik bir alana doğru genişletmeyi tercih etmemiş olsa da özellikle ahlaka rasyonel temeller bulma çabalarını alaya almış olmasıyla ve deontolojik etik düşüncenin

bir “özgürlük” etiği olmaktan çok, bir tür köleliğe vardığını söylemesiyle, deontoloji karşısı ortak bir cephede yer almıştır.

“Kim bir prensin ya da bir partinin, bir grubun, daha kötüsü parasal gücün -diyelim ki eski ve soylu, mağrur bir aileden geliyor olabilir- aracı olmayı onur kırıcı bulursa, ama yine de kendi nazarında ya da halk nazarında araç olmayı istiyorsa ya da araç olma zorunluluğu içindeyse, herhangi bir anda dile getirilebilecek sıkı ilkelere, utanmadan boyun eğeceği, koşulsuz yükümlükle bağlı olduğu ilkelere gereksinimi vardır. Bütün incelmış kölelikler mutlak buyruklara gelir dayanır...” (Nietzsche, 2011, s. 29-30)

Alasdair MacIntyre, Aydınlanmacı etiğin Nietzscheci eleştiriler karşısında kendini savunamaz duruma düşmesinin temel sebebini 15. Yüzyıl’da başlamış olan Aristotelesçiliği reddetme anlayışında bulur:

“Entelektüel çekirdeğini Aristotelesçi düşüncenin oluşturduğu bir ahlak geleneği, 15. yüzyılda başlayıp, 17. yüzyıl boyunca devam eden bir geçiş dönemi boyunca reddedilmiş olduğundan, ahlaka yeni-rasyonel-laik bir temel bulma yönünde bir Aydınlanma projesine girilmek zorunda kalmıştır. Çünkü bu proje başarısızlığa uğramış, projenin en güçlü entelektüellerince, özellikle Kant tarafından geliştirilen görüş, Nietzsche ve onun varoluşçu ve duygucu ardıllarınca kendilerinden önceki bütün ahlak sistemlerine yöneltilen başarılı eleştirilerin rasyonel ağırlığı karşısında varlığını sürdürmemiştir.” (MacIntyre, 2019, s. 249)

MacIntyre’ın, “Nietzsche’nin bir başka büyüklüğü” diyerek övgüyle söz ettiği, Nietzsche’nin Aydınlanma eleştirisinde dikkati çektiği bir başka husus, Nietzsche’nin eleştirisine, Aydınlanmacıların “ben ne tür bir insan olmalıyım?” sorusuna bırakın yanıt istemeyi, bu soruyu yönetmedeki yetersizliklerini eklemiş olmasıdır” (MacIntyre, 2019, s. 252).

Bu etik gelenek çerçevesinde bakıldığında, Aydınlanmacı-Kantçı bir deontolojik etik düşüncesinden ayrı olarak, Marksist düşünce, özünde Aristotelesçi bir “iyi yaşam” (*euzēn*) amacını sahiplenirken, özgürlük kavramı etrafında şekillenen, insanın olanaklarını gerçekleştirmesini mümkün kılacak pratik koşulların belirleyiciliğini öne çıkaran, varoluş, yönelim ya da karakter özellikleri üzerine kurulu teleolojik bir etik anlayış olarak gözükmektedir.

Bu teleolojik etik anlayışın adalet kavramıyla asli bir bağlantısı bulunur. Aristoteles, kendi teleolojik erdem etiği içerisinde adaleti, erdemlerin bütünlüğü, erdemin mükemmel ve tam kullanımı olarak belirlediğinde, bu bağlantıyı açıkça kurmuştu. Marksist düşünce de teleolojik bir perspektifte, adaletle benzer bir bağlantıyı muhafaza eder. Marksist

düşünce, ister Wood'un tanımladığı gibi “ahlaksal olmayan iyiler”i, isterse artı değer çözümlenmesi sonrası kapitalist sömürünün kaynağını oluşturan ekonomik ilişkilerin değiştirilmesini, isterse gerçek anlamda özgürlüğün koşullarının sağlandığı bir toplumsal düzeni amaç edinsin, tüm bu ereklerin gerçekleştirilmesini kuşatan bir değişim talebi, mevcut olandan duyulan hoşnutsuzluk ve olması gerekenin ait olduğu yere konulması anlamında Aristotelesçi “Adalet” kavramlaştırmasını asli bir kategori olarak içerir.

3.3.2.3. Liberal Düşünce ve Adalet

Marksist düşüncenin içerdiği bu Aristotelesçi adalet kavrayışının, liberal düşüncenin benimsediği deontolojik temelli adalet anlayışının tamamen karşısında konumlandığının da belirtilmesi gerekir. Bu liberal düşünce, esas olarak felsefi kaynağını Kant'ın etik anlayışından edinmektedir. Kant'ın etik düşüncesi, “iyi” ve “kötü”nün belirlenmesinde “yasa”yı öncelemektedir. İyi ile kötü hakkında yargıda bulunmak, *a priori* pratik bir yasanın öncelenmesini gerektirir. Böylece yasa, “istemeyi doğrudan doğruya belirler; bu yasaya uygun eylem kendi başına iyidir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur” (Kant, 2009, s. 69).

Bu Kantçı anlayış temelindeki liberal deontoloji, teleolojiye karşı çıkar; “ilk ilkeleri hiçbir niyeti ya da amacı veya belirli bir beşerî ‘iyiyi’ *a priori* varsaymayacak şekilde türeten bir meşrulaştırma formunu” tanımladığı iddiasındadır. Bu form, “belirli kategorik ödevler ve yasaklar içeren ve diğer ahlaki ve pratik kaygılar karşısında şartlardan bağımsız bir öncelik taşıyan bir ilk-derece etiği tanımlar” (Sandel, 2014, s. 21). Fakat bir etik tahayyülün nasıl olup “şartlardan bağımsız” kalabildiğine ilişkin ikna edici bir temellendirme çabasına girilmez.

Liberal düşüncede adalet, öncelikle bireyin seçme/isteme özgürlüğünün sınırlandırılmaması olarak, her türlü iyi/iyi yaşam idealinin/amacının reddedilmesi temelinde, Kantçı bir deontolojik etiğin konusu olarak görülür. John Rawls'ın adalet tanımı, bu liberal düşünceyi özetler niteliktedir:

“Adalet, başkalarıyla paylaşılan daha büyük bir iyi için hak olarak kabul edilen özgürlük kaybını reddeder. Adalet, daha fazla sayıdaki insanın lehine olan ve ağırlığını onlar için koyan özverinin dayatılmasına izin vermez. Bundan dolayı, adil bir toplumda yurttaşların eşit özgürlükleri çözümlenmiş olmalıdır.” (Rawls, 2018, s. 32)

Liberal düşüncenin adalet anlayışı, herhangi bir “iyi yaşam” amacına yönelik olarak mevcut toplumsal ve politik ilişkilerin değiştirilmesi idealini/amacını/projesini, dar sınırları içerisindeki bireysel bir özgürlük kavrayışı çerçevesinde, bir hak kaybına yol açacağı endişesiyle adaletsiz bulur. Çok küçük bir azınlığın lehine işleyen mevcut politik yapının değiştirilmesine dönük her türlü mücadele girişimi de bu küçük azınlığa bir tür “özverinin dayatılması” olarak görülüp adaletsiz bulunur.

Rawls, adil bir toplumda yurttaşların eşit özgürlüklerinin “çözümlemiş” olması gerektiğini söyler fakat bu çözümü, maddi ilişkiler üzerinden, mevcut somut toplumsal durum üzerinden değil, “hayali” bir “orijinal pozisyon”daki mutabakat üzerinden bulmayı önerir.

“‘Hakkaniyet olarak adalet’ kavramı içindeki eşitliğin orijinal pozisyonu, sosyal sözleşmenin geleneksel teorisi içindeki tabiat haline/tabii hale tekabül eder. Orijinal pozisyon, elbette gerçek bir tarihsel olgu olarak düşünülmemeli, kültürün ilkel şartlarının daha azı olarak kabul edilmelidir. Orijinal pozisyon, belirli bir adalet kavramına öncülüğü karakterize eden mutlak bir faraziye hal olarak anlaşılmalıdır.” (Rawls, 2018, s. 40-41)

Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” anlayışı, insanların tüm kimliklerinden hatta zengin ya da fakir olmalarından da azade olarak, bir “cehalet perdesi”nin “hayal edilmesi”ni ve bu perdenin ardında kalarak, toplumun temel yapısını oluşturan bir “orijinal anlaşma”nın adaletin ilkelerini belirleyebileceğini varsayar (Rawls, 2018, s. 47-48).

Bu anlayış, Marksist düşüncenin genel tezleriyle büyük bir tezat oluşturur. Marksist düşünce, ortada adaleti sağlayabilecek, üzerinde uzlaşılacak ilkelerin varlığını kabul etmez. Bilakis, bu “uzlaşmaz” karşıtlıklar (antagonizm), ancak yeni bir toplumun devrimci bir tarzda kurulmasıyla aşılabılır. Mevcut kapitalist üretim ilişkileri, uzlaşmaz iki sınıfın, ezen ile ezilenin mücadelesi olarak yürüyen tarihsel bir sürecin ürünüdür. Eğer bir adaletten bahsedilecekse, bu adalet ancak bu uzlaşmaz sınıfların ortadan kaldırılmasıyla sağlanabilir.

“Ezilmekte olan bir sınıfın varlığı, uzlaşmaz sınıf karşıtlığı [*l’antagonisme des classes*] üzerine kurulmuş her toplumun hayati koşuludur. Ezilen sınıfın kurtuluşu demek, yeni bir toplumun yaratılması demek olmaktadır böylece. Ezilen sınıfın kendini kurtarabilmesi için, o ana dek elde edilmiş üretici güçlerle varolan toplumsal ilişkilerin artık yanyana varolmamaları gerekir.” (Marx, 2011a, s. 172)

3.3.2.4. Ahlak ve Adalet Bağlamında Aristotelesçi Temeller

Böylece, ahlak ve adalet bağlamında Marksist düşüncenin dört farklı Aristotelesçi temele sahip olduğu açığa çıkarılmış olur. Öncelikle Marksist etik, Aristoteles'te olduğu gibi politik bir zeminden ayrılmaz. Aristoteles'te etik araştırmanın, her zaman politika araştırmasının içerisinde, belli politik koşulların çözümlenmesi şeklinde yürütüldüğü göz önünde bulundurulduğunda, Marksist etik olarak adlandırılabilir anlayışın da Aristotelesçi bir tarzda, tüm insan ilişkilerini maddi ilişkiler temelinde, yani toplumsal/politik bir çerçevede ele aldığı görülür. Bu etik tarzın, insan varlığı, insan özgürlüğü, karakter durumu ve eğilimleri gibi ontolojik öğelerden hareket ettiği ve bu çözümlenmesini politikaya uzanan bir hat üzerinde ele alışı dikkate alındığında, Marksist etiğin Aristotelesçi onto-politik bir temele sahip olduğu açığa çıkmış olur.

İkinci olarak, Marksist etiğin, kişinin olanaklarını ve yeteneklerini geliştirmesini öne çıkarışı, özgürlük kavramı zemininde, varoluş durumu ve karakter özellikleriyle ilgisi, Aristotelesçi bir erdem etiğinin en temel özellikleri olarak gözükmektedir.

Üçüncü olarak Marksist etiğin, belli ödev ve yükümlülükleri öne çıkaran bir görev ahlakı olmadığı, insanın kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği bir iyi yaşam amacının politik zemini üzerinde, insana en uygun yaşamın ne olduğu ve insanın kendini nasıl gerçekleştirebileceği sorularının belirleyici olduğu, Aristotelesçi bir teleolojik temele sahip olduğu görülür.

Son olarak ise bu Marksist etik anlayış, Aristoteles'te olduğu gibi "adalet" kavramıyla asli bir bağlantı içindedir. Adalet, etik bir çerçeve içinde ele alındığında, Aristoteles'in erdemlerin bütünlüğü olarak gördüğü son derece kuşatıcı bir kavram olarak Marksist düşüncenin etik anlayışında da kendine yer bulur. Marksist etik tartışmalarında adalet, etiği Marksist düşünceden tamamen dışlamayan yaklaşımlar içinde, kimi zaman "eşitlikçi adalet", "dağıtıcı adalet" gibi belli bir kavramsal düzlemin ögesi olarak, kimi zaman ise "özgürlük etiği" ya da "kurtuluş etiği" gibi Marksist düşüncenin benimsediği varsayılan belli bir etik anlayışın önemli bir kavramı olarak ele alınır. Eğer Marksist bir etik varsa, bu etiğin Aristoteles'te olduğu gibi adalet kavramını asli bir kategori olarak ele aldığı söylenebilir.

3.3.3. Sınıf Mücadelesi ve Adalet

Adalet kavramıyla bağlantısında Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerini bulabileceğimiz bir diğer alanı, sınıf mücadelesi başlığı altında ele almak mümkündür. Sınıf mücadelesi kavramlaştırması, belli üretim ilişkileri içerisindeki, ortak menfaatlere sahip olmayan farklı toplumsal unsurların politik bir çatışma içerisinde yer aldıklarını varsayar. Bu anlamda belli bir sınıfa mensup olmak, toplumdaki belli bir iktisadi konumda bulunmak anlamına gelir ve bu konumun kendisi, toplumun politik örgütlenmesindeki farklı talepler arasındaki çatışmanın kaynağını oluşturur. Bu bağlamda Aristoteles'in politik çözümlerini belli bir "sınıfsal" perspektif temelinde ele aldığını söylemek mümkündür. Fakat bu temelin Marksist düşüncenin "sınıf" kavramlaştırmasıyla tamamen aynı içeriğe sahip olmadığı da altının çizilmesi gerekir.

Sınıf mücadelesinin izlendiği tüm tarihsel uğraklarda, aynı zamanda belli sömürü biçimleriyle de karşılaşılır. Üretim, tüm biçimlerinde belli bir artık ürünün elde edilmesini de içerdiğinden, sömürü, tüm üretim biçimlerinde aynı olguya; artık ürünün üreticiler dışındaki birilerince temellük edilmesine ve yeniden üretim koşullarının sağlandığı süreçlerin oluşturulmasına dayanır. Sömürünün varolduğu yerde sınıf mücadelesi de varolmuştur ve *Manifesto*'da belirtildiği gibi, tarih, esas itibarıyla bu mücadelenin tarihidir.

3.3.3.1. İktisadi Temelli Toplumsal Çözümleme: Meta ve İhtiyaç

Antik Yunan dünyasındaki sınıf mücadelesini belirleyen koşullar elbette modern kapitalizminkinden oldukça farklıdır. Öncelikle, Antik Yunan dünyasındaki asli üretim aracının toprak olduğunun ve bir "sınıf mücadelesi" tabirini kullanmaya imkân veren "sömürü" biçiminin esas olarak özgür olmayan emeğe, yani köleliğe dayanıyor olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu anlamda modern kapitalizm ile Antik Yunan'daki sınıf mücadelesi arasındaki fark, aslında Marx'ın "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" dediği iki kategorideki tarihsel farklılığa dayanmaktadır. Üretim biçimini belirleyen teknoloji açısından da oldukça büyük bir farklılık söz konusudur. Su değirmeninin dahi milattan önceki son yüzyılda icat edildiği düşünüldüğünde bu farkın boyutları daha iyi anlaşılabilir (Croix, 2016, s. 60). Teknolojik farklılık, aynı zamanda artı ürün üretimleri arasındaki

niceliksel farklılığı da ortaya koyar ki, bu fark, sömürü biçimleri arasındaki farkı da belirler. Üretim ilişkileri açısından bakıldığında ise Antik Yunan’da, kapitalizmin ücretli emek sömürsünden farklı olarak, alınıp satılabilen köleliğe ve borç esaretinden kaynaklı köleliğe bağlı bir sömürünün olduğu görülür. Mülk sahibi sınıflar, kendilerini üretim süreci içerisinde yer almaktan kurtaran artı ürünü ya da artı emeği, özgür olmayan emeği sömürerek elde etmektedirler.

Marx’a göre, ekonomik toplum biçimlerini birbirinden, “örneğin, köleliğe dayanan toplumu ücretli emeğe dayanan toplumdaki ayırt eden şey, sadece, bu artık emeğin, dolaysız üreticisinden koparılma biçimidir” (Marx, 2015a, s. 217). Bu biçimsel fark, üretim ilişkilerinin tarihsel değişimiyle ortaya çıkmaktadır. Fakat değişmeden kalan, tarih boyunca ekonomik ilişkilerce belirlenmiş iki farkı toplumsal unsurun varlığıdır. Aristoteles *Politika*’da, bu unsurların temel özelliklerini de açığa çıkaracak, en genel amacı *polis* için en iyi yönetim biçiminin ne olduğunun araştırılması olan, sosyolojik bir çözümleme ortaya koyar. Bu çözümleme, en küçük toplumsal birim olan “hane”den (*oikos*) başlayarak diğer ortaklıkları da kapsayan *polis*’e kadar tüm toplumsal yapıyı ele alır. Aristoteles’e göre toplumu oluşturan bu birarada bulunuş doğal bir süreçtir ve insanları bu ortaklığı oluşturmaya götüren şey “ihtiyaç”tır (*anankaion*) (1252b9). Hane, gündelik ihtiyaçların karşılandığı ilk ve en küçük ortaklıktır. Birçok hanenin bir araya gelmesiyle ve gündelik ihtiyaçların dışındaki ihtiyaçlar için kurulan ortaklık “köy”, birçok köyün bir araya gelerek oluşturdukları ortaklık ise kendine yeterli eşliğine ulaşmış, “iyi yaşam” için varolan *polis*’tir (1252b27). *Polis*, insanın “politik bir hayvan” olmasından dolayı doğal olarak varolur. İnsan, doğal olarak *polis*’e ihtiyaç duyar ya da ihtiyaçların varlığı, onu doğal olarak *polis* tarzında bir toplumsal ortaklığa götürür.

Aristoteles, *polis*’in yapısını oluşturan toplumsal ortaklıkları ortaya koyduktan sonra, bu ortaklıklarda süregiden yönetim ilişkilerini ele almaya başlar. Dikkat çekici olan ise haneden başlayarak *polis*’e doğru genişleteceği çözümlemesinin iktisadi bir kavrayışa sahip oluşudur. Aristoteles’in sosyolojik çözümlemesinde, en küçük toplumsal ortaklıktaki yönetim ilişkilerinde dahi bir tür mülkiyet ilişkisinin belirleyici olduğu görülür. Aristoteles’e göre “mülk” (*ktēmata*), hanenin bir parçasıdır ve mülk edinme sanatı (*ktētikē*) hane yönetiminin bir parçasıdır. *Polis*’in en küçük ortaklığı olan hane içindeki yönetim ilişkileri, belli ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir mülk edinme pratiğince şekillenmektedir. Çünkü “ihtiyaçlar” (*anankaion*) olmadan “ne yaşam ne de

iyi yaşam mümkündür” (1253b23) ve mal (*ktēma*) yaşam için bir araçtır (1253b31). Hanedeki yönetim ilişkileri, yaşamın gerektirdiği zorunlu ihtiyaçların karşılanması için gerekli araçların, yani mülkün elde edilmesinin koşullarınca belirlenmektedir. Köle de yaşam için gerekli bir “canlı mal”dır (*ktēma ti empsykhon*) (1253b32) ve hanenin yönetimsellik çözümlemesinde bir mal olması anlamında ele alınır. Böylece Aristoteles, toplumsal/politik incelemesinin zeminine “ihtiyaç” ve “mülkiyet” kavramlarını yerleştirmiş, toplumun en küçük birimi olan hanenin dahi bu iktisadi kavramlarca ele alınacağı geniş ve ayrıntılı bir çözümlemenin asli unsurlarını göstermiş olur.

Bu noktada Marx’ın sosyolojik çözümlemesine temel teşkil eden düşüncelerine dönelim. Marx’a göre insanlar, “sürdürdükleri toplumsal üretimde zaruri ve kendi istençlerine bağlı olmayan belirli ilişkilerin içine girerler, bu üretim ilişkileri onların maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişim aşamasına karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur” (Marx, 1904, s. 11). Aynı zamanda bu ekonomik yapı, hukuki ve politik üstyapının da temelini teşkil eder. Dolayısıyla Marx için her türlü politik ya da hukuki çözümleme, onları belirleyen ekonomik altyapıyı, insanların kendilerini içinde buldukları zorunlu üretim ilişkilerini dikkate almak zorundadır. Kapitalist bir toplumda süregiden politik durumun çözümlemesi de bu politik yapının ekonomik temellerinin açığa çıkarılmasını zorunlu kılar. Marx’ın *Kapital*’de yaptığı “politik ekonomi eleştirisi”nin özü de bu ekonomik altyapının açığa çıkarılmasıdır. Marx, *Kapital*’deki çözümlemesine, Aristoteles’in yaptığı gibi, “meta”nın çözümlemesiyle başlar. Marx’a göre meta, “her şeyden önce, taşıdığı özelliklerle şu ya da bu türden insan ihtiyaçlarını gideren dışsal bir nesne, bir şeydir” (Kapital, 2015, s. 49). Bu tanımlama, Aristoteles’in “yaşam için gerekli ihtiyaçların aracı” tanımlamasıyla uyuşur. Marx, Aristoteles gibi, politik çözümlemesinin zeminine “meta” ve “ihtiyaç” kavramlarını ve ekonomik ilişkileri yerleştirmiş, bu kavramlardan hareket ederek, süregiden yönetim ilişkilerinin iktisadi temellerini göstermiştir.

3.3.3.2. Toplumsal Çözümlemeye Sınıfsal Bakış

Marksist düşünce, kapitalist bir ekonomik altyapının hüküm sürdüğü bir toplumda, hukuki ve politik kurumların burjuvazinin talep ve çıkarlarına göre düzenlendiğini tespit eder. Aristoteles de insanın iktisadi konumunu, “diğer alanlarda olduğu gibi siyasetteki

davranışını da etkileyen, belirleyici etmen” olarak görür (Croix, 2016, s. 101). Aristoteles, toplumsal çözümlemesini haneden *polis* düzeyine yükselttiğinde, yine ekonomik konumun belirleyici olduğu bir yönetim çatışmasını açığa çıkarır. Aristoteles’e göre, “muhtelif şeylerden oluşan ortak her şeyde her zaman yöneten ve yönetilen unsurların olduğu” görüldüğünden (Aristoteles, 2018b, 1254a28), *polis*’te de yönetenlerin ve yönetilenlerin olması doğaldır. Fakat yöneticilerin kimler olduğu, aynı zamanda *polis*’in yönetim şeklini de belirleyecektir. Çünkü bir *polis*’te geçerli olan rejim, “bir kentin makamlarının, ama özellikle her şey üzerinde yetki sahibi olan makamın düzenlenmesidir”. Her *polis*’te yetki sahibi olan yöneticiler bulunur ve esas itibarıyla bu “yönetici sınıf rejimin kendisidir” (Aristoteles, 2018b, 1278b8). Dolayısıyla rejimin karakteri, yönetici ya da yöneticilerin kim ya da kimler olduğunca belirlenir. Bu yüzden bir *polis*’in rejimini belirleyecek olası biçimler, toplumu oluşturan unsurlardan hangisinin yönetici olduğuna bağlıdır. Aristoteles için bu unsurların temel karakteristiğini belirleyen şey, onların toplumdaki ekonomik durumları, üretim ilişkilerindeki pozisyonlarıdır. Birçok farklı rejimin olması, her *polis*’in “çok sayıda parçaya sahip olmasından” ve “toplum içinde bazılarının varlıklı, bazılarının yoksul ve bazılarının orta halli olmasından” kaynaklanır (Aristoteles, 2018b, 1289b27). Bu iktisadi sınıflardan hangisinin yönetici olduğu, yani yönetim gücüne sahip olan toplumsal unsurun ekonomik durumu (varlıklı, yoksul ya da orta halli oluşu), rejimin ne tür bir rejim olduğunu belirler. İktisadi unsurların niteliğinin yanı sıra niceliksel olarak toplumdaki konumları da rejimi belirleyen önemli bir etmendir. Herhangi bir *polis*’teki yetki sahibi unsurun, “ya tek kişi ya da birkaç ya da çok sayıda” olması gerektiğinden, yönetici gücün tek bir kişi oluşu ya da toplumdaki niceliksel konumu itibarıyla azınlık ya da çoğunluk olması da rejimin karakterini belirleyecektir.

Aristoteles’e göre, bir rejimi tanımlayan toplumsal unsurun niteliksel ve niceliksel karakteristiğinin yanı sıra, yönetimde “ortak fayda”yı (*koinon sympheron*) gözetiyor olup olmaması da rejimin “doğruluğu” (*orthas*) açısından belirleyicidir. Bu rejimler, ortak fayda için yönetildiklerinde doğru, yöneticilerin çıkarına göre yönetildiklerinde ise bir “sapma”dırlar (*parekbasis*) (1279a25).

Böylece Aristoteles, olası bir rejimi belirleyen yönetici ya da yöneticilerin üç temel kriterini tespit etmiş olur: (1) toplumdaki iktisadi konumlarının niteliği, (2) toplam nüfus

içerisindeki niceliksel konumları, (3) yönetirken “ortak fayda”yı gözetip gözetmedikleri. Böylece bu kriterler bağlamında üç “doğru” rejim ve üç “sapma” tespit edilmiş olur:

“Ortak faydayı gözetilen monarşiye geleneksel olarak krallık adını veririz; ve bir kişiden fazla bir azınlık tarafından yönetime aristokrasi deriz (ya en iyiler yönetiminde olduğu ya da kent ve kenti paylaşanlar için en iyi olanı gözeterek yönettikleri için). Ancak, çoğunluk ortak fayda için yönettiğinde, tüm rejimler için ortak olan ad verilir, yani *politeia* (cumhuriyet).” (Aristoteles, 2018, 1279a32)

“Bunların sapmalarına gelince: Tiranlık krallığın, oligarşi aristokrasinin ve demokrasi cumhuriyetin sapsmasıdır. Zira tiranlık monarkın faydasına olan monarşidir, oligarşi zenginlerin faydasıdır ve demokrasi yoksulların faydasıdır. Ancak bunların hiçbiri ortak menfaati gözetmez.” (Aristoteles, 2018, 1279b4)

Aristoteles bu rejimler arasındaki farkı açıklamak için sadece niteliksel özelliklerine başvurduğunda; “hürler egemense demokrasi, zenginler egemense oligarşi” (1290b1) şeklinde bir formülasyona ulaşır. Fakat bu ayrıma niceliksel boyut da dahil edildiğinde asıl doğru ayrıma ulaşılmış olur:

“Çoğunluk olan hür ve yoksulların yönetim yetkisine sahip olması durumunda bir demokrasi, zengin ve soyluların egemen ve az sayıda olması durumunda bir oligarşi mevcut olur.” (Aristoteles, 2018, 1290b17)

Fakat Aristoteles’e göre, “demokrasi ile oligarşiyi birbirinden asıl ayıran şey, yoksulluk (*penia*) ve zenginliktir (*ploutos*)” (1279b39). Toplumda azınlık olan zenginler yönettiğinde bir oligarşi, çoğunluk olan yoksullar yönettiğinde ise bir demokrasi ortaya çıkar. Bu ayrım, yönetim biçiminin yöneticilerin iktisadi konumlarınca belirlendiğinin ifade edildiği “sınıfsal” bir bakış açısının ifadesi olarak görülebilir. Bu sınıfsal ayrım, politik ve hukuki tüm düzenlemelerin üzerinde yükseldiği temel zemin ve “iki kesimin rejim üzerindeki çekişmesinin nedeni” (1279b34) olarak görülür.

Aristoteles, toplumsal yaşama katkı yapanları, “çiftçiler”, “zanaatkârlar”, “tüccarlar”, “işçiler”, “askerler”, “rahipler” vs. şeklinde sıraladıktan sonra, bu niteliklerin tek bir kişide de toplanabileceğini, örneğin aynı kişinin hem asker hem çiftçi olabileceğini belirtir. Toplumsal yaşama katkıları bağlamında farklı becerilere ve kimliklere sahip kişiler, birden çok özelliği bir arada bulundurabilirler, fakat iktisadi bir ölçütün devreye sokulmasıyla birlikte, bu birarada olma imkânı ortadan kalkar, keskin bir ayrılık ortaya çıkar: “aynı kişilerin hem zengin hem yoksul olması imkânsızdır” (1291b7).

Aristoteles, “özellikle varlıklıların ve yoksulların kentin parçası olduğu düşünülür” diye yazarak, toplumdaki politik ayrımın esas itibariyle ekonomik temelli olduğu, bu iki toplumsal grubun “birbirine zıt” ve aralarındaki üstünlük kurma mücadelesinin rejimlerin kuruluşlarındaki temel dinamik olduğu tespitinde bulunur (1291b2-14).

Antik Yunan dünyasında nüfusun büyük bir çoğunluğunu, “kendilerinin ve ailelerinin emeğinden fazlasını kullanmayan ve bu nedenle geçimlik düzeyin pek de üzerinde yaşamayan köylüler” oluşturuyordu (Croix, 2016, s. 78). Buna rağmen özgür nüfus içerisinde ancak belli bir azınlık oluşturan “mülk sahibi sınıf”, bir üretim aracı olan köleye de sahip olma ayrıcalığını haizdi. Aristoteles’in tespit ettiği gibi, mülksüz (*aporoi*) köylüler, köleye sahip olmadıklarından, “karılarını ve çocuklarını yardımcı olarak kullanmak” zorundaydılar (1323a5). Aristoteles’in “fakirler (*penētes*) için öküz kölenin yerine hizmet eder” tespitinde, “dile getirilmeyen varsayım, sadece mülk sahibi kişilerin köle sahibi olacakları ve köle emeği kullanacaklarıdır” (Croix, 2016, s. 78). Dolayısıyla Aristoteles’in tespit ettiği politik mücadelenin bir tarafında özgür olmayan emeği sömüren mülk sahibi sınıf ya da “zenginler” bulunurken, diğer tarafta kendilerinin ve ailelerinin emeğiyle geçinen “yoksullar” bulunmaktadır. Böylece Aristoteles, Marksist düşüncenin toplumsal çözümlemesinin temelinde yer alan “sınıfsal” perspektifle uyuşan asli bir dikotomiyi, “zenginlik” ve “yoksulluk” kategorileri üzerine inşa etmiş, insanın toplum içindeki iktisadi konumunu, siyasi davranışının esas belirleyicisi olarak görmüş ve tarih boyunca devam etmiş olan sınıf mücadelesinin temel saiklerini *polis* çerçevesinde tespit etmiş olur.

3.3.3.3. Sınıf Çatışmasının Sonlandırılması

Marksist düşüncenin sosyolojik çözümlemesinin Aristotelesçi temelleri, ihtiyaç ve mülkiyet kavramlarının temelinde yer aldığı iktisadi bir perspektifin açığa çıkardığı bir sınıf çatışmasını tespit etmekle sınırlı değildir. Marksist düşünce, sınıf çatışmasının olumsuz sonuçlarını giderme amacı ve çabası bağlamında da Aristotelesçi bir temele sahiptir ve bu bağlamda sınıf çatışmasını sonlandırmaya, toplumda “adil” yönetim ilişkilerinin kurulmasına dönük çözümler üretir. Şu temel farkın korunduğunu ise hemen eklemek gerekir: Aristoteles sınıflar arasındaki çatışmanın bir uzlaşıyla aşılmasını amaçlarken, Marksist düşünce açısından sınıf çatışmasının sonlandırılması ancak sınıfsız bir toplumun

yaratılmasıyla mümkün olur. Marx, 5 Mart 1852 tarihli Joseph Weydemeyer'e mektubunda, "modern toplumda ne sınıfların ne onlar arasındaki savaşımın varlığını bulmuş olmanın onuru bana aittir" diye yazar. Kendisinin yeni olarak yaptığı şeyi ise şöyle ifade eder: "(1) Sınıfların varlığının, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkili olduğunu, (2) sınıf savaşımının zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne varacağını, (3) bu diktatörlüğün, yalnızca bütün sınıfların ortadan kaldırılması ve sınıfsız topluma bir geçiş olduğunu göstermekten ibarettir" (Marx-Engels, 1995, s. 75). Dolayısıyla Aristoteles'ten farklı olarak Marx, bir uzlaşmayı değil sonunda tüm sınıfların ortadan kalkacağı, sınıfsız bir toplumun kurumasını amaçlamaktadır.

Aristoteles, *Atinalıların Anayasası*'nda, "zengin sınıf (*gnōrimos*) ile halk (*plēthos*) arasındaki uzun süre devam edecek olan sınıf mücadelesinin (*stasiazo*)¹⁸", Solon'dan daha önceki bir zamanda başladığını yazar. Aristoteles'in tasvir ettiği toplumsal duruma bakıldığında, o zamanki rejim, tüm toprakların az sayıda kişinin elinde bulunduğu bir oligarşidir ve "fakirler (*penētes*), karıları ve çocuklarıyla birlikte zenginlerin kölesi durumundadırlar". "*Pelataslar*" ya da "*hektemoroslar*" (altıdabirciler) olarak anılan bu insanlar, zenginlerin sahip oldukları topraklarda ürünün altıda biri karşılığında çalışmaktadır ve kalan altıda beşlik miktarı, kira olarak ödeyemezlerse çocuklarıyla birlikte köle olarak satılabilmektedirler (Aristoteles, 1995, s. 5020).

