

HEGEL ve MARKS

İHTİYAÇ KAVRAMI

IAN FRASER

DOST

Hegel ve Marks

Ian Fraser

Nottingham Trent Üniversitesi'nde siyaset kuramı dersleri veren Fraser, daha çok Charles Taylor üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Katılımcı demokrasi ve Habermas üzerine de dersler veren Fraser, kendilik kuramları, ihtiyaç kavramı, Hegelci-Marksist gelenek gibi alanlarda birçok makale kaleme almıştır. Şimdilerde siyasal kimlik kuramının estetik boyutları üzerinde çalışan Fraser'ın yayımlanan son eseri *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor* (2007) başlığını taşımaktadır.

Fraser, Ian
Hegel ve Marks
ISBN 978-975-298-350-2 / Türkçesi: Beyza Sumer Aydoş / Dost Kitabevi Yayınları
Mart 2008, Ankara, 237 sayfa.
Felsefe-Felsefe Tarihi-Kaynakça-İsim Dizini

HEGEL VE MARKS

İhtiyaç Kavramı

Ian Fraser

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-350-2

Hegel and Marx: The Concept of Need
IAN FRASER

© Ian Fraser, 1998

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mart 2008, Ankara

İngilizceden çeviren, Beyza Sumer Aydaş

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Muhatapaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Teşekkür	7
Giriş	9
1 İhtiyaç Kavramı	17
2 Hegel, Marks, Diyalektik ve Biçim	34
3 Hegel'in Etik Yaşam Sistemi'nde İhtiyaçlar	59
4 Hegel'in Tüze Felsefesi'nde İhtiyaçlar	84
5 Hegel'de Estetik İhtiyaç	118
6 Marks ve İhtiyaç Biçimi	145
7 Marks ve Yüksek İhtiyaçlar	168
8 Hegel, Marks ve İhtiyaç-Formu	193
9 İhtiyaç-Formunun Siyasi İçerimleri	205
Kaynakça	223
İsim Dizini	236

Teşekkür

Bu kitabın ilk taslaklarına dair yapıcı eleştirilerinden ve yorumlarından dolayı Andrew Reeve ve John Halliday'e teşekkür etmek isterim. Ayrıca, çok ihtiyaç duyduğum tavsiyeleri ve cesaret verici sözleri için Alan Apperley ve Peter Burnham'a da teşekkür ederim. Nottingham Trent Üniversitesi'ndeki meslektaşlarımın desteği de son birkaç yıl boyunca benim için önemliydi. Lawrence Wilde harika bir iş arkadaşı ve dost oldu ve çalışmama gösterdiği ilgiye ve her zaman yaptığı faydalı önerilere minnettarım.

Carol Murphy, Vincent Murphy ve Brian Brown akademik gayretlerime her zaman, özellikle hayati derecede ihtiyaç duyduğum ilk günlerde destek oldular. En çok da, sınırsız inancı ve asla esirgemediği desteğiyle bu kitabın mümkün olmasında büyük payı olan Lesley Fraser'a minnet borçluyum. Kitap annem Ethel Emily Fraser'ın anısına ithaf edilmiştir.

Bu kitabın bazı bölümleri şu eserlerde yer almıştır: 'Beyond Prometheus: Hegel on the Need to be Free', *Politics*, 15, 2, 1995; 'Hegel and

Modern Need Theory', *Contemporary Political Studies* içinde, (yay. haz.) I. Hampsher-Monk ve J. Stanyer, (Political Studies Association of the UK, Belfast, 1996); 'Two of a Kind: Hegel, Marx, Dialectic and Form', *Capital and Class*, 61, 1996; 'Speculations on Poverty in Hegel's *Philosophy of Right*', *The European Legacy: Towards New Paradigms*, Journal of the International Society for the Study of European Ideas, 1, 7, 1996.

Giriş

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Marks, Hegel'e 'ölü köpek' muamelesi yapmanın nasıl moda haline geldiğine işaret eder.[1] Marks buna o kadar öfkelenir ki açıkça kendisini 'bu büyük düşünürün bir öğrencisi' ilan eder ve Hegel'in kapitalizmin tam bir eleştirisi için anlamlılığını vurgular.[2] Ancak, ironik bir biçimde, XX. yüzyılın sonuna yaklaşırken, bu sefer 'ölü köpek' olup çıkan Marks'ın kendisidir. Sovyet komünizminin çökmesi ve kapitalizmin tek geçerli toplum biçimi olarak öne sürülmesi, görünüşe göre, Marks'ı gereksiz ve anlamsız kılar.[3] Bu kitapta, *hem* Hegel hem de Marks'ın, kapitalizmin çelişkilerini kavramak ve böyle bir sistemin ötesindeki üstün anları saptamak açısından önemlerini vurgulayarak böyle bir eğilime şiddetle karşı çıkıyorum. İhtiyaç kavramı, bu çelişkileri ve

1) K. Marx, *Capital*, 1. Cilt, çev.: B. Fowkes (Penguin, Harmondsworth, 1988), s. 102.
2) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 103.
3) Örn. bkz. K. Minogue, 'Ideology after the Collapse of Communism', *The End of 'Isms?* içinde, (yay. haz.) A Shtromas, *Political Studies* özel sayısı, XLI, 1993.

üstün anları anlamanın odak noktasıdır. Bu iki düşünürün ihtiyaç teorilerinin gücünü vurgulayan, pek çok yorumcunun yanlış yorumlamalarına karşı onları savunan ve çağdaş ihtiyaç kuramları açısından etki gücüne işaret eden bir yorum sunuyorum.

Buna rağmen, neden Hegel *ve* Marks'a odaklanmak gerekiyor? Sidney Hook'un belirttiği üzere, Hegel-Marks ilişkisi 'hem fikir birliği hem de fikir ayrılığı ima eder'.[4] Bu çalışmadan ortaya çıkansa, ihtiyaçlara dair anlayışları açısından fikir ayrılığından ziyade genellikle fikir birliği içinde olan bir Hegel ve Marks'tır. Bu hemfikirlik, özellikle kavramları analiz ederken benimsedikleri benzer diyalektik yaklaşımlardan kaynaklanır,[5] bu, Marks ile Hegel'i karşı karşıya getiren diğer başlıca iki yoruma ters düşen bir sonuçtur. Bir yorum, Marks'ın düşüncesine mistik bir idealizm soktuğu için Hegel'in etkisini tamamen olumsuz olarak niteler. Bu nedenle, şayet Marks tam bir materyalist olacaksa, bu mistisizmin çıkarılması zorunlu görülür.[6] Diğer yorum, aslında, Hegelci bağları vurgular ancak tam anlamıyla Marksist yapmak için Hegel'in diyalektiğini materyalist bir biçimde uyarlamayı gerekli görür.[7] İkinci bölümde, açık bir biçim-

4) S. Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Humanities Press, New York, 1958), s. 15.

5) D. MacGregor, *The Communist Ideal in Hegel and Marx* (George Allen and Unwin, Londra ve Sydney, 1984) adlı eserinde bu yorumu tekrar iddia etmek için fazlasıyla çalışmıştır. Belirtilen yorumun eski takipçileri şöyle sıralanabilir: G. Lukács, *The Young Hegel* (Merlin, Londra, 1975) ve *History and Class Consciousness* (Merlin, Londra, 1990); C.L.R. James, *Notes on Dialectics* (Allison ve Busby, Londra, 1980, ilk basım 1984); ve R. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution* (Columbia University Press, New York, 1989, ilk basım 1973). Dunayevskaya'nın dahil edilişine şöyle bir uyarı eklemeli. Dunayevskaya, Hegel'in diyalektiğinin bütünüyle materialist olduğu şeklinde bir yorum getirmesine rağmen, neredeyse bir paradoksa yakalanarak, materyalist nitelik kazandırma iddiasını yine de tekrarlar (bkz. özellikle s. 45). Hegel ve Marx'daki metot benzerliğini tekrar vurgulayan yakın tarihli çalışmalar için örneğin, bkz: A. Shamsavari, *Dialectics and Social Theory: The Logic of Capital*, (Merlin Books, Braunton, 1991); G. Reuten ve M. Williams, *Value-Form and the State* (Routledge, Londra ve New York, 1989), C. Arthur, 'Hegel's Logic and Marx's Capital', *Marx's Method in Capital: A Reexamination* içinde, (yay. haz.) F. Moseley (Humanities Press, Atlantic Highlands NJ, 1993). Arthur, harekete şu yazısında tanıttığı 'yeni diyalektik' terimiyle katılmıştır: 'Review of Shamsavari's *Dialectics and Social Theory: The Logic of Marx's Capital*', *Capital and Class*, 50, Yaz, 1993.

6) L. Althusser, 'Marx's Relation to Hegel', *Montesquieu, Rousseau, Marx* adlı eserinde (New Left Books, Londra, 1982); L. Colletti, *Marxism and Hegel* (New Left Books, Londra, 1973).

7) Bu hattı temsil eden düşünürlerin bir kısmı için bkz. G. Boger, 'On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method', Science and Society, 55, 1, Bahar, 1991.

de, iki karşıt yaklaşımın, ironik bir biçimde bizzat Marks tarafından başlatılan Hegel'in yanlış yorumlanmasından ortaya çıktığı gösterilecek. Pek çok Marksistin yaptığı gibi, Marks'ın nominal değer eleştirisini sadece kabul etmek yerine, titiz bir analiz, Marks'ın, Hegel'in düşüncesinin idealist niteliğiyle ilgili savlarının gerçekte nasıl yanlış olduğunu gösterecek.

Hegel ve Marks arasındaki fikir ayrılıklarından ziyade fikir birliğini vurgulamanın Marksizm açısından önemli siyasi sonuçları vardır. Her türlü Hegelci etkinin Marksist düşünceden çıkarılmasının yıkıcı etkisi yapısalcılığa[8] ve daha yakın dönemde analitik Marksizmin oyun-teorisi yaklaşımına[9] neden olmuştur. Bilhassa her iki hareketin özne nosyonu üzerindeki etkisi korkunçtur. Birincisinde, özne yapısal belirleyiciler arasında ya kaybolur ya da onlara mahkûm olur; ikincisinde ise özne, burjuva liberal düşüncesi açısından gerekli başlangıç noktası olan çok soyut ve bedensiz bireyden başka bir şey değildir.

Bunun aksine, ben, Hegel'in İrade nosyonuyla özneye atfettiği önemi vurguluyorum. Hegel'e göre, bu İrade, insanları, dünyalarını biçimlendirirken ve yaratırken, birbirleriyle etkileşim halindeyken gösterir. Kendilerine materyalist diyenler bile Hegel'in diyalektiğinin bu can alıcı yönünü gözden kaçırırlar. Kaçınılmaz olarak, bu, onları, 'materyalist' Marks'ın aksine, Hegel'i düşünce alanına hapsolmuş 'mistik bir idealist' olarak konumlandırma hatasına düşürür. Bu görüşe karşı, Hegel ve Marks'ın diyalektiklerinin karşıt olmadığını, birinin diğerini dışlamadığını, aksine, esasen benzer olduklarını gösteriyorum. Aslında, Hegel, Marks'ın yazılarında da yankılanan, materyalist bir ihtiyaç anlayışı sunar. Ayrıca, Hegel ve Marks'ı Hegelci Marksizm olarak birleştirmenin, çağdaş kapitalizmi, onun kırılmasını ve nihai sonunu getirebilecek anları anlamak için önemli bir şekilde anlamlı olduğu gösterilecektir. Sonuç olarak, Hegel ve Marks'ın analizlerini bağlayan üç ana tema ortaya çıkar.

İlki, kavramları analiz etmek için başvurdukları diyalektik yaklaşımların sözü edilen benzerlikleriyle ilgilidir. İç bağlantılarını anlamak üzere biçimleri analiz ederler. İhtiyaç kavramıyla ilgili olarak, örneğin, top-

8) L. Althusser, *For Marx* (New Left Books, Londra, 1969).

9) J. Romer (yay. haz.), *Analytical Marxism* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989). Bu gelişmenin kısa bir değerlendirmesi için bkz. A. Callinicos, 'Introduction: Analytical Marxism', *Marxist Theory* içinde, (yay. haz.) A. Callinicos (Oxford University Press, Oxford, 1989), s. 1-6.

lumda ihtiyaçların ve bunların giderilmelerinin, insanların eylemleri yoluyla aldıkları muhtelif biçimleri irdelerler. Pek çok yorumcu, Hegel ve Marks'ın ihtiyaç anlayışlarını, biçime önem verilmemesi nedeniyle yanlış yorumlar. Sonuç olarak, çalışmalarında ihtiyaçlara dair doğru bir anlayış için biçimlerin analiz edilmesine dayanan bir yorumun çok önemli olduğunu ortaya koyacağım.

İkinci olarak, Hegel ve Marks'ın insanların gerçekten özgür olmak için doğal zorunluluk alanının üstesinden gelmesi konusunda nasıl aynı ilgiyi paylaştıklarını göstereceğim. Her iki düşünür de, zorunluluk alanı içinde zorunlu emek zamanının azaltılmasını insanların gerçek özgürlüğü elde etmeleri için temel bir önkoşul olarak görür. İkisi de bu gelişme ihtimalinin, insan ihtiyaçlarında ve bunların giderilmesinde diyalektik olarak mevcut olduğunu düşünür. İnsanların başlangıçtaki ihtiyaçlarını giderme zorunluluğundan aracılar ortaya çıkar. Çalışma aracı daha ileride alet ve makine gibi aracılara dönüşür ve bunlar insanların ihtiyaçlarını daha verimli bir şekilde gidermelerine imkân sağlar. Buna dayanarak, hem Hegel hem de Marks'ın artan otomasyonu insanların gerçekten özgür olmalarını mümkün kılabilen önemli bir temel olarak gördüklerini ileri sürüyorum. Hegel artan teknolojinin emekten tasarruf eden yönlerini şaşılacak bir öngörüyle kavrar. Marks da yazılarında bu anlayışı tekrarlar ve geliştirir. Her ikisi de işçilerin insanlıktan çıkması ve yoksulluğa düşmesiyle sonuçlanan, teknolojik gelişmelerin olumsuz kullanımını fark eder. Ancak, aynı zamanda, teknolojinin olumlu ve daha rasyonel kullanımının sonunda, insanların zorunluluk alanının üstesinden gelmelerine ve gerçek bir özgürlük alanı elde etmelerine imkân sağlayabileceğinin de farkına varırlar.

Üçüncü olarak, Hegel ve Marks'ın modern ihtiyaç teorisindeki temel bir tartışmaya, yani evrensel ve tikel ihtiyaç kavramları arasındaki ayrışmaya verimli bir katkı sağladıklarını ileri sürüyorum. Pek çok modern ihtiyaç kuramcısının nesnel veya evrensel ihtiyaçlar arayışı genellikle azınlık kültürlerinin tikel ihtiyaçlarının ihmal edilmesiyle sonuçlanır. Ya da tikel ihtiyaçları güvence altına alma girişimi, bir azınlık kültürü içindeki ihtiyaçların çeşitliliğini ve ötesindeki ihtiyaçların benzerliğini göz ardı edebilir. Biçimleri analiz etme yöntemleri temelinde Hegel ve Marks'ın yazılarını incelemek, bu soruna alternatif bir yaklaşım getirir. Her ikisi de, onları evrenselden tikele ve tekrar geriye hareket halinde kavrayan bir ihtiyaçlar anlayışını paylaşır. Bu nedenle, her iki düşünür de, evrensel ihtiyaçları tikel ihtiyaçlardan ayrı tutma ya da *tam tersini*

yapma eğiliminde olan modern ihtiyaç kuramcılarını kuşatan çıkmazı ortadan kaldırmak ve aşmak için bir yol önerir. Hem Hegel hem de Marks'ın evrensel ve tikel ihtiyaçları, ayrı ve birlikte, birinden diğerine hareket ve geçiş halinde kavradıklarını ileri süreceğim. Bu sadece belirli bir kültürün ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda bu ihtiyaçların diğer kültürlerle potansiyel aracılığını da algılama imkânı sağlar. Sonuç olarak, Hegel ve Marks'ın ihtiyaç teorisi, kültürel olarak karma bir dünyada ihtiyaçlar ve bunların giderilmesi hakkındaki güncel tartışmalara anlamlı bir katkı sağlayabilir.

Bir sonraki bölüm, çağdaş tartışmalarda ihtiyaçlar hakkındaki başlıca meselelerin bazılarını incelemektedir. Burada, Hegel ve Marks'ın ihtiyaç teorisine ilişkin sonraki tartışmayla doğrudan ilgili sorunlara odaklandım. Bu nedenle, insani ihtiyaçları insani olmayan ihtiyaçlardan ayırma girişimleri ve evrensel ve tikel ihtiyaç arasındaki ihtilaflar başlıca tartışma konularıdır. Bu bölümün temel sonucu, modern ihtiyaç teorisinin ya evrensel ihtiyacı tikel ihtiyaçtan üstün görme ya da *tam tersini* yapma eğiliminden mustarip olduğudur. Sonraki bölümler, Hegel ve Marks'ın ihtiyaç teorisinin, böylesi bir ikiliğin üstesinden nasıl gelmeye çalıştığını ortaya koyacaktır.

İkinci bölümdeki bir diyalektik tartışmasından sonra, üçüncü bölümde Hegel'in erken dönem çalışmalarından biri olan *Etik Yaşam Sistemi* –ihtiyaçlar tartışmasına hatırı sayılır miktarda ışık tutan bir metin– ele alınıyor. Burada, Hegel'in, toplumda evrensel ve tikel biçimler alırken ihtiyaçları nasıl anladığını gösteriyorum. Evrensel ihtiyaç kavramı, yiyecek, içecek gibi şeylere duyulan 'doğal ihtiyaçtır' – bireylerin yaşamak için gidermek zorunda oldukları ihtiyaçlardır. Daha sonra, Hegel, bireyler bu ihtiyaçları gidermeye çalışırken bunların aldığı biçimleri –kavramın tikel olarak gerçekleştirilmesini– inceler. Bu biçimler ihtiyaç tatminin farklı aşamalarında ortaya çıkar ve ivedi doyumdan ertelenmiş doyuma kadar değişiklik gösterir. Hegel, toplum diyalektik olarak bir 'ihtiyaç sistemine' doğru ilerlerken, bu ihtiyaçların aracılarının çalışmadan makineye, artığa ve paraya doğru nasıl geliştiğine işaret eder. Bu sürecin olumlu sonuçları, insan gelişimi ve çalışma ve makine yoluyla elde edilen artan verimliliktir. Olumsuz sonuçları ise, serbest piyasanın doğal işleyişinin neden olduğu yoksulluk ve tahakkümün artmasıdır. Hegel 'doğal ihtiyaçları' giderme zorunluluğunun nasıl pek çok çelişkiye –insanların kendilerinin yarattığı çelişkilere– yol açtığını gösterir.

Dördüncü bölüm, bu tartışmaların Hegel'in yayımlanan son eseri *Tüze Felsefesi*'nde yeniden ortaya çıkışını ele alır. Ayrıca, burada, Hegel'in

doğal zorunluluğun tahakkümünden bir kaçışı temin etme çabasıyla meşguliyetini daha da geliştirdim. Hegel 'doğal ihtiyaçları' gidermek zorunda olma sabit yükünü, insanların özgür olma potansiyelinde bir pranga olarak görür. Onun yorumlarından, üretim sürecinde makinelerin insanların yerini almasına imkân veren teknolojik gelişmelerin, insan özgürlüğünü temin etmenin bir yolu olduğunu çıkarsıyorum. Hegel'e göre, zorunluluğun üstesinden gelmek insanların 'manevi ihtiyaçlarını' gidermelerine imkân verir. Manevi ihtiyaçlar zorunluluk ve esaret alanında bir an olarak var olur ancak uygun bir şekilde giderilmeleri sadece bu alanın ötesinde mümkündür. Bu nedenle, makinelerin yaşama girişi, insanların 'manevi ihtiyaçlarını' ifade etmelerine imkân vermesi açısından çok önemlidir.

Bu bölümlerin her ikisinde de, Hegel'in ihtiyaçları biçimler olarak kavrayışı, modern ihtiyaç kuramcılarının yaklaşımıyla bir tezat oluşturur. Burada, Hegel'in ya evrensel ihtiyacı tikel ihtiyaçtan üstün kılma ya da *tam tersini* yapma eğiliminin üstesinden nasıl geldiğini gösteriyorum. Bunun yerine biçimleri analiz etmek, Hegel'in ihtiyacın evrensel ve tikel anları arasındaki diyalektik hareketi yakalamasını sağlar.

Beşinci bölümde, önceki iki bölümde yapılan çözümlemeler genişletiliyor ve Hegel'in 'manevi ihtiyaç' kavramı, *Estetik* adlı eseri üzerine bir tartışmayla derinlemesine ele alınıyor. Hegel'in ihtiyaçların biçimler olarak anlaşılmasına yaptığı vurgu yine aşikârdır. Sonuç olarak, burada, 'manevi ihtiyaçların', 'doğal ihtiyaçların' bir biçimi olduğunu gösteriyorum. Hegel insanların dış dünyada kendilerini somut bir biçimde ifade etmelerinin nasıl temel bir ihtiyaç olduğuna ve sanata duyulan 'manevi ihtiyacın' bunun gerçekleştirildiği biçimlerden biri olduğuna işaret eder. Hegel, ayrıca, insanların 'manevi ihtiyaçlarını' daha bütünüyle güdebildikleri ve giderebildikleri bir alana erişmek için zorunluluk alanından kurtuluşlarını sağlama kaygısını da yeniden teyit eder.

Hegel'in ihtiyaç teorisinin açık bir biçimde ortaya koyulmasının ardından, altıncı ve yedinci bölümlerde Marks'ın eserlerindeki ihtiyaç kavramı inceleniyor. Altıncı bölümde Marks'ın merkezi ihtiyaç kavramları tanımlanıyor ve irdeleniyor: 'doğal ihtiyaç', 'zorunlu ihtiyaç', 'lüks ihtiyaç', 'toplumsal ihtiyaç', 'toplumsal olarak yaratılmış ihtiyaç' ve 'gerçek toplumsal ihtiyaç'. Burada 'doğal ihtiyaçları' ve bu ihtiyaçların toplumda aldığı biçimleri ayırt etmek için genel ve belirli soyutlamaları nasıl kullandığını gösteriyorum. Marks bu ihtiyaç kavramlarının bütününü diyalektik olarak –bir birlik içindeki çelişkiler– kavrar. Bu ihtiyaçlar

arasındaki 'iç bağlantılar', kapitalizm içinde 'doğal ihtiyaçlarını' gidermeye çalışırken işçilerin karşılaştıkları muhtelif aracıları ve ihtiyaç biçimlerini içeren bir ihtiyaçlar devresiyle sonuçlanır.

Yedinci bölümde yüksek ihtiyaçlar olarak nitelediğim ihtiyaçlar ele alınarak Marks'ın ihtiyaçları biçimler olarak kavrayışı yeniden vurgulanır. Marks 'insani ihtiyaç' ve 'radikal ihtiyaç' gibi yüksek ihtiyaç kavramlarını, insanların kendi özlerini gerçekten insan olarak fark etme temelindeki olumlu anları yakalamak için kullanır. Marks'a göre, yüksek ihtiyaç anları aslında 'bencil ihtiyaçlar' –bireylerin sadece zorunluluk vasıtasıyla kendileri veya diğerleriyle ilişkilendirdikleri ihtiyaçlar– içinde yabancılaştırılmış bir biçim olarak ya da sermaye içinde veya karşısında üstünlük anları olarak kendi başlarına bulunur. Marks gerçek bir özgürlük alanı gerçekleştirmek için insanların nasıl doğal zorunluluk alanının üstesinden gelmeleri gerektiğini vurgular. Özgürlük alanında, üretim sürecinde makineler insanların yerini alır ve bu da zorunlu emeğin azalması ve sonunda ortadan kalkmasıyla sonuçlanır.

Marks'ın ihtiyaca dair, biçimleri analiz etmeye dayanan diyalektik kavrayışı, evrensel ve tikele ayrı ve farklı bir muamele yapmaz, ancak bunları birinden diğerine aracılığı içinde anlar. Burada, pek çok yorumcunun Marks'ı ya evrensel ihtiyacı tikel ihtiyaçtan üstün kıldığı ya da bunların ikisi arasında aklının karıştığı şeklinde yanlış yorumladığını ortaya koyuyorum. Bunun aksine, biçime verilen önem Marks'ın ihtiyaçların ve bunların giderilmelerinin diyalektik hareketini, bunların evrensel ve tikel anları içinde ve arasında kavradığını gösterir. İnsanlar kendi eylemleri yoluyla evrenselin ve tikelin ortaya çıktığı araçlardır.

Sekizinci bölümde, üç ana temayla ilişkili olarak ihtiyaç kavramı konusunda Hegel ve Marks açık bir şekilde karşılaştırılıyor: yöntem, zorunluluktan kurtuluş ve ihtiyaç teorisi konusunda modern tartışmalara katkıları ele alınıyor. Her iki düşünür de, eserlerinden yararlı bir ihtiyaç teorisi çıkarmamıza imkân veren biçimleri analiz etme yöntemini paylaşır. Ayrıca, ikisi de, insanlara zorunluluk alanından kurtulma imkânı vermek açısından teknoloji ve makinelerin önemini vurgular. İnsanlar ancak bu alandan çıktıklarında yüksek veya manevi ihtiyaçlarını gereği gibi giderebilir ve böylece gerçekten özgür olabilirler. Son olarak, Hegel ve Marks'ın ihtiyaca dair diyalektik anlayışlarının, modern ihtiyaç teorisi içindeki tartışmalara nasıl ilginç ve etkili bir katkıda bulunduğunu açıklıyorum. İhtiyaçları biçimler olarak kavramak, belirli bir kültürün ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçların diğer kültürlerle potansiyel aracılığını

saptama imkânı verir. Bu da modern ihtiyaç teorisinin ya evrensel (nesnel) ihtiyaçları tikel (öznel) ihtiyaçlardan daha çok vurgulama ya da *tam tersini* yapma eğiliminin üstesinden gelme imkânı sunar. Bu nedenle, Hegel ve Marks'ın ihtiyaçları biçimler olarak görmeye yönelik diyalektik anlayışı, bugünün karma dünyasındaki kültürler içinde ve arasında ihtiyaç tatmininin incelenmesi açısından verimli bir zemin oluşturabilir.

Son bölümde bu çalışmada geliştirilmiş olan Hegelci-Marksist ihtiyaç teorisinin siyasi sonuçları ele alınıyor. Sovyet komünizminde ihtiyaç oluşumu ve giderilmesi deneyimi ve liberaller, cemaatçiler ve sosyal demokratlar arasındaki tartışmalara atfen ihtiyaçlar ve haklar arasındaki ilişki başlıca odak noktalarıdır. Biçime verilen önem, eski Sovyetler Birliği gibi görünüşte tamamen hakim bir sistemde bile ihtiyaç tatminin antagonistik temelini yine ortaya çıkarır. Liberal düşüncede ihtiyaçlar aleyhine haklara yapılan aşırı vurgunun da yerinde olmadığı gösterilir. Bunun yerine, hakların, emeğin devletin içinde ve karşısındaki çelişkili mevcudiyeti yoluyla ihtiyaç tatmini temelinde inşa edildiği gösterilir. Sosyal demokrat kuramcıların, belli temel ihtiyaçlar hakkını anayasaya göre kutsal olarak kabul eden devlete olan inancının da bu nedenle sorunlu olduğu gösterilir. Benzer bir biçimde, cemaatçilerin devleti 'toplumsal' değerleri yaymak için kullanma arzuları da tartışmalıdır. Bu tür kuramcılar devletin kendisinin, kapitalizmin devamlı varlığını temin etmek için toplumsal üretim ilişkilerini düzenlemeye çalışan antagonistik bir biçim olduğu ve bu nedenle arzu edilen amaçlara ulaşılmasına ağır kısıtlamalar getirdiği gerçeğini göz ardı ederler. Buna ek olarak, devlet, aynı zamanda, diğer azınlık değerlerin aleyhine veya onlar hariç tutularak belli egemen değerlerin dayatılmasıyla sonuçlanabilir.

Şimdi, ihtiyaçlara dair modern tartışmalardaki başlıca meselelerin bazılarını irdeleyeceğim. Bu meseleler, daha sonra, Hegel ve Marks'ın ihtiyaç teorisini ilerleyen bölümlerde analiz etmek üzere yararlı bir temel oluşturabilir.

1
İhtiyaç Kavramı

İhtiyaç kavramının herhangi bir analizi, 'değişken' ve 'sabitlemesi zor' niteliğiyle mücadele etmelidir.[1] Modern ihtiyaç kuramcıları bu soruna basit bir ihtiyaç önermesi ileri sürerek yaklaşırlar: 'A'nın Y için X'e ihtiyacı var.' Daha sonra, bu iskelet cümleye, "'A' kimdir veya nedir?" "'X'e neden ihtiyaç duyulmaktadır?" "'X' nedir ve bu 'A'nın neden ona ihtiyaç duyduğunu anlamak için önemli midir?" "'Y' nedir?" gibi karmaşık imalar üzerinde düşünerek beden verirler. Bu sorulardan doğan ve düşünülmesi gereken başlıca üç mesele şunlardır: birincisi, insan ihtiyacı ve insan olmayan hayvan ihtiyacı arasındaki fark; ikincisi, ihtiyaçların isteklerle ilişkisi; üçüncüsü, ihtiyacın evrensel ve göreli nosyonları arasındaki ayırım. Bu meseleler, sözü edilen iskelet cümlenin irdelenmesiyle ortaya çıktığından, ihtiyaç teorisindeki çağdaş tartışmalar açısından merkezidir. Ancak, daha da önemlisi, bu başlıkların, sonraki bölümlerde anlatılacak olan Hegel ve Marks'ın ihtiyaç kavramı tartışmalarıyla

1) K. Soper, *Troubled Pleasures* (Verso, Londra ve New York, 1990), s. 72.

ilgisidir. Şimdilik, ilk meselenin irdelenmesiyle başlayabiliriz: iskelet ihtiyaç cümlesinde 'A' kimdir veya nedir?

İNSAN İHTİYAÇLARI VE İNSAN OLMAYAN HAYVAN İHTİYAÇLARI

Modern ihtiyaç kuramcıları genel olarak dikkatlerini insan ihtiyaçlarına yoğunlaştırırlar ve, dolayısıyla, 'A'yı, insan olmayan hayvanların aksine, insan olarak belirlerler.[2] Ancak, insan olmayan hayvanların hakları ve acıları konusundaki artan ilgi, insan ve insan olmayan hayvan ihtiyaçları arasındaki farklılıklardan çok benzerliklerin vurgulanmasına neden olmuştur.[3] Türcülük, yani bir türün çıkarlarını başka bir türün çıkarlarından ayrıcalıklı kılmak, giderek daha çok sorgulanmaya başlamıştır.[4] Rachels'ın uygun bir şekilde ifade ettiği üzere, 'Darwin'den sonra artık kendimizi yaratılışta özel bir yere sahip olarak düşünemeyiz, bunun yerine, hayvan krallığının geri kalanını şekillendirmiş olan aynı evrimsel güçlerin ürünleri olduğumuzu anlamalıyız'.[5] Bu nedenle, insan türü sadece, 'yaklaşık bir milyon diğer tür arasındaki bir hayvan türüdür'.[6] Bununla beraber, insanlar, insan olmayan hayvanlarla –'hayatta kalma, sağlıklı olma, zarardan kaçınma, düzgün bir şekilde işleme ihtiyacı' gibi– esas temel ihtiyaçları paylaşırlar.[7] O halde, ihtiyaçları, insan olmayan

2) Temel çalışmalardan bazıları: R. Fitzgerlad (yay. haz.), *Human Needs and Politics* (Pergamon, Ruschcutters Bay NSW, 1977); K. Lederer, *Human Needs* (Oelgeschlager, Gunn and Hain, Cambridge MA, 1980); K. Soper, *On Human Needs: Open and Close Theories in a Marxist Perspective* (Harvester Press, Brighton, 1981); P. Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation* (Allen and Unwin, Londra, 1981); G. Thompson, *Needs* (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1987); D. Braybrook, *Meeting Needs* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987); L. Doyal ve I. Gough, *A Theory of Human Need* (Macmillan, Londra, 1991).

3) Bkz. P. Singer, *Animal Liberation* (Jonathan Cape, Londra, 1976), 2. böl. Esasen, 'insan' teriminin de daha az sorunlu olduğu inkâr edilemez. Örneğin, kimi feministler, filozofların, 'insan' terimini sadece erkeğe atfedilir şekilde düşündüğünü iddia ediyor. Bu konuda bkz. S. M. Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, Princeton NJ, 1979), s. 7.

4) Singer, *Animal Liberation*, s. 9-10.

5) J. Rachels, 'Darwin, Species and Morality', *Monist*, 1, 70, 1987, s. 98.

6) R. J. Halliday, 'Human Nature and Comparison', *Australian Journal of Politics and History*, 36, 3, 1990, s. 347.

7) J. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Clarendon Press, Oxford, 1988), s. 42.

hayvan ihtiyaçlarından farklı olarak, 'insani' olarak ifade etmek ne anlama gelebilir? Kartezyen bir ikicilik, böyle bir ayrımı, insan olmayan hayvanları eylemleri tarafından yönlendiriliyor olarak betimlerken insanları eylemlerini bilinçli bir şekilde yönlendirebilen, düşünen varlıklar olarak tanımlayarak mümkün kılar.[8] Modern ihtiyaç teorisi içinde bu tür bir ayrım, insan olmayan varlıklar olarak hayvan ihtiyaçlarını 'dürtüler' olarak anlamakta yatar.

Bu nedenle, Abraham Maslow'un yeni ufuklar açan çalışmasının aslında insan ihtiyaçlarını dürtülerle özdeşleştirmesi ironiktir.[9] Maslow ihtiyaçları hiyerarşik olarak beş sınıfa ayırır.[10] İlk olarak, açlığı veya susuzluğu giderme ihtiyacı gibi ihtiyaçları fizyolojik ihtiyaçlar olarak tanımlar. Bu ihtiyaçların karşılanması bizi ikinci aşamaya götürür: güvenlik ihtiyacı. Bu, düzenli bir dünyada korkusuzca yaşama arzusudur. Üçüncü aşamayı aidiyet ve sevgi ihtiyacı olarak adlandırır. Saygı ihtiyacı dördüncü aşamadır ve Maslow, insanlar saygı görmeyi arzu ettiklerinden ve özsaygıya sahip olmak istediklerinden, bu aşamayı gerekli görür. Ancak ihtiyaçların bu dört seviyesi tek başına yeterli değildir, çünkü hâlâ bir kendini gerçekleştirme ihtiyacı vardır. İnsanlar doğaları açısından doğru olanı yaparak kendilerini gerçekleştirme ihtiyaçlarını gidermek zorundadırlar, örneğin, bir müzisyen şarkı bestelemeli veya bir ressam resim yapmalıdır. İhtiyaçların hiyerarşik düzeni Maslow'un, bir organizmaya hükmedenin en güçlü ihtiyaçlar olduğunu öne süren 'göreli güç ilkesi'nden ileri gelir.[11] Bu nedenle, susuzluğu ve açlığı giderme temelli fizyolojik ihtiyaçları en ağır basanlar olarak görür. Bu tür ihtiyaçlar, insanların var olmak için gidermeleri gereken temel gereksinimlerdir. Benzer biçimde, bir şekilde, her ikisi de engellendiğinde güvenlik ihtiyacının sevgi ihtiyacından daha güçlü olduğunu ileri sürer. Bunun için daha aşağı ihtiyaçlar olan fizyolojik gereksinimler ve güvenlik gereksinimleri, daha yüksek aidiyet, özsaygı ve kendini gerçekleştirme gibi bilişsel ihtiyaçlar için önkoşuldur. Maslow'a göre, tüm bu ihtiyaçlar, insan ırkı çapında evrensel veya onun deyişiyle 'içgüdüsel' olacak kadar temeldir.[12]

8) R. Descartes, 'Discourse on Method', *Discourse on Method and Other Writings* içinde, çev.: A. Wollaston (Penguin, Harmondsworth, 1966), s. 78-82.

9) A. Maslow, *Motivation and Personality* (Harper and Row, New York, Evanston ve Londra, 2. baskı, 1970).

10) Maslow, *Motivation and Personality*, s. 35-46.

11) Maslow, *Motivation and Personality*, s. 97.

12) Bkz. Maslow, *Motivation and Personality*, 6. Böl.

Ancak, Maslow'un teorisini eleştirenler, kategorilerinin tutarlılığını sorgular. Örneğin, Springborg, Maslow'un bu ihtiyaçları sıralayışının nasıl çelişkili olduğuna işaret eder. Örneğin, eğer bir kişi özellikle cesurca ancak tehlikeli bir eylemde bulunarak saygı kazanmak istiyorsa, saygı ihtiyaçlarının güvenlik ihtiyaçlarından önce gelebileceğini ileri sürer.[13] Bu sorunlara rağmen, Maslow'un ihtiyaçlara yönelik sosyobiyolojik[14] yaklaşımı, görünüşe göre, en azından sezgisel bir düzeyde bir derece güvenilirliğe sahiptir. İnsanların da tıpkı insan olmayan hayvanlar gibi temel ihtiyaçları olduğu aşikâr görünüyor. Örneğin, Midgley, davranış biçimleri açısından kurtların insanlara çok benzediklerini söyler: bir ömür boyu eş kalır, birbirlerine şefkat gösterirler, sürüye sadıktırlar, yemek için öldürürler ve tüm sosyal hayvanlar gibi işbirliği ve arkadaşlık kurmayı ve sosyal uyumu pekiştirmeyi amaçlayan çeşitli törenleri vardır.[15] İnsanlar da kurtlar gibi değil midir? Bu özelliklerin çoğu aslında Maslow'un hiyerarşik ihtiyaçlar tablosuna uyacaktır. Dolayısıyla, Kartezyen ikiciliğin aşılması, sadece temel ihtiyaçların dürtüler olarak kavranmasıyla mümkündür. Ancak, ihtiyaçların dürtülerle özdeşleştirilmesindeki sorun, insanların insan olmayan hayvanlardan ayırt edilemez olduğunu akla getirebilmesidir. Tıpkı hayvanlar gibi insanlar da belli eylem biçimleri gerçekleştirmeye yönlendirilir. Bu nedenle, insanlar dürtülerinin kölesi haline gelirken herhangi bir gerçek insan özerkliği kavramından söz edilemez.

Ancak, Doyal ve Gough'un ileri sürdüğü üzere, insanlar ve insan olmayan hayvanlar arasındaki benzerlikleri kabul etmek, biyolojik olarak yönlendirilen ihtiyaçlar açısından insanların insan olmayan hayvanlarla aynı oldukları anlamına gelmez. Doyal ve Gough'a göre, sosyobiyolojik argümanlar, insanların, insan olmayan hayvanlardan farklı olarak, 'biyolojik "ihtiyaçlarını"' bastırmayı tercih edebildikleri gerçeğini göz ardı eder.[16]

13) Springborg, *Problem of Human Needs*, s. 184-90.

14) 'Sosyobiyoloji' terimi, E. O. Wilson tarafından *Sociobiology: The New Synthesis* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1975) ve *On Human Nature* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978) adlı eserlerinde geliştirilmiştir. Bu terim, tüm sosyal hayvanların sosyal etkinliklerini biyolojik etmenlerle bağlantılı olarak açıklamaya atıfta bulunur. Terimle birlikte ortaya çıkan meselelerin genel bir değerlendirmesi için bkz. A. L. Caplan, *The Sociobiology Debate: Readings on Ethical and Scientific Issues* (Harper and Row, New York, 1978); P. Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (MIT Press, Cambridge, MA, 1985).

15) M. Midgley, *Beast and Man* (Methuen, Londra, 1978), s. 25-6.

16) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 38.

Doyal ve Gough, örneğin, bir annenin çocuğuna bakma temelindeki doğal ihtiyacı ve işe gitme ihtiyacı arasında bir çatışma varsa o zaman kadının hangisini yapacağını tercih edebileceğini ileri sürerler. Biyolojik yapısı onu evde kalıp çocuğuna bakmaya zorlamaz.[17] Dolayısıyla, Doyal ve Gough, elbette, biyolojik ihtiyaçların düşüncelerimizde bir zemin unsuru olarak önemini kabul ederler, ancak biyolojik düşüncelerin insan olarak bizlerin hayatımız hakkında seçim yapma biçimimizi belirlemediğini de vurgulamak isterler. Sonuç olarak, her ne kadar böyle bir ikiciliğe karşı çıkmak isteseler de, insanı insan olmayan hayvandan ayırmak için Kartezyen ikiciliği akılda tutarlar.[18]

Burada, Doyal ve Gough'un savıyla ilgili belirli iki sorun vardır. Birincisi, insan olmayan hayvanların da bu biyolojik ihtiyaçların üstesinden gelebilmeleri ve gelmeleri olabilir. Zannedildiği gibi 'güdümlü' olmayabilirler. Elbette, bu, aşağıdaki gözlemde bulunan Darwin tarafından ileri sürülmüştür:

> Doğu adalarındaki orangutanlar ve Afrika'daki şempanzeler, üzerinde uyudukları platformlar yaparlar ve her iki tür de aynı alışkanlığa sahip olduğundan bunun içgüdüden kaynaklandığı ileri sürülebilir, ancak bunun her iki hayvanın da benzer isteklere ve benzer muhakeme gücüne sahip olmalarının sonucu olmadığından emin olamayız.[19]

İnsan olmayan hayvanlar içgüdüsel olarak davranıyor gibi görünebilirler, ancak durumun gerçekten böyle olduğundan emin olamayız. Aslında, son dönemdeki araştırmalar, insan olmayan hayvanların, her ne kadar insanlarla aynı şekilde olmasa da, durumlar hakkında akıl yürüttüklerini gösteriyor.[20]

İkincisi, Doyal ve Gough, ihtiyaçları dürtülerden ayrı tutma arzularına ters düşüyorlar. Thompson'un, bir şeyi isteme dürtüsünün illa ki o şeye ihtiyaç duyulduğu anlamına gelmediği iddiasını[21] onaylayarak aktarıyorlar.[22] Örneğin, bir insan daha fazla yiyecek tüketme dürtüsüne sahip olabilir ama buna ihtiyacı yoktur, çünkü beslenme, vitamin gibi

17) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 38.
18) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 37.
19) Aktaran Rachels, 'Darwin, Species and Morality', s. 101.
20) Bkz. S. Walker, *Animal Thought* (Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1985).
21) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 36.
22) Thompson, *Needs*, s. 13-15

şeyler açısından gerekli miktarı zaten almıştır. Ayrıca, 'dürtü' kavramı davranışı veya eylemi açıklarken, 'ihtiyaç' bunu haklı çıkarır.[23] O halde, bu temelde, açlık ve susuzluk dürtüsü ve yiyecek ve su ihtiyacı arasında ayırım yapmak mümkündür. Thompson'a ve ayrıca zımnen Doyal ve Gough'a göre, ilki neden yiyecek ve su için uğraştığımızı açıklarken ikincisi bu tür bir davranışı haklı çıkarma çabasıdır. Ancak, Thompson'dan farklı olarak, Doyal ve Gough, insanların 'biyolojik "ihtiyaçları"' olduğunu da kabul ederler, bu da, o halde, insanların da dürtüleri olduğu anlamına gelir, örneğin, açlığı giderme içgüdüsü.[24] Gerçekten söyledikleri tek şey, dürtülerin belirleyici olmadığı, çünkü onları bastırmayı seçebileceğimizdir. Yine de, bu, dürtülerin ihtiyaçlar olabileceğini reddetmekle aynı şey değildir. Bu nedenle, görünen o ki, Thompson'un iddialarını onaylayarak aslında ihtiyaçları dürtülerden ayırmaya çabalarkenki tutumlarıyla çelişmektedirler.

Bu tartışmanın gösterdiği şeyse, ayrıksı 'insan ihtiyacını', 'insan olmayan hayvan ihtiyacı' karşısında kurmanın titiz bir düşünme gerektirdiğidir. Bu, ileriki bölümlerde Hegel ve Marks'ın savlarını irdelerken özellikle konuyla ilgili olacak. Her ikisi de ihtiyaç bağlamında insan/insan olmayan hayvan ayrımını ima ederler. İnsanların ancak doğal zorunluluk alanının ötesinde tam olarak giderebilecekleri manevi ihtiyaçları olduğunu ileri sürerler. Bunun aksine, insan olmayan hayvanların ihtiyaçlarının kesinkes bu alan içinde kaldığını söylerler. Bu nedenle, ikisi de, kuşkusuz, insan olmayan hayvanların ihtiyaç giderme sınırlamalarını abartırlar. Yine de, insanların maneviliğine yapılan vurguyu, gerçekten özgür olabileceklerini temin etmek açısından çok önemli görürler. Hegel ve Marks'a göre, ancak doğal zorunluluğu aşarak insanlar manevi özgürlüğü tam olarak gerçekleştirebilirler.

İhtiyaç/dürtü ayrımı bağlamında ise, Thompson'un giriştiği türden bir sınır çekmeye karşı çıkacaklardır. Bunun yerine, dürtülerin, nasıl olup da gerçekten kendileri de başka ihtiyaç biçimleri alabilen ihtiyaçlar biçimini alabildiklerini vurgularlar. Bu nedenle, Hegel ve Marks'ın yaptığı, kavramlar arasındaki iç bağlantıları vurgulamaktır. O zaman, ihtiyaç, diğer ilgili kavramlardan farklı, durağan bir kavramdan çok, hareket ve geçiş halinde anlaşılabilir. Bu şekilde, ihtiyacın farklı görünümlerini ve bunların insanların kendi eylemleri yoluyla giderilmelerini daha iyi

23) Thompson, *Needs*, s. 13.
24) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 38.

kavrayabiliriz. Şimdilik, 'A'nın Y için X'e ihtiyacı var' ihtiyaç önermesinin 'A' öznesini, insan-hayvana atıfta bulunmak için alabiliriz. Bu 'insan' deyişinin gerçekten ne anlama geldiğine dair bir inceleme daha sonra ihtiyaçlar ve amaçlar tartışmasında yer alacak. İhtiyaçlar ve dürtüler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise, Doyal ve Gough, ikisini özdeşleştiriyor görünüyor. Bunun aksine, Thompson, haklı göstermeyi açıklamadan ayırmadığı sürece, 'ihtiyaç' kelimesini, bunu bir 'dürtüye' bağlayacak herhangi bir şekilde kullanmayı reddeder.

İHTİYAÇLAR VE İSTEKLER

Özne 'A'nın biyolojik yönleri, 'A'nın Y için X'e ihtiyacı var' önermesinin, 'A Y için X'i istiyor' önermesinden nasıl farklı olduğunun düşünülmesini sağlar; yani bir ihtiyaç bir istekten nasıl ayırt edilebilir? Bazı modern ihtiyaç kuramcıları, ihtiyaçları nesnel ve bu suretle bazı evrensel standartlarla bağlantılı biçimde anlaşılabilir olarak, ama istekleri öznel ve bu nedenle göreli insan anlayışına bağlı olarak tanımlayarak bu ayrımı yaparlar.[25] İstekleri öznel olarak göstermek, bu kuramcıların bunları fizyolojik olmaktan ziyade psikolojik olarak yorumladıkları anlamına gelir. Bu gerçeği vurgulama yollarından biri, istemediğimiz bir şeye ihtiyaç duyabileceğimizi ve ihtiyaç duymadığımız bir şeyi isteyebileceğimizi ileri sürmektir. Bir şeker hastası insülin istemeyebilir ama aslında ona ihtiyacı vardır. Ya da, bir Imelda Marcos figürü yeni ayakkabılar isteyebilir ama zaten yüzlerce çift ayakkabısı olduğundan bunu bir ihtiyaç olarak görmek güçtür. 'A'nın X'e ihtiyacı var' ve 'A X'i istiyor' önermeleri, her ne kadar sözdizimsel açıdan benzer olsalar da, 'A'nın ne istediğinin düşüncelerine bağlı olması ama neye ihtiyacı olduğunun herkes için geçerli nesnel bir ölçüte bağı olması dolayısıyla farklılık gösterir. Örneğin, şeker hastası şeker isteyebilir ama gerçekten ihtiyacı olan insülindir. İstek öznelken ihtiyaç nesneldir, çünkü insanlar şeker hastalarının

25) A. White, *Modal Thinking* (Blackwell, Oxford, 1971), s. 114; Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 39; D. Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Blackwell Oxford ve Cambridge MA, 2. baskı, 1991), s. 6; D. Miller, *Social Justice* (Clarendon Press, Oxford, 1976), s. 129.

26) Bu konu için bkz. T. M. Scanlon, 'Preference and Urgency', *Journal of Philosophy*, 72, 1975. Aktaran B. Barey, *Political Argument* (Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1990), s. 1xix.

hastalanmamak için insüline ihtiyacı olduğunu kabul edebilir. 'İhtiyaç' kelimesi, ayrıca, beraberinde bir 'ivedilik' anlamı da taşır,[26] onu daha az 'ivedi' olan istekten ayırmakta önemli bir özelliktir bu.

Bir ihtiyaç ve bir istek arasında ayrım yapmanın bir başka ve daha dikkatli bir yolu ise şudur.[27] Örneğin, 'A'nın bir bifteğe ihtiyacı olduğunu söylemek, 'A'nın gerçekten o nesneye veya onunla özdeş bir şeye ihtiyacı olduğu anlamına gelir. 'A' bir biftek istiyor demekse 'A'nın bifteğin vasıflarına dair düşüncelerine bağlıdır. 'A' bu bifteği, örneğin, eğer BSE* varsa istemez. Oysa, ihtiyaç durumunda, gerçekten bir biftek olması gerekir, BSE'li bir biftek değil. Bu nedenle, bir istek önermesinin doğruluğu veya yanlışlığı, bir kişinin öznel olarak nasıl düşündüğüne veya inandığına bağlıdır. Bir ihtiyaç önermesi ise ancak, bizim nasıl olduklarını düşündüğümüzden çok, gerçekten nasıl oldukları üzerine nesnel olarak doğru olabilir. Bundan dolayı, istekler bir kişinin psikolojik durumuyla ilgiliyken ihtiyaçlar öyle değildir.[28] İsteklerin psikolojik temeli, kuramcıların, istekler konusundaki önermelerin yönelimsel ve gönderimsel olarak bulanık olduklarını ileri sürmelerini sağlar.[29] Yönelimsellik ve gönderimsel bulanıklık, bir önermede aynı şeye atıfta bulunan kelimelerin birbiriyle değiştirilebilir olmadığı, çünkü bunun o önermenin gerçeklik değerini değiştireceği gerçeğiyle ilgilidir. Aksine, bir ihtiyaç önermesi gönderimsel olarak saydamdır, çünkü aynı anlamdaki kelimelerin yer değiştirmeleri önermenin gerçeklik değerini değiştirmez.[30] Örneğin, eğer X'i öldürmek istiyorsam ve X karımsa, o zaman bu benim karımı öldürmek istediğimi gerektirmez. Ancak, eğer X'i öldürmem gerekiyorsa ve X karımsa o zaman karımı öldürmem gerekir. 'X' yerine 'karım' kelimesinin konulması istek önermesinin gerçeklik değerini de-

27) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 41-2; Wiggins, *Needs, Values, Truth*, s. 6; White, *Modal Thinking*, s. 114.

* BSE (Bovine spongiform encephalopathy): Yaygın biçimde deli dana hastalığı olarak bilinir. (ç.n.)

28) Miller, *Social Justice*, s. 129.

29) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 42. R. Plant, *Modern Political Thought* (Blackwell, Oxford ve Cambridge MA, 1991), s. 190-1, aktardığı White, *Modal Thinking*, s. 112.

30) 'Yönelmişlik/uzantısallık' ve 'gönderimsel bulanıklık/şeffaflık' terimleri için bkz. S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 1994), s. 132-3, 196, 323. 'Yönelmişlik' için bkz. Sarp Erk Ulaş ve diğ., *Felsefe Sözlüğü* (Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002). (ç.n.)

ğiştirir. X'i öldürmek istemem karımı öldürmek istediğim anlamına gelmez. X'i öldürmem gerektiği gerçeğiyse, X kim olursa olsun, karım olsa bile onu öldürmem gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle, ihtiyaç önermesinin gerçeklik değeri baki kalır. İhtiyaçların, onları isteklerin öznelliğinden ayıran nesnel doğası ise, bu örneklerin göstereceği gibi, belirgin değildir. Bu, ihtiyaçlar ve bunların amaçları arasındaki ilişkiyi irdelerken kolayca netlik kazanır.

İHTİYAÇLAR VE AMAÇLAR

Brian Barry, bir ihtiyacın amacından normatif olarak bağımsız olamayacağını, çünkü bir ihtiyacı karşılama durumunun, her zaman amaç durumunun gerçekleştirilmesinden kaynaklanmak zorunda olduğunu ileri sürer.[31] Bu, ilk ihtiyaç önermemizde 'Y'nin ne olduğu meselesini gündeme getirir. Pek çok ihtiyaç kuramcısına göre, 'Y' ciddi bir zarardan kaçınmaya atıfta bulunur. Özellikle, 'A'nın X için temel bir ihtiyaç duyduğunu söylemek, A'nın X'ten mahrum kaldığı sürece ciddi bir zarar göreceğini ileri sürmektir' diyen Thompson'a göre durum budur.[32] Bu, ihtiyaçların amaçlara bağlı olduğu ve bu nedenle zarardan kaçınmayı gerektirdiği veya başka bir amacın, önermenin normatif olması için dahil edilmesi gerektiği anlamına gelir. İhtiyaçlar ve zarar arasındaki ilişkiyi daha kapsamlı bir şekilde az sonra tartışacağız. Önce, bu bağlamda, amaçların veya hedeflerin önemi konusunu netleştirmek gerekiyor.

Barry amaçların savunulabilir olması gerektiğini, yani arzu edilir veya peşine düşmeye değer görünmesi gerektiğini belirtir. Sorun şu ki, insanlar amaçlarını farklı şekillerde savunabilirler. Örneğin, bir sosyal liberal, sosyal adalet amacını bir asgari ücret ihtiyacını vurgulayarak savunabilir. Bir özgürlükçü ise bu amacın haklı olmadığını, çünkü bir asgari ücretin, bir bireyin piyasa değerinden emek sunma veya alma ihtiyacını engellediğini ileri sürecektir. Burada rölativizm sorunu ortaya çıkar. İhtiyaçları tanımlayamayız, çünkü ihtiyaçları anlamak için bu ihtiyaçların bağlantılı olduğu amaçları anlamamız gereklidir; ancak amaçların normatif değerlendirmesi toplumda bir uzlaşı bulamayabilir. Amaçların değerine ilişkin bir uzlaşma yoksa, o halde, ihtiyaçlar konusunda da bir

31) Barry, *Political Argument*, s. lxv-lxvi.
32) Thompson, *Needs*, s. 9; Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 39.

uzlaşma yoktur. Bu nedenle, isteklerle kıyaslandığında ihtiyaçların nesnel olduğu savı şüpheli görünmeye başlar. Tam da bu noktada ihtiyaçlar konusunda kuram oluşturma temel sorunu önemli hale gelir.

Artık ihtiyaç kuramları iki türe ayrılıyor olarak görünmektedir: 'mikro' ve 'makro' (thick and thin).*[33] 'Makro' bir ihtiyaç teorisi, kültürel içerik ve öznellikten bahsetmeksizin ihtiyacı evrenselleştirmeyi amaçlar. Diğer yandan, 'mikro' bir teori, bir kültür içinde ya da bireysel olarak insanların ihtiyaçlarını nasıl yaşadıklarına odaklanır ve bu nedenle tikeldir. İhtiyaçları nesnel olarak görmeye çabalayan 'makro' teoriyken, 'mikro', öznelliğin önemini vurgular. Önceki bölümde, bazı kuramcıların bir ihtiyacın öznel olabileceği fikrini nasıl kısa kestikleri gösterildi. Bu kuramcılar, öznellik işin içine girdiğinde söz konusu olanın ihtiyaçlardan ziyade istekler olduğunu ileri sürerler. 'Mikro' ve 'makro' ayırımı ise, öznel yönü istek olarak değil, ihtiyaç olarak ele alır. Bu tartışma koşullarında, bir ihtiyaç nesnel ('makro') veya öznel ('mikro') olabilir. İkinciye katılanlar, kaçınılmaz olarak, ihtiyaçların kültürel anlamda göreceli veya öznel doğasını vurgular ve insanlara evrensel, nesnel ihtiyaçların zorla kabul ettirilmesine karşı çıkarlar. Kate Soper'ın belirttiği üzere, bir düzeyde 'kalın' kuramcılar 'doğru olandan yana' görünürler, çünkü neye ihtiyaç duydukları kararlaştırıldıysa onu zorla kabul ettirmek yerine insanların ihtiyaçları olduğunu düşündükleri şeylere odaklanırlar.[34] Bu nedenle, ihtiyaca dair 'makro' görüşler 'kültürel emperyalizm' uygulamasını onaylar, çünkü belirli kültürlerin veya birey olarak öznelerin ihtiyaçlarına duyarlı değillerdir. Evrensel ihtiyaçlara dair Batılı anlayışlar, belli bireylerin veya kültürlerin ihtiyaçları üzerinde ve karşısında egemen bir dayatma haline gelir.[35] Bu eğilime karşı, bazı yazarlar, ihtiyaca dair 'daha mikro' bir kavrayışı savunurlar. Örneğin, Stephen Marglin, uygulamaların ve ihtiyaçların ancak 'bağlamı içinde, kültürel bir bütünün

* "Thin" ve "thick" kavramları doğrudan kendi anlamlarıyla çevrildiğinde söz konusu tartışmanın özünü aktarmadığından "makro" ve "mikro" biçiminde karşılanmaları tercih edilmiştir. (ç.n.)

33) Bkz. N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Polity Press, Cambridge, 1989), s. 163.

34) K. Soper, 'A Theory of Human Need', *New Left Review*, 197, Ocak/Şubat, 1993, s. 116.

35) Bu tür argümanların bir seçkisi için şu makalelere bkz. *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* içinde, (yay. haz.) F. Apffel Marglin ve S. A. Marglin, (Clarendon Press, Oxford, 1990).

parçası olarak' anlam ifade ettiğini ileri sürer.[36] Bu nedenle, ihtiyaçlara dair doğru bir anlayış, ihtiyaçları belli bir kültür içinde işleyen 'inanç gücü' içine yerleştirir.[37] Verdiği örneklerden biri, pek çok Afrika kültüründe kadınların sünnet edilmesi için hissedilen ihtiyaçtır. Marglin, neyin iyi veya kötü olduğuna dair Batılılaştırılmış herhangi bir fikirden ziyade, insanların kendi inançlarının bu uygulamanın muhakemesinde esas olduğunu öne sürer. Aslında, böyle bir ihtiyacı belirli bir yaşam biçiminin işleyişi ve uygulamaları içine yerleştirmenin ona açık bir güvenilirlik kazandırdığını belirtir. Hatta bu kültürde kadınları sünnet etme ihtiyacını reddetmenin, bu kadınların hayatları üzerinde gerçekten çok zararlı bir etkisi olabileceğini söyler. Mesela, 'eğer ebeveynler, amcalar, enişteler, teyzeler, halalar, büyükanne ve babalar –toplumun daha geniş kesimini belirtmeye bile gerek yok– sünnet edilmemiş kadınların çocuklarının daha aşağı olduğuna inanıyorlarsa, bu talihsiz çocukların tam da daha aşağı olduklarını doğrulayacak biçimde yetiştirilebileceklerini' ileri sürer.[38] O halde Marglin'e göre, böylesine güçlü bir inanç sistemi bu kadar açıkça desteklerken, kadınların sünnet edilmesi ihtiyacını çürütmeye çalışmanın pek de faydası yoktur.

Marglin'in belli kültürlerin kendi ihtiyaçlarını savunma haklarına saygı duyulmasına yaptığı vurgu, kuşkusuz, takdire şayandır. Ancak, ihtiyaçları bu şekilde görmek önemli sorunlar yaratabilir. Birincisi, farklı kültürlerin ihtiyaçları birbirleriyle çatışabilir. Eğer öyleyse, o zaman, bir düzeyde uyum temin etmek üzere, ihtiyaçlara dair nesnel bir anlayış konusunda bir çeşit diyalog gereklidir. Basitçe, evrensel ihtiyaçlara karşı tikel ihtiyaçları vurgulamak, kültürler çapında ihtiyaç konusunda ara bulma ve bu tür bir çatışmanın üstesinden gelme ihtimalini gözden kaçırır. Bu nedenle, Marglin'in neyin açıkça evrensel bir ihtiyaç olduğu konusundaki kendi savını ciddi bir zarardan kaçınma ile gerekçelendirmesi ironiktir. Afrika kültüründe işleyen inanç sisteminin gücünün, herkesin sünnetsiz kadınların çocuklarını daha aşağı görmesine neden olacağını, bu nedenle bu kadınlara ciddi zarar vereceğini düşünür. Tikele yaptığı aşırı vurgu, ciddi zarar gibi bir nosyonla var olabilecek evrensel arabuluculuğa dair en ufak bir ihtimali bile görmezden gelmesine sebep olur.

36) S. A. Marglin, 'Towards the Decolonization of the Mind', *Dominating Knowledge* içinde, F. Apffel Marglin ve S. A. Marglin (yay. haz.).

37) Marglin, 'Towards the Decolonization of the Mind', s. 14.

38) Marglin, 'Towards the Decolonization of the Mind', s. 14.

İkincisi, Marglin kültürel gruplara dair son derece homojen bir anlayışa sahip görünüyor. Ona göre, Afrika kültürünün perspektifini ve mantığını benimsemek, kadınların sünnet edilmesi için bir ihtiyaç olduğu anlamına geliyor. Ancak, Marglin böyle bir 'inanç gücünün' o kültürde egemen olduğunu varsayıyor; fakat durumun ille de böyle olması gerekmiyor. Pek çok kültür insanların düşündüğünden çok daha farklılaşmış durumdadır.[39] Bazı kadınların böyle bir inancı reddetmeleri ve sünneti bedenlerine bir saldırı olarak görmeleri oldukça mümkündür. Bu, bu kadınların kendi kültürlerinde aşağılanmasıyla sonuçlanabilir, ancak, belki de bu ödemeye değer olduğunu düşündükleri bir bedeldir. Örneğin, doğum kontrolü ihtiyacı için savaşan kadınlar, düşüncelerinden ve eylemlerinden dolayı pek çok kınama biçimine katlanmışlardır. Eğer toplumdaki egemen (erkek) düşünce sistemini kabul etmiş olsalardı, o zaman da kadın sağlığıyla ilgili gelişmeler ve doğum kontrol alanında özgürlüğün artması imkânsız olurdu.

Son olarak, Marglin, ihtiyaca dair evrensel görüşlere karşı son derece düşmanca bir tutum takınır. Bunun yerine, bir kültürün, belirli bir inanç sisteminde var olan tikel ihtiyaçlarını tercih eder. Ancak, evrensel ihtiyaçlara dair çıkarsadığı zalimce görüş, kültürün tikel ihtiyaçlarını tercih etmesiyle yeniden ortaya çıkar. Kadınların sünnet edilmesi tikel ihtiyacı aslında bu tür uygulamaların yaygın olduğu Afrika kültürleri içinde evrensel bir ihtiyaçtır. Bu kültürler, ortak ihtiyaçlarını, böyle bir uygulamaya karşı çıkmak için çok genç veya çok korkuyor olabilecek öznelerin –kadınlar da dahil– bireysel ihtiyaçları üzerine dayatmaktadır. Bu nedenle, bir 'kültürün' ihtiyaçlarını bazı üyelerinin tikel ihtiyaçları karşısında

39) Kültür üyeliğinin daha açık ve farklı anlayışı için bkz. J. Waldron, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', *The Rights of Minority Cultures* içinde, (yay. haz.) W. Kymlicka (Oxford University Press, Oxford, 1995). Gutman, bir kültürdeki inanç sistemlerinin bütünsel olmadığına dair aydınlatıcı bir örnek diye, homojen olduğu varsayılan Mormonizm kültündeki akrabalık anlayışlarının çatışmasını sunar. A. Gutman, 'The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, 22, 3, 1993, aktaran S. Mendus, 'Human Rights in Political Theory', *Political Studies*, 43, Özel Sayı, 1995, s. 12. Öte yandan, Russel Jacoby kültürel kimlikteki artan homojenliğin altını çizer. Örneğin, çokkültürlü yapısıyla nam salmış Amerikan toplumu esasen tek kültürlüdür. Şöyle açıklar: "Amerika'nın çokluk oluşturan 'kültürleri', tekil bir tüketim toplumunda bulunur... Chicanolar, Çinli Amerikalılar gibi, iyi işlere sahip olmak, banliyöde yaşamak ve mühendislik harikası arabalar sürmek istiyor. İyi de –bunları herkes istiyor–, bu etkinlikler nasıl oluyor da eşi benzeri olmayan kültürleri kuruyor?" R. Jacoby, 'The Myth of Multiculturalism', *New Left Review*, 208, Kasım/Aralık, 1994, s. 123.

korumak, tahakkümle –tam da Marglin'in ihtiyacın evrensel nosyonlarına özgü olduğunu ileri sürdüğü tahakküm– sonuçlanabilir. O halde, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, 'kalın' ve 'ince' tartışması, modern ihtiyaç teorisindeki başlıca sorunla, yani 'rölativizmi kabul etmeksizin veya teorimizin ilgililiğinin özel toplumsal sorunlar açısından kaybolduğu böylesine bir genellik düzeyinde çalışmaksızın, temel ihtiyaç giderme veya nesnel refah nasıl çizilmeli' meselesiyle sonuçlanır.[40] Bazı kuramcılar, 'A'nın Y için X'e ihtiyacı var' önermesinde 'A'nın tüm insanlarla evrensel olarak paylaştığı yönleri belirleyerek bu sorunu aşmaya çalışırlar.

İNSANLAR VE TEMEL İHTİYAÇLAR

Martha Nussbaum bu tür bir yaklaşımı benimseyen en önemli kuramcılardan biridir. Amacı, kültürel rölativistlerin iddialarını, evrensel olarak ve kültürler çapında insan olmanın ne anlama geldiğinin Aristotelesçi özcü meziyetlerini öne sürerek çürütmektir. Bunu 'thick vague theory of the good' olarak adlandırır[41] ve bu da yiyecek, içecek, barınak, cinsel arzu ihtiyacını ve daha pek çok temel ihtiyacı içeren uzun bir listeyle sonuçlanır.[42] Nussbaum kültürel farklılıkların var olduğunu kabul eder, ancak, sonuçta, tüm toplumları kapsayan, evrensel bir ortak insanlık anlayışı olduğunda ısrar eder. Evrensel ihtiyaçların, böyle yapmak istemedikleri zaman bile insanların birbirlerini insan olarak görecekleri kadar çok güçlü bu ortak insanlık temelinde ortaya çıkabileceğini ileri sürer. Örneğin, Raul Hilberg'in araştırmasını kullanarak, tam tersini yapmamaları imkânsızken, Nazilerin Yahudileri nasıl insan olarak gördüklerinin (kişisel sohbetlerde olduğu gibi) altını çizer.[43] Bu nedenle, 'insan' kelimesinin evrenselliği, ihtiyaca dair evrensel anlayışların üzerine inşa edilebileceği bir temel oluşturur. Ancak, bu tür bir argümanla ilgili sorunlar vardır. Örneğin, tarih boyunca tekrarlanan gaddarlık vakalarında, failler kurbanlarını insan olarak görmezler. Onları 'insan' kabul etmeye dair tek tük kişisel sohbetler, bu tür hadiselere nadiren ağır basabilir. Bu nedenle, Richard Rorty gibi kuramcılara göre, in-

40) Soper, 'Theory of Human Need', s. 114.

41) M. Nussbaum, 'Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism', *Political Theory*, 20, 2, Mayıs, 1992, s. 214.

42) Nussbaum, 'Human Functioning', s. 216-23.

43) Nussbaum, 'Human Functioning', s. 226.

sanlık düşüncesine başvurmak aslında anlamsızdır.[44] Örneğin, Bosnalı Sırp'ın Müslüman kurbanını içten içe insan olarak gördüğünü ileri sürmek, fiilen bir Müslüman'ı öldürürken veya ona tecavüz ederken pek de bir anlam taşımaz. Rorty'nin anlatmak istediği, insanlık düşüncesini kullanmanın, bir gaddarlığın faili üzerinde kesinlikle ahlaki bir etkisi olmadığıdır. Rorty'nin önerdiği çözüm, faile, 'bu senin oğlun/baban/annen olabilirdi' demektir ama bu da zayıf görünüyor. Bunun cevabı, muhtemelen, 'bu benim oğlum/babam/annem değil, bu bir Müslüman/Yahudi vs. ve onu öldürdüğüm için vicdan azabı duymuyorum' şeklinde olur. Dolayısıyla, 'insan' nosyonunu evrensel ihtiyaçlar için bir temel olarak kullanmak, böyle bir temelin reddi kadar zorluk arz eder.

Bu tür sorunlara rağmen, kuramcılar, herkes için temel olan ve kültürel konumları ne olursa olsun insanların evrensel olarak kabul edebilecekleri ihtiyaçları tespit etmeye çalışırlar. Doyal ve Gough, temel ihtiyaç önermesini, 'A'nın ciddi bir zarardan kaçınmak için fiziksel olarak sağ kalmaya/sağlığa ve özerkliğe ihtiyacı var' şeklinde kurarak bunu yapar.[45] Rölativizm tehlikesinin farkında olan Doyal ve Gough, ciddi bir zarara dair, 'bir yaşam biçimine önemli ölçüde bozulmuş katılım' olarak tanımladıkları evrensel bir nosyon öne sürerler.[46] Bu nedenle, eğer bir birey toplumsal bir katılımda bulunacaksa ve böylece ciddi bir zarardan kaçınacaksa, fiziksel sağlık ve özerkliğin giderilmesi gereken temel ihtiyaçlar olduğunu ileri sürerler. Bu görüşe göre, eğer kendi özel yaşam planlarını izleyeceklerse, tüm insanların sağlıklı ve bir derecede özerklik sahibi olması gerektiği ortak anlayıştır. Doyal ve Gough, bu evrensel sağlık ve özerklik ihtiyaçlarının karşılanmasının, herkesin 'ara ihtiyaçlar' olarak adlandırdığı ihtiyaçların tatminine erişmesine bağlı olduğunu fark ederler.[47] 'Ara ihtiyaçlarla', 'fiziksel sağlık ve insan özerkliğini geliştiren mal, hizmet, aktivite ve ilişki donanımları' kastedilir.[48] Bu 'ara ihtiyaçların',

44) Bkz. R. Rorty, 'Human Rights, Rationality and Sentimentality', *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* içinde, (yay. haz.) S. Shute ve S. Hurley (Basic Books, New York, 1993).

45) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 39-42, 50-5. Bu mesele, Soper'in bu kitabı eleştirmesine karşı Len Doyal'ın verdiği yanıtta daha yoğun bir şekilde açıklanmıştır. Bkz. L. Doyal, 'Thinking About Human Need', *New Left Review*, 201, Eylül/Ekim, 1993, s. 114-15.

46) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 55.

47) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 157.

48) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 157.

besleyici yiyecekler ve temiz sudan güvenli doğum kontrolü ve çocuk doğurmaya kadar çeşitlilik gösteren, 'bilimsel kaynaklardan' elde ettikleri özel bir listesini sunarlar.[49] Listeye dahil edilmenin tek ölçütü, fiziksel sağlık ve özerkliğe olumlu ve evrensel bir katkıdır.[50] Dolayısıyla, örneğin, besleyici yiyeceğe duyulan 'ara ihtiyaç' tüm kültürler için evrenseldir ve sağlık ve özerklik gibi temel ihtiyaçlar üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Tüm insanlar, sağlıklı olmak ve yaşam planlarını izleme kapasitesine sahip olmak için doğru dürüst besleyici gıdaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle, hem temel hem de 'ara ihtiyaçlar' evrenseldir. Ancak, Doyal ve Gough, bireylerin bu 'ara ihtiyaçları' giderme biçimlerinin göreceli olacağını fark ederler.[51] Örneğin, besleyici yiyeceğe duyulan evrensel ihtiyacın giderilmesi, pek çok farklı kültür içinde ve arasında değişiklik gösterecektir. Böylece, görünen o ki, Doyal ve Gough, bir yandan rölativizmin 'mikro' ve 'makro' ikiliğinin, diğer yandan çok fazla genelliğin üstesinden gelmiştir.

Doyal ve Gough'un belli kültürler içindeki bireylerin ihtiyaçları konusunda gösterdikleri hassasiyet, her ihtiyaç teorisi için aşikâr bir avantajdır. Rölativistlerin endişelerini yatıştırmış görünüyorlar, çünkü Doyal ve Gough'un öne sürdüğü temel ve 'ara ihtiyaçlar', makûl ve evrensel uzlaşmaya açık görünüyor.[52] Ayrıca, 'ara ihtiyaçlar' listelerinin bir anlamda 'keyfi' olduğunu kabul etmeleri, kültürler içinde ve arasındaki ihtiyaçların çeşitliliğine katma bir farkındalık kazandırıyor.[53] Bu nedenle, ihtiyaca dair evrensel görüşler, tikel olanla birleştirilmiş oluyor. Evrensel olanı tikel olanla birleştirmek açıkça önemli, ancak Doyal ve Gough'un bunu yapma yollarından biri bir uyarı gerektiriyor. Bir ihtiyacın nesnel ve bir isteğin öznel olduğu konusunda net bir ayırım yapıyorlar.[54] Öne

49) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 157-8. Tam liste: Besleyici gıda ve temiz su; koruyucu barınma; tehlikesiz çalışma ortamı; tehlikesiz fiziksel çevre; uygun sağlık bakımı; çocuklukta güvenlik; anlamlı birincil ilişkiler; fiziksel güvenlik; iktisadi güvenlik; uygun eğitim; güvenli doğum kontrolü ve hamilelik.

50) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 158.

51) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 157.

52) Ancak, hayatı ölüme tercih etmenin bile aşırı göreciler tarafından tikel Batılı bir kavramsallaştırma olarak görüldüğünü not düşmeli. Bu nedenle, göreciler sağlığın temel bir ihtiyaç olmadığını iddia etmek durumunda kalabilir. Bkz. F. Apffel, Marglin, 'Smallpox in Two Systems of Knowledge', *Dominating Knowledge* içinde, (yay. haz.) Apffel Marglin ve Marglin. Ayrıca bkz. Nussbaum'un bu mesele hakkındaki tartışması, 'Human Functioning' içinde, s. 203-4.

53) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 159.

54) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 39-42.

sürdükleri temel ihtiyaçlar ve 'ara ihtiyaçlar' nesnel. Öznel istekler, ara ihtiyaç gidermenin 'asgari müşterek' düzeyi olarak bahsettikleri seviyenin ötesinde ortaya çıkar.[55] Bu 'asgari müşterek' düzey, 'bireylerin fiziksel sağlığı ve özerkliği açısından, *temel ihtiyaç gidermenin optimum düzeyini üretmek için gerekli olan ara ihtiyaç gidermenin minimum ölçüsüdür*.[56] Örneğin, besleyici gıdaya duyulan 'ara ihtiyaç', belirli bir toplumda sağlık ve özerkliğin optimum düzeyini sağlayan minimum gıda düzeyine duyulan ihtiyaçtır. Doyal ve Gough 'asgari müşterek' düzeyini bir standart olarak, dolayısıyla, herhangi bir ulus devlette ihtiyaçların giderilmesini değerlendirmek için kullanırlar.[57]

Doyal ve Gough'un bu 'asgari müşterek' düzeyini kullanarak ihtiyaçları isteklerden ayırmaya yaptıkları vurgu, Kate Soper'ın eleştirisine verilen bir cevapta zora girer.[58] Soper, insan gelişmesi açısından birey-öznelerin isteklerinin önemini ihmal ettikleri için onları eleştirir.[59] Temel ihtiyaçlarla ilişkili olarak 'manevi' isteklerin daha fazla dikkate alınmasının, teorilerine daha iyi bir kapsamlılık kazandırabileceğini ileri sürer.[60] Cevabında, Doyal, 'istek' kelimesini arzuyla özdeşleştirir ve bu tür istek veya arzuların ihtiyaçlardan Soper'ın zannettiği kadar farklı olmadığını ileri sürer.[61] Örneğin, 'ihtiyacın giderilmesinin arzunun karşılanmasıyla tamamen örtüşebileceğini ve çoğu zaman da örtüştüğünü' belirtir.[62] 'Arzu'nun örtüşme içererek bir 'istek' olarak kullanılması ise, ilkin teorilerinin temeli olan, öznel isteklerden farklı evrensel, nesnel, temel ihtiyaçlar arayışlarını zayıflatır. 'Ara ihtiyaçlarını' isteklerden ayrı konumlandırmışlardır ki bu tür ihtiyaçlar tüm kültürler için geçerli olabilsin. Oysa, Doyal, bu defa ihtiyaçlar ve isteklerin örtüşebileceğini söylüyor gibi görünmektedir ki tam da başlangıçtaki teorilerinin evrenselliğini zayıflatmaktadır bu. Görünen o ki, evrensel ihtiyaçlarla aşırı meşguliyetleri, bu tür ihtiyaçlar ve istekler arasındaki ilişkiyi ihmal etmelerine –Doyal'ın da kabul ettiği bir tektaraflılığa– neden olmuştur.[63] Dolayısıy-

55) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 162-3. Doyal, 'Thinking About Human Need', s. 125.
56) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 162-3.
57) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 169.
58) Doyal, 'Thinking About Human Need', s. 125.
59) Soper, 'Theory of Human Need', s. 127-8.
60) Soper, 'Theory of Human Need', s. 127.
61) Doyal, 'Thinking About Human Need', s. 127-8.
62) Doyal, 'Thinking About Human Need', s. 127.
63) Doyal, 'Thinking About Human Need', s. 128.

la, rölativizmin üstesinden gelmeye çalışırken, bunu ihtiyaçlar ve istekler arasındaki ilişkiyi yetersizce kuramlaştırma pahasına yapmış olabilirler. Bu, daha sonra, Hegel ve Marks'ın yazılarında, bu tür savların ihtiyaç kavramına nasıl başvurduklarını irdelerken önemli olacaktır. Başlangıçta bahsettiğim üzere, biçimlerin analiz edilmesine yaptıkları vurgu, ihtiyaca dair evrensel ve tikel nosyonları farklı ve ayrı olarak düşünmedikleri anlamına gelir. Tersine, ihtiyacın bu anlarını yakalamak, bunları çelişkili bir birlik olarak kavramak anlamına gelir. O halde, evrensel ve tikel biçimleri açısından iç bağlantılarını çıkarsamak, modern ihtiyaç teorisini kuşatan ikiliğin üstesinden gelme fırsatını sunabilir. Hem Hegel hem de Marks'ın bunu yaptığı, kitabın geri kalanı boyunca netleşecektir.

SONUÇ

Modern ihtiyaç teorisindeki başlıca meselelerin bazılarına dair bu gözden geçirme, Hegel ve Marks'ın ihtiyaçlara dair anlayışının ileriki bölümlerdeki analizi açısından faydalı bir referans noktası olacak. İhtiyaçlar açısından insan/insan olmayan hayvan ayırımı çevresindeki tartışmalar, ihtiyaçlar ve istekler arasındaki daha önemli ilişki ve rölativizim meselesi ile beraber, Hegel ve Marks'ın yazılarının ileriki incelemeleri sırasında yeniden ortaya çıkacak. Aslında, Hegel ve Marks'ın ihtiyaçlara dair anlayışının, modern ihtiyaç teorisini kuşatan başlıca sorunlara nasıl güçlü bir katkıda bulunabileceğine dair halihazırda bazı genel ipuçları verdim. Bu, ileriki bölümlerde çok daha net bir hal alacak. Ancak, öncelikle Hegel ve Marks'ın yöntemlerini incelemek gerekiyor. Bu çalışmanın başlıca argümanlarından biri, yazılarından ihtiyaç kavramına dair tam bir anlayış çıkarsamak için faydalı şekilde kullanılabileceğimiz şeyin onların kendi analiz yöntemleri olduğudur. Bu nedenle, bir sonraki bölüm, Hegel ve Marks'ın kavramları nasıl analiz ettiklerinin ve kendi araştırmalarını nasıl yürüttüklerinin bir izahıdır. Biçimlerin analiz edilmesi bu prosedürün kilit noktasıdır ve çalışmalarında ihtiyaç kavramının incelenmesi sırasında bunun etkinliği açıklık kazanacaktır.

2
Hegel, Marks, Diyalektik ve Biçim

Diyalektik açısından Marks'ın Hegel ile ilişkisini nasıl anlamalıyız? Marks, "Diyalektik yöntemim, temelinde, sadece Hegel'inkinden farklı değil, onun tamamen zıttıdır,"[1] derken bu konuda hiç şüphesi yoktu. Ancak, giriş bölümünde, bu kitapta anlatılan Hegel-Marks ilişkisinin, fikir ayrılığından ziyade, genel bir fikir birliği ilişkisi olacağını belirttik. Fakat burada Marks oldukça açık bir şekilde diyalektik konusunda Hegel'e karşı çıktığını söylüyor. Bu nasıl olabilir?

Marks'ın sıkıntısı, elbette, Hegel'in idealist felsefesinin diyalektiği mistisizme yedirmiş olmasıdır. Sonuç olarak, bu, Marks'tan sonraki pek çok Marksisti, Hegel'in diyalektiğini ya silmeye ya da idealizmle bozulmamış bir Marksist söyleme uyması için materyalist anlayışla uyarlamaya sevk etti.[2] Bu bölümde gösterilmek istenense, Marks ve sonraki Marksist silici ve uyarlamacıların yanıldığıdır. Hegel *ve* Marks'ın diyalektikleri-

1) K. Marx, *Capital*, 1. Cilt, çev.: B. Fowkes (Penguin, Harmondsworth, 1988), s. 102.
2) Bkz. yukarıda, s. 1.

nin aynı olduklarını vurguluyorum, çünkü her ikisi de iç bağlantılarını bulmak için biçimleri incelemekle uğraşıyor. Hegel, evrensel ve tikel kavramının bir diyalektiğiyle çalışıyor ve bu da Marks'ın genel ve belirli soyutlama kullanımıyla koşut. Ancak, Marks ve sonraki Marksistlerin yaptığı gibi, Hegel'i yanlış anlamak, onun diyalektiğini silmek veya materyalist anlayışla uyarlamak ihtiyacını ortaya çıkarır.

Bu görevi başarmak için, Hegel'in diyalektiğinin anahatlarını açıkça çizerek ve tümüyle olmasa da temelde *Logic* (Mantık) adlı yapıtı vasıtasıyla daha önceki düşünce biçimleriyle karşılaştırarak işe başlıyorum. Bu türden bir analiz, İradenin hareketinin oynadığı önemli rolü vurgulayarak Hegel'in diyalektiğinin materyalist temelini açığa çıkarır. Özellikle *Grundrisse*'deki yorumlarına başvurularak Marks'ın 'kendi' diyalektiği irdelendikten sonra, son bölümde, Hegel'in diyalektiğine yönelik yerinde olmayan eleştirileri incelenir ve böylece biçimleri analiz etmek açısından her iki düşünürün yaklaşımları arasındaki benzerlikler gösterilir. İhtiyaç kavramını anlamak açısından bu yaklaşımın yararlılığı sonraki bölümlerde netlik kazanacaktır.

