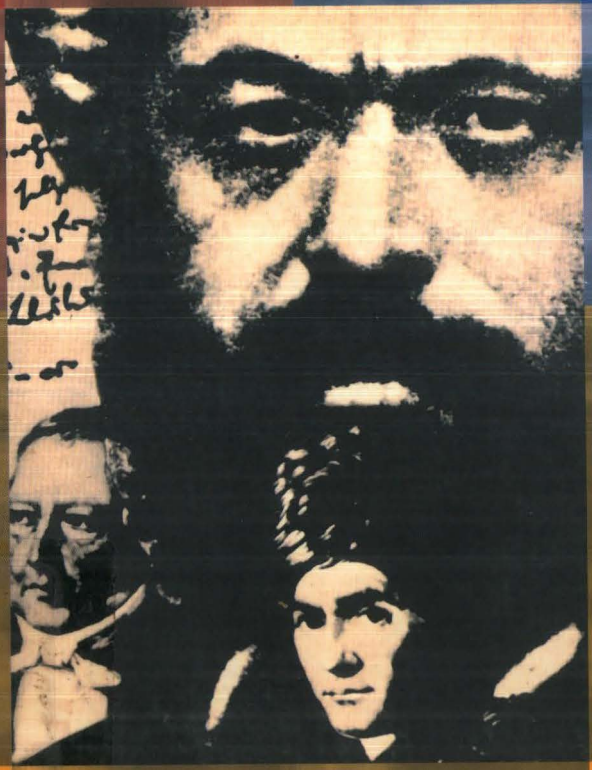
Sivil Toplum ve Ötesi

Rousseau, Hegel, Marx



Gülnur Acar-Savran

BELGE YAYINLARI

BELGE YAYINLARI
Gülnur Acar-Savran
plum ve Ötesi

Gülnur Acar-Savran, 1976 yılından başlayarak asistan olarak çalıştığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki görevinden YÖK yasasının çıkmasıyla birlikte istifa etti. 1983 yılında Sussex Üniversitesinde doktorasını tamamladı. 1987-1997 yılları arasında İstanbul BİLAR'da ders verdi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde iki dönem, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde ise üç dönem ders verdi.

Feminist hareket içindeki faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da ***"11. Tez"***, ***"Sınıf Bilinci"***, ***"Sosyalist-Feminist Kaktüs"*** ve ***"Pazartesi"*** dergilerinin yayın kolektiflerinde çalıştı. Ayrıca ***"Yapıt"***, ***"Defter"*** ve ***"Praksis"*** dergilerinde de yazıları yayınlandı. ***"Kadının Görünmeyen Emeği"*** adlı kitabı Nesrin Tura ile birlikte derledi. Hâlen feminist teori üzerine çalışmalarını sürdürüyor.

BELGE YAYINLARI

SİVİL TOPLUM VE ÖTESİ
Rousseau, Hegel ve Marx

© Gülnur Acar-Savran

Sayfa Düzeni
Süreyya Balta

Kapak
Ayrıntı Tasarım
0212 252 46 62

Teknik Hazırlık
Yusuf Aslan

Baskı / Cilt
Ege Basım

Birinci Baskı
Haziran 1987, Alan

İkinci Baskı
Mart 2003

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK
Divanyolu Cad 1001 Direk Han 15/1 Sultanahmet İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 63834 58
e-mail: belgeyayinevi@hotmail.com

Gülnur Acar - Savran

SİVİL TOPLUM VE ÖTESİ

Rousseau, Hegel, Marx

belge
yayınları

TEŞEKKÜR

Elinizdeki kitabın, Rousseau ve Hegel'in sivil topluma yaklaşımlarını ele alan ilk iki kısmı, 1983 yılında tamamlamış olduğum doktora tezimden kaynaklanıyor. Marx'ın sivil toplum eleştirisinin sergilendiği üçüncü kısmı ise sonra kaleme aldım. Ancak, bu üçüncü kısımda yer alan düşüncelerin bir bölümünün, özet halinde de olsa, doktora tezimin değişik kısımlarında dile getirilmiş olduğunu da belirtmek gerekiyor.

Bu çalışmanın hazırlanması sırasında bana çeşitli biçimlerde yardımcı olan üç kişiye özel olarak teşekkür etmek istiyorum: En başta, 1976-1981 yılları arasında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak görev yaparken, çalışmalarımı sürdürebilmem için bana, YÖK-öncesi üniversitesinde bile genç asistanlara tanınmayan olanakları sağlayan Prof. Dr. Bedia Akarsu'ya; ayrıca, kitabın ilk iki kısmının oluşmasında beni kuramsal olarak yönlendiren István Mészáros'a; ve nihayet, bütün çalışma süresince bana her türlü destek ve dayanışmayı veren, yazdıklarımı satır satır benimle tartışan dostum Chris Arthur'a...

Gülnur Acar Savran
Şubat 1987

Çeviri ile ilgili not:

Rousseau ve Marx'dan yapılan alıntıların, sözkonusu yazarların Türkçe'ye çevrilmiş olan yapıtlarında yer aldığı durumlarda Türkçe çevirilerden yararlandım; ancak yer yer değişiklikler yaptım. Gerek genel gerekse alıntılara ilişkin göndermelerde Türkçe metne referansı T harfi ile gösterdim.

ayşe nur zarakolu'nun anısına

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

I. KISIM : ROUSSEAU ve SİVİL TOPLUM 17

Birinci Kısıma Giriş 19

BÖLÜM 1 : DOĞA DURUMU ÖĞRETİSİ HOBBES VE LOCKE 24

Altbölüm A : Locke: Doğal «Toplum» 26
Altbölüm B : Hobbes: Doğal İnsan 33

BÖLÜM 2 : ROUSSEAU ve DOĞA DURUMU 41

Altbölüm A : Olumsuzlama ve Eleştirinin Olanaklılığı 41
Altbölüm B : «Birlik» ve Eleştiri Perspektifi 51

BÖLÜM 3 : ROUSSEAU'NUN ELEŞTİRİSİ 56

Altbölüm A : Rousseau'nun Eleştiri Konusunun Çerçevesi 57
Altbölüm B : İnsan/Yurttaş İkiliğinin Eleştirisi 65
Altbölüm C : Doğal ile Toplumsalın Sentezi 78

BÖLÜM 4 : ROUSSEAU'NUN SINIRLARI 83

Altbölüm A : Soyut Yasa ... 85
Altbölüm B : Rousseau'nun Ütopyasında İktisat 88

II. KISIM : HEGEL ve SİVİL TOPLUM 97

İkinci Kısıma Giriş 99

BÖLÜM 5 : HEGEL'İN AYDINLANMA ve ROUSSEAU ELEŞTİRİSİ 102

Altbölüm A : Hegel'in Ampirizm ve Biçimcilik Eleştirisi 102
Altbölüm B : Hegel'in Rousseau Eleştirisi 117

BÖLÜM 6 : HEGEL'İN «DOĞAL» ve «DOLAYIM» KAVRAMLARI 126

Altbölüm A : «Doğal» Kavramının İkili Anlamı 126
Altbölüm B : Dolayımlar 131
Altbölüm C : Hegel'in «Doğal» Kavramının Taşıdığı İki Anlam Arasındaki İlişki 135

BÖLÜM 7: SİVİL TOPLUMUN ELEŞTİRİSİ ve ELEŞTİRİNİN SINIRLARI 140

Altbölüm A: Sivil Toplumun Eleştirisi 140
Altbölüm B: Eleştirinin Sınırları: Meslek Birliklerinin ve Zümrelerin Dolayım Nitelikleri 153
Altbölüm C: Hegel'in Eleştirel Olmayan Gerçekçiliği 162

BÖLÜM 8: HEGEL'İN DOLAYIMLARININ SORUNLU NİTELİĞİ ve BUNUN HEGEL'İN ONTOLOJİSİNDEKİ KÖKLERİ 166

Altbölüm A: Hegel'in Dolayımlarının Dönüştürücü-Olmayan Niteliği 166
Altbölüm B: Hegel'in Ontolojisinde Doğanın Statüsü 173

III. KISIM: MARX ve SİVİL TOPLUMUN AŞILMASI 179

Üçüncü Kısıma Giriş 181

BÖLÜM 9: MARX'IN SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ 185

Altbölüm A: Sivil Toplumun «Anatomisi» 185
Altbölüm B: Burjuva Bireysellik Biçiminin Eleştirisi 199

BÖLÜM 10: MARX'IN ELEŞTİRİSİNİN ONTOLOJİK TEMELİ 207

Altbölüm A: Emek ve Doğa-Tarih Birliği 207
Altbölüm B: Toplumsallık ve Tarihsellik 220

BÖLÜM 11: TOPLUMSAL BİREY 233

Altbölüm A: Emek ve Özgür Faaliyet 233
Altbölüm B: «Toplumsal Olan» ve «Bireysel Olan» 245

SONUÇ YERİNE: ROUSSEAU ve HEGEL'E KISA BİR DÖNÜŞ 252

ÖNSÖZ

İlk basımın üzerinden onbeş yıl geçmiş. Bu uzun sürenin ardından, bir kaynakça eklemenin dışında hiçbir değişiklik yapmadan kitabın yeniden basılmasına girişmemi her halde gerekçelendirmem gerekiyor.

O dönemde ***Sivil Toplum ve Ötesi***'ni, özgül bir Gramsci yorumundan kaynaklanan ve sivil toplumun geliştirilmesini sosyalizmin kuruluşu açısından anlamlı bir perspektif olarak benimseyen yaklaşıma alternatif bir politik-teorik müdahale olarak görmüştüm. Amacım, o günden bu yana yaygın olarak *"sivil toplumculuk"* diye nitelendirilegelen bu yaklaşımın dışında, Marx'ın sivil toplum tahliline dayanan eleştirel bir bakışın da mümkün olduğunu ortaya koymaktı.

İlk basımın *"Giriş"*inde de değindiğim gibi, bence tek yanlı bir Gramsci okumasından kaynaklanan sivil toplum yüceltmesini besleyen bir başka gelişme de, *"yeni toplumsal hareketler*'i *"kimlik politikası"* çerçevesine yerleştiren ve sınıf politikasına ikame olarak sunan anlayıştı. Sivil toplumculuğun, örneğin Habermas'ın o dönemki düşüncesinde büründüğü bu yeni biçim, sivil toplumu sözünü ettiğim Gramsci yorumunda olduğu gibi işçi sınıfının hegemonyasını kuracağı bir alan olarak görmek bir yana, sınıf-dışı bir genel muhalefet hareketinin alanı olarak yorumluyordu. Oysa ***Sivil Toplum ve Ötesi***'nin Marx'tan hareket eden bakışıyla sivil toplum, işçi sınıfı ile burjuvazinin etki alanları arasında, her ikisinin de kendi hegemonyasını kurabileceği nötr bir alan olmadığı gibi, feminizm, eşcinseller hareketi, ırkçılık ve nükleer - karşıtı hareketler, çevre hareketi, vb'nin taleplerini tümüyle karşılayamayacak, tersine bu hareketlerin taşıdıkları potansiyelleri güdükleştirecek dinamikleri barındırıyordu: Söz konusu hareketlerin radikalizmini soyut bir eşitlikçilik ve/ya da bireyci bir farklılıkçılık çerçevesi içinde boğma eğilimlerini barındıran bir toplumsal ilişkiler alanıydı sivil toplum.

Nitekim bugün sivil toplumu yücelten politika anlayışının evrildiği yeni bir biçimden söz etmek mümkün: STK'cılık! (Sivil Toplum Kuruluşları) Sivil topluma atfettiği olumluluk açısından, onu bir özgür-

lük alanı olarak gördüğü ölçüde eskisiyle süreklilik içinde olan, ama *"yeni toplumsal hareketlerin"* patriyarkal kapitalizme yönelik radikal muhalefetlerini geride bırakmış olmaları bakımından yeni bir evre söz konusu artık. Sivil toplumun kendi mantığını sonuna kadar dayatmış olduğunu, muhalif toplumsal hareketlerin kendilerini sınıf politikasına alternatif yeni muhalefet biçimi olarak sunuşlarındaki naifliğin de geride kaldığını söyleyebiliriz.

Tıpkı *"yeni toplumsal hareketler"* içinde yer almanın kendi başına, sınıf politikasına alternatif bir yeni toplumsal hareketçilik anlamına gelmediği gibi, hiç kuşku yok ki, sivil toplum kuruluşları denen örgütlerde çalışmak da her zaman ille de bütün uzantılarıyla STK'cılığı savunmak demek değil. Ne var ki, kimi "aktivistleri"nin ve savunucularının bilinçlerinde ve dillerinde de STK'lar artık düzene muhalefet eden toplumsal hareketlerin araçları olmanın dışında bir konuma yerleşiyorlar. Sorun artık sınıf politikasının yerini alacak bir muhalif hareket anlayışını savunmakla ilgili değil; sorun artık düzen karşıtlığının geride bırakılmış olmasıyla ilgili. Bu bağlamda, Sivil Toplum ve Ötesi'nde sergilenen sivil toplum yorumu, varılan bu yeni noktaya gelişin dinamiklerine ışık tutması bakımından belki yeniden bir işlev görebilir.

Ama bu yeni evreye biraz daha yakından bakmakta yarar var. Bunu yaparken, Helsinki Yurttaşlar Derneği'nin yayını olan ***Merhaba Sivil Toplum*** (derl. Taciser Ulaş, İletişim, 1998) adlı derleme bu kısa önsözün amaçları açısından yeterli sayılabilecek bir kaynak. Bu kaynağa hızlı bir bakış, STK'ları değerlendirmenin tek bir biçimi olmadığını da ortaya koyuyor. Örneğin Murat Belge *"Sivil Toplum Örgütleri"* adlı yazısında, STK'lar evresi olarak adlandırdığı evrenin başlangıcını 1968'e, yani Batı'da *"yeni toplumsal hareketler"*in ortaya çıktığı döneme kadar götürüyor. Aslında Belge STK'lar adı altında, tek bir sorun etrafında örgütlenmiş olmak, içsel hiyerarşinin reddi ve yatay, doğrudan, kişisel ilişkilere olanak tanıyacak boyutlarda yapılar oluşturmak, genel bir siyasi programa ve dünya görüşüne dayanmamak, iktidarı hedeflememek gibi özellikleriyle *"yeni toplumsal hareketleri"*, ya da kendi ifadesiyle *"sivil hareketleri"* anlatıyor. Nitekim, STK'ların önlerine *"dünyada bazı şeyleri değiştirme[ye yönelik bir] eylemliliği"* (s.36-37) koyduğu kanısında Belge. Kısacası, onun yazısı STK'ların *"yeni toplumsal hareketler"*den farklı bir evreye tekabül ettiği tezinin tam karşısında yer alıyor.

Ancak, derlemenin özellikle Taciser Ulaş, Ozan Erözden ve Aydın Uğur imzalı yazılarından hareketle STK'ları çok farklı bir yere

yerleştirmek de mümkün. Örneğin Ulaş'ın yazısında, 1994'ten sonra, özellikle de 1996 Habitat zirvesinin açtığı *"ufuk"*la Türkiye'de STK'ların önemli bir dönemece geldiği ileri sürülüyor (s.182). Gerçi bu yazıda da STK'lar için iki farklı düzlem öngörülmüş: bir yandan muhalefet ve protesto grupları olmak, geniş bir sivil toplum hareketi oluşturmak, öte yandan *"[d]evletin yapamadığı ya da yapmak istemeyeceği bir çok işlevi de üstlenme[k ve] ... projeler yoluyla sivil toplum bilincini yerleştirmek için entegre bir program içinde etkinliklere yönelmek..."* (s.184) Ne var ki, yazının bütününden geriye kalan, güncelliğin dayatmaları karşısında politikanın geri çekildiği bir projecilik faaliyeti... Erözden'in yazısının önemli bir ekseni ise, STK'lara atfedilen, *"Birleşmiş Milletler Teşkilâtı ve Avrupa Birliği gibi devletlerarası kuruluşlar[la] işbirliği [yaparak] devletler kanalıyla yürütülemeyen bazı projeleri...hayata geçirme"* (s.19) misyonu. Bu perspektifte STK'lar, sistemin sermaye ile devlet dışındaki üçüncü sektörünü oluşturuyorlar. Öte yandan Uğur'a göre de, sosyal devletin çökertilmesi bağlamında devletin bir takım kamusal görevlerini üstlenmeleri beklenen STK'lar bu boşluğu doldururken, bir yandan da Avrupa'nın bütünleşme sürecinde giderek öne çıkmış olan yönetişim ve yerindenlik anlayışları doğrultusunda sistemin payandalarını oluşturmaktalar. BM ve çeşitli alt kuruluşları, Avrupa Birliği, Dünya Bankası fonlarıyla tamamlanan bu tablodan toplam olarak ortaya çıkan manzara, hâkim politikaların uygulayıcılığını üstlenmiş bir STK'lar olgusu.

İşte sivil toplumun, STK'lar aracılığı ve vesilesiyle açığa çıkan kimi özellikleri, Sivil Toplum ve Ötesi'nin yukarıda sözünü ettiğim eleştirel bakışına yeni bir güncellik getiriyor. Sivil topluma yaslanma perspektifini, sivil toplumu aşma, onun ötesine geçme perspektifi ışığında eleştirmek yeniden önem kazanıyor. Kitabın onbeş yıl sonra yeniden basılmasını bu çerçevede görmek gerek.

Bu kısa önsözün, kitabın yeniden basılmasını gerekçelendirmenin dışında bir amacı da var: Onbeş yıl öncesinden kalmış olan bir parantezi kaldırmak! Feminist bilincimi edindiğim 1978-1983 yılları arasında sürdürdüğüm doktora çalışmalarımın ürünü olan ***Sivil Toplum ve Ötesi***, konu edindiği düşünürlerin, sivil toplum tahlillerinde kadınları yerleştirdikleri konumu parantez içine almış, genel değerlendirmesini bu konumlandırmanın politik-teorik sonuçlarından soyutlamıştı. Kitabın ilk basımında, o tarihte artık kendimi feminist olarak tanımlayalı epeyi olmuş olmasına rağmen, doktora çalışmalarımı sürdürdüğüm yıllardan kalan bu parantezi kaldırmamıştım. Bu atlama, o

günden beri beni rahatsız ediyordu. Bu ikinci basım bana bu parantezi kaldırma fırsatını da sunuyor.

Söz konusu parantezi kaldırdığımızda, bunun sırasıyla Locke'un, Rousseau'nun, Hegel'in ve Marx'ın sivil toplum teorileri üzerinde nasıl bir etkisi olur? Ya da tersinden: sivil toplum anlayışlarını oluştururken kadınları konumlandırdıkları yerin bu düşünürlerin teorileri açısından uzantıları nelerdir?

Sivil toplum, nasıl ki işçi sınıfı ile burjuvazi açısından aynı anlamı taşıyan nötr bir alan değilse, kadınlar ve erkekler açısından da farklı anlamlar taşıyor: Locke, Rousseau ve Hegel'in teorilerinde kadınlar sivil toplumdan yapısal olarak dışlanıyorlar, bilinçli bir şekilde sivil toplumu oluşturan sürecin tümüyle dışında tutuluyorlar. Marx'ın düşüncesinde ise böyle bilinçli, aktif bir dışlama söz konusu değil; yapısal dışlama burada yerini cinsiyet-körlüğüne bırakıyor. Öte yandan, Locke, Rousseau ve Hegel'in teorileri aracılığıyla sivil toplum kavramının tarihsel oluşumuna bakmak, patriyarkanın modern biçiminin kuruluşundaki özgüllüğü yakalamamıza olanak tanıyor. Özellikle kadınların siyasete katılımının çok tartışıldığı bir dönemde bu, üzerinden atlanmayacak kadar önemli bir veri.

Locke'un teorisi, klasik liberalizmde sivil toplum kavramının ve doğa durumu/sivil toplum, özel alan/kamusal alan ikiliklerinin kuruluşunun en tipik anlatımıdır. Robert Filmer'ın patriyarka teorisine (ve savunusuna) karşı Locke, siyasal ya da sivil toplumu temellendiren sözleşme ile doğa durumunda aileyi oluşturan sözleşmeyi birbirinden tümüyle ayırır. Siyasal gücün temeline babanın gücünü yerleştirmek demek olan patriyarka teorisinin reddinin anlamı da budur zaten. Ne var ki, toplumsal sözleşmenin tümüyle eşit bireyler arasında yapıldığını söylerken, evlilik içinde, erkeğin doğal gücünden kaynaklanan, ussal ve kaçınılmaz olmasa bile, olmuş olması gereken, de facto bir erkek otoritesi kurar. Kadınlar sivil toplumu oluşturan eşitlik mantığından böylece dışlanmış, doğa durumunun farklı diline ve mantığına mahkum edilmiş olurlar. Patriyarka, sivil toplumun dışında, aile sınırlarının içinde tutulmuştur. Doğal/sivil, özel/kamusal ikilikleri bağlamında kadınların sivil topluma (ki bu Locke'un teorisinde politikanın alanıdır) katılımı son derece problematik bir hale gelir: Hem eşit bireylerin oluşturduğu bir alandır sivil toplum, ama hem de kadınların doğal kimlikleri onları bu eşit bireyler kategorisinin dışında tutar kaçınılmaz olarak. Dolayısıyla, erkek egemenliğinin bu 'modern' biçiminde, kadınlar siyasete her şeye rağmen farklı bir kategorinin mensupları, sivil toplumun dışarlıklı üyeleri olarak katılabilirler ancak.

Kısacası, Locke'un klasik liberal teoriyi kuran söyleminin sivil toplum açısından eşit doğa durumu açısından farklı erkek ve kadınlarının konumu, nereden bakıldığına göre değişir. Rousseau ise bu ikiliği iyice netleştirir, pekiştirir. Herşeyden önce, insan doğası, kadın-erkek ilişkileri, aile hayatı konusunda ayrıntılı çözümlemeleri vardır Rousseau'nun; onun teorisi bütünlüklü bir ütopya kurma çabasıdır. Ve bu ütopyada kadınlarla erkeklerin yerleri ve yaşamları belirtik olarak farklılaştırılmıştır: Kadınlar için apayrı bir eğitim, apayrı dünyalar öngörür Rousseau. Bu radikal ayrılıkta dile gelen, koyu bir kadın düşmanlığıdır; cumhuriyetçi ideolojinin erkeksi değerleri yücelten söyleminde en açık anlatımına kavuşan bir kadın düşmanlığı... Bu söylemde yurttaşlık erkeksi bir misyondur ve ancak kadınların aile içindeki kadınsı misyonlarının yerine getirilmesiyle mümkündür. Kamusal insanın erdemleri kadınsılığın reddiyle kurulur başka bir deyişle: Aristokrat kadınların kamusal rollerine karşı Cumhuriyetçi orta sınıf kadınlarının erdemleri ailenin ve özel alanın doğal dünyasından türetilir.

Dolayısıyla gerek Locke'ta, gerekse Rousseau'da, sivil toplumun ve kamusal alanın anlamı, kadınların dışlanmasıyla eşanlı olarak kurulur. Kısacası, patriyarkanın eşit yurttaşlığa dayalı modern biçiminde, aslında iki farklı yurttaş kategorisi oluşturulmaktadır.

İlk bakışta Hegel'in teorisinde durum farklı gibidir: Her ne kadar, aile burada da doğallık alanında yer alsa ve kadınların yeri aile olsa da, Hegel'de doğallıkla tarih içiçedir: Doğal olan, tarih ve kültürle dolayımlanacak olandır ve, bunun uzantısı olarak, aile de sivil toplum ve devletin dolayımlar silsilesiyle bütünleşecek olandır. Ama buna rağmen Hegel için de erkek ve kadının yurttaşlıkları farklıdır: Kadının aileden sivil topluma ve devlete katılımı, yani evrensellikle bağlantısı, erkek aracılığıyla gerçekleşir. 'Özel'den 'kamusal'a, 'aile'den 'devlet'e, 'tikel'den 'evrensel'e doğru kurulan sıra düzeninde, kadın, ikiliklerin ilk teriminin oluşturduğu kategoriye aittir, erkek ikincisine... Sonuç olarak, her üç düşünürün teorisinde de kadınlar sivil toplumdan ve politikadan belirtik bir biçimde dışlanmışlardır. Doğa durumu/sivil toplum, ya da özel/kamusal ikiliğine dayalı soyut eşitlik çerçevesi bu dışlamayı mümkün kılar.

Oysa Marx'ın teorisine gelindiğinde durum farklıdır: Marx, doğa durumu/sivil toplum, sivil toplum/devlet, özel/kamusal kutupsallıklarının kapitalizmin doğasından ve onu mutlaklaştıran ideolojiden kaynaklandığını savunur. Kapitalizmde üretim/mübadele/bölüşüm, sermayenin yeniden-üretiminin farklı uğrakları olduğu halde birbirinden

kopuk alanlar olarak görünür ve bu biçimde fetişleştirilir. Marx bu uğrakları toplumsal yeniden-üretimin bütünlüğü içinde birbirine bağlayarak kapitalist toplumun yüzeysel biçimlerinin ardındaki bütünselliği kurduğu iddiasındadır. Ne var ki, bu bütünselliği kurarken, tüm süreci emek gücünün yeniden-üretiminden soyutlar. Böylelikle de, yeniden-üretimin dayanağı olan ev emeğini toplumsal tahlilin bakışının dışında bırakmış olur. Kısacası, ev emeği söz konusu olduğunda, başka açılardan tarihselleştirdiği kapitalist biçimlerin ufkuna hapseder kendisini. Mübadele edilmediği için 'değer' taşımayan ve bu yüzden görünmez olan bu emeği görünmez bırakır. Oysa, toplumsal üretimle ailenin tüketimine yönelik olarak yapılan özel üretimin birbirinden bu biçimde kopmuş olması kapitalizmin bir özelliğidir. Kapitalizmde toplumsal emekten ayrı olduğu için zaman-dışı ve değişmez gibi görünen bu üretim faaliyetini Marx da doğallaştırmış ve teorik ufkunun dışında bırakmış olur. Gerek kapitalizmin eleştirisinde gerekse de geleceğin kuruluşunda, aile ve kadın emeği bir karanlık nokta olarak kalır. Bu soyutlama, ücretli emek/sermaye ilişkisinin dinamiğini açıklarken meşru bir soyutlama olabilir, ama kapitalist toplumun yeniden-üretiminin tahlilinde bu soyutlama cinsiyet-körü bir bakışa işaret eder: Kadınlar erkeklerle aynı biçimde ücretli emekçiler değildirler. En azından, günümüzde yoksullukla kadınlar arasındaki giderek sıkılaşan bağ bunun açık bir göstergesidir. Kısacası, Marx'ın sivil toplum eleştirisinin kendisi feminist eleştirinin tarihselleştirici katkısına muhtaçtır.

Geçmişten kalan bu parantezi kaldırmanın bütün uzantılarını bu önsözün sınırları içinde tüketmenin mümkün olmadığı çok açık. Burada sadece, ilk anda hemen akla gelebilecek bu sorunun farkında olduğumu belirtmek istedim. Bunun ötesinde, sözünü ettiğim uzantılar zaten şimdiki çalışmalarımın önemli bir boyutunu oluşturuyor.

Gülnur Acar-Savran
Ağustos 2002

GİRİŞ

«Sivil toplum» kavramı Eduard Bernstein'ın yapıtındaki savunusundan ve Gramsci'nin düşüncesinde oynadığı önemli rolden sonra yeniden gündemde. Bu gelişmenin Batı'daki tarihçesi on-onbeş yıl öncesine kadar uzanıyor. Batı'daki tartışma sürecinde, kavram gelişmiş kapitalist ülkelerin dışına taşan bir yaygınlık kazandı ve çeşitli azgelişmiş ülkelerin aydınları arasında da belli bir anlayışın kilit kavramı haline geldi.

Günümüzde sivil toplum kavramını gündeme getirenlerin Bernstein ile ortak bir yanları var: Bernstein gibi onlar da bu kavrama olumlu değerler yüklüyor ve sivil toplumu ulaşılacak bir model olarak görüyorlar. Bu modeli savunanların anlayışlarının temelinde, devletin müdahalesi dışında kalmış ve bireylerin kendi kendilerini yönlendirebildikleri bir alan olarak tanımlanan bir sivil toplum yatıyor. Böyle tanımlanmakla, savunucularının gözünde, sivil toplum demokratik yapıların ve demokrasi mücadelesinin alanı haline geliyor.

Sivil topluma, ulaşılacak bir amaç olarak bakan çok genel bir anlayışın varlığını bir kez saptadıktan sonra, bir yandan gelişmiş kapitalist ülkelerde, öte yandan azgelişmiş ülkelerde bu amacın tanımlanış biçimi arasında bir ayırım yapmak olanaklı. Batı'da sivil toplumun yeniden gündeme gelişi Avro-komünizmin kendine özgü sosyalizm projesi bağlamında oldu. Devletin etki alanını mümkün olduğunca daraltarak, devletle doğrudan yüzleşmek yerine, sivil toplum kurumlarını geliştirerek geleceğin ön-biçimlerini oluşturmaya dayalı bir projeydi bu. Bu görüşe göre, bireylerin kendi yaşamlarını yönlendirmeleri ve kendilerini doğrudan ilgilendiren her alanda kararlara katılımları sivil toplumun sosyalizm projesi açısından taşıdığı önemli bir potansiyeldi. Bu potansiyelin sosyalist, katılımcı bir demokrasi pratiğine dönüştürülmesi olanaklıydı.

Bireysel özgürlükler ve kitlesel katılım alanı olmasının yanı sıra, sivil toplumun sosyalizme doğru açılımları bağrında taşıyan bir alan olarak görülmesine dayanak oluşturan başka bir gelişme de, son yirmi yıldır Batı'da ortaya çıkmış olan yeni toplumsal hareketlerdi: Bu anlayışa göre, feminizm, eşcinseller hareketi, barış hareketi, anti-nük-

leer hareket, çevrecilik, ırkçılığa karşı mücadele gibi, tabanı sınıfsal olmayan ama çeşitli baskı biçimlerini sorgulayan hareketler sivil toplum içinde ortaya çıkmıştı. Büyük ölçüde sivil toplumun eşitlik ilkesinden kaynaklanan bu hareketler baskıcılığa karşı olma nitelikleriyle geleceğe yönelik hareketlerdi. Sivil toplum bu anlamda da sosyalist bir toplumun tohumlarını bağrında taşıyordu.

Ne var ki, sivil toplumun gelişmesini sosyalizmin kuruluşunun bir parçası olarak gören bu anlayışın tarihçesi, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki özgül bir gelişmeyle birlikte örüldü: 'Refah devleti' dönemi kapanmış ve bu dönemde gerek sağda gerekse de solda egemen ideoloji haline gelmiş olan devletçilik yerini, her tür devlet müdahalesinden 'özgürleşmiş' bir piyasa savunusuna bırakmıştı. Kapitalizmi yönetmenin en 'ussal' biçimi üzerine süren tartışmalarda kimileri piyasa mekanizmasının ve bireyciliğin has alanı olarak sivil toplum kavramına baş vurmaya yöneldi. Bu çerçevede, sivil toplumu bir model olarak benimsemenin anlamı değişiyor, olaya giderek daha az sosyalizmin kuruluşu ve giderek daha çok kapitalizmin iyi işlemesi açısından bakılıyordu.

Sivil toplum kavramı azgelişmiş ülkelere bu ikiliği bağrında taşıyarak girdi. Özellikle de, uzun yıllar boyu askeri diktatörlükler altında yaşamış olan toplumlar, sivil toplumu kurma projesinin bu muğlaklaşmış anlamı için çok uygun topraklardı: Bu ülkelerde solun bir bölümü, askeri diktatörlüklerin baskıcı devletleri karşısında sivil toplumun, piyasa mekanizmasına dayanan bireysel özgürlüklerini savunmayı üstlendi. Bu bağlamda, sivil toplumun geişmemiş ya da olgunlaşmamış olması ile bu ülkelerde sık sık kurulan diktatörlükler arasında doğrudan bir bağlantı olduğu ileri sürülüyor ve diktatörlüğe karşı mücadele ile sivil toplumun kurulması projesi içiçe giriyor. Sivil topluma yine olumlu değerler yükleniyor ama bu kez sorun gelişmiş kapitalist ülkelerdeki olgun sivil toplum düzeyine erişmek olarak konuyor.

Ancak bu ülkelerdeki kimi solcu aydınlar sivil toplumu bir model olarak benimsemenin sınırlarını bu kadar dar tutmaktan yana değiller. Bu sivil toplum modelinde, vurgu piyasa ilişkileri ve ussal bir kapitalizmden çok, bireyin ve çeşitli toplumsal grupların devlet karşısındaki özgürlük alanlarının genişletilmesi üzerinde.

Kısacası, azgelişmiş ülkelerde ve gelişmiş kapitalist ülkelerde farklı itkilerle benimsenmiş olmakla birlikte, sivil topluma olumlu değerler yükleyen genel bir anlayışın dünya çapında yaygınlaştığı söylenebilir. Ayrıca, bu anlayışın, hem sosyalizme geşişe, hem de ussal ve 'özgürlükçü' bir kapitalizmi kurmaya ilişkin boyutları içermekten kaynaklanan ikili niteliği de, aynı biçimde, genel bir olgu.

Avro-komünizmin, sosyalist toplumun tohumlarını sivil toplumda atma perspektifi için ana tarihsel kaynak Gramsci'nin yeniden yorumlanarak kullanılan yapıtı. Bu İtalyan sosyalistinin sivil toplum ile «hegemonya» kavramı arasında kurduğu bağlantının yorumundan hareketle Avro-komünistler sivil toplum kavramını genel bir sosyalist mücadele çerçevesine yerleştirdiler. Bu Gramsci yorumuna göre, Batı'da sosyalizmi kurmanın yolu, artık, sosyalistlerin sivil toplumun çeşitli kurumlarını dönüştürmelerinden ve böylece sivil toplumda kendi ideolojik hegemonyalarını kurmalarından geçiyordu. Nihai hedef, devletin bu giderek genişleyen sivil toplum içinde erimesini sağlamaktı. Bu, Batı'da gerekliydi çünkü Batı toplumlarında (Doğu toplumlarından farklı olarak) sivil toplum kurumları güçlü ve gelişkindi. Dolayısıyla, sivil toplum görmezlikten gelinerek hiçbir şey başarılamazdı.

Bu Gramsci yorumu sadece Avro-komünistlerin işine yaramakla kalmadı. Azgelişmiş ülkelerde kimi sol aydınlar bu tahlili mantıksal sonuçlarına götürdüler: Azgelişmiş ülkelerde, tam da, devlet aşırı güçlü, sivil toplum da güdük ve cılız olduğu için, sosyalizme geçişin çocuksu ve romantik bir düş olarak kalmaması, öncelikle sivil toplumun güçlendirilmesine bağlıydı.

Sonuç olarak, Gramsci'nin «sivil toplum» ve «hegemonya» kavramları ile bu bağlamda kurduğu Doğu/Batı karşıtlığı, hem Batı toplumlarında, hem azgelişmiş ülkelerde sivil toplumun yüceltilmesine ve devlet karşısında bu alanın güçlendirilmesine, genişletilmesine dayalı bir stratejinin yaygınlaşmasına yol açtı.

Gramsci gerçekten de bunu mu söylüyordu? Her devrim süreci, egemen sınıf olma yolundaki sınıfın siyasal iktidarı elini geçirmesinden önce sivil toplumda hegemonya kurması biçiminde mi gelişecekti? Sivil toplum her egemen sınıfın hegemonya kurma alanı mıydı? Böyle olsa bile, sivil toplumun cılız ve güdük olduğu Doğu toplumlarında, sosyalistlerin görevi bir ilk aşamada sivil toplumun güçlendirilmesi miydi?

Gramsci'nin yazıları bu sorulara, iki farklı yorumu olanaklı kılacak yanıtlar getirilmesine elverişli görünüyor. Avro-komünistlerin geliştirdikleri ve temelsiz bir biçimde genelleştirdikleri yorumda, sivil toplum kavramı hem kapitalizm için hem de sosyalizm için geçerli olan devlet-dışı bir alanı ifade ediyor. Bu anlayış çerçevesinde, sivil toplum, sivil toplum/devlet ikiliğinin aşılmasından sonra da sivil toplum olarak *kalacaktır. İşçi sınıfı hegemonyası sivil toplum içinde kurulduktan sonra, geçiş sürecinde, devlet giderek genişleyen sivil toplumun içinde eriyecek ya da sivil topluma özümlenecektir. Başka*

bir deyişle, sivil toplum hem burjuvazinin hegemonyasını kurduğu alandır, hem de, sosyalizme geçiş döneminde, işçi sınıfının.

Ne var ki, yine Gramsci'nin metinlerine dayanarak oldukça farklı bir anlayışa da varmak olanaklı. Bu ikinci anlayışı, sivil toplum/devlet ikiliğini, her iki alanı da köklü bir biçimde dönüştürerek aşma perspektifi belirliyor. Buna göre, geleceğin tohumlarını ancak sivil toplum kurumlarının yerine geçen yepyeni kurumlar oluşturabilir. Çünkü sivil toplumun kendisi, kapitalist ilişkilerin ve parlamenter devletin belirlediği bir ilişkiler bütünüdür. Hem sivil toplumun, hem de siyasal toplumun, bir arada, aşılmasıyla kurulacak olan «düzenlenmiş toplum»un temeli üretim sürecinden başlayan yeni bir örgütlenmeye dayanmak zorundadır.

Bu ikinci çerçevede, Gramsci'nin hegemonya kavramı da çok daha özgül bir anlam yüklenir: Sivil toplum burjuvazinin *kendi hegemonyasını kurduğu alandır. Burjuvazi tarihsel olarak ilkin iktisadi yönetimi ele geçirmiştir. Sivil toplumda hegemonya kurma süreci, bu iktisadi yapıya uygun ve onun sürekliliğini sağlayacak dönüşümleri ifade eder. Dolayısıyla, burada sözkonusu olan, burjuva devriminin farklı aşamalarıdır. Sosyalizme geçiş bağlamında da hegemonya kurmaktan söz etmek kuşkusuz anlamlı ve gereklidir. Ne var ki, bu, ekonomik yapıyı dönüştürmenin* tek başına *yeterli olmadığı, ideolojik-kültürel dönüşümlerin kendi içlerinde önemli olduğu anlamına gelir; bu dönüşümlerin, varlığını sürdüren bir sivil toplum içinde gerçekleşeceği anlamına değil.*

Bu kitabın amacı, Gramsci'nin metinlerindeki bu ikircikliliğin meydan verdiği sivil toplum yüceltmesi karşısına Marx'ın eleştirel yaklaşımını koymak. Başka türlü söyleyecek olursak, sivil toplumun ulaşılacak bir amaç olarak sunulduğu bir bağlamda, Marx'ın, sivil toplumu kapitalist ilişkiler temelinde açıklayan tahliline dayanarak, tartışmaya sivil toplumun ötesine geçme perspektifinden müdahale etmek. Sivil toplum, burjuvazi ve işçi sınıfı arasında tarafsız bir alan olarak değil de, burjuvazinin kendine özgü hegemonyasını kurduğu, kapitalist sömürüyü gizleyen ve dolayımlayan eşitlik ve özgürlük alanı olarak anlaşıldığında, işçi sınıfının karşı-hegemonyasını oluşturmak için sivil topluma özgü ilişki biçimlerinin dışına çıkmak gerektiği açıkça ortaya çıkar.

Ayrıca bu eleştirel yaklaşımın ikinci bir siyasal uzantısı da yeni toplumsal hareketlere ilişkin: Tarihsel olarak özgül toplumsal ilişkilerin belirlediği bir alan olan sivil toplumun iç dinamiği ile bu hareketlerin tümüyle bağdaştığını söylemek oldukça güç. Gerçi bu hareketler genellikle eşitlik ilkesi temelinde gelişiyorlar. Ancak bir noktadan sonra sivil toplumun soyut eşitliğinin sınırlarını zorlayan bir

potansiyel kazanıyorlar. İşte bu noktada sivil toplumun temel ilişki biçimleri bu hareketlerin önüne birer engel olarak çıkıyor.

Böylece Marx'ın sivil toplum eleştirisinin önemi şimdiden bir ölçüde açıklık kazanıyor. Ancak, «sivil toplum» kavramını burjuva ilişkilerine bağlayarak özgül bir toplum biçiminl ifade etmek üzere kullanan ilk düşünür Marx değil kuşkusuz. Marx ilk döneminde bu kavramı Hegel'den devralıyor. Hegel'in düşüncesinde de sivil toplum tahlili bu tür ilişkilere yönelik bir eleştiriyi bağrında taşıyor. Bu yüzden de, bu çalışmada Hegel'in sivil topluma yönelttiği eleştiri ve bu eleştirinin sınırları, Marx'ın içinden geldiği geleneğin kavranması bakımından çok önemli bir yer tutuyor.

Kitabın ikinci kısmının Hegel'e ayrılmasının gerektiren bir başka neden de, çeşitli Gramsci yorumlarıyla birlikte, Hegel'in sivil toplum sorunsalı bağlamında yeniden güncelleşmiş olması. Bu bağlamda iki ayrı gelişmeden söz etmek olanaklı: Bunlardan biri, Hegel'e dönmeyi öneren Gramsci izleyicileri; öteki ise, Gramsci tartışmasına girmeden, Hegel'in sivil toplum anlayışını Marx'ınki karşısında savunan bir dizi 'Hegelci' düşünür.

İlk gruba giren düşünürlerin genellikle paylaştıkları bir kanı, Gramsci'nin sivil toplum kavramını Marx'dan değil de Hegel'den aldığı ve tam da bu nedenle sivil topluma yaklaşımının olumlu olduğu. Örneğin, N. Bobbio «Gramsci ve Sivil Toplum Anlayışı» (Gramci e la concezione della società civile, *1976) adlı yazısında, Migliaro ve Misuraca ise «Çağdaş Bürokrasi Kuramı»* (The Theory of Modern Bureaucracy, *1982, özgün versiyon: 1978) adlı yazılarında şunu savunuyorlar: Marx'ta sivil toplum sadece bencil, bireyci ekonomik çıkarların alanıdır; böyle olduğu için de, Marx sivil topluma hiçbir olumlu değer yüklemez. Oysa Hegel'in sivil toplum anlayışında bireyciliğin aşılması sözkonusudur ve evrenselliğe doğru bir yönelim vardır; bunu sağlayan da adalet ve polis kurumlarıyla meslek birliklerinin varlığıdır. Salt başıboş ekonomik çıkarların alanı değil, hukuksal ve etik öğeleri de içeren bir alandır sivil toplum. İşte Gramsci Hegel'den sivil toplumun bu boyutlarını almış ve gerçeğe daha uygun bir sivil toplum anlayışı geliştirmiştir.*

Bu tartışma bağlamında, kitabın ikinci kısmında Hegel'in sivil toplum anlayışının bir eleştiriyi içerdiğini, ancak bu eleştirinin Hegel'i sivil toplumdan köklü bir kopuşa götürmeyip, tersine, bir noktada, sivil toplumun meşrulaştırılmasına dönüştüğünü savunacağım. Öte yandan, üçüncü kısımda ise, Marx'ın sivil toplum anlayışının, burada ileri sürüldüğünün tersine hukuk ilişkilerini de içerdiği ve dolayısıyla üstyapıya uzanan bir alana tekabül ettiği ortaya çıkacak.

Ancak bunun hiçbir şekilde Marx'ın eleştirelliğini zayıflatan bir boyut olarak yorumlanamayacağını da burada belirtmek gerek.

Hegel'in sivil toplum kavramının Marx'ınki karşısında üstünlüğünü savunanların hareket noktaları, genellikle, sivil toplumun kendi içinde özgül değerleri olduğu kabulü. İktisadi özgürlük, düşünce özgürlüğü, eşit hak gibi değerler, bu görüşe göre, Marx'ın anlayışında kaybolur. Oysa, üçüncü kısımda göstermeye çalışacağım gibi, Marx bu 'değerler'i sivil toplum anlayışına dahil eder, ama onları açıklayıp eleştirerek. Dolayısıyla da, bu 'değerler' Marx'ın farkında olmadığı şeyler değil, sivil toplumdaki biçimleriyle yetinmeyerek ötesine geçtiği, aştığı şeylerdir.

Kitabın ilk kısmını Rousseau'ya ayırışımın ardında yatan kuramsal gerekçe ise, Rousseau'nun düşüncesinin onu klasik liberalizmden ayıran önemli boyutları içermesi ve bu niteliğiyle de sivil topluma eleştirel bir yaklaşımın tohumlarını taşıması.

Aslında, 1950'lerin sonlarına doğru, SBKP'nin 20. Kongre'sinin ertesinde, Rousseau İtalya'da sosyalistler-arası bir tartışmanın konusu oluyor. Kapitalizm-sonrası toplumlarda demokrasi sorunu üzerindeki bu tartışmada Galvano Della Volpe (Rousseau e Marx, *1957) geçiş toplumlarında Kantçı bir yasallık anlayışının, genel olarak sosyalist toplumda da Rousseaucu bir eşitlik anlayışının, dönüştürülerek de olsa, yeri olabileceğini savunuyor. Della Volpe'ye göre, Rousseau'nun eşitlik anlayışı bir soyut eşitlik eleştirisini içermektedir: Rousseau'nun, herkesi aynı düzeye getiren bir eşitlik anlayışına karşı savunduğu, kişisel yararlığa göre ödüllendirme kavramı Marx'ın* Gotha Programı'nın Eleştirisi'*nde ortaya koyduğu tezlerin yolunu açmaktadır. Bu türden bir eşitlik anlayışı Kant'ın biçimsel eşitliğinin aşılmasını sağlayacak ve böylece onun yasallık ilkesinin somutlaştırılmasına izin verecektir.*

Lucio Colletti (De Rousseau à Lénine, *1972; İtalyanca özgün versiyonu: 1969) ise bu tartışmaya farklı bir tezle katılıyor. Ona göre, Rousseau'nun özgünlüğü sivil toplumun bölünmüşlüğüne ve soyut bütünselliğine karşı eleştirel bir yaklaşımı benimsemesinde yatar. Sivil toplum/devlet ikiliğine yönelttiği bu eleştiri ile Rousseau Marx'ın siyasal felsefesinin bir öncüsü sayılmalıdır: Erklerin ayrılması, temsili parlamento ve burjuva/yurttaş ikiliği konusundaki sorgulamalarıyla doğrudan demokrasi anlayışına yaklaşmıştır bu düşünür.*

Kitabın Rousseau'ya ayırdığım ilk kısmında Rousseau'nun doğal hukuk geleneğinden ayrılığını ve bu 'özgürleşme'nin izin verdiği

eleştirelliği ayrıntılı olarak ele aldım. Ancak, Rousseau konusundaki genel değerlendirmem Colletti'ninkinden oldukça farklı. İlgili bölümlerde göstermeye çalışacağım gibi, Rousseau'dan Marx'a varış süreci kesintisiz bir doğru olamaz: Hegel Rousseau'yu bir kopuşla aşmıştır, Marx da Hegel'i.

Ne var ki, bu yargı, sivil topluma eleştirel bir yaklaşımın gelişmesi açısından, Rousseau, Hegel ve Marx'ı bu kitapta birlikte ele almamı engellemiyor. Kitabın amacı, köktenci bir eleştirelliğin öncüllerini ve yeterli koşullarını ortaya çıkarmak. Rousseau'nun ve Hegel'in eleştirilerinin sınırlarını irdelediğimde şu sonuca vardım: Sağlam bir toplumsal eleştirinin tutarlı bir doğa/tarih ilişkisi anlayışına dayanması gerekiyor. Marx'ın üstünlüğü de siyasal köktenciliğini böyle tutarlı bir felsefi-ontolojik çerçeveye yerleştirebilmiş olmasında yatıyor.

I. Kısım :

Rousseau ve Sivil Toplum

Birinci Kısıma Giriş

Rousseau'nun siyasal düşünce tarihindeki yerine ilişkin tartışmalar, esas olarak, liberalizm/totalitarizm sorunsalı çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Rousseau yorumcularının bazıları, onun kuramının doğal hukuk çerçevesi içinde yer aldığını savunurlar ve Rousseau'yu liberal geleneğe dahil ederler. Başka bir grup yorumcu açısındansa Rousseau, Hegel'in öncülerinden biridir ve totaliter düşüncenin temsilcilerinden sayılmalıdır. Bu konudaki tartışmaların çoğunun temelinde bireycilik/«kollektivizm» karşıtlığı yatar. İkinci gruba dahil olan Rousseau yorumları çoğunlukla, Rousseau'nun şu alanlardaki özgül görüşlerini dayanak olarak alırlar: doğal hukukun kuramsal statüsü, Grotius ve Locke gibi düşünürlerin çifte sözleşme anlayışlarından farklı olarak toplumun kuruluşunu bir tek sözleşmeye bağlamak, erklerin ayırımına izin vermeyen bir bütünsel egemenlik anlayışı. Bu bağlamda Talmon[1] ve Russell[2], genel iradeye tanıdığı statü açısından Rousseau'nun Hegel'e yakın olduğunu vurgularlar: Onlara göre, genel iradenin bu düşünürlerin kuramlarındaki konumu, devlete tanınan gücün artmasına ve dolayısıyla bireyin toplum içindeki yerinin azımsanmasına yol açmaktadır. D'Entrèves[3] de Rousseau'nun doğal durum anlayışını doğal hakların yadsınması olarak yorumlar ve onu Grotius ve Locke'un karşısında, Hegel'in yanına yerleştirir. Öte yandan, Vaughan[4], Rousseau'nun doğal hukuk

1 J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra, 1955. (Gönderiyi yapan: L. Colletti, «Rousseau as Critic of Civil Society», *From Rousseau to Lenin*, New Left Books, Londra, 1972 içinde, s. 146.)

2 B. Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, Londra, 1961, s. 671.

3 A.P. d'Entrèves, *Natural Law*, Hutchinson, Londra, 1970, s. 75.

4 Vaughan ile Derathé arasındaki tartışma için bk. R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1974, s. 151-168; R. Derathé, «Giriş», 1 *ère version du Contrat Social* (Bundan sonra *Manuscrit de Genève* olarak geçecek), J.J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Cilt III, Gallimard, 1964 içinde, s. LXXXVII; C.E. Vaughan, «Giriş», *The Political Writings of J.J. Rousseau*, Blackwell, Oxford, 1962, Cilt I.

öğretisini yadsıdığı kanısındadır ve bu yüzden filozofun «toplumsal sözleşme» öğretisinin temellerini sorgular: Vaughan'a göre, kendisinden önce gelen bir doğal yasa olmadığı için toplumsal sözleşmenin hiçbir yaptırım gücü yoktur, Rousseau'nun kuramında. Dolayısıyla da Rousseau ya (*Toplum Sözleşmesi*'nin «Cenevre Elyazması»nda açıkça yadsıdığı) doğa yasasını benimsemek, ya da toplumsal sözleşmeyi kuramından çıkarmak gibi bir ikilemle karşı karşıyadır.

Bu iddiaya karşı Derathé şunu savunur: Doğa yasasını kuramından tümüyle çıkarmak bir yana, Rousseau başka doğal hukuk kuramcılarından daha da öteye giderek, bu yasayı sivil toplumun sınırları içine sokmuştur. Derathé'ye göre, bu, Rousseau'nun kuramında doğal durum ile sivil toplum arasında bir kopuş olmadığı anlamına gelir: Doğa durumunda yalnızca bir gizilgüç olan bu yasa, sivil toplumun oluşmasıyla gerçeklik haline gelir. Bu sürekliliği vurgulayarak, Derathé bireylerin toplumsal sözleşmeyle hiçbir şey yitirmediklerini göstermek çabasındadır. Bu sözleşmenin çok özgül bir niteliği vardır: Bireylerin kendi güçlerini yabancılaştırmaları aynı bireylerin bu gücü (başka bir biçimde) kazanmaları anlamını taşımaktadır. Bu yorumuyla Derathé Rousseau'nun kuramında bireyin haklarına yer açar; bu durumda düşünürün «kollektivizm» geleneğine dahil edilmesi için hiçbir gerekçe kalmamıştır. Cobban[5] ve Polin[6] de, uzun uzun, Rousseau'nun bireyciliğini kanıtlamaya çalışırlar; amaçları, düşünürün totalitarizmin bir sözcüsü değil, bir «reformcu» olduğunu göstermektir. Öte yandan Hall[7], totalitarizm suçlamalarını, düşünürün yapıtını (kanımca yapay bir biçimde) iki bölüme ayırarak göğüslemeye çalışır: Bu yorumcuya göre, Rousseau'nun yapıtının ana gövdesi genel olarak devletin yasal temellerini araştırmaya yöneliktir; bu ana gövdeye de, yalnızca, «Cenevre Elyazması» ve *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk iki kitabı girer. Totalitarizm suçlamaları, Rousseau'nun daha sonraki yapıtını da bu esas çerçeveye dahil etmenin bir sonucudur. Oysa, *Toplum Sözleşmesi*'nin son iki kitabı ve daha sonraki yapıtlar tümüyle farklı bir sorunsalın içinde yer alırlar: Rousseau'nun yapıtının bu bölümü özgül bir devlet biçimi üzerinedir. İşte bu yapıtlar daha genel kuramının çerçevesine dahil edildiğinde, Rousseau totalitarizmi savunuyor gibi görünür. Böylece, yapıtının bir bölümünü görmezlikten geldiğimizde, Rousseau'yu rahatlıkla bireyci ve liberal olarak alabiliriz!

5 A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, George Allen and Unwin, Londra, 1964.

6 R. Polin, *La politique de la solitude*, Sirey, Paris, 1971.

7 J.C. Hall, *Rousseau: An Introduction to His Political Philosophy*, MacMillan, Londra, 1973.

Rousseau'yu «sivil toplumun eleştirisi» perspektifinden ele almanın anlamı, liberalizm/totalitarizm, ya da bireycilik/«kollektivizm» ikiliklerinden uzaklaşarak sorunsalı değiştirmektir. Ancak bu sorunsal değişikliği bu çalışmayla ilgili iki açıklamayı gerekli kılmaktadır: İlkin, düşünürün genellikle «ütopyalar» olarak görülen yapıtları, bu çalışmada, eleştirinin çerçevesini oluşturdukları ölçüde ele alınacak. Başka bir deyişle, burada bu yapıtlar, içerdikleri toplum projesinin uygulanır olup olmadığı açısından değil, düşünürün toplumun örgütleniş biçimine yönelttiği eleştirilerin perpesktifini oluşturmaları açısından incelenecek. *Toplum Sözleşmesi, Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler* ve *Korsika İçin Anayasa Projesi* gibi yapıtların Rousseau'nun iyimser mi kötümser mi olduğu sorusuna nasıl bir yanıt getirdiklerini araştırmak bu çalışmanın konusu değil. Asıl amacım, bu yapıtlarda filozofun toplumsal eleştirisinin temel ilkeleri ile ilgili ipuçları bulabilmek.

İkinci olarak, toplum üzerine herhangi bir söylemin eleştirelliği değerlendirilirken «doğa» kavramı özel bir anlam kazanır. «Eleştiri» kavramı, kaçınılmaz olarak, toplumsal ilişkilerin değiştirilebilir olduğuna inanmayı beraberinde getirir. Böyle olunca da, toplumsal eleştiri açısından ele alınan bir yapıtta «insan doğası»nın tarihsel değişime açık olarak görülüp görülmediği birincil bir önem taşır. Mészáros'un dediği gibi, «(bir filozofun) 'insan doğası' kavramının özgül sınırları ve eksiklikleri, hem onun tarihsel bilincinin derinliğini, hem de yabancılaşmanın gerçek niteliği konusundaki içgörüsünü belirler»[8]. Dolayısıyla, Hobbes, Grotius, Puffendorf, Locke ve Rousseau gibi 17. ve 18. yüzyıl siyasal felsefecilerinin kuramlarında çok önemli bir kavramsal araç olan «*doğa durumu*»nun tahlili bu çalışma açısından kaçınılmazdır.

Farklı düşünürlerin bu kavrama yüklediği özgüllüklerden soyutlanarak genel bir anlamda alındığında, *tarih-dışı* bir *doğa durumu* öncülünün kendisi, toplumsal ilişkiler konusunda, kabaca pozitivist denebilecek bir anlayışın ifadesidir. Bu tarih-dışı anlayışta, insan özelliklerinin en azından bir bölümünün tarihsel niteliği görülmez; bu özellikler öncesiz-sonrasız bir doğal özün oluşturucu öğeleri olarak dondurulurlar. Tarihsel bir perspektifin olmayışı, toplumsal ilişkilerin bir *sürecin sonuçları* olarak değil, dolayımsız olarak verilmiş doğal olgular olarak alınmasına yol açar. Ancak, «doğa durumu» kavramının hangi özgül içerikle doldurulduğu da önemlidir: Farklı düşünürlerin bu durumun kapsamına neyi dahil ettiği bu dü-

8 I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin, Londra, 1970, s. 40.

şünürlerin her birinin toplumsal ilişkileri nasıl tasarladığı konusunda açıklayıcı bir rol oynar.

Öte yandan, yukarıda adı geçen düşünürlerde «sivil toplum» kavramının belirtik bir biçimde «burjuva toplumu» karşılığı olarak kullanılmadığı açıktır. Ancak, aşağıda, bu düşünürlerin düşüncelerinde de bu iki kavram arasında bağlantılar olduğunu gösterebilmeyi umuyorum. Dolayısıyla, bu çalışmanın ilk kısmında ele alınan sorunu, şimdiden, Hobbes, Locke[9] ve Rousseau'nun siyasal kuramlarında «doğa durumu» ile «burjuva toplumu» arasındaki ilişki olarak nitelendirmek olanaklı.

Kısacası, Rousseau'nun sivil topluma, ya da burjuva toplumuna yönelttiği eleştiriyi tahlil etmek ve değerlendirmek için, bu düşünürün genel olarak doğa durumu öğretisi içindeki özgül yerini kavramak gerekir. Bu ilk kısımda, bir yandan, Rousseau'nun doğa durumuna yaklaşımının Locke'un yaklaşımının tam karşıtı olduğunu göstermeyi amaçlıyorum; öte yandan da, aralarında büyük farklar olmasına karşın, Hobbes'un, doğa durumunu belli bir toplum yapısını özürleyici bir kavram olarak kullanması açısından Locke'a yaklaştığını ve her ikisinin de sivil toplum kuramcıları olduğunu ileri süreceğim.

İlkin, Hobbes'un ve Locke'un kuramlarında «doğa durumu» ve «doğal hak-doğal hukuk» kavramlarını ele alacağım. Bu ilk bölüm, bu düşünürlerin, burjuva toplumuna özgü toplumsal ilişkileri nasıl evrenselleştirdiklerini sergileme çabası olacak: Burada, Hobbes ve Locke'un doğa durumu anlayışlarının belirli yönlerinin bu toplumsal ilişkileri doğallık alanına yerleştirdiğini ortaya koyacağım. Kurdukları özgül doğa durumu modelleri ile bu yazarların her ikisinin de sivil toplumu eleştiriye kapattıklarını savunacağım.

İkinci bölümde, Rousseau'nun doğa durumu kavramının özgül yanını belirlemeye çalışacağım. Bu bağlamda düşünürün doğa durumu anlayışının tümüyle toplumsallık-dışı bir durumu dile getirdiğini özellikle vurgulayacağım. Toplumsal ilişkilerin hiçbir biçimde doğa durumu kapsamında yer almamaları ve dolayısıyla da doğal bir nitelik taşımamaları ile Rousseau'nun *tarihsel bir perspektif* geliştirme çabaları arasında dolaysız bir bağlantı olduğu ortaya çıkacak

9 Çeşitli doğal hukuk kuramcıları arasından burada Hobbes ile Locke'un seçilmiş olmasının nedeni şudur: Locke'un kuramı *toplumsal ilişkilerin doğallaştırılmasının* en olgun biçimidir; öte yandan, Hobbes özellikle önemlidir, çünkü Rousseau doğa durumunu kavramlaştırırken toplumsal belirlenimlerden soyutlama çabasında Hobbes'a çok yaklaşır; ancak, son tahlilde, Rousseau'nun doğa durumu Hobbes'unkinin temel ilkelerinin tümüyle yadsınmasına dayanır.

burada. Bu tür tarihsel bir bakışaçısında, toplumsal ilişkiler tarih içinde oluşmuş gerçekliklerdir; dolayısıyla da doğal bir gereklilik taşımazlar. Mutlak olmadıkları için de bir «eleştiri konusu» konumuna yerleştirilmeleri ve dönüştürülmeye açık hale gelmeleri olanak kazanır.