Aristoteles'in resmettiği bu toplumsal adaletsizliğin Solon'dan önceki bir zamanda başlamış olduğunun belirtilmesi önemlidir. Çünkü Solon, "diğer tüm eylemlerinde son derece ölçülü ve yardımsever, güç elindeyken kendini tiran yapabilecekken, kendi onurunu ve ortak çıkarı kişisel menfaatinin üzerinde tutmayı tercih ederek, her iki partinin de düşmanlığına uğramış bir kişi" (Aristoteles, 1995, s. 5026) olarak, Aristoteles'in övgüyle bahsettiği bir devlet adamıdır. Solon, iktidarında tüm borçları iptal eden yasalar çıkararak ve borç esaretini yasaklayarak, toplumsal adaletin sağlanması yönünde radikal adımlar atmıştır. Fakat Aristoteles'in Solon'u övgüyle anmasının belki de en önemli sebebi, Solon'un toplumsal adaletsizliğin ve sınıf mücadelesinin yıkıcı etkilerini tespit etmiş olmasının yanı sıra, bir toplumsal "uzlaşımın" sağlanabilmesi için gerekli

¹⁸ "*stasiazo*" fiili, *polis* içerisindeki ekonomik ilişkilerce belirlenen toplumsal unsurların temsil ettiği hiziplerin/partilerin arasındaki bir çatışmaya/mücadeleye göndermede bulunduğundan, kelimeyi "sınıf mücadelesi" olarak karşılamanın yanlış olmayacağı kanaatindeyim.

politikaları hayata geçirmeye çaba göstermiş olmasıdır. Aristoteles de sınıf mücadelesinin yıkıcı etkilerinin bir uzlaşısı ya da bir tür dengenin sağlanmasıyla giderilebileceğine dönük düşüncelerinde, Solon'un politik vizyonunu takip eder gözükmektedir.

Aristoteles'in Solon'un toplum çözümlemesinden devraldığı bir diğer nokta ise, zenginler ile yoksullar arasındaki adaletsiz üretim ilişkilerinin, sonunda yıkıcı sınıf mücadelelerinin yaşanmasına yol açtığına ilişkin tespittir. Şu farkla ki Solon'a göre bir sınır ihlali olarak yaşanan toplumsal ilişkilerdeki adaletsizlik, sonunda Dikē'nin öç almasına, savaşlar ve ölümlerin ortaya çıktığı toplumsal bir cezalandırmaya varır:

“İnsanlar haksız eylemlerle zenginleşmeye yatkındırlar; kutsal ya da kamusal mülkü ayırmaksızın, neler olduğunu, daha önce neler olmuş olduğunu sessizce kaydeden ve zamanı gelince hiç şaşmaksızın eksiksiz öç almak için ortaya çıkan Adalet'in görkemli temellerine karşı kendilerini korumaksızın birbirinin elinden kaparlar, yürütürler mallarını. O zaman, nihayet, sağaltılmaz bir hastalık dolaşır tüm kenti, çok geçmez köleliğin ellerine düşen kent, savaşlar, boğaz boğaza kavgalar başlar, birçok kimse yok olur gençliğinin baharında.” (Akt. Thomson, 1997, s. 258)

Aristoteles, Solon gibi bir cezalandırma anlayışı içinde olmasa da adaletsiz bir politik düzenin yıkıcı sınıf çatışmalarının kaynağı olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre polis, özgür insanların ortaklığıdır ve bu politik ortaklığın inşa edeceği bir rejimin “doğru” bir rejim olabilmesi, toplumdaki belli sınıfların değil, tüm toplumun ortak faydasının gözetilmesine bağlıdır. Ancak böylesi bir rejim doğru ve adil olabilir. Bütünüyle adil (*haplōs dikaion*) olana göre ortak faydayı gözetmeyen, yöneticilerinin, dolayısıyla da belli bir sınıfın faydasını gözetilen rejimler yanlış, sapmış rejimlerdir (1279a19). Her bilim ve sanatta amaç iyi olan olduğu gibi, politikada da amaç iyi olandır. Fakat “politik iyi” (*politikon agathon*) adalettir (*dikaion*) ve adalet ortak faydadır (*koinē sympheron*)” (1282b14). Bu bağlamda sınıf çatışmasını sonlandıracak adil bir rejimin oluşturulması, “ortak fayda”nın gözetilmesini ya da ortak faydayı gözetecek, “zengin” ya da “yoksul” olmayan bir sınıfın yönetici olmasını gerektirir. “Demokratlar en çok sayıda kişiye adil gözüken neyse, adaletin o olduğunu söyler -oligarşi yanlıları ise en fazla mülke sahip olanlara göre adil olan neyse onun” (Aristoteles, 2018b, 1318a16). Ancak Aristoteles'e göre, “her iki görüş de eşitliğe aykırı ve adaletsizdir” (1318a21). Eğer oligarkların söylediği gibi en fazla mülke sahip olanın yönetmesi adil ise, tek bir kişinin en çok mülke sahip olduğu bir durumda, o kişinin tek başına yönetmesi hatta kendini tiranlaştırması da adil olacaktır. Diğer yandan adalet, tek başına sayısal çoğunluğun karar verdiği bir şey

ise, çoğunluk zengin azınlığın mülküne el koyarak adaletsizlik yapabilecektir (1318a21-27). Aristoteles, zenginliğin kendi başına bir adaletsizlik olduğunu düşünmez. Zenginliği ve yoksulluğu olduğu gibi kabul eder; bu iki sınıfın yönetim için sürekli ve yıkıcı bir mücadelenin içinde olduklarını tespit eder, fakat öne çıkardığı ilke “ortak yarar”dır ve yöneticilerin ortak faydayı gözetecekleri uzlaşmsal politik bir düzenin doğru ve adil olacağı kanaatindedir. Bu yüzden, “orta sınıfa dayanan politik ortaklığın en iyisi” olduğunu düşünür. Orta sınıfın kalabalık olduğu ya da en azından diğer sınıflardan birine kıyasla daha güçlü olduğu bir *polis*, daha iyi yönetilecek, bunun dışındaki politik yapılar hizipleşmeye ve sınıf çatışmalarına sebep olacaktır (1295b34).

Marksist düşünce, Aristoteles’in sınıfları birbirine karşıt gören düşüncesini devralır: “Proletarya ve zenginlik, birbirine karşıttır”. Fakat bu karşıtlık, Hegelci bir diyalektik anlayış içerisinde değerlendirilir. Sınıfların karşıtlığı tek bir bütün oluşturur ve iki sınıf da aslında özel mülkiyet dünyasının yaratımlarıdır. Bu diyalektik içinde özel mülkiyet, zenginlik olarak, kendisinin olduğu kadar karşıtının da varoluşunu korumaya zorlanırken, diğer taraftan proletarya ise, proletarya olarak, kendini ve dolayısıyla da karşıtını, yani kendi varoluşunu belirleyen sınıfı kaldırmaya (*aufheben*) zorlanır. Marx, *Kutsal Aile*’de, bu diyalektik içinde, her iki sınıfın da aynı insani kendine-yabancılaşmayı temsil ettiklerini yazar. Diyalektik çelişki bağlamında, mülk sahibi sınıf, bu yabancılaşma içinde kendini olması gereken yerde görüp, güçlü ve rahat hissederken, proletarya, bu yabancılaşma içinde kendini yıkıma uğramış ve güçsüz hissederek; kendini insani-olmayan bir varoluşun gerçekliğinde görür. Bu durum, proletarya açısından, yaşamın gerçekliğinin insan doğasıyla karşıt bir görünüm sunduğu, olunması gereken yerden uzaklaşmanın, bir yabancılaşmanın tezahürüdür. Bu sınıf karşıtlığının yarattığı yabancılaşmayı, “ait olanın ait olduğu yerde olmaması” anlamında bir tür “adaletsizlik” olarak görmek aşırı bir yorum sayılmayacaktır. Zira Marx, proletaryanın, yaşamın gerçekliği içindeki durumunu gösterebilmek için Hegel’in bir deyimini kullanarak, kendi alçalması içinde bu alçalmaya dönük bir “öfke” (*Empötung*), “kendi insani doğası ve yaşam koşulları arasındaki karşıtlığın onu zorunlu olarak götürdüğü bir ‘öfke’” ifadelerini kullanır (Marx-Engels, 1975b, s. 36). Bu “öfke”yi, proletaryanın yaşadığı adaletsizlik karşısında duyduğu isyankâr bir kızgınlığın ifadesi olarak görmek mümkündür. Marksist düşünce, Aristoteles’te olduğu gibi, sınıfların varlığını, toplumsal çatışmanın ve adaletsiz

üretim ilişkilerinin kaynağı olarak görür ve bu yıkıcı mücadelenin sonlandırılmasını ve ait olanın ait olduğu yerde olduğu, adil politik ilişkilerin tesis edilmesini talep eder.

Sınıf mücadelesi bağlamında Marksist düşüncenin toplumsal çözümlemesinde tespit edilen Aristotelesçi temelleri şu şekilde özetleyebiliriz: (1) Marksist düşüncenin sosyolojik çözümlemesinin temelinde, Aristoteles'te olduğu gibi, iktisadi bir kavrayışa dayanan, ihtiyaç ve mülkiyet kavramları ve bu kavramların belirlediği üretim ilişkileri bulunur; (2) bu iktisadi bakış, Aristoteles'te olduğu gibi, politik çözümlemesini "sınıfsal" bir perspektifte yürütür; (3) toplumdaki adaletsiz sınıf ilişkilerini ve yıkıcı sınıf mücadelelerinin varlığını tespit eder; (4) sınıf mücadelesinin yıkıcı etkilerini gidermeyi ve mücadeleyi sonlandırmayı amaçlar; ve (5) bu bağlam içindeki tüm çözümlemelerinde "adalet" nosyonu çerçevesinde kalır.

3.4. MARKSİST POLİTİK EKONOMİNİN ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ

Marx'ın *magnum opus*'u olan *Kapital*'in alt başlığının "Politik Ekonominin Eleştirisi" olmasından da anlaşılacağı üzere, Marksist düşüncenin ele aldığı en temel konulardan biri de politik ekonomi çözümlemesidir ve bu alanda da önemli Aristotelesçi temellerle karşılaşılır. Her ne kadar kimi felsefeci ve iktisatçılar Aristoteles'in ekonomik bir çözümleme yapmak gibi bir çabasının olmadığını, Aristoteles'in etik ve politik yazılarında herhangi bir politik ekonomi çözümlemesine rastlanılmadığını iddia ediyor olsalar da aksi düşüncede olan, hatta politik ekonomi çözümlemesinin tarihini Aristoteles'le başlatan önemli sayıda felsefeci ve iktisatçı da bulunmaktadır. Aristoteles'te bir politik ekonomi çözümlemesi görmeyenler, genelde bu iddialarını belli bir ekonomi anlayışı ve belli bir ekonomik çözümleme tanımına dayandırmaktadırlar. Örneğin, bu tür eleştirinin en önde gelen isimlerinden biri olan Moses I. Finley, iktisatçı Joseph A. Schumpeter'in "ekonomik analiz" tanımından hareket ederek, Aristoteles'in ne *Etik*'inde (Finley, 1970, s. 15) ne de *Politika* kitabında, "ekonomik analizin izine rastlanmadığı" iddiasındadır (Finley, 1970, s. 18). Diğer taraftan, Scott Meikle başta olmak üzere, böylesi bir eleştiriye anakronik bulan, Aristoteles'in politik düşüncesinin, belli bir ekonomik anlayış temelinde, özellikle de Schumpeter gibi ekonomiyi "matematiksels kesin bir bilim" olarak gören bir anlayış bağlamında değerlendirmenin

hatalı olduğunu düşünenler de bulunmaktadır (Meikle, 1979, s. 57). Aristoteles'e yöneltilen bu bağlamdaki eleştirileri, ideolojik bir tutumun yansıması olarak görmek gerekir. Ekonomi, politik veçhelerinden bağımsız, matematiksel kesinliğe sahip mutlak bir bilim olarak ele alındığında, ortaya konan çözümlemenin sosyolojik bir alana sıkıştığı, ekonomik bir analiz için elzem kabul edilen "ticari alışverişin kuralları ve mekanizmalarının" izine rastlanılmadığı iddiaları anlaşılır hale gelir. Fakat ekonominin temelini, insan ihtiyaçları, üretim ve mübadele ilişkileri yerleştirildiğinde, bu ilişkilerin insanın politik varlık yapısının doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve ekonominin, sözcüğün kendi anlamı içinde (*oikos+nomos*) belli bir toplumsal yönetim ilişkisini konu aldığı düşünülüğünde, ekonomik çözümlemenin politika alanının içinde yer aldığını söylemek ve "politik ekonomi" kavramlaştırmasını kullanmak yanlış olmayacaktır.

3.4.1. Politik Ekonomi Anlayışı

Aristoteles'in politik ekonomi kapsamında değerlendirilebilecek yazıları, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* kitaplarında yer alır. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, meseleyi adalet kavramıyla olan bağlantısında, ekonomik ilişkilerin adalet nosyonuyla uyumu çerçevesinde ele almaktadır. Aristoteles, düzeltici ve dağıtıcı adaleti açıkladıktan sonra, "başkasına yaptığının aynısıyla karşılığını alma" olarak tanımlanan bir adalet düşüncesine sahip olan Pythagorasçılarının kısas anlayışına değinir ve bu anlayışı ne düzeltici ne de dağıtıcı adalete uygun bulur. Fakat "karşılıklılık" (*antipeponthos*) ilişkisinin adaletle bir bağı olduğunu tespit eder (1132b31). Adaletle bağlantısı kurulan karşılıklılıkta, eşitliğe değil oranlamaya göre alınıp verilir ve *polis*'in varoluşu, orantıya dayalı karşılıklı alıp vermelere (*metadosis*) dayandırılmaktadır. Bu karşılıklı alıp vermeler sayesinde "insanlar birarada bulunmaktadır" (1133a1).

İhtiyaçların, yeteneklerin ve üretimin farklı olması, insanların birbirleriyle mübadeleye dayalı ilişkiler geliştirmesine sebep olmuştur. Bu ilişkiler, Aristoteles için en asli birarada oluş koşullarından birini teşkil etmektedir. İnsanları, dolayısıyla da *polis*'i ayakta tutan şeyin bu tür ilişkiler olduğunu düşünür. İnsanlar karşılıklı olarak alıp vermek zorundadır. Fakat bu mübadele ilişkisinin adil olabilmesi, orantısal bir eşitliğin sağlanmasına bağlıdır. Orantısal bir eşitleme ihtiyacı vardır, çünkü mübadelesi yapılacak olan metalar her zaman aynı ya da eşit değildir. Bu yüzden Aristoteles, "iki doktor biraraya gelmez, bir doktor ile

bir çiftçi ya da tamamen farklı ve eşit olmayanlar biraraya gelir; ama bunların eşitlenmesi gerekir” diye yazar (Aristoteles, 2007, 1133a17). Bu anlamda, sosyal ilişkilerin maddi içeriğini oluşturan meta mübadelesi, bir tür eşitlik anlayışıyla uyumlu olmak zorundadır. Politik ekonomi bağlamında Aristoteles’in teorisinin amacı, “eşit olmayan olarak görülenleri eşitlemeyi mümkün kılacak bir ilke bulmaktır” (Soudek, 1952, s. 48).

Aristoteles’in bu çözümlenmesinin, mevcut “piyasa ekonomisi”nin işleyişini açığa çıkartma niyetiyle değil, yurttaşlar arasındaki gönüllü meta mübadelesinin koşullarını göstermek amacıyla yapıldığı da iddia edilmiştir. Bu çözümlenme, bir ticari alışveriş mekanizmasının gösterilmesi olarak değil adalet temelinde karşılıklı alıp vermenin işleyişinin açığa çıkarılması olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Kazutara Inamura’ya göre, Aristoteles’in farklı ürünlerin nasıl eşitleneceği ya da “çiftçinin ayakkabıcıya” nasıl eşitleneceği sorusuna yanıtı, çiftçinin faydası ya da hazzının, ürünlerin mübadelesinden önce ayakkabıcınıninkilere eşitlenmesi olarak gerçekleştirilebileceği şeklindedir: “Aristoteles’in aklındaki ürünlerin eşitlenmesi kriteri, üreticinin statüsü ya da emek maliyeti değil, bir alıcının faydasıdır”. Bu anlamda Inamura’ya göre Aristoteles’in değer teorisi, bir “piyasa ekonomisi” çözümlenmesi değil, sadece belli bir verme ve alma mekanizması yoluyla genel olarak metaların mübadelesindeki adil ücretin çözümlenmesidir (Inamura, 2011, s. 571-572).

Inamura’nın Aristoteles eleştirisi de belli bir anakronik yanlışa düşmektedir. Aristoteles’in zamanındaki üretim ve mübadele ilişkilerini gözeterek ele aldığı ekonomik çözümlenmenin, bir “piyasa ekonomisi” çözümlenmesine uymadığı iddiası belli bir “ekonomi” ve “ekonomik çözümlenme” tanımına bağlı gözükmektedir. Ayrıca Aristoteles’in çözümlenmesi etik bir çerçevede içinde ele alınan bir gönüllü mübadele çözümlenmesi olarak sınırlandırılmayacak niteliktedir. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te mübadele ilişkilerinde oranlamaya referans olacak bir “karşılaştırılabilirlik” ölçütünün varlığını tespit etmekle kalmaz (1133a18), *Politika*’da da bu ekonomik ilişkilerin ontolojik saiklerinden hareketle toplumsal/politik alandaki işleyişinin farklı türlerini ayrıntılı olarak ele alır.

Aristoteles’e yöneltilen eleştirilerin temelinde belli bir ekonomi anlayışının mutlak kabul edilmesi bulunmaktadır. Aristoteles, tıpkı Marx’ın da daha sonra yapacağı gibi, ekonomiyi insan ihtiyaçlarının varlığından hareketle ele alır. İhtiyaç, insanların mübadele

ilişkilerine girmelerine, birarada varolmalarına ve ortak bir yaşam kurmalarına kaynaklık etmektedir. Fakat dikkat edilmesi gereken, Aristoteles'te ve Marx'ta, insan ihtiyaçlarının doğal olması, fakat sınırsız olmamasıdır. Aristoteles'te insan ihtiyaçları, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli zaruri gereksinimlerden ibaret görülmektedir. Dolayısıyla hane içindekilerin ya da *polis*'in ihtiyaçlarının miktarı nesnel bir ölçüte göre belirlenebilir niceliktedir. Hanenin en küçük, *polis*'in ise en büyük tüketim birimi olarak ihtiyaçları, toplumsal standartlarca belirlenebilir nitelik ve niceliktedir. Bu anlayış, belli bir "istihkak" kavramlaştırmasına yaklaşırken, bugün egemen olan kapitalist ekonominin, "sınırsız insan ihtiyaçları ve isteklerine karşılık kıt kaynaklar" temel savının çok uzağındadır (Polanyi, 1957, s. 78). Marksist "herkesten yeteneği oranında, herkese ihtiyacı kadar" formülasyonu da Aristotelesçi tarzda insan ihtiyaçlarını sınırlı gören bir anlayışın tezahürüdür. Bu anlamda Marksist düşünce ve Aristoteles, insan ihtiyaçları bağlamında ortak bir ekonomik anlayışa sahiptir.

3.4.2. Kullanım Değeri ve Mübadele Değeri

Aristoteles *Politika*'da, metaları, "yaşam için gerekli ihtiyaçların aracı" olarak tanımlar, bunların temin edilmesi için gerekli faaliyetleri hane yönetiminin bir parçası olarak görür ve bunu doğal bulur. Ancak "mülk edinme sanatı"nın (*ktētikē*) başka bir türü daha olduğunu belirtir ve bunu "kazanç sanatı" (*khrematistikē*) olarak adlandırır. Aristoteles'e göre bu iki kavram birbirlerine çok yakındır fakat aynı da değildir. Aradaki fark, birincinin doğal olarak varolması, ikincinin ise bir tür deneyim ve sanatla meydana gelmesidir (1256b40). Bu noktadan itibaren Aristoteles, kazanç sanatına ilişkin açıklamalarda bulunarak, kendi politik ekonomi çözümlemesini serimlemeye başlar ve "bu konuda şöyle bir başlangıç yapalım" ifadesini kullanarak çözümlemesinin başına şu tespiti yerleştirir:

"Her malın çift kullanımı vardır. Her ikisi de onun kullanımındır ama aynı şekilde değil. Biri onun yerinde kullanımındır diğeri öyle değil: örneğin bir ayakkabının giyimi ile onun değişimi. Her ikisi de ayakkabının kullanımındır, çünkü ayakkabıyı para ve besin karşılığında ayakkabıya ihtiyacı olan birisiyle değiş tokuş yapan kişi ayakkabıyı ayakkabı olarak kullanmış olur ama bu onun yerinde kullanımı değildir, zira [ayakkabı] değişim için meydana gelmemiştir." (Aristoteles, 2018b, 1257a5)

Bu noktada Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin başlangıcına bakalım. *Kapital*'in "Meta" başlıklı birinci bölümü, "metanın iki unsurunun", kullanım değeri ve mübadele

değerinin incelenmesiyle başlar. Aynı şekilde Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*'nın birinci bölümünün başlangıcında, “her meta, kullanım değeri ve mübadele değeri olmak üzere iki veçheye sahiptir” diye yazar ve Aristoteles’in yukarıdaki pasajını dipnot olarak verir (Marx, 1904, s. 19).

Marx’a göre, “bir şeyin yararlılığı, onu kullanım değeri haline getirir”. Demir, buğday, elmas vb. gibi metaların kendisi bir kullanım değeri ya da maldır. “Kullanım değeri, kendisini yalnızca kullanımla ya da tüketimle gerçekleştirir” (Marx, 2015a, s. 50). Diğer yandan metaların mübadelesi söz konusu olduğunda, kullanım değerinden farklı bir değer ölçüsüyle karşılaşılır. Örneğin buğday ve demir gibi iki metanın mübadelesi, her zaman, belli bir miktarda buğdayı belli bir miktardaki demire eşitleyen bir denkleme karşılık gelmektedir. Bu denklemin anlamı, iki farklı şeyde, aynı büyüklükte ortak bir şeyin olduğudur: “bu iki şey, kendisi bu iki şeyden ne biri ne diğeri olan, üçüncü şeye eşittir. Mübadele değerleri oldukları ölçüde, her ikisi de, bu üçüncüsüne indirgenebilir olmak zorundadır” (Marx, 2015a, s. 51).

Marx’a göre, metaların kullanım değeri bir yana bırakıldığında geriye yalnızca tek bir özelliği, “emek ürünleri olmaları” kalır. Bu anlamda, bir kullanım değeri ya da mal, yalnızca onda soyut insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir ve bu değer büyüklüğü, içerdiği “değer yaratıcı öz”ün yani emeğin miktarıyla ölçülür (Marx, 2015a, s. 52).

Marx, x kadar A metası = y kadar B metası, veya x kadar A metası, y kadar B metası değerindedir şeklinde ifade edilen bir ilişkide, iki farklı değer biçimi tespit eder. Burada iki farklı türdeki meta, iki farklı rol üstlenir. Örneğin 20 yarda keten bezi = 1 ceket ifadesinde, “keten bezi, değerini ceketle ifade eder; ceket, bu değer ifadesinin malzemesi olarak hizmet görür”. Birinci meta aktif, ikinci meta pasif bir rol oynar. “İlk metanın değeri, ‘görelî değer’ olarak ifade edilir ya da görelî değer biçiminde bulunur. İkinci meta, ‘eş değer’ olarak işlev görür ya da eş değer biçiminde bulunur” (Marx, 2015a, s. 61).

“Görelî değer biçimi ile eş değer biçimi, aynı değer ifadesinin, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı, karşılıklı olarak birbirini gerektiren, ayrılmaz unsurları, ama aynı zamanda da birbirlerini dışlayan ya da birbirlerine karşıt uçları, yani kutuplarıdır; bunlar her zaman, değer ifadesinin aralarında ilişki kurduğu farklı metalara bölünür. Örneğin, keten bezinin değerini keten bezi ile ifade edemem. 20 yarda keten bezi = 20 yarda keten bezi, bir değer ifadesi değildir. Daha doğrusu, bu denklem, tersine, 20 metre keten bezinin 20 metre keten bezinden, kullanım nesnesi olan keten bezinin belli bir

miktarından başka bir şey olmadığını söyler. Dolayısıyla, keten bezinin değeri yalnızca görelî olarak, yani bir başka metayla ifade edilebilir. Bundan dolayı, keten bezinin görelî değer biçimi, diğer herhangi bir metanın kendi karşısında eş değer biçiminde bulunmasını gerektirir. Diğer yandan, eş değer kılığında görünen bu diğer meta, aynı zamanda görelî değer biçiminde bulunamaz. Bu meta kendi değerini ifade etmez. Bu meta yalnızca diğer metanın değer ifadesinin malzemesini sağlar.” (Marx, 2015a, s. 61)

Marx, özellikle eş değer biçimin daha iyi kavranabilmesi için “değer biçimini de ilk kez analiz etmiş olan büyük araştırmacı” olarak andığı Aristoteles’e döner. Marx’a göre Aristoteles, her şeyden önce metanın para biçiminin, “bir metanın değerinin diğer herhangi bir metayla ifadesinin daha gelişmiş biçimi olduğunu” açıkça belirtmektedir (Marx, 2015a, s. 70). Nitekim Aristoteles, “tamamen farklı ve eşit olmayanların” biraraya gelerek bir mübadele ilişkisine girdiklerinde, belli bir şekilde “karşılaştırılabilir” olmaları gerektiğini ve paranın da bu yüzden ortaya çıktığını, bu karşılaştırmada aracı olduğunu ve her şeyi ölçtüğünü ifade etmektedir (1133a17). Marx’a göre Aristoteles, “5 yatak = 1 ev” denklemi, “5 yatak = şu kadar para” denkleminde “farklı değildir” ifadesiyle, “evin nitel olarak yatağa eşitlenmesi gerektiğini” tespit etmiştir. Ayrıca Aristoteles, “eşitlik olmadan mübadele, ölçekteşlik olmadan da eşitlik olmaz” tespitinden hareketle, “farklı şeylerin özsel eşitliği bulunmasa, ölçekteş büyüklükler olarak aralarında ilişki kurulamayacağını da görür”. Fakat Marx’a göre Aristoteles bu noktada durur ve değer biçiminin çözümlemesine devam etmez. “Bu eşit olan şey, yani yatağın değer ifadesinde yatağın değerini evle temsil ettiren ortak öz nedir?” sorusuna Aristoteles’in yanıtı, “böyle bir şey gerçekte var olamaz”dır. Hâlbuki Marx’a göre yatakta ve evde, eşit bir şey temsil edilmektedir ve bu “insan emeğidir” (Marx, 2015a, s. 70-71).

Marx’a göre “Aristoteles’in dehası, metaların değer ifadesinde bir eşitlik ilişkisinin olduğunu görmesindedir”. Fakat içinde yaşadığı toplumun tarihsel sınırları, onun bu eşitlik ilkesinin “gerçekte” nerede olduğunu bulmasına engel olmuştur:

“Ne var ki, Yunan toplumu köle emeğine dayandığından ve bu nedenle insanların ve onların emek güçlerinin eşitsizliği bu toplumun doğal temeli olduğundan, meta değerleri biçimi altında, bütün emeklerin eşit insan emeği olarak ve dolayısıyla eşit sayılarak ifade edildiklerini, Aristoteles, değer biçiminin kendisinden çıkaramadı. Değer ifadesinin sırrı, yani genel olarak insan emeği oldukları için ve oldukları ölçüde bütün emeklerin eşit ve eş değerde olmaları, insanların eşitliği kavramı halkın bir ön yargısı haline gelerek yerleşiklik kazanmadan çözülemez. Ama, bu da ancak meta biçiminin emek ürününün genel biçimi halini aldığı ve dolayısıyla insanlar arasındaki meta sahipliğine dayanan ilişkinin egemen toplumsal ilişki haline geldiği bir toplumda mümkün olur.” (Marx, 2015a, s. 71)

Aristoteles ve Marx, farklı ürünlerin niteliksel olarak farklı ve kullanım değeri olarak karşılaştırılmaz olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat bu zorluğun çözümü konusunda farklı düşünmektedirler. Marx'a göre, kullanım değeri olarak farklı metalar, mübadele değeri olarak tamamen karşılaştırılabilir. Çünkü bu metalar, ortak bir faktörü, insan emeğini içermektedirler. Aristoteles ise bu karşılaştırılabilirliği ancak ihtiyaç bakımından mümkün görmektedir (Gallagher, 2014, s. 115-116).

3.4.3. Mübadele Süreçleri

Marx'ın politik ekonomi çözümlemesinde, mübadele süreçlerinin ve türlerinin incelenmesi de Aristotelesçi bir tarzda yürütülür ya da başka bir ifadeyle, Marx'ın *Kapital*'deki mübadele süreçlerini incelerken ele aldığı temaların, Aristoteles tarafından da benzer bir tarzda incelendiği söylenebilir. Aristoteles'te mübadelenin başlangıcı doğal görülür, çünkü bazıları ihtiyaçlarından daha fazlasına bazılarıysa daha azına sahiptir (1257a12). Bu yüzden Aristoteles, mübadelenin ilk biçimi olarak takası tanıtır. Bu mübadele biçimi, para kullanmadan, bir metanın diğer bir metayla değiştirilmesi şeklinde gerçekleştirilir. Bu herhangi bir dolayımına uğramayan mübadele biçimini, "Meta" alıp "Meta" verme şeklinde olduğundan, Marx'ın kullandığı notasyonu kullanarak, "M-M" biçiminde sembolize edebiliriz. Aristoteles'te M-M biçimi, insanların kendine-yeterlik düzeyine erişinceye kadar sürdürdükleri doğal bir süreç olarak görülür (1257a19).

Fakat metaların dolaşımı, M-M biçimindeki mübadele biçiminden, yani "ürünlerin dolaysız mübadelesinden (takastan) yalnız biçim bakımından değil, öz bakımından da ayrılır" (Marx, 2015a, s. 118). Bu yüzden Aristoteles, ikinci olarak, "muhtaç olduklarını ithal etmek ve fazla sahip olduklarını ihraç etmek üzere yabancıların yardımı alınmaya başlandığında", zorunlu olarak para kullanımının bulunduğunu yazar (Aristoteles, 2018b, 1257a30) ve mübadelenin para dolayımıyla yapıldığı bir başka biçimi tanıtır. Marx'a göre de bir mübadele değerine sahip olması bağlamında meta mübadelesi, "toplulukların sona erdiği, bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar" (Marx, 2015a, s. 96). Bu biçim, zorunlu olarak paranın dolayımına ihtiyaç duymaktadır. Metanın karşılığı olarak "Para" alınmakta ya da Marx'ın ifadesiyle "metanın ilk başkalaşımı" yani satış yapılmaktadır (M-P) (Marx, 2015a, s. 113) ya da para verilerek ihtiyaç duyulan meta satın alınmaktadır (P-M). Marx'a göre metanın

paraya dönüşmesi aynı zamanda paranın metaya dönüşmesidir. “Bu tek süreç iki yönlü bir süreçtir; mal sahibinin olduğu uçtan bakılırsa, satış; para sahibinin bulunduğu karşı uçtan bakılırsa, satın almadır. Ya da satış, satın almadır, M-P aynı anda P-M’dir” (Marx, 2015a, s. 115). Bu yüzden bu mübadele biçimi de “M-P-M” şeklinde gösterilebilir.

Aristoteles, M-M biçimindeki mübadeleyi doğal ve kabul edilebilir gördüğü gibi, M-P-M biçimindeki mübadeleye de itiraz etmiyor gibi gözükmektedir. Aristoteles’in *khrematistikē* ile ilgili olarak yanlış bulduğu nokta *kapēlikē*’nin yani perakende ticaretin amacıyla ilgilidir: tüccar başkasının kaybını kazanmanın peşine düşer (Meikle, 1979, s. 62). Hâlbuki mübadele, zorunlu ihtiyaçların karşılanması, kendine-yeterlik için hane yönetimi altında gerçekleştirildiğinde, “zaruri ve saygın” olarak görülmektedir (1258a40).

Böylece paranın bulunmasıyla ticarete dayalı yeni bir kazanç sanatı ortaya çıkmıştır. Aristoteles’e göre bu kazanç sanatı, muhtemelen başlangıçta basit bir şekilde sürdürülürken daha sonra “en fazla kârın nereden ve nasıl elde edileceğine dair bir ustalık” biçimini almıştır (Aristoteles, 2018b, 1257b3). Bu mübadele biçiminde insanlar, ürettikleri malları ya da yetiştirdikleri ürünleri satıp, ihtiyaç duyduklarını satın almak için alışveriş yapmamaktadırlar, belli bir kâr elde ederek satmak için satın almaktadırlar. Bu yüzden Marx, bu biçimi P-M-P’ olarak gösterir. Burada $P' = P + \Delta P$ ’dir, yani işin sonunda elde edilen para miktarı, başlangıçta dolaşıma sokulan para miktarı ile bir fazlalığın toplamına eşittir. Bu fazlalığa, yani başlangıçtaki değeri aşan kısma Marx, “artı değer” demektedir (Marx, 2015a, s. 155).

M-P-M döngüsü, insanlar ihtiyaçlarını karşıladıklarında, kendine-yeter hale geldiklerinde son bulur. Fakat P-M-P’ döngüsünde amaç, ihtiyaçların karşılanması değil, kâr elde etmek, yani artı değer elde etmek olduğundan P-M ile başlayan mübadele M-P’ şeklinde devam eder ve baştaki P’nin yerini artı değer eklenmiş P’ alır. Böylece aynı noktaya dönülmez, döngünün sonu yeni bir başlangıç halini alır. Bu yüzden Aristoteles, bu mübadele biçimi için, “para değişimin başı/aracı ve sonudur/amacıdır” diye yazar ve ekler: “gerçekten de bu tür kazanç sanatından edinilen servet sınırsızdır” (1257b22).