Mantık ve *Grundrisse*'ye yapılan vurgu önemlidir, çünkü Marks, açıkça, 'kendi' yöntemini biçimlendirirken Hegel'in *Mantık* adlı yapıtının 'büyük faydası' olduğundan bahseder.[3] Bu nedenle, Hegel'in *Mantık*'taki yöntemini anlamak, Marks'ın *Grundrisse*'deki yöntem tartışmasını kavramak açısından çok önemlidir. *Mantık/Grundrisse* bağlantısı, elbette, Hegel-Marks ilişkisini araştırmanın tek yolu değildir. Genel olarak, Kojève[4] ve Fransız Hegelciliğini izleyen bazı Marksistler, bunun yerine, faydalı bir şekilde Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'i (Ruhun Fenomenolojisi) ve Marks'ın ilk yazıları arasındaki bağlantıları araştırmışlardır.[5] Gerçi, bu gelenekteki Marksistler, *Mantık* ve özellikle *Tüze Felsefesi*'ni *Fenomenoloji*'nin radikal içeriğiyle karşılaştırıldığında esasen muhafazakâr metinler olarak görme eğilimindedirler.[6] Dolayısıyla, tartışmanın bir diğer faydası, olgunluk dönemi eserlerinde bile Hegel'in düşüncesinin oldukça radikal

3) K. Marx ve F. Engels, *Selected Correspondence* (Progress Publishers, Moskova, 1975), s. 93.

4) A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (Basic Books, New York, 1969).

5) V. Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980).

6) R. Gunn, '"Recognition" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*', *Common Sense*, 4, 1988, s. 40.

imalarını vurgulamasıdır. Teori ve pratik arasındaki birliği anlamak açısından bu metnin gücünün tamamen farkında olan Marksistler için olduğu gibi benim için de *Mantık* hareket noktasıdır. Raya Dunayevskaya, "Ne kadar küçük olursa olsun, beni *Mantık*'a koşmaya sevk etmeyen, karşılaştığım somut, günlük hiçbir sorun yoktur," der.[7] Biz de şimdi, tam da yarattığı dünya içinde ve karşısında öznenin diyalektik hareketini kavramak için bu esere 'koşmak' zorundayız.

HEGEL VE SPEKÜLATİF DİYALEKTİK

Hegel, diyalektiğini 'Spekülatif Mantık' olarak adlandırdığı mantıkla açıklar.[8] 'Spekülatif Mantık, önceki tüm Mantık ve Metafiziği kapsar: aynı düşünce biçimlerini, aynı yasaları ve nesneleri muhafaza ederken, aynı zamanda bunları daha geniş kategorilerle yeniden biçimlendirir ve genişletir'.[9] Dolayısıyla, spekülatif mantık, kavramlarını devralarak ve bunları titiz bir eleştiriye tabi kılarak önceki felsefe üzerine oturtulur. Hegel bu gelişmeyi bu mantığın üç anı ile özetler: kavrayış, diyalektik ve spekülatif.[10]

Kavrayış düzeyindeki düşünce, tespitleri sabit bir yolla tutar ve onları soyut ve birbirinden farklı olarak görür.[11] Hegel felsefi gelişmenin bu safhasını 'Kant öncesi Metafizik' olarak adlandırır. Zayıflığı, soyut özdeşlikler alanında kalması ve bu nedenle bu evrensel soyutlamalardan gerçeklikteki tikel görünümlerine ilerleyememesidir.

Bunun aksine, kavrayışın daha ileri bir anı olan ampirizm, soyutlamalardan uzaklaşır ve 'gerçek dünyaya' odaklanır.[12] Bu, felsefi düşünceye önemli bir katkıdır, çünkü dış dünyanın gerçek için bir kaynak olduğunu ileri sürer.[13] Yine de, ampirizmin kullandığı veri veya varsayımlar, 'ne

7) R. Dunayevskaya, *The Philosophic Moment of Marxist Humanism* (News and Letters, Chicago, 1989), s. 23.

8) G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel*, çev.: W. Wallace (Clarendon Press, Oxford, 1892), parag. 9; bkz. parag. 13.

9) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 9.

10) G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, çev.: A. V. Miller (Allen and Unwin, Londra, 1969), s. 29; Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 79.

11) Hegel, *Science of Logic*, s. 29; ve *Logic of Hegel*, parag. 79.

12) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 38.

13) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 38.

oluşturulmuş ne de çıkarsanmıştır'.[14] Dünyadaki fenomenleri 'tamamen düşünmeksizin ve eleştirmeyen bir biçimde' ele alır.[15] Ayrıca, ampirizm, fenomenlerin evrensel ve tikel yönlerini birbiriyle ilişkilendirememiş, onları sadece karşıt ve farklı şeyler olarak kavramıştır.[16]

Diyalektik, 'kendilerinin yerini alan ve karşıtlarına dönüşen' bu sabit tespitler arasındaki hareketin kabul edilmesidir.[17] Bu aşamada 'akıl olumsuzdur (...) çünkü kavrayışın tespitlerini hiçbir şeye dönüştürmez'.[18] Hegel'in, aklın karşıtlıkları veya çelişkileri yaklaşımı yoluyla diyalektiği 'şeref mevkiine'[19] getirdiği için övdüğü kişi Kant'tır.[20] Kavrayışın eski metafiziksel felsefesi, çelişkilerin varlığının argümandaki tesadüfi bir hatadan doğduğuna inanırken, bunun aksine, Kant, düşüncenin zorunlu olarak çelişkiler veya karşıtlıklar arz ettiğini fark eder. Ona göre, bu karşıtlıklar, deneyimimizin ötesinde bir şeyi yanlışlıkla bilmeye çalıştığımızın somut kanıtıdır. Bunun zorunlu olarak çelişkilerle sonuçlandığını ve bir *'yanılsama diyalektiğine'* yol açtığını ileri sürer.[21] Bu nedenle, Kant'ın saf aklın eleştirisinin amacı, gayesi 'aklımızı genişletmek değil, sadece aydınlatmak ve hatasız kılmak' olduğundan 'sadece olumsuzdur'.[22]

Hegel'e göre, Kant'ın sınırı, 'Karşıtlıkların', 'her gerçek şey karşıt unsurların bir arada varoluşunu içerir. Dolayısıyla, bir nesneyi bilmek veya, başka bir deyişle, kavramak, karşıt tespitlerin somut bir birliği olduğunun bilincinde olmakla eşdeğerdir' şeklindeki 'gerçek ve olumlu anlamın' farkına varmamasıdır.[23] Ancak, tespitleri sabit veya sadece karşıtlar olarak değil, 'karşıtlıkları içinde bir birlik' ya da 'olumsuz içindeki olum-

14) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 9 ve 38.
15) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 38.
16) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 9.
17) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 81.
18) Hegel, *Science of Logic*, s. 28.
19) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 81.
20) I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çev.: N. Kemp Smith (Macmillan, Londra, 1992), A406/B433-A460/B488 (Başından sonuna kadar standart A ve B referanslarını kullanıyorum.) Platon, Hegel tarafından 'diyalektiğin muciti' olarak görülür (*Logic of Hegel*, para 81A) ancak Eleatik filozoflar Melissus, Parmenides ve Zenon'un sadece negatif diyalektiğinin üstesinden geldiği için özellikle övdüğü 'derin düşünen' Herakleitos'tur. Bkz. Hegel, *Science of Logic*, s. 83; Hegel *Logic of Hegel*, parag. 89A. Herakleitos'un Hegel'in diyalektiği açısından taşıdığı önem için bkz. H. Williams, *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic* (Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989).
21) Kant, *Critique of Pure Reason*, A293/B350.
22) Kant, *Critique of Pure Reason*, A12/B25.
23) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 48A.

lu'[24] olarak kavradığınız son spekülatif aşamayla 'Pozitif Akıl' ortaya çıkar.[25] Hegel'e göre, spekülatif aşama, Kant'taki aklın yalnızca olumsuz aşamasının ötesine geçer. Spekülatif felsefe:

> Kavrayışın aşamadığı, öznel ve nesnel arasındakine benzer karşıtlıkların üstüne çıkar ve bunları haddi zatında emerek kendi somut ve her şeyi saran niteliğini açıkça gösterir... [Bu yüzden] gerçekte öznel ve nesnel yalnızca özdeş değil, aynı zamanda ayrıdır.[26]

Spekülatif felsefe, şeylerin 'esas doğasını', olumlunun olumsuz içindeki ve dışındaki varlığını idrak ederek bilebileceğimizi iddia edip Kant'ın ötesine geçer.

Bu sürece dair net bir anlayış elde etmeye çalışmak için, Hegel'in *Mantık*'taki varlık ve hiçlik tartışmasını ele alabiliriz. Hegel'in hiçlik tartışmasındaki amacı, 'ön düşünceler olmaksızın konunun kendisiyle başlamaktır'.[27] Öznel düşünce hiçbir şeyi verilmiş kabul etmemeli ya da felsefi araştırmanın hiçbir kavramını veya ilkesini kabul etmemelidir. Kavrayışla ilgili sorun, bu eleştirel boyutu kapsamaması ve varlık ve hiçlik gibi kavramları statik ve ayrı olarak ele almasıdır. Ancak, tüm önvarsayımlardan soyutlayarak başlar ve belirsizliğe girersek, o zaman, düşünce, 'başka bir tespit olmaksızın *varlık, saf varlık*' haline gelir.[28] Bu durumda, düşüncenin olabileceği tek şey hiçliktir, çünkü 'saf belirsizlik ve boşluktur'.[29] Dolayısıyla, kavrayış perspektifinden bakıldığında hiçlikten farklı görünen varlık, aslında, hiçliği içinde barındırır. Benzer bir şekilde, hiçlik sadece hiçlik değildir. Hiçliği düşünmek bir şeyi (yani hiçliği) düşünmektir ve hiçliği düşünürken belirsizliği düşünürüz. Dolayısıyla, 'bu nedenle hiçlik, aynı tespit veya daha çok tespitin yokluğudur ve böylece hep beraber saf *varlıkla* aynı şeydir'.[30]

Saf varlığı saf hiçlikle eşit kılan bir özdeşlik ortaya çıkar. Diyalektik aşama bu kategorileri, kendilerinin yerini alıyor ve karşıtlarına dönüşüyormuş gibi görür. Yine de, görünen o ki, varlık ve hiçlik arasındaki bu

24) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 82.
25) Hegel, *Science of Logic*, s. 56.
26) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 82A.
27) Hegel, *Science of Logic*, s. 43.
28) Hegel, *Science of Logic*, s. 82.
29) Hegel, *Science of Logic*, s. 82.
30) Hegel, *Science of Logic*, s. 82.

özdeşlik, düşünceyi tuzağa düşmüş ve ne varlıktan ne de hiçlikten kaçabilir kılar. Ancak, Hegel'in yakalamak istediği ikisi arasındaki harekettir. Saf varlığın düşünüldüğü an, sadece kendisini değil, ne olacağını, hiçlik olan karşıtını da düşünür. Benzer bir şekilde, hiçlik de varlığa dönüşecektir ve bu da şu anlama gelir: "Bu nedenle gerçeklikleri, birinin diğerinde derhal kaybolması hareketidir: *oluş*, her ikisinin de ayrıldığı, ama derhal kendini çözen bir farkla ayrıldığı bir harekettir."[31] Bu 'oluş', diyalektik karşıtlıktan yeni bir şeye hareket, 'pozitif aklın' spekülatif aşamasıdır.

Bu tartışma temelinde, Hegel için kavramın çok önemli rolünü idrak etmeye başlayabiliriz. Diyalektiğin, aklın negatif aşamasının, 'kavramın hareketlilik ilkesi' olduğunu ileri sürer.[32] Kavramın kendisi, sadece fikir olmaktan ziyade bir şey hakkındaki 'gerçek düşüncedir'.[33] Hegel'e göre, 'felsefe kavramlar aracılığıyla bir bilgidir'.[34] Kavrayış kavramları 'ölü, boş ve soyut' olarak görürken, Hegel onları 'tam bir somutluk karakteri' taşıyan 'tüm yaşamın ilkesi' olarak görür.[35] Filozoflar bilimsel gerçekliği kavram aracılığıyla keşfedebilirler.

Hegel kavramın üç anı olduğuna işaret eder: evrensel, tikel ve bireysel.[36] Bu anları farklı veya ayrı olarak değil, 'sadece tek ve aynı kavram' olarak anlayacağımızı vurgular.[37] Örneğin, evrensel kavramı, kavrayış tarafından kullanılan 'soyut genellik'le aynı değildir. Kavrayış, yanlış bir şekilde, evrensel kavramını sadece belirli fenomenlerde müşterek olan özellikler olarak görürken, 'tikel (...) kendi başına bir varoluş sürer'.[38] Kavrayış, farklı ve ayrı tutarak tikelden soyutlar. Oysa, evrensel kavramı, kendi içinde hem tikeli hem de evrenseli barındırır.[39] Kavrayışın yaptığı üzere bu anları ayırmak, 'sadece hayaletler ve gölgeler' olan 'sahte ve boş kavramlarla' çalışmaktır.[40] Bunun yerine, evrensel kavramı 'öz-açınlayıcı, öz-belir-

31) Hegel, *Science of Logic*, s. 83.

32) G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev.: H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), parag. 31R, bundan sonra PR şeklinde belirtilecektir.

33) Hegel, PR, s. 14.

34) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 160A. Anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere '*Begriff*' için 'nosyon' kelimesi yerine 'kavram' kelimesini kullanacağım.

35) Hegel, *Science of Logic*, s. 83.

36) Hegel, *Science of Logic*, s. 600-1; Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 163-5.

37) Hegel, *Science of Logic*, s. 613.

38) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 163A.

39) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 164.

40) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 163A.

leyicidir ve apaçık bir şekilde antitezinde kendini evinde bulur'.[41] Örneğin, insan kavramını tam olarak anlamak, bir soyutlama olarak insanın, dünya üzerindeki varlık biçiminde insanla birleştirilmesini gerektirir.

Dolayısıyla, evrensel, tikel ve bireysel birbirleriyle ilişkilidir ve birine yoğunlaştığınızda bilgide de bunu yaparak diğer anları da buna dahil ederiz. Bunları bir birlik içindeki çelişkiler olarak anlamalıyız, aksi takdirde, ya eski metafizikte olduğu gibi boş soyutlamalar öne sürmek ya da diğer uçta bulunan ampirizmde olduğu gibi sadece somut alanda kalmak tuzağına düşeriz.

Evrensel kavram bu anları kapsar ve aynı zamanda bunların içinden geçmek zorundadır. Marksizmi örnek alalım. Evrensel bir kavram olarak, bir soyutlama olarak pek çok genel özellik taşır. Tikel görünümünde pek çok biçim alır. Stalinizm bu biçimlerden biriydi. Marksizmin tikel görünümü bir bireyde, Stalin'de ortaya çıkar. Evrensel, tikel ve bireysel aracılığıyla ilerler. Ancak, bu tek yönlü bir süreç değildir. Bu anlar arasında ileri ve geri hareket vardır. Marksizmin Stalin'de bireysel varoluşu bir evrensele dönüşür, ya da en azından eski Doğu Avrupa ülkeleri bağlamında öyle oldu. Bu, uygun bir şekilde, Stalinist varoluş biçiminden ayırt edilemez bir hal alan evrensel Marksizm kavramına geri yansır. Bu nedenle, evrensel, tikel ve bireysel ayrıdır ama aynı zamanda bir birlik içindedir. Evrensel kavram bu anları içerir ve onlar yoluyla kendini gerçekleştirir.

Evrensel kavramın önemli anlarını belirttikten sonra, Hegel, kavramın diyalektik gelişimini İdea'ya kadar izlemeye devam eder. İdea'nın tanımı kavram ve gerçekleşmesidir.[42] Hegel'in bununla söylemek istediği, evrensel kavramın kendini toplumda gösterdiğidir. Örneğin, mülkiyet kavramını sadece bir kavram olarak değil, yani evrensel 'mülkiyet' terimi olarak değil, gerçek dünyada mülkiyet yasaları olarak tecelli etmesiyle kavrarız.[43] Mülkiyetin nesnel gerçekliği evrensel mülkiyet kavramıyla örtüştüğünde, o zaman, mülkiyet İdeası mantık ve gerçeklik kazanır.[44] Örtüşme halinde olmadıklarında, o zaman, sonuç yalan veya 'sadece *Görünüm*'dür.[45]

41) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 163A.

42) Hegel, PR, parag. 1; Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 213; Hegel, *Science of Logic*, s. 755-6.

43) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 160A; bkz. M. Westphal, 'Hegel's Theory of the Concept', *Art and Logic in Hegel's Philosophy* içinde, (yay. haz.) W. F. Steinkraus ve K. I. Schmitz, (Harvester, Brighton 1980).

44) Hegel, *Science of Logic*, s. 757.

45) Hegel, *Science of Logic*, s. 756.

Kavram ve gerçekleşmesi arasındaki bu ilişki çok önemlidir. Yanlış yorumlanması, kolaylıkla, Hegel'in, materyalist Marks'ın aksine, bir 'mistik idealist' olarak betimlenmesine neden olabilir. Örneğin, Paul Mattick Jr., Hegel'in derdi 'kavramların kendi kendine gelişimiyken', Marks'ın 'kavramların, eylemleri toplumun tarihini oluşturan "gerçek bireyler" tarafından geliştirilmesini' açıklamakla daha çok ilgilendiğini ileri sürer.[46] Benzer biçimde, Tony Smith, Hegel ve Marks'ın diyalektikleri arasındaki benzerliklerin gösterilmesine kesin bir katkıda bulunmuş olmasına rağmen, Hegel'in 'idealist doğrulama teorisinin (...) hiçbir zaman fikirler alanını terk etmediğini' belirtir.[47] Bunun aksine, Marks'ın bu teoriyi pratikte gerçekleştirmenin önemini vurguladığını ileri sürer.[48] Bu nedenle, bu yazarlar, Hegel'i, pratikten ayrı teori düzeyinde kalmakla ve dünyanın yaratılmasında insan eylemini görmezden gelmekle eleştirirler. Ancak, bu tür eleştirileri iki önemli yolla çürütebiliriz.

Birincisi, eğer Hegel fikirler düzeyinde, pratikten ayrı, teoride kalmış olsaydı, o zaman, Kant öncesi metafizikle karşılaştırıldığında, aslında, kendi yönteminin ayırıcı özelliğiyle çelişiyor olurdu. Kant öncesi metafizik, gördüğümüz üzere, soyutlama alanında kalmış ve evrenseli tikelden ayrı bir şekilde kavramıştır. Aksine, Hegel, evrensel ve tikeli ayrı olarak, farklı fenomenler olarak değil, çelişkili bir birlik içinde anlamak ister. Sadece bir soyutlama olarak değil, gerçekleşmesi içinde kavram arasındaki diyalektik ilişkiyi kavrayarak teori ve pratiği birleştirmek ister.

İkincisi, kavramların kendisi Hegel tarafından gerçeklikten ayrı düşünülmüş soyut sorunlar olamaz. Bu, kavramları varsayabileceğimiz ve büyü yoluyla yoktan var edebileceğimiz anlamına gelir. Hegel bunun meşru bir araştırma yöntemi olmadığı konusunda ısrarlıdır. Bir araştırmaya herhangi bir varsayım olmaksızın başlamanın önemini vurgulamasının sebebi de budur. Bunun yerine, bu kavramları gerçekliğin kendisinden –dünyada birbirleriyle etkileşimleri sırasında insanlardan– ortaya çıkıyormuş gibi görmemiz gerektiğini ileri sürer. Kavramlar 'kendi kendine gelişmez', çünkü, şimdi göreceğimiz üzere, Mattick gibi eleştirmenlerin bahsettiği 'gerçek bireyleri' temsil eden, Hegel'in deyişiyle İrade'nin gelişimine bağlıdırlar.

46) P. Mattick Jr., 'Marx's Dialectic', *Marx's Method in Capital: A Reexamination* içinde, (yay. haz.) F. Moseley, (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1993), s. 132.

47) T. Smith, *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms* (State University of New York Press, Albany NY, 1990), s. 40.

48) Smith, *Logic of Marx's Capital*, s. 40.

Hegel İrade'nin evrensel ve tikel olmak üzere iki anı kapsadığını belirtir. İrade saf bir belirsizlik durumundayken evrenseldir[49] ve somut bir hal aldığında tikeldir.[50] 'Gerçek' dünyadan soyutlayarak İrade kendisini evrensel kılabilir. Tikellik anında ise bu türden bir soyutlama gerçekleşmez, dolayısıyla, İrade kendini bu 'gerçek' dünyada konumlandırmak zorundadır. Tikel bir İrade olarak, diğerlerinin değil, kendi çıkarlarını kollar. Ancak, iki-yönlü bir süreç gerçekleşir. Kurumları oluşturmak için bireysel İrade diğer İradelerle etkileşim kurar, kurumlar ise bireysel İrade'yi evrenselleştirmek için hareket ederler. Tikel İrade evrensele bu tür kurumlar vasıtasıyla dönüşür. Mevcut safhasında tikelden soyutlanarak evrensellik kazanan İrade, gerçek dünyada kendini gerçekleştirirken tikelleşir. Gerçek dünyanın rasyonel yönünü somutlaştıran bu evrensel, sonunda, bu tikelliği geçersiz kılar ve bireysel bir İrade'yle sonuçlanır.[51]

Hegel bu İrade'den 'en geniş anlamda insan eylemi'[52] olarak söz eder ve şöyle der:

> Ancak, bu eylem yoluyla, İdea'nın yanı sıra, genel olarak soyut özellikler kavranır, gerçekleştirilir; çünkü kendi başlarına güçsüzdürler. Onları faaliyete geçiren ve onlara kesin bir varlık veren itici güç insanın ihtiyacı, içgüdüsü, eğilimi ve tutkusudur.[53]

Kavramlara gerçeklik kazandıran insanlardır. Kendi başlarına, sadece soyutlamalar olarak, bu tür kavramlar anlamsızdır. Bu yüzden, Hegel'e göre, tıpkı Marks'a göre olduğu gibi, teorinin pratikle bir birlik içinde olması gerekir. C. L. R. James'in yaklaşık elli yıl önce doğru olarak ileri sürdüğü üzere:

> [Hegel'e göre] kategoriler, mantık biçimlerinin Arzu, İrade ve benzeri insan duygularında ve eylemlerinde olduğunu (...) kendi aleyhimize (...) unutacağız. Onlar hakkında düşünmek için onları soyutlarız. Ama oradan gelirler... [Bu yüzden] Hegelci diyalektik ve bu nedenle Marksist düşünce açısından kilit önemde (...) [olan], düşüncenin bir içeriğe uygulanan bir

49) Hegel, PR, parag. 5.
50) Hegel, PR, parag. 6.
51) Hegel, PR, parag. 24.
52) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev.: J. Sibree (Dover, New York, 1956), s. 22.
53) Hegel, *Philosophy of History*, s. 22.

araç olmadığıdır. İçerik hareket eder, gelişir, değişir ve yeni düşünce kategorileri yaratır ve onlara yön verir.[54]

'Akıl sadece dünyayı olduğu gibi görme eğilimindeyken, İrade dünyayı olması gerektiği gibi yapmak için adımlar atar'.[55] İrade bunu 'öznellik ve nesnellik arasındaki çelişkiyi geçersiz kılarak ve amaçlarını öznel bir niyetten nesnele çevirerek' yapar.[56] Herhangi bir kuşkumuz olması durumuna karşı, Hegel, 'bu eylemin İdea'nın hakiki içeriğinin *esas gelişimi* olduğunu, kavramın, sisteminin bütünlüğünü [meydana getirmek] için başlangıçta *kendisi de soyut* olan *İdea*'yı belirlediği bir gelişme olduğunu' tekrar eder.[57] İrade soyutlamanın dışına, toplumun içine doğru hareket eder ve 'kendi eylemi ve emeği' ile o toplumu kendi yaratır ve böylece İdea'yı gerçekleştirir.[58] Kavramlar pratikten ayrı olarak düşünce alanında 'kendi kendine gelişmez'. Elbette, Hegel'in yorumlarının muğlaklığı bazen aksini ima edebilir, ancak bunu iddia etmek Kant öncesi metafiziğin yaptığı hataları tekrarlamak olacaktır. Gördüğümüz üzere, Kant öncesi metafizik, soyutu somuttan ayırarak sadece düşünce alanında kalmıştır. Hegel ise böyle bir ikiliği açıkça reddeder ve bunun yerine, soyut ve somut olanı çelişkili bir birlik içinde birleştirerek çözümlemesini gerçek insanların somut eylemlerine oturtur.

O halde, diyalektik, 'kavramın hareketlilik ilkesidir'. Kavram İrade'dir. Dolayısıyla, diyalektik, İrade'nin tikel ve evrensel halleri içinde ve arasında hareket etme ilkesidir. Hegel diyalektiğin ve sonuçta kavramın veya İrade'nin itici gücünün, olumlunun olumsuza galip gelmesinden kaynaklandığını ileri sürer.[59] 'Pozitif aklın' spekülatif evresi, İrade'nin bu diyalektik hareketinden ortaya çıkar. Tikel ve evrenselin kendi içlerindeki ve birbirlerine dönük karşıtlıkları üzerinden akıl kendini göstermeye başlar. Bu anlamda, 'rasyonel olan gerçektir; gerçek olan rasyoneldir'.[60] Bu, şu anda var olanın görünür biçimiyle rasyonel olduğu ve bu nedenle Hegel'in mevcut kurumları ve koşulları savunduğu anlamına gelmez. Tam tersine, rasyonel olanın kusurlu bir dünyada bile var olduğu ve

54) C. L. R. James, *Notes on Dialectics* (Allison ve Busby, Londra, 1980), s. 29, 15.
55) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 234A.
56) Hegel, PR, parag. 28.
57) Hegel, PR, parag. 28. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
58) Hegel, *Philosophy of History*, s. 22.
59) Hegel, PR, parag., 1R.
60) Hegel, PR, s. 20.

spekülatif filozofun görevinin bu rasyonelliği kavramak olduğu anlamına gelir.[61] Bu tür bir kavrayış, İrade'nin tikel ve evrensel halleri arasında görünür bir uyuşmazlık ortasında yer almalıdır. Ancak spekülatif bir felsefe böyle bir ayırım yoluyla aklı fark edebilir. Tikel ve evrensel arasında yer değiştirmelerle, tarihsel gelişmenin tam da 'mezbaha taşı'[62], 'olumlu bir içerik' ortaya çıkar. Spekülatif felsefenin kavramaya çalıştığı 'olumsuz içindeki olumludur'. Tikel ve evrenselin özdeş olmadığını çözümlemek, aralarındaki özdeşliği ortaya çıkarabilir.[63] Bu özdeşlik İdea'nın kendisidir ve kavram gerçekliğiyle örtüştüğünde, evrensellik ve tikellik bir birlik içerisinde olduklarında ortaya çıkar. Kavram gerçeklikle örtüşmediğinde, o zaman, gerçeklik 'sadece *görünüm*' ve yalandır.[64] 'Dış dünyada...' rasyonel olan, 'saklı nabzını bulmak ve devamlı atışını tutmak için sadece kavramın idrak edebileceği (...) sonsuz bir biçimler, görünümler ve şekiller zenginliğinde ortaya çıkar...'[65] Rasyonel bu biçimleri alır, çünkü kavram ve İrade'nin hareketi yoluyla gerçekleştirilmesi arasında çelişkiler vardır. Mesela, çalışmak örneğini alırsak, çalışmak kavramı ve toplumda gerçekleştirilmesi arasında aşikâr bir yer değiştirme vardır. Hegel çalışmayı özgürleştirici olarak görür, ancak toplum içinde aldığı biçimlerle herkes için özgürleştirici değildir. Bunun nedeni evrensel ve tikel arasında bir ayrılma olmasıdır. İrade ve toplumun organizasyonu arasındaki aracı, çalışmanın tatmin edici doğasına zıt, yabancı bir şekil alır. Spekülatif felsefenin görevi, çalışmayı özgürleştirici kılmak ve böylece kavramıyla uyumlu hale getirmek için bu özdeş olmama durumunun rasyonel yönünü keşfetmektir.

Bu nedenle, biçim nosyonu, Hegel'in diyalektiğinin doğru dürüst anlaşılması için çok önemlidir. Sonuç olarak, Hegel'in terimi kullanma biçimlerinin farkında olmak önemlidir. Bazen biçimi (*Form*) 'şekil' (*Gestalt*) kelimesine karşıt olarak kullanıyor görünür. Örneğin, 'kavramın gerçekleştirilmesi sırasında aldığı *şeklin* (*Gestaltung*) sadece bir kavram olarak varlık *biçiminden* (*form*) farklı olduğuna' işaret eder.[66] Ancak, burada yapı-

61) Bkz. S. Sayers, 'The Actual and the Rational'. *Hegel and Modern Philosophy* içinde, (yay. haz.) D. Lamb, (Croom Helm, Londra, 1987).

62) Hegel, Philosophy of History, s. 21.

63) G. Rose, *Hegel Contra Sociology* (Athlone, Londra, 1981), s. 49.

64) Hegel, *Science of Logic*, s. 756.

65) Hegel, PR, s. 21.

66) Hegel, PR, parag. 1R; G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt VII (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), s. 29.

lan ayırım 'varlık biçimi' ve 'şekil' arasındadır. 'Varlık biçimi' evrensel kavramdır ve 'şekil' kavramın gerçekleştirilmesi sırasında aldığı biçimdir.[67] Hegel, kavramın kesinleştikçe 'belirli bir biçim' aldığından söz ederken bunu daha da netleştirir.[68] Bu, 'evrensel' olarak kavramla ilgili olan 'bütünlük olarak biçim'le ve 'tikel şeyler yığınının ölçülemez kısaltması'yla tezat oluşturur.[69] Dolayısıyla, kavramın, Hegel'in bazen 'şekil' (*Gestalt*) olarak da söz ettiği, evrensel bir biçimi ve tikel bir biçimi vardır.

Hegel'in öz ve görünüm tartışması, biçim nosyonuna verdiği önemi daha da vurgular. "Özün bir biçimi *vardır* ve biçimin de sınırlamaları," der.[70] Dolayısıyla, öz, evrensel bir biçime ve sınırlaması içinde tikel bir biçime sahiptir. Hegel'e göre, özün aldığı tikel biçim görünümdür.[71] Ancak, bu biçimiyle öz 'görünümün ötesinde ya da arkasında bir şey değildir, sadece var olan öz olduğundan varoluş *Görünümdür*' demeyi de ihmal etmez.[72] Bu nedenle, görünüm varoluş şekli veya özün biçimidir. Öz, görünümün 'ötesinde' veya 'arkasında' bir şey ve bu nedenle –Kant'ın ileri sürdüğü üzere– bilinemez değil, görünümün kendisidir.[73] Kant'ın aksine, Hegel, özün ne olduğunu bilebileceğimizi, çünkü görünüm biçiminde aşikâr bir hal aldığını ve var olduğunu ileri sürer. Gördüğümüz üzere, bu, Hegel'in bütün kategorileri için tipiktir. Örneğin, varlık ve hiçlik birbirlerinin varoluş şekilleridir. Nicelik/nitelik ayırımı da bir diğer klasik örnektir. 'Nitelik zımnen niteliktir (...) ve nicelik zımnen niteliktir' ve diyalektik gelişimlerinde birbirlerinin 'yerine geçerler'.[74] Niteliğin varoluş şekli nicelik ve niceliğin varoluş şekli niteliktir. O halde, fenomenler birbirlerinin varoluş şekli olabilirler ve böylece varoluşları içinde tikel biçimler alabilirler. Varlık hiçlik olarak, nicelik nitelik olarak, evrensel tikel olarak var olabilir. Spekülatif felsefenin görevi, 'en içteki niteliklerini (...) ve zorunlu bağlantılarını' bulmak için bu biçimleri çözümlemektir.[75]

67) Inwood'un bu terimlerle ilgili tartışmasında belirttiği üzere, '*Form*' hem evrensel hem de tikel olabilirken '*Gestalt*' genellikle tikel bir forma işaret eder. Bkz. M. Inwood, *A Hegel Dictionary* (Blackwell, Oxford, 1992), s. 107-8.

68) Hegel, *Science of Logic*, s. 39.

69) Hegel, *Science of Logic*, s. 39.

70) Hegel, *Science of Logic*, s. 448.

71) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 131.

72) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 131.

73) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 131 A; Kant, *Critique of Pure Reason*, A30/B45.

74) Hegel, *Logic of Hegel*, parag. 111A.

75) G. W. F. Hegel, *Philosophy of Spirit*, çev.: W. Wallace ve A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1971), s. 50.

Yukarıdaki analizle Hegel'in diyalektiğinin bir dizi çok önemli yönü anlaşılmış oldu ve as sonra Marks'ın 'kendi' diyalektiğinde bunları nasıl yinelediğini göreceğiz. Hegel'in yaptığı, belirli fenomenlerin biçimlerini incelemek, birbirleriyle bağlantılarını oluşturmak ve olumsuz içindeki olumlu anları vurgulamaktır. Tam da bu biçimler, İrade'nin evrensel ve tikel anları arasındaki çatışmadan ortaya çıkar. Bu diyalektik hareketi spekülatif felsefe yoluyla kavrarız. Biçimle, karmaşık somutla başlar ve titiz bir eleştiriye tabi tutarız. Söz konusu fenomenin evrensel haliyle sınırlı, tikel varoluş şekli arasındaki ayırımı gösteririz. Bu ayrım, evrensel ve tikeli ayrı anlamak veya tutmak değil, onları çelişkili bir birlik içinde kabul etmektir. Onları *ya* soyut *ya da* somut olarak değil, ikisi arasında ileri geri bir hareket olarak kavrarız. Sonuç olarak, 'Hegel'in kategorileri gerçekliğe doymuştur' ve 'İdea'nın kendisi gerçektir, *yaşar, hareket eder, gerçekliği dönüştürür*'.[76]

Bu nedenle, Hegel'in 'mistik bir idealist' olarak tasvir edilmesi ancak diyalektiğinin önceki düşünceden farklılığını görmezden gelmekle ve İrade'nin rolünü ihmal etmekle mümkündür. Sonuç olarak, Mattick ve Smith gibi Marksistlerin eleştirileri –bu bölümün son kısmında gösterileceği üzere– Marks'ınkiler kadar temelsizdir. Şimdiyse Marks'ın 'kendi' diyalektiğini irdelememiz gerekiyor.

MARKS'TA KATEGORİLER VE YÖNTEM

Marks, yönteminin anahatlarını en açık seçik ortaya koyma girişimini içeren *Grundrisse*'de, genel ve belirli soyutlamalar arasında bir ayrım yapar. Genel soyutlama, somut toplumsal koşullardan soyutlamadan söz eder ve fenomenler arasında ortak bir unsura odaklanma imkânı verir.[77] Marks'a göre, bunun bir örneği, belirli toplumsal dönemlerde üretimde ortaya çıkan farklılıklardan bir soyutlama olan 'genel olarak üretimdir'.

Belirli soyutlama genelden özele veya somuta doğru bir harekettir. Marks'a göre, 'bilimsel olarak doğru yöntem', 'emek, işbölümü, ihtiyaç, değişim değeri gibi basit ilişkilerden devlet, ülkeler ve dünya pazarı arasındaki alışveriş düzeyine' ilerlemektir.[78] Bundan dolayı, belirli soyutlama,

76) R. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution* (Columbia University Press, New York, 1989), s. 43.

77) K. Marx, *Grundrisse*, çev.: M. Nicolaus (Pelican, Londra, 1973), s. 85.

somutu 'pek çok belirlemenin bir toplaması' olarak anlamayı gerektirir.[79] Bu nedenle, dünya pazarı, emeğe kadar uzanan belirli soyutlamaların bir toplamasıdır.

Marks, yöntemini, klasik politik ekonomi yönteminden bu temelde ayırır. Marks, William Petty döneminden itibaren tüm klasik iktisatçıları,

> 'sadece bu ilişkilerin görünür çerçevesi içinde, etrafında bocalayan (...) kendi dünyaları hakkında üretimin burjuva temsilcileri tarafından ileri sürülen, onlara göre mümkün olanın en iyisi olan ebedi gerçekleri, banal ve kayıtsız nosyonları ilan eden (...) bayağı iktisatçıların'[80]

aksine, 'burjuva üretim ilişkilerinin gerçek içsel çerçevesini' araştırdıkları için över.

Önceki klasik politik ekonomi gerçek bir katkıda bulunmuştur, çünkü fenomenlerin içsel çerçevesini çözümlemeye çalışmıştır. 'En iyi temsilcileri' Smith ve Ricardo, meta ve değerini araştırarak sermayeyi bilimsel olarak analiz etmeye çalışmışlardır.[81] Ancak, temel kusurları, önemli soruyu sormamalarıydı: "Neden bu içerik bu tikel biçimi aldı?"[82]

Bayağı ve klasik politik iktisatçılar ise ortak bir zayıflığı paylaşırlar. Her ikisi de belirli soyutlamaları genel soyutlamalarla karıştırır. Kapitalist topluma özgü olanın tüm toplumlar için doğru olduğunu varsayarlar. Netice olarak, kaçınılmaz şekilde, burjuva politik iktisatçılar kategorilerinin tarihdışı olduğundan ve 'kapitalist toplumun topraklarında yetiştiğinden' habersizdirler; 'kapitalizmin yarattığı düşünce biçimlerine hapsolmuşlardır'.[83] Emek veya üretimin sermaye içinde aldığı biçimleri her zaman öyleymiş –'ebedi bir gerçek'– gibi görürler ve böylece bu tür biçimlerin, belirli tarihsel bir dönemde hakim olan üretim biçimine

78) Marx, *Grundrisse*, s. 100-1.

79) Marx, *Grundrisse*, s. 101.

80) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 175-6, n. 34.

81) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 174, n. 34.

82) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 174. Ollman'ın doğru şekilde belirttiği üzere: "'Marksizm' olarak adlandırılan, büyük ölçüde, insanın üretim faaliyetinin kapitalist toplumda aldığı farklı formların, bu formların geçirdiği değişimlerin, bu değişimlerin nasıl yanlış anlaşıldığının ve bu değişmiş ve yanlış anlaşılmış formların tam da ilkin üretim kapasitelerinin var ettiği insanlar üzerinde elde ettiği gücün bir incelemesidir." B. Ollman, *Dialectical Investigations* (Routledge, Londra ve New York, 1993), s. 43.

83) G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, (Merlin, Londra, 1990), s. 8.

özgü olduğunu fark edemezler. Bu anlamda, politik ekonomi bilimsel bir araştırma olmaktan çıkmış ve sadece sermayenin kendisi için bir savunma haline gelmiştir.[84]

Örneğin, Smith ve Ricardo, birey kavramını genel bir soyutlama olarak alma –'yalnız avcı ve balıkçı'– ve ardından 'doğal bir birey' olarak 'geçmişe taşıma' hatasına düşerler.[85] Mutlaka o belirli tarihsel koşul içinde olan bir birey olarak değil, Ricardo ve Smith'in düşündüğü gibi kendi 'insan doğası nosyonlarından' birey olarak, bireyin genel soyutlamasını belirli soyutlamaya dönüştürürler.[86] Bu soyutlamaları farklı ve bir birlik içinde kabul etmekse, bir yandan burjuva düşüncesinin eleştirmeyen varsayımlarının bazılarını ifşa ederken bu tür hatalardan da kaçınabilir.

Marks'a göre, fenomenler arasındaki içsel ilişkiyi izleyerek sermaye ve emek arasındaki antagonistik ilişkiyi keşfedebiliriz. Bu antagonistik ilişki daima kendisini, devlet-biçimi, değer-biçimi gibi biçimlerle gösterir. Bu biçimleri anlamak, tam da reddettikleri toplumsal ilişkiyi ortaya çıkarabilir; dolayısıyla, şeyler arasındaymış gibi görünen bir ilişkinin aslında insanlar arasındaki bir toplumsal ilişki olduğu açığa çıkabilir. Ama neden bu toplumsal ilişkiler fetişleştirilmiş biçimler alırlar? Marks'ın çok önemli bir yorumu bunu açıklamaya yardımcı olacaktır:

> Ücretsiz artık işgücünün doğrudan üreticilerin dışına pompalandığı özgün ekonomik biçim, tahakküm ve kölelik ilişkisini belirler ve bu da doğrudan üretimin dışında büyür ve belirleyici olarak karşılığında ona geri döner. Üretimin gerçek ilişkilerinden ortaya çıkan ekonomik toplumun tüm yapılanışı ve dolayısıyla belirli siyasi biçimi de buna dayanır.[87]

Toplumun merkezinde, bir grubun bir diğeri tarafından sömürülmesini kapsayan temel bir çatışma vardır. Sınıf mücadelesi –bu artığın elde edilmesi mücadelesi[88]– bu çatışmanın temelidir ve biçimler bu temel üzerinde gerçekleşir. Kapitalizm, işçilerin ürettikleri şey üzerindeki kontrolünü reddeden bir biçimde işler ve bu da metaların, toplumsal içerikten yok-

84) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 97.

85) Marx, *Grundrisse*, s. 83.

86) Marx, *Grundrisse*, s. 83.

87) K. Marx, *Capital*, 3. Cilt, çev.: D. Fernbach (Penguin, Harmondsworth, 1991), s. 927.

88) G. E. M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Duckworth, Londra, 1983), Böl. 2.

sun görünen biçimler almaya başladıkları anlamına gelir. Bundan dolayı, 'insanlar arasındaki belli bir toplumsal ilişki (...) şeyler arasındaki fantastik bir ilişki biçimini (...) alır'.[89] Toplumsal üretim ilişkileri –artığın elde edilmesine dair çatışma– *'reddedilen bir varlık şeklinde'* ortaya çıkar.[90] Kapitalizm 'Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham alanı'[91] olarak *görünür*, ancak aslında bir sömürü ve çatışma alanıdır. Holloway'in işaret ettiği üzere, kapitalizm, 'insanlar arasındaki bağlantıların gözden ırak olduğu parçalanmış bir dünyadır'.[92] Belirli soyutlama –somut biçimlerin, iç bağlantılarını bulmak için çözümlediğimiz çelişkili bir birlik olduğu anlayışı– bu toplumsal temeli ortaya çıkarabilir.

Tıpkı Hegel gibi, Marks'a göre de, bu biçimler 'gerçek gerçekliği' bulmak için anladığımız görünümler değildir. Bunlar daha çok kapitalist toplum içindeki sınıf çatışmasının aracıları veya varoluş biçimleridir. Bu, Marks'ın, üreticiler için yaptığı, 'özel işçileri arasındaki sosyal ilişkilerin tıpkı onlar gibi göründüğü, yani iş yerindeki kişiler arasındaki doğrudan sosyal ilişkiler olarak değil, daha çok kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki sosyal ilişkiler olarak görünür' olduğu yorumunda açıktır.[93] Bu yorum, ancak görünümün bu üreticilerin sosyal ilişkisinin bir aracısı olarak kavranmasıyla anlaşılabilir, aksi takdirde, Marks fetişleştirilmiş bir perspektifi destekliyor ve tüm argümanıyla çelişiyor olurdu.[94] Bununla beraber, biçimleri bu şekilde anlamanın önemi, ayrıca, fenomenlere dair herhangi bir ikicilikli kavrayışı da ortadan kaldırır. Eğer fenomenler birbirlerinin varoluş biçimleri olarak var oluyorsa, o zaman, onları, farklı ve ayrı olarak değil, bir birlik içindeki çelişkiler olarak kavramalıyız.

Hem Hegel hem de Marks'ın diyalektiklerinin yukarıdaki analizleri şimdi Marks'ın Hegel eleştirilerini çürütmek için bir temel teşkil edebilir. İki düşünürün yaklaşımları arasındaki temas noktaları çoktan bu olasılığa işaret etmektedir. Her ikisi de, iç bağlantılarını keşfetmek için

89) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 165.

90) R. Gunn, 'Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse', *Open Marxism. Cilt II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis, (Pluto, Londra, 1992), s. 14.

91) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 280.

92) J. Holloway, 'Crisis, Fetishism, Class Composition', *Open Marxism, Cilt II* içinde, (yay. haz.) Bonefeld, Gunn ve Psychopedis, s. 152.

93) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 166.

94) R. Gunn, 'Marxism and Mediation', *Common Sense*, 2, 1987.

toplumdaki biçimleri analiz etme ilgisini paylaşır. Her ikisi de fenomenleri, ayrı veya farklı olarak değil, bir birlik içindeki çelişkiler olarak kavrar. Her ikisi de araştırmalarını benzer soyutlamalarla yürütür. Hegel'in evrensel kavramı Marks'ın genel soyutlamasına tekabül eder; Marks'ın belirli soyutlaması, Hegel'in İrade'nin toplumda ortaya konmasıyla ortaya çıkan tikellik kavramıdır. Bu temelde, Marks'ın kendi diyalektiğini Hegel'inkinden nasıl ayırabildiğini anlamak çok zordur; bunun ne kadar zor olduğu, Marks'ın çift anlamlı sözlerini teste tabi tuttuğumuzda netlik kazanacaktır.

MARKS'IN YERSİZ ELEŞTİRİLERİ

Her zaman olmasa da çoğunlukla Marks'ın Hegel'den bahsetme vesilesi, bir yandan onu överken diğer yandan eksikliklerinden yakınmaktır. Bunun tipik bir örneği, Marks'ın 1843'te yazdığı ve Hegel'in yöntemini mistisizmin sardığını ve düşünce alanları içinde tuzağa düşürdüğünü ileri sürdüğü Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nin eleştirisidir. Marks şöyle der:

> Aile ve sivil toplum devletin gerçek parçaları, iradenin gerçek manevi ifadeleri, devletin varoluş biçimleridir; aile ve sivil toplum *kendilerini* devlete dönüştürürler. İtici güçtürler... [Bundan dolayı] devlet, ailelerin ve sivil toplumun üyeleri olarak var olan kitleden gelişir; spekülatif felsefe [ise] bu gerçeği İdea'nın bir eylemi olarak, kitlenin İdeası olarak değil, öznel bir İdea'nın eylemi olarak açıklar.[95]

Marks, Hegel'in spekülatif felsefesinin, devletin oluşumunu pratik olarak değil, sadece teorik, soyut olarak anladığını ileri sürmektedir. Ancak, gördüğümüz üzere, Hegel bu tür bir iddiada bulunmaz. Hegel'e göre, 'kitlenin İdeası' aslında kendini dünyada gerçekleştiren İrade'dir – tam da Marks'ın bu kadar meraklı olduğu 'gerçek manevi ifade'dir. Hegel'in kastettiği, tam olarak, devleti oluşturanın insanlar, kitle olduğu ve devlet kavramının bu şekilde gerçekleştiğidir. Marks, Hegel'in İdeasını zihinsel bir şey olarak yorumlamaktadır ama, aslında, tam da Marks'ın kendisinin desteklemek istediği 'kitle İdeasıdır'.

95) K. Marx. 'Critique of Hegel's Doctrine of State', K. Marx, *Early Writings içinde*, çev.: R. Livingstone ve G. Benton (Penguin, Harmondsworth, 1992), s.62-3.

Marks, gördüğümüz üzere, 'kendi' diyalektik yönteminin en açık şekilde anahatlarını belirlediği *Grundrisse*'de Hegel'in diyalektiğine başka yanlış yorumlamalar da getirmektedir. Hegel'in 'gerçeği, kendine odaklanan, kendi derinliklerini araştıran ve kendi kendine gelişen düşüncenin ürünü olarak idrak etme yanılsamasına düştüğünü' iddia eder.[96] Hegel'in düşünmenin kendi başına 'gerçekte' değişikliklere neden olabileceğini varsayarak yanıldığını ileri sürer.[97]

Yine, bu da, Hegel'in argümanının açık bir şekilde yanlış yorumlanmasıdır. Onun, gerçekleştirecek bir İrade olmaksızın düşüncenin 'güçsüz'[98] olduğunu söylediğini biliyoruz. Düşünce, diyalektik bir birlik içinde –teori ve pratik birliği– 'gerçek'ten doğar ve 'gerçek' tarafından gerçekleştirilir. Düşünce kendi kendine gelişmez, ancak gerçek insanların 'eylem ve emekleri' olarak İrade'nin diyalektik hareketinde ifadesini bulur.

Ölümünden on yıl önce bile Marks hâlâ kendi diyalektik yöntemini Hegel'in 'mistik' diyalektiğinden ayırmaya çalışıyordu. Bu, Rus iktisatçı I. I. Kaufmann'ın *Kapital* eleştirisine cevabında ortaya çıkar. Kaufmann, Marks'ı, felsefi olarak 'idealist' bir sunuş yöntemine ve 'gerçekçi' bir araştırma yöntemine sahip olmakla eleştirir.[99] Marks böyle bir iddiayı çürütmek için Kaufmann'ın kendi eleştirisini kullanmaya çalışır.

Kaufmann, Marks'ın, 'belirli tarihsel bir dönemde kesin bir biçim ve karşılıklı bağlantıya' sahip fenomenlerin yasalarını bulmaya çalıştığına işaret eder.[100] Daha da önemlisi, Marks'ın fenomenleri 'bir biçimden diğerine, bir dizi bağlantıdan farklı bir tanesine geçişleri içinde' kavramak istediğini fark eder.[101] Kaufmann hemen, biçim ve diyalektik geçişin yanı sıra, fenomenlerin birbirleriyle iç bağlantıları olduğunu –bir birlik içindeki çelişkiler– fark etmenin önemini gösterir. Marks, '[Kaufmann] diyalektik yöntemden başka ne anlatıyor?'[102] diye sorar. Başka ne, elbette! Ancak, Marks, bu türden bir biçimleri analiz etme yönteminin Hegel'inkiyle aynı olduğunu ne fark eder ne de kabul eder.

96) Marx, *Grundrisse*, s. 101.

97) Benzer düşünceler Marx'ın 1847 tarihli Proudhon eleştirisinde de bulunabilir. Bkz. K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, 6. Cilt (Lawrence and Wishart, Londra, 1976), özellikle s. 161-5.

98) Hegel, *Philosophy of History*, s. 22.

99) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 100.

100) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 100.

101) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 100.

102) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 102.

Marks'ın hâlâ Kaufmann'ın idealist sunum ve realist araştırma biçimiyle ilgili eleştirisine cevap vermesi gerekir. Bunu yaparken, yine, farkında olmadan, kendi diyalektik yönteminin Hegel'inkiyle benzerliğini ortaya koyar. Marks, sunum ve araştırmanın aslında farklı olması gerektiğini ileri sürer. Araştırma yöntemi, 'farklı gelişim biçimlerini analiz etmek ve iç bağlantılarını bulmak için malzemeyi ayrıntılı bir şekilde uygun bir hale getirmelidir'.[103] Bu nedenle, araştırma yöntemi, biçimlerin analiz edilmesinden başka bir şey değildir. İncelenmekte olan fenomenler iç ilişkilerini bulmaya çalışan bir eleştiriye tabidir. Bu fenomenler, birbirinden farklı ve ayrı olmayan, esas olarak diyalektik bir birlik içinde –farklılık içinde birlik– birbirine bağlı olan biçimler, varoluş şekilleridir. Ancak, bu araştırmanın sonunda, 'konunun merkezi olarak' sunulan 'gerçek hareket yeniden fikirlere aksettirilir'. Marks bunun '*a priori* bir yapı' izlenimi verebileceğini fark eder ve Kaufmann'ın yanlışlıkla 'idealist' sunum yöntemi olarak yorumladığı da budur.[104]

Marks'ın burada söylediği, fenomenlere dair herhangi bir araştırma yürütürken, biçimler olarak anlaşılan bu fenomenlerin somut bir analiziyle başladığımızdır. Bu araştırma tamamlandığında, sunumu somutla değil, soyutla başlar. Araştırma yöntemi somuttan soyuta ilerler, ancak sunum yöntemi soyuttan somuta ilerler. Marks'ın *Grundrisse*'de işaret ettiği üzere:

> Somut somuttur, çünkü pek çok sınırlamanın toplanması, bundan ötürü çeşitlinin birliğidir. Bu nedenle, düşünme sürecinde bir toplanma süreci gibi görünür; gerçekte ve dolayısıyla, ayrıca, gözlem ve kavrayış için de bir ayrılma noktası olsa da sonuçta bir ayrılma noktası olarak görünmez.[105]

Fenomenlere dair herhangi bir araştırma, kendi içinde karmaşık olan somutla karşı karşıya gelir. Örneğin, eğer para kavramını inceleyecek olsaydık, bunun toplumda pek çok farklı biçim aldığını görürdük. Somut görünümüyle karmaşık bir fenomendir. Düşünce açısından bu somut, bir başlangıç noktası değil, bir 'sonuç', bir son nokta olarak görünür: 'Bu, paradır. Bu paranın toplumda kendini nasıl gösterdiğidir'. Para düşünce açısından bu şekilde *görünür* ancak gerçekte bu görünüm bir son nokta

103) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 102.
104) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 102.
105) Marx, *Grundrisse*, s. 101.

değil, 'ayrılma noktasıdır'. 'Gözlem ve kavrayış' açısından, aslında, sonuçla –paranın toplumda aldığı somut biçimle– başlarız. Bu nedenle, araştırma yöntemi, fenomenlerin toplumda aldığı biçimlerle başlamalı ve iç bağlantılarını bulmak için onları bir eleştiriye tabi tutmalıdır. Tamamlandığında, o zaman, sunum yöntemi soyuttan somuta, genelden belirli soyutlamaya doğrudur. Tıpkı Hegel gibi Marks da, bir araştırmaya genel bir soyutlamayla başlayan herkesin, henüz kanıtlamadığı bir şeyi önceden varsaydığını düşünür. Bunun yerine, diyalektik bir yaklaşım, gerçekte göründüğü haliyle fenomenlerle işe başlamalıdır. Hegel'in yöntemi, Marks'ın yaklaşımını yansıtır.

Marks'ın genel soyutlamasının yansıması Hegel'in evrensel kavramıdır. Tikelleştirme, İrade'nin toplumdaki hareketi vasıtasıyla somutta vuku bulur. Bu nedenle, düşünce, kavramın gerçek dünyadaki somut görünümüyle başlar, yani, toplum içindeki görünümü sırasında aldığı biçimle. Hegel'e göre, 'gerçeği' değiştiren, Marks'ın belirttiği gibi düşüncedeki değişimler değil, kendini dünyada gerçekleştiren İrade'dir.

Hegel ve Marks arasındaki benzerlik, Marks, emek kavramı tartışmasında, '"emek", "aslında emek", saf ve basit emek kategorisinin soyutlamasının pratikte nasıl gerçek olduğunu' belirtirken daha da netleşir.[106] Kapitalist toplumda, düşüncede bir soyutlama olarak emek belirli bir hal alır; yani kendisini somut gerçeklikte gösterir. Kavram gerçekleşmiş olur ve kapitalist toplumda aldığı biçim soyuttur.[107] Hegel'le bağlantı açıktır: Marks, Hegel'in diyalektiğini düşünce alanıyla sınırlamaya çalışsa da, kavram ve gerçekleşmesinden tıpkı Hegel gibi söz etmektedir.

Marks'ın buradaki iddialarına rağmen, Carver, Marks'ın *Kapital*'de kendi yönteminin buyruklarına uymadığını ileri sürer.[108] Carver, Marks'ın başlangıç noktası olarak metayı almasının, soyuttan somuta veya basitten karmaşığa tırmanma meselesi olmadığını iddia eder. Ancak, Carver, *Kapital*'in genel yapısının, metadan paraya, sermaye birikimine, sermaye dolaşımına ve 'bir bütün olarak süreç' istikametinde bir yönteme uyduğuna işaret eder.[109] Carver'ın aksine, Murray, Marks'ın *Kapital*'e, *Grundrisse*'de belirlendiği üzere, soyuttan somuta hareket ederek

106) Marx, *Grundrisse*, s. 105.

107) Marx, *Grundrisse*, s. 104.

108) T. Carver, 'Commentary', K. Marx, *Texts on Method* içinde, çev.: ve (yay. haz.) T. Carver, (Blackwell, Oxford, 1975), s. 135.

109) Carver, 'Commentary', s. 135.

başladığını öne sürer. Murray, Marks'ın burada yaptığı genel soyutlama metanın kullanım değeriyken, belirli soyutlamanın metanın değişim değeri olduğuna işaret eder.[110] Ancak, her iki argüman da oldukça sorunludur. Murray kullanım değerinin genel soyutlama olduğunu ileri sürerken ve Carver Marks'ın somut metayla başladığını söylerken, her ikisi de Marks'ın meta değil de zenginlik genel soyutlaması olan ilk hareketini kaçırır. Marks'ın belirttiği üzere:

> Kapitalist üretim biçiminin hakim olduğu toplumların zenginliği, 'çok büyük bir meta birikimi' olarak görünür; bireysel meta bunun ilk biçimi olarak görünür. Bu nedenle, araştırmamız meta ile başlar.[111]

Genel soyutlama zenginlik, meta 'biçimini' alır. Meta belirli bir soyutlamadır ve kullanım değeri ve değişim değeri olarak daha fazla belirli soyutlamaları vardır. Marks metayı analiz eder, çünkü zenginliğin toplumda aldığı 'ilk biçimdir'.[112] Bu süreç, değer dolaşım alanında kendini fiyatlar, faizler ve benzeri biçimlerde gösterirken başka belirli soyutlamalarla gelişir. Sonunda, zenginliğin alabileceği tüm farklı biçimlerle somutun çelişkili birliğine ulaşırız. Dolayısıyla, Marks, Carver'ın iddiasının aksine, *Kapital*'de, soyuttan somuta, basitten karmaşığa ve, Murray'nin iddiasının aksine, kullanım değeri değil de zenginlik genel soyutlamasından ilerler. İronik bir biçimde, Murray, sonunda zenginliği genel bir soyutlama olarak teşhis eder.[113] Bu genel soyutlamanın, kendi varsaydığı kullanım değeri temelli genel soyutlamasıyla nasıl ilişkili olduğu ise belirsizdir.

Bu tür bir argüman için daha fazla destek *Grundrisse*'de aşikârdır. Bu eser için yazdığı önsözde, Nicolaus, doğru şekilde, değerle ilgili yedinci defterin son sayfasında, Marks'ın, *Kapital*'in birinci cildi için kullanacağı açılış cümlesinin neredeyse aynısını kullandığına işaret eder.[114] Marks,

110) P. Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Humanities Press, Londra, 1990), s. 141.

111) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 125.

112) Cleaver'ın ileri sürdüğü üzere, görünüşte zararsız olan bu başlangıç noktası, kapitalist sistemin temelde antagonistik olan doğasında demlenir. Meta formuyla sermaye insanları, hayatta kalmak ve yarattıkları toplumsal zenginliğin bir parçasını almak için çalışmaya zorlar. Bkz. H. Cleaver, *Reading Capital Politically* (Harvester, Brighton, 1979), s. 71-2.

113) Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, s. 147.

114) M. Nicolaus, 'Foreword', Marx, *Grundrisse* içinde, s. 37.

'bu bölüm daha sonra hatırlatılacak' der.[115] Dolayısıyla, Marks, ne de olsa yönteminin uygulaması olan *Grundrisse*'nin sonunda, başlangıçta *sunulması* gereken bir sonuca ulaşır. Bu nedenle, yöntem somuttan soyutadır, ancak sunum soyuttan somuta olmalıdır ki bu da az önce özetlediğimiz şeyi teyit ediyor. Bu, Marks'ın 'Notes on Adolph Wagner' adlı eserinde daha da netleşir. Marks şöyle der:

> 'Kavramlardan' başlamam, bu nedenle 'değer kavramından' başlamam ve bunları herhangi bir şekilde 'bölmek' zorunda değilim. Başladığım yer, emek-ürününün çağdaş toplumda sunulduğu en basit toplumsal biçim ve bu da 'meta'dır. Bunu analiz ederim ve başlangıçtan itibaren, *göründüğü biçimiyle* analiz ederim.[116]

Her ne kadar Nicolaus bu gerçeğin farkında olsa da, metayı *Kapital*'de Marks'ın 'somut' başlangıç noktası olarak görerek Carver'ın düştüğü tuzağa düşer. Ancak, yukarıdaki alıntının gösterdiği üzere, Marks, açıkça, sunum yönteminden ziyade, biçimle başlayan araştırma yönteminden bahsetmektedir.

Marks'ın somuttan soyuta araştırma yöntemi ve soyuttan somuta sunumu, Hegel'in yaklaşımıyla doğrudan örtüşür. Araştırma yöntemi açısından, Hegel, İrade'nin diyalektik gelişimiyle ortaya çıkan karmaşık somut içindeki biçimlerle, görünümlerle başlar. Bu biçimleri doğru dürüst anlamak için, evrensel bir kavram bakımından bunlardan soyutlarız. Daha sonra, evrensel kavram ve tikel görünümü arasındaki olumlu ve olumsuz anları, bu evrensel ve tikel, soyut ve somut anlar arasındaki diyalektik hareketi izleyerek inceler ve saptarız. Bunu sunduğumuzda, başlangıç noktası, somutun karmaşık biçimleri değil, soyut evrenseldir. Örneğin, Hegel *Tüze Felsefesi*'nde, İrade'nin gelişimini izleyerek soyut doğrudan ahlaka, etik yaşama doğru ilerler. Araştırma yöntemi ise, *'ne'* –'biçimler, görünümler ve şekillerin' karmaşık somutu– ile başlar.[117] Bu biçimlerin evrensel kavram yoluyla incelenmesi, olumlu anlarını, birbirleriyle bağlantılarını ve 'en içteki niteliklerini' ortaya çıkarabilir.[118]

O halde, Marks'ın biçimleri analiz etmek için kullandığı araştırma yönteminin Hegel'in yöntemiyle doğrudan örtüştüğü açıktır. Her iki

115) Marx, *Grundrisse*, s. 881.
116) Marx, *Texts on Method*, s. 198.
117) Hegel, PR, s. 21.
118) Hegel, *Philosophy of Spirit*, s. 50.

düşünür de somut biçimlerden soyuta, tikelden evrensele ilerler. Sunum yöntemlerinde ise, soyuttan somuta, evrenselden tikele ilerlerler.

Bu nedenle, bu tartışma, Marks'ın en ünlü, ya da daha çok kötü ün yapmış, Hegel'in diyalektiğinin kendisininkiyle ilişkisine dair yorumu konusunda bizi şüpheci kılmalıdır. Marks, Hegel'e göre diyalektiğin 'baş aşağı durmakta olduğunu', dolayısıyla 'mistik kabuk içindeki rasyonel çekirdeği bulmak için tersine çevrilmesi gerektiğini' ileri sürer.[119] Bu ifadeyi açıklama çabası çerçevesinde, Carver, 'diyalektiğin Hegelci ve Marksçı tanımlarının çarpıcı bir şekilde benzer kelimelerle ifade edildiğini', her ikisinin de 'incelenen şeyin çelişkili –örneğin, olumlu ve olumsuz– yönlerini belirten bir açıklama' içerdiğini belirtir.[120] Carver ikincisini, Marks'ın bahsettiği 'rasyonel çekirdek' olarak yorumlar. 'Mistik kabuk', 'Hegel'in, Marks'ın "tasavvur edilen dünya" (veya "kategorilerin hareketi") dediği şey ve gerçeği karıştırmasıyla' ilgilidir.[121]

Carver, Marks'ın, Hegel'in diyalektiğinin yerini aldığını düşünme biçiminin yeterli bir açıklamasını yapmış olabilir, ancak bu Marks'ın haklı olduğunu göstermez. Aslında, önceki tartışmamız Marks'ın savının yanlışlığını gösteriyor. Hegel'in diyalektiğinin tersine çevrilmesine gerek yok, çünkü onu mistik bir kabukla kaplanmıyor. Hegel kategorilerin hareketini dünyadaki hareketle karıştırmıyor, çünkü İrade'nin faaliyeti kategorileri gerçek kılıyor. McGregor'un doğru bir şekilde belirttiği üzere, Hegel'i bu şekilde yanlış yorumlayarak, Marks, 'her şeyin baş aşağı olduğu idealist Hegel mitinin yaratılmasına katkıda bulundu'.[122] Ancak, baş aşağı olan tek şey, Marks'ın Hegel yorumunun ta kendisi. Sonuç olarak, bu alandaki Marksist akademisyenlerin çoğu, Marks'ın yorumlarını dikkatli bir eleştiriye tabi tutmak yerine, Hegel'i Marks'ın gözleriyle görüyor olmaktan son derece hoşnut – tipik olarak Marksist olmayan bir yaklaşım bu.[123]

119) Marx, *Capital*, 1. Cilt, s. 103.

120) T. Carver, 'Marx - and Hegel's *Logic*', *Political Studies*, XXIV, 1, 1976, s. 66.

121) Carver, 'Marx - and Hegel's *Logic*', s. 67.

122) D. MacGregor, *The Communist Ideal in Hegel and Marx* (George Allen and Unwin, Londra ve Sydney, 1984), s. 3. Ayrıca, bkz. A. Shamsavari, *Dialectics and Social Theory: The Logic of Capital* (Merlin Books, Braunton, 1991), Böl. 4.

123) Boger'ın *Capital*'in 'Afterword' bölümüyle ilgili tartışmasında açıkça mevcut olan bir eğilim. Bkz. G. Boger, 'On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method', *Science and Society*, 55, 1, Bahar, 1991, s. 47-8.

SONUÇ

Marks'ın Hegel'e yönelik eleştirileri sadece diyalektik yöntemlerindeki temel benzerlikleri ortaya çıkarmaya yarar. Marks genel ve belirli soyutlamalarla çalışır. Hegel'e göre genel soyutlama evrensel kavramken, belirli soyutlama kavramın tikelliği içinde gerçekleşmesidir. Her iki düşünür de belirli soyutlamayı ve tikelleşmeyi biçimler –genel soyutlamanın varoluş şekli veya toplumdaki evrensel kavram– olarak kavrar. Araştırma yöntemlerinde her ikisi de iç bağlantılarını bulmak için bu biçimleri analiz ederek başlar. Sunum açısından her ikisi de soyutla başlar ve somuta doğru ilerler.

Marks'ın yöntemi, sınıf mücadelesinin sermaye içinde aldığı biçimleri anlamanın önemini vurgular. Sonuç olarak, tam da Marks'ın kullandığı kategoriler 'antagonizm kategorileridir' – 'antagonistik toplumsal ilişkilerin kendilerini gösterdiği temel biçimler'dir.[124] Hegel'in *Mantık*'taki varlık ve hiçlik tartışmasından miras 'oluş' kavramı bu nedenle çok önemlidir. Marks, yanlış bir biçimde, Hegel'in, basit bir şekilde kavramları tarihin gerçek hareketi dışında 'hareket ediyor' olarak gördüğünü düşünür,[125] ancak, gösterdiğim üzere, durum bu değildir. Hegel gerçekte kavramları bir 'oluş' sürecine, bir hareket sürecine dahil olarak kavrar. Kavram ve gerçekleştirilmesi, evrensel ve tikel anları içinde ve arasında İrade'nin hareketi vasıtasıyla kavramın hareketi, Hegel'e göre incelemeye tabi tutulması gereken biçimlerdir. Bu nedenle, Hegel *ve* Marks, iç bağlantılarını bulmak için biçimlerin analiz edilmesinin önemi konusunda hemfikirdir. Her ikisi de dünyalarının şekillendirilmesi ve yapımında insanların, gerçek öznelerin çelişkili hareketlerine odaklanır.

O halde, Marksistlerin, Hegel'in diyalektiğini materyalist bir şekilde uyarlamalarına veya reddetmelerine gerek yoktur. Aksine, 'diyalektiğin çok materyalist bir biçimini uygulayan ve öğreten' Hegel 'materyalistlerin en katısıdır'.[126] Marks bunu görmemiş olabilir, ancak 'kendi' diyalektiği açıkça Hegel'inkine koşuttur. Genel soyutlama evrensel kavramdır; belirli soyutlama tikel kavramdır; Hegel'in diyalektiği Marks'ın diyalektiğidir.

Şimdi, bu yöntem temelinde, Hegel ve Marks'ın eserlerinde ihtiyaç kavramını irdeleyebiliriz. Hegel ve Marks'ın ihtiyaç teorisini doğru bir

124) Holloway, 'Crisis, Fetishism, Class Composition', s. 151.
125) Carver, 'Marx - and Hegel's *Logic*', s. 67.
126) James, *Notes on Dialectics*, s. 57.

şekilde anlamak için biçime dikkat edilmesinin gerekli olduğunu iddia ediyorum. Neden ihtiyaçlar sermayede aldıkları biçimleri alırlar? Bu biçimler toplumsal üretim ilişkileriyle nasıl ilgilidir? Marks'ın ihtiyaçlara dair anlayışını irdelerken ele alacağımız sorular bunlar. Benzer biçimde, Hegel için de, İrade'nin –dünyalarını 'ihtiyaç, içgüdü, eğilim ve tutku' temelinde yapan ve şekillendiren gerçek insanlar– diyalektik gelişimiyle ihtiyaç kavramının toplumda aldığı biçimi anlamalıyız.[127] Bu amaçla, sonraki üç bölümde, Hegel'in eserlerinin üçünde ihtiyaç kavramı ele alınmaktadır: *Etik Yaşam Sistemi*, *Tüze Felsefesi* ve *Estetik*. Bu eserlerin her birinin incelenmesi, Hegel'in ihtiyaçları biçimler olarak analiz etmeye ve iç bağlantılarını çıkarsamaya dayanan ihtiyaç teorisinin etkililiğini gösterecektir.

127) Hegel, *Philosophy of History*, s. 22.

3
Hegel'in Etik Yaşam Sistemi'*nde İhtiyaçlar*

Hegel *Etik Yaşam Sistemi*'ni 1802-1803 yılları arasında, bir önceki bölümde özetlediğim spekülatif felsefe yöntemini tamamen sonuçlandırmadan çok önce yazdı. Bu, Hegel'in biçime yaptığı vurguyu, bu metne ilişkin ihtiyaç kavramını tartışmak için kullanabilmek açısından şüphe uyandırabilir. Ancak, H. S. Harris'in ileri sürdüğü üzere, *Etik Yaşam Sistemi*, Hegel'in 'ilk haliyle yönteminin en iyi örneğini' sunmaktadır.[1] Ayrıca, J. E. Toews da Hegel'in spekülatif mantığının Jena yıllarında nasıl oluştuğunu vurgular.[2] Dolayısıyla, *Etik Yaşam Sistemi*, Hegel'in yöntemini gelişme aşamasındayken sunar ve böylece Hegel'in ihtiyaç kavramına dair biçimleri çözümleyerek oluşturduğu anlayışını analiz etmek için faydalı bir temel oluşturabilir.

1) H. S. Harris, 'Hegel's Intellectual Development to 1807', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) F. C. Beiser, (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), s. 36-7.

2) J. E. Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990), s. 51-4.

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, spekülatif felsefe, daha önceki tüm düşünceleri muhafaza ederek onların yerini alır ve bunun bir örneği, Hegel'in Kant'ın eleştirel felsefesini aşmasıdır. Bu erken dönem çalışmasında, Hegel, Kant'ın 'kavram' ve 'sezgi' karşıtlığını, insan bilincinin çeşitli seviyeler veya aşamalardan (*Potenzen*) geçerek gelişiminin haritasını çıkarmak için kullanır.[3] Hegel, birey bu seviyeler veya aşamalardan geçerken doğa (kavram) ve ruh veya etik yaşam (sezgi) arasında sürekli bir karşıtlık olduğunu öne sürer.[4] Ancak, Kant ve genel olarak eleştirel felsefenin aksine, Hegel, bu fenomenleri, basitçe dolaysız 'karşıtlıklar' olarak değil, 'bir birlik içindeki karşıtlıklar' olarak yorumlar.[5] Bundan dolayı, Hegel, 'özdeşlik önermelerinden spekülatif önermelere geçişi' kavrar.[6] Dolayısıyla, özdeş olma ve özdeş olmama ilişkisi yoluyla kavram (doğa), sezgi (yaşam) altında ve sezgi (yaşam), kavram (doğa) altında sınıflandırılmalıdır. Hegel şöyle der: "Yine evrensellik *biçimi* altında yer alan tikellik *biçimi* altında, her biri diğerinin karşısında konumlandırılmalıdır."[7] Kavram ve sezgi kendi aralarında 'tam bir yeterlilik' oluşturduklarında, birey, 'mutlak etik düzenin İdeasının bilgisine' ulaşır ve böylece tamamen rasyonelleşir.[8]

Daha sonra, Hegel, erken dönem çalışmalarından birinin tam da başlangıcında, analiz çerçevesinin tamamı için biçimin öneminden bahseder. Hem kavram hem de sezgi, evrensel ve tikel biçimini alır. İki terim arasındaki birlik ve farklılığın diyalektik hareketi sonunda, 'mutlak halkın' sezgi, bireylerin 'mutlak tekliğinin' kavram olduğu bütünlük içinde 'mutlaklığa' –bilincin gelişimini tamamladığı uygun etik yaşam alanına– ulaşır.[9]

O nedenle, *Etik Yaşam Sistemi*'nin bütünü, sezginin kavram altında ve kavramın sezgi altında sınıflandırılması arasındaki, kendileri de evren-

3) G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, çev.: H. S. Harris ve T. M. Knox (State University of New York Press, Albany NY, 1979), s. 99-100; H. S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Clarendon Press, Oxford, 1983), s. 106; G. Rose, *Hegel Contra Sociology* (Athlone, Londra, 1981), s. 60-3.

4) H. S. Harris, 'Hegel's *System of Ethical Life*. An Interpretation', Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* içinde, s. 19.

5) Toews, *Hegelianism*, s. 52.

6) Rose, *Hegel Contra Sociology*, s. 60.

7) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 100. Vurgu eklenmiştir.

8) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 99.

9) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 101.

sel ve tikel biçimler alan hareketleri temsil eder. Ayrıca, Hegel'in ruh ve doğa arasında varsaydığı zıtlık, daha sonraki yazılarında da yinelenir ve insanların doğal zorunluluk tahakkümünün üstesinden gelmelerine duyduğu ilgiyi vurgular. Şimdi, Hegel'in, insanların, etik yaşamın en ilkel seviyesinde ihtiyaçlarını nasıl gidermeye çalıştıklarına odaklanarak bu zıtlığı nasıl vurguladığını görebiliriz.

ETİK YAŞAMIN İLK SEVİYESİNDE İHTİYAÇLAR

Hegel'e göre, etik yaşamın bir anı, en doğal halindeyken bile bireyin bilincinde bir 'dürtü' (*Trieb*) olarak başlangıçta vardır.[10] 'Dürtü (*Trieb*) veya çabalamak (*Streben*) şeklinde yönlendirilirken', birey, tikelliği evrensellikle birleştirmeye çalışır.[11] Kavramın sezgi altında sınıflandırılması bu sürede, Hegel'in 'ilk seviye', '*uygulama*' seviyesi veya etik yaşamın en 'doğal' biçimi –'doğaya uygun'– olarak adlandırdığı düzeyde başlar.[12] Burada, etik yaşam, sezgi tamamen kendisini '*duygunun*' (*Gefühl*) tekilliğine kaptırırken 'tam bir farklılaşmamışlık' durumundadır.[13] Duygunun 'tekil ve tikel' olarak iptali, 'özne ve nesneye bölünmenin yokluğuyla' mümkündür.[14] Hegel'e göre, bu 'ayrılma duygusu *ihtiyaçken* (*Bedürfnis*)', ayrılma duygusunun çalışma aracılığıyla iptali 'hazdır' (*Genuß*).[15]

Duygunun, kavramı sınıflandıran duygu ve kavram altında sınıflandırılan duygu olmak üzere iki yönü vardır.[16] Duygu kavramı sınıflandırdığında, bu, 'biçimsel duygu kavramıdır' ve bu ihtiyaç, çalışma ve haz anlarını içerir.[17] İnsanlar doğayı ihtiyaçlarını gidermeye tabi kılmaya başlarken bir ruh anını veya etik olanı beyan ederler. Örneğin, bir masaya ihtiyacımız varsa, bu başlangıçta kafamızda bir görüntüdür. Bu anlamda, özne ve nesne arasında bir ayrım vardır. Bizler artık fiilen bir masa

10) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 102; G. W. F. Hegel, 'System der Sittlichkeit', *Sämtliche Werke VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* içinde, (yay. haz.) G. Lasson (Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1913), s. 421.

11) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 102; 'System der Sittlichkeit', s. 420.

12) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 103. Vurgu orijinal çeviriden.

13) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 103; 'System der Sittlichkeit', s. 422.

14) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

15) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104; 'System der Sittlichkeit', s. 422.

16) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

17) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

yaparken çalışma bu ayrımın üstesinden gelen aracıdır. İlk ideal belirlememizi gerçekleştirdiğimizde ve aynı zamanda masayı kullandığımızda, ayrılma duygusunun veya ihtiyacın üstesinden geliriz ve böylece haz alırız. Özne ve nesne ayrımı arasındaki 'farklılıktan doğan birliğe' ulaşırız.[18]

Hegel kavram altında sınıflandırılan duyguya, 'tüm boyutlarıyla gelişmiş pratik duygu kavramı' adını verir.[19] Buradaki meşguliyet, sadece nesnenin etkisiz kılınmasıdır. Bu nedenle, bu andaki ihtiyaç, 'kendisini özneyle sınırlayan ve tamamen doğaya ait olan bir duygudur'.[20] Bunlar temel ihtiyaçlardır ve çoğunlukla yemek ve içmekle ilgilidir.[21] Tikel ve bireyin öznelliğine tabi olduğundan, duygunun bu yönünde haz almayı başarmak 'tümüyle duyumsal' ve 'olumsuzdur'.[22] Yaşam veya ruha doğa hakimdir ancak bunun bir farklılıktan –ihtiyaç (yiyecek için) ve nesne (ekmek) arasında ayrılma duygusu– başladığı gerçeği bireyin, her ne kadar çok sınırlı olsa da, etik yaşama dair bir tür bilince sahip olduğu anlamına gelir.

Dolayısıyla duygu kavram altında sınıflandırıldığında, şu anlar mevcuttur: temel veya basit bir seviyede 'tamamen doğaya ait' ihtiyaç; ve haz.[23] 1805-1806 yıllarında Jena'da verdiği dersler sırasında Hegel bu temel ihtiyaçları 'doğal ihtiyaçlar' (*natürlichen Bedürfnissen*) olarak adlandırarak daha kesin bir şekilde tanımlar.[24] Her ne kadar *Etik Yaşam Sistemi*'nde bu terimi açık bir şekilde kullanmasa da, 'doğal ihtiyaç', Hegel'in ihtiyaç teorisinde çok önemli bir rol oynar. Şimdi göreceğimiz üzere, ihtiyaç-gidermenin diğer aracıları, tam da bu 'doğal ihtiyaçların' giderildiği biçimlerdir.

Hegel 'farklılık veya sezginin kavram altında sınıflandırılması biçimindeki duygunun' bir bütünlük olarak kavranması gerektiğini ileri sürer.[25] Bu bütünlük işçi, ürün ve alet olarak hissetmeyi içerir.[26] İhtiyaç ve haz arasında aracı olan işçi çalışır ve bir nesneyi basitçe etkisiz kılmak-

18) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.
19) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.
20) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104-5.
21) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105.
22) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105.
23) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105.
24) G. W. F. Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, çev.: L. Rauch (Wayne State University Press, Detroit, 1983), s. 120; G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke 8: Jenaer Systementwürfe III*, (yay. haz.) R.-P. Horstman ile J. Henrich Trede (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976), s. 224.
25) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105.

tan ziyade dönüştürür. Hegel 'çalışma ile arzu (*Begierde*) ve haz (*Genusses*) arasındaki farklılık varsayılır; haz engellenir veya ertelenir' derken burada ihtiyacın yerine arzuyu koyar.[27] Örneğin bir evde yaşamayı arzu edebilirim ama önce onu inşa etmem gerekir. Dolayısıyla çalışma, ertelenmiş haz anını tanımlar. Çalışmanın bu yönüyle şu gelişme ortaya çıkar: sahip olmayı arzu etmek; çalışmak; ve ürünün mülkiyeti. Bir birey bir nesneyi arzu eder ve buna sahip olmak ister. Bu 'ideal bir [an]' veya 'hareketsizlik anıdır'.[28] İkinci an çalışmaktır – 'gerçeklik veya hareket'.[29] Birey ya da özne, fiilen üzerinde çalışarak nesnenin gerçekliğini kapsar. Üçüncü an, Hegel'in deyişiyle 'sentez, nesnenin mülkiyeti, korunması ve saklanmasıdır'.[30] Bu bir sentezdir çünkü üçüncü an birinci anı –arzu edilen ideal– içerir ama artık fiili gerçeklik olarak; ikinci an olan çalışmakla artık bireyin aslında istediği biçimi almıştır. Mülkiyet ya ürünün tüketilmesi biçimini alabilir (yemekten haz almak) ya da insan emeğiyle nesne, hemen olmaktan ziyade ertelenmiş hazza sebep olabilecek yeni bir biçim alabilir.

Dolayısıyla etik yaşamın bu ilk seviyesinde, ihtiyaç, çalışma ve haz anlarını içeren, kavramı sınıflandıran duygu vardır. Ayrıca ihtiyaç ve haz anlarını içeren, kavram altında sınıflandırılan duygu vardır. Son olarak, arzu (sahip olma), çalışma ve mülkiyet (haz veya emek) anlarını içeren, sezginin kavram altında sınıflandırılması vardır.

Duygu kavram altında sınıflandırıldığında, asıl ilgi 'doğal ihtiyaçların' ivedi bir biçimde giderilmesidir. Duygu kavramı sınıflandırdığında, emek, 'doğal bir ihtiyacı' daha az ivedilikle, böylece tatmini erteleyerek gidermek için harcanır. Duygu kavram altında sınıflandırılan sezgi biçimini aldığında bu, emeğin ivedi haz için kullanılmaması ihtimaline yol açar. Bunun yerine, emek, daha fazla çalışma ve nihai haz için kullanılmak üzere bir aletin yapılmasının aracı haline gelir. Hegel bu gelişmenin önemini hızla kavrar ve bunu şöyle ifade eder: "Aletle beraber emeğin öznelliği evrensel olan bir şeye yükseltilir. Herkes benzer bir alet yapabilir ve bunu kullanabilir. Bu açıdan alet emeğin devamlı kaidesidir."[31] Hegel'e göre, aletin kendisi emekten üstündür ve emeğin

26) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 106.
27) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 106; 'System der Sittlichkeit', s. 425.
28) Hegel, *System of Ethical Life*, s.107. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
29) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 107.
30) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 107.
31) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 113.

amacıdır. Bunun sebebi aletin doğal gereksinimin üstesinden gelebilmemiz için bir araç olmasıdır ve 'doğal seviyede yaşayan tüm insanların aleti yüceltmesinin sebebi de budur'.[32] Bu nedenle Hegel, ihtiyaca dair bir gelişim teorisi sunar ve bu aşağıdaki aşamaları izler:[33]

1. aşama	(İhtiyaç → Haz) İhtiyaç derhal giderilir.
2. aşama	(İhtiyaç → Çalışma → Haz) İhtiyaç giderme ertelenir. İnsanlar ihtiyaçlarını gidermeden önce çalışır.
3. aşama	(İhtiyaç → Çalışma → Alet → Çalışma → Haz) İhtiyaç giderme ertelenir. İnsanlar, dolaylı olarak, yani kullanılarak sonunda bir ihtiyacı giderecek olan bir alet yapmak için çalışır.

Hegel etik yaşamın bu ilkel seviyesinde ihtiyaç gidermenin üç açık aşamasını tanımlar. Aşamalar başlangıçtaki 'dürtü'den bir bireyde var olan etik yaşama uygun olana doğru gelişir. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta ise, Hegel'in, bireysel ihtiyaçların öznel tatmininden başlayarak ihtiyaçları hareket halindeyken anlama çabasıdır. Bireylerin öznel ihtiyaçlarını, 'doğal ihtiyaçlarını' giderdikleri bir biçim olarak kabul eder. Yeme ve içme ihtiyacı bunun başlıca örnekleridir.[34] Bu, ihtiyaç gidermenin en temel veya en basit seviyesidir. Hegel'in işaret ettiği üzere, bu seviye, 'bu [ihtiyaç] hissinin çeşitli ve sistematik niteliğini anlamanın yeri değildir'; bu çalışma ve alet aracılığıyla insan gelişiminde daha sonra gelmelidir.[35] 1805-1806 yıllarında Jena'da verdiği dersler sırasında Hegel, 'bu sıfatla var olma unsurunda, doğal ihtiyaçların (*natürlichen Bedürfnisse*) varlığı ve genişliği, bir ihtiyaçlar yığınıdır (*Menge von Bedürfnissen*). Bu ihtiyaçları gidermeye yarayan şeyler geliştirilir, evrensel iç olanakları dış olanak, biçim olarak varsayılır [ifade edilir]' diyerek bunu

32) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 113.