Rousseau'nun «doğa durumu» kavramının bir sivil toplum eleştirisi olanağını içerdiğini bir kez böylece ortaya koyduktan sonra, düşünürün eleştirel perspektifinin gelişmesinde, doğa durumu anlayışındaki *dolayımsız birlik* kavramının özel önemini vurgulayacağım. Rousseau'nun doğa durumu betimlemesinde ne kadar nitelik varsa hepsinin bu kavramdan kaynaklandığını göstereceğini. Doğa durumunun *pozitif* içeriğini *birlik* kavramına indirgemekteki amacım, Rousseau'nun varolan toplumsal ilişkileri değerlendirişinde bu kavramın bir ölçüt olarak taşıdığı önemi ortaya çıkarmak.

Üçüncü bölümde, önce, düşünürün eleştiri konusunun tam olarak ne olduğunu belirledikten sonra, bu eleştiriyi tahlil etmeye çalışacağım. İlkin, insan/yurttaş ikiliğini, eleştirinin hedef aldığı karmaşık bütünün bir yönü olarak ele alacağım. Altbölüm B'de ise, bu ikiliğin sivil toplum eleştirisi açısından taşıdığı özgül önemi ortaya koyacağım. Daha sonra, yukarıda andığım dolayımsız birlik kavramını, Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıkan eleştiri öğelerini de katarak geliştirmeye ve ayrıntılandırmaya çalışatacağım. Bu, Rousseau'nun eleştirisine ayrılan bölümün üçüncü altbölümünü oluşturacak.

Nihayet, son bölüm Rousseau'nun eleştirisinin sınırlarını belirleme çabası olacak. Burada, düşünürün insan/yurttaş, sivil- toplum/devlet kopukluklarını aşamamasının temelinde yatan nedenleri ortaya çıkarmaya çalışacağım. İlk altbölümde, düşünürün bu ikiliklerin kutupları arasında bir bağ kurabilmek amacıyla soyut yasaya başvurmasını ele alacağım: Bu tahlilde, yasanın, tam da bu ikiliklerin cisimleşmiş hali olduğu ortaya çıkacak. Rousseau'nun «çözüm»ünün hukuksal-ahlâksal bir çözüm olduğu ve sözkonusu ikilikleri yeniden-ürettiği, ikinci altbölümde, düşünürün sisteminin ekonomik boyutları ve bunların çelişik niteliği ile bağlantılı olarak açıklık kazanacak. Çalışmanın Rousseau'nun düşüncesine ayırmış olduğum ilk kısmını, düşünürün yapıtının çelişik niteliğini doğa anlayışının özgüllüğüne bağlayarak sonuçlandıracağım.

BÖLÜM 1 DOĞA DURUMU ÖĞRETİSİ - HOBBES VE LOCKE

«Doğa durumu»nun kuramsal statüsü siyasal düşünce tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Sorun şöyle ifade edilebilir: Doğa durumu, yalnızca, devletin yasal temelleri konusuna ışık tutacak hipotetik bir araç mıdır; yani, siyasal hukuk alanında en temel ilkelerin kendisinden türetileceği bir hipotez midir? Yoksa, gerçek bir tarihsel sürecin başlangıç noktası olarak tarihsel bir gerçekliği var mıdır? Kuşkusuz, bu soruları farklı biçimlerde ifade etmek olanaklıdır; ancak temelde sorun, mantıksal ve zamansal önceliklerin birbiriyle karıştırılıp karıştırılmadığı sorunudur.

Hobbes'un kuramında doğa durumunun hipotetikliği oldukça açıktır: Bu kavramın buradaki işlevi, egemen bir gücün yokluğunda insanların durumunun ne olacağını sergilemektir. Bu, düşünürün doğa durumunu bir savaş durumu olarak betimleyişinde açık biçimde ortaya çıkar. Bu betimlemede, doğa durumunun bir kuramsal kurgu, bir analoji olduğu belirtik olarak dile getirilmektedir: «Tutkulardan yapılan çıkarsama» şunu açıkça ortaya koymaktadır ki, «savaş zamanı için geçerli olan herşey... insanların kendi güçlerinden ya da kendi buluşlarının onlara sağlayacağı güçten başka bir güvenlikleri olmadan yaşadıkları zaman için de geçerlidir»[1]. Bu hipotez, siyasal devletin olmadığı dönemlerde durumun ne *olduğunu* değil, «ortak bir gücün yokluğunda... durumun ne *olacağını*»[2] ortaya koyar. Kuşkusuz bu analojisini oluştururken Hobbes iç savaş konusundaki ampirik bilgilerinden yararlanmıştır.

Locke için ise, sivil toplumu yasal olarak temellendirmekle sivil toplumun kökenlerini araştırmak içiçe girmiş sorunlardır. Bu düşünürün doğa durumu kavramı salt bir hipotez değil, aynı zamanda da tarihsel bir gerçekliktir: İnsanlar «kendi onaylarıyla belli bir politik toplumun üyeleri haline gelene kadar»[3] bu durumda

---

1 T. Hobbes, *Leviathan* (derl. C.B. Macpherson), Pelican, Harmondsworth, 1968, s. 196. (Vurgu sonradan.)

2 Aynı yerde, s. 187. (Vurgu sonradan.)

3 J. Locke, *The Second Treatise of Governmen* (derl. P. Laslett), Mentor, New York; 1965, s. 318. (Bundan sonra *The Second Treatise* olarak geçecek.)

yaşarlar. Bunun da ötesinde, doğa durumu geçmişe ait bir durum değildir; bu kavram, belli bir toplumsal gelişkinliğe ulaşılmadığı durumları ifade eder ve «ilkel» toplumlar sözkonusu olduğunda, ya da çok özgül bir sözleşmenin yapılmamış olduğu toplumsal bağlamlarda geçerliliğini korumaktadır: «Çünkü insanlar arasındaki doğa durumuna son veren sözleşme, herhangi bir sözleşme değil, yalnızca, insanların karşılıklı olarak bir topluluğa girmeyi ve bir siyasal bütün oluşturmayı kabul ettikleri zaman yaptıkları sözleşmedir; insanlar birbirlerine başka sözler verebilir, aralarında başka sözleşmeler yapabilir ama yine de doğa durumu içinde yaşıyor olabilirler»[4]. Bunun bir uzantısı da şudur: Uluslararası bir sözleşme yapılmadıkça, ulus devletler, kendi iç ilişkileri sözkonusu olduğunda doğa durumundan çıkmış olsalar bile, birbirleriyle ilişkilerinde doğa durumunda yaşıyorlardır. Ayrıca, sivil toplum içinde tartışmalar çıktığında ve ortak olarak benimsenmiş tarafsız bir yargıca başvurmanın olanaksız olduğu durumlarda[5], insanların doğal güçlerini kullanmaya hakları vardır; bu da insanların doğa durumu içinde bulundukları anlamına gelir.

Nihayet Rousseau doğa durumunun hipotetik bir düşünce olduğunu açıkça belirtir. Doğa durumu, onun toplumsal insana karşıt olarak doğal insanı kavramlaştırırken başvurduğu bir soyutlama yöntemini ifade etmektedir. Düşünür, kavramın insanlığın gelişme sürecindeki bir aşama olarak bir tarihsel gerçeklik taşıdığını belirtik olarak yadsır: «...tufandan önce bile insanların saf doğa durumunda bulunmuş olduklarını reddetmek... gerekir»[6]. Zaten, Rousseau'nun yapıtının bütünsellik taşıdığını savunabilmek için, bu kavramın bir yöntemsel soyutlamayı ifade ettiğini çok açıkça ortaya koymak gerekmektedir. Bunun aşağıda açıklık kazanacağını umuyorum.

Ancak, bir kez doğa durumu kavramının bu yöntemsel boyutunu yeterince vurguladıktan sonra, doğa durumunun tarihsel gerçekliği sorununun bu çalışmanın amaçları açısından ikincil bir önem taşıdığını da belirtmek gerekir. Burada temel sorun, tarihsel gerçeklik taşısın taşımasın, doğa durumu hipotezinin belli toplumsal ilişkilere doğal bir gereklilik atfederek onları nasıl sonsuzlaştırdığını

4 Aynı yerde, s. 317.

5 Aynı yerde, s. 321.

6 J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, Oeuvres complètes*, Cilt III, Gallimard, Paris, 1964 içinde, s. 132. (Bundan sonra *Dicsours sur l'inégalité* olarak geçecek); T: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, Anadolu Yayınları, 1968, s. 87. (Bundan sonra *Eşitsizlik Üzerine Konuşma* olarak geçecek.)

ortaya koymaktır. Dolayısıyla da, asıl önemli olan, doğa durumunun *içeriğinin* tam olarak ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Nitekim, Rousseau da, doğa durumundan «artık varolmayan, belki hiç varolmamış ve büyük bir olasılıkla hiçbir zaman da varolmayacak, ama şimdiki durumumuzla ilgili olarak doğru bir yargıya varabilmek için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gereken bir durum...»[1] olarak sözeder.

Doğa durumu kavramının kuramsal statüsüne ilişkin sorunu kısaca değindikten sonra, şimdi Hobbes ve Locke'un kuramlarında bu kavramın nasıl ele alındığına daha ayrıntılı olarak bakmaya çalışacağım. Ancak, bu iki düşünürü kronolojik bir sıra içinde ele almayacağım: Locke'un anlayışının tahlilini Hobbes'unkinden önce yapacağım. Kuşkusuz, bu düşünürlerin doğa durumunu kavramlaştırma biçimleri arasındaki farklar, büyük ölçüde, içinde yaşamış oldukları tarihsel konjonktürlerle açıklanabilir. Bu yüzden de, kuramsal düzlemdeki gelişim doğrultusunu tarihsel gerçekliğin gelişim doğrultusu üzerine yerleştirmek çok aydınlatıcı olurdu. Böylelikle. Hobbes'un kuramının İngiltere'de burjuva toplumsal ilişkilerinin *yerleşmesinden önceki* toplumsal duruma bir tepki olduğu, Locke'unkinin ise, genel bir anlamda *yerleşmiş olan* bir sistemin «apoloji»si olduğu gösterilebilirdi. Ancak, aşağıda da görüleceği gibi, tam da *bu tarihsel* gelişme, doğa durumu *anlayışı* sözkonusu olduğunda «ters yönde» bir gelişmeyi olanaklı kılmıştır. «Doğa durumu»nun kavramlaştırılmasında kullanılan soyutlama derecesi tarihsel gelişmeye koşut doğrusal bir gelişme göstermemektedir.

Başka bir deyişle, Hobbes'dan Rousseau'ya, bu düşünce sistemlerinde insanın doğal olarak verilmiş özellikleri doğrusal olarak azalmaz ya da artmaz. Locke, Hobbes'dan çok daha düşük bir soyutlama düzeyi tutturmuştur; Rousseau'nun yöntemindeki soyutlama düzeyi ise öbür ikisininkine göre ileriye doğru atılmış bir adımdır. Dolayısıyla, doğa durumu kapsamına dahil edilen toplumsal belirlenimlerin çokluğu açısından bakıldığında, Hobbes, Locke ile Rousseau'nun arasında yer alır. Bu çalışmada, doğa durumu öğretisini bu sıraya uygun olarak inceleyeceğim. Doğa durumunun çalışmanın merkezi konumu gözönüne alındığında bunun geçerli bir sıralama olacağı kanısındayım.

Altbölüm A: LOCKE: DOĞAL «TOPLUM»

Locke'un doğa durumu anlayışının hareket noktası, bunun bir özgürlük ve eşitlik durumu olduğudur. Burada kimsenin iradesi bir

7 J.J. Rousseau, «Önsöz», a.g.y., s. 123; T: «Önsöz», a.g.y., s. 79.

başkasınınkine sürekli olarak tâbi olmadığı için, doğal özgürlük tam ve mutlaktır. Öte yandan, eşitlik karşılıklılıktır: «...aynı türün ve sınıfın, aralarında bir fark olmaksızın doğanın bütün nimetlerinden yararlanacak biçimde ve aynı yetilerle donanmış olarak doğmuş yaratıklarının, birbirleriyle eşit olacaklarından daha açık birşey olamaz...»[8]

Ancak doğa yasası bu koşulsuz ve mutlak özgürlüğü biçimlendirir ve dolayısıyla da sınırlarını belirler. Doğa durumunda hüküm süren doğa yasası bireyleri yönlendirir ve aralarındaki ilişkileri düzenler. Locke bu yasayı, insan doğasının *belirleyici özelliğine* dayanarak temellendirir: *Ussal yaratıklar* olan insanlar doğa yasasının kurallarını kavrar ve bu kurallara uyarlar. Kısacası, doğa durumunda özgürlüğün ve eşitliğin hüküm sürmesi, doğrudan doğruya insanın ussal olmasına bağlıdır: «Doğa durumunu, herkesi bağlayan bir doğa yasası yönetir; doğa yasasının ta kendisi olan us bütün insanlığa şunu öğretir: ...herkes eşit ve bağımsız olduğuna göre, kimse bir başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemelidir»[9]. Dolayısıyla, insanın, doğa yasasının tanımladığı bir takım hak ve ödevleri vardır ve insan bunları usuyla benimser. Başka bir deyişle, Locke'un doğal-ussal insanı bir dizi hukuksal ilişkiyle bağlanmış durumdadır. Bu şu anlama gelir: Karşılıklı hak ve ödevler doğa durumunda hüküm süren «bağımsızlık ve eşitlik» üzerinde bir yaptırım oluşturur. Bu karşılıklı hak ve ödevler ise bir dizi *özgül toplumsal ilişkiyi* ifade etmektedirler.

Locke'un doğa durumu ve doğa yasası anlayışının bu kısa özetini verdikten sonra, iki noktaya açıklık getirmek yararlı olabilir. Bunlar, doğa yasasının açıklanması ve bağlayıcılığı sorunlarıdır. İlkin, doğa yasasının insanlar tarafından kavranışını Locke'un yalnızca usa dayanarak açıklaması olanaklı değildir: Doğuştan düşünceler öğretisini sonuna kadar eleştiren Locke'un, bu bilgi edimini duyuların algılanması ile ilintili olarak açıklaması gerekmektedir. Nitekim, *Doğa Yasası Üzerine Denemeler*'in ikincisinde ve dördüncüsünde Locke'un yaptığı tam da budur: Tanrının varlığını kanıtlarken, filozof, ilkin duyu algılarından yola çıkar; bundan sonra, usun doğa yasası kavramına varışı bu temel üzerinde gerçekleşecektir. İkinci soruna, yani bu yasanın bağlayıcılığına gelince: Locke (altıncı denemede) ilkin, kutsal iradeye dayanan bir ahlâksal yükümlülük anlayışına başvurur. Ancak, *Denemeler*'deki nihai yaklaşımı, kutsal iradeye dayanan sav ile insan usu ve doğa yasası arasındaki uyuma

8 J. Locke, a.g.y., s. 309.
9 Aynı yerde, s. 311.

dayanan sav arasında bir uzlaşmadır: Doğa yasası, tanrının iradesi olmanın *yanısıra* usun yasasıdır ve bu niteliğiyle ussal insan üzerinde bağlayıcılığı vardır[10]. Ama ilginç olan şudur ki, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'de, doğa yasasının bağlayıcılığı yaptırım ve ödüllendirme kavramlarına başvurarak açıklanır. Doğa durumunda, «herkes kendisine zarar verenleri cezalandırma ve doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahiptir»[11]. Dolayısıyla, *Denemeler*'den *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'ye, doğal *hak* öğretisine doğru bir gelişme olduğu söylenebilir. Ancak Locke bu yüzden bir doğa *yasası* kuramcısı olma niteliğini yitirmez: Doğa yasası doğal haklar aracılığıyla uygulanmaktadır.

Bu nokta önemlidir, çünkü Locke'un doğa durumunun özelliği, burada ahlâksal ödevleri de kapsayan bir hukuk *sisteminin* hüküm sürüyor olmasıdır. Doğa durumunda yalnızca doğal haklar değil, bunların karşılığını oluşturan doğal ödevler de vardır. Bu, şu anlama gelir: Doğa durumundan sivil topluma geçiş, *ek* bir takım hak ve ödevlerin getirilmesinin ötesinde bir dönüşüm değildir: Ahlâk-öncesi bir durumun ahlâksal bir duruma dönüşmesi değildir sözkonusu olan. Haklılık/haksızlık kavramları siyasal sözleşmeden *önce* de vardır. Gauthier'nin ifadesiyle, «sözleşme insanın doğal toplumsal ilişkilerine bir takım ekler getirir ve bu ilişkileri tamamlar»[12]. Doğada hüküm süren, usa dayalı hukuksal sistem doğa durumunun özde uyumlu bir durum olmasını sağlar. Bu durumun anarşik bir durum olmayışını genel bir düzeyde belirleyen, insanların ahlâksal olarak doğal yasaya uyma ödevini benimsemeleridir: «Çünkü doğru söylemek ve sözünde durmak, insanların insanlar olarak sahip oldukları özelliklerdir, toplum üyeleri olarak değil»[13]. Savaş, doğa durumunun zorunlu bir özelliği değildir; yalnızca bir gizilgüç, bir olanaktır. Bu anlamda da sivil topluma geçiş, yalnızca, doğada bağımsız insanlar arasında zaten hüküm süren uyumun arttırılması ve sürekli kılınması demektir.

Doğa yasasının belirlediği ilişki alanlarından biri *aile*dir. Bu kurumun bu bağlamdaki varlığı, hem sözleşmeye dayalı ilişkilerin siyasal toplumun oluşmasından önce de varolduğunu gösterir, hem de bu sözleşmelerin, başlıbaşına doğa yasasının varolmasıyla, en

10 Bk. W. Von Leyden, «Giriş», «*Essays on the Law of Nature* (derl. W. Von Leyden), Oxford, 1954.

11 J. Locke, *The Second Treatise*, a.g.y., s. 313.

12 D. Gauthier, «The Social Contract as Ideology», *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 6, s. 150.

13 J. Locke, a.g.y., s. 318.

azından görece sürekli bir işlerlik taşıdığını. Bu «doğal kurum»un sözleşme ilişkisine dayandığını Locke açıkça belirtir: «...sözleşmeyi karı-koca ister kendi aralarında doğa durumunda, ister yaşadıkları ülkenin gelenek ve yasalarına göre yapmış olsunlar, *kadının* birçok durumda kocasından *ayrılma* özgürlüğü vardır...»[14] İnsanların içine girdikleri bu ilk ve siyasallık-öncesi toplum, doğa yasasının çok genel ve soyut ilkelerince düzenlenen toplumsal ilişkilerin bir örneğidir.

İnsanların *çoğalmasını* gerekli kılan ve aileye böylece bir doğal gereklilik yükleyen doğa yasası, tanım gereği, doğal insanın kendi varlığını sürdürmesini buyurur. Doğa yasasının bu ilk ve en genel hükmü kendiliğinden, *özel mülkiyeti* doğa durumundaki toplumsal ilişki alanlarından biri olarak ortaya koyar. Varlığını sürdürme hakkı ve hatta yükümlülüğü, *doğal* bir *zorunlulukla* bu amaç için gerekli maddelerin mülkedinilmesini gerektirir. Mülkedinmeyi tüketimin gerekli koşulu olarak koymakla Locke özgül bir tüketim tarzını doğallık alanına dahil etmekte ve böylece bu tüketim tarzını öncesiz-sonrasız kılmaktadır. Düşünür, bu şekilde, özel mülkiyeti soyut bir düzlemde *mantıksal gereklilikle* temellendirmiş olur. Ancak bu, özel mülkiyeti doğa durumunda *gerçekleşmiş bir hak* olarak koymak için yeterli değildir. Bu yüzden de, farklı bir düzlemde bu doğal hakkın gerçekleşmesini sağlayan bir dolayım olarak gündeme *emek* gelir. İnsanın emeği «gerçekten kendisinin» olduğuna göre, emeğini kullanarak dönüştürdüğü herşey de kendi özel mülküdür: İnsanın emeğiyle dönüştürdüğü herşey, «insan böylece emeğiyle ona birşey kattığı için, doğanın onu yerleştirmiş olduğu ortaklık durumundan çıkar; insan emeğinin bu katkısı başkalarının o şey üzerindeki ortak hakkını ortadan kaldırır...»[15] Ancak, bu başkalarını dışlayan mülkiyet henüz sınırsız mülkiyet değildir. Doğa yasası, bir bireyin sahip olabileceği özel mülke iki dizi sınır getirir. İlkin, birey ancak tüketebileceği ve işleyebileceği kadar mülke sahip olabilir; böylece israf önlenmiş olur. Ayrıca, hiçbir bireyin, başkalarının kendi gereksinimlerini karşılamalarını engelleyecek ölçüde mülk sahibi olmaya hakkı yoktur.

Ancak, Locke bir yandan bu sınırları getirirken, öbür yandan da bunları ortadan kaldırır ya da dönüştürür. Düşünüre göre, *paranın* bulunması, insanların sınırsız miktarda mülk sahibi olmalarını olanaklı kılmıştır - hem de ne israfa yol açacak, ne de başkalarının mülkiyet hakkına tecavüz edecek biçimde. Böylece Locke'un kura-

14 Aynı yerde, s. 364.
15 Aynı yerde, s. 329.

mında, para yoluyla *birikim* doğa yasasının alanına sokulur, yani *doğal gereklilik* kazanır. Paranın ve birikimin doğa durumunda yeri olduğunu Locke açıkça belirtmektedir: «İnsanların, şeyleri eşitsiz özel mülkler biçiminde paylaşmaları, toplumun sınırları dışında ve aralarında hiçbir sözleşme yapmadan olmuştur; sırf altına ve gümüşe bir değer vererek, parayı kullanma sessiz bir biçimde kabul edilmiştir»[16]. Dolayısıyla, doğa yasası sınırları içinde kapsanan mülkiyet, *soyut anlamda* bir özel mülkiyet değil, özel mülkiyetin çok özgül bir biçimi — en gelişmiş halidir.

Locke'un «emek faaliyeti»ni insanın *kendi mülkiyeti* olarak nitelendirmesi, bu düşünürün tarihsel olarak özgül olan toplumsal ilişkileri doğallaştırdığı yolundaki savı pekiştirmektedir. «*Emek*, emekçinin sorgulanmaz mülkiyeti...»[17] olunca, «bağımsız ve eşit» bireylerin «hayatları», «kişisel özgürlük»leri ve «mülk»lerinin yanısıra bu kuramda, emekgücü de bir mülkiyet ilişkisi temelinde tanımlanmış demektir. Bunun anlamı ise, emekgücünün, sahibinin özgür iradesiyle satılabilecek bir meta, yani bir mübadele nesnesi haline gelmesidir. Dolayısıyla, Locke'un doğa durumuna yerleştirdiği toplumsal ilişkiler *çok özgül* bir ilişkiler dizisidir: Burjuva toplumunun bireylerince *algılandıkları ve yaşandıkları biçimleriyle kapitalist mübadele ilişkileri*dir bunlar. Marx'ın kullandığı «sivil toplum» kavramının kapsamına tam da bu ilişkiler girer. Emekgücünün mübadele edildiği dolaşım alanı, Marx'a göre, burjuva toplumsal ilişkilerinin *görünüş biçimini* oluşturur. Bu alan sözkonusu ilişkilerin fetişleşmiş biçimlerini içerir. Dolayısıyla Locke, doğa durumu anlayışında, *hem* burjuva toplumuna özgü ilişkilerin bir yönünü (görünüş biçimini) doğallaştırmaktadır, *hem de* bu toplumsallık biçiminin, bireylerin kafasındaki imgesini. Locke'un doğa durumu, Marx'ın «insanın doğuştan sahip olduğu haklar cenneti» diye tanımladığı dolaşım alanına tekabül etmektedir: «Emekgücünün de alınıp satıldığı alan olan dolaşım ya da meta mübadelesi alanı, insanın doğuştan sahip olduğu hakların tam bir cennetidir. Burası özgürlüğün, eşitliğin, mülkiyetin.... egemen olduğu alandır. Özgürlüğün: Çünkü metaların, diyelim emekgücünün, alıcısını da satıcısını da yalnızca kendi özgür iradesi belirler. Bunlar yasa karşısında eşit olan özgür kişiler olarak aralarında bir sözleşme yaparlar... Eşitliğin: Çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğerler mübade-

16 Aynı yerde, s. 344.

17 Aynı yerde, s. 329. Locke'un özel mülkiyet kuramı konusunda bk. C.J. Arthur, «Personality and the Dialectic of Labour and Porperty: Locke, Hegel, Marx», *Radical Philosophy*, Sayı 26.

le ederler. Mülkiyetin: Çünkü taraflar yalnızca kendilerinin olan şeyi elden çıkarır»[18].

Sonuç olarak, Locke başlangıçta bir soyut ilkeler dizisi olarak sunduğu doğa yasasına, mülkiyet hakkını geliştirme süreci içinde somut bir içerik yüklemiştir. Başlangıçta soyut birer özgürlük ve eşitlik kavramı üzerine oturtulan doğal hukuk sistemi, aile, özel mülkiyet ve para aracılığıyla, burjuva toplumunun en temel yüzey biçimlerini içeren bir sisteme dönüşür.

O zaman şu soruyu sormak gerekmektedir: Tarih-dışı hakların zaten varolduğu bir bağlamda, siyasallık-öncesi durumun siyasal bir bütün haline gelmesini gerekli kılan nedir? Locke'un kuramında doğal insanın belirli bir ahlâk ve toplum sistemi içinde yaşadığı (bağımsızlığının ahlâksal ve toplumsal ölçülerle belirlenmiş bir bağımsızlık olduğu) açıktır. Bu durumda, bu verilmiş bağlamı bir siyasal bütün haline getiren sözleşmenin, sözcüğün en dar anlamıyla, salt siyasal bir sözleşme olması gerekir. Locke, siyasal toplumun üstünlüğünü doğa durumunun «elverişsizlikleri»ne bağlar: İlkin, doğa yasası açıkça ilân edilmiş bir yasa olmadığı için, insanlar her zaman bu yasaya uymazlar da, uyamazlar da. Bu yüzden de, evrensel olarak açıklanabilecek pozitif bir yasanın olması yeğlenir. İkincisi, doğa durumunda tartışmalar çıktığında bunları çözümleyecek ve her iki tarafça benimsenmiş yargıçlar yoktur. Son olarak da, doğa durumunda cezaların uygulanmasını sağlayacak ortak ve nesnel bir araç yoktur. Her bir bireyin mülkiyetinin korunması kesin *güvence* altına alınacaksa, bu elverişsizliklerin ortadan kaldırılması gerekir[19]. Böylece, siyasal sözleşme topluluk için üç işlevden oluşan ek bir güç sağlamaktadır. Bu üç işlev, yasama, yürütme ve yargı erkleridir. Siyasal topluma geçiş, bu erklerin kurumsallaşmasından başka birşey değildir. Vaughan şöyle der: «Locke için... doğa durumu sivil toplumun kendisidir; birincisinin ikincisinden tek eksiği siyasal aygıtın olmayışıdır»[20]. Kısacası, Locke'un sivil durumu, doğal duruma ek olarak, zaten varolan bir doğal «toplum»da ortaya çıkabilecek olan gerilim ve çatışmaları çözümleyecek bir siyasal aygıtı kapsar. Bu, şu anlama gelmektedir: Doğa durumunun toplumsal ilişkileri, burjuva toplumunun, *devletin dışında kalan* ala-

18 K. Marx, *Capital I*, Pelican, Harmondsworth, 1976, s. 280; T: *Kapital I*, Sol Yayınları, 1975, s. 200.

19 Bk. J. Locke, a.g.y., s. 396. Ayrıca bk., s. 397: «Yozluk ve yoz insanların kötülüğü olmasaydı, insanların bu büyük ve doğal topluluktan ayrılmalarına hiçbir gerek olmazdı.»

20 C.E. Vaughan, «Giriş», *The Political Writings of J.J. Rousseau*, Blackwell, Oxford, 1962, Cilt I, s. 16.

nına tekabül eder, yani Marx'ın kullandığı anlamıyla sivil topluma.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, doğa durumu karşısında sivil durumu belirleyen bu siyasal boyutun, topluluğun üyelerinin kendi doğal güçlerine dayanmasıdır. Doğa durumunda herkesin bir yargı ve uygulama gücü vardır. Bireyin sözleşmeyle devrettiği de bu güçlerdir. «Herkesi doğa yasasını uygulama gücünden yoksun kılıp bunu kamuya bırakmak...»[21] Dönüşümün özü budur. Bu dönüşüme daha yakından bakıldığında ise, doğa durumunda insanın kendisinin yerine getirdiği bir dizi işlevin kendisinden ayrıldığı, *ayrı* bir *alan* oluşturduğu görülür bu süreçte. İşte «siyasal alan» bu ayrı alandır. Buradan şu sonuca varmak olanaklıdır: Locke'un anladığı anlamda sivil durum, topluluğun üyelerinin siyasal güçleri kendilerinden koparılarak, aynı bireylerin mülkiyet hakları, aile gibi başka yönlerinin *karşısına ayrı bir alan* olarak koyulduğu ölçüde siyasaldır[22].

Doğal alanla siyasal alanın birbirinin karşısına koyulması, Locke'un her iki «*İnceleme*»sinde de sık sık öne çıkan bir temadır. Babacılığa *(paternalism)* karşı ileri sürdüğü tartışmalarda Locke aile ilişkileri ile siyasal ilişkiler arasında kesin bir ayırım yapar. Ayrıca, efendi-köle ilişkisi tahlilinde ve «özel mülk»ün siyasal gücün temelini oluşturamayacağı yolundaki savında da aynı «alan ayırma» işlemi sözkonusudur: Bütün bu örneklerde düşünür, siyasal alanı, doğa durumunda varolan ve varlığını sivil toplumda da sürdüren bir dizi toplumsal bağdan tümüyle ayrılmış bir alan olarak belirlemektedir.

Bu genel ikilik çerçevesinde, Locke'un siyasal aygıtı eleştiriye ve dönüşüme açıktır. Bunu olanaklı kılan ise, düşünürün hükümetin oluşumunu iki aşamada tamamlamasıdır. Sözleşmelerden ilki, bireylerin karşılıklı olarak bireysel güçlerinden vazgeçip bu güçleri siyasal bütüne devretmelerini sağlar. Böylece sivil durumu oluşturduktan sonra, topluluğun üyeleri bu kez hükümetin oluşması için bir sözleşme yaparlar. Bu ikinci sözleşme bir güvene dayanır ve gerekli görüldüğünde topluluk tarafından geri çekilebilir[23]. Böyle bir durum ortaya çıktığında ise dağılacak olan yalnızca siyasal gücün örgütlenmesidir, sivil toplumun tümü değil. Başka bir deyişle, Locke'un kuramı topluluğun hükümeti devirmesine olanak tanır, çünkü siyasal olanla siyasal olmayan arasında bir kez kesin ayırım

21 J. Locke, a.g.y., s. 368.

22 Bk. aynı yerde, s. 413: «...topluluğun *her zaman en yüce güç* olduğu söylenebilir... ama hükümet olarak düşünüldüğünde değil, çünkü hükümet dağıtılmadıkça halkın bu gücü gerçekleşemez.»

23 Aynı yerde, s. 456.

yapılmış ve siyasal olmayan doğa durumundan türetilmiştir. Bunun anlamı şudur: Sivil toplumun siyasal olmayan alanındaki ilişkiler doğal bir gereklilik taşırlar ve bu nitelikleriyle eleştiriye ve dönüşüme açık değildirler. Dolayısıyla, «eşit ve bağımsız» bireyler arasındaki mübadelenin alanı, aile vb. tarihsel olarak dönüştürülemez ilişkilerdir. Locke, doğa durumunu kavramlaştırırken bu durumu belli toplumsal ilişkilerden *soyutlamadığı* için, tarihsel özgüllük taşıyan bu ilişkileri öncesiz-sonrasız kılmış olur. Doğa durumunu kavramlaştırmaya girişirken daha baştan bağımsızlığı ve eşitliği hukuksal bir söylemle tanımlamıştır. Bu hukuksal ilişki biçimleri de doğa durumuna, burjuva toplumsal ilişkilerinin yüzey biçimlerini kapsayan alandan taşınmışlardır.

Bu noktada Hobbes'un doğa durumunu nasıl kavramlaştırdığına bakmak ve onun benimsediği daha *yüksek* soyutlama düzeyini incelemek anlamlı olacaktır.

Altbölüm B: HOBBES: DOĞAL İNSAN

Doğa durumunu kurarken Hobbes'un başlangıç noktasını oluşturan doğal insan fiziksel ve psikolojik belirlenimleriyle tanımlanan bireydir. Bu birey Locke'un hukuksal olarak tanımlanmış bireyinden çok farklıdır. Kanımca, Hobbes'un doğal insanını analitik denebilecek bir biçimde incelemek mümkündür: İlkin bu insanı en temel özelliklerine ayırmak, sonra da doğasının farklı yönlerini tahlilin farklı düzeylerinde ele almak. Dolayısıyla, önce Hobbes'un doğal insanında «ussallık» sorununa girip, düşünürün doğa yasasına yaklaşımını bu açıdan irdeleyeceğim. Doğal insanın başka yönleri ve özellikle de «rekabetçilik» daha ileri bir aşamada tahlile girecek.

Hobbes'a göre insanların doğuştan sahip oldukları tek zihinsel yeti temkinliliktir. Bu yeti doğrudan doğruya geçmişteki duyu deneyimlerinden türer. Oysa, konuşma ve us dahil olmak üzere, başka bütün yetiler disiplinli bir çalışma sonucunda edinilir[24]. Öte yandan, Hobbes'un felsefesinde doğal hak tanımı tümüyle Locke'un doğa durumu öğretisinin öncüllerine (özgürlük, eşitlik ve kendi varlığını sürdürme) dayanır: «Doğal hak... her insanın, kendi yaşamını korumak için... kendi gücünü istediği gibi kullanma ve dolayısıyla da kendi yargı gücünün ve usunun bu amaç için en uygun olduğunu düşündüğü herşeyi yapma özgürlüğüdür»[25]. Ancak, bu tanım, çok açıkça, «us»un doğuştan değil edinilmiş bir yeti olduğu yo-

24 T. Hobbes, a.g.y., s. 98 ve s. 138.
25 Aynı yerde, s. 189.

lundaki temel öncülle çelişir gibi görünmektedir[26]. Kanımca, bu çelişkiyi çözmenin tek yolu, burada «us» kavramının çok özel bir anlam taşıdığını göstermektir. Hobbes'un burada sözünü ettiği us, nesnel ve genel kuralları ya da ilkeleri olmayan, çok öznel bir ustur. Böyle alındığında bu us temkinlilik ile eşanlamlıdır. Aslında, Hobbes'un doğal hak tanımı da bu yorumu destekleyici niteliktedir: Doğal hak, bireyin «kendi yargı»sına, kişisel «algılama»sına bağlanmıştır bu tanımda. Bunun da ötesinde, doğal hakların uygulanması *ussal* bir durumun oluşmasına değil, savaş durumuna yol açar. Dolayısıyla da, burada anılan özel «us», belli bir dizi ilkeyi içeren genel bir ussallığın bir parçası olamaz[27].

Öte yandan Hobbes doğa yasalarını şöyle tanımlar: «(Bunlar) usun, insanların yasa adını verdikleri buyruklarıdır; ancak bu ad uygun değildir; çünkü bunlar insanların kendilerini savunmalarını sağlayacak şeylere ilişkin sonuçlar ya da teoremlerdir; oysa gerçek anlamında yasa, başkalarına yasal olarak hükmeden kişinin sözüdür»[28]. Burada, «ussallıkla» ilgili tartışma açısından vurgulanması gereken nokta şudur: Bu kurallar *nesnel olarak* insanların kendilerini savunmalarını *sağlamaktadırlar*. Dolayısıyla, burada sözü edilen «us»un, bireyin doğa durumunda başvurduğu «us»un tam karşıtı olması gerekir. Doğal hakların uygulanması sonucunda doğa durumunda ortaya çıkan savaş durumunun tersine, doğa yasaları barışa yol açan bir genel ussallık sistemi oluştururlar. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Doğa yasalarının doğa durumunda işlerliği yoktur. Hobbes'un temkinli doğal insanıyla Locke'un özde *ussal* olan doğal insanı arasında tam bir karşıtlık vardır: İkincisi, doğal hakları aracılığıyla doğa durumunda doğa yasalarını uygular; ilki ise doğal haklarını uyguladığında kendini «yasa ve düzen» içinde değil savaş durumunda bulur.

Hobbes'a göre, doğa yasalarının yalnızca doğa durumu dışında, sivil toplumda işlerliği vardır. Nitekim, doğa yasaları doğa durumunun olumsuzlanması anlamına gelir ve bireylerin doğal haklarından vazgeçmelerini buyurur. «Dolayısıyla her kim ki herşeyi yapma hakkından vazgeçmez... o doğa yasalarını çiğniyordur»[29]. Öy-

26 Bu önerme çok belirtik olarak *Man and Citizen* (derl. B. Gert, Harvester, Sussex, 1972) adlı yapıtta da yer alır: «...tutku usa ne ise, doğal durum sivil duruma (yani özgürlük tâbiyete) odur...» (s. 204).

27 Benzer bir görüş için bk. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969, s. 90.

28 T. Hobbes, *Leviathan*, a.g.y., s. 216-217.

29 Aynı yerde, s. 124. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 110: «...toplum ya da insanlık barışı koşulları, yani (sadece sözcükleri değiştirerek ifade edersek)....

leyse, us alanında hüküm süren bu yasalar barış içinde yaşamanın koşullarını ve ilkelerini ortaya koyar.

Ancak, bu yasaların yalnızca sivil toplumda geçerli olduğu doğru ise, o zaman en temel doğal yasası bir takım sorunlara yol açıyor demektir. Bu yasa «mümkün olan her durumda barış için çaba göstermemizi, bu mümkün olmadığında da, kendimizi, savaşta gerekli olacak biçimde donatmamızı»[30] buyurur. Barış yalnızca sivil toplumda olanaklı olduğuna göre, doğa yasasının ilk hükmü insanları sivil topluma doğru yöneltmektedir; ama buna almaşık olarak, barış olanaksız olduğunda da savaşa. Burada ortaya iki sorun çıkmaktadır: İlkin: Şayet doğa yasasının yalnızca sivil toplum içinde işlerliği varsa, nasıl olur da bu yasanın ilk hükmü insanı *sivil toplumu doğru* yöneltebilir? İkinci olarak: Nasıl olur da, bu barış ilkeleri, bir almaşık olarak, insanı savaşa yöneltir? Görünürde birbiriyle tutarsız olan bu önermeler bir koşulla tutarlı hale gelirler: doğa yasasının ilk hükmünü, sivil toplumun korunmasının ussal gerekliliğini ortaya koyan bir belit olarak yorumlamak koşuluyla. Başka bir deyişle, Hobbes'un doğa yasaları doğa durumunun *terkedilip* sivil toplumun *kurulmasını* buyurmamaktadırlar; bu yasalar *toplumsal* insanı doğa durumuna *düşme* tehlikesine karşı uyarmaktadırlar. Hobbes'un bakışaçısı sivil toplumun içinde yeralan bir bakışaçısıdır. «Bunlar, insanların topluluklar halinde tutulması için barışı buyuran yasalardır; bu yasalar yalnızca sivil toplum öğretisine ilişkindir»[31]. Bu açıklama, Hobbes'un doğa durumu kavramının, sivil toplumun olumsuzlanmasıyla oluşturulmuş bir hipotetik durum olduğu görüşünü[32] de desteklemektedir.

Doğa yasasının yukarıda[33] verdiğim tanımındaki belirtik tartışma bu yasaların bağlayıcılığı ile ilgilidir. Bu tanıma göre, sözkonusu yasaların insanlara yasal yükümlülük getirmediği, yalnızca temkinlilik reçeteleri olduğu açıktır. Böyle olduğu halde yine de herhangi bir bağlayıcılıkları varsa, bu, bunların mantıksal gereklilik ifade etmelerindendir: Çiğnenmeleri mantıksal çelişkilere yol açar. Bu ussal ilkeler üstün bir iradeye bağlı olmadıkça kendiliklerinden yasalar oluşturmazlar. Dolayısıyla da, ancak sivil yasalar aracılığıyla gerçekleşirler: «Doğal olarak ussal olduğu halde, yasal olmasını sağlayan egemen güçtür (bu yasanın)»[34].

---

doğanın temel yasaları...» Ayrıca bk. *Man and Citizen*, a.g.y., s. 165: «Doğa yasaları, doğa durumunda suskundurlar.»)

30 T. Hobbes, *Leviathan*, a.g.y., s. 123.

31 Aynı yerde, s. 214. *(Vurgu sonradan).*

32 Bk. yukarıda, s. 24.

33 Bk. yukarıda, s. 34.

34 T. Hobbes, aynı yerde, s. 323.

Doğal insan yalnızca doğal hakları uyarınca davranır. Hobbes'un doğa durumundaki doğal hak kavramı, hiçbir şekilde, bir ödevi ya da bir hukuk sistemini getirmez beraberinde. *İnsan ve Yurttaş* adlı yapıtında Hobbes haksızlığı «saçmalık», kavramıyla açıklar: Yapılan bir sözleşmeye uymamak, çelişkiye düşmek anlamını taşıdığı ölçüde haksızlıktır[35]. Demek ki, hukuka ilişkin kavramlar, yalnızca bir sözleşme bağlamında, yani sivil toplumda geçerlidirler. Doğal haklar, düzenleyici bir hukuk sistemi oluşturmazlar; bunlar yalnızca hak sahibini ilgilendirirler. Böylece, Hobbes'un kuramında doğa durumu, doğal hakların sahipleri arasında süreklilik taşıyan hiçbir bağın olmadığı atomize bir durumdur. Bu, bütün toplumsal bağların siyasal sözleşmeden kaynaklandığı ve bu sözleşmeye bağlı olduğu anlamına gelir. Bütün toplumsal ilişkiler sözleşme ilişkileridir kısacası. Dolayısıyla, tahlilin bu aşamasında (yani doğal insanın başka belirleyici yönlerinin henüz ele alınmadığı bir aşamada) Hobbes'da doğa durumu ile sivil toplum iki kutup olarak ortaya çıkmaktadır: Doğa durumunda, *varlığını sivil toplumun içinde de sürdüren* hiçbir şey yoktur. Tıpkı sivil yasa ile doğal hakkın birbirini olumsuzladığı gibi, sivil toplumun sıkı toplumsal bağları da doğa durumunun çıplak atomizminin tam karşıtıdır.

Ancak, bu noktadan sonra, C.B. Macpherson'un Hobbes yorumuna dayanarak şunu savunacağım: Hobbes'un doğal insanının bazı başka önemli özellikleri gözönüne alındığında tablo büyük ölçüde değişir. Gerçekte Hobbes'un doğa durumundan sivil topluma taşıdığı şeyler *vardır;* bu yüzden de, doğa durumu ile sivil toplum arasındaki kopukluk ilk bakışta göründüğü kadar köklü değildir.

İnsanın doğal durumuna ilişkin olarak şimdiye kadar söylediklerimde şu açıkça ortaya çıkmaktadır: «İyi»/«kötü», «haklı»/haksız» kavramları doğa durumunda herhangi bir ahlâk sistemi içinde yeralmazlar. Bu kavramlar, ancak, insanın doğal eğilimlerinden, daha da özgül olarak duyu algılarından türetilebilirler: «Çünkü iyi, kötü ve aşağılık sözcükleri hep bunları dile getiren insana bağlı olarak kullanılırlar: Çünkü açıkça ve mutlak olarak iyi, kötü ve aşağılık olan hiçbir şey olmadığı gibi, bunları kullananın kişiliğinden çıkarılacak hiçbir ortak iyilik ve kötülük kuralı da yoktur»[36]. İnsanın fiziksel ve psikolojik yapısından kaynaklanan ve bu ahlâksal kavramların temelini oluşturan güdüler, iştah ve tiksintidir: İnsan, doğal olarak iştahını uyaran nesnelere doğru yönelir, onda tiksinti uyandıran nesnelerden de uzaklaşır.

35 T. Hobbes, *Man and Citizen*, a.g.y., s. 137.
36 T. Hobbes, *Leviathan*, a.g.y., s. 120.

Ancak, iştah uyaran bir nesnenin peşinden gitmek o nesnenin edinilmesi ile sona eren, yalıtılmış ve bağımsız bir edim değildir. Bunun gibi, o özgül isteğin karşılanmasını sağlayacak *gücün* aranması da isteğin karşılanmasıyla son bulmaz. Tersine, insan *sürekli olarak* gücü arar: «İnsanın isteğinin ereği, o isteği yalnızca bir kez doyurmak değil.... gelecekte doğacak olan isteklerinin karşılanmasını da şimdiden güvence altına almaktır, bu erek doyumlu bir yaşamın sağlanması değil güvence altına alınmasıdır»[37]. İnsan doğa durumunda sürekli olarak güç peşinde gider, çünkü anlık bir isteğin karşılanması, gelecekte doğacak olan isteklerin karşılanacağına ilişkin bir güvence oluşturmaz. Kısacası, gelecekte doğacak olan güç gereksiniminin karşılanacağı hiç kesin değildir; günü geldiğinde bu güç tehdit altına girebilir. İnsanın gücü karşısındaki bu tehdit, onu *doğal bir gereklilikle* hep daha çok güç sahibi olmaya yöneltir. Güçler-arası çatışma *olasılığı*, insanı, bu olasılık *gerçekmiş* gibi davranmaya iter[38].

Bu açıklama, insanın geleceği konusunda «us yürüttüğü» varsayımına dayanıyor ve bu niteliğiyle de doğa durumuna ussallığı dahil ediyor gibi görünmektedir. Doğal insanın us yürüttüğü varsayımı ise, Hobbes'un doğada bu tür bir ussallığın olmadığı yolundaki öncülüyle açıkça çelişir. Ancak, düşünürün doğal güç tanımı bu sorunu çözmektedir kanımca. Hobbes'un güç kavramının kendisi bir *göreliliği*, bir karşılaştırmayı içerir. Bu yüzden de, güçler çatışmasında karşı karşıya gelenler bağımsız, «mutlak» güçler değildir. Hobbes daha başta, kavramı tanımlarken, işin içine *rekabet* öğesini sokar: «Doğal güç bedensel ya da zihinsel yetilerin üstünlüğüdür...»[39]. İşte, güç kavramını özünde göreli bir kavram yapan da «üstünlük» terimiyle tanımlanmasıdır: İnsanın gücünü belirleyen *başkaları karşısındaki* üstünlüğüdür. Özünde, göreliliği, başkalarıyla karşılaştırmayı içerdiğine göre, böyle bir güç, uygulandığı her durumda (güç sayılması için) başkalarınkinden fazla olmalıdır. Dolayısıyla da sürekli olarak arttırılmak zorundadır[40]. Böylece Hobbes, «eşitlik», «varlığını sürdürme» ve çok özgül bir biçimde tanımlanmış «güç» öncüllerine dayanarak savaş durumu anlayışına varabil-

37 Aynı yerde, s. 160.

38 Bk. D. Gauthier, a.g.y., s. 14

39 T. Hobbes, a.g.y., s. 150.

40 Leo Strauss'un önerdiği çözüm şudur: «İnsan iştahına ilişkin doğalcı anlayışı en açık ve en yetkin biçimde ifade eden önerme, insanın, kendiliğinden ve sürekli olarak, hep daha fazla güç istediğidir; ama tek tek algıların yol açtığı sayısız tek tek isteğin toplamı olarak değil, tek bir iştahta ortaya çıkar bu.» (L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, 1952, s. 10.)

mektedir: «Kendisini tehdit edecek daha büyük bir güç olmadığını görene kadar, kendi denetimi altına alabileceği herkesin efendisi haline gelmek: Bu, yalnızca, kendi varlığını sürdürmenin gerekli kıldığı kadarıdır....»[41] Kısacası, düşmanlık ve saldırganlık, bu kuramda, insanın doğal özellikleridir; çünkü bunların gerekliliği, kendisi de doğal olan «varlığını sürdürme»den kaynaklanır.

Macpherson'un haklı olarak ileri sürdüğü gibi, Hobbes'un *fiziksel* öncülleri, güç kavramının yukarıda tanımlandığı biçimde tanımlanması için kendi başlarına yeterli bir neden oluşturmazlar. Hobbes benimsediği yönteme sonuna kadar sadık kalmamıştır: Yöntemi, ilkin insanın bütün toplumsal belirlenimlerini ayıklayıp, *sonra* toplumu yeni baştan, bu kez doğal insandan hareketle kurmasını gerektiriyordu. Oysa, Hobbes doğa durumuna burjuva bireyinin toplumsal olarak belirlenmiş çok özgül bir özelliğini, rekabetçiliğini, taşımıştır. Böylelikle evrenselleştirilen bu özelliğin, genel olarak insanın değil, burjuva bireyinin bir özelliği olduğu Hobbes'un güç kavramının tanımında ortaya çıkmaktadır. Macpherson'a göre bu tanımda şöyle bir varsayım içkindir: «Herkesin doğal güçlerine sürekli olarak başkaları tarafından el konmasına izin veren... herkesin sürekli olarak başkalarının güçlerinin bir bölümünü kendisine aktarmak peşinde olduğu bir toplum modeli»[42]. Burada sözkonusu olan, doğal güçlerin «aktarılması» olduğuna göre, Hobbes'un kuramında *metalaşmış emekgücü*nün yeri açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, düşünürün insanın «değeri» konusundaki gözlemleri özellikle anlamlıdır: «Bir insanın değeri ya da bedeli... onun fiyatı, yani gücünün kullanımı karşılığı ona verilecek miktardır: Dolayısıyla da mutlak değil, başkasının gereksinimine ve yargısına bağlı birşeydir»[43].

Hobbes'un bu doğal insan değerlendirmesi, Rousseau'nun[44] ona yönelttiği eleştiriyi haklı kılmaktadır. Rousseau, Hobbes'u, yöntemini mantıksal sonucuna götürmediği için eleştirir. Düşünüre göre, Hobbes da tıpkı kendisi gibi doğa durumunu kurarken toplumsal ve tarihsel belirlenimlerden tümüyle soyutlama niyetiyle işe başlar. Ancak Hobbes yarı yolda durmuştur ve doğa durumuna, Rousseau'ya göre toplumsal insana özgü bir özellik olan *gereksinim çokluğu* özelliğini yüklemiştir. Oysa, doğal insanın gereksinimleri öylesine

41 T. Hobbes, a.g.y., s. 184.

42 C.B. Macpherson, a.g.y., s. 46.

43 T. Hobbes, a.g.y., s. 152.

44 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 153; T. a.g.y., s. 115-116. Rousseau'nun Hobbes eleştirisi için, ayrıca bk. *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 611-612.

sınırlıdır ki, Hobbes'un söylediği gibi bitmek-tükenmek bilmeyen bir edinimciliğe girmesi ve bunun sonucunda herkesle düşman olması için bir neden yoktur. Kuşkusuz, Rousseau'nun gereksinim kuramının da kendi sorunları vardır. Ama yine de, Hobbes'a yönelttiği eleştiride toplumsal olarak belirlenmiş insan özelliklerinin doğa durumuna taşınması sorununu açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Bu noktada «doğa durumu»nun işlevinin Hobbes için ne olduğunu bir kez daha hatırlamak yararlı olacaktır. Düşünürün, *17. yüzyıl*'da İngiliz halkı için güçlü bir devletin gerekliliğini gösterme çabası içinde olduğu göz önüne alınırsa, bu özgül insandan hareket etmesi ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu insanı «doğal» öncülü olarak almış olması anlaşılır birşeydir. Hobbes'un amacı, bu insanlara *ne olduklarını* gösterip sonra da en uygun siyasal örgütlenme biçimini önermektir. *Bu toplumun* neden böyle bir devlete gereksinimi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır Hobbes[45].

Böylece, gerçek tarihsel gelişme ile Hobbes'un ve Locke'un doğa durumunu kavramlaştırırken benimsedikleri farklı soyutlama düzeyleri arasındaki bağlantıya gelmiş oluyoruz[46]. Hobbes'un yapıtını verdiği dönemde burjuvazi henüz kendi sınıf iktidarını kurmamıştır; dönem yüzleşme ve çatışma dönemidir; yeni yeni yükselmekte olan burjuvazi aristokrasinin bir bölümünün desteğine gereksinim duymaktadır. Bu iç savaş ortamı Hobbes'a, bir anlamda, sivil toplumun yapısının çatışmalı özünü daha yakından algılama olanağını vermiştir. Burjuva ilişkileri henüz «uyumlu» görünüşlerine kavuşacak kadar olgunlaşmamıştır. Dolayısıyla, Hobbes'un tahlil ettiği «nesne», yani soyutlama yöntemini uyguladığı toplumsal insan başkalarıyla *çatışan saldırgan* bireydir; bu insan henüz mülkiyet *haklarını* özgürce kullanan *hukuk kişisi* olmamıştır.

Oysa, Locke kuramını burjuvazinin yükselme döneminde geliştirmiştir. Artık sivil toplumun kendi kendini düzenleyen bir toplum olarak kurulması tarihin gündemindedir. Dolayısıyla da Locke'un bakışında, hukuksal ilişkiler alanına siyasal gücün müdahalesi, geride bırakılması gereken, eskimiş bir örgütlenme biçimidir: Özgül olarak kapitalist mübadele ilişkileri bunu gereksiz kılmaktadır. Bu bağlamda Locke'un tarihsel misyonu, bu ilişkilerin «zorunlu olarak» özerk olduklarının anlatılmasıdır. Siyasal alanın statüsünde bir değişiklik sözkonusudur: Bu alan, «elverişsizliklere» karşı kollanması gereken, ama bunun dışında *kendi kendini düzenleyen* başka bir alanın güvencesi konumundadır artık. İşte bu «kendi kendini düzen-

45 Bk. C.B. Macpherson, a.g.y., s. 69-70.

46 Bk. yukarıda s. 26.

leme» özelliğinin sağlam bir temele oturtulması, giderek *doğallaştırılması* gerekmektedir. Bu yüzden de, Locke'un doğa durumuna, bu mekanizmayı ifade eden ilişkiler dahil edilmiştir.

Sonuç olarak, bu filozofların benimsedikleri soyutlama düzeylerini farklı gerekliliklere yol açan farklı tarihsel konjonktürler belirlemiştir. Hobbes'un amacı güçlü bir devletin gerekliliğini göstermektir; Locke'unki ise devletin rolünü mümkün olduğunca sınırlandırmaktır. Her iki durumda da, doğa durumu *imgesi* o özgül durumda burjuva ideolojisinde sivil toplumun nasıl algılandığını yansıtır. Her ne kadar yapıtında iç savaşın belirleyiciliği çok önemliyse de, Hobbes da Locke gibi burjuva ideolojisi çerçevesi içinde yer alır. Onun söyleminin tonu esas olarak burjuvaziye bir *uyarı* niteliğini taşımaktadır. *Burjuva bireyinin* en temel özelliklerini bir kez doğa durumu içinde öncesiz-sonrasız kıldıktan sonra, *bu temel üzerinde*, toplumu örgütleme biçimine ilişkin öneriler geliştirir. Başka bir deyişle, kurduğu toplumsal yapı, doğal öncüller olarak kabul edilen bir takım burjuva bireyi özelliklerinden türetilmiştir. Gerçi Locke yalnızca burjuva bireyinin bazı özelliklerini doğallaştırmakla kalmaz, burjuva *toplumsal ilişkilerinin* bir alanını (piyasayı) olduğu gibi doğallaştırır. Ama buna karşın, Hobbes da Locke kadar «özürcü» bir burjuva ideologudur. Tarihsel olarak özgül olan toplumsal ilişkilere bir doğal gereklilik atfetmeleri açısından, her ikisi de doğa durumu kuramcısı olarak nitelendirilebilir. Bundan sonraki bölümlerde, Rousseau'nun doğa durumuna yaklaşımını bu ışıkta ele alacağım.

BÖLÜM 2: ROUSSEAU VE DOĞA DURUMU

Altbölüm A: OLUMSUZLAMA VE ELEŞTİRİNİN OLANAKLILIĞI

Rousseau'nun doğa durumu farklı yorumcular tarafından farklı dönemlere ayrılır. Bu dönemlemelerden bazılarında[1], Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'sında «saf»[2] doğa durumu olarak nitelendirdiği durum ilk aşamayı oluşturur. Ancak ben burada, bu *Konuşma*'nın birinci ve ikinci bölümlerinin farklı tahlil düzeylerine tekabül ettiğini ve dönemleme gibi bir işlemin ancak ikinci bölüme uygulanabileceğini savunacağım: Tarihsel süreç bu *Konuşma*'nın yalnızca ikinci bölümünde ele alınmıştır. Öte yandan, birinci bölümü oluşturan saf doğa durumu dönüşümlere yol açacak hiçbir dinamizmi içermez: «Eğitim ve ilerleme olmadan kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı yerden hareket ettiği için yüzyıllar hep ilkçağların kabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu; insan türü artık ihtiyarlamıştı ama insan hep çocuk kalmıştı»[3].

Saf doğa durumunun içsel bir dinamiği olmadığı içindir ki, Rousseau «sözleşme»ye vardıran tarihsel süreci açıklarken rastlantısal, olumsal etkenlere başvurur.

Düşünüre göre bu süreç, insanın, en ilksel gereksinimlerini bile karşılarken doğal engellerle yüzyüze gelmesiyle başlar. Bu durum karşısında, insan, daha önceleri hiçbir çaba harcamadan ulaştığı doyuma ulaşabilmek için, kendini dönüştürmeye ve gereksinimlerini yeni yollarla karşılamaya başlar. Bir kez bu dönüşüm gerçekleş-

---

1 Örneğin, R. Polin, a.g.y., s. 256-257 ve L. Althusser, «Rousseau: The Social Contract», *Politics and History*, New Left Books, Londra, 1977, s. 120.

2 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 132; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 87.

3 Aynı yerde, s. 160; T: aynı yerde, s. 125. Starobinsky doğa durumunun tarih-dışı oluşunu şöyle anlatır: «Tarihin dışında ama tarihe öncel...» (J. Starobinsky, «*Du Discours de l'inégalité au Contrat Social*», Actes de Journées d'Etudes a Dijon, Société les Belles Lettres, Paris, 1964, s. 107. Bundan sonra «Dijon» olarak geçecek.)

tiğinde, artık kendi kendini üreten bir yeni gereksinimler-yeni gelişimler zinciri başlamıştır. Böylelikle insan aile aşamasına ulaşır. Rousseau için bu «başlayan toplumsallık» aşaması, insanlar arasında yarı-kalıcı ilişkilerin olduğu ve insan için en uygun dönemdir. Ayrıca, insanlık tarihinin belgelenmiş ilk dönemidir bu. Doğal nedenler insanları bir tür toplumsal ilişkiler ağına doğru yöneltmiştir gerçi, ama bu toplumsal ilişkiler daha sonraki gelişmelerin yol açtığı toplumsal bağlar gibi zararlı değildir[4].

İnsanlık tarihinin ikinci aşamasına geldiğimizde, bu gelişmenin temelinde yatan nedenlerin rastlantısallığı daha da belirgin olarak ortaya çıkar. Rousseau bu dönemin ayırıcı özelliği olan gelişmeyi, yani işbölümünün ve özel mülkiyetin ortaya çıkışını madenlerin bulunmasına bağlar. Madenlerin bulunmasına gelince, düşünüre göre bunun tek açıklaması «bir volkanın erimiş maden cevheri kusması... gibi olağanüstü bir durum»[5] olabilir. Öte yandan, bir kez madenlerin bulunmasına bağlı olarak işbölümü ve özel mülkiyet geliştiğinde, tarım da kolaylıkla yerleşir: İşbölümü ve özel mülkiyet tarımın önkoşullarıdır. Yeni gelişmeler ve buluşlarla sürekli olarak ivme kazanan bu süreç kendini bir savaş durumu biçiminde yeniden-üretir. Savaş ise ancak özel mülkiyetin yasallaşması, yani toplumsal sözleşmenin yapılmasıyla son bulur.

Rousseau, böylece toplumsal sözleşmenin yapılmasının, siyasal (sivil) toplumun kurulmasının gerekliliğini açıklamış olur. Açıktır ki, bir kez mutlak atomizm ve eşitlik-özgürlük öncüllerinden hareket edildiğinde, toplumsal sözleşmenin gerekliliğini ortaya koymak için, bir noktada, bir tür «savaş» durumunu tahlile sokmak gerekir. Hobbes doğal insanını tam da bu biçimde politikleştirmiştir. Ancak Rousseau'nun durumunda şu nokta çok önemlidir: Rousseau'nun insanları birbirleriyle savaş haline girdiklerinde artık zaten «doğallık-dışı»dırlar. Yukarıda anılan ilk dönemde bile, olgunlaşmamış da olsa, toplumsal ilişkiler oluşmaya başlamıştır. Gerçi toplumun başlangıcıdır bu dönem, ama Polin'in deyişiyle «artık karmaşıklaşmıştır bile»[6]. Bu, şu anlama gelir: Rousseau'nun toplumsallık-öncesi, gerçekten doğal insanı hiçbir aşamada bir savaş durumuna girmez. Başkaları ile düşmanca ilişkiler içinde olabilmesi için, doğal insanın ilkin dönüşmüş, yani toplumsallaşmış olması gerekmektedir[7].