Marx da P-M-P’ döngüsünü, yani paranın sermaye olarak dolaşımını “başlı başına bir amaç” olarak görmektedir: “değerinin büyümesi, ancak bu durmadan yenilenen hareketle olur. Bunun içindir ki sermayenin hareketi sınırsızdır” (Marx, 2015a, s. 156). Marx, bu

noktadaki düşüncesini Aristoteles'in düşünceleriyle destekler. Marx'a göre Aristoteles, *khrematistikē*'yi *oikonomikē*'nin karşısına koyar ve *oikonomikē*'den hareket eder. *Oikonomikē* geçimini sağlama sanatı olduğu ölçüde, yaşamak için gerekli ve hane yönetimi ve *polis* için yararlı nesnelere tedarik edilmesi faaliyetiyle sınırlıdır. Fakat *khrematistikē* söz konusu olduğunda, “zenginlik ve mülkiyet için hiçbir sınır mevcut değilmiş gibi görünür”. Bu yüzden meta ticareti (*kapēlikē*), doğası gereği, *khrematistikē*'ye ait bir şey değildir; çünkü, mübadele burada yalnızca satıcı ve alıcı için gerekli olan şeylerin mübadelesidir (Marx, 2015a, s. 156).

“Yalnızca amaca ulaştıracak araçları gözetilen sanatlar, sınırları amacın kendisi tarafından çizildiği için, sınırsız değilken, hedefini bir araç değil nihai amaç olarak gören her sanat, sürekli olarak bu nihai amaca daha fazla yaklaştırmaya çalıştığından, çabası açısından sınırsızdır; aynı şekilde, *Khrematistik* için de hedefinden kaynaklanan sınırlar yoktur; onun hedefi mutlak zenginleşmedir. *Khrematistik*'in değil ama *Ekonomik*'in bir sınırı vardır... İkincisinin amacı paranın kendisinden farklı bir şeydir, diğerinin amacı paranın çoğaltılmasıdır.” (Marx, 2015a, s. 157)

Aristoteles'in tanıttığı dördüncü mübadele biçimi ise faiz kazancına bağlı olan paranın parayla mübadelesidir (P-P'). Aristoteles bu biçim için “faiz paradan doğan paradır” ifadesini kullanır ve bu kazanç sanatının “doğaya en aykırı olan olduğunu” belirtir (Aristoteles, 2018b, 1258b4). Marx da P-P' biçimindeki mübadelede, paranın daha çok parayla değiştirildiğini ve “paranın doğasına aykırı ve dolayısıyla meta mübadelesi açısından açıklanması mümkün olmayan bir biçime büründüğünü” yazar ve Aristoteles'in *Politika*'da, P-P' mübadele biçimini açıkladığı bir pasajı alıntılar (Marx, 2015a, s. 167).

Görüldüğü gibi Marx, meta dolaşımına ilişkin açıklamalarında Aristoteles'in tespitlerinden açıkça faydalanmakta ve ekonomik çözümlemesinde Aristoteles'le aynı temaların üzerinde durmaktadır.

3.4.4. Değer Teorisinin Aristotelesçi Metafizik Temelleri

Politik ekonomi çözümlemesi bağlamında, Marx'taki bir başka Aristotelesçi tavır, emek (*Arbeit*) kavramını ele alınışındaki metafizik üsluptur. Aristoteles metafiziğinin belki de en asli temeli, madde ve formun birlikte düşünülmesidir. Bu Aristotelesçi madde ve formun birliği anlayışını, Marx'ın kendi değer teorisinde bulmak mümkündür. Aristoteles metafiziğinde, meydana gelen her somut şey, bir bütünlük halinde (*synolos*), madde ve formdan oluşur (1033b18). İnsan eliyle yapılan şeylere ilişkin olarak da bunları ürünler

(*erga*) haline getiren, maddeyi forma kavuşturan şeyin insan emeği (*ergon*) olduğu söylenebilir. Örneğin bir demirci, demiri döverek saban haline getirir, sabanı dönüştürür, yani sabanın formunu demire yükler. “Saban onun ürünüdür (*ergon*). Bu tür şeyleri biçimlendirmek/forma sokmak, onun işi (*ergon*) ve toplum içindeki işlevidir (*ergon*). Bu aynı zamanda Marx’ın anladığı şekliyle emektir (*Arbeit*)” (Gallagher, 2014, s. 113).

“Ceketin, keten bezinin vb. kullanım değerleri, kısaca meta cisimleri, iki unsurun, madde ile emeğin bileşimleridir. Cekte, keten bezinde vb. saklı bulunan bütün farklı yararlı emeklerin toplamı çıkarılırsa, geriye, insanın hiçbir etkisi olmadan, doğa tarafından sağlanan bir maddi öz kalır. İnsan, üretim sırasında, ancak doğanın kendisi gibi hareket edebilir, yani maddelerin yalnızca biçimlerini değiştirebilir.” (Marx, 2015a, s. 56)

“Emek sürecinde, insanın faaliyeti, emek aracı yardımıyla, emek nesnesi üzerinde daha başından amaçlanmış bir değişiklik gerçekleştirir. Süreç ürünle son bulur. Sürecin ürünü bir kullanım değeridir, biçim değişikliği ile insan ihtiyaçlarını gidermeye uygun hale getirilmiş bir doğal maddedir. Emek, nesnesiyle birleşmiştir. Emek nesnelleşmiş ve nesne işlenmiştir.” (Marx, 2015a, s. 184)

Bir metanın ya da insan üretimi olan bir şeyin bir kullanım değeri haline gelmesi, bu faaliyetin, bu işin yani üretimde kullanılan emeğin cisimleşmesi, nesnelleşmesidir. İnsan emeğiyle üretilmiş bir ürün nesnelleşmiş emektir. Aristoteles’in metafiziğindeki gibi maddenin form kazanmasıyla meydana gelen bir bileşik (*synolon*) söz konusudur. Bir meta cisminin kullanım değeri bir yana bırakılırsa, geriye metanın emek ürünü olma özelliği kalmaktadır. Bir metadan emek çıkarıldığında ise geriye sadece doğal bir madde kalmaktadır. Her kullanım değeri haline getirilmiş meta, kendisinde cisimleşmiş bir “değer yaratıcı öz”, yani insan emeği taşımaktadır. Yukarıdaki iki pasajda Marx, Aristotelesçi madde-form metafiziğinin kavramlarını kullanmaktadır: “(1) Metalar gibi insan ürünleri, bileşiklerdir, sadece maddi unsurlardan değil madde ve formdan oluşurlar ki Marx, maddeyi biçimlendiren şeyi insan emeği olarak ifade eder. (2) Bu ürünler bir “maddi öze” (*hypokeimenon*) sahiptirler. (3) İnsanlar sadece maddenin formunu değiştirebilirler. (4) İşçinin emeği (*ergon*) maddeyi bir ürün (*ergon*) olarak biçimlendirir” (Gallagher, 2014, s. 113).

Böylece politik ekonomi bağlamında Marksist düşüncenin belli başlı Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmış olur. Öncelikle, Aristoteles’te olduğu gibi Marksist düşüncenin ekonomi anlayışı da, klasik iktisatçıların metanın değerini arz-talep dengesiyle açıklayan ve ekonomiyi sonsuz istekler/ihtiyaçlar ve sınırlı kaynak formülasyonu üzerine kuran bir

anlayışın dışındadır. Bunun yerine ekonomi, insanın kendine-yeterliği ya da ihtiyaçların sınırlılığı ilkesine dayandırılmaktadır. İkinci olarak, bu teorik başlangıçtan hareket eden politik ekonomi çözümlemesi, Aristoteles'te ve Marx'ta, temele kullanım değeri ve mübadele değeri ayrımını yerleştirmektedir. Üçüncü olarak ise meta dolaşımına ilişkin çözümlemelerde Marx'ın, Aristoteles'in incelediği mübadele biçimlerini ve mekanizmalarını ele aldığı ve kendi çözümlemesinde Aristoteles'e açıkça referans verdiği görülmektedir. Son olarak, Marx'ın değer teorisinde emeğin ele alınış biçiminin, Aristoteles metafiziğinin kavramları üzerine temellenmiş olduğu açığa çıkmaktadır.

4. BÖLÜM: MARKSİST DÜŞÜNCE, ARİSTOTELES VE TOPLUMSAL YAŞAM

“Marx, her şeyden önce bir devrimciydi. Onun yaşamdaki gerçek misyonu, kapitalist toplumun ve yarattığı devlet kurumlarının yıkılmasına şu ya da bu şekilde katkıda bulunmak, kendi konumunun ve ihtiyaçlarının, kendi özgürlüğünü kazanabileceği koşulların bilincini, ilk defa onun kazandırdığı bugünkü proletaryanın, özgürleşmesine katkıda bulunmaktı.” (Engels, 1947, s.13)

Adalet kavramı etrafında yürüttüğümüz inceleme, Aristotelesçi temellerini aradığımız Marksist düşüncenin, mevcut üretim ilişkilerinin belirlediği politik kurumların yıkılmasını ve toplumsal yaşamın değiştirilmesini, kendisine birincil hedef olarak belirlediğini göstermiştir. Engels’in Marx’ın mezarı başında yapmış olduğu konuşmadan alıntıladığımız yukarıdaki pasajda, Engels’in Marx’ı, her şeyden önce bir devrimci olarak tanımlamasının anlamını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Marksist düşünce, nihayetinde devrimci bir proje ortaya koyar. Tarihin materyalist çözümlemesi, Aristoteles’ten beri tespit edilmiş olan sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlaşmalarının ötesinde, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin sürdürülemez bir noktaya ulaşmasıyla birlikte vuku bulan devrimci müdahaleler yoluyla, yeni toplumsal yaşamların örgütlenmiş olduğunu göstermiştir. Marksist düşünce, bu devrimin öznelinin, toplumsal yaşamdaki konumlarının, yaşam için gerekli gerçek ihtiyaçlarının bilincine varmalarını sağlayacak teorik ve pratik üretimler ortaya koyar. Bu bilinç içinde örgütlenmiş bir devrim, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nı arzulayan Aristotelesçi adalet nosyonunun temelinde yer aldığı bir dönüşüm talebi ile, yine Aristotelesçi bir “kendini gerçekleştirme” nosyonunun birlikte düşünüldüğü yeni bir toplumsal yaşamın inşa edilmesi tahayyülüdür. Bu genel çerçevede, adaletin ve kendini gerçekleştirme koşullarının sağlanması amacının önündeki engellerin kaldırılması bağlamında, “özgürlük” kavramı da asli bir kategori olarak ele alınır.

Bu kavramsal çerçeve içinde, toplumsal yaşama ilişkin Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin gösterilebilmesi, öncelikle belli bir ortak zemini paylaşan “insan” anlayışının gösterilmesini, daha sonra bu insan anlayışından hareket ederek, kendini gerçekleştirme, iyi yaşam, mutluluk, çalışma, boş zaman gibi kavramların ele alınışlarını incelemeyi gerektirmektedir.

4.1. İNSAN VE İNSAN DOĞASI

4.1.1. Canlı Bir Varolan Olarak İnsan

Marksist düşüncede insan, her şeyden önce biyolojik bir varolandır. İnsanı diğer varolanlardan ayıran birincil niteliği, onun doğa içindeki bir canlı türü olmasıdır: “İnsan doğrudan doğruya doğal bir varlıktır”. Doğal ve yaşayan bir varolan olarak, bir yandan belli yeteneklere, belli itkilere ve “etkin” bir varoluşa sahiptir, yani Marx’ın ifadesiyle “doğal yaşama güçleri” vardır. Öte yandan, hayvanlar ve bitkilerle ortak olarak, bir bedene sahiptir, duyusaldır, “nesnel”dir, yani yaşamı belli koşullara ve sınırlamalara tâbidir (Marx, 2017, s. 168).

Marx, insanın insan olmak bakımından belli güçlerinin ve ihtiyaçlarının olduğunu, bunlardan bazılarının “doğal”, bazılarının ise “türsel” olduğunu düşünür. İnsanın doğal güç ve ihtiyaçları, bütün canlı varolanlarla ortaktır. Öte yandan “türsel” güç ve ihtiyaçlar bakımından bitki ve hayvandan ayrılır, bu güç ve ihtiyaçlar onu “türsel” bir varlık yapar (Ollman, 2015a, s. 133).

İnsanın türsel bir varlık olarak ayırt edici güç ve ihtiyaçları, bağımsız bir çerçeve içinde ele alınmaksızın, tüm Marksist külliyat içerisinde, emek, üretim, özgürlük, kendini-gerçekleştirme gibi çeşitli kavram bileşenleriyle birlikte ele alınmaktadır. Her biri ayrı bir başlık altında incelenmeyi gerektiren bu kavram çerçeveleri içinde, insanın türsel özellikleri, birbirleriyle bağlantılı olarak ayrı ayrı tespit edilir ki, ilerleyen alt bölümlerde bunların ayrıntıları ortaya konacaktır. Ancak bu noktada, Marx’ın *Kapital*’deki, “insan yaşayan, bilinçli, doğal bir nesne; bir şeydir” (Marx, 2015a, s. 202) tanımlamasından hareketle temel bir ayırım ve sınıflandırmaya gidildiğini tespit etmek gerekir. Marx, insanı önce doğal bir varolan olarak, fakat bununla birlikte, “bilinçli” olmak gibi, bitki ve hayvandan ayırt edici niteliklere sahip bir varolan olarak görmektedir. Bu ayırt edici “türsel” nitelikler, ister kendilik-bilinci, ister emek, ister özgürlük gibi kavramlarca belirleniyor olsunlar, belli bir rasyonaliteyi varsaymaktadırlar. Marksist düşüncenin insan anlayışı, insan rasyonalitesini temele almakla birlikte, insanı bir “*animal rationale*” formülasyonu ile da sınırlandırmamaktadır.

Marx'ın ifadesiyle insanı bir tür varlığı yapan şey, sadece doğal bir varlık olması değil, “insanî bir doğal varlık”, yani “kendi için” bir varlık olmasıdır (Marx, 2017, s. 170). Marx'ın insan için kullandığı, “kendi için” ifadesi, Hegelci bir kendilik-bilinci kavramlaştırmasını içerdiği gibi, insanın, diyalektik bir anlayış içinde bir varoluş momenti olarak ele alındığını da göstermektedir. İnsan, Darwinci bir evrimsellik ve Hegelci bir diyalektik anlayış içinde, hayvanla ortak bir atadan ayrılarak evrimleşmiş ya da bu momenti kapsayarak aşmış (*Aufhebung*) olarak düşünülür. Engels, *Maymundan İnsana Geçişte Emegın Rolü* başlıklı yazısında, Darwinci evrim anlayışı içerisinde, insanın zihinsel gelişiminin elini kullanmadaki ustalığını arttırdığını, böylece elin, emegın bir organı ve ürünü haline geldiğini yazar (Engels, 1979, s. 82). Engels bu yazısında, “bütün hayvanların en toplumsalı” olarak gördüğü insanın ayırt edici niteliklerinin belirlenmesinde, önce emeğe sonra da “dil”e vurgu yapmaktadır (Engels, 1979, s. 84). Bu bağlam içinde insanın “kendi için” oluşunu belirgin kılan fark, insanın dil yetisine de sahip rasyonel bir varoluşa sahip oluşudur.

Böylece Marksist düşünce, insan anlayışının zeminine, doğa anlayışıyla bağlantılı temel ayrımlar ve sınıflandırmalar yerleştirmiş olur: İnsan doğal bir varolandır, canlı bir varolandır, bir tür varlığı olarak, diğer canlı türlerinden ayrılmasını belirleyen, emek, dil yetisi, toplumsallık gibi rasyonelitelere sahiptir. Bu temel insan kavrayışı, tam anlamıyla Aristotelesçidir. Aristoteles bir doğabilimci (*physikos*) olarak da insanı anlamaya ve doğadaki yerini tespit etmeye çalışır. Aristoteles'e göre doğadaki varolanlar içinde, “yaşama gücüne sahip” olanlar, ruha sahip olanlardır ya da Aristoteles'in ifadesiyle ruh, “yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi (*eidōs*) anlamında bir *ousia*'dır” (412a18). Dolayısıyla insan, doğadaki varolanlar içerisinde bir varolandır fakat ruha sahip olmak bakımından onlardan ayrılır. Ruh, canlılığın ilkesidir ve bu anlamda, bitkiler ve hayvanlarla beraber insanın canlı bir varolan olarak varoluşunu belirler. Ruh, bitkilerde beslenmeyi, hayvanlarda ise duyumu, imgelemi ve hareketi olanaklı kılar. İnsanlarda ise ruh, bitki ve hayvanla olan ortak özelliklere olanak sağlamasının yanı sıra, aklın (*nous*) taşıyıcısı olarak düşünme ve yargıda bulunmayı da olanaklı kılmaktadır. Bu bağlam içinde bakıldığında Marksist düşüncede insan, Aristotelesçi bir tarzda, en temelde doğal bir varolan olarak görülmekte, bir canlı türü olarak bitki ve hayvanla ortaklıkları tespit edilmekte ve rasyonel yetileri bağlamında bitki ve hayvandan ayırt edilmektedir.

4.1.2. *Zōon Politikon* ve Nesnel Varoluş

Marx'a göre insan, öncelikle doğal, daha sonra ise yaşayan, bitki ve hayvandan ayrı güçleri olan bir varolandır. Fakat nihayetinde, tüm varolanlar gibi, "nesnel" bir varolandır. "Bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, hiç kuşkusuz, canlı insan bireylerinin varlığıdır". Ancak Marksist düşünce açısından temel mesele, "bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir" (Marx-Engels, 2013, s. 30). Her şey gibi insan da nesnel bir varlıktır ve insanın ne olduğunun açığa çıkarılması, bu nesnel varoluşu içinde diğer şeylerle ve diğer insanlarla olan ilişkilerinin ele alınmasını gerektirmektedir. Marx'a göre, nesnel olmak ve nesne olmak bir ve aynı şeydir. Örneğin, "güneş, bitkinin nesnesidir", bitki güneş olmaksızın varolamaz ama "bitki de güneşin nesnesidir", çünkü "güneşin hayat uyandıran gücünün ifadesidir". Kendi dışında bir doğası olmayan varlık ne doğal bir varlıktır ne de nesnel bir varlıktır. Üçüncü bir varlık için bir nesne olmayan varlık, kendi nesnesi için bir varlığa sahip değildir: "Nesnel olmayan bir varlık, bir varlık-olmayandır (*Unwesen*)" (Marx-Engels, 1975a, s. 337). Marx için varlığa ilişkin bir "kendinde" oluşun herhangi bir anlamı yoktur, çünkü dolayına uğramamış, nesnelleşmemiş hiçbir şey yoktur. Bir şeyin neliğini belirleyen, onun "kendi-dışında" oluşu, dolayımı, diğer şeylerle olan ilişkisidir. Bertell Ollman'ın tespitiyle Marx'ın kullandığı "ilişki" (*Verhältnis*) ifadesi, hem bir "bağlantı" hem de daha geniş bir anlamda bir "faktör"ün kendisine işaret etmektedir. İlişki kavramının bu genişletilmiş anlamı bağlamında, her şey bir ilişkidir:

"Önümde duran kitap, örneğin, odamdaki ışığın açık olmasından yaşadığım toplumdaki toplumsal faaliyetler ve kurumlara kadar, kendisini var eden her şeyi hem ifade eder hem de, bu modele göre, ilişkisel olarak içerir." (Ollman, 2015a, s. 63)

Engels'in ifadesiyle "hiçbir şey ayrı ayrı meydana gelmez. Her şey, diğerlerini etkiler ve diğerlerinin etkisi altında kalır" (Engels, 1979, s. 88). Bu olguya insanın kendisi de dâhildir. Bu anlamda, insanın bir "kendinde" varlığından bahsedilemez, insanı belirleyen şey, doğanın geri kalanıyla ve diğer insanlarla olan ilişkileridir. Bu bağlam içinde insanın kendinde bir bilinci de yoktur; "insanın bilincini toplum belirler" ya da "insan, toplumsal ilişkiler bütünüdür" (Marx-Engels, 2013, s. 16). Bu anlayış Marksist düşüncenin Aristotelesçi *zōon politikon* kavramlaştırmasının bir başka tezahürüdür. Burada felsefenin fail nedeni araştırmamızda ortaya konan insanın toplumsal/politik varlığının, doğayla

bağlantılı olarak daha geniş ve ontolojik bir yorumu söz konusudur. Aristoteles'te *polis*, insanın bu nesnel varoluşunun bir sonucu olarak, doğal olarak vardır. *Polis*, belli bir amaç için gelişip, ortaya çıkmıştır. *Polis*'in kendisi, doğa içinde, insanın şeylerle olduğu kadar diğer insanlarla da birlikteliğinin olanağıdır ve insanın tüm kamusal ilişkilerinin olduğu alanı belirlemektedir. *Polis*, bir ortaklık (*koinonia*) olarak ortaya çıktığında, insanın nesnel varoluşunun koşulu olarak, “birbirinden bağımsız var olamayacak” olanları doğal olarak bir araya getirmektedir. Aristoteles'e göre bu ilişkisellik, ilkin, üremek için dişi ve erkeğin bir araya gelmesi, daha sonra ise “hayatta kalabilmek için” belli yönetsel ilişkilerin ortaya çıkmasıdır (1252a26). Aristoteles'in *zōon politikon* kavramlaştırması, insanı hem bir canlı varolan olarak, bir hayvan olarak ele alır hem de insanın nesnel varoluşunun bir ifadesi olarak *polis*'le olan bağlantısını vurgular. İnsan, doğal olarak ve zorunlu olarak politiktir, hatta “diğer sürü hayvanlarından daha fazla politiktir” (1253a7) ve Aristoteles'e göre bu politik varoluşun dışında olmak, insandan daha aşağı ya da daha yüksek bir varoluşa sahip olmak, bir hayvan ya da bir tanrı olmak demektir (1253a27). Dolayısıyla Marksist düşüncenin insan anlayışı, Aristoteles'te olduğu gibi, bir kendilik kategorisini dışarıda bırakarak, onun nesnel ilişkilerini, doğa içinde diğer insanlarla olan ilişkilerini temele almaktadır.

4.1.3. Tarihsel İnsan

Marksist düşünce için insana ilişkin yapılan tüm bu ayırım ve sınıflandırmalar, insanı anlayabilmek için ancak ikincil bir öneme sahiptir. İnsanın ne olduğunu anlayabilmek için, *Alman İdeolojisi*'ndeki ifadeyle, insanın “kulak memesinden ya da hayvanlardan ayırt edici herhangi başka bir özelliğinden” (Marx-Engels, 2013, s. 444) hareketle yapılan herhangi bir tanımlama girişimi son derece yetersiz kalacaktır. Çünkü bu tür tanımlamalar, insanı “gerçek tarihsel faaliyeti ve varlığıyla” ele almamaktadır. Marksist düşünce açısından insanın asli niteliklerini belirleyen şey, onun tarihsel faaliyetleridir. Bu yüzden insan anlayışı açısından öncelikli olarak yapılması gereken, bu tarihsel perspektifi hesaba katmaktır. Keza Marksist düşünce, insanın “içsel doğasını”, “bilincini” ya da “usunu” her zaman “tarihsel bir ürün” olarak görmektedir (Marx-Engels, 2013, s. 416).

Söz konusu edilen bu ayırıcı nitelikler, insanın tarihsel gelişiminin belli uğraklarına karşılık gelmeleri ölçüsünde bir anlam ifade ederler. Marx ve Engels, alaycı bir vurguyla

“hakiki sosyalistler” olarak andıkları Karl Grün ve çevresini eleştirirken, onlar için belirleyici olan tek şeyin, “herkese insani öze dair düşünceler atfetmek ve sosyalizmin çeşitli aşamalarını, insanın özünün çeşitli felsefelerine dönüştürmek” olduğunu, fakat bunun “tarihsellikten” uzak bir soyutlamadan ibaret olduğunu yazarlar (Marx-Engels, 2013, s. 443). Bu bağlamda, insana ilişkin yapılacak her türlü ayırım ve tanımlama, insanın tarihselliğini dikkate almadığı takdirde, kuru bir soyutlamanın ötesine geçmeyecektir.

Marksist düşüncenin benimsediği bu tarihsellik anlayışının, Hegelci bir tarihsellik tasavvuruyla bağdaşmadığını ise hemen belirtmek gerekir. Hegel’de tarih, “ide”nin zamanda kendini açması olarak, tinin kendini gerçekleştirme sürecinin içkin ve zorunlu diyalektiğince belirlenir. Bu idealist tarih düşüncesi, elbette Marksist düşüncenin materyalist anlayışının uzağındadır. Marx ve Engels’in Hegel ve Alman İdealizmi eleştirisi içerisinde bu tarih anlayışının eleştirisi de kendine yer bulur:

“*Tarih hiçbir şey yapmaz, ‘engin zenginliklere sahip değildir’ o, ‘savaşılara girmez’!* Tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip olan ve bütün bu savaşılara girişen, *insandır, gerçek ve yaşayan insan.*” (Marx-Engels, 2015, s. 137)

Marksist düşünce temele gerçek insanı, somut insanı koyar ve bu insanı belirleyen asli unsur, onun tarihselliği, tarih içerisindeki dönüşümüdür. İnsan, bir toplumsal ilişkiler toplamı olarak ortaya konduğu andan itibaren, toplumdaki tüm değişimlerden, toplumu belirleyen asli üretim ilişkilerinden etkilenir ve bu ilişkilerin dönüşümüne paralel olarak kendisi de değişir ve dönüşür. İnsanın bilinciyle birlikte tüm düşünsel üretimi de bu toplumsal dönüşümlerin etkisi altında kalır.

İnsanın tarihsel olarak ele alınması ve düşünsel üretimi belirleyen toplumsal dönüşümlerin dikkate alınması da Aristotelesçi bir tavır olarak değerlendirilebilir. Aristoteles, pek çok felsefi meseleyi ele almadan önce, konunun tarihsel arkaplanını, kendinden önceki düşünsel geleneğin üretimlerini inceler, belli bir eleştirel çözümlenmeden sonra kendi düşüncelerini aktarır. Örneğin metafizik meseleleri ele almadan önce kendinden önceki felsefi geleneğin konuyu ele alışını aktarır; mesele anayasalar olduğunda, tüm yazılmış anayasaları toplar ve inceler ya da politika alanında, Solon’a kadar geri giderek, kölelik, para, sınıf mücadelesi, üretim ilişkileri gibi alanlardaki tarihsel saikleri ortaya koyar.

Bu bağlamda, en geniş perspektifte, felsefenin kendisinin de Aristoteles tarafından bir problematik olarak ele alınmış olduğunu gösteren en açık kanıtlardan biri, onun en önemli kayıp metinlerinden biri olan *Felsefe Üzerine* isimli eserin varlığıdır. *Felsefe Üzerine*, Rhodoslu Andronikos'un *Metafizik*'i yayınlamasından önce, Antik dünyada Aristoteles'in genel felsefi görüşlerinin öğrenildiği temel kaynak olma niteliğini uzun yıllar korumuş, hatta Stoacılar ve Epikurosçular bilgilerini bu kaynaktan edinmişlerdir (Jaeger, 1968, s. 128). Aristoteles uzmanlarının birçok antik kaynaktan yer alan fragmanlardan edindikleri bilgilerden, bu metnin öncelikle felsefenin kökenlerine ilişkin bir araştırma olduğunu öğrenmekteyiz. Aristoteles, ilk önce "felsefenin tarihi gelişimini" incelemeye girişmekte ve bu araştırmayı Thales'le başlayan Yunan filozoflarıyla sınırlandırmadan, "Doğu'ya doğru geri gitmektedir". Mecusiler'den ve öğretilerinden bahsettikten sonra, "teologlar" dediği eski Yunan bilgeliğinin temsilcilerini, daha sonra Orphik öğretileri ve kuşkusuz Hesiodos'u ve son olarak geleneksel olarak Yedi Bilge'ye atfedilen özdeyişsel bilgelikleri ele almaktadır (Jaeger, 1968, s. 128-129).

Aristoteles, bu metin boyunca felsefeye önemli etkilerde bulunmuş mitolojik kaynakları da ele almış, "Orphik" şiirin sahliliğini sorgulamıştır. Aristoteles, Orpheos'un şiirsel dizeler yazmış olduğunu reddetmiş ve dini düşünceler ile sözel aktarımda karşılaşılan biçim arasında ayrıma gitmiştir. Ayrıca Aristoteles, Delphoi Tapınağındaki ünlü "kendini bil" yazısının antikitesini araştırmış, binanın yaşını dikkate alarak yazının tarihini belirlemeye çalışmıştır. Yine, Mısır bilgeliğine ve İran dinine naif bir hayranlık duymak yerine, onların olası en uygun tarihlendirmelerinin ne olabileceğini araştırmıştır (Jaeger, 1968, s. 129).

Aristoteles'in tüm bu araştırmaları, *Felsefe Üzerine*'de yer alan temel bir teze koşut olarak yürütülmektedir. Aristoteles'e göre, insan türü belirsiz periyotlarda gerçekleşmiş, veba, kıtlık, sel, deprem gibi çeşitli felaketler sonucunda tüm medeniyeti, sanatı, bilimi ve felsefesiyle birlikte yeryüzünden silinip gitmiş, geride hayatta kalabilmiş olanlar, bunların yaratılmasına yeniden başlamak zorunda kalmışlardır. Bu yeniden toparlanma süreci, beş aşamadan ve her bir aşamada ortaya çıkan beş "*sophia*"dan oluşmuştur. Öncelikle, ekme ve öğütme gibi yaşamın temel gereksinmelerini karşılayan bir *sophia* ortaya çıkmış, daha sonra *sophos*, ağaç işçiliği ve mimari gibi sanatların uygulayıcısı olmuştur. Üçüncü olarak, politik ve yasal sistemlerin kurulması, dördüncü olarak doğal dünyanın araştırılması gelmiş ve son olarak fiziksel evrenin ötesindeki değişmezlere

ilişkin spekülâtif düşünceye varılmıştır (Guthrie, 1981, s. 85). Görüldüğü gibi Aristoteles, insanlığın tarihsel gelişimini bir tür evrimsel süreç içerisinde değerlendirmiş, bu sürece paralel olarak insanın düşünsel üretiminin de dönüştüğünü tespit etmiştir. Bu bağlamda insanın tarihsel bir varolan olarak ele alınışını, Marksist düşüncenin benimsediği bir başka Aristotelesçi tavır olarak görmek mümkündür.

4.1.4. İnsan Doğası

İnsanın tarihsel ve nesnel bir varolan olarak belirlenmesinde hareket edilen temel Marksist kavramlaştırma, insanın bir “tür varlığı” oluşudur. Marx’ın kullandığı “*Gattungswesen*” ifadesi, belli bir anlamda insan türünün biricik “varlığına” ya da “özüne” göndermede bulunmaktadır. Bu kavramsal yaklaşım, insanın doğal bir varolan olarak ele alınıyor oluşuyla birlikte düşünüldüğünde, bir “insan doğası” olgusunun Marksist düşüncede benimsenmiş olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya kapı aralar. “İnsan doğası” fikri, Marksist düşünce içerisinde çokça tartışılmış meselelerden biridir. Özellikle insan doğası kavramını, değişmez, sabit bir öz anlayışının ifadesi olarak gören Marksistler açısından, kavramın komünist bir toplum tasarımı bağlamında savunulabilir bir tarafı yoktur. Bu yaklaşımı destekleyen kimi Marksistler açısından insan doğası ya da insan özü gibi felsefi kategoriler, “hümanizm” kavramlaştırmasına dahil olan “ideoloji”lerdir. Örneğin Louis Althusser’e göre, Marx’ın teorik “anti-hümanizm” düşüncesi çerçevesinde, insana dair herhangi bir şey, “ancak felsefi (teorik) insan mitini kesin olarak küle döndürmek koşuluyla” bilinebilirdir (Althusser, 2015, s. 281).

İnsan doğası tartışmalarında öne çıkan bir başka argüman ise, insana dair evrensel ve sabit standartların varolmamasının, keskin bir görelilik düşüncesine varacağı ve böylesi bir “özcü” insan anlayışından kopmanın, ahlaksal ve toplumsal ilkeler belirlenmesini imkânsız kılacağı düşüncesidir. Etik anlayışı etrafında ortaya konan tartışmalar çerçevesinde, bu tür bir anlayışın da Marksist düşünce içerisinde kendine taraftar bulmadığını söylemek mümkündür.

Yine de Marx’ın “insan doğası” kavramını kullanmayı kesinlikle reddettiğini söylemek oldukça zordur. Hatta *Kapital*’de, Bentham’ın felsefi argümantasyonuna yönelik eleştirisinde görüldüğü gibi (Marx, 2015a, s. 589), belli bir çerçevede insan doğasının ve bu doğanın tarihsel değişiminin ele alınması zaruri görülmektedir. Bu bağlamda Marksist

düşünce, “*Gattungswesen*” kavramından hareketle, insanın bir *zōon politikon* olarak diğer insanlarla sürekli ilişkisinin kaynağını oluşturan, her bir insan bireyinin sahip olduğu bir takım asli niteliklerin varlığından söz etmek mümkündür. Fakat üzerinde özellikle durulan ve Marx’ın titizlikle vurguladığı husus, bu biricik niteliklere sahip olmakla birlikte, insanın sabit ve değişmez bir doğasının olmamasıdır. İnsana bu tarihsel değişim perspektifinden bakıldığında, insanlar, “tarihin akışı içinde kendilerini geliştirmekte ve tarihsel bir değişime uğramakta, böylece tarihsel sürecin bir ürünü ve sonucu” olmaktadır (Fromm, 2014, s. 49).

Dikkat edilirse Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*’de¹⁹ “insan özü” (*menschliches Wesen*) kavramının kendisine de itiraz etmemektedir. Marx, Feuerbach’ın din eleştirisinde, dinsel özün, insan özü haline getirildiğini belirtirken, “insan özü” kavramını tamamen reddetmek yerine, insani özün, “tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama” değil, “kendi gerçekliği içinde toplumsal ilişkiler bütünü” olduğunu söylemektedir. Marx’ın materyalist tarih anlayışı içerisinde düşünüldüğünde, üretim ilişkileriyle birlikte toplumsal ilişkiler, sürekli bir değişim içinde olmuş, bu değişimin sonucu olarak, toplum ve insan da değişmiştir. Bu tarihsel süreçten koparılarak yapılan bir çözümleme, Feuerbach’da olduğu gibi, “soyut”, “yalıtılmış” bir insan bireyinin varlığını varsaymak anlamına gelecektir ki, bu hem Aristoteles’in hem de Marx’ın insan anlayışına aykırıdır.