33) 'Seviye' kelimesinin kullanımı elbette diyalektik olmayan bir şekilde anlaşılmamalıdır. Bu seviyeler, kavramsal olarak ayrı ama aynı zamanda birbirleriyle diyalektik olarak dolayımlanmış olabilen 'momentler'dir. Marx'ın bu konudaki yorumlarıyla bir karşılaştırma için bkz. aşağıda, s. 139, n. 14.

34) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105.

35) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 105. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.

oldukça açık bir şekilde ifade eder.[36] 'Doğal ihtiyaçlar' bir 'ihtiyaçlar yığınının mevcudiyeti' biçiminde veya şeklinde ortaya çıkar. Bu biçimlerden biri bireylerin öznel ihtiyaçlarıdır. Vurgu daha net olamaz. Hareket, derhal giderilen 'doğal ihtiyaçlardan', çeşitli aracılar yoluyla, bir 'ihtiyaçlar yığını' biçimine doğrudur. Bu ilkel seviyede, aracılar çalışma ve alettir ancak bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, toplum geliştikçe başka aracılar da ortaya çıkar.

Her ne kadar yeme ve içme 'doğal ihtiyaçlarının' giderilmesi bir çeşit emeği içermek zorunda olsa da emek, ilk aşamada ortaya çıkmıyor gibi görünür.[37] Ne de olsa avcıların, çiğ yediklerini varsaysak bile yine de yiyeceklerini yakalamaları gerekir. Dolayısıyla, bir çeşit emeğin olması gerekir, tabi eğer Hegel avlanmayı emek olarak dışlamıyorsa. H. S. Harris gerçekte durumun bu olduğunu ileri sürer.[38] Emeğin –avlanma ve toplamadan farklı olarak– elde tutulmaları için nesneler ürettiğini öne sürer – tüketim malları ve aletler gibi. Ancak, Harris'in kendisinin de kabul ettiği üzere, en ilkel toplumların bile aletleri vardır.[39] Fakat, sadece bir 'tarım toplumunda' Hegel'in iki 'can alıcı noktasının', yani 'toprağın bir mülke ve çalışmanın alet yapmaya indirgenmesinin' ortaya çıktığını ileri sürer.[40] En önemli farklılık toprağın bir mülke indirgenmesidir ama Hegel mülkiyetten bu şekilde bahsetmez. Mülkiyet ya ürünün tüketilmesi ya da ürün üzerinde çalışılmasını içerir oysa sahip olmak 'nesnenin arzuyla ideal olarak belirlenmesidir'.[41] İhtiyaçların hemen giderilmesi ilk aşamasında, sahip olmak ve mülkiyet 'tamamen bir an olarak ortaya çıkar; ya da daha çok hiçbiri gerçek bir an değildir; sabit değillerdir veya birbirlerinden ayrı tutulmazlar'.[42] Dolayısıyla, ihtiyacın ikinci aşamasını birincisinden ayıran, sahipliğin iki yönü arasındaki birleşmedir. Bireyler

36) Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 120. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde, *Gesammelte Werke* 8, s. 224.

37) Daha sonra *Philosophy of Right*'ta Hegel, 'işlenmesi gerekmeyen ne kadar az dolayımsız materyal olduğuna, havanın bile kazanılması gerektiğine' işaret eder. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev.: H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), para 196A. Bundan sonra PR olarak belirtilmiştir. Bu nedenle görünüşe göre emek, ihtiyaç-tatminının en dolayımsız düzeyinde bile mevcuttur. Bkz. A. Reeve, *Property* (Macmillan, Londra, 1986), s. 140.

38) Harris, *Hegel's Development*, s. 113.

39) Harris, *Hegel's Development*, s. 113, n. 1.

40) Harris, *Hegel's Development*, s. 113, n. 1.

41) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 106.

42) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 107.

için arzularını nesnenin tüketiminden ayırmak mümkün değildir. Örneğin, bir avcı için bir geyiğe sahip olmak ve geyiğin mülkiyeti ayrı şeyler değildir; gelişmenin temel bir aşamasındadırlar. Avcılar geyiğe bakıp ideal olarak onu pişmiş bir parça et ve bir palto (sahip olmak), ardından çalışıp ve sonra onu tüketmek (mülkiyet) olarak belirlemezler. Avcıların yaşamak için avlandıkları ve avlanmak için yaşadıkları gerçeği, yalnızca bir içgüdüyle hareket ettikleri anlamına gelir. Sahip olmak ve mülkiyet vardır ancak 'gerçek' değildir çünkü avcılar onlar için bu şekilde düşünmezler. Bunlar, gelişmenin daha üst seviyelerine ilerlerken farkına varacakları görünmeyen anlardır. Bu, ilk aşamadaki insanların, yiyecek ve içecek 'doğal ihtiyaçlarını' karşılarken yabani, ya da insan olmayan hayvanlar seviyesinde oldukları anlamına gelir. Hegel'e göre, böyle bir seviyede düşünme yoktur, sadece eylem vardır.[43]

Hegel insanların neden insan olmayan hayvan seviyesinde kalmadıkları konusunda açık değildir. İma edilen odur ki, insanların doğayla etkileşimi onların devamlı olarak 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek zorunda olduklarını anlamalarını sağlar. Aletlerin gelişimi çalışmayı hızlandırır veya en azından çalışmayı kolaylaştırır ve sonuç olarak 'doğal ihtiyaçları' gidermeye harcanan zamanı azaltır. Daha sonra göreceğimiz üzere, Hegel, insanlara daha büyük ölçüde özgürlük (ruh) bırakmak için doğal zorunluluk (doğa) alanını sınırlamaya özel bir önem atfeder.

Etik yaşamın bir sonraki seviyesine geçmeden önce, Hegel'in açıklamasının birtakım sonuçlarını incelememiz gerekir. Bunlardan biri, bir bireyin bilincinde etik yaşama yönelik bir 'dürtü' olduğuna dair başlangıç noktasıdır. Bu metni irdeleyen bazı yorumcular aslında dürtülerin değil 'ihtiyaçların' başlangıç noktası olduğunu ileri sürerler. Örneğin, Cullen, insanların gidermek zorunda oldukları, 'ihtiyaçları ve arzuları düşünmeden' ilk adımı attıklarını söyler.[44] Dickey, Hegel'e göre, 'ihtiyacın insanı toplumsal öncesi durumundan çıkarmış olduğunu' öne sürer.[45] Dallmayr

43) Marx'ın arıların en iyisiyle mimarların en kötüsü arasındaki fark örneği bu açıdan aydınlatıcıdır. Mimarın aksine arı, içgüdüleriyle inşa eder ve inşa edeceği şey hayal gücünde ideal bir moment olarak yoktur. Bence Hegel'in ihtiyacın erken seviyelerinde yaptığı ayrım da bu türdendir ve bu nedenle Harris'in yorumu konusunda şüphe uyandırır. Bkz. K. Marx, *Capital*, I. Cilt, çev.: B. Fowkes (Penguin, Harmondsworth, 1988), s. 284.

44) B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction* (Gill ve Macmillan, Dublin, 1979), s. 58.

45) L. Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cam-bridge University Press, Cambridge, 1987), s. 237.

ise bunun 'duygu' ile başladığını fark ederek gerçek başlangıç noktasına biraz daha yaklaşır.[46] Ancak insanlar, kendilerini ihtiyaçlar biçimini alan duygularla gösteren dürtülerle ilk adımı attıklarından bu bile yeterince yakın değildir. Dolayısıyla biçimin önemi üzerinde durmak, kavramları hareket ve geçiş halinde kavramak için şarttır. Dürtüler ihtiyaçlara dönüşür. İhtiyaçlar ise insanlar kendilerini dünyada gösterdikçe ve doğayla ve sonunda diğer insanlarla etkileşime girdikçe daha başka biçimler alır.

Harris aslında Hegel'in argümanının başlangıcında dürtülerin rolünü fark eder ama yine tamamen doğru bir biçimde değil. Harris 'doğal bilinci ortaya çıkaran olumsuz anın .... ihtiyaç *dürtüsü*' olduğunu söyler.[47] Bu yanıltıcıdır çünkü hatalı bir şekilde, ihtiyacın tabiri caizse 'dürtüyü' 'dürttüğünü' ileri sürer. Bunun aksine, Hegel, insanları, bir ayrılma duygusu biçimini alarak başlayan, ki bu da ihtiyaçtır, mutlak bir etik yaşama yönelik 'dürtü' ile tasvir eder. Ümit verici bir biçimde, Avineri 'güdü' veya dürtüyü, insanın uygun etik yaşama ilerleyişinin başlangıç noktası olarak kabul eder.[48] Ancak bu güdünün insanın 'doğadan ayrı oluşunu' 'aşacağını' ileri sürer.[49] Bu doğru değildir. İnsanların sahip oldukları 'dürtü', etik yaşama yönelik bir dürtüdür. Bu ivedi varoluş seviyesinde Hegel yeterince açık bir biçimde 'etik yaşamın bir dürtü olduğunu' ifade eder.[50] Bu dürtünün aldığı biçim, bir 'ayrılma duygusu' şeklinde ihtiyaçtır. Daha sonra insanların doğal çevrenin üstesinden gelme çabaları daha başka ihtiyaçların ve bunların giderilmesinin biçimlerini doğurur. Başlangıç noktası ise, etik olana ve daha yüksek bir özgürlük seviyesine yönelik bir dürtüdür. Doğanın üstesinden gelinmesi bu dürtünün aldığı biçimlerden biridir ancak dürtü başlangıçta etik yaşama yöneliktir. Dolayısıyla biçime dikkat edilmesi Hegel'in teorisinde ihtiyaçları tam olarak anlamak için çok önemlidir. Bu dikkat, dürtülerin nasıl ihtiyaç biçiminde ortaya çıktıklarını vurgular. Ayrıca, biçimlere odaklanmak, Hegel'in insanların özgür olmak için ihtiyaçlarını sürekli olarak giderme çabalarına yaptığı vurguyu da gösterir.

Hegel'in argümanının bir diğer sonucu, dürtüleri ihtiyaçlarla özdeşleştiriyor olabileceğidir. Birinci Bölümde gördüğümüz üzere Abraham Mas-

46) F. R. Dallmayr, G. W. F. *Hegel: Modernity and Politics* (Sage, Londra, 1993), s. 50.

47) Harris, *Hegel's Development*, s. 109.

48) S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972), s. 88.

49) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 88.

50) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 102.

low'un insan motivasyonuna dair çalışması da aynı eleştirilere hedef olmuştur.[51] Kuşkusuz, açlığı ve susuzluğu gidermek için bir dürtü gibi hareket eden Maslow'un birinci fizyolojik ihtiyaç türü ile biraz benzerlik var gibi görünüyor. Thompson gibi modern ihtiyaç kuramcıları elbette 'dürtüleri' 'ihtiyaçlarla' karıştıranları şiddetle eleştiriyorlar. Thompson'a göre, 'dürtüler' bir çeşit eksiklik gerektirirken ihtiyaçlar gerektirmeyebilir. Ayrıca dürtüler insan davranışını açıklarken ihtiyaçlar bunu gerekçelendirme çabasıdır. Bu sava göre Hegel Maslow'un yaptığı hataları yapıyor olabilir.

Hegel'e göre, biçime yapılan vurgu, bu tür bir sınırın kavramları hareket ve geçiş halinde yakalayamadığı anlamına gelir. Thompson'a göre, bir dürtü asla bir ihtiyaç olamaz. Hegel için, bir dürtü bir ihtiyaç biçimini alabilir. Hegel'in biçimleri analiz etmeye dayanan yaklaşımı, öznelerin dürtülerini ihtiyaçları aracılığıyla gösterme biçimine çok daha fazla duyarlılık gösterir.[52] Hegel daha sonra, insanlar doğa ve diğer insanlarla etkileşime girdikçe ihtiyaçların aldığı biçimleri izler. Hegel kendisini ihtiyaçları aracılığıyla tikel ve evrensel olarak konumlayan özneyi kavramaya çabalar. Başlangıçta öznenin ihtiyaçları öznel, tikel ve sadece kendisiyle ilgilidir. Ancak özne etik yaşamın bir sonraki alanına geçerken kısa süre içinde kendi tikel ihtiyacının diğer insanların evrensel ihtiyaçlarından ayrılamaz olduğunu fark edecektir.

Hegel'in ihtiyacı, özne ve nesne arasında bir ayrılma duygusu olarak tanımlaması da modern ihtiyaç kuramcıları için sorun teşkil edecektir. Birinci Bölümde, bu kuramcıların ihtiyaçlar ve istekler arasında nasıl net bir ayrım yapmaya çalıştıklarını tartıştım.[53] Dolayısıyla 'duyguyu' bir ihtiyaçtan çok bir isteğin göstergesi olarak göreceklerdir. İhtiyacın bir ayrılma duygusu olarak yorumlanması Hegel'in, insanlar bu duyguyu her yaşadıklarında bir ihtiyaçları olmalı demeye getirmesi olarak algılanabilir. Bu da derhal, sadece birisi öyle dediği için herhangi bir şeyin bir ihtiyaç olarak görülmesine neden olabilir. Modern ihtiyaç teorisi perspektifinden, bu tür öznel iddialar ihtiyaçlardan değil isteklerden bahsedildiğine işaret eder. Örneğin, 'A' 'altın musluklara ihtiyacım var' dediğinde ve kendisi ve musluklar arasındaki ayrımı hissettiğinde o halde He-

51) Bkz. yukarıda, s. 11.

52) Bir sonraki bölümde göreceğiniz üzere, Hegel daha sonra aslında ihtiyaçların 'dürtülerden' 'türediğini' söyleyecektir. Hegel, PR, parag. 11 A.

53) Bkz. yukarıda, s. 13-14.

gel'in bunu bir ihtiyaç olarak yorumlaması gerekecektir. Ancak bunun gerçekten bir ihtiyaç olup olmadığını anlamak için modern ihtiyaç kuramcıları 'A'ya belli sorular soracaklardır: 'Neden musluklara ihtiyacın var? Neden onların altın olmasına ihtiyacın var?' gibi. Ancak bu sorular cevaplandıktan sonra bunun gerçekten bir ihtiyaç olup olmadığını belirleyeceklerdir. Dolayısıyla, modern ihtiyaç kuramcıları Hegel'in ihtiyacı bir ayrılma duygusu olarak tanımlamasının ihtiyaçları isteklerle karıştırdığı sonucuna varacaklardır. Ancak, Hegel'in biçimleri analiz etme yöntemine dair tartışmada halihazırda gördüğümüz üzere, ihtiyaçları ve istekleri bu kadar katı bir biçimde ayrı tutma çabasına karşı çıkacaktır. Böyle yapmak kavrayış hatalarına neden olacaktır. Bunun yerine Hegel, bireylerin öznel veya tikel tatmininden başlayarak 'doğal ihtiyaçların' aldığı biçimi kavramaya çalışır. Bu, Hegel'in ihtiyaç kavramını, evrenselden tikel biçimlere veya, aksine, hareket ve geçiş halindeyken anlamasını sağlar. İhtiyaçları aldıkları biçimlerden ayrı tutmak sadece ihtiyaçlara dair sınırlı bir anlayışla sonuçlanabilir.

Hegel'in arzunun ihtiyaçların bir ikamesi olduğu tanımlaması da sorunlu olabilir. Pek çok modern ihtiyaç kuramcısı ihtiyaç ve arzunun farklı olduğunu ileri sürer. Örneğin şeker hastaları şeker arzu edebilir ancak gerçekten ihtiyaçları olan insülindir. Arzu edilenle ihtiyaç duyulan iki farklı şeydir. Eğer Hegel 'arzu' kelimesini bu şekilde kullanıyorsa o zaman bu onu bir kişinin arzu ettiği şey ihtiyaç duyduğu şeydir hatalı varsayımına götürebilir. Örneğin, bir spor araba arzu edebilirim ama bu bir spor arabaya ihtiyacım olduğu anlamına gelmeyebilir. Ne arzu ettiğimi sorgulamak mümkün değildir çünkü arzu özneldir; oysa neye ihtiyaç duyduğumu sorgulamak mümkündür çünkü ihtiyaç nesneldir ve tartışmaya açıktır. Yine, Hegel, kavramların hareket, geçiş halinde ve iç ilişkileriyle kavranmasında yetersiz kaldığından bu tür katı ayrımlar yapmaktan sakınacaktır. Ancak ihtiyaç ve arzuyu birbirinden ayırır. Görmüş olduğumuz üzere ihtiyaç, özne ve nesne arasında bir ayrılma duygusudur. Diğer yandan arzu, 'çaba ve *çalışma* [aracılığıyla]... öznel ve nesnel olanı geçersiz kılmakla' ilgilidir.[54] Arzu kendisini ihtiyaçtan ayırır çünkü emek aracılığıyla özne ve nesne arasındaki ayrımın üstesinden gelmenin bir parçasıdır. Haz ise ihtiyaç ve arzunun birleşimidir.[55]

54) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.
55) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

Bir birey gidermek zorunda olduğu bir 'doğal ihtiyaçla' başlar. Bu 'doğal ihtiyaç' bir ayrılma duygusu biçimini alır. Emek yoluyla bu ayrılmanın üstesinden gelmek bir arzudur çünkü bu 'nesnenin ideal olarak belirlenmesidir'.[56] Örneğin, eğer bir barınağa ihtiyacım varsa bu, kafamda bir kulübe veya bir ev canlandırmama sebep olabilir. Bu görüntü benim arzumdur, emeğimle inşa etmeye başladığım kulübe veya evin 'ideal belirlenmesidir'. İnşa edildiğinde hem barınma ihtiyacı hem de bir ev veya kulübe yapma arzusu giderilmiş olur. Yine de ihtiyaç açıkça arzuyla ilişkilidir çünkü arzu, bir kişinin ihtiyacının tezahürünün bir biçimidir. Dolayısıyla, Hegel, arzunun bir kişinin ihtiyacının önemli bir yönü olduğunu ileri sürer. Modern ihtiyaç kuramcıları bu kavramlar arasındaki hareketi kaçırırlar. Bu nedenle de öznenin tercihlerini ve arzularını, daha ivedi olan ihtiyaç kavramıyla karşılaştırıldığında neredeyse önemsizmiş gibi görürler.

Hegel'in bir kişinin ihtiyacının öznel oluşumuna ve bunun arzuyla etkileşimine dair vurgusu bu yüzden, ihtiyaca dair bir 'mikro' bir de 'makro' bir anlayışla hareket eden modern ihtiyaç kuramcılarında yankı bulacaktır. Ancak bu kuramcılar arasındaki eğilim, ya 'makroyu' ihmal ederken 'mikroyu' vurgulamak ya da tam tersidir. Bunun aksine, Hegel, ihtiyacın iki yönünü çelişkili bir birlik olarak kavrar. 'Doğal ihtiyaca' dair, var olmak için tüm bireylerin gidermek zorunda oldukları, yemek ve içmek gibi, evrensel ihtiyaçlardan bahseden bir 'makro' anlayışı vardır. Daha sonra, bu tür ihtiyaçların ve bunların giderilmesinin bireyin mutlak etik yaşama doğru ilerleyişinde aldığı biçime odaklanarak bu kavramın hareketini yakalar. Bu, bu tür ihtiyaçların aldığı 'mikro' biçimdir. Az öne gördüğümüz üzere, etik yaşamın ilk seviyesinde, 'doğal ihtiyaçların' giderilmesi basit ve ivedi bir biçim alır. Bu tür bir ihtiyaç giderme, insanlar çalışma ve alet aracılığıyla tatminlerini ertelerken daha karmaşık bir hal alır. Dolayısıyla Hegel, ihtiyaca dair 'mikro' ve 'makro' kavramsallaştırmaları tek taraflı, birine diğeri karşısında ayrıcalık tanıyarak değil, hareketleri ve geçişleriyle ilişkili olarak kavrar. Bu nedenle, Birinci Bölümdeki Hegel'in yönteminin analizine göre, 'doğal ihtiyaç', ihtiyacın evrensel kavramıdır. 'Doğal ihtiyaçların' alabileceği muhtelif biçimler bu kavramın gerçekleşmesidir. Bu şimdi, ihtiyaçlar ve bunların giderilmelerinin, bir birey etik yaşamın ikinci, daha yüksek seviyesine geçtiğinde aldığı diğer biçimleri görürken daha da netleşecektir.

56) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

ETİK YAŞAMIN İKİNCİ SEVİYESİNDE İHTİYAÇLAR

Hegel kavramın sezgi altında ve sezginin kavram altında sınıflandırılması arasındaki hareketlerle devam eder. Birinci seviyede, tekil birey egemendi ancak ikinci seviyede hakim olan evrenseldir.[57] Yine de, bu tür bir evrensellik hâlâ sadece 'biçimseldir' çünkü tamamen açık değildir.[58] Evrenselin potansiyel gelişimi, etik yaşamın bu seviyesinde ortaya çıkacak ilave aracılara bağlıdır.

Evrenselliğin ilk ifadesi, kavramın sezgi altında sınıflandırılması altında ve bir iş bölümü biçiminde vuku bulur. Bir kişinin kendi ihtiyaçlarını giderdiği birinci seviyenin aksine, pek çok kişi dahil olur. Sonuç olarak, 'nesneye bir bütün olarak uygulanan emekleri bölünür'.[59] Böylece insanlar verimliliği artırır ve bunu yaparken etik yaşamın ilk seviyesindeki kadar zorunluluğa bağlı değillerdir. İş bölümünde birey sadece kendisi için değil diğerleri için de üretir ve kişinin tikelliği daha evrensel bir görünüm kazanır. Ancak iş bölümü aynı zamanda, bireyin emeğini 'mekanik' ve 'boğucu' kılma olumsuz etkisine sahiptir.[60] Buna rağmen, olumlu bir sonuç, insanların, belirli bir kişinin ihtiyacının tatmininin ötesine geçen bir üretim fazlası yaratmalarıdır.[61] Bir artık üretimi, bu defa sezgi kavram altında sınıflandırılırken değiş tokuş sürecine yol açar. Artık işgücünün performansı, bir birey ve ürettiği şeyin bir kısmıyla arasındaki bağın kopması anlamına gelir. Birey kendi ihtiyacı ve kullanımı için değil, başka birinin ihtiyacı için olan bir nesne üzerinde çalışır. Etik yaşamın birinci seviyesinde birey '[kendi] emeği vasıtasıyla nesneyle bir birliğe" sahipken, artık 'gerçek ayrılık' veya 'özne ve nesne özdeşliğinin bozulduğunu' görürüz.[62] 'Yasal ve resmen etik bir haz ve iyelik' ortaya çıkar.[63] Yasal ilişkiler, kimin hangi mallar üzerinde hakkı olduğuna karar vermek üzere gelişir. Bu mesele ilk seviyede ortaya çıkmadı çünkü birey sadece kendisi için çalıştı ve kendi üretim yöntemlerini kontrol etti. İş bölümünün gelişmesiyle ve bunun bireyler arasında yarattığı karşılıklı bağımlılıkla bu tür bir kontrol artık mümkün değildir. O nedenle evren-

57) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 116.
58) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 116.
59) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 117.
60) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 117.
61) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 118.
62) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 120.
63) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 120.

sel araçlarla daha fazla temasla bilinç mutlak etik yaşama uzanan yolda ilerleme kaydeder.

Değiş tokuşun ortaya çıkması, Hegel'in bir nesnenin değeri ve fiyatı arasında ayrım yapmasına yol açar. Değerden 'soyutlama olarak eşitlik' veya '[şeylerin] ideal ölçüsü' olarak bahseder.[64] Diğer yandan fiyat, nesnenin 'ampirik ölçüsüdür'; yani nesneye piyasada verilen değerdir. Malları takas eden bireyler 'aynı zamanda hem bir artık hem de giderilmemiş bir ihtiyaç ile ilişkilendirilirler'.[65] Hegel bununla, bir bireyin bir ihtiyacı gidermek için başka, farklı bir nesneyle takas etmek üzere artık bir nesne yaratmasını kasteder. Takas 'iki biçim' alabilir:[66] malların doğrudan takası veya bir kontratın önemini gerektiren daha uzun vadeli takas.[67]

Kavramın sezgi ve sezginin kavram altında önceki iki sınıflandırılması, şimdi 'ilgisizlik' veya takas ve iyeliğin 'bütünlüğü' olarak bir araya gelir.[68] Bireyler kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır ve diğerlerinin ihtiyaçlarını gidermek için bir artık yaratırlar. Bu ihtiyaçları giderme biçimleri paradır. Hegel şöyle der: 'bir artığa neden olan emek, aynı zamanda, mekanik olarak birörnek olduğunda, evrensel takas olanağına ve tüm gereksinimlerin elde edilmesine yol açar... [P]ara evrenseldir ve bunların soyutlamasıdır ve hepsine aracılık eder'.[69] Bu, paranın, 'artığın artık için takas edildiği faaliyet olarak konumlandırıldığı' ticarete neden olur.[70] Bir takas ekonomisinde ihtiyaçları gidermek için çalışmak para biçimine yol açar çünkü işçi, kendi yarattığı artığı doğrudan almaz. Artık, işçinin aldığı ve daha sonra bir haz düzeyi elde etmek için harcadığı paraya dönüşür. Sonuç olarak, burada ihtiyacın dördüncü aşamasını şöyle görebiliriz:

İhtiyaç — Emek → Artık → Para → Haz.

İhtiyacın birinci aşaması, insanların, insan olmayan hayvanlar gibi, yaşamak için yedikleri ve yemek için yaşadıkları ivedilik aşamasıdır. Zamanlarının çoğunu acil bir biçimde 'doğal ihtiyaçlarını' gidermeye har-

64) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 121. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
65) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 121.
66) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 121.
67) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 121-2
68) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 123-4.
69) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 124.
70) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 124.

carlar. Bu, her ne kadar insanlar artık çalışmakla meşgul olsalar da, ikinci aşama için de geçerli görünmektedir. Bir takas ekonomisi geliştiğinde, insanlar artık yaptıkları ürünün kontrolüne sahip değillerdir. Koyduklarının karşılığında ne aldıkları, toplumdaki yeniden dağıtım sürecine bağlıdır. Bu noktayı, 'ihtiyaçlar sistemini' ele alırken kısaca genişleteceğiz. Şimdilik, işçilerin kendi üretimleri üzerindeki kontrollerini kaybetmelerinin önemli bir sonucuna değinmemiz gerekiyor.

Hegel emekten artığa ve paraya doğru hareketin, efendi ve köle biçiminde, bir kişinin bir diğeri üzerinde tahakkümüne neden olduğunu ileri sürer.[71] Birinci seviyenin tekil bireyi şimdi bir 'bireyler çokluğu' içinde var olmaktadır.[72] Bu bireyler arasındaki 'iktidar ve güç farklılığı' efendi ve köle ilişkisine neden olur.[73] Hegel şöyle der:

> Efendi bir artığa, fiziksel olarak zorunlu olana sahiptir; köle ise bundan yoksundur ve aslında bu şekilde artık ve onun yokluğu, tek [tesadüfi] yönler değil, ihtiyaçların zorunlu ilgisizliğidir (*notwendigen Bedürfnisse*).[74]

Hegel bir takas ekonomisinde bazılarının hükmedeceğinin ve katıksız iktidar ve üretilen artık üzerindeki kontrol vasıtasıyla diğerlerini onlar için çalışmaya zorlayacağının farkındadır. Kölenin artıktan yoksunluğu 'tesadüfi' değildir, 'zorunlu ihtiyaçların ilgisizliğinden' kaynaklanır. Bu 'zorunlu ihtiyaçlar', daha önce 'doğal ihtiyaçlar' olarak bahsettiğimiz ihtiyaçlardır. Bu tür ihtiyaçları gidermek, bir kişinin var olmayı sürdürmesi için 'fiziksel olarak gereklidir'. Bu 'zorunlu ihtiyaçların' 'ilgisizliği' veya bütünlüğü, hem artık *hem de* artık eksikliğidir. Efendi ve köle için, bu iki durum belirli bir görünüm alır: efendi için 'ilgisizlik biçimi' (artık) ve köle için 'farklılık' biçimi (artık eksikliği).[75]

Efendi ve köle arasındaki 'ayrılığın' üstesinden geçici olarak gelen aile kurumudur.[76] Ailede 'artık, emek ve mülk tümüyle müşterektir'.[77] Ailenin her üyesi, yeteneği olan işle meşgul olur ancak her birinin üret-

71) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 125.
72) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 125.
73) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 125.
74) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 126. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde. 'System der Sittlichkeit', s. 447.
75) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 126.
76) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127.
77) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127.

tiği 'müşterek mülkiyettir'.[78] Üretilen artığın takas yoluyla temliği yoktur çünkü zaten 'doğal olarak' umumidir. Aksine, efendi/köle ilişkisi efendinin gücü ve artık üzerindeki kontrolü nedeniyle, 'kişilerarası ilişkinin antiteziyle' sonuçlanır.[79] Aile, 'harici ihtiyaçların özdeşliği (*auBeren Bedürfnisse*)' vasıtasıyla bu antitezin üstesinden gelir.[80] Efendi/köle ilişkisinde karşıt, veya birbirleriyle 'dıştan' ilişkili ihtiyaçlar, şimdi karşıtlıklarında bir özdeşlik bulurlar. Bireylerin tikel ihtiyaçları, ailenin 'evrensel' ihtiyaçlarına dönüşür.[81] Tüm aile üyeleri tikel ihtiyaçlarını karşılamak için çalışırlar ancak üretilen artık ailenin bütünü içindir. Dolayısıyla efendi ve köle için karşıt olan evrensel ve tikel, dışsallıklarında bile bir özdeşlik kazanırlar. Bu harici karşıtlık, ailenin bile 'ilke olarak tekilliğe' sahip olduğu anlamına gelir.[82] Ancak, rasyonel bir bilinç kazanacaklarsa bireyler bu 'tekilliğin' üstesinden gelmek zorundadır. Aile ilişkisinin 'rasyonelliğinin' ifadesi olan çocuk, uygun etik yaşam alanına girerken bunu başarmaya çalışır.

ETİK YAŞAM VE İHTİYAÇLAR

Hegel, etik yaşamın bu seviyesinde evrensel ve tikelin içten ilişkili olduklarını ileri sürer. Artık 'bireyin öznelliği' ortadan kalkar ancak bir 'özne olarak tam da 'özünün kalmasına izin verilir'.[83] Bu nedenle evrensel ve tikel çelişkili bir birlik içinde var olur – evrensel öznelliği ortadan kaldırır ancak öznenin tikelliği yine de devam eder. Bu şekilde Hegel, 'yaşayan bireyin, yaşam olarak, mutlak kavramla eşit olduğunu ve ampirik bilincinin mutlak bilinçle aynı olduğunu' kavrar.[84] Bu seviyede, 'evrensel olan, ruh, her insanın içindedir ve her insanın kavrayışı içindir, şimdiye kadar tek bir birey olmasına rağmen'.[85] Birey etik yaşama geçer ve tikelliğini evrenselle birleştirir. Sonuç olarak Hegel, etik yaşamın bu seviyesinde 'ihtiyaç ve yıkımla tüm ilişkinin yer değiştirdiğini ve nesne

78) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127.
79) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127.
80) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127; 'System der Sittlichkeit', s. 447.
81) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 127.
82) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 129.
83) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 131.
84) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 143.
85) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 144.

nin yıkımıyla başlayan uygulama alanının karşılığına, öznel olanın yıkımına geçtiğini, öyle ki nesnel olanın her ikisinin de mutlak özdeşliği olduğunu' ileri sürer.[86] Açıkça nesneyi –'doğal bir ihtiyacı' gidermek için ya tüketimle ya da emek yoluyla yeniden şekillendirmeyle– 'yok eden' insan gelişimi safhası artık ortadan kalkar. Bu ihtiyacın öznel tatmini, tüm ihtiyaçların nesnel tatminiyle birleşir ve çelişkili bir birlik içinde bir araya gelir. Böylece bireyler tikellikleriyle evrenselin anlarını bağdaştırmış olurlar.

Hegel 'konum' (*Stand*) aracı kurumunu öne sürer, böylece, bireyler evrenselle temas kurmaya çalışabilir ve başarabilirler.[87] Yorumcular genellikle 'konum' (*Stand*) terimini basitçe 'sınıf' (*Klasse*) olarak tercüme ederler[88] ancak, Allen Wood'un öne sürdüğü üzere, Hegel bu iki terim arasında bir ayrım yapar.[89] Tarihsel olarak konumlar, feodal ve eski mutlakıyetçi toplumlarda var olan, 'muhtelif türlerce oluşturulmuş grupları' betimler.[90] Bu tür konumlar, insanlara toplumda 'toplumsal konumlar ve ekonomik roller' sunar.[91] Bunun aksine, Hegel için 'sınıf'ın anlamı, 'zenginlik, yetişme ve eğitimdeki *eşitsizlikler*'dir.[92] Bu nedenle Hegel '*Stand*' kelimesini kullandığında, bunu 'sınıf' (*Klasse*) olarak değil 'konum' olarak yorumlamalıyız. Sonuç olarak, aynı konum içinde farklı sınıflar var olabilir ki bunun anlamını az sonra açıklayacağız.

Hegel başlıca üç konumdan bahseder: mutlak konum, dürüstlük konumu ve köylüler konumu.[93] Mutlak konum, ya da askeri soyluluk, 'ilke

86) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 145.

87) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 152; 'System der Sittlichkeit', s. 475. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

88) Harris ve Knox bunu 'System der Sittlichkeit' çevirilerinin başından sonuna kadar yapar. Daha doğru olması için '*Stand*' kelimesi için 'zümre', '*Klasse*' kelimesi için 'sınıf' kelimelerini kullanacağım.

89) A. W. Wood, 'Hegel and Marxism', *Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) Beiser, s. 423. Bu nedenle Avineri'nin, 'Hegel'e göre sınıflar her zaman zümreler olarak kalır' ifadesi yanlıştır. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 105.

90) G. Poggi, *The State, its Nature, Development and Prospects*, (Polity Press, Cambridge, 1990), s. 40-1. '*Stand*' kavramının daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. G. Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Hutchinson, Londra, 1978), s. 42-51.

91) Wood, 'Hegel and Marxism', s. 423.

92) G. W. F. Hegel, *Werke*, Cilt IV (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), s. 63, Wood'un, 'Hegel and Marxism' adlı eserinde aktarıldığı üzere, s. 423. Bkz. M. Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power* (Macmillan, Londra, 1996), s. 8.

93) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 152-6.

olarak mutlak saf etik yaşama' sahiptir ve bu nedenle ilgisi sadece evrenselledir.[94] Kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz çünkü bu bir tikellik anı gerektirecektir. Bundan dolayı, bu konum, ihtiyaçlarını sağlamak ve gidermek için diğer konumlara bel bağlamak zorundadır.

'Dürüstlük konumunun'[95] meşguliyeti, 'ihtiyaçlar, servet, kazanç ve mülk için çalışmaktır'.[96] Bu konum, mutlak konum kadar tamamen evrensel değildir çünkü tikel sahip olma faaliyetiyle meşguldür. Evrenselle bir tür temas, 'tüm ihtiyaçların evrensel bir sistemini' içeren takas ve ticaretle ortaya çıkar.[97] Dürüstlük konumunda bu tür bir gelişme, 'emeğin evrenselliğini' temsil eden para değişimiyle 'tikel ihtiyacı (*besondere Bedürfnis*) tikel bir fazlaya ayarlayan' ticari konuma yol açar.[98] Dürüstlük konumu en önemli işlevini, birinci konumun ihtiyaçlarına katkıda bulunarak ve yoksullara yardımda bulunarak yerine getirir. Dolayısıyla, bu konum, evrensel ve tikel faaliyetlerle sırasıyla meşgul olur.[99]

Köylüler konumu kendisini 'fiziksel ihtiyaçlarla' (*physische Bedürfnis*) meşgul eder ve 'emeği ve kazancı daha büyük ve daha kapsamlı bir bütün oluşturur'.[100] Tamamıyla zihinsel emek veya bir ihtiyacı karşılamak için bir şey hazırlanmasıyla uğraşmaktan çok yaptığı iş, 'toprağı veya bir hayvanı, canlı bir şeyi etkileyen daha ziyade vasıtadır'.[101] Hegel bu konumda, köylünün emeğinin canlıya hükmettiğini ancak canlının 'kendi kendini ürettiğini' ileri sürer.[102] Bir köylünün işini bir marangozunkiyle karşılaştırarak Hegel'in burada yaptığı ayrımı anlayabiliriz. Eğer bir marangozun elinde bir parça tahta varsa ve ona hiçbir şey yapmazsa o zaman bu bir parça tahta olarak kalır. 'Kendi kendini üretemez'. Oysa, bir köylü tarafından ekilen bir tohum, bir dereceye kadar, uygun hava koşulları olduğunda 'kendi kendini üretebilir'. Dolayısıyla köylü sadece bu gelişmeye yardım etmektedir. Bunun eksine marangoz, üzerinde çalıştığında tahta parçasını daha aktif olarak değiştirmektedir. Yani, Hegel, dış dünyanın nesnelerini şekillendiren emeğin daha yüksek bir eylem biçimi olduğunu ileri sürer.

94) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 152.
95) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 153.
96) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 153.
97) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 154.
98) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 154; 'System der Sittlichkeit', s. 478.
99) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 155.
100) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 156.
101) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 156; 'System der Sittlichkeit', s. 480.
102) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 156.

Bazı yorumcular, bu konumların, bireylerin tikelliğini evrenselin bir yönüyle uygun bir şekilde bağdaştırma kapasitesini sorgular. Başlıca eleştirilerden biri, 'üretime doğrudan dahil olan' işçilerin bu arabulucu kurumların dışında bırakılmasıdır.[103] Bu görüşe göre, Hegel zekice, bu işçilerin mekanik ve fabrika üretimiyle bağlantılı yabancılaştırıcı varoluşlarını onları konumlar sistemine dahil etmeksizin yakalar.[104] Ancak, Hegel'in bunları endüstriyel işçi sınıfının çok küçük olduğu 1802'de yazdığını unutmamalıyız.[105] Elbette, Hegel, sanayileşen ilk ülke olan İngiltere'yi yakından gözlemliyordu. Hevesle İngiliz gazetelerini okuyor[106] ve Adam Smith ve Sir James Steuart başta olmak üzere İskoç politik iktisatçıların çalışmalarını inceliyordu.[107] Ancak İngiltere'deki endüstriyel işçi sınıfı Hegel'in yaşadığı dönemde baskın değildi. Aslında, Hegel'in ölümünden yaklaşık 20 yıl sonra, 1850'ye kadar, İngiliz toplumunda hakim olan istihdam sahası hâlâ tarımdı.[108] Dolayısıyla, Hegel'in yazdığı dönemde, endüstriyel bir işçi sınıfının yaratılması İngiltere'de yeni başlayan bir eğilimdi. Bu nedenle Hegel, tam da bu eğilimi konumlar sistemi içinde antagonistik bir mevcudiyet olarak görüyordu. Ancak, Avineri, fabrika işine dahil olan işçi sınıfının, '*Fabriksarbeit*', Hegel'in tartışmasında eksik olduğunu ileri sürer.[109] Fakat Hegel, 'mekanik ve fabrika işçilerinin (*Fabriksarbeit*)' mevcudiyetinden, daha sonra ticaret konumu olarak bahsedeceği yerde söz eder.[110] Tuhaf bir ifadede ise, ticaret konumunun bir bölümünün, toplumun daha büyük faydası için bu tür bir emeğin 'barbarlığına' kurban etme olasılığını gündeme getirir.[111] Harris oldukça doğru olarak,

103) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 109.

104) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 109.

105) E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe 1789-1848* (Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1962), s. 168.

106) M. J. Petry, 'Hegel and the *Morning Chronicle*, *Hegel-Studien*, 11, 1976,

107) Smith ve Steuart'ın Hegel üzerindeki etkisine ilişkin tartışmalar için bkz. R. Plant, 'Hegel and Political Economy I and II', *New Left Review*, 103 ve 104, Mayıs/Haziran ve Temmuz/Ağustos, 1977; R. Plant, 'Hegel and the Political Economy', *Hegel on Economics and Freedom* içinde, (yay. haz.) W. Maker, (Mercer University Press, Georgia, 1977); Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit*, s. 194-9; N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Kluwer Academic, Boston, 1988).

108) P. Mathias, *The First Industrial Nation: An Economic History of Britain 1700-1914* (Methuen, Londra ve New York, 1983), s. 234.

109) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 109.

110) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 171; 'System der Sittlichkeit', s. 496. Bkz. aşağıda s. 60.

111) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 171.

bu yorumun, Hegel'in makineleşme ve fabrikalarda çalışmanın olumsuz yönlerine dair sürekli ilgisiyle, garip bir şekilde bağdaştığını ileri sürer.[112] Aslında, 1805-6 yıllarındaki derslerinde Hegel, 'insanın' nasıl 'yabancılaştırıldığını' ve artık bir birey 'sayılmadığını' açıklar.[113] Bunun yerine, toplum insanları sadece paralarıyla ölçmektedir. Bu türden bir 'ruh haşinliği' veya 'katıksız merhametsizlik', 'fabrikaların, üretimin, geçimlerini bir sınıfın (*Klasse*) sefaletine dayandırdıklarının' kanıtıdır.[114] Gelişme aşamasında olan bir işçi sınıfının bir temsili olarak fabrika ve mekanik iş, bu nedenle, Hegel'in konumlar sisteminde antagonistik bir şekilde mevcuttur ve Avineri'nin ileri sürdüğü gibi 'dışarıda bırakılmamıştır'.[115] Mesele şudur ki, konumlar tüm bireylerin tikelliğini evrenselle tamamen bağdaştırmaz.

Bu nedenle ihtiyaçlar, bir birey bilincinin mutlak etik yaşama doğru ilerleyişinde çok önemli bir rol oynar. Bununla beraber, tam da bu ihtiyaçların mevcudiyeti aynı zamanda evrensel ve tikel arasında çok sayıda çelişki olduğu anlamına gelir. Üretim sistemi aslında, 'sefaleti' güya 'aracı' konumların içinde var olan bir sınıf üretir. Bu da bu çelişkilerin üstesinden gelmeye çalışacak bir yönetimin gelişmesine yol açar.

EVRENSEL YÖNETİM VE İHTİYAÇLAR SİSTEMİ

Hegel evrensel bir yönetimin 'evrensel olan ihtiyacı karşıladığını ve bunu evrensel bir şekilde karşıladığını' ileri sürer.[116] Evrensel yönetim, toplumun bir bütün olarak evrensel veya 'doğal ihtiyaçlarının' karşılanmasıyla ilgilenir. Evrensel ihtiyaçları karşılamak için malların üretimine aktif olarak dahil olmaz ancak bunun yerine toplumun bu ihtiyaçları karşılayabilmesini temin eder. Evrensel ihtiyaçları karşılamak için malların üretimi ihtiyaç sistemi olan birinci yönetim sisteminde ortaya çıkar. Hegel ihtiyaç sistemini, 'birinin diğerine evrensel fiziksel bağımlılığı sistemi'

112) Harris, 'Hegel's *System of Ethical Life*', s. 75. Daha az sempatik bir değerlendirme için bkz. G. Lukacs, *The Young Hegel. Studies in the Relation Between Dialectics and Economics* (Merlin, Londra, 1975), s. 332.

113) Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 166.

114) Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 166; *Gesammelte Werke* 8, s. 270. Lukacs, burada Hegel'in 'inanılmaz' 'kavrayışını' kabul etmek zorunda kalır. Lukacs, *The Young Hegel*, s. 331.

115) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 109.

116) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 164.

olarak tanımlar.[117] Bireyler artık ihtiyaçlarının tümünü kendi başlarına karşılayamaz, diğerlerine bağımlı olmak zorunda kalırlar. Bu, ihtiyaç-gidermeye bireysel katkıların bir artık ve ardından para biçimini aldığı ihtiyacın dördüncü aşamasıyla bağlantılıdır. Hegel'in öne sürdüğü üzere, bir birey tarafından üretilen artığın değeri, 'ondan bağımsız ve değişebilir-dir'.[118] Yaratılan artığın toplumun ihtiyaçlarıyla ne kadar ilgili olduğuna bağlıdır. 'Bu nedenle bu sistemde hükmeden, ihtiyaçların bilinçsiz ve kör bütünlüğü ve bunların giderilme biçimleri gibi görünmektedir. Ancak evrensel, bu bilinçsiz ve kör kaderin hakkından gelebilmeli ve bir yönetim olabilmelidir'.[119]

Dolayısıyla, burada ihtiyaç-gidermenin bir artık biçimini aldığı bir toplum vardır. O halde bir yönetim bu artığı, toplumun tüm ihtiyacına eşitleyerek dağıtmalıdır. Bireyler üzerinde 'yabancı bir güç' olarak serbest piyasa, bu görevi yerine getirmek için uygun değildir.[120] Sonuç olarak görünen o ki Hegel, bir çeşit ekonomik planlama gerekliliğini ileri sürmektedir. Hegel, 'bütün [yani artık] idrak olanağının ötesinde yer almaz... [ve] sezgi tarafından belirlenmesi gereken ihtiyaçla ilişkili olarak artığın nasıl durduğunu bilmek mümkündür' der.[121] Hasat düzeyini tahmin etmeye çalışmak için ülkenin iklim koşullarını değerlendirmek, bunu başarmanın yollarından biridir. Buna ek olarak, '[belirli] bir halk tarafından varoluş için neyin gerekli görüldüğünün ortalaması alınarak' toplumun bütünü için temel bir asgariyi tayin etmeyi de gerektirir.[122] Üretilen artık ve toplumun ihtiyaçları arasında, az mahsul veya belirli bölgelerin daha ucuz malların üretimine imkân veren daha yüksek verimlilik seviyesine sahip olmaları nedeniyle dengesizlikler ortaya çıkabilir. Hegel'e göre, bu durumda yönetimin fiyatları dengelemek ve yeniden denge sağlamak için müdahale etmesi gerekir.

Etik yaşamın bu seviyesinde ihtiyaçlar, hazla beraber 'ampirik olarak sonsuz' bir hal alır. 'Medeni haz ihtiyacın kabalığını buharlaştırır ve bu nedenle soylu olanı aramalı veya düzenlemelidir ve dürtüleri ne kadar farklı olursa gereken emek de o kadar artar'.[123] Hegel insanların ihtiyaç-

117) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 167.
118) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 167.
119) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 167-8.
120) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 167.
121) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 168.
122) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 168. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
123) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 170.

larının çoğalma kapasitesinin farkındadır. Neredeyse ekolojik bir mizaçla Hegel, bunun muhakkak faydalı olmayabileceğini fark eder. Örneğin, ihtiyaçların ve hazzın artmasının kendini lüks şeylerde gösterdiğine işaret eder. Bu lüks şeylerin üretimi yerel olarak ortaya çıkar ancak arttıkça dışarıdan ithal etmek gereklidir. Bu nedenle, ihtiyaçların lüks noktasına varması 'tüm dünyayı masrafa sokar'.[124] İhtiyaçlar öyle bir seviyeye gelir ve artar ki, dünyanın bütünü bunların tatmini için sadece bir kaynak haline gelir.

Piyasa sisteminin işleyişinden başka sorunlar da ortaya çıkar. Servet eşitsizlikleri, efendi/köle ilişkisinin yeniden ortaya çıkmasına yol açar.[125] Bu özellikle şiddetle, daha önce gördüğümüz üzere Hegel'in endüstriyel bir işçi sınıfının oluşumunu fark ettiği, ticaret zümresinde ortaya çıkar. Efendi artık 'muazzam bir şekilde zengindir [ve]' köle üzerinde 'bir güç halini alır'.[126] Dolayısıyla, bu eşitsizliğin bir yüzü efendiye ait olan zenginlik ve diğer yüzü ise kölenin saklı tuttuğu yoksulluktur. İnsanları bir arada tutan herhangi bir bağ veya 'etik ilke' artık, geride 'tüm yüksek şeylerin aşağılanmasının acımasızlığını' bırakarak 'yok olmuştur'.[127] Hegel yönetimin, zengin ve fakir arasındaki bu eşitsizliğin üstesinden gelmek için elinden gelen her şeyi yapması gerektiğini ileri sürer. Bunun bir yolu insanların bu kadar zenginleşmesine engel olmaktır. Hegel, 'zengin kişinin, daha genel bir katılıma izin vererek derhal hakimiyet ilişkisini ve hatta [diğerlerinin] güvensizliğini değiştirmeye zorlandığını' ileri sürer.[128] Bu nedenle, toplumun geri kalanı, zengin kişinin iktidarında daha fazla katılıma sahip olmak zorundadır. Sonuç olarak, 'sınırsız servet biriktirme arzusu yok edilmiş olur'.[129] Bu nedenle yönetimin görevi, '[endüstrinin] olgun meyveleriyle veya ...çalışmak ve elde etmekle uğraşmaksızın doğrudan kendi mülkiyetine alarak' toplumun bütününün evrensel ihtiyaçlarının tatminini temin etmektir.[130] Vergilendirme ilki için bunu gerçekleştirirken mülkiyet ve bu mülkiyetin kiralanması da ikincisi için gerçekleştirir. Hegel vergilendirmeyi, toplumda 'kazancı sınırla-

124) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 170.
125) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 170.
126) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 170.
127) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 170-1.
128) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 171. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
129) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 171.
130) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 172. İfadeler orijinal çeviride köşeli parantez içinde.

manın [en iyi] harici aracı' olarak ve ayrıca yönetimin ekonominin farklı kısımlarının genişlemesini ve sınırlandırılmasını etkilemesine imkân veren bir araç olarak görür.[131] Hegel vergilendirmenin bireyler üzerinde sahip olabileceği engelleyici etkinin ve bunun 'daha azına ihtiyaç duyulmasıyla' sonuçlanabileceğinin farkına varır.[132] Gene de bunu, evrensel ihtiyaçların karşılanmasında olumlu bir unsur olarak görmeye devam eder.

'İhtiyaçlar sisteminde' var olan çelişkiler ikinci bir yönetim sistemine, yani 'adalet sistemine' yol açar.[133] İkincisi bir kişinin hakkının, 'mülkiyet ve kazancının' belirlenmesinde 'saf adalet' sunmaya çalışır.[134] Bu da üçüncü ve sonuncu yönetim sistemine –'disiplin sistemi'– yol açar.[135] Sonraki için 'evrensel Mutlaktır' ve öğretim, eğitim ve disiplin yoluyla bireylere evrensellik telkin etmeye çalışır.[136]

HEGEL'İN İHTİYAÇ AŞAMALARI

Etik Yaşam Sistemi'nde ihtiyaçların muhtelif resmedilme şekilleri aşağıdaki gibidir:

Birinci aşama

İhtiyaç → Haz

İkinci aşama

İhtiyaç → Çalışma → Haz

Üçüncü aşama

İhtiyaç → Çalışma → Alet → Çalışma → Haz

Dördüncü aşama

İhtiyaç → Çalışma → Artık → Para → Haz

Dördüncü aşamada, 'çalışma' açıkça üretim sürecinde bir donanım olarak 'aleti' içerecektir ve makine biçimini alabilir. Dolayısıyla, çalışma-

131) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 173. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
132) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 173.
133) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 173.
134) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 174.
135) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 176.
136) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 176.

nın ikinci anının yorumu şöyle olabilir: üretim araçları, çalışma ve makine. Yani dördüncü aşama aslında şöyle olacaktır:

İhtiyaç → Çalışma/Makine → Artık → Para → Haz

Hegel'in ihtiyaç aşamaları, tatminleri sırasında ihtiyaçların aldığı biçimleri izler. Birinci aşamada, insanlar bir doğal ivedilik durumundadır. Sadece 'doğal ihtiyaçlarının' ivedi tatminiyle ilgilenirler. İnsan bilinci geliştikçe, ihtiyaçlarını karşılamadan önce nesne üzerinde çalışırlar. Bir sonraki aşamaya kadar, insanlar bu görevde işlerini kolaylaştıracak aletleri yapmayı öğrenirler. İnsanlar gelişmiş bir takas ekonomisi, makine kullanma ve iş bölümünün hakim olduğu dördüncü aşamaya ulaştıklarında, üretkenlik o kadar fazladır ki ortaklaşa bir artık üretirler. Bu artığı yaratan kişiler bunu doğrudan almazlar çünkü bu daha sonra para *biçimini* alır. Para 'hazza' ve insanların ihtiyaçlarının karşılanmasına yol açan sonuncu aracıdır. Ancak, Hegel'in fark ettiği üzere, toplumda efendinin iktidarı bu tatmine engel olabilir. Belki de, bir yıl sonra, *First Philosophy of Spirit* adlı eserinde, ihtiyacın ve çalışmanın paranın evrenselliğine doğru hareketini 'gaddarca bir toplum sistemi, (...) kendi kendine hareket eden, elementler gibi, kendi devinimlerinde körü körüne gelip giden ve vahşi bir hayvan gibi sürekli sıkı hakimiyet ve evcilleştirme gerektiren ölü bir bedenin yaşamı' olarak adlandırabilmesinin sebebi budur.[137] O halde şaşırtıcı olmayan bir biçimde Hegel, 'emek ve ihtiyaç faaliyetinin, yaşayan ölünün hareketine' dönüştüğünü düşünür.[138] İlk başlangıç noktası olan, bir birey içindeki bir ayrılma duygusu olarak ihtiyaçtan varılan sonuç, çalışma, makine ve paranın aracılık ettiği devasa, zorba bir ihtiyaç-giderme sistemidir. Hegel ihtiyaçların ve bunların giderilmelerinin aldığı biçimleri, evrensel ve tikel anları arasındaki diyalektik etkileşim yoluyla izler. Karmaşık bir toplumda ihtiyaçların hareketini kuşatan çelişkiler bir tür düzenleme gerektirir. Bu da Hegel'in, bu çelişkilerin üstesinden gelmeyi amaçlayan bazı önlemlerden bahsetmesine yol açar. Sonuç olarak, yönetimin malın 'mülkiyetini' almasına ve herkes için evrensel ihtiyaçların sağlanmasını temin etmesine izin verecektir.

Hegel defalarca, insan gelişiminin evrensel ve tikel anları arasında sürekli ileri ve geri bir hareket olduğunu gösterir. Israrla karşıtlara dönü-

137) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 249.
138) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 249.

şen aracı hareketlerini anlatır. 'Doğal ihtiyaçların' ivedi tatmini, çalışma, alet, makine ve para aracılığıyla ertelenir. Tam da insanların ilk ihtiyaçları, kendilerinin yarattığı korkunç bir hayvan gibi onları yakalamak için geri döner. Bu nedenle, Lukács'ın Hegel'i, ekonomik sistemin krizlerinin sistemin kendi içindeki çelişkilerden kaynaklandığı gerçeğini yok saydığı gerekçesiyle eleştirebilmesi oldukça ilginçtir.[139] Hegel, tam da Lukacs'ın bahsettiği çelişkileri, insanların 'doğal ihtiyaçlarını' ilk karşılama girişimlerinde fark eder. Tüm bireyler var olmaya devam etmek için bu 'doğal ihtiyaçları' gidermek zorundadır. Bu ihtiyaçların aldığı biçimler tikeldir ve efendi ve köle ilişkisi yoluyla sonunda çatışmaya yol açar. Aile kısmen bu çelişkinin üstesinden gelir ancak efendi/köle ilişkisi, çocuğun etik yaşamın daha yüksek bir alanına girmek üzere ailesinden ayrılmasıyla daha sonra yeniden ortaya çıkar. Bir bireyin diğerleriyle etkileşim içine girdiği 'ihtiyaç sisteminde', bol miktarda çelişki bulunur. Birey kendi tikel ihtiyaçlarını, diğerlerinin ihtiyaçlarını giderme mecburiyetiyle bir evrensellik biçimine getirir. Konumlar sisteminin rolü, evrenselle daha fazla teması temin etmektir ancak bunun içinde yeni bir insanlıktan çıkarılmış –'ihtiyaçlar sisteminin' kendisi tarafından insanlıktan çıkarılmış–işçiler türü bulunur. Bu nedenle Hegel bizi aracısız çelişkiler hissiyle baş başa bırakır. Yönetim bile, ortaya çıkan canavarca sistemin terbiyecisi olamayacak gibi görünür. Avineri'nin doğru bir şekilde sonuç çıkardığı üzere, *Etik Yaşam Sistemi*'nde insanlar kendi ihtiyaçlarının ve 'onları giderme biçimlerinin' 'kölesi' olurlar.[140] Ancak Avineri Hegel'i, bu sorunu aşmaya çalışmak açısından 'ilgisiz' bulur.[141] Aksine, daha sonra Hegel'in teknolojik gelişmelere yaptığı vurgunun, ihtiyaçların ve bunların giderilmesinin çelişkili doğasının üstesinden gelmenin bir yolunu önerdiğini iddia edeceğim. Emek tasarrufu yoluyla insanlar, 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek için çalışmak zorunda olma sabit yükünden kurtulabilirler. Şimdi göreceğimiz üzere, bu, biçime gösterilen ihtimamın açıklık kazandığı *Tüze Felsefesi*'nde çok önemli bir temadır.

139) Lukacs, *The Young Hegel*, s. 332.
140) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 98.
141) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 99.

4
Hegel'in Tüze Felsefesi'*nde İhtiyaçlar*

Hegel'in *Etik Yaşam Sistemi* adlı erken dönem eserinde ele aldığı konular, yaklaşık 20 yıl sonra *Tüze Felsefesi* adlı eserinde yeniden ortaya çıkar. Avineri'nin belirttiği üzere, Hegel'in siyasi düşüncesi açısından bu metinler arasında 'dikkate değer bir süreklilik' vardır.[1] Hegel bu 'sürekliliği', ihtiyaçlar ve biçimleri analizinde yineler. İhtiyaçlara dair anlayışını *Tüze Felsefesi*'nde derinleştirir ve insanların ancak zorunluluk alanından kur-

1) S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972), s. 87; bkz. B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction* (Gill and Macmillan, Dublin, 1979), s. 58. *Philosophy of Right* ve Jena yazılan arasındaki bağlantı, Hegel'in görüşlerinin daha sonraki yıllarda daha az radikal bir hal almadığını ortaya koyar. *Philosophy of Right*'taki yorumlarının örtülü niteliği, düşüncelerinde herhangi bir gerici dönüşten ziyade daha çok, sadece Karlsbad Kararlarından ibaret olmayan, o dönemde hakim olan sansürle ilgiliydi. Sansürün Hegel'in düşünceleri üzerindeki etkisi için bkz. K.-H. Ilting, 'Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique', *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* içinde, (yay. haz.) Z. A. Pelczynski, (Cambridge University Press, Cambridge, 1984); S. Avineri, 'The Discovery of Hegel's Early Lectures on the Philosophy of Right', *Owl of Minerva*, 16, Bahar, 1985.

tulduklarında tam olarak giderebilecekleri 'manevi ihtiyaç' önemli kavramını geliştirir. Yöntem açısından ise Hegel, erken dönem yazılarında görülen Kantçı kavram ve sezgi karşıtlığından vazgeçer. Bunun yerine, İradenin çelişkili hareketine odaklanır ve soyut doğrudan ahlaka ve sonunda etik yaşama uzanan diyalektik ilerleyişinin izini sürer.[2]

Hem soyut doğru hem de ahlak, Hegel'in etik yaşamda değindiği, tamamen yerleşik bir toplumun toplumsal gerçekliğinden ayrıdır. Ilting'in ileri sürdüğü üzere, hem soyut doğru hem de ahlak bu nedenle, ancak etik yaşamın somut alanına eriştiklerinde 'gerçek anlamlarını ve geçerliliklerini' kazanan 'metodolojik bir kurgudur'.[3] İrade, bu anlar arasındaki geçişi sırasında soyutu somutla birleştiren en önemli aracıdır. İkinci Bölümde gördüğümüz üzere, soyutlama alanında kalmak, Kant öncesi metafiziğe özgü bir hataydı. Diğer yandan, gerçeklik alanı içinde kalmak ise ampirizmin bir zayıflığıydı. Bu yüzden, Hegel'e göre, fenomenleri doğru bir şekilde anlamak için, soyutun somutla birleştirilmesi gereklidir.

İrade soyuttan somuta ilerlerken evrensel ihtiyaç kavramının aldığı muhtelif biçimlerin izini sürerek bu gelişmede ihtiyaçların oynadığı role odaklanacağım. Ancak, Hegel'in bu anları çelişkili bir birlik içinde kavradığını unutmamalıyız. Bu nedenle, soyutlama alanında bile mülkiyet ve para gibi somut anlardan bahsedecektir. Bunun için, İradenin özgürlüğe ilerleyişi boyunca bu anlar arasındaki ileri-geri, diyalektik hareketi vurgulamaktadır.

Hegel ihtiyaçlar tartışmasına *Tüze Felsefesi*'nin giriş bölümünde başlar. Bu bölümü, İrade'nin özgürlük arayışının gözden geçirilmesine ve doğru kavramının irdelenmesine ayırır.[4] Hegel, 'ihtiyaçlar (*Bedürfnisse*), arzular (*Begierden*) ve dürtülerden (*Triebe*)' soyutlanarak İradenin kendini evrensel kılabileceğini ileri sürer.[5] 'Varoluşa geçtiğinde' ve belirli bir hal

2) G. Rose, *Hegel Contra Sociology* (Athlone, Londra, 1981), s. 83.

3) K.-H. Ilting, 'The Structure of Hegel's *Philosophy of Right*', *Hegel's Political Philosophy* içinde, (yay. haz.) Z. A. Pelczynski, (Cambridge University Press, Cambridge, 1971), s. 99; bkz. H. Brod, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, and Modernity* (Westview Press, Boulder, Co, San Francisco ve Oxford, 1992), s. 20; A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990), s. 21-2.

4) K. Westphal, 'The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) F. C. Beiser, (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), s. 246; Brod, *Hegel's Philosophy of Politics*, s. 36.

5) G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev.: H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), parag. 5, bundan sonra PR şeklinde belirtilmiştir; G. W. F. Hegel, *Werke*, Cilt VII (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), s. 49.

aldığındaysa tikeldir.[6] İrade, bu 'mevcut' durumda kendini, 'dürtüler, arzular ve eğilimler' ve 'bunlardan türeyen ihtiyaçlar' tarafından 'doğal olarak belirlenmiş' halde bulur.[7] Hegel bu dürtülerin '*nesnel* unsuruna' ve 'bu unsurun gerçekliğinde ve varoluşunda aldığı şekle (*gestaltet*)' odaklanmak ister.[8] Bu 'keyfi irade', bu dürtülerin tatmininin birbiriyle dengelenmesi sorunuyla karşı karşıya kalır.[9] Bu nedenle, 'dürtülerin (*Triebe*) bir *diyalektiği*' olarak[10] 'insan', varoluşun bu mevcut biçiminden 'kendini kurtarmak' zorundadır.[11] Dürtüleri, 'iradenin kararlılığının rasyonel sistemi' haline gelmelidir.[12] İnsan olmayan bir hayvan gibi dürtülerinin esiri olmamalıdır.[13] Bunun yerine, 'dürtülerinden üstün olmalı' ve 'onları kendisi belirlemeli ve konumlandırmalıdır'.[14] Bundan dolayı Hegel'e göre, İrade, mevcut haliyle, özgür olmak için bir şekilde dürtülerine ve ihtiyaçlarına hakim olmalıdır.[15]

SOYUT DOĞRU

İrade soyut doğruda ortaya çıktığında, bu dürtülerin ve ihtiyaçların aldığı 'şekil' tikeldir.[16] Bunun fark edilmesi önemlidir çünkü, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, Hegel dürtüleri, İradenin ilerleyişi boyunca başka biçimler de alan ihtiyaçlar biçimini alıyor olarak kavramaktadır. Hegel tartışmasına, ihtiyaçlar ve dürtülerden tamamen soyutlanmayla başlar. O halde tam da bu ihtiyaçlar ve dürtüler İradeyi, mevcut varoluş biçiminde doğal olarak belirler. Bu doğal belirlemeler herkes için ortaktır – bir evrenseldir. Daha sonra İrade kendini tikel bir İrade olarak dışa vurur. Soyut doğru alanında bu dışa vurumun başlangıçta aldığı biçim mülkiyettir.[17] Mülkiyet özgürlüğün 'ilk gerçekliğidir' ve Hegel'in hemen

6) Hegel, PR, parag. 6.
7) Hegel, PR, parag. 11 ve 11R.
8) Hegel, PR, parag. 11R; *Werke*, Cilt VII, s. 62.
9) Hegel, PR, parag. 17 ve 17A.
10) Hegel, PR, parag. 17; *Werke*, Cilt VII, s. 68.
11) Hegel, PR, parag. 18A.
12) Hegel, PR, parag. 19.
13) Hegel, PR, parag. 11 A.
14) Hegel, PR, parag. 11A.
15) Hegel, PR, parag. 21.
16) Hegel, PR, parag. 37.
17) Hegel, PR, parag. 41 ve 41A.

eklediği üzere 'zayıf bir gerçekliktir'.[18] İrade öylesine mevcut ve gelişmemiş bir durumdadır ki, bu sahip olabileceği tek varoluş biçimidir. Ancak Hegel burada, ihtiyaçlarla ilgili önemli bir açıklamada bulunur. 'Mülkiyetin rasyonel yönünün, ihtiyaçların giderilmesinde değil, kişiliğin katıksız öznelliğinin değiştirilmesinde bulunacağını' ileri sürer.[19] O halde Hegel'e göre, İradenin kendini dışa vurmak ve bir derece özgürlük sağlamak için bir mülkiyet ihtiyacı vardır. Hegel şöyle der: "Doğal ihtiyaç (*natürlichem Bedürfnisse*)... [ve] dürtü (*Triebe*) dışında kendi başıma bir şey yaparım."[20] İnsanların harici bir şeye sahip olma 'doğal ihtiyacı' vardır. Bu anlamda, mülkiyete sahip olmak, ihtiyaçların giderilmesi için 'bir araç olarak görünür'. Ancak Hegel, 'gerçek durumun', mülkiyetin kendi başına bir amaç –özgürlüğün 'ilk *varoluşu*'– olması olduğunu ileri sürer.[21] Bu nedenle harici şeylerle ilişkili olarak 'rasyonel durum', mülkiyete sahip olmaktır. '*Tikel* durum' ise, 'öznel amaçlar' ve 'ihtiyaçlardır'.[22] Harici bir nesneye –dışavurum için– sahip olma evrensel veya 'doğal ihtiyacı', tikel bir ihtiyaç biçimini alır. İradenin özgürlüğünün belirlenmesi, tam da bu süreç içinde bir an olarak ortaya çıkar. Bu özgürlük, İradenin, sadece o nesneye duyulan ihtiyaçta değil, nesnede dışavurumuyla ilgilidir. Hegel, hemen, *Tüze Felsefesi*'nde devamlı olarak tekrarlanacak, özgürlük ve ihtiyaçlara ilişkin önemli bir ayrım yapmaya çalışır: doğal zorunluluk alanı, yani 'doğal ihtiyaçlarımızı' gidermek zorunda olma alanı, içinde özgürlük anları barındırır.

Hegel, İradenin daha da gelişmesi ve ihtiyaçların aldığı diğer biçimlerle devam eder. İhtiyacın İradeyi, sadece mülkiyete sahip olmaya değil, aynı zamanda onu kullanmaya da sevk ettiğini öne sürer. Bundan ötürü, '*kullanım*, nesnenin değiştirilmesi, yok edilmesi veya tüketilmesi yoluyla ihtiyacının gerçekleşmesidir'.[23] 'Nesne' basitçe, belirli bir 'ihtiyacı' 'gidermenin bir aracı haline gelir'.[24] Ancak Hegel, bir nesnenin 'tekrarlanan kullanım' gerektirdiği yerde, bu yüzden tam da o nesne için 'devamlı bir ihtiyaç (*fortdauerndes Bedürfnis*)' olduğunu fark eder.[25] Nesneyi sürekli

18) Hegel, PR, parag. 41 A.
19) Hegel, PR, parag. 41A.
20) Hegel, PR, parag. 45; *Werke*, Cilt VII, s. 107.
21) Hegel, PR, parag. 45R.
22) Hegel, PR, parag. 49.
23) Hegel, PR, parag. 59.
24) Hegel, PR, parag. 59A.
25) Hegel, PR, parag. 60; *Werke*, Cilt VII, s. 129.

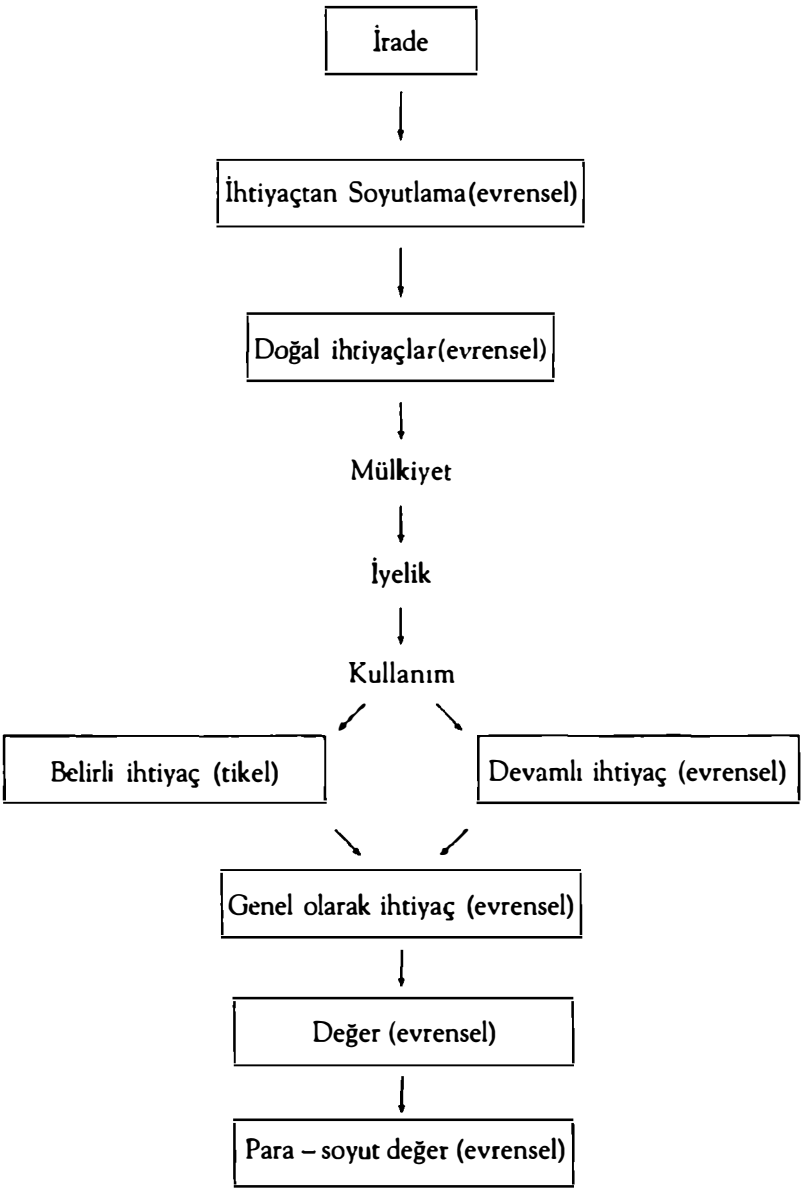
kullanma ihtiyacı, tikel olarak basit iyelik ve tüketimin, 'evrensel bir sahiplik eylemini' gösteren bir 'işarete' dönüştüğü anlamına gelir.[26] Ondan sonra diğer İradeler, tikel İradenin nesneyi tekrar tekrar kullanımının farkına vararak, bu eyleme bir evrensellik biçimi verir.

Hegel ihtiyacın tikelden evrensele doğru hareketini, kullanım ve iyelik anları vasıtasıyla kavramaktadır. Ancak evrensel ve tikeli ayrı olarak değil, çelişkili bir birlik içinde anlar. Örneğin, bir nesnenin kullanımının 'belirli bir ihtiyaçla' (*spezifisches Bedürfnis*) ilgili olduğunu belirtir.[27] Ancak, nesnenin faydası, aynı yarara sahip diğer nesnelerle '*kıyaslanabilir*', tıpkı giderdiği 'belirli ihtiyacın' '*genel olarak ihtiyaçla*' ve dolayısıyla diğer ihtiyaçlarla kıyaslanabileceği gibi.[28] Bir nesneyi kullanırken kendi 'belirli ihtiyacıma' bakarım ancak nesnenin kendisi aynı zamanda diğerlerinin ihtiyaçlarını –'genel olarak ihtiyaç'– gidermeye de yarar. Örneğin, kendi ihtiyacım için su kaynatmak üzere bir kap kullanabilirim ancak müşterek olarak kullanılan kaplar herkesin bu ihtiyacını giderebilir. Benim tikel ihtiyacım, diğerlerinin evrensel ihtiyaçlarıyla ilgilidir ve aynı şekilde belirli nesne de faydası yoluyla diğer nesnelerle ilgilidir. Hegel'in belirttiği üzere ihtiyaç, 'en çeşitli şeyleri içine alabilen bir terimdir ve bunları aynı ölçekle ölçülebilir kılan ortak özellikleridir'.[29] Nesnenin niteliksel yönü, 'niceliksel biçimi' içinde 'kaybolur'.[30] Nesnenin belirli kullanımı, yani niteliği, 'niceliksel (...) bir *değer*' biçimini alır.[31] 'Değer' en soyut biçimiyle paradır.[32] İradenin, iyelik ve kullanım biçimini alan, başlangıçtaki dışa vurum ihtiyacı, şimdi, 'ihtiyacın kendisini göstermeyen', 'soyut' para biçiminde sadece bir 'işaret' olarak bulunur.[33] İradenin tikel veya 'belirli ihtiyaçları', evrensel para biçiminde açıklık kazanır.

Öyleyse, soyut doğru alanı içinde Hegel bize, ihtiyaçların kendilerini nasıl değişik biçimlerde gösterdiklerinin açık bir belirtisini sunar (bakınız Şekil 4.1). Başlangıçta tüm ihtiyaçlardan soyutlandıktan sonra İrade, mevcut durumunda, evrensel olan 'doğal ihtiyaçlara' sahiptir. 'Doğal ihtiyacın' kendini dışa vurumu, mülkiyet sahipliği biçimini alır. Bir nes-

26) Hegel, PR, parag. 60.
27) Hegel, PR, parag. 63; *Werke*, Cilt VII, s. 135.
28) Hegel, PR, parag. 63.
29) Hegel, PR, parag. 63A.
30) Hegel, PR, parag. 63A.
31) Hegel, PR, parag. 63A. Vurgu orijinal çeviriden.
32) Hegel, PR, parag. 63A.
33) Hegel, PR, parag. 63A.

Şekil 4.1 Soyut doğruda ihtiyaçlar



nenin iyeliği onun kullanıma yol açar ve bu daha sonra belirli bir ihtiyacı' giderebilir. Tikel olarak 'belirli bir ihtiyaç', nesnenin tekrar tekrar kullanımı yoluyla 'devamlı bir ihtiyaç' şeklinde daha evrensel bir biçim alabilir. Dolayısıyla, evrensel olarak 'doğal ihtiyaç', tikel, 'belirli bir ihtiyaç' biçimini alır ve bu da evrensel, 'devamlı bir ihtiyaç' biçimini alabilir. 'Belirli' ve 'devamlı ihtiyaç' daha sonra, 'genel olarak ihtiyaç' şeklinde başka bir evrensel biçim alabilir. 'Devamlı ihtiyaç' halihazırda bir evrensellik biçimi elde eder çünkü nesneyi tekrar tekrar kullanmam, diğerlerinin onu *benim* olarak kabul etmesini sağlar. Nesnenin iyeliği ve kullanımı yoluyla giderilen 'belirli ihtiyacım', sadece benimle ilgili görünür. Gerçekte ise, diğer insanlar 'belirli ihtiyaçlarını' çok benzer yollarla gidermektedirler. Böylece tikel, bir evrensel –'genel olarak ihtiyaç'– biçimini alır. Tikel veya 'belirli ihtiyaçlarla' ilgili olan her bir nesnenin niteliksel yönü, bu defa evrensel ölçekteşlik olarak niceliksel bir biçim alır. Nitelik yerini niceliğe bırakır ve kullanım değere dönüşür. En evrensel biçimiyle ifade edildiğinde değer paradır ve para, ihtiyacın tam temsili olmaktan ziyade sadece bir 'işaretidir'. O halde bir soyutlama olarak başlayan ihtiyaçlar artık, yine para 'işareti' içinde soyut bir biçim almış görünür.

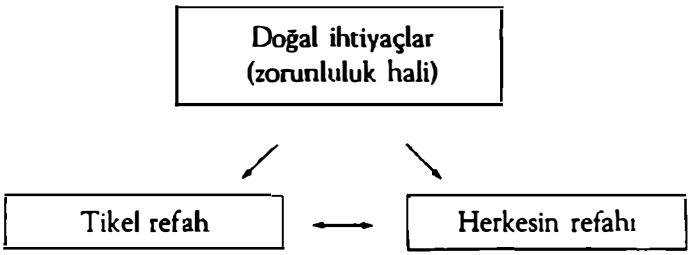
Öyleyse soyut doğru, *Tüze Felsefesi*'nde ihtiyaçların diyalektik gelişimini anlamak açısından biçimin önemine dair net bir örnek sunar. 'Doğaldan' (evrensel) 'belirli' (tikel) olana ve 'genel' (evrensel) olana doğru hareket, ihtiyaçları bir kavramdan diğerine hareket ve geçiş halinde yakalar. İradenin başlangıçta ihtiyaçlardan soyutlanması, sonunda, evrensel para biçiminde ihtiyaçların soyut varoluşuna yol açar.

AHLAK

Ahlak alanında İrade artık bir mevcudiyet durumunda değildir ancak şimdi 'kendine yansıtılmaktadır'.[34] Öznenin '*doğal öznel varoluşu*', 'ihtiyaçları, eğilimleri, tutkuları, düşünceleri, düşleridir'.[35] Hegel ikincisinin tatmininden, '*refah* veya *mutluluk*' olarak bahseder ki bu hem tikel hem de evrenseldir.[36] Özne 'insan', 'yaşayan bir varlık' olarak, 'ihtiyaçlarını amacı'

34) Hegel, PR, parag. 123R.
35) Hegel, PR, parag. 123.
36) Hegel, PR, parag. 123.

Şekil 4.2 Ahlakta ihtiyaçlar



kılarak kendi refahının peşine düşer.[37] Özne 'iyiyi', 'başlı başına bir amaç' olarak benimsemediğinden, '*öznel özgürlük*' alanı içinde kalır.[38] Evrensel olan '*herkesin* refahı', sadece öznenin kendi tikel refahı ile meşguliyeti içinde bir 'an' olarak vardır.[39] Hegel, varoluşunu temin edecek şekilde bir bireyin doğal veya en temel ihtiyaçlarının giderilmesinden bir '*zorunluluk hali*' diye söz eder.[40] Bu durum, soyut doğru ve bir bireyin mülkiyet hakkından önce gelir. Örneğin Hegel, bir kişinin yaşamını devam ettirmek için bir somun ekmek çalmasının mülkiyet haklarını ihlal edebileceğini ancak bu tür bir eylemi 'adi bir hırsızlık' olarak nitelemenin 'yanlış' olacağını ileri sürer.[41] Yaşamın korunması zorunluluğu, soyut doğruya herhangi bir başvurudan daha yüksektir. Hegel'in vurguladığı üzere, 'doğru uğruna kimse tamamıyla feda edilmemelidir'.[42] Dolayısıyla temel insan ihtiyaçlarının giderilmesi, bireylerin resmi haklarından önce gelir. Sonuç olarak, soyut doğru, özgürlüğümüzün bir yönünü korumak için temel ihtiyaçlarımızı gidermek zorunda olmamıza bağlıdır.[43] Hegel, İradenin zorunluluk halini, bu ahlak alanında savunmaktadır – ihtiyaç biçimleri ve bunların giderilmesiyle ortaya çıkan bir hal (bakınız Şekil 4.2).