---

4 Bu ilk evrenin betimlenişi için bk. J.J. Rousseau, a.g.y., s. 165-171; T: a.g.y., s. 131-142.

5 Aynı yerde, s. 172; T: s. 143.

6 Bk. R. Polin, a.g.y., s. 276.

7 «Doğal insanın (ve insan doğasının) onuru böylelikle kurtarılmış olur.» (J. Starobinsky, a.g.y., s. 102).

Bu çalışmanın amaçları açısından asıl önemli olan, insanın doğa durumunda yaşadığı özgürlük ve eşitliği yitirme sürecini açıklamaktan çok, Rousseau'nun doğa durumu kavramının tam olarak neleri kapsadığını ortaya koymaktır. Başka türlü söylendiğinde, asıl sorun, Rousseau'nun insana atfettiği *özgül olarak doğal* olan nitelikleri çıkarabilmektir. Ancak bu biçimde, düşünürün, insanın ve toplumun hangi yönlerini öncesiz-sorarsız kıldığı belirlenebilir. Bunun bize ne sağlayacağı ise açıktır: Böylelikle, Rousseau'nun *sivil topluma* yaklaşımı, sivil toplumun hangi yönlerini mutlaklaştırmadığı, yani eleştiriye açtığı belirlenebilir. Dolayısıyla, bu çalışmada, Rousseau'nun doğa durumu, tarih-dışı tahlil düzeyinde yer alan *saf* doğa durumu anlamıyla ele alınacaktır.

Doğa durumu hipotezine ilişkin tartışmalarda Rousseau'nun kendisinin hep saf doğa durumundan sözettiği kolaylıkla söylenebilir: Gerek doğa yasası ve doğal hak öğretisine yönelttiği eleştirilerde, gerekse de doğa durumu kavramını formüle edişinde bu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Eşitsizlik Üzerine Konuşma'nın «Önsöz»ünde, Rousseau doğa durumunu kavramlaştırmanın gerekliliğini şöyle açıklar: «Şimdiki durumumuzla ilgili olarak doğru bir yargıya varabilmek için ...insanın şimdiki doğasında neyin doğuştan olduğunu, neyin sonradan edinildiğini iyice birbirinden ayırmak...»[8] Düşünürün amacı, toplumsal insanı bir soyutlama sürecine tâbi tutmaktır. Bu soyutlama sürecinde, karşısındaki toplumsal insanın bütün «sonradan edinilmiş» özelliklerini bir yana bırakarak, yani bu insanı toplumsal belirlenimlerinden soyutlayarak, *öze ilişkin* ya da *doğal* olana varmayı önermektedir Rousseau. Ona göre, eşitsizliğin kökenini araştırırken, herşeyden önce, «başlangıç durumu»ndaki *insan* üzerinde kesin bir fikrimizin olması gerekir. Sözkonusu soyutlama süreci, düşünüre, doğal insanın hipotetik tarihini kurma olanağını verecektir: Şayet varolan toplumsal belirlenimlere karşı bağışıklığı olsaydı, doğal insanın hangi yönde gelişeceğine ilişkin bir hipotezdir bu[9]. Dolayısıyla, bu hipotezin insanın şimdiki toplumsal durumundan hiçbir kalıntıyı içermemesi gerekir. Tek başına bu açıklama bile şunu göstermektedir: Rousseau'da doğa durumunun kavramsal çerçevesi «toplumsallığın başlangıcı»na tekabül eden tarihsel aşamaya ilişkin herşeyi dışarıda bırakmak zorundadır.

---

8 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 123, T: a.g.y., s. 79.

9 Aynı yerde, s. 133; T: aynı yerde, s. 88: «İnsanın ve onu çevreleyen canlı varlıkların doğasından, insanların kendi hallerine bırakılmış olsalardı ne olabilecekleri konusunda... sanılara varmak...»

Ancak elimizdeki tek kanıt da bu değildir. Rousseau'nun Grotius, Puffendorf, Locke ve hatta Hobbes gibi düşünürlere yönelttiği eleştiriler bu savı güçlendirmektedir. Ayrıca, bu eleştiriler Rousseau'nun kendi yaklaşımını daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Düşünüre göre, bütün bu siyasal kuramcılar, içinde yaşadıkları toplumun yapısına ve ilişkilerine dayanarak insanın doğal durumunun ne olduğunu kestirmeye çalışmak gibi bir yanılgıya düşmüşlerdir: «...hepsi de, gereksinim, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları düşünceleri doğa durumuna aktarmışlardır; yabanıl insandan söz etmişler ama toplumsal insanı betimlemişlerdir»[10]. Bu düşünürler, soyutlama işlemini sonuna dek götürmemişlerdir, Rousseau'ya göre. Öyle ki, insanın toplumsallaşma sürecinde edindiği özellikler gizlice doğa durumuna sokulmuştur sonuç olarak. Bu yüzden de, gerçekte bu sürecin *sonucu* olan şeyleri *öncülleri* olarak almışlardır. Bu, çok temel bir yöntemsel yanılgıya bağlıdır: Yöntemsel olarak doğru olan yol «olguları yasa ile sınamak»[11]ken, bu düşünürler yasaya olgulardan kalkarak varmışlardır.

Rousseau'ya göre, bu yanlış yöntemi kullanınca, sivil toplumda geçerli olan ussallık ve toplumsallık biçimini doğa durumuna atfetmek kaçınılmazdır. Böylelikle, hem mülkiyet ve aile gibi *toplumsal* ve *hukuksal* ilişkiler, hem de, doğa yasasının, tanım gereği yalnızca sivil toplumda işlerliği olabilecek ussal ilkeleri insanın özsel yapısına dahil edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak, aslında yalıtılmış bir yaratık olan doğal insan, doğa yasası ve doğal hak öğretisinde, bir ahlâksal ve toplumsal ilişkiler ağının parçası haline gelir.

Doğa durumunun atomize yapısını kavramış olan ve bütün toplumsal ilişkileri sözleşmeye dayandıran Hobbes bile aynı hataya düşmüştür, Rousseau'ya göre. Hobbes'un durumunda sorun, gerçekten de doğruluk taşıyan kendi varlığını sürdürme ilkesinin, doğruluğu olmayan saldırganlık ilkesine dönüşmesidir: Rousseau, doğa durumunda güdücü ilkenin *ben sevgisi* ve *kendi varlığını sürdürme* olduğu konusunda Hobbes'a katılır; ancak Hobbes doğal insanın gereksinimlerinin doğal kaynakları aştığını varsaymış ve buna bağlı olarak da ben-sevgisini bencil sevgi olarak yorumlamıştır. Savaş

10 Aynı yerde, s. 132; T: aynı yerde, s. 86-87. Üstelik, doğal hukuk kuramcılarının böylece doğa durumuna taşıdıkları insan, *genel olarak toplumsal insan* da değil, burjuvadır: «Sadece görmüş oldukları şeyleri bilirler, doğayı ise hiç görmemişlerdir. Londralı ya da Parisli bir burjuvanın neye benzediğini çok iyi bilirler...» (J.J. Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, a.g.y., s. 612.)

11 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 182; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 158.

durumuna böyle varır Hobbes. Savaş, Rousseau'nun gözünde de gerçek bir olgudur; ama ancak gereksinimler çoğaldıktan ve bunu izleyen gelişmeler özel mülkiyete yol açtıktan sonra geçerlidir savaş durumu: «Demek ki, Hobbes'un yanlışı, bağımsız olup da sonradan toplumsallaşmış insanlar arasında bir savaş durumunun olduğunu ortaya koymak değil, bu durumun insan türü için doğal olduğunu varsaymak ve savaşı aslında sonucu olduğu kötülüklerin nedeni olarak göstermektir»[12]. Rousseau'ya göre ise, şeyler arasında kalıcı ilişkilerin, yani süreklileşmiş mülkiyet ilişkilerinin olmadığı bir durumda savaştan söz edilemez; çünkü savaş aslında şeylere yöneliktir[13]. Öyleyse, Hobbes da insanı toplumsal belirlenimlerinden sonuna kadar soyutlamamıştır: Onun doğal insanı da, sivil toplumdan doğa durumuna taşınmış birçok özelliğe sahiptir.

Kısacası, Rousseau'nun eleştirisinin asıl hedefi doğa durumu ile siyasal durum arasındaki sürekliliktir. Eleştirileri incelendiğinde, bu düşünürün ikinci durumdan birinci duruma herhangi bir geçişliliği kararlı bir biçimde yadsıdığı görülür. Dolayısıyla, Rousseau'nun kendi doğal durum anlayışının toplumsal yaşamdan kaynaklanan hiçbir varsayıma dayanmamasını beklemek mantıklı olacaktır.

Gerçekten de, Rousseau'daki doğa durumu betimlemesine baktığımızda karşılaştığımız görünüm budur. Doğal insanın ne olup ne olmadığını ve ne tür faaliyetler içinde olduğunu *gereksinimlerinin sınırlılığı* belirler. Bu insanın, yaşamını sürdürmesini sağlayacak temel gereksinimleri o kadar sınırlıdır ki, bu gereksinimleri hiçbir çaba harcamasına gerek olmadan, kendiliğinden karşılanır. Gerçi Rousseau'nun doğal insanının ayırıcı özellikleri *özgür etmen* olmak ve *yetkinleşme yeti*sine sahip olmaktır, ama saf doğa durumunda bu yetiler ancak birer gizilgüçtür. Tarih başlayana kadar, yani Rousseau insanı siyasal topluma yönelten sürecin tahliline girene kadar, bu yetiler harekete geçmez.

Bu, doğal insanın kendi kendine yeterli olduğu ve başkalarıyla hiçbir biçimde işbirliği yapmaya ve ilişki kurmaya itilmediği anlamına gelir. Bu insan başkalarından tümüyle kopuk ve *yalıtılmış bir* biçimde yaşar. Yalıtılmış yaşamı da, yeni gereksinimler geliştirmesinin ve gizilgüçlerini harekete geçirmesinin temellerini ortadan kaldırmaktadır. Ancak bu noktada, doğal insanın yalıtılmışlığı konusunda bir açıklama yerinde olacaktır. Rousseau bu kavramı, *toplumsallaşmayan* anlamında (hele toplumsallaşmaya karşı duran an-

12 J.J. Rousseau, «Manuscrit de Genève», a.g.y., s. 288.

13 J.J. Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, a.g.y., s. 602.

lamında hiç) kullanmaz. Doğa durumunun çok özgül koşullarında geçerli olan betimleyici bir terimdir bu. Ya da başka türlü söylemek gerekirse, doğal insana ilişkin *tarafsız* bir yüklemdir bu. Aslında bu kullanım Rousseau'nun kendisinden önceki doğa yasası kuramlarına genel yaklaşımıyla da tutarlıdır. Polin'in çok anlamlı ifadesiyle: «Toplumsallaşmamanın kendisi bir tür toplumsallık biçimidir... uyumsuzluğu, rekabeti, çatışmayı, savaşı içerir...»[14] Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği eleştirinin özünde yatan anlayışı gözönüne aldığımızda yalnızlığın toplumsallaşmama olmadığı açıktır zaten. Bu nokta, Hobbes'un ve Rousseau'nun «bireycilikleri» arasındaki farklılığı ve hatta karşıtlığı ortaya koyması açısından önemlidir.

Rousseau'nun doğa durumu anlayışı iki ana eksen üzerine yerleşmiştir: *yalıtılmışlık* ve *sınırlı gereksinimler*. Geri kalan herşey bunlardan türetilir: Doğal insan çok az sayıda gereksinimi olan yalıtılmış bir birey olduğu için, ne dil, ne de karmaşık bir anlama yetisi bu insanın özellikleri olarak düşünülebilir. Öte yandan, hiçbir toplumsal ilişkinin olmadığı böyle bir bağlamda hukuk ve ahlâk kategorilerine de yer yoktur: «Aralarında hiçbir ilişki olmadığı için, ne kibri, düşünceliliği, itibarı, ne küçük görmeyi biliyorlardı; 'benim' ve 'senin' düşüncelerini hiç tanımıyorlardı ve adalet konusunda hiçbir gerçek fikirleri yoktu...»[15] Bu çalışmanın amaçları açısından, doğal insanın, «benim», «senin» kavramları ve «adalet» konusunda hiçbir fikrinin olmayışı özel bir önem taşımaktadır: Rousseau'nun doğa durumunda, *özel mülkiyet* bir *hak* değildir. Doğal insan, fiziksel olarak erişebileceği herşeyi, kendiliğinden, kendisinin sayar. Öte yandan, Rousseau'nun özel mülkiyeti sivil toplumun temeli olarak aldığı da açıktır. Bu doğrultudaki en uç örnekleri *Siyasal İktisat Üzerine Konuşma*'da bulmak olanaklıdır: «Yurttaşlık hakları arasında en kutsal olanının mülkiyet hakkı olduğu kesindir... mülkiyet sivil toplumun gerçek temelidir...»[16] Birçok kişi bu özgül alıntıyı Rousseau'nun özel mülkiyet savunusunun Locke'unkinden hiç de farklı olmadığının[17], ya da en azından düşünürün zaman zaman mülkiyeti bir doğal hak olarak aldığının[18] kanıtı olarak yorumlamıştır. Özel mülkiyet sorununu daha ayrıntılı olarak dördün-

14 R. Polin, a.g.y., s. 7 ve s. 15.

15 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 157; T: J.J. Rousseau, *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 121.

16 J.J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 263.

17 Bk. A. Illuminati, *J.J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano, 1977, s. 137-138.

18 Bk. B. Gagnebin, «Giriş», Oeuvres complètes, a.g.y., s. XVII.

cü bölümde ele alacağım. Bu noktada şunu belirtmekle yetinmeliyim: Yukarıda aktarılan alıntıda bile Rousseau mülkiyetten *yurttaşların* hakkı olarak söz etmektedir; bu konuda hiçbir zaman doğal haklar söylemini benimsemez.

Özel mülkiyetin ötesinde, çok sınırlı da olsa belli bir toplumsal ilişkiler ağını varsayan *üretim* de Rousseau'nun doğa durumu anlayışının dışında kalır[19]. Üretim yapmayan insan imgesi, doğa durumu kuramcıları arasında yalnız Rousseau'ya özgüdür. Bu yüzden de, Rousseau'nun doğa durumu açıklaması ötekilerinki türünden bir «Robinson öyküsü» olarak alınamaz. Robinson'u doğal insanın ana örneği diye alanlar, onu bilinçli olarak, üretken insan imgesi altında sunarlar. Rousseau ise oldukça farklı bir Robinson çizmektedir: «Robinson Crusoe, adasında, türdeşlerinin yardımlarından yoksun, elinde çeşitli zanaatları yerine getirmenin araçları olmadan ve belli bir rahatlığı sağlayarak...»[20] Rousseau'ya göre, ancak belli bir toplumsal ilişkiler bağlamı olduğunda üretim yapılır. Zaten, düşünürün doğa durumuna ilişkin en belirleyici us yürütmesi bu sonucu dolaysız olarak ortaya çıkarmaktadır: Doğal insanın gereksinimleri ile olanaklarının örtüşmesi, en temel gereksinimlerini karşılamak için üretim yapmak zorunda olmadığı anlamına gelir.

Çizdiğim bu genel doğa durumu tablosu şöyle bir durumu yansıtmaktadır: Dil, ussallık, ahlâklılık ve her tür toplumsal ilişki biçimi gibi, genellikle insana özgü sayılan herşey, burada ancak, kendisi de yalnızca bir *gizilgüç* olan *yetkinleşme yetisi* varolduğu ölçüde vardır. Dolayısıyla, aslında Rousseau'nun doğa durumu, Cameron'un ifadesiyle, «birkaç temel faal eğilim ile bazı uyuyan gizilgüçler»[21]den oluşmuştur. Doğa durumunda yaşayan insanın bu eğilimleri üzerinde dışsal etkiler başladığında ise bunlar oldukça köklü bir biçimde dönüşür ve doğallıklarını yitirirler. Başka türlü söylendiğinde, Rousseau'nun insan doğası dediği şey *gerçekleşmemiş bir durumdur*. Tarih içinde bu gizilgüçlerin gelişmesiyle ilgili olarak şöyle der Rousseau: «Bu değişim olmadan önce, bu eğilimler, içimizdeki doğa dediğim şeyi oluştururlar»[22]. Öte yandan, insanı insan

19 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 145; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 105-106.

20 J.J. Rousseau, *Emile*, Everyman, 1974, s. 147; T: *Emil* (çev. H.Z. Ülken/A.R. Ülgener/S. Güzey), Türkiye Yayınevi, 1945, s. 189. Marx *Grundrisse*'nin «Giriş»inde Rousseau'yu Robinson öykücülerinin arasına katmakla ona haksızlık etmektedir.

21 D. Cameron, «Rousseau, Prof. Derathé and Natural Law», *Political Studies*, Cilt 20, 1972, s. 197.

22 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 7; T: a.g.y., s. 9.

yapan, insan olarak özgüllüğünü belirleyen ise, bu gizilgüçlerin gerçekleşmiş biçimleridir. Ancak bunlar gerçekleştiğinde, insan, «gerçekten bir insan ve türünün ayrılmaz bir parçası»[23] haline gelir. Bu yaklaşım en uç noktasına götürüldüğünde şu bile denebilir: Doğal insan aslına bakılacak olursa insan değildir; neredeyse hayvanlara yakın bir düzeydedir. Rousseau'nun kendisi de bu tür bir ifadeye yaklaşmaktadır: «İnsan tek başına yaşasaydı başka hayvanlar karşısında çok az bir üstünlüğü olurdu»[24].

Gerçekten de, Rousseau'nun orada burada yaptığı birkaç gözlemden, özellikle de *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'de doğa durumuna ilişkin olarak söylediği şeylerden edinilebilecek ilk izlenimin tersine, doğa durumunda insan ne «iyi»dir, ne de «erdemli»: Doğa durumunda, «aralarında hiçbir ahlâksal ilişki ya da belirlenmiş ödevler olmayan insanlar iyi de olamazlardı kötü de.. erdemli de olamazlardı erdemsiz de...»[25] Doğa durumunu betimlerken Rousseau, sık sık, bir tür dengeyi ve hatta belirlenmemişliği yansıtan bir ifade biçimine başvurur. Bunun daha da çarpıcı bir örneği şudur: «Bilgisizlik ne iyiliğin önünde bir engeldir ne de kötülüğün; yalnızca insanın doğal durumudur»[26]. Doğa durumu tanımlamalarının çoğu, bu bağlamda neyin *olmadığı*, neyin gerçekleşmemiş bir düzeyde olduğu biçimindedir. Bu, Rousseau'nun, doğal insanın «mutluluğu» üzerine söylediklerinde en açık biçimiyle ortaya çıkar: Doğal insan mutluysa, bu, gerekşinimlerini rahatça karşıladığı ve onu kaygılandıracak başka pek fazla birşey olmadığı içindir; fazla talebi ve beklentisi *olmadığı* ölçüde mutludur doğal insan. Rousseau daha da ileri gider: «..ancak o zaman insan *mutsuz değildir*»[27]. Kısacası, doğal insan doğrudan doğruya olumlu bir anlamda, erdemli de değildir, iyi de, mutlu da. Daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse, doğal insan gerçek bir içerikten yoksundur: Onun durumu, en iyi, toplumsal-tarihsel olarak gelişmiş bütün insan özelliklerinin *karşıtı* ya *olumsuzlanması* olarak tanımlanabilir[28]. Bu anlamda *olum-*

23 Aynı yerde, s. 181; T: aynı yerde, s. 232.

24 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques, Oeuvres complètes*, a.g.y., s. 477.

25 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 152; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 115.

26 J.J. Rousseau, «Lettres sur le premier discours», Oeuvres complètes, a.g.y., (Vurgu sonradan.)

27 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 44. T: a.g.y., s. 56. Ayrıca bk. «Manuscrit de Genève», a.g.y., s. 283: Rousseau'ya göre, doğal özgürlük anlamında mutlak bir özgürlüğe ve bağımsızlığa sahip olsaydık, «duygularımız olmadan yaşayacaktık; mutluluğumuz zavallılığımızın bilincine varmamaktan ibaret olacaktı...»

28 Vaughan ve Baczko da Rousseau'nun doğal insanının olumsuz illneklerin bir toplamı olduğu kanısındadırlar. Bu konuda bk. C.E. Vaughan, a.g.y.,

suz bir tanımdır Rousseau'nun doğa durumu tanımı. Doğa durumunu oluşturan, burada, sivil toplumu oluşturan hiçbir şeyin *bulunmayışıdır*.

Doğa durumunun, toplumsal yaşamı oluşturan şeylerin yokluğu ile tanımlanması, doğa durmu ile sivil toplum arasında bir *kopukluk* olduğu anlamına gelir. Bütün doğal hukuk öğretilerinde geçerli olan doğa durumu anlayışına yönelttiği eleştirilerle tutarlı olarak, Rousseau, doğa durumu ile sivil toplum arasında bir duvar örer; Doğa durumunda, sivil toplumdan taşınmış hiçbir şey yoktur. Başka türlü söylendiğinde, doğa durumundan sivil topluma geçiş köklü bir dönüşümü getirir. Baczko benzer bir düşünceyi şu biçimde dile getirir: «Toplum içinde varoluş doğal insana yalnızca ek birşeyin katılması değildir; ne de bireyin doğal, psikolojik ya da fizyolojik özelliklerinin bir uzantısıdır»[29]. Burada yazarın sırasıyla Locke ve Hobbes'a gönderi yaptığı açıktır. Bunlara karşıt olarak, Rousseau'nun doğa durumu toplumsal yaşama ilişkin bir dizi ilişkiyle örtüşmez.

Toplumsal olarak belirlenmiş herşeyin doğa durumunun dışında bırakılması, sivil toplumun hiçbir yönüne doğal gereklilik atfedilmediğini gösterir. Başka bir deyişle, hem bütün toplumsal yapılar ve ilişkiler, hem de insanın toplumsal olarak belirlenmiş bütün yönleri *tarihsel alana* yerleştirilmiştir[30]. Dolayısıyla, sivil toplumun, tarihsel dönüşüme ve eleştiriye açık olmayan hiçbir yönü kalmaz.

Yukarıda ileri sürülen görüşün ışığında, hipotetik doğa durumunu kurarken Rousseau'nun kullandığı yöntem, *varolanın olumsuzlanması yoluyla soyutlama* olarak nitelendirilebilir. Bu yöntemin en dikkat çekici yönü, doğa durumuna ilişkin hiçbir şeyi verilmiş gerçeklikten türetmemesidir. «Şimdi»nin mutlak, bütünsel bir olumsuzlaması biçimini taşır bu yöntem. Voltaire'e yazdığı bir mektupta, Rousseau'nun kendisi de, yönteminin bu yıkıcı niteliğine dikkat çeker: «Yeni doğrular ortaya koymaktansa, yanlışlara saldırmayı amaçlıyorum»[31]. Doğa durumunun kuruluşundaki bu katıksız olumsuz-

---

s. 40 ve s. 55; B. Baczko, *Rousseau, Solitude et Communauté*, Mouton, Paris, 1974, s. 91.

29 B. Baczko, a.g.y., s. 97.

30 Bk. J. Starobinsky, a.g.y., s. 107: «...insan doğası tasarımını, hayvanlara bu kadar yakın, bu kadar aşağı bir düzeye yerleştirerek, Rousseau bize, hayvanlığın ötesine geçen herşeyin insanın eseri olduğunu göstermek ister: Dil, aile, ilkel toplumlar zaten birer kurumdur...»

31 J.J. Rousseau, «Voltaire'e Mektup - 18 Ağustos 1756», (Alıntıyı yapan: J. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, 1969, s. 7). Shklar

luk[32], Rousseau'nun geçmiş doğal hukuk öğretilerine yönelttiği eleştirinin perspektifini oluşturur.

Düşünürün, kullandığı yönteme ilişkin en ayrıntılı açıklamaları *Emil*'de yer alır. Ancak, hipotetik doğa durumunu oluştururken kullandığı yöntemle bu özgül yapıtta kullanılan yöntem arasında çizilen bu koşutluğun geçerli olması için bir koşul vardır: *Emil*'in çerçevesinin, herşeyden önce, yapay bir biçimde kurulmuş bir deney durumu olduğu en baştan kabul edilmelidir. Çünkü, aynı anda, hem bu soyutlama yönteminin *Emil*'de de kullanıldığı, hem de bu yapıtın *olumlu anlamda bir alternatif*, gerçek bir eğitim programı önerisi olduğu savunulamaz. Emile'in bir insan olarak taşıdığı özellikler, bu yapıtta yapay deney koşullarının sözkonusu olduğu görüşünü güçlendirir niteliktedir: Emile sıradan bir çocuk değildir; bir «adam-çocuk» ya da «küçük-adam»dır. Yapay deney koşulları Rousseau'ya, başlangıç noktasına istediği varsayımı koyma, hedefine ulaşabilmek için gerekli gördüğü bir dizi öncülü rastgele bir araya getirme özgürlüğünü tanımaktadır: «*Hayali* bir öğrenciyi almaya... yaşını, sağlığını, bilgisini ve gerekli yeteneklere sahip olduğunu... *varsaymaya... karar verdim...*»[33] Aslında, kitabın başında, yazar bütün durumun *hipotetik* olduğunu belirtik olarak ifade eder: «Yöntemim hayalci olsa ve sağlam olmasa bile, gözlemlerim işe yarayabilir. Ne yapılması gerektiği konusunda çok yanılıyor olabilirim, ama sanıyorum ki, işlenecek malzemenin ne olduğunu *açık olarak kavradım*»[34].

Bu bağlamda, Emile'in eğitiminde kullanılacak olan yöntemin *olumsuz* niteliği çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu, özel olarak da, Rousseau'nun, varolan toplumsallık biçiminin etkilerini *tarafsızlaştırmaktan*, Emile'i bu zararlı etkilerden *korumaktan* söz ettiği yerlerde belirgindir: «Asıl önemli olan, herhangi bir şeyin ya-

---

Rousseau'nun amacını şöyle tanımlar: «Gerçekliğin başarısızlığını ortaya çıkarmak ve bağışlanamaz olanı lânetlemek.... bir öfke ifadesi...» (Aynı yerde, s. 30.)

32 Bu mutlak olumsuzlamanın ancak *doğal olanın oluşturulmasında* sözkonusu olduğunu belirtmek gerekir. Aşağıda (Bölüm 3, Altbölüm C ve Bölüm 4) bunun Rousseau'nun yönteminin sadece ilk bölümü olduğu ortaya çıkacak.

33 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 18; T: *Emil*, a.g.y., s. 22.

34 Aynı yerde, s. 1; T: Türkçe çeviride yazarın «Önsöz»ü yok. Ayrıca bk. s. 116; T: s. 150: «Böyle yaşamanın daha sağlıklı olup olmadığını sormuyorum; buradaki niyetim bu değil. Benim için, seçimimin doğaya daha uygun olduğunu bilmek yeterli...» Ayrıca bk. s. 150; s. 193: «Emile'in saati olduğunu varsaydığımda... amacıma uygun olacak ve düşündüklerimin anlaşılmasını sağlayacak, *sıradan* bir Emile'i *seçmiştim*.» (Vurgu sonradan.) Rousseau'nun tahlil ettiği nesnenin belirlenimlerini istediği gibi *düzenliyor* olması ilginçtir.

pılmasını önlemektir»; ya da: «Fırtınalı bir denizde konumumuzu koruyabilmek için demir atmamız gerekir»[35]. Başka türlü söylemek gerekirse, doğal ortamın seçilmesinin nedeni kendi içinde taşıdığı *üstünlükler* değil, bunun *tersi* olan bir ortamın yol açacağı *sorunlardır*. Varolduğu biçimiyle köy yaşamı, taşıdığı özellikler yüzünden değil, engellediği şeyler yüzünden övülür: «...Emile'i kırda... yüzeyi yaldızlı olduğu için insanları baştan çıkaran, aşağılık kent ahlâkından uzakta büyütmek istiyorum... köylüler allanıp pullanmamış kötülükleri, çıplak kabalıklarıyla, çekici olmaktan çok iticidirler...»[36] Aslında, kent ile kır arasındaki seçimde sözkonusu olan almaşıklar, kendi adlarına varolan somut gerçeklikler değildir: Rousseau, bir somut gerçeklik olan köy yaşamına, yalnızca örnek vermek için başvurur. Asıl egemen olan eğilim, varolan toplumsal biçimlerin tersyüz edilmesi, ya da olumsuzlanmasıdır. Bu yüzden de *Emil*, ilkel-doğal duruma dönmeye bir çağrı olmaktan çok, bir eleştiridir. Rousseau'nun kendisinin açıkladığı amaç da, «çocuklara insanlığın deliliklerini göstermek için», «eşyanın varolan düzeninin tam tersi»[37] olan bir sistem geliştirmektir. Tıpkı ilk iki *Konuşma*'da olduğu gibi, *Emil*'de de Rousseau'nun başlangıç noktası, geçerlikteki toplumsal biçimlerin olumsuzlanmasıyla varılmış, salt hipotetik bir soyutlamadır.

Altbölüm B: «BİRLİK» VE ELEŞTİRİ PERSPEKTİFİ

Görüldüğü gibi, Rousseau'nun doğa durumu anlayışının taşıdığı özellikler sivil toplum eleştirisini *olanaklı kılar*. Ancak, bu özellikler, bu olanaklılığın ötesinde, Rousseau'nun sivil toplum eleştirisinin perspektifini oluştururken başvurduğu *temel ilkeyi* de sunmaktadır. Toplumsal ilişkileri sorgulamanın olanağı, bazı şeylerin doğa durumuna *dahil edilmemiş olmasından* kaynaklanmaktaydı; dışarıda bırakılan toplumsal ilişkilerin tarihselliği böylelikle kabul edilmiş oluyordu. Oysa, bu toplumsal ilişkiler sorgulanırken benimsenen bakış açısı, yani bu ilişkileri değerlendirmede bir ölçüt oluşturan temel ilke, doğa durumunun *içinde* yer alır. Yine de, buradaki biçimiyle yalnızca soyut bir başlangıç noktasıdır bu temel ilke[38].

Soyutlama sürecinden sonra Rousseau'nun vardığı noktada do-

35 Aynı yerde, s. 9; T: aynı yerde, s. 12.

36 Aynı yerde, s. 59; T: aynı yerde, s. 77. Bu eğitimin herşeyden önce «koruyucu» olmasıyla ilgili olarak bk. aynı yerde s. 57, s. 71; T: aynı yerde, s. 74, s. 93. Ve nihayet: «Öğrencime, edinilmesi çok zaman ve çaba gerektiren bir sanatı, cahil olma sanatını öğretiyorum.» (s. 90; T: s. 118).

37 Aynı yerde, s. 149; T: aynı yerde, s. 192. Ayrıca bk. s. 82; T: s. 107.

38 Bk. yukarıda, n. 32.

ğa durumunun ayırıcı özelliği, *farklılaşmamışlık, genellik*, soyut bir *dolayımsızlıktır*. Bu doğa durumu anlayışı nasıl betimlenirse betimlensin, bu aileden bir kavramı şu ya da bu şekilde içerecektir. *Emil* örneğinde, sözkonusu belirlenmemişlik *insan*, ya da daha belirtik olarak *genel olarak insan* düşüncesinde yansımaktadır: Emile'in hiçbir özgüllüğü, hiçbir edinilmiş belirlenimi yoktur; arı bir genellik düzlemine yerleştirilmiştir bu «insan-çocuk». Olgunlaşıp, toplum içine girmeye hazır bir hale gelene kadar da bu düzlemde kalacaktır. Topluma girebilmesi için gerekli ve yeterli koşul bir «insan» olmasıdır: «Çocukların öğrenmeleri gereken tek bir bilim vardır: insanlık görevleri»[39]. Rousseau'ya göre, eğitim sisteminin yerine getirmesi gereken ilk ve tek koşul «insana uygun» olmasıdır. Bu «insan» anlayışının taşıdığı anlamı açık bir biçimde anlatır düşünür: «Annesi-babası onun için bir meslek seçmeden önce, doğa onun bir insan olmasını buyurdu... Benden ayrıldığında Emile ne bir yargıç olacak ne bir asker, ne de bir rahip; bir insan olacak»[40]. Rousseau daha ileride, «soyut» ve «genel» kavramlarını açık olarak kullanarak bu düşüncesine daha da berraklık getirir. Bunlar düşünürün tam da doğa durumunu kuramlaştırırken başvurduğu kavramsal araçlardır: «Tikel olana değil, genel olana bakmamız ve öğrencimizi soyut insan olarak ele almamız gerekir...»[41] Bu varoluş biçimi, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, bütün özgül koşullardan ve somut belirlenimlerden soyutlanmışlığı yansıtmaktadır.

Belirlenmemişlik, bu anlamıyla, farklılaşmanın olmadığı, aynılığın hüküm sürdüğü bir durumu ifade eder. Örneğin, Rousseau bu bağlamda kadın-erkek ilişkisine şöyle yaklaşır: Kadının ve erkeğin «farklılaşmamış», «özelliklerini» henüz edinmemiş olduğu doğa durumunda, ne kadın ne de erkek için özgül bir seçiş sözkonusudur[42]. Olayların doğal akışı içinde, doğal dürtülerle, kendiliğinden bir araya gelir ve ayrılırlar.

Doğa durumunda farklılaşmanın olmayışı, «doğal olan»ı kavramlaştırmada çok önemli olan başka iki kavramla ilintilidir: *birlik* ve *zorunluluk*. *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'da, Rousseau, doğa durumundaki insanın özsel niteliğini açıklarken bir tür «birlik» kavramına

---

39 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 19; T: a.g.y., s. 24.

40 Aynı yerde, s. 9; T: aynı yerde, s. 12.

41 Aynı yerde, s. 10; T: aynı yerde, s. 13.

42 Aynı yerde, s. 368; T: aynı yerde, s. 465. Bu konuda bk. J. Shklar, a.g.y., s. 44: «Doğal insan, toplumsal olarak çıplak olan insan, aynı zamanda farklılaşmamış insandır. Bu, aynılıktan kaynaklanan eşitliktir; Rousseau için, gerçek insan eşitliği modeli hep özdeşlik olmuştur... yaşam koşulları herkes için aynıdır: 'basit, birörnek ve tek başına'.»

başvurur. Düşünüre göre, doğal insan «her zaman, bölünmemiş bir bütündür...»[43] ve «ruhu... hiçbir gelecek düşüncesi olmadan, yalnızca fiili varoluşuna teslim olur...»[44] Doğal insan kendine kapanmış dolayımsız bir bütündür. Hiçbir zaman geleceğe ya da kendi dışındaki bir şeye yönelmek üzere kendini aşmaz; kendi dışına çıkmaz. Daha somut olarak ele alındığında, doğal insanın bu durumu, sınırlı sayıdaki gereksinimlerini karşılayacak kadar doğal kaynağa her zaman erişebilir olmasının bir ifadesidir: Böyle olduğu için emek harcamaz ve dolayısıyla da herhangi bir tasarımda kendisini dışsallaştırmaz. Kendi kendisiyle dolayımsız bir birlik oluşturur. «Doğal insan kendisi için yaşar; o birimdir, bütündür, yalnız kendisine ve *kendisi gibi olanlara* bağımlıdır»[45]. Bu bağlamda farklılaşmamışlık yalnızca bireyin kendisine de değil, bütünüyle doğaya ilişkin bir ayırıcı özellik gibi görünmektedir. *Doğal insan açısından*, doğa durumu bir aynılık, özdeşlik durumudur kısacası. Dolayısıyla, bu insan hem kendisiyle, hem de doğanın bütünüyle *dolayımsız bir birlik* içindedir.

Öte yandan, doğal insanın doğayla dolayımsız bir birlik içinde oluşu, yalnızca kendisine ilişkin olarak tanımlanışı, doğayla arasındaki ilişkinin bir *zorunluluk yasası* olması demektir: «Emile'in başkalarının yeri konusunda hiçbir fikri yoktur, ama kendi yerini bilir ve ...güçlü bir zorunluluk bağıyla bağlı olduğu bu yerden ayrılmaz»[46]. İnsanın, doğayı izleyerek, gereksinimlerini kendiliğinden karşıladığı bu dolayımsızlık bağlamında, işlerliği olan tek yasa budur. Dolayısıyla, zorunluluk, bir yandan insanın, doğanın sunduğu kaynaklara *bağımlılığını* ifade eder, öte yandan da bu insanın gereksinimlerinin kendiliğinden karşılandığını. Bu, şu anlama gelmektedir: Doğal insanın, gereksinimleri ile araçlarının örtüşmesinden kaynaklanan mutlak özerkliği ve özgürlüğü, (insanlara değil) «şeylere bağımlı olması»dır; bu anlamda da, zorunluluk yasası aracılığıyla gerçekleşir bu özgürlük. Rousseau, farklılaşmış toplumsal yaşam düzeyine geldiğinde bile bu durumu korumak ister: «Zengin de olsam yoksul da, özgür olacağım... Önyargı zincirlerinin hepsi kırıldı... Ben

43 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 136; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*. a.g.y., s. 93.

44 Aynı yerde, s. 144; T: aynı yerde, s. 104.

45 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 7; T: *Emil*, a.g.y., s. 10. Ayrıca bk. yukarıda n. 42.

46 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 150; T: a.g.y., s. 193. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 53; T: aynı yerde, s. 67: «*İtaat* ve *buyruk* sözcüklerinin kendileri, ve daha da önemlisi görev ve yükümlülük sözcükleri (Emile'in) sözcük dağarcığında yer almayacaklar; ama güçlülük, zorunluluk, güçsüzlük ve zorlamanın bu dağarcıkta önemli bir yeri olması gerekecek.»

yalnızca zorunluluğun bağlarını biliyorum... Bu zincirleri neden özgür bir insan olarak taşımayayım...»[47] Doğal ve toplumsal gereksinimler sorununu daha ileride ele alacağım. Bu noktada vurgulanması gereken şey, doğal özgürlüğün zorunluluk kavramıyla tanımlandığıdır. Bu tanımın anlamı ise şudur: Doğa durumunda özgürlük bir *hak* olarak değil, bir *olgu, zorunlu bir yasa* olarak yaşanır[48].

Ancak, bu dolayımsız birlik ve belirlenmemişlik bağlamında, insanı belirleyen somut bir özellik de vardır: Doğal insan bütün davranışlarında, yalnızca varlığını sürdürmeye yararlı olacak olan bir *ben-sevgisi* tarafından güdülür: «Başka bütün tutkularımızın kökeni ve kaynağı olup insanla birlikte doğan tek tutku... ben-sevgisidir. Bu tutku ilkel ve sezgiseldir; öbürlerinin hepsinden önce gelir; bunlar, bir anlamda, ben-sevgisinin değişmiş biçimleridir»[49]. Rousseau'nun doğal insanının bu ünlü özelliği, tarih içinde insanın edindiği bütün özelliklerin kaynağıdır; bu sonuncuların hepsi bundan türemiştir.

Ancak ben burada şu görüşü savunmaya çalışacağım: Bağımsız ve kendi temelleri üzerinde yükselen bir olgu olmak bir yana, ben-sevgisi, doğa durumundaki dolayımsız birlik içinde varoluşla yakından ilintilidir; hatta bu dolayımsız birliğin bir yönü olarak düşünülebilir. Bencil sevgiden farklı olarak ben-sevgisi duygusu *bireyin tikelliğine* dayanıyor olamaz: Çünkü doğa durumunda birey ile doğal bütün arasında bir farklılaşma yoktur; birey kendiliğinden ve dolayımsız bir biçimde bu bütünün bir parçasıdır. Ben-sevgisi, hem *kendi varlığını* sürdürmeyi, hem doğa düzeninin ya da doğal *bütü-*

47 Aynı yerde, s. 336; T: aynı yerde, s. 550.

48 Bu yüzden, kanımca, Derathé'nin Rousseau'yu doğal hukuk okuluna dahil etme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Bu yorumcunun, Rousseau'nun sözleşmesinde, doğal güçlerin devredilmesinin *doğal* özgürlük *hakkını bastırmak* bir yana, bu hakkı *sivil* bir *hakka* dönüştürdüğü yolundaki savı ikna edici değildir: Bu sözleşmede, *sivil özgürlük hakkına* dönüşen şey, doğal özgürlük *hakkı* değildir. Rousseau'nun kuramı, doğal *haklar*dan oluşan bir doğa yasasına dayanmaz; burada, «doğa yasası» sadece nesnelerin doğadaki *hareket yasasını* ifade eder.

Nitekim, Rousseau'nun kendisi, egemenliğin devredilmezliği tartışmasında, egemenlik (özgürlük olarak) ile mülkiyet arasındaki ayırımı buna dayandırır: «Mülkiyet hakkı, yalnız insanlar-arası uzlaşmaya ve insan kurumlarına dayandığı için, mülkiyeti üzerindeki tasarrufu herkesin iradesine bağlıdır. Ancak, bu, doğanın yaşam ve özgürlük gibi asli armağanları için geçerli değildir...» *(Discours sur l'inégalité;* T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma.* Alıntıyı yapan: R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps,* a.g.y., s. 261.) Rousseau bu bağlamda, özellikle, *hak* sözcüğünü değil, *armağan* sözcüğünü kullanmaktadır.

49 J.J. Rousseau, *Emile,* a.g.y., s. 173; T: *Emil,* a.g.y., s. 223.

nün zorunluluk yasasını izlemeyi *aynı anda* gerektirir. Bu yüzden, doğa durumunun dolayımsız birliğini yeniden-üreten bir ilkedir bensevgisi. Başka bir deyişle, bu dolayımsız birliğin yeniden-üretim ilkesidir[60].

Öte yandan, Rousseau'nun doğal insana atfettiği diğer tek ayırıcı özellik olan *yetkinleşme yetisi*, daha önce de gördüğümüz gibi, yalnızca bir gizilgüçtür. Doğa durumundaki hareket yasası zorunluluk olduğu için de, bu yeti, ancak, dolayımsız birlik bozulup, tarihsel süreç başladığında *özgür* etmenleri gerçekten belirleyen ilke haline gelebilir. Zorunluluk çerçevesi içinde kalındığı, insanın davranışları kendiliğinden olduğu sürece, bu ilkenin gizil, uyuyan niteliği yeniden-üretilir.

Sonuç olarak, kanımca *dolayımsız birlik* doğa durumunun en temel ilkesidir; bu duruma ilişkin başka bütün somut belirlenimler bu ilkeden çıkartılır. Başka bir deyişle, bu kavram, olumsuzlama sürecinin vardığı noktayı ifade eder. Bu niteliğiyle de, Rousseau'nun toplumsal eleştiri ölçütünü oluşturur, dolayımsız birlik. Ancak bu ilke eleştirinin içine yerleştiği perspektifin yalnızca temel ilkesidir, bütünlüğü içinde perspektifin kendisi değil. Bu perspektifin bütünü, ancak, Rousseau'nun toplumsal ilişkilere yönelttiği *eleştirilerin kendilerinin* incelenmesiyle birlikte ortaya çıkacaktır. Eleştirinin özgül hedefinin ne olduğu anlaşıldığında bu perspektifin bütünü de kavranabilir. Bir sonraki bölümün amacı da budur.

---

60 Bk. yukarıda, s. 45-46.

BÖLÜM 3: ROUSSEAU'NUN ELEŞTİRİSİ

Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev ile *Eşitsizlik Üzerine Konuşma* adlı yapıtlarında Rousseau'nun kuramı çok açık olarak bir *toplumsal* eleştiridir. İnsana zararlı olan, ya da olumsuz ne varsa hepsi toplumsal yaşama ve toplumsal ilişkilere bağlanır. Özellikle ikinci *Konuşma*, insana acı veren herşeyin insanın kendi ürünü olduğu, bunların hiçbir şekilde insanın doğuştan özellikleri ya da doğal yapısının doğrudan uzantıları olmadığı görüşünün bir savunusudur. Buradaki açıklamaya göre, ancak toplumsal ilişkiler ağını oluşturduktan sonra, insan kendini bağımlılık, eşitsizlik ve özel mülkiyetin yol açtığı her tür baskının hüküm sürdüğü bir ortamda bulur. Dolayısıyla, insan yaşamında kötü olan ne varsa hepsinin temeli toplumsal ilişkilerdir.

İnsanların yaşadığı sorunların sorumluluğu topluma yüklendiğinde, olumsuzlukları ortadan kaldırmanın yollarını aramak hem mantıksal olarak olanaklıdır, hem de anlamlı. Üstelik, böyle bir çerçeve benimsendiğinde bu çözümler toplumun içinde aranmaya başlanır; doğal ya da doğa-üstü güçler artık bir kurtuluş sunamaz. Kötülüğün de, kurtuluşun da alanı toplumdur.

Öte yandan, yukarıda da gördüğümüz gibi, insanlığın mutsuzluğunun temelinde yatan tarihsel süreç, Rousseau'nun kuramında *olumsal* bir gelişmedir. Doğa durumu salt hipotetik bir durum olduğuna göre, *bir tür* tarihsel gelişmenin zorunluluğu kabul edilmektedir. Ancak, bu gelişmenin *özgül biçimi* zorunlu bir nitelik taşımaz bu kuramda: Rousseau için bu tarih olabilecek tek tarih değildir. Doğa durumunu harekete geçiren etkenlerin rastlantısal niteliği ikinci *Konuşma*'da çok belirgindir. Rousseau'nun bir tarihsel bilinç geliştirme çabası çok önemlidir gerçi; ama Rousseau bir 19. yüzyıl filozofu değildir, hele bir Hegel hiç değildir! Onun gözünde, farklı koşullarda insanlık farklı ve daha olumlu bir yönde *gelişebilirdi*. Buna bağlı olarak da, Rousseau'nun toplumsal eleştirisi, gündeme *toplumsal dönüşümü* getirir. Zaten düşünürün tüm yapıtının bir bü-

tün olarak alınmasının önkoşulu da bu biçimde yorumlanmasıdır: İlk iki *Konuşma*'daki toplumsal eleştiri, ütopyanın oluşturulduğu daha sonraki yapıtlar için bir temel oluşturur.

Kuşkusuz Rousseau'nun kuramındaki toplumsal eleştirinin, özgül bir toplum biçimine değil, *genel olarak topluma* yönelik olduğu söylenebilir. Bu durumda, Rousseau'nun ilk yapıtları daha sonrakilerden soyutlanarak ele alınıyor demektir. Böyle bakıldığında da, genellikle, ilk yapıtlar «ilkel» doğa durumuna *dönüş çağrısı* olarak yorumlanırlar. Aşağıda, her iki konuda da bu görüşlere karşıt savlar ileriye sürmeye çalışacağım. İlkin, doğallığın yüceltilmesi doğallığa dönüş anlamını taşımaz; Rousseau için bu ne olanaklıdır, ne de istenir birşey: «Artık, doğanın tatlı sesi, bizim için, yanılmaz bir rehber değildir, ne de ondan edindiğimiz bağımsızlık arzu edilir bir durum»[1]. Öte yandan, Rousseau, zaman zaman, eleştirdiği toplumsal kurumlara genel bir nitelik atfettiği ve onları toplumsallığın özüne ilişkin yapılar olarak aldığı izlenimini gerçekten verir. Ama aslında yazarın eleştiri konusunu, sınırlarını kendisinin de çok kesin olarak çizmediği özgül bir toplum biçimi oluşturur. Şimdi bu sorunu ele alacağım.

Altbölüm A: ROUSSEAU'NUN ELEŞTİRİ KONUSUNUN ÇERÇEVESİ

Rousseau'nun topluma yönelttiği eleştiride tekrar tekrar ön plâna çıkan temalardan birisi, toplumsal yaşamda hüküm süren bir tür çifte yanlılıktır. Toplum iki düzlemden oluşmuş gibidir: *Gerçeklik* düzlemi ve *görünüşler* düzlemi. Toplumsal yaşamda insanların ve nesnelerin «gerçekten ne oldukları»[2] ile «yanılsama» düzleminde «bize nasıl göründükleri» arasında Rousseau oldukça belirgin bir ayırım yapar. Bu ikiye bölünmenin kökeninde tarihsel süreç vardır: Bu süreç içinde, insan doğası toplumda edindiği alışkanlıklar ve kanıların etkisiyle kendisine *yabancı* olan bir şeye dönüşmüştür. Bu yeni varoluş biçimi insanı doğasının *dışına* çıkarır ve daha önce de gördüğümüz gibi[3], insanın doğal eğilimleri yeni tutkulara dönüşürler. Ancak, «bu değişimlerin büyük bir bölümü dış etkilerin sonucudur; bu etkiler olmadan hiçbir zaman ortaya çıkmayacak değişimlerdir bunlar ve, bize yarar sağlamaları bir yana, zararlıdırlar. Bu değişimler başlangıçtaki amacı saptırır ve bu ilk amaca *aykırı etkiler yaratırlar*. İşte o zaman, insan kendini doğanın dışında ve kendi kendisiyle çatışma halinde bulur»[4]. Ne var ki, bu dönüşüm

1 J.J. Rousseau, «Manuscrit de Genève», a.g.y., s. 283.
2 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 149-150; T: *Emil*, a.g.y., s. 192.
3 Bk. yukarıda, n. 49.

insandaki en temel eğilimin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu eğilim, gerçekleşmemiş bir yönelim olarak devam eder. Başka bir deyişle, büründüğü olumsuz biçimden bağımsız olarak içimizdeki «gerçek doğa» varlığını sürdürür. Rousseau bu konuda çok açıktır: Türev tutkuların varlığına karşın, insanın en temel belirlenimi olan ben-sevgisi «yaşamı boyunca insanı terk etmez»[5]. Dolayısıyla, aynı anda iki ayrı düzlemin birden varolduğu bir durum sözkonusudur. Ayrıca, insanın gerçek doğasıyla çelişen görünüşler alanının, toplumun bir ürünü olduğunu da açıkça belirtir Rousseau. Ona göre, bu alan önyargılar ve alışkanlıklar alanıdır[6].

Rousseau'nun görünüşler ve yanılsamalar düzlemi üzerindeki söylemi değer yargılarıyla yüklüdür. İlkin, bu alan bencil sevgiden kaynaklanan dönüşmüş tutkuların alanı olduğuna göre, tanım gereği «kötülükler»in has mekânıdır. Ama daha da özgül olarak, bu yapay alan gerçek ilişkileri *gizler*, onları olduklarından daha başka türlü gösterir ve dolayısıyla insanları *aldatır*[7]. Emile'in eğitiminin - oldukça ileri - bir aşamasında gireceği yeni doğrultuya ilişkin olarak, Rousseau şöyle der: «(Emile) dünyada olup bitenleri biliyor; şimdi insanların dünyada nasıl yaşadıklarını öğrenmesi gerek. Artık ona, gerisinde olup bitenleri bildiği büyük sahnenin perde önünü göstermenin zamanı geldi»[8]. Toplumdan yalıtılmış olan Emile yalnızca doğal düzeni, yani gerçeklik düzlemini tanımaktadır. Bu noktada ise, artık, bu gerçekliği perdeleyen yapay görünüşler dünyasına girecektir. Ancak, tam da, bu ana kadar o yapay düzlemin zararlı etkilerinden korunmuş olduğu için, hem her iki alanı, hem de aralarındaki ilişkiyi anlayacak durumdadır. Başka bir deyişle, gerçekliğe ilişkin bilgisi olduğu için, görünüşlerin ardına geçme olanağına sahiptir. Rousseau'nun sözcükleriyle, «(Emile) tutkuları duymadan.. onların ürettiği yanılsamaları bilir...»[9] Bu yanılsamalar alanında yetişmiş insanlar için ise, burası bir yanılgılar dünyasıdır. Gerçeklik onlar için *saydam* değildir ve bu insanların birbirleriyle kurdukları ilişkiler yanlış kanılara dayanır. Ancak bir kez daha vurgulamak gerekir ki, en temel eğilimleri açısından insanın doğası

---

4 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 173; T: a.g.y., s. 223.

5 Aynı yerde; T: aynı yerde.

6 Aynı yerde, s. 7 ve s. 198; T: aynı yerde, s. 9 ve s. 252-253.

7 Aynı yerde; T: aynı yerde.

8 Aynı yerde, s. 292; T: aynı yerde, s. 366. Yaşamındaki bu önemli adımı atmadan önce Emile sadece «olan»la yüzleşmiştir: «Maske insanın kendisi olmadığına göre... öğrencinize insanları anlatırken onları oldukları gibi çizin.» (Aynı yerde, s. 198; T: aynı yerde, s. 212.)

9 Aynı yerde, s. 216; T: aynı yerde, s. 274.

tümüyle dönüşmemiştir, yalnızca bu doğayı gizleyen ve olduğundan farklı gösteren ek bir düzlem oluşmuştur. Rousseau'ya göre, bu ikinci düzlem ortaya çıkmadan önce insan doğası «temelde, şimdi olduğundan daha iyi değildi; ama insanlar birbirlerinin ruhunu kolaylıkla görebilmenin güvenini taşıyorlardı....»[10]

Görünüşler düzleminin çağın insanını kendi dışına çeken, onu gerçek varoluşundan çıkaran mekanizması şöyle bir ilişkiler ağına yol açar: İnsanlar ölçü olarak yalnızca birbirlerini almaya, birbirlerine göre davranmaya başlarlar; nesnelerle gerçek ilişkileri tümüyle kopar. Böylece, «artık olduğumuz gibi görünmeye cesaret edemiyoruz; sürekli bir baskı altında yalan söylüyoruz. Bu arada, toplum adını verdiğimiz insanlar sürüsünde herkes aynı koşullar altında tümüyle aynı biçimde davranıyor...»[11] Burada yitirilen, bireyin gerçek varoluş biçimidir: Toplum içinde insan başkalarının uygun gördüğü biçimde davranmak zorundadır; bu yüzden de, kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında bölünür. Sonuç olarak da, kendi *mutlak*, gerçek beninin yanısıra *göreli* bir varoluşa sahiptir. Bu ikincisi, insanın başkalarının gözündeki varoluş biçimidir: «Çağdaşlarının övgüleri, onun için en değerli armağandır»[12]. İnsan gerçek kimliği ile değil, başkalarıyla ilişkisi içinde tanımlanmaktadır. Rekabetin ve başkalarıyla rekabete girmiş ben-sevgisinden başka bir şey olmayan bencil sevginin alanını oluşturan da bu görelilik ortamıdır. Burada herkes bir başkasının dolayımıyla varolur.

Görelilik kavramı bizi, Rousseau'nun *zenginlere* ve çağının toplumundaki *para* ilişkilerine duyduğu öfkeye getirir. Düşünüre göre, parayla ölçülen zenginlik, özü gereği göreli olarak tanımlanmış bir zenginliktir ve dolayısıyla da, kaçınılmaz olarak *dışlayıcıdır:* Zenginler, yoksullarla karşılaştırıldıkları ölçüde zengindir. Sahip olduğu para miktarı açısından ele alındığında, «zengin, çoğunluğun alışık olduğundan daha çok varlığı olandır; yoksul ise, yaşamını sürdürecek kadar varlığı olmayan değil, başkalarının sahip olduğundan azına sahip olandır»[13]. Buradan şu çıkar: Toplumda zenginler olduğu için ve zenginler olduğu ölçüde yoksullar vardır. Paraya dayalı bir ekonomide, şayet zenginler de olacaksa, eşit bölüşüm kavramsal

10 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 8; T: *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (çev. S. Eyüboğlu), Cem Yayınevi, 1970, s. 20.

11 Aynı yerde; T: aynı yerde, s. 21.

12 Aynı yerde, s. 21; T: aynı yerde, s. 37.

13 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 521.

olarak olanaksızdır; çünkü eşit olarak pay edilmiş parasal servet demek, zenginlerle yoksulların sahip oldukları para miktarları arasındaki farkın ortadan kaldırılması demektir. Bu, Rousseau'nun gözünde apaçık bir gerçektir, çünkü «para, yalnızca, eşitsiz olarak bölüşüldüğü için işlerliği olan göreli bir simgedir»[14]. Oysa, insanlar için dolaysız bir yararı olan malların *mutlak* değerleri vardır; bu tür mallara göre tanımlanmış bir zenginlik insan gereksinimlerinin karşılanmasına bağlı olarak belirlenir[15]. Bir şeyin kullanımından bağımsız olarak o şeye atfedilen değer, Rousseau'nun gözünde, benimsenmemesi gereken bir ölçüdür. Buna göre de, insanlar için dolaysız bir yararı olan demirin değeri altınınkinden yüksek olmalıdır. Ama bunun da ötesinde, sanatlar ve meslekler de bu ölçüye göre değerlendirilmelidirler. Böyle olmadığında, insan, değerlerin ve gerçekliğin birbirinden koparıldığı görelilik ve kanılar alanına hapsolur. Öyleyse, değer «tümüyle hayalidir, piyasa değerini yükselten fiyatın kendisidir: mallar pahalılıkları oranında değerli görülürler»[16]. Simgelerin hüküm sürdüğü bir dünyada herşeyin gerçek doğası gözardı edilir; bütün simgelerin kökeni olduğu için de para, Rousseau'nun gözünde, kanıların ve görünüşlerin oluşturduğu yapay düzlemin kaynağıdır[17]. Çok karışık bir biçimde de olsa, Rousseau burada, örtük olarak, somut gereksinimlerden bağımsız olan bir *soyut* evrensel ölçüt sorununa değinmektedir. Düşünürün isyanı, çağdaş terimiyle «mübadele değerine» yönelmiş bir eleştiriyi dile getirmektedir. Malların birbirleriyle mübadele edilmesinde bir sorun görmez Rousseau: «...aradaki değerler olmadan mallar birbirleriyle mübadele edilebilir ve insan tek bir kuruşu bile ellemek zorunda kalmadan bolluk içinde yaşayabilir»[18]. Ancak, «satınalma ve satma», ya da «mübadele»den farklı olarak yazarın «ticaret» dediği şey sözkonusu olduğunda, görünüşlerin yapay dünyası kendi yasalarını dayatır. Ticaretin kendine özgü öyle bir dinamiği vardır ki, başlangıçta kendi içinde paraya hiç özenmeyen bir köylü bile, vergisini ödeyebilmek için için mallarını satar hale gelebilir.

Para ekonomisinde eşit bölüşümün olanaksız olmasının ilkine

---

14 J.J. Rousseau, *Projet de Constitution pour la Corse*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 921. (Bundan sonra *La Corse* olarak geçecek.)

15 J.J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 1008. (Bundan sonra *Le Pologne* olarak geçecek.) Ayrıca bk. *Emile*, a.g.y., s. 150; T: *Emil*, a.g.y., s. 193.

16 Aynı yerde, s. 149; T: aynı yerde, s. 191.

17 Aynı yerde, s. 160; T: aynı yerde, s. 210.

18 J.J. Rousseau, *La Corse*, a.g.y., s. 922. Ancak Rousseau *Siyasal Parçalar*'da mübadeleye karşı bile mesafeli bir tavır alır; bk. *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 526.

çok bağlı olan bir başka nedeni daha vardır. Bu ikinci açıklamada Rousseau, yine örtük olarak, *birikim* olgusuna değinmektedir. Düşünüre göre, insanların hırslılık ve çalışkanlık dereceleri farklı olduğu için, altının keşfiyle birlikte, *de facto* servet eşitsizliği oluşmuştur. Bu ilk eşitsizlik «kendi gücüyle» artmıştır; «çünkü bugüne kadar kurulmuş olan toplumların içlerinde taşıdıkları kötülüklerden biri, edinme güçlüğünün her zaman gereksinimlerle düz orantılı olarak artmasıdır; zenginleri, yoksulların temel gereksinim maddelerini ellerinden alabilecek duruma getiren de sahip oldukları artıktır»[19]. Rousseau paranın *haksızlığa* ve *eşitsizliğe* yol açan özelliğine karşı çıkmaktadır. Eleştirinin odak noktasında «ilk kuruşu kazanmanın ikinci milyonu kazanmaktan kat kat güç oluşu»[20], yani paranın kendi kendini büyüten iç dinamiği yer alır.