Nihayetinde Marksist düşünce içerisinde insan doğasının varlığını savunanlar da bu tarihsellik anlayışı içerisinde düşüncelerini temellendirmektedirler. Örneğin, bu tür bir anlayışın önde gelen temsilcilerinden Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası* adlı yapıtında, Marx’ın bir “insan doğası” anlayışına sahip olduğu iddiasını, “insan doğası” (*human nature*) ile “insanın tabiatı” (*nature of human*) ifadeleri arasında sistematik bir ayırım yapmak suretiyle temellendirmektedir. Bu ayırım temelinde “insan doğası”, sabit bir öze, tarihin bir parçası olmayan doğa kanunları arasında yer alan özelliklere gönderme

¹⁹ 6. Tez: Feuerbach dinsel özü insani öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bu yüzden: 1. Tarihsel süreçten soyutlama yapmak, dinsel duyguyu kendi başına tanımlamak ve soyut – yalıtılmış – bir insan bireyi varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla öz, yalnızca “tür” olarak; çok sayıda bireyi doğal biçimde birbirine bağlayan içsel, sessiz bir genellik olarak kavranabilmektedir (Marx-Engels, 2013, s. 16).

yaparken, “insanın tabiatı”, insanın belli bir bağlamda, “değişebilir”, “çok yönlü karakter özelliklerini” vurgulamaktadır (Geras, 2002, s. 23-24).

Esas itibariyle Marksist düşüncede “insan doğası” kavrayışı, tarihsel bir anlayış içerisinde, bu “çok yönlü karakter özelliklerini” öne çıkarmaktadır. Bu “doğal” karakter özellikleri, üretim ilişkilerine bağlı tarihsel değişimlerce belirleniyor olsa da belli bir evrensellik düzeyine yükseltilecek bir kavramlaştırma söz konusudur. Bu kavramlaştırma, insan doğasının, belli çok yönlü karakter özellikleri anlamında, tarihsel ve toplumsal ilişkilerce belirlenen farklı kavram bileşenlerinin dâhil edilmesiyle temellendirilmektedir. İnsan doğası, bu kavram bileşenlerinden bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Bu çerçevede Marksist düşüncenin öne çıkardığı kavramlar, emek, çalışma, boş zaman, özgürlük, kendini-gerçekleştirme gibi Aristotelesçi kavramlar olmuştur. Dolayısıyla Marksist düşüncedeki “insan doğası” kavramını, Aristoteles’in insan anlayışından beslenen farklı kavram bileşenlerinin kavrama dâhil edilmesiyle, yeni bir düzlemin çatılması olarak görmek mümkündür. Bu çerçevede, insan doğasıyla bağlantısında, bu Aristotelesçi kavramların Marksist düşünceye nasıl temel teşkil ettiklerinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

4.2. YABANCILAŞMA ve *EUDAIMONIA*

Marksist düşüncenin insan anlayışını belirleyen en önemli kavramlardan biri de yabancılaşmadır. Yabancılaşma kavramı, Marx’ın gençlik dönemi eserlerinde daha ağırlıklı olarak ele alınıyor olsa da olgunluk dönemi eserlerinde de (örneğin *Kapital*’de) üzerinde durulan bir konu olmayı sürdürmüştür. Yabancılaşma kavramının kökenlerini, “Aydınlanma ve onu takip eden yılların politik ve felsefi tartışmalarına” kadar geri götürmek mümkündür (Swain, 2019, s. 15). Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, John Locke gibi filozofların, belli bir “doğa durumu” tanımından hareket ettiklerini ve bu doğa durumunun dışına çıkaran çeşitli toplumsal ve politik koşulların belirlediği bir yabancılaşma anlayışlarının var olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Marx’ın yabancılaşma anlayışının gelişmesine etki eden en önemli iki filozof, Hegel ve Feuerbach olmuştur.

Hegel felsefesinin özünü oluşturan diyalektik anlayış, kendilik olarak konan momentin kendi dışına çıkması, kendine yabancılaşması düşüncesine dayanmaktadır. Hegel’de

yabancılaşma, tarihsel bir perspektifte idenin kendini gerçekleştirme hareketinin her bir momentinde karşılaşılan temel fenomendir. Hegel'in diyalektiği, kendine yabancılaşma ve bu yabancılaşmayı takip eden bir kendinin farkına varma olgusunu, belli bir bütünlük çerçevesinde açığa çıkarmayı amaçlar.

Hegel'in idealist felsefesinin karşısında materyalist bir felsefi anlayışın yükseltildiği Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabı, Marx ve Engels tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Engels'in ifadesiyle, “birdenbire Feuerbachçı” olmuşlardır. Özellikle Hegel'in doğa anlayışının materyalist bir eleştirisini sunan Feuerbach'ın düşüncesi, yabancılaşma kavramını da materyalist bir zemine yerleştirmeye çalışmaktadır. Hegel'de doğa, “mutlak ide”nin yabancılaşmasından başka bir şey değilken, Feuerbach'ta doğa, “her türlü felsefeden bağımsız olarak var” kabul edilmiştir. Engels'e göre Feuerbach'ta, “doğanın ve insanın dışında hiçbir şey yoktur ve bizim dinsel imgelemimizin yarattığı üstün varlıklar bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımasıdır ancak” (Engels, 1992, s. 18). Yine de materyalizmi bu “yeniden tahta çıkarma” girişimi, Marx ve Engels tarafından yeterli görülmemiştir. Feuerbach'ta yabancılaşma, dini düşünceyle sınırlı kalmış, hatta bu dini düşüncelerin değişimi, insanlığın dönemlerinin birbirinden ayırt edilmesinin yegâne ölçütü olarak görülmüştür. Dini düşüncenin bu merkezi konumu, Feuerbach'ı idealizmin sınırlarına sürüklemiştir. Marx'a göre Feuerbach, “dinsel dünyayı onun seküler temeli haline” ve “dinsel özü insani öz” haline getirmiştir (Marx-Engels, 2013, s. 16).

4.2.1. Marx'ta Yabancılaşma

Marx, Feuerbach'ın dinsel alana sıkıştırdığı yabancılaşma kavramını tekrar ele alır ve kendi insan anlayışının merkezine yerleştirir. Marx'ın insan ve toplumsal yaşama ilişkin düşünceleri, onun yabancılaşma kavramlaştırmasından ayrı ele alınamaz. Marx'ın yabancılaşma çözümlemesi, “gerçek/fiili bir iktisadi olgudan” hareket etmektedir: İşçi ne kadar çok zenginlik üretirse, o kadar yoksul duruma gelmekte, ne kadar çok meta üretirse, kendisi o kadar ucuz bir meta olmaktadır. İnsanların dünyası değersizleştiği oranda şeylerin dünyasının değeri artmaktadır. Emek, sadece meta üretmemekte, kendini ve işçiyi de bir meta olarak üretmektedir (Marx-Engels, 1975a, s. 271-272).

Bu olgu, Marx'a göre şunu ifade etmektedir: İşçinin emeğinin üretimi olan ürünle, “yabancı” bir şey olarak, üreticiden bağımsız bir güç olarak karşılaşılmaktadır. Halbuki

Marx'a göre emek ürünü, emeğin bir nesne içinde cisimleşmesidir, emeğin nesneleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi, bu nesneleşmedir. Fakat bu iktisadi koşullar altında emeğin gerçekleşmesi, işçi için kendi gerçekliğini yitirme olarak; nesneleşme, nesnenin yitimi ve ona kölelik olarak; temellük ise uzaklaşma, yabancılaşma²⁰ olarak görünmektedir. İşçinin kendi emek ürününe yabancılaşması, nesneleşme kavramı altında basitçe emeğin dışsal bir varoluş kazanması değildir. Emek, kendi dışında, ondan bağımsız ve ona yabancı, özerk bir güç olarak varolmakta, işçiye yabancı ve düşman bir yaşam kazanmaktadır (Marx-Engels, 1975a, s. 272).

Marx'a göre yabancılaşma, işçinin kendi emek ürünüyle olan ilişkisinin dışında, üretim sürecinin kendisinde, üretim eyleminde de karşılaşılan bir olgudur. Aslında bu üretim sürecine yabancılaşma, etkinlik ürünüyle bir yabancı olarak karşılaşılmamasının da sebebidir. Emek nesnesine yabancılaşma, emek etkinliğine yabancılaşmanın bir "özetidir". Marx, emeğin yabancılaşmasını da işçinin emek faaliyetindeki belli olgulara dayandırmaktadır: Öncelikle emek, işçiye "dışsaldır", onun "özüne" (*Wesen*) ait değildir. Bu etkinlik sürecinde işçi; kendini olumlayamamakta, yadsımaktadır, kendini hoşnut değil "mutsuz" (*unglücklich*) hissetmektedir, fiziksel ve zihni enerjisini özgürce geliştirememekte, vücudunu çürütmekte ve zihnini çökertmektedir (Marx-Engels, 1975a, s. 274).

İşçi ancak çalışmanın dışında kendindedir, çalıştığında ise kendi dışındadır. Çalışmadığı zaman kendini evinde hissetmekte, çalıştığında evinde hissetmemektedir. Onun emeği; isteyerek değil istemeyerek, "zorlanmış emek"tir, bir ihtiyacın karşılanması değildir, kendine dışsal olan ihtiyaçların karşılanması için bir araçtır. Emeğe yabancılaşmanın açığa çıktığı bir diğer olgu, fiziki ya da diğer türden zorlamalar ortadan kalkar kalmaz, çalışmadan "vebadan kaçır gibi kaçılması"dır. Marx'a göre dışsal emek, insanın içinde

²⁰ Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin ifadelerinde iki farklı kelimenin kullanıldığı görülür: *Entfremdung* ve *Entäusserung*. Bu iki kelimenin hem çevirisi hem de işaret ettikleri olguların farklılığı konusunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Kimilerine göre bu iki kavram belli bir anlam farkı gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmıştır (Marx, 2005, s. 139n). Kimilerine göre ise yabancılaşmanın iki ayrı tezahürünü ifade etmek için, birbirinden ayrı iki farklı terim özellikle seçilmiştir (Gülenç-Kulak, 2017, s. 13). Çalışmayı belli bir sınır içerisinde tutmak adına bu tartışmalara yer verilmemiştir. Fakat yabancılaşma kavramı, öne çıkardığımız meseleyle bağlantısında düşünüldüğünde, her iki kelimenin, ayrılma, uzaklaşma, dışsallaşma gibi belli bir ortak vurguyu paylaştıkları ve "yabancılaşma" kavramının bu kavram bileşenlerini içerdiği varsayılmıştır. Yine de Marx'ın aynı cümle içinde iki kelimeyi de kullandığı yerlerde, *Entfremdung* için "uzaklaşma", *Entäusserung* için ise "yabancılaşma" ifadeleri kullanılmıştır.

kendine yabancılaştığı emek, bir “kendini feda etme”, bir tür “aşağılanmadır”, kendine değil başkasına aittir. İşçinin etkinliği kendi öz etkinliği değildir artık, bir başkasına aittir, kendiliğın yitirilmesidir (Marx-Engels, 1975a, s. 274).

Üretim etkinliğine yabancılaşmanın sonucu olarak insan, ancak kendini yemek, içmek, çoğalmak gibi hayvansal “işlevlerinde” özgürce etkin hissetmektedir. İnsani işlevlerinde ise artık kendini bir hayvan gibi hissetmektedir: “Hayvani olan insani, insani olan hayvani duruma gelmektedir” (Marx-Engels, 1975a, s. 275).

Marx, yabancılaşmanın bu iki görünümünden, insanın bir tür varlığı olarak kendi türsel yaşamına yabancılaşmasına varır. Marx’a göre, hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da türsel yaşam, “organsal olmayan” doğanın kullanılması olgusuna dayanmaktadır. Beslenme, ısınma, barınma gibi görünümler altında, insan ancak doğanın ürünlerini kullanmak suretiyle yaşayabilmektedir. Bu anlamda, Marx için insanın evrenselliği, bütün doğayı kendi organsal olmayan bedeni kılması olgusunda kendini göstermektedir. İnsan için doğa, yaşam etkinliğinin aleti, nesnesi ve aracıdır. “Doğa insanın organsal olmayan bedenidir”. Doğa, insanın bedenidir ve doğanın bir parçası olarak, kendi yaşamı, fiziksel ve ruhsal olarak doğaya bağlıdır (Marx-Engels, 1975a, s. 275-276).

Dolayısıyla emeğin yabancılaşması, insanı, doğadan ve kendinden, kendi etkin işlevlerinden, kendi yaşam etkinliğinden yabancılaştırırken, türü de insana yabancılaştırmaktadır. Türün yaşamını, birey yaşamının bir aracına çevirmektedir. Çünkü emek, yaşamsal etkinlik, üretken yaşam, sadece insanın fiziksel varlığını koruma gereksinimlerinin karşılanması için bir araç haline gelmiştir. Oysaki Marx’a göre üretken yaşam, türsel yaşamdır: “Yaşamı doğuran yaşam”. Yaşam, sadece yaşama aracı haline gelmiştir, hâlbuki insan türünün özgül niteliğini belirleyen şey, kendi yaşam etkinliğidir, “bilinçli, özgür” etkinliktir (Marx-Engels, 1975a, s. 276).

Marx’a göre, insanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi türsel varlığına yabancılaşmasının dolaysız sonucu olarak, “insan, insana yabancılaşmıştır”. İnsanın kendi emeğinde, kendi emek ürününde ve kendi kendisiyle ilişkisinde geçerli olan, öteki insan için, onun emek ve emek ürünü için de geçerlidir. İnsanın yabancılaşması, insanın kendini içinde bulduğu her ilişki, ancak insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde gerçeklik kazanır ve ifade edilir. Bu yüzden, yabancılaşmış emek

ilişkisi içerisinde her insan ötekini, bir işçi olarak kendini bulduğu ilişki ve standartlara göre değerlendirir (Marx-Engels, 1975a, s. 277-278).

4.2.2. Aristoteles ve *Eudaimonia*

Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles'e göre, "her eylem ve tercih" bir iyiyi arzular (1094a1). Yapıp ettiklerimizde, yaptığımız tercihlerde bir iyiye ulaşmayı isteriz. Öyle ki "iyi", aslında "her şeyin arzuladığı şey"dir. Aristoteles'e göre her eylem bir iyiye ulaşma çabası olmasına rağmen, amaçlarda farklılıklar vardır, farklı eylemlerin, sanatların ya da bilimlerin amaçladıkları iyiler birbirinden farklıdır. Örneğin tıbbın amacı sağlık, askerliğin amacı utkudur. Aristoteles, amaçlar bakımından bir tür hiyerarşi tespit eder. Bazı amaçlar, bir başka şey için, bir başka amaç uğruna istenmektedir. Fakat bu amaçlar zinciri sonsuza kadar geri götürülemeyeceğine göre, "yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç", bir "en iyi" olmak zorundadır (Aristoteles, 2007, 1094a19). Aristoteles'e göre bu "en iyi" konusunda bir uzlaşma var gibidir; sıradan insanlar da seçkin insanlar da amaçlar bakımından bu en iyinin "mutluluk" (*eudaimonia*) olduğu konusunda uzlaşmaktadırlar (1095a18). Bu anlamda yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeten bir şeydir (1097b20).

Aristoteles'e göre "iyinin kendisi" ne iyi ideasıdır ne de ortak iyi kavramıdır. Çünkü idea, devinimden ve değişimden bağımsızdır ama o, pratik bir şey, insan eylemleriyle bağlantılı, "yararlı" bir şey değildir. Ortak iyi kavramı da idea gibi devinmez ve değişmez olmamasına rağmen, yine insan pratiğiyle ilgili değildir. Aristoteles'e göre "iyi", doğrudan doğruya "*praxis*"le ilgili bir kavramdır: "İyinin kendisi, insanın yapıp ettiklerinin (*ta prakta*) ereğidir" (1218b12).

Aristoteles'e göre erek, aynı zamanda her bir şeyin işi/işlevidir (*ergon*) (1219a8). Eğer aranan şey, insanın yapıp ettiklerinin, eylemlerinin ereği ise bu aynı zamanda insanın işinin/işlevinin açığa çıkarılması sorunudur. Bu yüzden Aristoteles, araştırmasının yönünü "iyi"den insanın *ergon*'u sorusuna doğru döndürür. İnsanın *ergon*'unun bilinmesi, *eudaimonia*'nın ne olduğunu açığa çıkaracaktır.

İnsanın *ergon*'u, onun kendine özgü, ayırt edici niteliğini teşkil edecektir. Bu yüzden insanın *ergon*'unun araştırılması, “insana özgü olanın” açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. İnsanı insan yapan özellikleri göz önünde tutulduğunda, insanın yaşayan bir varolan olması, bitkiler ve hayvanlarla ortak bir özellik olduğundan insanın *ergon*'u olmaktan uzaktadır. Beslenme, büyüme gibi özellikler bitkilerde de görülen özellikler olduğundan, insanın kendisine özgü bir nitelik oluşturmazlar. Duyulara sahip olmak da insanın *ergon*'u değildir çünkü hayvanlar da duyulara sahiptir. Aristoteles'e göre geriye sadece onun akılsal varlığı kalmaktadır. İnsanın *ergon*'u, kaynağını onun “akıl sahibi olma” vasfında, ruhunun akıl sahibi yanında bulmaktadır. Öyleyse insanın *ergon*'u kendini akla dayalı etkinliklerde göstermektedir. Akla dayalı bir yaşam, bir eylem yaşamı olmalıdır.

Aristoteles'e göre bir şeyin *ergon*'u, onun yetkin halinden başka bir şey değildir. Bir şeyin *ergon*'u onun en iyi hali, en iyi şekilde icrasısıdır ve bu durum onun erdemiyile de doğrudan bağlantılıdır. Gitarcının işi demek, erdemli gitarcının işi demektir, yani gitarı iyi çalmak demektir (1098a10) ya da “bir mantonun erdemi, onun en iyi durumudur” (1219a3). Öyleyse insani iyi, “ruhun erdeme uygun etkinliği” olmak zorundadır (1098a17).

Aristoteles, politikanın amacının en iyi olduğunu, politikanın insanları nitelikli ve iyi kılmayı amaçladığını düşünür. Bu anlamda mutluluk, politikayla doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden Aristoteles, bir hayvanın ya da bir çocuğun mutluluğundan bahsedilemeyeceğini söyler. Politik yaşamla bağlantısında, mutluluğa ilişkin Aristoteles'in dikkat çektiği bir başka husus, mutluluğun talih ya da ruhsal olan dışındaki “dış iyiler”i de gerektirmesine rağmen, mutluluk için önemli olanın “erdeme uygun etkinlik” oluşudur (1100b9). Tüm bu boyutlar birlikte düşünüldüğünde, Aristoteles'e göre, “yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de sahip olan kişiye mutlu” denebilir (1101a15).

4.2.3 Eudaimonia'dan Uzaklaşma Olarak Yabancılaşma

Aristoteles'te *eudaimonia*, haz yaşamının bir ürünü, tek başına talihle edinilmiş bir duygu durumu ya da gelip geçici bir hissiyat değildir. *Eudaimonia*, belli bir hoşnutluk hissiyatını dışarıda bırakmasa da günlük yaşamımızda kullandığımız “mutluluk” ifadesiyle tam olarak uyuşmamaktadır. *Eudaimonia*, polis yaşantısıyla doğrudan bağlantısında, insanın

kendini gerçekleştirme etkinliklerinin bir sonucu olmasının yanı sıra, kendine yeter ve sadece kendisi için istenen bir erek olarak, bu ereğin koşullarını belirleyen etkinliğin kendisidir. İnsan yaşamına eşlik ettiği düşünülen “*daimon*”un, politik koşulların yerine getirilmesiyle, yönünü “iyi”ye çevirmesi, “*eu-daimonia*” olması, belli bir süreklilik içinde “iyi yaşam”ın elde edilmesidir.

Eski Yunan kültüründe “*daimon*”, Sokrates’ten de bildiğimiz gibi, yol gösterici, kılavuzluk edici, tanrısal niteliklere sahip bir güçtür. Bu güç, kimi zaman belli eylemlerin yapılmasını engelleyen, kişiyi tutan, tutum aldırان, kimi zamansa doğru yolu gösteren, tercihlere kılavuzluk eden, tavır aldırان bir içses, bir tür vicdan gibi görünmektedir. Bu bağlamda *eudaimonia*, insan yaşamındaki tutum ve tavırlarda, “doğru” ve “iyi” bir yöne doğru yönlendirilmiş olmayı, bu doğru ve iyi istikameti ve bu istikamete doğru yol almanın kendisini ifade etmektedir. Elbette Aristoteles’te *eudaimonia*, mistik bir sesin etkisiyle karar aldırان bir güç olarak düşünülmemektedir. Fakat Aristoteles, *daimon*’nun yönünün “iyi”ye dönmesi olarak düşünülebilecek *eudaimonia*’yı, bu yön değiştirme hareketinin kendisi olarak ve bu hareketi belirleyen dış koşullar üzerinden ele almaktadır.

Eğer bir yönlenme, bir yön değişikliği varsa, bu değişime olanak tanıyan koşulların da dikkate alınmaları gerekir. Sokrates, her ne kadar kritik durumlarda *daimon*’unun sesini dinliyor idiyse de muhakeme yapmaya olanak tanıyan bilginin varlığından, iyi ve kötüyü ayırt edebilecek bilgiye sahip olunabileceğinden şüphe etmemiştir. Sokrates, insanların eylemlerinde doğru ve iyi olabilmelerinin yolunun bilgiden geçtiğini düşünmekteydi. Aristoteles’e göreyse sorun şudur: “Sokrates, amaç erdemi bilmektir diye düşünüyordu” çünkü erdem bilginin olduğu, bu bilgiye ulaşıncaya erdemli olunacağını, adaleti bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu (1216b3). Hâlbuki Aristoteles’e göre, önemli olan erdemi bilmek değil, “erdem nelere bağlı olarak oluştuğunu bilmektir” (1216b20). Dolayısıyla Aristoteles için asıl olan, koşulların açığa çıkarılmasıdır ve *eudaimonia*, “dış iyileri de gerektiren”, “belli koşulların sağlanmasına bağlıdır” (1099b6).

Bu noktada Marx’ın betimlediği yabancılaşma kavramına geri dönelim. Yabancılaşma, en temelde, olunması gereken yerden ayrılma, bir uzaklaşmadır (*Entfremdung*) (*estrangement*). Olunması gereken yerde, ait olunan yerde, doğal olanın dışında bulunmadır. Bu anlamıyla yabancılaşma, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması” olarak, Aristotelesçi bir Adaletsizliktir. Bu uzaklaşma, mekânsal ya da zamansal bir yer

değiştirme değildir. Hatta aynı mekân ve zaman içinde kendini göstermektedir. Bu uzaklaşma, uzaklaşanı kendine ait olandan ayırmakta, kendi “doğal” durumunun dışına taşımakta, kendisini kendisi olarak var eden şeylerden koparmaktadır. Marx’ın ifadeleriyle söylersek, uzaklaşan, “kendini evinde hissetmez”, “kendi gerçekliğini yitirir”.

Aristotelesçi *eudaimonia*’dan uzaklaşma da olması gereken yönden bir sapmayı, “en iyi”, “en hoş” olandan uzaklaşmayı, insanın doğal olarak arzuladığı “iyi”den ayrılmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda *eudaimonia*’dan uzaklaşma, onu oluşturan koşulların sağlanamaması, “*daimon*”un yönünün “iyi”ye döndürülememesi, insanı insan olarak belirleyen niteliklerden, insanın kendi *ergon*’undan uzaklaşması, yabancılaşmasıdır.

Aristoteles’te *eudaimonia*’nın kendisi, bir etkinlik olarak belirlenir. *Eudaimonia*’nın koşulu, insanın özgür “tercih”lerince belirlenmiş bir “*praksis*”tir. Aristoteles’te “tercih” (*proairesis*), bir seçimdir (*hairesis*), “biri yerine bir başka şeyi seçmedir” (1226b7) ve “tercih edilmiş her şey isteyerek olur” (1226b33). *Proairesis*, “bize bağlı şeylere ilişkin düşünüp taşınmayla bağlantılı bir arzudur” (1226b18). *Eudaimonia*’dan uzaklaşma olarak yabancılaşma, hem *proairesis*’in olanağının ortadan kalkması hem de *praksis*’in insani etkinlik olmaktan çıkmasıdır.

Aristoteles’te insani etkinlik söz konusu edildiğinde, *proairesis* önceliğe sahiptir. Kelimenin anlamı dahi, “bir şeyi bir başka şeyden önce seçmek” anlamında belli bir önceliği ve asli oluşu ifade etmektedir. *Proairesis*’in olanağı, tüm *praksis*’in meşruluğunu ve etik/politik içeriğini belirler. *Proairesis* koşulunu yerine getirmeyen herhangi bir “pratik” faaliyetin *eudaimonia*’ya ulaşması mümkün değildir. *Proairesis*’in birincil koşulu ise özgürlüktür. Kişinin yapacağı seçimlerin, kendi isteğiyle, hiçbir zorlama olmaksızın, özgürce yapılmış seçimler olması gerekir. Özgür olmayan biri, bir “tercih”te bulunamaz. Kantçı bir tarzda ifade edecek olursak, özgürlük, *proairesis*’in “*ratio essendi*”sidir. Bu bağlamda yabancılaşma, özgürlükten de yoksun oluşu ifade etmektedir. Özgürlük, Aristoteles’in ifadesiyle, insanın “kendi için varolmasıdır” (982b25). Kendi için varolma olanaklarının ortadan kaldırılması, insanın tüm insani niteliklerinden uzaklaşması, “insani olanın hayvani olmasıdır”. Hem Aristoteles hem de Marx için böylesi bir uzaklaşma, insanın “köle” haline gelmesi demektir.

Proairesis’in olanağını, insanın kendini içinde bulduğu toplumsal/politik örgütlenme biçimi belirlemektedir. Marksist “insanın bilincini toplum belirler” formülasyonu içinde,

bir insanın özgürce olduğu kadar bilinçli bir şekilde tercihlerde bulunmasını belirleyen de içinde bulunduğu toplum ve o toplum yapısını belirleyen üretim ilişkileridir. Kapitalist toplumda bir işçi, kendi emek ürünü olan şeye ilişkin herhangi bir tasarrufta, herhangi bir “tercih”te bulunamadığı koşulların içinde, kendi emek ürününden uzaklaşır, ona yabancılaşır.

Aristoteles’e göre *eudaimonia*, “*entelekheia*” tarzında, kendi amacını kendinde taşıyan, sonul bir kavram olduğu kadar, “*energeia*” tarzında bir etkinliktir de. İnsanı *eudaimonia*’ya götüren, insanın kendine özgü karakterini (*ethos*) inşa eden, kendi *ergon*’una uygun etkinliktir. Bu etkinliğin kendisi, tamamen insana özgüdür. Marx’ta ise çalışma/emek (*Arbeit*), insanın en özsel etkinliğidir. Kapitalist üretim ilişkilerinin içinde, insanın bu etkinliğinden uzaklaşması, onu “mutsuz” etmekte, kendi enerjisini özgürce geliştirememektedir (Marx-Engels, 1975a, s. 274). İşçi, *eudaimonia*’dan uzaklaşmakta, kendi özsel etkinliğinde özgürlüğünü yitirmektedir. Bu yabancılaşma, aynı zamanda *proairesis*’in olanağını da ortadan kaldırmaktadır. İşçi, kendini içinde bulduğu üretim ilişkilerinde, yaptığı işe ilişkin özgür bir tercihte bulunamamaktadır. İş yapmayı ya da yapmamayı, şu zamanda yapmayı, şöyle ya da böyle yapmayı tercih edememektedir. Marx’a göre, “köle emeği, serf emeği ve ücretli emek” gibi tarihsel biçimleri içinde emek, “hep usanç verici, hep dıştan zorla dayatılmış emek olarak” ve onun karşısında çalışmamak ise “özgürlük ve mutluluk” olarak ortaya çıkmıştır (Marx, 2013b, s. 89-90). Aristoteles’e göre de istemeyerek yapılan her şey, zorla yapılan bir şeydir ve “zor ile yapılan bir şey ise acı vericidir, insanların yapmak ya da katlanmak zorunda kaldıkları her şey de öyledir” (Aristoteles, 2015, 1223a28).

Marx insana dışsal olan, zora dayanan yabancılaşmış emeğin, Aristoteles ise istemeyerek, zorla yapılan işlerin acı verici olduğu ve bu işlerin “özgürlük”ten ve “mutluluk”tan “uzak” olduğu konusunda hemfikirdirler. Marx’ta ücretli emeğin kendisi, yabancılaşmış emek biçiminde kendini gösterirken, Aristoteles’te de ücretli emeğe dayalı yaşam biçimi *eudaimonia*’dan uzaktır. Aristoteles, belli bir “dinginliğin” söz konusu bile olmadığı, “zorunluluk” gereği yerine getirilen ya da belli zaruri gereksinimlerin elde edilmesi için çaba gösterilen meslekler içinde, ücretli emeğe dayalı meslekleri de saymaktadır. Bu meslekler, “kaba saba” (*phortikos*), “para kazanmaya dayalı” (*khrematismos*) ya da “bayağı” (*banausos*) mesleklerdir. Aristoteles, “kaba saba ile salt ün için çalışılan meslekleri, bayağı ile oturarak icra edilen zanaatlar ile ücretli el zanaatlarını; para

kazanmaya dayalı ile de perakende alım satım işlerini” kastetmektedir (Aristoteles, 2015, 1215a25-36). Dolayısıyla bu mesleklere sahip olan kişiler, kendi yaşamlarını kendi seçme olanağından yoksun olan kişilerdir ve bu kişilerin yaşam biçimleri *eudaimonia*’dan uzaktır. Hem Marx hem de Aristoteles için, böylesi bir yaşam “kölece” bir yaşamdır. “Kendi için” olamayan, kendi yaşamını seçemeyen, insani özelliklerini yitirmekte, “insan” olmanın doğal koşullarından uzaklaşmakta, kendine, kendi türsel varlığına yabancılaşmaktadır.

Aristoteles’te “*eudaimonia*” kavramlaştırması, insan yaşamındaki en önemli etkinlik olarak ele alınmaktadır. *Eudaimonia*, insan etkinlikleri içinde ve bu etkinlikler sonucunda ulaşılabilecek erekler açısından, “en iyi” ve “mükemmel” olandır. *Eudaimonia*’dan uzaklaşan etkinlikler ise insanı “mutsuzluğa” ve “kötü” bir sona götürür. Aristoteles için, “her kötülük bir adaletsizlik gerçekleştirir” (1223a37). Bu anlamıyla *eudaimonia*’dan uzaklaşmayla, bir “adaletsizlik” olarak da karşılaşılr. Adaletsizlik, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması” anlamındaki genel Aristotelesçi çerçeve içinde düşünüldüğünde, *eudaimonia*’dan uzaklaşma, insanın “en iyi” olan etkinlikten uzaklaşması, kendi *ergon*’una uygun olmayan etkinliklere sürüklenmesi, kendi doğal durumundan, insani olandan ayrılması, uzaklaşması, yabancılaşmasıdır. Marx da “emek” kavramı üzerinden, insan yaşamındaki en önemli, “en özsel” etkinlikten uzaklaşmanın sonuçlarını, benzer bir tarzda ele almaktadır. Kapitalist üretim ilişkileri, insanı kendi emeğinden ve emek ürününden, kendi “insani” niteliklerinden, hatta doğanın kendisinden ve öteki insanlardan koparır, uzaklaştırır. Böylesi bir yaşantının sonucunda insan, “kölece” bir yaşama sürüklenir, özgürlüğünü yitirir ve “mutsuz” olur. Bu bağlamda Aristoteles ve Marx, belli bir özgürlük anlayışı temelinde, adaletsizliğin, insan yaşamının en asli etkinlik biçimlerinden uzaklaşmanın, yabancılaşmanın sonuçlarına ilişkin ortak bir kavrayışa sahiptirler.

4.3. EMEK

Yabancılaşma kavramlaştırması, Marksist düşüncenin insan anlayışını belirleyen teorik bir altyapı oluşturur. Bu teorik düzlemin temel kavramı ise “emek”tir. Emek kavramı bağlamında yabancılaşma teorisi, insanın mevcut kapitalist toplum ilişkileri içindeki yaşam koşullarını ve bir tür varlığı olarak insanın ne derece kendinden uzaklaşabileceğini

ortaya koyar. Emek, felsefenin başlangıcından itibaren, insanın toplumsal yaşamını belirleyen en önemli etkinliklerden biri olarak görülmüştür. Fakat emeğin, insan yaşamına olan etkisi bakımından, biri olumlu diğeri olumsuz iki biçim altında ele alınmış olduğunu söylemek mümkündür. Emek, kimi zaman bir “lanet”, bir “ızdırıp” olarak “negatif” bir formda, kimi zamansa bir “özgürlük” ve “kendini gerçekleştirme” olanağı olarak “pozitif” bir formda değerlendirilmiştir.

Emeğin bu ikili formu, ilk olarak Hesiodos’un mitik anlatısında görülür. Hesiodos’un *İşler ve Günler* adlı eserinde, “emek” ve “iş” (*ponos* ve *ergon*) kavramlarının bu ikili biçime uygun olarak ayrıştırıldığı söylenebilir. “Emek”, bu negatif form içinde, Pandora’nın kutusundan çıkmış Prometheus’a verilen bir “ceza”, bir “lanet” olarak, “iş” ise pozitif biçimde, “hünerli dövüşlerin tanrısı Eris’e layık” olarak görülmektedir (Arslan, 2018, s. 81).

Emeğin bu negatif görünümünün kökleri Yahudi-Hıristiyan teolojisinin kutsal metinlerine kadar geriye götürülebilmektedir. Adem ve Havva’nın cennetten kovulmaları bahsinde, Tanrı’nın Adem’e, “Toprak senin yüzünden lanetlendi”, “yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın” dediği aktarılmaktadır (*Genesis*, 3:17). Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde, “alın teri” dökerek zorlu çalışma, insanın kusurlu yapısı ve zayıflığından dolayı insanoğlunun “cezası” olarak görülmüştür (Budd, 2016, s. 51).