İrade, varolmak için 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek zorunda olmakla başlar. Bu nedenle 'doğal ihtiyaçlar' o kadar önemlidir ki –soyut mülkiyet

37) Hegel, PR, parag. 123A.
38) Hegel, PR, parag. 124R.
39) Hegel, PR, parag. 125.
40) Hegel, PR, parag. 127.
41) Hegel, PR, parag. 127A.
42) Hegel, PR, parag. 127A.
43) Hegel, PR, parag. 127A ve 128.

doğrusu da dahil– hiçbir soyut doğruyu umursamaz. Bu ihtiyaçların giderilmesi, bir kişinin refahını veya mutluluğunu temin eder. Bu tatminin öznel doğası, bu refahın bireye özel olduğu anlamına gelir. Ancak tüm insanların evrensel refahı, tam da bu tikellik içinde bir an olarak mevcuttur. İhtiyaç gidermenin bu temel safhasında bile, evrensel tikel içinde diyalektik olarak gizlenir ve bizim refahımızı herkesin refahına bağlar. Ahlak yoluyla İradenin daha fazla gelişimiyle, iyinin bilgisi edinilmeye ve bir bilinç oluşturulmaya çalışılır.[44] Ancak bu seviyede iyi ve bilinç hâlâ sadece soyut ve özneldir ve henüz 'nesnel bir içerik' kazanmamıştır.[45] Öznel iyi ve nesnel iyi yalnızca ayrı olmamalı, bir birlik içinde olmalıdır. Böyle bir uzlaşmanın meydana gelebileceği yer, etik yaşam alanıdır.[46]

ETİK YAŞAM

Hegel'in bir soyutlama olarak soyut doğru ve ahlak alanında gördüğü İrade bu defa gerçek dünyaya açılır. Evrensel İrade kavramı, 'tikel bir İrade' olarak 'varoluşuyla' birleşir.[47] Bu tikel varoluşla İrade kendini somutlaştırır ve '*yasalar ve kurumlarla*' temasa geçer. Yasalar ve kurumlar, bireylerin yaşamını yöneten '*etik güçlerin*' 'sabit *içeriğidir*'.[48] Ancak, bu 'etik güçlerin' yaratıcısı bireylerin kendileri olduğundan, etik güçler onlara '*yabancı*' değildir.[49] Tam da bireylerin tikelliği, etik olanı 'son derece hakiki' kılar.[50] 'Birey ve evrenselin birliği' vasıtasıyla, 'etik öz', 'maneviyat' olarak açıklık kazanır.[51] Etik maneviyatın bu 'somutlaşması', 'anlarının biçimi' –aile, sivil toplum ve devlet– yoluyla gelişir.[52]

'*Maneviyatın ivedi mevcudiyeti*' olarak aile, sevgi 'duygusundan' doğar ve 'doğal biçimiyle etik yaşam'dır.[53] Bu 'duygu' bir bireyin, onay almak ve vermek için başka bir insanla birleşmesine yol açar.[54] Evlilik, karşılıklı

44) Hegel, PR, parag. 129 ve 136.
45) Hegel, PR, parag. 137A.
46) Hegel, PR, parag. 141A.
47) Hegel, PR, parag. 143.
48) Hegel, PR, parag. 144 ve 145.
49) Hegel, PR, parag. 147.
50) Hegel, PR, parag. 154 ve 156A.
51) Hegel, PR, parag. 156A ve 156.
52) Hegel, PR, parag. 157.
53) Hegel, PR, parag. 158 ve 158A.
54) Hegel, PR, parag. 158A.

onayın bu etik temelini oluşturan kurumdur.[55] Ancak Hegel, başka bir kişiye yönelik bu hareketin temelinde, 'evliliğin *etik* yönünün' kendini göstermesi için 'söndürülmesi' gereken, 'doğal bir dürtü' (*natürliche Triebe*) olan tutku olduğunun farkındadır.[56] Hegel, evlilik içinde 'sevgi, güven ve bireyin varlığının bütününün paylaşılması' 'etik amacını' gerçekleştirmek için, 'doğal dürtünün' 'ikincil kılınması' gerektiğini ileri sürer.[57] Yine Hegel, bireylerin dürtülerine esir olmamalarının, bunun yerine onları kontrol etmelerinin ve daha yüksek amaçların altında tutmalarının önemini vurgulamaktadır. Bu, evlilik içinde tutku ve duygunun reddi anlamına gelmez; daha çok sadece böyle bir tutkuya dayalı bir evliliğin yıkılmaya meyilli olduğu imasını taşır. Hegel'in belirttiği üzere, evlilik 'duygu anını' içinde barındırır ve tam da bu 'anda' 'bozulması' mümkün hale gelir.[58] Evlilik ilişkisinin etik temelini koruyabilecek olan, 'duygunun olumsallığının' kontrol edilmesidir.[59]

Hegel'in, 'doğal dürtünün' ailenin kurulmasında oynadığı role yaptığı vurgu, '*kaynaklar*' olarak ailenin geçinmesine imkân veren 'mal mülk ihtiyacına' yol açar.[60] Soyut doğruda var olan, 'tek bir bireyin' 'tikel ihtiyacı' (*besonderen Bedürfnisses*), aile ihtiyaçlarını birey bazında değil topluca giderdiğinden, çok daha '*ortak bir amaca*' 'dönüştürülür'.[61] Öyle bile olsa, 'tikelleştirme ve olumsallık' yine de bir biçimde vardır çünkü aile hâlâ sadece maneviyatın 'mevcut' bir anıdır.[62]

Çocukların doğması, erkek ve karısı arasındaki 'duyguyu' 'nesnel' kılarak, etiğin daha özlü bir temeline doğru ilave bir ilerleme sunar.[63] Çocukta, hem erkek hem de karısı, 'manevi bir biçimde' 'sevgilerini önlerinde görürler'.[64] Bunun aksine, kaynakların paylaşılmasında birbirleriyle sağladıkları 'birlik' 'dışsaldır'; yani, başlı başına bir amaç olmak yerine sadece bir amaç için bir araçtır. Dolayısıyla, Hegel, tekrar, manevi veya etik olanı doğal olarak gerekli olanla karşılaştırmaktadır. Bu nedenle çocuk-

55) Hegel, PR, parag. 161 ve 162.
56) Hegel, PR, parag. 163; *Werke*, Cilt VII, s. 313.
57) Hegel, PR, parag. 163A ve 163.
58) Hegel, PR, parag. 163A.
59) Hegel, PR, parag. 164R.
60) Hegel, PR, parag. 170.
61) Hegel, PR, parag. 170 ve 171.
62) Hegel, PR, parag. 171.
63) Hegel, PR, parag. 173A.
64) Hegel, PR, parag. 173A.

lar, başlı başına 'özgür şahsiyetler' ve 'tüzel kişiler' haline gelirken, ailenin 'etik çözülmesine' yol açarlar.[65] Artık kendi 'bireysel amaçlarının' peşine düşerler veya ailenin yerine 'bir arkadaş çevresi' koyarlar ve sonunda *kendi* ailelerini kurarlar.[66] Ancak Hegel aynı zamanda, ailenin genişlemesinin ardındaki yönlerden birinin, 'birbirine bağlı ihtiyaçlar (*verknüpfenden Bedürfnissen*) ve bunların karşılıklı giderilmesi' olduğuna ve bunun aileleri geniş topluluklara veya milletlere dönüştürdüğüne işaret eder.[67] Bu yüzden maneviyat ikinci anına ilerlemektedir – 'etiğin *görünüm dünyası*', yani sivil toplum.[68] Sivil toplum alanında ve özellikle 'ihtiyaçlar sistemi' bölümünde, Hegel'in ihtiyaç kavramının önemine yaptığı vurgu çok daha aşikâr bir hal alır.

Hegel, 'yiyecek, içecek, giyecek ve benzeri belli evrensel ihtiyaçlar olduğunu ve bunların nasıl giderildiğinin tamamen rastlantısal koşullara bağlı olduğunu' ileri sürer.[69] Bu nedenle 'evrensel ihtiyaçlar', bir bireyin var olmak için gidermesi gereken ihtiyaçlardır – 'doğal ihtiyaçların' diğer adıdır. Bireylerin bu 'evrensel ihtiyaçları' hangi düzeyde karşılayabildikleri, doğal kaynaklar ve emeğin üretkenliği gibi etkenlere 'tabidir'.[70] Ancak bu 'olumsallık' aynı zamanda, bireylerin ihtiyaçları açısından da ortaya çıkar. Hegel'in belirttiği üzere, sivil toplumun 'somut kişisi', sadece kendi amacına bakan *'tikel* bir kişidir'.[71] 'Bir ihtiyaçlar bütünü' olarak bu kişi, 'doğal zorunluluk ve keyfiliğin bir karışımıdır'.[72] Bu ihtiyaçlar 'gereklidir' çünkü bir kişi yaşamak için bunları gidermek zorundadır.[73] Bunlar sözü edilen 'evrensel ihtiyaçlardır'. Hegel, bir kişinin ihtiyacının 'keyfi' yönünü, 'öznel kaprisle' –bir bireyin arzularıyla– ilişkilendirdiği 'olumsal ihtiyaç' terimiyle yakalar.[74] O halde tikel bir varlık olarak bir birey, hem 'doğal ihtiyaçların' (evrensel) hem de 'olumsal ihtiyaçların' (tikel) bir birleşimidir. Kişi, 'doğal ihtiyaçları' giderme zorunluluğunu diğer tüm insanlarla paylaşır. Ancak, kendi tikelliği içinde, kişi sadece,

65) Hegel, PR, parag. 177.
66) Hegel, PR, parag. 179 ve 181.
67) Hegel, PR, parag. 181R; *Werke*, Cilt VII, s. 338.
68) Hegel, PR, parag. 181.
69) Hegel, PR, parag. 189A.
70) Hegel, PR, parag. 189A.
71) Hegel, PR, parag. 182.
72) Hegel, PR, parag. 182.
73) Hegel, PR, parag. 185.
74) Hegel, PR, parag. 185.

toplumun geri kalanının 'evrensel iradesine karşıt olan', kendi tikel veya '*öznel ihtiyacının*' tatminiyle ilgilenir.[75] Buna rağmen, Hegel, sivil toplumda kendi ihtiyaçlarımızın giderilmesinin, diğerlerinin ihtiyaçlarının giderilmesine aracılık ettiğini vurgular.[76] Bu tür bir aracılık ortaya çıkar çünkü kendi tikel ihtiyaçlarımızı giderirken, diğer insanlar tarafından üretilmiş mallar alırız. Benzer bir şekilde, kendimiz de çalışarak diğerlerinin tüketmesi için üretiriz. Bu nedenle, tam da kendi ihtiyaçlarımızın tikel tatmininde bir '*evrensellik*' anı 'kendini gösterir'.[77] Bir bireyin tikel ihtiyaçlarıyla toplumun evrensel ihtiyaçları arasındaki bu diyalektik hareket vasıtasıyla, Hegel, ihtiyaçlar ve bunların giderilmesindeki gelişimi görür. İnsanları insan olmayan hayvanlardan ayırmak için başka bir ihtiyaçlar alanı saptayarak bu gelişimi açıklamaya çalışır.[78]

Hegel, her ne kadar insanlar ve insan olmayan hayvanlar 'doğal ihtiyaçları' paylaşsalar da, yine de önemli bir fark bulunduğunu ileri sürer: insan olmayan hayvanlar, hem sahip oldukları ihtiyaçlar hem de bunları giderme biçimleri açısından sınırlamalardan mustariplerdir. Öte yandan insanlar, bu tür kısıtlamaların üstesinden gelebilirler. İhtiyaçlarını çoğaltarak –ihtiyaçların farklı yollarla giderilmesi– ve 'somut ihtiyacı (*konkreten Bedürfnisses*), daha sonra *tikelleşmiş* ve dolayısıyla *daha soyut* olan farklı ihtiyaçlara dönüşen, ayrı kısımlara ve yönlere *bölerek* ve *ayırarak*' 'evrenselliklerini' gösterirler.[79] Hegel insanları, insan olmayan hayvanlarınkinden daha yüksek ihtiyaçlara sahip 'manevi' varlıklar olarak addeder.[80] İnsanlar bu maneviyatı, 'çiğ yiyecekten vazgeçerek, (...) bunu yemeye uygun hale getirerek ve doğal ivediliğini yok ederek' gösterirler.[81] Şu da mümkündür ki, belli koşullarda, örneğin açlık noktasında, insanlar hangi biçimde olursa olsun yiyeceği yiyeceklerdir ve bu onları insan olmayan hayvanlarla aynı seviyeye getirir; bu tür uç noktalar haricinde ise, insanların yemeden önce yiyeceği bir şekilde işleyecekleri genel olarak kabul edilebilir. 'Manevi varlıklar' olarak insanlar aynı zamanda, 'içgüdüden ziyade kendi düşüncelerinden ve hayal güçlerinden

75) Hegel, PR, parag. 189.
76) Hegel, PR, parag. 182.
77) Hegel, PR, parag. 189.
78) Hegel, PR, parag. 190.
79) Hegel, PR, parag. 190; *Werke*, Cilt VII, s. 348.
80) Hegel, PR, parag. 190A.
81) Hegel, PR, parag. 190A.

ileri gelen istekler ve arzular besleyebilirler'.[82] Bu, 'doğal ihtiyaçlarının' ivedi tatminine bağlı kalan insan olmayan hayvanlarla tezat oluşturur. İnsanlarınki gibi daha yüksek veya 'manevi' ihtiyaçlar geliştiremezler.[83] O halde, Hegel'e göre, insanlar ihtiyaçlarını ve bunları giderme yöntemlerini çoğaltırlar. Peki 'somut ihtiyaçları' 'bölmek ve ayırmak', bunların çoğaltılmasından hangi anlamda farklıdır? Hegel'in kendi örneğini alalım: insanlar, sadece 'mevcut' durumuyla kabul etmek yerine tüketime uygun hale getirerek yiyecek için duyulan 'doğal ihtiyacı' aşarlar.[84] Örneğin et ihtiyacı çok geçmeden, konyak sosunda iyi pişmiş bir biftek ihtiyacına dönüşür. İhtiyaçlar ve insanların bunları giderme biçimleri çoğalmıştır. Eti çiğ yemek yerine, pişirir ve ayrıca ilave malzeme eklerler. Bu yüzden, ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları giderme araçları artmıştır.

'Somut' veya 'toplumsal ihtiyaçlar' eğitimle bölünür ve ayrılır.[85] 'Somutu parçalarına ayıran' ve 'somut' veya 'toplumsal ihtiyaçların' 'soyut ihtiyaçlar' (*abstrakte Bedürfnisse*) biçimini almasını sağlayan eğitimdir.[86] Bu ihtiyaçlar, tikel ihtiyaçların farklı bireylerin öznel arzularına ve kibarlığına göre değişecek derecede çoğalmaları anlamında soyuttur.[87] Hegel'in fark ettiği üzere bu kolaylıkla, bir ihtiyacın 'ortaya çıkmasından kazanç elde etmeye çalışanlar' tarafından 'yaratılabileceği' bir duruma yol açabilir.[88] Bu nedenle ihtiyaçların çoğalması, istismar edilmeleri olasılığına imkân verir. O halde, Hegel'e göre, 'zevk ve menfaat karar kriteri haline gelir', öyle ki 'tatmin edilmesi gereken artık ihtiyaç değil fikirdir'.[89]

Hegel'in burada ne demek istediğini yine biftek örneğiyle izah edebiliriz. Konyak sosunda iyi pişmiş biftek, et ihtiyacı biçimini alan, yiyecek

82) S. Houlgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (Routledge, Londra, 1991), s. 107; ayrıca bkz. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 144; P Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation* (Allen and Unwin, Londra, 1981), s. 81.

83) 1. bölümde gördüğümüz üzere, hayvanları içgüdüleri tarafından belirleniyor olarak ele alma çabası, Darwin'in göstermeye çalıştığı üzere ciddi şekilde sorunludur. İnsan olmayan hayvanların 'doğal ihtiyaçlarını' dolayımsız bir şekilde karşıladıkları fikri bile, insan olmayan hayvanların bazılarındaki dolayımlı hazları gözardı eder, örneğin, fındıkları saklayan/biriktiren bir sincap.

84) Hegel, PR, parag. 190.

85) Hegel, PR, parag. 190, 190A, 192.

86) Hegel. PR. parag. 190A, 191, 192; *Werke*, Cilt VII, s. 349.

87) Hegel, PR, parag. 191.

88) Hegel, PR, parag. 191A.

89) Hegel, PR, parag. 190A.

için duyulan 'doğal ihtiyaçtan' bir gelişmedir. 'Zevk ve menfaat' yoluyla, insanlar eti belirli bir şekilde pişirmeye başlar ve buna bir konyak sosu eklerler. Böylece ete duyulan 'somut ihtiyaç', 'bölünmüş ve ayrılmış' olur. Ete duyulan 'somut' veya 'toplumsal ihtiyaç', tikel ve 'soyut bir ihtiyaca' dönüşür.[90] Artık insanlar bifteklerini, 'zevklerine ve menfaatlerine' göre farklı şekillerde isterler. Bu insanların eğitimleri veya kibarlıkları arttıkça, zevkleri de daha çok farklılaşır.[91] Dolayısıyla, evrensel ihtiyaçları toplumda konumlandırmak, bunların tikel bir biçim almalarına yol açar. Ancak tikel ihtiyaçlar daha sonra evrensel ihtiyaçlar biçimini alabilir; 'bireyler arasındaki karşılıklı ilişkiler' yoluyla evrensel olarak '*kabul edilir*' hale gelebilirler.[92]

Hegel şimdi, daha önce 'fikirler' olarak bahsettiğimiz 'olumsal ihtiyaçları' anlamış görünmektedir. Bunun neticesi, tatmin edilmekte olanın ihtiyaçlar değil 'fikirler' olduğu sonucuna varması nedeniyle, Hegel'in ihtiyaçlar kuramı açısından oldukça çarpıcıdır.[93] İhtiyaçların 'bölünmesi ve ayrılması' sonunda, 'doğal ihtiyaçların' 'fikirler' biçiminde ortaya çıktıkları bir duruma yol açar. Bunun önemli sonuçları vardır çünkü 'doğal ihtiyaçların' 'fikirlere' nasıl dönüştüğünü bilmemiz gerekir. Hegel'e göre, yiyecek ihtiyacı nasıl yiyecek hakkında bir 'fikre' dönüşür? Açıkça, Hegel'in 'fikirlerle' gerçekten neyi kastettiğine çok şey bağlıdır. Burada Inwood'un Hegelci düşüncede 'fikir' (*Meinung*) teriminin kullanımına dair analizi, çok aydınlatıcıdır. Hegel'in *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de, *Meinung*'u (fikir) *Mein*'la (benim) ve sonuçta kişisellikle ilişkilendirdiğinden bahseder. Hegel'in fikrin 'öznel bir TASAVVUR [*Vorstellung*], rasgele bir düşünce, bir düş' olduğunu ifade ettiğini aktarır ki bu, açıkça, bunu Hegel'in 'olumsal ihtiyaçlar' kavramına bağlayacaktır.[94] Dolayısıyla Hegel'i, ihtiyaçların nesnelliği ve 'fikirlerin' öznelliği arasında bir ayrım yapıyor şeklinde yorumlayabiliriz. 'Fikirler', insanların sahip olduğu belirli inançlara göre kişiden kişiye değişir. Kimi bifteği konyaklı bir sosla kimi beyaz şarapla ister ve kimi hiç biftek istemez. Bundan dolayı 'fikirler', zevklerin ve kibarlık düzeylerinin çoğalmasıyla, 'olumsal

90) Hegel, PR, parag. 192.
91) Hegel, PR, parag. 191.
92) Hegel, PR, parag. 192.
93) Hegel, PR, parag. 190A.
94) M. Inwood, A *Hegel Dictionary* (Blackwell, Oxford, 1992), s. 48. İfadeler orijinal çeviride köşeli parantez içinde.

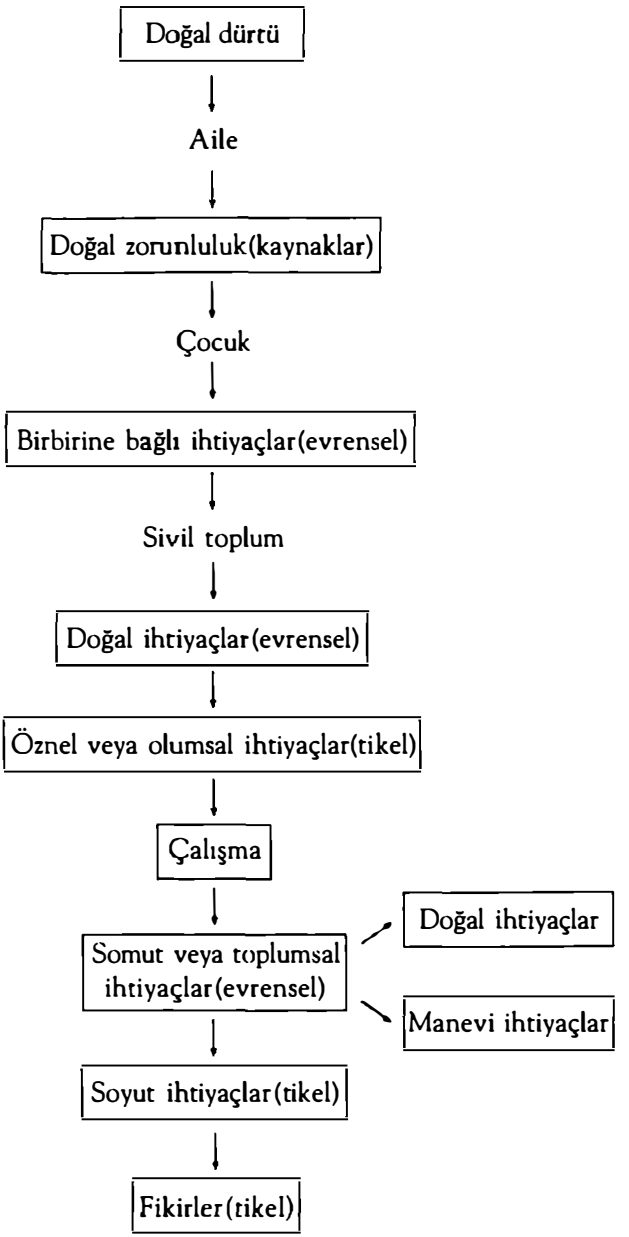
ihtiyaçların' aldığı biçimdir. Hegel'e göre, örneğin, yiyeceğe duyulan 'evrensel ihtiyaç', ete duyulan tikel veya 'olumsal ihtiyaç' biçimini alır. Olumsal ihtiyaç, 'sonunda', bir şeye dair bir 'fikirdir' çünkü, 'manevi bir varlık' olarak bireyin karakterinin bir ifadesi olan 'zevk ve menfaatin' etkisine tabidir.[95] İhtiyaçların sayısı ve çeşidi çoğaldıkça, insanların bunlardan herhangi birine olan bağımlılıkları azalır – bu nedenle 'zorunluluk' 'daha az etkili' bir hal alır.[96] Dolayısıyla yiyeceğe duyulan 'evrensel bir ihtiyacı' gideriyor olabiliriz ancak bu, öyle bir aşamaya gelir ki, aldığı biçim, konyak sosunda, iyi pişmiş bir biftek 'fikridir'. İhtiyacın tikel biçimleri gibi 'fikirler' de, daha sonra bir evrensel biçimini alabilir. Hegel bunu, Diyojen ve Atina toplumunda ihtiyaç giderme örneğiyle açıklar.

Hegel Diyojen'in, ihtiyaçların basitçe giderilmesini öngören Kinizmi benimsemesinin, o dönemde 'Atina'nın toplumsal yaşamında' hüküm süren aşırı 'lüksün' bir 'ürünü' olduğunu ileri sürer.[97] İhtiyaçlar o kadar çoğalmıştı ki lüks, ihtiyaç gidermenin evrensel biçimiydi. Ancak, bu ölçüsüzlüğe yönelik tepki, daha basit bir düzeyde ihtiyaç gidermeyi vurgulayan tikel bir ihtiyaç gösterisine neden oldu. Dolayısıyla tikel evrensel biçimini aldı ve bu da bir tikel doğurdu. Hegel'in işaret ettiği üzere, Diyojen'i 'azmettiren', 'tüm yaşam biçiminin tepki gösterdiği fikirdi'.[98] Dolayısıyla, öznel ve tikel olan 'fikir', Atina toplumunda evrensele dönüştü. Ancak bunun diyalektik hareketi, ihtiyaç gidermenin daha temel bir düzeyi ve lüksün bir reddi olan bir tikelle sonuçlandığı anlamına geliyordu. Bu nedenle, Hegel, Şekil 4.3'te gösterildiği üzere, ihtiyaçlara dair hareketleri ve geçişleri içinde bir anlayış sunmaktadır.

Aileye yönelik 'doğal dürtü', 'doğal ihtiyaçların' ortaklaşa giderilmesiyle sonuçlanır. Çocuğun gelişimiyle ailenin çözülmesi ve ihtiyacın yarattığı birbirine bağlılık, sivil topluma yol açar. Doğal zorunluluk, kendi kendine yeten bireylerin yaşamak için 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek zorunda olmalarıyla yeniden ortaya çıkar. Bu ihtiyaçların giderilmesi, insanların pek çok farklı şekilde karşıladıkları tikel 'olumsal ihtiyaçlar' biçimini alır. Bu tikel ihtiyaç giderme, insanların 'somut' veya 'toplumsal ihtiyaçlar' biçiminde kendi ihtiyaçları ve diğerlerinin ihtiyaçları arasındaki bağların farkına varmalarıyla bir evrenselle sonuçlanır. Bu 'so-

95) Hegel, PR, parag. 190A.
96) Hegel, PR, parag. 190A.
97) Hegel, PR, parag. 195A.
98) Hegel, PR, parag. 195A.

Şekil 4.3 Etik yaşamda ihtiyaçlar



mut ihtiyaçlar' öyle bir derecede bölünür ve ayrılır ki 'soyut ihtiyaçlar' biçimini alır ve bunlar da o kadar tikeldir ki sonunda 'fikirler' biçimini alır. Ancak tikel, bir 'fikir' olarak, bir evrensel halini alabilir ve yine bir tikel yaratabilir. O halde, Hegel ihtiyaçları, evrenselden tikele ve tikelden evrensele hareket ve geçiş halinde kavrar. Bu suretle Hegel'in ihtiyaç kavramsallaştırmasında bir akışkanlık vardır ve bu onun, evrensel ve tikelin olumsallığını anlamasına imkân verir. Tıpkı evrensel tikeli içinde barındırdığı gibi tikel de içinde evrenseli barındırır. Dolayısıyla, bireylerin ihtiyaçlarını saptama ve giderme biçimlerini doğru bir şekilde anlamak için ihtiyaçları çelişkili bir birlik içinde kavramalıyız.

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, ihtiyaçları bu şekilde anlamak, Hegel'i modern ihtiyaç kuramcılarının eleştirilerine maruz bırakır. Yine, onu, 'ihtiyacı', farklı olduğunu düşündükleri, 'dürtü' gibi diğer kavramlarla karıştırmakla eleştireceklerdir. Üstelik ayrıca Hegel'in 'olumsal ihtiyaç' ve 'fikir' gibi kavramlarını, öznel nitelikleri dolayısıyla 'istekler' olarak yorumlayacaklardır.[99] Ancak sadece, Hegel'in biçimleri analiz etmeye yaptığı vurgunun bu tür katı ayrımları reddettiğinin tekrar altını çizebiliriz. Bunun yerine Hegel ihtiyaçları, İradenin diyalektik hareketi yoluyla kavramaya çalışmaktadır. Hegel ihtiyaçların muhtelif varoluş şekillerinin veya biçimlerinin izini sürmekte ve birbirleriyle olan iç bağlantılarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Böyle yaparak, evrensel ve tikel ihtiyaçlar arasındaki hareketleri, 'doğaldan' 'olumsala', 'somuta', 'fikre' vb. doğru harekette olduğu gibi, sürekli bir hareket ve geçiş süreci içinde daha iyi kavrayabileceğimizi düşünür.

Hegel 'doğal' ve 'manevi' ihtiyaçlar arasında tekrar ortaya çıkan karşıtlığı, evrensel ve tikel arasındaki hareketleri daha ayrıntılı açıklamak için kullanır. Hegel, kendilerini yabani, insan olmayan hayvan durumundan farklı kılmak için insanların 'manevi ihtiyaçlarını' (*geistigen Bedürfnisse*) geliştirmek ve gidermek zorunda olduklarını ileri sürer.[100] Fakat 'insan' bunu ancak, 'ihtiyacın katı doğal zorunluluğunun' üstesinden geldiğinde ve bunun yerine 'sadece kendisi tarafından dayatılan bir zorunluluğun' kontrolü altında olduğunda başarabilir.[101] Bu nedenle in-

99) Bkz. S. Benhabib, 'The "Logic" of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx', *Philosophy and Social Criticism*, 8, Yaz, 1981, s. 157; ihtiyaçtan kendi deyişiyle 'soyut isteğe' doğru hareketi yakalar ancak farklı ihtiyaç formları arasındaki iç bağlantıları açısından değil.

100) Hegel, PR, parag. 194; *Werke*, Cilt VII, s. 350.

101) Hegel, PR, parag. 194.

sanlar ancak, 'doğal ihtiyaçların' 'dışsal zorunluluğunu' giderme sorununu aştıklarında gerçekten özgür olmaya başlayabilirler.[102] Hegel, insan olmayan hayvanları tikellik ve kısıtlama anıyla sınırlanmış olarak görür.[103] İnsanlar ise, evrenselin yönlerini yapmaya başlamak için tikelliklerini aşabilirler. Onların tikel ihtiyaçları, herkes için müşterek yani 'toplumsal' biçimini alır.[104] 'Toplumsal ihtiyaçlar' (*gesellschaftlichen Bedürfnisse*) 'doğal' ve 'manevi ihtiyaçların' bir birleşimidir (bakınız Şekil 4.3).[105] İnsanların 'doğal ihtiyaçlarını' giderme zorunluluğu, daha manevi ilgileriyle bir arada bulunur. Hegel'e göre, baskın olan, evrensel olarak, 'manevi ihtiyaçlardır'.[106] Sonuç olarak, evrensel olan 'manevi' ihtiyaçlarsa, o halde sadece onlar gerçekten özgür olabilirler çünkü 'doğal ihtiyaçlar' için üretim gerektirmezler.

Bu nedenle, Hegel, özgürlüğü 'basit türde doğal ihtiyaçlarla' ilişkilendirmeye çalışan Rousseaucu bir doğa durumunu şiddetle eleştirmektedir.[107] Bu alanda 'doğal ihtiyaçları' derhal gidermek, 'yabanilik ve özgür olmama halinden' başka bir şey değildir çünkü maneviyat 'doğaya gömülüdür'.[108] Bunun aksine, gerçek özgürlük, 'yalnızca manevi olanın kendine yansımasına [ve] doğal olandan ayrılmasına dayanır'.[109] Bu nedenle 'evrensellik', bireylerin insan olarak kendilerini ifade etmekte gerçekten özgür oldukları daha yüksek bir üretim seviyesinde kendini gösterir. Ancak bu seviyede 'manevi ihtiyaçlar', doğal zorunluluğun tahakkümü dışında tümüyle giderilebilir. O halde, açıkça, insanlar 'manevi ihtiyaçlarını' gidermek ve böylece özgür olmak için farklı bir alan yaratmak zorundadırlar. Şimdi dikkatler Hegel'in bunun nasıl olabileceğini düşündüğüne çevrilebilir. Görünüşe göre, olanaklardan biri, 'çalışmada (*Arbeit*) mevcut olan özgürlük anı' yoluyladır.[110] Elbette, çok iyi bir şekilde Hegel, *Ruhun*

102) Hegel, PR, parag. 194.
103) Hegel, PR, parag. 190 ve 190A.
104) Hegel, PR, parag. 192.
105) Hegel, PR, parag. 194; *Werke*, Cilt VII, s. 350.
106) Hegel, PR, parag. 194.
107) Hegel, PR, parag. 194R.
108) Hegel, PR, parag. 194R
109) Hegel, PR, parag. 194R
110) Hegel, PR, parag. 194R; *Werke*, Cilt VII, s. 350; bkz. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 144-5. Hegel 'Arbeit' kelimesini *Philosophy of Right* boyunca kullanmakta ve bu kelime hem Nisbet hem de Knox tarafından dönüşümlü olarak 'iş' ve 'emek' şeklinde tercüme edilmektedir. Knox çevirisi için bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev.: T. M. Knox (Oxford University Press, Oxford, 1973).

Fenomenolojisi'nin efendi/köle bölümünde, insan özgürlüğünün gelişimi açısından çalışmanın önemini en açık şekilde gösterir.[111] Hegel, çalışırken veya bir nesneye şekil verirken kölenin, efendinin hakimiyeti altında olmasına rağmen, kendi özünü –'kişinin saf varlığı'– ifade ettiğini ileri sürer.[112] Başlangıçta bu umut verici görünür ancak hayal kırıklığına uğratıcı bir sonucu olur. Köle özgürlük kazanmaz çünkü efendi onu özgür ve bağımsız bir öz bilinç olarak kabul etmez.[113] Kabul eksikliği, özgürlüğün ulaşılamaz olduğu anlamına gelir.[114]

Benzer bir şekilde, *Tüze Felsefesi*'nde, özgürlük ancak, doğadan ve 'doğal' ihtiyaçların derhal giderilmesinden bir ayrılma olduğunda mümkün olur. Ancak bu, Hegel'in, çalışmanın tam da bu 'doğal ihtiyaçların' giderilmesini gerektirirken özgürleştirici olduğunu nasıl söyleyebildiği meselesini gündeme getir. Görünen o ki, 'an' kelimesini kullanarak Hegel, özgürlüğün bütün değil sadece kısmi olduğunu ima eder. Bu, kölenin bir nesne üzerinde çalışarak özgürlüğün tamamını değil, sadece bir yönünü elde etmesi örneğini yansıtır. Diyalektik olarak, özgürlüğün olmadığı bir alanda –doğal zorunluluk– çalışmak, özgürlüğün tohumudur ve bu nedenle Hegel, bu özgürlüğün sadece *'biçimsel'*, yani, içerikte değil biçimde olduğunu ileri sürer.[115] Böyle bir durum ortaya çıkar 'çünkü amaçların tikel olması temel içerik olmaya devam eder'.[116] Evrensel, çalışma anında mevcuttur, ancak tikel olması bu çalışmayı, başlı başına bir amaç olmaktan ziyade sadece bir amacın bir aracı kılar. Bireyler kendilerinin ve diğerlerinin 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek *zorundadırlar*. Bu tür bir harici baskı açıkça, bireyin özgür olma kapasitesini azaltır. 'Doğal ihtiyaç-

111) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev.: A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1972), parag. 178-96.

112) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, parag. 196.

113) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, parag. 197-8; bkz. R. Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Sussex University Press, Londra, 1976), s. 55-6.

114) Tanıma/Kabul kavramı konusunda yeni ufuklar açan katkılar için bkz. A. Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel* (Basic Books, New York, 1969); G. A. Kelly, 'Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"', *Hegel: A Collection of Critical Essays* içinde, (yay. haz.) A. MacIntyre, (University of Notre Dame Press, Londra ve Notre Dame, 1976).

115) Hegel, PR, parag. 195. Hannah Arendt'in emek (Arbeit) ve iş (Werk) arasında net bir ayrım oluşturma girişimi bu nedenle Hegel'in buradaki argümanına uygulanamaz. Arendt, işin (Werk) illa ki böyle bir anlamı yokken emeğin (Arbeit) 'açık bir acı ve sıkıntı çağrışımı' olduğu gerçeğiyle farklılık gösterdiğini ileri sürer. Hegel'in meselesiyse, emeğin 'zahmetli iş' olarak içinde var olan daha yüksek bir emek formunu içerdiğidir. H. Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1958), s. 80, n. 3.

116) Hegel, PR, parag. 195

ların' giderilmesi, lüks tüketimin sınırsız bir hal alacağı kadar sonsuz biçimde çoğalsa bile durum budur.[117] Çalışma hâlâ bir amaç için bir araçtır ve bu şekilde tikelliğe bağlı kalır. Dolayısıyla, ayrı bir alanın yaratılması, özgürlüğün biçimi ve içeriği arasında bir birlik elde edilmesi için gereklidir. Bunun nasıl olabileceğini anlamak için, İradenin sivil toplum içindeki hareketiyle çalışmanın aldığı biçimi ele almalıyız.

Hegel çalışmanın toplumsal temelini, 'insanoğlunun teri ve emeğiyle kişi ihtiyaçlarını giderme araçlarını elde eder' ifadesinde kavrar.[118] 'Kişi' bu tür ihtiyaçlarını giderdiğinde tükettiği şey, 'insan ürünlerinde' somutlaşan 'insan çabasıdır'.[119] Çalışma bireyin, 'olması gerektiği gibi' yani evrensel gereksinimlere ilişkin nesneler üretmesini sağlayan önemli beceriler geliştirmesine imkân verir.[120] Hegel bu süreç boyunca 'bireyin işinin *basitleştiğinden*, öyle ki soyut işindeki beceri ve çıktısının hacminin arttığından' bahseder.[121] İşin sınırlı niteliği becerisini artırır ancak aynı zamanda –hem işyerinde hem de toplumda– diğerlerine olan bağımlılığını artırır. Ancak, iş bölümü sürecinin ilave bir etkisi, insanın 'emeğini giderek daha *mekanik* kılmasıdır, öyle ki insanoğlu sonunda kenara çekilip bir *makinenin* yerini almasına izin verebilecektir'.[122] İnsanın ihtiyacı ve bunun giderilmesi arasında aracı olan çalışma, insanın emek sürecinden dışlanmasıyla sonuçlanır. Hegel'in özgürleştirici olduğunu söylediği çalışma, 'mekanikleşir' ve bu süreçten 'çekilene' kadar insanın özgürlük kapasitesini ciddi olarak kısıtlar.

Bu çelişkili hareketi daha da izleyerek Hegel, bir bireyin tikel ihtiyaç gidermesi ve diğerlerinin ihtiyaçlarıyla olan bağı arasındaki etkileşimin, insanların toplumun kaynaklarında pay sahibi olmalarına imkân verdiğine işaret eder.[123] Ancak bir kişinin hali hazırda sahip olduğu varlıklar ve bu tür varlıkları elde etmek konusundaki kendi yeteneklerinin ve becerilerinin düzeyi nedeniyle eşitsizlikler ortaya çıkar.[124] Bu durumdan ortaya çıkan tikellik, Hegel'in '*zümreler*' (*Stände*) olarak söz ettiği '*tikel ihtiyaç sistemlerinin*' gelişmesine yol açar.[125] Zümreler, tikel bireyler ve

117) Hegel, PR, parag. 195.
118) Hegel, PR, parag. 196A.
119) Hegel, PR, parag. 196.
120) Hegel, PR, parag. 197 ve 197A.
121) Hegel, PR, parag. 198.
122) Hegel, PR, parag. 198.
123) Hegel, PR, parag. 199.
124) Hegel, PR, parag. 200.
125) Hegel, PR, parag. 201; *Werke*, Cilt VII, s. 354.

devletin evrensel anı arasında aracılık eder.[126] '*Tözsel* veya ivedi zümre', '*biçimsel* zümre' ve '*evrensel* zümre'den oluşur.[127]

'Tözsel zümre' tarımsal üretimle meşgul olur.[128] Mevsimlik değişimler sorunu nedeniyle, bu zümre 'gelecek için *erzak*' temin etmekle ve 'ihtiyaçların sürekli karşılanması' ile ilgilenir.[129] Bunları 1820'lerde yazan Hegel, ekonominin bu kesiminde bile meydana gelen artan makineleşmeyi gözlemler. Tarımın nasıl 'bir fabrika gibi' işletildiğine ve bu sıfatla ikinci veya 'biçimsel zümre'ye benzediğine işaret eder.[130] Öyle olsa bile, doğa hâlâ bu seviyeye hükmeder ve bireyleri 'ivedi duyguya' sokar.[131] Dertleri zenginlik elde etmek gibi faaliyetler değil, sadece ihtiyaçlarını ivedilikle gidermektir.

Tarımsal 'tözsel zümre', doğal ürünleri oldukları gibi kabul eder. İkinci, 'biçimsel zümre', –'*ticaret ve sanayi zümresi*'– çalışma aracılığıyla 'doğal ürünlere *biçim vermeye*' ve diğerlerinin ihtiyaçlarını gidermeye odaklanır.[132] Bu zümre, '*zanaatkâr*', '*imalatçı*' ve '*tüccar*' olmak üzere üç zümreye ayrılır.[133] Zanaatkâr zümre 'bireysel ihtiyaçlara' (*einzelne Bedürfnisse*) karşılık ortaya çıkar.[134] İmalatçı zümre de 'bireysel ihtiyaçları' giderir ancak bunu, zanaatkâr zümrenin daha uzmanlaşmış çalışmasından ziyade seri üretimin 'soyut çalışması' yoluyla yapar.[135] Son olarak, 'tüccar zümre', 'evrensel' para biçimi –tüm malların 'soyut değerini' temsil eden bir biçim– vasıtasıyla metaların değişimiyle uğraşır.[136]

Hegel, birinci çiftçi zümrenin, ikinci ticaret ve sanayi zümresinden 'boyun eğmeye daha meyilli' olduğunu düşünür.[137] İkinci zümredeki bireyler, kendilerine güvenmek ve hammaddeleri olduğu gibi kabul etmek yerine aracılık etmek zorundadırlar. Bu nedenle, 'diğer insanların elinde başlarına ne gelirse kabul etmeye bir rıza' gösteren çiftçi zümrenin üyelerinden daha bağımsızdırlar.[138] Sonuç olarak, Hegel, ticaret ve sanayi züm-

126) Hegel, PR, parag. 201A.
127) Hegel, PR, parag. 202.
128) Hegel, PR, parag. 203.
129) Hegel, PR, parag. 203 ve 203R.
130) Hegel, PR, parag. 203A.
131) Hegel, PR, parag. 203A.
132) Hegel, PR, parag. 204.
133) Hegel, PR, parag. 204.
134) Hegel, PR, parag. 204; *Werke*, Cilt VII, s.357.
135) Hegel, PR, parag. 204.
136) Hegel, PR, parag. 204.
137) Hegel, PR, parag. 204A.
138) Hegel, PR, parag. 204A.

resinin üyelerinin, tarımdaki mukabillerinden daha çok özgürlük düzeyine sahip olduklarını düşünür.

Üçüncü veya 'evrensel zümre', 'toplumun *evrensel çıkarlarıyla*' meşgul olur.[139] Bu zümre, tikelle değil evrenselle tam bir temas halinde olması için, ihtiyaçlarını doğrudan gidermek için çalışmaktan muaf tutulmalıdır. Bunun için bu zümre, ihtiyaçlarını gidermek için ya özel kaynaklara veya devletten bir miktar tazminata sahip olmalıdır.[140]

Hegel, her ne kadar bir zümreye mensup olmak doğuma bağlı olabilse de, 'esas belirleyicinin' '*öznel fikir* ve *tikel keyfi irade*' olduğunu ileri sürer.[141] Bu nedenle, insanlar, bir zümreye üyeliklerini seçmekte özgür olmalıdırlar. O zaman, keyfi iradelerini evrenselle temasa geçirebilir ve 'evrensel bir *özgürlük* düşüncesi' geliştirebilirler.[142]

Bir bireyin bir zümrede sahip olduğu özgürlük, üstlenilen uzmanlaşmış bir işten değil, işbölümüyle ilişkili etmenlerden kaynaklanır. En önemli etmenlerden biri, bireyin diğerleri için faydalı bir şey yaptığının diğer 'zümre' üyeleri tarafından 'kabul edilmesidir'.[143] Örneğin, bir bireyin, araba lastiklerine jant kapağı takma görevini yerine getirdiği gerçeği ona görevin kendisinden dolayı bir kabul kazandırmaz. Bunun yerine insanların kabul ettikleri, bu görevi yerine getirerek bireyin diğer insanların ihtiyaçlarını karşılamakta ve böylece bir evrensellik anı sergilemekte olduğudur.

Bu kabul açıkça insan özgürlüğü için önemlidir ancak üzerine bir etik yaşam toplumu inşa etmek için kabulü temel bir hak olarak kurmaya çalışmak, insanlar doğal zorunluluk alanına bağlı kaldıkları sürece pek de bir şey ifade etmez.[144] Ancak insanlar bu alanı aştıklarında, etik bir toplum içinde tam kabul ve gerçek özgürlük elde edebilirler. Bu nedenle doğal zorunluluğun yenilmesi, özgür bireyin ve etik yaşamın gelişimi için bir önkoşuldur. Sonuç olarak, insanların bu alandan kurtulmalarını sağlamak için, kabulden daha güçlü bir özgürlük anı işbölümünde mevcut olmalıdır. Bu 'güçlü anın' tam olarak ne olduğunu az sonra açıklaya-

139) Hegel, PR, parag. 205.
140) Hegel, PR, parag. 205.
141) Hegel, PR, parag. 206.
142) Hegel, PR, parag. 206R.
143) Hegel, PR, parag. 207.
144) Bkz. S. B. Smith, 'What is "Right" in Hegel's *Philosophy of Right*?', *American Political Science Review*, 83, 2, 1989; S. B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism* (University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1991).

cağım. Şimdilik, Hegel adalet idaresini ortaya koyarken, iradenin çelişkili hareketiyle devam etmeliyiz.

Hegel ihtiyaçlar sisteminin, *'özgürlüğün* evrenselliğini' sadece soyut bir mülkiyet hakkı olarak kapsadığını ileri sürer.[145] Adalet idaresi bu mülkiyet hakkını yasa yoluyla korur.[146] Ancak, Hegel, bu hakkın 'sadece ihtiyaçlarla ilişkili olarak faydalı olduğundan ortaya çıktığını' iddia eder.[147] Bu nedenle, işçilere emeklerinin ürününü koruma hakkı veren pratik bir önlemdir. Hegel şöyle der: "Ancak insanlar kendileri için pek çok ihtiyaç icat ettikten ve bu ihtiyaçların elde edilmesi bunların giderilmesiyle iç içe geçtikten sonra yasaların yapılması mümkün olur."[148] Dolayısıyla, yasalar bile, ihtiyaçların bireysel giderilmesinden kaynaklanır. Ancak mülkiyet koruma hakkı, bireyler aynı zamanda 'geçim ve refahlarının' da *'emniyet altına alınmasına'* ihtiyaç duyduklarından yeterli değildir.[149] Bunu yapmak için Hegel 'Polis' ve 'Korporasyon' kurumlarını ortaya koyar.[150]

Polis, tüm bireylerin refahını temin etmek üzere piyasa sisteminin serbest işleyişine müdahale etme sorumluluğuna sahiptir. Bireylerin 'günlük ihtiyaçlarından' ileri gelen 'çoğalma' ve 'birbirine bağlılık', bunların giderilmesi için evrensel bir düzenlemeye yol açar.[151] Bu yüzden, Hegel, tüm toplumun bağlı olduğu endüstriler üzerinde kamusal bir kontrol ihtiyacı görür. Bu nedenle resmi otorite, kolektif refahı sağlamak için 'gözetim' ve 'ön hazırlık' gerektirir.[152] Hegel, serbest ticaret ve sanayi taraftarlarınca 'körü körüne' izlenen 'bencil amaçlara' karşı koymak için polisin üstlenmesi gereken kapsamlı ve çok sayıda görev dahil eder.[153] Polisin, 'halkın dolandırılmama hakkını' garanti etmek için, üreticiler ve tüketiciler arasındaki anlaşmazlıkları çözümlemesi gerektiğini ileri sürer.[154] Daha çok endüstri uluslararası ticarete bağımlı hale geldikçe bir çeşit rehberliğe ihtiyaç duyduklarını fark eder. Bu nedenle evrensel düşüncelerin, her bir endüstrinin tikel çıkarlarından ağır basması gerekebi-

145) Hegel, PR, parag. 208.
146) Hegel, PR, parag. 208.
147) Hegel, PR, parag. 209A.
148) Hegel, PR, parag. 209A.
149) Hegel, PR, parag. 230.
150) Hegel, PR, parag. 230A.
151) Hegel, PR, parag. 235.
152) Hegel, PR, parag. 235.
153) Hegel, PR, parag. 236R.
154) Hegel, PR, parag. 236.

lir.[155] Hegel, ayrıca, büyük iş projelerinin tikel olarak değil kamusal olarak yürütülmesi ihtiyacını saptar ve Mısır piramitlerinin inşasını bunun tarihsel bir örneği olarak verir.[156]

Daha da belirli bir biçimde, Hegel polisin ayrıca 'sokak ışıklandırmasını, köprü inşasını, günlük gereksinimlerin fiyatlandırılmasını ve kamu sağlığını' sağlamaktan da sorumlu olması gerektiğini ileri sürer.[157] Bu tür bir müdahale Hegel için çok önemlidir çünkü sivil toplum, bireyleri aileden 'koparan' ve onları 'belirsizliğe' tabi kılan 'çok büyük bir güçtür'.[158] İnsanların, kaynaklarda ve becerilerdeki eşitsizliklere dayanan, serbest piyasada varoluşunun keyfi niteliği, yoksulluğun ortaya çıkmasına neden olur.[159] Yoksulluğa düşen bireyler 'sivil toplumun ihtiyaçlarına' sahiptir ancak avantajlarından 'mahrumdur'.[160] Bu sıkıntıyı hafifletmeyi amaçlayan '*öznel* yardımdan' ileri gelen belirsizlik, toplumun soruna daha evrensel bir çözüm sunmaya çalışması gerektiği anlamına gelir.[161] Bu da, serbest piyasanın diyalektik işleyişi nedeniyle çok zordur. Sivil toplumun 'kontrolsüz' gelişimi, 'ihtiyaçları yoluyla' ve bunları gidermenin muhtelif şekilleriyle insanları bir araya getirme temelindeki olumlu etkiyi doğurur.[162] Bu, ayrıca, toplumda zenginlik ve kâr birikimine neden olur. Bu sürecin olumsuz yönüyse, uzmanlaşmanın artması ve işin niteliğinin daha sınırlı hale gelmesi ve bunun da 'bu işe bağlı olan sınıfın (*Klasse*) bağımlılığı ve sıkıntısıyla' sonuçlanmasıdır.[163] Bu 'sınıf' sivil toplumun 'geniş özgürlüklerini ve manevi avantajlarını hissedemez ve bunlardan yararlanamaz' hale gelir.[164]

Bir önceki bölümde, Hegel'in 'sınıf' ve 'zümre' arasında nasıl bir ayrım yaptığına işaret etmiştim. Burada, yine, Hegel, üretim sürecinde çalışmaya bağlı işçilerden söz eder. Mensup oldukları zümreyse, 'seri üretimin daha soyut işini' yapan 'imalatçılar zümresidir' – 'ticaret ve sanayi zümresinin'

155) Hegel, PR, parag. 236.
156) Hegel, PR, parag. 236R.
157) Hegel, PR, parag. 236A.
158) Hegel, PR, parag. 238 ve 238A.
159) Hegel, PR, parag. 241.
160) Hegel, PR, parag. 241.
161) Hegel, PR, parag. 242.
162) Hegel, PR, parag. 243.
163) Hegel, PR, parag. 243; *Werke*, Cilt VII, s. 389. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Burada çeviride Knox'u örnek alarak '*Not*' için Nisbet'in yaptığı gibi 'gereksinim' yerine 'sıkıntı' kelimesini tercih ettim.
164) Hegel, PR, parag. 243.

bir alt zümresi.[165] Bu zümre içinde, sivil toplumun genişlemesinden özellikle zarar gören bir insan sınıfı vardır. Bunlar, 'belli bir yaşam standardı seviyesinin altına düşen' 'geniş bir insan kitlesi' haline gelir.[166] 'Belli yaşam standardı', 'söz konusu toplumun bir üyesi için gerekli olan bir seviyededir'.[167] Toplumun tüm üyeleri en azından bu asgari seviyede olmalıdır. İnsanlar bu seviyenin altına düştüklerinde, işleriyle kazandıkları 'doğruluk, dürüstlük ve onur duygusunu' kaybederler.[168] Dolayısıyla sivil toplumun çelişkileri nedeniyle yoksulluğa düşen bir insan kitlesi bulunur. Bunların arasında, 'en aşağı geçim düzeyinde olan', Hegel'in 'aşağı tabaka' olarak adlandırdığı bir toplum kesimi ortaya çıkar.[169] Hegel asgari geçim düzeyinin kendini, bir bireyin yaşaması için gereken asgari şeklinde 'otomatikman tanımladığını' ileri sürer.[170] Toplumsal olarak bu şekilde oluşturulduğundan, toplumdan topluma değişmesi gerekir. O halde, yoksullar, bir topluma göre belli bir yaşam standardının altında olan insanlardır. Yoksullar arasında, varoluşun en aşağı seviyesinde yaşayan 'aşağı tabaka' bulunur. Hegel şöyle der: "Yoksulluk haddi zatında insanları bir aşağı tabakaya indirgemez; bir aşağı tabaka ancak yoksulluğa bağlı eğilimle; zengine, topluma, yönetime, v.b. karşı iç isyanla yaratılır."[171] Yoksulluğa bağlı 'cefa' başlı başına bu 'sınıfa' (*Klasse*) 'yapılan bir haksızlıktır'.[172] Dahası, 'oransız zenginliğin' 'birkaç elde toplanması' eğilimi, bu tür bir haksızlığı daha da ağırlaştırır.[173] Yoksullar berbat bir durumdadır çünkü 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek için çalışma vasıtasını kendi başlarına kullanamazlar. Hegel belli toplumların bu sorunu nasıl ele almaya çalıştıklarına işaret eder. Yaklaşımlardan biri basitçe yoksullara çalışmadan yaşam standartlarını muhafaza etmek için yeterli imkân sunmaktır; ancak görünüşe göre bu kendilerine verdikleri değere ters düşmektir.[174] Bir başka yol, yoksulları para için çalıştırmaktır; ancak bu sadece üretimi artırır ki bu tam da fakirliklerinin başlıca sebebidir.[175]

165) Hegel, PR, parag. 204.
166) Hegel, PR, parag. 244.
167) Hegel, PR, parag. 244.
168) Hegel, PR, parag. 244.
169) Hegel, PR, parag. 244A.
170) Hegel, PR, parag. 244A.
171) Hegel, PR, parag. 244A.
172) Hegel, PR, parag. 244A; *Werke*, Cilt VII, s. 390.
173) Hegel, PR, parag. 244.
174) Hegel, PR, parag. 245.
175) Hegel, PR, parag. 245.

Sonuç olarak, Hegel, 'bir *zenginlik fazlalığına* rağmen sivil toplumun (...) bir yoksulluk fazlalığını ve bir aşağı tabakanın oluşmasını önleyecek *kadar zengin olmadığı*' sonucuna varır.[176]

O halde, piyasanın doğal işleyişi yoksulluk yaratır. Yoksulluk bir çeşit kaza değildir, sistemin, bu bolluğu dağıtmaya çalışırken malların diğer ekonomilere hareketini gerektiren aşırı üretimle kendi doğal işleyişinden ortaya çıkar.[177] Bu uluslararası ticaretin ve hukukun gelişimine imkân verir ancak aynı zamanda kolonilerin kurulmasına yol açar.[178] Kolonilerin kurulması, 'üretim tüketicilerin ihtiyaçlarını aştığında çalışarak ihtiyaçlarını gideremeyen bir insan kitlesinin ortaya çıkması' nedeniyle meydana gelir.[179] Bu nedenle aşırı üretim ve yoksulluğun başlaması sonunda toplu göçe yol açar.

Dolayısıyla sivil toplum içinde bol miktarda çelişki vardır. 'Büyük bir güç' olarak sadece yoksullar görünümü altında kendi kurbanlarını yaratmakla kalmaz, kendini ulus devletin sınırlarının ötesine, dünyanın geri kalanına iter. Görünüşe göre aracı kurumlar olarak zümreler, herkesin 'doğal ihtiyaçlarının' karşılanmasını eksik bir düzeyin ötesinde temin etmekte yeterli donanıma sahip değildir. Benzer bir şekilde, tam da sivil toplumun çelişkilerinin genişlemesi, polisin bir çeşit evrensellik anı sağlama girişiminin başarılı olmaktan çok uzak olabileceğini ortaya koyar. Bu, sivil toplumun bu alanı içinde 'içkin bir ilke' olarak *'etiği'* barındıran ilave bir aracı kurumun, 'korporasyonun' gelişmesine yol açar.[180]

Korporasyon, 'ticaret ve endüstri zümresine' 'özgü bir niteliktir' çünkü bu zümrenin meşguliyeti tikel olanladır.[181] Bireyler, tikel işlerinin ve becerilerinin tanınması yoluyla bir korporasyon içinde bir araya gelirler ve böylece evrenselle temas kurarlar.[182] Bu nedenle korporasyon, üyelerini belirsizliğe karşı koruyarak, güvenli bir geçim temin ederek ve katılabilmelerini sağlamak üzere diğerlerine eğitim sunarak üyeleri için *'ikinci* bir aile' işlevi görür.[183] Bu durumda bireyler, diğerlerinin geçimini sağla-

176) Hegel, PR, parag. 245.
177) Hegel, PR, parag. 246.
178) Hegel, PR, parag. 247 ve 248.
179) Hegel, PR, parag. 248A.
180) Hegel, PR, parag. 249.
181) Hegel, PR, parag. 250.
182) Hegel, PR, parag. 251.
183) Hegel, PR, parag. 252 ve 253.

dıkları gerçeğinin bilincine varırlar.[184] 'İhtiyaç ve tatminin tikelliği' ve 'soyut yasal evrensellik' artık, korporasyon içinde 'içten birleşik' durumdadır.[185] Bireylerin refahı bir 'hak' halini alır ve kendini bu kurum içinde gerçekleştirir.[186] Daha fazla evrenselliğin başarılması ise ancak devletin gelişimiyle mümkündür.[187] Devlet, 'kent ve kırın' 'ideal anlarından' '*ortaya çıkar*'.[188] Kır, doğa ve aileye dayanan 'mevcut etik yaşamı' temsil eder ve şehir bu 'mevcut etik yaşamın' 'sivil ticaret ve endüstri' vasıtasıyla aracılığını temsil eder.[189]

Devletin ortaya çıkması, sivil toplumdaki doğal zorunluluğun zararlı etkilerine bir çözüm sunabilir. Elbette, Hegel, sivil toplumdan, '*dışsal bir devlet, gereksinim ve kavrayış durumu*' olarak çok olumsuz şekilde söz eder.[190] Sivil toplum 'dışsal bir devlettir' çünkü tikellik ve evrensellik hâlâ birbiriyle çelişmektedir. İnsanlar birbirleriyle 'dışsal olarak' ilişkilidir çünkü hâlâ diğer insanları kendi amaçlarını gerçekleştirmek için bir araç olarak görürler. Ancak, birbirine bağlılık ve kabul durumları, insanların birbirlerini bu şekilde kullanmalarıyla ortaya çıkar. Sonuç olarak, evrensel bir unsur mevcuttur ancak uygun duruma erişilene kadar kendini tam olarak gösteremez. Bunun sebebi, hâlâ insanların temel ihtiyaçlarını giderdikleri 'zorunluluk durumu' olmasıdır. 'Manevi ihtiyaçların' gelişimi de vuku bulmaktadır ancak sivil toplum hâlâ herkesin temel ihtiyaçlarını sağlamakla görevlidir. İnsanlarsa ancak zorunluluk alanını aştıklarında gerçekten özgür olabilirler. Bu nedenle, sivil toplum, tikellik ve evrenselliğin hâlâ birbiriyle çeliştiği alandır. İnsanlar kendi amaçlarını gütmektedirler ve bu eylem evrensel bir nitelik içermektedir. Ancak, sadece birey bu evrenselliğin farkında olduğunda, tikel ve evrensel bir birlik içindedir. Tikellik ve evrensellik sivil toplumda birbirleriyle dışsal olarak ilişkilidir çünkü insanlar onları sadece karşıt olarak kavrarlar.

Kavrayış, bu alana hakim olan idrak seviyesidir ve sivil toplumu şöyle anlar:

184) Hegel, PR, parag. 254A.
185) Hegel, PR, parag. 255.
186) Hegel, PR, parag. 255.
187) Hegel, PR, parag. 256.
188) Hegel, PR, parag. 256R.
189) Hegel, PR, parag. 256R.
190. Hegel, PR, parag. 183; *Werke*, Cilt VII, s. 340.

> Devlete dair, siyasi yaşamın esas vasıflarını idrak edemeyen ve bunun yerine belli 'dışsal' niteliklere odaklanan, aşırı derecede soyut ve sınırlı kavrayış: belli refah fonksiyonlarının kamusal ve özel kurumlar ('polis' ve 'korporasyonlar') tarafından yürütüldüğü, bir medeni hukuk sistemi korumasi altında, bir piyasada malların değişimi.[191]

Evrensel ve tikeli 'içsel olarak' anlamak ve var olan rasyonel öğeyi açığa çıkarmak için, bunları bütünlükleri içinde, bir birlik içindeki çelişkiler olarak kavramalıyız. Kendimi beslemek için haftada x saat çalışarak kendi amaçlarımı bencilce gütmem, yaptığım ürünlerle diğerlerinin ihtiyaçlarını giderme evrensel niteliğini taşır. Kendi ihtiyaçlarımı gidermek için çalışma tikel anı, aynı zamanda evrensel anı da –diğerleri için mallar yapmaktaki emeğim– içinde barındırır. Ancak, bu evrenselliğin bilincinde olduğumda, gerçek bireyselliğe ve rasyonel özgürlük öğesine erişilebilir.

Bu bilinçliliğin unsurları sivil toplumda vardır. Polis, korporasyon ve genel olarak çalışmak, evrensel ve tikel arasında aracılık yapabilir. Aslında, sivil toplumda aracı kurumların önemi, Avineri gibi yazarları, doğru şekilde, Hegel'in devletinin rolünün çok minimalist olduğu sonucuna varmaya sevk etmiştir. Bu, Avineri'nin önceki görüşleri de dahil, devletin daha otoriter niteliğini vurgulayan yorumlarla tezat oluşturur.[192] Avineri devletin sivil toplumla ilişkisinin 'dışsal' olmadığını ileri sürer; devlet kendi evrensellik anlayışını dışarıdan dayatmaz, bunun yerine sivil toplumla 'içsel olarak' ilişkilidir. Evrensellik veya Avineri'nin tanımladığı üzere communitas (topluluk), 'sivil toplum içinde organik olarak büyür'.[193] Ancak, bu, neden Hegel'in sivil toplumu 'dışsal devlet' olarak adlandırmakta ısrar etmesi gerektiğini açıklamaz. Esas sebebin, bu alan içinde tikellik ve evrenselliğin birbiriyle içsel olarak değil, dışsal olarak ilişkili olması olduğunu ileri sürüyorum. Sivil toplum içinde tikellik tam gelişimine erişir ve evrensellik halleri mevcuttur. Ancak bireyler bilinçli olarak bu evrensel haller için çalışmaz ve bunları amaçlamaz.

191) J. Schmidt, 'A Paideia for the "Burger als Bourgeois": The Concept of "Civil Society", Hegel's Political Thought' içinde, *History of Political Thought*, II, 3, Kış, 1981, s. 471.

192) S. Avineri, 'The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's Views of Sittlichkeit', *Philosophy and Theology*, 3, Kış, 1988, s. 171.

193) Avineri, 'The Paradox of Civil Society', s. 171.

Hegel'in işaret ettiği üzere, sadece devlet içinde bireyler 'bilerek ve isteyerek bu evrensel çıkarı gerçek özleri olarak bile kabul eder ve faal olarak nihai amaçları olarak güderler'.[194] Bu tikelliğin bir rolü olmadığı anlamına gelmez, aksine, evrenselin gerçekleşmesi onsuz imkânsızdır. Fark şu ki, 'bireyler, aynı zamanda iradelerini evrensel bir amaca yöneltmeksizin ve bu amacın bilinçli bir şekilde farkında olarak hareket etmeksizin yalnızca bu tikel çıkarlar için tikel kişiler olarak yaşamazlar'.[195] Evrensellik, gerçek isteklilik bilinci, sivil toplumdaki bireyi, devletin 'etik İdeasındaki' bireyden ayıran şeydir.[196] Bu ayrımı anlamak, Hegel'in neden sivil toplumdan 'dışsal devlet' olarak bahsettiğini ve neden özgürlüğün o alanda 'gerçek' olmadığını açıklar.

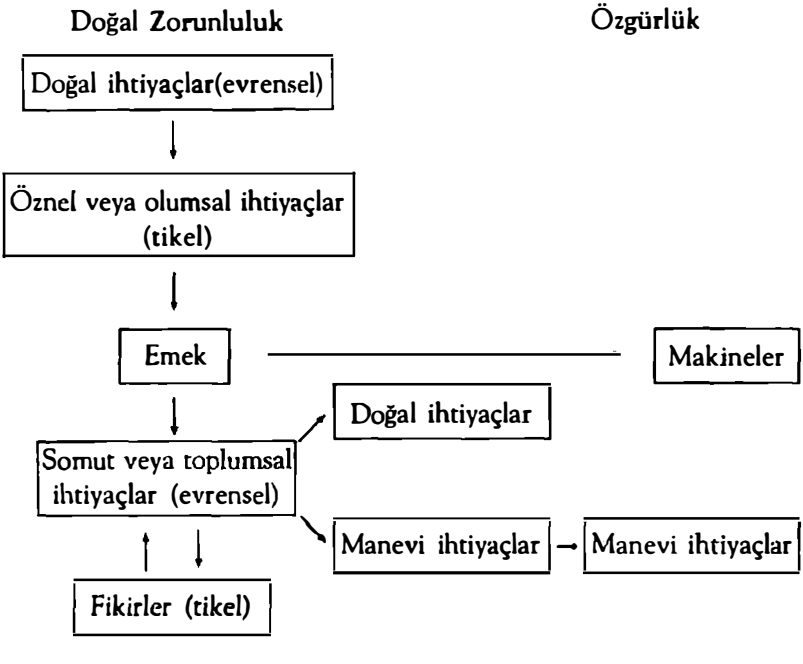
Dolayısıyla insanların doğal zorunluluk alanının üstesinden gelmelerinin önemi, evrensele dair bilinçli isteklilikleri ve 'manevi ihtiyaçlarının' tatminiyle ilgilidir. Peki ama insanlar bunu nasıl başarabilir? Sivil toplumda bol miktarda çelişki bulunur ve hatta devlet, Avineri'nin doğru olarak belirttiği üzere, görüntüşe göre bu zorlukların üstesinden gelmekte asgari bir role sahiptir. Ayrıca, devlet, 'dünya ruhuna' tabidir, dolayısıyla İrade'nin özgürlük arayışı için bir son nokta olamaz.[197] Hegel'in artan mekanikleşme ve canlı emeğin üretim sürecinden dışlanmasıyla ilgili yorumlarının bu soruna bir cevap önerebileceğini ileri sürüyorum (bakınız Şekil 4.4).

Daha önce işaret ettiğimiz üzere, Hegel, artan verimliliğin üretim sürecine otomasyon getirme olanağına imkân verdiğini çok iyi bilmektedir. İnsanların üretimden 'çekilebilecekleri' ve yerlerini bir makinenin almasına izin verebilecekleri gerçeği, böyle bir olasılığın işaretidir.[198] Hegel bunu en etkili ve daha ayrıntılı şekilde, 1805-6 yıllarında Jena'da verdiği, Adam Smith'in iğne fabrikası örneğini kullandığı ilk derslerde anlatır ve şöyle der:

> Evrensel emek (...) iş bölümüdür, emek tasarrufudur. On kişi yüz kadar iğne yapabilir. Her kişi, bir birey olduğundan, bir ihtiyaç için çalışır. Emeğinin içeriği kendi ihtiyacının ötesine geçer; pek çok kişinin ihtiyacı için çalışır ve

194) Hegel, PR, parag. 260.
195) Hegel, PR, parag. 260.
196) Hegel, PR, parag. 257.
197) Hegel, PR, parag. 33A
198) Hegel, PR, parag. 198.

Şekil 4.4 Zorunluluktan kurtuluş



herkes aynı şeyi yapar. O halde her bir kişi pek çok kişinin ihtiyacını karşılar ve bir kişinin pek çok tikel ihtiyacının giderilmesi diğer pek çok kişinin emeğidir.[199]

Hegel, açıkça, iş bölümünü, artan verimlilik vasıtasıyla emek tasarrufuyla özdeşleştirmektedir. Özgürleştirici olan işin rutin niteliği değildir; bunun yerine üretim sürecinde emeğin rolünü asgariye indiren, artan verimliliktir. Ancak ironi şudur:

199) G. W. F. Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, çev.: L. Rauch (Wayne State University Press, Detroit, 1983), s. 121; G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* 8: *Jenaer Systementwürfe III* (yay. haz.) R.-P. Horstman ile J. Henrich Trede (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976), s. 224-5. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Bkz. G. Lukacs, *The Young Hegel. Studies in the Relation Between Dialectics and Economics* (Merlin, Londra, 1975), s. 328-9.

> İnsan sadece bir bütün olarak toplum için emeği azaltır, birey için değil, aksine, iş ne kadar mekanik olursa o kadar değersiz olduğundan emeği artırır ve, dolayısıyla, eksikliği telafi etmek için daha çok çalışması gerekir.[200]

İş bölümünün verimlilik ve emek tasarrufu nitelikleri bireyi yavan ve rutin işten kurtarmaz, aksine, bunlar onu bu eyleme daha sıkı bir şekilde bağlar. Bireyin 'yavan işi onu tek bir noktaya kısıtlar ve iş daha mükemmelleşirken daha tek taraflı bir hal alır'.[201] 'Tek taraflıdır' çünkü insanlar emeğin yaratıcı gücüyle kendilerini gerçekten ifade edemezler, bunun yerine kendilerini makinevari bir mevcudiyete –özgürleşmelerinin antitezi– indirgenmiş bulurlar. Bu temelde Hegel açıkça, söz konusu görevlerin alçaltıcı, aptallaştırıcı niteliğini fark etmiş[202] ama aynı zamanda özellikle değerli olanın da farkına varmıştır –üretimdeki çalışma zamanını azaltabilen ve malların daha da bollaşmasına yol açan artan verimlilik.

Hegel'i bu şekilde yorumlamak, ivedi veya 'doğal ihtiyaçlar' için olan her üretimin bireyi gayri evrensel ve gayri özgür kıldığı anlamına gelir. 'Gerçek' üretim ancak evvela 'doğal ihtiyaçların' giderilmesinin ardından vuku bulabilir. Birey 'doğal ihtiyaçların' sağlanmasıyla meşgul olduğunda evrensel değildir. Eğer 'doğal ihtiyaçların' giderilmesi için yapılan iş evrensel değilse o zaman insanlar, elbette sadece ivedi ihtiyaçlarını gideren insan olmayan hayvanlardan ayırt edilemez hale gelir. Hegel insanları insan olmayan hayvanlardan ayırt etmek istediğinden, insanların daha yüksek veya 'manevi ihtiyaçlarının' giderilmesi vurgulanmalıdır, yaratıcı iş ondan sonra meydana gelebilir. Böyle bir argümanın sonuçları son derece radikaldir çünkü insanların boş zamanını artırmak üzere gereksinimlerin sağlanması için harcanan emeğin asgariye indirilmesi ihtiyacını ortaya atarlar. Elbette, insanlar hâlâ 'doğal

200) G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, çev.: H. S. Harris ve T. M. Knox (State University of New York Press, Albany N Y, 1979), s. 247; G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* 6: *Jenaer Systementwürfe I*, (yay. haz.) K. Düsing ve H. Kimmerle (Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1975), s.321. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Bkz. Lukacs, The Young Hegel, s. 330.

201) Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 139; *Gesammelte Werke* 8, s. 243. Çeviride değişiklik yapılmışnr. Bkz. Lukacs, *The Young Hegel*, s. 331.

202) Adam Smith işbölümünün muhtelif negatif yönlerine işaret etmiştir. Bu konuda bir tartışma için bkz. S. Hollander, *The Economics of Adam Smith* (Heinemann, Londra, 1973), s. 215.

ihtiyaçlarını' gidermek zorundadırlar ancak görünüşe göre Hegel'in çıkardığı sonuç, insanlardan ziyade makinelerin giderek daha çok bunu yapacaklarıdır.[203] Böylece, Hegel, tüm yazılarında böylesine sürekli ve sıkıntılı bir sorun yaratan 'doğa' ve 'ruh', zorunluluk ve özgürlük arasındaki çelişkinin üstesinden gelir.

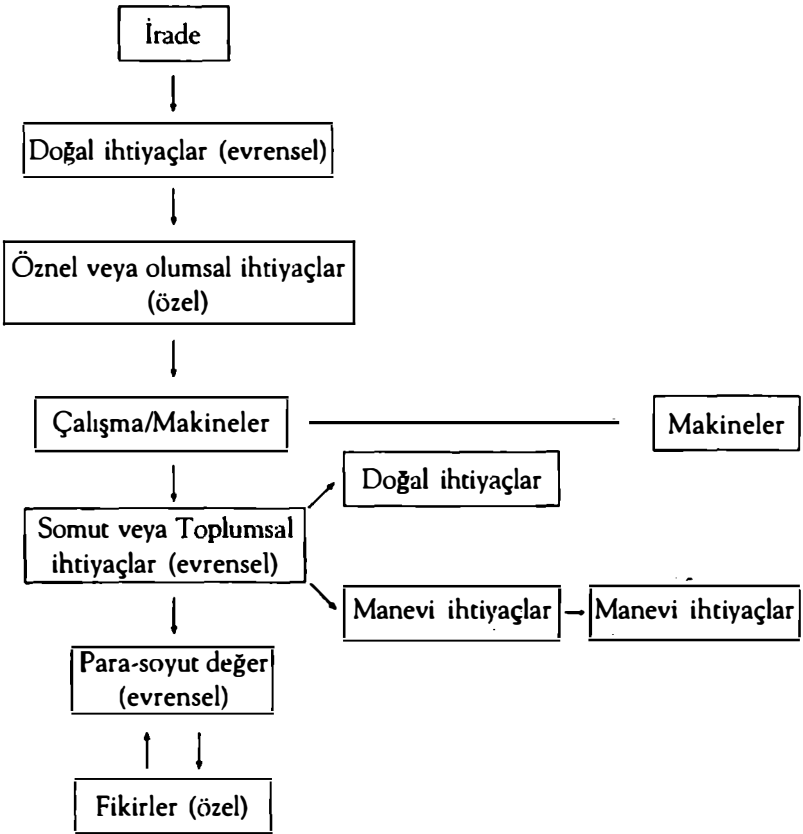
HEGEL'İN İHTİYAÇ KURAMININ SONUÇLARI

Şimdi, Hegel'in, soyut doğru, ahlak ve etik yaşam şeklindeki üç an analizi kullanılarak burada ortaya koyulan ihtiyaç kuramının yorumunu özetleyebiliriz. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, soyut doğru ve ahlak soyutlamadır. Bu nedenle, etik yaşam alanına doğru hareket, soyuttan somuta doğru bir harekettir. Bu anlara başvurarak Hegel'in analizini toparladığımızda, *Tüze Felsefesi*'nde ihtiyaçlar ve biçimlerinin diyalektik gelişimine dair bir açıklama sunabiliriz (bakınız Şekil 4.5).

İnsanlar var olmak için 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek zorunda olmakla işe başlarlar. Bu nedenle bu tür ihtiyaçlar evrenseldir ancak başlangıçta aldıkları biçim tikeldir ve bir bireyin 'öznel' veya 'olumsal ihtiyacı' ile ilgilidir. Varoluşun basit bir düzeyinde bu ihtiyaçların giderilmesi ivedidir ancak toplum geliştikçe insanlar çalışma aracılığıyla tatminlerini ertelerler. İhtiyaçlarının çoğalması, bir iş bölümü ve çeşitli mallar üretmek için makinenin işe sokulmasını gerektirir ve bu arada verimlilik artar. İnsanların 'doğal ihtiyaçlarını' giderme zorunluluğundan birbirine bağlı bir üretim sistemi ortaya çıkar ve bu da evrensel olan 'toplumsal ihtiyaçlarla' sonuçlanır. Bu nedenle, 'doğal ihtiyaçlar' evrensel bir biçimden tikel bir biçime ve yine evrensele doğru hareket eder. Daha gelişmiş bir ekonomik sistemde paranın devreye girmesi daha ileri bir evrensel ihtiyaç biçimidir; ama sadece sembolik olarak. Soyut değer olarak para, yalnızca bir ihtiyaç işaretidir, tam ifadesi değildir. Paranın harcanması ve zevk ve menfaatteki değişikliklerle, görünen o ki tatmin edilen artık ihtiyaçlar değil 'fikirlerdir'. Bu, toplumun yüksek bir gelişim düzeyinde olduğu iması taşır çünkü insanlar gelişmemiş bir tavırla yalnızca 'doğal ihtiyaçlarını' gidermemektedir. Örneğin, hâlâ suya ihtiyacımız olsa da, belirli bir kaynaktan maden suyu istemeye başlarız.

203) Bkz. Springborg, *Problem of Human Needs*, s. 88; 'tinsel ihtiyaçların' tam olarak giderilmesi açısından otomasyonun çok önemli bir temel olduğunu anlayamamışnr.

Şekil 4.5 Tüze Felsefesi'*ndeki ihtiyaçlara bakış*



İnsan gelişiminin bu değerlendirmesinde gerilimler vardır ancak Hegel bunların zekice farkındadır. Toplum geliştikçe, insanların bazılarını bir makinenin parçalarına indirger. İhtiyaç peşinde olma, 'fikir' ve lüks peşinde olmaya dönüşür; aynı zamanda insanlar ahlaksızlığa ve yoksulluğa düşerler. Bu nedenle, *Tüze Felsefesi*'nde, bireysel İradenin gelişiminin merkezinde diyalektik bir çatışma vardır. Bazı bireyler, temel veya 'doğal ihtiyaçları' halihazırda sağlanmış bir şekilde 'fikirlerini' tatmin ettikleri düzeye erişecekler. Diğerleri içinse bu basitçe, çok basit bir düzeyde 'doğal ihtiyaçlarını' giderme meselesi olacaktır. Bazıları yabani seviyesini

aşıp özgürlük seviyesine ulaşırken diğerleri esaret ve ivedilik alanında hapis kalacaktır. Dolayısıyla, her ne kadar Hegel 'ihtiyaçlar sistemini' insanların özgürlüğe doğru ilerleyişi olarak sunsa da, aynı zamanda son derece anlık bir tutumla 'doğal ihtiyaçları' gidermeye doğru gerilemek olasılığının da farkındadır. Doğal zorunluluk alanında bir an olarak mevcut olan 'manevi ihtiyaçlar', açık ve bu alandan ayrı bir hal almalıdır. Hegel'in yorumlarından çıkardığım ima o ki, teknolojinin gelişimi, zalim doğal zorunluluk alanını küçülterek bu ayrımın üstesinden gelebilir.

O halde, biçimlerin analizi, Hegel'in *Tüze Felsefesi* adlı eserinde ihtiyaçlara dair güçlü bir kavrayış sunar. Biçime verilen önem ihtiyaçları diyalektik olarak, evrenselden tikele ve tekrar geriye hareket ve geçiş halinde kavrar. Bununla beraber, Hegel'in doğal zorunluluk alanının aşılmasına yaptığı vurgu da, esaret alanı içinde bir an olarak anlaşılabilir. 'Manevi ihtiyaçlar', tam da onların varlığını inkâr ediyor görünen bir alan içinde bir an olarak bulunur. İhtiyaçların aldığı biçimleri analiz etmek, bu anların diyalektik hareketini fark etmemizi sağlar ve böylece manevi özgürlük alanında tam bir tatmin elde edebilirler.

5
Hegel'de Estetik İhtiyaç

Önceki iki bölümde, Hegel'in, 'doğal ihtiyaçları' ve bunların toplumda belirli biçimler alan giderilme yollarını nasıl kavradığı gösterildi. Buna göre biçimlerin analiz edilmesi, ihtiyaca dair evrensel ve tikel anlayışların diyalektik hareketinin yakalanmasını sağlar. İnsanlar, ihtiyaç gidermenin basit bir seviyesinden çalışma, makineler ve para aracıları yoluyla bazı farklı ihtiyaçları çeşitli şekillerde gidermek üzere gelişirler. Bu çeşitlilik o kadar fazladır ki, Hegel ihtiyaçların 'fikirler' –sırf kaprisler ve düşler– biçimini alabileceğini öne sürer. Ayrıca, Hegel, sivil toplumun çelişkilerinin pek çok insanı temel veya 'doğal ihtiyaçlarını' çok basit bir seviyede gidermeye indirgediğini de fark eder. Tam da bu süreç içindeyse 'manevi ihtiyaçlar' ortaya çıkar ancak bunların tam anlamıyla giderilmesi sadece doğal zorunluluk alanının ötesinde mümkündür.

Doğa ve ruh arasındaki bu çatışma ve Hegel'in biçim nosyonuna atfettiği önem, *Estetik* adlı eserinde yinelenen temalardır. Daha önceki yazarlar bu metni ilk önce estetik teorisi olarak ve ikinci olarak estetiğin

Hegel'in sistemindeki yerini saptamak üzere incelemişlerdir.[1] Beni asıl ilgilendiren, *Estetik* adlı eserinin Hegel'in ihtiyaç kavramını anlama şeklini nasıl aydınlatabileceğidir.[2] Hegel'e göre böyle bir anlayış üç ana soru ortaya koyar. Birincisi, neden bir sanat felsefesine ihtiyaç vardır? İkincisi, neden insanlar sanat üretme ihtiyacı duyarlar? Üçüncüsü, neden insanlar sanat seyretme ihtiyacı duyarlar?

Ayrıca, Hegel, belli tarihsel dönemlerdeki belirli sanat biçimlerini incelerken ihtiyaç kavramını ele alır. Bu biçimleri, insanların 'doğal ihtiyaçlarını' gidermeleri veya insanların doğayla ilişkisi ve daha manevi ilgileri bağlamında anlar. Göreceğimiz üzere, Hegel'e göre, insanların 'daha yüksek' veya 'manevi ihtiyaçları' aslında 'doğal ihtiyaçlarından' doğar. Belli 'doğal ihtiyaçların' varoluş şekli 'manevi ihtiyaçlardır'. Dolayısıyla, estetik bir ihtiyaç, 'doğal ihtiyaçların' alabileceği bir biçimdir. Bu nedenle, Hegel'in ihtiyaçları biçimler olarak kavramaya yaptığı vurgu, *Estetik* adlı eserinde ihtiyaçların incelenmesiyle daha fazla destek kazanır.

BİR SANAT FELSEFESİ İHTİYACI

Hegel *Estetik*'te ihtiyaç kavramından ilk kez, kendi dönemindeki sanat ile eski toplumlardaki sanatın karşılaştırılması sırasında bahseder. Açık bir biçimde, 'sanat artık, daha önceki çağların ve milletlerin içinde arayıp buldukları gibi, manevi ihtiyaçların (*geistigen Bedürfnisse*) tatminini sağlamamaktadır' der.[3] Eski Yunanlar sanat eserlerine saygı ve hayranlık göstermiş olabilirler ancak Hegel'in dönemindeki toplum bunun ötesine

1) Örneğin bkz. C. Karelis, 'Hegel's Concept of Art: An Interpretative Essay', *Hegel's Introduction to Aesthetics* içinde, çev.: T. M. Knox (Clarendon Press, Oxford, 1979); S. Bungay, *Beauty and Truth* (Oxford University Press, Oxford), 1984; S. Houlgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (Routledge, Londra, 1991), Böl. 4; R. Wicks, 'Hegel's Aesthetics: An Overview', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) F. C. Beiser, (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

2) G. Rose, *Hegel Contra Sociology* (Athlone, Londra, 1981), böl. 4'te ihtiyaçlara dair bir tartışma yer alır ancak ihtiyaçlann kendisinden çok *Aesthetics* ile ilgili olarak.

3) G. W. F. Hegel, *Aesthetics Lectures on Fine Art*, çev.: T. M. Knox, (Clarendon Press, Oxford, 1974-5), Cilt I ve II (bundan sonra A, I veya A, II şeklinde belirtilmiştir), A, I, s. 10. G. W. F. Hegel, *Werke*, Cilt XIII, XIV ve XV (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), Cilt XIII, s. 24.

geçmiştir. 'Sanat, en yüksek işleviyle düşünüldüğünde, sadece geçmişe ait bir nesnedir ve bizim için öyle kalır'.[4] Burada vurgu, basitçe sanatın verdiği zevk üzerinde değil, düşünme ve yargı üzerindedir.[5] Hegel'e göre, sanatın içeriği, sunum aracı ve bunların birbirine uygunluğu artık estetiğin temel kaygılarıdır.[6] Bununla beraber, sanatın artık 'manevi' veya 'en yüksek ihtiyacı' (*höchstes Bedürfnisse*)[7] tatmin etmediği gerçeği, başka bir ihtiyaca yol açar. Hegel şöyle der:

> Sanat *felsefesi* (...) günümüzde, sanatın kendi başına sanat olarak tam tatmin sağladığı günlerdekinden daha büyük bir ihtiyaçtır. Sanat bizi entelektüel düşünmeye davet eder ve bu yeniden sanat yaratmak amacıyla değil, sanatın ne olduğunu felsefi olarak bilmek içindir.[8]

Felsefi düşünme eski Yunanlar için pek de gerekli değildi çünkü sanatın manevi manasını fark etmiş ve buna derin bir saygı beslemişlerdi. Sanata saygı artık olmadığından, bir sanat felsefesi ivedi bir ihtiyaç haline gelir. Sanat eserleri için, eski Yunanlar için yeterli olan ivedi manevi tatminden 'daha yüksek bir mihenk taşına ve farklı bir sınava' ihtiyacımız var.[9] Sanatın felsefi analize bu şekilde tabi olması, 'ruhun en derindeki özünün ihtiyacını' gidermektedir.[10] Bunun nedeni düşüncenin kendini sanatla ifade etmesi ve böylece sanatı kavramsal düşünme alanına koymasıdır. Ruh, yani 'tüm deneyimimizin daimi evrensel merkezi olan ego'[11] sadece 'eyleminin tüm ürünlerini düşünceyle harmanladığında... ve gerçekten kendine ait... kıldığında' tatmin olur.[12] Bu nedenle sanat eserleri, düşüncenin, ruhun esas doğasının bir ifadesi olarak dünyada kendini göstermesinin kanıtıdır. Ancak sadece felsefi düşünme yoluyla sanat 'gerçek anlamıyla onaylanabilir'.[13]

4) A, I, s. 11.
5) A, I, s. 11.
6) A, I, s. 11.
7) A, I, s. 11; *Werke*, Cilt XIII, s. 24.
8) A, I, s. 11.
9) A, I, s. 10.
10) A, I, s. 13.
11) P. T. Murray, *Hegel's Philosophy of Mind and Will* (Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston ve Lampeter, 1991), s. x.
12) A, I, s. 13.
13) A, I, s. 13.