Eşitlik açısından yönelttiği bu eleştiriler dışında, Rousseau paraya ahlâk üzerindeki zararlı etkileri bakımından da olumsuz olarak yaklaşır. Beklenebileceği gibi, yapıtı baştan aşağı «paragöz»lere öfke ifadeleriyle doludur. Hatta topluma bakışındaki kızgınlığın ilk kıvılcımını bu tür insanların oluşturduğu bile söylenebilir. Ancak, bu konu dördüncü bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacağı için, burada asıl vurgulanması gereken nokta şudur: Rousseau'nun bu ana kadar incelenmiş olan tahlilleri belli bir yöne doğru işaret etmektedir. Doğal gereksinimler anlamına gelen «gerçeklik»ten kopukluk ve görelilik üzerine söyledikleri bir yandan, bunlardan kaynaklanan para, birikim ve eşitsizlik olgularıyla ilgili gözlemleri öte yandan, Rousseau'nun burjuva toplumuna ilişkin derin bir içgörüye sahip olduğunu göstermektedir. Zaten düşünür, bu toplumda insanları «harekete geçiren güçler», yani «öz-çıkarın sivil toplumdaki etkisi ve tepkisi»[21] konusunda son derece açıktır. Görünüşler alanında oluşan türden bir *değer* anlayışının yadsınmasıyla birlikte alındığında, «öz-çıkarın sivil toplumdaki etki-tepkisi»ne ilişkin gözlemler burjuva toplumunun temelinde yatan sorunların teşhisine doğru atılmış önemli bir adımdır.

Ancak, Rousseau'nun eleştirisinin başka yönleri, bu aşırı basitleştirilmiş «piyasa ilişkileri ve para eleştirisi» imgesini karmaşıklaştıran ek boyutlar getirir. İlk *Konuşma*'da, bir yığın olgu, belli bir

19 Aynı yerde, s. 522.

20 Aynı yerde. Ayrıca bk. *La Corse*, a.g.y., s. 936: «Yasal olmayan yollarla edinilmiş olan *artığa* elkonulabilir ve konulması da gerekir.» (Vurgu sonradan.) *Discours sur l'économie politique*, a.g.y., s. 258'de ise şöyle der: «Bu yüzden, herkesi servet birikimini sağlayacak araçlardan yoksun kılarak aşırı servet eşitsizliğini önlemek hükümetin en önemli işlevlerinden biridir...»

21 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 212; T: *Emil*, a.g.y., s. 269.

belirlenim ya da öncelikler düzeni olmaksızın bir araya atılmış ve eleştirisi konusu yapılmıştır. Burada *aylaklık*, sanat, bilim ve lüks gibi, birbirine dayanan ve birbirini üreten çeşitli kötülüklerin kaynağı konumundadır. Rousseau'nun çağının «kötülükleri»nin bir araya gelmesinden oluşan karmaşık ve karışık bütününün bu ilk sunuluşunda[22], en temel kavram gibi görünen aylaklığın kendisi belirsiz bir kavramdır. Ancak başka yapıtlarda, aylaklık kavramının içinde yer aldığı bağlam kavrama belli sınırlar getirir ve özgül bir anlam yükler: Çoğu kez aylaklık, insanın kendi emeğiyle sağladığı «adil kazanç»a karşıt olarak anılmaktadır. Örneğin *Emil*'de, aylaklar, belirgin bir biçimde çalışma ahlâkı açısından eleştirilmekte ve birer parazit oldukları için hor görülmektedirler: «Kendisinin kazanmadığı şeyi aylakça yiyen insan hırsızdır... Hiçbir şey yapmadığı için devletin kendisine sağladığı gelirle yaşayan insanın soyguncudan pek az farkı vardır (....); toplumda (insan) ya başkalarının sırtından geçinir, ya da yaşamının bedelini emeğiyle öder... İnsan toplumda çalışmak zorundadır...»[23] Burada Rousseau'nun aklındaki «aylağın» bir tür soylu olduğu açıktır. Öte yandan, bu çalışma ahlâkıyla tutarlı bir biçimde, Rousseau için zenginliğin ve bolluğun anlamı, insanın *kendi emeğiyle*[24] gereksinimlerini karşılayabilecek kadar kazanmasını sağlayan koşulların varolmasıdır. Bunun da ötesinde, çalışmak zorunda olmamak zenginler için bir talihsizliktir: Bunlar bütün yaşamlarını can sıkıntılarını giderme yolları aramakla geçirirler. Giderek artan bir hızla lüks içine batmalarının nedeni de bu umuttur. Oysa, Rousseau'ya göre, «mülkiyet, moda, lükse ve soya dayalı görenekler yaşamın akışını en yoksul birörnekliğin sınırları içine hapseder»[25].

Aylaklık yalnızca lüksü değil, bilimleri ve sanatları da üretmiştir. Rousseau'nun gözünde bunlar, işlevi baskıyı gizlemekten başka birşey olmayan kafa karıştırıcı faaliyetlerdir[26] Rousseau'nun yapıtında, aylaklık ve lüks ortamlarında karşılaştığımız tipler, hep, bilim adamları, edebiyatçılar ve en çok da filozoflardır. Böyle ortamlarda bu «paragözler» yanlış kanılarını satılığa çıkarırlar. Kısacası, Rousseau'nun görünüşler alanına yönelttiği eleştiride «zenginlik»

22 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, a.g.y., s. 25; T: *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, a.g.y., s. 43-44.

23 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 158; T: *Emil*, a.g.y., s. 203.

24 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 524.

25 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 316; T: *Emil*, a.g.y., s. 395. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 155; T: aynı yerde, s. 199.

26 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, a.g.y., s. 7; T: *Bilimler ve Sanat Üzerine Söylev*, a.g.y., s. 19. Felsefeciler ve lüks konusunda ayrıca bk. *Emile*, a.g.y., s. 153; T: *Emil*, a.g.y., s. 196-197.

çok genel bir anlam taşımaktadır: Bu kategoriye, soyluların lüksünün ve filozofların «gevezeliği»nin yanısıra, ticarette mübadele edilen malların «göreli değeri» de girer.

Birinci *Konuşma*'daki bu karışıklık Rousseau'nun daha sonraki yapıtlarında giderek ortadan kalkar ve beklenebileceği gibi, belirleyici konuma bu kez eşitsizlik yerleşir. Aslında, birinci *Konuşma*'dan hemen sonra, bir eleştirmene cevabında, Rousseau yukarıda adı geçen olguları şöyle bir düzene sokar: «İlk kötülük eşitsizliktir; eşitsizlik servete yol açmıştır... Servetten lüks ve aylaklık doğmuştur; lüks güzel sanatların, aylaklık ise bilimlerin doğmasına neden olmuştur»[27]. Ancak burada, lüks ve aylaklıkla ilişkisi içinde sunulan eşitsizlik, hâlâ, sınırları belirlenmemiş *genel* bir olgudur: Siyasal eşitsizlik ile mülkiyet eşitsizliği içiçe girmiş durumdadır.

Nihayet, Rousseau'nun eşitsizliğe yönelttiği bu genel suçlamayla bağlantılı olan bir başka eleştiri konusu vardır: Tıpkı düşünürün eşitsizlik yargılaması gibi soyut düzeyde kalan bu eleştiri konusu ise eşitsiz sözleşmedir. Burada hedef alınan şey, varolan toplumların kuruluş biçimidir. Bu biçimin sakatlığını Rousseau toplumların şimdiki işleyiş ilkelerinden çıkarsar. Ona göre, başlangıçta yapılan sözleşme zenginlerin «gaspı»nı yasallaştırmanın bir yolu olmuştur: «Zorunluluğun baskısı altında zenginler uzun uzun düşünmüş ve insanlığın o güne kadar tasarlamış olduğu en ince planı bulmuşlardır: Bu plan, kendisine saldıranların güçlerini kendi lehine kullanmak, düşmanlarını yandaşları haline getirmek olmuştur...»[28] Dolayısıyla, tarihte yapılmış olan sözleşme, Rousseau'nun gözünde, eşitsizliği sürekli kılmanın bir yolu olmuştur ve düşünürün temel eleştiri hedeflerinden birini oluşturur.

Rousseau'nun eleştirisinin farklı yönleri ve boyutları bir araya geldiğinde, karmaşık ama özgül bir bütün oluşur: Ticaret, karşılıklı öz-çıkar ve görelilik gibi belirgin olarak burjuva toplumuna özgü ilişki biçimleri bir yandan, aylaklık ve lüks gibi açıkça soyluluğa özgü özellikler öte yandan, bunlar bir bütünün parçalarıdır. Bunlara, bir de, çok genel anlamda bir eşitsizliği ifade eden «adil olmayan sözleşme» eklendiğinde karşımıza tarihteki çok özgül bir konjonktür çıkmaktadır: *Ancien Régime*[29] (Eski Rejim) ve bu karmaşık

27 J.J. Rousseau, «Lettres sur le premier discours», Oeuvres complètes, a.g.y.

28 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 177; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 150.

29 Bu terim Devrim'den hemen önceki özgül konjonktürü ifade etmek için kullanılmaktadır.

ilişkilerin beşiği olan Paris. Görünüşler düzleminin herşeyi sarmalayan bir alan olarak ortaya çıkması bu karmaşık ilişkiler bağlamında gerçekleşir. Bunun gibi, edebiyatçıların ve filozofların soyluların salonlarında «mallarını sattıkları» yer de Paris'tir.

Çok kaba hatlarıyla ele alındığında, *Ancien Régime*'in oluşturucu öğeleri bir yandan soylular, öbür yandan da para ve büyük ticaret sermayesidir. Bu, Rousseau'nun eleştirisinde lüksün, aylaklığın ve birikimin egemen temalar oluşunu açıklamaktadır. Bu kesimlerin özgül gelir biçiminde «para parayı doğurur»; gelirin kaynağı doğrudan doğruya emek değildir; bu durum da sözkonusu grupları lükse ve tüketime yöneltir[30]. Rousseau'nun paraya ve zenginliğe karşı isyanının temelinde de, paranın üretim için değil, tüketim ve birikim aracı olarak kullanılması ve bunun yol açtığı «yozlaşma» yatar. Illuminati'nin ifadesiyle: «Hem eski düzenin hem yeni düzenin kötülükleri, mertebelerin katılığı ve saçmalığı ile rekabetin bencilliği...»[31], çok özgül bir eleştiri hedefinin sınırlarını belirleyen bu özel *uzlaşmada* daha da belirginleşir.

Bu topluluk, Rousseau'ya göre soyluluğun ve büyük burjuvazinin dalkavuklarından başka birşey olmayan filozofları ve edebiyatçıları da içerir. Rousseau'nun karşı çıktığı yan, filozofların ve edebiyatçıların «büyükler»in bu işbirliğine dahil olmalarıdır. Düşünürün aydınlara karşı olumsuz tavrını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Felsefe, her tür zihinsel emek, görünüşler alanı içinde sürdürüldüğünde boş konuşma ve küstahlıktan başka birşey olamaz; çünkü bu alanda zihinsel emek rekabete ve başkalarını, özellikle de zenginleri, etkileme çabasına dönüşür. Rousseau, yararlı olmayı hedeflediği sürece kendi içinde zihinsel faaliyete ve bilime karşı değildir.

Özet olarak, Rousseau'nun toplumsal eleştirisini tahlil ederken, yaşadığı dönemin özgürlüğünü gözönüne almak gerekir. Düşünürün, burjuva toplumsal ilişkileri olduğu çok belirgin olan ilişki biçimlerini eleştiri hedefi yaptığı yadsınamaz. Ama, şu da çok açıktır ki, bu olgulara yönelttiği eleştiriler, hiçbir zaman, burjuva top-

30 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 94. Bu bağlamda, bk. *Emile*, a.g.y., s. 68; T: *Emil*, a.g.y., s. 89. Rousseau burada «adil» alışverişle «tefecinin, verdiğini kuruşu kuruşuna almayı bekleyen cömertliği» arasında bir karşıtlık kurar.

31 A. Illuminati, a.g.y., s. 94. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 53: «Soyluluk toplumuyla aynı safta yer alan burjuvalar, sonradan olma soylular, büyük ve orta toprak sahipleri, yüksek düzey bürokratlar, devlet tarafından korunan büyük tüccarlar...»

lumunun bütünsel bir eleştirisi konusunda değildir[32]. Bu eleştirinin sınırlılığını belirleyen kuramsal engelleri anlayabilmek için Rousseau'nun içine yerleştiği perspektifi doğru saptamak gerekir. Aşağıda görüleceği gibi, düşünürün kuramının sınırları, büyük ölçüde, benimsemiş olduğu «radikal küçük-burjuva» perspektifinden kaynaklanmaktadır. Kendisi bu konuda çok açıktır: «Ne yaparsam yapayım, bu fukaraların sefaletini düşünmekten ve bu yüzden suçluluk duymaktan kendimi alakoyamıyorum. Bir prens olma onuruna sahip olsaydım, bu durum beni pek etkilemezdi; ama henüz mülk sahibi olmuş ve kendi kendini yetiştirmiş bir insan olduğum için, içimde hâlâ halkın kabalığından birşey var»[33].

Ancak, Rousseau'nun eleştirisinin hedefini oluşturan bu karmaşık bütünün içinde *özgül olarak burjuva* ilişki biçimleri *yer almaktadır*. Bu çalışmanın amaçları açısından daha da önemli olanı, bu bütünün sivil toplum/devlet ikiliğine ilişkin boyutları da içermesidir. Şimdi sivil toplum/devlet sorunsalının Rousseau'nun kuramında aldığı biçime göz atmak istiyorum.

Altbölüm B: İNSAN/YURTTAŞ İKİLİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

Emil'in ilk sayfalarında Rousseau insan/yurttaş ikiliği konusunda oldukça kategorik bir tavır alır: «Ya doğayı ya toplumu yenmek zorunda olduğunuz için, insan ile yurttaş arasında bir seçim yapmanız gerekir; (aynı anda) hem onu hem onu yetiştiremezsiniz»[34]. Burada, sözkonusu ikilik, terimleri birbirini karşılıklı olarak dışlayan bir karşıtlık olarak sunulmaktadır. İnsan olmakla yurttaş olmak birbiriyle bağdaşamayacak varoluş biçimleridir. Bunun nedeni, Rousseau'nun aynı sayfada verdiği yurttaş tanımıyla, bu çalışmanın ikinci bölümünde[35] verilen insan tanımı biraraya konduğunda açıkça ortaya çıkmaktadır. «Yurttaş» olmanın belirleyici özelliği, kısmilik yani bir bütünün parçası olarak varolmaktır: «Yurttaş, bir kesirin, değeri paydasına bağlı olan payından başka birşey değildir; yurttaşın değeri bütüne, yani topluluğa bağlıdır»[36]. Dolayısıyla, doğal insanın mutlak birliğine karşıt olarak, yurttaş kavramında daha büyük bir bütüne göre tanımlanma içkindir.

«VI. Siyasal Parça»nın odak noktasını bu bağdaşmaz karşıtlık

---

32 İlk Söylev'e yöneltilen eleştirilere Rousseau'nun verdiği cevaplar olsun, bu söylev'in ve *Emil*'in belirli bölümleri olsun, hep bu doğrultudadır. Örneğin bk. *Emile*, a.g.y., s. 279-280; T: *Emil*, a.g.y., s. 351.

33 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 318; T: a.g.y., s. 397.

34 Aynı yerde, s. 7; T: aynı yerde, s. 9.

35 Bk. yukarıda n. 45.

36 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 7; T: a.g.y., s. 9.

oluşturur: «İnsanlığın acılarının kökeninde... doğa ile toplumsal kurumlar, insan ile yurttaş arasındaki çelişki yatar; insanı bir bütün haline getirebilirseniz onu olanaklı olan en büyük mutluluğa eriştirirsiniz. Ya onu olduğu gibi devlete teslim edin ya da tümüyle kendisine bırakın; ama ruhunu ikiye bölerseniz, insanı parçalarsınız...»[37] Rousseau için bu iki varoluş biçiminden hiçbiri kendi içinde bir tercih konusu değil gibidir: Önemli olan, seçeneklerden hangisi benimsenirse benimsensin, onun gereklerini tutarlı bir biçimde yerine getirmektir.

Bu açıklamalar ışığında, uzlaşmaz bir karşıtlık olarak sunulan bu ikiliğin, bütün toplumsal örgütlenme biçimlerinde geçerli olan, aşılmaz bir ikilik olduğu söylenebilir. Ancak, yukarıda anılan alıntıların geçtiği bölümlere daha dikkatli bakıldığında, görünüm büyük ölçüde değişmektedir.

İlkin, yurttaş ile insan arasında bir seçim yapmanın kaçınılmazlığı çok *özgül* bir bağlamda sözkonusudur. Rousseau bundan hemen önceki sayfalarda üç farklı eğitim biçiminden sözetmiştir: «Organlarımızın ve yetilerimizin içsel gelişmesi doğanın verdiği eğitimidir; bu gelişmeyi kullanmayı öğrenmemiz insanların verdiği eğitim, çevremize ilişkin deneyimlerimizin bize kazandırdıkları ise, şeylerin verdiği eğitimdir»[38]. Düşünür birinci eğitim türünün öbür ikisini kendisine tâbi kılması gerektiğini savunur; böylelikle, doğal eğilimlerimizin gelişme biçimi bu eğilimlerle uyum içinde olacaktır. İnsanların ve şeylerin verdiği eğitim, doğal eğilimlerin kendi özlerine uygun akışlarını saptırmamalıdır[39]. Ancak Rousseau şöyle devam eder: «..bu üç eğitim tarzı yalnızca birbirinden farklı olsaydı, bu olanaklı olabilirdi; ama insanı kendisi için eğitmek yerine başkaları için eğitirseniz, bunlar birbirleriyle çatışırsa ne yapılabilir? Uyum olanaksızlaşır»[40]. İşte, *ancak o zaman*, insan ya doğayı ya toplumu yenmek zorundadır. Başka türlü söylendiğinde, seçim yapmanın kaçınılmazlığı yalnızca bu özgül durumda sözkonusudur. Metinde, eğitimin çeşitli biçimlerinin özleri gereği *çatıştığına* ilişkin hiçbir kanıt yoktur.

Tersine, metnin biraz daha ilerisinde Rousseau bu eğitim tarzları arasında bir uyumu en azından *mantıksal* bir *olanaklılık* olarak sunuyor gibidir. Doğrudan doğruya görünüşler alanının yapaylığı-

37 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 510.

38 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 6; T: *Emil*, a.g.y., s. 8.

39 Görünüşler alanının oluşmasına yol açan bu sapmadır. Bk. yukarıda Altbölüm A.

40 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 7; T: a.g.y., s. 9.

nı hedef alan bu bölümde yazar, bir kez daha, bu alanın, insanı kendi dışına çıkaran göreliliğini eleştirmektedir: «Birşey olabilmek için, kendisi olabilmek ve her zaman kendisiyle örtüşebilmek için, insanın söyledikleri doğrultusunda davranması, gireceği yolu bilmesi ve bu yolda inatla ve gayretle ilerlemesi gerekir. Bu mucizeye tanık olduğumda artık bu insanın bir insan mı yoksa bir yurttaş mı olduğuna, ya da her ikisini birden olmayı nasıl becerdiğine karar vermenin zamanı gelmiş olacak»[41]. Gerçi Rousseau'nun bu yapaylık alanının aşılacağına ilişkin pek fazla bir umut taşımadığı açıktır (bunu bir «mucize» olarak nitelendirmektedir), ama önemli olan *kavramsal olarak* insan ve yurttaş düşüncelerinin bağdaşmasının olanaksız olmamasıdır. Üstelik, «kendi kendisiyle örtüşmek» yurttaş *için de* kavramsal olarak olanaklıdır.

Bu olanaklılık, yukarıdaki alıntının içinde yer aldığı «VI. Siyasal Parça»da daha da geliştirilmektedir: «İnsanları kendi kendileriyle tutarlı hale getirin ki, görünmek istedikleri gibi olsunlar ve gerçekten oldukları gibi görünsünler. Toplum yasasını yüreklerinin en derinlerine yerleştirmiş olursunuz böylece; doğaları gereği sivil toplum insanı, yönelimleri gereği yurttaş olurlar ve böylelikle kendi kendileriyle örtüşür, iyi ve mutlu olurlar...»[42] Öyleyse, yalnızca doğa ile kurumlar birbiriyle *çelişliğinde*, insanın kendi dışında varolması demek olan mutsuzluk ortaya çıkar. Çelişki kaçınılmaz değildir.

İnsan ile yurttaşın karşılıklı olarak birbirini dışlayan kavramlar olması, bu kavramların özünden kaynaklanmayan ve özgül bir bağlamda ortaya çıkan bir durumdur. Daha da somutlaştırmak gerekirse: İnsan/yurttaş, ya da doğal insan/toplumsal insan ikiliği Rousseau'nun kuramında gerçek anlamda bir ikiliktir, çünkü insanın, yalnızca toplumda gerçekleşen eğilimlerinden oluşan bir doğası *vardır*. Ancak insan/yurttaş ikiliği *aşılmaz bir çelişkiye de* dönüşebilir, *uyumlulaşmış* bir ikiliğe de. Bunlardan hangisinin gerçekleşeceği, yukarıda değinilen üç eğitim tarzının toplumsal bileşenlerine bağlıdır.

Daha da ileri giderek, ben burada Rousseau'nun özgül olarak *burjuva bireyi* ile *yurttaş* arasındaki ikiliği eleştirdiğini ileri süreceğim. Gerçi düşünürün hedef aldığı görünüşler alanının ve buraraki göreliliğin *genel* kategoriler olduğu doğrudur: Bu kategoriler *Ancien Régime*'deki toplumsal ilişki biçimlerinin *çeşitli* yönlerini

41 Aynı yerde, s. 8; T: aynı yerde 11 Ayrıca bk. s. 9; T: s. 12: «İnsanın kendi kendisiyle çelişkileri ortadan kaldırılarak, ikili amaçlar teke indirgenebilseydi, mutluluğun önündeki büyük bir engel kalkmış olurdu.»

42 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 510.

ve boyutlarını yansıtırlar. Ancak şu noktayı da gözden kaçırmamak gerekir: Bu dönemin *özgüllüğü*, farklı iki toplum biçiminin bir geçiş döneminde *birarada varolmasından* kaynaklanmaktadır. Öte yandan, burjuva toplumsal ilişki biçimleri bu karmaşık bütün içindeki iki toplum biçiminden *birisi olmakla kalmaz;* bunun ötesinde, *yükselen* toplum biçimini ifade eder. Dolayısıyla, görelilik kategorisinin toplumsal görünüşler alanına *genel* bir biçimde uygulanabilir olması, derindeki toplumsal yapının *burjuva* toplum yapısı olarak nitelendirilmesini engellemez. Kaldı ki, genel uygulanılırlığına karşın, görelilik kavramı herşeyden önce meta ilişkileri için geçerlidir. Bu yüzden de şu sonuca varmak olanaklıdır: Rousseau'nun, toplumsal yaşamın bir yanda gerçeklik, ya da doğallık düzlemi, öte yanda görünüşler, «kanılar» düzlemi olmak üzere ikiye ayrılmasına karşı yönelttiği eleştirinin daha özgül bir hedefi vardır. Bu hedef ,burjuva bireyinin bağrında taşıdığı insan/yurttaş ikiliğidir[43].

Bu bağlamda, Rousseau'nun kendi çağının *toplumsal* ya da *sivil insanı* ile Roma *yurttaşı* arasında kurduğu karşıtlık çok açıktır. Burjuva bireyi, kendini devletin koparılmaz/ayrılmaz bir parçası yapmadığı, tersine doğal *özerkliğini* sürdürmekte direndiği ölçüde çelişik bir varoluş biçimine mahkûmdur: «Toplumsal yaşamda doğal *duygularına* öncelik tanımayı sürdürmek isteyen insan ne istediğini bilmiyordur. Kendi kendisiyle sürekli bir savaş halinde olacak, istekleriyle ödevleri arasında gidip gelecek, ne insan ne yurttaş olabilecektir... Günümüzün insanlarından birisi, bir Fransız, bir İngiliz, (bir burjuva) olacaktır»[44]. Burjuva bireyi ile devlet arasındaki dışsal ilişkinin tersine, Roma yurttaşı devlete o denli özümlenmiştir ki, kendisini yalnızca devletiyle ilişkin olarak tanımlar. «Roma yurttaşı, ne Caius'tu ne Lucius, bir Romalıydı...»[45] Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Rousseau'nun gözünde bu, Roma yurttaşının böylelikle kendi doğasını ortadan kaldırdığı anlamını taşımaz. Tersine, bu yurttaş devletle bu tür bir birlik içine girerek doğal düzene uygun bir biçimde davranmış olur. Buna koşut olarak, Rousseau burjuva bireyini bu tür bir birliği oluşturamadığı için eleştirir. Bu bireyin bastırılması gereken yönü *mutlak özerkliği, denetlemediği doğal duygularıdır*. Doğal durumundaki birlik ile toplum içindeki varoluşu arasında uyum kurabilmesi için bu kaçınılmazdır[46].

---

43 Bu özgül konuda benzer bir yaklaşım için bk. R. Derathé, «L'homme selon Rousseau», *Dijon*, a.g.y.

44 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 8; T: *Emil*, a.g.y., s. 11.

45 Aynı yerde, s. 7; T: aynı yerde, s. 9.

46 Bk. aşağıda Altbölüm C.

Burjuva bireyinin bu durumunu, Rousseau, devletin «genel çıkar»ı ile bu bireyin özel çıkarları arasındaki çelişkiye bağlar. Verilmiş koşullar altında, yani eşitsiz sözleşmenin ilkeleri üzerinde kurulmuş bir toplum çerçevesi içinde, birey kendi özel çıkarlarının toplumun «genel çıkar»ında gerçekleşmediğini bilir; bu yüzden de siyasallık-öncesi özerkliğine dönmeye çalışır. Rousseau'ya göre, bu durumun temelinde şöyle bir çelişki yatmaktadır: «Her bir bireyin kendi usunun ona benimsettiği kurallar kamu usunun topluluğa vaaz ettiği kuralların tam tersidir... herkes kendi çıkarını başkalarının talihsizliğinde görür»[47]. Burjuva toplumunda özel çıkarlar ile genel çıkar arasındaki bu gerilime yol açan şey, özel çıkarların çatışması, «sivil toplumda öz-çıkarın etki-tepkisi»dir.

Ancak bu anlatılanlar, toplum içindeki ilişkilerini burjuva bireyinin kendisinin nasıl yaşadığını ortaya koyan çok genel bir tablo oluşturmaktadır. Rousseau ise bu doğrudan (dolaysız) yaşanmışlığın ötesine geçmeye ve insan ile yurttaş arasındaki bölünmüşlüğün gerçek doğasını açıklamaya çok yaklaşır. Bu bölünmeyi ekonomi ile siyaset alanları arasındaki bölünmeye bir biçimde bağlar düşünür: «Kamu görevi bir kez yurttaşların en başta gelen işi olmaktan çıktığında ve yurttaşlar devlete kişilikleriyle değil de paralarıyla hizmet etmeyi yeğlemeye başladığında artık devletin çöküşü yakın demektir»[48]. Burjuva bireyi için para ve mal düşkünlüğü, «kazanca duyulan açgözlülük» kamu işlerine göre öncelik taşır. «Temsilcisini» seçmek onun için yeterlidir; bundan sonra siyasal alanla ilgilenmez artık; birey olarak, kişisel düzeyde tek ilgilendiği şey paradır. Rousseau'nun gözünde bu, aslında, «doğal duygulara öncelik tanımayı sürdürmek»le aynı şeydir; çünkü toplumsallık-öncesi (siyasallık-öncesi) yani «doğal» bir eğilimi ifade eder. Bu bağlamda gerçek anlamda «yurttaşlar»dan söz etmek olanaksızdır, Rousseau'ya göre: «...yeni yazarların... çoğu, kenti siteyle, kentliyi (kentsoyluyu) de yurttaşla karıştırıyor. Kentin evlerden, sitenin ise yurttaşlardan meydana geldiğini bilmiyorlar»[49]. Bir yurttaş olabilmek için bireyin siyasal yaşamın ayrılmaz parçası haline gelmesi gerekir; kişisel ilgisini ekonomi alanı ile sınırlı tutmak ve kişisel yaşamının anlamını yalnızca bu alanda bulabilmek salt birey olarak kalmanın ifadesidir.

Rousseau'ya göre, doğal insanın yurttaşa dönüştürülmesi ancak

47 J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalitè*, a.g.y., s. 202, n. 9 (Starobinsky'nin notları).

48 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 428; T: *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol), Çan Yayınları, 1974, s. 126.

49 Aynı yerde, s. 361, not; T: aynı yerde, s. 27, not.

yasa ve *yasakoyucu* dolayımıyla olanaklı olur. Özel çıkarlarla, yani bireyin doğal mutlaklığıyla, birey-devlet birliği arasındaki çelişkinin aşılması için insanın «doğallıktan çıkarılması» gerekir. Bunun da anlamı, «doğanın hepimize vermiş olduğu fiziksel ve bağımsız varoluş biçiminin yerine kısmi ve ahlâksal bir varoluş biçimini geçirmek»[50]tir. Rousseau'nun belli bir toplumun kurumlarını değerlendirirken başvurduğu ölçüt budur: «İyi toplumsal kurumlar, insanı doğallıktan çıkarmaya, bağımsızlığını elinden alıp onu bağımlı kılmaya, birimi grup içinde kaynaştırmaya en elverişli olanlardır; böylelikle birim (insan) artık kendisini bir olarak değil, bir bütünün parçası olarak algılar»[51]. Dolayısıyla, bütün toplumsal kurumların temeli olan yasalar gerçek yurttaşları oluşturma işlevini yerine getirdikleri ölçüde başarılı yasalar olurlar.

Rousseau çağdaş toplumlarda yürürlükte olan yasa anlayışını ve uygulamasını tam da bu açıdan sorgular. Düşünürün önerdiği düzeltmelere ve önlemlere yakından bakmak, insan/yurttaş ikiliğinin aşılmasında yasaların hangi özgül yönlerini yetersiz bulduğunu ortaya çıkaracaktır. Bu incelemenin sağlayacağı yarar ise, Rousseau'nun burjuva toplumsal ilişkilerine yönelttiği eleştiriyi daha iyi kavramak olacaktır.

Rousseau'nun yapıtlarının büyük bir bölümünde yasalar üzerine çeşitli gözlemler yer alır. İlk bakışta bu gözlemler birbirleriyle çelişiyor gibi görünür. Özellikle de, *Yasalar Üzerine* adlı siyasal parça, amaçlı bir biçimde birçok paradoksun bir araya toplandığı bir metin izlenimini verir. Örneğin, bir yandan yasaların «kutsal»[52] olduğu söylenirken, öte yandan aynı yasalar «büyükleri ve zenginleri yoksulların haklı saldırılarından koruma sanatı»[53] olarak nitelendirilmektedir. Yine, Rousseau bir yandan yasaları herşeyin tepesine yerleştirirken, öte yandan insanların kötülüklerinin yasa sayısıyla düz orantılı olarak arttığını ileri sürer[54]. Nihayet, Polonya üzerine yazdığı yapıtta, yasalar konusundaki en son gözlemlerinden birini yapar düşünür: «Daha iyi yasalar yapmak kolay olabilir... ama insan tutkularının kötüye kullanamayacağı yasalar yapmak olanaksızdır....»[55] Burada durum bir ölçüde açıklığa kavuşmaktadır: Yasa sorunu, bireylerle yasalar arasındaki *ilişkiye* bağlı bir sorun olarak sunulmaktadır. Aşağıda da görüleceği gibi, Rousseau'nun hedefi ya-

50 Aynı yerde, s. 381; T: aynı yerde, s. 57.
51 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 7; T: *Emil*, a.g.y., s. 9.
52 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 492.
53 Aynı yerde, s. 496. Ayrıca bk. *Emile*, a.g.y., s. 198; T: *Emil*, a.g.y., s. 252.
54 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 493.
55 J.J. Rousseau, *Le Pologne*, a.g.y., s. 955.

salar değil, yasaların uygulanış biçimidir. Ancak, belirtik olarak ifade edilen bu eleştiri hedefi, aslında, daha derinde yatan bir rahatsızlığın ifadesidir. Ne var ki bu rahatsızlık daha tutarlı bir eleştiriye hiçbir zaman dönüşemez.

Özellikle *Siyasal İktisat Üzerine Konuşma, Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler* adlı yapıtlarında ve *Siyasal Parçalar*'da, Rousseau, yurttaşlara güçlü vatanseverlik duyguları aşılayacak bir kamu eğitimini savunur. Bunun Rousseau için önemi şuradan gelir: Vatanseverlik bireyin başka yurttaşlara karşı *duygusal* bir yönelime girmesini sağlar; böyle olunca da kendi kişisel çıkarı giderek kamu çıkarına yönelik olur. Vatanseverlik, ortak bir kültürün birey tarafından benimsenmesi ve bireyin bu kültüre özümlenmesini getirir ki bu da özel olan ile kamusal olan arasında birlik kurulması için bir önkoşuldur. Bu biçimde, tikel iradenin genel iradeye uyması sağlanabilir, çünkü «sevdiklerimizin istediği şeyi özgür irademizle biz de isteriz»[56]. Bireyleri, çıkarları yüzünden değil tutkuları yüzünden topluma bağlayacak bu tür duyguların oluşması için belli önlemler almak gerekir: Herkesin keyif almak için bir araya geldiği özel durumlar yaratmak bunun bir yoludur. Bireyler arasında «masum ve çıkara dayalı olmayan»[57] bir ilişki kurulabilirse, birey bir bütünün parçası olduğunu duyabilir. Rousseau için, törenler, bayramlar, yarışmalar, topluluğa özgü *özel* bir ruhdurumu yaratmanın yollarından bazılarıdır. Bu bağlamlarda birey çok *belirli* bir bütünün parçası haline gelir ve bu bütüne *somut* bağlarla bağlanır[58].

Rousseau'nun bu önerilerinin altında yatan kaygı yasanın *soyut* niteliğidir. Yasalar, birey ile genel çıkar arasında, kendiliklerinden gerçek ve *somut* bir bağ oluşturmadıkları içindir ki bu tür ek önlemlerin alınması gerekir. Bu, toplumsal insanın doğal birey-

56 J.J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, a.g.y., s. 254. Ayrıca bk. «Pictet'e mektup» (Alıntıyı yapan B. Gagnebin, Oeuvres complètes, a.g.y., s. 1397, not 1: «Anavatanı duvarlar ve insanlar değil, yasalar, *alışkanlıklar*, *gelenekler*... bütün bunların sonunda ortaya çıkan varoluş biçimi oluşturur. Anavatan, bu yüzden, devletin üyeleriyle ilişkilidir... (Vurgu sonradan.)

57 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 542. Eski Yunan kenti ile kurulan koşutluk çok açıktır. Bu konuda bk. B. Baczko, a.g.y., s. 198-199 ve s. 314.

58 J.J. Rousseau, *Le Pologne*, a.g.y., s. 957-958. Ayrıca bk. *Fragments Politiques*, a.g.y. içinde «Yahudiler Üzerine», s. 499: Rousseau, burada, ne kadar dağılmış, özümlenmiş, dönüşmüş olurlarsa olsunlar, Yahudilerin, yine de, kendilerine güçlü bir kimlik duygusunu sağlayan gelenek ve göreneklerini koruduklarını ileri sürer. Ve ayrıca bk. aynı yerde, «Gelenekler Üzerine», s. 555: «Yasalar yalnız dışsal olarak etkide bulunur... iradeleri yönlendiren sadece geleneklerdir.»

selliği ile sivil evrenselliği arasındaki bağın salt soyut bir bağ olarak kalmasına karşı alınmış bir önlemdir. Birey ancak bu «*sivil*» bağlar olduğunda toplumsal bütünle gerçek bir biçimde özdeşleşir.

Dolayısıyla, Rousseau'nun buradaki çabası, yasaların en belirgin özelliği olan soyutluğun, kişisel olmayışın aşılmasıdır. Yasayı birey için somutlaştıracak yollar aramaktadır düşünür. Yasalar yurttaşa bu soyutluğu içinde seslendiği sürece somut birey ile bireyin yurttaşlık konumundaki soyutluk arasındaki ikilik aşılamaz. Başka bir deyişle, bu durum sürdükçe birey topluluğun yasalarını içselleştiremez. Bu durumda, birey ile yasalar arasındaki ilişkinin önemi açıklığa kavuşmaktadır: İnsanların, kendilerine yabancı ve dışsal hissettikleri yasaları kötüye kullanmalarında şaşılacak birşey yoktur. Ayrıca, yasaların bu soyutluğu gözönüne alındığında, yasa sayısı arttıkça bireyin bu yasaları içselleştirmesinin giderek güçleşeceği açıktır.

Öyleyse, bu biçimiyle yasa Rousseau'nun beklediği işlevi yerine getiremez. Yurttaşlar arasında, yasanın soyutluğunu aşacak somut bağlar kurulmadıkça, yasanın bireyin dışındaki bir güç olma niteliğini taşıması kaçınılmazdır. Bireyin yasaları benimsemesi için yasaların onun kişiselliğine dolaysız bir biçimde hitap etmesi gerekir. Kısacası, Rousseau'nun insan/yurttaş ikiliğine yönelttiği eleştirinin bir boyutu da yasanın soyut niteliğidir. Bu yaklaşım, aslında, bireyin özelliklerinden kopuk bir yurttaşlık kavramını da eleştiri konusu yapmaktadır.

Rousseau'nun, yasanın soyutluğu konusundaki bu sezgisel kaygısı, onu, öylesine önemsediği «hak eşitliği» anlayışını eleştirmenin sınırına getirir. «Soyut yasa» anlayışını, görünüşler ve gerçeklik alanlarının ayrılması tahliliyle bütünleştirdiği bir noktada, düşünür bu ikiliğin temelinde *gerçek eşitsizliği* bulur: «Sivil devlette boş ve *hayal ürünü bir hak eşitliği* vardır; ayakta kalması için düşünülmüş olan araçlar bu eşitliği yıkmaya yararlar ve en güçlülerin güçsüzleri ezmeye yönelik güçleri topluluğun gücüyle birleştiğinde, doğanın bunlar arasında kurmuş olduğu denge bozulur. Bu *ilk çelişki*, sivil düzende *gerçek olan* ile *görünüş* arasındaki diğer bütün çelişkilerin kaynağını oluşturur»[59]. Bu tahlil sonuna dek götürüldüğünde, «yurttaş», «eşit hak» ve «soyut yasa» kavramları arasındaki bağlantılar kurulacaktır. Ne var ki, Rousseau'nun durumunda bu gözlemler birbirinden kopuk ve hatta birbiriyle çelişen sezgiler düzeyinde kalmıştır[60].

---

59 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 198; T: *Emil*, a.g.y., s. 252.

60 Bu çok ilginç sezgiye karşın Rousseau'nun eleştirelliği Della Volpe'nin

Nihayet, din üzerine yazdığı yazıların çoğunda da Rousseau, belirtik ya da örtük olarak, insanın birey kimliği ile yurttaş kimliği arasındaki ikilik ve çatışma sorununu ele alır. Rousseau'ya göre, Antik Çağ'ın putperest dinlerinde yasalar ve tanrılar birbirinden ayrılmazken, Hristiyanlık ikinci, özerk bir dünya kurmuştur. Gerçekte bu, dinin siyasetten ayrılmasıdır. Ancak, bu durumun sonucunda insan iki farklı güç arasında bölünmüştür: Hristiyanlık görevleri ile yurttaşlık görevleri onu birbirinden farklı iki yöne doğru çeker. Bu çelişki, burjuva bireyinin somut kişiselliği ve çıkarı ile genel çıkarı ifade eden soyut evrensel arasındaki temel bölünmüşlüğü hem yansıtır, hem yeniden-üretir[61].

---

savunduğu kadar ileriye gitmez. Della Volpe şunu ileri sürmektedir: Rousseau'nun, «...manevi eşitsizlik, fiziksel eşitsizlikle birlikte ve aynı orantıda bulunmadığı takdirde, doğal hukuka aykırıdır...» *(Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 193-194; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 173) yolundaki gözlemi, düzeyleri eşitlemeye yönelik olmayan yaklaşımıyla, Marx'ın *Gotha Programı*'ndaki soyut biçimsel eşitlik eleştirisinin bir ön-habercisidir: «Marksizm-Leninizm'in ...gerçek sosyalist toplumdaki orantılı ekonomik ödüllendirme ve *bireyler-arası farklılık* sorununa dikkatini yöneltmesi... Rousseaucu demokrasi ruhunun... sürdüğünün ifadesidir.» (G. Della Volpe, *Rousseau and Marx*, Lawrence and Wishart, Londra, 1978, s. 60-61.) Della Volpe'ye göre herkese uygulanacak bir orantılı ödüllendirme, evrensel olarak eşitlikçi olan ama herkesi aynı düzeyde tutmaya çalışmayan bir toplumun temelini oluşturur (aynı yerde, s. 43-44). Ne var ki, burada iki sorunla karşı karşıyayız: İlkin, Colletti'nin de ileri sürdüğü gibi (L. Coletti, *From Rousseau to Lenin*, a.g.y. s,. 192), *Gotha Programının Eleştirisi*'nin asıl mesajı bu değildir. Burada yapılmaya çalışılan, bireylerin farklı yeteneklerinden kaynaklanan eşitsizliğin *ortadan kaldırılmasını* savunmaktır: Marx'a göre, «gerçekten sosyalist» bir toplumda ulaşılmış olan bolluk düzeyi, *yetenek farklılığından bağımsız olarak* bireylerin gereksinimlerinin toplumsal olarak karşılanmasına izin verir. Oysa Rousseau'nun tezi bunun tam karşıtıdır: O, toplumsal eşitsizliğin doğal eşitsizlik temeline dayandığı bir toplumsal sistemi savunmaktadır. İkinci olarak ise, Rousseau yukarıdaki gözlemini hemen izleyen bir notta (aynı yerde, s. 222; T: a.g.y., s. 213), söylediklerine belli bir kayıt getirir: Vurgu, artık, kişisel «meziyetler» üzerinde değil «devlete verilen gerçek hizmet» üzerindedir. Bu durumda, Rousseau'nun anlayışının, *bu* biçimiyle, Marx'ın gerçek sosyalizme *geçiş dönemi* için savunduğu, gereksinimlere göre değil emeğe göre ödüllendirme ilkesine yakın olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki, Rousseau ile Marx arasındaki yakınlığın yine bir temeli yoktur: Rousseau doğal yetenekleri -ikincil de olsa- hâlâ bir ölçüt olarak benimsemektedir. Dolayısıyla, Rousseau-Marx koşutluğu her iki durumda da geçersizdir.

61 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 460-464; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 171-178. Bu konuda bk. L. Colletti, a.g.y., s. 178: «(Hristiyanlığın), tikel ya da 'gerçek' toplumun tepesine yerleştirilmiş olan bu 'soyut' genel toplumu, çağdaş insanı *burjuva* ve *yurttaş* olarak ikiye ayıran, onu, bir yandan hayal ürünü ya da gerçek-dışı bir 'topluluk'un üyesi haline getirirken, öte yandan da bu dünyanın bencil ve toplumsal-olmayan bireyi yapan içsel çelişkinin bir ifadesinden başka birşey değildir.»

Rousseau'nun *sivil din* anlayışı bu soruna bir çözüm olarak geliştirilmiştir. İlginç olan, Rousseau'nun *dini* tartıştığı bölümlerde kullandığı ifadelerin *yasa* ile ilgili tahlillerindekilerle özdeş olmasıdır: Dini ve yasayı aynı sorunsal içinde ele almaktadır düşünür. Örneğin, insan ile yurttaş arasında birlik oluşturma amacıyla geliştirdiği sivil din anlayışında «toplumsal duygular» kavramına başvurur. Bu kavram, vatanseverlik türünden «sivil bağlar»la apaynı biçimde tanımlanmaktadır. Rousseau, «toplumsal duygular» olmadan, «insanın iyi bir yurttaş olamayacağını» savunur; çünkü, ona göre, yurttaşın «yasaları içten sevebilmesi»ni[62] sağlayan bu duygulardır. Toplumsallık bağlamında ele alındığında dinin Rousseau için çok özgül bir işlevi olduğu açıktır: Başka bütün toplumsal kurumlar gibi dinin temel hedefi de gerçek yurttaşların oluşmasıdır. Öte yandan, bütün toplumsal kurumların bu özgül hedef açısından değerlendirilmelerinin altında çağdaş toplumdaki bu ikilik *olgusu* yatar.

Rousseau'nun kabaca «yapıcı» olarak nitelendirilebilecek yapıtlarında, en başta da *Toplum Sözleşmesi*'nde, düşünürün eleştirisinin odak noktası adil olmayan siyasal anlayışlar ve siyasal yapılardır. Kendi açısından siyasal hukukun temelini oluşturan *ilkeleri* geliştirirken, bir yandan da varolan sistemlerin olumsuz yanlarını sergilemektedir yazar. Başlangıç noktası, örtük olarak da olsa, bu toplumlarda gerçek yurttaşların bulunmayışı, ya da başka bir deyişle insan ile yurttaş arasındaki bölünmedir: Yürürlükteki anlayışların karşısına koyduğu ilkeler hep bu bölünmeyi aşmaya yönelik ilkelerdir. Bu kuramsal süreçte Rousseau'nun kullandığı kavramsal araçlar, kendine özgü toplumsal sözleşme anlayışı ile bununla bağlantılı olan egemenlik, genel irade ve demokrasi kavramlarıdır. Bu kavram örgüsü aracılığıyla, Rousseau, bütün bireylerin yurttaş kimliklerini *dolaysız, doğrudan* bir biçimde yaşayacakları bir siyasal örgütlenmeye ulaşmaya çalışır.

Rousseau'nun *toplumsal sözleşmesinin* özgüllüğü, yazarın toplumsal bütünü gerçek bir birlik biçiminde oluşturma çabasını yansıtır. Bu birlikte, yurttaşlar arasındaki bağlar onlar için somut bir anlam taşıyacak ve böylece yurttaşlar siyasallık-öncesi özerkliklerine yönelmeyeceklerdir. Rousseau'nun sözleşmesinde birey kendi kimliğini tam anlamıyla yitirmez; toplumsallaşırken devrettiği herşey kendisine geri verilir, çünkü «tüm varlığını» devrettiği «kişi» zaten, kendisinin de ayrılmaz bir parçası olduğu topluluktur[63]. Dolayısıy-

62 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 468; T: a.g.y., s. 184.

63 Bk. aynı yerde, s. 361; aynı yerde, s. 26-27: «Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün ayrılmaz bir parçası kabul ederiz.»

la, sözleşme bireyler arasındaki bir ilişki değil, her bir bireyle bu bireyin kendisinin de parçası olduğu bütün arasındaki bir karşılıklılıktır. Böylece birey çift yanlı bir ilişki içindedir: «...birleşme edimi toplum ile birey arasında karşılıklı bir taahhütten oluşur; öyle ki, herkes sanki kendi kendisi ile sözleşme yaparak ikili bir taahhüt içine girer: İlkin, herkes egemen bütünün bir üyesi olarak bireylere taahhütte bulunur, ikincisi de devletin bir üyesi olarak egemen varlığa»[64]. Öyleyse, sözleşme, bir topluluğun farklı iki açıdan bakıldığında taşıdığı iki farklı kimlik arasındaki ilişkidir: Aynı bütün içindeki bireylerin *yurttaş* kimlikleri ile *uyruk* kimlikleri arasında kurulan ilişkidir. Son tahlilde bireylerin kendileriyle ilişkileridir sözleşme.

Yurttaş-uyruk ilişkisi ya da bunun farklı bir biçimi olan *egemen-devlet* ilişkisi, Rousseau'nun *egemenlik* anlayışını ortaya koyar. Rousseau'nun toplumsal sözleşme anlayışının özgüllüğü, parçalarının toplamından daha yüksek bir düzeyde yer alan bir birlik kavramını olanaklı kılmaktadır. Bu birlik, yalnızca bireylerden değil, yurttaşlardan oluşan bir bütündür. Bu, şu anlama gelir: Bu birliğin *iradesi* sözcüğün tam anlamıyla bir ***bütündür***. «Toptan devir» ve bu tür bir birlik öncüllerinden hareket ederek Rousseau egemenliği şöyle tanımlar: «Devlette, onu taşıyan temeli oluşturan ortak bir güç ve bu gücü yönlendiren genel bir irade vardır; egemenlik ikincisinin birincisinde uygulanmasıdır»[65]. Derathé'nin haklı olarak ileri sürdüğü gibi, bu tanıma göre, kamusal güç ve *genel irade* arasında kesin bir ayırım vardır; ve egemenliği esas olarak ikincisi oluşturur[66]. Bunun anlamı açıktır: Egemenlik yalnızca genel iradeyle, yani yasama ile ilgili bir kavramdır. Rousseau buradan kalkarak egemenliği kayıtsız koşulsuz halka vermekle, bir bütün olarak *yasama erkinin* halka ait olduğunu söylemiş olur. Egemenliğin devredilemez oluşu tam da özünde *irade* olmasından kaynaklanır. Öte yandan, yasama halkın ***bütünü*** üzerindeki bir edim olduğu için, nesnesi de öznesi kadar geneldir. Böylelikle, ortaya çıkan ilişki, «hiçbir bölünme olmaksızın, toplumun tümünün belli bir açıdan bakıldığında görülen biçimiyle aynı bütünün başka bir açıdan bakıldığında gö-

---

64 Aynı yerde, s. 362; T: aynı yerde, s. 28. Ayrıca bk. aynı yerde: «Ortaklara gelince, onlar bir topluluk olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına tâbi kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar.»

65 J.J. Rousseau, «Manuscrit de Genève», a.g.y. (Alıntıyı yapan: R. Derathé, «Toplum Sözleşmesine Notlar», Oeuvres complètes, a.g.y., s. 1453, not 1.)

66 Bk. R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, a.g.y., s. 292-293.

rülen biçimi arasındadır»[67]. Kısacası, çifte belirlenime tâbi olan tek bir bütün, Rousseau'nun egemenlik kuramında da geçerli olan bir anlayıştır.

Rousseau'ya göre öznesi de nesnesi de genel olan egemenlik basit bir bütündür: Birbirinden ayrı bölümleri içermez; «biraraya gelmiş bir çok parçadan» oluşan bir bütün değildir. Yanlış bir biçimde egemenliğin «bölümleri» olarak anılan şeyler aslında egemenliğin türümleridir *(emanation)*. Bu «türümler» hep birlikte *yürütme* erkini oluşturur: «Egemenliğin parçaları sanılan haklar aslında ona tâbidir; bu haklar her zaman bir takım üstün iradeleri varsayarlar ve bu iradelerin uygulanmasından başka birşey değildirler»[68]. Egemenliğin bu tanımında, egemen güç ile hükümet arasında kesin bir ayırım yapılmakta ve hükümet «egemen ile uyruklar arasındaki bir aracı»[69]ya indirgenmektedir.

Rousseau'nun kuramında, genel irade anlayışı bir yandan, egemenliğin uzlaşmaz bir biçimde halka verilmesi öte yandan toplumsal özgürlüğün temelini oluştururlar. Yasayı yöneten genel irade olduğu için, her bir birey açısından kendi özgürlüğü ve kendi tikel iradesi yasada gerçekleşiyordur. Kısacası, birey ile toplumsal bütün arasındaki kopukluğun aşılması ve toplumun bütünsel bir birlik halinde oluşması Rousseau'nun bu ilkeleri benimsendiği ölçüde olanaklıdır.

Bu birliğin *pratikte* nasıl sağlandığı konusu Rousseau'nun *demokrasi* anlayışını gündeme getirir. Düşünür burada da yine çifte belirlenim anlayışına başvurmaktadır: Demokratik bir devlette, «uyruklar ve egemen aynı insanların farklı ilişkiler içinde ele alınışlarıdır»[70]. Bunun böyle olmasını, birey ile kamunun çıkarlarının özdeşliği sağlar. Ancak, Rousseau'ya göre, egemenlik, şimdi olduğu gibi *temsil* yoluyla, dolaylı bir biçimde uygulandığında uyruk ile egemen birbirinden ayrılmış demektir. Rousseau'nun siyasal kuramındaki parlamenter demokrasi eleştirisi de ancak bu bağlamda açıklık kazanmaktadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde, temsilcileri tümüyle ortadan kaldıran bir halk meclisi düşüncesi yönünde bir eğilim vardır. Rousseau burada, tarihte «gerçekleşmiş» olan şeylere başvurarak, kendi deyişiyle «olanaklılığın sınırlarını»[71] zorlamaktadır. Ne

67 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 327.

68 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 369-370; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 40.

69 Aynı yerde, s. 396; T: aynı yerde, s. 77.

70 J.J. Rousseau, «d'Alembert'e Mektup-1758», Oeuvres complètes, a.g.y.

71 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 425-426; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 121.

var ki, Polonya üzerine yazdıklarında, vurgu artık temsilcilerin olup olmaması sorunundan temsilin özgül biçimine kaymıştır. Rousseau'nun bu yapıttaki temel kaygısı, temsilcilerin halka dışsallaşmasını ve yabancılaşmasını engelleyecek bir önlem bulmaktır. Düşünür bu açıdan, «temsilcilerini üstün bir güçle silahlandırıp, sonra koca bir yedi yıllık dönem boyunca, bu gücü nasıl kullandıklarını denetlemek üzere hiçbir ek önlem almayan İngiliz halkının aptallığı»[72]na çok şaşırır! İngilizlerin bu sisteminde iki temel yanlış vardır: Egemenliğin uygulanması bir süreklilik taşımaz çünkü hem iki seçim arasındaki süre çok uzundur, hem de egemen halkın temsilcileri üzerinde hiçbir denetimi yoktur. Dolayısıyla, şayet temsil edenlerle temsil edilenlerin ayrılmasıyla egemenliğin ikiye bölünmesi engellenecekse, temsilcilerin *geriye çağrılabilir* ve halka karşı *sorumlu* olmaları ve mümkün olduğu kadar *sık* seçim yapılması gerekmektedir. Bu olmadığında, halkın hem egemen hem uyruk olarak *çifte belirlenmişliği* bir bölünmeye dönüşür[73].

Sonuç olarak, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, Rousseau'nun doğa durumu anlayışının özgüllüğü bütün toplumsal ilişkilerin tarihselleştirilmesinde yatar. Bu, düşünürün sivil toplumdaki ilişkiler de dahil olmak üzere bu ilişkilerin tümüne eleştirel olarak yaklaşmasını olanaklı kılar. Rousseau bu temel üzerinde, insan/yurttaş ikiliğini de sorunsallaştırabilecek bir konuma sahiptir. Gerçi Rousseau'nun «insan» kavramında bir «tarih-dışı doğallık» düşüncesi içkindir, ama bu düşüncenin tarihsel-toplumsal bir modelden akta-

72 J.J. Rousseau, *Le Pologne*, a.g.y., s. 979.

73 Gerek Shklar, gerekse de Cobban, oldukça ikna edici bir biçimde, Rousseau'nun parlamenter demokrasi eleştirisini, döneminin çok özgül koşullarının belirlediğini savunurlar. İkisi de, düşünürün asıl karşı çıktığı şeyin, tam anlamıyla burjuva parlamenter demokrasisine geçiş dönemindeki *eski düzen kalıntıları* olduğunu ortaya koyarlar: «Onun tanıdığı parlamenter kurumlar hâlâ üç zümreyi temsil edecek biçimde örgütlenmişlerdi... Kalıtıma dayalı siyasal grupların.... kaçınılmaz olarak, hizmet etmeleri gereken insanların çıkarlarıyla çatışan özel çıkarları oluşmuştu.» (J. Shklar, a.g.y., s. 94-95.) (Cobban'ın yaklaşımı için bk. A. Cobban, a.g.y., s. 43.) Rousseau'nun «Zümreler sistemi»nin kalıntılarına karşı çıktığı doğru olmakla birlikte, yukarıda alıntısı yapılan bölüm, düşünürün tümüyle farklı bir soruna da değindiğini ortaya koymaktadır. Kanımca, Shklar ve Cobban, Rousseau'nun geçiş biçimlerine yönelttiği eleştiri ile burjuva sisteminin ilkelerine yönelttiği eleştirileri birbirinden ayırmamaktadırlar. Gerçi, Rousseau'yu bu türden bir köktencilliğe yönelten, geçiş döneminin *arı olmayan*, kalıntıları bağrında taşıyan biçimleri olmuş olabilir. Ne var ki, bu, Rousseau'nun söylediklerini ortadan kaldırmaz, olsa olsa onlara bir açıklama getirir. Rousseau'nun eleştirisi *ortadadır;* düşünürün, kendi perspektifinin sınırları yüzünden eleştirdiği şeyi *tam anlamıyla anlamamış olması* farklı bir sorundur.

rılmış bir içeriği yoktur. Bu yüzden de, doğal hukuk öğretisinde buna tekabül eden doğallık kavramı gibi toplumsal ilişkileri öncesiz-sonrasız kılma işlevini görmez. Dolayısıyla, Rousseau'nun kuramında tarihsel düzlemde yer alan burjuva, sorunun odak noktası olur: Burjuva bireyi, soyut bütünle, yani siyasal alanla ilişkisi içinde ele alındığında bir yurttaştır; öte yandan, somut bireyselliği içinde ele alındığında yalnızca bir insandır. Bu birey, insan kimliği içinde kendi özel sorunlarına yönelik olarak yaşar; topluluğun siyasal işlevlerine dışsallaşmıştır, hatta bunlarla karşıtlık içindedir. Bir yurttaş olarak ise, kendi bireyselliğinden soyutlanmıştır; toplumun ona *verdiği* görevleri yerine getirir. Rousseau'nun amacı bu ikiliği aşıp, insan ve yurttaş kimliklerini birleştirmektir Bunun da ötesinde, Rousseau *iktisadi* kaygıların *siyasal* kaygılara göre *öncelik* taşımasını da eleştirir[74]. Ona göre, bireyi toplumsal bütünün ortak sorunlarından *koparan*, ticaret, para ve bunların yol açtığı başka şeylerdir. Başka türlü söylendiğinde, insan/yurttaş ikiliği sivil topluma özgü ilişki biçimleri üzerinde oluşur. Dolayısıyla, Rousseau'nun toplumu bütünsel bir birlik olarak kurma hedefi ve bu hedefin bir ifadesi olan insanı yurttaşa dönüştürme çabası ilginç bir doğrultuya işaret etmektedir: Aynı terimlerle dile getirmese bile, Rousseau, Marx'ın burjuva toplumundaki siyasal yabancılaşma olarak kavramlaştırdığı olguya bir eleştiri yöneltmektedir. Rousseau'nun sorunu yalnızca sivil toplum *içindeki* ilişkiler değildir; düşünür aynı zamanda sivil toplum/devlet ilişkisini, bu ikisinin arasındaki ayrılığı da sorunsallaştırır.

Altbölüm C: DOĞAL İLE TARİHSELİN «SENTEZ»İ

Yukarıda, ikinci bölümde, «saf doğa durumu» tahlilinin, Rousseau'nun eleştiri perspektifinin temel ilkesini ortaya çıkardığını ve bu ilkenin de dolayımsız birlik olduğunu ileri sürmüştüm. Yazarın insan/yurttaş ikiliğine yönelttiği eleştirinin de ortaya koyduğu gibi, *tam da* doğal *birlik* ölçütü benimsendiği *için* bu ikilik sorunsallaşır. Öte yandan, üçüncü bölümün ikinci altbölümünde insan/yurttaş ikiliğinin özü gereği aşılamaz bir bölünme olmadığını savundum: Ancak özgül bir toplumsallık biçimi sözkonusu olduğunda, bu ikiliğin terimleri karşılıklı olarak birbirini dışlamaktadır; bu, bütün toplumların paylaştığı bir özellik değildir. Zaten, Rousseau'nun «toplum içinde yaşayan doğal insan»[75]dan söz etmesine izin veren de, bu aşmanın olanaklılığıdır

74 Bk. yukarıda n. 48.

75 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 167; T: *Emil*, a.g.y., s. 216.

Rousseau'nun doğallığı - özgül olarak, birlik içinde varoluş anlamında da olsa - yücelttiği yadsınamaz. Bir yanda bu doğallık yüceltmesinin, öbür yanda toplumsal dönüşüm[76] perspektifinin olduğu bir kuramın tutarlı olabilmesi için de Rousseau'nun sözkonusu olanaklılığı kabul etmiş olması gerekir. Rousseau'nun düşüncesinin bu yorumu, düşünürün yapıtına, son tahlilde doğal olan ile tarihsel olan arasında bir *sentez* kuran bir bütün olarak yaklaşmak anlamını taşır.