Emek kavramının sahip olduğu olumsuz göndermeleri, kelimenin çeşitli dillerdeki etimolojik köklerinde de takip etmek mümkündür. Türkçede emek, “zahmet”, “eziyet” anlamına gelen “*emgek*” köküne sahiptir. İngilizcede “*labour*”, “toprak sürmeyi ya da işlemeyi, her türden el emeğini ve zorlu çabayı” ifade eder. Fransızcada “*travailler*” kelimesinin kökeni “işkence yapmak” anlamına gelmektedir. Almanca “*Arbeit*” ise, “meşakkat ve mesai anlamlarına gelmekle beraber, doğum sancısı anlamında da kullanılmaktadır (Arslan, 2018, s. 76).

4.3.1. Marksist Düşüncede Bir Yaşam Etkinliği Olarak Emek ve Emeğin İki Biçimi

Görüldüğü gibi emek, olumsuz anlam içeriğini modern dönemde yüklenmiş değildir. Fakat kapitalizmle birlikte, değişen üretim ilişkileri içinde emek, negatif formunun içerisine hapsolmuş, sahip olduğu tüm pozitif içerikten uzaklaşmış bir biçimde gözükür.

Marksist düşüncede yabancılaşma, hem bu negatif belirlenimlerin tespiti ve teşhiri, hem de emeğin örtük kalan, yabancılaşmış pozitif görünümüne erişim olanağını hatırlatan bir teoridir. Marx'ın yabancılaşma bağlamındaki emek düşüncesinde dikkat çektiği negatif belirlenimin kaynağı, insanın türsel güçleri ile kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki insanın emekle kurduğu ilişki arasındaki uyumsuzluktur. Emek, bir yanda kapitalist toplum biçimi içinde, tüm olumsuz göndermeleri yüklenmiş olarak görünürken, öte yandan insanın türsel güçleri bakımından, insana “özel” ve olumlu anlamları da muhafaza etmeyi sürdürmektedir.

Bu noktada, Marx'ın kullandığı “öz” ya da “özel” ifadelerinin, sabit ve değişmez bir insan özünü değil, “insan ve doğayı birbirine bağlayan gerçek ve potansiyel bağların bütünü” (Ollman, 2015a, s. 223) anlatmak için kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Marksist düşünce insanı, bir tür varlığı olarak, doğal bir varolan olarak, doğa ile insan arasındaki ilişkilerin bütünlüğünde kavrar ve emek de insanın bu “özel” ilişkilerinden biridir. Özel etkinlik olarak kavrandığında emek, pozitif bir formda görünür, kendini gerçekleştirme, kendi potansiyelini açığa çıkartma ve kendi yeteneklerini geliştirme etkinlikleri bağlamında düşünülür. Emek, türsel bir güç olmaktan uzaklaştığında, negatif bir formda, yaşamın doğal gereksinimlerini karşılamakla sınırlı, “lanetli” ve “ızdıraplı” bir etkinlik halini alır.

Marx'ın, emeğin kendisinin bir değişim değeri olmadığını ısrarla vurgulamasının anlamını, emeğin bu ikili görünümü bağlamında düşünmek gerekir. Marx'ın emek kavramından hareketle, adalet, özgürlük, kendini-gerçekleştirme gibi kavramlara, hatta komünizm düşüncesine, teorik bir alan açabilmesi için, emeğin pozitif formunu koruması gerekmiştir. Bu yüzden Marx, “emek” ile “emek gücü” (*Arbeitskraft*) kavramlarını birbirinden özenle ayırmıştır. Bir meta olarak kavranan ve bir değişim değerine sahip olan “emek” değil, “emek gücü”dür: “İşçinin sattığı şey, onun doğrudan Emeği değil, ama geçici olarak, kullanma hakkını kapitaliste devrettiği Emek-Gücü'dür” (Marx, 2001a, s. 54). *Kapital*'de de emek gücü, “insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünü” olarak tanımlanır (Marx, 2015a, s. 170). Dolayısıyla kapitalizmde işçinin çalışması, kendi emek gücünü satmasından başka bir şey değildir. Fakat Marx'a göre bu alışveriş, ancak belli özel koşullar altında yapılabilir. Bu koşullardan ilki, emek gücünü satacak kimsenin bir köle olmamasıdır. Yani emek gücünü toptan ve süresiz olarak satmayan, kendisini meta

haline getirmemiş, sadece kendi metasını satan, “özgür” bir kişi olmalıdır. İkincisi, bu kişinin “satabileceği başka metalar bulunmamalı, kendi emek gücünü gerçekleştirmek için gerekli herşeyden yoksun, özgür olmalıdır” (Marx, 2015a, s. 171).

Marx’ın ironik bir tarzda, emeğin bu negatif görünümündeki “özgürlük”e vurgusu dikkat çekicidir. Kapitalist ile işçinin emek alışverişi, ortada herhangi bir zorlama ya da zorunluluk yokmuşçasına işleyen, iki “özgür” bireyin kişisel “tercih”leri olarak gösterildiği ölçüde, emeğin pozitif formuna içkin olan hakiki “özgürlük” kavramından uzaklaşmakta, özgürlüğün kendisine de yabancılaşmaktadır. Bu “özgür” meta piyasasında kapitalist, “özgür” işçinin, “karşısına neden çıktığıyla” ilgilenmemektedir. Bu alım satım ilişkisinde, Benthamcı bir fayda ilkesi gereğince, kendi “özgür” iradelerince alıcı ve satıcı, “eşit” kişiler olarak, belli bir sözleşme yapıyor ve kendi “mülkiyetindeki” şeylere dair bir tasarrufta bulunuyorlarmış gibi görünmektedirler (Marx, 2015a, s. 177). Bu ilişki biçimi tarihsel koşullar dikkate alınmadığında son derece doğal gözükebilir. Fakat Marx’a göre bu durumun, hiçbir doğal temeli yoktur:

“Doğa insanları bir yanda para ve meta sahipleri, diğer yanda emek güçlerinden başka bir şeyleri olmayan kimseler olarak yaratmaz. Bu ilişkinin doğal bir temeli de, bütün tarih dönemleri için ortak bir toplumsal temeli de yoktur. Bunun, geçmişteki bir tarihsel gelişimin sonucu, birçok köklü iktisadi dönüşümün, toplumsal üretimin bir dizi eski biçiminin tarihe karışmasının ürünü olduğu açıktır.” (Marx, 2015a, s. 171)

Emeğin bu negatif biçimi içinde emek gücünün değeri, yaşamak ve yedek işçileri üretebilmek için gerekli geçim araçlarının maliyetine indirgenmiştir. Ücretli işçi, yalnızca “yaşamak”, hayatta kalabilmek için emek gücünü satmaktadır.

“Emek gücünün ortaya konması, emek, işçinin kendi yaşam-etkinliği, onun kendi yaşamının bildirimidir. Ve, işçinin, gerekli geçim araçlarını elde etmek için bir başkasına sattığı bu yaşam-etkinliğidir. Bu yüzden, onun yaşam-etkinliği kendisi için bir varolabilme aracından başka bir şey değildir. O, yaşamak için çalışır. Onun gözünde, emeği, yaşamının bir parçası değil, daha çok, yaşamının bir özverisidir. Bir başkasına devrettiği bir metadır. Bundan dolayı da, etkinliğinin ürünü, onun etkinliğinin amacı değildir.” (Marx, 2001b, s. 26)

Emeğin bu ikili görünümü içinde pozitif emek ise, insanın kendi geçim araçlarını üretmeye başlamasıyla birlikte, tarihsel olarak, insanı hayvandan ayırıcı bir etkinlik biçimi olarak kendini göstermeye başlar (Marx-Engels, 2013, s. 30). İlk tarihsel eylem, yaşamak için gerekli ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimi olmuştur (Marx-Engels, 2013, s. 36). Marx’a göre, insanın türsel gücünün bir

faaliyeti olarak emek, “herşeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler” (Marx, 2015a, s. 180). İnsan doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, “kendi öz doğasını da değiştirir”, böylece “doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir”, kendi emri altına alır (Marx, 2015a, s. 181). Emek, bu anlamda belli olanakların gerçeklik kazanmasıdır ve tamamen insana ait bir biçimde ele alınır:

“Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.” (Marx, 2015a, s. 182)

Bu bağlamda emek, Aristotelesçi teleolojik bir tarz içinde, belli bir amaca yönelmiş insani bir faaliyet olarak ele alınmaktadır. Böylece emek, insanın bilinçli yaşamsal etkinliği olarak, hayvansal etkinlikten ayrı, tasarlanmış bir amaca yönelmiş, yaratıcı bir türsel güç olarak değerlendirilmektedir. Marx, insani bir etkinlik olarak emeği, “bilinç” bağlamındaki insan rasyonalitesi zemininde hayvansal etkinliklerden ayırır:

“Hayvan kendi yaşam etkinliğiyle dolaysız olarak birdir. Kendini bundan ayırmaz. O, kendi yaşam etkinliğidir. İnsan kendi yaşam etkinliğini kendi istencinin ve bilincinin nesnesi yapar. Onun bilinçli bir yaşam etkinliği vardır. (...) Bilinçli yaşam etkinliği insanı dolaysız olarak hayvanın yaşam etkinliğinden ayırır.” (Marx-Engels, 1975a, s. 276)

4.3.2. Aristoteles’te Bir Yaşam Etkinliği Olarak Emek ve Emeğin İki Biçimi

Aristoteles, *eudaimonia*’yı “en iyi” olarak ortaya koyduğunda, özel bir etkinlik biçiminin de “en iyi” olduğunu ifade etmiş olur. Aristoteles’te “*praxis*” bağlamında insanın özel bir etkinliği olan *eudaimonia*, insanın kendi yetkin oluşunun, erdeme uygun yaşayışının bir ifadesidir. Mutlu yaşam, erdeme uygun olandır fakat Aristoteles’e göre erdem, aynı zamanda “çalışmakla birlikte olan bir şeydir” (Aristoteles, 2007, 1177a2).

Aristoteles’te de emeğin negatif ve pozitif biçimleri birbirinden ayrılır. Emek de insan etkinliklerinden biri olarak, insanın *ergon*’uyla, dolayısıyla da erdemle bağlantısında ele

alınır. Eğer emek ya da bu etkin oluş biçimi, erdemden, dolayısıyla da *eudaimonia*'dan uzaklaşıyorsa, bu “kölece” bir etkinlik olarak, negatif bir biçimin tezahürü olarak görülür. Negatif biçimi içinde insan etkinlikleri, örneğin sırf ün peşindeki “kabasaba” işlerle meşguliyet, para kazanma peşindeki ticari faaliyet ya da ücretli emeğe dayalı “bayağı” işler, “yaşamını kendi seçen” insanların faaliyeti olarak görülmez. Bunlar zorunlu şeyler için, sadece yaşamak için yapılan, çoğunlukla zora dayalı işlerdir ve zorla yapılan her iş “zevksizdir” (1123a33) ve “acı vericidir” (1224a30). Aristoteles'e göre “zorla olan” ile “zorunlu olarak olan”, “isteyerek olan”a karşıttır (1224a13). Aynı zamanda “zorla olan” doğaya da aykırıdır (1224a19). Dolayısıyla Aristoteles'e göre, isteyerek yapılmayan, insanın kendi “tercihi” olmayan bir yaşam etkinliği, insan doğasına da aykırı bir biçim kazanır ki, bu etkinlik ancak acısına katlanılmak zorunda olunan bir ızdırap şeklinde, negatif bir formda görülür.

Diğer taraftan, “yaşamını kendi seçme olanağı taşıyanların” etkinlikleri, pozitif bir biçim alır ve Aristoteles'e göre, üç tür yaşam biçimi altında görülür: “Siyaset yaşamı, felsefeci yaşamı, haz yaşamı” (Aristoteles, 2007, 1215a35). Yaşamını kendi seçebilen, bir gereksinimin giderilmesi ya da zor yoluyla belli bir işi yapmak zorunda olmayan bir kişi, bu yaşam biçimlerinden birine yönelebilir. Siyasetçi “güzel eylemleri”, felsefeci hakikate yönelik araştırmayı, haz düşkünü ise bedensel hazları kendine amaç edinir. Aristoteles'e göre ise, felsefi yaşam ya da “*theoria*” yaşamı, “en yüksek erdem”e uygun olması bakımından diğer yaşam biçimlerinden üstündür ve insan etkinliğinin bu biçimi “tam mutluluktur” (*teleia eudaimonia*) (1177a11).

Aristoteles'te insan etkinliklerine üstünlük kazandıran şey, onların erdeme uygun olmalarıdır. Amaç, erdeme uygun bir yaşam olduğunda “en iyi”ye ve *eudaimonia*'ya ulaşılır. Fakat Aristoteles için erdemler, tek başına pratik hayata ilişkin “karakter erdemleri” değildir. İnsan ruhunun “akıl sahibi olan yanı”, aynı zamanda belli “düşünce erdemleri”ni de barındırır. Örneğin insan, ruhindaki akıl sahibi yanıyla, “kendisi için iyi ve kötü şeylerle ilgili” (Aristoteles, 2007, 1140b6), bir bütün olarak “iyi yaşam” konusunda yerinde düşünebilme “huyuna” (*heksis*) da sahiptir. Aristoteles bu huyu, “*phronesis*” olarak adlandırır. *Phronesis*, insanın eylemlerinde akli temele alan, üzerinde iyice düşünüp taşınmayı (*bouleuō*) gerektiren ve bu yolla doğruya ulaştırılan bir huydur.

Phronesis, uygulamayla, başka türlü olabilecek şeylerle ilgili bir huy olması bakımından “bilim”den (*epistēmē*) ayrılır. Bilimin nesnesi, zorunlu, dolayısıyla ebedi olan şeylerdir. Fakat bilim öğretilenilirdir ve nesneleri de öğrenilebilirdir. Belli “önbilgiler”den yola çıkılarak, tümevarım ya da tasım yoluyla bilgiye ulaşılabilir. Bu yüzden Aristoteles bilimi, “kanıtlamayla ilgili bir huy” olarak tanımlar (1139b32).

Aristoteles, eylemle ilgili huy ile yaratmayla/üretimle ilgili huyu da birbirinden ayırır. İnsan aynı zamanda yaratan/üreten bir varolandır ve Aristoteles, insanın “doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili huyuna” “sanat” (*tekhnē*) demektedir (Aristoteles, 2007, 1140a19).

Aristoteles, düşünce erdemleriyle bağlantısında “us”u (*nous*) ise, “nedeni olmayan tanımlarla ilgili” (Aristoteles, 2007, 1142a25), “ilk tanımlara ve en sondakilere özgü” bir sezgi olarak tanıtır (Aristoteles, 2007, 1143a36).

“Bilgelik” (*sophia*) erdemi ise, kanıtlamalarla sınırlı olmaksızın, bilimin dayandığı ilkelerin kendisine ilişkin doğruyu arayan, bilim ile usu birleştiren (1141a17) bir huy olarak ortaya çıkar. Bilge, *phronesis* erdeminin konusu olan insani olanlardan ayrı olarak, yararlılık gözetmeksizin, “tanrısal”, “büyük”, “hayranlık verici” olan şeyleri bilir (Aristoteles, 2007, 1141b4).

Düşünce erdemleriyle birlikte Aristoteles, pratik alana ilişkin olan karakter erdemlerinden ayrı olarak, rasyonel bir zeminde, insan yaşamındaki yaratma/üretim faaliyetlerini, akla dayalı kanıtlamaları ve ilkelere ilişkin düşünsel üretimleri de erdemler olarak tespit eder. Bu pozitif biçim altında insanın yaşamsal etkinlikleri, sanata, bilime, teorik ve pratik üretimlerin ilkelerine ilişkin bir düşünsel faaliyete yönelebilir.

4.3.3. Emek Bağlamında Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri

İnsan yaşarken pek çok etkinlikte bulunur, hatta yaşamak etkin olmaktır demek mümkündür. Emek de insan yaşamındaki etkinliklerden biridir. Fakat emeği, yemek, içmek, uyumak gibi etkinlik biçimlerinden ayıran özelliği, onun en temelde bir üretim etkinliği olmasıdır. Emek, doğadaki nesnelere ve insanlarla etkileşim içinde yürütülen üretici bir etkinlik biçimidir. Bu yüzden toplumsal üretim ilişkileri, emeğin insan

yaşamındaki yerini ve etkisini belirler. Bu belirlenim tarihseldir ve tarih boyunca emek, biri olumlu, diğeri olumsuz iki biçim altında görünmüştür.

Üretici güçler ve üretim biçimleri bakımından Aristoteles'in zamanındaki çalışma anlayışı ve bu bağlamda Aristoteles'in "emek" kavrayışı doğal olarak Marksist düşüncedeki biçiminden oldukça farklıdır. Fakat yine de Aristoteles ve Marksist düşüncenin emek düşüncesini ele alışları bakımından belli koşutlukların varlığından söz edilebilir. Öncelikle emek, her iki düşüncede de üretim ilişkilerinin belirlediği, biri olumlu diğeri olumsuz iki biçim altında ele alınmaktadır. Aristoteles, bir tür "köle ekonomisi"nin belirlediği döneminin toplumsal yapısı içinde, üretici etkinliğin bu iki farklı biçimini de tespit etmektedir. Bunlardan biri, "yaşamını kendi seçemeyen" kişilerin etkinlik biçimidir. Aristoteles, bu negatif biçimi içindeki üretici etkinliğe, kölelerden başka, "kabasaba" ya da "bayağı" meslek sahiplerini de eklemektedir. Bu biçimi içinde üretici etkinlik, insan yaşamında *eudaimonia*'dan uzak, "zevksiz" ve "acı verici" bir görünüm sergiler. Marksist düşünce de Aristoteles'in "yaşamını kendi seçemeyen insan" formülasyonunu takip ederek, yaşamı "kendisi için" olmayan insanın, kapitalist toplumdaki üretici etkinliğinin, "kölece", "ızdırıp verici" ve "mutsuzluk verici" olduğunu tespit etmektedir.

Marksist düşüncede emek, "yaşam etkinliği", "üretici yaşam", Aristoteles'te olduğu gibi, insanın doğayla, doğadaki nesnelere ve insanlarla belli bir etkileşim içinde olduğu ilişkiyel bir süreçtir. Aristoteles de insan etkinliğini bu ilişkisellik çerçevesinde ele alır. Örneğin Aristoteles'te insan, uyurken etkin kabul edilmez, uyumak bir etkin oluş biçimi değildir. Çünkü uyurken, doğayla, doğadaki nesne ve insanlarla olan ilişkisellik ortadan kalkmaktadır. Marksist düşüncede ve Aristoteles'te üretici etkinlik, doğadaki nesnelere ve insanlarla olan ilişkiselliği temele alır.

Aristoteles ve Marksist düşünce, bu negatif görünümü dışında üretici yaşam etkinliği olarak emeğin pozitif biçimini de tespit ederler. Bu pozitif biçiminde emek, hem Aristoteles'te hem de Marx'ta, tamamen insana özgü, insanın ayırt edici ve "özel" etkinliği olarak görülür. Aristoteles'te insan, ruhunun "akıllı yanı"yla belli yaşamsal etkinliklerde bulunabilir ve bu etkinlik biçimleri, belli "erdemler" olarak, insanı "iyi"ye ulaştırabilir. Özellikle Aristoteles'in "düşünce erdemleri" olarak andığı etkinlikler, insanın bilim ve sanat alanındaki olanaklarının gerçekleştirilmesi olarak görülebilir.

Marksist düşüncede de pozitif görünümü içinde emek, insanın kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği, kendi yeteneklerini geliştirebileceği bir etkinlik olarak görülmektedir.

Emek bağlamında Marksist düşüncenin bir başka Aristotelesçi temeli de emeğin teleolojik bir tarzda ele alınışıdır. Aristoteles'te insan yaşamındaki etkinlikler de, ereksel bir düşünüş çerçevesinde ele alınır. İnsan etkinliklerini belirleyen şey, aynı zamanda onun “ne için”, “ne uğruna” yapıyor olduğudur. Bu ereksel yaklaşım, üretici etkinlikler için de geçerlidir ve insan için “en iyi” olanla, *eudaimonia*'yla olan bağlantısında değerlendirilir. Marksist düşüncede emek, Aristotelesçi bir tarzda, insanın, bilinçli, belli bir tasarlanmış amaca yönelik etkinliği olarak görülmektedir ki, bu aynı zamanda insanın yaşam etkinliğini hayvandan ayırt eden bir fark olarak ortaya konur.

4.4. BOŞ ZAMAN ve KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Marksist düşünce, emeğin ikili formuna ilişkin Aristotelesçi belirlenimi sürdürerek, insanın kendini gerçekleştirme pratiklerinin öne çıkarıldığı bir “boş zaman” kavramlaştırmasını da emek kavramını oluşturan ana kavram bileşenlerinden biri olarak görür ve toplumsal yaşamın merkezi kategorilerinden biri olarak ele alır. Hem boş zaman kavramının insan etkinlikleriyle olan bağlantısına hem de kendini gerçekleştirme düşüncesinin toplumsal yaşamdaki ereksel konumuna ilişkin Marksist düşünce, yine Aristotelesçi temeller üzerinde yükselir. Aristoteles'te insan etkinliklerinin erdem düzeyine yükseltilebilmesi, boş zaman kavramıyla bağlantısında, belli zorunlulukların dışarıda bırakılmasına, insan özgürlüğüne ve otonomisine bağlıdır. Aristoteles'te en uçta *eudaimonia* bulunur ve *eudaimonia*, insanın insan olmak bakımından kendi *ergon*'una uyması, kendi olması, kendini gerçekleştirmesidir. Marksist düşüncenin boş zaman ve kendini gerçekleştirme ereği bağlamındaki Aristotelesçi temellerinin gösterilebilmesi, öncelikle Marx'ın politik ekonomi çözümlemesinin bu bağlam içinde ele alınmasını gerektirir.

4.4.1. Boş Zaman ve Marksist Politik Ekonomi

Boş zaman, insanın kendini gerçekleştirme etkinliklerine olanak tanınması bağlamında emekle doğrudan bağlantılıdır ve toplumsal yaşamın zamansal örgütlenmesinde kritik bir rol oynar. Zaman, Marksist düşüncenin politik ekonomi çözümlemesinde en asli kavramlardan biridir. Marx, kapitalizmin tüm iktisadi mekanizmalarını açığa çıkarabilmek için, zaman kavramıyla bağlantılı birçok alt kavrama ihtiyaç duymuştur. Emek-zaman ve artı zaman gibi temel iktisadi kategorilerin yanı sıra, “boş zaman”, “gerekli zaman”, “artı emek zaman”, “fazla zaman”, “özel zaman”, “mutlak emek zaman”, “nesnel emek zaman”, “kullanılabilir zaman”, “üretim zamanı”, “dolaşım zamanı”, “devir zamanı”, “gerçekleşme zamanı” gibi pek çok zaman kategorisi, toplumsal yaşamı belirleyen ekonomik ilişkilerin çözümlenmesinde kullanılan bir kavram havuzu oluştururlar.

Marksist düşüncede “zaman”ın toplumsal yaşamdaki yeri, esas olarak politik ekonomi eleştirisinde açığa çıkarılır. Marx’ın politik ekonomi çözümlemesinin hareket noktası, bir kullanım değerinin ya da bir malın sahip olduğu değeri belirleyen şeyin, onda cisimleşmiş soyut insan emeği oluşudur. Bu değerın büyüklüğü ise, içerdiği “değer yaratıcı öz”ün, yani emeğin miktarıyla, emeğin süresiyle ölçülür ve bu “emek-zaman”ın ölçüğü de saat, gün gibi belli zaman birimleridir (Marx, 2015a, s. 52). Herhangi bir kullanım değerini, “toplumun o sıradaki normal üretim koşulları altında, ortalama toplumsal hüner derecesi ve emek yoğunluğuyla elde edebilmek için gerekli emek-zaman”, “toplumsal olarak gerekli emek-zaman”dır (Marx, 2015a, s. 53). Toplumsal emek-zaman bağlamında, Marksist düşünce açısından, bir kullanım değeri olarak karşımıza çıkan her şey, insan yaşamındaki belli bir etkinlikle geçen zamanın, yani emeğin, cisimleşmiş bir biçimidir. İnsan, yaşamının neredeyse her anında, doğayla, diğer insanlarla ve çeşitli kullanım değerleriyle ilişkileri içinde, insan yaşamının belli bir süresine denk gelen zaman parçalarının cisimleşmiş halleriyle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla politik ekonominin konusu, tüm mübadele, dolaşım ve bölüşüm mekanizmaları içerisinde, bir anlamda bu zamanın kullanımı ve yönetimidir. Marx’ın ifadesiyle, “tüm ekonomi nihayetinde kendini zaman ekonomisine indirger” (Marx, 1993, s. 173).

Kapitalist üretimin özünü oluşturan artı değer de zamanla olan bağlantısında ele alınır. Artı değer, iki farklı zaman kategorisiyle bağlantılıdır: “Gerekli zaman” ve “artı zaman”.

Yani üretim için gerekli olan zaman ve bu zamanı aşan, bu zamana eklenen “fazlalık” olarak artı zaman. Kapitalizmin temel karakteristiği, bu artı değerın üretimdir, yani artı zamanın cisimleştirilmesidir. Bu süreç, iki temel döngüyü gerektirmektedir: Üretim ve dolaşım. Dolaşım süreciyle, üretimde yaratılan artı değerın gerçekleşebilmesi, yani “para sermaye”ye dönüşmesi sağlanmaktadır. Sermayenin toplam gerçekleşmesi, tekrarlanan devirlerdeki artı değer miktarıyla ölçülmektedir. Kapitalist, dolaşım zamanını mümkün olduğu kadar sifıra yaklaştırmaya çalışır, bu sayede devir sayısını, dolayısıyla da toplam artı değeri maksimize etmek ister. Üretim döngüsünde ise kapitalist, gerekli zamanı minimize etmeye çalışır. Üretim için gerekli çalışma zamanının minimize edilmesi, bu zamana eklenen zamanın, yani artı zamanın artması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, üretim döngüsünde kapitalist, gerekli zamanı azaltmak ve artı zamanı uzatmak için yollar arar.

Marx’a göre, artı emek-zamanın uzatılabilmesinin iki yolu vardır. Birincisi, çalışma gününün uzunluğunu, insanın hayatta kalmasına olanak tanıyan bir sınır dâhilinde olabildiğince uzatmak; ikincisi ise, gerekli zamanı, tüm teknolojik imkânları kullanarak mümkün olduğu kadar kısaltmaktır. Kapitalist, üretimin iki temel zamansal bileşeninden gerekli zamanı azaltmaya, artı zamanı ise uzatmaya ve üretim döngüsünün sayısını mümkün olduğunca arttırmaya çalışır. Ayrıca, çeşitli ulaştırma ve tedarik olanaklarını kullanarak da dolaşım döngüsünün sayısını arttırmak ister. Çünkü, Aristoteles’in tespit etmiş olduğu gibi, bu döngüsel süreçlerin bir sınırı yoktur ve kapitalist bu döngüsellığı sonsuzca tekrarlamak istemektedir. Bu sonsuzca arzulanan döngüsellik içinde, tüm teknolojik icatlar, makinalar, robotlar vs. sadece artı değerın arttırılması için kullanılan araçlar halini alır. “Rekabet” mekanizması da artı değerın arttırılması için gerekli zaman kategorileri üzerinde bir baskıya yol açmaktadır. Kapitalistin rekabet edebilmesi için, gerekli zamanın azaltılması, artı emek zamanın arttırılması ve üretim ve dolaşım döngülerinin mümkün olduğu kadar çok tekrarlanması gerekir.

Görüldüğü gibi kapitalizmin üretim süreçlerinde insan, üretimin ve dolaşımın sürekliliğini sağlamak için gerekli bir makina parçasından fazlası değildir. Kapitalist, insanın hayatta kalabilmesi için gerekli etkinlikler dışındaki zamanın tümünü elinden almak, bu zamanı artı emek-zamana dönüştürmek istemektedir. Bu “zaman ekonomisi”nde, insanın boş zamanından ya da negatif biçimi dışında emekten

bahsedilemez. İnsanın yaşamak için çalışmak dışında hiçbir etkinliğe ayırabileceği zamanı yoktur.

4.4.2. Marksist Düşüncede Kendini Gerçekleştirme Olanağı Olarak Boş Zaman

Marksist düşünce, insanın kendine ait olan zamanının elinden alındığı kölece bir yaşamın yerine, insanın kendi isteği ve kabiliyeti ölçüsünde, emeğin pozitif formu içindeki etkinliklerin olanağını sunan bir “özgürlükler alanı”nın inşasının imkânını ve zorunluluğunu öne çıkarmaktadır. Bu anlamda Marksist düşüncenin hareket noktası, insanın toplumsal varlığının tek başına “*animal laborans*” olarak tanımlanması değildir. İnsana ilişkin temel belirlenim, Aristotelesçi *zōon politikon* kavramlaştırması olmakla birlikte, Hannah Arendt’in, Marx’ın geleneksel “*animal rationale*” tanımını, “*animal laborans*” tanımıyla değiştirmek istediği iddiası (Arendt, 2016, s. 140) da doğru değildir. Arendt’in yorumu, Marx’ın emeğin ikili formunu birbirinden ayırmamış olduğu bir düşünüş biçimini varsaymakta, insanın “*animal laborans*” tanımıyla sınırlandırıldığı, emeğin hem övülen, istenen, “özel” bir etkinlik olarak görüldüğü hem de kapitalizm sonrası toplumda ortadan kaldırılmaya çalışıldığı, çelişkili bir durumun var olduğu iddiasına varmaktadır:

“Marx çalışmasının her evresinde insanı bir *animal laborans* olarak tanımlar ve sonra da onu, bu en büyük ve en insani kudretin artık gerekli olmayacağı bir topluma sokar. Bize de bundan böyle üretici kölelik ile üretici olmayan özgürlük arasında sıkıntılı bir tercihte bulunmak kalır” (Arendt, 2016, s. 165)

Hâlbuki Marksist düşünce, emek bağlamında insanı, “üretici kölelik” ile “üretici olmayan özgürlük” arasında bir tercihle değil, “kölelik” ile “özgürlük” arasındaki bir toplumsal yaşam tercihiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Aristoteles’te olduğu gibi Marksist düşünce de emeğin iki formunu birbirinden ayırt etmekte, kapitalizmin insanı negatif emek biçimine mahkûm ettiğini, komünizm tasavvurunun ise “üretici”, yaratıcı, sanatsal etkinlik biçimleri içinde emeğin pozitif formunun belirleyici olduğu bir toplumsal yaşam

öngördüğünü, insanın kendini gerçekleştirmesine imkân tanıyan üretim ilişkilerinin yeniden örgütlenmesi zorunluluğunu ortaya koymaktadır.²¹

Arendt, Marksist düşüncenin kendini gerçekleştirme pratiklerine olanak tanıyan bir boş zaman kavramlaştırmasını da “yanıltıcı” bulmaktadır:

“Marx’tan yüz yıl sonra bu mantığın ne denli yanıltıcı olduğunu gördük; *animal laborans*’ın boş zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve boş zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir.” (Arendt, 2016, s. 201)

Marksist düşünce, emeğin negatif formunun ortadan kalkacağı kapitalizm sonrası bir toplum biçimi içinde, üretimin “gerekli zaman”la sınırlı olduğu ve bu zamanın aşılmadığı ya da bu zamana ekleme yapılmadığı, dolayısıyla insanların özgürce değerlendirebilecekleri bir “boş zaman” tasavvuru sunar. Buna rağmen Arendt, kapitalizm içinde, çalışma saatlerinin görece azaltıldığı bir toplumsal üretim biçiminin “boş zaman” sağladığı, bunun ise sadece “tüketim”le geçirildiği iddiasındadır. Hâlbuki kapitalizm hüküm sürdüğü sürece, emekçilerin özgürlüğünden, dolayısıyla da boş zamanlarından bahsetmek anlamlı değildir.

Kapitalizmin sanayi devrimi sonrası aldığı biçim içinde, emekçi kesimin çalışma politikaları bağlamında çeşitli kazanımları olmuştur. Hatta emeğin negatif formunun yıkıcı etkilerinin gözler önüne serildiği, emeğin yüceltilmesinin sakıncalarının vurgulandığı teorik çalışmalar da entelektüel çevrelerin gündemine taşınmıştır. Örneğin Bernard Russell gibi aristokrat entelektüel figürler dahi, “çalışmanın erdem olduğu inancının büyük zararlar doğurduğunu”, oysaki mutluluğa ve refaha giden yolun “çalışmanın örgütlü bir düzen içinde azaltılmasından geçtiğini” dile getirebilmişlerdir (Russell, 1993, s. 9). Fakat Marksist düşünce, Paul Lafargue’ın ifade ettiği gibi,

²¹ Aslında Arendt’in “*vita activa*” kavramlaştırması da belli ölçüde emeğin ikili biçiminden hareket eder görünmektedir. Arendt’te “*vita activa*” terimi üç temel insani etkinliği ifade etmek için kullanılmaktadır: Emek, iş ve eylem. “Emek” ya da çalışma, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. “İş”, insani faniliğin dışına çıkarak, “yapay” bir şeyler dünyası oluşturan insan etkinliğidir. “Eylem” ise şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen, insanın “çoğulluk” durumuna karşılık gelen bir etkinlik biçimidir (Arendt, 2016, s. 35-36). Fakat Arendt’in temel meselesi, “*thēoria*”nın, insan etkinlikleri ya da yaşam biçimleri arasındaki “muazzam ağırlığının” bir eleştirisini ortaya koymaktır. Arendt’in temel çabası, *thēoria*’nın *vita activa* teriminin kendi içindeki ayrımları ve bağlantıları “bulanıklaştığı”nı göstermek, bu hiyerarşik anlayışın dışında konumlanmaktır (Arendt, 2016, s. 48-49).