Hegel'in bir sanat felsefesi için sunduğu içerik reçetesi, ikinci bölümde yöntemini ele alırken altını çizdiğimiz, soyutu somutla, teoriyi pratikle birleştirmeye yaptığı vurgunun açık bir örneğidir. Sanata bilimsel yaklaşımın bir taraftan sanat eserlerini olduğu gibi alıp bir 'sanat tarihi' içine yerleştirmeyi içerdiğini vurgular.[14] Diğer yandan, belli sanat eserlerinden çok az veya hiç bahsetmeyerek güzelliği neyin oluşturduğuna dair genel soyutlamalar dahil edilir.[15] Hegel'e göre, Platon'un sanatsal biçimleri ele alış biçimi, ikinci yaklaşımın başlıca örneklerindendir.[16] Sonuç olarak Hegel, bu iki karşıt görüşün diyalektik birliğini savunur; böylece Platon'un güzellik fikri –sanatsal biçimlere dair soyut evrenselleştirmeleri– 'daha somut, daha derinden', yani tikellikleri içinde kavranabilir.[17] Evrensel ve tikel, çelişkili bir birlik içinde olmalıdır çünkü Platoncu soyut güzellik fikirleri artık 'ruhumuzun bugünkü daha zengin felsefi ihtiyaçlarını' tatmin edemez.[18] Bu ihtiyaçları gidermek, evrensel sanat fikirlerinin tikelleşmesini ve tikelin de evrenselin görünümlerini içermesini gerektirir. O halde, sanat kavramı, hem evrensel bir soyutlama *hem de* somut, tikel bir mevcudiyettir.[19] Bir sanat felsefesi bu sanat kavramıyla başlar ancak bunu sadece varsayamaz; bunun yerine gerekli olmak için kavramı göstermelidir.[20] Bu, sanatın 'önceki' bir evrensel sanat kavramının sonucu olduğunun kanıtlanmasını gerektiren 'daha yüksek bir bilimsel ihtiyaçtır' (*höhere wissenschaftlichen Bedürfnis*).[21]

Ancak, Hegel'in işaret ettiği üzere, başlangıç noktası soyut değil somuttur. 'Sıradan insanlara ait veya eskiden onlar tarafından kabul edilmiş güzellik ve sanata dair farklı fikirler' irdelenmelidir.[22] Sanata dair sıradan fikirler analize ve eleştiriye tabi tutulurken felsefe sistemi açık bir şekilde evrensel bir sanat kavramı varsayar.[23] Dolayısıyla, Hegel, sanatın aldığı biçimi analiz etmekte, daha sonra bundan evrensel kavramı çıkarabilmektedir. Bu nedenle analiz veya araştırma yöntemi, soyut bir evren-

14) A, I, s. 14.
15) A, I, s. 14.
16) A, I, s. 21-2.
17) A, I, s. 22.
18) A, I, s. 22.
19) A, I, s. 22.
20) A, I, s. 23.
21) A, I, s. 24; *Werke*. Cilt XIII, s. 42.
22) A, I, s. 25.
23) A, I, s. 25.

selle değil, somutla başlar. Dolayısıyla, ikinci bölümde, Hegel'in yöntemini tartışırken açıkladığımız üzere, biçimlerin analiz edilmesi onun başlangıç noktasıdır. Biçimleri, ihtiyaç biçimlerini, sanat biçimlerini analiz eder, sonra bunlardan evrensel bir kavram çıkarabiliriz. Hegel'e göre, evrensel 'doğal ihtiyaç' kavramı pek çok farklı biçimde ortaya çıkar. Benzer bir şekilde, evrensel sanat kavramı da pek çok farklı biçimde ortaya çıkar. Belirli dönemlerde sanatın aldığı biçimleri analiz ederek, Hegel, neden sanatın artık tek başına 'en yüksek ihtiyacımızı' karşılamadığını anlayacaktır. Ancak, bundan önce, Hegel insanların sanat üretme ve seyretme ihtiyacını ele alır.

SANAT ÜRETME VE SEYRETME İHTİYACI

İnsanların sanat eserleri üretme ihtiyacını ele alırken Hegel, bazılarının nasıl sanatsal üretimi basitçe insanın hayal gücünün bir ürünü olarak yorumladıklarına işaret eder.[24] Ayrıca, insanların sanatın tatmin edemeyeceği daha yüksek ilgileri olabileceğini de kabul eder. Ancak, bu tür görüşlere rağmen, Hegel, sanatın 'daha yüksek bir dürtüden' (*höheren Triebe*) doğduğunu ve 'daha yüksek ihtiyaçları' (*höheren Bedürfnisse*) karşıladığını düşünür.[25] Aslında, belirli dönemlerde, sanat 'en yüksek ve mutlak ihtiyaçları' (*absoluten Bedürfnis*) tatmin eder çünkü 'yaşama dair en evrensel görüşlere ve tüm devirlerin ve insanların dini ilgilerine bağlıdır'.[26] Hegel, sanat üretme 'evrensel ve mutlak ihtiyacının', bireyin '*düşünen* bir bilinç' olması gerçeğinden kaynaklandığına işaret eder.[27] İnsanlar hem teoride hem de pratikte kendilerinin bilincine varırlar. Teorik yön, insanların hislerinin ve duygularının –'insanın gönlünde hareket eden, kımıldayan ve baskı yapan ne varsa'– bilincine varmalarından bahseder.[28] 'İnsan' kendi benliğini bilmelidir ki 'kendini kendine ifade edebilsin' ve böylece 'açık bir benlik' haline gelebilsin.[29] 'İnsanın' 'düşünen bir bilinç' olarak pratik yönü, bu 'açık benliğe' 'dışsal bir ger-

24) A, I, s. 30.
25) A, I, s. 30; *Werke*, Cilt XIII, s. 50.
26) A, I, s. 30; *Werke*, Cilt XIII, s. 50.
27) A, I, s. 31.
28) A, I, s. 31.
29) A, I, s. 31-2.

çeklik' kazandırmayı kapsar.[30] İnsan bunu, 'kendi dışsal gerçekleşmesine' imkân vermek için 'dışsal şeyleri değiştirmeyi' gerektiren '*pratik* eylem' yoluyla başarır.[31] Hegel'e göre, böyle bir ihtiyaç, 'en değişik biçimlerdeki fenomenlerde' mevcuttur; bir çocuğun bir nehre bir taş fırlatma ve kendi eylemlerinin bir sonucu olarak meydana gelen daireleri izleme 'dürtüsünden' (*Trieb*), sanat eserleri üretimine kadar.[32]

Ondan sonra, Hegel, 'evrensel sanat ihtiyacı (...) insanın iç ve dış dünyayı manevi bilincine yine kendi benliğinin farkına vardığı bir nesne olarak yükseltme rasyonel ihtiyacıdır' sonucuna varır.[33] Sadece sanatın değil, 'tüm yapma ve bilmenin' kaynağı 'insanın bu özgür rasyonelliği'dir.[34] Dolayısıyla, sanat, dışsal kendini gerçekleştirme ihtiyacının alabileceği tikel biçimlerden biridir. Bu önemlidir çünkü Hegel'in yorumlarıyla kastettiği, içsel benliğimizi somutlaştırmanın pek çok farklı yolunun, 'manevi ihtiyaçlarımızı" gidermenin örnekleri olduğudur. Görünüşe göre bir çocuğun bir nehre taş atma sıradan eylemi, kendini gerçekleştirme doğal ihtiyacının varoluş şekillerinden biridir. Bu dışsal ortamı değiştirme, 'manevi bir ihtiyacın' bir anıdır. Bir sanat eseri üretmek, insanın kendini gerçekleştirme ihtiyacının bir başka ifadesidir; bu sıfatla 'manevi bir ihtiyacın' çok daha büyük bir anıdır. Bu nedenle büyük sanat eserleri bile, insanların kendini gerçekleştirme 'doğal ihtiyacının' bir biçimidir – kendilerini somutlaştırma ve dış dünyalarını şekillendirme ihtiyacının bir varoluş şeklidir. Fenomenler arasındaki içsel bağlantının izini sürerken, Hegel, sanat üretiminin nasıl insanların çok temel ihtiyaçlarıyla ilgili olduğuna işaret etmektedir.

İnsanların sanat seyretme ihtiyacı açısından, Hegel, sanatın amacının haz duygularını harekete geçirmek olduğu yaygın argümanını irdeler.[35] Bunun pek çok düşünürün sanatın harekete geçirmesi gereken duygu türlerini araştırmasına yol açtığını söyler. Hegel hemen böyle bir görevi reddeder. Hissetmenin basitçe 'duygusal bir ruh hali' olduğunu ve bu sıfatla 'öznel ilginin tamamen boş bir biçimi' olduğunu ileri sürer.[36] Duygular muğlaktır ve özneden özneye değişir. Sonuç olarak, bu tür duygula-

30) A, I, s. 32.
31) A, I, s. 31.
32) A, I, s. 31; *Werke*, Cilt XIII, s. 51.
33) A, I, s. 31.
34) A, I, s. 32.
35) A, I, s. 32.
36) A, I, s. 33.

ra dair herhangi bir inceleme de muğlaktır çünkü bir öznenin bir sanat eserine karşı hissettiği duyguların sadece tikel bir görünümünü incelemektir. Bunun yerine, öznel duygunun 'belirsizliğinden ve boşluğundan' kurtulmak için incelenmesi gereken sanat eseridir.[37] Hegel bazı düşünürlerin inceleme için sadece bir tür duygu belirleyerek –'güzellik *duygusu*'– bu muğlaklıktan nasıl kurtulmaya çalıştıklarını gözlemler.[38] Artık vurgu zevkin keşfine odaklanır. Amaç hangi sanat eserlerinin zevkli ve hangilerinin olmadığını anlamaları için insanları eğitmekti. Ancak bu da tek yanlı ve yüzeyseldi çünkü bir nesnenin sadece dışsal görünümüyle ilgiliydi. Daha da kötüsü, işleyişi o kadar muallaktı ki neredeyse her şey güzel olarak nitelenebilirdi.[39] Bu tür bir başarısızlık, meşguliyeti sadece zevk terbiyesi için sanat eserlerini incelemek değil bizzat zevki sergilemek olan uzmanların gelişmesine sebep oldu.[40] Uzmanın ortaya çıkmasının bir avantajı, bir sanat eserinin niteliğinin tamamının bilgisini gerektirmesiydi. Dezavantajı ise, sanatsal ürünlerin teknik veya tarihsel unsurlar gibi sadece 'dışsal görünümlerini' analiz etmesiydi. 'Sanat eserinin gerçek niteliğini' idrak etmedi.[41]

Sanatın duyumsal kavranışına yapılan tek taraflı vurgunun aksine, Hegel, bu tür bir duyumsallığı '*ruhsal* kavrayışla' birleştirmenin önemini vurgular.[42] Sanat eserleri insanların duyularının yanı sıra ruhlarını da etkilemelidir. Hegel'e göre, bir sanat eserinin duyumsal yönü sadece insan ruhuyla ilişkisi bağlamında var olmalıdır. Duyumsal kavrayış 'ruha en az uygun' olandır çünkü dış dünyayla 'arzu odaklı bir ilişki' içindedir.[43] Bu 'kavrayış tarzında', insanlar, arzu biçiminde tikel 'dürtüler ve ilgiler' tarafından yönlendirildiklerinden herhangi bir nesneyle gelişmemiş bir ilişki kurarlar.[44] İnsanlar bizzat bu dışsal nesnelerin belirlediği arzularıyla karar verdiklerinden, nesneler basitçe 'yok edilir veya tüketilir'.[45] Hegel sanat eserleri düşünüldüğünde bu arzu biçiminin yok edilmesinden yanadır. Sanat eseri kendi biçimiyle varolmakta özgür olmalı ve basitçe

37) A, I, s. 33.
38) A, I, s. 33.
39) A, I, s. 34.
40) A, I, s. 34.
41) A, I, s. 35.
42) A, I, s. 35.
43) A, I, s. 36.
44) A, I, s. 36.
45) A, I, s. 36.

tüketilmemeli veya yok edilmemelidir. Sonuç olarak, insanlar bir sanat nesnesiyle arzu olmaksızın ilişki kurmalıdır. 'Ruhun sadece düşünce tarafına' başvurmalıdırlar.[46] Eğer insanlar 'tamamen manevi ilgilerini' gidereceklerse o halde sanat eserlerinin sunduğu duyumsallığı ortadan kaldırmalıdırlar.[47] Dolayısıyla, sanat, insanlara duyumsal görünebilir ve görünür ancak bu sunum seviyesinin üzerine çıkmalı ve manevi ilgilerini düşünme yoluyla gidermelidirler.

Duyumsallığın ruhla ilişki kurduğu ikinci bir yol, '*zeka*'dır.[48] Duyu algılama ve pratik arzunun aksine, zeka, 'nesnelerin teorik bir çalışmasıdır', nesneleri tüketmez. Bunun yerine, zeka nesneleri 'evrensellikleri' içinde öğrenir, 'içsel öz ve yasalarını' keşfeder ve 'Kavramlarına göre anlar'.[49] Ancak, ilginç bir şekilde, Hegel, sanatın, nesneyi, duyumsal bir nesne olarak görünümünden farklı evrensel bir kavrama dönüştürmekte bu 'bilim işini' izleyemeyeceğini öne sürer.[50] Sanat 'tek başına varoluşu' içinde bir nesneye ilgi duyar, evrensel yönü açısından değil.[51]

İnsanların sanat üretme ve seyretme ihtiyacı arasında çok yakın bir bağ vardır çünkü sanatın duyumsal niteliği, içinde ruhun ortaya çıktığı biçimdir. İnsanlar 'daha yüksek manevi ilgilerini' tatmin etmeye çalışmak için sanat nesneleri yaparlar.[52] Dolayısıyla sanat sadece 'ruhsal yaratıcı eylem'den doğduğu için vardır. Ancak bu ruhsal yön sanatın duyumsal yönüyle birleşmelidir. Örneğin, Hegel, bir şair bir düşünceyle işe başladığı ve sonra buna şiirsel tasvirler ve kafiyeler eklediği zaman sadece kötü şiirin ortaya çıkabileceğine işaret eder. Bunlar ayrı olamaz, aksine, 'bölünmez bir birlik' içinde olmalıdır.[53] Şair sanatsal üretiminin ruhsal ve duyumsal yönlerini birleştirmelidir. Duyumsallık aracılığıyla kendini bilince sevk ettiğinde 'rasyonel unsur' olarak –ruh olarak– var olan, 'sanatsal hayal gücü eylemidir'. Dolayısıyla, insanların sanat üretme ihtiyacı, bir şekilde kendilerini dünyada somutlaştırma ve ruhlarını sergileme genel ihtiyacından ortaya çıkar. Tam da insanların sanat seyretmeleri de, 'manevi ihtiyaçlarını' karşıladıkları bir biçimdir. Ruh sanatsal üretim yoluyla

46) A, I, s. 37.
47) A, I, s. 37.
48) A, I, s. 37.
49) A, I, s. 37.
50) A, I, s. 37.
51) A, I, s. 38.
52) A, I, s. 39.
53) A, I, s. 40.

duyumsal bir biçimde ortaya çıkar. İnsanlar kendi duyularıyla bu duyumsal biçimi seyreder ancak bu duyuların ortadan kaldırılması gerekir ki böylece insanlar sanatı ruhen kavrayabilsinler. Bir yandan, insan ruhu bir sanat nesnesinde duyumsal biçimiyle var olur. Diğer yandan, insan ruhu sanat eserini duyumsal biçimiyle seyreder. Bu nedenle, sanat üretme ihtiyacı ve sanat seyretme ihtiyacı arasında bir gelgit vardır.

O halde, Hegel'e göre, insanlar 'manevi' veya 'daha yüksek ihtiyaçlarını' tatmin etmek için sanat üretme ve seyretme ihtiyacı duyarlar. Sanat üretme ihtiyacı bağlamında Hegel, neredeyse hemen herkesin belli bir seviyeye ulaşabileceğine işaret eder.[54] 'Gerçek sanat' ise ancak bu seviyenin ötesinde başlar ve sadece insanların küçük bir azınlığında var olabilen 'doğuştan, daha yüksek bir yeteneğe' dayanır.[55] Bu, herkes sanat üretme ihtiyacı duysa da hakiki veya 'gerçek sanatın' çok az kişinin ayrıcalığı olduğu anlamına gelir. Herkes Mozart veya Matisse olamaz ancak herkes iç benliğini bir şekilde dışa vurma ihtiyacı duyar. Dışavurum bir nehre taş atma sıradan biçimini de yaratıcı bir eser biçimini de alabilir. Sanat insanların bu dışavurum ihtiyacını karşıladıkları tikel ve önemli biçimlerden biridir.

Sanat seyretme ihtiyacı bağlamında, Hegel, açıkça, gerçek bir 'manevi ihtiyacın' giderildiğini düşünür. Peki ya sanat eserlerini seyretmeye ilgi duymayanlar ne yapar? Hegel onların 'manevi ihtiyaçlarını' gidermediklerini söylemek zorunda kalacaktır. Sanatın herkese açık olması gerektiğini düşünmesinin sebebi budur.[56] Sadece herkes bir biçimde sanat üretebilmekle kalmaz aynı zamanda herkes sanatı seyredebilir. 'Şuna açıklık kazandırmalıyız ki,' der ve şöyle devam eder:

> Sanat eserleri araştırma veya okumuşlar için tasarlanmayacaktır... Çünkü sanat bir avuç seçkin alimden oluşan küçük bir kapalı çevre için değil, genelde ve bir bütün olarak halk için vardır.[57]

Sanat elitist olmamalıdır; herkesin sanat eserlerini değerlendirmesine ve böylece 'manevi ihtiyaçlarını' karşılamasına imkân vermelidir. Ancak, Hegel bir uyarıda bulunur ve farklı tarihsel dönemlerdeki ve kültür-

54) A, I, s. 41.
55) A, I, s. 41.
56) A, I, s. 273.
57) A, I, s. 273.

lerdeki sanatın değerlendirilmesinin, bu medeniyetlerin ilgi ve alakalarına dair bir miktar bilgi gerektirdiğini belirtir.[58] Dolayısıyla, insanlar bu bilgiye sahip olmadıklarında sanat eserlerini gerektiği gibi seyretme kapasiteleri sınırlanabilir.

SANATIN AMACI

İnsanların hem sanat üretme hem de seyretme ihtiyaçlarını saptadıktan sonra, ihtiyaç, daha sonra Hegel'in sanatın amacını ele alışında ortaya çıkar. Amacın doğayı taklit etmek olduğu klişe düşüncesini reddeder. Bunun umutsuz bir çaba olduğunu çünkü sanat eserlerinin doğayla kıyaslanmayacağını düşünür. Bununla beraber, bu gereksiz bir eylemdir çünkü basitçe gidip nesnenin gerçeğine bakabiliriz. Taklit sanat sadece 'yaşamın sahtesini' tasvir eden 'tek yönlü aldatmacalar' üretebilir.[59] Sonuç olarak, doğayı taklit eden sanat 'bir filin ardından emeklemeye çalışan bir solucana benzer'.[60] Taklit becerisi verdiği haz açısından kısıtlıdır. Bunun aksine, 'insanın özgür yaratıcı gücü', 'kendi başına ürettiğinden' zevk almasını gerektirir.[61] Taklit sanat açıkça, 'küçük bir delikten ıskalamaksızın mercimek atmayı öğrenmiş kişinin ustalığıyla' eşit değerdedir.[62]

Sanatın amacına dair bir diğer yaygın fikir, sanatın 'insan ruhunda bir yeri olan her şeyi' duyularımıza ve duygumuza getirdiğini ileri sürer.[63] Bu görüşe göre, sanat tutkularımızı harekete geçirir ve tüm değişik duygularımızı ortaya çıkarır, öyle ki, yaşam deneyimleriyle hareket etmeye başlarız. Ancak, Hegel'e göre, sanatın amacını bu şekilde görmekteki sorun, hissedilen deneyimin gerçek değil, gerçekliğin bir görünümü olmasıdır; aldanmadır. Bununla beraber, içimizdeki sayısız duyguyu uyandırdığı fikri sanata açıkça sabit bir görev vermez. O zaman bir sanat eserinin uyandırdığı her tür duygu veya his sanatın amacı olacaktır. Hegel'e göre, bu çok geniş olduğundan anlamsızdır çünkü 'mümkün olan her tür içeriği ve değeri' kapsayacaktır.[64] Bu 'karmakarışık çeşitlilik' sana-

58) A, I, s. 273; bkz. Houlgate, *Freedom, Truth and History*, s. 155-6.
59) A, I, s. 42.
60) A, I, s. 43.
61) A, I, s. 43.
62) A, I, s. 44.
63) A, I, s. 46.
64) A, I, s. 47.

tın sonucu veya amacı değildir, aksine, 'daha yüksek' ve 'daha evrensel bir amaç' açığa çıkarmak için anlaşılmalıdır.[65] Hegel ihtiyaç kavramı yoluyla sanatın bu 'amacının' ne olduğunu anlamaya çalışır.

Hegel bazı yazarların sanatın amacını, ahlaki bir eğitim ve rehberlik biçimi olarak yorumladıklarına işaret eder.[66] Bunu sanatın olası bir amacı olarak tamamen reddeder çünkü bu sanatı aslında bir araç –ahlaki eğitim amacının bir aracı– kılar.[67] Ayrıca, bu tür 'modern ahlaki bir görüş', ruhsal, evrensel iradeyi tikel, duyumsal iradeyle 'sabit bir karşıtlık' içinde tutar.[68] Bu karşıtların uzlaşmasına çalışmak yerine, 'ahlaki görüş' bunlar arasında sadece, ruhsalın duyumsala tercih edildiği 'karşılıklı bir savaş' görür.[69] Hegel'in derdiyse bu karşıtları uzlaştırmaktır. Duyumsal ve ruhsal arasındaki bu karşıtlığın bilinç açısından sadece ahlaki eylemde değil insan varoluşunun her yönünde ortaya çıktığını gözlemler. Soyut biçimiyle evrensel ve tikelin karşıtlığıdır. Somut biçimiyleyse, 'soyut yasanın' 'ayrı fenomenlerin çokluğuna' karşıtlığı olarak doğada vardır.[70] Manevi açıdan, insan içindeki duyumsal ve ruhsal arasındaki karşıtlık biçimini alır. Bu karşıtlıklar modern kültürde giderek daha da artmış ve insanı 'birbiriyle çelişen iki dünyada' yaşayan 'amfibi bir hayvan' kılan bir karşıtlıkla sonuçlanmıştır.[71] Bu dünyaların biri 'insanı gerçekliğe ve dünyevi geçiciliğe tutsak, ihtiyaç ve yoksulluğun ezdiği, doğaya mahkum, soruna, duyumsal amaçlara ve bunların hazzına boğulmuş, doğal dürtülere ve tutkulara köle ve bunlarla sürüklenen' olarak görür.[72] Diğer dünyada ise 'insan':

> Kendini sonsuz düşüncelere, düşünce ve özgürlük alanına taşır, *irade* olarak kendisine evrensel yasalar ve reçeteler verir, canlanan ve çiçeklenen gerçeklik dünyasını soyar ve bunu soyutlamalara ayırır, çünkü ruh artık hakkını ve itibarını sadece doğayı hor kullanarak ve hakkını reddederek korur ve dolayısıyla kendisinden dolayı uğradığı acı ve şiddetin intikamını doğadan alır.[73]

65) A, I, s. 48.
66) A, I, s. 50-3.
67) A, I, s. 55.
68) A, I, s. 53.
69) A, I, s. 53.
70) A, I, s. 53.
71) A, I, s. 54.
72) A, I, s. 54.
73) A, I, s. 54.

'Modern kültürün' sorunu, birinin diğerine yeğlenir olduğunu ileri sürerek bu iki çelişen dünyayı parçalamak istemesidir. Bunun aksine, Hegel, felsefenin görevinin, ne birinin ne de ötekinin gerçekliğe sahip olduğunu göstermek için bu karşıtlıkları ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürer. Bu gerçekliği bulmak, bu her iki dünyanın 'barıştırılmasına ve uzlaştırılmasına' bağlıdır.[74] Hegel'e göre, felsefe, böylece bu karşıtlar hiç var olmayacağından değil 'uzlaşmış olarak var olacakları' için 'gerçekliğin sadece karşıtlığın yok edilmesi olduğunu gösterir'.[75] O halde, Hegel'e göre, sanatın işi, 'duyumsal sanatsal görünüm biçiminde *gerçekliği* ortaya çıkarmak, az önce bahsedilen uzlaştırılmış karşıtlığı ortaya koymak ve böylece tam da bu ortaya koyma ve ortaya çıkarma içinde sonucunu ve amacını kendi içinde taşımaktır'.[76] Sanat, 'soyut olarak kendine odaklı ruh ve doğa arasındaki karşıtlığı ve çelişkiyi birliğe çevirmelidir'.[77] Doğa ve ruh arasındaki bu karşıtlık şimdi Hegel'in sanat felsefesinde öne çıkar.

SANAT, DOĞA VE RUH

Sanatın 'doğal ve manevi yaşamın tüm sahasına' nasıl girdiğini açıklamak için, Hegel, ihtiyaçlar açısından kavradığı 'varoluşumuzun tüm alanını' irdeler.[78] 'Ticaret, nakliye ve teknolojiler', devlet, 'din ihtiyacı' ve 'her şeyi kavrayan' 'bilim etkinliği' yoluyla giderdiğimiz bir fiziksel ihtiyaçlar sistemimiz olduğuna işaret eder.[79] 'Sanatsal faaliyet' ihtiyacı ve 'sanatsal yaratılardan duyulan manevi bir tatmin' bu alanlar içinde ortaya çıkar.[80] Ancak sanat ihtiyacı bu alanlarla nasıl bir ilişki içindedir? Hegel, bu ihtiyaç alanları arasında 'içsel bir bağlantı' olduğunu fark etmenin önemi yoluyla bir cevap sunar. Bunların 'basitçe bu sıfatla bulunuyor' göründüklerini ve birbirleriyle ilişkilerinin görünüşte menfaat açısından olduğunu ileri sürer. Ancak, bir alan diğerinden 'daha yüksek faaliyet şekilleri' içerirken 'birbirlerini tamamlamaktadırlar'. 'İçsel bir bağlantı zorunluluğunu' keşfederek, daha aşağı alan 'kendi üzerini zorlar',

74) A, I, s. 55.
75) A, I, s. 55.
76) A, I, s. 55.
77) A, I, s. 56.
78) A, I, s. 94-5.
79) A, I, s. 95.
80) A, I, s. 95.

'pek çok değişik ilginin daha derin tatminini' arar ve böylece daha yüksek bir alana girerek bu tatminleri güvence altına alır.[81]

Bu noktayı genişleterek, Hegel, sanat kavramının bir içeriğe ve bir anlama ve bu içeriğin bir gerçekleşmesine veya görünümüne sahip olduğunu yineler.[82] Anlam veya içerik 'biçim açısından soyuttur' ve görünürde kendini gerçekleştirmek için somutlaşması gerekir.[83] 'Bilinçli özne' için, bu gerçekleştirme, soyut olarak kaldığından, başlangıçta 'giderilmemiş bir ihtiyaçtır'.[84] İçerik açıkça özneldir ve 'bilinçli öznenin' içindedir. İhtiyaç duyulan bu soyut içeriği nesnelleştirmek için somutlaştırmaktır. Hegel'e göre, özne ve nesne arasındaki bu karşıtlık, 'herşeyi kesen evrensel bir niteliktir'.[85] İnsanlar başlangıçta 'öznelliğin tek taraflı biçimindedir', bu bir kısıtlama olarak 'huzursuzluk' ve 'üzüntü' ile bir olumsuz olarak tecelli eder. Bu çelişkiyi aşmak veya reddetmek yaşamın 'olumlu' bir hal almasını sağlayabilir.[86]

Hegel özne içinde en yüksek içeriğin özgürlük olduğuna işaret eder ancak orada sadece soyut olarak vardır. Gerçekte, özne olarak insanlar, 'doğanın zorunluluğunun özgür olmayan' nesnesiyle 'karşılaşırlar'.[87] O halde, açık bir şekilde, bu karşıtlığı uzlaştırmak zorundadırlar. Özne, doğa olarak nesnenin üstesinden gelmek zorundadır. Ancak bu tür bir çatışma aynı zamanda öznenin içinde de vardır. İnsanların derdi, açlık ve susuzluk gibi 'duyumsal ihtiyaçlarının' (*sinnlichen Bedürfnisse*) 'ivedi bir şekilde giderilmesidir'.[88] Yeme ve içme bu karşıtlığın üstesinden gelir ancak bu 'insan varoluşunun doğal alanı' olduğundan tatmin mutlak değildir. Sonuç olarak, 'yeni bir ihtiyaç hali (*Bedürfügkeit*) sürekli ve durmaksızın ortaya çıkar' çünkü 'açlık ve bıkkınlık ertesi gün yeniden başlar'.[89] İnsan-

81) A, I, s. 95.
82) A, I, s. 95.
83) A, I, s. 96.
84) A, I, s. 96.
85) A, I, s. 96.
86) A, I, s. 97.
87) A, I, s. 97.
88) A, I, s. 98. Hegel 'fiziksel ihtiyaçlar' (*physischen Bedurfnisse*) ifadesini 'duyumsal ihtiyaçlar' (*sinnlichen Bedurfnisse*) ifadesiyle dönüşümlü olarak kullanır. *Werke*, Cilt XIII, s. 135-6.
89) A, I, s. 98; *Werke*, Cilt XIII, s. 135. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Knox garip bir şekilde *Bedurftigkeit* kelimesini 'gereksinim' olarak tercüme eder ancak 'ihtiyaç hali' Hegel'in burada 'fiziksel ihtiyaçları' gidermek zorunda olma sürekli yüküne yaptığı vurguyu daha kesin olarak karşılar.

lar 'merak dürtüsüyle' ve 'bilgi baskısı' altında 'bu esaret durumunu ortadan kaldırma mücadelesine' girişir. Amaç 'dünyayı kişinin fikirlerinde ve düşüncesinde ona ait kılmaktır'.[90]

Sonluluğa ve zorunluluğa bağlı olan insanlar, 'fani yaşamdaki tüm karşıtlıkların ve çelişkilerin nihai çözümlerine ve özgürlüğün tam tatminine ulaşabildiği daha yüksek, daha değerli bir gerçeklik' ararlar.[91] Özgürlük ve zorunluluk arasındaki türünden karşıtlıklar, bu mutlak gerçeklik seviyesinde kaybolur. Bunun yerine, mutlak ruhun üç alanı mevcuttur: sanat, din ve felsefe.[92] Bunların her biri bilince mutlağı getirir ama bunu farklı biçimlerde yapar. Birinci biçim olarak sanat, bunu '*duyumsal* bilme' yoluyla yapar.[93] İkinci biçim olan din, '*resimli* düşünme' yoluyla mutlağın bilgisini getirir.[94] Son olarak, üçüncü biçim olan felsefe, 'mutlak ruhun *özgür* düşünmesidir'.[95]

Sırasıyla bunları irdeleyerek, Hegel, sanatın 'gerçekliği, duyumsal görünüm şeklinde zihinlerimizde aşikâr kıldığını' ileri sürer.[96] Sanat bu duyumsal biçimde görünür ve 'daha yüksek, daha derin bir manaya ve anlama' sahiptir.[97] Bu, 'mutlak ruhun ilk ve ivedi tatminidir' ve insanların gerçekliğin farkına varmalarını sağlayabilir.[98] Hegel'e göre, Yunan sanatı bunun bir örneğidir, çünkü insanlara tanrıları tasvir etmiş ve böylece onlara 'İlahi olanın davranış, yaşam ve etkililiğine dair' somut bir fikir vermiştir.[99] Bu nedenle, din de, insanların dini gerçekliğin farkına varmalarını sağlamak için sanatı kullanmıştır. Dolayısıyla, sanat insanlara mutlak ve gerçekliğin bir tür tezahürünü sunar ancak sınırları, aşılmasını gerektirir. Artık sanat gerçekliğin en yüksek aracısı değildir. Sadece tarihin çok erken dönemlerinde bu işlevi yerine getirmiştir ancak uygarlık geliştikçe 'sanat kendi ötesine işaret eder'.[100] Hıristiyanlık, sanatı İsa'nın yaşamının ve ölümünün tasvir edilmesi için kullanmıştır ancak 'bilgi ve araştırma dürtüsü ve içsel manevilik ihtiyacı' bu biçimde

90) A, I, s. 98.
91) A, I, s. 99.
92) A, I, s. 100-1.
93) A, I, s. 101.
94) A, I, s. 101.
95) A, I, s. 101.
96) A, I, s. 101.
97) A, I, s. 101.
98) A, I, s. 102.
99) A, I, s. 102.
100) A, I, s.103.

kullanımını ortadan kaldırmıştır. Reform, dini fikirlerin sunumunun artık duyumsal bir biçim almadığı, bunun yerine 'içsel bir benliğe' intikal ettiği anlamını taşıyordu.[101] Ruhun 'ihtiyacı' artık kendini dıştan değil, içten giderir. Hegel, bu nedenle, kendi döneminde 'sanat biçiminin ruhun en yüksek ihtiyacı olmasının son bulduğunu' ileri sürer.[102] Sanat nesneleri, Tanrı ve İsa'nın ilahi suretlerini tasvir etseler bile, üzerimizdeki etkilerini kaybetmişlerdir: 'artık [bu sanatsal tasvirlerin önünde] diz çökmüyoruz.'[103]

Sanat alanını aşan din alanıdır. Mutlak artık, dışarıda, sanat nesnelerinde değil, özne içindeki 'resimli düşünmede' tezahür etmektedir.[104] Sanat bir nesne olarak duyumsal bir biçimde gerçekliği veya ruhu temsil ederken bunun yerine din, bu nesnenin içeriğini içselleştirir. Mutlak artık 'düşüncelerde bir *iç* mevcudiyet ve duygu derinliği' olarak vardır ve bu kendini ibadetle gösterir.[105]

Felsefe mutlak ruhun son biçimidir.[106] Felsefenin 'serbest *düşünmesi*', 'bilginin en saf biçimidir' ve bu, dinin resimli düşünmesinde ve 'yüreğin ibadetinde' var olan 'içselliği' aşar.[107] Felsefe, sanatın nesnelliğini dinin öznelliğiyle birleştirir. Sanatın nesnelliği 'dışsal duyumsallığını' 'düşünce biçimi' ile takas eder. Din artık 'düşünmenin öznelliğinde' arınır. Bir tarafta, 'en derin, en yakın öznellik' olan düşünme vardır. Diğer tarafta ise, en 'nesnel evrensellik' olan 'gerçek düşünce'.[108] Felsefe, 'bilginin en saf biçimi' olarak, her ikisini uzlaştırır.[109]

Estetiğe bu bakış temelinde Hegel, evrensel, tikel ve bireysel bir sanat anlayışı önerir. Evrensel yön, güzelliğe veya sanat idealine tekabül eder. Tikel, sanatın alabileceği biçimlerle ilgilidir: sembolik, klasik ve romantik. Bireysel ise sanatın, Hegel'in mimari, heykel, resim, müzik ve şiir olarak sıraladığı başlıca beş türünden bahseder. Şimdi ihtiyaç kavramının bu evrensel, tikel ve bireysel anlarda nasıl ortaya çıktığını, evrensel sanat idealinden başlayarak irdeleyebiliriz.

101) A. I, s.103.
102) A. I, s.103.
103) A. I. s. 103. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.
104) A. I, s. 103.
105) A. I, s. 104.
106) A. I, s. 104.
107) A. I, s. 104.
108) A. I, s. 104.
109) A. I, s. 104.

GÜZELLİK VEYA SANAT İDEALİ

İhtiyaçlar, Hegel'in sanatın dış dünyayla ilişkisi tartışmasında yeniden gündeme gelir. Hegel, insanların doğayla '*bağımlılık* ilişkisinin' onları ihtiyaçlarını giderme eylemine bağladığını ileri sürer.[110] İnsanlar ancak bu bağımlılığı sona erdirerek sanat için bir nesne haline gelebilirler. Bir yandan, doğa insanlara ihtiyaçları olanı sağlar ancak diğer yandan 'insanın doğanın doğrudan karşılayacak konumda olmadığı ihtiyaçları ve istekleri vardır'.[111] Bu durumda insanlar ihtiyaçlarını doğanın sunduğu nesneleri sahiplenerek ve bu nesneleri 'kendi kazandıkları ustalıkla' değiştirerek gidermek zorundadır.[112] Bu 'manevi ustalığı', 'doğanın dostluğuyla' birleştirmekse, insanları kuşatan 'mücadelenin acımasızlığını ve bağımlılığını' aşmanın bir yoludur.[113] İnsanlar ve doğa arasında böyle bir uzlaşma 'en saf ilişkinin' ortaya çıkmasını sağlar.

Öyle de olsa, temel ihtiyaçlarımızı gidermek zorunda olmanın yarattığı sıkıntı, Hegel'in, böyle bir eylemin, 'sanatın ideal zemininden' 'çıkarılması' gerektiği sonucuna varmasına yol açar.[114] 'Yoksulluk ve emeğin sadece bir an için değil tamamen yok olduğu bir durumun', 'İdeal'e denk geldiğini ileri sürer. Ancak, sanatın, sonluluğa bağlı 'ihtiyaçlar alanından' tamamen vazgeçemeyeceğini fark eder.[115] Sanat uğraşını sürdürme kapasitesi, yiyecek ve içecek temel ihtiyacı gibi 'yaşamın maddi yönlerine' bağlıdır. Bu ihtiyaçlar aynı zamanda, biçimleri ve giderilmeleri açısından 'çoğaldıkları' 'manevi yaşamda' da mevcuttur. Hegel ise şu sonuca varır: Sanat açısından,

> gerçek ideal sadece, bu dışsal koşullara bağımlılığın çetin ciddiyeti üzerinde tutulan genel olarak insanın varoluşundan ibaret değildir, aynı zamanda doğa tarafından emrine verilmiş araçlarla özgürce ve keyifli bir şekilde oynamasına imkân veren bolluğun ortasında duruşuna da bağlıdır.[116]

Bu sanatsal yaratıcılığa dahil olmak için insanlar, doğal zorunluluk alanını ortadan kaldırmak zorundadır. Örneğin, Hegel, eski Yunanların, çok

110) A, I, s. 256.
111) A, I, s. 256.
112) A, I, s. 257.
113) A, I, s. 257.
114) A, I, s. 257.
115) A, I, s. 257.
116) A, I, s. 257.

büyük miktarda bir zenginliği, fakir Atinalıları beslemek veya köleler fidyeyle serbest bırakmak için kullanmak yerine sanatsal üretime akıttıklarından bahseder. Bu nedenle sanatın, 'sıkıntı ve yoksulluğun' 'bir kenara bırakılmasını' gerektirmesinin zorunlu olduğunu vurgular. O zaman sanat, 'gerçekliğin sıkıntısı' üzerine çıkabilir ve doğal nesneleri '*düşünse* tatmin' için kullanabilir.[117]

Bu sanatsal uğraş biçiminin karşıtı, insanların 'pratik ihtiyaçlarını gidermek için dışarıdaki nesneleri kullanmalarıdır.[118] İnsanlar 'fizikse' ihtiyaçlarını' gidermek için çalışmak zorundadır ve kendileri, insanlara 'içsel bir güç' kazandıran 'kapsamlı ve rengarenk faaliyet çeşitleri yaratırlar'.[119] İnsanlar bu 'duyguyla' çok daha 'derin ilgiler ve güçler' geliştirirler.[120] Sanatın Hegel'in deyişiyle bu cennetsel veya altın çağı, artık kendini 'evrensel kültür' olarak adlandırdığı şeyin karşısında bulur.[121] Toplumdaki olağanüstü yaratıcı gelişmeler, tüm bireylerin bağımsızlıkların kaybettikleri ve 'diğerlerine sınırsız bağımlılıklar silsilesiyle bağlı bir hal aldıkları' bir duruma yol açar.[122] İnsanlar artık kendi 'fiziksel ihtiyaçlarını' gidermek için aktif olarak doğayla meşgul olmazlar. Bunun yerine eylemleri 'tamamen mekanik' bir hal alır. 'Endüstri uygarlığı', 'karşılıklı sömürü' ve 'diğer insanları dirsekleyerek kenara iten insanlarla', 'yoksulluğun en acımasız zulmüyle' sonuçlanır. Bu gelişmenin olumlu bir etkisiyse, 'ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmaktan kurtulan insanların (...) artık kendilerini daha yüksek ilgilere adayabilecek olmalarıdır' – insanlar artık 'kazancın sefilliğine sıkışmış' durumda değildir.[123] Ancak, ironik bir şekilde, Hegel, bunun bile sorun yarattığını çünkü insanların kendilerinin yaratmadığı bir dünyada yabancı olduklarını fark eder. 'Kişi' mallarını, diğer insanların, 'kendine yabancı uzun bir çabalar ve ihtiyaçlar zinciri vasıtasıyla' ürettiklerinden alır.[124] Sonuç olarak, cennetsel ve altın çağlarla, modern sanayileşmiş sivil toplum arasında duran bir alternatif, yani 'Kahramanlık çağı' veya 'ideal çağ' ortaya çıkar.

Bu 'Kahramanlık çağında' insanlar yine 'dolaysız ihtiyaçlarını' (*unmittelbaren Bedürfnisse*) kendileri giderirler. Dolayısıyla, üstünde çalışma-

117) A, I, s. 258-9.
118) A, I, s. 259.
119) A, I, s. 259.
120) A, I, s. 259.
121) A, I, s. 260.
122) A, I, s. 260.
123) A, I, s. 260.
124) A, I, s. 260.

dıkları 'yabancılaşmış nesnelerle' karşılaşmazlar.[125] Hegel, bireyin bu ihtiyaçları gidermek için harcadığı emeğin 'zahmetli angaryadan' sakınması gerektiğini ve bunun yerine 'bu yolda engel ve arıza çıkarmayan kolay, tatmin edici bir çalışma' olması gerektiğini vurgular.[126] Homer'in sanat eserleri, 'insanın kolunun gücünü, elinin ustalığını, ruhunun becerikliliğini veya cesaretinin ve yiğitliğinin bir sonucunu kendi gözleri önüne serdiği' bu tür bir yaşam biçimini tasvir eder.[127] 'Kahramanlık çağında' insanlar, 'doğal ihtiyaçlarını' çalışarak ruhani bir şekilde kendileri giderirler. Etik yaşamın 'manevi ilişkileri' burada, 'din, yasa, ahlak, (...) siyasi organizasyon, anayasa, mahkemeler, aile, kamusal ve manevi yaşam, toplumsallık vb. şeylerin' farklı anları olarak değil, 'gelenek, adet ve alışkanlık' olarak ortaya çıkar.[128] Doğa ve ruh iç içe geçer. Şimdiyse, Hegel'in sanatın başlıca biçimleri sınıflamasına neden olan bu iki unsur arasındaki gerilimleri ele almalıyız.

SEMBOLİK, KLASİK VE ROMANTİK SANAT BİÇİMLERİ

Hegel sembolik, klasik ve romantik sanat biçimleri arasındaki farklılıkları, anlam ve biçim ve insanların doğayla ilişkileri yoluyla tayin eder. Bu sanat biçimleri belirli tarihsel ve toplumsal dönemlerde ortaya çıkar ve o dönemin toplumunun ilgilerinin bir yansımasıdır.[129] Sembolik sanat biçimi ve özel olarak sembol, 'sanatın başlangıcını oluşturur' ve Mısır ve Hindistan gibi doğu ülkeleriyle ilgilidir.[130] Sembolik sanat biçimi, 'gerçek sanata' doğru ilerleyişte bir aşama olarak evrensel kavramın ilk tezahürüdür.[131] Sanatın sembolik biçiminin başlıca eksikliği, anlam ve görünüşün ya birbirinden ayrı olması ya da sadece sembolik olarak birbiriyle birleşmesidir.[132] Örneğin, Mısır sanatında sembolizm, 'anlam ve şekli karışmış bir şekilde iç içe geçirir' ve 'bir semboller topluluğunu' bir

125) A, I, s. 261; *Werke*, Cilt XIII, s. 337.
126) A, I, s. 261.
127) A, I, s. 261.
128) A, I, s. 263; bkz. Rose, *Hegel Contra Sociology*, s. 129-30.
129) Bkz. Rose, *Hegel Contra Sociology*, s. 122.
130) A, I, s. 303.
131) A, I, s. 311.
132) A, I, s. 426.

sembole dönüştürür.[133] Bu nedenle, anlam, sfenks sembolünde olduğu gibi, ancak eksik görünebilir. Sfenks Mısır toplumunda o kadar farklı biçimler alır ki, Yunan mitolojisinde bir muamma ile sonuçlanır. Hegel sembolün ruhun anlamını tam anlamıyla ifade edemeyeceğini ileri sürer. Ünlü piramitler bile 'ölüm ve görünmeyen alanı' için yetersiz bir semboldür; Hegel'in burada kastettiği onların derin anlamlarıdır.[134]

Sembolik sanat biçimi, insanların doğanın gücüne tabi oldukları ve aynı zamanda ihtiyaçlarını karşılamak için doğayı değiştirmeye çalıştıkları bir dönemde ortaya çıkar.[135] İnsanların doğayla ilişkisi, ruhun anlamı ve biçimi arasındaki bu ayrımı şiddetlendirir. İnsanlar bu tarihsel dönemde doğayla derin bir saygı ilişkisi içindedir ve denizler, nehirler, dağlar ve benzer doğal nesneleri ilahi olarak yorumlarlar.[136] İnsanlar, doğal nesneleri şekillendirerek kendilerini somut bir şekilde ifade ederken, bu nesnelerde bir ruh sureti görürler. Ancak bu, bu evrensel yöne dair sadece bir 'sezgiştir'.[137] Bu nedenle, ruh ve doğa arasında, anlam ve şekil arasındaki çelişkiyi yansıtan bir çelişki ortaya çıkar. Bu çelişkiyi ortadan kaldıran klasik sanat biçimidir.

Hegel, 'anlam ve şekil' arasındaki 'ayrılmanın' aslında, bu tamamen farklı yönleri birleştirme girişimi olan, 'gerçek sanat ihtiyacını' ortaya çıkardığını ileri sürer.[138] Böyle bir birleşme, eski Yunanda klasik sanat biçiminde ortaya çıkar.[139] Örneğin, Yunan mitolojisiyle, Yunanların 'en içten ve en derin inançları', 'düşünce biçiminde değil, evrensel soyut fikirleri somut resimlerden ayırmaksızın hayal gücüyle yaratılan şekillerde' tecelli eder.[140] Evrensel anlam, resimler şeklinde ortaya çıkar. Anlam ve şekli, çelişkili bir birlik olarak değil, ayrı olarak kavramak, sadece sanatın düzeltebileceği bir bölünme yaratır.[141] Anlamla o anlamın şeklini veya içerikle o içeriğin biçimini uzlaştırma çabası, 'gerçek sanat ihtiyacıdır'. Ancak, böyle bir uzlaşma aynı zamanda ruh ve doğa arasında da gerçekleşmelidir.

133) A, I, s. 360.
134) A, I, s. 356.
135) A, I, s. 315.
136) A, I, s. 315-16.
137) A, I, s. 315.
138) A, I, s. 333.
139) A, I, s. 427.
140) A, I, s. 311.
141) A, I, s. 333.

Hegel, 'birincil ihtiyaçların' (*nächsten Bedürfnisse*) giderilmesiyle ilgili olan 'yaşamın ivedi amaçları' ile 'etik, kanun, mülkiyet hakları, özgürlük ve toplumla' ilgilenen siyasi organizasyon alanı arasında ayrım yapar.[142] Az önce gördüğümüz üzere, 'Kahramanlık çağında', bunların her ikisi de iç içe geçmiştir. Hegel, Yunan mitolojisinin Titanlar ve Olympialıları kullanarak bu karşıtlığı nasıl sergilediğini anlatır. Prometheus bir Titandı çünkü insanlara 'doğadaki nesnelere hükmetme ve onları insan tatmininin bir aracı olarak kullanma ustalığını' vermişti.[143] Prometheus insanlara 'ateş ve hüner' verdi ama ruhani veya etik hiçbir şey vermedi. Sadece Zeus insanlara, 'diğerlerine saygı ve bir adalet duygusu' sağlayarak yaşama dair daha etik bir temel sundu.[144] Bir yanda, insanlar 'daha aşağı ihtiyaçlarını' (*menschlichen Bedürfnisse*)[145] veya 'birincil ihtiyaçlarını' giderir. Diğer yanda, insanlar sadece etik yaşam sistemiyle karşılayabilecekleri 'manevi ihtiyaçlara' sahiptir. Doğa ve ruh arasındaki bu çatışma ortadan kaldırılır. Yalnızca 'doğal ihtiyaçları' (*Naturbedürfnis*) giderme alanı, 'geri plana itilir'[146] ancak bu alan aynı zamanda muhafaza edilir çünkü –Prometheus'un ateşinin katkıda bulunduğu– 'ihtiyaçların giderilmesi' (*Befriedigung der Bedürfnisse*), 'insan varoluşunda temel bir özelliktir'.[147] Sonuç olarak, doğal zorunluluk alanını ve maneviyat alanını çelişkili bir birlik olarak kavramalıyız.[148] Sanatsal temsilde, Yunan toplumu diyalektik bir şekilde bu karşıtlığın üstesinden gelir.

Sembolik sanat biçimi altında insanlar, kendilerini doğal nesnelere adamış ve onlara tapınışlardır. Her ne kadar bu insanlara kendi maneviliklerini biraz kavrama imkânı vermiş olsa da, yine de, doğaya bağlı kalmışlardır. Doğayla ruh ve anlamla biçim arasındaki ayrılığın üstesinden gelmek, klasik sanat biçiminin yaygın olduğu bir toplum gerektirir. Klasik sanat biçimi dönemi, tam olarak 'sanatın mükemmelliğinin doruk noktasına ulaştığı' bir dönemdir çünkü 'doğal olanı idealleştirmiş ve ruhun kendi hakiki bireyselliğinin yeterli bir ifadesine dönüştürmüştür'.[149]

142) A, I, s. 461; *Werke*, Cilt XIV, s. 56.
143) A, I, s. 462.
144) A, I, s. 461.
145) A, I, s. 462; *Werke*, Cilt XIV, s. 57.
146) A, I, s. 467; *Werke*, Cilt XIV, s. 64.
147) A, I, s. 470; *Werke*, Cilt XIV, s. 67. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Knox'da 'insani ihtiyaçlar'.
148) A, I, s. 471.
149) A, I, s. 517.

Hegel'e göre, 'hiçbir şey daha güzel olamaz veya daha da güzelleşemez'.[150] Ancak, üçüncü bir sanat biçimi olan romantik sanat biçimi, ruh artık varoluşunun dışsal biçiminde tatmin bulamadığı için ortaya çıkar.[151] Bunun yerine, uzlaşmayı kendi içinde bulur. Hıristiyanlığın gelişimi ve özellikle Reform, sanat nesnelerinden duyulan dışsal bir tatmine kıyasla insan ruhunun içsel bir tatminini vurgular. 'Romantik sanatın gerçek içeriği mutlak içselliktir' ve biçimi, 'bağımsızlığını ve özgürlüğünü kavramış manevi öznelliktir'.[152] Bu nedenle, romantik sanat, içinde ruhani bir alana ve açıkça 'ampirik gerçeklik' olan dışsal bir alana sahiptir.[153] Klasik sanat biçiminde 'ampirik gerçeklik', ruhun içeriğinin göründüğü biçimdi. Romantik sanat, içsel 'akıl ve duygu' lehine 'dışsal görünümü' reddeder.[154] Ruhun bu kendine dönüşü, artık gerçek varlığını doğanın 'katıksız olumsallığında' bulamadığı anlamına gelir.[155] Sonuç olarak, iç ve dış ayrılır ve sanat artık bize 'gerçeklik tahayyülünü' sunamaz.[156] Gerçekliği, gördüğümüz üzere din ve en sonunda felsefe olan 'daha yüksek biçimlerde' aramalıyız. Hegel'in ele aldığı bir sonraki konu, bu sanat biçimlerinin bireysel mimari, heykel, resim, müzik ve şiir sanatlarındaki tezahürüdür.

BİREYSEL SANATLAR

Sanat biçimleri, bireysel sanatlar yoluyla 'kesin varlıklarını kazanırlar'.[157] Mimari, sanatın ilk tezahürüdür ve aslında bir kulübe veya ev inşa etme maddi gereksiniminden ortaya çıkar.[158] Bu tür bir inşa, 'aslında sanatın dışındaki bir ihtiyaca' dayalıdır ve 'uygun bir şekilde giderilmesinin güzel sanatlarla bir ilgisi yoktur ve herhangi bir sanat eserini çağrıştırmaz'.[159] İnsanlar pratik faaliyetlerinde barınma 'hususi ihtiyacını' (*bestimmter Bedürfnisse*) gidermek üzere evler inşa ederler.[160] Hegel'e göre, bu tür in-

150) A, I, s. 517.
151) A, I, s. 518.
152) A, I, s. 519.
153) A, I, s. 527.
154) A, I, s. 527.
155) A, I, s. 524.
156) A, I, s. 529.
157) A, II, s. 614.
158) A, II, s. 631.
159) A, II, s. 632.
160) A, II, s. 632; *Werke*, Cilt XIV, s. 268.

şalar 'dışsal bir amacın ve ihtiyacın' göstergesidir – barınma ihtiyacını gidermek için bir ev inşa etme amacı.[161] Bu tür binaların yapılması insan ruhunu ifade etmek için değil, basitçe insan ihtiyaçlarını gidermek için bir araçtır. Mimari ise, 'dışsal doğayı (...) ruhun kaynaklarından sanatla güzelliğe dönüştürmelidir'.[162] Bu nedenle, binanın 'anlamı', binanın veya nesnenin kendisindedir, insanın barınma veya bir ibadet yeri ihtiyacında değildir. Hegel bunu şöyle açıklar:

> Mimari, bir amaca hizmet ettiğinde, gerçek amaç, bir heykel veya daha özel olarak, evrensel, yani dini veya siyasi ve artık fiziksel ihtiyaçların (*physischer Bedürfnisse*) giderilmesinden kaynaklanmayan amaçlar için, bir toplum veya millet olarak toplanan insan bireyler olarak bağımsız bir şekilde oradadır.[163]

Hegel'in, sürekli olarak 'doğal ihtiyaçlarımızı' karşılama zorunluluğunun tahakkümüne yönelik düşmanlığı burada da mevcuttur. Sanatla ilgili olarak, doğal zorunluluk, gerçek estetik üretim ve beğeni önünde bir engeldir. İnsanların daha yüksek, 'manevi ihtiyaçlarının' karşılanması, 'fiziksel ihtiyaçlarla' ilgili amaçlardan kaçınmaya bağlıdır. Ancak, tam da mimarinin 'başlangıç noktası' kesin olarak, insanların pratik faaliyetlerindeki 'gerçek ihtiyaçlarıdır' (*eigentlichen Bedürfnisse*).[164] Dolayısıyla, manevi olan başlangıçta insanların maddi ihtiyaçlarından ortaya çıkar. Bu tema, insanların estetik alan içindeki 'manevi ihtiyaçlarının' daha fazla gelişimini ifade eden diğer bireysel sanatlar yoluyla temel bir düşünüş tarzıdır.

Hegel'in ele aldığı bir sonraki sanat türü olan heykel, mimaride tam olarak bulunmayan bir şekilde, ruha bir bağımsızlık kazandırır.[165] Mimarinin, 'doğal ihtiyaçları' gidermek gibi dışsal amaçların ağına düşme eğilimi, heykelden daha aşağı bir sanat türü olduğu anlamına gelir. Heykel ruha, 'maksatlı' ve 'kendi başına bağımsız', 'cismani bir şekil' verir.[166] Hegel'e göre, insan figürünün 'heykel biçimi' bunun mükemmel bir örne-

161) A, II, s. 632.
162) A, II, s. 633.
163) A, II, s. 655; *Werke*, Cilt XIV, s. 296.
164) A, II, s. 659; *Werke*, Cilt XIV, s. 302.
165) A, II, s. 702.
166) A, II, s. 702. Ancak Hegel bir heykelin özel bir çevreye yerleştirilmesi gerektiğini kabul eder. Neticede, heykel 'mimari olarak oluşturulan mekanlarla daimi bir ilişki kurar' ve bağımsızlığı topyekün değildir.

ğidir.[167] 'İnsanın duruşunun ve yüzünün (...) ruhun ifadesi olduğunu' ileri sürer.[168] Bu, 'doğal ihtiyaçlarla (*Naturbedürfnissen*) olan sıkı bağlantısı ve hayvan organizmasının bunların tatmini için tasarlanmış yapısıyla canlı doğal yaşamın ifadesinin ötesine geçmeyen hayvanla' tezat teşkil eder.[169] Yine, Hegel, her zaman doğal zorunluluk alanına bağlı kalan insan olmayan hayvanlardan farklı olarak insanlara tahsis edilmiş manevi yönü vurgular.

Hegel bunun özellikle Klasik Yunandaki baş heykellerinde aşikâr olduğunu düşünür. Hayvan kafası şekillerinde ağzın 'hakim' olduğunu çünkü bunun 'çiğneme aracı' olduğunu ileri sürer.[170] Hayvanın diğer tüm organları basitçe ağzın 'hizmetçileri ve yardımcılarıdır' – burun yiyeceği koklayarak bulurken göz açıkça görür.[171] Sonuç olarak, 'sadece doğal ihtiyaçlara (*Naturbedürfnis*) ve giderilmelerine adanmış' bu organların ön planda olması, 'hayvan kafasına yalnızca doğal işlevlere uyarlanmış ve herhangi bir manevi ideal anlamı olmayan bir görünüm verir'.[172] Doğal zorunluluk alanına bağımlı ve 'beslenmenin yalnızca maddi yönüne bağlı' olan hayvan, tam bir 'manevi yokluk' durumundadır.[173] Hayvanda bu kadar ön planda olan bu özellikler, manevi yönünü vurgulayacaksa 'insanda arka planda olmalıdır'.[174] Bundan dolayı, Hegel, insanların 'nesnelerle manevi ilişkisini gösterenin', 'entelektüel çehre' ve 'ruhu yansıtan göz' olduğunu ileri sürer.[175] Bu 'teorik ve manevi çehre', 'pratik beslenme organı' ağızla bir tezat teşkil eder.[176] Bu ikisi arasındaki bağlantı, 'koku alma organı olma doğal fonksiyonuyla dış dünyayla teorik ve pratik ilişkimiz arasında duran' burundur.[177] Hegel koklama eylemiyle burunun hâlâ 'bir hayvan ihtiyacına' (*tierischen Bedürfnis*) ait olduğunun farkına varır.[178] Ancak burun daha çok alına doğru 'yerleştirilirse', daha 'manevi bir ifa-

167) A, II, s. 723.
168) A, II, s. 723.
169) A, II, s. 723; *Werke*, Cilt XIV, s. 377.
170) A, II, s. 728.
171) A, II, s. 728.
172) A, II, s. 728; *Werke*, Cilt XIV, s. 384.
173) A, II, s. 728.
174) A, II, s. 729.
175) A, II, s. 729.
176) A, II, s. 729.
177) A, II, s. 729.
178) A, II, s. 729; *Werke*, Cilt XIV, s. 385.

de ve özellik' kazanabilir.[179] Hegel, bunun, bir kişinin 'manevi bir yargı' ifade etmek için burnunu hızla yukarı kaldırması gibi, gündelik faaliyetlerde bile aşikâr olduğunu düşünür.[180] Benzer bir şekilde, ağzın 'doğal amacı', 'yeme ve içme için bir araç' olarak hizmet etmektir.[181] Bu nedenle insan ağzına dair heykel temsilleri, ağza daha 'manevi bir tavır' vermek için, 'tamamen duyumsal ve doğal ihtiyaçların (*Naturbedürfnisse*) göstergesi olan şeyleri (...) çıkarmalıdır'.[182]

Hegel'in yorumlarının burada gösterdiği, 'manevi olanı' 'doğal ihtiyaçlar' karşısında vurgulamak, onun tekrarlanan temasıdır. Ancak, aynı zamanda, bu iki an arasındaki diyalektik ilişkinin de farkına varır. Ağız bir doğal zorunluluk organıdır ama aynı zamanda, 'konuşma yeri' olarak bir maneviyat organıdır.[183] Bu nedenle, 'manevi ihtiyaçlar', 'doğal ihtiyaçlardan' doğar, ancak tamamen manevi olmak, insan özünün ifadesi olmak için, doğal zorunluluk yönü ortadan kaldırılmalı veya en azından büyük ölçüde azaltılmalıdır. Bireysel sanatların daha da gelişmesiyle, maneviyat başlangıçtaki doğaya gömülmüşlüğünden uzaklaşır ve insan ruhunu tam anlamıyla ifade eder. Romantik resim, müzik ve şiir sanatları tam da bu gelişmelerdir.

Hegel resmin, insanın 'ruhani yaşamının' ifadesini heykelden daha çok açığa vurduğunu düşünür.[184] Klasik heykeli, özellikle insanları 'sadece yarı insan ve yarı hayvan olan figürlerle (...) doğal haliyle' tasvir ettiği için eleştirir.[185] Bunun yerine, insanların insan olmayan hayvan yönü, 'öznel bilince anımsatılmalı ve orada olumsuzlanmalıdır'.[186] Resim bunu, öznelliği –'dış dünyadan içerideki bir varoluşa çekilen ruhun esas doğası'– çok daha fazla vurgulayarak yapar.[187] Sonuç olarak, resmin görevi insanların bu ruhani varlığını tasvir etmektir.[188] Hegel ruhani bir yaşamın bu ifadesinin, 'insanlara ve insan doğasına' dair daha fazla kavrayışa imkân verdiğini ileri sürer.[189] Özellikle, sanatın bütününün 'esas içeriğini', yani

179) A, II, s. 730.
180) A, II, s. 730.
181) A, II, s. 736.
182) A, II, s. 736; *Werke*, Cilt XIV, s. 394.
183) A, II, s. 736.
184) A, II, s. 795.
185) A, II, s. 791.
186) A, II, s. 791.
187) A, II, s. 792.
188) Wicks, 'Hegel's Aesthetics: An Overview', s. 357.
189) A, II, s. 887.

'insanın insan olarak ne olduğu, insan ruhunun ve karakterinin ne olduğu vizyonunu' sergiledikleri için Hollandalı ressamları över.[190] İnsan ruhunun böylesine bir ifadesi, bireysel müzik sanatında daha da geniş bir hal alır.

Müzik öznelliğe daha kapsamlı bir çekilme sunar ve aynı zamanda resmin mekansal sınırlarını aşar.[191] Resmin aksine, müzik, 'dışsal bir biçim ve algılanabilir bir görünürlük unsurundan vazgeçer'.[192] Bu nedenle müziğin görevi, insanların ruhani yaşamının, duygularının 'notalarda (...) yankılanmasını' sağlamaktır.[193] Hegel'e göre, özellikle Rossini bu görevi yerine getirmekte ustadır, çünkü 'duygu ve deha dolu, zihnin ve yüreğin içine işleyen' müzikler besteler.[194] Ancak, bireysel bir sanat olarak müziğin sınırlı niteliğini gösteren, tam da duyguya yapılan bu vurgudur.[195] Maneviyat 'niteliksel olarak bir nota tarafından tamamen tanımlanamaz'.[196] Müzik, insanların ruhani yaşamını ifade etmek için 'kelimelerin daha kesin anlamlarına' ihtiyaç duyar ve şiir –'söz sanatı'– bunu başarabilecek araçtır.[197]

Hegel şiirin kökenlerinin insanların 'doğal ihtiyaçlarını' giderme girişimlerinde mevcut olduğunu ileri sürer ve şöyle der:

> Şiir insan *kendini* ifade etmeye giriştiğinde başladı; şiirde söylenen sadece bir söz olmak üzere oradadır. Bir kere pratik faaliyetinin ve zorunluluğun ortasındayken, insan düşüncelerini toplamaya ve kendini diğerlerine anlatmaya devam eder, sonra hemen icat edilmiş bir söz, bir şiir dokunuşu yaratır.[198]

Doğal zorunluluk alanı içinde, bir insani 'manevi ihtiyaç' anı mevcuttur. 'Başlı başına bir alan' haline gelmek için şiir 'kendini sıradan sözden ayırmalıdır'.[199] Ondan sonra manevi bir ihtiyaç haline gelir ancak başlangıçta bir an –insanların doğal zorunluluğunda bir 'dokunuş'– olarak

190) A, II, s. 887.
191) A, II, s. 889.
192) A, II, s. 890.
193) A, II, s. 902.
194) A. II. s. 949.
195) A. II. s. 960.
196) A. II. s. 960.
197) A. II. s. 960.
198) A. II. s. 974; *Werke*, Cilt XV, s. 241. Çeviride değişiklik yapılmıştır.
199) A. II. s. 974.

vardır.[200] Doğal zorunluluğun ötesinde, tam varoluşunda şiir 'derin tasavvurlarını' dil aracılığıyla iletmeli ama aynı zamanda 'seçim, yerleştirme ve kelimelerin sesleri' yoluyla dili dönüştürmelidir.[201] En yüksek şiir sanatı doğal zorunluluk alanında vardır ve aslında diyalektik olarak bu alandan gelişir. Bu gelişmeyle, sanatın kendisi 'ruhun özgürleşmesi' ve insanın 'ruhani yaşamının' somutlaşması haline gelir.[202]

SONUÇ

O halde, *Estetik*, Hegel'in ihtiyaçlara dair anlayışına değerli bir ışık tutar ve bu fenomenlerin araştırılması için biçimlerin çözümlenmesinin önemini teyit eder. İnsanların sanat üretme ihtiyacı, dış dünyada kendilerini somutlaştırma temel ihtiyaçlarının bir yönüdür. Sanat bunu gerçekleştirdikleri biçimlerden biridir; kendini gerçekleştirme temel ihtiyacının varoluş şekillerinden biridir. Bu nedenle, 'manevi ihtiyaçlar', insanın özünün veya Hegel'in deyişiyle 'ruhani yaşamının' bu somutlaştırılmasıyla tanımlanır. Bu gerçekleştirme çok sıradan bir hal aldığında bile –bir nehre taş atmak gibi– Hegel'e göre bir 'manevi ihtiyaç' anı yine de mevcuttur. Diyalektik olarak anlaşıldığında, görünüşe göre, Hegel, insanın günlük faaliyetlerini olumsuzun içindeki olumlu anları –manevi olmayanın içindeki maneviyi– keşfetmek için analiz etmemiz gerektiğini ileri sürmektedir. Bu, özellikle, doğayla ruh arasındaki karşıtlık yoluyla belli tarihsel dönemlerdeki sanat biçimlerini kavrayışında hakimdir. Bu tür bir karşıtlık, Hegel'in ihtiyaçlar tartışması boyunca altını çizdiği, zorunluluk alanıyla özgürlük alanı arasındaki sürekli mücadelenin bir yansımasıdır. Önceki bölümde ileri sürdüğümüz üzere, Hegel ruhla doğa arasındaki bu ikiciliğin, doğal zorunluluk alanını daraltan teknolojik gelişmelerle üstesinden gelindiğini düşünür. İnsanların bir yandan daha manevi ilgilerini tatmin ederken yine de 'doğal ihtiyaçlarını' gidermeleri gerekir ancak artan otomasyon doğal ihtiyaçların giderilmesini sağlarken insanlar manevi ilgi uğraşlarını sürdürebileceklerdir. İhtiyaçlar ve bunların giderilmelerinin diyalektik hareketiyle, insanların tam bir özgürlük alanına ilerlemelerine imkân verebilecek gerçek bir an ortaya çıkar.

200) A. II. s. 974.
201) A. II. s. 969.
202) A. II. s. 1236.

Burada ve önceki iki bölümde Hegel'in yazılarında ihtiyaç kavramının irdelenmesiyle, ihtiyaçların biçimler olarak kavranmasına addettiği önem açıkça tespit edilir. İradenin –insanların kendi eylemlerinin– tecellisiyle ihtiyacın evrensel ve tikel anları arasındaki diyalektik hareket, hiç şüphesiz aşikârdır. Biçime verdiği önem Hegel'in ihtiyaçları statik olarak değil, 'doğal ihtiyaçtan' 'fikre' ve 'manevi ihtiyaca' hareketleri ve geçişleri içinde kavramasını sağlar. Evrensel ve tikel ihtiyacı birbirine statik bir karşıtlık halinde tutma eğilimindeki modern ihtiyaç kuramına karşı Hegel, ihtiyaçları aracılıklarıyla –evrensel tikele, tikel evrensele– idrak etmeye çalışır. Benzer bir ihtiyaç anlayışı, şimdi, dikkatler Marks'ın bu kavramı tartışmasına dönerken, sonraki iki bölümde açık bir hal alacak.

6
Marks ve İhtiyaç Biçimi

İkinci bölümde, Marks'ın biçimlerin analizine atfettiği önemi gösterdik. Bu bölümün tartışması, Marks'ın ihtiyaçlara dair anlayışını, ancak biçimin önemini kavrayarak tam anlamıyla açıklayabileceğimizdir. Marks'ın toplumda belirli biçimler alan temel veya 'doğal ihtiyaçlara' dair bir anlayışla hareket ettiğini göstereceğim. Bu ihtiyaç biçimleri, çalışan bir bireyin kapitalizm içerisindeki çelişkili varlığını ifade eden bir ihtiyaçlar devresi içinde bulunur. Marks'ın çalışmalarından tutarlı bir ihtiyaç kuramı geliştirmek için, hem erken hem de geç dönem metinlerine başvuruyorum. Ancak başlangıçtaki bir sorun, Marks'ın biçimleri analiz etmenin önemini ancak 1857'de tam olarak çözmüş olmasıdır, dolayısıyla bu tarihten önceki çalışmalarındaki ihtiyaç kavramını nasıl aydınlatabilir? Cowling'in belirttiği gibi, Marks'ın ilk yazılarında, 'Hegel'de görüldüğü gibi veya Marks tarafından *Grundrisse*'nin giriş bölümünde sonradan ele alındığı gibi, bir soyutlamanın diğerinden gelişimi yoktur'.[1] Durum aslında

1) M. Cowling, 'Marx's Conceptual Framework from 1843-5: Hegelian Dialectic and Historical Necessity versus Feuerbachian Humanistic Materialism?', *Studies in Marxism*, 2, 1995, s. 45.

bu olabilir ancak biçimin önemine yapılan bir vurgu, 'genel' ve 'belirli' soyutlama terimlerinin belirli kullanımı olmasa da, Marks'ın erken dönem çalışmalarında açıkça bellidir. Aslında, Marks 1843'te Hegel'e dair yazdığı ilk yazılarının, 'siyasi *biçimlerin* (...) yaşamın maddi koşullarından kaynaklandığı' sonucuna varmasını sağladığına işaret eder.[2] Marks'ın ilk çalışmalarında bile, özellikle *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda üstlendiği, bu 'maddi koşulların' ve 'biçimlerin' analizidir.[3] O halde biçime verilen dikkat, Marks'ın hem erken hem de geç dönem çalışmalarından tutarlı bir ihtiyaç kuramı geliştirmek açısından çok önemlidir. Bu, bu ve bir sonraki bölümde muhtelif ihtiyaç biçimleri arasındaki iç bağlantıları kurduğumuzda kolaylıkla aşikâr bir hal alacaktır.

Agnes Heller, Marks'ın çalışmalarında ihtiyaçlara dair titiz bir çalışma yapmış başlıca kuramcılardan biridir. Bu nedenle tartışmamın büyük bir bölümü, Heller'in analizine bir cevap niteliğinde olacak. Özellikle, biçime dikkat edilmemesi dolayısıyla Heller'in yorumunda sorunlar ortaya çıktığını göstereceğim. Bu, Marks'ın çalışmalarında ihtiyaçlara dair yorumunun bütününde belirgindir. Örneğin, kapitalizmin sürekli olarak işçi sınıfının ihtiyaçlarını sermayenin ihtiyaçlarına indirgeyerek onların ihtiyaçlarını yabancılaştırdığını ileri sürer.[4] Yabancılaşmamış bir ihtiyaçlar biçiminin sadece, bolluk yaratılarak ihtiyacın yapısının değiştiği ve emeğin hayati bir ihtiyaca dönüştüğü bir 'ortak üreticiler' toplumunda ortaya çıkabileceğini iddia eder. Malların dağıtımı ihtiyaç temelindedir ve insanlar, birbirlerine bir amacın aracı değil başlı başına bir amaç olarak davranarak 'daha yüksek faaliyetlerle' uğraşırlar. Bu nedenle Heller, Marks'a göre ihtiyaçların, ekonomik kategoriler değil, kapitalist ekonomik sistem içinde tanımlanması imkânsız olan, tarihsel-felsefi veya antropolojik kategoriler olduğu sonucuna varır. Sonuç olarak, Heller, kapitalizmin, bir yabancılaşmış ihtiyaçlar sistemi olarak ekonomik kategorilerinin analizinin ancak daha olumlu bir yabancılaşmamış ihtiyaçlar sistemine –'ortak üreticiler' toplumu– karşıt olarak mümkün olduğunu ileri sürer.[5]

2) K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, çev.: S. W. Ryazanskaya (Progress Publishers, Moskova, 1977), s. 20. Vurgu eklenmiştir. Bkz. L. Wilde, *Marx and Contradiction* (Avebury, Aldershot, 1989), s. 28-9.

3) Bkz. L. Wilde, 'Logic: Dialectic and Contradiction', *The Cambridge Companion to Marx* içinde, (yay. haz.) T. Carver, (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), s. 279-80.

4) A. Heller, *The Theory of Need in Marx* (Allison ve Busby, Londra, 1976), s. 23.

5) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 26-7.

Heller, ihtiyaçların ekonomistik yorumunda –özellikle burjuva ekonomistler arasında yaygın olan bir yorum– bir sorun görerek kesinlikle doğru bir noktaya parmak basar. Ancak, ihtiyaç kategorisini yalnızca 'ortak üreticiler' toplumuna karşıt olarak anlayabileceğimiz iddiası daha az inandırıcıdır. İhtiyaçların sermayede aldıkları biçime odaklanarak, gelecekteki bir toplumdaki değil, mevcut toplum içindeki alternatifler olasılığının belirtileri fark edilebilir.[6] O halde, komünizm veya 'ortak üreticiler' toplumu, bir çeşit uzak gelecek düzeni değildir, kapitalizmin çelişkilerinin hareketi içinde mevcuttur.[7] Bu çelişkilerin biçimini analiz etmek, mevcut toplum içerisinde aşkınlık olasılığını ortaya çıkarabilir. Bu, şimdi, 'doğal ihtiyaç' temel kavramından başlayarak Marks'ın çalışmalarındaki esas ihtiyaç kavramlarını açıklarken netlik kazanır.

DOĞAL İHTİYAÇLAR

1844 tarihli 'Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları'nda Marks şöyle yazar:

> Açlık doğal bir ihtiyaçtır (*natürliches Bedürfniß*); bu nedenle giderilmesi ve yatıştırılması için bir doğa ve dışında bir nesne gerektirir. Açlık, bedenimin, onun dışında var olan ve bütünlüğü ve esas doğasının ifadesi için vazgeçilmez olan bir *nesne* için duyduğu kabul edilmiş bir ihtiyacıdır.[8]

Açlık, bir insanın yaşamak için gidermek zorunda olduğu en temel ihtiyaçlardan birinin ifadesidir. Marks, 'insan'ın bir yandan içinde *'dürtüler'* olarak var olan *'hayati güçlere'* sahip olduğunu ileri sürer.[9] Diğer yandan, insanın dışında bu dürtülerin nesnesi vardır. Bunlar *'ihtiyacının* nesneleri, temel güçlerinin tatbiki ve tasdiki açısından vazgeçilmez olan temel

6) H. Cleaver, 'The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation', *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis, (Pluto, Londra, 1992), s. 125-8; K. Soper, 'The Needs of Marxism', *Radical Philosophy*, 15, 1977, s. 41.

7) K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 5 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976), s. 49.

8) K. Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', K. Marx, *Early Writings* içinde, çev.: R. Livingstone ve G. Benton (Penguin, Harmondsworth, 1992), s. 390; K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, I.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1982), s. 408.

9) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 389.

nesnelerdir'.[10] Temel ihtiyaçlarını karşılayacak nesneler olmaksızın insanlar belli ki ölecektir. Bu şekilde, 'doğal ihtiyaçlar' açıkça, insan varlığını sürdürmek için zorunlu olanlardır.

'Elyazmaları'nda, Marks, 'doğal ihtiyaç' kavramını sadece bir kere kullanır, ancak 'bedensel ihtiyaçlar' (*Leibesbedürfnisse* veya *körperlichen Bedürfnisse*)[11] veya 'fiziksel ihtiyaçlar' (*physischen Bedürfnisses*)[12] gibi diğer ifadelerde anlamı yinelenir. Marks'ın yapmaya çalıştığı, 'doğal ihtiyaçların' kapitalist toplumda aldığı biçimleri, klasik politik ekonominin bir eleştirisiyle analiz etmek ve açıklamaktır. İkinci bölümde yaptığımız Marks'ın yönteminin analizine göre, 'doğal ihtiyaçlar' genel bir soyutlamadır. Bu tür ihtiyaçlar tüm toplumlarda evrensel olarak vardır ve insanların yaşamaya devam etmeleri için giderilmeleri şarttır. Sonuç olarak, Marks, 'ilk tarihsel eylemin', 'yeme ve içme, barınma, giyinme ve diğer pek çok şeye duyulan (...) ihtiyaçları gidermek üzere araçların üretimi' olduğu sonucuna varır.[13] Bu tür ihtiyaçların giderilmesi, 'tüm tarihin temel bir koşuludur' ve 'insan yaşamını sürdürmek' için gereklidir.[14] 'Doğal ihtiyaçlar' evrensel olarak ancak farklı giderme biçimlerinde tüm toplumlarda mevcuttur. Farklı toplumlar bu 'doğal ihtiyaçları'

10) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 389-90.

11) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 290; MEGA, I.2, s. 334.

12) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 329; MEGA, I.2, s. 369.

13) Marx and Engels, *Collected Works*, Cilt 5, s. 41-2.

14) Marx and Engels, *Collected Works*, Cilt 5, s. 42. Soper Marx'ın, aynı zamanda 'yeni ihtiyaçların yaratılmasının' 'ilk tarihi eylem' olduğunu iddia ettiği için burada kendisiyle çeliştiğini ileri sürer. K. Soper, *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective* (Harvester Press, Brighton, 1981), s. 46; Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 5, s. 42. Ancak Soper'in bahsetmediği ve Marx'ın sadece birkaç sayfa sonra işaret ettiği üzere, 'toplumsal eylemin' tanımladığı bu 'yönleri', 'farklı seviyeler olarak (...) anlaşılmamalıdır'. Bunun yerine Marx Hegelci bir nakaratla, bunların, tarihin başlangıcından beri eşzamanlı bir şekilde var olan 'momentler' olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 5, s. 43. İhtiyaçları gidermenin araçlarının üretimi ve yeni ihtiyaçların yaratılması eşzamanlı bir şekilde var olur ve bu nedenle her ikisi de 'ilk tarihi eylemlerdir'. Örneğin, eti daha iyi kesmek için bir taşın keskinleştirilmesi projesi hem bir ihtiyacı gidermenin aracının üretimi (yiyecek veye et için) hem de yeni bir ihtiyacın (keskin bir taş için) yaratılmasıdır. Bu nedenle, Marx, ihtiyaç ve tatminin momentleri arasındaki iç bağlantıların diyalektik bir şekilde izini sürmektedir. İhtiyaçları belirli 'seviyelere' ayıran statik bir yaklaşımdan kaçınmaya çalışmaktadır. Bunun yerine, Marx, ihtiyaçları kendi içlerinde ve birbirleri arasındaki hareketleri ve geçişleri halinde anlamanın önemini vurgulamaktadır. Neticede ihtiyaçları gidermek için araçların üretimi ve yeni ihtiyaçların yaratılması bir arada var olur. Her ikisinden de 'ilk tarihi eylemler' olarak bahsedebilmesinin sebebi budur.

farklı şekillerde gidereceklerdir. Marks'ın söylediği gibi, 'farklı insanların temel gıdasını oluşturan nesnelerden daha çeşitli ne olabilir?'[15] Dolayısıyla, genelden belirli soyutlamaya hareket, bu ihtiyaçların belli bir tarihsel dönemde bir toplumda aldığı biçimlere odaklanmayı gerektirir.

Marks'ın 'doğal ihtiyaçlar' genel soyutlamasına dair anlayışı, insanların sermayedeki konumlarıyla ilgilidir. Marks'a göre, kapitalist toplumda insan varoluşu, sürekli olarak insanlığı yitirme halidir. Sermaye birikimi sürecinin insanları, işlerinin rutin niteliği nedeniyle 'bir makine seviyesine' indirgediğini ileri sürer.[16] Bir birey, 'bir insandan... soyut bir eylem ve bir mideye' dönüşür.[17] Kapitalizmde 'insanın', 'insan' olarak varlığı sona erer ve bunun yerine bir soyutlama haline gelir. Politik ekonomi, bir insanı *'bir insan olarak değil bir işçi olarak'* görerek bunu yansıtır.[18] Sonuç olarak, bu iş ilişkisinin dışındakiler açıkça, 'doktorların, hakimlerin, mezarcıların, mübaşirlerin ve benzerlerinin' sorunu olan 'müphem figürlerdir' ve politik ekonominin ilgi alanına girmezler.[19] Bu, politik ekonominin işçinin gereksinimlerini, *'çalışırken onu destekleme ihtiyacı* ve *işçi soyunun* tükenmesini önlemek' şeklinde 'teke' indirmesine imkân verir.[20] Kapitalistlere ve politik ekonomistlere göre, insanlar işçidir, ne fazlası ne de eksiği. İşçi olarak, emek-güçlerini devamlı olarak kapitaliste satabilmek için kendilerini yeniden üretmek zorundadırlar. Dolayısıyla, tam da işçilerin 'doğal ihtiyaçlarının' giderilmesi, işçilere olduğu kadar sermayeye de bir dayatmadır.

'Doğal ihtiyaçlara' dair bu tür bir anlayış, Marks'ın daha sonraki yazılarında tekrar ortaya çıkar. *Kapital*'in birinci cildinde, 'kişinin' 'yiyecek, giyecek, yakıt ve barınma gibi doğal ihtiyaçları (...) çalışan bir birey olarak onu normal durumunda muhafaza etmek için yeterli (...) olmalıdır' der.[21]

15) K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 6 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976), s. 117.

16) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 285.

17) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 285.

18) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 355.

19) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 355.

20) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 355.

21) K. Marx, *Capital*, Cilt 1, çev.: B. Fowkes (Penguin, Harmondsworth, 1988), s. 275. Almanca *Bedürfnis* kelimesi ya 'ihtiyaç' ya da 'gereksinim' şeklinde tercüme edilebilir. Bu yüzden *Capital*'in Moskova çevirisinde 'gereksinimler' şeklinde yer alır. [*Capital*, Cilt 1, çev.: S. Moore ve E. Aveling (Lawrence and Wishart, Londra, 1961), s. 171] ancak daha yakın tarihli Penguin çevirisinde 'ihtiyaçlar' şeklindedir. Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 30, Moskova baskısının çevirisinde 'gereksinimler'in yerine 'ihtiyaçlar' koyarak değişiklik yapar.