Rousseau'yu dolayımsız birlik anlayışına götüren olumsuzlama yöntemi, gerçek anlamını doğal olan ile tarihsel olan arasındaki bu sentez bağlamında kazanır. Gerçekte, olumsuzlama düşünürün kuramının ilk ve «yıkıcı» bölümünü oluşturur; bunun ardından pozitif bir modelin kurulması gelir. Bu ikinci aşama, yapıtın *ütopya* bölümüdür ve yazarın *eleştiri perspektifinin tamamlanmış biçimini* verir. Rousseau'nun ütopyası bağrında *eleştiri perspektifini* taşır. Çünkü bu ütopyanın öncülü doğal birliktir, yani varolan bütün toplumsal ilişkilerin olumsuzlanmasıdır. Öte yandan, Rousseau'nun yapıtı, yalnızca doğal birliği değil, toplumsal-tarihsel alanı da içerdiği *ölçüde* aynı zamanda da bir ütopyadır. Başka türlü söylemek gerekirse, doğallığın temel ilkesi olan birlik, ütopyada bu kez toplumsal alanda kurulur. «Toplum içinde yaşayan doğal insan»ın anlamı da bundan başka birşey değildir.

Bu sentezde, «doğa durumunun bütün avantajları ile toplumsal yaşamın bütün avantajları birleşecektir»[77]. Emile, zamanının toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış, «doğal» bir çocuktur; bu yüzden de kendi kendisiyle birlik içinde yaşar. Ama Emile topluma *girecektir* de: «aylak bir yabanıl olmayacaktır»; toplumda yaşayacak ama yine de yabanıl kalacaktır. Bu, Rousseau'nun gözünde bir çelişki oluşturmaz: «Doğa durumunda yaşayan bir doğal insanla toplum içinde yaşayan bir doğal insan arasında dünyalar kadar fark vardır. Emile... kentte yaşayacak olan bir yabanıldır»[78]. Bunun da ötesinde, almış olduğu doğal eğitim sonucunda Emile *iyi* bir yurttaş olacaktır: hep doğayla uyum içinde yaşayacak; bireysel beni bütünün düzenine uymaya alıştığı için, yurttaşlık görevlerini en iyi biçimde yerine getirecektir.

Dolayısıyla, doğayla uyum içinde, ya da doğal düzene göre yaşamanın *ilkellik* aşamasında kalmak anlamına gelmediği açıktır. Doğanın yüceltilmesi bir *geriye* dönüş çağrısı değildir. Doğal-tarihsel

76 Bk. yukarıda s. 56-57.

77 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 40; T: a.g.y., s. 62.

78 Aynı yerde, s. 165, s. 167; T: aynı yerde, s. 213-210.

sentezi, *daha yüksek düzeyde* kurulacak bir sentezdir: Rousseau'nun, insanı toplumsal belirlenimlerinden soyutlama sürecinin sonunda vardığı birlik, *kendiliğinden* oluşmuş bir birliktir. Oysa tarih içinde bu birlik bozulmuştur. Şimdi artık yapılabilecek tek şey, doğal duruma benzer bir birliğin oluşturulmasıdır. Ve bu, birliğin *bilinçli* bir biçimde *yeniden-kurulmasından* başka bir şey olamaz. Kendiliğinden oluşan birlik insanlık için çoktan yitirilmiş bir durumdur[79]. Kurulması sözkonusu olan birliğin doğalllığı, birliğin *kökeninden* değil *ilkesinden* kaynaklanacaktır. Daha açık olarak söylendiğinde, Rousseau'nun sentezi *yapma, yaratılmış* bir birliktir. Bu sentezde doğal birlik toplumsal-tarihsel boyutların katkısıyla oluşur; doğa ile sanatın birlikteliğidir bu sentez. Rousseau'nun asıl kaygısı doğal birliğin yıkılmamasıdır: Bu birlik korunduğu sürece, örneğin aletlere de karşı değildir yazar. Tersine bu koşul altında, aletleri insanlık için bir kazanç olarak görür[80]. Aynı biçimde, Rousseau varolan köylüleri de bir model olarak almaz, geleneksel ataerkil ilişki biçimlerini eleştirmeden, olduğu gibi benimsemez. Rousseau'nun modeli, köylülüğün varoluşunun geçerlikteki *tarihsel biçimi* değil, içinde olumsuzlama öğelerini, yani eleştiri boyutunu da barındıran *kurulmuş* bir modeldir. Bu yüzdendir ki «sert, kaba ve sakar» köylülerle yabanılları birbirinin karşısına yerleştirir: «yabanıllar... keskin duyuları (ve) ince zekalarıyla ünlüdür (...) yabanılın durumunda... güç ve.. us birlikte artar ve her ikisi de birbirini geliştirmekte yardımcı olur»[81]. Dolayısıyla, Emile «durgun» bir köylü değil, *ussal* bir *yabanıldır*. Nihayet, *yeniden-kurulmuş doğallık* düşüncesi *La Nouvelle Héloise*[82] adlı yapıtta da vardır: Julie'nin bahçesi sanatla doğanın uyumlu bir bileşimidir; düzenlenmiş ve denetim altına alınmış bir doğallık vardır burada.

Yukarıda[83] doğa durumuna ilişkin olarak, buradaki dolayımsız birlikle yakından bağlantılı olan bir başka kavramdan, zorunluluktan söz etmiştim. Kanılar ve görelilik alanının kendisini yapay gereksinimlere yöneltmediği bir bağlamda, doğal insan yalnızca doğadan kaynaklanan gereksinimlerini izler; dolayısıyla da yalnızca şeylere bağımlıdır. Bu da, onun zorunluluk yasasına boyun eğdiği anlamına gelir. Gereksinimleri basit ve doğal olduğu için de, erişebil-

79 Benzer bir yorum için bk. B. Baczko, a.g.y., s. 192-202.

80 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 140; T: a.g.y., s .180. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 155; T: aynı yerde, s. 199-200: «Elimize geçen herşeyi kendimize yararlı hale getirmeliyiz; merakımız aracılığıyla rahatımızı arttırmalıyız.»

81 Aynı yerde, s. 82; T: aynı yerde, s. 108. Bk. B. Baczko, a.g.y., s. 345-355.

82 *La Nouvelle Héloise* konusunda bk. A. Illuminati, a.g.y., s. 15-21.

83 Bk. yukarıda, s. 53-54.

diği kaynaklarla gereksinimleri arasında bir örtüşmezlik yoktur. Doğal özgürlük de tam bu örtüşmeden, ya da tekabüliyetten kaynaklanır. Öyleyse, toplumsal alanda da birliğin kurulabilmesi için, doğadakine benzeyen türden bir zorunluluğun burada da olması gerekir. Kuşkusuz bu, daha yüksek düzeyde yer alan, farklı bir zorunluluk yasası olacaktır; çünkü kaçınılmaz bir biçimde tarihsel olarak kurulmuş bir zorunluluktur. Rousseau bu görevi yasalara verir: «Ulusların yasaları da doğanınkiler gibi insan gücüne karşı durabilselerdi, insanlara olan bağımlılık şeylere olan bağımlılığa dönüşürdü; doğa durumunun bütün avantajları ile toplumsal yaşamın bütün avantajları birleşirdi... İnsanı kötülükten koruyan özgürlük onu erdemliliğe yükselten ahlâkla birleşirdi»[84]. Şimdiki durumda, doğal zorunluluk yasası ile toplumsal yasalar birbirinin tam karşıtıdır. Ancak bu karşıtlığın, Rousseau'ya göre, zorunluluk ile özgürlük arasındaki karşıtlıkla ilgisi yoktur. Tersine görünüşler üzerinde temellenmiş olan toplumsal yasalar insanları bir dizi karmaşık gereksinimler aracılığıyla karşılıklı olarak birbirine bağlar ve birbirinin tutsağı haline getirir. Dolayısıyla, sorun yasaların zorunluluğunda özgürlüğü *yeniden getirebilmektir*. Cassirer'in yorumunun Kantçı uzantılarına katılmamakla birlikte, Rousseau'nun kuramındaki özgürlük-zorunluluk sentezini bu yorumcunun oldukça anlamlı bir biçimde aktardığı kanısındayım: «Onun için özgürlük... katı ve karşı gelinmez bir yasaya boyun eğmek (demektir)... bu, bireyi, kendisinin de geçerli ve gerekli olarak gördüğü bir yükümlülük altına sokar...»[85] Bence, Rousseau'nun açıklamasında, yasanın geçerliliği ve gerekliliği «görülmek»ten çok, kendiliğinden *algılanır* ve *hissedilir*. Aslında düşünürün, yasanın soyut ve dışsal niteliğini aşmak için önerdiği bütün önlemler de bu doğrultudadır: Yasanın ussal olarak kavranması ve benimsenmesi Rousseau için yeterli değildir. Bireyin, yasanın zorunluluğunu hissetmesi ve böylece gerçek bir yurttaş olması için, bu yasanın, somut ve pratik olarak bağlı olduğu bir dünyanın parçası olması gerekir. Bu somut bağlar ise, alışkanlık olsun gelenek, eğitim olsun, duyguları harekete geçiren bağlardır. Sonuç olarak, birey toplumsal bütünün yönetilişini, kendiliğinden ait olduğu bir düzenin işleyişi olarak gördüğü ölçüde özgürdür.

Rousseau'nun ütopyası bu *yeniden-kurulmuş* zorunluluktur ve doğa durumunun temel ilkesiyle insanın yarattığı ürünlerin birliğinden oluşur. Doğaya «dönüş» birliğin geri getirilmesi anlamını ta-

84 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 49; T: *Emil*, a.g.y., s. 82.

85 E. Cassirer, *The Question of J.J. Rouessau*, Columbia University Press, 1954, s. 26-27.

şır; ama bu birlik daha yüksek bir düzeyde yer alır: Yurttaşın, hem bir birey olarak kendisiyle, hem de toplumsal bütünle birliğidir bu. Böylece, Rousseau'nun eleştiri perspektifi tamamlanmıştır[86]: Bu perspektifi, olumsuzlama-soyutlama ile pozitif olarak kurulmuş toplumsal soyutların sentezi oluşturmaktadır. Varolan toplumsallık biçiminin karşısına bu toplumsallık biçimini koymak artık olanaklıdır. Bu ikincinin gerçek anlamda bir alternatif olarak *amaçlanıp amaçlanmadığına* gelince: Kanımca bu sorunun yanıtı çok da kesin değildir.

86 Bk. yukarıda, s. 54-55.

BÖLÜM 4: ROUSSEAU'NUN SINIRLARI

İnsan/yurttaş ikiliğine yönelttiği eleştiride Rousseau sivil toplumun çatışmalı doğası sorununu gündeme getirmektedir. Bu toplumda, toplumsallık özel çıkarların karşılıklılığı aracılığıyla kurulur; bunun sonucu olarak burada bireyler toplumsal varlıklar olma özellikleri ile özelleşmiş kimlikleri arasında bölünürler. Bu ikiliğin değişik ifade biçimleri, Rousseau'nun, burjuva toplumunun çelişik doğasını bir sorun olarak ortaya koyma çabalarını yansıtmaktadır. Bunun bir sorun olarak görülmesinin kendi içinde büyük bir önem taşıdığı açıktır: Bu durumun aşılabilmesi için ilkin sorunsallaştırılması gerekmektedir. İşte insan/yurttaş, doğa/toplum, ben-sevgisi/bencil sevgi, kır/kent ikiliklerinde Rousseau'nun yapmaya çalıştığı şey tam da budur.

Öte yandan, toplumsal sözleşme ve egemenlik kuramında, yazar bu parçalanmış toplumsallık biçiminin karşısına bütün oluşturan bir birlik biçimini koyar. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, Rousseau'nun bu tahlili, bu özgül toplumsallık biçiminde bireyin çifte belirlenime tâbi olması üzerinde temellendirilmiştir. Yazara göre, hem bir uyruk hem bir yurttaş olarak oynadığı ikili rol içinde birey tümüyle uyumlu bir bütün oluşturur.

Ne var ki bu birlik, her an, sorunun öncüllerini oluşturan insan/yurttaş vb. terimlerine ayrılmaya hazır gibidir. Rousseau kendisi şöyle der: «...yurttaşların hakları ile egemen varlığın haklarını, birincilerin birer uyruk olarak taşıdıkları ödevlerle insan olarak sahip oldukları hakları birbirinden iyice ayırt etmek gerekir»[1]. Bu, aslında şu anlama gelir: Ulaşıldığı ileri sürülen «birlik», ikiliğin herşeye karşın eski varlıklarını aynen sürdürmekte olan terimleri arasındaki özgül bir ilişkiye dayanmaktadır. Başka bir deyişle, bölünme yalnızca ikiliğin *tanımında*, yani yalnızca kavramsal olarak aşılmıştır.

---

1 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 373; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 44.

Nitekim, birçok durumda, Rousseau'nun kendisi insan/yurttaş çelişkisini özü gereği aşılamaz bir çelişki olarak sunar. Gerçi, yazarın yapıtı bir bütün olarak alındığında, yukarıda ortaya koymaya çalıştığım ters yöndeki eğilim ağır basmaktadır. Ama bu, çelişkinin aşılamazlığına ilişkin gözlemlerin gözardı edilebileceği anlamına gelmez. Burada iki örnek vermekle yetineceğim: İlk alıntıda şöyle demektedir Rousseau: «Şunu varsaymak gerekir ki (tikel irade) çoğu kez (genel irade) ile çelişecektir...»[2] İkinci örnek ise şudur: «Toplumsal hakların temelini bunların ortadan kaldıramayacakları doğal haklar oluşturduğuna göre, bütün bu nesneler ikili bir ilişki içinde düşünülmelidirler: Yani, toprak hem kamu arazisi, hem bireylerin mülkü olarak; mallar bir anlamda egemene, başka bir anlamda mülk sahiplerine ait olarak; ülkenin sakinleri hem yurttaşlar olarak, hem insanlar olarak»[3]. Kanımca, bu örnekler yeterince tüketicidir. Çünkü ikisi de Rousseau'nun *ilkeler* düzeyinde sürdürdüğü söylemden alınmış bölümlerdir, varolanın eleştirisinden değil. Yazar, her iki durumda da, sözünü ettiği ikili ilişkiyi toplumsal sözleşmenin yapılmış olduğu bir bağlamda ele almaktadır.

Rousseau'nun yapıtındaki bu *çelişik eğilimlerin* kabul edilmesi ve açıklanması gerekir. Bir yandan şaşırtıcı yüreklilikteki sıçramaları, öte yandan sınırları ile bu yapıtın oluşturduğu özgül bütün ancak o zaman kavranabilir[4]. Çelişkiler açıklanmadığı sürece, Rousseau'nun eleştirisinin gerçek boyutlarını ortaya koymak da olanaksızdır. Dolayısıyla, örneğin Polin'in[5] yaptığı gibi, Rousseau'nun kategorilerinin, doğal duruma mı sivil topluma mı uygulandıklarına bağlı olarak farklı anlamlar yüklendiğini savunmak yetmez. Böyle yapmakla bu yorumcu, Rousseau'nun kategorilerinin *eleştirellik işlevini* azımsamış olmaktadır: Çünkü bu kategorilerin eleştirel oluşlarını sağlayan, *tam da doğa durumundan* türetilmiş ölçütler olmalarıdır. Daha açık söylendiğinde, eleştirel nitelikleri, varolan toplumsal ilişkilerin *olumsuzlanması* sürecinde türetilmiş standartlar olmalarından kaynaklanır. «Birlik» kategorisi iyi bir örnektir: Bu kategorinin bir işlev taşıması için, *hem* doğal, *hem* sivil duruma uygulanabilmesi gerekir ki, ikincisi birincisine *göre* değerlendirilebilsin. Öte yandan, bu kategorinin tam anlamıyla kavranması ancak Rousseau'nun çelişkileri kabul edildiğinde olanaklı olur: Bu çelişkilerin görülmesi bizi, bireyin *egemen ve uyruk* olarak oluşturduğu birliğin özgül niteliğini incelemeye götürecektir. Bu bölümün amacı, Rou-

2 J.J. Rousseau, *Emile*. (Alıntıyı yapan R. Derathé, a.g.y., s. 368).
3 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 608.
4 Bu konuda bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 50.
5 R. Polin, a.g.y., s. 84 ve s. 134.

sseau'nun sözleşmesi ile kurulan birliğin *ne tür* bir birlik olduğuna daha ayrıntılı olarak bakmaktır.

Altbölüm A: SOYUT YASA

Toplumsal bütünün ve bu bütünle bireyler arasındaki birliğin oluşmasında odak noktası *yasa*dır. Hatta, tartışmanın bu noktaya kadar izlenen mantığının da ortaya koyduğu gibi, doğal düzen ile toplumsal düzen arasındaki belirleyici ayırım ikincisinde yasanın varolmasıdır. Rousseau'ya göre, insanların toplum içinde özgür olmaları gerekir, ama bu özgürlük doğa durumundaki özerklikten farklıdır: Bu özgürlük bir «tâbiyet» olmalıdır, çünkü toplum içinde herkes için özgürlük ancak bu biçimde kurulabilir. Görünürdeki bu paradoksu ya da aşılamaz güçlüğü Rousseau'nun gözünde yasa çözer. İnsanların buyruk almadan buyrukları yerine getirmeleri, başlarında efendiler olmadan hizmet etmeleri yasanın sağladığı «mucizelerdir»: Yasa, «...insanları özgürleştirmek için tâbi kılan... akıl almaz bir sanat(tır)...»[6] Rousseau'nun yasaya atfettiği işlevin boyutları gözönüne alındığında, yazarın bu kurumu bu denli yüceltmesine şaşmamak gerekir: Ona göre, bu «ilâhi ses» aracılığıyla, insanlar iki çelişik varoluş biçimi arasındaki bölünmüşlüklerini aşıp kendi içlerinde gerçekten bir birlik oluşturacak, yani gerçek yurttaşlara dönüşeceklerdir.

Bu kutsal organın yaratıcısı olan *yasakoyucu*yu da aynı biçimde yüceltir Rousseau: «İnsanlara yasalar verebilmek ancak tanrıların harcıdır»[7]. Yasakoyucunun önündeki görevin niteliği onu her açıdan «olağanüstü» kılmaktadır: «Bu görev ne yönetim işidir, ne de egemenlik; cumhuriyeti kurmakla birlikte, onun yapısına girmez. Bu görevin insanların dünyasıyla paylaştığı hiçbir yön yoktur; özel ve hepsinden üstün bir işlevdir bu»[8]. Yasakoyucu bu istisnai konumdadır, çünkü Rousseau'nun kurduğu toplumsal yapının tümü onun süreci başlatmasına bağlıdır: Anayasa, egemenlik, özgürlük, demokrasi, hep, yasakoyucunun halka iyi yasalar sunup sunmadığına bağlı olarak ayakta kalır ya da çöker. Dolayısıyla, yasaya atfedilen bu statü yasakoyucuyu da tüm toplumsal yapının odağı haline getirir. Yasa, ve dolayısıyla yasakoyucu, insan/yurttaş çelişkisini aşmanın ve birliği geri getirmenin *tek aracı*dır.

---

6 J.J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, a.g.y., s. 248. Ayrıca bk. aynı yerde: «İnsanlar arasındaki doğal eşitliği hukukta kuran, herkesin iradesinin organı olan bu kurtarıcıdır.»

7 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 381; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 56.

8 Aynı yerde, s. 382; T: aynı yerde, s. 57.

Ancak Rousseau'nun kendi söylediklerine bakılırsa, amaçlanan birliği yalnızca yasa aracılığıyla oluşturmanın sorunları vardır. Bu sorunlar bizi yasanın yukarıda ele alınan *soyut* niteliğine getirmektedir. Rousseau yasanın bu özelliğini eleştiri konusu yaptığı halde, yine de bu soyutluğun *özsel* bir nitelik olduğunun tümüyle bilincindedir: Soyut ve genel olmak yasanın doğasında içkindir ve Rousseau bu zorunlu ilişkiyi tümüyle kabul eder. Hatta kendisi, bu özelliği yasa için bir koşul, bir gereklilik olarak koyar[9]. Ama öte yandan da, iyi yasalar tarafından eğitilmemiş olan insanların, yasaların getirdiği *soyut* ve *genel* yükümlülüklerle kendilerini özdeşleştirmeleri olanaksızdır; bu tür insanlar, ancak, dolaysız olarak kendi bireysel çıkarlarıyla ilgili olan şeyleri benimseyebilirler. Dolayısıyla ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: İnsanların yasayı kendi dışlarında bir güç olarak almamaları için, daha önce yasalarla yoğrulmuş olmaları, başka bir deyişle, «sonucun neden haline gelmesi gerekir». Bu çelişki Rousseau'yu, insanların bir tür *kendiliğinden gereklilikle* yasayla özdeşleşecekleri bir formülü aramaya yöneltir: Yasakoyucu, halkı «...şiddete başvurmadan sürükleyebilmeli, ikna etmeden inandırabilmelidir»[10]. Aslında bu, Emile'in eğitimcisinin kullandığı yönteme çok benzeyen bir formüldür: Emile'in eğiticisi, sürekli olarak, birtakım yapay durumlar yaratır; öyle örgütler ki bu durumları, Emile kendiliğinden eğiticinin istediği doğrultuda davranır. Sanki, herşey Emile'in - ya da bu durumda yeni kurulmuş bir cumhuriyetin halkının - seçim yapmasına, özgür iradesiyle karar vermesine meydan vermeyecek biçimde, bir zorunluluk yasası uyarınca, devriniyordur.

Beklenebileceği gibi, bu dolayımsızlığın ya da kendiliğindenliğin oluşmasını sivil bağlar, yani sivil din, vatanperverlik duygusu vb. sağlar. Tam bu noktada garip bir durum ortaya çıkmaktadır: Rousseau'nun saptamış olduğu çelişkiye getirdiği çözümler, *yasanın kendi mantığından kopuk* olan, *dışsal* çözümlerdir. Bunlar, *hukuksal* «çözümü» kendi içinde dönüştürmeden yalnızca *tamamlayan ahlâksal* çarelerdir. İnsanları yasalara uymaya çağırmanın iradeci *(volontarist)* bir yaklaşım olmasından doğan sakıncaları Rousseau böylelikle ortadan kaldırdığına inanır: Ahlâksal alışkanlıklar ve duygusallığın sağladığı bir kendiliğindenlik, ona göre, yasaya uymayı belli bir zorunluluğa bağlayacaktır[11]. Öte yandan, gerçekte yasako-

9 Bk. J.J. Rousseau, «Manuscrit de Genève», a.g.y., s. 327-328.

10 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 383; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 59.

11 Rousseau'nun «ahlâkçılığı» konusunda bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 52-53: «Meclis'in ahlâksal bir yolla kurulması, tam da, Rousseau temeldeki çelişkilere

yucu da oldukça sorunlu ve yetersiz kalan bir aracıdır: Kendisi, kurulan toplumsal bütünün gerçek bir parçası değildir; tersine bu bütünün dışında, ondan önce gelen bir kurucudur. Bu yüzden de Rousseau yasa koyucunun etkisini onun tanrı-benzeri niteliğine başvurarak açıklamak zorundadır.

Bütün bunların anlamı şudur: Rousseau'nun, yasaların soyut ve genel niteliğini ortadan kaldırmak üzere önerdiği çözümler, gerçekte, soyut yasanın bireylere dışsal olduğunun *teslimidir*. Ahlâksal bir nitelik taşıyan bu çözümler sorunun varlığını bir kez daha ortaya koymaktadırlar. Bunun da ötesinde, *kendiliğinden* bağlayıcı olan bir yasa özlemi kendi içinde çelişiktir: Sivil bağların, geleneklerin ağırlığı arttığı ölçüde yasalara duyulan gereksinim azalır. Geleneksel toplumlar bunun açık bir kanıtıdır. Ya toplum çağdaş anlamda yasalar tarafından düzenlenir ve hangi ahlâksal önlemler getirilirse getirilsin, bu yasalar soyutluklarını korurlar. Ya da geleneksel bağlar o denli güçlüdür ki, toplumsal bütün Rousseau'nun amaçladığı gibi dolayımsız bir biçimde oluşur; ama bu durumda da zaten soyut yasa sistemi gelişmez. Dolayısıyla, Rousseau'nun soyut yasaya ilişkin itirazları yasanın kendisinin eleştirisi değildir; yasayı gerçekten dönüştürmeye yönelik bir tahlile dayanmaz. Son tahlilde bu yakınmaların taşıdığı anlam şudur: Düşünür iki *seçeneğe birden* başvurmakta ve bunları birbirini tamamlayıcı sistemler olarak bir araya getirmeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda, burjuva hukuku soyut ve genel bir sistem olarak *benimsenmiş* olur. Launay bu süreci çarpıcı bir biçimde dile getirir: «Burada, biçimsel burjuva yasasının sahtelikleri yadsınırken, aynı anda da bu kurumun daha büyük bir kötülük olan despotizm karşısındaki yasallığı benimsenmektedir»[12]. Böylece, Rousseau, bir yandan *soyut eşitliği, gerçek* eşitsizliği gizleyen sahte bir *görünüş* olduğu için yadsırken[13], öte yandan tüm tahlilini, hakların *karşılıklılığından* türetilmiş bir eşitlik anlayışına *dayandırmaktadır*. Savunduğu eşitlik anlayışı soyut eşitliğin en ciğun ifadesidir: «Herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve dolayısıyla herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir. (...) her türlü egemenlik edimi... bütün yurttaşlara eşit yükümlülük ya da hak getirir; böylece egemen varlık yalnız ulusun bütününü tanır ve ulusu oluşturanlar arasında *hiçbir ayırım* yapmaz»[14].

---

hiçbir gerçek (yani, maddi ve etkili) çözümü düşünemediği için gereklidir...»

12 Alıntıyı yapan: A. Illuminati, a.g.y., s. 156.

13 Bk. Bölüm 3, n. 59.

14 J.J. Rousseau, a.g.y., s. 374; T: a.g.y., s. 46-47. (Vurgu sonradan.)

Ne var ki, Rousseau'nun sorunsalı içinde, toplumsal bütünü soyut eşitliğe dayandırmanın bedeli gözardı edilemez. Bu bedel insan/yurttaş ikiliğinin *yeniden-üretilmesidir:* Soyut eşitlik, gerçekte, bu bölünmenin başka türlü ifade edilmesidir. Yurttaşlar olarak bütün bireyler eşit hak sahibidirler. Ancak, yurttaş olmak, toplumsal insanın niteliklerinden yalnızca birisidir; üstelik bu, onun somut bireyselliğinden soyutlanarak edindiği bir niteliktir. Şimdi, hak eşitliği bireylerin tam da bu soyut nitelikleri açısından birbirleriyle eşit olmalarıdır. İnsan bireyleri, aslında, niceliğe vurulamayacak ve dolayısıyla aralarında eşitlik kurulamayacak bir dizi belirlenimin oluşturduğu bütünlerdir. Dolayısıyla da, yurttaşlar arasındaki bu eşitliğin somut olarak nasıl gerçekleştiği, her yurttaşın birey olarak taşıdığı somut özgüllüklere bağlıdır. Hak eşitliği, bireylerin bu haklardan oluşan soyut bir bütün karşısındaki durumlarını ifade eder. Bu yüzden hak eşitliği bu bireyler arasında «hiçbir ayırım yapmaz».

Sonuç olarak, Rousseau'nun uyruklar ile egemen arasında kurduğunu ileri sürdüğü birlik gerçek anlamda bir bütün oluşturmaz. Birleştirici tek öğe soyut yasa olduğunda, bu «birlik» hukuksal ve ahlâksal olarak tanımlanıyor, ama gerçekte insan/yurttaş ikiliği olarak yeniden-üretiliyor demektir.

Altbölüm B: ROUSSEAU'NUN ÜTOPYASINDA İKTİSAT

Eşitlik konusunda Rousseau'nun son tahlilde soyut hak eşitliğine indirgenen çelişik gözlemleri ve yalpalamaları yazarın iktisadi görüşleri temelinde açıklanabilir. Dar anlamda iktisadi terimlerle ifade edildiğinde, Rousseau'nun eşitlik anlayışı nedir? Eşitliğin ne *olmadığı* konusunda düşünürün görüşleri çok açıktır: Ona göre «servetin eşit bölüşümü» «hayali bir varsayımdır»; «bu tür bir eşitlik hipotetik olarak bile kabul edilemez çünkü eşyanın doğasına aykırıdır»[15]. Bu, açıkça, eşitliğin *bölüşüm* düzeyinde *bile* yadsınmasıdır. Eşitlik Rousseau'nun kuramında iktisat bağlamında yeri olmayan bir kavramdır; buna karşılık *hukuksal* söylemde ağırlıklı bir konuma sahiptir.

Rousseau, iktisat çerçevesi içinde sürekli olarak eşitsizlikten söz eder. Bu kavramın *olumlu* karşılığı ise eşitlik değil, *ölçülülüktür (moderation)* (ya da *mediocrity:* ortalama oluş)[16]. Rousseau'nun kar-

15 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 522. Ayrıca bk. *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 391; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 71-72.

16 Bu, Rousseau'nun, soyut yasa çerçevesindeki «eşitliğin» gerçek doğasının farkında olduğunu göstermektedir.

şı çıktığı şey, *aşırı* zenginlik ve aşırı yoksulluktur, yani servetler arasındaki farkın büyük olmasıdır. Ölçülü bir eşitsizlik kabul edilir birşeydir. «Yasanın gücü yalnızca (ortalama gelire sahip insanlara) işler; yasalar zenginlerin büyük servetleri karşısında da, yoksulların yoksunluğu karşısında da eşit derecede güçsüzdür (...) Dolayısıyla hükümetin en önemli işlevlerinden biri aşırı servet eşitsizliğini engellemektir...»[17]. Rousseau'nun bunu toplumsal durumun önkoşulu olarak sunmasıyla birlikte bu ilkenin gerçek statüsü açığa çıkmış olur: «Toplumsal durumun insanlar için yararlı olması için, hepsinin birşeyleri olması ve hiçbirinin gereğinden çok şeyi olmaması»[18] gerekir. Servet ölçülülüğünü sivil toplumun temeli olarak koymak, bu temele özel mülkiyet hakkını yerleştirmekle özdeştir. Rousseau özel mülkiyet *hakkını en gerçek anlamında* aldığı içindir ki aşırılıklara karşı çıkar: Servetler arasındaki farkın büyüklüğü, pekâlâ, bazı insanların bu *hakkı* hiç kullanamayacakları anlamına gelebilir.

Başka türlü söylendiğinde, ölçülülük kavramında içkin olarak, ilk ve en temel sivil hak olan özel mülkiyet hakkının son derece tutarlı bir savunusu vardır. Rousseau'ya göre, mülkiyet kavramı uzlaşımlar *(convention)* alanının en basit kavramı ve doğal yasalara dayanarak en kolayca kavranabilecek olanıdır. Bunun açıklaması, emek ile emeğin ürünü arasındaki ilişkinin saydamlığında yatar: Doğrudan üreticinin gösterdiği «özen» ve harcadığı «çaba», ürünü kendisinin diye algılaması için yeterlidir. Böylece, tıpkı Locke gibi Rousseau da özel mülkiyet hakkını emeğe dayandırır; ama Locke'un tersine, o mülkiyet kavramını *mülkiyet hakkından* ayırır: «Mülkiyet *kavramı*, doğal olarak, toprağı ilk işgal edenin, çalışmasının sonuçları üzerindeki hakkına dayanır... Buradan mülkiyet ve mübadele *haklarına* varmak için tek bir adım gerekir...»[19] Hukuk, sözleşme ve ahlâk bu temel sivil hakkı varsayar ve onun üzerine kurulurlar. Rousseau bu uzlaşımlar alanında, sözleşmeye özel bir öncelik tanır; çünkü sözleşme «sözünde durma ödevini» getirir. Bu da, Rousseau'nun mülkiyete yaklaşımında merkezi bir konumu olan

---

17 J.J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, a.g.y., s. 258. Ayrıca bk. *Emile*, a.g.y., s. 38; T: *Emil*, a.g.y., s. 48: «Şu iki kuralı birbirinden ayrılmaz kurallar olarak görürüm: Her zaman yeterli-hiçbir zaman çok fazla değil...» Ve yine, aynı yerde, s. 372; T: aynı yerde, s. 469-470: «Herşeyde, güzellikte bile ölçülü olun.»

18 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 367; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 36.

19 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 63; T: *Emil*, a.g.y., s. 83.

«adilik» kavramını gündeme getirdiği ölçüde büyük önem taşır[20].

Rousseau bir yandan parayı ve ticareti ödünsüzce yadsır; öbür yandan da, mülkiyet hakkını ortaya koyar koymaz doğrudan doğruya mübadele kavramına varır. Bunun açıklaması «adil mübadele» anlayışında yatmaktadır. Bunun da ötesinde, özel mülkiyetin yanısıra, mübadele de toplumsallığın temel bir boyutu konumuna yerleşir: «Mübadelesiz toplum olamaz; ortak bir ölçüm standardı olmadan mübadele, eşitlik olmadan da ortak bir ölçüm olamaz»[21]. Sözleşmeye ve dolayısıyla «taahhüt»e dayalı olan mübadele, «tefecinin, verdiği her bir kuruşu geri almayı bekleyen cömertliği»nden farklı olarak «gerçek verme»yi getirir ve bu yüzden «adil mübadele»dir. Ölçülülük ilkesi de gözönüne alındığında, mübadelenin Rousseau'nun sistemine basit meta mübadelesi biçimi altında girdiği açıkça ortaya çıkar. Öte yandan, ölçülülük sınırları içinde de olsa, bu sistem parayı da içermektedir: «Şeyler arasındaki uzlaşımsal eşitlik paranın bulunmasına yol açmıştır, çünkü para değişik türden şeylerin değerlerinin karşılaştırılmasında kullanılabilecek tek ölçüttür ve bu anlamda para toplumun gerçek bağıdır»[22].

Rousseau mülkiyet hakkının sorgulanmasını kesin bir biçimde reddeder. Bu reddin gerçek anlamı ise, ancak, sözünü etmekte olduğum ölçülülük ve adil mübadele kavramları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Ölçülülük, paranın birikimi karşısında *mülkiyet hakkının* korunması demektir; adil mübadele ise bu hakkın en basit biçimi altında, yani *şeylerin* sözleşme uyarınca alışverişi biçiminde, kullanılmasıdır. Rousseau şöyle der: «...Niyetim bireysel mülkiyeti tümüyle ortadan kaldırmak değil, çünkü bu olanaksızdır. Asıl amacım, bu mülkiyet için bir kural getirmek, onu elden geldiğinde dar sınırlar içinde tutmak, bu sınırları aşmasını engelleyecek bir fren sağlamak...»[23] Aynı biçimde para da, bir karşılaştırma terimi olarak kaldığı sürece, yani kendi dinamiği ile büyüme kapasitesini edinip gerçek maddi mallardan ve bu malların karşıladığı gereksinimlerden bağımsızlaşmadıkça, varlığını sürdürebilir. «Ortak ölçü» olarak paranın, sözleşmenin temel yapısını bozucu bir etkisi yoktur; hatta «adil pazarlığı» kolaylaştırır çünkü «çeşitli şeyler arasında, örneğin kumaş ve mısır arasında, dolaysız bir karşılaştırma yapmak çok güçtür»[24]. Adil bir sözleşmeye dayanan iyi siyasal kurumların

20 Aynı yerde, s. 64-65 ve s. 68; T: aynı yerde. Ayrıca bk. *Discours sur l'économie politique*, a.g.y., s. 263.

21 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 152, T: *Emil*, a.g.y., s. 195.

22 Aynı yerde.

23 J.J. Rousseau, *Le Pologne*, s. 931.

24 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 152; T: *Emil*, a.g.y., s. 195.

olduğu bir bağlamda para kullanılabilir, yeter ki özerk bir güç haline gelmesine ve bu en temel işlevinin ötesinde işlevler yüklenmesine izin verilmesin. Mészáros'un sözcükleriyle özetleyecek olursak: «Roussau'nun karşı çıktığı şey paranın ve bizatihi mülkiyetin yabancılaştırıcı gücü değil, bunların özel bir biçim altında gerçekleşmesidir. Rousseau servetin *yoğunlaşmasına* ve genişleyen ve yoğunlaşan sermayenin dinamizminin yolaçtığı toplumsal akışkanlıkla gelen herşeye karşı çıkmaktadır»[25].

Özel mülkiyet, mübadele ve *ölçülülük* öncüllerinden hareket ederek Rousseau otarşiye dayalı bir ekonomik model geliştirir. Düşünüre göre, yasalarla yönetilmeye en uygun ve en mutlu halk «başka halklara gereksinimi olmayan, başkalarının da ona gereksinimi olmayan halktır...»[26] Bu ilke Rousseau'nun temel kategorisi olan *birlik* kategorisiyle son derece tutarlıdır; çünkü halkların kendi dışlarına ve ötelerine yayılmamaları, kendi kendileriyle birlik oluşturmalarını gerektirir. Doğa durumunda insanın sınırlı gereksinimleriyle erişebildiği kaynakların örtüşmesinden türetilen birlik kavramı, böylece, çok benzer bir içerikle toplumsal alana taşınır. Bu alanda birlik ilkesi hem uluslar için geçerlidir, hem bireyler için: Rousseau'nun modelinde, uluslar dışalım ve dışsatımdan sakındıkları gibi, bireyler de kendi gereksinimlerini karşılayan bağımsız üreticilerdir.

Bu ilke kaçınılmaz olarak *ticaret* sorununu gündeme getirir. Rousseau *mübadeleyi* toplumsallığın özsel bir boyutu konumuna yerleştirdiği halde, iktisadi modelinin tüm mantığı dolaşım karşıtı bir anlayışı yansıtır. Özerklik ile ticaretin birbirine karşıt kavramlar olduğu açıktır ve Rousseau tutarlı bir biçimde ticaret ilişkilerini yerer. Ona göre, ticaret kendi kendine yeterliliğin önkoşulu olan tarımı bozar: Tarım ürünlerinin ticareti de dahil olmak üzere «bütün ticaret sistemlerinin tarım üzerinde yıkıcı etkileri vardır»[27], çünkü kâr hiçbir zaman tarımcı ile tüccar arasında eşit olarak paylaşılmaz.

Dolayısıyla, burada karşıt yönde devinen iki güç sözkonusudur: bir yanda ticaretle çelişen mantığı ile özerklik ve tarım, öte yanda toplumsal yaşamın özüne ilişkin olan mübadele. Bir kez özel mülkiyeti toplumsal yaşamın temeli yapınca artık Rousseau mübadeleyi reddedemez. Özel mülkiyet temeli üzerinde yükselen uzlaşımlar ala-

25 I. Mészáros, a.g.y., s. 59.

26 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, a.g.y., s. 390; T: *Toplum Sözleşmesi*, a.g.y., s. 70. Ayrıca bk. *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 512.

27 J.J. Rousseau, *La Corse*, a.g.y., s. 920. Ayrıca bk. *Le Pologne*, a.g.y., s. 1004.

nının temel kategorilerinden biri sözleşmedir; taahhüt, adalet vb. de sözleşmenin dolaysız uzantılarıdır. Böyle olunca da, Rousseau'nun şu tür ifadelere başvurması neredeyse kaçınılmazdır. «Paranın mübadeleyi kolaylaştırdığını kabul ediyorum; ama daha iyi birşey yapın, mübadeleyi daha az gerekli kılın, herkesin mümkün olduğu kadar kendi kendine yeterli olmasını sağlayın»[28]. Ya da: «...amacım malların dolaşımını ortadan kaldırmak değil, yalnızca yavaşlatmak...»[29] Bu formülasyonlarda açıkça ortaya çıkmaktadır ki, dolaşım, sermaye dolaşımı biçimini alıp birikime yol açmadığı sürece, yani ölçülülük kuralına uyulduğu sürece, mübadeleye ilişmez Rousseau.

Rousseau tarımı, ahlâk üzerinde ticaret ve paranın yolaçtığı olumsuz etkilerin tam tersi etkilerde bulunması açısından yüceltir. Tarım toplumunda yapay gereksinimlerin yerini, sadelik, saydamlık, gerçek sevgi ve dostluk alır... Büyük hırsların olmadığı, ama yoksulluğa da yer olmayan, «çalışkan» ve «bağımsız» bir yaşam biçimidir bu. Bu bağlamda insanlar «servetlerini», neredeyse doğal, ama her durumda dikkatlice geliştirilmiş gereksinimlerine göre ölçerler[30]; para ilişkilerine özgü karşılaştırma ve görelilik ölçü değildir.

Rousseau'nun çizdiği ütopya tablosu bağımsız küçük üreticinin rüstik dünyasıdır. Bu üretici mübadele ilişkilerine girer gerçi, ama hiçbir zaman, bu mübadele kendi dinamiğiyle üretimin asıl hedefine dönüşecek düzeye çıkmaz. Rousseau'nun bütün önerileri ve önlemleri bağımsız birimin kapalı ve *durağan* biçimini korumaya yöneliktir. Yukarıda anılanların dışında, bu çerçeveye dahil olan iki değer daha vardır ki bunlar Rousseau'nun ideolojisini tarihsel bir perspektif içine yerleştirebilmek açısından özellikle önemlidir: *kol emeği* yüceltmesi ve *aile* övgüsü. İlkin, Rousseau'nun yukarıda sözünü ettiğim aylaklık suçlaması belirtik olarak bir çalışma ahlâkına dayanır. Ancak, kol emeğinin aşırı derecede yüceltilmesinin iktisadi uzantılarını da gözönüne almak gerekmektedir. *Siyasal Parçalar*'da düşünürün iktisadi modelinin arkaikliğinin çok açıkça ortaya çıktığı bir bölüm vardır: «Çalışmayı azaltabilecek ve kol emeğine gerek bırakmayacak her tür makinayı ve buluşu titizlikle yasaklamak gerekir...»[31] Kol emeğini savunma uğruna teknolojiye tümden karşı çıkan bu anlayışı, kendi ayakları üzerinde duran, kendi kendine yeterli insan ideolojisi tamamlar. Tarıma tanıdığı özel ko-

28 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 526.
29 J.J. Rousseau, *Le Pologne*, a.g.y., s. 1008.
30 J.J. Rousseau, *La Corse*, a.g.y., s. 914-915.
31 J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, a.g.y., s. 525.

numa karşın, Rousseau Emile'i belli bir zanaata yöneltir; bunun gerekçesi, Emile'in böylelikle toprak mülkiyeti karşısında bağımsız olacağıdır: «Hiçbir yetenek aramıyorum; yalnızca, insanı servete yöneltmeyen, tersine servet karşısında bağımsızlaştıran, kolları kafadan daha çok çalıştıran gerçek bir zanaat istiyorum»[32]. Böylece, kol emeği yüceltmesi ve kendi kendine yeterlilik ideolojisiyle, tarımın yanısıra, ütopyaya artizanlık da girmektedir.

İkinci olarak, Rousseau'nun aile birimini yüceltmesinin altında yatan tek neden «huzurlu bir aile yaşamının çekiciliği»[33] değildir. Rousseau, *Korsika İçin Anayasa* adlı yapıtında, ailenin ekonomik temelini yurttaşlar sınıfına dahil edilmenin önkoşulu olarak koyar: «İki çocuğu, kendisine ait bir konutu ve kendi geçimini sağlayacak kadar toprağı olan evli veya dul bütün sakinler yurttaşlar sınıfının bir üyesi olarak kayd edilecektir»[34]. Rousseau'nun ütopyasının bütün oluşturucu parçaları burada özet olarak verilmiştir: kendi kendine yeterlilik, küçük mülkiyet, aile, tarım. Küçük mülk sahibi doğrudan üreticidir; öte yandan, (ailesi de dahil olmak üzere!) sahip olduğu mülk onu *yurttaşlık* statüsüne uygun kılar: *Mülkiyet hakkı öznesi* olabilecek kadar kendine yeterlidir bu insan. *Aşırı yoksul* insanlardan farklı olarak, kendisini satma tehlikesiyle yüz yüze kalmayacaktır; dolayısıyla da bir *sözleşmede* taraf olmayı hak edecek gerçek bir bireydir.

Rousseau'nun temsil ettiği özgül ideolojinin sınırlarını belirleyebilmek ve böylelikle düşünürün kuramında bu noktaya kadar işaret edilmiş olan gerilim ve yalpalamalara biraz daha ışık tutabilmek için, Marx'tan oldukça uzun, ama önemli olduğunu düşündüğüm bir alıntı yapacağım: «Sermayenin oluşumu... *doğrudan üreticinin kendi üretim koşulları üzerindeki özel mülkiyetine* dayalı üretim tarzının yıkılması üzerinde temellendiği halde, kapitalist üretim kuramı (siyasal iktisat, hukuk felsefesi)... (kendi) mülkiyet tarzı ve doğrudan üreticinin mülksüzleştirilmesine dayanan mülkedinme tarzı ile ...*doğrudan üreticinin kendi üretim koşulları üzerindeki özel mülkiyetini* varsayan üretim tarzını birbirine karıştırmaktan hoşnuttur.... Dolayısıyla, Locke'tan Ricardo'ya, (bu düşünürlerin) betimledikleri üretim ilişkileri *kapitalist üretim tarzının* ilişkileriyken, genel hukuk anlayışı hep *küçük burjuva mülkiyeti* anlayışıdır...»[35] Rousseau şu açıdan özgüldür: Diğerlerinden daha tutarlı ol-

32 J.J. Rousseau, *Emile*, a.g.y., s. 159; T: *Emil*, a.g.y., s. 204.

33 Aynı yerde, s. 351; T: aynı yerde, s. 442.

34 J.J. Rousseau, *La Corse*, a.g.y., s. 919.

35 K. Marx, «Results of the Immediate Process of Production», *Capital* I, Ek, a.g.y., s. 1083-1084. Bk. G. Lukács, *The Young Hegel*, Merlin Press, 1975,

duğu için o, *küçük burjuva mülkiyeti* çerçevesine uygun olarak, kapitalist üretim ilişkilerini değil *küçük burjuva üretim ilişkilerini* betimlemiştir. İşte Rousseau'nun çelişkilerinin temelinde tam da bu tutarlılık yatar. Bu «tutarlılık» kaçınılmaz olarak çelişkilere yol açmaktadır, çünkü küçük burjuva üretim ilişkileri yalnızca geçici bir *tarihsel* dönemi ifade eder; *yapısal* olarak bu ilişkiler kısa bir süre içinde, onları kendi özgül üretim ilişkilerinin boyunduruğu altına alan kapitalist üretim tarzının ayrılmaz bir parçası haline gelir. Ancak, bu üretim tarzının ideolojik çerçevesini yine de hukuksal küçük burjuva özel mülkiyet anlayışı çizer. Kısacası, burada kapitalizme içkin bir çelişki sözkonusudur. Bunun anlamı ise şudur: Kapitalizme içkin olan bu çelişkiye boyun eğmediği için Rousseau kendi çelişkilerini üretmektedir. Bunu önlemenin tek yolu, çelişkinin iki terimini birden, yani hem *mülkiyet* biçimini, hem *üretim* biçimini sorgulamak olurdu. Rousseau bu adımı atamaz[36].

Bir ilk sonuç olarak: Rousseau'nun sisteminde eleştirel ve eleştirel-olmayan perspektiflerin birarada varolabilmesinin, düşünürün doğa durumu anlayışının özgüllüğü ile açıklanabileceği kanısındayım. İkinci bölümde ileri sürdüğüm gibi, bu özgüllük, bütün toplumsal ilişkileri dışlayan ve dolayısıyla da bunların olumsuzlanması olarak nitelendirilebilecek bir doğa anlayışı ile ilgilidir. Rousseau, böylelikle, doğa/tarih alanlarını kesin bir biçimde birbirinden ayırır. Tarih, Rousseau'nun eleştiri konusu yaptığı herşeyin sorumlusu olan özerk bir süreçtir. Bu, dönemin ideolojisinde egemen olan tek ve ussal bütün anlayışının yadsınıp, yerine iki ayrı alandan oluşmuş bir bütün anlayışının getirildiği anlamına gelir[37]. Düzen, artık, yalnız doğaya özgü birşeydir; tarih Rousseau'ya dek evrensel olduğu varsayılan bu özellikten yoksun bırakılır. Rousseau'nun doğa/tarih ilişkisine yaklaşımı, böylece, tarihe esas olarak olumsuz, sorunlu ve

---

s. 38: «(Jakobenlerin) görüşlerindeki yanılsama, gelişmiş kapitalizme doğru giden yolda bir geçiş aşaması olan bir evrenin, kurtulmuş insanlığın sürekli durumu olduğuna inanmalarında ortaya çıkıyordu...»

36 Bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 58: «Rousseau'nun sistemindeki, dinamik olarak gelişen ve evrensel olarak yabancılaştırıcı olan büyük ölçekli kapitalist üretimin gerçekliğine karşıt olarak, sözde 'ölçülülüğe' uyan bir yaşam tarzının idealizasyonundan kaynaklanan bu yanılsamalar zorunlu olarak yanılsamalardır.» «Ölçülülük perspektifi»nin tarihsel bağlamı konusunda bk. aynı yerde s. 60. Ayrıca bk. G. Lukács, a.g.y., s. 37: «...devrimin bu dönemine özgü canlı diyalektik çelişkisi, doğru halkçı politikalarla, burjuva toplumunun devrim tarafından yolu açılan güçlerinin genel doğrultusunun çözülemez bir biçimde birbiriyle içiçe girmesinin ürünüdür.»

37 Bk. B. Baczko, a.g.y., s. 188-196. Ayrıca bk. G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Hegel*, Merlin Press, 1978, s. 7.

hatta çelişik[38] bir süreç olarak bakmanın yolunu açar: «Tarih... bütün ile parçalar arasındaki kavranabilir ilişkilerin temelinde yatan ilişkilerin, sadece daha karmaşık olan bölümü... değildir. Tarihin kendi dinamiği vardır... (ve) çelişkilerle doludur...»[39] Bunun sonucunda da, tarih içinde gelişmiş olan toplumsal ilişkiler birer eleştiri konusu haline gelir.

Öte yandan, yukarıda, doğanın bu anlayışta tarihsel olanın *karşıtı* olduğu ölçüde bir standart, bir eleştiri ölçütü sağladığını görmüştük[40]. Bu eleştiri perspektifinin temel ilkesi, toplum-tarih alanındaki bölünmüşlüğün tam tersi olan doğal birlikti. Böylece bütün uzantılarıyla birlikte toplumsal insan, kendiliğinden bir birlik oluşturan doğal insanın karşısına konmuş ve sorunun odağı haline getirilmiş olur.

Ne var ki, Rousseau'nun eleştirilerinin sınırlarını belirleyen, tam da, dolayımsız ve kendiliğinden birlik ile bölünmüşlüğün böyle *karşı karşıya* konmasıdır. Doğadaki birliğin dolayımsız oluşu, doğada hiçbir dinamiğin, hiçbir tarihin olmadığı anlamına gelir. Zaten, Rousseau'nun doğa durumu bilinçli olarak tarih-öncesine yerleştirilmiştir. Doğayı tarihsel-toplumsal olanın tam karşıtı olarak algılamanın anlamı budur. Ancak bu durağan birlik *emeğin* (ve onun gelişmiş biçimi olan sanayiin) ortaya çıkmasıyla bozulduğunda, bütün çelişkileriyle tarih başlar. Adına tarihin ve toplumun yerildiği birlik, insan ile doğanın *birliğidir;* burada emeğin varlığı sözkonusu değildir. Ancak Mészáros'un savunduğu gibi, «'İnsan' ile 'Doğa' arasındaki *dolayımlanmamış* karşılıklılığı idealize eden kuramların en temel çelişkilerinden biri, kendilerini hayvansı bir ilişkinin çıkmazına sokmalarıdır; bu ilişkiden insanlık tarihinin tek bir öğesi bile türetilemez»[41]. Rousseau'da da, emek ve sanayi, insanın «kendisini

38 Yetkinleşme yetisi tarihte çelişik bir biçimde edimselleşir, öyle ki bensevgisi bencil sevgiye, birlik bölünmeye, saf merak kibirli bilgiçliğe vb. dönüşür.

39 B. Baczko, a.g.y., s. 195.

40 Bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 54: «...varolan toplumsal eğilimlerin derinlikli teşhisi, Rousseaucu eleştiri biçiminin zorunlu öncülü olan doğanın idealizasyonu ile içiçe girmiş durumdadır.»

41 Aynı yerde, s. 105. *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'da geliştirilen oldukça etkileyici «gereksinimler diyalektiği» ile ilgili birkaç söz söylemek gerekirse: Yukarıda da gördüğümüz gibi, doğadaki dolayımsız birlik, insanın «araçları»nı dönüştürmeye başlayarak doğal sınırlara tepki göstermesiyle bozulur. Bu ise, insanda yeni «gereksinimler»in oluşmasına yol açar ve böylece insanın temel belirlenimlerini değiştirir. Dolayısıyla, artık yeni «araçlar» birer «gerçek gereksinim» haline gelmişlerdir. Ne var ki, gereksinimleri arttıkça insan başka insanlarla işbirliğine ve daha başka araçların geliştirilmesine bağımlı hale gelir. Kısacası, toplumsal baskının kökeni olan grup bağımlılığı, insanın «ilerlemesi»y-

yaydığı», kendi dışına çıktığı, başka bir deyişle doğayla *birliğinin* emeğiyle *dolayımlandığı* sürecin başlatıcısı olarak yerilmektedirler. Toplumda dolayımsız birliğin yeniden kurulması özlemi, Rousseau'nun ütopyasında, ekonomiyi kapalı ve durağan tutma ve teknolojik ilerlemenin sağladığı dinamizme karşı çıkma yönünde boş çabalar biçiminde ifade edilir.

---

ile düz orantılı olarak artar. Sonuçta, insanın yetkinleşme yetisi, paradoksal bir biçimde bağımlılığa ve baskıya yol açmış olur.

Bu çelişik süreç diyalektik bir tarih anlayışının bir ön-habercisi gibi görünse de, bu, Rousseau'nun kuramında sadece *geçmiş*in anlatılışıdır. Rousseau, *emeği ontolojik* düzlemin dışında bırakıp, yalnız *tarihe* yerleştirmiş olduğu için, *kendi* toplumsallık anlayışını bu diyalektik üzerine oturtamaz. Sözkonusu diyalektik *geleceğin* tarihi için bir perspektif oluşturmamaktadır. Tersine, tam o noktada, Rousseau insan ile doğanın dolayımsız birliğini gündeme getirerek *ütopyaya* kayar.

II. Kısım :

Hegel ve Sivil Toplum

İkinci Kısıma Giriş

Bu çalışmanın genel konusunu Rousseau, Hegel ve Marx'ın sivil toplum/devlet kopukluğuna yaklaşımları oluşturuyor. Dolayısıyla da Hegel'in Rousseau'nun düşüncesi ve bu düşüncenin sınırları karşısındaki tavrının ne olduğunu belirlemek özel bir önem taşımakta.

Öte yandan, bu irdelemenin daha geniş bir çerçeve içine, Hegel'in Aydınlanma'ya yönelttiği eleştiri bağlamına yerleştirilmesi gerekmekte. Aşağıda, sözkonusu eleştirinin odağını *dolayım* kavramının oluşturduğunu göstermeye çalışacağım. Bu kavramın aynı zamanda Hegel'in «doğal olan»dan ne anladığını açıklığa kavuşturmakta birincil rolü oynayan kavram olduğu da ortaya çıkacak.

Rousseau'nun tam tersine, Hegel için *doğa* ve *tarih* ikiliği *dolayımlı* bir *ilişkidir*. Burada, ikiliğin terimleri karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve durağan bir karşıtlık oluşturan terimler değildir. Tersine, bu ikilik dinamik bir süreci ifade eder ve bu süreçte doğa tarih *içinde korunarak aşılır (sublated)*. Ancak Hegel'in düşüncesinde, bu korunarak aşılma süreci içinde doğa özerkliğini yitirir ve toplumsal-tarihsel olanın, ya da Hegel'in dilinde «tin»in, boyunduruğu altına girer *(subsumed)*.

Toplumsal-tarihsel olan ile doğa arasındaki bu dönüşmüş ilişki bağlamında, sivil toplum doğal düzenin, doğal yasaların güvencesi altında değildir. Çünkü doğanın, tarihin boyunduruğu altına girmesi, ya da onun tarafından kapsanması, şu anlamı taşır: Sivil toplum tümüyle tarihsel bir bütündür; kendi sürekliliğinin güvencesini oluşturacak bir doğallıktan yoksundur. Dolayısıyla, tıpkı Rousseau'nun kuramında tarih-doğa arasındaki *kopukluk* bağlamında olduğu gibi, Hegel'in kuramında da, sivil toplumda hüküm süren parçalanmışlık ve çelişkiliğe karşı eleştirel bir yaklaşım benimseme *olanağı* vardır.

Ancak bunun da ötesinde, Hegel en önemli kuramsal sıçramasını Rousseau'nun en zayıf olduğu noktada yapar: Rousseau'nun

eleştiri perspektifindeki sorunlara yol açan, doğadaki dolayımsız birlik anlayışı, Hegel'in kuramında eleştirinin ana hedefi haline gelir. Ne var ki, doğa ile tarih arasındaki dolayımlı ilişkinin Hegel'in yapıtındaki özgül niteliği, bu kez de, bu düşünürün sınırlarına işaret etmektedir: Doğanın tümüyle tarih tarafından kapsanması anlamına gelen bu ilişki biçimi, tarihin gerçek bir süreç olarak kavranması önünde bir engeldir ve bu niteliğiyle de bir toplumsal dönüşüm kuramının temelini oluşturmaktan uzaktır.

İkinci kısımda ilkin, Hegel'in, Aydınlanma'da ve Kant'ın düşüncesinde doruk noktasına ulaşan soyut düşünce biçimi olarak nitelendirdiği «anlak» *(understanding)* eleştirisini ele alacağım. Hegel; Hobbes, Locke, Grotius, Puffendorf, Fransız maddecileri, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling gibi çok çeşitli düşünürleri, yani bir yandan ampirizm öte yandan da biçimcilik olarak gördüğü birbirinden farklı düşünce biçimlerini eleştirmiştir. Ancak ben, Hegel'in bu eleştirilerinin bir bütün olduğunu ve düşünürün gözünde bu farklı düşünce biçimlerinin, *dolayım* anlayışından yoksun bir yaklaşımın çeşitli yönlerini oluşturduğunu göstermeye çalışacağım. Dolayım kavramının kendisi ise, Hegel'in *çelişki* kategorisine çok özgül yaklaşımıyla bağlantılıdır. Bu iki kavram aracılığıyladır ki, Hegel ampirizme ve biçimciliğe aynı bütünün farklı yönleri olarak bakıp, bu iki düşünce biçimini *toptan* eleştirebilmektedir. Bu kavramlar düşünürün kendisini *tümüyle* farklı bir çerçeve içine yerleştirmesini sağlamışlardır.

Daha özel olarak Rousseau sözkonusu olduğunda, Hegel'in eleştirisi bir yandan soyut evrenselliğin ve soyut olumsuzlamanın[1] yerilmesi biçimine bürünür, öte yandan da kaba bireyciliğin ve soyut tikellerin[2]. Hegel'in genel olarak anlak eleştirisinin bütüncü niteliğine uygun olarak, düşünürün eleştirisinin bu hedefleri de bir *bütün*ün farklı iki yönünü oluşturmaktadır. Bu, Rousseau'nun *doğa durumu* anlayışına Hegel'in yönelttiği eleştiride açıkça ortaya çıkar.

Beşinci bölümde böylece Hegel'in genel olarak Aydınlanma, özel olarak da Rousseau eleştirisini ele aldıktan sonra, altıncı bölümde «doğal olan» kategorisinin Hegel'in düşüncesindeki anlamı üzerinde duracağım. Burada, dolayım kavramının köklerinin tam da doğallık alanında olduğu ortaya çıkacak. Tahlilin bu aşamasında *emek* kavramının Hegel'in kuramında kapladığı geniş anlam alanına gir-

1 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (çev. I.B. Baillie), Harper, Londra, 1967, s. 599-610. (Bundan sonra *The Phenomenology* olarak geçecek.)

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (çev. T.M. Knox), Oxford University Press, 1976, parag. 75R. ve parag. 258R.

me olanağını bulacağım. Ayrıca, emek kavramının, Hegel'deki dolayımlanmış doğa-tarih ilişkisini, Rousseau'nun son tahlilde bağdaşmaz bir ikiliğe varan anlayışından ayıran anahtar kavram olduğunu göstermeye çalışacağım.