“rahiplerin”, “iktisatçıların”, “ahlakçıların” çalışmayı kutsallaştırarak, insanlara eziyet eden “deliliğine” (Lafargue, 2017, s. 12) bir son vermeyi amaçlamakta ve insan özgürlüğü temelinde, “tembellik hakkını”ni dahi saklı tutan bir emek ve boş zaman kavramlaştırması geliştirmektedir.

Kapitalist toplumda emeğin negatif biçimi, Aristoteles’in vurguladığı bir özgür tercih koşulunu tamamen ortadan kaldırmaktadır. “Boş zaman” kavramını oluşturan düzlemin ana kavram bileşenlerinden biri özgürlüktür. Özgürlük, insanın emekle ilişkisinde, Aristoteles’in “acı verici” olarak nitelediği zorunlulukların ortadan kalkmasına, insanın kendi yaşamında zamanını istediği gibi kullanabildiği bir otonomiye olanak sağlar. Fakat sanayi kapitalizminin yükselişi, özellikle fabrikalarda ve hane dışı işyerlerinde bir istihdam patlamasının yaşanmasına yol açmış, ücretli çalışma, “ek bir gelir kaynağı olmaktan ziyade yaşamın ve bir kazanç elde etmenin gittikçe yegâne kaynağı” halini almıştır (Budd, 2016, s. 29). Engels’in tespit ettiği şekliyle, “burjuvazinin proletaryayı zincirlerle mahkûm ettiği kölelik, hiçbir yerde fabrika sisteminde olduğu açıklıkta ortaya çıkmaz. Burada hukuki ve fiili her türlü özgürlük sona erer” (Engels, 2019, s. 188). Üretim süreçlerinde kapitalistin önemseydiği tek şey, artı emek-zamanın mümkün olduğu kadar uzatılmasıdır ki bu durum, işçinin çalışma dışındaki zamanının, özgürlüğünün ve boş zamanın elinden alınmasından başka bir şey değildir. Bu bağlamda işçinin zaman yoksunluğunun karşısında, kapitalistin zamanı, “zaman fazlalığı” olarak vardır. Onun zamanı, “emek-zamanı olmayan” zamandır:

“İşçinin artı emek-zamanını çalışması zorunluluğu olgusu, kapitalistin çalışmaması olgusuyla özdeştir ve böylece onun zamanı, emek-zamanı olmayan zaman olarak vardır; kapitalistin gerekli-zamanı çalışma zorunluluğu da yoktur. İşçi, yeniden-üretim için gerekli-zamanı nesneleştirmek, değerlendirmek, yani nesnel hale getirebilmek için bir artı emek-zamanı çalışmak zorundadır. Öte yandan da bunun sonucu olarak kapitalistin gerekli emek-zamanı, serbest zamandır, doğrudan geçim için gerekli zaman değildir.” (Marx, 2013b, s. 109)

Marx’a göre, zenginliğin bütün olarak gelişmesi, “kullanılabilir zaman”ın (*disposable time*) yaratılmasına dayanmaktadır (Marx, 1993, s. 398). Kullanılabilir zaman, “bireylerin, dolayısıyla da toplumun bütün üretken güçlerinin gelişmesi için gerekli”, emek-zaman olmayan, çalışılmayan, “boş zamandır” (Marx, 1993, s. 708). Fakat sermaye, “sanatın ve bilimin bütün araçlarıyla” artı emek-zamanı uzatır. Çünkü sermayenin zenginliği, doğrudan artı emek-zamanın temellük edilmesinden

oluşmaktadır. Sermayenin amacı, kullanım değeri değil, doğrudan değer kendisidir. Buna rağmen sermaye, “emek-zamanın bütün toplum için asgari bir düzeye indirilmesi ve böylece herkesin zamanını kendi gelişmesi için özgür hale getirmek için kullanılabilir zamanın yaratılmasında araçsaldır”. Fakat sermayenin eğilimi her zaman, “bir yandan kullanılabilir zaman yaratmak, diğer yandan onu artı-emeğe dönüştürmek” olmuştur (Marx, 1993, s. 708).

Marx’a göre sermaye, bir yandan kullanılabilir zamanı arttırmak istemekte, diğer yandan kullanılabilir zamanın artışı, artı-üretimden zarar görmesine, gerekli emeğin kesintiye uğramasına yol açmaktadır. Bu çelişkili durumun gelişmesiyle birlikte, öyle bir noktaya varılacaktır ki, işçi kitlelerinin “kendisinin kendi artı-emeğini kendisine maletmesi gerekliliği de o kadar ortaya çıkacaktır”. Bu noktada artık gerekli zamanı belirleyen şey, “toplumsal bireyin gereksinimleri” olacak ve toplumsal üretken güçlerin gelişmesi öyle hızlı büyüyecektir ki, artık üretim herkesin zenginliği olacak, herkesin kullanılabilir zamanı da artacaktır. Böylece zenginliğin ölçüsü, emek-zaman olmaktan çıkarak, kullanılabilir zaman olacaktır (Marx, 1993, s. 708). Kullanılabilir zaman, “artı emek-zamanın antitezidir”. Bu bağlamda toplumsal yaşamı belirleyen üretim biçimi, ya artı emek-zaman temelinde ya da boş zaman temelinde örgütlenecektir.

Marx’a göre, “emek-zamanından tasarruf, boş zamanın artışına eşittir, yani bireyin tam gelişmesi için zamanın artışıdır”. Bu aynı zamanda en büyük üretken güç olan emeğin üretken gücünün de artması olacaktır. Boş zamanın arttırılması, insanların, gerekli zamanla sınırlı olacak üretim güçlerinin de arttırılması olacağı için gerçek anlamda bir “tasarruftur”, hatta bir “sabit sermaye üretimi” olarak dahi görülebilir. Çünkü Marx’a göre burada “sabit sermaye”, “insanın kendisidir” (Marx, 1993, s. 711-712). Bu anlamda boş zamanın arttırılması, ister “aylaklık”la geçirilen zaman (*idle time*) olarak, isterse “daha yüksek bir etkinlik” için geçen zaman olarak, boş zamana sahip olan kişiyi, “başka bir özneye dönüştürür” (Marx, 1993, s. 712). İnsanın herhangi bir zorlama olmaksızın, kendi boş zamanını, kendi istekleri ve yetenekleri ölçüsünde kullanması, insanın kendisini kendisi olarak bulacağı bir dönüşüme yol açacaktır. Böylesi bir etkin oluş biçimi, yabancılaşmanın aşıldığı, insanın kendisini kendisi olarak özgürce geliştirebildiği, “kendi zihinsel kapasitesinin gelişimiyle doğayı zihinsel olarak sahiplenebildiği” (Marx, 1993, s. 774) bir kendini gerçekleştirme pratiğidir.

4.4.3. Boş Zaman ve Kendini Gerçekleştirme Bağlamında Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri

Boş zaman ile çalışma, genellikle birbirlerine olan zıtlıkları temelinde düşünülür. Günümüzde boş zaman, çalışmaya ayrılan zamanın dışında kalan zaman olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada baskın terim çalışmadır ve boş zaman, çalışmanın zıttı olarak düşünülür. Hâlbuki Antik Yunan düşüncesinde boş zaman, “*skholē*”, baskın terim olarak görülmüştür (Sager, 2013, s. 6) ve boş zamanın dışında kalan, belli görevlerin yerine getirilmesi için ayrılmış zaman, emek, çalışma, meşguliyet anlamlarında, boş zamanın-olmamasını imleyen bir olumsuzlama önekiyle, “*a-skholia*” olarak ifade edilmiştir.

Antik Yunan dünyasındaki boş zaman kavramı, Aristoteles’in felsefesinde de emek kavramıyla olan bağlantısında asli kavram olarak ele alınmaktadır. Aristoteles için esas olan, çalışma ya da meşguliyet değil, bunlardan azade olmak, zamanın kullanımında özgür olabilmek ve bu özgür zamanı zaruri faaliyetlerin dışındaki etkinlikler için kullanabilmektir. Aristoteles’e göre, toplumun politik örgütlenmesinde de boş zaman asli unsur olarak ele alınmalı, yasalar toplumun ihtiyaç duyduğu boş zamanı sağlamak için yapılmalıdır: “Olgular ve aynı şekilde akıl yürütmeler, yasa koyucunun tüm askeri ve diğer tedbirlerini, boş zaman ve barışın tesisine yönelik düzenlemesi gerektiğini ispatlar” (1334a2).

Aristoteles için *polis*, insan için en iyi olanı amaçlamaktadır ve bu anlamda devletin yasaları ve kurumları, bu “en iyi” için düzenlenmelidir. Bu anlamda, “iyi yönetilen bir kentin yurttaşları, günlük gereksinimleri karşılamak zorunluluğu duymamalı ve boş zamana sahip olmalıdır” (1269a34). Devlet yönetimiyle meşgul olabilmek, meclis çalışmalarına katılabilmek de belli bir boş zamana sahip olmayı gerektirmektedir. Yaşamak için emeğinden başka bir şeyi olmayan bir insanın, kendi zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak dışında zamanı olmayacak, yaşamından devlet işleri için ayrı bir zaman ayıramayacaktır. Aristoteles’in belirttiği gibi, bu gibi kimselerin, “yoksul olduklarından boş zamanları yoktur, bu yüzden de sıklıkla meclis toplantılarına katılamazlar” (1318b11).

Bu bağlamda Aristoteles için boş zamana sahip olabilmek, tamamen “sınıfsal” bir olgudur. Aristoteles, toplumu oluşturan unsurların esas itibariyle “zenginler ve yoksullar” olarak ayrıştığı tespitinden hareket ederek, yoksul sınıfı belirleyen asli niteliklerden birinin boş zamana sahip olmamak olduğunu vurgular. Boş zaman, ancak “yüksek sınıflar”a özgüdür ve politik düzenlemeler yapılırken, bu sınıfların, “devlet işlerinde ve dışında boş zamana sahip olabilmeleri”, “kendilerine uygun olmayan işler yapmak zorunda olmamaları” için gerekli tedbirleri almak gerekir (1273a32). Yasa koyucu, eğer “iyileri”, yani devlet yönetimi için uygun olan kişileri, “yoksulluktan korumaya özen göstermiyorsa, en azından onların boş zamanını güvenceye almalıdır” (1273b6).

Aristoteles, Kartacalıların politik yapısını incelerken, “yöneticilerinin sadece liyakatle değil, aynı zamanda servet temelinde seçilmeleri gerektiğine” inandıklarını, “yoksul birinin iyi bir yönetici olamayacağını” düşündüklerini, çünkü bunun için “gerekli boş zamana sahip olmadıklarını” yazar (1273a23). Aristoteles için de boş zamana sahip olmak ile yurttaşın ekonomik konumu arasında doğrudan bir bağlantı bulunur: “Emeğiyle yaşamak zorunda olanın boş zamanı yoktur” (1292b28). Boş zaman, ancak mülkiyet ilişkileri bağlamında düşünülebilir. Bu bağlamda Aristoteles, yoksul sınıf için, “boş zamana sahip olmalarına yetmeyecek kadar az mülkiyeti olanlar” ifadesini kullanır (1291b24). Belli bir mülkiyet düzeyine erişmemiş kişinin, boş zamana sahip olabilmesi mümkün değildir.

Sınıflı bir toplumda boş zamana sahip olanların, bu boş zamana sahip olabilmeleri, ancak boş zamanı olmayan bir sınıfın varlığını gerektirir. Marksist düşüncenin “zaman ekonomisi” bağlamında öne çıkardığı bu tespitin temellerini, Aristoteles’in politika felsefesinde bulmak mümkündür. Aristoteles, köle ekonomisine dayalı Antik Yunan dünyasında boş zamanın, birilerinin emeği sayesinde var olduğunu farkındadır. Bir sınıfın boş zamandan yoksun oluşu, diğer sınıfın boş zamana sahip olabilmesinin nedenidir. Aristoteles’in, “köleler için boş zaman yoktur” tespiti (1334a19) bu temel çelişkinin bir ifadesidir. Bir efendiye sahip olan kişinin emeği, “efendisine boş zaman sağlar, böylece o, gereksinimlerce engellenmez ve soylu, kendine yakışan şeyleri yapabilir” (1198b15).

Aristoteles’te boş zaman, sadece sınıfsal bir olguyu temsil etmez. Boş zaman, erdemlerle ilişkili etkinliklerle, özellikle de *eudaimonia*’yla bağlantısında ele alınır ve insanın

kendini gerçekleştirme pratiklerine olanak sağlaması ölçüsünde, toplumsal yaşamın önemli bir kavramı olarak değerlendirilir. Aristoteles'e göre bütün bir yaşam göz önüne alındığında, insan etkinlikleri iki temel ayrım çerçevesinde düşünülebilir: "çalışma ve boş zaman, savaş ve barış, gerekli ve faydalı işler için yapılan eylemler ile şerefli işler" (1333a30). Bu ayrımın bir tarafındaki insan etkinlikleri, esas itibariyle diğer taraftaki etkinliklerin "uğruna" yapılan etkinliklerdir. Bir tarafta kendisi amaç olan eylemler, diğer tarafta bu amaca erişebilmek için yapılan ya da katlanılan eylemler bulunur. "Savaş, barış uğruna; çalışma, boş zaman uğruna; gerekli ve faydalı şeyler, şerefli şeyler uğruna olmalıdır" (1333a35).

Antik Yunan dünyasının zaman kavrayışı, zamana ilişkin gerçek zenginliğin, üretime değil, "dışsal ve ekonomik amaçlara bağlı olmayan faaliyetlerin sürdürülebilmesi için gereken boş zamanın kendisine" dayandığı anlayışından hareket etmektedir (Booth, 1991, s. 19). Marx'ın, boş zamanı "gerçek zenginlik" olarak ifade edişinin temelinde de, Aristotelesçi politik zaman anlayışında boş zamanın, zenginliğin gerçek ölçüsü olarak kavranması yattığını söylemek mümkündür. Aristoteles'e göre, çalışma bağlamında "tüm eylemlerin ilk ilkesi boş zamandır". Çalışmak da boş zaman da gereklidir, "fakat boş zaman, çalışmaktan daha iyidir ve çalışmanın ereğidir" (1337b27). İnsan yaşamında çalışma (*askholein*) ya da savaş elbette gerekli şeylerdir. Fakat "barış içinde ve boş zamana sahip olarak yaşamak daha iyidir" (1333b2).

Boş zaman, insanın zorunlulukla yaptığı etkinliklerin, katlanılan, acı verici, zevksiz etkinlik biçimlerinin dışında, zorlamaya dayanmayan, özgür tercihlerle belirlenmiş, haz ve mutluluk veren etkinliklerde bulunulabilen bir zamandır. Bu anlamda hem Aristoteles'te hem de Marksist düşüncede politik bir "amaç" olarak ele alınır. Emeğin ikili biçimi bağlamında düşünüldüğünde, emek, Marx'ın ifade ettiği gibi "salt olumsuz" olarak kavranamaz; emek, "bireyin kendini gerçekleştirmesi" olarak, örneğin bir "müzik eseri kompozisyonu yapmak" gibi, "çekici çalışma" halini alabilir (Marx, 1993, s. 611). Böylesi bir emek süreci, insanın kendini gerçekleştirebildiği bir alan ve zaman içinde, haz ve mutluluk verici bir biçime kavuşur. Boş zaman, emeğin haz ve mutluluk verici bir biçim aldığı, kendini gerçekleştirme pratiklerine imkân verir. Aristoteles'in ifadesiyle, "boş zamanın kendisi, haz ve mutluluk verir, hayattan tat almayı sağlar ki, bunları çalışan değil, boş zamanı olan kişi deneyimler" (1338a1).

Aristoteles'te ve Marx'ta, boş zamanın haz ve mutlulukla olan bağlantısı içinde ele alınması, boş zamanın salt bir eğlence biçimi olarak görüldüğü anlamına da gelmez. Boş zaman bir tür oyun da değildir. Aristoteles'e göre, boş zaman bir oyun olsaydı, "oyun hayatın amacı olurdu" ki, bu mümkün değildir. Oyun, daha ziyade, çalışan kişiye ihtiyaç duyduğu bir dinlenme imkânı vermektedir. İnsan yaşamında oyuna da yer verilmelidir, çünkü oyun içerdiği hazdan ötürü, "rahatlatıcı ve dinlendiricidir" (1337b35-1338a1).

Aristoteles'te ve Marksist düşüncede boş zaman, amaçsızca israf edilen, boşa geçirilen bir zaman olarak da görülmez. Boş zaman, "çaba ve mücadelenin olduğu kadar eğlencenin de üstünde bir düzeydedir". Bu anlamda hem gereksinimlere dayalı emek hem de eğlence, daha ziyade "boş zamanın üstün işlevi için hazırlıklardır" (Owens, 1981, s. 717). Boş zaman, hem pozitif emeği hem de haz ve eğlenceyi içermesi bakımından daha üstün bir düzeyde görülür ve insanın kendini gerçekleştirmesine olanak sağlaması bağlamında üstün bir işleve sahiptir. İnsanın ayırt edici olanaklarının geliştirilmesi, insanın kendini gerçekleştirmesiyle mümkün olur. Yani bu olanakların gelişmesi, "insanın kendi ayırt edici işlevinin mümkün olan en yüksek derecesine ulaştığında gerçekleşecektir ve birinin kendi işlevlerine ulaşması, bu insanı hayvandan ayırt edici kapasitelerinin tam olarak geliştirilmesidir" (Nielsen, 1973, s. 21). Bu anlamda, insanın kendisi olarak, kendi doğasına ve kendi ayırt edici işlevine uygun olarak etkinlikleri, Aristoteles için erdeme uygun etkinliklerdir ve hem bu etkinliklerin kendisi hem de ereği *eudaimonia* olarak tanımlanır. Bu bağlamda *eudaimonia*, en üst düzeydeki, insanın kendini gerçekleştirme etkinliğidir ve *eudaimonia* da "boş zamana bağlıdır" (1177b4). Aristoteles'e göre, insanın kendini kendisi olarak bulduğu, kendi doğasına ve *ergon*'una uygun etkinlikler, erdemli bir yaşantıyı gerektirir ve bu "erdemlerin oluşumu" (*tēn genesin tēs aretēs*) için "boş zamana ihtiyaç vardır" (1329a1). Dolayısıyla boş zaman, erdemlerin oluşumunun, insanın kendini gerçekleştirebilmesinin koşuludur.

Aristoteles'te boş zaman olanağına sahip erdemli bir yaşantı, hazzın, eğlencenin ve gereksinimlerin ötesine geçen, bilim ve sanat faaliyetleri biçiminde, insanın kendini gerçekleştirdiği etkinliklere de olanak tanır. Örneğin matematiğe ilişkin sanatların ilkin Mısır çevresinde ortaya çıkmasının sebebi, oradaki boş zamana sahip ruhban sınıfının böylesi bir yaşantı sürebilmesidir (981b20). Fakat Aristoteles'e göre, mutlulukla birlikte gelen hazzı, herkes aynı şeyde bulmayacak, insanların ruhsal eğilimlerine göre

etkinlikleri de farklılık gösterecektir. Yine de “en iyiler”, bu hazzı “asil şeylerden” elde edeceklerdir. Bu asil şeyler, zaruri şeyler gibi başka şeyler uğruna değil, kendi uğruna olan, “entelektüel etkinlikler”dir (*diagōgē*) (1338a7). Marx’ın, bir kendini gerçekleştirme etkinliği olarak müzik eseri kompozisyonu yapmayı örnek verdiği bağlamda, Aristoteles de müziği, kendi uğruna olan, asil bir boş zaman etkinliği olarak örnek vermektedir (1338a13).

Görüldüğü gibi Marksist düşünce, Aristoteles’te olduğu gibi, boş zamanı, emeğin pozitif biçiminin olanağı olarak kavramaktadır. Emeğin ikili biçiminin ele alınışında olduğu gibi, Marksist düşünce, boş zamanı da Aristoteles’teki gibi sınıfsal bir perspektifte değerlendirmektedir. Marksist düşüncenin “zaman ekonomisi”yle ilişkisindeki boş zaman çözümlemesinin temellerini, Aristoteles’in boş zamanı kişinin ekonomik bakımdan toplumsal konumuyla ilişkilendirdiği politik çözümlemesinde bulmak mümkündür. Aristoteles’te olduğu gibi Marksist düşünce de, boş zamana sahip olabilmeyi, toplumsal yaşamın örgütlenmesindeki asli amaçlardan biri olarak görmekte, boş zaman etkinliklerinin haz ve mutlulukla olan doğrudan bağlantısına vurgu yapmaktadır.

Ayrıca Marksist düşünce, Aristotelesçi bir ereksel neden anlayışı içinde, boş zamanı, kendini gerçekleştirme pratiklerinin koşulu olarak görmekte ve bu bağlamda “entelektüel etkinlikleri” öne çıkarmaktadır. Marx’ta kendini geliştirme ve gerçekleştirme bağlamında emeğin ele alınışı, Hegel’den daha çok Aristotelesçi bir temele sahiptir. Özellikle Marx’ın, Aristotelesçi *zōon politikon* anlayışından hareket eden politik çözümlemesi, bireyin kendi olanaklarını gerçekleştirebilmesinin koşulunu, onun toplumsal/politik varlığına dayandırmaktadır. İnsan olanaklarının gerçekleşmesi olarak, “*dynamis*” ve “*energeia*” kavramlarıyla bağlantısı içinde düşünüldüğünde, “toplum içinde bir birey olarak insanın kendini gerçekleştirmesi, tamamen Aristotelesçi bir düşüncedir” (Türkyılmaz, 2015, s. 255).

4.5. İYİ YAŞAM (*EU ZĒN*) VE KOMÜNİZM

Marksist düşünce, sadece mevcut toplumsal ilişkilerdeki ve politik kurumların işleyişindeki adaletsizlikleri, özgürlük yitimini ya da yabancılaşmayı serimlemek ve

bunların tarihsel saiklerini çözümlenmekle sınırlı kalmamıştır. Asli olanın “değiştirmek” olması bir politik ilke olarak belirlendiğinde, mevcut düzenin alternatifinin ne olduğu söylenmeye, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nın politik anlamı ve tasavvur edilen biçimi de açıklanmaya başlanmıştır. Marksist düşünce için, toplumsal yaşamın “olması gerektiği gibi” olmasının adı, “komünizm”dir. Komünizm, adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasının, sömürünün yok edilmesinin, kölece üretim ilişkilerinin toplumsal yaşamdan silinmesinin adıdır. Komünizmle, insanın bir metaya indirildiği, insan ilişkilerinin “kâr” ve “bireysel çıkar”larca belirlendiği bir toplumsal yaşamın yerine, insanın olanaklarını ve ihtiyaçlarını temele alan, insanın kendini geliştirmesi ve gerçekleştirebilmesi için gerekli koşulları sağlamayı politik bir erek olarak benimseyen, yeni bir toplumsal örgütlenme modeli kurgulanmaktadır. Çünkü “ezilen sınıfın kurtuluşu demek, yeni bir toplumun yaratılması demektir” (Marx, 2011a, s. 172).

4.5.1. “İyi Yaşam”ın Olanığı Olarak Komünizm

Bu yeni topluma, eski toplum düzeninin “iyileştirilmesiyle” değil, “ekonomik ve toplumsal yaşamı düzenlemenin tamamen farklı bir yolunun bulunmasıyla” ulaşılabacaktır (Sayers, 2018, s. 213). Fakat komünizm, “oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir *ideal*” olarak da görülmemiştir. Daha ziyade, mevcut düzeni “ortadan kaldıran *gerçek hareket*” olarak görülmüştür (Marx-Engels, 2013, s. 43). Komünizm, toplumların bu kendi gelişim hareketi içinde, işçi sınıfının, “sınıfları ve onların uzlaşmaz karşıtlığını” dışta bırakacak bir birlik ortaya koymasıyla, mevcut anlamıyla politik iktidarı ortadan kaldırmış olacaktır (Marx, 2011a, s. 173). Komünizmle ulaşılabacak olan sınıfsız toplum, ezen-ezilen ilişkilerinin yok edildiği, politik ereğin, belli bir sınıfın çıkarının korunması olmaktan çıkıp, toplumdaki her bir bireyin karşılıklı ihtiyaçlarının karşılanması ve kendini gerçekleştirme olanaklarının sağlanması haline getirildiği bir toplumsal yaşam modelidir.

Bu bağlamda politika, kendinde bir amaç olarak değil, “amacı/işlevi insanın kendini gerçekleştirmesinin, sosyal/politik koşullarını yaratmak” (Erkızan, 2013, s. 22) olarak görüldüğünde, Aristotelesçi bir politik kavrayışa varılmış olur. Aristoteles’te ve Marksist düşüncede politika, tek başına insanların yaşamlarını sürdürebilmesi için gerekli koşulların yaratılması olarak değil, insanların “iyi yaşam” koşullarının sağlanması

amacına hizmet etmektedir. Aristoteles'e göre, "devletin ortaya çıkması, yaşamın zaruri ihtiyaçlarına dayansa da, devletin varlığını sürdürebilmesi, 'iyi bir yaşam' (*eu zēn*) içindir" (1252b29). Çünkü insanların bir araya gelmelerinin amacı, sadece yaşamak ya da hayatta kalmak değildir; insanlar "iyi yaşam uğruna bir araya gelirler" (1280a31). *Eudaimonia*'nın ve bilinçli tercihlerin yönlendirdiği bir yaşama katılanlar, yani "köleler ve hayvanlar" dışındakiler için, bir araya gelmenin amacı yaşamak değil, "iyi yaşamak"tır (1280a32-34).

Aristoteles ve Marx, politik örgütlenmenin amacını, Giorgio Agamben'in tabiriyle "çıplak hayat"ın (Agamben, 2013, s. 13) sürdürülmesi olarak değil, "iyi yaşam" koşullarının oluşturulması olarak görürler. Aristoteles'e göre bir *polis*, "yetkin (*teleios*) ve kendine-yeter (*autarkōs*) bir yaşamda" kurulmuş ortaklıktır ve böylesi bir yaşam, "mutlu ve güzel bir yaşamdır" (1280b35-1281a3). Aristoteles'e göre, "iyinin bir anlamı da güzeldir" (1218b4). "İyi" ve "güzel" benzer bir anlam içeriğine sahip olsa da Aristoteles'in yaşama ilişkin ifadelerinde, "iyi yaşam" (*eu zēn*) ile "güzel yaşam" (*kalōs zēn*) arasında belli bir farkı koruduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, "yaşamını kendi tercihine göre yönlendirebilen herkes güzel yaşamak için bir hedef koyar -mevki, ün, zenginlik ya da eğitim- tüm eylemlerini bu hedefe bakarak gerçekleştirir" (Aristoteles, 2015, 1214b7) ifadesinde geçen "güzel yaşam", yüksek ve soylu bir yaşam anlamında kullanılsa da "iyi yaşam" kavramıyla olan farkı muhafaza eder gözükmektedir. "İyi yaşam", "güzel yaşam"ın tüm göndermelerini içermekle birlikte, özellikle *eudaimonia*'yla olan bağlantısında, "en yüksek", "en soylu", "en iyinin yaşamına ilişkin" (*zōēs tēs aristēs*) (1215a5) belli bir bütünlüğün ifadesidir. Nitekim Aristoteles, "pratik bilgeliğe" sahip bir kişinin, "bütünlüğünde" iyi yaşamla ilgilendiğini ifade eder (1140a25). İyi yaşamın, "dış iyilere ihtiyaç duyduğu" (1331b42) tespitini de bu yoruma eklersek, "iyi yaşam"ın politik koşulların sağlanmasına bağlı olduğunu ve "politik iyi" olan adalet ve "en iyi" olan *eudaimonia* kavramlarıyla bağlantısında düşünüldüğünü söylemek mümkün olur. Dolayısıyla Aristoteles için politik örgütlenmenin, adalet ve mutluluk amacını içinde taşıyan, "iyi yaşam" uğruna olduğu söylenebilir. Bu bağlamda "iyi yaşam", "erdem oluşumu"na olanak sağlayan, "çıplak hayat"tan ayrı düşünülen, insanın kendini gerçekleştirebildiği, "mutlu ve güzel" bir yaşamdır ve politik koşullara bağlıdır. Marksist düşüncenin de "komünizm" kavramlaştırmasının, insanın "yaşamak için çalışmak" hem de "kölece çalışmak" zorunda kalmadığı, politik örgütlenmenin temel

amacının insanın kendini gerçekleştirmesine olanak tanıyan koşulların yaratılması olduğu, Aristotelesçi “mutlu” ve “iyi yaşam” amacını muhafaza ettiğini söylemek mümkündür.

4.5.2. “Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik” ve “İyi Yaşam”

Marksist düşüncenin “komünizm” anlayışının teorik arkaplanında, Fransız Devrimi sonrasındaki politik atmosferin etkisinde yükselen sosyalist düşüncenin de etkisinin olduğunu tespit etmek gerekir. Robert Owen, Henri de Saint-Simon ve Charles Fourier’ın başını çektiği sosyalist hareket, Marx’ı hem etkilemiş hem de çeşitli mecralarda kendi sosyalist anlayışını bu “ütopik” tarzdan ayırt etme çabası içinde eleştirel bir tavır almaya itmiştir. Bu sosyalist ekol, Fransız Devrimi’nin öne çıkardığı, “eşitlik”, “özgürlük” ve “kardeşlik” kavramları üzerinde yükselen bir toplumsal yaşam tasavvuruna sahiptir. Yine de burjuva toplumsal ilişkileri içerisinde, özellikle “özgürlük” kavramının aldığı, hukuksal bir çerçeveye sınırlandırılmış “bireyci” biçiminin aşılması ve “özgürlük” ile “kardeşlik” kavramlarının bağdaştırılması çabası içerisinde olduklarını iddia etmek mümkündür. Fakat “bireysel özgürlüklerin kazanımını doğrudan dayanışmacı bir ortak yaşam koşuluna bağlamayı somutlaştıracak kavramsal araçlar” bakımından yeterli olmadıklarını ve bu yöndeki ilk teorik çalışmaların esas itibarıyla Marx tarafından ortaya konduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Honneth, 2016, s. 29-30).

Marx’ın kapitalizm eleştirisi, “meta fetişimi” kavramlaştırmasıyla birlikte düşünüldüğünde, toplumsal ilişkilerin meta ilişkilerine indirgenmiş olduğunu tespit eder. Böylesi bir toplumda her bir birey, bir diğeri için bir tüccardan fazlası değildir. Böylece toplumsal ilişkiler, bir “kardeşlik” talebine yanıt olmaktan uzaklaşarak, bireylerin kişisel çıkarlarının belirleyici olduğu çatışmalı bir biçim alır. Hâlbuki Marx’ın komünizm anlayışının önerdiği dayanışmaya dayalı toplumsal ilişkiler, kaynağını insanların karşılıklı ihtiyaçlarının varlığından almaktadır. İnsan ihtiyaçlarının temelde yer aldığı bir ekonomi anlayışı, toplumun her bir bireyinin ortak çıkarını, bir diğer bireyin üretiminde olduğu kadar ihtiyacında da görür. Özgürlük de bireyci biçiminden sıyrıldığında, her bir bireyin karşılıklı ihtiyaçlarının giderildiği ve kendini gerçekleştirme olanaklarının, diğerlerinin kendini gerçekleştirme olanağına bağlı olduğu bir toplumsal ilişki biçimi içinde düşünülmektedir. Bu bağlamda komünizm, kapitalizmin “egoist birey”inin yerine

ihtiyaçların karşılıklılığı ilkesinden hareket eden, “bireysel çıkar”ın yerini “ortak fayda”nın aldığı, bireylerin kendini gerçekleştirme olanaklarının önündeki engellerin kaldırıldığı, “özgür” bir toplumsal yaşam tasavvuru olarak ortaya konur.

Böylesi bir toplumsal yaşam tasavvurunun, tamamen Aristotelesçi olan bir politik düşünüşün tezahürü olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle öne çıkarılan temel Aristotelesçi ilke, insanın *zōon politikon* olarak tanımlanan varoluşudur. İnsanın toplumsal yaşam biçimini belirleyen şey, ötekinin varlığına muhtaç oluşu, karşılıklı ihtiyaçlarca belirlenen varoluşudur. Nasıl ki Aristoteles, *polis*'in dışındaki bir insanın ancak bir hayvan ya da bir tanrı olabileceğini belirtip, belli bir toplumsallık anlayışından hareket ediyorsa, Marksist düşünce de insanın toplumsal varlığını, onu “atomize” eden tüm etkenlerden arındırılmış, karşılıklı ihtiyaçlarca belirlenmiş bir Aristotelesçi “birlikte-yaşam” (*syzēn*) formundan hareketle anlama eğilimindedir. Zaten insanın bu toplumsal varlığından ya da *zōon politikon* oluşundan uzaklaşması, “yabancılaşma” olarak görülmüş ve yok edilmesi gereken bir toplumsal yaşam fenomeni olarak değerlendirilmiştir.

Marksist düşüncenin komünizm anlayışının öne çıkardığı bir diğer ilke, “ortak fayda”dır. Toplumsal örgütlenme, bireylerin kişisel çıkarlarını aşan toplumun ortak faydasını esas alır. Aristoteles için de bir rejimin ya da toplumsal yaşamı belirleyen politik yasa ve süreçlerin, “iyi” olarak nitelendirilmesi, ancak alınan tüm politik kararlarda “ortak fayda”nın gözetilmesiyle mümkün olur. Toplumun ortak faydası yerine, belirli kişi ve grupların çıkarlarına göre işleyen bir rejim, “sapkın” bir rejimdir.