Yine, 'doğal ihtiyaçlar', insanların var olmak için gidermek zorunda oldukları ihtiyaçlardır. Marks bu 'doğal ihtiyaçları', emek-gücünün alışı ve satışı bağlamında ele alır.[22] Marks, emek gücünün tüketimi yoluyla birey olarak işçilerin 'belirli bir miktarda insan kası, siniri, beyni vb.' harcadıklarını ve bunu yeniden başlamak için fiyat tespit etme süreciyle ikame etmek zorunda olduklarını belirtir.[23] Marks, ilk çalışmalarında olduğu gibi, gerekli geçimin basitçe bir insan olarak bir birey için değil, 'çalışan bir birey' için olduğunu ileri sürer.[24] Kapitalizmde bir insan olarak birey açısından sorun, bu ihtiyaçları doğrudan karşılayamamasıdır çünkü üretim araçları özel mülkiyet altındadır. Bu sermayenin, işçinin 'doğal ihtiyaçlarını' gidermesi gerektiği anlamına gelir. Sermaye, piyasada artık değer yaratacak bir emek gücü arzı olmasını temin etmelidir. Eğer sermaye işçilerin 'doğal ihtiyaçlarının' giderilmesini sağlamadıysa o zaman bu arz dağılacak ve artık değerin üretimini ve çıkarılmasını tehdit edecektir.[25] Dolayısıyla, kapitalizmde 'doğal ihtiyaçlar' basitçe bireylerin ihtiyaçları değil, 'çalışan bireylerin' kendilerini ve ailelerini sermaye için emek gücü olarak yeniden üretmeleri için gerekli olan ihtiyaçlarıdır.

'Doğal ihtiyaçların' bu açıklaması, artık Heller'in yorumunu irdeleyecek konumda olduğumuz anlamına gelir. O da Marks'ın 'doğal ihtiyaçlar' kavramını, insanların varlıklarını sürdürmek için gidermek zorunda olduklan ihtiyaçlar şeklinde yorumlar.[26] Ancak, aynı zamanda, bu tür ihtiyaçların, her ne kadar ikisi de varlıklarını sürdürmek zorunda olsalar da insan olmayan hayvanların ihtiyaçlarıyla 'aynı olmadığını' ileri sürer.[27] Heller'e göre, insanların 'ısınma, giyinme' gibi belli ihtiyaçları vardır ki bunlara '[insan olmayan] hayvanlar "ihtiyaç" duymazlar'.[28] O halde, 'doğal ihtiyaçlar', ötesinde yaşamı sürdürmenin 'aşıldığı', yani 'farklı toplumlarda farklı' ve insanlarla kıyaslandığında insan olmayan hayvanlarda farklı olan 'varoluşsal bir sınırdır'.[29] Heller, bu ihtiyaçların

22) Marx, *Capital*, Cilt 1, Böl. 2.
23) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 274.
24) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.
25) Marx'ın ondokuzuncu yüzyıldaki 10 saatlik iş günü uygulamasından söz etmesinin sebebi budur. Bkz. Marx, *Capital*, Cilt 1, Böl. 10.
26) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 31.
27) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 31.
28) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 31.
29) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 32-3.

bugün Marksist kuram açısından neredeyse konu dışı olduğunu iddia eder. Ancak, belli ülkelerde açlıktan toplu ölümlerin vuku bulmasının, 'doğal ihtiyaçları' bir 'sınır kavramı' olarak göz ardı edemeyeceğimiz anlamına geldiği sonucuna varır.[30]

Heller'in 'doğal ihtiyaçlar' anlayışında aşikâr sorunlar vardır ve bunlar büyük ölçüde bunları toplumda tikel biçimler alan genel bir soyutlama olarak kavrayamamasından ileri gelir. Birincisi Heller, yanlış bir şekilde insanların 'doğal ihtiyaçlarının' insan olmayan hayvanların 'doğal ihtiyaçlarıyla' aynı olmadığını ileri sürer. Ancak, genel bir soyutlama olarak, insan ve insan olmayan hayvanlar 'doğal ihtiyaçları' paylaşırlar çünkü her ikisinin de var olmak için gidermek zorunda oldukları ihtiyaçları vardır. Bir farklılığın ortaya çıkabileceği yer, belirli soyutlama veya bu 'doğal ihtiyaçların' aldığı biçimdir. Heller'in giyinme ihtiyacı örneği kesinlikle insanlara özgüdür ancak bu ihtiyacın açıkça ısınma 'doğal ihtiyacının' –Heller'in tersini ileri sürmek yollu garip girişimine rağmen insanların insan olmayan hayvanlarla paylaştığı bir 'doğal ihtiyaç– bir biçimi olduğunu fark edemez.

İkincisi, 'doğal ihtiyaçların' toplumlar *arasında* farklılık gösterebileceğini ileri sürer ancak bunların aynı zamanda toplumlar *içinde* de farklılık gösterebileceği gerçeğini gözardı eder. Marks bunu Belçika –Marks'ın döneminde 'İngiliz kapitalistler' tarafından bir 'işçiler cenneti' olarak görülen bir ülke– *içindeki* bir mahkûmla ortalama bir ailenin gereksinimleri arasında bir karşılaştırmayla kavrar.[31] Belçikalı hapishaneler ve yardım kurumları başmüfettişinin çalışmasından yararlanarak Marks, bir mahkûmun ihtiyaç giderme düzeyinin o toplumdaki ortalama bir aileninkinden daha yüksek olduğuna işaret eder. Mahkûm 'doğal ihtiyaçlarını', ailenin 'doğal ihtiyaçlarından' çok daha büyük bir düzeyde olan bir biçimde giderir. Marks böyle bir sonucun, sermayenin katı ortamında hayatta kalmak için işçilerin sürekli ekonomi yapma baskısı altında olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Ancak, aile daha fazla ekonomi yapamayacak bir aşamadayken ağır bir yoksunluk seviyesine erişir. Marks'a göre, böyle bir seviye, en azından bu durumda, ölüm değildir ancak yoksulluktur.[32] Sonuç olarak, 'doğal ihtiyaçlar', Heller'in öne sürdüğü gibi, ülkeler arasında değişiklik gösteren, sadece bir 'sınır kavramı'

30) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 32-3.
31) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 825.
32) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 827.

değildir, aynı zamanda ülkeler *içinde* de farklılık gösterir ve muhtelif giderme düzeyleri vardır.

Biçime dikkat edilmesi, açıkça, Heller'in 'doğal ihtiyaçlar' anlayışındaki sorunların altını çizer. 'Doğal ihtiyaçlar', Marks'ın kapitalist toplumdaki biçimini incelediği temel genel soyutlamadır. Şimdi, 'zorunlu ihtiyaçlar' kavramını ele alırken bu çok daha net bir hal alacaktır.

ZORUNLU İHTİYAÇLAR

'Doğal ihtiyaç' kavramını ve 'zorunlu ihtiyaç' kavramından nasıl farklılık gösterdiğini tam olarak anlamak, Heller'in yorumunun eleştirel bir irdelemesini gerektirir. Bunun nedeni Heller'in Marks'ın 'zorunlu' ve 'doğal ihtiyaçları' *Grundrisse*'de aynı kefeye koyduğunu ancak *Kapital*'de ayrıştırdığını ileri sürmesidir.[33] Heller'e göre, Marks bu ayrımı, 'zorunlu ihtiyaçların' sadece hayatta kalma tarafından dikte ettirilmemesine ve tarihsel ve ahlaki bir unsur içermesine dayanarak yapar.[34] 'Zorunlu ihtiyaçların' sadece maddi ihtiyaçları değil eğitim gibi maddi olmayan türden ihtiyaçları da kapsadığını ileri sürer. Ancak, bu ihtiyaçların giderilmesi para biçimi yoluyla sağlanır ve bu, 'zorunlu ihtiyaçlar' oldukları için, bu tür ihtiyaçları gidermek için emek gücüne eklenen değere dahil edilmeyi gerektirdikleri anlamına gelir.[35] Dolayısıyla Marks'a göre zorunlu ihtiyaçlar, en azından Heller'in yorumuna göre, 'ortalama' ve 'satın alınabilir' olmalıdır.[36]

Heller'e göre, 'zorunlu ihtiyaçlar' sürekli olarak, bir komünist 'ortak üreticiler' toplumunda bile, bir zorunluluk alanı olarak kalan maddi üretimden kaynaklanmaktadır. O halde bu ihtiyaçların karşıtı, Heller'in 'manevi ve ahlaki ihtiyaçlar' olarak adlandırdığı, satın alınabilir olmayan ve özgürlük alanında 'özgür ihtiyaçlar' olarak tam anlamıyla var olan ihtiyaçlardır.[37] Heller 'zorunlu ihtiyaçları' emek gücü ve para aracılarıyla ilişkilendirmekte oldukça haklıdır; ancak 'zorunlu' ve 'doğal ihtiyaçların' *Kapital*'de farklı, *Grundrisse*'de aynı oldukları iddiası bir dizi sorun

33) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 33.
34) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 33; Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.
35) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 33-4.
36) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 33-4.
37) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 34.

ortaya çıkarır. Bu, Marks'ın adı geçen eserlerinde bu kavramlara dair yorumları incelenirken anlaşılacaktır.

GRUNDRISSE'DE DOĞAL VE ZORUNLU İHTİYAÇLAR

Grundrisse'nin incelenmesi, Marks'ın 'zorunlu ihtiyaçlardan' değil, 'toplumsal olarak yaratılmış ihtiyaçlar' (*Societät geschaffnen Bedürfnissen*) olarak adlandırdığı ihtiyaçlardan ayırt etmek için önce kısaca 'doğal ihtiyaçlardan' bahsettiğini gösterir.[38] Bu ayrımı eserinde daha sonra açıklayan Marks, sermayenin artık değere susamışlığının emeği nasıl zorunluluk seviyesinin ötesine sürdüğüne işaret eder. Üretim öyle bir düzeye erişir ki mallar daha bol üretilmeye başlanır. Bunun sonucunda 'doğal zorunluluk dolaysız (*unmittelbaren*) *biçimiyle* yok olur; çünkü tarihsel olarak yaratılmış ihtiyaç doğal ihtiyacın yerini almıştır'.[39]

İşçiler zorunlu emeklerini üretme niyetiyle başlar ancak kapitalistlerin aldıkları bir artık üretmek zorunda kalırlar. 'Sermayenin zenginliğin genel biçimine yönelik aralıksız uğraşı, emeği doğal değersizliğinin sınırlarının ötesine sürer.'[40] Bu, 'doğal ihtiyaçların' artık yiyecek veya barınma ve benzeri ihtiyaçlar gibi 'mevcut biçimlerinde' görünmedikleri anlamına gelir. Marks'ın 'tarihsel' veya 'toplumsal' ihtiyaçlar olarak adlandırdığı biçimi almaya veya bunlar aracılık etmeye başlar.[41] Bu ihtiyaçlar 'toplumsal üretimin veya münasebetin ürünüdür' ve '*zorunlu* görülmeye' başlanır ve bunların 'seviyesi yükseldikçe gerçek zenginlik gelişir'.[42] Marks bu 'toplumsal ihtiyaçların' 'üretimin kendisi tarafından yaratıldığını' belirtir ve bu da toplum geliştikçe, insanların ihtiyaç olarak gördükleri yeni ürünlerin ortaya çıktığı anlamına gelir.[43] Ancak bu 'toplumsal ihtiyaçlar' aynı zamanda insanların ihtiyaçlarını giderdikleri 'belirli davranışları' da etkiler.[44] Marks'ın belirttiği üzere, 'açlık açlıktır ancak, çatal

38) K. Marx, *Grundrisse*, çev.: M. Nicolaus (Pelican, Harmondsworth, 1973), s. 93; K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, II. 1.1 (Dietz Verlag, Berlin, 1976), s. 30.

39) Marx, *Grundrisse*, s. 325; MEGA, II.1.1, s. 241. Vurgu eklenmiştir. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

40) Marx, *Grundrisse*, s. 325.

41) Marx, *Grundrisse*, s. 527.

42) Marx, *Grundrisse*, s. 527.

43) Marx, *Grundrisse*, s. 527.

44) Marx, *Grundrisse*, s. 93.

ve bıçakla yenen pişmiş etle tatmin edilen açlık, el, diş ve tırnak yardımıyla yenilen çiğ etle giderilen açlıktan farklıdır'.[45]

Dolayısıyla, üretimdeki gelişmeler, yeni ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları farklı şekillerde giderme yolları yaratır. Marks'ın bu örnekte 'toplumsal ihtiyaçlardan' kastı oldukça açıktır ancak 'lüks' ve 'toplumsal ihtiyaçlar' arasındaki fark sorusunu gündeme getirir. Marks'ın kendi örneğine dönmek, bu farka açıklık getirebilir. Bıçak ve çatal üretiminden önce, insanlar basitçe parmaklarıyla yemek yerlerdi. İcat edildikten sonra bıçak ve çatal, tarihsel olarak gelişmenin belli bir düzeyinde yaratılmış 'toplumsal bir ihtiyaç' haline geldi. O halde, bu, 'toplumsal bir ihtiyaç' örneğidir. Bıçak ve çatal ilk kez piyasaya çıktığındaysa, 'lüks bir ihtiyaç' olarak *görünür*. İnsanların çoğu bunları satın alamayacak veya parmakları bu işi zaten gayet iyi gördüğünden bunlara ihtiyaç bile duymayabilecektir. Ancak zenginlik arttıkça ve daha fazla çatal ve bıçak üretildikçe ve kullanıldıkça, 'tüketim davranışı' değişir.[46] Önceden lüks bir mal olan şey artık 'gerekli görülmektedir'.[47] Bıçak ve çatal kullanımı artar ve artan zenginlik sayesinde daha kolay erişilebilir bir hal alır. İnsanların elleri yerine çatal ve bıçakla yemek yemek istemelerine neden olan kültürel bir gelişme de buna eklenir. Bu, çok daha fazla miktarda artık değer arayışından kaynaklanan kapitalist gelişmenin etkisidir.

Dolayısıyla, Marks, 'zorunlu ihtiyaç' kavramını, belli malların 'gerekli görülmesi' anlayışıyla ima etmiş ancak açıkça belirtmemiştir. 'Zorunlu ihtiyaçlara' (*Nothwendige Bedürfnisse*) dair asıl tanımı, 'kendisi doğal bir özneye indirgenmiş bireyin ihtiyaçları' şeklindedir.[48] Heller, bunu, Marks'ın 'doğal ihtiyaçları' 'zorunlu ihtiyaçlarla' aynı kefeye koyduğu şeklinde yorumlar.[49] Bir önceki sayfadaysa, Marks 'zorunlu ihtiyaçların' gelişmeyle ilgili olduğundan bahseder. 'Zorunluluğun kendisi değişimlere tabidir, çünkü ihtiyaçlar da tıpkı ürünler ve farklı çalışma becerileri gibi üretilir. Bu ihtiyaçların belirlediği sınırlar içinde artışlar ve düşüşler gerçekleşir' der.[50] 'Zorunlu ihtiyaçlar', Heller'in 'doğal ihtiyaçların' sahip olduğunu varsaydığı sabit doğaya uymaz. Aksine, hem 'doğal' hem de

45) Marx, *Grundrisse*, s. 92.
46) Marx, *Grundrisse*, s. 92.
47) Marx, *Grundrisse*, s. 527.
48) Marx, *Grundrisse*, s. 528; K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, II.1.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1981), s. 427.
49) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 30.
50) Marx, *Grundrisse*, s. 527.

'zorunlu ihtiyaçlar' kendi içlerinde derecelere sahiptir ve her ikisi de kültürel veya ahlaki bir unsur içerir. Onları oluşturan şeyler Heller'in teşhis ettiği gibi sadece ülkeler *arasında* değil görmediği üzere ülkeler *içinde* de farklılık gösterir.

Ayrıca, Marks'ın 'doğal ihtiyaç' değil, 'doğal özne' dediği de belirtilmelidir. 'Doğal özneyle' neyi kastediyor olabilir? Yine önceki örneğe dönersek, 'lüks bir ihtiyacın' –bıçak ve çatal– 'zorunlu bir ihtiyaç' biçimini aldığını görmüştük. Heller'in yorumuna göre, bu, bıçak ve çatala duyulan 'zorunlu ihtiyacın', 'doğal bir özne' seviyesine indirgenmiş bir bireyin ihtiyacı olduğu anlamına gelecekti. Bu da bıçak ve çatal edinme, temel veya yaşamsal bir şey demek olacaktı. Ancak bu hiçbir anlam ifade etmez çünkü insanlar açlıklarını elleriyle giderme seviyesinin ötesine geçmiştir. Heller'in 'doğal' ile 'zorunlu ihtiyaçları' eşitleme çabası başarısızdır. Burada Marks'ın yorumlarının tam bir anlam ifade edebilmesinin tek yolu, 'zorunlu ihtiyacı', 'doğal ihtiyacın' bir biçimi olarak kavramaktır. Yiyeceğe duyulan 'doğal ihtiyaç', 'zorunlu bir ihtiyaç' biçimini alır. Neyin 'zorunlu bir ihtiyaç' sayılacağı, 'gerçek zenginliğin geliştiği daha yüksek (...) seviyeye' bağlıdır.[51] Ancak işçiler için gerçek zenginlik, yiyeceğe duydukları 'doğal ihtiyacı' gidermelerine imkân veren, aldıkları ücret biçimindedir. Bu, toplumun gelişmişlik veya gelişmemişlik düzeyine bağlı olarak farklı biçimler alır. Bir bıçak ve çatal 'zorunlu bir ihtiyaç' halini alır ancak bu, insanların yiyeceğe duydukları 'doğal ihtiyacı' giderme biçimleridir. Bu nedenle, ihtiyaç biçimini kavrayamaması, Heller'in yorumunu çelişkili kılar. Bu noktalar açıklık kazandıktan sonra artık Marks'ın bu ayrımları kendisinin *Kapital*'de nasıl kullandığına bakabiliriz.

KAPİTAL'DE DOĞAL VE ZORUNLU İHTİYAÇLAR

Marks aslında *Kapital*'in hiçbir yerinde 'zorunlu ihtiyaçlar' (*Nothwendige Bedürfnisse*) ifadesini kullanmaz. Heller '*nothwendiger Lebensmittel*'i[52] 'zorunlu ihtiyaçlar' şeklinde tercüme eder, ancak '*Lebensmittel*' genel olarak

51) Marx, *Grundrisse*, s. 527.

52) K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, II.5 (Dietz Verlag, Berlin, 1983), s. 124.

'geçim kaynağı' olarak tercüme edilir.[53] Buradaysa, 'doğal ihtiyaçlara' (*natürlichen Bedürfnisse*) net bir gönderme vardır.[54] Can alıcı paragraf şöyledir:

> [İşçinin] yiyecek, giyecek, yakacak ve barınma gibi doğal ihtiyaçları, ülkesinin iklim ve diğer fiziksel özelliklerine göre değişir. Diğer yandan, sözde zorunlu geçim kaynağının (*nothwendiger Lebensmittel*) sayısı ve kapsamının yanı sıra bunların giderilme şekillerinin kendisi tarihin ürünleridir ve bu nedenle büyük ölçüde bir ülkenin eriştiği medeniyet seviyesine bağlıdır; özellikle özgür işçiler sınıfının oluşturulma koşullarına ve sonuç olarak oluşturulma alışkanlıklarına ve beklentilerine dayanır. Bu yüzden, diğer metaların durumlarının aksine, emek gücünün değerinin belirlenmesi, tarihsel ve ahlaki bir unsur içerir. Bununla beraber, belli bir dönemde belli bir ülkede, işçi için zorunlu geçim kaynağının (*nothwendigen Lebensmittel*) ortalama miktarı, bilinen bir *veridir*.[55]

Marks 'zorunlu geçim kaynağı' ifadesini, *Grundrisse*'de 'zorunlu ihtiyaçları' kullandığı şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla, Heller, doğru bir şekilde, 'zorunlu geçim kaynağı'nın anlamını, ifadeyi kullanmak konusunda dikkatli olmaksızın yorumlar. Marks, 'hem sayı hem de kapsamlarının', giderilme şekilleriyle beraber, tarihin ve belirli bir toplumda gelişme düzeyinin ürünleri olduğunu belirtir. Burada, üretimden kaynaklanan ve sonra 'zorunlu ihtiyaçlar' biçimini alan, 'toplumsal' veya 'tarihsel ihtiyaçlar' açısından *Grundrisse*'le kesin bir paralellik vardır. Yeni bir ihtiyaç ve dolayısıyla '[bu ihtiyaçları] yeni bir giderme şekli' yaratılır.[56] O halde, soru, Marks'ın neden 'zorunlu' sıfatını 'geçim kaynağı' ifadesinin önüne koyduğuna dönüşür. Diğer bir deyişle, 'geçim kaynağıyla' 'zorunlu geçim kaynağı' arasındaki fark nedir?

53) Fowkes bunu 'gereklilikler' şeklinde tercüme ederken Moore ve Aveling çok daha yanıltıcı bir şekilde 'gereksinimler' ifadesini tercih eder. *Capital*'in başından sonuna kadar başka yerlerdeyse, hem Fowkes hem de Moore ve Aveling *'Lebensmittel'* kelimesini 'geçim kaynağı' olarak tercüme eder. *Capital*'in ilerleyen bölümlerinde ifadenin tamamı *'nothwendigen Lebensmittel'* yeniden ortaya çıkıtğında Fowkes açıkça 'zorunlu'yu hepten kaçırırken Moore ve Aveling bunu 'yaşam gereksinimleri' şeklinde tercüme eder. Bkz. Marx, *Capital*, Cilt 1, Penguin baskısı, s. 655, ve Lawrence and Wishart baskısı, s. 519; Marx ve Engels, MEGA, II.5, s. 420.

54) MEGA, II.5, s. 123; Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.

55) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275; MEGA, II.5, s. 123-4. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

56) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.

Marks 'geçim kaynağını', 'doğal ihtiyaçlarla' ilişkilendirir. Örneğin, sonraki sayfada 'yiyecek ve yakacak gibi geçim kaynaklarının bazılarından' bahseder.[57] Daha önce gördüğümüz üzere, Marks'a göre, yiyecek ve yakacak 'doğal ihtiyaç' nesneleridir. Ayrıca, *Kapital*'in ekinde, Marks 'geçim kaynağını', 'emek gücünü satarak bunları elde etmeden önce sermayenin işçinin önünü kestiği belirli bir maddi varoluş *biçimi*' olarak tanımlar.[58] Sermayede insanların 'geçim kaynağını' sağlayabilmelerinin tek yolu, emek güçlerini satmaktır. Bunun nedeni, kapitalistin üretim araçlarına ve böylece 'geçim kaynaklarına' sahip olmasıdır.[59] Ücret ödemesinin kendisi, 'geçim kaynağının para *biçiminden*' başka bir şey değildir.[60] Dolayısıyla, insanlar ancak emek gücünü satarak 'geçim kaynaklarını' sağlayabilir ve böylece bu ihtiyaçları zorunlu –'zorunlu geçim kaynakları'– olarak konumlandırabilir. Bundan dolayı, 'doğal ihtiyaçlarla' ('geçim kaynakları') 'zorunlu ihtiyaçlar' ('zorunlu geçim kaynakları') arasındaki fark, sermayede 'doğal ihtiyaçların' emek gücünün satılmasıyla, ücretle ve bu yüzden 'zorunlu ihtiyaçlar' biçiminde giderilmesidir. Marks'ın belirttiği üzere, ücret 'işçi tarafından tüketilmeye tahsis edilen geçim kaynakları gerçek şeklini alır almaz *işçiye* aittir'.[61] Ücret, 'geçim kaynağının' aracı biçimidir. Ancak, ücret mallara harcandığında, 'geçim kaynaklarının' 'gerçek şekli' ortaya çıkar. Ancak bu hâlâ 'zorunlu geçim kaynakları' biçimindedir ve bu emek gücünün değeridir.[62]

Marks, 'zorunluyu' basit 'geçim kaynağından' ayıran emek gücünün önemli yönünü şöyle özetler:

> Emek kapasitesinden bahsettiğimizde, bunu zorunlu geçim kaynağından soyutlamayız. Aksine, bunun değeri, kendi değerinde ifade edilir. Eğer emek kapasitesi satılmadan duruyorsa, bunun işçiye bir faydası yoktur. Daha çok, emek kapasitesinin kesin bir geçim kaynağı miktarı üretmesi için gerekli olan ve yeniden üretimi için gerekli olmaya devam edecek zalim, doğanın dayattığı bir zorunluluk olduğunu düşünecektir.[63]

57) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 276.
58) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 1004. Vurgu eklenmiştir.
59) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 1003.
60) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 1005. Vurgu eklenmiştir.
61) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 984.
62) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 274.
63) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 277.

Marks doğrudan emek gücünü –'emek kapasitesini'–, değeri bağlamında 'zorunlu geçim kaynaklarıyla' ilişkilendirir. Eğer bireyler emek güçlerini satamazlarsa o zaman 'geçim kaynaklarını' ('doğal ihtiyaçlarını') sağlamanın farklı bir biçimini bulmak zorunda kalırlar. 'Geçim kaynaklarını' sağlayacak üretim araçları olmaksızın işçi 'devletin verdiği sadakayla ot gibi yaşar' ve resmi yoksulluk dünyasına girer.[64] 'İşyeri olmazsa', emek gücü satılmazsa yalnız işçi, sadaka ve dilenmenin insafına kalır.[65] Ancak, bu, Heller'in belirttiği gibi, basitçe hayatta kalmak anlamına gelmez çünkü bir önceki kısımda gösterdiğim üzere, 'geçim kaynakları' ('doğal ihtiyaçlar') grubu içerisinde dereceler vardır.

Bu nedenle, Heller, *Kapital*'de 'zorunlu' ve 'doğal ihtiyaçlar' arasındaki farkın, ilkinin tarihsel olarak gelişmesine, ikincisini sadece yaşamı sürdürmenin dayattığına odaklandığını ileri sürerek hata eder. Daha önce gösterdiğim üzere, kapitalizmde işçiler 'doğal ihtiyaçlarını' ('geçim kaynaklarını') emek gücünün satışı ve bir ücret alımıyla sağlar. Bu ücret metalara harcandığında, eğer işçilerin çoğunun almaya gücü yetiyorsa, 'zorunlu' olarak görülmeye başlanır. Bu mallar 'zorunlu ihtiyaçları' karşılar ve 'zorunlu geçim kaynağıdırlar'. 'Zorunlu' ve 'doğal ihtiyaçlar' arasındaki tek fark, Heller'in ileri sürdüğü gibi, birinin hayatta kalmayla ilgili olup diğerinin olmaması değildir; daha aşağı sınırlarına indirgendiklerinde ikisinin de hayatta kalmakla ilgili olduğu açıktır. Bu fark daha çok, 'zorunlu ihtiyaçların' emek gücünün aracılığını içermesidir. İşçi bu emek gücünün değerini, 'doğal' ve 'zorunlu ihtiyaçları' –var olmak ve fiyatlandırma sürecinin devam etmesine imkân vermek üzere bir emek gücü hamilinin gidermesi gereken ihtiyaçlar– gidermek için kullanır. Gördüğümüz üzere, Heller, 'zorunlu ihtiyaçların' emek gücü ve para aracılığıyla giderildiğini fark eder. Ancak bu ihtiyaçların, 'doğal ihtiyaçların' varoluş biçimi olduğunun farkına varamaz ve böylece iç bağlantılarını gözden kaçırır.

Dolayısıyla insanlar, yaşamak için gidermek zorunda oldukları 'doğal ihtiyaçlarla' doğarlar. Bu ihtiyaçları gidermek için bireylerin işçi olmaları ve emek gücü olarak kendilerini satmaları gerekir. Bu emek gücünün değeri, işçilerin 'zorunlu ihtiyaçlarını' belirleyecektir. Fiyatlar sabit kalırken, emek gücünün değeri yüksekse bu 'zorunlu ihtiyaçlar' daha çok olacaktır. Böylece 'doğal ihtiyaçlar' giderilecek ancak bu niteliksel ve nicelik-

64) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 807.
65) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 807.

sel olarak farklı bir şekilde olacaktır. Emek gücünün yüksek bir değeri, örneğin yulaf yerine et alma, bir kulübe yerine bir ev kiralama olanağını sunabilir. 'Zorunlu ihtiyaçlar', 'doğal ihtiyaçların' giderilmesinin sermayede aldığı biçimdir. 'Doğal ihtiyaçlar' emek gücünün satılmasıyla ve 'zorunlu ihtiyaçlar' biçiminde giderilir. İşçiler emek gücünü satamadıklarında, 'doğal ihtiyacı', ücretin aracılık etmediği bir biçimde gidermek zorundadırlar. Bu durumda 'resmi yoksulluk veya varoluş şartını (emek gücünün satılması) kaybetmiş işçi sınıfı kısmına' dahil olur.[66] Marks'ın deyişiyle, kapitalist üretimin '*faux frais*'sinin*[67] bir bölümü haline gelir ve böylece 'doğal ihtiyaçlarının' 'ivedi biçimiyle' giderilmesine indirgenirler. Bu nedenle, ihtiyaç gidermenin bu seviyesinde 'zorunlu ihtiyaçlar' konumlandırması mümkün değildir.

'Doğal' ile 'zorunlu ihtiyaçlar' arasındaki farkın incelenmesi, 'doğal ihtiyaçlar' genel soyutlamasını, 'zorunlu ihtiyaçlar' belirli biçiminde anlamak açısından çok önemlidir. Ayrıca, Heller'in yanlış bir şekilde 'doğal ihtiyaçları' sadece 'bir sınır kavramı' olarak yorumladığını ve *Grundrisse*'deki 'doğal' ve 'zorunlu' ihtiyaçları hatalı bir şekilde aynı kefeye koyduğunu gördük. Biçime verilen önem, 'doğal ihtiyaç' ile 'zorunlu ihtiyaç' arasındaki iç bağlantıyı vurgular. Bu nedenle, Marks'a göre, 'doğal ihtiyaçlar', 'zorunlu ihtiyaçlar' biçiminde var olmaktadır. Şimdi yapılması gereken, daha önce sözü edilen 'lüks' ve 'toplumsal ihtiyaçlar' kavramlarını irdelemektir. Bu, ihtiyaç biçiminin önemini daha da vurgulayacak ve sermayedeki işçinin tecrübe ettiği şekliyle ihtiyaçlar devresini tamamlayacaktır.

LÜKS İHTİYAÇLAR

Marks ilk kez 'lüks bir ihtiyaçtan' (*Luxusbedürfnis*) *Felsefenin Sefaleti* adlı eserindeki Proudhon eleştirisinde bahseder.[68] Bu eserde, 'lüks ihtiyaçları' 'zorunlu ihtiyaçlarla' karşılaştırır. 'Zorunlu ihtiyaçlar', 'buğday, et

66) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 807.

* Üretken olmadığı halde zorunlu olan ikinci maliyetler. (ç.n.)

67) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 797.

68) Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 6, s. 132; K. Marx ve F. Engels, *Werke*, Cilt 4 (Dietz Verlag, Berlin, 1969), s. 91. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Orijinal çeviride aslında 'lüks ihtiyacı' ifadesi yer alır.

gibi (...) elzem zorunlulukta olan' 'vazgeçilmez nesnelere' duyulan ihtiyaçken, 'lüks ihtiyaçlar', 'enginar, kuşkonmaz vb. gibi lüks maddelere' duyulan ihtiyaçtır.[69] İlginç bir şekilde, Marks, 'lüks' ile 'zorunlu bir ihtiyaç' arasındaki farkın fiyattan kaynaklanmadığını ileri sürer. Enginar gibi lüks maddelerin aslında zorunlu maddelerden daha ucuz olabileceğine işaret eder.[70] Dolayısıyla, bu yoruma göre, 'lüks bir ihtiyaç', işçi sınıfının emek gücünün satışı ve ücretle zorunlu olarak görmediği ihtiyaçlardır.

Kapital'in ikinci cildindeyse, Marks, *'lüks* tüketim araçlarının (...) sadece kapitalist sınıfın tüketimine girdiğini, yani sadece işçilerin hissesine düşmeyen artı değerin harcanmasıyla takas edilebileceğini' ileri sürerek 'lüks ihtiyaçlara' dair bu anlayışla çelişir.[71] Görünüşe göre Marks'ın nelerin 'lüks ihtiyaç' olduğuna dair anlayışında bir değişiklik olmuştur. *Felsefenin Sefaleti*'nde, lüks tüketimin işçi sınıfı için de mümkün olabileceğini çünkü bazı lüks maddelerin zorunlu maddelerden bile daha ucuz olduğunu öne sürmüştür. Şimdi, *Kapital*'de, Marks, lüks tüketimin 'sadece kapitalist sınıfın' tasarrufunda olduğunu söylemektedir. Ancak Marks daha sonra, 'refah' hallerinde 'işçi sınıfının (...) aksi takdirde genellikle sadece kapitalistler için "zorunlu" olan lüks malların tüketiminde geçici bir pay aldığını' söyleyerek başlangıçtaki tespitine döner.[72] Bu yorumlardan nasıl bir anlam çıkarabiliriz?

Heller tercihini, 'lüks bir ihtiyacı' oluşturanın, bir maddenin nüfusun çoğunluğu tarafından kullanılıp kullanılmadığı veya ona sahip olunup olunmadığı olduğunu belirten yorumdan yana kullanır.[73] Bu şekilde, 'belirli hiçbir ürün veya ihtiyaç, lüks bir ürün veya ihtiyaç olma özelliğine *sahip* değildir'.[74] O halde, Heller'in görüşüne göre, 'lüks ihtiyaç' geçici bir kavramdır ve Marks'ın belirttiği üzere, işçi sınıfının 'lüks ihtiyaçları' refah hallerinde zorunlu olarak konumlandırmasına imkân verir. Lüks malların zorunlu olarak konumlandırılması eğilimi, daha önceki *Grundrisse*'deki 'doğal' ve 'zorunlu ihtiyaçlar' tartışmamızda aşikârdı.[75] Ancak bu nasıl Marks'ın lüks malların 'işçilerin hissesine düşmediği' yorumuyla aynı sayılabilir?

69) Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 6, s. 133.
70) Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 6, s. 133.
71) K. Marx, *Capital*, Cilt 2, çev.: D. Fernbach (Penguin, Harmondsworth, 1992), s. 479.
72) Marx, *Capital*, Cilt 2, s. 488.
73) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 37.
74) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 37.
75) Marx, *Grundrisse*, s. 527-8.

Bana göre, burada, Marks'ın söylemek istediği, belli bir dönemde lüks malların işçi sınıfının erişemediği mallar olduğudur. Ancak, üretimin ve alım gücünün artmasıyla bu lüks mallar zamanla 'zorunlu' kılınabilir. Dolayısıyla, Heller, zorunlu olarak görülen 'lüks ihtiyaçların', 'lüks ihtiyaç olmaktan çıktığını' söylediğinde biraz dikkat edilmesi gerekir.[76] Biçimden söz etmek, zorunlu olarak konumlandırılan 'lüks ihtiyaçların', lüks ihtiyaç 'olmaktan çıkmadığı' ancak 'zorunlu ihtiyaçlar' şeklinde var olduğu veya biçimini aldığı anlamına gelir. Bu önemlidir çünkü tüm ihtiyaç kavramlarının 'iç bağlantısını' anlamamızı ve bu bağlantıyı üretim sürecindeki sınıf çatışmasına kadar izlememizi sağlar. Marks'ın işaret ettiği üzere, bu 'üretim, düzenlerin, zümrelerin, sınıfların antagonizminde ve sonunda biriktirilmiş emek ve ivedi emek antagonizminde bulunur'.[77] Bu tür bir antagonizme, sermayede ihtiyaçların aldığı muhtelif biçimler aracılık eder. Bir dönemde kapitalist sınıfın tasarrufunda olan 'lüks ihtiyaçlar', işçi sınıfı tarafından 'zorunlu' olarak konumlandırılır. Başlangıçta, bu ihtiyaçlar tamamen zıt olarak görünür. Ancak, biçime verilen dikkat, nasıl birbirlerinin farklı varoluş şekillerine aracılık edebileceklerini gösterir. Bu nedenle, bu biçimlerin kabul edilmesi, Marks'ın eserlerinde ihtiyaçlara dair tam bir anlayış için çok önemlidir.

Bu bölümde şimdi ele alınacak son ihtiyaç biçimleri, 'toplumsal' ve 'gerçek toplumsal ihtiyaçtır'. Bu, daha sonra, kapitalizmde işçi için var olan ihtiyaçlar devresini anlatmamıza imkân verecektir.

TOPLUMSAL İHTİYAÇ VE GERÇEK TOPLUMSAL İHTİYAÇ

Grundrisse'deki 'doğal' ve 'zorunlu ihtiyaçlar' tartışmasında, Marks'ın, üretim sürecindeki gelişmelerle 'toplumsal olarak yaratılan' 'toplumsal bir ihtiyaçtan' bahsettiğinden söz edilmişti.[78] Bu bölümde, iki zıt 'toplumsal ihtiyaç' kavramını, 'toplumsal' ve 'gerçek toplumsal ihtiyaç' kavramlarını ele almak istiyoruz. *Kapital*'in üçüncü cildinde, Marks, 'toplumsal ihtiyacı' (*gesselschaftliche Bedürfnis*), 'toplumun piyasa değerini ödeyebil-

76) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 37.
77) Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 6, s. 132.
78) Marx, *Grundrisse*, s. 92-3, 527.

diği [meta] miktarı' olarak tanımlar.[79] Bu anlamda 'toplumsal ihtiyaç', fiili taleptir – ödeme gücüyle desteklenen taleptir. Bunun aksine, 'gerçek bir toplumsal ihtiyaç' (*wirklichen gesellschaftlichen Bedürfnis*), 'pek çok başka fiyatla talep edilen veya alıcıları farklı mali ve yaşam standartlarında olan miktardır'.[80] Dolayısıyla, piyasa 'toplumsal ihtiyacı' fiili talep biçiminde görür ancak 'gerçek toplumsal ihtiyacı' görmez.

Heller, ayrıca, Marks'ın burada yapmaya çalıştığı ayrımı da fark eder ancak fiilen 'gerçek toplumsal ihtiyacı', 'zorunlu ihtiyaç' kavramına indirger.[81] 'Gerçek toplumsal ihtiyacın' basitçe, tarihsel olarak geliştirilen ve gelenek ve alışkanlık yoluyla aktarılan, bireysel ihtiyaçların bir ortalaması olduğunu ileri sürer.[82] Ancak bu sorunludur çünkü Marks 'zorunlu ihtiyaçlardan' söz ederken, 'belli bir dönemde, belli bir ülkede (...) işçi için zorunlu olan geçim kaynaklarının ortalama miktarı' olarak bahseder.[83] 'Zorunlu ihtiyaçlar', emek güçlerini sermayeye sunmaları için işçileri uygun bir durumda tutan ihtiyaçlardır ve Marks'ın deyişiyle kesin bir miktar, 'bilinen bir *veridir*'.[84] Tarihsel ve ahlaki unsurlar, 'zorunlu bir ihtiyacı' oluşturan şeylerin değişeceği ancak işçi sınıfının zorunlu olarak konumlandırdığı belli bir dönemde kabul edilmiş yaşam standardı olacağı anlamına gelir. 'Gerçek toplumsal ihtiyaçların' özelliği, piyasada ifade edilmediğinden 'bilinen bir *veri*' olmamasıdır. Dolayısıyla, Heller'in bunları nasıl 'zorunlu ihtiyaçlarla' özdeşleştirebildiğini anlamak zordur.

Heller'in bu iki ihtiyacı birleştirme sorunu varken Lebowitz'in de onları ayrı tutmaya çalışma sorunu vardır. Heller'in aksine, 'gerçek toplumsal ihtiyaçtan' 'saklı' olması bağlamında bahseden Lebowitz de, tarihsel olarak belirlenen 'zorunlu ihtiyaçlarla' 'gerçek toplumsal ihtiyaçlar' arasında bariz bir fark olduğunu düşünür.[85] Lebowitz'e göre, 'gerçek

79) K. Marx, *Capital*, Cilt 3, çev.: D. Fernbach (Penguin, Harmondsworth, 1991), s. 281; K. Marx ve F. Engels, *Werke*, Cilt 25 (Dietz Verlag, Berlin, 1964), s. 190; ayrıca bkz., K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Bölüm II, çev.: R. Simpson (Lawrence and Wishart, Londra, 1968), s. 527-35.

80) Marx, *Capital*, Cilt 3, s. 290; Marx ve Engels, *Werke*, Cilt 25, s. 198. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Orijinal çeviride 'sahici toplumsal ihtiyaç' ifadesi yer alır.

81) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 71.

82) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 71.

83) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.

84) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 275.

85) M. Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (Macmillan, Londra, 1992), s. 27.

toplumsal ihtiyaçlar' 'zorunlu ihtiyaçlar' düzeyini aşar ve bu nedenle 'mutat değildir'.[86] Aralarındaki farkın, kapitalizmin başlıca başarısızlığını, insanların ihtiyaçlarının giderilmesine getirdiği kısıtlamaları vurguladığını düşünür. Ancak, Lebowitz'in fark etmediği, 'gerçek toplumsal ihtiyaçların' illaki 'zorunlu ihtiyaçların' sınırlamalarını 'aşması' gerekmediğidir. İfade edilmeyen 'gerçek toplumsal ihtiyaç', emek güçlerini bile satamayan ve dolayısıyla ihtiyaçları 'zorunlu' olarak konumlandıramayan insanları da içerebilir. Aslında, Marks, tam da bu noktayı, 'talepleri (...) fiziksel ihtiyaçlarının en dar sınırlarının altında olan' yoksullar örneğini kullanarak gösterir.[87] Bu nedenle, 'saklı' veya 'gerçek toplumsal ihtiyaç', 'zorunlu ihtiyaçlar' seviyesine ulaşmak isteyenlerin yanı sıra bunun ötesine geçmek isteyenleri de kapsayabilir. Lebowitz'in ikisini ayırma çabası, toplumun emek güçlerini bile satamayan üyelerini göz ardı etmesine yol açar.

'Gerçek toplumsal ihtiyaç' kavramı Lebowitz için başka sorunlar da yaratır. Marks'ın 'gerçek toplumsal ihtiyaçlarla' 'toplumsal ihtiyaçlar' arasında yaptığı ayrımı kabul etse de[88] ikincisini, toplumsal ihtiyacın her iki türünden de bahsetmek için kullanır.[89] Bu nedenle, tartışmasını tam olarak anlamak üzere, bu ihtiyaçların farkını onun yorumlarının üzerine koyacağım.

Lebowitz, 'zorunlu ihtiyaçlarla' 'gerçek toplumsal ihtiyaçlar' arasındaki boşluğun, işçinin yoksullaşma seviyesinin göstergesi olduğunu ileri sürerek, 'toplumsal ihtiyaçları' yoksullaşma fikriyle ilişkilendirir.[90] İşçiler ne kadar fazla ücret alırsa o kadar az yoksullaşır, çünkü işçilerin 'zorunlu ihtiyaçlarıyla' 'gerçek toplumsal ihtiyaçları' arasındaki boşluk azalır. Ancak, Lebowitz, daha sonra, işçileri 'bu [gerçek] toplumsal ihtiyaçları zorunlu olarak görmeye' ittiğinden, '[gerçek] toplumsal ihtiyaçların (...) yalnızca işçilerin kafasındaki istekler olmadığını, ekonomik yaşanın gerçek bir anı olduğunu' ileri sürer.[91] Lebowitz'e göre, 'giderilmeyen [yani gerçek] toplumsal ihtiyaçlar', işçilerin daha yüksek bir ücret mücadelelerinin temelinde yer alır ve bu mücadele kapitalistlerin çıkarlarına ters

86) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 27.
87) Marx, *Capital*, Cilt 3, s. 290.
88) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 27.
89) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 28.
90) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 28-30.
91) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 30.

düşer.[92] Dolayısıyla, daha çok para, 'işçinin, nitelik açısından daha zengin, daha fazla tarihsel ve toplumsal ihtiyacı "zorunlu olarak gören", başkalaşmış bir insan olarak üretimine' fırsat verir.[93] Lebowitz, 'gerçek toplumsal ihtiyaçların', işçilerin kafasında sadece bir 'istek' olarak değil, 'gerçek' olarak var olduğunu söyleyerek ne kastediyor olabilir? Bu ihtiyaçların işçilerin 'tam da doğalarının bir parçası' olduğunu ve her zaman 'sonlu' olduğunu ileri sürer.[94] Dolayısıyla, fiyatlar, gelir seviyeleri ve işçilerin ihtiyaçlarını sıralama şekillerinin hepsinin de farklı olması halinde talep edilecek *'kesin* bir mal miktarı' vardır.[95] Ancak, Lebowitz'in buradaki analizinde bazı şiddetli zayıflıklar vardır.

Birincisi, Lebowitz'in, bireyin daha fazla gelişmesine imkân verdiğini düşündüğü, daha yüksek ücretler için mücadele etmenin önemine yaptığı vurgu, son derece tartışmalı görünmektedir. Neden daha fazla para almak bireyi iyi yönde değiştirsin? Daha fazla paranın bazı bireyleri yozlaştırabileceği düşünülemez mi? Ya kazanılan fazladan para eroin bağımlılığına yol açarsa? Lebowitz bunun işçiyi *'nitelik* açısından daha zengin' kıldığını söyleyebilir mi?[96] Yalnızca ücret mücadelelerinin varlığı Lebowitz için, daha fazla parayla bir ihtiyacın giderildiği ve bireyin bu süreçte niteliksel olarak daha da zenginleştiği anlamını taşır. Ancak, bunun böyle olup olmadığına karar vermek için, ihtiyacın ne olduğunu ve nasıl giderildiğini anlamalıyız. Lebowitz'in iddiasından böylesine çelişkili sonuçlar çıkarmak mümkündür çünkü belirli bir ihtiyacın aldığı biçime odaklanmamakta veya bunun olumlu ve olumsuz anlarını analiz etmemektedir.

İkincisi, her ne kadar Lebowitz, Marksizm'in objektif yorumlamalarına karşı işçi sınıfının kendiliğinden oluşunu ve mücadelesini yeniden ileri sürmeye çalışıyor olsa da, kendi 'toplumsal ihtiyaçlar' değerlendirmesi de determinist bir yön taşımaktadır. Daha önce gördüğümüz üzere, 'gerçek toplumsal ihtiyaçların' işçinin doğasının bir parçası olduğunu ileri sürüyor ve bu amaçla Marks'ın şu sözünü aktarıyor: "Eğer ihtiyaçlarım beni belirliyor, zorluyorsa, bu sadece benim kendi doğam, üzerimde bir baskı oluşturan bu ihtiyaçlar ve dürtüler bütünüdür."[97] O halde,

92) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 30.
93) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 97, 98.
94) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 28.
95) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 28.
96) Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 97.
97) Marx, *Grundrisse*, s. 245; Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 28.

görünen o ki, 'gerçek toplumsal ihtiyaçlar' işçinin eylemlerini belirlemektedir. Ancak görünüşe göre Lebowitz, Marks'ın bu yorumunun 'toplumsal ihtiyaçlar' değil, 'doğal ihtiyaçlara' dair bir tartışmada yer aldığından habersizdir.[98] Marks, biri diğerinin 'gerçek bir toplumsal ihtiyacını' değil 'doğal ihtiyacını' gidermek üzere alışveriş için bir araya gelen iki birey arasındaki basit ilişkiye bakmaktadır.[99] Marks'ın bu noktadaki tartışmasında, piyasada satılmamış mallar yoktur çünkü doğrudan, bire bir bir alışveriş varsaymaktadır. O halde, açıkça, hiçbir mal miktarı bu ihtiyaca karşılık gelmediğinden, 'gerçek toplumsal ihtiyaç' yoktur. Lebowitz burada sadece Marks'ı yanlış yorumlamakla kalmamış, 'gerçek toplumsal ihtiyaçları' insan doğasının belirleyici bir bölümü olarak görme yanılgısına da düşmüştür. İnsan organizması yaşamaya devam etmek için yeterli miktarda gıda veya su almak zorunda olduğundan 'doğal ihtiyaçların' belirleyici bir yönü vardır. Ancak, bu, sözü edilen alıntıda Marks'ın da 'eğer' kelimesini kullanarak belirttiği üzere, bu tür ihtiyaçların bastırılabileceği gerçeğini değiştirmez.

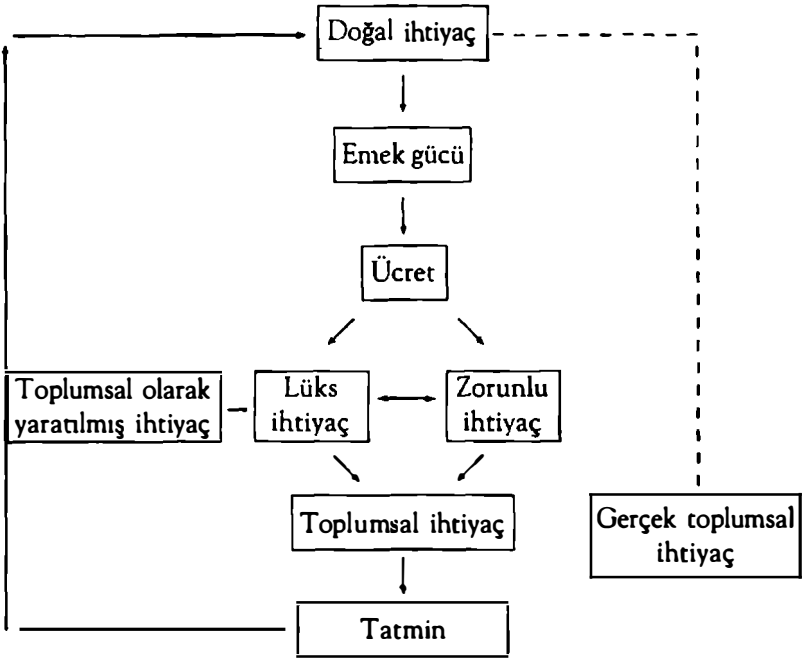
O halde, belli ki, Lebowitz gibi bazı Marksistlerin, Marks'ın 'gerçek toplumsal ihtiyaç' anlayışını kullanma biçimlerinde gerçekten bazı sorunlar vardır. Ancak, Marks'ın gösterdiği önemli nokta, burjuva politik ekonomisinin sadece fiili talep şeklindeki 'toplumsal ihtiyaç' anlayışının zıttıdır. Bu son ihtiyaç biçimi de açıklandıktan sonra, artık kapitalizm içinde bir bireyin mevcudiyetinden ortaya çıkan ihtiyaç devresini göstermek mümkündür.

İHTİYAÇ BİÇİMİ VE İHTİYAÇLAR DEVRESİ

Marks'ın yazılarında ihtiyaç biçimine yapılan vurgu, Şekil 6.1.'de gösterildiği gibi, bir ihtiyaçlar devresi ortaya çıkarır. Marks 'doğal ihtiyaçları' genel soyutlama, yani genel olarak ihtiyaçlar olarak sunar. Bu ihtiyaçlar sermayede hangi biçimleri alır? Kapitalizm bir özel mülkiyet sistemi olduğundan, işçiler ihtiyaçlarını hemen karşılayamazlar, dolayısıyla işçilerin önce emek güçlerini satmaları gerekir. Böylece sınırlı soyutlama süreci başlar. Genelden somuta, basitten karmaşığa doğru ilerleriz. 'Doğal ihtiyaçların' almaya başladığı somut biçimlere, emek gücünün satışı aracılık

98) Marx, *Grundrisse*, s. 242.
99) Marx, *Grundrisse*, s. 242-5.

Şekil 6.1 İhtiyaç biçimi ve ihtiyaçlar devresi



eder. 'Doğanın dayattığı zalim zorunluluk', işçilerin 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek için emek güçlerini satmak zorunda olmalarıdır.[100] 'Doğal ihtiyaçlar' bu biçimi aldıktan sonra başka bir aracı ortaya çıkar: emek gücünün değeri. Emek gücünün değeri, işçilerin kendilerini yeniden üretmeleri için gerekli olan, toplumsal olarak zorunlu emek miktarı tarafından belirlenir. Ancak işçilerin aldığı ücret, sınıf mücadelesine bağlı olarak bu seviyenin üstünde veya altında olabilir. Bu noktada 'doğal ihtiyaçlar', daha somut 'zorunlu ihtiyaçlar' biçimini alır. Dolayısıyla, eğer alınan ücret veya para, emek gücünün değerinden daha fazlaysa, işçilerin 'zorunlu ihtiyaçları' artar. Bu, yeni 'lüks ihtiyaçlar' biçiminin ortaya çıkmasına ve giderilmesine imkân verebilir. Bunun tersinin olması halinde, işçiler daha aşağı 'zorunlu ihtiyaçlar' sınırına geri itilebilir. Eğer işçiler emek güçlerini satamazlarsa, gerçek 'doğal ihtiyaçlar' seviyesine kadar

100) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 277.

düşebilir. 'Doğal ihtiyaçlar' 'zorunlu ihtiyaçlar' biçimini ve bu da 'lüks ihtiyaçlar' biçimini alır. Bir dönem lüks olarak görülen bu ihtiyaçlar, toplumsal gelişme ve artan ücretlerle beraber, zorunlu olur ve değişen koşullara bağlı olarak zorunlu mallar da lüks mallar haline gelebilir. Benzer şekilde, toplumsal gelişmeye bağlı olarak, 'zorunlu ihtiyaçlar' 'doğal ihtiyaçlar' haline gelebilir. Yeni ihtiyaçlar, üretim sürecinde meydana gelen gelişmelerle 'toplumsal olarak yaratılır' ve bunlar piyasada 'lüks ihtiyaçlar' biçiminde ortaya çıkar. İhtiyacın topyekûn veya ortak ifadesi iki biçim alır: 'toplumsal' ve 'gerçek toplumsal ihtiyaç'. 'Toplumsal ihtiyaç' piyasada fiili talep biçiminde oraya çıkarken 'gerçek toplumsal ihtiyaç', fiyatların, kendi gelirlerinin ve yaşam koşullarının farklı olması halinde insanların giderebilecekleri potansiyel bir ihtiyaç seviyesi olarak saklı kalır. Bu anlamda, piyasa ve burjuva politik ekonomi 'gerçek toplumsal ihtiyaçları' görmez.

O halde, Marks'ın şemasında ihtiyaç biçimi, 'pek çok tespitin bir toplamıdır'.[101] Bunlar bir birlik içindeki çelişkilerdir. 'Lüks ihtiyaç', 'zorunlu' ve 'doğal' ihtiyacın zıttı gibi görünür ancak aynı zamanda 'doğal' ve 'zorunlu' ihtiyaç biçimini alabilir. Katı ve sıkı ayrımlar geçerli değildir çünkü biçimler, 'doğaldan' 'zorunluya', 'zorunludan' 'doğala', 'lüksten' 'zorunluya' hareket halindedir – bir birlik içindeki çelişkiler. Biçimleri analiz etmek bize, bu ihtiyaç kavramları arasındaki 'iç bağlantıyı' görme ve bunları işçinin sermaye içindeki varoluş mücadelesiyle ilişkilendirme imkânı verir.

101) Marx, *Grundrisse*, s. 101.

7
Marks ve Yüksek İhtiyaçlar

İhtiyaçlar çevrimi net bir şekilde açıklanmışken ve ihtiyaç-formunun önemi hiç şüphesiz aşikârken, bu bölümde, Marks'ın, insanların 'yüksek ihtiyaçları' olarak tanımladığım ihtiyaçlarla ilgili ihtiyaç kavramlarını kullanımı ele alınmaktadır. Marks bu yüksek ihtiyaçların, Heller'in ileri sürdüğü gibi sadece gelecekteki bir ortak üreticiler toplumunda değil, kapitalist toplumdaki ihtiyaçlar çevriminin çelişkileri içerisinde bir biçimde var olduğunu düşünür.

Bu nedenle, pek çok yorumcunun argümanlarına karşı, form çözümlemesinin, Marks'ın bu ihtiyaçları, evrensel ile tikel momentleri arasında diyalektik dolayımlanışı halinde kavramasını sağladığını gösteriyorum. Marks'ın evrensel bir ihtiyaç anlayışını tikelden üstün tuttuğunu veya bir şekilde ikisini karıştırdığını öne süren bu argümanların hatalı temelini açıklıyorum. Marks'ın ihtiyaç formuna gösterdiği dikkat, ihtiyaçlara ve bunların karşılanmasına dair böylesine tek taraflı veya tutarsız bir anlayışı ortadan kaldırır. Ayrıca, Marks'ın, insanların doğal zorunluluk alanını aşma ve hakiki özgürlük alanına erişme ihtiyacına ve

bunun olmasını sağlamakta teknolojinin oynadığı role yaptığı vurguyu gösteriyorum. Marks'a göre, doğal zorunluluğun yenilmesi ve insanların yüksek ihtiyaçlarını tam olarak geliştirebildikleri ve giderebildikleri bir alan yaratılması, insanların tam anlamıyla özgürleşmeleri için zorunludur. Bu alanın momentlerinin kapitalizm içinde çelişkili olarak var olduğunun altını çizen ve böyle bir sistemin ötesinde bunların bütünüyle gerçekleşme olasılığına işaret eden, forma atfedilen önemdir. Marks'ın çok önemli 'insani ihtiyaç' kavramının incelenmesiyle bu daha da netlik kazanacaktır.

İNSANİ VE İNSANİ OLMAYAN HAYVANİ İHTİYAÇ

Marks'a göre, 'insani ihtiyaçların' iki genel özelliği vardır. Birincisi, insan olmayan hayvanların ihtiyaçlarından farklıdır; ikincisi, insan özünün kendini gerçekleştirmesini oluştururlar. 'İnsani ihtiyacı', 'insani olmayan hayvani ihtiyaçtan' ayırmak için Marks, 'türsel bir varlık' (species-being) kavramını kullanır. Hayvanlar kendi 'yaşam faaliyetlerini' seçemezken –örneğin, bir tavşan oyuğunu kazmak zorundadır– insanların, kendi 'iradeleri ve bilinçleri' yoluyla bunu yapabildiklerini ileri sürer. 'Bilinçli yaşam faaliyeti' vasıtasıyla insanlar, ne yapmak veya ne olmak istediklerini seçebilirler.[1] 'Bilinçli bir varlık' olarak 'kişi', 'kendi yarattığı bir dünyada (...) faal olarak ve bilfiil (...) kendini yeniden üretir'.[2] Maddi dünya üstünde çalışarak insanlar, 'bilinçli türsel bir varlık' oluşlarına tanıklık ederler. Hayvanlar da kendi başlarına bir şeyler üretirler ancak Marks'ın burada vurgulamak istediği, hayvanlar bunu 'sadece fiziksel ihtiyaç onları zorladığında' yaparken 'insanların fiziksel ihtiyacı yokken bile üretiyor olması ve yalnızca böyle bir ihtiyaçtan kurtulursa gerçekten üretiyor olmasıdır'.[3] Bundan dolayı, Marks, hayvanlar 'tek taraflı' üretirken insanların 'evrensel olarak' ürettiğini ileri sürer; bu nedenle 'evrensel olarak' üretmek, 'dolayımsız fiziksel ihtiyacın' baskısı olmaksızın

1) K. Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', K. Marx, *Early Writings* içinde, çev.: R. Livingstone ve G. Benton (Penguin, Harmondsworth, 1992), s. 328-9.

2) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 329.

3) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 328-9.

üretmektir.[4] Bu yüzden, Marks'a göre, insanlar, insan olmayan hayvanlardan farklı olarak, yüksek ihtiyaçları gidermek üzere 'dolayımsız fiziksel ihtiyaçlarının' tatmininin ötesine geçebilen düşünen varlıklardır. Yaratıcı çalışmayla, insanlar gerçekten üretebilir ve özlerini somut bir şekilde ifade edebilirler. Dolayısıyla, Marks'ın 'insani ihtiyaçlar' tanımlaması, insan/insan olmayan hayvan ayrımına fazlasıyla bağlıdır. Ancak, aynı zamanda 'insani ihtiyaç' kavramını, 'bencil' olarak adlandırdığı bir başka ihtiyaç yoluyla da geliştirir.

BENCİL İHTİYAÇ

Marks 'bencil ihtiyacın', önceki bölümde gördüğümüz üzere fiili talep biçiminde ifade edilen toplumun bütününün ihtiyacı olan 'toplumsal ihtiyaçla' çatıştığından bahseder. Dolayısıyla 'örneğin bir ayakkabı tamircisi', diğerleri için ayakkabı yaparak, 'toplumsal bir ihtiyacı (*sociales Bedürfniß*) giderir'.[5] Marks, bu 'toplumsal ihtiyaçların', 'ona yabancı olan ve zorlayıcı bir güçle ona tesir eden' bu 'toplumsal ihtiyaçlar' (*gesellschaftlichen Bedürfnisse*) tarafından belirlenir hale gelen işçi üzerinde çok negatif bir etkisi olabileceğini ileri sürer.[6] İşçi 'toplumsal ihtiyacın' bu gücüne, '...bencil ihtiyaçtan (*egoistischem Bedürfniß*), zorunluluktan dolayı' boyun eğer.[7] Bu da, Marks'ın, toplumun 'toplumsal ihtiyacını', bireyin 'bencil ihtiyacına' karşıt olarak konumlandırmasına yol açar.[8]

4) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 329. Hayvan hakları davasına duyarlı olan Ted Benton, insan olmayan hayvanları insanlardan daha aşağı bir tür olarak göstermenin herhangi bir negatif içeriminin üstesinden gelme çabası çerçevesinde, Marx'ın açıklamalarının daha naturalist bir yorumunu savunur. Bkz. 'Humanism = Speciesism: Marx on Humans and Animals', *Radical Philosophy*, 50, 1988, ve *Natural Relations: Animal Rights and Social Justice* (Verso, Londra, 1993), Böl. 2. Her halükârda, Lawrence Wilde'ın işaret ettiği gibi, Marx'ın yaptığı ayrımı sürdürmek, Marx'ın insan olmayan hayvanlarla ve doğayla ilgili pek çok pozitif yorumunun gösterdiği üzere, kaçınılmaz olarak insan olmayan hayvanlara yönelik duyarsız bir muameleyle sonuçlanmaz. Bkz. L. Wilde, 'Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics', *Studies in Marxism*, 1, 1994, s. 36-8.

5) K. Marx, 'Critique of Hegel's Doctrine of the State', Marx, *Early Writings* içinde, s. 189; K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), I.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1982), s. 129.

6) K. Marx, 'Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy*', Marx, *Early Writings* içinde, s. 269; K. Marx ve F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), IV.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1981), s. 455.

7) Marx, 'James Mill', s. 269; MEGA, IV.2, s. 455.

8) Marx, 'James Mill', s. 269.

Marks toplumun işçiyi 'ihtiyaçlarını gideren biricik köle' olarak gördüğünü öne sürer.[9] Benzer bir şekilde, işçiler de toplumdan sadece kendi 'bencil ihtiyaçlarını' gidermesini beklerler. Bireyler, insan –başlı başına amaç– olarak değil, açıkça diğerlerinin amaçlarını yerine getirme aracı olarak görülmektedir. 'Kişinin' çalışma eylemi bile başlı başına bir amaç değildir çünkü 'bireysel varlığının idamesinden' başka bir şey değildir.[10] İnsanların emeği basitçe, kendi fiziksel varoluşlarını temin etme amacının bir aracıdır.

Marks'a göre, özel mülkiyet alanı kaçınılmaz olarak insanı sivil toplumun, 'toplumdan ayrı özel arzuları ve çıkarları' olan , 'bencil bir bireyi' haline getirir.[11] Bireyleri birlikte tutan yegane bağlar, 'doğal zorunluluk, ihtiyaç ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve bencil nüfusun muhafazasıdır'.[12] İnsanlar birbirleriyle insan olarak değil, sadece 'bencil ihtiyaçlarını' giderme amacının aracı olarak ilişki kurarlar. Kendilerini, tam da 'kişinin işinin ve varlığının yabancılaştırılmış özü' olan 'yabancı madde' paraya 'tabi' kılarlar.[13] Para 'ihtiyaçla nesne, yaşamla kişinin yaşam aracı arasında *pezevenk*' işlevi görür.[14] İhtiyaç duyulan nesne, öncelikli para ihtiyacı karşısında ikincil kalır. Sonuç olarak, özel mülkiyetin yoz alanında, nesne değil para, tüm bireylerin 'hakiki ihtiyacı' haline gelir.[15]

Sadece komünist toplumda 'insani ihtiyaçlar' bütünüyle giderilebilir. Ancak, 'insanın özü olan' komünizm veya 'hakiki toplum', aslında 'bireylerin *ihtiyaç* ve *bencilliğinden* ortaya çıkar'.[16] 'Hakiki insan toplumu', '*toplumsal* eylem ve *toplumsal* haz' yoluyla insanın 'türsel eylem' ve 'türsel ruhunun' 'gerçek, bilinçli ve özgün mevcudiyetini' kapsar.[17] Özel mülkiyet alanı insanların kendilerini insan olarak görmelerine imkân vermediğinden veya 'dünyaya bir insani düzen kazandırmadığından, bu *toplum*, yabancılaşma formunda (*Form der Entfremdung*) ortaya çıkar'.[18] Dolayısıy-

9) Marx, 'James Mill', s. 269.

10) Marx, 'James Mill', s. 269.

11) K. Marx, 'On the Jewish Question', Marx, *Early Writings* içinde, s. 230.

12) Marx, 'Jewish Question', s. 230. Ayrıca bkz. K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 4 (Lawrence and Wishart, Londra, 1975), s. 113.

13) Marx, 'Jewish Question', s. 241, 249.

14) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 375.

15) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 358.

16) Marx, 'James Mill', s. 265.

17) Marx, 'James Mill', s. 265.

18) Marx, 'James Mill', s. 265; MEGA, IV.2, s. 452. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

la, yabancılaşmış bir özel mülkiyet sistemi formunda bile, 'hakiki toplumun' unsurları mevcuttur. Tam da 'bencil ihtiyaçlar' karşılanırken, 'insani ihtiyaç' momentleri de tatmin edilmektedir ancak yabancılaşmış bir formda. Bu yabancılaşmanın üstesinden tam anlamıyla gelmek ve tam olarak 'hakiki bir toplum' kurmak için, 'insani ihtiyaç' tamamen 'bencil ihtiyacın' yerini almalıdır. O halde, form çözümlemesi açısından, kapitalizmdeki 'insani ihtiyaç', 'bencil ihtiyaç' formunu alır. Neticede, 'insani ihtiyaç' momentleri, yabancılaşmış 'bencil ihtiyaç' formu içinde vardır ve bu momentleri açığa çıkarmanın yolu, formları çözümlemektir. Kapitalizmde 'insani ihtiyacın' varoluş şekli veya belirli soyutlaması, 'bencil ihtiyaçtır'.[19]

Önceki tartışma, Marks'ın 'insani ihtiyaçları' kavrayış biçiminin genel ipuçlarını vermektedir. En başta gelenler, kendini gerçekleştirme, yaratıcı emek ve zorunluluktan kurtuluştur. Şimdi yapılması gereken, bu çok önemli ihtiyaçları kesin bir şekilde açıklamaktır.

KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Marks'a göre, 'kişinin' özünün kendini gerçekleştirme ihtiyacı, çok önemli bir 'insani ihtiyaçtır'. Elbette, kapitalizmde böyle bir gerçekleştirme, 'yaşamının gerçekliğini yitirmesi gibi' görünür.[20] 'Kişiliğinin ifası' veya 'doğal yeteneklerinin ve manevi hedeflerinin gerçekleşmesi', 'tamamen *tesadüfi* ve *önemsiz*' bir hal alır.[21] Kapitalizmde insanlar işçidir, emek gücünün satıcısıdır, sadece bir metadır. Bu 'gerçeklik yitiminin' üstesinden gelmek Marks için elzemdir, çünkü 'kişi', 'hayati insan ifadesinin bütünlüğüne *ihtiyaç duyar*; içinde, kendi gerçekleşmesi içsel bir zorunluluk,

19) W. Leiss, 'Marx and Macpherson: Needs, Utilities, and Self-Development', *Powers, Possessions and Freedom* içinde, (yay. haz.) A. Kantos, (University of Toronto Press, Toronto, Buffalo ve Londra, 1979), s. 121-2; Leiss, bu nedenle, Marx'ın erken yazılarının "'insani ihtiyaçların" tümünü reddettiğini iddia ederek kapitalist topluma yönelik rek taraflı bir saldırı' olduğunu ileri sürmekte haksızdır. 'İnsani ihtiyacın' 'egoist ihtiyaç' içinde nasıl mevcut olduğunun daha titiz bir değerlendirmesi için bkz. A. Chitty, 'The Early Marx on Needs', *Radical Philosophy*, 64, 1993, s. 29. Ancak Chitty, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, Marx'ın erken dönem yazılarında çoğunlukla 'fiziksel' veya 'bedensel' ihtiyaçlar olarak ortaya çıkan 'doğal ihtiyaçlar' nosyonunu açıklamaz. Neticede, 'egoist', 'insani' ve 'doğal' ihtiyaç arasındaki iç bağlantı keşfedilmemiş olarak kalmaya devam eder.

20) Marx, 'James Mill', s. 266.

21) Marx, 'James Mill', s. 269.

ihtiyaç olarak var olan insandır'.[22] İnsanlar, tam da onları gerçekten insan kılan özlerini, benliklerini gerçekleştirme ihtiyacı duyarlar. Bunu yaparak, 'insan',

> *bütün* bir varlık olduğunun ve *bütün* bir varlık olarak ihtiyaçlarının diğerlerinin ürünleriyle *dahili* bir ilişki içinde olduğunun, çünkü bir şeye duyulan ihtiyaç o şeyin *benim* özümün bir parçası olduğunun, varlığının benim için olduğunun ve *mülkiyetinin* özüme mahsus özel bir nitelik, mülkiyet olduğunun en açık, reddedilemez kanıtıdır[23]

sonucuna varır.

Kendini gerçekleştirme, 'insanın' 'en büyük zenginliğini –*öteki* insan– ihtiyaç olarak' tecrübe ettiği bir duruma yol açar.[24] Sosyalizmde, insanların dahili ihtiyacı, kendilerini gerçekleştirmek ve diğer insanları kendi yaşamlarının '*kaynağı*' olarak görmektir.[25] Diğerlerine bir amacın aracı olarak değil, kendi ihtiyaçlarımızın karşılanmasında dışsal bir yük olarak değil, yoldaş insanlar olarak bakarız. Bu gerçeğin altını çizmek için, Marks, 'erkeğin kadınla ilişkisinin', 'insanın insanla kurduğu en *doğal* ilişki' olduğunu ileri sürer.[26] Bu ilişkinin, '*öteki*, insan olarak, onun için bir ihtiyaç haline geldiğinden', 'kişinin *ihtiyaçlarının insani* ihtiyaç haline gelme boyutunu gösterdiğini' savunur.[27] Neticede, Marks, 'insanın', 'en bireysel mevcudiyetinde' olduğu zaman bile, 'aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğuna' işaret eder.[28] Özel mülkiyet alanındaki yabancılaşma son bulduğunda, 'öteki', sadece bir nesne olmaktan ziyade, insan olarak kabul edilir.

O halde, Marks'a göre, insanlar, 'kişiliklerinde', 'doğal yeteneklerinde' ve 'manevi hedeflerinde' açıklık kazanan, kendini gerçekleştirme 'insani ihtiyacını' duyarlar. Ayrıca, bir nesneye duyulan ihtiyaç, dışsal bir

22) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 356.

23) Marx, 'James Mill', s. 267; MEGA, IV.2. s. 454. Çeviride değişiklik yapılmıştır. Penguin çevirisinde 'bir şeye ihtiyaç hissetmek' ifadesi yer alır ancak 'hissetmek' kelimesi orijinal Almanca çeviride yer almaz. Daha doğru bir çeviri için bkz. *Karl Marx: Selected Writings*, (yay. haz.) D. McLellan, (Oxford University Press, Oxford, 1977), s. 116.

24) Marx, 'James Mill', s. 267.

25) Marx, 'James Mill', s. 267.

26) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 347.

27) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 347.

28) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 347.

yük değil 'içsel bir ilişkidir'. Kendini gerçekleştirme, diğerlerinin, belli amaçları izlemek için kullanılan şeyler ya da nesneler olarak değil, insan olarak görülmesini sağlar. İnsanların böyle bir kendini gerçekleştirmeyi dolayımlama yollarından biri, tamamlayıcı, yaratıcı emekle dünyayı şekillendirmeleridir.

EMEK

Tamamlayıcı, yaratıcı emek ihtiyacı aynı zamanda kendini gerçekleştirme ihtiyacının da dolayımlamalarından biridir. Marks, insanların insan olarak üretebildikleri 'hakiki insan toplumunda', çalışma eyleminin bireyselliği nesnelleştirme yoluyla bir kendini olurlama biçimi olacağını ileri sürer.[29] Artık bir nesnenin üretiminin, 'bir başka *insanın* ihtiyaçlarına tekabül etmesiyle', 'insani ihtiyaç' 'bencil ihtiyacın' yerini alacaktır.[30] Kapitalizmde ise, çalışma eylemi, '*özgür ifade*' ve '*yaşam zevki*' olmak yerine, açıkça, '*içsel bir zorunluluk*ça değil (*innere nothwendige Noth*) *dışsal* keyfi bir ihtiyaç (*äusserliche Zufällige Noth*) tarafından (...) dayatılan *zoraki* çalışmadan' başka bir şey olmayan bir 'işkenceye' dönüşür.[31] Sadece tamamen komünist bir toplumda, 'ihtiyaç veya zevk' '*bencil* niteliğini' ve doğa 'kullanımının *insan* kullanımına dönüşmesi anlamında sırf *faydasını*' kaybedecektir.[32] 'İnsan', 'esas güçlerinin' bir gerçekleşmesi olarak '*nesnelleşmesini*' temsil eden dünyayı yaratır ve burada kendini evinde hisseder.[33] Bunun sebebi, dünya tarihinin bütününün, 'insan emeğiyle insan tarafından yaratılmış olmaktan ve insan için doğanın gelişiminden öte bir şey' olmamasıdır.[34] İnsanlar, kendisi de hayati bir 'insani ihtiyaç' olan yaratıcı ve tamamlayıcı emek yoluyla, kendini gerçekleştirmek temelli 'insani ihtiyacı' dolayımlar. Gerçekten tamamlayıcı çalışma ise, insanın dışsal zorunluluğu aşma kapasitesine bağlıdır. Emek, insanların kendilerini gerçekleştirdikleri 'yaşayan, form veren ateş'[35] olabilir, ancak doğal

29) Marx, 'James Mill', s. 277.
30) Marx, 'James Mill', s. 277.
31) Marx, 'James Mill', s. 278; *MEGA*, IV.2, s. 466.
32) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 352.
33) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 352-3.
34) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 357.
35) K. Marx, *Grundrisse*, çev.: M. Nicolaus (Pelican, Harmondsworth, 1973), s. 361.

zorunluluğun tiranlığı altında hızla ölümcül bir faaliyete dönüşür. Marks, doğal zorunluluk ile hakiki özgürlük alanını karşılaştırırken, buna kesin bir açıklık kazandırır.

ZORUNLULUK İLE ÖZGÜRLÜK

'Türsel bir varlık' tartışmasının gösterdiği üzere, Marks, bireyin 'ancak fiziksel ihtiyaçtan (...) kurtulduğu takdirde gerçekten ürettiğini' düşünür.[36] Marks'ın sonraki yazılarında bu iddia çok daha fazla vurgulanarak yinelenir. *Kapital*'in 3. cildinde, örneğin, şöyle der:

> Özgürlük alanı, emeğin zorunluluk ve dışsal yararlılık tarafından belirlenmesinin bittiği yerde gerçekten başlar; doğası itibariyle hakiki maddi üretim alanının ötesinde yer alır. Tıpkı yabani insan gibi medeni insan da ihtiyaçlarını karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla boğuşmak zorundadır ve bunu tüm toplum formlarında ve mümkün olan tüm üretim biçimlerinde yapmak zorundadır. Bu doğal zorunluluk alanı, kişinin gelişimiyle beraber ihtiyaçları da arttığından genişler; ancak, aynı zamanda, üretim güçleri de bu ihtiyaçları karşılamak için genişler. Bu alanda özgürlük sadece, sosyalleşen kişinin, ortak üreticilerin insan metabolizmasını doğayla rasyonel bir şekilde yöneterek, kör bir güç gibi onun tahakkümü altında olmak yerine kolektif kontrolleri altına almasından ibarettir; bunu mümkün olan en az enerjiyi harcayarak ve insan doğasına en yakışır ve uygun koşullarda yaparlar. Ancak bu her zaman zorunluluk alanı olarak kalmaya devam eder. Hakiki özgürlük alanı, başlı başına bir amaç olarak insani güçlerin gelişimi, her ne kadar sadece temeli olan bu zorunluluk alanında gelişebilse de bunun ötesinde başlar. İş gününün kısaltılması temel önkoşuldur.[37]

Marks'a göre, tüm toplumların hayatta kalmak için kendilerini yeniden üretmek ve 'doğal ihtiyaçlarını' karşılamak zorunda oldukları apaçık ortadadır. Bunu yaparken harcanan emek, bütünüyle 'özgür' bir emek değildir çünkü insani güçlerin başlı başına bir amaç olarak gelişimini kapsa-

36) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 329.

37) K. Marx, *Capital*, Cilt 3, çev.: D. Fernbach (Penguin, Harmondsworth, 1991), s. 958-9.

maz. Aksine, bu emek, bir amacın –toplumun bütününün temel, 'doğal ihtiyaçlarını' karşılama amacının– aracıdır. Bu zorunluluk alanında, bir nebze özgürlüğün var olabilmesinin tek yolu, bu zorunlu işleri asgari gayretle ve zevkli bir ortamda yapmaktır.[38] Ancak bu koşulları karşıladıklarında bile insanlar hâlâ 'hakiki' özgürlük değil, zorunluluk alanı içindedirler. Sadece hakiki özgürlük alanında insani güçler, yalnızca 'doğal ihtiyaçları' karşılamanın aracı olarak değil, başlı başına bir amaç olarak gelişebilir. Bu nedenle hakiki özgürlük alanına giden yol, iş gününün kısaltılmasıyla –zorunlu emeğin azaltılmasıyla– başlar. Bu, bir üretim sürecinin sadece dişlileri olmak yerine insan olarak kovalamak istediğimiz eylemlerin peşine düşebilmemizi sağlar. 'Doğal ihtiyaçlarımızın' tatmini sabit bir yüktür ancak üretim güçlerinin gelişimiyle hafifletilmesi mümkündür. Marks'ın *Grundrisse*'de ileri sürdüğü gibi, zorunlu emek zamanının azaltılması, 'boşalan zamanda bireylerin sanatsal, bilimsel vs. gelişimine denk düşer'.[39] 'Hem aylaklık hem de yüksek faaliyet zamanı olan bu boş zaman, doğal olarak kişiyi farklı bir özneye dönüştürür ve kişi daha sonra doğrudan üretim sürecine bu farklı özne haliyle girer.'[40]

Üretim güçleri yüksek otomasyon düzeyine yükselse bile, insanlar toplumun 'toplumsal ihtiyaçlarını' tatmin etmek için, yine de, doğal zorunluluk alanına girmek zorunda kalacaktır. Bu halen esaret alanıdır ancak burada 'farklı bir özne' olarak emek harcarız. İnsan olarak bizim ötekilerin ihtiyaçlarını karşıladığımızın ve onların da yoldaş insanlar olarak bizim ihtiyaçlarımızı karşıladığının farkına varırız. Gerçi Marks öngörülü bir şekilde, teknolojik gelişme kapasitesinin, bu minimum '*doğrudan emeğin* bile (...) artık üretimin temeli olmaması [çünkü] bunun daha çok denetleyici ve düzenleyici bir faaliyete dönüşmesi' anlamına geldiğine işaret eder.[41] Otomatik iş süreçleri hamlesi, insanın zorunluluk ve esaret alanına tabiiyetinin hakikaten asgari olacağı anlamını taşır.[42]

38) Zorunluluk alanında emeğe dair daha pozitif bir bakış için bkz. S. Sayers, 'The Need to Work', *Radical Philosophy*, 46, 1987, ve 'Work, Leisure and Human Needs', *The Philosophy of Leisure* içinde, (yay. haz.) T. Winnifrith ve C. Barrett, (Macmillan, Londra, 1989).

39) Marx, *Grundrisse*, s. 706.

40) Marx, *Grundrisse*, s. 712.

41) Marx, *Grundrisse*, s. 709.

42) N. Mobasser, 'Marx and Self-Realization', *New Left Review*, 161, Ocak/Şubat, 1987, s. 122-3; Mobasser aynı zamanda gerekli emeği harcamadaki niteliksel farkı fark eder ancak sonunda bu alandaki işi gereksiz kılmanın olası temeli olarak otomasyonun rolünü göz ardı eder.

Zorunlu emek özgür emek değildir ve bu nedenle azaltılmalıdır. 'Hakiki' emek, insani güçlerin başlı başına bir amaç olarak gelişimini kapsayan emek, zorunlu emeğin üzerinde ve ötesindedir. Bu nedenle, tüm gün bir makinenin başında durarak masaların seri üretilmesiyle eşyayı bir parça odunu işleyerek yapmak arasında büyük bir fark vardır. İkincisi ilkine nazaran daha çok insan özünün veya türsel varlığın ifadesidir çünkü doğal zorunluluk yükü altında üretmekten farklı bir eylemdir.[43] Dolayısıyla, 'estetik ve bilişsel ihtiyaçların tatmininin, fiziksel ihtiyaçların karşılandığı pratiklerden daha fazla çalışma gerektirmediğine'[44] dair herhangi bir sav açıkça yanlıştır. Masayı kendi becerisiyle itinayla yapan kişi, 'doğal bir ihtiyacı' –bir yemek masası ihtiyacını– karşılamak için üretme baskısından muaftır. Bunun yerine masa yapma yaratıcı eylemiyle kendi özünü ifade etmektedir. Bu yüksek ihtiyaçların tatmini niteliksel olarak 'doğal ihtiyaçların' karşılanmasından farklıdır. Zira insanlar 'hakikaten' üretirken, istedikleri şeyi yapmaktadırlar; 'doğal ihtiyaçların' tatmininde ise mesele insanların mecbur oldukları şeyi yapmakta olmalarıdır. Ancak, insanlar istediklerini yaparak, kendi kimliklerini istedikleri formda ifade ederek yüksek ihtiyaçlarını tatmin edilebilir. Dolayısıyla, ister 'aylak' ister 'yaratıcı' olabileceğimiz boş zamana duyulan 'insani ihtiyaç', iş gününün kısaltılmasına ve nihayetinde kaldırılmasına bağlıdır.[45]

YÜKSEK İHTİYAÇ-FORMLARI

Kendini gerçekleştirme ihtiyacının önemi ibraz edildikten sonra şimdi, 'insani ihtiyaçların' statüsünü, genel ve belirli soyutlama nosyonu vasıtasıyla ele almalıyız. Bu, form çözümlemesinin, 'doğal', 'insani' ve 'bencil' ihtiyaçlar arasındaki 'iç bağlantıları' nasıl aydınlatabileceği meselesini gündeme getirir. Önceki bölümde zaten belirtmiş olduğum üzere, Marks'a

43) Bkz. H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt 1 (Verso, Londra, 1991), s. 173-5.

44) Benton, 'Humanism = Speciesism', s. 14.