Yedinci bölümün konusunu, bir yandan Hegel'in sivil toplum *eleştirisi*, öte yandan da bu eleştirinin sınırları oluşturuyor. Burada ilkin, sivil toplumun parçalanmış ve çelişkili niteliği konusunda Hegel'in derin bir içgörüye sahip olduğunu sergileyeceğim. Bunu yaptıktan sonra ise, eleştirinin sınırlarının, düşünürün bizatihi sivil toplumu geride bırakıp, devlete geçişi sağlayan ara kurumların tahliline girdiği noktada boy gösterdiğini kanıtlamaya çalışacağım. Kanımca bu kurumların tahlili daha önce sivil toplum bağlamında ortaya konmuş olan çatışkıları *açıklayarak savuşturma* çabasıdır. Hegel bunu dolayım kavramına başvurarak gerçekleştirir: Düşünüre göre, sivil toplumun sınırları içinde ulaşılamayan somut bütün, sivil toplum dolayımlar ışığında yeniden gözönüne alındığında oluşacaktır. Bu sözde-dolayımların tahlilinden sonra, Hegel'in yapıtında, sivil topluma eleştirel yaklaşımla eleştirel-olmayan yaklaşımın elele gitmesini yorumlamayı deneyeceğim.

Son olarak, sekizinci bölümde, sivil toplumdan devlete geçişte yer alan bu özgül dolayımların eksikliklerini Hegel'in genel dolayım anlayışında arayacağım. Bunu yaparken, Hegel'in dolayım kavramının *dönüştürücü-olmayan* niteliğini vurgulayacağım. Hegel dolayımlarını tahlil ettiği nesneden türetmek yerine, *Idea*'nın zorunlu ürünleri olarak kurar. Böylelikle, incelediği toplumsal-tarihsel gerçekliğe bir mantıksal zorunluluk atfetmiş olur. Tarihsel anlamı olan dolayımlar sözkonusu olmayınca da kökten dönüşüm yolu kapanmış olur.

BÖLÜM 5: HEGEL'İN AYDINLANMA VE ROUSSEAU ELEŞTİRİSİ

Altbölüm A: HEGEL'İN AMPİRİZM VE BİÇİMCİLİK ELEŞTİRİSİ

Hegel'in genel olarak modern felsefeye, özel olarak da Aydınlanma'ya ve kendisinden önceki Alman felsefesi geleneğine yönelttiği eleştirilerin içine yerleştiği perspektifi kavrayabilmek için, düşünürün, felsefenin ne tür varoluşsal ya da toplumsal sorunlarla uğraşmasını beklediğini belirlemek gerekir. Hegel'in araştırmalarını başlangıçtan itibaren yönlendiren bir tema vardır: Toplumun farklı faaliyet alanlarına parçalanması ve bu parçalanmanın da bireyin toplumdan yalıtılmışlığı, ya da toplumsal bütün içinde bölünmeler olarak ortaya çıkması sorunudur bu[1]. Karşı karşıya bulunduğu toplumun doğası gözönüne alındığında, Hegel'in sorunu, «sivil toplumun çelişkileri» olarak somutlaştırılabilir. Bu bağlamda, Hegel'in felsefesinin yöneldiği amaç da bu çelişkilerin çözümlenebileceğini, karşıtların uzlaşabileceğini göstermektir[2]. Bu uzlaşmanın olanaklılığı, düşünüre göre, tarihin belli bir noktaya varmış olmasında yatmaktadır: Çağdaş gerçeklik örtük olarak bu parçalanmışlığı aşmıştır. Bu bağlamda, felsefe bu uzlaştırma görevini gerçekleştirebilecek durumdadır. Felsefenin yapması gereken, bu örtük birliği kavramak, yani bu gerçekliğin «*İdea*»sını geliştirmektir. Bu kavrayışın anlamı «toplumsal gerçekliği edimselleşmiş hali ile *(as it actually is)* görmek...»tir[3]. Felsefe aracılığıyla, «ilke olarak zaten ussal olan içeriğin *biçim* olarak da ussallaşması gerekir...»[4] Dolaysız olarak kendini bir kargaşalık ya da kaos biçiminde ortaya koyan toplumsallık, örtük olan özüne uygun biçime büründürülmeli ve böylece «ussal» olan «gerçekliği»ne kavuşmalıdır[5].

---

1 Bk. R. Plant, «Hegel and Political Economy», *New Left Review*, Sayı 103. Ayrıca bk. G. Lukács, *The Young Hegel*, Merlin, Londra, 1975, s. 98, s. 105, s. 118-119.

2 G. Lukács, a.g.y., s. 98.

3 Aynı yerde, s. 70. (Vurgu sonradan.)

4 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., s. 3.

5 Aynı yerde, s. 10.

Sivil toplumdaki parçalanmışlık, yani gerçekliğin kendini dolaysız ortaya koyuş biçimi, tikellik ile tümellik ya da öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığın büründüğü tarihsel biçimdir. Modern felsefenin ilkin bu karşıtlığı ortaya koyması gerekiyordu; bunu, karşıtlığın terimlerini «soyutlukları ve bütünlükleri içinde»[6], mutlaklar olarak geliştirmekle yaptı. Felsefenin şimdiki görevi ise bu karşıtlığı çözmektir. Hegel açısından felsefenin bu görevi yerine getirebileceği çok açıktır; çünkü Alman felsefesi[7] tam da düşünce ile varlık arasındaki birliği belirtik olarak konu edinmiştir. Bu felsefe geleneğinde, düşünce-varlık ilişkisi bilgi ile bilgi nesnesi arasındaki karşıtlık biçimine bürünmüştür. *Fenomenoloji*'nin «Önsöz»ünden[8] bildiğimiz gibi, şimdi bilgi, henüz edimselleşmemiş doğrulara ilişkin iddialarda bulunabiliyorsa, bu, o doğrunun örtük olarak varolduğu bir noktaya varılmış olduğu içindir: «(Uzlaşma) örtük olarak olmuştur; çünkü bilgi kendi içinde bu uzlaşmanın görülmesini sağlamaya kendisini yetkili görmektedir»[9].

Bu birliğin edimselleşmesi çoktandır[10] gündemde olduğu halde, tam da *karşıtlıkları dondurma* eğilimini taşıdığı için soyut anlak bu işi başaramazdı. İşte, Hegel'in birlik, uzlaşma arayışı ile bu soyut düşünce biçimine yönelttiği eleştiri arasındaki bağlantının anlamını açıklayan, anlağın bu niteliğidir. Uzlaşmanın tarihsel olarak gerekli olması, kaçınılmaz bir biçimde sahneye spekülatif felsefenin çıkmasına yol açmıştır. Spekülatif felsefe anlağın uzun zamandır gerçekleştiremediği görevi gerçekleştirecek durumdadır.

Dondurulmuş karşıtlıkların ve dışsal ilişkilerin ötesine geçememek anlağın doğasında içkindir; çünkü bu düşünce biçimi doğruluk ile yanlışlığı birbirinden yalıtır[11] ve belli bir karşıtlığın bir yanını mutlak biçimde dışlayıp öbür yanını mutlak biçimde korur. Anlağın bu tekyanlılığı *olumsuzluk* ile *yanlışlığı* özdeşleştirmesinden kaynaklanır; bu özdeşleştirmenin temelinde yatan şey ise, doğruyu özneden tümüyle koparıp yalnızca tözün bir özelliği olarak koymasıdır. Oysa Hegel'e göre, «en yüksek doğru (yalnızca) töz olma-

---

6 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (çev. E.S. Haldane/F.H. Simson), Humanities Press, New Jersey, 1974, Cilt III, s. 160. (Bundan sonra *History of Philosophy* olarak geçecek.)

7 Aynı yerde, s. 409.

8 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 71.

9 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*. a.g.y., s. 165.

10 *Tarih Felsefesi*'nde Hegel örtük birliği oluşturma tarihsel misyonunu Luther'e atfeder. Bk. a.g.y., s. 157-159.

11 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 98.

yıp özne de olduğu»[12] için, ben ile bilgi arasındaki farktan başka birşey olmayan olumsuzluk *doğrunun içinde yer alır*: «Farklılığın kendisi, olumsuzluk ilkesi biçimi altında doğrunun dolaysız bir öğesi olmaya devam eder...»[13] Anlağın karşıtlıkları aşabilmesinin ve daha yüksek düzeyde bir birliğe ulaşabilmesinin önündeki en önemli engel, bu düşünce biçiminin, doğruyla bağdaşmadığı gerekçesiyle olumsuzluğu yadsımasıdır. Anlak böylelikle ufkunu, doğruluk diye gördüğü özgül bir olguyla sınırlar; bu olguyu «kendi karşıtı olmayan» olarak tanımlar. Anlağın gerçek birliklere varması olanaksızdır; çünkü bu düşünce biçiminin sınırları içinde, farklılıklar yalnızca dondurulmuş ayrılıklar biçimindedirler.

Olumsuzluk bu biçimde yadsınıp çelişkilerin içeriği boşaltıldığı sürece, varılabilecek tek birlik biçimi soyut birliktir. Bu tür birlikler, yalnızca *ileri sürülen* ve gerçek çelişkilerin ve karşıtlıkların üzerine yerleştirilen birliklerdir. Hegel'e göre, siyasal felsefede sivil topluma ilişkin kuramların bu denli yetersiz olmasının nedeni anlağın bu özelliğidir. Anlak tikellerden ayrılamadığı için, bu kuramlarda, devletin evrenselliği, yanlış bir biçimde, sivil topluma *dıştan yapıştırılmıştır*. Başka bir deyişle, bu çerçeve içinde gerçek tümele ulaşılamaz, çünkü tikellik ve tümellik arasında, bir senteze götürecek bir ilişki kurulamaz. Dolayısıyla, sivil toplumda hüküm süren tikelliğin üzerine eklenen bir sözde-birlik, bu anlayışta, sivil toplumu devlete dönüştürmektedir: «Devlet, yalnızca bir ortaklık olan bir birlik olarak sunulduğunda, aslında sivil toplumdan söz ediliyor demektir. Birçok çağdaş anayasa hukukçusu bundan öte bir devlet kuramını tasarlayamamıştır»[14]. Sivil toplumdaki karşıtlıklar ve parçalanmışlık gerçekte aşılamadığından da, anlak, bu sorunu çözmek için, sözkonusu parçalanmışlığı varsayan bir ahlâk[15] anlayışına başvurur. Hegel'e göre, bu yolla gerçek bir uzlaşmaya varmak olanaksızdır. Anlağın çeşitli kuramlarını ve öğretilerini, olumsuzlama, çelişki ve dolayım kavramlarına dayanan bir perspektiften ayrıntılı bir biçimde eleştirmek de bunun için çok önemlidir.

Aşağıda, Hegel'in ampirizme ve biçimciliğe yönelttiği eleştirilerin birbirinden koparılamayacağı ve düşünürün bu iki geniş düşünce biçimini çoğu kez birlikte ele aldığı ortaya çıkacak. Ancak,

12 Aynı yerde, s. 80. «Töz» ve «özne» sorunu konusunda bk. aşağıda, Bölüm 5, Altbölüm B.

13 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 99.

14 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 182 Ek.

15 Hegel'in, Kant'ın ahlâk anlayışına yönelttiği eleştiriyi aşağıda ele alacağım.

tinin kendi kendisini geliştirme süreci içinde bakıldığında, bu düşünce biçimleri belli bir doğuş düzeni *(genesis)* içinde yer almaktadırlar; bu düzen içinde, birinden diğerine geçiş zorunlu bir aşama niteliğini taşımaktadır. Bu yüzden, bir ilk yaklaşım olarak, bu iki anlayışı ardarda ele almak anlamlı olacaktır.

a) Ampirizm Eleştirisi

Hegel'in ampirizm olarak adlandırdığı anlayış, doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte en olgun biçimine kavuşur. Bu bilgi biçiminin özelliği şudur: Her bir bilimin temel ilkesi o bilimin kendi alanının dışında yer almaktadır. Bu, sözkonusu bilimin kavramlarının, temel ilkenin «kavram»ından içsel bir zorunlulukla geliştirilmediği, ya da türetilmediği anlamına gelir[16]. Dolayısıyla, ampirik bilgi alanında, kategoriler «ilişki» ilkesine uygun olarak yer alırlar: Birbirlerine göre ve bir karşıtlığın terimleri olarak tanımlanırlar. Bu alanın temel bir ilkesi olmadığı için, ancak böyle bir ilkeden hareketle ve bir zorunluluk zinciri içinde geliştirilen kategorilerin ortaya koyabileceği tümele burada ulaşılamaz. Bu durumda, anlak, rastlantısal olarak seçtiği bir ilişkiyi dondurup, ona mutlaklık atfederek bir tümel kurmaya çalışır: «(Bu biçimde) organik bütüne ulaşılamaz; geri kalan (ilişkiler)... bu seçilmiş belirli ilişkiden dışlanıp, öz konumuna yükseltilen bu ilişkinin egemenliği altına girerler...»[17] Hiçbir belirlenim hiyerarşisinin olmadığı bu çokluk alanında, bütün özgül tikeller mutlaklaştırılmaya eşit derecede elverişlidir. Bu yüzden de seçim rastlantısaldır ve bu biçimde kurulan mutlak ya da tümel sahte ya da soyuttur. Tikellerden biri, sırf diğerleri bastırıldığı için tümel haline gelmiştir.

Locke'un yöntemi bu tür ampirizmin en tipik örneğidir. Bu düşünür, tümele varmanın tek yolunun deneyin dolaysız olgularından, görüngülerden, hareket etmek olduğunu savunur. Bu iddianın gerçek anlamı ise şudur: Tümel, düpedüz, *öznel olarak* tümel diye *ortaya sürülecektir;* bu, hiçbir şekilde, temel bir ilkeden geliştirilmiş kavramların oluşturduğu, *nesnel olarak* zorunlu bir tümel değildir. Tikel olan, ikinci durumda tümelin bir «an»ı *(moment)* olduğu halde, Locke'da «doğruluğun özü haline getirilir»[18]. Hegel için, bu yöntemle ulaşılmış bir genel ilkenin rastlantısal olacağı açıktır: «Bu...

16 G.W.F. Hegel, *Des Manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel* (çev. B. Bourgeois), Vrin, Paris, 1972, s. 11, s. 12. (Bundan sonra *Du Droit Naturel* olarak geçecek.)

17 Aynı yerde, s. 17.

18 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 295-296.

hiçbir şekilde bir türetme değil, yalnızca başka belirlenimlerin bir kenara bırakılması... belirli bir tikelin tümellik biçimine büründürülmesidir...»[19]

İçsel bir tümel ilkeye sahip olmadıkları için, doğa bilimlerinin tahlilleri eleştirel olmayan bir biçimde benimsenmiş deney olgularına dayanır. Hegel'e göre bütün çağdaş siyasal kuramları damgalayan özellik budur: «Nesnelerin kendileri varsayıldığı gibi en yüksek ilkeler de varsayılır; yani, dış deneyimden ya da yüreğin duygularından, doğal olan ya da eğitimle edinilen hak ve ödev duygularından kaynaklanırlar sadece»[20]. Ancak, Hegel, siyaseti bir bilim olarak kurma sürecinde yeni bir dönemi başlattığı için, Hobbes'u çok över: Tanrı'dan türetilmiş bir siyasallık anlayışı üzerinde kurulmuş olan geleneksel siyasal düşüncenin tersine, çağdaş siyasal bilim ilkelerini insan bilincinden, insanın kendisinden türetmektedir. Bu ise, insan düşüncesinin, dışarıdan verilmiş ilkelere karşı zaferinden başka birşey değildir: «Hiç olmazsa Hobbes'da devletin doğasının ve organizmasının insan doğası ve insan isteği ilkesine dayandırıldığını görüyoruz...»[21] Ne var ki, burada aynı zamanda ampirizmin sınırları da ortaya çıkmaktadır; çünkü böylece mutlaklaştırılan ilke, gerçekte, bilincin belirli, sınırlı bir düzeyine tekabül etmektedir: «O anda varolan bilinçten türetilen bu genel anlayışlar... *us* adını almıştır»[22]. Bu belirlenimler «zorunluluk bağlantıları içinde», yani «kavram biçiminde»[23] bilinmedikleri için de, soyut ve genel anlayışlar olmanın ötesine geçemezler.

Hegel'e göre, modern siyaset kuramının o çok ünlü «doğa durumu» kavramı da, aynı biçimde, anlağın tümele soyut bir biçimde varmak için harcadığı boş çabaların bir ürünüdür. Ampirizm, «öz»ü ilksel, dolayımsız birlik olarak görmediği için, ilksel bir tümele ancak deney alanındaki bazı olgulardan soyutlama yaparak ulaşmaya çalışır. Ne var ki, bu yolla gerçekleştirilen tek şey çokluk alanındaki olguların sayısını azaltmaktır. Üstelik bu, yalnızca, olgu sayısında bir «azaltma» olmak zorundadır çünkü anlak tekil olgulardan vazgeçemez, kendini onlardan tümüyle kurtaramaz: Anlağın «(çokluk alanındaki) niteliklerin mutlak olarak varolmadıkları duruma nüfuz etmesi»[24] olanaksızdır. Sonuç olarak, insanın doğal özünü anlama çabası içindeki ampirik bilinç kurgusal bir durum yara-

19 Aynı yerde, s. 306-307.
20 Aynı yerde, s. 56.
21 Aynı yerde, s. 319.
22 Aynı yerde, s. 441.
23 Aynı yerde, s. 392.
24 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 21.

tır; burada «imgelemin kurgusu en gerekli (nitelikleri) varlığın kendisi olarak koyar...»[25] Bu soyutlama sürecinde anlağın gerçekte yaptığı şey, «siyasal olan»ı açıklayacak ilkeye ulaşma niyetiyle siyasal belirlenimlerin üzerinden atlamaktır. Dolayısıyla, bütün doğal durum kuramları siyasal insanı ancak dışsal olarak kurabilirler; çünkü bu insanı tasarlarken, doğal duruma rastlantısal belirlenimler eklemekten başka birşey yapmıyorlardır. Bu yüzden de, insanın doğal durumuyla siyasal durumu arasındaki bağlantı yalnızca olumsal bir bağlantıdır. «Siyasal olan» kendi özgül tarihini içinde barındıran bir somut tümel biçiminde geliştirilmemiştir, yani kavramından zorunlu bir biçimde türetilmemiştir.

Hegel'in, ampirist siyasal kuramın toplumsal sözleşme öğretisine ve bu öğretiyle sıkı sıkıya bağlantılı olan bireycilik ideolojisi ve eşitlik anlayışına yönelttiği eleştirinin temeli düşünürün doğa durumu eleştirisindedir. Hegel'e göre, devleti sözleşmeye dayandırmanın anlamı, onu bireysel iradelerin olumsallığına terketmektir. Sözleşme, bireysellik ve tikel haklar alanına özgü bir kategoridir. Dolayısıyla da, bu kategori aracılığıyla bir tümele varma iddiası, bireyleri bir *çokluk* biçiminde biraraya getirmenin ötesine geçemez[26]. Devletin tümelliğini oluşturduğu ileri sürülen bu «biçimsel, dışsal birleştirme ve biraraya getirme» sürecinde «bizatihi bireyler mutlaklar olarak görülürler»[27] Dolayısıyla, bireyci ve anarşik bir doğa durumuna dayanan toplumsal sözleşme, «doğal olan»da içkin olan tikellik ilkesini kaçınılmaz olarak devlete taşıyacaktır.

Herhangi bir sözleşme kuramının çerçevesi içinde zorunlu olarak yer alan eşitlik ilkesi de, Hegel'in kuramında bir eleştiri hedefidir. İlkin, Hegel'e göre, doğa durumunda insanlar eşit *değildir* ve sivil toplumdaki eşitsizlik tam da bu doğal eşitsizliğin üzerinde kurulmuştur[28]. Ayrıca, bu eşitsizliğin bastırılmasını istemek saçmadır, çünkü eşitliğin kendisi bir soyutlamadır: İnsanlar ancak bireselliklerinin somut belirlenimlerinden soyutlandıklarında eşit olurlar. Ama bu durumda da, *somut* insanlar olarak değil, yalnızca *kişiler*[29] olarak eşittirler. Anlak soyut hukukun sınırları içine hapsolmuş olduğu için bu soyut eşitliği gerçek eşitlik diye alır ve ona ulaşmak için boş bir çabaya girişir. Soyut hukuk alanı ampirist anlağın has alanıdır; burada farklılık hep mutlak farklılıktır, öyle ki anlak, «hem

25 Aynı yerde.

26 Hegel'in toplumsal sözleşme kuramına yönelttiği eleştiri için bk. *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 75R ve parag. 258R.

27 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 503.

28 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 200R.

29 Aynı yerde, parag. 40 Ek.

aynı olan ama hem de aynı zamanda aynı olmayan iki şey arasındaki ilişkiyi açıklamak için benzerlik kategorisine ya da eşitliğe başvurmak zorundadır...»[30] Ne var ki, eşit mülkiyet hakkı dışında herhangi bir eşitliği temel olarak varsaymak boşunadır.

Şimdiye kadar söylenenler şunu ortaya koymakta: Ampirik olgulara saplanmak, tikel olanı mutlak yerine koymak, ampirizmin soyut, içi boş bir tümeli ileri sürmesine yol açar. Doğal hak öğretisine dayanan siyasal kuramda devletin temeli olarak alınan ilkeler de, doğa durumunun kavramlaştırılışı da, hep, yalnızca özgüllüklerin olumsuzlanmasıyla varılmış soyut tümel örnekleridir. Aydınlanma ile birlikte, ampirizmin bu özelliği olgun biçime ulaşır ve dönemin özgül ideolojisi olan faydacılığın doğmasına yol açar. Bir yanda sonlu varlıklar dünyasından oluşan bir gerçeklik, öte yanda bilinmeyen, içi boş bir mutlak öz tasarlandığında, ortaya bu ikisi arasında tuhaf bir ilişki çıkar. Bu ilişki, dengeye kavuşmamış, kaygan bir varoluş biçimini ifade etmektedir: «Edimselleşmiş gerçeklikle *(actuality)* bu gerçeğin ötesinde yer alan içkin, özsel bir varlık arasındaki ilişki, o gerçekliğin öne sürülmesi olduğu kadar olumsuzlanmasıdır da... Böylece bir bakarsanız, duyu verileri ile 'mutlak' arasındaki ilişkide, duyu verileri nihaidir, duyusal gerçeklik de *kendi içinde* nihaidir... Bir bakarsınız, bu ilişkide, 'mutlak', duyu verilerinin karşıtıdır, onların olmadığı şeydir. Bu durumda... duyu verileri yalnızca 'başkası-için-varlık'tırlar»[31]. Bu çerçeve içinde herşeyin ikili bir varoluş biçimi vardır ve bu ikisi arasında da sürekli bir gidiş-geliş: gerek şeyler, gerekse de insanlar kendileri-için oldukları kadar başkaları-içindirler de. Her varlığın taşıdığı bu başkaları için olma potansiyeli, faydaya dayalı bir ilişkiler ağının kurulmasına yolaçar. Bütün bunların temelinde, sonlu, tikel varlıklarla tümel arasındaki zorunlu bağlantının kopması yatmaktadır. Bu belirlenmemiş ve içi boş tümelle tikeller arasındaki ilişki dışsal ve olumsaldır.

Hegel yine de, faydayı, bilinç ile varlık arasında kurulmuş bir tür birlik olarak sunar. Bu, ampirizmin daha az gelişmiş biçimlerinin ulaşamayacağı bir birliktir. Bu görece birleşmiş bütünün temelini başkası-için-varlık oluşturur: Burada, tikel ile tümelin birbirini tümüyle dışlaması bir ölçüde aşılmıştır. Ne var ki, başkası-için-varlık sürekli bir akışı, sürekli olarak bir andan başka ana geçişi ifade ettiği oranda da bu birlik oldukça alt düzeyde yer alan bir birliktir[32].

---

30 Aynı yerde, Knox'un notları, s. 323.

31 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 578.

32 Lukács'a göre *Fenomenoloji*'nin bu noktasında Hegel'in «asıl konusu

b) **Biçimcilik Eleştirisi**

Hegel'in bireyci toplumsal sözleşme kuramlarına yönelttiği eleştiri, ampirizm ve biçimcilik eleştirilerinin içiçe girdiği ortak bir alan oluşturur. Bu, özellikle de, sözkonusu iki akımın siyaset teorileri açısından böyledir. Anlağın bu iki farklı biçimi arasındaki zorunlu bağlantı aşağıda, Hegel'in eleştirisinin bütüncü niteliği tartışıldığında, açıklığa kavuşacak. Ancak şimdi vurgulamak istediğim nokta ampirizm ile biçimcilik arasındaki sıra düzeni: Hegel'in yaklaşımı çerçevesinde, biçimcilik tinin kendini geliştirme sürecinde ampirizmden daha yüksek bir aşamada yer alır.

Biçimciliğin bu konumu Hegel'in Rousseau ve Kant düşüncesi üzerine tartışmalarında belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Rousseau'nun bireyciliği Hegel'in esas eleştiri hedeflerinden birini oluşturursa da, Hegel bu düşünürü siyasal kuramda ampirizmin ötesine atılmış önemli bir adım olarak görür[33]: Rousseau bunu, «özgür irade»yi devletin temel ilkesi yapmakla gerçekleştirmiştir. Böylelikle, siyasal kuramın temel ilkesi bir düşünsel içeriğe kavuşmuştur: «gerçekten kendisi de düşünen bir ilkedir»[34] bu. Kaba ampirizmde, sözkonusu ilkenin *biçimi* düşünsel olmuş olsa bile, *içeriği* «dışsal görünüşler»den, «acı, korunma gereksinimi, güç, servet gibi olumsal şeyler»den oluşmaktaydı; bunlar «devletin tarihsel gelişimindeki anlar değil, devletin tözü olarak alınıyordu. Burada da araştırmayı yönlendiren şey yalıtılmış bireydi; ne var ki sözkonusu olan, bireysellik düşüncesi değil, yalnızca ampirik bireylerdi ve dikkatler bu bireylerin ilineksel özellikleri üzerinde odaklaşmıştı...»[35] Bu gelişme Hegel için çok önemlidir, çünkü bilinç kendi özgürlüğünü böylece temel ilke olarak koymakla kendine yönelmiş, kendini kendi nesnesi haline getirmiş, ya da başka bir deyişle özbilince dönüşmüştür. Böylelikle de düşünce ile varlık arasındaki birlik gerçekleşmiştir: «Düşüncenin kendisi ile birliği özgürlüktür, özgür iradedir»[36]. Bilinç kendisini dışsal etkenlerden arındırıp, ken-

---

meta ilişkisinin fenomenolojik diyalektiğidir...» (G. Lukács, *The Young Hegel*, a.g.y., s. 500.)

Bu şu anlama gelir: Hegel burada, kapitalizmde piyasada oluşan evrenselliğin yetersizliğine işaret etmektedir. Ampirizmin olgun biçimine yönelttiği eleştirinin, Hegel'e çok özgül toplumsal ilişkileri sorgulama olanağını vermiş olması ilginçtir.

33 Rousseau'nun «özgür irade» ilkesinin yetersizliği konusunda bk. aşağıda Bölüm 5, Altbölüm B.

34 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 258R.

35 Aynı yerde.

36 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 402.

dine eğilmekle özgürlüğünü gerçekleştirmiştir. Hegel düşüncesi bağlamında, tinin tarihinde bunun ne kadar önemli bir adım olduğunu daha çok vurgulamak gereksizdir.

Ancak, düşünsel bir ilkenin ortaya koyulmasıyla gerçekleşen bu özgürlük, Hegel açısından, aynı zamanda biçimci düşünce olarak nitelendirdiği bu düşünce tarzının eksikliklerini de açıklamaktadır. Hegel'e göre biçimci düşünce en olgun biçimine Kant ve Fichte'de ulaşmıştır. Kant'ın özgür irade ilkesi, ya da kendi kendine yönelmiş düşünce, sadece öznelliği içinde öz-bilinçtir. Düşünce mutlaklaştırılmıştır, ama yalnızca nesnelliğe karşıt olarak konduğu ölçüde. Biçimciliğin bu öznelci niteliğinin kökleri ise, Rousseau'nun özgürlük ilkesini bireyci bir anlayışla geliştirmiş olmasında yatar: «Özgürlük kavramı, bireyin rastlantısal kaprisi anlamında değil, ussal irade, kendi-içinde ve kendisi-için irade anlamında alınmalıdır»[37]. Özgürlük, bir kez bireyci bir biçimde tanımlandığında, bireyin öznelliğini sınırlayıp belirleyecek her tür nesnelliğin doğrudan yadsınmasına dönüşür[38]. Sonuç olarak, Hegel'in gözünde biçimcilik salt öznelliğin ortaya konuşudur ve bu niteliğiyle de öznellik-nesnellik birliğini gerçekleştirmek açısından bir başarısızlığı ifade eder. Bununla da kalmaz, bu ikisi arasında tam bir kopuştur. Hegel'e göre, özgürlük rastlantısal bireysel irade olarak konduğunda, zaten salt öznelliğe doğru bir adım atılmıştır. Ancak öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığın bundan sonra vardığı nokta Kant'ın felsefesinin, yani eleştirel felsefenin özgüllüğüne bağlıdır. Burada da gelişme çift yönlüdür: Tıpkı özgür iradenin hem olumlu hem de olumsuz yönleri olduğu gibi, eleştirel felsefe de hem olumlu bir gelişmeyi hem de bu gelişmeyle birlikte ortaya çıkan bir sınırlılığı barındırır. Eleştirel felsefe tinin yaşamında bir ilerlemedir, çünkü bilincin nesnesi bilgi olmuştur, yani bilen özne ile bilinen nesne arasındaki kopukluk bir açıdan aşılmıştır. Ama öte yandan da, Kant kategorilerini gerçeklikten ya da nesnellikten yoksun bıraktığı için buradaki özne-nesne birliği yalnızca öznelliğin dünyaya empoze ettiği bir birliktir. Dolayısıyla, soyut bir biçimde ortaya konmuş olan bu tümelin ardında ampirik dünya hiçbir etkiye uğramadan varlığını sürdürür; varlık bilinçten ayrılmış olarak sürüp gider: «Kant kavram

37 Aynı yerde.

38 Bk. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 29R: «Bir kez bu ilke (tek kişinin iradesi) benimsendiğinde... ussal olan, sahneye, ancak, bu ilkenin getireceği tür özgürlük üzerindeki bir kısıtlama olarak çıkabilir; bu yüzden de, içkin olarak ussal olan birşey değil, sadece dışsal, soyut bir tümel olarak.»

ile varlık arasındaki o sentezi kavrayamaz... Kant varoluşu kavramaz; yani, varoluşu kavram olarak ortaya koyamaz...»[39]

Bunun ahlâk alanındaki uzantısı şudur: Çokluk alanı, yani bölünmüş insanın[40] doğal belirlenimleri ve eğilimleri ile bağlantılı olan tikel irade iyilik ile birleşmemiştir; ya da başka türlü söylendiğinde, tikel irade kendi kavramı ile birlik halinde değildir. «İyi», iradenin dışındadır, onunla ilintilendirilir, o kadar: «Tikel öznenin 'iyi' ile ilintilendirilişi, onun iradesinin özü ile ilintilendirilişi biçimindedir; dolayısıyla öznenin iradi yükümlülüğü yalnızca bu ilişki içinde ortaya çıkar... 'İyi' yalnızca iradenin tümel, soyut özü olarak, yani görev olarak, nitelendirilir»[41]. Biçimciliğe özgü tümelin soyut niteliğini taşıdığı için, görev, tikel bilinçlere kendisini dışarıdan dayatır ve onları bastırır. Ne var ki, tam da görevin bu soyut niteliği yüzünden, çokluk alanında hüküm süren ikilikler ve çelişkiler hiç dönüşmeden kalır.

Oysa, «iyi»ye ulaşmanın gerçek yolu, tikel olana hakkını vermek, yani nesnel belirlenimleri tümele katmak, onunla bütünleştirmektir; «öznel irade iyinin kendini edimselleştirmek için başvurabileceği tek araçtır»[42]. Başka bir deyişle, gerçek ahlâktan, gerçek görevlerden sözedebilmek için somutun, tarihsel-toplumsal olanın gözönüne alınması gerekir. Soyut ahlâkta görev tikel iradeden kopuktur; onun somut gerçekliği ile karşıtlık içindedir. Hegel'e göre, ahlâk ile yasallık *(legality)* arasında ortaya çıkmış olan bu kopukluk biçimciliğin varabildiği birliğin soyut niteliğinin bir ifadesidir: Nesnelliğin ahlâka «bulaşması»na izin verilmedikçe de, ahlâk kaçınılmaz olarak içi boş görevler yığını olarak kalacaktır.

Ahâkın olması gereken *(ought)* düzeyinin ötesine geçip nesnelliğe dönüşemeyen bu volontarizmi karşısında, Hegel «ahlâk» ile yasallığın birliğini savunur; bunun da etik yaşamda *(sittlihkeit)* gerçekleştiğini ileri sürer. Bu nokta Hegel için çok önemlidir, çünkü biçimciliğin «olan» ile «olması gereken» arasında oluşturduğu bu ikilik herhangi bir uzlaşma açısından bir çıkmazdır: «Öyleyse, felsefenin bizi ulaştırması gereken içgörü, gerçek dünyanın olması gerektiği gibi olduğu, ve gerçek 'iyi'nin yalnızca bir soyutlama değil, kendini gerçekleştirebilme yetisine sahip, yaşayan bir ilke olduğudur»[43]. Hegel burada soyut ahlâkçılık karşısında somut tarihin ve

39 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 452.
40 Bk. G. Lukács, a.g.y., s. 150.
41 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 133.
42 Aynı yerde, parag. 131.
43 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 36.

nesnelliğin barındırdığı zorunluluğun savunusunu yapmaktadır. Ona göre, sivil toplumdaki parçalanmışlığın aşılması, saf niyetlerin değil gerçekliğin kendisinin olanaklı kıldığı bir şeydir[44].

Mutlak bütüne ulaşma çabasında Hegel'in somut tarihe başvurmasının gerçek anlamını kavramak için, biçimci düşüncenin volontarist bir biçimde ulaşmaya çalıştığı soyut tümele daha ayrıntılı olarak bakmak gerekir. Salt öznelliğin gerçek doğası Stoik bilinçte açık olarak ortaya çıkar. Bu bilinç, farklı tarihsel dönemlerde farklı *salt ben* biçimlerinde beliren temel bir öz-bilinç yapısıdır[45]. Stoik bilinçte içkin olan özgürlük türü mutlak bir nitelik taşımaktadır. Stoik insan bu özgürlüğe, kendini bütün dışsal koşullardan soyutlayarak, dış dünyadan koparark ulaşır; dolayısıyla da, *özgürlüğü yalnızca bir düşünce* olarak yaşar; *gerçekte* nesnel olarak hâlâ dış dünyanın bir parçasıdır: «Bu... yalnızca özgürlük kavramıdır, yaşayan özgürlüğün kendisi değil; çünkü bu özgürlüğün özünü oluşturan... yalnızca genel olarak düşünmedir...»[46] Bu özgürlük soyuttur, çünkü nesnelliğin tümüyle olumsuzlanmasıdır; bu olumsuzlamada nesnel dünyanın gerçekliği yadsınır. Düşüncenin, bu tür özgürlük bağlamında kendisiyle kurduğu birlik soyut, içi boş bir birliktir.

Varlık alanındaki çokluğun mutlak bir biçimde olumsuzlanması, yani öznellik ile nesnelliğin soyut birliği olan soyut özgürlük her tür biçimciliğin ayırıcı özelliğidir. Bu biçimde kurulan birliği nitelendirmek için Hegel'in başvurduğu kavram *dolayımlanmamışlıktır (unmediatedness)*. Biçimci kuramın kullandığı sonsuzluk kavramını tanımlarken Hegel şu özellikleri sayar: «Sonsuzluk, benin dolayımsız karşıtı... olumsuzlama ürünü bir mutlak, biçimin soyutluğu... salt özdeşlik(tir)...»[47] Mutlak olumsuzlama benin, bir anlamda tüm nesneliği geride bırakıp, kendine dönmesidir; öyle ki, öznellik yalnızca kendi özdeşiyle, yani kendisiyle ilinti içindedir. Bu durumda, öznellik kendini hiçbir şekilde zenginleştirmemiş demektir: Öznelliğe dolayımlı *(mediated)* bir birlik olmasını sağlayacak hiçbir belirlenim eklenmemiştir[48]. Sonuçta da, tümel, somut tarihsel içe-

---

44 Aynı yerde, s. 67.

45 *Fenomenoloji*'nin ilk beş bölümünde teşhis edilen «bilinç yapıları» sorunuyla ilgili olarak bk. aşağıda Bölüm 6, Altbölüm C. Ayrıca bk. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de L'Esprit»*, Aubier Montaigne, Paris, 1946, s. 475.

46 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 245.

47 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 30.

48 Bk. J. Hyppolite, a.g.y., s. 175: «Burada kavram, henüz, düşüncenin, varlığın çeşitliliğine ve doluluğuna girişi değildir. Bu giriş bu yüzden yalnızca öne sürülmüştür.»

rikten ve kavramının tarihsel nesnelliğinden yoksun kalmıştır.

Tikele, soyut bir tümelin dışarıdan dayatılması olduğu ölçüde, biçimci «görev» kategorisi tikel ile tümel bilinç arasında dolayımsız bir birliğin kurulması anlamını taşır. Aynı biçimde, bizatihi «hak» kavramı da herhangi bir somut içerikle bağdaşmaz: «'Hak' kategorisindeki biçimcilik, ...çokluk alanındaki bir olgu olan 'sahip olma' olgusuyla buluşur ve onu soyut bir tümelle damgalayarak mülkiyet adını almasına yol açar....»[49] Hegel'in gözünde, soyut mülkiyet hakkı, kendisinin genel olarak biçimciliğe atfettiği özellikleri taşımaktadır. Tinin gelişme sürecinde, soyut hak salt öznellikle aynı düzeyde yer alır: «Soyut öznellik ilkesi, ...özel hakkın tanınmasıyla, kendini kişilik biçimine gerçekleştirir»[50] Dolayısıyla, devletin oluşturduğu somut tümelden soyutlanmış, bu bütünün öteki anlarından koparılarak dondurulmuş olan soyut mülkiyet hakkı bir totolojidir: «Başkasının bana emanet edilmiş mülküdür.... bunun tam karşıtı olan belirlenim de aynı geçerlilikle ileri sürülebilir»[51]. Mülkiyet hakkı ilkesi somut bir belirlenimi içermediği sürece gerçekte boş bir formüldür ve sonsuz sayıda olasılığı içinde barındırabilir[52].

Bütün nesnel belirlenimleri mutlak bir biçimde olumsuzlayıp, kendi içine kapanan biçimci bilinç kendinde-şeyi, örtük olanı görmezlikten gelir; herşeyi başkası-için-varlık diye, ve özel olarak da salt öz-bilinç-için varlık diye görür: «Örtük olan yok edilmişti, herşeyin başkası-için varlık olması gerekiyordu; herşey, insan için, genel olarak bütün insanlar anlamına gelen öz-bilinç-için-varlık olmak zorundaydı»[53]. Tüm varoluş insan-için-varlık olarak konup da hiçbir şey kendisi için varolmadığında, Hegel'e göre, «fayda» doğrultusunda bir yönelim başlamış demektir. Böylece, Hegel, Aydınlanma ideolojisi olan faydacılığı *Fenomenoloji*'de ampirizmin mantıksal sonucu olarak sunarken, *Felsefe Tarihi*'nde biçimcilikten türetmektedir. Her iki durumda da, *başkası-için* varoluşa yolaçan şey, somut bir *içerik* ya da özden yoksun, soyut bir tümelin sözkonusu olmasıdır. Bu şu anlama gelmektedir: *Soyut bir biçimde ortaya konmuş* veya ampirik dünyadan *rastlantısal bir biçimde türetilmiş* bir

---

49 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 503. Ayrıca bk. aynı yerde s. 504: «'Benim' olanın gerçek içeriği, uygun değeri... bu içi boş biçimde yoktur ve onu ilgilendirmez.»

50 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History* (çev. J. Sibree), Dover, 1956, s. 316.

51 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 42.

52 Aynı yerde: «...sezginin ifadesi, bir 'buradalık' yaşayan bir ilişkiyi ve olanaklılığın kendisinin hiçbir kayıt olmaksızın bağlı bulunduğu bir mutlak varoluşu içinde barındırır.»

53 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 426.

tümel ile bu tümelden kopuk bir çokluk alanı arasındaki dışsal, dolayımsız ilişki ampirizm ile biçimciliğin ortak özelliğidir. Hegel'in eleştirisinin asıl hedefi bu dışsal ilişkinin kendisidir: Bir yandan ampirizme öte yandan biçimciliğe yönelttiği eleştiriler bir bütün oluşturur.

c) Ampirizm ile Biçimciliğin Birliği

Hegel kendisi, birçok durumda, ampirizm ile biçimcilik arasındaki ayırımı ortadan kaldırır ve bu iki düşünce tarzını birbirine indirger. Bunun en belirgin örneği *Doğal Hukuk* üzerine denemesinde, ampirizmden biçimciliğe doğru gelişmeyi açıkladığı bölümdür[54]. Bu süreç içinde, Hegel'in, biçimciliğin «soyut yasa»sını tahlile soktuğu noktada şöyle birşey ortaya çıkar: Bu soyut yasanın temeli, ampirizmin dolaysız olgularının oluşturduğu çokluk alanından başka birşey değildir aslında. Ampirik çokluk alanı ve biçimci birlik bir karşıtlığın iki yanı gibidirler: Bu düşünce biçimlerinden birinin yanlışları/eksikleri kendi soyut olumsuzlanması biçiminde ötekinde yansımaktadır. Bu bütünsellik bağlamında, Hegel sözkonusu düşünce çerçevesini hiçbir ayırım yapmadan ampirizm, soyut anlak ya da biçimcilik olarak nitelendirir.

Aynı biçimde, *Felsefe Tarihi*'nde Hegel uzun uzun biçimciliğin has temsilcisi olan Kant'ın *ampirizm*inden sözeder. Kant'ın ampirizmi, felsefesini kavramdan bir zorunlu ilişkiler zinciri içinde türetmeyişinde ortaya çıkmaktadır, düşünüre göre. Örneğin Kant'ın kategorilerini şöyle anlatır Hegel: «Kant kategorileri ampirik bir biçimde kabul eder; bu farklılıkları 'birlik'ten zorunluluk bağlantısı içinde geliştirmeyi hiç düşünmez. Kant zaman ve mekânı da türetmeye çalışmamış, aynı biçimde onları da deneyden almıştır...»[55] Kısacası, Hegel için Kant'ın felsefesi biçimcilik ile ampirizmin bileşimidir.

Bu, Hegel'in hem biçimcilik, hem de ampirizm tahlilleriyle son derece tutarlıdır. Yukarıda da gördüğümüz gibi[56], bu düşünce tarzları şu özelliği paylaşırlar: Nesnel dünyadan türetilmiş dolayımların olmadığı bir bağlamda, öznellik-nesnellik, tümel-tikel ikiliği yalnızca soyut olarak aşılır; ve gerçekte ikiliğin her iki yanı da aynı kalır. Anlak bundan sonra bu iki kutuptan birini mutlaklaştırır; bu mutlaklaştırılan kutup artık gerçekliğin tümü konumuna yükselmiştir.

---

54 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 17-18.

55 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 439.

56 Bk. yukarıda s. 112-114.

Hegel anlağın bu ikilikçi doğasının Aydınlanma düşüncesinde doruk noktasına ulaştığı kanısındadır. Bu, Hegel'in neden faydacılığı dönemin ideolojisi olarak gördüğünü de açıklamaktadır. Düşünüre göre, başlangıçta bu ikilik salt bilincin içindeki bir bölünmüşlük biçimindedir: Bir yandan, salt bilinç olumsuzlama ilkesini aşırı bir uca götürür ve *salt içgörüye (insight)* dönüşür; salt içgörünün bu sürekli, mutlak olumsuzlama dışında hiçbir içeriği yoktur. Öte yandan, salt bilincin öteki yönü *inanç* biçiminde belirir: Bu yön mutlak olumluluk, mutlak özdür; dolayısıyla inancın içeriği bizatihi salt özdür. Hegel'in vurgulamak istediği nokta şudur: Aydınlanma dönemine özgü salt içgörü, inançla sürdürdüğü mücadelede aslında kendisini olumsuzlamaktadır. Salt bilinç ortadaki ikiliğin kendisinin içindeki bir çelişki olduğunu görmez, bu ikiliğin iki yanını birbirinden ayırıp dondurur. Oysa bunlar gerçekte salt bilincin kendi bütünlüğünü oluşturmaktadırlar. Bu bütünlük ortadan kalkınca, salt içgörü, inancı tümüyle kendine dışsal olarak koyar: «Kendini oluşturan başka herşey gibi bu süreç de içgörüye dışsal birşey, bir başkası gibi gelir»[57] Bu içsel bölünme Aydınlanma'nın soyut anlağının özelliğidir ve Hegel'e göre, romantizm ve soyut ahlâk gibi başka birçok ideolojinin de temelini oluşturur[58]. Dolayısıyla, Hegel'in bir bütün olarak Aydınlanma'ya yönelttiği eleştirinin hedefi, anlakta içkin olan bir bölünmedir; bu ise, anlağın salt öznel doğasının bir sonucudur. Sadece romantizm ve biçimciliğin değil, ampirizmin kökleri de bu öznelliktedir: Salt içgörü inanç karşısında zafere ulaşınca, örtük olan, öz tümüyle olumsuzlanmıştır; artık salt öznellik ile dış dünya arasındaki ilişki yalnızca dışsal ve öznellik açısından edilgin bir ilişkidir. Böylece, dolaysız olarak verilmiş olan tikeller dünyası mutlak bir nitelik kazanır[59].

Anlağın kendi içindeki bölünmenin bu ilk biçimi daha üst bir düzeyde maddecilik/agnostiklik ikiliği biçimine dönüşür. Salt bilincin olumsuz niteliği mantıksal sonucuna eriştiğinde kendini *edimselleştirir (actualise)*. Bu şu demektir: Salt bilinçteki mutlak olumsuzluk, salt kavramın kendini olumsuzlamasına ve dolayısıyla varlık alanına geçmesine yol açar. Ancak, görülebileceği gibi, «bu olumsuzlama da aynı derecede salttır; ve böylece ortaya salt 'şey', başka hiçbir belirlenimi olmayan mutlak varlık çıkmıştır»[60]. Bu belirlenmemiş, mutlak varlık bir yandan agnostik düşüncenin bilinmeyen

57 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 572.

58 Hegel'in eleştirisinin birliği konusunda bk. D. Borso, *Hegel, politico dell'esperienza*, Milano, 1976, s. 33-34.

59 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 588.

60 Aynı yerde, s. 590.

«kendinde-şey»idir, öte yandan da maddeciliğin tanımlanmamış «madde»si. İlk durumda, bu mutlak öz «salt şey anlamını taşıyan salt düşünce olur»[61], çünkü hiçbir nesnel belirlenime sahip değildir. İkinci durumda ise, aynı mutlak, «öz-bilinçle ilinti içinde olan... dışsal varlık»[62]tır ve *salt madde* ya da *doğa* olarak belirir. Hegel için önemli olan nokta şudur: Bu mutlağın *salt, dolayımsız* oluşu, onun her iki durumda da aynı şey olmasına yol açar. Salt bilincin kendini mutlak bir biçimde olumsuzlamasının bir ürünü olduğu için, bu mutlak, her iki durumda da aynı tümeldir[63]. Kısacası, Hegel'in Aydınlanma eleştirisinin odak noktası, dolayımsız olumsuzlama ve bu olumsuzlamanın ürünü olan salt, dolaysız «mutlak»tır.

Romantizm olsun, ampirizm ya da soyut ahlâk olsun, soyut olumsuzlamaya ve dolayımsızlığa dayanan her tür Aydınlanma ideolojisi, Hegel'in gözünde, aynı sorunu taşır: Bunların hepsi gerçeklikten, şimdiki anın tarihsel-toplumsal somutunda kendini ortaya koyan tarihin zenginliğinden ve nesnelliğinden kopuk ideolojilerdir. Aydınlanma döneminin siyasal kuramlarının başlangıç noktasını oluşturan *soyut doğa* kavramına yönelttiği eleştiri, Hegel'in tarih-dışı doğa durumu anlayışını yadsımasına temel oluşturmuştur. Tarih-dışı bir insan doğası anlayışından türetilen ilkeler Hegel için fazla geneldir: «İnsanın doğaya uygun bir biçimde yaşaması isteniyor; ancak bu doğa genel ifadelerin ve betimlemelerin ötesine gitmiyor»[64]. Düşünüre göre, felsefenin kavramları tarihin zenginliğini ve somutluğunu özümseyebilecek kavramlar olmalıdır. İşte, Aydınlanma döneminin soyut anlağının dolayımlanmamış mutlakları, salt kavramlar biçiminde olsun, soyut özler biçiminde olsun, tam da bu görevi yerine getirememiştir.

Hegel kendisini Aydınlanma'dan en belirgin olarak bu noktada ayırır. Ona göre, ayırımları ve çelişkileri bastıran soyut anlak, soyut tümellere ve soyut ilkelere varır. Çelişkilerin varlığını kabul ettiği yerde de anlak onlara nesnel gerçeklik tanımaz. Örneğin Kant'ın çatışkıları çelişki kategorisinin önemine işaret etmektedir, Hegel'e göre, ama bu durumda da, «böyle çelişik olan kendi-içinde-varlık değildir, çünkü çelişki yalnızca bizim düşüncemizden kaynaklanır»[65]. Tam da gerçeklik sözkonusu olduğunda, Kant, içi boş ve soyut gö-

61 Aynı yerde.

62 Aynı yerde, s. 592.

63 Bk. aynı yerde, s. 594: «Düşünce 'şey oluş'tur ve 'şey oluş' da düşünce.»

64. G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 383. Tarih-dışı «insan doğası» kavramıyla ilgili olarak ayrıca bk. G. Lukács, a.g.y., s. 228.

65 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 451.

rev anlayışıyla çelişkileri bastırır: Hegel'e göre, Kant'ın görev anlayışının temel ilkesi «çelişkinin olmayışı»[66]dır.

Çelişkinin, birbirinden ayrılıp dondurulmuş iki yanı arasında gidip-gelen soyut anlak karşısında, Hegel, çelişki kategorisiyle somut dünyanın dinamizmini ilan eder. Ona göre doğruya, ancak, çok özel bir süreç sonunda varılabilir: Bu süreçte, sürekli olarak çelişkilere yolaçan belirlenimler bütünü giderek daha somut hale getirirler; sonuçta somut gerçeklik bütünde içerilmiştir[67]. Anlağın kısır soyutluğunu aşıp, gerçekliği kavramanın tek yolu çelişkilerin gerçekliğini kabul etmektir. Altıncı bölümde göstermeye çalışacağım gibi, Hegel'in dolayım kavramı bütünün bu çelişik ve dinamik doğasından türemiştir. Ancak daha önce, Hegel'in Rousseau eleştirisini bu noktaya kadar oluşturmaya çalıştığım genel çerçevenin içine yerleştirmeyi deneyeceğim.

Altbölüm B: HEGEL'İN ROUSSEAU ELEŞTİRİSİ

Hegel'in Rousseau'nun felsefesine yönelttiği eleştiri, doğal olarak, Fransız Devrimi konusundaki tavrıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Düşünüre göre, Fransız Devrimi, tarihin en temel ilkesi olan özgürlüğün kendini geliştirme sürecinde en belirleyici andır. Bu aşamayla birlikte düşüncenin kendi kendisiyle birliği kurulmuş ve «insan, tinsel gerçekliği düşüncenin yönetmesi gerektiği ilkesini görme noktasına ulaşmıştır»[68]. Kısacası tarihin bu anında özgürlük kendi bilincine varmış ve edimselleşmiştir. Öte yandan, Hegel, tinin yaşamında önemli bir dönüşümü ifade eden bu siyasal olayın temelini Fransız felsefesinin arttığını düşünür[69]. Dolayısıyla, Fransız Devrimi, kendini örtük bir biçimde gerçekleştirmiş olan içsel bir devrimin edimselleşmesidir aslında. Bu durumda, düşünürün Rousseau'yu ve Fransız Devrimini aynı biçimde değerlendirmesini beklemek olağandır. Ne var ki, tam bu noktada Hegel'in tavrında belli bir ikircikliklik var gibidir: Devrim'in kendisini yüceltmesine karşın, Rousseau'ya yönelttiği eleştiriler zaman zaman oldukça serttir.

Görünürdeki bu ikircikliliğin ötesine geçebilmek için Hegel'in Fransız Devrimi'ne atfettiği özgül role yakından bakmak gerekmek-

---

66 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 135R. Ayrıca bk. G. Lukács, a.g.y. ,s. 149-151.

67 Bk. G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 23-25.

68 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 447.

69 Aynı yerde, s. 446. Ayrıca bk. *The Phenomenology*, a.g.y s. 599: «Nesnellik biçimi... örtük olarak iptal edilmiştir bile; ve bu yaklaşan içsel devrimin sonucu olarak, somut edimselliğin gerçek devrimi.... yani mutlak özgürlük... günyüzüne çıkmaktadır.»

tedir. Düşünürün bu Devrim'den beklediği, devrimin siyasal kurumları Avrupa'da belirmiş olan yeni ruha uyarlamasıdır. Bu beklentisinin sınırlarını *Alman Anayasası* üzerine çalışmasında kesin bir biçimde belirler Hegel: Onun asıl hedefi, miyadını zaten doldurduğuna inandığı feodal düzendir. Hegel'in gözünde, özgürlüğün edimselleşmesinin anlamı, doğal olarak belirlenmiş, dışsal ilkelerin ortadan kalkması ve bunların yerine, hem içerik hem biçim olarak düşünceden türetilmiş ilkelerin yerleştirilmesidir: «Dolayısıyla Fransız Devrimi... resmen *ayrıcalıklı olan zümrelerin* ortadan kaldırılması... bir kez bu sağlandığında ise zümreler arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılması *boş laf*»[70]. Sonuç olarak, Hegel için Fransız Devrimi'nin gerçek anlamı Jakoben köktenciliğinde yatmaz. Bu aşama, özgürlüğün gelişmesi sürecinde yalnızca *gerekli bir andır*. Oysa dönüşümün *özü*, tinin kendisine dönmesi ve bu öz-bilinçte özgürlüğüne kavuşmasıdır. *Mutlak bir kurtuluşun* gerçekleşmesi tarihsel olarak *gerekli* olmuştur. Ancak, Hegel açısından bu mutlak kurtuluşun, aynı zamanda, mutlak, soyut bir olumsuzlama anı olması ve bu yüzden de «fanatiklik»[71] damgasını taşıması kaçınılmazdır. Bu yüzden de, tarihsel gerekliliğine karşın Jakobenizm Devrim'in ruhunu edimselleştirmenin sorunlu bir yöntemidir.

a) Soyut Olumsuzlama ve Rousseau'nun Soyut Tümeli

Fenomenoloji'de, Hegel'in, tinin Fransız Devrimi döneminde varmış olduğu aşamayı ele aldığı bölümün egemen ilkesi faydadır. Bu ilke bir dereceye kadar nesnelliği içinde barındırıyor gibi görünmektedir; çünkü fayda «nesnenin bir yüklemidir». Ancak Hegel'e göre burada sözkonusu olan nesnellik aslında «yalnızca bir nesnellik görünüşü olmanın ötesine geçmez»[72]. Bu görüşünü şöyle açıklar düşünür: Her faydalı nesne gerçekte bir başkası-için varlıktır, bu yüzden de «benliksiz»dir. Fayda, varlığın sürekli olarak öznelliğe dönüşmesi biçiminde gerçekleşir ve giderek «ben'in kendine çevrilmiş bakışı»[73] haline gelir. Bu tümel öznellikte, mutlak ben mutlak özgürlüğe kavuşur.

---

70 G.W.F. Hegel, *Real Philosophie, Jena.* (Alıntıyı yapan: G. Lukács, a.g.y., s. 311.) Hegel'in Robespierre'e yaklaşımı konusunda bk. G. Lukács, aynı yerde, s. 310: «Tiranlık halk tarafından iğrenç ve aşağılık bir şey olduğu için alaşağı edilir; ama gerçekte sadece gerekli olmaktan çıktığı için devrilir... Robespierre'in durumunda da bu böyleydi. İktidarı onu terk etti, çünkü *gereklilik onu terk etmişti*...»

71 G.W.F Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 388-391.

72 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 599.

73 Aynı yerde, s. 600.

Ancak bu öznellik, yalnızca, kendisine yönelik bilgi olarak kurulmuştur; dolayısıyla da özünü, yalnızca, bu bilgi ve kesinlik oluşturur: «(Bu öznellik) için, dünya, mutlak olarak kendi iradesidir ve bu irade tümel iradedir»[74]. Bu yüzden de, bu iradenin her edimi tümel ve bölünmemiş olmak zorundadır. Bu iradenin eylemi bütün ayırımların olumsuzlanmasına yöneliktir.

Hegel'in bu tür bir tümele yönelttiği eleştiri Rousseau'nun felsefesindeki genel iradeyi de hedef almaktadır. Yine bu eleştiride, Hegel Devrim'in çıkmazını da dile getirmektedir: Her olumlu eylem bir nesnelleştirmedir; nesnelleştirme ise nesnel gerçeklikte bir düzenlemeyi, bir farklılaşmayı beraberinde getirir. Oysa bu, sözü edilen mutlak iradenin tümel, bütüncü niteliği ile çelişir. «Bilinç kendi kendisiyle kurduğu bu ilişkide, hiçbir şeyin kendisinden *kopup*, onun karşısında ayrı bir nesne olarak durmasına izin vermez. Buradan da, hiçbir zaman *olumlu birşey gerçekleştiremez*...»[75] Dolayısıyla, mutlak benin nesnellikle kurabildiği tek ilişki biçimi olumsuz edim, ya da Hegel'in deyişiyle «yıkımın öfkesi ve şiddeti»dir[76]. Kendi belirlenmemişliğine ters düşen ayırımlılığı olumsuzlamak—işte Robespierre'in fanatizmi burada ortaya çıkmaktadır[77].

Hegel bu mutlak ben için olanaklı olan tek edim olarak ölümü görür. Düşünürün ölüm konusunda söyledikleri onun mutlak bilince yönelttiği eleştirilerin çarpıcı bir ifadesidir. Tıpkı efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi, Hegel bu bağlamda da ölümü *doğal, tinsel olmayan* niteliği yüzünden yetersiz bir aşma biçimi olarak görmektedir. Bu özgül durumda, ölümü «dolayımdan tümüyle yoksun salt olumsuzlama»[78] olarak görmektedir. Hegel'e göre, ölüm «dolayımdan yoksun», yalnızca soyut bir olumsuzlamadır çünkü tinsel olan hiçbir yönü yoktur; tersine, bir «iptal»in ötesine geçemeyen doğal bir olumsuzlamadır ölüm. Oysa, bilincin olumsuzlamalarının özelliği şudur: Olumsuzlanan, olumsuzlama sürecinde daha üst bir düzeye yükselir: «Bilince özgü olumsuzlama öyle bir olumsuzlamadır ki... aşılan şey aynı zamanda korunur ve saklanır...»[79] Mut-

74 Aynı yerde. (Vurgu sonradan.)

75 Aynı yerde, s. 603. (Vurgu sonradan.)

76 Aynı yerde, s. 604.

77 Bk. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 5R ve Ek. Ayrıca bk. *Philosophy of History*, a.g.y., s. 358: «Somutla sadece yıpratıcı, yıkıcı bir ilişki içinde olmak fanatizmin özüdür.»

78 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 605. Efendi-köle diyalektiğinde, ölümün tinsel olmayan bir dolayım oluşuyla ilgili olarak bk. aynı yerde, s. 234.