Marksist düşüncenin toplumsal yaşam bağlamında özgürlüğü ele alış biçimi de Aristotelesçi bir temelden hareket eder gözükmektedir. Liberal düşüncenin, bireysel “haklar”ın korunmasıyla ve kişisel menfaatlerin elde edilmesinin engellenmemesiyle sınırlı kalan özgürlük anlayışını aşan, özgürlük ile kendini gerçekleştirme pratikleri arasında doğrudan bir bağ kuran Aristotelesçi yaklaşım, Marksist düşüncenin komünizm anlayışının temel karakteristiklerinden biridir. Bireyin kendini gerçekleştirme, toplumdaki diğer bireylerin kendini gerçekleştirme koşulu olarak görüldüğünde, özgürlük kavramına içkin olan “bireyci” alt bileşenlerin arındırıldığı, “özgürlük” ile “eşitliğin” uzlaştırıldığı bir kavrayışa varılır. Bu Aristotelesçi kavrayış, aynı zamanda “özgürlük” kavramına “dayanışma” kavramının eklendiği yeni bir düzlemin çatılması olarak da görülebilir:

“Marx özgürlükle dayanışmanın eklemelendiği bir toplum modeli önerir kaba hatlarıyla. Ona göre, herkesin kendi amacını aynı zamanda diğerlerinin amaçlarının gerçekleştirilmesinin bir şartı olarak gördüğü bir toplumsal düzenin kurulması halinde bu mümkün görünmektedir.” (Honneth, 2016, s. 33)

Marksist düşüncenin sıklıkla eleştirdiği “egoist birey”lerden oluşan burjuva toplumun alternatifi, bireylerin ihtiyaçlarının karşılıklı olduğunu kabul ettikleri ve sömürüye dayalı üretim ilişkilerinin sonlandırıldığı, dayanışmacı bir “diğerkâmlık” a dayanan sınıfsız yeni bir toplumdur. Bu bağlamda “diğerkâmlık”ın Aristotelesçi adalet kavramına diğer kavramlar karşısında üstünlüğünü kazandıran temel ilke olduğunu hatırlamak gerekir. Bir erdem olarak adaleti diğer erdemlerden ayıran ve adalet kavramına olağanüstülüğünü veren şey, diğerkâm oluşu kendi içinde bir koşul olarak taşımasıdır. Adalet, “bir başkasıyla ilişkide bir erdem” olarak, “erdemlerin en önemlisidir” (1129b25). Aristoteles’in “politik iyi” olarak tanımladığı adalet, aynı zamanda “başkası için iyi bir şeydir” (1134b5) ve bu bağlamda “adaletin korunması” aynı zamanda “eşitliğin korunmasıdır” (1134b2). Marksist düşüncenin dayanışma temelli toplumsal yaşam tasavvurunun, “adalet” ve “diğerkâm oluş” bağlamında, Aristotelesçi “dostluk” kavramlaştırmasıyla da bağlantısını kurmak mümkündür. Marksist düşüncede, çatışmanın sonlandırıldığı, huzurlu ve mutlu bir “birlikte yaşam” modelinin inşası, “bireyci” taleplerin geride bırakıldığı, “ortak fayda” esasına dayanan, dayanışmacı ve adil ilişkilerin olanağının politik olarak tesis edilmesine bağlıdır. Böylesi bir politik koşulun, “dayanışma” ve “kardeşlik” bağlamında, Aristoteles’in politikanın asıl işinin “dostluğu sağlamak” (1234b23) olduğunu vurgulayan politik tavrıyla belli bir koşutluk içinde olduğu söylenebilir.

4.5.3. “İyi Yaşam” ve Özgürlük Dünyası

Marksist düşüncenin komünizm anlayışı ile Aristotelesçi “iyi yaşam” kavrayışı, özgürlük, mutluluk, boş zaman, kendini gerçekleştirme gibi kavramların üzerinde yükselen bir toplumsal yaşam tasavvuru bakımından ortak bir felsefi zemine sahiptir. Bu iki politik anlayış, belli koşulların yaratılması konusunda ortak bir kavramsal çerçeveden hareket etmekle birlikte, mevcut politik düzen içinde, “adaletsizlik” ve “mutsuzluk” kaynağı olan bazı ilişki biçimlerinin de toplumsal yaşamın dışında bırakılmaları konusunda hemfikirdir.

“İyi yaşam”ın yaratılması olarak komünizm, bu ortak zeminde, öncelikle yaşamın belli zaruretlere mahkûm edilmesini dışarıda bırakır. Bu ortak zeminde inşa edilen toplumsal yaşamda, emekle kurulan ilişki, hayatta kalmak için gerekli olan zorunlu bir etkinlik olması anlamında toplumsal yaşamın dışında tutulur. Bu aynı zamanda “kölece” yaşam biçimlerinin de terk edilmesi demektir. Bu bağlamda Aristoteles, “iyi” bir rejimde yurttaşların, ücretli emeğe ya da ticari faaliyete dayanan bir yaşam sürdürmemeleri gerektiğini söyler (1328b33-1329a2).

“İyi yaşam” ereğine uygun düzenlenen toplumsal yaşam, aynı zamanda *eudaimonia*’dan uzaklaştıran tüm politik koşulların ya da Marksist düşüncenin terminolojisiyle, tüm “yabancılaştırıcı” koşulların da aşılması anlamına gelecektir. Marksist düşüncede komünizm, insanın tüm üretim ilişkilerinde olduğu kadar, diğer insanlarla olan ilişkilerinde de yaşanmakta olan yabancılaşmanın aşıldığı bir toplum düzenidir. Bu ortak zeminden hareket eden Marksist düşüncede, özgürlükle bağlantısında, insan yaşamını belli alanlar ve zorunluluklarla sınırlayan “iş bölümü” de emek süreçleri içinde insanın kendini gerçekleştirme pratiklerine uzaklaşması, kendi emeği ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde yabancılaşmaya yol açması sebebiyle, toplumsal yaşamdan silinmesi gereken politik bir uygulama olarak görülmektedir.

Kapitalizmin hiyerarşik ilişkilerinin belirlediği, “iş bölümü”ne dayalı emek süreçlerinde insan, kendini gerçekleştirme olanaklarından uzaklaşmanın en yakıcı biçimleriyle karşılaşır. Kapitalist, işçinin yarattığı, kendini gerçekleştirme olanağı sağlayan “boş zamanı gasp etmek”le kalmaz (Marx, 1993, s. 634), işçiyi mahkûm ettiği üretim sürecinin her aşamasına müdahale eder ve işçiyi belli bir etkinlik biçimine hapseder. İşçinin kendi emek süreçlerini kontrol etmesi ya da herhangi bir tasarrufta bulunması mümkün değildir. Böylece birey, “salt işçi düzeyine indirgenir” (Marx, 2013b, s. 168). Üretim sürecindeki bir makina elemanından ve onun işlevinden daha fazlası değildir artık. İş bölümüyle birlikte, “zihinsel ile maddi faaliyetin”, “eğlenme ile çalışmanın”, “üretim ile tüketimin”, “farklı bireylerin payına düşmesi gerçeği doğmuş olur”. İş bölümüyle herkesin aşamayacağı kesin sınırlarca çerçevelenmiş, belirli ve sabit faaliyet alanları oluşur. *Alman İdeolojisi*’ndeki ifadeyle, “avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir” (Marx-Engels, 2013, s. 41). Böylesi faaliyet alanlarıyla sınırlandırılmış bireylerin emekle kurdukları ilişki, asla bir kendini gerçekleştirme amacına hizmet etmez, bilakis insan, kendine ve diğer insanlara yabancılaşır, acı çeker ve mutsuz olur.

Özgürlük ve kendini gerçekleştirme temelinde Aristotelesçi “iyi yaşam”ın yaratılması olarak komünist toplumda ise, pozitif biçimi içinde emek, insanların özgür tercihleriyle belirledikleri ve istedikleri zaman başka bir alana geçebilecekleri bir etkinlik biçimi olarak görülür:

“Oysa hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme -avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirilen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar.” (Marx-Engels, 2013, s. 41)

İyi yaşam amacına göre örgütlenmiş komünist toplumda, emeğin negatif biçimine yer yoktur. Emeğin negatif biçiminin toplumsal yaşamın dışında bırakılması, özgürlüğün kapısının açılması demektir. Marx’ın ifadesiyle gerçekte “özgürlük dünyası”, “ancak, zorunlulukla ve dışsal amaca uygunlukla belirlenen çalışmanın son bulduğu yerde başlar” (Marx, 2015c, s. 806). Marx’a göre, nasıl ki ilkel insan, “gereksinimlerini karşılamak, yaşamını korumak ve yeniden üretmek” için doğayla boğuşmak zorundaysa, uygar insan da tüm toplum biçimlerinde ve olası tüm üretim tarzlarında aynısını yapmak zorundadır. Toplumsal gelişmeyle birlikte gereksinimlerin artıyor oluşuna karşılık, üretici güçler de genişlemektedir. Üretici güçlerin, doğayla olan ilişkilerini “akılcı bir şekilde düzenlemeleri” ve bunu “en az çaba harcayarak ve kendi insan doğalarına en yaraşır ve uygun koşullar altında yapmalarıyla” özgürlüğe ulaşılır. Yine de Marx için bu uğraş, “her zaman bir zorunluluk dünyası” olarak kalacaktır (Marx, 2015c, 807). Mesele, bu zorunluluk dünyasından ileriye gitmek ve “olması gerekenin ait olduğu yerde olacağı” bir toplumsal yaşam kurmaktır:

“Bunun [zorunluluk dünyasının] ötesine geçildiğinde, insan gücünün kendi başına bir amaç olan gelişmesi, gerçek özgürlük dünyası başlar; ama bu da, ancak, kendi temeli olarak zorunluluk dünyası üzerinde çiçeklenebilir.” (Marx, 2015c, 807)

Aristotelesçi “diğerkâm” ilişkilerin belirleyici olduğu bir “iyi yaşam” düşüncesinin gerçekleştirilmesi olarak komünist toplum, zorunluluk dünyasının ötesine geçişin, özgürlük dünyasına adım atışın olanağıdır. Kapitalist toplumdaki, “başkalarının emeğine duyulan doymak bilmez iştahın” (Marx, 2015a, s. 386) yerini, karşılıklı ihtiyaçların karşılanmasıyla, akılcı ve insan doğasıyla uyumlu bir biçim altında yeniden örgütlendiği, herkesin kendini gerçekleştirme olanaklarının korunduğu bir özgürlük dünyası olacaktır.

İnsanların kendi yaşamları üzerindeki baskı ve zorlamaların yok edildiği, dolayısıyla zamanın kullanımında özgür olabilecekleri bir toplumsal yaşam arzu edilmektedir. “Özgürlük dünyası”, emekçi halkın, neredeyse tüm yaşam etkinliklerinin zamanını bildiren, Engels’in tabiriyle kapitalizmin “despotik zil”inin (Engels, 2019, s. 189) susturulmasıdır. Kapitalizmin “despotik zili”, aslında “zaman nosyonunun, insan kapasitelerinin gelişmesi için gerekli ‘boşluk’tan ziyade, baskın, yabancı bir güç oluşunun ifadesidir” (Booth, 1989, s. 211) ki, komünist toplumda bu tür “kölece” ilişki biçimlerine yer yoktur.

Özgürlük dünyası, zorunluluk dünyası üzerinde çiçeklense de zorunluluk dünyasının alanının daraltılması mümkündür. Toplumsal gelişim, üretici güçlerin de gelişmesi anlamına gelmektedir. Üretici güçlerin gelişimi, insanın üretim kapasitesinin artmasının ve doğayı akılcı yollarla hükmü altına almasının gelişkin yöntem ve imkânlarını da içermektedir. Kapitalizmde makina kullanımı ve teknolojik yenilikler, sadece kapitalistin, işçinin artı emek zamanına el koymasına hizmet etmektedir. Hâlbuki boş zaman ve kendini gerçekleştirme olanaklarını amaç edinen Aristotelesçi “iyi yaşam”ın gerçekleştirilmesi anlamında komünist bir toplumda, makina kullanımı ve diğer teknolojik olanaklar, zorunluluk dünyasının sınırlarının daraltılmasına ve özgürlük dünyasının genişletilmesine hizmet edecektir.

Aristoteles, makinaların, zorunluluk alanını daraltma olanağının farkındadır. Aristoteles, tanrıların toplantılarında yemek getirip götürmek için kendi başlarına hareket eden üç ayaklı sehparın yaratıcısı mitik tanrı Hephaistos’u hatırlatarak, aletlerin kendi kendilerine işlerini yapmayı başarması, emirleri yerine getirmeleri ya da istekleri öngörerek kendiliğinden yapmalarının mümkün olması halinde, dokuma tezgâhının kendiliğinden dokuma yapabileceğini, *kithara*’nın kendiliğinden çalınabileceğini ve böylece ne ustanın hizmetçisine ne de efendinin köleye ihtiyacı olacağını ifade eder (1253b23-1254a1). Aristoteles’in tespitini, üretici güçlerin gelişmesinin, boş zamanın yaratılması, zorunlulukların ortadan kaldırılması ve hatta efendi-köle ilişkilerinin yok edilmesi olanağına sahip olduğuna ilişkin farkındalığının ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda Marksist düşünce, Aristotelesçi “iyi yaşam” idealini muhafaza eden, günümüz üretici güçlerinin bir “özgürlük dünyası” yaratabilmesini mümkün görmektedir. Paul Lafargue’ın sözleriyle ifade etmek gerekirse: “Aristoteles’in rüyası bizim gerçeğimizdir” (Lafargue, 2017, s. 57).

SONUÇ

Bir düşüncenin ya da bir filozofun görüşlerinin tarihsel arkaplanını ortaya koyabilmek, çatallanan düşünce ağacının dalları arasındaki yerini tam olarak gösterebilmek, felsefe tarihine bütünlüklü bir bakışı gerektirmektedir. Bu bütünsel tarihi yaklaşım bakımından, bir düşünceyi ya da bir filozofu kendi özgül konumu içinde ayırt edebilmek, felsefe tarihi boyunca kendisine etki eden düşünce zincirlerini, “entelektüel ağları” oluşturan düşünsel mekanizmaların işleyişini bütünlüğünde gösterebilmek, Hegel’de olduğu gibi, felsefe tarihini felsefeden ve tarihin kendisinden ayırt etmeyen spekülative bir düşünce biçimi dışında neredeyse imkansızdır. Fakat belli düşünceler ya da filozoflar arasındaki bağlantılara, bu düşünce biçimleri arasındaki koşutluklara, ortaklıklara ya da yöntemsel paralelliklere yönelik bir “temel” araştırmasının olanağından bahsedilebilir. Bu çalışma da “Marksist düşünce” özelinde Aristoteles felsefesine odaklanmış böylesi bir “temel” araştırması olarak görülebilir.

Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerini gösterebilmek, Aristoteles felsefesinin gelenek içindeki özgün konumunun ve Marksist düşünceye “temel” teşkil eden farklılıklarının gösterilmesini de gerektirmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde, böylesi bir “temel” araştırmasına kaynaklık edecek “Aristotelesçi felsefe”nin kendine özgü karakteristiklerinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Bunun için felsefenin kendisi Aristotelesçi bir düşünüş biçimi içinde ele alınmış, “felsefe nedir?” sorununa Aristotelesçi bir tarzda ve Aristoteles felsefesi üzerinden bir yanıt aranmış, böylece bir “Aristotelesçi felsefe” biçimine ulaşmak amaçlanmıştır. Bu soruşturma, aynı zamanda Marksist düşünceye temel teşkil eden birçok ortak felsefi kavrayış biçimini de açığa çıkartmıştır. Aristoteles’te bir araştırmada bilgiye ulaşmak ancak araştırma konusunu oluşturan alandaki “ilkeleri” ve “nedenleri” anlamakla mümkün olduğundan, araştırmamız felsefenin “nedenleri”nin araştırılmasına yönelmiş ve felsefenin maddi nedeninin “kavram”, biçimsel nedeninin “dil”, fail nedeninin “tin” ve ereksel nedeninin “kendini gerçekleştirme” olduğu iddia edilmiştir.

Kavramın felsefenin maddi nedeni olarak ele alınmasıyla, Aristoteles felsefesinin en asli karakteristiklerinden birine, felsefenin ontolojik bir alandan hareket ettiğine ilişkin ilk belirlenimlere ulaşılmaktadır. Aristoteles’ten hareketle, felsefenin “malzemesine” ilişkin

bir araştırmaya başlanıldığı daha ilk aşamada, felsefe ile varlık arasındaki temel bağlantıdan hareket edilmekte olduğu, “kategoriler”in ele alınmasında olduğu gibi, hem töz ve ilinek arasındaki temel ilişkinin açığa çıkartıldığı hem de felsefenin başlangıcından itibaren varlığı gözettiği, varlıktan hareket ettiği gösterilmektedir.

Felsefenin biçimsel nedeni olarak “dil”in Aristoteles felsefesindeki yeri incelendiğinde ise, dilin bütünlüklü ve sistemli bir yapı oluşu, farkın ve belirsizliğin dikkate alınması, dilin toplumsal bir fenomen olarak görülmesi, insan varlığı ile dil arasındaki asli bağlantıdan hareket edilmesi, “retorik” düzleminde dilin “ideolojik” kullanımı gibi Aristoteles’in dil anlayışının temel dinamikleri açığa çıkarılmakta ve dilin, felsefenin biçimsel nedeni olarak, kendi içinde ontolojiden siyasete doğru bir uzanım teşkil ettiği gösterilmektedir.

Neden araştırması kapsamında, insanın dil, akıl, seçim, kendilik-bilinci, beğeni, bilimsel merak gibi yetilerini de içerecek daha geniş kapsamlı bir kavram ihtiyacını karşılaması bakımından, felsefenin fail nedeni “tin” olarak belirlenmiştir. Özellikle Aristoteles’in “ruh” anlayışından hareketle yapılan bir çözümleme, tinin, kendini ontolojiden siyasete doğru bir fail neden olarak ortaya koyduğunu göstermiştir. Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerine dair ilk belirlenimler de insanın dile sahip bir varolan olarak toplumsal/politik varoluşunda açığa çıkarılmakta, Marksist düşüncenin, hem “*zōon politikon*” kavramlaştırmasının devam ettirilmesi hem de toplumsallığın gelişimi bakımından Aristotelesçi temellere sahip olduğu açığa çıkarılmaktadır.

Ereksellik düşüncesi bağlamında ise, Marksist düşüncenin Aristotelesçi bir temelde, belli bir “doğa” anlayışından hareket ettiği, bu doğa anlayışıyla bağlantılı olarak, bir “tür varlığı” olarak insanı hayvandan ayırdığı, “*ergon*” argümanı çerçevesinde, insanın bilinçli yaşam etkinliğini (ruhun akla uygun etkinliğini) belli bir kendini gerçekleştirme ereği ile bağlantılandığı ve mutluluğu yadsınamaz temel bir ilke olarak gördüğü açığa çıkarılmıştır. Felsefenin ereksel nedenine ilişkin Aristotelesçi yaklaşım, felsefenin hakikatin bilgisi olmasından hareket etmekte ve bu bilginin elde edilmesini, felsefenin fail nedeni olan “tin”in faaliyetlerinde aramaktadır. Bilgi, “doğal” olarak, insan varlığıyla özsel olarak bağlantılı olduğundan, insan yaşamının, insanın *energeia* anlamında etkin oluşunun anlamı, Aristoteles’in *ergon* kavramlaştırmasını takip eden bir işlevsellik düşüncesi bağlamında aranmakta, bu bağlamda felsefenin ereksel nedeni “kendini

gerçekleştirme” olarak temellendirilmektedir. Bu kapsamda Marksist düşüncenin de temelini oluşturan Aristotelesçi felsefenin, ereksel nedene ilişkin ontolojik bir bağlamdan hareketle, kendini gerçekleştirme olanaklarının koşullarını sorunlaştıran politik bir alana doğru uzandığı gösterilmiştir.

Aristoteles’ten hareketle, felsefenin dört neden bağlamında Aristotelesçi bir yöntemle ele alınması, “Aristotelesçi felsefe” olarak tanımlanabilecek bir karakteristiğe ulaşılmasını sağlamıştır. Aristoteles, felsefenin tüm nedenlerinin ayrı ayrı gösterdikleri şekliyle, ontolojik olanı politik olan ile bağlantılandırmaktadır. Kavram, dil, tin ve kendini gerçekleştirme nosyonlarının her biri, Aristotelesçi düşüncede ontolojiden hareket etmekte ve politikaya doğru uzanmaktadır. “Onto-politik” olarak adlandırdığımız bu uzanım hareketi, nedenlerin tamamlanması, bütünlüğünün sunulması çabası olarak, düşünceyi varlık alanından toplumsal/politik alana doğru taşımaktadır. Aristotelesçi felsefi “bütünlük”, her bir felsefi kavramın üretiminde ve felsefi sorunun ele alınışında ontolojiden hareket eden fakat bu hareketi politikaya varıncaya kadar sonlandırmayan bir düşünüş biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, bu “onto-politik” bütünlük anlayışının, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının en asli temeli olduğu iddiası temellendirilmiştir. Bu bölümde, Marksist düşüncenin diyalektik materyalizm anlayışının, Aristotelesçi bütünlük çizgisinde bir kavramlaştırma olduğu ve Aristoteles’te olduğu gibi, ontoloji ile politika arasında bir uzanım teşkil ettiği gösterilmiştir. Bunun için öncelikle “materyalizm” kavramı ele alınmış, materyalizmin esas itibarıyla “gerçekliği” sorun ettiği, gerçekliğin kaynağını ya da hareket noktasını zihinsel/düşünsel olmayan maddi bir temele dayandırdığı, önceliği ya da üstünlüğü maddi gerçekliğe verdiği gösterilmiştir. Bu bağlamda Aristoteles’in özellikle “ruh” ve “bilgi” görüşlerinden hareketle yapılan bir çözümleme, Aristoteles’in materyalist bir tarzda, önceliği ya da üstünlüğü maddi olanın varlığına dayandırdığını açığa çıkartmıştır. Bu materyalist anlayış bakımından da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerine ulaşılmıştır.

Marksist düşünce, toplumsal/politik yapıları çözümleyebilmek için ihtiyaç duyduğu “bilimsel” aracı, materyalist bir zemin üzerinde yükseltilecek, “tarihsel materyalizm” olarak adlandırılan tarihsellik anlayışında bulmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca karşılaşılan maddi yaşam koşullarındaki değişim sürecinin ilke ve yasaları, belli bir tarihsel bütünlük

çerçevesinde açığa çıkarılmakta ve bu çözümlemenin temeline, Aristoteles'te olduğu gibi, insanın toplumsal varlığını belirleyen maddi yaşam koşulları yerleştirilmektedir. Bu değişim hareketinin kendisi ise “diyalektik” bir kavrayış bağlamında ele alınmaktadır. Her bir tarihsel momentteki üretim güçlerinin değişimine bağlı olarak, mevcut üretim biçimi ortadan kalkmakta ve mevcut biçimin yapısındaki “çelişkiler” yeni bir üretim biçimini ortaya çıkartmaktadır. Fakat Marksist düşüncede, “diyalektik” kavramının tarih alanına “bilimsel” bir tarzda uygulanıyor oluşu, insan, toplum ve doğaya ilişkin “bütünsel” bir kavrayış bakımından yeterli görülmemektedir. Bu bağlamda, “tarihsel materyalizm” kavramlaştırmasının dışında bir kavramlaştırmaya, “diyalektik materyalizm” ifadesinin kapsamında yer alan bir bütünsellik vurgusuna da ihtiyaç duyulmuş, hatta bu kavram “Marksizmin felsefesi” olarak adlandırabilmiştir. Bu farklı kavramlaştırma talebi bakımından, Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasını benimsemesinin nedenleri incelendiğinde, bu kavramlaştırma çabasının, Marksist düşünceyi “bütünlüklü” bir sistem olarak kurma amacı taşıdığı, “diyalektik materyalizm” kavramlaştırmasının bir tür “tamamlama”/“bütünlüme” hareketine karşılık geldiği ve “ontoloji” ile “politika” alanlarını birbirine bağladığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu bağlamda, bu tür bir bütünsellik tasavvurunun, birinci bölümde gösterilen Aristotelesçi bütünlük anlayışına paralel bir tarzda yürütüldüğü, “diyalektik” kavramının Marksist düşüncedeki karşılığının Hegelci olmaktan çok Aristotelesçi bir temel taşıdığı, özellikle Engels’in çalışmalarının, politik alanı ontolojik alana bağlama ve bütünlüğü kurmaya dönük özel bir felsefi çaba olarak değerlendirilebileceği gösterilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, “adalet” kavramının kapsamında yer alan, ahlak, etik, erdem, teleoloji-deontoloji karşıtlığı, sınıf mücadelesi ve politik ekonomi gibi çeşitli kavram bileşenleri üzerinden Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmıştır. Adalet sorunu, her zaman insanın toplumsal varlığının bir parçası olmuş, insanoğlunun felsefi içeriğe sahip ilk üretimlerinden itibaren temel bir felsefi sorun olmayı sürdürmüştür. Bu bağlamda felsefe tarihinde geriye doğru gidildiğinde, *mythos-logos* aralığının belirsizliğinde, mitik öğelerin ağırlığı altında dahi olsa adaletle ilişkin bir arayışın ve soruşturmanın izlerine ulaşılabileceği gösterilmiştir. Belli bir kapsamla sınırlı yürütülen bu tarihsel inceleme, felsefenin kendi başlangıcı ve dönüşümüne paralel olarak, adalet kavramının da dönüşüme uğradığını, varlıkla bağlantısındaki ilk belirlenimlerinin

zamanla toplumsal/politik bir içeriğe sahip olacak şekilde değiştiğini açığa çıkartmıştır. Bu bağlamda Homeros'un adalete ilişkin sorunsallaştırdığı bağlamın içeriği, Hesiodos'tan itibaren dönüşmeye başlamış ve esas olarak Platon'la birlikte politik bir zemine ulaşmıştır. Aristoteles'te ise adalet, "olağanüstü" bir niteliğe kavuşmuş, etik ve politikayla olan bağlantısı, hukuktan ayrılan yapısı ve doğal hukuk-pozitif hukuk bağlamındaki yeri bakımından sistematik bir felsefi araştırmanın konusunu oluşturmuştur. Aristoteles'le birlikte adalet, "olması gerekenin ait olduğu yerde olması" şeklindeki kadim bir belirlenimi takip eden, fakat bunu, hukuk, etik, politika, eşitlik, özgürlük gibi birçok felsefi kavram bileşeniyle birlikte ele alan, gelenekten ayrı bir felsefi biçimin asli ögesi haline gelmiştir. Bu kapsayıcı içeriğiyle adalet, Aristoteles'te olduğu kadar, Marksist düşüncenin de sosyolojik çözümlerinin ilkesel zeminini oluşturmaktadır.

Adaletle ilişkin bu Aristotelesçi temel üzerinden Marksist düşüncenin "değişim" talebinin incelenmesi, bu talebin neye dayanılarak, hangi referanslar ya da değerler zemininde yükseltilmiş olduğunu da açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda öncelikle adalet ile ahlak arasındaki bağlantılar temelinde yürütülmüş olan tartışmalar üzerinde durulmuş ve Marksist düşünce içerisinde bu kapsamda üç farklı hattın olduğu tespit edilmiştir. Birinci hatta yer alan Marksist düşünceye göre, Marx'ın toplum ve kapitalizm eleştirisi, bilim ve tarihsel pozitivizm üzerine temellenmektedir ve bu eleştiride adalet kavramı hiçbir zaman temel bir kategori olmamıştır. İkinci hatta yer alanlara göre ise, belli tür bir adalet kavrayışı (dağıtıcı, eşitlikçi, hukuki vb.), Marksist düşüncenin en önemli kategorilerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca bu iki hatta alternatif olan, farklı bir "etik" anlayış geliştiren üçüncü bir Marksist hat mevcuttur. Bu Marksist anlayış bakımından ise adalet, bu "Marksist etik" içinde değerlendirilen temel bir kategori olarak görülmektedir.

Marksist düşüncenin "adalet" kavramını ele alış biçimi, özellikle bir varolma durumu ya da bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle ilgisinde belirlenen bir "erdem etiği"ni ve mülkiyet ilişkilerinin dışında, "kendini gerçekleştirme" ereğinin belirleyici olduğu bir "özgürlük" anlayışını öne çıkartan belli bir Marksist etiği de varsayar gözükmektedir. Bu etik anlayışın, deontolojik bir biçimi yadsıdığı ve Aristotelesçi bir teleolojik biçimi sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda "Marksist etik" olarak adlandırılabilir bir etik anlayışın, Aristoteles'te olduğu gibi, politik bir zemine sahip olduğu, bu etik tarzın, insan varlığı, insan özgürlüğü, karakter durumu ve eğilimleri gibi ontolojik öğelerden

hareket ettiği ve politik alana doğru uzandığı, böylece Aristotelesçi “onto-politik” düzleme yerleştiği gösterilmiştir.

Adalet kavramı kapsamında “sınıf mücadelesi” anlayışı da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin arandığı bir diğer alan olmuştur. Bu kapsamda Marksist düşüncenin toplumsal çözümlemesinin, Aristoteles’te olduğu gibi, iktisadi bir kavrayış olduğu, sınıfsal bir perspektifte yürütüldüğü, toplumdaki adaletsiz sınıf ilişkilerini ve sınıf mücadelelerinin yıkıcı etkilerini tespit ettiği ve bu olumsuz etkilenimleri gidermeyi ve mücadeleyi sonlandırmayı amaçladığı gösterilmiştir

Politik ekonomi bağlamında da, Marksist düşüncenin Aristoteles’le ortak bir felsefi zemine sahip olduğu açığa çıkarılmıştır. Bu kapsamda Marksist düşüncenin, Aristoteles’te olduğu gibi, ekonomiyi ihtiyaçların sınırlılığı ilkesinden hareketle ele aldığı, politik ekonomi çözümlemesinin kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki temel ayrıma dayandığı, Aristoteles ve Marx’ın mübadele biçimleri ve mekanizmalarını benzer bir tarzda ele almış oldukları gösterilmiştir. Marx’ın değer teorisinde emeğin ele alınışının, Aristotelesçi metafizik unsurların ele alınışıyla çeşitli koşutluklar taşıdığı da politik ekonomi bağlamında açığa çıkarılan bir başka Aristotelesçi temel olmuştur.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde, Marksist düşüncenin “toplumsal yaşam” bağlamındaki Aristotelesçi temellerine odaklanılmıştır. Marksist düşünce, nihayetinde devrimci bir proje ortaya koymaktadır. Tarihin materyalist kavranışı, Aristoteles’in de tespit etmiş olduğu toplumsal sınıfların, üretim ilişkileri temelinde sürdürülemez ve uzlaştırılmaz çelişkilere sahip olduklarını ve bu çelişkilerin tarihin belirli dönemlerinde eski toplumsal yaşam biçimlerini ortadan kaldırarak, yeni toplumsal yaşamların ortaya çıkmasına sebep olduklarını göstermiştir. Marksist düşünce, bu devrimsel dönüşümlerin öznelerinin, toplumsal yaşamdaki konumlarının, yaşam için gerekli gerçek ihtiyaçlarının bilincine varmalarını sağlayacak teorik ve pratik üretimler ortaya koymuştur. Bu bilinç içinde örgütlenmiş bir devrim, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nı arzulayan Aristotelesçi adalet nosyonunun temelde yer aldığı bir dönüşüm talebi ile Aristotelesçi “kendini gerçekleştirme” nosyonunun birlikte düşünüldüğü yeni bir toplumsal yaşamın inşa edilmesi tahayyülü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu genel çerçevede, adaletin ve kendini gerçekleştirme koşullarının sağlanması ve bu amaca yönelik engellerin kaldırılması bağlamında, “özgürlük” kavramı da asli bir kategori olarak gözükmektedir.

Bu kapsamda, dördüncü bölümde, Marksist düşüncenin Aristoteles’le belli bir ortak zemini paylaşan “insan” anlayışından hareket edilerek, yabancılaşma, mutluluk, emek, boş zaman, kendini gerçekleştirme, iyi yaşam, komünizm gibi kavramların Aristotelesçi temelleri açığa çıkartılmıştır.

Marksist düşünce, Aristoteles’le ortak olarak, insanı en temelde doğal bir varolan olarak ele almakla birlikte, bir canlı türü olarak bitki ve hayvanla olan ortaklıkları ve rasyonel yetileri bakımından ayırt edici nitelikleri bakımından da ele almaktadır. Bu ortak insan anlayışı, insanı belli bir kendilik kategorisinin dışında, nesnel ilişkiler zemininde, doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkileri bakımından ve tarihsel bir perspektifte ele almaktadır.

Bu insan anlayışından hareketle, Marksist “yabancılaşma” kavramlaştırması ile Aristotelesçi “*eudaimonia*” anlayışı arasında belli bir ortak zeminin varlığı açığa çıkarılmıştır. Marksist düşüncede yabancılaşma, en temelde, olunması gereken yerden ayrılma, bir uzaklaşma (*Entfremdung*) olarak görülmektedir. Bu anlamda yabancılaşma, olunması gereken yerde olmama, ait olunan yerde, doğal olanın dışında bulunmadır. Bu belirlenimi bakımından yabancılaşma, “olması gerekenin ait olduğu yerde olmaması” olarak, Aristotelesçi bir adaletsizliğe karşılık gelmektedir. Aristoteles felsefesinde *eudaimonia*’dan uzaklaşma da olması gereken yönden bir sapmayı, “en iyi”, “en hoş” olandan uzaklaşmayı, insanın doğal olarak arzuladığı “iyi”den ayrılmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda *eudaimonia*’dan uzaklaşma, onu oluşturan koşulların sağlanamaması, “*daimon*”un yönünün “iyi”ye döndürülememesi, insanı insan olarak belirleyen niteliklerden, insanın kendi *ergon*’undan uzaklaşması, yabancılaşması olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda Marksist yabancılaşma ile Aristotelesçi *eudaimonia*’dan uzaklaşma arasında felsefi koşutluklar bakımından Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmıştır.