45) A. Cohen, 'Marx - From the Abolition of Labour to the Abolition of the Abolition of Labour', *History of European Ideas*, 17, 4, 1993; Cohen 1848'deki başarısız devrimlerin siyasi gerçekliğinin Marx'ı, gerekli emeğin tamamen ortadan kaldırılmasından ziyade sadece asgariye indirilmesini savunmaya razı ettiğini ileri sürer. Ancak Cohen artan otomasyonla emeğin nihai olarak ortadan kaldırılmasının diyalektik olarak emeğin asgariye indirilmesi içinde var olduğu gerçeğini göz ardı eder. Bu nedenle Marx'ın gerekli emeğin asgariye indirilmesine verdiği destek, bu emeğin ortadan kaldırılmasına ters düşmez. Tam tersine, asgariye indirme, hakiki özgürlük alanına doğru gerekli bir basamaktır.

göre, 'doğal ihtiyaçlar' genel bir soyutlamadır. İnsan türünün varlığını sürdürebilmesi için tüm toplumlarda ve tüm farklı tarihsel dönemlerde tatmin edilmesi gereken ihtiyaçlardır. Sermaye içinde insanlar bunu emeklerini satıp ücret veya alternatif olarak bir çeşit refah elde ederek yaparlar. Kapitalizmde bireylerin 'doğal ihtiyaçları' toplumda 'bencil' bir forma bürünür. Bireyler diğer insanları, başlı başına bir amaç olarak değil, basitçe kendi amaçlarının aracı olarak görürler. 'Öteki' açıkça bireylerin kendi ihtiyaçlarını tatmin etmelerinin aracıdır. O halde, 'doğal ihtiyaçların' varoluş biçimlerinden biri, 'bencil ihtiyaç' formudur. 'Doğal ihtiyaçların' belirli soyutlaması –tikel bir topluma ve tarihsel döneme özgü ihtiyaçlar– sermayede 'bencil ihtiyaçlardır'. Ancak, Marks'ın işaret ettiği üzere, bu yabancılaşmış form içinde bile, 'insani ihtiyaçların' tatmini aşamasına geçme olasılığı vardır. Aslında, 'insani ihtiyaçlar' kapitalist sistem içinde çelişkili bir şekilde bulunur. 'Bencil ihtiyaçlar' biçiminde görünürler. Sorunsa, bu 'insani ihtiyaçların' 'doğal ihtiyaçlar' olup olmadıklarıdır. Bu 'insani ihtiyaçlar' insan türünün varlığının devamı için elzem gereklilikler midir? Bu meselenin çözümü, Marks'ın 'insani ihtiyaçların' statüsü konusundaki yorumlarının bazılarının incelenmesini gerektirir.

Erken yazılarında, Marks, 'insani ihtiyaçlar' olarak gördüğü ihtiyaçlara dair uzun bir örnekler listesi sunar. Bunlar 'yeme, içme, kitap alma, tiyatroya gitme, dansa gitme, içmeye gitme, düşünme, sevme, kuram oluşturma, şarkı söyleme, resim yapma, muhafaza etmek v.b.' 'insani ihtiyacıdır'.[46] İnsan olmayan hayvanlar da sadece yeme ve içme ihtiyacını değil, bu ihtiyaçların diğer bazılarını paylaşırlar. Ancak, Marks, insani ve hayvani ihtiyaçları aynı kefeye koymamaktadır. Marks'a göre, yeme ve içme ihtiyaçlarını açıkça 'insani' kılan, bu ihtiyaçların karşılandığı formdur.[47] Marks'ın belirttiği üzere, insan 'kaba pratik ihtiyacın (*rohen praktischen Bedürfniß*) tutsağı' olduğunda, 'doğal ihtiyaçlarını' 'en kaba formlarında' tatmin etmektedir.[48] Bu nedenle, böylesine dolayımsız bir formda yemek veya içmek, insan olmayan hayvanların yeme ve içme eylemlerine eşit şekilde 'kaba bir ihtiyaçtır'. Oysa, insanlar 'kaba ihtiyacı

46) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 361.

47) Bkz. N. Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (Verso, Londra, 1983), s. 114; Geras, böyle bir ihtiyacın aynı zamanda insan olmayan hayvanlarla da 'ortak' olduğunu fark etmeksizin, 'ortak yiyecek ihtiyacının' 'ortak insan doğası'nın bir göstergesi olduğunu ileri sürer. Vurgu eklenmiştir.

48) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 353; *MEGA*, I.2. s. 394.

insani ihtiyaca dönüştürmek' zorundadır.[49] Bu ihtiyaç, tatmininin daha kibar bir forma bürünmesiyle insani kılınır.[50] O zaman, yeme ve içme, 'insani ihtiyaçlar' olarak belirlenebilir.[51] Marks'ın *Kapital*'in 1. cildinde yaptığı emek tartışması bu anlamda özellikle aydınlatıcıdır. Emeğin, 'insanın, kendi eylemleri yoluyla, kendisiyle doğa arasındaki metabolizmayı dolayımladığı, düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreç' olduğundan söz eder.[52] Tam da bu 'dışsal doğayı' değiştirme ve 'kendi egemen gücüne' tabi kılma sürecinde 'insan', 'eş zamanlı olarak kendi doğasını da değiştirir' ve bu eylemdeki 'kendi amacını kavrar'.[53]

Marks daha sonra bu çalışma eylemini ayırt etmek için çok önemli bir yorumda bulunur:

> Burada hayvan seviyesinde kalan, emeğin ilk içgüdüsel formlarından bahsetmiyoruz. Geniş bir zaman aralığı, bir adamın emek gücünü bir meta olarak satmak üzere pazara getirdiği şeylerin durumunu, insan emeğinin henüz ilk içgüdüsel formunun ortadan kalkmadığı durumdan ayırır. Emeği sadece insani bir özellik olduğu bir formda tasavvur ederiz.[54]

Marks, insan emeği sadece bir içgüdü meselesiyken bunun insan olmayan hayvan emeğiyle benzer olduğunu iddia etmektedir. İnsan olmayan hayvan, 'fiziksel ihtiyaçlarını' acilen karşılama içgüdüsüne tutsaktır ve bunu yapmak için avlanmak zorundadır. Yabani olarak insanlar da, yaşamak için avlandıkları ve avlanmak için yaşadıkları, sırf içgüdüyü ve zorunluluk dürtüsünü emeklerinin temeli haline getirdikleri için farklı değillerdir. Ancak, bu süreç içinde 'insan emeği', 'içgüdüsel formunda' bir moment olarak vardır. Marks'a göre, bu emeği insani kılan, 'her emek sürecinin sonunda, işçi tarafından başlangıçta zaten idrak edilmiş, bu nedenle zaten ideal olarak var olan bir sonucun ortaya çıkmasıdır'.[55]

49) Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 359.

50) Marx aslında zenginlerin tüketim faaliyetleriyle ilişkilendirdiği 'kibar bir ihtiyaçtan' bahseder ve bu nedenle 'lüks bir ihtiyaçla' olası bir bağlantı sunar. Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', s. 363.

51) Bazı gerekçelerle, Benton, Marx'ı, 'diğer [insan olmayan] hayvanların eylem alanının sabitliğini ve sınırlılığını abarttığı' için bu konuda eleştirir. Benton, 'Humanism = Speciesism', s. 9.

52) K. Marx, *Capital*, Cilt 1, çev.: B. Fowkes (Penguin, Harmondsworth, 1988), s. 283.

53) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 283-4.

54) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 283-4.

55) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 284.

İnsani yön, bireyin çalışma eyleminin amacının bilincinde olmasıdır. Bu nedenle, 'en kötü mimarla en iyi arı arasındaki fark, mimarın hücreyi balmumuna inşa etmeden önce kafasında inşa etmesidir'.[56] Yabani düzeyde insanlar, arıya benzer bir şekilde, 'doğal ihtiyaçlarını' karşılamak için ihtiyaçları olanı inşa etmek üzere açıkça içgüdüyle hareket ederler. Bu düzeyde, insan emeği –insanların emeği– 'içgüdüsel formundadır'. Sonundaysa, insanlar doğayla ilişkilerini geliştirdikçe, insan emeğinin 'içgüdüsel formu' 'ortadan kalkar'; emek artık daha insani bir hal alır. İroniktir ki, daha ileri toplumlarda bile insan emeği, insan yaratıcılığının kendi kendini gerçekleştirmesi hâlâ çelişkili bir şekilde vardır. Kapitalizm fiilen bu emeği fiyatlandırma sürecine indirger ve böylece yabancılaşmış bir forma bürünmesine neden olur.

Marks'ın argümanı, 'insani ihtiyaçların', insanların doğayla ve diğer insanlarla etkileşiminden kaynaklandığı imasını taşır. İlkel bir toplumda 'insani ihtiyaçların' aldığı belirli mevcudiyet veya form, bu gelişmenin gelişmemiş düzeyi nedeniyle sınırlıdır. İnsani ihtiyaç halen mevcuttur ancak sadece 'içgüdüsel bir formda'. Toplum ilerledikçe, emek çok daha insani bir nitelik kazanır. İnsanlar ille de 'kaba' ve 'dolaymsız fiziksel ihtiyaçlarının' tutsakları değildir. Çevrelerindeki nesneleri belli bir amaç için kullanır ve şekillendirirken çalışma eylemlerinin bilincindedirler.

Peki ama bu 'insani ihtiyaçlar' doğal ihtiyaçlarla' nasıl ilişkilidir? Bunu ele almak için Marks'ın *Grundrisse*'deki metaların basit değişimiyle uğraşan iki birey tartışmasını irdeleyebiliriz. Bu bireylerin neden belli malları takas ettiğini çözümlerken Marks şu gözlemde bulunur:

> Her ikisinin de nefes almaya ihtiyacı vardır; her ikisi için de hava atmosfer olarak vardır; bu onları toplumsal bir ilişkiye vardırmaz; nefes alan bireyler olarak birbirleriyle şahıs olarak değil, sadece doğal bedenler olarak ilişkilidirler. Sadece ihtiyaçları ve üretimleri arasındaki farklılıklar değiş tokuşa neden olur.[57]

İnsanların nefes almak gibi bir 'doğal ihtiyacı' vardır ve atmosferi paylaşmalarına rağmen, bu, birbirleriyle toplumsal bir ilişki kurmaları için bir sebep değildir. Her ne kadar nefes alma 'doğal ihtiyacını' paylaşıyor olsalar da, birbirleriyle 'şahıs' olarak değil, insan olarak değil, basitçe 'doğal bedenler' olarak ilişkilidirler. Marks'a göre, bu iki kişiyi toplumsal bir

56) Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 284. Bkz. yukarıda, s. 64, n. 43.
57) Marx, *Grundrisse*, s. 242.

ilişkide birleştiren, 'her birinin *insan* olarak kendi tikel ihtiyacının ötesine erişiyor olması ve birbirleriyle insanlar olarak ilişkili olmalarıdır; ortak türsel varlıklarının herkes tarafından kabul edilmiş olmasıdır'.[58] İtalik ve tekil yazılmış olan 'insan', açıkça, 'doğal ihtiyaçlarını' tatmin eden 'doğal bir beden'dir. Gelişir ve bir başka insan için üreterek bu basit tatmin düzeyinin 'ötesine geçer', bu arada diğeri de onun için üretir. Her biri diğerinin ürününe ihtiyaç duyan bu iki birey birbirleriyle bir ilişkiye girdiklerinde, 'insan' haline gelirler. Artık sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için yalnız başına çalışan basitçe 'doğal bedenler' olmaktan çıkar, 'şahıs', gerçek kişiler, gerçek insanlar haline gelirler.

Marks'ın argümanı, 'doğal ihtiyaçların' sadece kişinin kendisini hedefleyen üretimle karşılanmasının tam anlamıyla insani olmadığını ima eder. İnsanlar sadece kendileri için değil başkaları için de ürettikleri zaman, takasla bu daha insani bir hal alır.[59] Nihayetinde, tamamlayıcı emek 'insani ihtiyacı', bireylerin kendi kendilerini üretimlerinde yeni başlayan bir eğilimdir. Gelişmenin aşağı bir düzeyinde bu, sadece 'içgüdüsel bir form' alır. Toplum geliştikçe ve bireyler başkaları için ürettikçe bu emek daha insani bir forma bürünür. Bireyin tikel ihtiyaçları, bir bütün olarak insan türü açısından daha evrensel bir hal alır. Bu nedenle, 'insani ihtiyaçlar', insanların içinde gelişmeye yönelik bir eğilimdir. Bu ihtiyaçlar, 'doğal ihtiyaçların' tatmininden doğar. Yeme 'doğal ihtiyacı', bir restoranda akşam yemeği yeme insani ihtiyacı formunu alır. Açlığı gidermek üzere çalışma ihtiyacı, çalışma eylemini bilinçli olarak diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yönlendirmek için 'insani bir ihtiyaç' formuna bürünür. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı, tam da 'doğal ihtiyaçları' giderme ihtiyacından doğar. Dolayısıyla, 'insani ihtiyaçlar', 'doğal ihtiyaçların' bir formu veya bir varoluş şeklidir. İlki insanların doğa ve diğer insanlarla etkileşiminden ortaya çıkar. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı, insanların eylemleri ve doğayla ilişkileri vasıtasıyla farklı formlarda gelişir ve kendini gösterir. Yabancılaşma formunda bu 'bencil ihtiyaçken' yabancılaşmamış formu insan yaratıcılığının ve yeteneklerinin ifadesidir.

Marks'ın ihtiyaçların toplumda aldığı formların çözümlemesine yaptığı vurgu, bir evrensel ihtiyaç fikrini önceden varsaymadığı anlamına gelir. Bunun yerine, 'doğal ihtiyaçların' aldığı formu incelemekte ve bu

58) Marx, *Grundrisse*, s. 243.

59) Elbette, bu insani momentler, özellikle 'toplumsal ihtiyaçlar' dayatmasına tabilerken, takas/alışveriş içinde yabancılaşmış bir formda bulunur.

ihtiyaç-formları arasındaki 'iç bağlantıları' çıkarsamaktadır. Forma yapılan bu vurguyu yakalayamamak, Marks'ın ihtiyaç teorisinin yanlış yorumlanmasına yol açabilir. Kate Soper, örneğin, Marks'ı, ihtiyaçlarla ilgili açıklamalarında 'iç tutarsızlıkları' olmakla suçlar.[60] Marks'ın bir yandan, 'ihtiyaçlarımızın her zaman tarihsel ve göreceli' olduğunu söylerken diğer yandan 'çalışmaya duyduğumuz mutlak ihtiyacın, çok yönlü gelişme, varsıl bireysellik için olduğunu belirterek' devam ettiğini ileri sürer.[61] Ancak, önceki analizde gördüğümüz üzere, Marks, bu ihtiyaçları evrensel veya mutlak olarak konumlandırmaz. Bunları, bunların mutlak ve evrensel olduğunu varsayan insanların pratik eylemlerinden çıkarsar. Tamamlayıcı emek, kendini gerçekleştirme vs. ihtiyaçları, insanların doğa ve hemcinsleriyle etkileşimlerinden kaynaklanır. İhtiyaçların toplumda aldığı formları çözümlemek, 'insani ihtiyaçların' varlığını ifşa eder. Bu ihtiyaçlar, tikel ihtiyaçlardan 'tarihsel olarak yaratılır', tikelden evrensel doğar. Tamamlayıcı bir faaliyet olarak çalışma, daha aşağı 'içgüdüsel formundan' doğar, tıpkı boş zaman ihtiyacının mevcut olması ve boş olmayan zamandan doğması gibi.

İroniktir ki, Soper, Marks'ın 'tutarsızlıklarının' değerli olduğunu, çünkü her ne kadar insani ihtiyaç sorunlarına hiçbir çözüm sunmasa da en azından cevap gerektiren sorular ortaya attığını düşünür.[62] Örnek olarak, 'görecilikle özcülük, ihtiyaçlarımıza mahsus 'formlarla' indirgenemez 'içerikleri' arasındaki gerilimleri' verir.[63] Ancak, daha önce gördüğümüz üzere, Marks'ın incelemekte olduğu tam da bu gerilimlerdir. Her tür 'çözüm', doğal gelişimleri sırasında insanların kendilerinden çıkar. Marks, evrensel veya özcü ihtiyaç nosyonlarını, tikel veya görece nosyonlar üzerine yerleştirmemektedir. Bunun yerine, evrensel veya elzem ihtiyaçların nasıl tikel veya görece olanlardan ortaya çıktığını görmektedir. Evrensel ve tikeli zıt kutuplar olarak değil, diyalektik bir birlik içinde kavrar. Biz insanlar, pek çok farklı ve görece formda tikel ihtiyaçları evrensel kılarız. Marks'a göre kendini gerçekleştirme, elzem ve evrensel bir 'insani ihtiyaçtır'. Çözümlemesine böyle bir ihtiyacı varsayarak başlamamış ancak bunu insan eyleminden çıkarsamıştır. Elbette, kendi-

60) K. Soper, *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective* (Harvester Press, Brighton, 1981), s. 213.

61) Soper, *On Human Needs*, s. 213; bkz. P. Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation* (Allen and Unwin, Londra, 1981), s. 109.

62) Soper, *On Human Needs*, s. 214.

63) Soper, *On Human Needs*, s. 214.

ni gerçekleştirme gibi evrensel bir ihtiyaç bile, pek çok farklı forma bürünecektir ve bu şekilde evrensel bir irade, tikel bir varoluş şekline sahip olacaktır. Bu ise tam da Marks'ın anlatmak istediği şeydir. Evrensel ve tikel, çelişik bir birlik olarak, birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde olmalıdır. Evrensel bir ihtiyacın varoluş şekli aslında son derece tikel olabilir. Bu yüzden, Marks hiçbir şekilde tutarsız değildir, çünkü evrensel ve tikeli tek taraflı olarak değil, bir bütün olarak kavrar ve bunu insanın kendi eyleminden çıkarsar.

Ayrıca, Marks'a bir ihtiyaçlar/istekler ayrımı dayatmaya çalışmak da, forma gösterilen ilginin Marks'ın ihtiyaçlar anlayışını nasıl aydınlattığının önemini kaçırır. Örneğin, Archibald, her ne kadar Marks'ın zaman zaman ikisini örtüştürdüğünü kabul etse de Marks'ı ihtiyaçlarla istekler arasında ayrım yapıyor olarak yorumlamaya çalışır.[64] Archibald'a göre, 'ihtiyaçlar' biyolojik faktörlerle, yiyecek, içecek vs. ile ilişkiliyken 'istekler' 'bireylerin çağlar boyunca arzuladıkları –ancak muhakkak ihtiyaç duymadıkları– sayısız şeydir'.[65] Archibald'ın dayatmaya çalıştığı ayrım, 1. bölümde tartıştığımız bazı modern ihtiyaç teorisyenlerinin yaklaşımını yansıtır.[66] İhtiyaçlar elzem, istekler ise yüzeysel olarak görülmektedir. Marks ise, ihtiyaçların böylesine katı, diyalektik olmayan bir şekilde kavranmasına açıkça karşı çıkar. Archibald'ın yaptığı gibi 'ihtiyaçlar' ve 'istekleri' ikilikleştirmek, 'isteklerin' 'ihtiyaçlar' olarak veya *vice versa* var olma olasılığını göz ardı eder. Örneğin, Archibald'ın istekler olarak göreceği lüks şeylerden Marks ihtiyaçlar olarak bahseder, çünkü işçi sınıfı sonunda bu tür lüks şeyleri 'zorunlu ihtiyaçlar' olarak konumlandırabilir. İhtiyaçları formlar olarak anlayarak Marks, 'doğal ihtiyaçların' nasıl 'zorunlu ihtiyaçlar' ve 'lüks ihtiyaçlar' olarak konumlandırılır hale geldiğini kavrar. Bununla beraber, bu ihtiyaç formları arasındaki iç bağlantıyı da vurgular ki Archibald'inki gibi ihtiyaçlara dair statik bir anlayış bunu idrak edemez.[67]

64) W. P. Archibald, *Marx and the Missing Link: Human Nature* (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1989), s. 93.

65) Archibald, *Marx and the Missing Link*, s. 90.

66) Bkz. yukarıda, s. 13-14.

67) Bkz. C. Bay, 'Human Needs, Wants and Politics: Abraham Maslow, Meet Karl Marx', *Social Praxis*, 7, 1980, s. 239; Bay Marx'ın ihtiyaç teorisinin 'ikinci olarak bir "istek" kavramını gerektirdiğini (...) ancak böylece ortaya konan isteklerle gelişen insani ihtiyaçlar arasında (...) tam olarak diyalektik bir çözümleme sunabileceğini ileri sürer. Marx'ın aslında formları çözümleyerek, ama ihtiyaçlar/istekler ayrımlarının kısıtlamalarının ötesinde, bu görevi yerine getirdiği hiçbir şekilde fark edilmemektedir.

Bu nedenle, formları çözümlemek, Marks'ın yazılarında ihtiyaçları tam olarak anlamak açısından kilit bir öneme sahiptir. Forma verilen önem, aynı zamanda, Marks'ın ihtiyaç teorisinin çoğu eleştirisinin hatalı temelini vurgular. Marks evrensel ihtiyaçlara tikel olanlar karşısında ya da tikele evrensel karşısında imtiyaz tanımamaktadır. Bunun yerine, dünyadaki insan eylemi vasıtasıyla bu ihtiyaç momentleri arasındaki diyalektik hareketi yakalamaktadır. Marks 'insani ihtiyaçların' nasıl bir başka ihtiyaç-formu olan 'radikal ihtiyaçlara' dönüştüğüne işaret ederken bu çok daha aşikâr bir hal alır. Agnes Heller, haklı olarak, bu ihtiyaç türüne büyük önem atfetmiştir; şimdi, bu ihtiyaç-formunu onun kendi yorumunun bir eleştirisi yoluyla açıklayıp çözümleyeceğiz.

RADİKAL İHTİYAÇLAR

Heller'e göre, 'radikal ihtiyaçlar', bireylerin yabancılaşmalarının bilincine varmasıyla kapitalizmin çelişkilerinden doğar. Bu nedenle 'radikal ihtiyaçların' halihazırda kapitalizmde var olduğunu ancak insanların bunları tatmin edemediklerini ileri sürer.[68] Bunun yerine, bu ihtiyaçlar, bilincin 'kendi sınırlarını aşmasını' sağlayan 'müşterek bir Gereklilik' (Ought) yaratılmasına imkân verir.[69] O zaman, insanlar kapitalizmi aşabilir ve alternatif bir sistem yaratabilir, böylece 'yabancılaşmanın basit bilincinin' üstesinden gelir.[70] Heller, sınırlarını aşan bilincin, yoksulluk veya sefalet içinde olmanın bilincinde olmakla aynı şey olmadığını vurgular. İkincisi sadece 'ampirik bir bilinçken' birincisi –toplumsal üretim ilişkilerinin yabancılaşmış olduğunun farkına vararak– bilincin en yüksek düzeyine erişir.[71]

Heller'in 'radikal ihtiyaçlar' değerlendirmesinde, bunların tatminlerinin kapitalizmde değil, ancak 'ortak üreticiler' toplumunda mümkün olduğunu ileri sürmesinin ötesinde daha pek çok sorun vardır. Bu görüşe göre Heller'in, işçilerin daha yüksek ücret mücadelesinin pek de önemi olmadığını çünkü sermaye/ücret ilişkisini aşmadıklarını söylemesi gerekecektir. Ancak, Lebowitz'in doğru olarak işaret ettiği üzere, her ne

68) A. Heller, *The Theory of Need in Marx* (Allison ve Busby, Londra, 1976), s. 94-5.
69) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 95.
70) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 95.
71) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 95.

kadar Marks ücret mücadelelerinin sınırlarını fark etmiş olsa da, aynı zamanda işçi sınıfının bir çeşit sınıf bilinci nosyonu geliştirmesine imkân vermesi açısından bunları önemli görür.[72] 'Radikal ihtiyaçları' sadece gelecekteki bir topluma yerleştirmek, Heller'in kapitalizm içindeki önemli aşkınlık momentlerini göz ardı ettiği anlamına gelir.[73]

Heller'in konumu, işçiler bir toplumsal düzeni altüst etseler bile yine de 'radikal ihtiyaçların' hamilleri olmayacakları iddiasıyla çok daha tuhaf bir hal alır. Bunun sebebi, mevcut ihtiyaçlar sistemini yalnızca devralmış ve bunun ötesine geçmemiş olmalarıdır.[74] 'Radikal bir ihtiyacın', ancak herhangi bir toplumda herhangi bir şekilde tatmin edilmezse radikal olabileceğini söylemek ister.[75] Tanım itibariyle, bu, 'radikal bir ihtiyacın', belirli bir toplumda sadece insanların veya işçilerin kafalarında var olabileceğini ima eder. O halde, böyle 'zihinsel' bir ihtiyaç nasıl ortaya çıkar? Heller, üretici güçlerin gelişmesinin, kapitalizmin ihtiyaçlar sistemine değil 'Varlığına' ait ihtiyaçlar yarattığını ileri sürer.[76] Marks'ın insanların insan olarak kendilerini dönüştürmelerine imkân veren boş zaman örneğini vererek onun da bu duruma aynı gözle baktığını iddia eder.[77] Ancak, Heller'in göz ardı ettiği şey, boş zamanın 'zihinsel' değil, 'hakiki' bir ihtiyaç olarak kapitalizmde de var olduğudur. İnsanlar boş zamanı kapitalizmde bir gerçeklik olarak tecrübe ederler. Açıkça, bu boş zamanın niteliği müddetine ve mevcut ekonomik kaynaklara bağlıdır; ama, yine de, insanların –eksik bir şekilde olsa da– var olan sistemde tatmin edebilecekleri bir ihtiyaçtır. Bu yüzden Heller, ihtiyaç-tatmininin kapitalizm içindeki çelişik doğasını anlayamaz. Bunun yerine bu dünyayla gelecekteki 'ortak üreticiler' dünyası arasında yanlış bir ayrım varsayar. Ancak Marks'ın dediği gibi:

72) M. A. Lebowitz, 'Heller on Marx's Concept of Needs', *Science and Society*, 3, Güz, 1979, s. 351.

73) L. Boella, 'Radicalism and Needs in Heller', *Telos*, Güz, 1978, s. 114; Boella, Heller'in çalışması 1960'larda Macaristan ve Çekoslovakya'daki demokratik reformlarla ilişkili olduğundan bu eleştirinin temelsiz olduğunu öne sürer. Ancak, gerçekten de durum buysa, bu önemli aşkınlık momentlerinin *Theory of Need in Marx*'a dahil edilmemiş olması çok daha gariptir.

74) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 97.

75) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 97.

76) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 98; bkz. J. Cohen, 'Review of Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, *Telos*, 33, Güz, 1977.

77) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 98.

> Komünizm (...) kurulacak bir *durum*, gerçekliğin kendini uydurması gereke[cek] bir *ideal* değildir. Var olan durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareket komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda var olan öncülden doğar.[78]

Dolayısıyla, kapitalizmin aşılması sadece işçilerin kafalarında değil, iş dayatmasına direnme ve kendi özerkliklerini kurmalan vasıtasıyla kapitalizmdeki günlük eylemlerinde de mevcuttur. İşçilerin kendi kendilerine fiyatlandırma eylemi fikrinin, yani, pozitif 'iktidarın' sermaye içerisinde 'yeni uygulamalar' oluşturacağının, Heller'in analizinde yeri yoktur.[79] Bu nedenle, var olan kapitalizm içindeki aşkmlık formlarını gözden kaçırır.[80]

'Radikal ihtiyaçların' hakiki hamilleri, Heller'in analizi açısından başka sorunlar da yaratır. Lebowitz'in fark ettiği üzere, Heller'in ihtiyaçlara tüketim faaliyeti olarak yaptığı sürekli vurgu, öğrencileri ve gençleri bu hamiller olarak görmesine yol açar çünkü kapitalist toplumun materyalizmini reddederler.[81] O halde, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, 'yeni' top-

78. K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 5 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976), s. 49. İfade orijinal çeviride köşeli parantez içinde.

79) H. Cleaver, 'The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation', *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis, (Pluto, Londra, 1992), s. 129. Otonomi yanlısı Marksist gelenek en çok, Marksist söylem açısından kendini fiyatlandırmanın önemini vurgulamakla ünlüdür. Arka plan için bkz. H. Cleaver, *Reading Capital Politically* (Harvester, Brighton, 1979), özellikle, s. 43-66. Daha yeni bir değerlendirme için bkz. N. Witheford, 'Autonomist Marxism and the Information Society', *Capital and Class*, 52, Bahar, 1994.

80) Heller bir dereceye kadar, Marcuse'un özellikle kendi 'yanlış ihtiyaçlar' nosyonuyla özetlenen 'tek yanlı' çözümlemesini yinelemektedir. Marcuse'a göre, bu ihtiyaçlar 'baskı altında tutulmasına bağlı belli toplumsal çıkarlar tarafından bireyin üzerine konan ihtiyaçlardır: yorgunluğu, saldırganlığı, sefaleti ve haksızlığı sürdüren ihtiyaçlar'. H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Beacon Press, Boston, 1964), s. 10-11. Sözde 'yanlış ihtiyaçları' yaratarak ve dayatarak sermayenin emek üzerindeki tahakkümüne aşırı vurgu yapma eğilimi, işçilerin sermaye içindeki ve karşısındaki ihtiyaçlarıyla yakaladıkları pozitif aşkınlık momentlerini gözardı eder. O'Connor'ın işaret ettiği üzere, tüketim sadece 'sınıf savaşındaki bir başka kapitalist silah' değil, aynı zamanda 'kapitalist sistemin bir diğer Aşil'in topuğudur'. J. O'Connor, *Accumulation Crisis* (Blackwell, Oxford, 1986), s. 151. Ayrıca, belli ihtiyaçların 'yanlış' olarak gösterilmesi aynı zamanda, bireylerin tikel ihtiyaçlarına karşı nesnel veya evrensel ihtiyaçların dayatılmasına da yol açabilir. Böylece, evrensel ile tikel arasındaki diyalektik dolayımlama kaybedilir. Marcuse'un argümanının faydalı ve görece sempatik bir tartışması için bkz. B. Agger, 'Marcuse's "One-Dimensionality": Socio-Historical and Ideological Context', *Dialectical Anthropology*, 13, 4, 1988.

81) Lebowitz, 'Heller on Marx's Concept of Needs', s. 351-2.

lum elde etmeye çalışan bir amil olarak işçi sınıfı, Heller'in analizinin dışında kalır. Aksine, Lebowitz, işçilerin emeklerinin kullanımını ve üretimini kontrol etme ihtiyaçlarının açıkça işçi sınıfını 'radikal ihtiyaçların' ve insanın kurtuluşunun hamili kıldığını ileri sürer. Heller'in üretimden ziyade tüketimle meşguliyeti, bunu gözden kaçırmasına neden olur. Bu nedenle Lebowitz, ihtiyaçları kendisinin yaptığı şekilde biçimlendirmenin, Heller'in 'radikal ihtiyaçlarıyla' kapitalizmi aşmanın hakiki süreci arasındaki belirsiz ilişkinin üstesinden geldiğini ileri sürer.[82]

Lebowitz'in Heller'e yönelik eleştirilerinin doğruluğu, her ikisinin de analizlerinde tek taraflı oldukları gerçeğini gizleyemez. Marks ne tüketim karşısında üretimi vurgulamakta ne de bunun tersini yapmaktadır, ancak bunları bir birlik içindeki çelişkiler olarak kavramak istemektedir.[83] Yine, daha bütüncül bir anlayışı mümkün kılan, ihtiyaç-formunun vurgulanmasıdır. Üretimden tüketime doğru hareket, ihtiyaç-formunun 'doğal', 'zorunlu' ve 'lüks' vasıtasıyla tatmine doğru hareketidir. Bu momentleri üretim ve tüketime ayırmak ve bir bütün olarak kavramamak, karşılığında bir ihtiyacın aldığı formu toplumsal üretim ilişkilerinden ayırır. Sermayedeki ihtiyaçları formlar olarak anlamak, bu toplumsal temeli yeniden vurgular ve antagonistik doğasını ortaya çıkarır. Bu vurgu, şimdi, Marks'ın yazılarında 'radikal ihtiyaçların' kökenleri irdelenirken daha da netleşecektir.

Heller'in belirttiği gibi, Marks 'radikal ihtiyaçlar' kavramını ilk kez 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction'da geliştirir. Heller'in başlıca iddiası, 'radikal ihtiyaçların', kapitalizmin ötesine geçen niteliksel ihtiyaçlar olduğudur. Böyle bir ihtiyaç örneği olarak ücret sisteminin kaldırılmasını verir.[84] Oysa, şimdi göreceğimiz üzere, Marks'ın metninin bir çözümlemesi, Heller'in 'radikal ihtiyaçlar' anlayışını destekleyemez. Marks'ın eserinin tamamında ele aldığı şey, teori ve pratik arasındaki ilişkidir. Radikal teorinin –felsefe– insanlarda pratik yoluyla gerçekleştiğini ileri sürer. Şöyle der: "Tıpkı felsefenin

82) Lebowitz, 'Heller on Marx's Concept of Needs', s. 352. Ancak, Lebowitz'in öğrencileri ve gençleri 'işçi sınıfına' dahil etmemesinin de eleştirilebileceği belirtilmelidir. İşçi-sınıfı formasyonundaki değişikliklere bir cevap ve 'işçi sınıfı' nosyonuna dair daha kapsamlı bir anlayış için bkz. M. Hardt ve A. Negri, *Labour of Dionysus: A Critique of the State-Form* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994).

83) Marx, *Grundrisse*, s. 99. Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 76, bu önemli gerçekten söz eder ancak daha sonra buna yer vermez.

84) Heller, *Theory of Need in Marx*, s. 89.

maddi silahlarını proletaryada bulması gibi, proletarya da entelektüel silahlarını felsefede bulur."[85] Almanya'nın pratikten ayrı bir teori gibi olduğunu ve bu nedenle siyasi serbestliğin diğer ülkelerde olduğundan daha aşağı bir seviyede olduğunu öne sürer.[86] Bir devrimin ancak *'pasif* bir unsur' veya '*maddi* temel', yani 'insanların ihtiyaçları' olduğu takdirde vuku bulacağını savunur.[87] Nihayetinde, Marks, ondan sonra 'teorik' ve 'pratik' ihtiyaçlar arasında, Heller tarafından sözü edilmeyen bir ayrım yapar. Marks şunu sorar:

> Alman düşüncesinin talepleriyle Alman gerçekliğinin yanıtları arasında var olan devasa uçurum artık, hem sivil toplumla devlet hem de sivil toplumla kendisi arasındaki aynı uçuruma mı tekabül edecektir? Teorik ihtiyaçlar doğrudan pratik ihtiyaçlar haline mi gelecektir? Düşüncenin kendini gerçekleştirmek için çabalamak zorunda olması yeterli değildir; gerçekliğin de düşünce yönünde çabalaması gerekir.[88]

Dolayısıyla, Marks, yazdığı dönemde, yani 1843-4'te, Almanya'da teoriyle pratik arasında bir 'boşluk' olduğunu ileri sürer. Bu 'boşluk' sivil toplumla devlet arasında bulunan ve Almanya'nın siyasi serbestlik ve sanayileşme açısından diğer modern ülkelerin gerisinde olmasından kaynaklanan ayrılığı andırır.[89] Hiçbir burjuva sınıfı Almanya'daki sivil toplumda siyasi bir devrim yapmak üzere meydana çıkmamıştır.[90] Bunun yerine olan şey, sivil toplumun kendi içinde çatışma halinde olmasına sebep olan muhalif sınıflardır.[91] İşte, Alman toplumunun geri kalmış niteliği, burjuva bir formun kısmi serbestliğinin, '*mevcut* durumunun, *maddi* zorunluluğun ve *kendi zincirlerinin* baskısı altında olan' bir sınıf olmadıkça artık mümkün olmadığı bir noktadaydı.[92] O sınıf proletaryadır: 'sivil toplu-

85) K. Marx, 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction', Marx, *Early Writings* içinde, s. 257.

86) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 251.

87) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 252.

88) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 252.

89) Bu dönemde Alman sanayileşmesinin düşük seviyesi konusunda bkz. J. H. Clapham, *The Economic Development of France and Germany, 1815-1914* (Cambridge University Press, Cambridge, 1955), s. 82. Hem ekonomik hem de siyasi gerilik konusunda bkz. E. M. Wood, *The Pristine Culture of Capitalism* (Verso, Londra, 1991), s. 26 ve 105.

90) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 253-4.

91) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 255.

92) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.

mun bir sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfı'.[93] Marks'a göre, eğer feodal bağlarını tamamen reddedecekse, Almanya için pratik olarak mümkün olan tek özgürleşme türü budur.[94] Sivil toplum içindeki anlaşmazlık, devletten ayrılığıyla beraber, o zaman yok olacaktır.[95]

Maddi zorunluluğa yapılan vurgu, Marks'ın bir devrim için ihtiyaç duyulan 'maddi temel' konusundaki yorumuna bağlanır. Ancak, o zaman, sorun, Marks'ın 'teorik' ve 'pratik' ihtiyaçlar ifadelerini kullanımına odaklanır. Chris Arthur'a göre, Marks, teoriyle pratik arasındaki ilişkiyi tam olarak çözmemiştir.[96] Arthur, Marks'ı, teori ve pratiği ayrı tutuyor ve 'diyalektik olarak tasavvur edilmiş bir bütün içinde (...) birbirine bağlılıklarını' göstermiyor şeklinde yorumlar.[97] Arthur'un burada kastettiği, Marks'ın teoriyi pratikten ayrı konumlandırıyor olduğudur. Bunun yerine, teoriyle pratiği birbirleriyle bir birlik içinde kavramalıyız. Bizim amaçlarımız açısından önemli olan, Arthur'un Marks'ı, teoriyi felsefe ve pratiği proletarya olarak anlıyor ve 'maddi temel' olarak anladığı şeklinde yorumlamasıdır.[98] Ancak, halihazırda işaret ettiğim üzere, maddi temel proletarya değil halkın ihtiyaçlarıdır. Eğer felsefe teoriyse, o halde teorik bir ihtiyaç felsefi bir ihtiyaçtır. Marks'ın bu bağlamda ileri sürüyor göründüğü felsefi veya teorik ihtiyaç, insan serbestliği ve ekonomik gelişme ihtiyacıdır. Kendini gerçekleştirmek üzere bu teorik ihtiyaç, pratik bir ihtiyaç formuna bürünmelidir. Proletarya, Marks'ın bu görevi başarabileceğini düşündüğü amildir. Sadece bu ihtiyaçları gerçekleştirmeyi düşünemez ancak gerçekten bunları pratik olarak karşılamalıdır. Proletarya 'Alman siyasi sisteminin dayanak noktalarına her yönden muhalif' bir tutum takınmalı ve 'insanın insan için en önemli varlık olduğunu' ilan etmelidir.[99] Ancak insan serbestliği ihtiyacını karşılamak için bir mahmuz niteliğinde olan bir başka önemli ihtiyaç vardır ve bu tam da bir

93) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.

94) Marx'ın renkli bir ifadeyle dile getirdiği gibi: "Eğer pudralanmış perukları reddedersem, pudralanmamış peruklarla kalmış olurum. Eğer 1843'teki Almanya'daki durumu reddedersem, o zaman, kesinlikle çağımızın hayati merkezi olan Fransız takvimine göre 1789'a güç bela erişmiş olurum." Marx, 'Contribution to the Critique', s. 245.

95) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 245.

96) Bu bir yıl sonra 'Theses on Feuerbach' ile tamamlanacaktır. Bkz. C. Arthur, 'Introduction', K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology* içinde, (Lawrence and Wishart, Londra, 1991), s. 14.

97) Arthur, 'Introduction', s. 14.

98) Arthur, 'Introduction', s. 14.

99) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256-7.

sınıfı böyle bir ihtiyacı karşılamaya zorlayan 'maddi bir zorunluluk', yani 'zincirler'dir. Marks'a göre, Alman vakasında zorunluluk zincirleri proletaryaya bağlıdır ve bu sıfatla 'radikal zincirler' halini alır.[100] Bu nedenle maddi ihtiyaçlar, devrimci eylemin kökeninde yer alır.

Dolayısıyla, sonunda, Marks'ın radikal ihtiyaçlar kavramından ilk kez söz edişine geliyoruz. "Radikal bir devrim," der Marks, "ancak radikal ihtiyaçlar devrimi olabilir, fakat bu ihtiyaçların önkoşulları ve gelişme koşulları görünüşe göre eksiktir."[101] Marks, "Radikal olmak şeyleri kökten kavramaktır. Ancak insan için kök insanın kendisidir," der.[102] Örneğin, Alman teorisi radikaldi, zira birey konumuna varmak için dini aştı. Ayrıca Reform ile 'pratik bir enerjiye' de sahipti. Dolayısıyla, bu durumda, Luther'in kafasında başlayan bir teorinin, düşünce alanında olduğu kadar gerçeklikte de radikal sonuçları olabilir. İşaret edilmesi gereken başlıca nokta şu ki, *hem* teori *hem de* pratik radikal olabilir ancak dünyada değişiklikler yaratan teorinin gerçekleştirilmesidir. Bu bize Marks'ın 'radikal ihtiyaçlarla' ilgili yorumunu anlamakta nasıl yardımcı olabilir? Eğer 'radikal', şeylerin kökenine inmekse o halde 'radikal ihtiyaçlar' ancak ihtiyaçların –insanların ihtiyaçlarının– kökenine inmek anlamına gelebilir. Teoride bu ihtiyaçlar, insan serbestliği ve 'maddi temelde' –ihtiyaçların karşılandığı araçlarda– bir değişim ihtiyacıdır. İnsani ihtiyaçların tatmininin maddi temeli asgaridir çünkü Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkeler kadar ekonomik açıdan ilerlemiş değildir.[103] Aynı şekilde, Almanya'daki endüstriyel gelişmenin seviyesinin düşüklüğü, 'proletaryanın daha yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı' anlamına gelir ancak sadece bu sınıf Almanya'nın kurtuluşunu sağlayabilir.[104] Fakat, az önce belirtilen hususlar, bu ihtiyaçların ortaya çıkma ihtimalinin düşük olduğunu ima eder.

Bu nedenle, Heller'in 'radikal ihtiyaçları' sadece niteliksel ve maddi düşüncelerden ayrı olarak konumlandırmakla hata ettiği oldukça aşikârdır. Aynı zamanda, ihtiyaçların üzerine inşa edildiği 'maddi temel' açısından niceliksel yönler de içerirler. Bu temel, toplumda herhangi bir zamanda üretici güçlerin gelişimidir. Üretim yeterli bir gelişim düzeyinde olmaksızın, insan serbestliği açıkça teoriktir. İnsanlar hâlâ zorunluluğa

100) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.
101) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 252.
102) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 251.
103) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 248.
104) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.

tabidir. Ancak üretkenliğin artmasının toplumdaki zorunlu emek miktarını azaltmasıyla özgürlüklerini pratik kılabilirler.

Heller'in 'radikal ihtiyaçlar' kavramı içinde niteliksel ve niceliksel ihtiyaçlar arasında böyle bir ayrım yapmaya çalışması ilginçtir. Daha önce yapmış olduğu üretim ve tüketim ayrımını yineler. İhtiyaçları formlar olarak anlamak ise, tüketim ve üretim arasında herhangi bir ayrım yapılmasına izin vermez. 'Radikal ihtiyaçlar', sermaye ötesine geçmeye kalkışan ihtiyaçlardır ancak kökenleri sağlam bir şekilde pratik varoluşundadır. Zorunlu emeği büyük ölçüde azaltan bir toplum, üretici güçleri yüksek derecede gelişmiş bir toplumdur. Bu nedenle, niteliksel ve niceliksel birbirini şekillendirir – bir birlik içindeki farklar. Ayrıca, 'radikal ihtiyaçlar' işçilerin kendilerini fiyatlandırma eylemleri yoluyla sermayede pratik bir etkide bulunurlar. Ancak sermaye içinde ve karşısında mücadeleyle ötesine geçmek mümkündür. Heller'in 'ötesine' özel olarak odaklanması ve 'radikal ihtiyaçların' 'maddi temelini' gözardı etmesi, Marks'ın yazılarından bu ihtiyaçlara dair yaptığı yorumların zayıflığını gösterir.

Bu, geriye 'radikal ihtiyaçların' 'insani ihtiyaçlarla' nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusunu bırakır. Marks'ın yorumlarından çıkan sonuç, 'radikal ihtiyaçların' 'insani ihtiyaçların' bir formu olduğu şeklindedir. Bu, özellikle, Marks'ın, açıkça insani açıdan ifade ettiği, proletarya tarafından serbest kılınma ihtiyacına yaptığı vurguda aşikârdır. Örneğin, proletaryanın 'toplumun artık *tarihi* bir unvanda hak iddia edemeyecek, ancak sadece *insani* bir unvanda hak iddia edebilecek bir alanı' olduğunu belirtir.[105] Aynı şekilde, Marks, ayrıca, proletaryanın 'kendini toplumun tüm diğer alanlarından kurtarmaksızın –ve öylelikle toplumun tüm diğer alanlarını özgürleştirmeksizin– kendini özgür kılamayacağını, buna kısaca insanlığın *topyekûn kaybı* denebileceğini ve o yüzden kendisini ancak *insanlığın topyekûn kurtuluşuyla* kurtarabileceğini' ileri sürer.[106] Proletarya, gerçekten insani olanın amilidir ve misyonu 'insanlığın topyekûn kurtuluşu'dur. Dolayısıyla, kapitalizmin çelişkili ilişkileri içinde 'insani ihtiyaçların' tatmini kendini 'radikal ihtiyaçlar' olarak gösterir. Sonuç olarak, 'radikal ihtiyaçlar', artan sınıf bilincini gösteren 'insani ihtiyaçların' varoluş şeklidir. Örneğin, kendini gerçekleştirme 'insani ihtiyacı', böyle bir ihtiyacın tatmini sermayeye yönelik bir tehdit oluşturduğunda, yani bir işçi kapitalist sistemin fiyatlandırmasına değil kendini fiyatlandır-

105) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.
106) Marx, 'Contribution to the Critique', s. 256.

ma eylemine giriştiğinde, 'radikal bir ihtiyaç' formuna bürünür. Örneğin, boş zaman temelli 'insani ihtiyaç', devamsızlık, grevler, iş yavaşlatmalar ve makinelerin sabote edilmesiyle –bunların hepsi de kapitalist üretim sürecine ciddi hasar verebilir– 'radikal' bir hal alır. Böylece, 'insani ihtiyaç', sermaye içindeki, karşısındaki ve potansiyel olarak ötesindeki kopma potansiyeliyle 'radikal' olur.

SONUÇ

Bu yüksek ihtiyaçlar tartışması, önceki bölümde geliştirdiğimiz Marks'ın kapitalizmde ihtiyaçları formlar olarak kavrayışını yeniden teyit eder. İnsanlar 'doğal ihtiyaçlarını' karşılamak üzere kendilerini piyasaya bir meta olarak sunduğunda 'insani ihtiyaçlar' momentleri ortaya çıkar. Bunlar 'bencil ihtiyaçlar' olarak yabancılaşmış bir formda veya kendi başlarına kendini fiyatlandırma momentleri olarak açıklık kazanabilir. Bu eylem kapitalist sisteme yönelik bir tehdit oluşturduğunda o zaman 'insani ihtiyaç' 'radikal ihtiyaç' formunu alır. Bu nedenle, formları çözümlemek, bu fenomenler arasındaki 'iç bağlantıyı' ortaya çıkarır. Marks'ın herhangi bir ihtiyaçlar teorisi için argümanının içerimleri bu nedenle oldukça önemlidir. Evrensel veya tikel ihtiyaç fikirlerine imtiyaz tanınmasını reddedecektir. Bunun yerine, odaklanılması gereken ikisi arasındaki diyalektik etkileşimdir. Marks'a göre, ihtiyaçlar evrensel olarak konumlandırılabilir ancak bunu özneler diğer insanlar ve doğal dünyayla etkileşimleri sonucunda yapar. Tam da evrensel bir ihtiyacın varsayılmasında, bunun tatmininin tikel varoluş şekli pek çok farklı form alabilir. Dolayısıyla, hem yabancılaşmış hem de insani evrensel ve tikelin sürekli etkileşimi, kapitalist sistem içinde ve karşısında yankılanır.

İnsanlar için, ihtiyaç-tatmininin son derece sefil bir düzeyine boyun eğme potansiyeli, çok daha büyük bir haz düzeyi potansiyeliyle beraber var olur. Teknolojik gelişmeler, zorunlu emekten artan bir boş zaman ve insanların ihtiyaçlar ve bunların tatmini açısından zenginleşmesi fırsatı sunar; aynı zamanda bu gelişmeler emek ve işsizliği azaltma fırsatı da sunar. Bu yüzden, Marks'ın ihtiyaçlar teorisi, insanların birbirleriyle ve doğal dünyayla etkileşimlerindeki çelişkili gelişimin negatif tezahürleri içindeki pozitif momentleri vurgulayabilir. Bu şekilde, sermaye ötesinde, insani ihtiyaçların tam olarak giderildiği bir alana doğru hareket, gerçek bir olasılığa dönüşebilir.

8
Hegel, Marks ve İhtiyaç-Formu

Başlangıçta, bu çalışmanın, ihtiyaç anlayışları bakımından birbirine karşıt olmaktan ziyade genelde birbiriyle mutabık olan bir Hegel ve Marks resmedeceğini ileri sürmüştüm. Bu bölüm, ihtiyaç anlayışlarını karşılaştırmak suretiyle kitabın başlıca noktalarını bir araya getirerek bu mutabakatı netleştirmektedir. Karşılaştırmanın başlıca üç alanı, giriş bölümünde çerçevesini çizdiğim ana temalara denk düşüyor: ayrı ayrı metotları, zorunluluktan kurtulmaya dönük insani ihtiyaca olan ilgileri ve kendi ihtiyaç anlayışlarının modern ihtiyaç teorisindeki tartışmalara nasıl ikna edici bir katkı sağladığı. Üç tema da bu iki büyük düşünür arasındaki farklılıklardan ziyade benzerlikleri göstermektedir.

DİYALEKTİK VE FORM

Hegel ve Marks aynı diyalektik metodu paylaşır. Marks genel ve belirli soyutlamalarla çalışır ki bu da doğrudan Hegel'in evrensel ve tikel kav-

ramlarına denk düşer. Her iki düşünür de belirli soyutlama ve tikelleşmeyi formlar, yani genel soyutlama veya evrensel kavramın toplumdaki varoluş şekli olarak kavrar. Her ikisi de iç bağlantılarını bulmak üzere bu formları çözümlemekle işe başlar. Önceki bölümlerde ihtiyaçların daha detaylı incelemesi, ihtiyaç kavramını bu metot temelinde anlamanın gücünü göstermiştir. 'Doğal ihtiyaçlar' –tüm toplumlarda evrensel olarak var olan ve insanların hayatta kalmak için gidermek zorunda oldukları ihtiyaçlar– Hegel ve Marks'a göre sırasıyla evrensel kavram ve genel soyutlamadır. Her ikisi de bu evrensel ihtiyaç nosyonunun toplumda aldığı formu çözümler. Hegel İradeye, var olmak için 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek zorunda olan insanlara odaklanır. Bu 'doğal ihtiyaçların' tatmini muhtelif dolayımlamalardan geçer: dolayımsız tatmin, emek, aletler ve makineler, artık ve para. İradenin bu dolayımlamalar boyunca hareketi bir evrensel formuna bürünebilir ve bu daha sonra bir tikel formunu alabilir ve bu böyle devam eder.

Benzer biçimde, Marks da 'doğal ihtiyaçların', emeğin sermaye içindeki antagonistik mevcudiyeti vasıtasıyla aldığı formların izini sürer. O da emek, makineler, artık ve para momentleri boyunca ihtiyaç dolayımlamasını vurgular.[1] Her iki düşünür de başlangıçta 'dürtülerden' bahseder. Bireysel ihtiyaçların öznel tatmininden başlayarak Hegel, etik yaşama yönelik insani 'dürtünün' öneminin altını çizer.[2] Bu dürtü kendini ihtiyaç formunda gösterir ki bu da bir 'ayrılma duygusu'dur.[3] İnsanlar var olmak için 'doğal ihtiyaçlarını' gidermek üzere bu 'ayrılma duygusunun' üstesinden gelmek zorundadır. Bu nedenle Hegel'e göre, etik yaşama yönelik 'dürtü' bir ihtiyaç formuna bürünür. Ancak, birey aynı zamanda, sürekli gidermeye çalıştığı bir 'dürtüler *diyalektiği*'dir.[4] Hegel'e göre, birey eğer özgür olacaksa bu dürtüleri bastırmak ve yenmek zorundadır. Marks, 'dürtüleri' insanların içindeki 'hayati güçler' olarak görür. Bu dürtülerin nesneleri dışsaldır. Ona göre, insanlar var olmak için bu ihtiyaçları gi-

1) Marx'ın *The German Ideology* adlı eserinde 'doğal ihtiyaçları' tartışırken aklında Hegel'in olduğu, kenardaki bir notta Hegel'e şöyle atıfta bulunmasından çıkarılabilir: "*Hegel.* Jeolojik, hidrografik, vb., koşullar. İnsan bedenleri. İhtiyaçlar, emek." K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 5 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976), s. 42.

2) G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, çev.: H. S. Harris ve T. M. Knox (State University of New York Press, Albany NY, 1979), s. 102; G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev.: H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), parag. 11 ve 11R. Bundan sonra PR şeklinde belirtilmiştir.

3) Hegel, *System of Ethical Life*, s. 104.

4) Hegel, PR, parag. 17 ve 17A.

dermek zorunda olduğundan bu 'dürtüler' hızla 'doğal ihtiyaçlar' formunu alır.[5]

Hem Hegel hem de Marks, bu ihtiyaçların dolayımsız tatminini hoş görmezler, çünkü bu insanların, insan olmayan hayvanlarla aynı düzeyde olduklarına işaret eder. Bu nedenle, 'doğal ihtiyaçların' tatmini açısından önemli olan emek dolayımlamasını vurgularlar. Her ikisi de emeğin, bir artık yaratılmasıyla sonuçlanabilen üretken gelişmelere nasıl yol açtığını kavrar. Aynı zamanda, ikisi de, üretilen artığın kontrolünün, kökenleri insani ihtiyaçlarda bulunan takasa ve tahakküm biçimlerine yol açtığını fark eder. Bir bireyin ihtiyacıyla bir nesne arasındaki dosdoğru uygunluk, takas yoluyla kırılır. Hegel'e göre, bir artık yaratılması, bir tahakküm formuna neden olur ki bunu efendi/köle ilişkisiyle yakalar. Artığın kontrolü, bazı insanların diğerleri üzerinde hakimiyet kurmasına yol açar. Bu süreçte ihtiyaçlar, sürekli, yansıtıcı mevcudiyettir ve ihtiyacın 'soyut bir işareti' olarak para formuyla sonuçlanır.[6] Hegel'in ihtiyaçlar sisteminde var olan gerilimler, tikeli evrenselle birleştirmeye çalışan dolayımlama formlarına neden olur. İnsanlar başlangıçta 'olumsal' veya 'öznel' ihtiyaçlarını tek başlarına giderirler ancak sonunda takas yoluyla diğerleriyle temasa geçerler. Bu şekilde insanlar, tikel ihtiyaçlarını diğer insanların evrensel ihtiyaçlarıyla birleştirirler.

Hegel'in 'fikir' –sırf kapris ve hayal– kavramını ortaya atması, ihtiyaç-tatmininin varabileceği düzeyi gösterir. Ancak, aynı zamanda, Hegel, yığınlarca insanın 'doğal ihtiyaçlarını' son derece gelişmemiş bir formda gidermek zorunda olduklarına da işaret eder. Yoksullar her türlü dolayımlayıcı kurumun dışında kalır. Daha da kötüsü, yoksulların bir kesimi, 'ayaktakımı' haline gelir. Onların durumu, serbest ticarete dayalı bir sisteme özgü çelişkilerin bir sonucudur. Bu yüzden, Hegel, sürekli olarak artan ihtiyaçları giderme arayışıyla sınırlarının ötesine geçen ulus devlet içindeki büyümenin emperyalist doğasını zekice kavrar. Ancak sisteme özgü sorunlar açıkça yeni bir ülkeye ihraç edildiğinden bu yoksulluğu çözmez. Bu nedenle, ihtiyaçlar sistemi, uzlaştırılamaz derin antagonizmler içerir. İşçi sınıfının yeni yeni oluşan –Hegel'in zümreler içinde kavradığı– varlığı, daha az değil daha çok kırılma anlamına gelir. Polis ve korporasyon kurumları bile, bu tür çelişkilerin üstesinden gelecek yeter-

5) K. Marx, 'Economic and Philosophical Manuscripts', K. Marx, *Early Writings* içinde, çev.: R. Livingstone ve G. Benton (Penguin, Harmondsworth, 1992), s. 390.

6) Hegel, PR, 63A.

li donanıma sahip değildir. Yoksullar korporasyon içinde kabul görmezler. Bir işleri olmaksızın bu kurumun dışında kalırlar. Hegel bu sorunların aşılması için topluma büyük bir müdahale önerir ancak başarılı bir çözüm olasılığı net değildir.

Hegel'i herkes için tam olarak kapsayıcı bir sistem önermediği ve sistemindeki çelişkileri çözemediği için eleştirmek, Hegel'in amacını yanlış anlamaktır. Hegel, özgürlük arayışının evrensel ve tikel momentler yoluyla devam eden bir süreç olduğunu vurgulamak için *'olanı'* çözümler. Devletin, teorisinin varsayılan son noktasının, aslında 'dünya ruhuna' 'tabi' olduğunu söyleyebilmesinin nedeni budur.[7] Dolayısıyla, irade, devlet tasavvuru ötesinde özgürlüğe erişebilir. Hegel ne sistemi içinde bu kadar çok çelişki bıraktığı için zayıf bir filozoftu ne de vurguladığı çelişkilerle başka bir şey ima etmeye çalışıyordu. Benim iddiam şu ki, Hegel, spekülatif bir şekilde, İradenin devamlı özgürlük arayışı boyunca ihtiyaçlarını feda ettiği muhtelif formları çözümlemektedir.

Marks'a göre, ihtiyaçlar çevrimi bir antagonizm çevrimidir. İşçiler kapitalizmde 'doğal ihtiyaçlarını' emek dolayımlamasıyla giderirler. İşçiler, kapitalistin kendine mal ettiği bir artığı dışarı pompalar ve daha sonra işçiler ücret dolayımlamasıyla ihtiyaçlarını 'zorunlu' varsayarlar. Marks, çevrimin, artığın bu dışarı pompalanması yoluyla, şiddetli eşitsizlikler üretme eğilimini vurgular. Bazı insanlar ihtiyaçlarını son derece gelişmemiş bir düzeyde gidermeye indirgenir. Diğerleri ihtiyaçlarını fiilen, zaman zaman kapitalist sınıfın tekelinde olabilen 'lüks ihtiyaçlar' formunda giderebilirler. 'Hakiki toplumsal ihtiyaç', piyasanın insanların ihtiyaçlarını karşılayamamasını özetler çünkü piyasa sadece fiili talebin 'toplumsal ihtiyacını' görür. Marks'a göre, işçilerin ihtiyaçlarıyla sermayenin ihtiyaçları arasındaki çelişkiyle, bu ihtiyaç ve emek alanında savaşılır. Doğal zorunluluk alanının üstesinden gelinmesi Marks'ın, yabancılaşmış üretim sistemi yani sermayedeki yüksek ihtiyaçlara odaklanmasına imkân verir.

Benim Hegel ve Marks'ın ihtiyaç anlayışlarının oldukça benzer olduğuna yaptığım vurgunun aksine, Christopher Berry, önemli bir fark olduğunu ileri sürer.[8] Berry, Marks'a göre, ihtiyaçların çoğalmasının kapitalizmde insanların daha fazla insanlıktan çıkmasıyla sonuçlandığını öne sürer. Bunun aksine, Hegel'e göre, bu çoğalma, 'insanlığın "ihtiyacın

7) Hegel, PR, parag. 33A.

8) C. J. Berry, 'Need and Egoism in Marx's Early Writings', *History of Political Thought*, VIII. 3, Kış, 1987.

katı doğal zorunluluğundan" artan kurutuluşunun' bir yansımasıdır.[9] Ancak benim analizimin gösterdiği üzere bu, Marks'ın bu bağlamda açık bir şekilde yanlış anlaşılmasıdır. Marks, kapitalizmde ihtiyaç-tatmininin hem olumsuz hem de olumlu sonuçları olduğunu kavrayan bir diyalektikçidir. Berry'nin söz ettiği insanlıktan çıkma, olumsuz sonuçtur. Berry'nin göz ardı ettiği olumlu sonuç ise, bireylerin kendi kendilerini fiyatlandırma faaliyetleri ve teknolojinin ilerlemesidir. Bu unsurların ikisi de, zorunluluk alanının küçülmesini ve insan özgürlüğünün artmasını sağlar. Bu nedenle, Berry'nin bu konuda Marks'ı yorumlayışı son derece tek taraflıdır ve Marks ve Hegel arasında asılsız bir zıtlık varsayar. Marks, halihazırda kapitalizmde var olan bu olumlu momentleri, aşkınlık momentleri –Hegelci yaklaşımda olumsuz içindeki olumlu– olarak görür.[10]

ZORUNLULUKTAN KURTULUŞ

Hegel, yaratıcı bir şekilde, Yunan Prometheus mitini kullanarak zorunluluk alanına duyduğu antipatiyi gösterir. Tanrı Zeus'un otoritesine meydan okuduğu için Prometheus bir kayaya zincirlenir, üzerine bir akbaba salınır ve akbaba Prometheus'un ciğerini yemeye başlar. Her gün ciğer yeniden büyür, akbaba döner ve Prometheus aralıksız bir acı ve ıstırap sürecine mahkum edilir. Hegel'e göre bu mitin içerimleri açıktır:

> Prometheus'un insanlara öğrettiği şey, sadece doğal ihtiyaçların (*natürlicher Bedürfnisse*) tatmininin vesilesi olarak bu bilgiyle ilgilidir. Bu ihtiyaçların (*Bedürfnisse*) katıksız tatmininde asla tokluk hissi yoktur, aksine, ihtiyaç daima artmaktadır ve ilgi her zaman yenidir.[11]

Tıpkı Prometheus gibi biz de 'asla dinmeyen bir acıya' göğüs germek zorundayızdır.[12] Her gün yaşamın devam etmesi için 'doğal ihtiyaçlarımızı' gidermek zorunda olma ihtimaliyle karşı karşıya kalırız.

9) Berry, 'Need and Egoism', s. 472.

10) Springborg'un doğru bir şekilde ileri sürdüğü üzere: "Marx'ın sosyalist devrimini, rasyonel zorunluluğun bir testi olarak toplumsal dönüşüm Hegelci ilkesinin bir sonucu olarak görmek zor değildir." P. Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation* (Allen and Unwin, Londra, 1981), s. 108.

11) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Religion*, Cilt 2, çev.: E. B. Speirs (Kegan Paul, Londra; Trench, Trubner, 1895), s. 237; G. W. F. Hegel, *Werke*, Cilt XVII (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), s. 107-8.

12) Hegel, *Philosophy of Religion*, Cilt 2, s. 237.

Hegel'e göre, doğal zorunluluk kayasına bağlı insanın bu çıplak görüntüsü, belli bir soruna sebep olur. 'Doğal ihtiyaçların bu sıfatla dolaymsız tatmin edildiği' düzeyde kalmak, 'yalnız tinselliğin doğaya gömülü olduğu ve bu yüzden bir yabanilik ve esaret hali olduğu bir düzey olacaktır'.[13] Bu nedenle özgürlük 'doğal olandan farklılığına' bağlıdır.[14] İnsanlar sadece 'doğal ihtiyaçlarını' dolayımsız tatmin etmedikleri yerde özgür olabilirler. 'Doğal' ihtiyaçlarının dolayımsız tatminine bağlı bir kişi, kayasına zincirlenmiş Prometheus kadar tutsaktır. Hegel'e göre, Prometheus insanlara ateş ve hüner ve doğadaki şeylere hükmetme kapasitesi bahşetti ama tinsel hiçbir şey sunmadı.[15] Bu nedenle özgür olmak için, Prometheus ve insanoğlu bu zorunluluk alanını aşmak zorundadır.

Benim bu konudaki iddiam şu ki, Hegelmakine ve otomasyon artışını, bu soruna bir çözüm olarak görmektedir. Kapitalizmin erken gelişiminin bir gözlemcisi olarak Hegel, makineleşmenin olumsuz yönlerini açıkça yakalar. Hâlâ emek süreci içindekiler açısından aptallaştırıcı ve uyuşturucu emek ortaya çıkarken dışarıda bırakılanları yoksulluk ve daha fazla mahrumiyet bekler. Ancak, spekülatif bir şekilde, Hegel, aynı zamanda, kendini bu yabancı formda bile gösteren, olumsuz içindeki olumlunun da farkındadır. Üretkenlikteki çok büyük artış aynı zamanda insanlara, doğal zorunluluk alanında harcadıkları zamanı oldukça azaltma imkânı verir. O zaman, insanlar, Prometheusvari yükleri olmaksızın daha 'tinsel ihtiyaçlarını' tatmin edebilirler. Bu nedenle, tin, zorunluluk alanında bir moment olarak vardır. Hegel emeğe, bu esaret alanıyla bile bir kurtuluş momenti olarak işaret eder. O yüzden, diyalektik olarak, özgürlük alanı, esaret alanında mevcuttur. İradenin gelişimi, sürekli bir doğanın üstesinden gelme ve tini olurlama çabasıdır.

Marks kendi yazılarında, açıkça, Hegel'in teknolojik gelişmelerin özgürleştirici yönüne yaptığı vurguyu yineler.[16] Marks aynı zamanda makineleşmenin işçinin 'üretim sürecinin dışında kalması' anlamına geldiğini ve sonunda 'toplumun zorunlu emeğinin genel olarak asgariye indiril-

13) Hegel, PR, parag. 194R.

14) Hegel, PR, parag. 194R.

15) G. W. F. Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, Cilt I, çev.: T. M. Knox (Clarendon Press, Oxford, 1974), s. 462.

16) Bkz. A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (New Left Books, Londra, 1971); D. MacGregor, *The Communist Ideal in Hegel and Marx* (George Allen and Unwin, Londra ve Sydney, 1984), s. 217-18, 245.

mesini' sağladığını da fark eder.[17] Hegel gibi Marks da, bu olanağı, doğal zorunluluk alanını terk etme ve 'emeğin zorunlulukla ve dışsal yararlılıkla belirlenmesinin son bulduğu' hakiki özgürlük alanına girme temelindeki insani ihtiyaçla ilişkilendirir.[18] Bu alanda, emek zamanının tasarrufu, artık 'boş zamanda –bireyin tam gelişimi için zamanda– bir artışa denk düşer'.[19] Ancak doğal zorunluluğun yenilmesiyle bir birey 'hakiki' bir birey ve bu sıfatla özgür olabilir.[20]

Bu nedenle, hem Hegel hem de Marks, özgürlüğe erişimin, gelişmiş teknolojik ilerlemelerin artmasıyla önemli ölçüde arttığının tam olarak farkındaydı. Bu teknolojik yenilikler, insanlara, Prometheusvari doğal zorunluluk seviyesini aşma şansı verebilir.[21] Doğal zorunluluk alanını terk etme ve insanların 'tinsel ihtiyaçlarını' tatmin etme kapasiteleri artık hakiki bir olasılık haline gelir.

Hegel ve Marks'ın, insanların ancak 'doğal ihtiyaçlarının' dolayımsız tatminine tabi olmadıklarında özgür olabilecekleri iddiası, bugün toplumun organizasyonu açısından önemli siyasi içerimler taşır. Eğer zorunluluk alanı esaret alanı olarak görülürse, o zaman dikkatler, verimli gelişmeleri bu alanı sınırlamak için en iyi şekilde nasıl kullanabileceğimize odaklanmak zorunda kalır. Bu şekilde, 'tinsel ihtiyaçlarımızın' tatmini, 'doğal ihtiyaçlarımızı' gidermeye sarf etmek zorunda kaldığımız zamanı en iyi şekilde nasıl azaltabileceğimize bağlı bir hal alır. O zaman, vurgu, makineleşme yoluyla zorunlu emeğin azalmasına ve sonunda ortadan kaldırılmasına odaklanır. Kendi toplumlarına bakarak Hegel ve Marks bu olasılığı açıkça fark etmiştir. Yirminci yüzyılın sonuna yaklaşırken, tamamen makineleşmiş üretim süreçleri açık seçik bellidir ve ekonominin bazı sektörlerinde fiilen mevcuttur. Ancak teknolojik gelişmeler

17) K. Marx, *Grundrisse*, çev.: M. Nicolaus (Pelican, Harmondsworth, 1973), s. 705-6.

18) K. Marx, *Capital*, Cilt 3, çev.: D. Fernbach (Penguin, Harmondsworth, 1991), s. 959.

19) Marx, *Grundrisse*, s. 711.

20) Marx'ın düşüncesinde birey nosyonunun bir tartışması için bkz. I. Forbes, *Marx and the New Individual* (Unwin Hyman, Londra, 1990).

21) Burada, Cohen'in Marx'a yaptığı gibi Hegel'i teknolojik bir deterministi olarak betimlemediğimi hemen eklemek isterim. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Clarendon Press, Oxford, 1991). Benim İradenin etkisine yaptığım vurgu, toplumda değişime neden olanın onun diğer İradelerle etkileşimi olduğuna işaret eder. Teknolojik gelişmeler bu etkileşimin ürünüdür. Bu anlamda, esas olan 'üretici güçler' değil, birbirleriyle olan toplumsal ilişkileriyle insanlardır. Bu nedenle, ne Hegel ne de Marx teknolojik determinizmi kabul eder.

bugün de Hegel ve Marks'ın dönemindeki aynı çelişkileri içermektedir. Üretkenliğin artması insanları özgür kılmak için değil, onları hapsetmek için kullanılmaktadır. İşçiler, 'tinsel ihtiyaçlarının' gelişimini ve tatminini sağlamak için değil, sancılı işsizlik ve yoksulluk ihtimaliyle yüzleşmek için ya makineye bağlıdır ya da 'kenara çekilmek' zorundadır. Ancak teknolojinin daha rasyonel bir kullanımıyla Prometheus'un doğal zorunluluk zincirlerinden kurtulması ve özgürlük alanına girmesi mümkün olacaktır. Ancak, o zaman, ihtiyaçtan kurtulacak ve böylece özgür olma ihtiyacını tatmin edecektir.

Doğal zorunluluk alanını aşmaya atfedilen önem aynı zamanda Hegel ve Marks'ın insanların 'tinsel ihtiyaçlarına' yaptıkları vurgunun altını çizer. Tinsel, zorunluluk ve esaret alanında bile vardır. Ancak Hegel insan/insan olmayan hayvan ayrımını, tinselin sonunda doğal zorunluluk seviyesini aşmak zorunda olduğunu vurgulamak için kullanır. Bu düzeyde insanlar, insan olmayan hayvanlardan farklı değildir. İnsanlar, dolayımlı haz ve 'doğal ihtiyaçlarını' tatmin etmek için çalışarak farklılaşırlar. Hegel'e göre, 'tinsel ihtiyaçlar' insanların kendilerini dünyada nesnelleştirmeleriyle ortaya çıkar. Duygularını ve hislerini yaratıcı faaliyetleriyle gösterirler. Kendilerini dışsal olarak gerçekleştirirler ve bunu, bir nehre taş atmaktan sanatsal bir şaheser yaratmaya kadar pek çok farklı formda yaparlar. Formları çözümlemek, Hegel'in insani kendini gerçekleştirme ihtiyacının görünüşte uzlaştırılamaz olan momentleri arasındaki iç bağlantıyı nasıl görebildiğini kavramamızı sağlar. Çok az insan bir sanat eserini bir nehre taş fırlatma zararsız ve önemsiz eylemiyle ilişkilendirecektir. Oysa, Hegel'e göre, her ikisi de kendini dışa vurma ve dünyada bir iz bırakma insani ihtiyacının ifadeleridir. Dolayısıyla, esaret alanında bile, tinselin momentleri mevcuttur. Zorunluluk alanında kendini gerçekleştirmenin bir formu olarak emek, bir kurtuluş momentidir çünkü içinde tinsel bir yön barındırır. Bu kendini gerçekleştirme, kabul görme ihtiyacını besler. Diğerleri emeğiniz yoluyla ihtiyaçlarına yaptığınız katkıyı fark eder ve buna, onların sizin ihtiyaçlarınıza yaptığı katkıyı fark ederek karşılık verirsiniz. 'Tinsel ihtiyacın' tüm bu momentleri –dışavurum, yaratıcı emek, kabul– zorunluluk alanı içinde momentler olarak mevcuttur. Layıkıyla tatmin edilmeleri bu alanın ötesinde gerçekleşir.

Marks da, insanların tinsel ihtiyaçlarının ve zorunluluk alanı ve kapitalist üretim sistemindeki çelişik mevcudiyetlerinin önemine benzer bir vurgu yapar. Ayrıca, Marks, insan/insan olmayan hayvan farkını, 'in-

sani ihtiyaçları', esaret altında ve zorunluluğa bağlı olarak gördüğü insani olmayan hayvani ihtiyaçlardan ayırmak için kullanır. Tıpkı Hegel'in evrensel ihtiyaçların, tikel veya öznel ihtiyaçlar formunda var olduğunu ileri sürdüğü gibi Marks da 'insani ihtiyaçların' 'bencil ihtiyaçlar' şeklindeki varlığını kabul eder. Bireyin en öznel düşüncelerinde, onu diğer insanlarla ilişkilendiren ve hakiki özgürlük alanına erişmesini sağlayan daha yüksek momentler vardır. İnsanlar tinsel yönlerini, kendini gerçekleştirme formuna bürünen bu 'insani ihtiyaçlarla' gösterirler. Tıpkı Hegel gibi Marks da, bu kendini gerçekleştirme ihtiyacını, insan özünün dışsal tezahürü olarak görür. Bu kendini gerçekleştirme aynı zamanda, bireyin kendi varoluşunun diğerlerininkinden ayrılamayacağını fark etmesiyle insanlar arasında önemli kabul momentine yol açar. Bu nedenle bireyin 'bencil ihtiyaçları', 'insani ihtiyaçlar' formunu alır. Emek, kendini gerçekleştirmenin bir başka formu ve hayati bir insani ihtiyaçtır. İnsanların yaratıcılıklarını ifade etmelerini ve bireyselliklerini gerçekten insan olarak nesnelleştirmelerini sağlar. Yine, tıpkı Hegel gibi Marks'a göre de, bu tinsel momentler, kapitalizm ve zorunluluk alanı içinde yabancılaşmış bir formda ortaya çıkar. Hakiki özgürlük alanı ve tin momentleri, sermayenin bozulan dünyasında bile mevcuttur. Zorunluluğun tiranlığının ve sisteme özgü çelişkilerin üstesinden gelmek, insanların 'tinsel ihtiyaçlarını' tam anlamıyla gidermelerine imkân verecektir.

MODERN İHTİYAÇ TEORİSİ

1. bölümdeki modern ihtiyaç teorisi tartışmasından ortaya çıkan başlıca meselelerden biri, ihtiyacın evrensel ve tikel nosyonları arasındaki çatışmaydı. Bazı modern ihtiyaç teorisyenleri, evrensel ihtiyaç kavramlarına tikel kavramlar üzerinde ya da *vice versa* bir imtiyaz tanıma eğilimindedir. Nesnel, evrensel ihtiyaçlar arayışı genellikle azınlık kültürlerin tikel ihtiyaçlarının göz ardı edilmesiyle sonuçlanır. Aynı şekilde, bir azınlık kültürünün tikel ihtiyaçlarını emniyet altına alma çabası da sıklıkla bu kültür içindeki ihtiyaçların çeşitliliğini ve ötesindeki ihtiyaçların benzerliğini göz ardı eder. Hegel ve Marks'ın ihtiyaç anlayışlarında forma gösterilen ilgi, bu ikiliği nasıl aşabileceğimiz konusunda fikir verir.

Hem Hegel hem de Marks evrensel ve tikel ihtiyaçları, farklı ve ayrı olarak değil, birbirine hareketi ve geçişi içinde kavrar. Bu diyalektik ihtiyaç anlayışı, hem tikel bir kültürün ihtiyaçlarını hem de bu ihtiyaçların

diğer kültürlerle olası dolayımlamasını anlama olanağı sunar. O halde, ondan sonra, ihtiyaçları, kültürel gruplar içindeki ve arasındaki farklılıkları ve birlikleri bünyesinde anlayabiliriz. Nihayetinde, Hegelci ve Marksist bir ihtiyaç anlayışı, kültürel çeşitlilik sunan bir dünyada ihtiyaçlar ve ihtiyaçların tatmini konusunda süren çağdaş tartışmaya aydınlanmış bir katkı sunabilir.

Bazı modern ihtiyaç teorisyenleri, ihtiyaçları ve istekleri birbirinden ayırma gayreti içerisindedir. Bunu, ihtiyaçları nesnel ve istekleri öznel olarak tanımlayarak yaparlar. O zaman ihtiyaçlar, bir tür evrensel ölçüte göre kavranabilirken istekler psikolojiktir ve tek tek bireylerin düşüncelerine dayanır. Bu teorisyenler, istek önermeleri gönderimsel bakımdan bulanık ve yönelimselken ihtiyaç önermelerinin gönderimsel bakımdan şeffaf ve ekstansiyonel olduğunu vurgular. Böyle bir çözümlemeyi Hegel ve Marks'ın ihtiyaç anlayışına uygulamak bazı ilginç gözlemler ortaya koyar.

Modern ihtiyaç teorisyenleri Hegel ve Marks'ın, yiyecek, içecek gibi 'doğal ihtiyaçlar' kavramını, ihtiyaçlar olarak görecektir çünkü bunlar nesneldir – tüm insanlar varlıklarını sürdürmek için bu ihtiyaçları gidermek zorundadır. 'Olumsal ihtiyaçları' veya 'bencil ihtiyaçları' istekler olarak yorumlayacaklardır çünkü bunlar öznel ve tikeldir ve kişiden kişiye değişir. İhtiyaçlar 'fikirler' formunu aldığında, modern ihtiyaç teorisi bunların da ihtiyaçlar değil istekler olduğunu ileri sürecektir. Çünkü 'fikirler', öznel 'hayalin' emirlerine tabidir. Aynı şekilde, Marks'ın 'lüks ihtiyaçlar' kavramını da ihtiyaçlar olarak konu etmeyeceklerdir çünkü, bir ihtiyacın nesnelliğinden ve aciliyetinden ziyade, bir istekle bağlantılı dilekler ve arzularla ilgilidir.

Hegel ve Marks'ın yazılarında ihtiyacın detaylı incelemesinin gösterdiği üzereyse, onlar, ihtiyaçları ve istekleri bu kadar katı bir şekilde ayrı tutma girişimine karşı çıkarlar. Eğer Hegel ihtiyaçları ve istekleri ayrı tutacak olsaydı, anlayış hatasına düşüyor olurdu. Benzer şekilde, Marks da, kavramları içsel olarak ilişkili olmak yerine statik ve ayrı gören burjuva bir teori kurma şekli içinde çalışıyor olurdu. Bunun yerine, ihtiyaçların toplumda büründüğü formları tam olarak anlamak için, ihtiyaç kavramları arasındaki harekete odaklanmak gerekir. Dolayısıyla, modern ihtiyaç teorisyenleri, 'evrensel ihtiyaçtan' tikel 'fikir' veya isteğe doğru hareketi kaçırırlar. İsteklerin 'evrensel ihtiyaçların' varoluş şekli olduğunu anlamazlar. İstekler veya 'fikirler', 'evrensel ihtiyaçların' toplumda alabileceği bir formdur. Bu, Hegel'e göre, 'evrensel ihtiyaçların' diyalek-

tik gelişimidir. Benzer şekilde, Marks'm şemasındaki 'lüks ihtiyaçları' yüzeyselmiş gibi ele almak, işçi sınıfının bu ihtiyaçları 'zorunlu' varsayabileceğinin ya da 'zorunlu ihtiyaçların' belli koşullar altında 'lüks ihtiyaçlar' formunu alabileceğinin ihmal edilmesine neden olur. İhtiyaçları bu şekilde anlayarak Hegel ve Marks, bir yandan bireylerin öznel ihtiyaçlarına gerekli dikkati verirken aynı zamanda tatmin etmeleri gereken nesnel 'evrensel ihtiyaçları' da fark etmektedirler. İhtiyaçları isteklerden ayrı tutmak isteyen ihtiyaç teorisyenleri bu nedenle bireylerin isteklerini yüzeysel bir şey olarak yorumlama suçu işlerler.[22]

'Mikro' ve 'makro' ihtiyaç kavramları arasında bir ayrımın gelişmesi bu nedenle modern tartışmalara faydalı bir ektir. Bu ayrımın avantajı, 'istek' teriminin kullanımını aslında reddederek öznel ihtiyacın öneminin kabul edilmesi için bir girişimde bulunuluyor olmasıdır. Bir 'makro' ihtiyaç teorisi, kültürel içerik ve öznelliğe atıfta bulunmaksızın ihtiyacı evrenselleştirmeyi amaçlar. Diğer yandan 'mikro' bir teori, ihtiyaçlara, tikel kültürler veya tikel bireyler tarafından deneyimlendiği sırada odaklanır. İhtiyaçları nesnel olarak görmeye çalışan 'makro' teoriyken 'mikro' teori, öznelliğin önemini vurgular. Az önce gördüğümüz üzere, bazı ihtiyaç teorisyenleri özellikle bir ihtiyacın öznel olabileceği önerisine saldırırlar. Öznellik ortaya çıktığında söz konusu olanın ihtiyaçlar değil, istekler olduğunu ileri sürerler. 'Mikro' ve 'makro' tartışmasının yürütülüş biçimiyse, öznel yönün bir istek değil, bir ihtiyaç olarak ele alındığı anlamına gelir. Bu tartışmanın terimleriyle, bir ihtiyaç nesnel de ('makro') olabilir öznel de ('mikro'). İkincisini savunanlar kaçınılmaz olarak ihtiyaçların kültürel olarak göreli veya öznel doğasını vurgular ve evrensel, nesnel ihtiyaçların sıradan insanlara dayatılmasına karşı çıkar. Bu nedenle, 'mikro' ihtiyaç teorisinin başlıca avantajlarından biri, neye ihtiyaç duyduklarına karar verildiyse onun dayatılması yerine insanların ihtiyaç olduğunu düşündükleri şeylere odaklanmasıdır.

22) Bu diyalektik ihtiyaçlar anlayışının değeri Wiggins gibi yazarlarca göz ardı edilir. Wiggins 'ne Marx ne de Hegel'in bir ihtiyacın ne olduğunu söylediğini ya da birinin ona veya buna ihtiyaç duyup duymaması durumunda gerçekten neyi açtığını belirttiğini' öne sürer. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Blackwell, Oxford ve Cambridge, MA, 2. baskı, 1991), s. 3. Ancak, Hegel ve Marx birşeye 'biri tarafından ihtiyaç duyulup duyulmadığını', 'doğal ihtiyaç' evrensel kavramı ve genel soyutlaması yoluyla yakalar. Fakat, bu kavramı statik olarak değil diyalektik olarak kavrarlar, çünkü 'doğal ihtiyaçlar' farklı toplumlar ve kültürler içinde ve arasında pek çok tatmin formları alabilir. İhtiyaçların insanların kendi eylemlerinden ayırt edilmesine imkân verebilen, bu evrensel ve tikel formların çözümlenmesidir.

Bu ayrımın Hegel ve Marks'ın kendi çözümlemelerine uyarlanması, 'evrensel ihtiyaçların', 'makro' bir ihtiyaç anlayışı olduğu imasını taşır. Bunlar nesneldir ve tüm kültürlerdeki tüm insanlar için geçerlidir. 'Mikro' bir ihtiyaç anlayışı, Hegel için 'olumsal ihtiyaçlar' ve 'fikirler' olarak ihtiyaçlar ve Marks için 'bencil' ve 'lüks' ihtiyaçlarda yakalanır. Bu ihtiyaçlar özneldir ve kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişir. Ancak, 'mikro' ve 'makro'yu ayrı tutmak, tıpkı ihtiyaç ve isteği ayrı tutmak gibi, yine anlayış hatasına ve burjuva düşüncesinin düştüğü hatalara düşmek olacaktır. Hegel ve Marks'ın çözümlemesi, araştırmanın asıl odak noktasının bu kavramlar içindeki ve arasındaki hareket olması gerektiğini ileri sürer. 'Makro', 'evrensel ihtiyacı', 'mikro' veya öznel tatmine hareketi içinde kavramalıyız. Örneğin, yiyeceğe duyulan 'evrensel ihtiyaç', tikel bir ihtiyaç formuna –et ihtiyacına– dönüşür. Bu ihtiyaç zevk ve kibarlaşma yoluyla çoğalır ve, böylece, pek çok farklı şekilde pişirilmiş belli et çeşitlerine duyulan tikel ihtiyaca geçeriz. Bu şekilde, evrensel tikele dönüşür ve tikel olarak var olur. Bunu ise, tikelin de evrensel halini alabilmesi izler. Evrensel et ihtiyacı kesinlikle kendini farklı formlarda gösterir ancak bu tikel formlar da evrensele dönüşebilir.