79 Aynı yerde.

lak özgürlüğün soyut olumsuzlaması, *dolayımsızlığı yüzünden*, Hegel'in eleştirisinin odağını oluşturmaktadır. Mutlak benin tümelliği soyut, dolayımsız bir tümelliktir; özgürlüğün edimselleşebilmesinin tek yolu ise düşüncenin kendisiyle dolayımlı birliğinin kurulmasıdır. Soyut olumsuzlama değil, nesneleşme, nesnel dünyada farklılaşma anlamını taşıyan bir olumsuzlama, somutla eklemlenme... İşte Hegel dolayımlı bütüne ulaşmanın yolu olarak bunu görür. Rousseau'nun doğrudan demokrasi anlayışını da bu ilkeye dayanarak eleştirir. Sivil toplumun içindeki farklılıkların, bir kitle ya da «örgütlenmemiş yığın»[80] uğruna bastırılmasıdır bu anlayışın özü — ki bu da aynı soyut tümel mantığından kaynaklanmaktadır. Nihayet, Rousseau'nun siyasal felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan «halk egemenliği» de Hegel'in gözünde aynı sorunu taşımaktadır: Hükümdarın egemenliğinin dışında bir halk egemenliğinden söz etmek saçmadır, çünkü hükümdardan soyutlanmış bir «halk» kavramı farklılaşmamış bir bütünü, bir yığını ifade eder: «Eklemlenmiş bir bütünden... ve hükümdarından bağımsız olarak ele alındığında, halk, biçimi olmayan bir kitledir ve bir devlet olmaktan çıkar»[81].

b) Rousseau'nun Bireyciliği

Hegel'in Rousseau eleştirisi, genel irade ve doğrudan demokrasi anlayışlarının temelinde yatan soyut olumsuzlama ilkesine yöneltiği eleştiriyle sınırlı değildir. *Fenomenoloji*'de Rousseau'ya karşı geliştirilen tartışma bu noktada odaklanır gerçi, ama *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel dikkatini Rousseau'nun bireyciliğine yöneltir. İlk bakışta bu bir tutarsızlığın ifadesi gibi görünmektedir: Tikelin olumsuzlanması çerçevesi içinde ele alındığında, Rousseau'yu, geleneksel kategorilere göre «devletçi» bir siyasal düşünür olarak nitelendirmek olanaklıdır;[82] öte yandan Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki gözlemlerine bakılacak olursa, Rousseau kolaylıkla «liberal bireyciliğin» tipik bir temsilcisi sayılabilir. Ancak, aşağıda da göstermeye çalışacağım gibi, Rousseau'nun birbiriyle çelişiyor gibi görünen bu farklı yorumları Hegel açısından bir ikilem oluşturmaz; tersine, bunlar ancak birbirleriyle bağlantılı olarak kavranabilir. Bu da, Hegel'in ampirizme ve biçimciliğe yönelttiği eleştirilerin bir bütün olmasıyla son derece tutarlıdır.

Rousseau'nun, devleti üzerine oturttuğu temel ilkenin özgür ira-

80 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 303R: «Sivil toplumdaki birlikler zaten birer topluluktur.»

81 Aynı yerde, parag. 279R.

82 Talmon ve Russel Rousseau'yu tam da bu biçimde değerlendirirler.

de oluşu, Hegel'in gözünde, kaba ampirizmin aşılması anlamını taşır. Ancak, burada yine de *bireyciliğin* damgası vardır Hegel'e göre[83]. Doğa durumunun mutlak bir özgürlüğü barındırdığını savunmanın anlamı, özgürlüğün bireysel özgürlüğe indirgenmesidir. İşte, Rousseau'nun özgürlüğe, her tür sınırı ve belirlenimi olumsuzlayan bir mutlaklık atfetmesi, tam da bu bireysel özgürlük anlayışından kaynaklanır Hegel'e göre. Bireyin özerkliği demek olan özgürlük yalnızca olumsuz anlamda bir özgürlüktür[84]; olumlu anlamda gerçekleştirilecek birşey değil, yalnızca dış engellerin olmayışıdır. Oysa olumlu anlamda özgürlük ancak devlet içinde olanaklıdır: «Doğadaki özgürlük, armağan edilmiş olan özgürlük gerçek birşey değildir; çünkü özgürlüğün ilk gerçekleşmesi devletle olur»[85]. Doğal insanın bireysel özgürlüğü yalnızca bir gizilgüçtür; bu gizilgücün edimselleşmesi için, soyut tikelliğin, tikel-tümel birliği yönünde, aşılması gerekir.

Özgürlüğü her tür içerikten yoksun bırakmanın ötesinde, Rousseau'nun bireyciliği, Hegel'e göre, yoksullaşmış bir devlet anlayışına da yol açar[86]. Bu anlayış toplumsal sözleşme öğretisinde ortaya çıkmaktadır. Hegel için sözleşme, bireylerin soyutlukları içinde, kişiler olarak karşı karşıya geldikleri «hukuk» alanına özgü bir kategoridir. Sözleşme edimi bireyin somut belirlenimlerini dışarıda bırakır ve bu soyutlanmış kişiler arasında eşitlik kurar. Bu yüzden de, burada iki birey arasında kurulan özdeşlik soyut bir özdeşliktir; «tek tek iradeler birbirleriyle özdeş değildirler ve böyle de kalırlar; her bir irade kendi açısından özel niteliğini korur»[87]. Dolayısıyla, sözleşmeye dayalı bir devlet gerçek bir birlik olamaz; «yalnızca farklı iradelerin birleşmesidir»[88] bu. Sözleşmede içkin olan mantık, kendi bireysel varlıklarını, somut belirlenimlerini *yabancılaştırmamış* olan bir bireyler topluluğuna götürür. Bu, sivil toplumda[89] hüküm süren birlik biçimidir. Burada, tikeller arasındaki ilişkiler soyut bir görelilik ilkesine göre kurulan dışsal ilişkilerdir.

---

83 Bu konuda bk. yukarıda, Bölüm 5, Altbölüm A.

84 Bk. G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 347: «Hiç kuşku yok ki, yabanıl insanın hiç bilmediği, tanımadığı çok fazla talihsizlik ve üzüntü vardır, ama bu yalnızca olumsuz bir avantajdır...»

85 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 402.

86 Kuşkusuz bu ikisi birbiriyle ilintilidir: Hegel'in devlete atfettiği saygınlık, tam da, onun özgürlüğün gerçek alanı olmasına dayanır.

87 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 73. Hegel'in toplumsel sözleşme kuramı eleştirisi ile ilgili olarak bk. yukarıda n. 26.

88 Aynı yerde, parag. 75 Ek.

89 Bk. aynı yerde, parag. 172 Ek: «Devlet, farklı kişilerin bir birliği olarak sunulduğunda kastedilen sadece sivil toplumdur.»

Sözleşme sorunu özelliğinde, Rousseau'nun bir yandan bireyciliğine, öte yandan da farklılığın olumsuzlanmasıyla ulaşılan soyut tümeline Hegel'in yönelttiği eleştirilerin *birliği* çok açıkça ortaya çıkmaktadır. Rousseau tam da mutlak tikellerden hareket ettiği içindir ki soyut bir özdeşliğe varır: Bu, aynı *hak sahibi olma yetisini* taşıyan bireysel iradeler, yani kişiler arasındaki soyut özdeşliktir. Burada sözkonusu olan tümel, (bireyler arasındaki) farklılıkların bastırıldığı ölçüde mümkün olmuş bir tümeldir[90].

Bireycilik konusunda Hegel'in kendi tavrı *Fenomenoloji*'de çok açıktır. «Tin» bölümünün girişinde Hegel tinin «tözü ya da örtük doğası» ile «kendisi-için olarak» varoluşu arasında bir ayırım yapar: İkincisi, tinin ilki üzerindeki çalışmasıdır. Başka türlü söylendiğinde, ilki tinin süreklilik taşıyan yönüdür, ikincisi aktif yönü. Şöyle der Hegel: «Töz olarak, tin dosdoğru, boyun eğmez bir kendi kendisiyle aynılık, kendi kendisiyle özdeşliktir; ama kendisi-için (varlık) olarak, yani kendisi-için varolup kendini belirleyen olma yönüyle ele alındığında, tinin sürekliliği birbirinden ayrı öğeler halinde çözülür...»[91] Ayrı biçimler, tinin bu kendi üzerindeki faaliyetinin ürünüdür. Tini hem özne hem töz yapan da onun bu kendi kendisini ortaya koyuşudur. Daha açık olarak söylendiğinde, tekil biçimler, tinin, bir *bütün* olan tümel tözünden yaptığı *soyutlamalardır*. Hegel'in bu tekil bilinç biçimlerini kendi içlerinde ele alışı fenomenolojik yönteminin bir gereğidir. Bilinç görece az gelişkin olduğu aşamada bu biçimleri mutlak biçimler olarak aldığı ve onların içine hapsolduğu içindir ki Hegel de onları tek tek ele alır. Öte yandan, tinin öz-bilincinin edimselleşmesinin önkoşulu da, ona yaşam veren bu dolayımların varlığıdır: «Özün böyle tekil biçimlere ayrılışı, yalnızca, bütün bireylerin ayrı eylem ve ayrı ben yönlerini oluşturur. Bu ayrılma, etik tözün hareket ettirici ruhudur...»[92] Ayrıca, bir de «tinin somut etik edimsellik»[93] olduğu düşünülürse, Hegel'in ne demek istediği açıktır: Tekil biçimler, ya da birey varlığını toplumsal yaşamdan alır; toplumsallığının dışında, yalıtılmışlığı içinde ele alındığında birey yalnızca bir soyutlamadır.

Dolayısıyla, bütünü bireyden, tekil olandan hareket ederek kur-

---

90 *Hukuk Felsefesi*'nde, Rousseau'nun «toplumsal sözleşme» ve «genel irade» öğretilerini geliştirirken dayandığı bireyci öncülleri eleştirdiği bir noktada, Hegel, tahlilini *Fransız Devrimi*'ndeki şiddetten söz ederek bitirir. Bu şiddet, aslında *Fenomenoloji*'de hedef aldığı, nesnelliğin mutlak olarak olumsuzlanmasından başka birşey değildir Bk a g y parag. 258R.

91 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 458.

92 Aynı yerde, s. 458-459.

93 Aynı yerde.

maya çalışan kuramlar ve bu arada da sözleşme kuramı şunu gözden kaçırmaktadırlar: Bütün, bireysel olana önceldir ve onun tözünü oluşturur; «genel irade ilk terimdir ve özdür»[94]. Bireyin iradesi tinin yaşam sürecinde bir dolayımdır. Soyut anlak bu dolayımı mutlak ilke olarak görür ve onu bütünün temeli yapar.

c) Hegel'in Aydınlanma ve Rousseau Eleştirilerinin Birliği

Çeşitli aşamalarda değindiğim gibi, kanımca, Hegel'in Rousseau'nun düşüncesindeki farklı iki boyuta yönelttiği eleştirilerin birliğinin kavranması önemlidir. Bu boyutlar, bir yandan Rousseau'nun kuramında ortaya çıkan bireycilik eğilimi, öte yandan da düşünürün «genel irade» kavramının ve mutlak özgürlük anlayışının soyut, dolayımsız niteliğidir. Hegel'in Rousseau'nun düşüncesini bu tür bir birlik çerçevesinde değerlendirmesi, ona, bu düşünürü daha genel olarak soyut anlak bağlamına yerleştirme olanağını sağlar. Soyut anlağın en olgun ifadesini ise Aydınlanma düşüncesi oluşturmaktadır. Bu bakışaçısından, Fransız Devrimi, anlağın tarihte kendini edimselleştirmesinin somut biçimi anlamını taşır. Böyle olunca, Hegel, bu düşünce tarzının en belirleyici eksikliğini dolayımsızlık ve özne ile nesnel dünya arasındaki kopukluk olarak teşhis eder. Ampirizmin eleştirel olmayan varsayımları biçimini alsın, biçimciliğin ahlâkçı umutları, ya da Fransız Devrimi'nin olumsuz eylemi biçimini, bu eksiklik, her durumda, nesnel gerçeklik karşısında edilgin kalmayı getirir. Bu ideolojilerin hepsinde, özne-nesne kopukluğunun soyut bir biçimde aşılması ütopyacı formülasyonlara yol açar.

Bu bağlamda Hegel'in Rousseau'nun «doğa durumu» anlayışına yönelttiği eleştiriler özel bir önem kazanmaktadır. Hegel yorumcusu Borso'nun tahlilinin soruna bir giriş olarak yararlı olduğu kanısındayım. Bu yorumcuya göre, bilincin temel yapılarından biri olan ve tarihte farklı dönemlerde ortaya çıkan efendi-köle ilişkisi, doğa ile kurulan dolayımsız ilişkilerin eleştirisini içerir. Hegel, *efendi*nin soyut olumsuzlaması ile Fransız Devrimi'nin olumsuz eylemini ve soyutluğunu aynı biçimde değerlendirmektedir. Her iki durumda da, çıkmaza yol açan, insanın doğal ve toplumsal-tarihsel varlığı arasın-

94 G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit* (Jena, 1805-1806. Alıntıyı yapan: J. Hyppolite, a.g.y., s. 376.) Ayrıca, Hyppolite'in, Hegel'in sözleşme kuramı tahliliyle ilgili gözlemi için bk. aynı yerde: «...bu süslenmiş biçim altında, gerekli bir süreç, yani bireyin 'kendi benini olumsuzlaması sayesinde' evrensele doğru yükselmesi tasarlanmaktadır. Ancak, tarihte yabancılaşma bu kadar basit bir biçimde çıkmaz ortaya; genel irade, ilkin, bireye, ona yabancı olan şey olarak, başkası olarak görünür.»

daki kilit dolayımın, yani *emeğin* yokluğudur: «Fransız Devrimi Aydınlanma'nın 'sonlunun yıkılması' perspektifi içine yerleştiği için ütopyanın hüküm sürdüğü bir dünya kurmaya çalıştı; bu ütopya dünyasında emek sürecinin sınırlı ama etkili devinimine yer yoktu. Bu yüzden, Devrim'in mantığı tümüyle 'efendilik' mantığı çerçevesi içinde yer alır»[95]. Dolayısıyla, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde örtük olan eleştirisinin odak noktasını, emeğin önemini kavrayamayan bu toplumsallık anlayışlarının dolayımsız niteliği oluşturmaktadır.

Borso'nun bu tahlili, aslında, Hegel'in Rousseau'nun doğa durumu anlayışını değerlendirişi ile uyum içindedir. Yukarıda da değinildiği gibi, Hegel, doğal özgürlük mantığında özgürlüğün dolaysız olarak verilmiş ('armağan' sözcüğünü kullanır düşünür), yani kendiliğinden oluşunu bu özgürlüğün gerçek olmayışının, edimselleşmemiş oluşunun bir ifadesi olarak özellikle vurgular. İnsanın doğal özgürlüğü, yalnızca, onun örtük doğasını, tözünü yansıtmaktadır; bu töz ancak devlette kendini edimselleştirir. Kısacası, *doğal* durumda olmak, *dolayımsızlık* ya da *verilmişlik* ve *örtük olmak* hep aynı şeyi dile getirmektedir ve, Hegel'e göre, Rousseau'nun bireyci, soyut özgürlük anlayışını açıklayan bir kavramlar ağını oluşturur.

Rousseau, doğa durumunda insanın mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu savunurken, bu tahlile dayanır: Doğa durumunda insanın gereksinimleri öylesine sınırlıdır ki, bireyin emek harcamasına gerek kalmadan, doğrudan karşılanır bu gereksinimler. Hegel tam da emeğe böyle olumsuz bir değer yüklenmesini eleştirir. Ona göre, Rousseau'nun yaklaşımı «emekte içkin olan kurtuluş anını hiç gözönüne almaz»[96]. Oysa, insan doğadaki verilmişliği, yalnızca örtük olarak varoluşu, tam da emeği aracılığıyla aşar. Özgür olmak bir yana, insan doğa durumunda «gereksinimin katı doğal zorunluluğuna» saplanıp kalmıştır; ancak emeği aracılığıyla bu durumu aşıp, tinsel alana geçebilir, çünkü emek harcarken insan kendi eylemine ve düşüncesine yöneliktir. Özgürlük düşüncenin kendi kendisiyle birliği olduğuna göre de, insan emeği aracılığıyla kendini doğal olandan çekip çıkardığı ölçüde gerçek anlamda özgür olur; «özgürlüğün kendisi, ancak, zihnin kendi içine bakmasında, kendini doğadan ayırmasında ve sonra doğada yansımasında bulunabilir»[97]. Dolayısıyla, Rousseau'nun doğada mutlak özgürlük diye yücelttiği şey, Hegel açısından, aslında «yabanıllık ve özgür olmayış»tır; insan bundan emek dolayımıyla kurtulur.

95 D. Borso, a.g.y., s. 60.
96 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 194R.
97 Aynı yerde.

Doğa durumunu, zorunluluğun hüküm sürdüğü, özgürlüğün olmadığı bir alan olarak yorumlayan Hegel için, Rousseau'nun, genellikle, insanlığın ilkel durumuna dönüş önerisi olarak yorumlanan «doğaya dönüş çağrısı»nı ciddiye almak sözkonusu olamaz. Şimdi, *Fenomenoloji*'de betimlendiği biçimiyle kültür dünyası tümüyle bir yabancılaşma dünyasıdır. Dolayısıyla, bu yabancılaşmanın bağrından yapılan bu çağrı, olsa olsa, yabancılaşma ve yozluktan kişisel bir kaçış çağrısıdır, Hegel'in gözünde. Kesinlikle, «usun, kültürden ve ulaşmış olduğu tinsel, bilinçli yaşam düzeyinden vazgeçmesi; içinde barındırdığı anların zenginliğini terk ederek yeniden doğal duyguların safdilliğine gömülmesi ve doğal masumiyet durumu olarak da adlandırılan, hayvansı bilincin yabanıl durumuna yaklaşması»[98] anlamını taşıyamaz bu çağrı. Hegel tinin kültür dünyasında zenginleştiğini saptar ve bu zenginliğin geri alınmasına razı değildir. Kısacası, kültür, Hegel için, tinin daha üst bilinç düzeylerine yükselmesi demektir; tin bu dolayım aracılığıyla mutlak özgürlük anına doğru devinir[99]. Dolayısıyla, tinin kültürü bırakıp doğal durumun dolayımsızlığına geri dönmesini beklemek saçmadır.

Bu yüzden de, Rousseau'nun doğal özgürlüğe bir çağrı olduğu ileri sürülen çağrısı, ancak, bu yabancılaşma durumundan çıkmayı hedefliyor olabilir. Bunun anlamı ise, tinin özüne, *örtük doğasına* kavuşmasıdır; ama bu, kaçınılmaz olarak, bu özün edimselleştiği daha üst bir düzeyde olacaktır; bu düzeyde artık özgürlük edimselleşmiş demektir: «bu isteğin... anlamı, ancak, (tinin) tin olarak kargaşalığı geride bırakıp kendine dönmesi ve daha yüksek bir bilinçli yaşam düzeyi edinmesi olabilir»[100]. Demek ki, savunulması gereken, ilk bakışta Rousseau'nun savunduğu gibi kültürün soyut bir biçimde olumsuzlanması değil, «tin olarak» olumsuzlanması, yani onun daha üst düzeyde bir bütünde *korunarak aşılmasıdır*. O özgül tarihsel anda tinin içinde bulunduğu yabancılaşma durumunun ötesine geçebilmek için Hegel'in önerdiği çözüm budur.

Sonuç olarak, Hegel'in gerek Aydınlanma'ya gerekse de Rousseau'ya yönelttiği eleştirilerin odak noktasını dolayım kavramı oluşturmaktadır. Ancak daha önce de belirtmeye çalıştığım gibi, bu kavram düşünürün «doğallık» anlayışından ayrılamaz. Bu yüzden, şimdi Rousseau'nun kavramlaştırdığı doğa durumu anlayışının eleştirisini temel alarak, Hegel'in «doğallık» anlayışını dolayım kavramıyla bir arada tahlil etmeye çalışacağım.

---

98 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 545-546.

99 Bu konuya aşağıda Hegel'in «doğal» anlayışını ve dolayım kavramını ele alırken gireceğim.

100 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 546.

BÖLÜM 6: HEGEL'İN «DOĞAL» VE «DOLAYIM» KAVRAMLARI

Altbölüm A «DOĞAL» KAVRAMININ İKİLİ ANLAMI

Hegel'in yapıtında «doğal» kavramının ikili bir anlamı vardır. Bu kavram ilkin nesnenin örtük varlığını, gizilgücünü ya da özünü ifade eder. «Bir nesnenin 'doğa'sı onun 'kavram'ı ile tıpatıp eşanlamlıdır»[1]. Bu ilk anlamda doğal durumunda olan birşey kendini edimselleştirmemiştir, kavramı *İdea* olarak somutlaşmamıştır. Ayrıca, Hegel «doğal» kavramını, insanın «ilkel ya da başlangıçtaki durumu»nu, yani «haksızlığın ve şiddetin, evcilleştirilmemiş doğal güdülerin, insanlık-dışı davranış ve duyguların»[2] hüküm sürdüğü durumu dile getirmek için de kullanır. *Felsefe Tarihi*'nde, düşünür kavramın bu görünürdeki ikircikliliği ile ilgili olarak Hobbes'u anar ve «doğa» sözcüğünün farklı iki anlamının eklemlenişi konusunda şöyle der: «Ussallık... dolaysız doğallığın üzerinde üstünlük sağlanmasıdır»[3]. Burada ussallık doğallığın birinci anlamına, dolaysız doğallık da ikinci anlamına tekabül etmektedir. Dolayısıyla insanın *doğası* ile *doğal durumu* arasındaki bir ayırımdır sözkonusu olan. Ben bu bölümde, Hegel'in kuramında bu iki anlam arasında ilk bakışta göründüğünden daha sıkı bir bağlantı olduğunu savunacağım.

Hegel'in doğal kavramına yüklediği ikinci anlam zorunluluk ve şiddeti içerdiği için, düşünüre göre, artık, «doğal iyilik... hakkında boş laflar»[4] etmenin, «doğal denen»[5] haklardan ya da özgürlükten dem vurmanın anlamı yoktur. *Zihin Felsefesi*'nde ise doğal durum efendi-köle diyalektiğinin zeminini oluşturur. Hegel'e göre bu diyalektik, «iştahlara ve bencil bir yalıtılmışlığa batmış olan öz-bilinç durumundan tümel öz-bilinç durumuna geçişte gerekli ve meşru

1 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 40.
2 Aynı yerde, s. 41.
3 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 318.
4 Aynı yerde.
5 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 254. Ayrıca bk. parag. 168.

bir öğedir»[6]. Bu bakışa göre, efendi-köle diyalektiği toplumsallığın ya da tarihin başlangıcıdır; dolayısıyla da, doğa durumu *tarih-öncesinde* ya da tarihin «eşiğinde» yer almaktadır.

Tarih Felsefesi'nde doğa durumu somut bir tarihsel biçime bürünür; bu tarihsel biçim Afrika'dır. Hegel'e göre, Afrika'da bilinç, henüz, tözü olan bir nesnelliğe kavuşmamıştır. Bu yörede kavramlaştırılabilen en yüksek gerçek, fetiş biçiminde ortaya çıkan insandır; dolayısıyla da burada «tümel, yalnızca, rastlantısal öznel seçiş biçiminde vardır»[7]. Tümelin örtük olarak bile varolmadığı bu alan bu yüzden tarihin içinde yer almaz: «Afrika, tarih-dışı, gelişmemiş, hâlâ salt doğa koşullarında yaşayan tindir... dünya tarihinin eşiğidir»[8]. Böylece, hem *Zihin Felsefesi*'nde, hem de *Tarih Felsefesi*'nde doğa durumu tarih-dışı bir durum olarak sunulmaktadır; yalnız ilkinde şiddet doğa ile tarih arasında bir köprü oluşturur.

«Doğal durum» deyiminin ilk anlamına geri dönecek olursak, özgün olan Hegelci anlamın bu olduğunu, ikincisinin ancak bu bağlamda gerçek içeriğini kazandığını vurgulamak gerekir. *Felsefe Tarihi*'ne «Giriş»te, bu iki anlam arasında ayırım yapma sorunu, Hegel'in doğal özgürlük anlayışına yönelttiği eleştiri bağlamında ortaya çıkar. Hegel'e göre insanın *doğal olarak* özgür olduğu yolundaki görüş, ancak, özgürlük insanın *özü gereği* ulaşacağı yer diye alındığında geçerlilik taşır — yani insanın doğasından kaynaklanan potansiyel özgürlükten söz edildiğinde. Yoksa, doğal özgürlük deyimi insanın doğa durumundaki «varoluş biçimi»ni ifade etmek için kullanılıyorsa, bu, özgürlüğün farklı iki yönünün birbiriyle karıştırıldığı anlamına gelir. Bu durumda, özgürlük kavramının tümü bu kavramın tek bir yönüne, yani «özünden gelen ereklerden ve amaçlardan soyutlanmış biçimsel, öznel anlamına»[9] indirgeniyor demektir. Özgürlüğün bu iki yönü, aslında, tinin *ilkesi* ile bu ilkeyi edimselleştirmede başvurduğu *araç*, yani insan etkinliği, arasındaki ayırıma denk düşer[10]. İnsanın doğal itkileri ya da özel çıkarları, özgürlüğün örtük doğasını edimselleşmesinde dolayım rolünü oynarlar; bireyler bilincinde olmadan gerçekleştirirler bunu: «Bu dolayımı kişisel varoluşların faaliyeti oluşturur; us, bu kişisel varoluşlarda mutlak, tözsel varlık olarak mevcuttur, ama, ilk başta, onların henüz

6 Bk. aynı yerde, parag. 432R ve parag. 433. Ayrıca bk. *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 57 Ek: «Kölelik, insanın doğa durumundan gerçek ahlâksal koşullara geçişinde ortaya çıkar.»

7 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 96.

8 Aynı yerde, s. 98.

9 Aynı yerde, s. 41.

10 Aynı yerde, s. 22.

tanımadığı ve bilmediği bir temeldir»[11]. Demek ki, insanın özünden gelen bir belirlenim olma anlamındaki doğal özgürlük, yani çeşitli belirlenimlerden geçerek özgürlük *Idea*'sını gerçekleştiren özgürlük kavramı, özgürlüğün ussal olan yönüdür. Hegel için önemli olan da bu yöndür. Bireyci, biçimci doğal özgürlük anlayışının tam tersine, Hegel tarihte edimselleşecek olan gizilgücü vurgulamaktadır: «Özgür olmak insanın doğasından gelen yazgısıdır»[12].

Bu anlamında alındığında, doğal durum, Hegel'in sisteminde kavramın henüz tarihsel süreç içinde dolayımlanmamış olduğu aşamayı dile getirir; bu gelişmemişlik düzeyinde, tin, tarih sürecinde kendilerini ortaya koyacak olan belirlenimleri örtük bir biçimde içinde barındırır. *Felsefe Tarihi*'nde de *Tarih Felsefesi*'nde de Hegel tinin bu aşamasını Doğu Dünyası'nda bulur. Bu aşamada bilinç salt nesnelliktir; tüm öznellik bu nesnelliğe özümsenmiş durumdadır. *Idea*'nın olanaklı bütün belirlenimleri bu dolayımsız öznellik-nesnellik birliğinde örtük olarak mevcuttur. Örneğin: «Tamamlanmış bir devletin bütün öğeleri - öznellik bile - burada bulunabilir, ama henüz yüce tözsel varlığa uyumlu bir biçimde değil»[13]. Başka bir deyişle, tin, hâlâ doğal koşullar içinde olduğu halde, siyasallık varlık alanına adımını atmıştır bile. Bu şu anlama gelir: Hegel için *doğal* ve *siyasal* kavramları birbirini zorunlu olarak dışlamaz; ve «doğal durumunda olmak» *siyasallığa* ait bir belirlenim de olabilir. Öte yandan, Hegel açıkça *siyasal* yaşamla birlikte *tarihin* başladığını söyler[14]. Dolayısıyla, tarih doğallıktan tümüyle kopuk bir kavram değildir; ya da daha doğrusu, Hegel'in sisteminde «doğal» kavramı *tarihsel bir kavramdır*. Doğal olanla tarihsel olan burada içiçe girmiş durumdadır. Tarih içinde somut tarihsel belirlenimler olarak açılıp gelişecek olan dolayımların, bu doğallık aşamasında kavramda içeriliyor olmaları da bunu göstermektedir. Doğal olanın somutlaşmasını sağlayan bu tarihsel dolayımlar, ona dışarıdan eklenen belirlenimler değildir. Hegel *Felsefenin Tarihi*'nin «Giriş»inde bunu çok açıkça ifade eder: «Örtük olan kendi-içinde somuttur bile; biz yalnızca örtük olarak orada olanı açığa çıkarırız; şimdi farklı görünen ve bundan önce başlangıçtaki birliğin içine kapatılmış olan yeni biçim yalnızca değişikliğe uğramıştır»[15]. Kısacası, tarihsel süreci oluşturan öğeler *doğanın içinden çıkmaktadır*.

11 Aynı yerde, s. 37.
12 Aynı yerde, s. 417.
13 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 105.
14 Aynı yerde, s. 111.
15 A.g.y., s. 25. Ayrıca bk. *Logic, (Ansiklopedi'nin Birinci Kısmı)*, Oxford

Bireysel ya da tekil olanın tümelin içine gömülmüş olması ve dolayısıyla bireysel tözle evrensel töz arasında hiçbir ayırımın olmaması, Doğu Dünyası'ndaki toplumsal bütünün dolayımsız, doğal bir bütün olduğunu ifade eder. Burada, birey bilinçten yoksundur ve bu yüzden de bütün ile ilişkisi dışsaldır; «sınırlarını - kast örneğinde olduğu gibi - doğa belirler»[16]. Öznellik ile nesnellik arasındaki dolayımsız birlik ve birey ile evrensel arasında ahlâk türünden tinsel dolayımların olmayışı bu doğal aşamadaki bir karşıtlığı yansıtır: Bu, özsel örtük *birlik* ile bireylerin hem birbirleriyle hem toplumsal bütünle ilişkilerinin *dışsallığı* arasındaki karşıtlıktır. Başka bir deyişle, tinin *örtük* doğası kendini, kendi karşıtında, dışsallık biçiminde ortaya koyar.

Doğu Dünyası'nda bireyleri toplumsal bütüne bağlayan bağların doğal niteliğine karşıt olarak, Yunan Dünyası'nda toplumun birliği, bir ölçüde de olsa, hukukun ve örflerin oluşturduğu tinsel bağlarla dolayımlanmıştır. Ancak bu, Yunan'daki birliğin doğal olmasını tümüyle ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Bu aşamada da tin henüz doğallık düzeyindedir. Bireysellik tam anlamıyla oluşmamıştır ve dolayısıyla da nesnelliğe yani doğaya bağımlıdır. Hegel bu ikircikliği anlatmak için Yunan'da heykel sanatı örneğine başvurur: «Bu biçimlendirme sürecinde, biçim taşa dışarıdan veriliyor olsa da, taş artık yalnızca taş değildir; tinsel olanın bir ifadesi haline gelmiştir... ve böylelikle biçim değiştirmiştir;»[17] ama herşeye karşın tin burada *hâlâ* doğaya bağlıdır, kendi kendini özgürce belirlemez. Hegel bu düzeyi «salt doğallığın tinsellik olarak biçimlenişi» deyimiyle betimler.

Tinsellik ile *doğa* arasında benzer bir kesişme, yine Eski Yunan'da, kutsal yasa ile kent yasası arasındaki ilişkide de sözkonusudur. İkincisi, aile içinde, yani «doğal etik topluluk»[18]ta geçerli olan kutsal yasanın dışavurma biçimidir. Evrensel ve tinsel olan insan (kent) yasası ile gizli kutsal yasa, tözün içiçe giren, farklı yönlerini oluşturur. Burada da, tinsel olan doğal olanın (kutsal yasanın) içinden çıkmakta ve o temel üzerinde gelişmektedir. Dolayısıyla, Eski Yunan'da, hem plastik sanatlarda, hem de kutsal yasa ile insan yasası arasındaki ilişkide, doğa ile tarih içiçe girmiştir ve ikincisi birincinin bağrından çıkmaktadır.

University Press, 1975, parag. 161: «Kavram kendi başına, değişmeden kalır; süreç içinde ona hiçbir yeni içerik eklenmez, yalnızca bir biçim değişikliği üretilmiştir...» (Bundan sonra *Logic* olarak geçecek.)

16 G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, a.g.y., s. 98.

17 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 239.

18 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s .468.

«Doğal» kavramını böyle tarihselleştirince, Hegel sivil toplumdaki bazı olguları da doğal diye nitelendirebilecek durumdadır. Bunun en belirgin olduğu yer *Etik Yaşam Sistemi* adlı yapıttır. Bu yapıtta, etik yaşamın ilk, doğal düzeyini «etik yaşamın göreliliğe uygunluğu»[19] oluşturur. Bu düzeyde, «mülkiyet», «değer», «mübadele» ve «sözleşme» gibi kategoriler yer alır: Bunlar *Hukuk Felsefesi*'nin «soyut hukuk» alanını oluşturan kategorilerden başka birşey değildirler. Dolayısıyla, Hegel *bu* alanı doğal düzey olarak adlandırmaktadır. Gerçi, Hegel için, kendi başına bu alanın tarihsel-toplumsal ahlâkın *somut* bütününü oluşturmadığı açıktır; ama düşünürün çok önemle vurguladığı bir şey de, soyut hukukun ancak somut toplumsal bütünün bir yönü olarak gerçek anlamına kavuştuğudur. Bu yüzden de, hukuk alanı somut, *tarihsel* olanın bir yönünü oluşturur. Ama yine de *doğal* düzey olarak nitelendirilebilmektedir!

Aynı biçimde, *Etik Yaşam Sistemi*'nde, sivil toplumun iki alanından birini oluşturan gereksinimler sistemi, zorunluluk alanı olarak sunulur; burada iktisat yasaları bilinçsiz bir yazgı biçimini taşırlar. Piyasadaki denge bozulduğunda ise devletin dışarıdan müdahale etmesi gerekir. Hegel bunu «*doğaya karşı gelmek*»[20] olarak ifade eder. Kısacası, tam da etik yaşamın bir yönünü oluşturan ekonomi bile yeterince dolayımlanmamış[21] bir düzeyde yer almaktadır; burada etik yaşamın *Idea*'sı hâlâ bir ölçüde örtüktür ve o yüzden de doğa olarak belirir.

Hegel'in daha sonraki yapıtlarında ekonominin doğal niteliği üzerindeki vurgu azalır[22]; ama hiçbir zaman da tümüyle ortadan kalkmaz. Örneğin *Hukuk Felsefesi*'nde, bireylerin özel çıkarlarından ve daha da genel olarak sivil toplum düzeyinden söz ederken, Hegel «doğal basitlik»[23] deyimini kullanır. Demek ki, yalnızca tarihin başlangıcında, Doğu Dünyası'nda değil, sivil toplum düzeyine gelindiğinde bile «doğal durumda olmak» geçerliliğini koruyan bir niteliktir. Gerçekten de, bu belirlenim ancak mutlak bütüne varıldığında ortadan kalkacaktır. Bu da Hegel'in «doğallık» anlayışıyla son derece tutarlıdır, çünkü «doğal» kavramı, tam da, hangi düzey söz-

19 G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique* (çev. J. Taminiaux), Payot, Paris, 1976, s. 111-143. (Bundan sonra *Système* olarak geçecek.)

20 Aynı yerde, s. 188-190. (Vurgu sonradan.)

21 Bu konunun aşağıda açıklığa kavuşacağını umuyorum.

22 Bunu, zamanla, «değer» gibi kategorilerin dolayım niteliğini daha iyi formüle etmesiyle açıklamak olanaklı olabilir. Bu konuda aşağıda daha ayrıntılı açıklama yapılacak.

23 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 187R.

konusu olursa olsun *görece düşük bir dolayımlanmışlık düzeyini* ifade eder. Dolayısıyla da, «doğal olan», tinin görece azgelişmiş olduğunu dile getirmek üzere tarihin göbeğinde bile kullanılabilecek bir kategoridir[24].

Altbölüm B: DOLAYIMLAR

O zaman, tin kendini hangi dolayımlar aracılığıyla somutlaştırıp, doğal durumunu geride bırakmaktadır? İlkin, dolayım kavramının doğal olanın bir anlamda tinselleştirilmesi, *ideal*leştirilmesi olduğu açıktır. Hristiyanlık bağlamında dolayım kavramını şöyle formüle eder Hegel: «İnsan ancak kendisine yapışık olan doğallığı yendiği zaman tinsel özünü gerçekleştirebilir»[25]. Bu «yengi»nin anlamı, verilmiş olan doğallığın, ona kültürel-«tinsel» boyutlar eklenerek dönüştürülmesi ve böylece aşılmasıdır. Ya da tam tersinden bakıldığında: Tin kendisini bireysel biçimler altında dışsallaştırır; bu biçimler, görece düşük bir düzeyin *dolaysız doğasını* tinsel varoluşa dönüştürerek onu daha yüksek, somut bir düzeye çıkaran dolayımları oluştururlar[26].

Soyut hukukta bunun bir örneğini görmek olanaklıdır *Hukuk* «tanıma»yı *(recognition)* getirdiği için insana «tinsel» bir boyut katar, insanı *ideal*leştirir: Bir kişi olmak, yani mülkiyet hakkının öznesi olarak tanınmak, insanı doğal durumundan çıkarır. Başka türlü söylendiğinde, tin kendini hukuk biçiminde dışsallaştırır ve böylelikle bireyin doğal verilmişliğini kişi oluşa dönüştürür: «Hak salt kişi oluşu, salt tanınma durumunu ifade eder. Burada, bireyler doğa durumunda... 'orada oluş'a *(Dasein)* saplanmış halde değildirler, çünkü kavramının-içinde-insan sözkonusudur...»[27] Demek ki insan, hukukla birlikte, ya da kişi olduğunda, «kavramının içinde»dir ve

24 Bu bağlamda, Ritter, siyasal iktisadın ya da burjuva hukukunun, burjuva toplumunun özgül yapılarını doğallaştıracak biçimde kullandığı «doğal» kavramı ve Hegel'in bu sorunsal içindeki özgüllüğü ile ilgili olarak ilginç bir gözlemde bulunmaktadır: Ritter'e göre, Hegel'in durumunda «insan doğası» tarihselleştirilmiştir ve, onun için, burjuva toplumuna özgü bir kavramdır bu. Başka türlü söylenecek olursa, burjuva ilişkilerinin «doğal» niteliği onların *tarihsel biçimidir*: «Toplumun tarih-dışı niteliği onun tarihsel özüdür.» (J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française, Beauchesne*, Paris, 1970, s. 58.)

25 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 377.

26 Bk. G. Lukács, a.g.y., s. 494: «Dışsallaştırma süreci doruk noktasına doğru ilerledikçe, insan toplumunun bütün dolaysız bağları çözülür; bunlar (giderek) doğal uygunluklarını yitirirler...» Ayrıca, dışsallaştırma sorunu ve örtük olanın «zaten somut olan» doğası ile ilgili olarak bk. aşağıda 148-149.

27 G.W.F. Hegel, *Real Philosophie, Jena (1805-1806)*. (Alıntıyı yapan: D. Borso, a.g.y., s. 127.)

dolayısıyla da kavramının dışında, doğal durumuna saplanmış olduğu «varoluş»undan daha yüksek, daha somut bir düzeydedir.

Dolayımlar hiyerarşisinde hukuktan daha yüksek bir düzeyde, emek, alet ve mübadele gibi daha somut kategoriler yer alır. Efendi-köle ilişkisinde, *emek* tanınmayı getiren anı oluşturur; köle kendi emeğinde kendi bilincine kavuşur ve böylelikle tinselliğe ulaşmış olur. Burada emek köleliğin dolayımlı, tinsel bir olumsuzlamasıdır. Emeğin bu açıdan tam karşısında ise ölüm vardır; ölüm bu durumun doğal ve dolayısıyla dışsal bir biçimde ortadan kaldırılması olacaktır. Emeğin özelliği, dolayımlı bir olumsuzlama için gerekli olan dışsallaştırma anını içinde taşımasıdır: «Bu olumsuz dolayım... aynı zamanda, yaptığı işte kendini dışsallaştıran bilincin, bireysel, salt kendi kendine varoluşudur»[28].

Öz-bilince varmanın yanısıra, emeği aracılığıyla insan evrenselliğe ya da tümelliğe katılır. Kendisi için üretirken insan başkaları için de üretiyordur: «Herkes kendi emeğini harcarken, kendisi için olduğu kadar başkaları için de çalışmaktadır, başka herkes de onun için. Bu yüzden, herkesin kendi varoluşunda evrensellik içkindir»[29]. Öte yandan, evrensellik alette de içkindir; «alet tüm insanlığın paylaştığı, ortak birşeydir ve bu niteliğiyle bireyin emeğinin tikelliğini ortadan kaldırır»[30].

Ancak, emeğin bir dolayım olma özelliği üretim alanından *dolaşım* alanına doğru gidildikçe daha da belirtik bir nitelik kazanır. Gerçi üretim alanındaki işbölümünde ortaya çıkan karşılıklılık ve birbirini tamamlayıcılıkta çok önemli bir dolayımlama süreci vardır[31]. Ancak *ideal*lik ve gerçek anlamda tinsellik ancak metanın ikili belirleniminde sağlanabilir: İnsanın emeği ile ürünü arasında etik bir ilişkinin kurulması, insan hem *kendi* gereksinimleri için, hem de aynı zamanda kendi gereksinimi *dışındaki* amaçlar için üretim yaptığında gerçekleşir. İşte bu noktada, hukukun soyut tümeli edimselleşmeye başlar, «devinim» kazanır: «Hakkın bu salt sonsuzluğu şeyde yansıdığında, o şeyin başka şeylerle eşitliğini verir; somut birlik ve somut hak değerde ortaya çıkar...»[32] Ancak, bu *ideal* bağlantının edimselleşmesi için de o özgül nesnenin gereksinime ilişkin öznel bir belirlenime kavuşması (yani kullanım-değerinin olması) gerekir. Böylece, *mübadele* «*ideal* ilişkinin edimselleşmesi»dir.

İlginçtir, *Tarih Felsefesi'nde* Roma Dünyası bağlamında, Hegel

28 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 238.
29 Aynı yerde, s. 520.
30 Bk. G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 124.
31 Bk. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 198.
32 G..W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 134.

hukukun soyut niteliği konusunda *Hukuk Felsefesi*'nde olduğundan çok daha eleştirildir. Sivil toplum ilişkileri bağlamına yerleştiği ikinci yapıtta, hukukun dolayım olma niteliği artmıştır; çünkü burjuva toplumunun oluşturduğu etik bütüne ait bir alan olan dolaşım alanında hukuk somut bir içeriğe kavuşur. Soyut mülkiyet hakkı, genel mübadele aracılığıyla, toplumsal bütünün oluşması açısından daha anlamlı ve daha gelişmiş bir dolayıma dönüşür[33].

Fenomenoloji'nin «Kültür» bölümünde, Hegel, tinin kendini yabancılaştırma sürecinde *salt kültür* biçiminde ortaya çıkan daha gelişkin bir dolayımı ele alır. Devlet gücünün ve servetin *gerçek* tümeller *olmadığının* bilincine varan tin, *doğruluğu* gerçeklikle düşüncenin başaşağı edilişinde bulur. Bu durum tümelin tözden arınmasını, ya da tümel tözün «benliksiz» niteliğini yansıtmaktadır. Ama tam da bu yüzden, «gerçekliğin kendi kendisine dönmesidir; sırf kendi uğruna olan bir kendi kendine varoluştur bu, tinin varoluşudur»[34]. Tinin kendisini tümüyle yabancılaştırması tinin yaşamında şu ana denk düşer: Bu kendine dönüşte, tinin nesnesi kendi varoluşudur; yani tin *yabancılaşmış tin olarak* kendi bilincine varır: «Demek ki burada, bu gerçek, eğitici kültürün, hem kendi gerçek doğasının, hem de en yüksek ve özsel ilkesinin bilincine varmış olan tinle karşı karşıyayız»[35]. Hegel'e göre, bu yabancılaşma bilinci Fransız Aydınlanma'sının felsefesinde ve edebiyatında ifadesini bulur. Bu kültür tinin kendi kendini dolayımlamasının belişiridir. Sonuna dek kendini yabancılaştırıp sonra da bu yabancılaşmanın bilincine varmakla, tin kendi kendini eğitir, bir kültür sürecinden geçer. İşte Aydınlanma tinin kendini geliştirmesinde bu aşamayı yansıtır.

İlk bakışta, kültür ya da eğitim, tinin, en yüksek olmakla birlikte *özgül* bir kendini dışsallaştırma tarzı, ya da kısacası özgül bir dolayım gibi görünmektedir. Ancak genel olarak Hegel'in yapıtının bütünü ele alındığında, özel olarak da *Fenomenoloji*'de kültürün çok daha derin bir anlamı vardır. Yukarıda anılan bölümde, yabancılaşma sürecinin öznesi olan birey için Hegel şöyle der: «Tinin kendini doğal varoluşundan yabancılaştırması, burada, bireysel olanın *başlangıçtaki*, gerçek doğasıdır, onun tözüdür»[36]. Demek ki, bireyin

33 Benzer bir tez için bk. D. Borso, a.g.y., s. 25 ve s. 122.

34 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 542.

35 Aynı yerde, s. 541. Tinin kendi öz-yabancılaşmasının bilincine vardığı bu aşamanın önemi konusunda bk. G. Lukács, a.g.y., s. 495. Lukács'a göre, bu salt kültür aşaması, «diyalektiğin bilinçli olarak ortaya çıktığı» ve dolayısıyla, bundan önce «nesnel bir diyalektiğin nesneleri olan nesneler»in öznelleştiği andır; «'dışsallaşmış' özne tüm dışsallaşma diyalektiğinin bilincine varmıştır.»

36 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 515. (Vurgu sonradan.)

buradaki davranışı genel olarak tinin kendi kendini geliştirme düzeneğini yansıtmakta ya da simgelemektedir. Tinin bu genel düzeneği, bu bireysellik biçiminde ifadesini bulmaktadır. Önce kendini yabancılaştırıp sonra bu yabancılaşmanın bilincine vararak yabancılaşmayı aşmak, öz-bilince vardıran eğitim sürecidir[37]. Ve tinin tüm yaşamını da bu süreç oluşturur. Tinin kendini dışsallaştırma anları, aslında, tinin belli bir doğal duruma kendini katması sonucunda bu doğallığın tinselleştiği ve bir üst düzeyde korunarak aşıldığı dolayımlardır. Dolayısıyla, Hegel'in *kültür* dediği şey *genel olarak dolayım* olgusuna tekabül eder. Bu noktada uzunca bir alıntı yapmak yararlı olacaktır: «Burada, bireysel olanın nesnel geçerlilik ve somut edimsellik kazanmak için... başvurduğu araç kültürün eğitici sürecidir. Tinin kendini doğal varoluşundan yabancılaştırması, burada, bireysel olanın *başlangıçtaki, gerçek* doğasıdır, onun tözüdür. Demek ki, bu doğal durumun ortadan kaldırılması, bireysel olanın hem amacı hem varoluş biçimidir; bu, aynı zamanda *dolayım sürecidir*, düşünsel olarak oluşmuş tözün edimselliğe geçişidir; öte yandan, yine bu süreç belirlenmiş bireyselliğin özsel yapısına geçişidir... Ben, bu tikel ben olarak burada kendisinin gerçek olduğunu bilir gerçi, ama ancak doğal benin iptali ve aşılmasıyla somut olarak gerçekleşebilir»[38]. Dolayısıyla, eğitim, kendini dışsallaştırma yoluyla doğal durumun geride bırakılması ve tam da bu dışsallaşmada, *bu doğanın ya da özün* edimselleştirilmesi demektir[39]. Bu açıklamaya göre, eğitim kendi içinde, hukuk, emek, mübadele gibi çeşitli dolayımları barındıran bir kategoridir.

Bu noktada, Hegel'in «özne olan töz»[40] anlayışına geri dönüp dolayım kavramını bu çerçevenin içine yerleştirmek gerekmektedir. Anlağın düşünen özne ile düşünce nesnesi arasında yarattığı kopukluğa karşı Hegel bu ikisinin birliğini savunur. Ona göre, bilmek, düşüncenin kendi bilincine varması, kendisinin mutlak doğru olduğu bilincine ulaşmasıdır. Tinin yaşam süreci bu doğruluğun, yani düşüncenin özne ve nesne olarak birliğinin oluşması sürecidir.

Bu, töz olan tinin, yani düşüncenin, kaçınılmaz olarak, *kendi*

37 Burada, Hegel'in düşüncesinde nesnelleşme ile yabancılaşmanın özdeşliği sorunundan soyutluyorum.

38 Aynı yerde, s. 514-515. (Vurgu sonradan.)

39 Bk. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., 151 Ek: «Eğitim insanı ahlâksallaştırma sanatıdır. Sezgisel düzeyde... başlar ve... bu sezgisel doğayı ikinci, zihinsel bir doğaya dönüştürme yolunu gösterir; ve bu zihinsel düzeyi (insanların) bir alışkanlığı haline getirir. Bu noktada, doğal irade ile nesnel irade arasındaki çatışma ortadan kalkar...»

40 Bk. yukarıda, Bölüm 5, Altbölüm A.

içinde aktif, dinamik olduğu anlamına gelir: «Yaşayan töz... gerçekten özne olan varlıktır; ya da yaşayan töz, ancak, *kendi kendisini ortaya koyma* veya bir durumdan karşıtına geçişlerini kendi kendisiyle *dolayımlama* sürecinde, gerçekten edimselleşir ve gerçekleşir»[41]. Demek ki, tinin faaliyeti, kendi kendisini ortaya koymak, kendisini dışsallaştırarak farklı gelişme düzeylerini, doğal ve soyuttan daha somuta geçmek üzere dolayımlamaktır. Başka türlü söylendiğinde, dolayım, tinin öz-faaliyetidir. Öte yandan, tinin özünden gelen ereği, düşünen özne ve düşünce nesnesi olarak, yani öz-bilinç biçiminde, kendi kendisiyle özdeşliğini kurmaktır. Dolayısıyla, tinin faaliyeti, ya da emeği, düşünmekten, kendi kendini eğitmekten başka birşey olamaz. Sonuçta, eğitim, dolayım ve emek kavramları arasında şöyle bir bağlantı ortaya çıkmaktadır: *eğitim, tinin kendi üzerinde harcadığı dolayımlayıcı emeğidir.*

Bunun çok açık bir uzantısı vardır: Kapsayıcı bir kategori olan eğitimin içinde barındırdığı çeşitli dolayımlar arasında emek kavramı birincildir. Tin emek harcadığı *içindir ki*, hukuk, mübadele vb. gibi çeşitli dolayım biçimleri oluşur. Ne var ki bu, aynı zamanda da, bir dolayım olarak emeğin, efendi-köle diyalektiğindeki köle emeğine indirgenemeyeceği anlamına gelir. Emeğin bu özgül biçimi, tinin emeğinin büründüğü biçimlerden yalnızca biridir ve özellikle geri bir gelişme düzeyinde yer alan bir biçimidir. Tine en uygun emek biçimi «tinsel» emekten başkası olamaz. *Fenomenoloji*'de, bu, gerçekten de, belirtik olarak böyledir: Kölenin emeği, kaçınılmaz bir biçimde, Stoik bilincin emeğinde korunarak aşılacaktır. Bu bilinç «düşünen bilinç ya da özgür olan öz-bilinçtir»[42]. Burada şu vurgulanmaktadır: Tinsel emek, tini, özsel doğasının edimselleşeceği düzeye yükselten belirleyici dolayımdır. Bu vurgunun gerçek anlamı, aşağıda, Hegel'in «doğal» kavramının farklı iki anlamı arasındaki ilişkinin tartışılmasında açıklık kazanacaktır.

Altbölüm C: HEGEL'İN «DOĞAL» KAVRAMININ TAŞIDIĞI İKİ ANLAM ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu altbölümde, Hegel'in «doğal» olan kavramına yüklediği Hobbescu anlamın da, tıpkı kavramın öbür anlamı gibi tarihsel olduğunu göstermeye çalışacağım. Kanımca, Hegel'in düşüncesinde doğa ile tarih içiçe girmiş alanlardır.

Genellikle, efendi-köle diyalektiğinin, Hegel'in siyasallık-öncesi, toplumsallık-öncesi durumdan sivil topluma geçiş öyküsü olduğu ka-

41 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 80.

42 Aynı yerde, s. 242.

bul edilir. Bu çerçevede, siyasallık-öncesi durum Hobbes'un kullandığı doğa durumu kavramına tekabül etmektedir. Dolayısıyla da, bu yoruma göre, «doğal olan» tarih-dışıdır. Hegel, gerekli değişiklikler yapılarak, klasik doğal hukuk kuramcılarının yanında yerleştirilmektedir böylece. Örneğin Riedel, Hegel'in yapıtında, klasik doğal hukuk şemasının dönüşüme uğramış bir biçimini bulur: «*Hukuk Felsefesi*»nin genel konumu önemli bir noktada doğal hukuka bağlı kalmıştır: Bu yapıtta kavramsal gelişmenin başlangıç noktası 'özne'nin doğadaki şeylerle (mülkiyet) ve başka iradelerle (sözleşme) ilişkileri içindeki 'bireysel iradesi'dir. Bu gelişme, doğal hukuk kuramındaki siyasallık öncesi durumu yeniden-üreten bir 'soyut' hakla başlar»[43]. Öte yandan, Hegel için tarihin siyasal yaşamla başladığını da biliyoruz[44]. Öyleyse, klasik şemaya uygun olarak, «doğal olan» tarih-dışı olandır. Riedel'e göre, «soyut hak» bölümü, *tıpkı doğal hukuk kuramcıları için olduğu gibi* Hegel için de «*doğal*» ya da *tarih-dışıdır*.

Genç Hegel adlı yapıtında Lukács da, efendi-köle diyalektiğini, Hegel'in «Robinson öyküsü, yani gerçek anlamıyla uygarlığa geçişe ilişkin... öyküsü»[45] olarak nitelendirir. Gerçi Lukács Hegel'in doğal durum anlayışının, Aydınlanmacı versiyondan farklı olarak, «değer yargısı taşımadığını» belirtir; ancak, bir kez «*Robinson öyküsü*»nden söz edildiğinde, efendi-köle diyalektiğinin tarihsellik-öncesi, doğal bir bireysellik durumuna yerleştirildiği açıktır[46].

Nitekim, *Zihin Felsefesi* adlı yapıtında Hegel'in kendisi efendi-köle ilişkisini siyasallık-öncesi bir bağlama yerleştirir: «Tanınma kavgası... ancak, insanların tek tek ayrı bireyler olarak varolduğu doğal durumda ortaya çıkabilir; sivil toplumda ve devlette bu kavga yoktur çünkü burada, uğrunda kavga verilen 'tanınma' zaten mevcuttur»[47]. Burada, tanınma kavgası tarihten *önce*, doğal durumda *gerçekten* varolmuş bir hipotetik yapı konumundadır. Doğal durum ile tanınma kavgasının bu biçimde özdeşleştirilmesi *Etik Yaşam Sistemi*'[48]nde de sözkonusudur: Bu yapıtta Hegel egemenliği ve köleliği doğaya yerleştirir ve kavga da, kendisi de «doğallık» alalenında yer alan ailede çözüme ulaşır. Nihayet, *1805-1806 Jena Ders-*

---

43 M. Riedel, «Nature and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*», *Hegel's Political Philosophy* (derl. Z.A. Pekzynski), Cambridge University Press, 1976, içinde, s. 143.

44 Bk. yukarıda, s. 128.

45 G. Lukács, a.g.y., s. 325.

46 Bireycilik sorunu ile ilgili olarak bk. yukarıda, Bölüm 5, Altbölüm A.

47 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind, (Ansiklopedi'nin Üçüncü Kısmı)*, Oxford University Press, 1975, parag. 432R.

48 Bk. a.g.y., s. 116-117.

leri'nde de yaklaşım aynıdır[49]. Özet olarak, doğa durumundan sivil topluma geçiş olarak alındığında, efendi-köle ilişkisi doğa durumuna tarih-dışı bir nitelik yükler; böyle olunca da «doğa durumu», bu deyimin geleneksel anlamıyla uyuşan bir hipotetik yapı haline gelir.

Ne var ki, öz, ya da örtük olan anlamında kullanıldığında «doğal olan» tarihsel bir kategoridir. Öte yandan, Hegel, *toplumsallık bağlamında* doğallıktan, yalnızca salt evrensellik (yani öz anlamındaki doğallık) olarak sözetmez; tersine, bu salt evrenselliğin karşıtı olan *özel-bireysel çıkarların, bencilliğin* doğallığından da söz eder[50]. Bu şu anlama gelir: *Hobbescu anlamıyla doğal durum da*, Hegel'in yapıtında etik alanda, yani tarihin içinde yer almaktadır. «Doğal» kavramına Hegel'in yüklediği anlamların hiçbiri tümüyle tarih-dışı değildir.

Görünürdeki bu paradoksu çözebilmek için Hegel'in «görüngü» ya da «görünüş biçimi» kavramına başvurmak gerekir. *Zihin Felsefesi*'nde, tam da tanınma uğrundaki kavgayı siyasal yaşama geçiş olarak nitelendirdikten hemen sonra, Hegel bu kavgaya yüklediği işleve şöyle bir kayıt getirir: «Tanınma uğruna kavgada... insanın toplumsal yaşamının ortaya çıkışını ve siyasal birliğin başlangıcını *görüngüleriyle* izlemekteyiz... Demek ki güç, devletlerin temelinde yatan ve özünden kaynaklanan ilkesi değil, devletlerin *dışsal* ya da *görüngüsel* başlangıcıdır»[51]. Ayrıca *Tarih Felsefesi*'nde, yine siyasal yaşamın temellendirilmesi bağlamında, Hegel aynı görünüş (ya da görüngü)/öz ikiliğini kullanır: «Dünya Tarihi başladığında, onun genel ereği... yalnızca *örtük* olarak yani doğa olarak mevcuttur; gizli...bilinçsiz bir güdüdür bu... Böylece salt doğal varlıklar *biçiminde görünen* doğal irade... fiziksel istek, güdü, tutku, özel çıkar... daha başlangıçta kendiliklerinden ortaya çıkarlar»[52].

Her iki durumda da, doğal kavramındaki ikililik, yani *hem* öz, örtük olan «kendinde» olan, *hem de* özel çıkarların, tutkunun, bireyselliğin, kavganın alanı anlamındaki doğallık sözkonusudur. Bu iki anlam arasındaki ilişki ise şöyle açıklanabilir: Öz anlamındaki doğa kendini öyle bir biçimde dışsallaştırır ki, ilk görünüm, temel ilkenin yani özgürlüğün tam karşıtıdır. Bu görünüş biçimi, özsel ilkenin ya da örtük olanın edimselleşme sürecinde zorunlu bir adamdır;

---

49 G.W.F. Hegel, *Jena Lectures (1805-1806)*. (Alıntıyı yapan G. Lukács, a.g.y., s. 384.)

50 Kavramın ilk anlamı için bk. yukarıda, s. 127-128. İkinci anlamı için ise bk. yukarıda, s. 126-127.

51 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, a.g.y., parag. 433. (Vurgu sonradan.)

52 G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, a.g.y., s. 25.

ancak bu, ilkenin *yalnızca bir yönünü* oluşturduğu için - bu özel durumda öznel yanını - onun da olumsuzlanması gerekir. Oysa anlak, bu görünüş biçimini mutlak olanın yalnızca bir yanı olarak kavrayamaz; mutlak olanın kendisi diye alır bu durumu. Gerçekte ise, Hobbescu doğa durumu, kendi başına, gizli özden yapılmış bir soyutlamadır; bu özün geçici olarak büründüğü görüngüsel biçimdir. Özsel olan tümel bu görüngeler aracılığıyla kendini dolayımlar ve somutlaştırır. Dolayısıyla, özel çıkar, mutlak bireycilik, güç vb. tinin kendisini dışsallaştırıp, bu görünüş biçimlerine bürünerek oluşturduğu dolayımlardır. Hegel, Jena dönemi terminolojisinde, dolayımsız birlik ya da özsel ilke ile görüngüsel çokluk arasındaki ilişkiyi şöyle dile getirir: «*İlkin*, kavramın sezgiyi içinde kapsaması gerekir. Böylece, mutlak etik yaşam doğa olarak görünür... kavrama özgü çokluk... yüzeye çıkarken, sezgi, birlik içeride kalır»[53].

«Doğallık» kavramına yüklenen iki anlam arasında böylesine sıkı bir bağlantının olduğu doğruysa, yani biri ötekinin görünüş biçiminden başka birşey değilse, Hegel için, «doğal»ın Hobbescu anlamı da tarih-dışı olamaz; bu anlamıyla da doğa tarih-öncesi bir durum olamaz; çünkü öz anlamındaki «doğallık» tümüyle tarihsel bir kategoridir. Kavramın bu ikinci anlamı tarihin kendisinin özsel ilkesine tekabül eder. Bu ilişki, aynı zamanda, yukarıda[54] tinin emeği karşısında kölenin maddi emeğine atfedilen konuma da açıklık getirmektedir: *Kölenin emeği tinin emeğinin görüngüsel biçimlerinden biridir.*

Sürekli bir savaş ortamı olan doğa durumunun tarihsel bir kategori olduğunu söylemek, kuşkusuz, bu durumun gerçek tarihin bir evresi olduğu anlamını taşımaz. Tersine, doğa durumu, *somut tarihsel*-toplumsal bütünün soyutlanmış bir yönü olma anlamında tarihsel bir kategoridir. Tam da bu yüzden bağımsız bir varlığı olamaz. Bu durumu gerçeğin tümü diye alıp mutlaklaştıran anlaktır. Bu bilinç biçimi doğrunun bir yanını dondurur; bunu da o yönün karşıtını soyut bir biçimde olumsuzlayarak yapar.