Marksist yabancılaşma kavramına temel teşkil eden “emek” kavramlaştırması bakımından da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri incelenmiştir. Emek, düşünce tarihi içinde, insan yaşamına etkisi bakımından biri olumlu diğeri olumsuz iki biçimde ele alınmıştır. Bu tarihsel perspektifte emeğin ele alınış biçimine bakıldığında, emeğin, kimi zaman bir “lanet”, bir “ızdırıp” olarak “negatif” bir formda, kimi zamansa bir “özgürlük” ve “kendini gerçekleştirme” olanağı olarak “pozitif” bir formda değerlendirildiği görülmektedir. Hem Aristoteles hem de Marx, emeğe ilişkin bu ikili

biçimi birbirinden ayırmakta ve emeğin negatif formunun insanın toplumsal yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini benzer bir tarzda ele almaktadırlar. Aristoteles ve Marksist düşünce, üretici yaşam etkinliği olarak emeğin pozitif biçimini de tespit etmekte, bu pozitif biçiminde emek, tamamen insana özgü, insanın ayırt edici ve “özel” etkinliği olarak görülmektedir. Aristoteles’te insan, ruhunun “akıllı yanı”yla belli yaşamsal etkinliklerde bulunabilmekte ve bu etkinlik biçimleri, belli “erdemler” olarak, insanı “iyi”ye ulaştırabilmektedir. Özellikle Aristoteles’in “düşünce erdemleri” olarak andığı etkinlikler, insanın bilim ve sanat alanındaki olanaklarının gerçekleştirilmesi olarak görülebilir niteliktedirler. Marksist düşüncede de Aristotelesçi felsefede olduğu gibi, pozitif görünümü içinde emek, insanın kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği, kendi yeteneklerini geliştirebileceği bir etkinlik olarak görülmektedir.

“Boş zaman” ve “kendini gerçekleştirme” anlayışları bakımından da Marksist düşüncenin Aristotelesçi temelleri açığa çıkarılmıştır. Aristoteles’in felsefesinde boş zaman kavramı, emek kavramıyla olan bağlantısında en asli kavramlardan biridir. Aristoteles için esas olan, çalışma ya da meşguliyet değil, bunlardan azade olmak, zamanın kullanımında özgür olabilmek ve bu özgür zamanı zaruri faaliyetlerin dışındaki etkinlikler için kullanabilmektir. Marksist düşüncede de boş zaman, insanın kendi isteği ve kabiliyeti ölçüsünde, emeğin pozitif formu içindeki etkinliklerin olanağını sunan bir “özgürlükler alanı”nın inşasının imkânı ve zorunluluğu bağlamı içinde ele alınmaktadır. Marksist düşünce, Aristoteles’te olduğu gibi, boş zamanı, emeğin pozitif biçiminin olanağı olarak kavramakta, emeğin ikili biçiminin ele alınışında olduğu gibi, boş zamanı da Aristoteles’teki gibi sınıfsal bir perspektifte değerlendirmektedir. Marksist düşüncenin “zaman ekonomisi”yle ilişkisindeki boş zaman çözümlemesinin temelleri de, Aristoteles’in politik çözümlemesindeki boş zaman anlayışında, özellikle boş zamanın kişinin ekonomik olarak toplumsal konumuyla ilişkilendirildiği çözümlemelerinde bulunmaktadır. Aristoteles’te olduğu gibi Marksist düşüncenin de, boş zamana sahip olabilmeyi, toplumsal yaşamın örgütlenmesindeki asli amaçlardan biri olarak gördüğü, boş zaman etkinliklerinin, haz ve mutlulukla olan doğrudan bağlantısı temelinde ele alınmış olduğu gösterilmiştir.

Marksist düşüncede “değiştirmek” asli bir politik ilke olarak belirlendiğinden, mevcut düzenin alternatifinin ne olduğu da ortaya konmuş, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması”nın politik anlamı ve tasavvur edilen biçimi de teorik üretimin en önemli

konularından biri olarak görülmüştür. Marksist düşünce için, toplumsal yaşamın “olması gerektiği gibi” olmasının adı, “komünizm”dir. Komünizm, adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasının, sömürünün yok edilmesinin, kölece üretim ilişkilerinin toplumsal yaşamdan silinmesinin adıdır. Komünizmle, insanın bir metaya indirildiği, insan ilişkilerinin “kâr” ve “bireysel çıkar”larca belirlendiği bir toplumsal yaşamın yerine, insanın olanaklarını ve ihtiyaçlarını temele alan, insanın kendini geliştirmesi ve gerçekleştirebilmesi için gerekli koşulları sağlamayı politik bir erek olarak benimseyen yeni bir toplumsal örgütlenme modeli geliştirilmektedir. Böylesi bir toplumsal yaşam tasavvur edilmesinin ya da politikanın asli işlevinin böylesi bir “iyi yaşam”ın yaratılmasının koşullarının araştırılması olarak görülmesinin de Aristotelesçi temellere sahip olduğu gösterilmiştir. Aristoteles’te ve Marksist düşüncede politika, sadece insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli koşulların oluşturulması olarak değil, “iyi yaşam” koşullarının yaratılması amacına da hizmet etmektedir. Aristoteles’in politika anlayışında devletin ortaya çıkışı, yaşamın zaruri ihtiyaçlarına dayanmakla birlikte, devletin varlığını sürdürmesi “iyi bir yaşam” (*eu zēn*) içindir. Aristoteles’te “iyi yaşam”, özellikle *eudaimonia*’yla olan bağlantısında, “en yüksek”, “en soylu”, “en iyi yaşama ilişkin” belli bir bütünlüğün ifadesidir. Ayrıca Aristoteles, “iyi yaşam”ın “dış iyilere ihtiyaç duyduğunu”, “iyi yaşam”ın yaratılmasının politik koşullara bağlı olduğunu da tespit etmektedir. Böylece Aristoteles’te “iyi yaşam”ın, “politik iyi” olan adalet ve “en iyi” olan *eudaimonia* kavramlarıyla bağlantısında düşünüldüğü açığa çıkarılmaktadır. Bu çerçevede Marksist “komünizm” anlayışının, “adalet” ve “mutluluk” amacını içinde taşıyan, “iyi yaşam”ın yaratılması olarak düşünülebilecek Aristotelesçi temellere sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Marksist düşüncenin ve Aristoteles’in ortak toplumsal yaşam tasavvuru, emek bağlamında yaşamın belli zaruretlere mahkûm edilmesini de dışarıda bırakmaktadır. “İyi” bir rejimde yurttaşların, ücretli emeğe ya da ticari faaliyete dayanan bir yaşam sürdürmemeleri gerektiğini düşünen Aristoteles, emekle kurulan ilişkiyi, hayatta kalmak için gerekli olan zorunlu bir etkinlik olması anlamında toplumsal yaşamın dışında tutmaktadır. Bu aynı zamanda “kölece” yaşam biçimlerinin de terk edilmesi anlamına gelmektedir. Bu kapsam içinde, Marksist düşüncenin komünizm anlayışı ile Aristotelesçi “iyi yaşam” kavrayışının, özgürlük, mutluluk, boş zaman, kendini gerçekleştirme gibi kavramların üzerinde yükselen bir toplumsal yaşam tasavvuru bakımından ortak bir felsefi zemine sahip oldukları açığa çıkmaktadır.

Bu çalışmada Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin incelenmesiyle, günümüzde Marksist düşünce tartışmalarında ele alınan felsefi sorunlara ışık tutabilecek, üç farklı alana ilişkin sonuçlara da ulaşılmıştır. Çalışmanın çatısını da oluşturan, “felsefi bütünlük”, “adalet” ve “komünizm” kavramları etrafında günümüzde yürütülen felsefi tartışmalar bakımından, Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerinin göz önünde bulundurulması, yürütülen tartışmalara önemli katkılar sunabilecek farklı pencerelerin açılmasına imkân sağlayacaktır.

Marx’ın 19. Yüzyılda kapitalizm çözümlenmelerinde tespit ettiği, sömürü ilişkileri, eşitsizlik, yabancılaşma gibi toplumsal/politik sorunlar ortadan kalkmamış, aksine küreselleşen günümüz dünyasında yıkıcı etkilerini arttırmış olarak karşımızda durmaktadırlar. Birleşmiş Milletler raporlarına göre, dünyada 1 milyardan fazla insan günde 1 dolardan az parayla geçinmeye çalışmakta, 1,5 milyar insan ise 1-2 dolarla yaşamaya çalışmaktadır. 1 milyar insanın ise güvenli içme suyuna erişimi dahi bulunmamaktadır. Başlıca uluslararası kurumların tanımına göre dünyadaki insanların %75’i yoksul olarak kabul edilmektedir (McNally, 2013, s. 65).

Marksist düşünce açısından, insanın toplumsal varlığını “olması gereken” halinden koparan bu “adaletsiz” dünya düzeni karşısında, felsefi bağlamda da bir mücadele ihtiyacı bulunmaktadır. Marx’a göre, “felsefenin prolateryada kendi maddi silahlarını bulması gibi, prolaterya da felsefede kendi manevi silahlarını bulmaktadır” (Marx-Engels, 1975a, s. 187). Fakat bir tür mücadele silahı olarak felsefenin, bu güçlü düşman karşısında hiçbir şekilde “eksik” ya da “yetersiz” olmaması gerekir. Marksist düşünce açısından etkili bir mücadelenin yolu, felsefenin dünya sorunlarına “bütünlüğünde” karşı koyması, eksik ya da yetersiz bir alan bırakmamasıdır. Böylesi bir felsefi mücadele için ise, felsefeyi bütünlüğünde kavramak, “bütünsel” bir düşünüş biçimi ortaya koymak gerekmektedir. İşte bu felsefi bütünsellik anlayışı çerçevesinde geliştirilen Marksist düşüncenin “diyalektik materyalizm” kavramlaştırması ise ihtiyaç duyduğu kendi “manevi silahlarını” Aristotelesçi felsefede bulmaktadır. Aristotelesçi felsefenin “onto-politik” karakteri, Marksist düşüncenin ontolojiden politikaya uzanan hattaki felsefi mücadelesinin kökensel “temel”lerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda günümüz felsefi sorunlarının ele alınmasında Marksist düşünceye olan ihtiyaç, Marksist düşüncenin Aristotelesçi temellerini de dikkate almayı zorunlu kılmaktadır.

Marksist düşüncenin felsefede bulduğu “manevi silahlar”ın gücü, felsefi argümanlarını temellendirmesinin gücüyle orantılıdır. Yalnızca güçlü bir temellendirmeye dayanan argümantasyonlar Marksist “değişim” talebine yanıt verebilir niteliklere sahip olabilir. Marksist düşünce, mevcut toplumsal/politik yapıyı mahkûm ederken, bu mevcut düzenden duyulan “hoşnutsuzlukları”, toplumsal ilişkilerde “olmaması gereken” şeyleri dile getirirken, ihtiyaç duyduğu kavramsal referansları belli bir felsefi temele dayandırır gözükmektedir. Bu bağlamda, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması” şeklindeki bir belirlenimi takip eden, “ahlaksal” bir çerçevenin dışına taşan ve “olağanüstü”lüğünde kavranan bir “adalet” anlayışı, Marksist düşüncenin sahip olduğu felsefi silahların en güçlü Aristotelesçi temellerinden birini oluşturmaktadır. “Adalet” kavramı, ahlaksal bir kavramlaştırmanın dışında, hukuktan ayrı, “üst yapısal” olmayan, geniş kapsamlı “ontopolitik” bir ilke olarak kavrandığında, etikten sınıf mücadelesine ve politik ekonomiye kadar, birçok toplumsal/politik sorunun ele alınmasındaki temel ilkeye dönüşmektedir. Bu bağlamda düşünülen “adalet”, Marksist düşüncenin, fundamental siyasi akımların ve liberal politik düşüncenin tekelinden kurtarılması ve Aristotelesçi temellerine geri götürmesi gereken, ihtiyaç duyduğu felsefi gücü kazandıracak olan bir kavramlaştırmaya karşılık gelmektedir. Bu anlamda günümüz dünya sorunları karşısında Marksist düşüncenin “adalet” kavramı bağlamında da Aristotelesçi temellerinin dikkate alınması gerekmektedir.

Marksist düşüncenin herşeyden önce devrimci bir teori sunduğunun da unutulmaması gerekmektedir. Marksist düşünce, mevcut düzenin mahkûm edilmesiyle, “adaletsizlik”in gösterilmesiyle yetinmemekte, “değişim”i talep etmekte, bu değişimin istikametini göstermekte ve “olması gerekenin ait olduğu yerde” olacağı bir toplumsal yaşamın örgütlenmesi çağrısında bulunmaktadır. Bu yeni toplumsal yaşamın yaratılmasında, kendisinden hareket edilen ilkelerin en güçlü felsefi temellerini ise Aristoteles felsefesinde bulmaktadır. Marksist düşünce ve Aristoteles felsefesi, sınıf mücadelesi ya da politik ekonomi gibi bağlamlardaki toplumsal çözümlerindeki ortaklıklarının yanı sıra, “olması gereken”e dair ilkeler konusunda da ortak bir politik anlayışa sahiptirler. Marksist düşüncenin günümüz küreselleşmiş dünyasında yaratılacak yeni toplumsal yaşamın örgütlenmesinde ihtiyaç duyduğu felsefi temeller, Aristoteles’in maddi ilişkileri önceleyen ve seküler bir zeminde yürüttüğü felsefi çözümlerinin yeniden düşünülmesiyle daha da etkin olan felsefi silahlara dönüşebilecektir. Bu bağlamda

düşünülebilecek Marksist “komünizm” anlayışı, “yabancılaşma”, “*eudaimonia*”, “emek”, “boş zaman”, “kendini gerçekleştirme” gibi toplumsal yaşamı belirleyen asli kavramların Aristotelesçi temellerinin yeniden düşünülmesiyle, günümüz dünyasının felsefi ufku genişletecek bir içeriğe kavuşabilecektir.

Aristoteles felsefesi, felsefe tarihi içerisinde birçok filozofun düşünceleri üzerinde son derece belirleyici etkilere sahip olmuş, birçok felsefi düşünceye “temel” teşkil etmiştir. Aristoteles sonrası felsefe tarihi bakımından bir çatallanmanın var olduğu, bu çatallanmanın bir kolunun skolastik düşünceyi içine alan bir hat üzerinde ilerlediği, diğer kolunun ise Ernst Bloch’un önerdiği adlandırmaya uygun olarak “Aristotelesçi Sol” (Bloch, 2017, s. 37) olarak tanımlanabilecek, Leibniz ve Hegel’i de içine alan ve Marksist düşünceye doğru devam eden bir düşünce hattına karşılık geldiği de söylenebilir. Marksist düşüncenin “Aristotelesçi Sol” bir perspektiften ele alınması ise, güncelliğini hiçbir zaman yitirmemiş Marksist düşüncenin ve Aristoteles felsefesinin birlikte düşünülmesi bakımından, güncel felsefi meselelere ilişkin yeni olanakların fark edilmesini sağlayabilecek ve bu meselelerin ele alınmasında ihtiyaç duyulan güçlü bir teorik altyapı sunabilecektir.

Kapitalizmin yıkıcı etkilerinin yaşamın tüm alanlarına tesir ettiği, politika alanında dini düşünce biçimlerinin ve neoliberal anlayışın felsefi hegemonyasının giderek arttığı günümüz küreselleşen dünyasında, özellikle ontoloji ve politika problemleri bakımından “Aristotelesçi Sol” bir düşünce perspektifi geliştirmeye ya da bu sorunlar karşısında yeni kavramlar “icat” ederek yeni düzlemlerin “çatılmasına” duyulan ihtiyaç gitgide kendini daha çok hissettirmektedir. “Aristotelesçi Sol” bir düşünce, bu çalışmada da gösterildiği gibi, sadece politik alanla sınırlı olmayan, doğa ve varlık alanlarını da içine alan bütünlüklü bir felsefi düzlemin çatılmasına, ontoloji ile politika alanlarının birlikte ele alınmasına ve böylece “eksik” ya da “yetersiz” bir alan bırakmaksızın bir “dünya görüşü” geliştirilmesi taleplerine yanıt verebilecek bir “bütünlük” kavrayışının yaratılmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda “diyalektik materyalizm” kavramının Aristotelesçi sol bir perspektifle yeniden ele alınmasıyla çatılacak bu yeni felsefi düzlem, “onto-politik” bir uzanımına yerleşmiş, “bütünlüklü” bir felsefi kavrayışın geliştirilmesine olanak sağlayabilecektir.

Çalışmanın odağındaki bir diğer kavramlaştırma olan “adalet” perspektifinden günümüz politika alanına bakıldığında görülen ise, “adalet”in, bireysel özgürlüklerin öne çıkarıldığı liberal düşüncenin “hakkaniyet” anlayışına ve dini referanslarla temellendirilen muhafazakâr politik düşünce biçimlerinin kullanımına terk edilmiş olduğudur. Hâlbuki dogmatik bir kılıfla sarmalanmış “ahlaki” bir kavramlaştırmaya dönüştürülmesinin ötesinde ele alınan, bir “üst yapı” biçimi olarak “hukuk”tan ayrılmış olarak ve insanın *zoon politikon* olan asli varoluşundan hareketle “olağanüstülüğü” içinde kavranan bir “adalet” kavramlaştırması, Aristotelesçi sol bir yaklaşım içinde yeniden “kurulduğunda”, dünyanın “değiştirilmesi” talebinin dayandırılacağı güçlü bir felsefi temel olarak karşımıza çıkmaktadır. Adaletsizliğin, bir “ihlal”, bir “sınır aşımı”, bir tür “yerinden edilmişlik” olarak kavranmasıyla birlikte, politik tasavvurunun odağına “olması gereken”i yerleştirmiş olan Marksist düşünce, “adalet” kavramına “tarihsel materyalist” bir bileşen de ekleyerek, adaleti, “olması gerekenin ait olduğu yerde olması” şeklindeki temel belirlenim zemininde yeniden kurabilecektir. Aristoteles felsefesinden beslenen bu kuşatıcı felsefi düzlemin çatılması, Marksist düşüncenin etikten politik ekonomiye kadar toplumsal/politik alandaki birçok güncel sorunu çözümlemesinde güçlü ve etkili felsefi temellere sahip olmasını sağlayabilecektir.

Çalışmanın öne çıkarttığı “toplumsal yaşam”a ilişkin felsefi temeller bağlamında ise, “komünizm” kavramının Aristotelesçi sol bir perspektifle yeniden kurulması, “olması gereken” bir toplumsal yaşam tasavvuruna, “emek”, “boş zaman”, “mutluluk”, “kendini gerçekleştirme” gibi Aristotelesçi bileşenler ekleyerek, değiştirilmesi gereken dünyanın yerine geçecek dünyanın toplumsal yaşam koşullarına ilişkin yeni bir felsefi düzlemin çatılmasına olanak sağlanabilecektir. Çalışma, boş zamana sahip olabilme, yabancılaşma, kendini gerçekleştirme gibi toplumsal yaşamı belirleyen unsurların yeniden ele alınması, bu kavramları oluşturan entelektüel ağlar içindeki Aristotelesçi temellerinin tespit edilmesi, Marksist düşüncenin “komünizm” anlayışının güçlü felsefi temellere sahip olmasını ve yepyeni düşünce ufuklarının açılmasını sağlayabilecektir.

Fakat “canlı bir felsefeyi, dünyanın akışına yeniden uyarlamanın hiçbir anlamı yoktur”. Canlı bir felsefe, ortaya konan yeni çabalar ve araştırmalarla zaten “akışa kendinden uyarlanır, çünkü bu felsefe toplumun devinimiyle tek bir bütün oluşturur” (Sartre, 1981, s. 18). Hem Marksist düşünce hem de Aristoteles felsefesi, böylesi bir canlı felsefenin örnekleridirler ve bu iki canlı felsefenin birlikte düşünülmesi, günümüz felsefi

düşünüşünde yepyeni imkânların kapısını aralayabilecektir. Bu çalışmanın ise, bu iki canlı felsefenin dünyanın akışına kendinden uyarlanışlarındaki, ufak bir felsefi çaba olarak görülmesi umulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, L. (2015). *Marx İçin*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Altınörs, A. (2018). *Dil Felsefesi Tartışmaları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (1995). *Complete Works of Aristotle*. (J. Barnes, Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. (1998). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aristoteles. (2018a). *Ruh Üzerine*. (Ö. Aygün, & Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018b). *Politika*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019). *Sofistçe Çürütmeler*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2018). *Hesiodos'tan Marx'a Çalışma İdeolojisi*. İstanbul: SAV Sosyal Araştırmalar Vakfı.
- Bacon, F. (2015). *Novum Organum*. (T. Karadayı, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Badiou, A. (2005). *Felsefe İçin Manifesto*. (N. Tural, & H. Hünler, Çev.). İzmir: Ara-lık Yayınları.

- Barnard, A. (2018). *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni*. (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Benveniste, E. (2016). *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. (E. Palmer, Çev.). Chicago: HAU Books.
- Bloch, E. (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Booth, W. J. (1989). "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism". *Political Theory*, Vol. 17(No. 2), 205-222.
- Booth, W. J. (1991). Economies of Time: On the Idea of Time in Marx's Political Economy. *Political Theory*, vol. 19 (no. 1), 7-27.
- Brenkert, G. G. (1998). *Marx'ın Özgürlük Etiği*. (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Brooks, M., & Pickard, J. (2017). *Tarihsel Materyalizm ve Diyalektik Materyalizm*. (H. Erdem, Çev.) İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Budd, J. W. (2016). *Çalışma Düşüncesi*. (F. Man, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Burns, T. (2000). "Materialism in Ancient Greek Philosophy and in the Writings of the Young Marx". *Historical Materialism*, Volume 7 (Issue 1), 3-39.
- Cameron, R. (2003). "The Ontology of Aristotle's Final Cause". *Apeiron* 35 (2), 153-179.
- Carr, E. H. (2017). *Karl Marx*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carrier, L. S. (2006). Aristotelian Materialism. *Philosophia* (34 (3)), 253-266.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. (O. Kuzgun, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Collins, R. (2020). *Dünya Felsefe Tarihinin Oluşumu*. (T. Göbekçin, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Cornford, F. M. (1957). *From Religion to Philosophy*. New York: Harper & Brothers Publishers.

- Cornford, F. M. (1966). *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coward, R., & Ellis, J. (1985). *Dil ve Maddecilik*. (E. Tarım, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep*. (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Croix, G. E. (2016). *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. (Ç. Sümer, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (B. Yalım, & E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, G. Y. (2018). *Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Derrida, J. (2008). "Différance". (A. Akay, Ed.) *Toplumbilim*, 51-63.
- Derrida, J. (2010). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014). "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli". A. Çelebi (Ed.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 43-133). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dickie, M. W. (1978). "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod". *Classical Philology*, Vol. 73, 91-101.
- Elgür, E. V. (2018). *Felsefenin Arzusu: Politika*. İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Engels, F. (1947). "Speech at the Graveside of Karl Marx". K. Marx, & I. B. Lasker (Ed.) içinde, *Selected Works in Two Volumes Volume I* (s. 12-13). London: Lawrance & Wishart.
- Engels, F. (1979). "Maymundan İnsana Geçişte Emegın Rolü". K. Marx, & F. Engels içinde, *Seçme Yapıtlar 3* (A. Gelen, Çev., s. 80-93). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

- Engels, F. (2010). *Anti-Dühring*. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2014). *Doğanın Diyalektiği*. (A. Gelen, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2019). *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu*. (O. Emre, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erhat, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkızan, H. N. (2013). *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1970). "Aristotle and Economic Analysis". *Past & Present No. 47*, 3-25.
- Foucault, M. (2011). *Bu Bir Pipo Değildir*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fromm, E. (2014). *Marx'ın İnsan Anlayışı*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gallagher, R. L. (2014). "In Defence of Moral Economy: Marx's Criticism of Aristotle's Theory of Value". *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Vol. 100, No. 1*, 112-129.
- Geras, N. (2002). *Marx ve İnsan Doğası*. (İ. Akça, & M. G. Doğan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Gernet, L. (1981). *The Anthropology of Ancient Greek*. (J. Hamilton, & B. Nagy, Çev.). Maryland: John Hopkins University Press.
- Guthrie, W. K. (1981). *A History of Greek Philosophy Vol. VI*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gülenç, K., & Kulak, Ö. (2017). *Marx ve Sonrası*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hartmann, N. (2021). *Aristoteles ve Hegel*. (S. Güneç, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Havelock, E. A. (1978). *The Greek Concept of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

- Hegel, G. F. (2004). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Çev.). New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1894). *Lectures on the History of Philosophy Vol. II*. (E. S. Haldane, & F. H. Simson, Çev.). London: Keqan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD.
- Hegel, G. W. (1955). *Hegel's Lectures on the History of Philosophy, Vol 1*. (E. S. Haldane, Çev.). London: Routledge&Kegan Paul LTD.
- Hegel, G. W. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. (H. B. Nisbet, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2010). *Science of Logic*. (G. D. Giovanni, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2014a). *The Philosophy of History*. (J. Sibree, Çev.). New York: Dover Publications.
- Hegel, G. W. (2014b). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, Çev.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Truth*. (G. F. Polt, Çev.). Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Herakleitos. (2009). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hesiodos. (2010). *Tanrıların Doğuşu & İşler ve Günler*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hilav, S. (2020). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.
- Holz, H. H. (2017). *Devrimin Cebiri*. (S. Usta, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Honneth, A. (2016). *Sosyalizm Fikri*. (C. Şentürk, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Husami, Z. I. (1980). "Marx on Distributive Justice". *Marx, Justice and History* (s. 42-79). içinde Princeton: Princeton University Press.
- Inamura, K. (2011). "The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy". *History of Political Thought, Winter 2011, Vol. 32, No. 4*, 565-587.
- Jaeger, W. (1968). *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*. (R. Robinson, Çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Jaspers, K. (2010). *Felsefe Nedir?* İstanbul: Say Yayınları.
- Kangal, K. (2021). *Engels ve Diyalektik*. İstanbul: Kor Kitap.
- Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. (J. M. Young, Çev.). Cambridge; New York; Victoria: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Korsch, K. (1991). *Marksizm ve Felsefe*. (Y. Öner, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lafargue, P. (2017). *Tembellik Hakkı*. (S. İ. Montanari, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lange, F. A. (1990). *Materyalizmin Tarihi Cilt: 1*. (A. Arslan, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Lefebvre, H. (2018). *Marksizm*. (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lenin, V. İ. (1976). *Felsefe Defterleri*. (A. Tokatlı, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lenin, V. İ. (2010). *Karl Marx*. (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Lukacs, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci*. (Y. Öner, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Lukacs, G. (2018). *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*. (D. B. Kılınç, E. Ekici, & U. Y. Kaya, Çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları.

- Lukes, S. (1998). *Marksizm ve Ahlak*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2019). *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Marx, K. (1904). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. (N. I. Stone, Çev.). Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Marx, K. (1993). *Grundrisse Foundations of the Critique of Political Economy*. (M. Nicolaus, Çev.). London: Penguin Books.
- Marx, K. (2001a). *Ücret Fiyat ve Kâr*. (S. Ege, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, K. (2001b). *Ücretli Emek ve Sermaye*. (S. Ege, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, K. (2001c). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Marx, K. (2005). *1844 El Yazmaları*. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *Felsefenin Sefaleti*. (A. Kardam, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2013a). *Grundrisse I*. (A. Gelen, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2013b). *Grundrisse II*. (A. Gelen, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2015a). *Kapital I. Cilt*. (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2015b). *Kapital II. Cilt*. (M. Selik, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2015c). *Kapital III. Cilt*. (M. Selik, & E. Özalp, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2017). *1844 El Yazmaları*. (M. Belge, Çev.). İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Marx, K., & Engels, F. (1975a). *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works Vol. 3*. New York: International Publishers.




- Marx, K., & Engels, F. (1975b). *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works Vol. IV*. New York: International Publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (1995). *Seçme Yazışmalar I*. (Y. Fincancı, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1996). *Seçme Yazışmalar 2*. (Y. Fincancı, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*. (M. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2010a). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. (B. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2010b). *Collected Works Volume 1*. Lawrence & Wishard Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok, & O. Geridönmez, Çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- McCarthy, G. E. (2018). *Marx and Social Justice*. Leiden&Boston: Brill.
- McNally, D. (2013). *Başka Bir Dünya Mümkün Küreselleşme ve Kapitalizm*. (O. Köymen, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Meikle, S. (1979). "Aristotle and the Political Economy of the Polis". *The Journal of Hellenic Studies*, 1979, Vol. 99, 57-73.
- Meikle, S. (1985). *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Gerald Duckworth.
- Mettrie, J. O. (1980). *İnsan Bir Makina*. (E. Bayramoğlu, Çev.). İstanbul: Havass Yayınları.
- Nasser, A. G. (1975). "Marx's Ethical Antropology". *Philosopy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 4, 484-500.

- Nielsen, K. (1973). "Alienation and Self-Realization". *Philosophy*, Vol. 48 (No. 183), 21-33.
- Nietzsche, F. (1963). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (N. Hızır, Çev.). İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Şen Bilim*. (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Novack, G. (1979). *The Origins of Materialism*. New York: Pathfinder Press.
- Nussbaum, M. C. (1985). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ollman, B. (2015a). *Yabancılaşma*. (A. Kars, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2015b). *Diyalektiğin Dansı*. (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Owens, J. (1981). "Aristotle on Leisure". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 11 (No. 4), 713-723.
- Patterson, T. C. (2018). *Antropolog Marx*. (İ. Çayla, Çev.). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Platon. (1997). *Plato, Complete Works*. (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Plekhanov, G. (1976). "Fundamental Problems of Marxism". G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works, Vol. 3* (s. 117-183). Moscow: Progress Publishers.
- Polanyi, K. (1957). "Aristotle Discovers the Economy". K. Polanyi, C. M. Arensberg, & H. W. Pearson (Ed.), *Trade and Market in the Early Empires*. Illinois: The Falcon's Wing Press.
- Rawls, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi*. (V. A. Coşar, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Rockmore, T. (2014). *Marksızmden Sonra Marx*. (H. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ross, W. D. (2014). *Aristoteles*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi 3*. (M. Sencer, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Russell, B. (1993). *Aylaklığa Övgü*. (M. Ergin, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

- Russell, B. (1994). *Felsefe Sorunları*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Sager, A. (2013). "Philosophy of Leisure". T. Blackshaw (Ed.), *Routledge Handbook of Leisure Studies* (s. 5-14). London & New York: Routledge.
- Sandel, M. J. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sartre, J. P. (1981). *Yöntem Araştırmaları "Diyalektik Aklın Eleştirisi"*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: YAZKO.
- Saussure, F. d. (2011). *Course in General Linguistics*. (W. Baskin, Çev.). New York: Columbia University Press.
- Sayers, S. (2018). *Marx ve Yabancılaşma*. (F. Sarı, Çev.). İstanbul: Kor Kitap.
- Soudek, J. (1952). "Aristotle's Theory of Exchange, An Inquiry into the Origins of Economic Analysis". *Proceedings of the American Philosophy, Vol. 96, No. 1*, 45-75.
- Stalin, J. (2015). *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*. (Z. Seyhan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Swain, D. (2019). *Yabancılaşma*. (H. T. Urbanlı, Çev.). İstanbul: Marx21 Yayınları.
- Tabak, M. (2020). *Organik Bütünün Oluşumu*. (G. Demir, Çev.). İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Taylor, A. E. (2020). *Aristoteles*. (M. Çelik, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Thomson, G. (1997). *İlk Filozoflar*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Tucker, R. C. (1969). *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: W.W.Norton&Company Inc.
- Türkyılmaz, Ç. (2015). "Hegel and Marx on the Self-Realization of Man". *Hegel-Jahrbuch, Vol. 2015* (No. 1), 251-255.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

- Vernant, J.-P. (2016). *Eski Yunan'da Mit ve Din*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Vernant, J.-P. (2017). *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*. (M. E. Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Vernant, J.-P. (2017). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. (H. Portakal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Voloşinov, V. N. (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*. (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weber, A. (2015). *Felsefe Tarihi*. (H. V. Eralp, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Weston, T. (2021). "Marx: Eliptik Hareketin Diyalektiği Üzerine". K. Kangal (Ed.), *Engels'te Doğanın Diyalektiği* (M. Havzalı, Çev., s. 211-252). İstanbul: Kor Kitap.
- Wittgenstein, L. (2011). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wood, A. W. (1972). "Marxian Critique of Justice". *Philosophy & Public Affairs, Vol. 1, No. 3 (Spring, 1972)*, 244-282.
- Wood, A. W. (2017). *Karl Marx*. (D. Yücel, & B. Aydın, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zeller, E. (2017). *Greک Felsefesi Tarihi*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

EK 1. Doktora Tez Çalışması Orijinallik Raporu

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜFELSEFE..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞ'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 02/02/2022</p> <p>Tez Başlığı : MARKSİST DÜŞÜNENİN ARISTOTELESÇİ TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 227. sayfalık kısmına ilişkin, 02/02/2022 tarihinde tez danışmanım tarafından Turmitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'tür.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p style="text-align: right;">02/02/2022</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right;">  Tarih ve İmza </div> <p>Adı Soyadı: ÖZGÜN BULUT</p> <p>Öğrenci No: N15248324</p> <p>Anabilim Dalı: FELSEFE</p> <p>Programı: FELSEFE</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p>DANIŞMAN ONAYI</p> <p>UYGUNDUR.</p> <div style="text-align: center;">  Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ </div>

EK 2. Tez Çalışması Etik Komisyon Muafiyet Formu

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜFELSEFE..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 02.02.2021</p> <p>Tez Başlığı: MARKSİST DÜŞÜNCENİN ARİSTOTELESÇİ TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCEMELE</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p style="text-align: right;">02.02.2021</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right;">  Tarih ve İmza </div> <p>Adı Soyadı: ÖZGÖN BULUT</p> <p>Öğrenci No: N15248324</p> <p>Anabilim Dalı: FELSEFE</p> <p>Programı: FELSEFE</p> <p>Statüsü: <input type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</p> <p style="text-align: center;"><i>Uygundur,</i></p> <div style="text-align: center;">  Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ </div>