Hegel ve Marks'ın evrensel ve tikel ihtiyaçlar arasındaki dolayımlamayı anlamaya yaptıkları vurgu, genellikle ikisi arasında ortaya çıkabilecek çatışmaları uzlaştırmaya çalışmakta bir derece esneklik iması taşır. İhtiyaç teorisyenlerinin aşikâr meselesi, tüm toplumlar çapında tüm insanlar için bir insan gelişimi seviyesini temin etmek üzere, nesnel ihtiyaç teorileri oluşturmaktır. Sorun, bu evrenseli farklı kültürler içindeki tikel ihtiyaç-tatminine duyarlı kılmaktır. Hegel ve Marks'ın evrensel ve tikel ihtiyaçlar tartışmasının böyle bir duyarlılık önerdiğini iddia etmekteyim. Onların çözümlemeleri, 'evrensel ihtiyaçların' kültürler içindeki ve arasındaki olumsallığını anlamamızı sağlar. Bugün evrensel veya tikel olan yarın olmayabilir. Toplumlar geliştikçe ve zevkler değiştikçe, yeni tikellerle beraber yeni evrenseller yaratılır. Bu nedenle, kültürler içindeki ve arasındaki ihtiyaç-tatminini incelerken bizim araştırma nesnemiz, evrensel ve tikel ihtiyaçlar arasındaki diyalektik dolayımlama olmalıdır. Bu çaba çerçevesinde böylesine verimli kullanıma koyabileceğimiz şey, Hegel ve Marks'ın formların çözümlemesine dayalı ihtiyaç anlayışıdır.

9
İhtiyaç-Formunun Siyasi İçerimleri

İşten çıkarılan işçilerin ve öğrencilerin 1968'de Paris'te ayaklanmalarının ardından önde gelen Marksistlerden biri, Hegel'e dönüşün gerekli olduğuna karar verdi ancak şu retorik soruyu ortaya attı: "Neden Hegel? Neden şimdi?"[1] Cevap şuydu ki, Hegel'i araştırmak, 1970'ler açısından somut mücadelelerin yeni başlangıçlarına ışık tutacaktı. Neticede, kriz ve geçiş dönemlerinde Marksistler Hegel'e döner. Örneğin, her zaman bir devrime katılmanın o konuda yazmaktan çok daha eğlenceli olduğunu ileri süren başeylemci Lenin, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine ve Alman sosyal demokrasisinin '*yerleşik* Marksizm'inin' içinde bulunduğu krize, üç ayını Hegel'in *Mantık*'ını çalışmaya adayarak karşılık verdi.[2] Lenin'in Hegel okumasındaki kusurları ne olursa olsun, Hegel'in varsayılan idealizminin materyalist temeline ne kadar çarpıldığını unutmamalıyız. Bu, Le-

1) R. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution* (Columbia University Press, New York, 1989), Birinci Bölüm.

2) Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution*, s. xxx; V. I. Lenin, *Collected Works*, Cilt 38 (Lawrence and Wishart, Londra, 1963).

nin'in 'akıllıca idealizm, akıllıca materyalizme aptalca materyalizmden daha yakındır' ünlü sözünü söylemesine neden olur.[3] Bu nedenle, toplumun maddi sorunlarını kavramak açısından Hegel'in ilgililiği su götürmezdir.

O halde, yirminci yüzyılın sonlarına gelirken biz de şunu sormalıyız: "Neden Hegel *ve* Marks? Neden şimdi?" Cevap, Marksizm defterini kapatma çabası her zamankinden daha çok doruktayken, bu kitabın göstermeye çalıştığı üzere, Hegelci-Marksizm'in, tahakküm sistemleri içinde ve karşısındaki çelişkileri ve aşkınlık momentlerini idrak etmek açısından çok önemli olmasıdır. Hegelci-Marksizm çözümlemelerini, ihtiyaçlarını bir mücadele süreciyle oluşturan ve gideren insanların maddi mücadelelerine dayandırır. İhtiyaç-tatmininin antagonistik temelinin aldığı formlara odaklanmak, öznelerin kendilerinin yarattığı ve yenebilecekleri korkunç bir ihtiyaç sistemini kırma potansiyelini ortaya çıkarır. İhtiyaçların dolayımsızlık ve sürtüşmeden uzak tam anlamıyla giderildiği daha iyi bir topluma doğru hareket, Hegelci-Marksizm'in özgürlüğün önemine yaptığı vurgunun merkezindedir.

Bu görüşün karşısında, kapitalist sistemin parametrelerini ve varsayımlarını kabul eden ve kaçınılmaz olarak çağdaş siyasi söyleme hakim olan paradigmalar yer alır. Bu paradigmalar liberalizm, cemaatçilik ve sosyal demokrasidir. Bu yaklaşımların zayıflığı burada, haklarla ihtiyaçlar arasındaki ilişki ve devletin rolü ele alınarak gösterilmektedir. Liberalizmin hakları ihtiyaçlar karşısında aşırı vurguladığı gösterilirken cemaatçiler ve sosyal demokratlar sırasıyla varsayılan cemaat değerleri ve optimal ihtiyaç-tatmini amaçlarını gerçekleştirmeye çabalarken modern devletin sinsi niteliğini göz ardı etmekten suçludur. Ancak, bu sonuçlandırıcı bölüme, genel olarak ihtiyaçlar üzerinde bir tiranlıkla sonuçlandığı ve Marksizmin aslında öldüğü gibi bir yanlış anlayışa neden olduğu düşünülen yirminci yüzyılın başarısız paradigmasını ele alarak başlıyorum. Bu paradigma, elbette, Sovyet komünizmidir.

SOVYET KOMÜNİZMİ

Sovyet komünizmi, Marksist bir perspektiften, ihtiyaçların giderilmesiyle ilişkilendirilen sorunlara dair bazı ampirik kanıtlar sunar. Aslında, Francis Fukuyama'ya göre, Sovyet tipi komünizmin sonunun gelmesinin

3) Lenin, *Collected Works*, Cilt 38, s. 276.

ve kapitalist demokrasinin varsayılan başarısının önemli bir sebebi, ilkinin halkın ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılamaktaki başarısızlığıdır.[4] Böylesine övgü dolu bir kapitalizm bakışını reddetmekle beraber, Callinicos'un doğru bir şekilde belirttiği üzere, herhangi bir Marksist çözümlemenin '"mevcut sosyalizmin" enkazıyla kurulacak ilişkinin yarattığı mahcubiyetle pençeleşmesinin' gerekli olduğuna hiç şüphe yoktur.[5]

Sovyetler Birliği'nde benimsenen merkezi ekonomik planlama formu artık genel olarak insanların ihtiyaçlarını gidermek açısından geçersiz bir mekanizma olarak görülmektedir. Verimsizlik, ürünlerin düşük kalitesi ve hem tüketim hem de üretim mallarının genel kıtlığı, sistemin başına bela olan sorunların belirtileriydi.[6] Ayrıca, üretim ilişkileri göz ardı edilirken gelişen üretim güçlerine yapılan aşırı vurgu, Beş Yıllık planların yanı sıra 'bunun neden olduğu tüm insan sefaletini' haklı çıkarmanın aracıydı.[7]

Sovyet deneyimiyle barışmaya çalışırken verilen başlıca iki tepki vardır. Birincisi sistemde sosyalizme özgü herhangi bir şey olduğunu reddetmek ve bunu sadece 'militarize devlet kapitalizminin (...) uç ve oldukça ulusalcı bir versiyonu' olarak görmektir.[8] İkinci ve daha gerçekçi olan görüş ise, sosyalist etiketinin bu kadar kolay reddedilemeyeceğini ileri sürer. Sosyalizm 'bozulmuş ve çarpıtılmış' olabilir ancak 'tamamen söylem' değildi.[9] Aslında, temel sosyalist değerler, üretim araçlarının özel mülkiyetinin reddedilmesi, gelirin eşitlikçi dağılımına bağlılık, üretim güçlerinin planlanan gelişimi, refah hizmetlerinin toplumsal ihtiyaç temelinde tedariki, iş güvenliği, istihdam garantisi ve işçi sınıfı iktidarının esası olmasa da formları gibi bir dizi önleme indirgendi.[10] Bu değerler Sovyetler Birliği'ndeki işçi sınıfına 'derinden iliştirilmişti' ve sistemin içinde, karşısında ve ötesinde direniş momentleri yaratmak için önemliydi. Bu nedenle tam da Rus devriminin yozlaşması, işçi sınıfının kendi

4) F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Hamish Hamilton, Londra, 1992).

5) A. Callinicos, 'Premature Obituaries: A Comment on O'Sullivan, Minogue, and Marquand', *The End of 'Isms'?* içinde, (yay. haz.) A. Shtromas, *Political Studies* Özel Sayısı, XLI, 1993, s. 64-5.

6) A. Callinicos, *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* (Polity Press, Cambridge, 1991), s. 43.

7) J. Townshend, 'Has Marxist Politics a Future?', *Contemporary Politics*, 1, 2, 1995, s. 84.

8) Callinicos, 'Premature Obituaries', s. 62.

9) S. Clarke, 'Crisis of Socialism or Crisis of the State?', *Capital and Class*, 42, 1990, s. 19.

10) Clarke, 'Crisis of Socialism', s. 20.

örgütlenmesinden değil, devletin yabancılaşmış formuyla sosyalizmi yukarıdan dayatmaya çalışma hatalı projesinden kaynaklanır.[11] Neticede, Sovyetler Birliği'nde sosyalizmin bozulması, işçi sınıfının özgür iradesini boğmaya çalışan tahakküm ve kontrol çevrimlerinin yayılmasına neden olmuştur. Elitler halkın ihtiyaçlarını zorbaca bir planlama sistemiyle tatmin etmeye çalışmış, bu da evrenselin tikel üzerinde tiranlığıyla sonuçlanmıştır.

Ferenc Fehér, Agnes Heller ve György Márkus, 'fiilen var olan sosyalizmin' halkın ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmakta nasıl bu kadar temelden yanıldığının keskin bir eleştirisinde bu tahakkümün yoğunluğunu yakalamıştır. Onlara göre, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkeleri, onların deyişiyle 'ihtiyaçlar üzerinde bir diktatörlük' dayatmıştır.[12] Bu ifadenin nispeten az ve öz tek tanımı, '"isyankar" veya "bireyci" özel kişinin "daha üstün bir bilgeliğe" tabiiyetinin ihtiyaçlar sistemi seviyesinde başlaması gerektiği düşüncesi' şeklinde bahsettikleri kitabın sonlarına doğru ortaya çıkar.[13] Bu nedenle bu 'ihtiyaçlar üzerinde bir diktatörlük' anlayışı görünüşe göre, Sovyet sisteminin bedenler, ruhlar ve insanların ihtiyaçlarını giderme şekilleri üzerinde 'topyekûn kontrol' olduğu anlamına gelir.[14] Ancak 'diktatörlüğe' yaptıkları vurgu, farklı bir sorun ortaya çıkarır.[15] 'İhtiyaçlar üzerindeki diktatörlüğün' aslında 'dinamik ve modernleştirici bir toplum' olduğunu ileri sürerler; ancak, eğer durum buysa, o zaman ihtiyaçlar üzerindeki bu diktatörce boğucu hakimiyet nasıl temin edilir?[16] Bu ancak ya mevcut ihtiyaçların tatminiyle yeni ihtiyaçların ortaya çıkması arasındaki ilişkinin kırılması ya da ihtiyaçların oluşturulduğu fakat tatmin edilmesinin önlendiği gerçeğiyle mümkündür. Yazarlar bu noktalarda açık değildir ve görünüşe göre bunun nedeni, Sovyet türü toplumların ihtiyaçlarla ilişkili olarak diktatörce niteliğini aşırı vurgulamalarıdır. Bu, bu tür rejimlerin tiran niteliğini reddetmek

11) Clarke, 'Crisis of Socialism', s. 29.

12) F. Feher, A. Heller ve G. Markus, *Dictatorship Over Needs* (Blackwell, Oxford, 1983).

13) Feher ve diğerleri, *Dictatorship Over Needs*, s. 227-8. I. Szelenyi, 'Review-Symposium on Soviet-Type Societies', *Telos*, 60, Yaz, 1984, s. 167'de işaret edildiği üzere, ifadenin ne anlama geldiğini çözmek için kitabın bütünü taranmalıdır.

14) Z. Bauman, 'Review-Symposium on Soviet-Type Societies', s. 173.

15) G. Poggi, 'Review Symposium: Dictatorship over Needs', *Thesis Eleven*, 12, 1985, s. 167.

16) Feher ve diğerleri, *Dictatorship Over Needs*, s. 243; Poggi, 'Review Symposium: Dictatorship over Needs', s. 167.

değildir ancak Hegelci-Marksist bir ihtiyaçlar anlayışı, böyle bir tiranlığın çelişkilerini vurgulayacaktır. Yabancılaşmış yapılarda bile insanların ihtiyaçlarını kendilerinin oluşturduğuna odaklanmak, görünüşte çok güçlü ve kontrolcü bir sisteme karşı aşkınlık olasılığına işaret eder.

Bu nedenle, Hegelci-Marksist bir yaklaşım, 'doğal ihtiyaç' genel soyutlaması veya evrensel kavramının –yaşamak için insanların gidermek zorunda oldukları ihtiyaçlar– Sovyet toplumunda aldığı tikel veya belirli formuna odaklanır. Kapitalizmde olduğu gibi, 'doğal ihtiyaçların' tatmininin dolayımlaması, çalışmak zorunda olma baskısı ve emek-gücünün harcanması vasıtasıylaydı.[17] Ancak, kapitalizmde olduğunun aksine, Sovyet sisteminde işçiler, emek gücünün harcanması üzerindeki kontrolü tamamen teslim etmemiş, bu da onlara üretim süreci üzerinde kayda değer derecede güç vermiştir.[18] Bu kontrol, Fehér ve diğerlerinin ileri sürdüğü üzere, Rus işçi sınıfının, ihtiyaçları üzerindeki bir diktatörlüğün basitçe pasif kurbanı olmadığı anlamına gelir. Bunun yerine, işçiler Sovyet sistemi içinde ve karşısında antagonistik olarak ihtiyaçlarını kendileri oluşturmuştur. Bu ihtiyaçlar 'radikal'di, çünkü bir tahakküm sistemi içinde kırılma momentleri meydana çıkarmışlardır. Şimdi bu 'radikal ihtiyaçların' Stalin, Kruşçev ve Brejnev rejimleri –*Dictatorship Over Needs*'i yazarken Fehér, Heller ve Márkus'un çözümlemelerine oldukça açık olan rejimler– altında nasıl açıklık kazandığını göstereceğim.

Stalinizmi, Fehér, Heller ve Márkus'un iddia ettiği gibi, Rus işçi sınıfının ihtiyaçları üzerinde tam bir boğucu hakimiyete sahip olarak yorumlamak, açıkça çok tek-yanlıdır ve Sovyetler Birliği'nde ilk iki Beş Yıllık Planın (1928-37) uygulanması sırasında işçi sınıfının başkaldırısının yaygınlığını göz ardı eder.[19] İkinci Beş Yıllık Planın ortalarına kadarki bu başkaldırı, grevler ve kitle protestoları 'başlıca silahını' kapsıyordu.[20] En yaygın direniş formu ise iş yavaşlatmaydı çünkü başkaldırının daha açık biçimleri katılanlar için çok daha tehlikeliydi. İşçilerin daha fazla güç ve destek elde etmek için çok daha geniş ve toplu bir şekilde örgütlenmesine imkân verebilecek işçi sendikalarının veya siyasi organizasyonların yokluğu göz önü-

17) H. Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR: Essays on the Political Economy of a Disintegrating System* (M. E. Sharpe, New York ve Londra, 1992), s. 83.

18) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 83, 87.

19) D. Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation: The Formation of Modern Soviet Production Relations, 1928-41* (Pluto, Londra, 1986), s. 85-6.

20) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 85.

ne alındığında durum özellikle böyleydi.[21] Yine de, işçiler pek çok durumda 'bilinçli ve toplu bir şekilde' hareket etmiş ve belli kişilerin herhangi bir biçimde haksızlığa uğramasından kaçınmak üzere yöneticilerle '"bir kalabalık halinde"' müzakereler yürütmüşlerdir.[22] İroniktir ki, protestolarında en çok gürültü koparan Komünist Parti eylemcileri olmuştur.[23]

Sovyet rejimi, görünüşte güçsüz bu Rus işçi sınıfının bu kolektif gücünü yenmek zorundaydı ancak bu başkaldırı sorununu ortadan kaldırmadı. Bunun yerine, işçilerin toplu eylemi sürdürememeleri bireysel bozgunculuğun tek seçenek olduğu anlamına geliyordu.[24] Gelişmekte olan elitlerin toplu direnişi kırma girişimleri, kırılma momentlerine neden olan daha çok çelişkiyle sonuçlandı. Bu çelişkilerin, planlama sisteminin içinde ve insanların ihtiyaçlarını gidermelerini iyileştirmeye çalışma şeklinde ifa edilmesi amaçlanmıştı.[25] Uygun demokratik planlama, toplumun tüm üyeleri arasında 'bir ihtiyaçlar toplumu' varsayar.[26] İhtiyaçları tatmin etmek üzere üretmenin genel amaçları üzerinde anlaşmaya varmak ancak bunun gerçekleştirilmesini yerel yetkili makama bırakmak, ilerlemenin doğru yoludur. Sovyetler Birliği'nde ise rejim, böyle bir yerel kontrolün veya inisiyatifin ortaya çıkmasına izin veremezdi. Bunun yerine, planlamacılar işçileri onların talimatlarını uygulamaya zorlamaya çalıştılar. Ancak, toplu çalışma ve ödeme yöntemlerini parçalayarak toplu başkaldırıyı durdurma çabaları açıkça tek tek işçilerin kendi hızlarında çalışmalarıyla sonuçlandı. Sonuç, ürünlerinin niteliği ve niceliği konusunda tahmin edilemezlikti.[27] Bu nedenle üretime dair herhangi bir rasyonel hesaplama bu belirsizlikle imkânsızdı. Neticede, gerçekçi olmayan üretim hedeflerini yakalama ihtiyacı ve bir işgücü kıtlığının ortaya çıkması, yöneticileri işçilere tavizlerde bulunmaya mecbur etti. 'Üretim normlarını düşük tutmak, yasadışı bir şekilde işçilerin kazançlarını takviye etmek ve iş zamanının az kullanılmasına müsamaha göstermek' yaygın tepkilerdi.[28] Ayrıca, bu uygulamalar çok daha otoriter karşı önlemler altında bile 1940'lara kadar devam etti.

21) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 86.
22) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 86.
23) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 87.
24) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 116.
25) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 117.
26) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 118.
27) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 118.
28) Filtzer, *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation*, s. 119.

Stalinci tiranlığın varsayılan doruk noktasında bu başkaldırı açıkça, Sovyet sisteminin içinde ve karşısında kırılma ve aşkınlık olanağı sunan 'radikal ihtiyaç' momentlerine işaret eder. Stalinci çıplak baskı politikalarının başarısızlığı rejimi, işçiler üzerinde kontrol sağlamanın yeni yollarını bulmaya ve artık ürünün üretimini temin etmeye mecbur etti. Örneğin, Kruşçev, iş yerinin sözde demokratikleşmesi politikasını önerdi.[29] Bu politikanın bir yönü, işçilere, adil olmayan çıkarmaların azaltılması, çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve sendikalara bir fabrikada ortaya çıkan normu veto etme imkânı verilmesiyle ilgili daha çok hak tanınmasıydı.[30] Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, sonuç, kesinlikle işçilerin haklarının yasallaşması nedeniyle, aslında işgücü disiplinini uygulamanın daha da zorlaşması oldu.[31] 1950 ve 60'larda artık çıkarmanın artırılamamasına elitlerin verebileceği mümkün olan tek tepki, işgücünü disipline sokmak için kitlesel işsizliği kullanmak olacaktı. Ancak, böyle bir politikanın savunulması imkânsızdı, çünkü 'muhtemelen kontrol edilemez bir protesto ve kargaşayı teşvik edebilirdi' – gıda fiyatlarında bir artış gibi daha az sert önlemler tehdidine karşı halihazırda ayaklanmaların ortaya çıktığı göz önüne alındığında olası bir olaydı bu.[32]

Brejnev döneminde, 'radikal ihtiyaçların' tezahürüyle ortaya çıkan aynı çelişkiler ve antagonizmler hâlâ son derece aşikârdı. Önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de, 'tüm sorunlar işgücüne dönüyordu'.[33] Brejnev döneminde de yöneticiler, yeni teknolojinin uygulanmasının kısıtlanması, ücrette eşitlikçilik ve fazla sayıda işçi gibi unsurlarda işçilere teslim olmak zorunda kaldılar. Elitlerin Rus işçi sınıfının gücüne saldırmaktaki isteksizliği nedeniyle Brejnev yılları, 'toplumsal barış' yılları oldu. Yapılan ekonomik reformlar o kadar 'isteksizdi' ki başarı şansı yoktu.[34] Örneğin bir işletmede üreticilerin sayısını azaltırken çıktıyı artırmaya çalışan, 1968'deki Shchekino deneyi, tüm ekonomiye 'düzensizce uygulandı'.[35] Ayrıca, bir işletmede-

29) D. Filtzer, *Soviet Workers and De-Stalinization: The Consolidation of the Modern System of Soviet Production Relations, 1953-1964* (Cambridge University Press, Cam-bridge, 1992), s. 231-2.

30) Filtzer, *Soviet Workers and De-Stalinization*, s. 232.

31) Filtzer, *Soviet Workers and De-Stalinization*, s. 233.

32) Filtzer, *Soviet Workers and De-Stalinization*, s. 234.

33) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 116.

34) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 116.

35) D. Lane, *Soviet Labour and the Ethic of Communism: Full Employment and the Labour Process in the USSR* (Wheatsheaf, Brighton, 1987), s. 147.

ki işçilerin sayısını azaltma politikası yürürlüğe konmadı. Sözde fazla işçiler aslında dışarıda iş bulmaya zorlanmak yerine 'işletme içinde emiliyordu'.[36]

O halde, Sovyet sisteminin krizi, işgücünün başkaldırısının ve 'radikal ihtiyaçların' tezahürünün bir sonucuydu. Bu yüzden, 'SSCB'nin tarihi (...) işgücüne hakim olma çabasının tarihidir'.[37] Stalin bunu doğrudan güç, Kruşçev organizasyon ve Brejnev barış yoluyla sağlamaya çalışmış ancak hiçbirisi amaçlarında başarılı olamamıştır.[38] Bu nedenle Rus işçi sınıfının artan gücünün açıklığı su götürmezdir. Önce, gördüğümüz üzere, işçiler kendi iş süreçleri üzerinde 'yüksek derecede bir kontrol' sergilemiştir çünkü fabrika yöneticileri ve işçiler, üretilen mallar açısından 'düzenli bir sonuç' temin etmek için işbirliği yapmıştır.[39] Sonuç olarak, fiili çalışma oranı, emek zamanının normlarını koyan işçi tarafından belirlenir hale gelmiştir. Bu kontrol işçilerin, daha iyi çalışma koşulları ve tüketim mallarında artış talep ederek sisteme topluca meydan okumalarını sağlamıştır.[40] Bu güç ücret-formunda da açıkça görülmüş, örneğin sanayideki ücretlerde 1960-1986 yılları arasında yüzde 2.41'lik bir yıllık büyüme oranı gerçekleşmiştir.[41]

Hegelci-Marksist bir bakış açısına göre, bu işçiler, bürokratik Sovyet sisteminin tahakkümü içinde ve karşısında 'radikal ihtiyaç' momentlerini kendileri oluşturuyorlardı. Fehér, Heller ve Márkus bu direniş formlarını ve ihtiyaç oluşumlarını göz ardı eder. Sovyetler Birliği gibi görünüşte bütünü tahakküm altına alan bir sistem içinde bile ihtiyaç-tatmininin diyalektik veya çelişik temeline odaklanmazlar. Aslında, 1989 devrimlerinden sadece dört yıl önce yayımlanan bir makalede, Fehér ve Heller, Sovyet sistemine karşı bir meydan okumanın gerçekleşme olasılığının çok az olduğu sonucuna varırlar.[42] 'İhtiyaçlar üzerindeki diktatörlüğe' aşırı vurgu yaparak ve böyle bir diktatörlük içinde ve karşısında ihtiyaç-tatmininin çelişkilerini hafife alarak direniş olasılığını dışlamışlardır. Örneğin, Callinicos'un doğru bir şekilde iddia ettiği üzere, Fehér ve Hel-

36) D. A. Dyker, 'Planning and the Worker', *The Soviet Worker: Illusions and Realities* içinde, (yay. haz.) L. Schapiro ve J. Godson, (Macmillan, Londra, 1982), s. 60.

37) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 119.

38) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 128.

39) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 85.

40) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 87.

41) Ticktin, *Origins of the Crisis in the USSR*, s. 144.

42) F. Feher ve A. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* (Polity Press, Cambridge, 1986), s. 56, bkz. Callinicos, *Revenge of History*, s. 42.

ler, SSCB ve Doğu Avrupa'daki bu devrimler açısından hareketleri harekete geçirmekte önemli bir rolü olan ekolojik ihtiyaçların oluşumunu tamamen kaçırmışlardır.[43] Ayrıca, diğer birkaç grubun, kendi ihtiyaçlarını oluşturma çabası çerçevesinde direniş momentleriyle sistemi deldiklerini de görememişlerdir. Bu gruplar topluma uymayan entelektüellerden, Rus olmayan milletler, gençlik hareketleri ve feministlere kadar çeşitlilik göstermiştir.[44]

Heller açısından 'radikal ihtiyaç' momentlerini yakalamaktaki bu başarısızlık, özellikle hissedilirdir. 7. bölümde gördüğümüz üzere, Heller 'radikal ihtiyaçların' tatmininin ancak 'ortak üreticiler' toplumunda mümkün olduğunu, kapitalizmde mümkün olmadığını ileri sürüyordu. Örneğin işçilerin ücret mücadelelerinin 'radikal' olmadığını, çünkü sermaye/ücret ilişkisinin ötesine geçemediklerini iddia ediyordu. Daha sonra, ben, bunun, yabancılaşmış sermaye sisteminin çelişkileri içinde bile önemli kırılma ve olası aşkınlık momentlerini kaçırmak demek olduğunu öne sürmüştüm. Bu nedenle Sovyetler Birliği bağlamında Heller, bu mücadelelerin önemini ve Sovyet sisteminde endemik bir krize neden olma etkilerini fark etmemiştir. Daha da tuhafı şu ki, *Theory of Need in Marx* adlı çalışmasında, kapitalizm sonrasında komünist bir toplumun ortaya çıkması olasılığına imkân verir. *Dictatorship Over Needs*'te Fehér ve Márkus'la beraber çalışırken ise, Rus işçi sınıfı için böyle bir olasılık mevcut değildir. Anlaşılan, Rus işçiler neredeyse karşısında hiçbir şey yapamayacakları bir kadere mahkûmdular. Ancak, gördüğümüz üzere, Sovyetler Birliği'nde 'doğal ihtiyaçların' büründüğü formlara odaklanmak, ihtiyaçların tatmininde pek çok antagonizm ortaya çıkarır. Bu antagonizmler, Sovyet sistemi içinde ve karşısında kırılma ve aşkınlık momentleriyle sonuçlanmıştır. Hegelci-Marksist bit perspektiften forma gösterilen dikkat, ihtiyaç-tatmininin bu momentlerini ifşa etmenin yoludur.

LİBERALLER VE CEMAATÇİLER

Bu bölüm ihtiyaçlarla haklar arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Çağdaş siyasi teori içinde, John Rawls gibi liberaller, ihtiyaçların adil bir şekilde

43) Callinicos, *Revenge of History*, s. 42.

44) Bkz. E. Mandel, *Beyond Perestroika: The Future of Gorbachev's USSR* (Verso, Londra, 1992), Böl. 2. Ancak, bu, bu ihtiyaçların bazılarının gerici temelini reddetmek anlamına gelmez.

karşılanmasının muhtemel olduğu bir çerçeve sunmakta hakların diğer tüm değerler karşısındaki temel önemini vurgulamışlardır. Haklara yapılan bu vurgu karşısında, ihtiyacın önemini vurgulamakla daha çok ilgilenen cemaatçi eleştiri ortaya çıkmıştır. Bu bölümde yapmak istediğim, haklara yapılan liberal vurgunun, bunun cemaatçilerce eleştirilmesinin ve Doyal ve Gough gibi sosyalist yazarlar tarafından hakları ve ihtiyaçları birleştirme çabasının anahatlarını sunmak ve irdelemektir.

Rawls birey hakları düşüncesini, 'birincil mallar', yani' yaşam planlarını sürdürmek için 'her rasyonel kişinin istediği varsayılan şeyler' anlayışına dayandırır.[45] Rawls'un bireylerin ihtiyaç duyacağını varsaydığı iki tür 'temel yarar' vardır: sosyal birincil mallar ve doğal birincil mallar. Doğal birincil mallar sağlık, akıl, kuvvet, hayal gücü ve toplumsal kurumlarca etkilenen ancak doğrudan onlar tarafından dağıtılmayan doğal yetenekleri kasteder. Sosyal birincil mallar ise toplumsal kurumlarca dağıtılan gelir ve zenginlik, fırsatlar, güçler, haklar ve özgürlüklerdir.[46]

Artık gayet iyi bilindiği üzere, Rawls'un adalet teorisi bireyleri, 'içinde varılan temel anlaşmaların adil olduğunu temin eden başlangıçtaki statüko' olan 'başlangıç pozisyonunda' konumlandırır.[47] 'Bir cehalet örtüsü', bu bireylerin, sınıf, toplumsal statü veya doğal yetenekler açısından toplumdaki konumlarının ne olacağını bilmemelerini temin eder. Bu bilginin eksikliği, bu yüzden adalet prensiplerini, tüm insanların toplumsal kurumlarca dağıtılan birincil mallara mümkün olan en iyi erişime sahip olmasını temin etmek üzere tasarlayacakları anlamına gelir.[48] Her ne kadar pek çok farklı adalet prensibi seçebilecek olsalar da Rawls, aslında, eğer rasyonel davranıyorlarsa iki tane benimseyeceklerini ileri sürer.

Birinci adalet prensibi, tüm bireylerin temel özgürlük konusunda eşit hakka sahip olmaları gerektiğini belirten özgürlük prensibidir. İkincisi, toplumda en kötü durumda olanlara fayda sağlaması ve toplumdaki tüm konumların bir fırsat eşitliği politikasıyla herkese açık olması halinde eşitsizliklere izin verildiğini belirten farklılık prensibidir. Adalet prensipleri, belirli durumlarda hangi eylem tarzlarının adil olduğu konusunda kılavuzluk eder. Eşitsizliklere ancak toplumda en az iyi durumda olanlara fayda sağlıyorsa izin verilir. Dolayısıyla, Rawls'a göre, 'cehalet ör-

45) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1990), s. 62.
46) Rawls, *Theory of Justice*, s. 62.
47) Rawls, *Theory of Justice*, s. 17.
48) Rawls, *Theory of Justice*, s. 12.

tüsü' altında 'başlangıç pozisyonunda' olan her birey, bu iki adalet prensibini geliştirecektir.[49] Rawls bu prensipleri sözlüksel bir sıralamada düzenler ve buna göre özgürlük prensibi diğer tüm toplumsal yararlardan önce gelir. Yani eşit özgürlük, örneğin fırsat eşitliğinden daha önceliklidir. Özgürlük hakkı önce gelir çünkü Rawls tüm bireylerin, bireyler olarak hareket etmek için temel özgürlüklerinin korunmasını arzu ettiğini düşünür. Liberalizmin savunucularından biri olarak Rawls bu özgürlüğü siyasi açıdan oy verme hakkı, kamu görevine seçilebilirlik, ifade ve toplanma özgürlüğü, vicdan ve düşünce özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı ve hukukun üstünlüğü uyarınca keyfi tutuklanmama olarak yorumlar.[50]

Farklılık prensibine gelince, Rawls'un bireyler tarafından 'başlangıç pozisyonunda' bunun benimseneceğini neden düşündüğünü anlamak için iki noktaya dikkat edilmesi gerekir. Öncelikle bireylerin rasyonel olduklarını ve ikinci olarak riskten kaçındıklarını varsayar; yani eğer güvenli oynamak veya bir risk almak arasında seçim yapılması gerekirse, o zaman güvenli oynamayı tercih edeceklerdir. Rawls, eğer bireyler riskten kaçınıyorlarsa ve rasyonellerse, o halde, farklılık prensibini bir adalet prensibi olarak seçmek zorunda olacaklarını ileri sürer. Bunun nedeni, bireylerin 'cehalet örtüsü' kaldırıldığında ve toplum içinde olduklarında hangi toplumsal pozisyonda olacaklarını bilmemeleridir. Bu nedenle, herkes onlardan biri olabileceğinden, toplumda en kötü durumda olanlara fayda sağlayan bir adalet prensibi tasarlamak mantıklıdır. Dolayısıyla, Rawls, yapılacak rasyonel şeyin, onun deyişiyle "maximin" bir strateji benimsemek olduğunu ileri sürer. Bu, bireylerin toplumdaki minimum, en kötü pozisyonda alacaklarını maksimize ettikleri anlamına gelir. Bu nedenle, riskten kaçınma bireyleri en kötü durumdakine fayda sağlayan dağılımı seçmeye sevk eder. Dolayısıyla, 'başlangıç pozisyonundaki' bireyler farklılık prensibini seçeceklerdir.[51] O halde, Rawls'a göre, 'cehalet örtüsü' altında 'başlangıç pozisyonunda' olan her birey, rasyonel oldukları ve riskten kaçındıkları sürece, bu iki adalet prensibini seçecektir.

Rawls'un teorisi, özellikle cemaatçi düşünürlerin saldırısına uğramıştır. Eleştirilerinin bu çalışmayla ilişkili odak noktalarından biri, Rawls'un hak kullanımını ve iyi karşısında önceliklendirmesini reddetmeleridir. Hakların geçerliliğinin toptan reddedilmesi, varlıklarının gös-

49) Rawls, *Theory of Justice*, s. 302-3.
50) Rawls, *Theory of Justice*, s. 61.
51. Rawls, *Theory of Justice*, s. 152-3.

terilemeyeceği gerçeğinden kaynaklanır. Neticede, böyle bir kavrama dair herhangi bir inanış, 'cadılara ve tek boynuzlu atlara' inanmaktan farklı bir şey değildir.[52]

Rawls'un hakkı diğer tüm değerlerden öncelikli ve iyiden ayrı kılma girişimine de karşı çıkılır. Aksine, aslında, iyi haktan önce gelir, çünkü iyi, 'hakkı tanımlayan kuralların anafikrini verir'.[53] Adalet prensiplerinin formülasyonu, neyin iyi olduğu ya da olmadığı hakkındaki ahlaki sezgilerimizden ayrı düşünülemez. Aslında, 'uygun adalet prensiplerinin neler olduğuna karar vermek için (...) sahip olduğumuz iyi duygusunu kullanmalıyız'.[54] Neticede, iyi, hak önceliğinden sonra gelen bir fikir olamaz, aksine, ayrılmaz bir şekilde onunla bağlıdır.

Cemaatçi eleştirinin bir diğer yönü, tam da 'birincil mallar' nosyonuyla ilgilidir. Örneğin, Walzer, Rawls'un birincil mallar anlayışının, farklı toplumlarda ihtiyaç-tatmininin somut veya tikel koşullarıyla çok az ilgili olacak kadar 'makro' –bir diğer deyişle, kültürel içerikten ve öznellikten soyutlanmış– olduğunu ileri sürer.[55] Bu kitapta geliştirilen ihtiyaç yaklaşımı temelinde, Walzer, Rawls'un evrensel ('makro') ve tikel ('mikro') ihtiyaç-tatminini nasıl ayırdığının altını çizmektedir. Hegelci-Marksist yaklaşım, evrenselle tikel arasındaki ayrımı değil, dolayımlamanın önemini vurgular. Bu anlamda, Walzer gibi cemaatçi düşünürler burada Rawls'un 'birincil mallar' anlayışının evrensel uygulanabilirliği argümanına karşı çıkmakta oldukça haklıdırlar.

SOSYAL DEMOKRASİ

Her ne kadar doğrudan Rawls'un cemaatçi eleştirisine açıkça cevap vermiyor olsa da, Doyal ve Gough, Rawls'un *Theory of Justice*'ini revize etmeye çalışır. Bunu, birey haklarının önemini ihtiyaçlara ve, dolayısıyla, bir iyi nosyonuna bağlarken ayrıca 1. Bölümde gördüğümüz üzere, tüm toplumlar ve kültürler çapında uygulanabilir olan evrensel bir ihtiyaç anlayışı sunarak yaparlar.

52. A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, Londra, 1981), s. 67.

53. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992), s. 89; bkz. S. Mulhall ve A. Swift, *Liberals and Communitarians* (Blackwell, Oxford, 2. baskı, 1997), s. 119-20.

54. Taylor, *Sources of the Self*, s. 89.

55. M. Walzer, *Spheres of Justice* (Basic Books, New York, 1983), s. 8; bkz. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 132-4.

Rawls'un argümanını revize ederken Doyal ve Gough, klasik liberal ve sosyalist düşüncenin en iyi yönlerini birleştirmeye çabalar.[56] Klasik liberal yönün özgürlük hakkının önceliğiyle ilgiliyken sosyal yönün farklılık prensibinin en az iyi durumda olanların 'birincil mallara' erişiminin temin edilmesi amacıyla ilgili olduğunu ileri sürerler. Fırsat eşitliğinin, farklılık prensibince yaratılan herhangi bir artığın tam anlamıyla dağıtılıp dağıtılmadığını ölçmek açısından bir rehber görevi gördüğünü öne sürerler.[57]

Doyal ve Gough'a göre, Rawls, anayasal demokrasisi içinde bir arada var olan iyiye dair yarışan görüşlerin olması arzusuyla iyiye dair 'makro' bir teori seçerek 'birincil malların' önemini asgariye indirir.[58] Ancak bu 'başlangıç pozisyonundaki' bireyleri o kadar cehalet içinde bırakır ki, toplumda daha iyi durumda olanlar arasında olmak için prensip seçimlerinde kumar oynamaya karar verebilirler. Doyal ve Gough'a göre, bu hiçbir şekilde toplumda en az iyi durumda olanların Rawls'un beklediği gibi gelişeceklerini temin etmez.[59] Bu sorunu düzeltmek için Doyal ve Gough, Rawls'un onların ihtiyaç teorilerine ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Bu, başlangıç pozisyonundakilerin hesaplarının, 'cehalet örtüsünden' kurtulduklarında, herkes için en uygun sağlık ve otonomiyle sonuçlanacağını garanti edecektir. Bu yüzden Doyal ve Gough, farklılık prensibini, sadece ihtiyaç-tatminini optimize etmek için gerekli yararları sağlayarak en az iyi durumda olanlara fayda sağlıyorsa eşitsizliklere izin verecek şekilde değiştirir.[60] Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Doyal ve Gough bu nedenle Rawls'un özgürlük prensibine sözlüksel olarak öncelik vermesine karşı çıkarlar. Bunun kolaylıkla, biçimsel özgürlüğün aşırı yoksulluk içindeki insanlarla beraber var olabileceği bir duruma yol açabileceğini öne sürerler.[61] Bundan kaçınmak için Doyal ve Gough, adaletin iki prensibini değil, üç unsurdan oluşan bir prensibini ileri süren bir Rawls okuması önerir.[62] Birincisi, sağlık, otonomi ve yurttaşlık hakları açısından temel ihtiyaç-tatmini hakkıdır. İkincisi, bu ihtiyaçların optimum tatmini için eşitsizlikleri mazur gösterir. Üçüncüsü, usulle ilgilidir ve toplumsal eşitsizliklerin üretilmesi konusundaki yasal kısıtlamaları tanımlar.

56) L. Doyal ve I. Gough, A *Theory of Human Need* (Macmillan, Londra, 1991), s. 130.
57) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 130-1.
58) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 131.
59) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 132.
60) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 132.
61) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 132-3.
62) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 133-4.

O halde, Doyal ve Gough'a göre, 'ekonomik ve siyasi sürece etkin katılımın prensipte garanti edilebileceğini temin etmenin' tek yolu '...temel ihtiyaçların optimal tatmini yoluyla olacaktır'.[63] Bu nedenle, optimal ihtiyaç-tatmini ahlaki hakkını, kamu otoritesi tarafından garanti edilmesi gereken anayasal hak haline getirirler. Bu şekilde, haklara dair klasik liberal değerler, 'refah devletinin sosyalist-esinli belli kurumlarının yaratılmasına ve/veya başarısına bağlı' ve 'uyumlu' bir hal alır.[64] Neticede, Doyal ve Gough, toplumda en az avantajlı olanların ihtiyaç-tatminlerine, temel ihtiyaç-tatminine yapılan vurgu yoluyla öncelik verileceğini ileri sürerler.[65] Doyal ve Gough bu nedenle, Rawls'un bu iki kavramı ayırmasının üstesinden gelmek için hakları ihtiyaçlarla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Klasik liberal hak nosyonunu, kendi daha sosyalist ihtiyaç teorileri temeline dayandırmaktadırlar. Onlara göre, tıpkı cemaatçi eleştirmenlerin ileri sürdüğü üzere hak iyiden öncelikli değil, ayrılmaz bir şekilde onunla bağlı görünmektedir.

HEGELCİ-MARKSİZM

Haklar lisanını kullanmak Doyal ve Gough için önemlidir çünkü herkes için temel ihtiyaçların tatminini temin etmek isterler. Bu kaçınılmaz olarak, herkesin bu temel ihtiyaçları tatmin etme hakkına sahip olmasını sağlamak için devlet kurumlarının kullanılmasının kabulünü gerektirir. Hak kavramının işin içine girmesi, Hegel ve Marks'ın bu kavrama dair anlayışlarına ilişkin kısa bir tartışmayı gerektirir.

Hegel'e göre, haklar, insanların birbirleriyle etkileşimleri sırasında ve ihtiyaçlarını tatmin etme yoluyla kendi eylemlerinden ortaya çıkmıştır.[66] Aslında, haklar, ihtiyaçların ilk tatmini temelinde yasa olarak meydana gelmiştir. İhtiyacın diyalektik gelişimine odaklanarak Hegel, bir sistemin çeşitli kurumların evcilleştiremediği devasa, vahşi bir hayvanını ortaya çıkarmıştır. Kurumlar içindeki haklar toplumdaki herkese uygulanmamıştır. Zümreler içinde antagonistik bir şekilde var olan dışlanmış yoksullar ve yeni yeni ortaya çıkan bir işçi sınıfı, hiçbir hak nosyonu tarafından korunmamış ve hakim bir sistem içinde ve karşısında

63) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 134.
64) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 134.
65) Doyal ve Gough, *Theoryof Human Need*, s. 135.
66) Bkz. yukarıda, s. 91.

bir kırılma momenti olarak kalmıştır. Bu nedenle, Hegel'in ihtiyaç sistemi, hak nosyonları ileri sürecek kurumlar yoluyla dolayımlanamaz derin antogonizmler barındırır.

Marks'a göre ise, haklar ya toptan reddedilecek ya da, bir başka yorumda, övülecektir, ancak burjuva hakları formunda değil.[67] Ancak, Marksistler için haklarla ilgili olarak en önemli mesele, hakların 'gerçek fonksiyonlarını ve onların arkasında yatan burjuva çıkarlarını' ortaya çıkarmak için çözümlenmesi gerektiğidir.[68] Gördüğümüz üzere, Marks'ın yazılarında ihtiyacın rolü, işçiyi kapitalist sistem içinde ve karşısında antagonistik bir güç olarak sunar. Neticede, devlet içinde ortaya çıkan her hak, devletin tasfiye ve kontrol etmesi gereken sınıf mücadelesinin ve emeğin başkaldırısının sonucudur. Bu nedenle devletin kendisi, toplumsal ilişkilerin antagonistik bir formu olarak kavranmalıdır.[69] Devlet, kendi varlığı, sermaye/emek ilişkisini yeniden üretmeye ve muhafaza etmeye dayanan kapitalist bir devlettir. Tanım itibariyle, bu, kapitalist toplumun sürekli varlığını temin etmek için hem sermayeyi hem de emeği disipline sokma çabalarını içeren devamlı bir mücadele sürecidir. Sosyal demokratlar ve burjuva teorisyenler devletin bu antagonistik temelini fark edemez veya hatta kavrayamazlar ve bu, devleti kendi amaçları için kullanma çabaları açısından sorunlar yaratır. Öyleyse, Hegelci-Marksist bir bakış açısından haklar nasıl anlaşılmalıdır?

Devletin anayasasında hakların mevcudiyeti, sınıf mücadelesinin bir sonucudur. Hak ilkeleri, 'toplumsal ilişkileri değerlendirmek için oluşturulmuş bir dizi bağımsız rasyonel standart' olarak değil, 'bu ilişkilerden ortaya çıkıyor ve bunları kontrol ediyor' olarak anlaşılmalıdır.[70] Bu haklar, hakim bir sistem içinde veya karşısında ihtiyaçların bir varoluş şekli veya insanlarca tatmin edilme formudur. İnsanlarca ihtiyaç-tatmininin antagonistik temeli, bizzat hakkın kaynağı olan yasa yoluyla anayasallaştırılır. Bu nedenle, hak, devlet içinde emeğin başkaldırısının ve gücünün yasal kabulü olarak diyalektik bir şekilde anlaşılmalıdır.[71] O halde, dev-

67) Bu konularda bir tartışma için bkz. R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990), s. 324-8.

68) S. Lukes, *Moral Conflict and Politics* (Clarendon Press, Oxford, 1991), s. 185.

69) J. Holloway, 'Global Capital and the National State', *Capital and Class*, 52, 1994, s. 26-9.

70) Lukes, *Moral Conflict and Politics*, s. 184-5.

71) Bkz. M. Hardt ve A. Negri, *Labour of Dionysus: A Critique of the State-Form* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994), özellikle Böl. 6.

letin kendisi, tarafsız bir mevcudiyet değil, toplumsal üretim ilişkilerini düzenlemesi ve kapitalizmin sürekli varlığını temin etmesi gereken antagonistik bir formdur.

Bu şekilde anlaşıldığında, Doyal ve Gough'un temel ihtiyaç-tatmini hakkının anayasallaştırılması arzusu sorunlu görünür. Onların yaklaşımı, her ne kadar ihtiyaçların yukarıdan aşağı idaresine aşırı bir vurgudan kaçınmakla ilgilense de, yine de güçlü bir devleti zorunlu görmektedir. Ayrıca, ihtiyaç-tatminine daha aşağıdan yukarıya bir yaklaşımın uygulanabilirliğini özellikle eleştirirler.[72] Aynı şekilde, cemaatçi düşünürler de, devletin sorunlu doğasını idrak edemezler çünkü onu, toplumsal değerleri ve ortak kimlikleri güçlendirmenin bir aracı olarak görürler. Aslında, bazılarının Reagan yönetimlerinin ahlaki ve aile değerleri konusundaki gerici vaazlarının bir kısmını 'daha büyük amaçların ortak bir yaşamını' yaratmak için olumlu bir çaba olarak görebilmiş olmaları, cemaatçi düşünce içindeki tehlikeleri gösterir.[73] Toplum hızla, imtiyazlı elitlerin kafalarında var olan 'ortak yaşama' uymayanların dışlanması için bir simge haline gelir. Bu yüzden, cemaatçiler, devletin, iyi ve ihtiyaçlar anlayışlarını, farklı bir varoluş formu ileri sürmek isteyenlere kabul ettirirken nasıl bir tiran haline gelebileceğini göz ardı ederler. Bunun aksine, Hegelci-Marksist bir yaklaşım, toplumdaki insanlarca ihtiyaçların antagonistik bir şekilde oluşturulmasına odaklanır. Bu, devletin yabancılaşmış formu vasıtasıyla yukarıdan empoze edilemez, devlet iktidarı yok edildiğinde mümkün olan en çok katılımı sağlamak için toplumlara demokratik bir şekilde intikal ettirilmelidir.

Doyal ve Gough gibi teorisyenlerin modern devletin sınıf niteliğini göz ardı etme dereceleri, İsveç'i 'optimum ihtiyaç-tatminine en çok yaklaşan global lider' olarak kabul etmelerinde gözler önüne serilir.[74] Söz arasında, bunun orada 'yetersizlikler' veya 'açık ıstırap' vakaları olmadığı anlamına gelmediğini, sadece açıkça İsveç'in diğer tüm ülkelerden 'ortalamada daha iyi' olduğunu belirtecek kadar dikkatlidirler.[75] Buna ek olarak, ayrıca, bu 'global liderin', 'genellenebilirlik ve sürdürülebilirlik' sorunları nedeniyle, optimum ihtiyaç-tatminini temin etmek açısından 'ille de düşünü-

72) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 308.

73) M. Sandel, 'Democrats and Community', *New Republic*, 22 Şubat 1998, s. 20-3, aktaran Hardt ve Negri, *Labour of Dionysus*, s. 255.

74) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 290.

75) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 291.

lebilecek en iyi model olmadığını' kabul ederler.[76] Ancak, bu çekincelere rağmen, toplumsal üretim ilişkilerinin bir düzenleyicisi olarak devletin sorunlarından hiç söz edilmez.

İsveç vakası gerçekten de ilginçtir. Sosyal demokratik başarının yüksekliği görünüşe göre İsveç devleti tarafından dolayımlanan sermaye ve emeğin korporatist bir uyum içinde var olabileceği bir toplum sunar. Ancak sermaye/emek ilişkisi basitçe ulusal değildir ve 'global sermaye ilişkisinin bir momenti' olarak anlaşılmalıdır.[77] Bu nedenle, İsveç devletinin gelişimi, global kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişimine karşı idrak edilmelidir. Gerçekten 1990'larda İsveç modelinin başarısızlığa uğramasının nedenlerinden biri, antagonizmlerin korporatist devlet yapıları içinde daha fazla kontrol altında tutulamamasıdır. Aşırı kâr getirmeyi durdurmayı ve işçilerin işletmelerdeki katılımını artırmayı amaçlayan 'ücretli fonlar' konusundaki tartışma, 1970'lerin ortalarından itibaren korporatist düzenlemeleri parçalamaya başladı.[78] Burada devletin rolü çok önemliydi çünkü toplumsal üretim ilişkilerini düzenlemek ve sermaye birikimini temin etmek zorundaydı. Korporatist bir uzlaşmayı sürdürmeye çalışma, yurt dışına yerleşmekle tehdit ederek kolektif pazarlığı bozmaya çalışan büyük patronların, özellikle ihracatçıların tepkisiyle ciddi biçimde zayıflatıldı.[79] O halde, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, sosyal demokratların 'tamamen hakim olduğu' bir devlet bile, sermaye yatırımını cezbedecek ve sermaye birikimini temin edecek bir ortam yaratarak, refah etiğini tehdit eden politikalar uygulamaya mecbur kalmıştır.[80]

Global sermaye ilişkisinin bir momenti olarak İsveç de, diğer herhangi bir ulus devlet gibi, 'üretilen global artık değerden bir payı' kendi topraklarına çekmek ve tutmak için rekabet etmek zorundadır.[81] Bu, Doyal ve Gough'un mümkün olduğunu düşündüğü türden sosyal adalet ve ihtiyaç-tatminini sağlamakta devletin rolü açısından çok büyük sınırlamalar –'insan kurtuluşunun koşullarını' temin etmek için 'devletin gücünün

76) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 296.

77) Holloway, 'Global Capital and the National State', s. 32.

78) L. Wilde, 'Swedish Social Democracy and the World Market', *Transcending the State-Global Divide: A Neostructuralist Agenda in International Relations* içinde, (yay. haz.) R. Polan ve B. Gills, (Lynne Rienner, Boulder Co ve Londra, 1994), s. 191-2.

79) Wilde, 'Swedish Social Democracy and the World Market', s. 199.

80) Wilde, 'Swedish Social Democracy and the World Market', s. 197.

81) Holloway, 'Global Capital and the National State', s. 35.

genişlemesini' önerme meşguliyetleri nedeniyle çözümlemelerinde kesinlikle yüzleşilmeyen sınırlamalar– ima eder.[82]

Hegelci-Marksist yaklaşım, sermaye ötesinde ihtiyaçların tatmini konusunda net tasarılar öneremez. Hem Hegel hem de Marks hayalperest davranmak istemiyorlardı. Bunun yerine, insanlar dünyalarını yaratırken ve şekillendirirken ortaya çıkan ihtiyaç formlarını çözümleyerek bir hakimiyet sistemine içsel olan çelişkileri ortaya koymaya odaklanırlar. Özgürlüğe giden yolda hakim bir sistem içinde, karşısında ve sonuçta ötesinde ihtiyaçların antagonistik tatminine odaklanarak mevcut toplumdaki aşkınlık momentlerinin ve hakiki momentlerin altını çizerler. Hem Hegel hem de Marks'ın fark ettiği özgürlüğün en güçlü momentlerinden biri, doğal zorunluluk alanı içerisinde makinelerin insanların yerini alma olasılığıdır. Doğal zorunluluk alanını daraltmak ve ortadan kaldırmak amacıyla teknolojik gelişmelerin olumlu kullanımı, umutsuz bir girişim değildir. Marks kapitalizm içindeki olumlu üretken kapasitelerin tamamen farkındaydı ancak bu kaynakların herkesin yararına kullanılamamasından dehşete düşmüştür.

Yirminci yüzyılın sonunda, kapitalizm, tüm dünya çapında milyonlarca insanın yoksulluğuyla sonuçlanan bir sömürü sistemi olmaya devam etmektedir. Meta-formuyla dayatılan çalışma tiranlığı, emek gücünü satacak kadar 'şanslı' olanların günlük cefalarını özetlemektedir. Ancak bu enkazın ortasında Hegelci-Marksizm, görünüşte hakim bu sistem içinde ve karşısında bir kırılma potansiyeli olarak 'radikal ihtiyaçlarını' ileri süren insanların antagonistik mevcudiyetine odaklanır. Herhangi bir hüsnükuruntu iddiasından kaçınmak için, Hegel ve Marks çözümlemelerini '*olana*' –sıradan insanların özgürlük arayışı içinde ihtiyaçlarını geliştirdikleri ve giderdikleri maddi koşullar– dayandırırlar. Hegel'in dediği gibi: "Bir kez bireylerin (...) kafasına soyut tam özgürlük kavramı girdi mi, kontrol edilemez gücü açısından onun gibisi yoktur."[83] Sermayenin varlığının kırılgan doğası, krizden krize sürüklenmeye dönük içsel eğilimi ve günbegün hakim olmak istediklerinin direnişiyle karşı karşıya kalması bu 'kontrol edilemez gücün' göstergesidir. Bu nedenle, hem Hegel hem de Marks'ın bu 'gücün' ihtiyaçların oluşturulması ve tatminiyle böylesine etkili bir şekilde ortaya çıktığını göstermiş olmaları, günümüz kapitalizminin çelişkilerini anlamak açısından devam eden ilgililiklerine işaret eder.

82) Doyal ve Gough, *Theory of Human Need*, s. 300.

83) G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, çev.: W. Wallace (Clarendon Press, Oxford, 1894), s. 238.

Kaynakça

G. W. F. HEGEL'İN ESERLERİ

ORİJİNAL ALMANCA

Gesammelte Werke 6: *Jenaer Systementwürfe* I, (yay. haz.) Düsing, K. ve Kimmerle, H. (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975).

Gesammelte Werke 8: Jenaer Systementwürfe III, (yay. haz.) Horstman, R.-P. v Trede, J. H. (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976).

'System der Sittlichkeit', *Sämtliche Werke VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* içinde, (yay. haz.) Lasson, G. (Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1913).

Werke (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970), Cilt IV, VII, XIII, XIV, XV ve XVII.

İNGİLİZCE ÇEVİRİLER

Aesthetics. Lectures on Fine Art, çev.: Knox, T. M. Cilt I ve II (Clarendon Press, Oxford, 1974-75).

Elements of the Philosophy of Right, çev.: Nisbet, H. B. (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).
Hegel and the Human Spirit, çev.: Rauch, L. (Wayne State University Press, Detroit, 1983).
The Logic of Hegel, çev.: Wallace, W. (Clarendon Press, Oxford, 1892).
Phenomenology of Spirit, çev.: Miller, A. V. (Oxford University Press, Oxford, 1972).
The Philosophy of History, çev.: Sibree, J. (Dover, New York, 1956).
Philosophy of Mind, çev.: Wallace, W. (Clarendon Press, Oxford, 1894).
The Philosophy of Religion, Cilt 2, çev.: Speirs, E. B. (Kegan Paul, Londra; Trench, Trubner, 1895).
Philosophy of Right, çev.: Knox, T. M. (Oxford University Press, Oxford, 1973).
Philosophy of Spirit, çev.: Wallace, W. ve Miller, A. V. (Oxford University Press, Oxford, 1971).
The Science of Logic, çev.: Miller, A. V. (Allen and Unwin, Londra, 1969).
System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit, çev.: Harris, H.S. ve Knox, T. M. (State University of New York Press, Albany NY, 1979).

MARKS'IN ESERLERİ

ORİJİNAL ALMANCA (F. ENGELS İLE BERABER)

Gesamtausgabe (MEGA), I.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1982).
Gesamtausgabe (MEGA), II.1.1 (Dietz Verlag, Berlin, 1976).
Gesamtausgabe (MEGA), II.1.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1981).
Gesamtausgabe (MEGA), II.5 (Dietz Verlag, Berlin, 1983).
Gesamtausgabe (MEGA), IV.2 (Dietz Verlag, Berlin, 1981).
Werke, Cilt 4 (Dietz Verlag, Berlin, 1969).
Werke, Cilt 25 (Dietz Verlag, Berlin, 1964).

İNGİLİZCE ÇEVİRİLER

Capital, Cilt 1, çev.: Moore, S. ve Aveling, E. (Lawrence and Wishart, Londra, 1961).
Capital, Cilt 1, çev.: Fowkes, B. (Penguin, Harmondsworth, 1988).
Capital, Cilt 2, çev.: Fernbach, D. (Penguin, Harmondsworth, 1992).

Capital, Cilt 3, çev.: Fernbach, D. (Penguin, Harmondsworth, 1991).
'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction', Marx, K. *Early Writings* içinde, çev.: Livingstone, R. ve Benton, G. (Penguin, Harmondsworth, 1992).
A Contribution to the Critique of Political Economy, çev.: Ryazanskaya, S. W. (Progress Publishers, Moskova, 1977). 'Critique of Hegel's Doctrine of the State', Marx, K. *Early Writings* içinde, çev.: Livingstone, R. ve Benton, G. (Penguin, Harmondsworth, 1992).
'Economic and Philosophical Manuscripts', Marx, K. *Early Writings* içinde, çev.: Livingstone, R. ve Benton, G. (Penguin, Harmondsworth, 1992).
'Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy*, Marx, K. *Early Writings* içinde, çev.: Livingstone, R. ve Benton, G. (Penguin, Harmondsworth, 1992).
Grundrisse, çev.: Nicolaus, M. (Pelican, Harmondsworth, 1973).
'On the Jewish Question', Marx, K. *Early Writings* içinde, çev.: Livingstone, R. ve Benton, G. (Penguin, Harmondsworth, 1992).
Texts on Method, çev.: ve (yay. haz.) Carver, T. (Blackwell, Oxford, 1975).
Theories of Surplus Value, Bölüm II, çev.: Simpson, R. (Lawrence and Wishart, Londra, 1968).
Marx, K. ve Engels, F. *Collected Works*, Cilt 4 (Lawrence and Wishart, Londra, 1975).
Marx, K. ve Engels, F. *Collected Works*, Cilt 5 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976).
Marx, K. ve Engels, F. *Collected Works*, Cilt 6 (Lawrence and Wishart, Londra, 1976).
Marx, K. ve Engels, F. *Selected Correspondence* (Progress Publishers, Moskova, 1975).

DİĞER ESERLER

Agger, B. 'Marcuse's "One-Dimensionality": Socio-Historical and Ideological Context', *Dialectical Anthropology*, 13, 4, 1988.
Althusser, L. *For Marx* (New Left Books, Londra, 1969).
Althusser, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx* (New Left Books, Londra, 1982).
Apffel Marglin, F. 'Smallpox in Two Systems of Knowledge', *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* içinde, (yay. haz.) Apffel Marglin, F. ve Marglin, S. A. (Clarendon Press, Oxford, 1990).

Apffel Marglin, F. ve Marglin, S. A. (yay. haz.) *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Clarendon Press, Oxford, 1990).

Archibald, W. P. *Marx and the Missing Link: Human Nature* (Humanities Press, Atlantic Highlands NJ, 1989).

Arendt, H. *The Human Condition* (University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1958).

Arthur, C. 'Introduction', *The German Ideology* içinde, Marx, K. ve Engels, F. (Lawrence and Wishart, Londra, 1991).

Arthur, C. 'Hegel's *Logic* and Marx's *Capital*, *Marx's Method in Capital: A Reexamination* içinde, (yay. haz.) Moseley, F. (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1993).

Arthur, C. 'Review of Shamsavari's *Dialectics and Social Theory: The Logic of Marx's Capital*, *Capital and Class*, 50, Yaz, 1993.

Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972).

Avineri, S. 'The Discovery of Hegel's Early Lectures on the Philosophy of Right', *Owl of Minerva*, 16, Bahar, 1985.

Avineri, S. 'The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's View of Sittlichkeit', *Philosophy and Theology*, 3, Kış, 1988.

Barry, B. *Political Argument* (Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1990).

Bauman, Z. 'Review-Symposium on Soviet-Type Societies', *Telos*, 60, Yaz, 1984.

Bay, C. 'Human Needs, Wants and Politics: Abraham Maslow, Meet Karl Marx', *Social Praxis*, 7, 1980.

Benhabib, S. 'The "Logic" of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx', *Philosophy and Social Criticism*, 8, Yaz, 1981.

Benton, T. 'Humanism = Speciesism: Marx on Humans and Animals', *Radical Philosophy*, 50, 1988.

Benton, T. *Natural Relations: Animal Rights and Social Justice* (Verso, Londra, 1993).

Berry, C. J. 'Need and Egoism in Marx's Early Writings', *History of Political Thought*, VIII, 3, Kış, 1987.

Blackburn, S. *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 1994).

Boella, L. 'Radicalism and Needs in Heller', *Telos*, Güz, 1978.

Boger, G. 'On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method', *Science and Society*, 55, 1, Bahar, 1991.

Braybrooke, D. *Meeting Needs* (Princeton University Press, Princeton NJ, 1987).

Brod, H. *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, and Modernity* (Westview Press, Boulder Co, San Francisco ve Oxford, 1992).

Bungay, S. *Beauty and Truth* (Oxford University Press, Oxford, 1984).

Callinicos, A. 'Introduction: Analytical Marxism', *Marxist Theory* içinde, (yay. haz.) Callinicos, A. (Oxford University Press, Oxford, 1989).

Callinicos, A. *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* (Polity Press, Cambridge, 1991).

Callinicos, A. 'Premature Obituaries: A Comment on O'Sullivan, Minogue, and Marquand', *The End of Isms?* içinde, (yay. haz.) Shtromas, A., *Political Studies* Özel Sayısı, XLI, 1993.

Caplan, A. L. *The Sociobiology Debate: Readings on Ethical and Scientific Issues* (Harper ve Row, New York, 1978). Carver, T. 'Commentary', Marx, K. *Texts on Method* içinde, çev.: ve (yay. haz.) Carver, T. (Blackwell, Oxford, 1975).

Carver, T. 'Marx - and Hegel's *Logic*', *Political Studies*, XXIV, 1, 1976.

Chitty, A. 'The Early Marx on Needs', *Radical Philosophy*, 64, 1993.

Clapham, J. H. *The Economic Development of France and Germany, 1815-1914* (Cambridge University Press, Cambridge, 1955).

Clarke, S. 'Crisis of Socialism or Crisis of the State', *Capital and Class*, 42, 1990.

Cleaver, H. *Reading Capital Politically* (Harvester, Brighton, 1979).

Cleaver, H. 'The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation', *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis, K. (Pluto, Londra, 1992).

Cohen, A. 'Marx-From the Abolition of Labour to the Abolition of the Abolition of Labour', *History of European Ideas*, 17, 4, 1993.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Clarendon Press, Oxford, 1991).

Cohen, J. 'Review of Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*', *Telos*, 33, Güz, 1977.

Colletti, L. *Marxism and Hegel* (New Left Books, Londra, 1973).

Cowling, M. 'Marx's Conceptual Framework from 1843-5: Hegelian Dialectic and Historical Necessity versus Feuerbachian Humanistic Materialism?', *Studies in Marxism*, 2, 1995.

Cullen, B. *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction* (Gill ve Macmillan, Dublin, 1979).

Dallmayr, F. R. *G.W.F. Hegel: Modernity and Politics* (Sage, Londra, 1993).

Descartes, R. 'Discourse on Method', Descartes, R. *Discourse on Method and Other Writings* içinde, çev.: Wollaston, A. (Penguin, Harmondsworth, 1966).

Descombes, V. *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, Cam-bridge, 1980).

Dickey, L. *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987).

Doyal, L. ve Gough, I. *A Theory of Human Need* (Macmillan, Londra, 1991).

Doyal, L. 'Thinking About Human Need', *New Left Review*, 201, Eylül/Ekim, 1993.

Dunayevskaya, R. *Philosophy and Revolution* (Columbia University Press, New York, 1989).

Dunayevskaya, R. *The Philosophic Moment of Marxist Humanism* (News and Letters, Chicago, 1989).

Dyker, D. A. 'Planning and the Worker', *The Soviet Worker: Illusions and Realities* içinde, (yay. haz.) Schapiro, L. ve Godson, J. (Macmillan, Londra, 1982).

Fehér, F. ve Heller, A. *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* (Polity Press, Cambridge, 1986).

Fehér, F., Heller A. ve Márkus, G. *Dictatorship Over Needs* (Blackwell, Oxford, 1983).

Filtzer, D. *Soviet Workers and Stalinist Industrialisation: The Formation of Modern Soviet Production Relations, 1928-41* (Pluto, Londra, 1986).

Filtzer, D. *Soviet Workers and De-Stalinization: The Consolidation of the Modern System of Soviet Production Relations, 1953-1964* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992).

Fitzgerald, R. (yay. haz.) *Human Needs and Politics* (Pergamon, Ruschcutters Bay NSW, 1977).

Forbes, I. *Marx and the New Individual* (Unwin Hyman, Londra, 1990).

Fraser, N. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Polity Press, Cambridge, 1989).

Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man* (Hamish Hamilton, Londra, 1992).

Geras, N. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (Verso, Londra, 1983).

Griffin, J. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Clarendon Press, Oxford, 1988).

Gunn, R. 'Marxism and Mediation', *Common Sense*, 2, 1987.

Gunn, R. '"Recognition" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*', *Common Sense*, 4, 1988.

Gunn, R. 'Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse', *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis, K. (Pluto, Londra, 1992).

Gutman, A. 'The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, 22, 3, 1993.

Halliday, R. J. 'Human Nature and Comparison', *Australian Journal of Politics and History*, 36, 3, 1990.

Hardt, M. ve Negri, A. *Labour of Dionysus: A Critique of the State-Form* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994).

Harris, H. S. 'Hegel's *System of Ethical Life*. An Interpretation', Hegel, G.W.F. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* içinde, çev.: Harris, H. S. ve Knox, T. M. (State University of New York Press, Albany NY, 1979).

Harris, H. S. *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Clarendon Press, Oxford, 1983).

Harris, H. S. 'Hegel's Intellectual Development to 1807', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) Beiser, F. C. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

Heller, A. *The Theory of Need in Marx* (Allison ve Busby, Londra, 1976).

Hobsbawm, E. J. *The Age of Revolution: Europe 1789-1848* (Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1962).

Hollander, S. *The Economics of Adam Smith* (Heinemann, Londra, 1973).

Holloway, J. 'Crisis, Fetishism, Class Composition', *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice* içinde, (yay. haz.) Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis, K. (Pluto, Londra, 1992).

Holloway, J. 'Global Capital and the National State', *Capital and Class*, 52, 1994.

Hook, S. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Humanities Press, New York, 1958).

Houlgate, S. *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (Routledge, Londra, 1991).

Ilting, K.-H. 'The Structure of Hegel's *Philosophy of Right*, Hegel's Political

Philosophy içinde, (yay. haz.) Pelczynski, Z. A. (Cambridge University Press, Cambridge, 1971).

Ilting, K.-H. 'Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique', *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* içinde, (yay. haz.) Pelczynski, Z. A. (Cambridge University Press, Cambridge, 1984).

Inwood, M. *A Hegel Dictionary* (Blackwell, Oxford, 1992).

Jacoby, R. 'The Myth of Multiculturalism', *New Left Review*, 208, Kasım/Aralık, 1994.

James, C. L. R. *Notes on Dialectics* (Allison ve Busby, Londra, 1980).

Kant, I. *Critique of Pure Reason*, çev.: Kemp Smith, N. (Macmillan, Londra, 1992).

Karelis, C. 'Hegel's Concept of Art: An Interpretative Essay', *Hegel's Introduction to Aesthetics* içinde, çev.: Knox, T. M. (Clarendon Press, Oxford, 1979).

Kelly, G. A. 'Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"', *Hegel: A Collection of Critical Essays* içinde, (yay. haz.) MacIntyre, A. (University of Notre Dame Press, Londra ve Notre Dame, 1976).

Kitcher, P. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (MIT Press, Cambridge MA, 1985).

Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel* (Basic Books, New York, 1969).

Lane, D. *Soviet Labour and the Ethic of Communism: Full Employment and the Labour Process in the USSR* (Wheatsheaf, Brighton, 1987).

Lebowitz, M. 'Heller on Marx's Concept of Needs', *Science and Society*, 3, Güz, 1979.

Lebowitz, M. *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (Macmillan, Londra, 1992).

Lederer, K. *Human Needs* (Oelgeschlager, Gunn and Hain, Cambridge MA, 1980).

Lefebvre, H. *Critique of Everyday Life*, Cilt I (Verso, Londra, 1991).

Leiss, W. 'Marx and Macpherson: Needs, Utilities, and Self-Development', *Powers, Possessions and Freedom* içinde, (yay. haz.) Kantos, A. (University of Toronto Press, Toronto, Buffalo ve Londra, 1979).

Lenin, V. I. *Collected Works*, Cilt 38 (Lawrence and Wishart, Londra, 1963).

Lukács, G. *The Young Hegel. Studies in the Relation Between Dialectics and Economics* (Merlin, Londra, 1975).

Lukács, G. *History and Class Consciousness* (Merlin, Londra, 1990).
Lukes, S. *Moral Conflict and Politics* (Clarendon Press, Oxford, 1991).
MacGregor, D. *The Communist Ideal in Hegel and Marx* (George Allen and Unwin, Londra ve Sydney, 1984).
MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, Londra 1981).
Mandel, E. *Beyond Perestroika: The Future of Gorbachev's USSR* (Verso, Londra, 1992).
Marcuse, H. *One-Dimensional Man* (Beacon Press, Boston, 1964).
Marglin, S. A. 'Towards the Decolonization of the Mind', *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* içinde, (yay. haz.) Apffel Marglin, F. ve Marglin, S. A. (Clarendon Press, Oxford, 1990).
Maslow, A. *Motivation and Personality* (Harper and Row, New York, Evanston ve Londra, 2. baskı, 1970).
Mathias, P. *The First Industrial Nation: An Economic History of Britian 1700-1914* (Methuen, Londra ve New York, 1983).
Mattick P. Jr, 'Marx's Dialectic', *Marx's Method in Capital: A Reexamination* içinde, (yay. haz.) Moseley, F. (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1993).
McLellan, D. (yay. haz.) *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford University Press, Oxford, 1977).
Mendus, S. 'Human Rights in Political Theory', *Political Studies*, 43, Özel Sayı, 1995.
Midgley, M. *Beast and Man* (Methuen, Londra, 1978).
Miller, D. *Social Justice* (Clarendon Press, Oxford, 1976).
Minogue, K. 'Ideology after the Collapse of Communism', *The End of 'Isms?*, içinde, (yay. haz.) Shtromas, A. *Political Studies* Özel Sayısı, XLI, 1993.
Mobasser, N. 'Marx and Self-Realization', *New Left Review*, 161, Ocak/Şubat, 1987.
Mulhall S. ve Swift, A. *Liberals and Communitarians* (Blackwell, Oxford, 2. baskı, 1997).
Murray, P. *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Humanities Press, Londra, 1990).
Murray, P. T. *Hegel's Philosophy of Mind and Will* (Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston ve Lampeter, 1991). Neocleous, M. *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power* (Macmillan, Londra, 1996).

Nicolaus, M. 'Foreword', Marx, K. *Grundrisse* içinde (Pelican, Londra, 1973).

Norman, R. *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Sussex University Press, Londra, 1976).

Nussbaum, M. 'Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aris-totelian Essentialism', *Political Theory*, 20, 2, Mayıs, 1992.

O'Connor, J. *Accumulation Crisis* (Blackwell, Oxford, 1986).

Okin, S. M. *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, Princeton NJ, 1979).

Ollman, B. *Dialectical Investigations* (Routledge, Londra ve New York, 1993).

Peffer, R. G. *Marxism, Morality and Social Justice* (Princeton University Press, Princeton NJ, 1990).

Petry, M. J. 'Hegel and the *Morning Chronicle*', *Hegel-Studien*, 11, 1976.

Plant, R. 'Hegel and Political Economy I and II', *New Left Review*, 103 ve 104, Mayıs/Haziran ve Temmuz/Ağustos, 1977.

Plant, R. 'Hegel and the Political Economy', *Hegel on Economics and Freedom* içinde, (yay. haz.) Maker, W. (Mercer University Press, Georgia, 1977).

Plant, R. *Modern Political Thought* (Blackwell, Oxford ve Cambridge MA, 1991).

Poggi, G. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Hutchinson, Londra, 1978).

Poggi, G. 'Review Symposium: Dictatorship over Needs', *Thesis Eleven*, 12, 1985.

Poggi, G. *The State, its Nature, Development and Prospects* (Polity Press, Cambridge, 1990).

Rachels, J. 'Darwin, Species and Morality', *Monist*, 1, 70, 1987.

Rawls, J. *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford, 1990).

Reeve, A. *Property* (Macmillan, Londra, 1986).

Reuten, G. ve Williams, M. *Value-Form and the State* (Routledge, Londra ve New York, 1989).

Roemer, J. (yay. haz.) *Analytical Marxism* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

Rorty, R. 'Human Rights, Rationality and Sentimentality', *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* içinde, (yay. haz.) Shute, S. ve Hurley, S. (Basic Books, New York, 1993).

Rose, G. *Hegel Contra Sociology* (Athlone, Londra, 1981).

Sandel, M. 'Democrats and Community', *New Republic*, 22 Şubat 1998.
Sayers, S. 'The Actual and the Rational', *Hegel and Modern Philosophy* içinde, (yay. haz.) Lamb, D. (Croom Helm, Londra, 1987).
Sayers, S. 'The Need to Work', *Radical Philosophy*, 46, 1987.
Sayers, S. 'Work, Leisure and Human Needs', *The Philosophy of Leisure* içinde, (yay. haz.) Winnifrith, T. ve Barrett, C. (Macmillan, Londra, 1989).
Scanlon, T. M. 'Preference and Urgency', *Journal of Philosophy*, 72, 1975.
Schmidt, A. *The Concept of Nature in Marx* (New Left Books, Londra, 1971).
Schmidt, J. 'A Paideia for the "Burger als Bourgeois": The Concept of "Civil Society" in Hegel's Political Thought', *History of Political Thought*, II, 3, Kış, 1981.
Shamsavari, A. *Dialectics and Social Theory: The Logic of Capital* (Merlin Books, Braunton, 1991).
Singer, P. *Animal Liberation* (Jonathan Cape, Londra, 1976).
Smith, S. B. 'What is "Right" in Hegel's *Philosophy of Right?*', *American Political Science Review*, 83, 2, 1989.
Smith, S. B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1991).
Smith, T. *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms* (State University of New York Press, Albany NY, 1990).
Soper, K. 'The Needs of Marxism', *Radical Philosophy*, 15, 1977.
Soper, K. *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective* (Harvester Press, Brighton, 1981).
Soper, K. *Troubled Pleasures* (Verso, Londra ve New York, 1990).
Soper, K. 'A Theory of Human Need', *New Left Review*, 197, Ocak/Şubat, 1993.
Springborg, P. *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation* (Allen and Unwin, Londra, 1981).
Ste Croix, G. E. M. de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Duckworth, Londra, 1983).
Szelenyi, I. 'Review-Symposium on Soviet-Type Societies', *Telos*, 60, Yaz, 1984.
Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992).
Thompson, G. *Needs* (Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1987).

Ticktin, H. *Origins of the Crisis in the USSR: Essays on the Political Economy of a Disintegrating System* (M. E. Sharpe, New York ve Londra, 1992).

Toews, J. E. *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990).

Townshend, J. 'Has Marxist Politics a Future?', *Contemporary Politics*, 1, 2, 1995.

Waldron, J. 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', *The Rights of Minority Cultures* içinde, (yay. haz.) Kymlicka, W. (Oxford University Press, Oxford, 1995).

Walker, S. *Animal Thought* (Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1985).

Walzer, M. *Spheres of Justice* (Basic Books, New York, 1983).

Waszek, N. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Kluwer Academic, Boston, 1988).

Westphal, K. 'The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) Beiser, F. C. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

Westphal, M. 'Hegel's Theory of the Concept', *Art and Logic in Hegel's Philosophy* içinde, (yay. haz.) Steinkraus, W. E. ve Schmitz, K. I. (Harvester, Bright-on, 1980).

White, A. *Modal Thinking* (Blackwell, Oxford, 1971).

Wicks, R. 'Hegel's Aesthetics: An Overview', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) Beiser, F. C. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

Wiggins, D. *Needs, Values, Truth* (Blackwell, Oxford ve Cambridge MA, 2. baskı, 1991).

Wilde, L. *Marx and Contradiction* (Avebury, Aldershot, 1989).

Wilde, L. 'Logic: Dialectic and Contradiction', *The Cam-bridge Companion to Marx* içinde, (yay. haz.) Carver, T. (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

Wilde, L. 'Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics', *Studies in Marxism*, 1, 1994.

Wilde, L. 'Swedish Social Democracy and the World Market', *Transcending the State-Global Divide: A Neostructuralist Agenda in International Relations* içinde, (yay. haz.) Polan, R. ve Gills B. (Lynne Rienner, Boulder Co ve Londra, 1994).

Williams, H. *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic* (Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989).

Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis* (Harvard University Press, Cambridge MA, 1975).
Wilson, E. O. *On Human Nature* (Harvard University Press, Cambridge MA, 1978).
Witheford, N. 'Autonomist Marxism and the Information Society', *Capital and Class*, 52, Bahar, 1994.
Wood, A. W. *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990).
Wood, A. W. 'Hegel and Marxism', *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, (yay. haz.) Beiser, F. C. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).
Wood, E. M. *The Pristine Culture of Capitalism* (Verso, Londra, 1991).

İsim Dizini

Archibald, W. P. 183, 226.
Aristoteles 29.
Arthur, C. 10, 189, 226.
Avineri, S. 67, 75, 77-78, 83-84, 96, 101, 111-112, 226.

Barry, B. 25, 226.
Bentham, J. 49.
Berry, C. 196, 197, 226.
Brejnev, L. 209, 211, 212.

Callinicos, A. 11, 207, 212, 213, 227.
Carver, T. 53, 54, 55, 56, 57, 146, 225, 227, 234.
Cullen, B. 66, 84, 228.

Dallmayr, F. R. 66-67, 228.
Darwin, C. 18, 21, 96, 232.
Dickey, L. 66, 77, 228.
Diyojen 98.
Doyal, L. ve Gough, I. 18, 20-25, 3-32, 214, 216-218, 220-222, 228.

Feher, F. 208, 212.
Fransa 190.
Fukuyama, F. 206-207, 228.

Harris, H. S. 59-60, 65-67, 75, 77-78, 114, 194, 224, 229.
Heller, A. 146-147, 149-152, 154-156, 158-162, 168, 184-188, 190-191, 208-209, 212-213, 226-230.
Hilberg, R. 29.
Holloway, J. 49, 57, 219, 221, 229.
Homeros 135.
Hook, S. 10, 229.

Ilting, K.-H. 84-85, 229-230.

Inwood, M. 45, 97, 230.

İngiltere 77, 190.

James, C. L. R. 10, 42-43, 230.

Kant, I. 36-38, 41, 43, 45, 60, 85, 172, 230.
Kaufmann, I. I. 51-52.
Kojève, A. 35, 230.
Kruşçev, N. 209, 211-212.

Lebowitz, M. 162-165, 184-187, 230.
Lenin, V. I. 205-206, 230.
Lukács, G. 10, 83, 230-231.
Luther, M. 190.

Marglin, S. 26-29, 31, 225-226, 231.
Markus, G. 208.
Maslow, A. 19, 20, 67-68, 183, 226, 231.
Matisse 126.
Mattick, P. Jr, 41, 46, 231.
Midgley, M. 20, 231.
Mozart 126.

Nicolaus, M. 46, 54-55, 153, 174, 199, 225, 232.
Nussbaum, M. 29, 31, 232.

Petty, W. 47.
Platon 37, 121.
Prometheus 7, 137, 197-200.
Proudhon, J. P. 51, 159.

Rachels, J. 18, 21, 232.
Rawls, J. 213-218, 232.
Ricardo, D. 47, 48.
Rorty, R. 29-30, 232.
Rossini 142.

Smith, A. 77, 112, 114.
Smith, T. 41, 233.
Soper, K. 17-18, 26, 29-30, 32, 147-148, 182, 233.
Springborg, P. 18, 20, 96, 115, 182, 197, 233.
Stalin, J. 40, 209, 211-212.
Steuart, Sir James 77.

Thompson, G. 18, 21-23, 25, 68, 233.

Wood, A. 75, 85, 188, 235.

Zeus 137, 197.

HEGEL VE MARKS

Ian Fraser

Türkçesi: Beyza Sumer Aydaş

İhtiyaç kavramının Hegel ve Marks'ta aldığı farklı biçimleri, söz konusu kavramın çağdaş felsefe dünyasındaki uzantılarını takip ederek irdeliyor bu çalışma. İhtiyaçların tekil ifade biçimleriyle bunların evrensel ölçülerine odaklanan her iki düşünür de bu konuda başat öneme sahip kavramlaştırmalar geliştirmişti. Bu savların bireşimini tartışan modern kuramcıların katkısıyla ihtiyaç kavramının siyasi içerimleri ve sosyal demokrasi eksenindeki liberal-cemaatçi ikiliğin temel dayanakları da belirginlik kazandı. Bu ve benzeri kavramlaştırmaları yüzyıl dönümünün baş döndürücü değişim hızında irdeleyen Fraser, Hegel ve Marks okumalarının da ufkunu genişleten özgün bir yorum sunuyor.

felsefe

felsefe tarihi