Lukács'ın *Fenomenoloji*'nin yapısına ilişkin tahlili bu sorunsal açısından çok aydınlatıcıdır. Lukács şu varsayımla yola çıkar: *Fenomenoloji*, bir yandan bireyin, öte yandan dünya tininin bakış-açıları olmak üzere ikili bir bakışı içerir. Buna göre, «bireyin alması gereken yol aynı zamanda genel olarak insanlığın evriminin yoludur; ilki, insan soyunun tüm deneyiminin kısaltılmış bir sentezidir ve bu niteliğiyle de tarihsel sürecin kendisinin yerine konabi-

53 G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 110.
54 Bk. yukarıda, s. 135.

lir...»[55] Bu varsayım doğrultusuda kitabı üç aşamaya ayırır Lukács: İlk aşama bireyin kendi başına aldığı yola tekabül eder. İnsanlık bu yoldan *geçmiş olduğu* halde, birey, sürecin içinde bunun bilincinde değildir. İkinci aşamada, birey aynı yolu alır; ama bu kez bunun *gerçek insanlık tarihi* olduğunun bilincindedir. Nihayet, üçüncü aşama aynı yolun tekrar alınmasıdır; ancak bu aşama tarihin temel yasalarına ilişkin *bilgiyi* içermektedir. Bizim açımızdan önemli olan nokta ilk iki aşama arasındaki ayırımdır: Birincisinde, birey toplumsal bütünü gerçek tarihteki biçimiyle, yani somut bir bütün olarak kavramaz. Onun için, tarih kopuk, bağlantısız bir olgular yığınıdır. Bu bakışaçısından, tinin doğası, ya da özü tam da Hobbes'un modelindeki gibi görünür: «Toplum ve toplumun gelişmesi... cansız bir şey... ya da gizemli bir yazgı (gibidir)...»[56] Dolayısıyla, efendi-köle ilişkisi ve buradan kaynaklanan tanınma, tarihi, gerçekliğe tıpatıp uyan bir biçimde yansıtmaz; bu, yalnızca, bireyin toplumsal yaşama geçişe ilişkin soyut ve sınırlı kavrayışıdır. Başka türlü söylendiğinde, sözkonusu ilişki insanlığın siyasal yaşama geçişinin öyküsünü değil, yalnızca «somut toplumsal bütün»ün bir yönünü ifade eder. Birey bu tekil yönü kendi başına bağımsız bir doğru olarak algılar. Dolayısıyla, tanınma olgusuna yol açan doğa durumu tarihsel olarak toplumsallığa öncel bir durum değil, sıradan bilincin, somut toplumsal bütünün çeşitli belirlenimlerini bir bütün olarak kavrayamadığı *soyut* bir *düzeyidir*. Bu yüzden de, bireylerin birbirleriyle savaş durumu olan doğal durum, insanlığa ilişkin özellikleri ve yapıları, tarih içinde ortaya çıktıkları biçimde dile getiren bir kategori değildir, Hegel'in düşüncesinde. Bu kavram, tarihin temel ilkesinin, farklı tarihsel dönemlerde farklı görünüş biçimlerine bürünen özgül bir yönünü dile getirir.

Hegel için doğa (doğallık) «dolayımlanacak ve edimselleşecek olan» demektir. Buradan da, tarih, doğal olanın kendisinin dönüşüme uğradığı ve kendini edimselleştirdiği bir süreçtir. Tinin doğası, dışsallaşma süreci içinde kendini ortaya koyar; bu kendini ortaya koyuşta tin kendi özünün bilincine giderek daha çok varır; kendini eğitir, oluşumunu gerçekleştirir.

Böylece, doğa, somut tarihsel bütünün belirlenimlerinden birine, bu bütünün gelişmemiş biçimine tekabül eder. Bu doğa kavramı, tümüyle tarihselleştirilmiş bir doğa kavramıdır: Tarihsel-toplumsal olanın bir yönünü ifade eder. Başka bir deyişle, Hegel'in yapıtında doğa özerkliğini yitirir: Doğal durumunda olan herşey er veya geç toplumsal-tarihsel olanın içinde kapsanacaktır.

---

55 G. Lukács, a.g.y., s. 468.

56 Aynı yerde, s. 471.

BÖLÜM 7: SİVİL TOPLUMUN ELEŞTİRİSİ VE ELEŞTİRİNİN SINIRLARI

Bu çalışmada bu noktaya kadar sürdürülen tartışma şunu ortaya koymaktadır: Rousseau ile Hegel'in siyasal felsefelerinin paylaştığı ortak özellik, sivil toplum/devlet kopukluğunu bir *sorun* olarak ortaya koymalarıdır. Her iki durumda da, bu kopukluk bireylerin tikelliği ile toplumsal bütünün evrenselliği (ya da tümelliği) arasındaki çelişki biçiminde dışavurur, ve her iki durumda da, amaç, tikelliği bastırmayacak bir biçimde, bütünü oluşturabilmektir. Ancak bu bağlamda Hegel'in özgüllüğü, bu bütünü *tikellik temeli üzerine* yerleştirmesinde yatar. Başka türlü söylendiğinde, onun çözümünde, ilkin bireysellik alanı en olgun biçimiyle geliştirilip bağımsız bir alan olarak konur; bu alan sözkonusu bütüne ulaşmanın önkoşuludur. Bu, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı yapıtında, çelişkiler ve çatışkılar alanı ile konsensüs ve evrensellik alanı arasında, başlangıçta kesin bir ayırım yapılmasına yol açar. Bu ayırım, Hegel'in, sivil toplum ile devlet arasındaki kopukluğu en olgun biçimiyle ortaya koymak açısından, siyasal düşünce tarihinde bir öncü olduğunun bir işaretidir. Bu kesin ayırım, bir yandan, Hegel'e, kendi içinde sorunlu olan bir alan olan sivil toplumun çelişkilerini güçlü bir biçimde eleştirme olanağını verir; ama öte yandan da, düşünürün sivil toplumun sorunlarına getirdiği çözümün salt siyasal bir çözüm oluşunun temelidir[1]. İşte tam bu noktada, Hegel'in eleştirisi sınırlarına varır ve, giderek, kopukluğun ve dolayısıyla sivil toplumdaki parçalanmışlığın dondurulmasına ve meşrulaştırılmasına dönüşür.

Altbölüm A: SİVİL TOPLUMUN ELEŞTİRİSİ

Doğal Hukuk[2] üzerine denemesinde, Hegel sivil toplumu «olumsuzlama ve karşıtlığın», «belirlenmiş tikeller çokluğunun» alanı ola-

1 G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Hegel*, Merlin, Londra, 1978, s. 18.
2 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 56.

rak nitelendirir. *Hukuk Felsefesi*'nde ise, alleden sivil topluma geçiş, etik *İdea*'nın kavramının, dolayımsızlıktan «kendi-kendine yeterli nesnel gerçeklik» alanına geçip tikellik kazandığı anı oluşturur[3]. «Soyut Hak»tan «Ahlâk»a geçiş anında olduğu gibi, bu geçiş de, tikelliğin hüküm sürdüğü ve dolayısıyla tümelin görünüşler yüzeyinin altında örtük olarak varolduğu bir alana geçiştir. Her iki durumda da, bu geçiş sonunda varılan alanın kategorileri, Hegel'in *Mantık*'ta «Öz Öğretisi» bölümünde geliştirdiği kategorilere tekabül etmektedir. Bunlar, öz, görünüş, bağıntı, belirlenim, özdeşlik, farklılık vb. kategorileridir ve bir ikilikler sistemi oluştururlar: «Bunlar, kendine bakan anlağın ürünleridir; bu tür düşünme, bir yandan, farklılıkların kendilerinin bir tabanı olduğunu varsayıp, aynı zamanda da göreliliklerini açık olarak ortaya koyarken, öte yandan da, iki önermeyi... bir 'dahi' ile... yanyana getirir ama bu düşünceleri bir haline getirmez ya da onları kavramda birleştirmez»[4]. Bu alan, varlığı öz biçiminde oluşturan dolayım sürecinin kurulduğu alandır. Bu süreç, belirli bir tikelin, bir başkası aracılığıyla ve gizli, içsel bir evrensellik ilkesi, yani zorunluluk ilkesi uyarınca kendini gerçekleştirdiği bir karşılıklılığı içerir.

Bunun toplumsal kuram açısından taşıdığı anlam şudur: Sivil toplumda hüküm süren ilke tikellik ilkesidir ve burada birey yalnızca kendi özel amacına yöneliktir. Tikelliğin bu egemenliği sivil toplumun çözülmesi ve dağılması demektir ki, zaten bu alanın «sefalet»i de burada yatar. Burada, bireyin kendiliğinden eylemi evrenselliği içermez; bu alanda evrensellik, gizli kalmaya mahkûm, soyut bir sonuçtur sadece. «Bireyler, bu devletin burjuvaları olarak, erekleri kendi çıkarları olan özel kişilerdir. Bu erek, evrenselle *dolayımlanır;* böylece evrensel, onun gerçekleşmesinin bir *aracı* olarak görünür»[5]. Başka türlü söylendiğinde, bu dolayım alanında, örtük olan evrensel, bireyin tikel ereğinden tümüyle kopuktur; tikel ile tümel (evrensel) arasındaki bu kopukluk bağlamında da, tümel tikelin bir aracı olarak onun boyunduruğu altına girer ve soyut kalır.

Sivil topluma özgü evrenselliğin bu soyut ve örtük niteliği, bu alanın temeli olan «Gereksinimler Sistemi»nin kuruluş biçiminde çok açıkça ortaya çıkmaktadır. İlkin, bu alanda bir tür evrensellik *vardır,* ama tam da burası tikelliğin alanı olduğu için böyledir bu: Sistem özel mülkiyeti varsaydığı *için* bir *karşılıklılık (reciprocity)* ve

3 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right,* a.g.y., parag. 181. Ayrıca bk. aynı yerde Knox'un notları, n. 40, s. 353.

4 G.W.F. Hegel, *Logic,* a.g.y., parag. 114.

5 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right,* a.g.y., parag. 187.

karşılıklı bağımlılık ağı oluşur; çünkü burada herkes başkasının gereksinimlerini karşılayacak araçları elinde tutmaktadır: «Burada amaç, öznel tikelliğin doyumudur; ama bu doyumun başkalarının gereksinimleri açısından taşıdığı anlam *yüzünden* evrensellik kendini ortaya koyar...»[6] Ancak bu, bu biçimde ulaşılan evrenselliğin, her zaman, tikel gereksinime indirgenebileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, bireyler birbirleriyle ilişkiye girip birbirlerinin gereksinimlerini karşılarken, amaçları yalnızca kendi gereksinimlerini karşılamaktır. Hegel'in, bu sistemi, doğrudan doğruya ussallık değil de «ussalık yanılsaması»[7] olarak nitelendirmesinin nedeni de, evrenselin böyle sürekli olarak tikele geri dönmesidir.

Bu alana özgü evrenselin bireylerin ereklerinde içerilmeyişine bağlı olan yetersizliği «Gereksinimler Sistemi»nin çeşitli dolayımlarında kendini ortaya koyar: İlk örnek, *gereksinimlerin* kendilerinin soyut oluşudur. Gereksinimlerin çoğalması ve farklılaşması iki yönlü bir süreçtir: İnsan gereksinimlerindeki bu gelişme, bir «incelme»yi ve ilerlemeyi barındırmasına karşın, bir soyutlaşmayı da beraberinde getirir. Gereksinimler sayıca çoğalıp, bölündükçe somutlukları azalır[8]. Başka bir deyişle, gereksinimlerdeki evrenselleşme, zorunlu olarak soyutlukla el ele gider. Üstelik, bu çoğalma ve farklılaşmanın ardındaki itici güç bireyin somut bir gereksinimi değil, soyut, nicel olarak belirlenmiş bir erek, yani kârdır[9] Gereksinimler sistemindeki karşılıklı bağımlılığa damgasını vuran da, bu nicel ilişki, ya da görelilikiir: «Gereksinimler ve araçlar... başkaları-için-varlık olan birşeye dönüşürler; bu başkalarının gereksinimleri ve emeği ise herkesin birden doyumunu koşullandırmaktadır. Gereksinimler ve araçlar nitelik açısından soyutlaştıkça, soyutluk bireylerin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerinin de bir özelliği haline gelir»[10]. Bu biçimde kurulan toplumsallığın betimleniş biçimi, kaçınılmaz bir biçimde, meta üreticileri ile bunların ürünleri arasındaki tersyüz olmuş ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Nitekim, Hegel bu biçimde kurulan bir toplumsal bütünün *ürününün* ve *servetinin* soyutluğundan açıkça söz eder. Sivil toplumun toplumsal ürünü, somut gereksinimler bütününden soyutlanmış, genel bir miktardır: «Böylelikle, bu sahip olma özne için anlamını yitirmiştir; artık onun için

6 Aynı yerde, parag. 189.

7 Aynı yerde.

8 Aynı yerde, parag. 190.

9 Aynı yerde, parag. 191 Ek.

10 Aynı yerde, parag. 192. Bk K Marx, *Capital I, Pelican*, Harmondsworth, 1976, s. 179: «Hiçbir meta, sahibi için kullanım-değeri değildir; biri için kullanım-değeri olduğu zaman da, o kişi o metanın sahibi değildir.»

bir gereksinim değildir... Bu nedenle, özne ile kullanım arasındaki ilişki evrensel bir ilişkidir... başkalarının sözkonusu nesneyi kullanımlarıyla özne arasındaki bir ilişkidir bu. Özne açısından emeğin ürünü... bizatihi kullanım soyutlanması olduğuna göre, bu soyutlama evrensel bir kullanım olasılığı demektir; nesnenin ifade ettiği özgül kullanımın olasılığı değildir bu, çünkü bu ikinci kullanım özneden ayrılmıştır»[11]. Somut gereksinimler ve ürünler, ya da bireylerle onların somut gereksinimlerinden bağımsız olan toplumsal ürün arasındaki bu soyut, nicel ilişki birey üzerinde yabancı bir gücün egemenliğine yol açar. Dolayısıyla, Hegel'e göre ekonomi özgül gereksinimlere «duyarsız» olan bir «yazgı»dır. Öyleyse, sivil toplumdaki bireylerin karşılıklı bağımlılığında örtük olarak varolan evrensellik, bireylerin özgürce ve bilinçli olarak ulaştıkları bir tümel olmak bir yana, onlara dışarıdan dayatılan bir güçtür. Özgürlük ile zorunluluğun birliği hiç sözkonusu değildir henüz; tersine, birey yalnızca olumsuz olarak, yani zorunluluk karşısında özgürdür.

Bu bağlamda, niceliğin ya da nicel ilişkilerin «tinsel nesneler dünyası» karşısında, genel olarak, bir yabancılaşmayı getirdiğini belirtmek gerekir. Hegel'e göre, bu nicel ilişkilerin doğal nesneler alanı dışında pek anlamı yoktur çünkü «nicelik yalnızca dışsal ve farklılığı içermeyen» bir ilişki biçimidir; «varlığın belirlenmişlik ya da özellik karşısındaki kayıtsızlık halidir»[12]. Öyleyse, kesinlikle dar anlamıyla doğal alan olmayan sivil toplumda niceliğin hüküm sürmesinin bir yabancılaşmayı belirttiği açıktır.

Aynı biçimde, bireyin emeği de bir bölünme ve evrenselleşme sürecinden geçer. Bireyin hem «beceri»sinde, hem de «üretimi»[13]nde artışa yol açan işbölümüne, yine bir soyutlama süreci eşlik eder: Üretimde insanların yerini makinalar alır. *Sistem*'de Hegel'in makinalaşmayı betimleyişi ve bu gelişmenin içerdiği insan/doğa diyalektiğini anlatışı gerçekten çarpıcı bir sergilemedir. Burada işbölümünün ürünü olan makinalaşma «hayvanlaşma» olarak nitelendirilmektedir gerçi; ama Hegel'e göre, insan emeğine eşit olan bir «şey» bulma olanağı da tam burada yatmaktadır, çünkü makinalaşmayla birlikte zekânın emek üzerinde egemen olma gerekliliği ortadan

11 G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 130-131. Burjuva servet biçiminin niceliksel ve, bunun uzantısı olarak da, akışkan oluşunu, Hegel feodal servet biçiminin «sürekli ve değişmez» oluşuna karşıt olarak koyar; bk. G.W.F. Hegel, *The German Constitution, Hegel's Political Writings* (der. Z.A. Pelczynski), Oxford University Press, 1964, içinde, s. 229-230.

12 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 98R ve parag. 99R.

13 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 198.

kalkar. Şöyle der Hegel: «Bütün sorun, aynı biçimde ölü bir devinim ilkesi, suyun, rüzgârın, buharın devinimi gibi, kendi kendini farklılaştıran bir doğal güç bulmaktır. Araç böylece *makinaya* dönüşür, (çünkü) öznel olanın, ya da kavramın kaygısı öznenin dışındadır»[14]. Ne var ki, «hayvanlaşma» deyimi ve *Fenomenoloji*'deki[15] «hayvanlar topluluğu» ifadesi boşuna kullanılmamıştır. Hegel, insan/doğa diyalektiğinde bir çelişki bulur: Sivil toplumdaki insanın soyut, salt nicel emeği, yalnızca, insanın doğa üzerinde egemen olmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda, insanın giderek doğaya daha bağımlı olmasını da beraberinde getirir[16]. Doğanın insan üzerindeki bu gücünün ifade ettiği yabancılaşma, çok açıkça şunu göstermektedir: Özel bireyler, kendisi de soyutlaşmış olan emeklerini gerçekleştirmekle somut evrensele ulaşamazlar.

Sivil topluma özgü emek biçiminde içkin olan bu ikircikliklik, *Fenomenoloji*'nin «Hayvanlar Topluluğu» bölümünde sergilenmektedir: Bir yandan, emekte içkin olan amacın nesnelleştirilmesi olayı insan yaşamının en temel boyutlarından biridir; çünkü bu süreç insanın varoluşunun verilmişliğine tinsel bir boyut katarak onu «*ideal*»leştirir[17]. Bu, daha önce[18] incelemeye çalıştığım dolayımlanma sürecinden başka birşey değildir aslında. Ancak, öte yandan da, özel bireylerin emeğinin soyut niteliğine Hegel'in yönelttiği eleştiri, *Fenomenoloji*'nin yukarıda anılan bölümünün asıl çekirdeğini oluşturur. Hegel burada tikelliği sorgulamakta ve bu yolla «bizatihi kendilerini gerçekliğin tümü»[19] olarak alan bireylerin sınırlarını ortaya koymaktadır: Bireyin bu sınırlı öz-bilinci, doğal belirlenmişliğin yaşamı sınırlandırıp tanımladığı hayvanlar dünyasına benzetilir. Kendi içine kapanmış bireyin eylemi kendi özgül belirlenmişliği ile sınırlıdır. Bu da, eylemin amacından çok, eylemin kendisine yönelik olmayı gerektirir. Eylem burada yalnızca kendini ifade etme biçimidir ve birey tümüyle kendi eylemiyle ilgilidir. «Başlangıç, araç ve ereğin»[20] tümüyle birbirine girdiği bu durumda, mümkün olan tek eylem amacı, basit doğal belirlenmişlikten türetilenidir; başka bir deyişle, burada tek amaç dolaysız çıkar olabilir. Öyleyse, bu dü-

14 G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 130.

15 G. W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., Bölüm V, Kesim C.

16 G.W.F. Hegel, *Real Philosophie-Jena (1805-1806)*. (Alıntıyı yapan: R. Bodei, «Hegel e l'economia politica», S. Veca (derl.), *Hegel e l'economia politica*, Mazzolta, Milano, 1975, içinde, s. 51.)

17 «Emekte içkin olan kurtuluş anı» konusunda benzer bir us yürütme için bk. *Philosophy of Right*, a.g.y., s. 419.

18 Bk. yukarıda, Bölüm 6, Altbölüm B.

19 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 419.

20 Aynı yerde, s. 422.

zeyde, «eylemin bütünü... ne koşullar, ne amaç, ne araç, ne de yapılan iş açısından kendisinin ötesine geçmez»[21]. Ancak, eylem olumsuzlama demektir; dolayısıyla, birey, eylemi aracılığıyla, kendi tikel emeği karşısında bir evrensellik bilincine ulaşır yine de. Ne var ki, bu evrensellik mutlak olumsuzlamadır. Herhangi bir tek yanlı olumsuzlamanın getireceği soyutluk burada da sözkonusudur: Emek, salt olumsuzlama, ya da soyut emek biçiminde ortaya çıkmaktadır. Üstelik, bireyin emeği nesnel dünyaya tinsel bir boyut katarak onu anlamlandırdığı halde, Hegel'e göre, bu koşullar altında özel bireyler salt öznelliği aşamazlar. Bu kendine yöneliklik, karmaşık bir aldatma sürecine yol açar: «Tam da tek önemli olan şey birşey yapmak olduğu için, birey burada gerçekten içten değildir...»[22] «Gerçek niyet»e yönelik olduğunu düşündüğü zaman bile, aslında, «kendi olayı»na yöneliktir; ve böylece hem kendini hem başkalarını aldatmaktadır. Tersinden bakıldığında ise: Birey kendi tikel amacına yönelik olduğunu düşündüğünde bir amacı gerçekleştiriyordur. Dolayısıyla, sözkonusu bölümün konusunu oluşturan eylem olarak eylem, ya da soyut emek, *Hukuk Felsefesi*'nde «Gereksinimler Sistemi»nin ortaya çıkardığı soyut, bilinçsiz, dışsal tümele yol açar. Her iki durumda da, tikelliğin hüküm sürmesi, toplumsal bütünü sadece bir topluluk, bir dışsal ilişkiler ağı olarak belirler. Bölünmüşlük ve parçalanmışlık varlığını sürdürür; bireyler, kendi özgür iradeleriyle, erek olarak tümeli seçmezler.

Toplumsal servete gelince, bu *de facto* tümel, *sermaye* biçiminde ortaya çıkar. Bu dolayım aracılığıyla, «öznel kendine yöneliklik, başka herkesin gereksinimlerinin karşılanmasında bir katkıya dönüşür»[23]. Ne var ki, bildiğimiz gibi, gereksinimlerin karşılıklı bağımlılığından oluşan ve sermayede cisimleşen bu tümel, amaçlanmamış ve dolayısıyla da dışsal bir evrenselliktir. Başka türlü söylendiğinde, bu durumda, tikel, soyut ve rastlantısal bir biçimde evrensellik düzeyine yükselmiştir. Nitekim, Hegel bu sözde-evrensel servete katılımın rastlantısallığını açıkça belirtir: «Belli bir insanın... genel kaynaklardan pay alma fırsatını... rastlantısal koşullar belirler»[24]. Demek ki, sermaye biçiminde ortaya çıkan tümel sivil toplumun «rastlantısallığı»ndan arınmamıştır; bu yüzden de, gerçek evrensellik olarak alınamaz. Sivil toplum kendini ne kadar «evrensellik olarak gö-

21 Aynı yerde, s. 423.

22 Aynı yerde, s. 434-435.

23 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 199. «Sermaye» ile birlikte «servet»in soyutluğuna ek bir belirlenim olarak «sınıfsal bölünme» katılsa da, sermaye «servet»ten ancak görece daha somuttur.

24 Aynı yerde, parag. 200.

rürse görsün»[25], bu toplumun sınırları içinde evrensele ulaşmak bir dilek olarak kalmak zorundadır. Sermaye sahibi olmanın rastlantısallığının bu sergilenişi, o çok yüceltilen fırsat eşitliğinin gerçek niteliğinin de açık edilmesidir aynı zamanda. Soyut hak alanının geride bırakıldığı sivil toplum sınırları içinde, artık, somut insanlar sözkonusudur; onun için de, burada karşımızda kişilerin «eşit hakları» değil, sivil toplumun, somut gereksinimleri olan üyeleri arasındaki edimselleşmiş «eşitsizlik» vardır. Sonuç olarak, *çeşitli düzeylerde çeşitli soyut tümellere* ulaşılmasına karşın, bireyin somut tikelliğinin süregittiği görüşü bütün bölüm boyunca geçerliliğini korur.

Hegel sivil topluma özgü gereksinimlerin, *emeğin* ve *servetin* soyut niteliğine yönelttiği eleştiriye, *burjuvazinin* eleştirel bir betimlemesini de ekler. *Hukuk Felsefesi*'ndeki son biçimiyle, Hegel'in sınıflara ilişkin tahlili üç sınıfı kapsar. Ama düşünür, yine de, burjuvaziyi sivil toplumun «has» sınıfı olarak özel bir konuma yerleştirmektedir. Tarımsal sınıf «aile ilişkileri ve güven» alanında yer alır ve dolayısıyla da sivil toplumun en belirleyici etkinliğinin dışında kalır. Oysa, «iş sahibi sınıf... geçimini sağlamak için... esas olarak bir insanın gereksinim ve emeğinin başkalarınınkiyle dolayımlanmasına bağlıdır»[26]. Öyleyse, Hegel'in bu sınıfa yönelttiği eleştirileri, sivil toplumun işleyişini hedef alan eleştiriler olarak almak yanlış olmaz.

Jena döneminde Hegel kölelik ile ücretli emek arasındaki ayırımla ilgili ilginç gözlemlerde bulunur. Düşünüre göre, köleliğe özgü egemenlik, aynı «sınıf»ın üyeleri arasındaki bir egemenlik ilişkisidir. Oysa, ücretli emek ve biçimsel eşitlik ilkesi ile birlikte, egemenlik ilişkisi tümeller-arası bir ilişki olur: «Biçimsel birlik ve eşitlik ilkesi... genel olarak sınıf içi gerçek farklılığı bastırmıştır... Tümellik biçimi altında ...yalnızca bir sınıfın tümüyle başka bir sınıfın tümü arasında egemenlik ve kölelik ilişkileri vardır...»[27] Eşitlik, yani hak ve mülkiyet ile kurulan ve burjuvaziye özgü tümellik biçimi olan soyut evrensel, sınıflar-arası egemenliği kolaylıkla bağrında taşıyabilmektedir. Hegel'in bu tahlili, aşağıda ele alacağım soyut hukuk eleştirisiyle yakından ilgilidir. Ancak daha da önemlisi, bu yaklaşım, mülkiyet hakkının ve sözleşmenin soyut evrenselliğinin altında gizlenen egemenlik olgusunu açığa çıkarmaktadır. Egemenlik sivil toplumda bir başka biçimde de ortaya çıkar; bu kez sözko-

25 Aynı yerde, parag. 200R.

26 Aynı yerde, parag. 204.

27 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 65. Ayrıca bk. *Système*, a.g.y., s. 170.

nusu olan, piyasanın ve paranın bireyler üzerindeki egemenliğidir. Sonuç olarak, burjuvazinin özelliği bir yandan bireysellikten yoksun bir evrenselliği bağrında taşımaktır, öte yandan da piyasa baskısı altındaki, özgür-olmayan tikelliği: Bu sınıfın üyeleri, aynı zamanda, hem soyut yurttaşlar, hem de piyasanın zorunluluğunun denetimi altındaki burjuvalardır[28]. Bu sınıfta cisimleşen evrensellik ilkesi de tikellik ilkesi de yetersizdir. Hegel'in bu sınıfın faaliyet alanının sınırlarını kesin bir biçimde belirlemek isteyişinin altında yatan neden de budur: Bu ilkelerin hiçbir biçimde, gerçek anlamdaki etik alana sızmamaları gerekir: «Bu sistemin bilinçli olarak kabul edilmesi ve kendi içinde tanınması, kabul edilmesi gerekir. Ayrıca, belli bir zümre onun hükmüne bırakılmalıdır ki, sistem orada kök salsın ve... tüm faaliyetini geliştirsin»[29]. Hegel'e göre bu kaçınılmazdır, çünkü bu sınıfın üyelerinin «siyasal hiçlikleri» onların ancak mülkiyet hakları bağlamında güvenli hissetmelerini getirir. Burjuvazinin faaliyet alanının sınırlarının bu biçimde belirlenmesi, Hegel'in sivil toplum/devlet kopukluğuna yaklaşımının çok önemli bir özelliği ve bu ikiliğin en olgun formülasyonunda atılmış çok belirleyici bir adımdır. Aşağıda da göstermeye çalışacağım gibi, Hegel'in sivil toplum/devlet ikiliği anlayışında, sivil toplum, gerek içsel örgütlenişi ve çelişkileri, gerekse de yalıtılmış, kendi dinamiğiyle devinen bir alan olması açısından en olgun biçimiyle formüle edilmiştir.

Hegel'in burjuvaziye yaklaşımıyla çok bağlantılı bir konu da düşünürün hukuk ve yasa tahlilidir. Hegel «hukuk»a, sivil toplum bağlamında soyut hak alanında olduğundan daha üstün bir konum tanır; çünkü burada, mülkiyet hakkının örtük doğası, «adaletin uygulanması aracılığıyla, mülkiyetin korunmasında, tanınan bir edimselliğe ulaşmıştır»[30]. Ne var ki, Hegel'in soyut hak eleştirisi, farklı bir ölçüde de olsa, bu düzeyde dışavuran hukuku da hedef almaktadır ve düşünürün sivil topluma yönelttiği eleştirinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Sivil toplum bağlamında hukuka yaklaşımının farklı olmasının temelinde, bu düzeyde *yasallık (legality)* ve *ahlâk (morality)* arasındaki kopukluğun aşılmış olması yatar. Düşünüre göre, burada hukuk, nesnel etik *tözün* beliriş biçimidir ve bu biçim altında, töz bilince kavuşur, tanınır. Hukuk, belli bir toplumun somut göreneklerinin ussal biçime kavuşmuş halidir: «Yabanıl insanlar, güdülerin, törelerin ve duyguların denetimi altındadırlar ama bunun bilincinde değildirler. Hak, yasa olarak ortaya konduğunda

28 G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 174-175.

29 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 68.

30 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 208.

ve bilindiğinde.... gerçek belirlenimine ilk kez kavuşur...»[31] Hegel'in burada vurgulamak istediği nokta şudur: Töreler, duygular vb. bu *ussal biçimin* içeriğini ve tözünü oluşturur ve bu biçim kesinlikle belli bir toplumun etiğinden bağımsız değildir. Ancak bu, Hegel'in «Soyut Hak» bölümündeki açıklama ve tahlillerinin bu aşamada geçerliliğini yitirdiği anlamına gelmez. Tersine, sivil toplumda *yasa olarak koyulan* hak oradaki hakla aynıdır. Tahlilin bu aşamasında Hegel yasayı soyut haktan ve kişiden türetir: «Hak... hem sivil toplumun malzemesine... hem de yürekten kaynaklanan etik bağlara uygulandığında, belirlenmiş bir içeriğe kavuşur... ancak bütün bunlar soyut hakkın yalnızca bir yönünü oluştururlar... Yasanın belirlenmiş içeriği için geri kalan malzemeyi, adaletin uygulanmasından, devletten, vb. kaynaklanan görevler ve haklar sağlar»[32]. Töreler, duygular, vb. hukukun sadece bir anını oluşturur; biçimsel yönü ise soyut haktan türer. Nitekim, etik yaşamın bütünü için tümellik ilkesini sağlayan da hakkın soyut evrenselliğidir — her ne kadar bu ilke sözkonusu bütünün anlarından yalnızca biri olsa da. Kısacası, soyut hak alanına özgü belirlenimler, korunarak aşılma süreci içinde sivil topluma taşınmışlardır ve sivil toplumun ayrılmaz bir parçası olarak burada varlıklarını sürdürürler.

Jena döneminde soyut hak sivil toplum alanının içinde yeralır ve gereksinimlerde ve emekte temellendirilir. Bu dönemin dilinde, gereksinimler ve emek, sivil toplumun «pratik öğesi»nin sırasıyla öznel ve nesnel yönlerini oluşturur. Bu «pratik öğe» farklılaşmamışlığı içinde, biçimsel birliktir, ya da bu birlikte olanaklı olan *hak*tır...»[33] Hegel'in bu dönemde malzemesini farklı bir biçimde örgütlemiş olması şöyle açıklanabilir: Bu aşamada, düşünür henüz dolayım kavramını geliştirmemiştir. Öznellik-nesnellik birliğini kavramlaştırmak için de Schelling'in «farklılaşmamışlık» kavramına başvurmaktadır. Dolayısıyla, bu dönemde, hak bir *soyutlama* sürecinin ürünü, ya da *ideal olanın belirişi* olarak ortaya çıkar. Oysa *Hukuk Felsefesi*'nde hak, gereksinimler ve emek aracılığıyla dolayımlandığında somutlaşan başlangıç kavramıdır. İlk formülasyonda ekonomik ilişkilerle soyut hak arasındaki bağlantı belki daha belirgindir; ama bu bağlantı daha sonraki yapıtlarda ortadan kalkmaz: Dolayımlanma, ya da somutlaşma süreci, örtük olandan belirtik olana geçişi ifade eder; bu anlamda da, sonucu başlangıç noktasında

31 Aynı yerde, parag. 211 Ek.

32 Aynı yerde, parag. 213.

33 G.W.F. Hegel, *Du Droit Naturel*, a.g.y., s. 62-63. Ayrıca bk. *Système*, a.g.y., s. 167.

içerilir. Daha açık olmak gerekirse, soyut hak ve gereksinimler sistemi burada da birbirini varsaymaktadır.

Sivil toplumla soyut hak arasındaki bu bağlantı, hukukun, etik tözün bir yönü olduğu anlamına gelir. Yani, özel mülkiyet bu tözle ilişkilidir; özne tarafından mutlak bir özerklik içinde ortaya koyulmamıştır. Hukukun (ortaya) *koyuluşunun kendisi* sivil topluma özgü ilişkiler tarafından *belirlenmiştir*. Ne var ki, ahlâksal bilinç hukukun tarihsel olarak belirlenmişliğini tanımaz ve onu mutlaklaştırır. Rose'un deyişiyle, «(Ahlâksal bilinç)... şimdi geçerlikte olan koşullanmış hukuku, yani mülkiyet olarak biçimselleşmiş olan özel sahip olmanın rastlantısallığını, mutlak olarak koşullanmamış bir özgürlük yasası sanır...»[34] Hegel hem *Hukuk Felsefesi*'nde, hem *Fenomenoloji*'de ahlâk ilkelerinin etik yaşamın bir parçası olduğunu vurgular ve bu ilkelerin geçerli oluşunu buna bağlar. Yasanın tabanını oluşturan irade «(var) *olan*dır ve bu iradenin geçerliliği vardır»[35]. Dolayısıyla, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in soyut hak sorununu ele alış biçimi, yasanın sivil topluma özgü bilinç düzeyinde *algılanışını* ve *yaşanışını, olduğu gibi yansıtma* amacını gütmektedir. Başka türlü söylendiğinde, düşünürün soyut hak eleştirisi, yasanın, hem sivil topluma özgü *gerçeklikteki*, hem de bu toplumun *bilincindeki* işleyiş biçimini hedef olarak alır[36]. Bu işleyişin özgüllüğü, biçimsel yönünden kaynaklanmaktadır: Hukukun soyut biçimi, sivil toplumda rastlantısal olanı mutlak bir ilke olarak dondurur ve biçimselleştirir; böylelikle de bu arı biçimle içeriği arasındaki bağlantıyı gizler. Bunu şöyle de ifade etmek olanaklıdır: Soyut hak biçimi, içi boş bir biçim oluşu sayesinde sivil toplum sisteminin işlerliğini sağlar; çünkü, biçimsel hak kendini koşullandırılmamış bir gerçeklik olarak sunduğundan, çelişkiler bu çerçeve içinde ortaya çıkmaz[37].

Dolayısıyla, Hegel'in soyut hak alanının, kişi, eşitlik, sözleşmenin soyut özdeşliği gibi temel kategorilerini, ampirizm-biçimcilik ve Rousseau[38] eleştirileri bağlamındaki değerlendirmesi sivil toplum eleştirisi bağlamında da geçerlidir. «Mülkiyet sivil toplumda sözleşmeye ve mülk sahipliğini hem kanıtlanabilir hem yasal olarak geçerli kılan biçimlere dayanır»[39] gerçi, ama burada yasanın biçimi hâlâ soyut hak biçimidir. Öyleyse, «adaletin uygulanması» da bu biçimin damgasını taşır ve bu niteliğiyle somut evrenseli oluşturmaz.

34 G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, Althlone, Londra, 1981, s. 176.
35 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 451.
36 Bk. G. Rose, a.g.y., s. 175-180.
37 G.W.F. Hegel, a.g.y., s. 447.
38 Bk. yukarıda, Bölüm 5, Altbölüm A ve B.
39 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 217.

Hegel, «hak»kın yasa olarak belirlenmesinde içkin olan tanınmanın getirdiği evrenselliğin *henüz edimselleşmemiş* olduğu konusunda çok açıktır: «Adaletin uygulanmasında.. sivil toplum, kavramına yeniden kavuşur... ancak buradaki evrensellik *soyut hakka* özgü olan evrenselliktir»[40]. Bu yüzden de, bu aşamada hukuk, devlet bağlamında kazandığı en gelişmiş dolayım olma ayrıcalığına henüz sahip değildir. Bu konuma ancak kamu hukuku düzeyinde ulaşır[41].

Mülkiyet hakkının edimselleşmesi, ya da genel olarak öznellik ve nesnellik birliğinin gerçekleşmesi doğrultusundaki gelişmede, «adaletin uygulanmasının» işlevi, *tekil durumlarda* mülkiyet hakkına tecavüzün *engellenmesidir*. Hak, yasa biçiminde edimselleşir ve adalet bu yasanın tekil durumlarda uygulanmasını sağlar[42]. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, tikel hakların edimselleşmesi bütünün somut evrenselliğini oluşturmaz. Bu yüzden de, tahlilin bu aşamasında Hegel «Polis»i ya da «kamu otoritesi»ni gündeme getirir. Polis, özel mülkiyet haklarının edimselleşmesi için gerekli *genel koşulları* sağlayan bir organdır. İşlevi evrensele yöneliktir; tekil kişilerin çıkarlarının ötesine geçer. Ancak, *kimsenin* başkalarının mülkiyet haklarına tecavüz etmemesini sağlamak üzere *herkesin* hakları üzerinde kurulan bu denetim şu anlama gelir: Burada sözkonusu olan evrensellik ortak ama yine de tikel olan çıkarlara, ya da «ortak bir çıkar oluşturan etkenler»e[43] dayanmaktadır. Başka türlü söylendiğinde, burada amaçlanan evrensellik, çıkarların bir toplamından kaynaklanır ve böyle olduğu için de dışsaldır: «(Polis kurumunun) ilk amacı, sivil toplumun tikelliğinin barındırdığı evrenseli edimselleştirmek ve korumaktır; denetim tarzı, tikel ereklerin ve çıkarların hep birlikte korunması ve güvence altına alınması için oluşturulan bir örgütlenme ve dışsal bir sistem biçimini alır...»[44] Bu kurumun işlevi, sivil topluma özgü evrenselliğin, yani tikellerin yalnızca bilinçsiz olarak katıldıkları örtük bir evrenselliğin gerçekleştirilmesidir. Böyle olunca da, sivil toplumda hüküm süren bölünmüşlüğün kamu otoritesi ile de tümüyle aşılamadığı açıktır.

---

40 Aynı yerde, parag. 229.

41 G.W.F. Hegel, *The German Constitution*, a.g.y., s. 147. Özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki ilişki konusunda bk. aynı yerde, s. 149, n. 1: «Tasarruf yasadan önce geldi: Yasadan kaynaklanmadı; önce yalnızca edinildi, ancak ondan sonra hukuksal bir hak haline getirildi. Bu yüzden kökeni bakımından ve temelde Alman Anayasa Hukuku ....düpedüz özel hukuktur... siyasal haklar da hukuksal olarak sahip olunan bir şeydir, bir mülkiyettir.»

42 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 219.

43 Aynı yerde, parag. 235.

44 Aynı yerde, parag. 249.

Hegel'in «kamu otoritesi» ya da «Polis» tahlilini tamamladığı noktada tam anlamıyla dolayımlanmış, somut bir bütüne ulaşılmamış olunmasına karşın yine de bu yönde büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Bu ilerleme, her aşamanın, bizi sözkonusu bütünün edimselleşmesine biraz daha yaklaştıran bir adımı oluşturduğu bir korunarak aşılma *(sublation)* süreci biçimini taşır. Tikellik, hâlâ hüküm sürmektedir, ama «kamu otoritesi» o noktaya kadar varılmış olan en yüksek, en zengin anı ifade eder. Ne var ki, tam da bu noktada Hegel süregiden bu ilerlemeyi bir anlamda durdurur ve tahliline bu süreci bozacak bir etken sokar: Bu etken «yoksullar yığını»[45]dır. Burada önemli olan nokta, bu olgunun sivil toplumun iç dinamiğinin bir ürünü, yani kaçınılmaz bir yönü olmasıdır. Sivil toplumun «içsel diyalektiği»[46], ya da «engellenmemiş faaliyeti»[47] karşılıklı bağımlılığın ve işbölümünün genelleşmesine yol açar; bunun sonucunda ise toplumsal üretkenlik ve servet birikimi giderek daha fazla artar. Ancak, bu sürecin kaçınılmaz bir boyutu nüfusun önemli bir bölümünün işsizliğe ve yoksullaşmaya mahkûm olmasıdır. Böylece, servetin yoğunlaşması ile aşırı yoksullaşma arasında bir çelişki oluşur. Hegel bu çelişkinin sivil toplumun en yakıcı sorunlarından biri olduğunu açıkça kabul etmektedir: «Yoksulluğun nasıl ortadan kaldırılacağı sorunu çağdaş toplumu çalkalayan en rahatsız edici sorunlardan biridir»[48]. Bu konuda sivil toplum çözümsüz bir ikilemle karşı karşıyadır: Bir yandan, yoksulların «geçimlerini çalışarak değil de doğrudan (dışarıdan) sağlamaları»[49] sivil toplumun en belirleyici ilkeleriyle çelişir, çünkü çalışma özgür öznelliğin temelidir. Ama öte yandan da, yapay olarak yeni iş alanları yaratmak üretimi daha da arttıracağı için temeldeki eğilimi pekiştirecektir. Bu çelişki sivil toplumun sınırları içinde çözülemez çünkü onun kendi mantığında içkindir. Demek ki, sivil toplumun iç mantığında ortaya çıkan düzgün ilerleme bu noktada kesintiye uğramaktadır. Bu yeni etkenle birlikte sivil toplum sorunlu bir hale gelmektedir. Üstelik, bu «yoksullar yığını» ne feodal zümrelere özümlenmeye çalışılır, ne de meslek birliklerine *(corporations)*. Kısacası, bu noktayı izleyecek olan dolayımlama ve korunarak aşılma sürecinin dışında bırakılır. Dolayısıyla, dışsal yöntemler kullanıl-

45 Aynı yerde, parag. 244.

46 Aynı yerde, parag. 249.

47 Aynı yerde, parag. 243. *Système*'de bu gelişme soyutlanmış toplumsal gereksinimlerin «ideal» ya da «sonsuz» olma nitelikleriyle açıklanır. Bk. a.g.y., s. 191.

48 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 244 Ek.

49 Aynı yerde, parag. 245.

mazsa[50], bu çelişki sivil toplumda süreklilik kazanacaktır. Avineri bu öğenin dolayımlanma sürecinin dışında bırakılmasının taşıdığı anlam üzerinde özellikle durur: «Çağdaş toplumun kendi içinde farklılaşmış yapısında sorunların dolayımlar aracılığıyla nasıl aşılacağını saptamayı amaçlayan bir tahlilde, Hegel'in kendisinin de itiraf ettiği gibi, açık ve çözülmemiş kalan tek sorun yoksulluktur»[51]. Dışsal bir çözüme başvurmak, kendi başına, sivil toplumun çelişkili bir doğası olduğunu *kabul etmek* anlamını taşır. Ayrıca bu, sivil toplum ile devlet arasındaki kopukluğun da aşılamayacağının itirafıdır; çünkü böylelikle dolayımlanma sürecine dışarıdan müdahale edilmiş olmaktadır. Bu nokta aşağıda ele alınacaktır.

Hegel bu rahatsız edici etkenin bundan sonraki dolayımlanma ve korunarak aşılma süreci açısından uzantıları üzerinde durmaz. Bunun yerine, doğrudan «meslek birlikleri»nin tahliline geçer. Ancak ben bu kurumu feodal zümrelerle birlikte ele alıp, bu iki dolayım-yapıyı kendi başlarına incelemeye çalışacağım. Bu özgül toplumsal kurumları bu biçimde ayrı olarak ele almanın haklı bir gerekçesi olduğu kanısındayım: Bunların ikisi de, sivil toplumdan devlete geçiş aşamasında yer alan ve hem sivil toplumun hem devletin damgasını taşıyan organlar olma özelliğini taşımaktadırlar.

Bu yüzden de, bu özgül dolayımları incelemeye girişmeden önce, bu noktaya kadar söylediklerimi çok kısaca toparlamak istiyorum. Sivil toplum ile devlet arasında bir tür köprü oluşturan bu iki organdan bağımsız olarak ele alındığında sivil toplumun genel görünümü nedir?

Hegel'in sivil topluma karşı tavrının eleştirelliği şurada ortaya çıkmaktadır: Düşünür, hiçbir noktada, sivil toplum içindeki çelişkileri yapay bir biçimde ya da elçabukluğuyla çözmeye çalışmaz. Her aşamada, o düzeyde ortaya çıkan çelişkiler ve sorunlar, sabırla, bir üst düzeye taşınır; burada sözkonusu çelişkilerin keskinliği azalır ama kendileri ortadan kalkmaz. Diyalektik gelişme, çözümün hep daha sonraki aşamalara ertelenmesi biçimindedir. Hegel, hiçbir noktada, çatışmaları ve çelişkileri ortaya çıktıkları düzeyde hafifletmeye ya da bunların arasında uyum kurmaya girişmez[52]. Bunu olanaklı kılan, düşünürün dolayımlar sistemidir: Bu-

50 Hegel tam da bu tür dışsal bir yönteme başvurur: Sömürgeciliktir bulduğu çözüm. (Aynı yerde, s. 246.) Ancak bunun bir sözde-çözüm olduğunun, çünkü ancak tek, özgül bir sivil topluma ilişkin olabileceğinin kendisi de farkındadır: Bizatihi sivil toplum bu yolla kurtarılamaz.

51 S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1974, s. 148.

52 Bk. R. Bodei, a.g.y., s. 45.

rada çelişkiler *yapay bir biçimde bastırılmak yerine*, korunarak aşılma sürecinde *özümlenirler*.

Hegel'in yaptığı, hem bütün belirlenimleri oldukları gibi korumak, ama hem de bir yandan hedeflenen noktaya doğru ilerlemektir. Bu süreç sivil toplum içindeki her aşamada ortaya çıkar. «Kamu otoritesi» düzeyine geldiğinde bile Hegel hâlâ kurulan evrenselliğin dışsal olduğu konusunda ısrar etmektedir. Üstelik, sadece sivil toplumun diyalektiğinin zorunlu bir uzantısı olması nedeniyle, son dakikada yoksulluk sorununun gündeme getirilmesi de ilginçtir: Bu, Hegel'in, süreç içinde ortaya çıkacak olan bütün çelişkilerle yüzleşmeye hazır olduğunun açık bir göstergesidir[53]. Bu, aynı zamanda, dolayımların, altıncı bölümde Altbölüm A'da sözünü ettiğim göreli niteliklerinin de bir yansımasıdır: Özgül bir dolayım, gelişme sürecindeki tini bir üst düzeye yükseltir; ama, bu dolayımın kapasitesi de öbürlerininki gibi sınırlı olduğu için, bu ikinci düzeyde yeni bir çelişkinin dinamiği başlar. Böylelikle, «dolayımlanmış bütün» tasarısı sürekli olarak ertelenir ve sonunda sivil toplumun dışına atılır.

Hegel'in söylemindeki eleştirel ton, devlete geçiş organları bir çözüm olarak belirene kadar sürer. Dolayısıyla, çözülme, çatışma, yoksulluk, vb. devletin yokluğunda, sivil toplumun yapısal belirlenimleridir. *Fenomenoloji*'de, devlet sözkonusu olmadığı için, sivil toplumun belirlenimlerine tekabül eden kategoriler *sürekli bir gidiş-geliş*, bir *kayma* gösterirler. «Fayda»[54] kategorisi *Fenomenoloji*'nin bu özelliğine somut bir örnektir. Oysa *Hukuk Felsefesi*'nde, bu kaymayla karşılaştırılamayacak bir düzenlilik gösteren «koruyarak aşma» süreci sözkonusudur. Lukács'a göre Hegel'in çıkmazının temeli de burada yatmaktadır: Bu eleştirelliği mantıksal sonucuna götürmemenin bedeli, kaçınılmaz olarak, ya «eleştirel olmayan idealizm» ya da «eleştirel olmayan pozitivizm»dir[55].

Altbölüm B: ELEŞTİRİNİN SINIRLARI: MESLEK BİRLİKLERİNİN VE ZÜMRELERİN DOLAYIM NİTELİKLERİ

Hegel'in sivil toplum tahlilinde ortaya çıkan eleştirellik, bu alan geride bırakılıp devlete geçiş gündeme geldiğinde kaybolur. Düşünür sivil toplum tahlilinde gösterdiği yürekliliği ya da gözüpekliği, iş sivil toplum/devlet kopukluğunu incelemeye geldiğinde göstere-

53 Bk. S. Avineri, a.g.y., s. 92-95.

54 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 594.

55 G. Lukács, *The Young Hegel*, a.g.y., s. 501. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 407, s. 500, s. 503, s. 505, s. 506.

memektedir. Meslek birliklerinin ve zümrelerin tahlile katılmasıyla birlikte eleştirinin sınırları hissedilmeye başlanır. Kanımca, bu sınırların temelinde meslek birliklerinin ve zümrelerin *dolayım nitelikleri* yatmaktadır. Bu organlar Hegel'in dolayım anlayışındaki en belirgin sorunları kendi bünyelerinde taşırlar; bu nitelikleriyle de sivil topluma yöneltilen eleştirinin sınırlarını oluştururlar.

Hegel, *meslek birliklerini* «kamu otoritesi»nin örtük evrenselliğini tamamlayıcı organlar olarak sunar; bu örtüklüğün belirtik hale gelmesini sağlayacak organlardır bunlar. Meslek birliklerinin dolayım-organlar olma özellikleri, üyelerinin tikelliğin taşıyıcıları olmalarından kaynaklanır. Bu bireyler iş sahibi sınıfın üyeleridirler; dolayısıyla da belirleyici özellikleri bencillik ve kendi özel çıkarlarına yönelik olmalarıdır. İşte, meslek birliği üyelerinin bu özgül belirlenimleri ile «kamu otoritesi»nin dışsal evrenselliği birlik oluşturunca, ortaya bir somut evrensel çıkar: «Sivil toplumun üyeleri özgül becerileri sayesinde bir meslek birliği üyesi olurlar; bu organın, tümelliği barındıran amacı, böylelikle, tümüyle somut hale gelir»[56]. Ulaşılmış olan evrenselliğin dışsallığı böylece aşılmıştır: Üyelerden her birinin *özel ereği* ile birliğin, mesleki çıkarda somutlaşan *ortak ereği* özdeştir.

Ancak, meslek birliklerinin kendi içlerinde devleti oluşturmadıkları açıktır; bu yüzden de sivil toplumun damgasını taşırlar bu organlar. Bu aşamada da, somut etik bütün henüz tümüyle oluşmamıştır, çünkü burada ortaya çıkan evrensellik hâlâ *ortak* ama *tikel* çıkarlara dayanır. Başka bir deyişle hâlâ göreli bir tümeldir bu. Meslek birliklerinin bu niteliği, devlette, genel çıkarın bu tümeli kendi boyunduruğu altına almasıyla aşılır. Ancak ben bu bölümde meslek birliğinin evrensellik açısından yetersiz oluşu üzerinde değil, gerçekleştirebildiği aşamalar üzerinde duracağım. Buradaki amacım, bu kurumun, sivil toplum ile devlet arasındaki iki ana dolayımdan birisi olarak taşıdığı özellikleri incelemek.

Bir dolayım-organ olarak meslek birliğinin en önemli özelliği, bireyin bu organa üye olmakla ulaştığı bilinçtir. Aslında, dışsal evrenselliğin aşılmasını sağlayan da budur: Bireyin sivil toplumda evrenselliğe katılımı bilinçsizdir. Oysa, aynı birey, meslek birliğinde, ortak erekle kendi özel çıkarının özdeş olduğunu bilir. İşte bu bilinçlilik, Hegel'in dolayımlarının ayırıcı özelliğini oluşturan «*ideal*» boyutu yansıtmaktadır: «Sivil toplumun üyesi kendi geçimini sağlarken aynı zamanda başkaları için de çalışmaktadır. Ancak bu bilinçsiz zorlama yeterli değildir; bunun bilinen ve düşünülmüş etik

56 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 251.

bir yaşam tarzına dönüşmesi ilk kez meslek birliğinde gerçekleşir»[57]. Örtük olandan *belirtik* olana geçiş işte bu «*ideal*» boyuttan kaynaklanır. Ayrıca, meslek birliğinin yol açtığı bu yeni bilinçlilik durumu yalnızca bireylerin kendilerine değil, başkalarının onları algılayışına ilişkindir. Örtük olanın belirtik olana dönüşmesini açıklayan da budur. Meslek birliği, hem öz-bilinç açısından, hem de *tanınma (recognition)* açısından ileri bir adımdır. Bu birliğin üyeleri, kendi açılarından, *bilinçli* bir biçimde evrensel ereğe yönelmekle kalmazlar; *başkalarının bilincinde* de daha üst bir düzeye yükselirler: «(B)eceri ile geçimini sağlama arasındaki bu bağ başkaları tarafından da tanınan bir olgudur; bu yüzden de, birlik üyesinin, 'Birisi' olduğunun kanıtı olarak, kendi üyeliğinin ötesinde dışsal hiçbir işarete gereksinimi yoktur. Ayrıca, onun, kendisi de tüm toplumun bir organı olan bir bütünün üyesi olduğu ve bu bütünün göreli olarak çıkara dayalı olmayan ereğinin gerçekleşmesinde faal olarak yer aldığı da başkaları tarafından tanınır»[58]. Bilinçteki, ikili bir anlam taşıyan bu ileri adım aynı zamanda bir eğitim sürecidir: Tikel, bir bütünün ayrılmaz parçası olma bilincini kazanacak biçimde eğitilmiştir ve başkaları tarafından da öyle bilinir. Başka türlü söylendiğinde, bireyin öz-bilinci başkalarının onu tanımasıyla dolayımlanmıştır. Aslında, meslek birliği, iş sahibi sınıfın bencil üyelerinin gerçek çıkarlarına ilişkin doğruyu öğrendikleri yerdir. Bu «siyasal» eğitim süreci içinde, bu bireyler tikelin kökünün tümelde olduğunu görmeye başlar ve böylece «devletin zihni»[59] düzeyine ulaşırlar.

Hegel'in, meslek birliğinde içkin olan tanınma boyutuna verdiği önem, bu organa temsili olma yeteneğini atfetmesinden de bellidir. Hegel'in gözünde, doğrudan demokrasi evrensele katılmanın dolayımsız bir biçimidir[60]. Bununla tutarlı olarak da, düşünür, somut bütünün kurulması için bireylerin temsilini yetersiz bir yöntem olarak görür. Sivil toplumun, yalnızca birer kişi olan soyut bireylerinin, bir biçimde belirlenmişlik kazanmaları gerekmektedir; aksi takdirde, belirli bir grubun temsilcileri olarak *tanınma* yetisine sahip olamaz bu bireyler. İşte, meslek birliğinde, meslekleri onlara bu temsili değeri sağlar. Bu yüzdendir ki, iş sahibi sınıf meclisteki temsilcilerini burada seçer: «Delegeler... ancak... bireylerin değil de, toplumun özünden gelen alanlardan birinin ve bu alandaki büyük ölçekli çıkarların temsilcileri olduklarında, organik, ussal bir anlam-

57 Aynı yerde, parag. 255 Ek. Hegel'in dolayımlarının «ideal» boyutu konusunda bk. yukarıda, Bölüm 6, Altbölüm B.

58 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 253.

59 Aynı yerde, parag. 289 R.

60 Bk. aynı yerde, parag. 303R, parag. 304 ve parag. 308R.

da temsilciler sayılırlar»[61]. Temsil sistemine ilişkin bu tartışmada, Hegel'in dolayımlanma sürecini, belirlenimlerin artmasıyla bilinçte sağlanan bir ilerleme olarak gördüğü bir kez daha açıkça ortaya çıkmaktadır.

Ne var ki, Hegel'in meslek birliğini oluşturan yeni belirlenimler garip bir nitelik taşımaktadırlar. Hegel, bu organı, sivil toplumun *özgül* gerçeklerine dayanarak sokmamıştır sistemine; meslek birliğinin tartışmaya dahil edilmesinin temelinde, «kamusal yetke»nin dışsal evrenselliğini tamamlayacak bir tikellik *ilkesine* duyulan gereksinim yatar. Başka bir deyişle, meslek birliğini gerekli kılan, sivil toplum değil, *İdea*'nın gelişme sürecinde varılmış olan aşamadır: Soyut bir tümelin, somutlaşmak için tikelliğe gereksinim duyduğu bir aşamadır bu. Hegel şöyle der: «Bu evrensel (yani «kamu otoritesi»ne özgü evrensel) tikelin kendi çıkarlarında içkindir; *«İdea»ya uygun olarak*, tikel bu evrenseli iradesinin ve faaliyetinin ereği ve nesnesi haline getirir. İşte bu biçimde, etik ilkeler geriye dönerler ve sivil toplumda onun içkin bir öğesi olarak görünürler; meslek birliğinin özgül niteliğini de bu oluşturur»[62]. Daha açık olarak söylemek gerekirse, «tikelin, evrenseli kendi ereği ve nesnesi haline getirmesi» sivil toplumdaki özgül bir gelişmeden dolayı değildir; zaten, sivil toplumda son ana kadar tikelliğin hüküm sürdüğü gözönüne alınırsa, bu çok inandırıcı da olmazdı. Meslek birliğinin ortaya çıkışının tek nedeni, *İdea*'nın gelişme sürecindeki bir gerekliliktir: *İdea*, tikelin, iradesini evrensel olana yöneltmesini, evrenselin boyunduruğu altına girmesini gerekli kılmaktadır. Marx bu noktayla ilgili olarak şu gözlemi yapar: «Tikelin 'boyunduruk altına girmesi' kategorisinin gerçekleşmesi gerekmektedir; bu yüzden Hegel, bu kategoriyi gerçekleştirebilecek başka birçok ampirik an arasından birini alır...»[63] Başka bir yerde de şöyle der: «Böylece, geçiş, ailenin (ve sivil toplumun) *özgül* doğasının bir sonucu olarak değil ...*özgürlük* ile *zorunluluk* arasındaki genel ilişkinin bir sonucu olarak gerçekleşir»[64]. (Buna rahatlıkla şu sözcükler eklenebilirdi: «ya da evrensellik ile tikellik arasındaki *genel* ilişkinin bir sonucu olarak»...) Bu şu anlama gelir: Meslek birliği, toplumsal gerçekliğe ilişkin bir «an»ın değil, *İdea*'ya ilişkin bir «an»ın dolayım-

61 Aynı yerde, parag. 311R.

62 Aynı yerde, parag. 249. (Vurgu sonradan.)

63 K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State, Early Writings*, Pelican, Harmondsworth, 1975, s. 109.

64 Aynı yerde, s. 64. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 93: «Tikel, yani belirli, bir amacın kesin yokluğu dikkati çekmektedir; doğal olarak da, *tikel* bir içeriğin dolayımlanması sözkonusu değildir.»

lanmasını sağlamaktadır. Daha açık olarak söylendiğinde de, bunun anlamı, meslek birliğinin bir dolayım-organ olarak tarihsel-toplumsal bir temeli olmadığıdır.

Aslında, meslek birliğinin özgül doğası, bu «dolayım»ın somut, toplumsal bir gerçekliği olmadığını açıkça göstermektedir. Bu organın ortaya konuşundaki amaç, gördüğümüz gibi, sivil toplumun özelliği olan tikel çıkarlar çatışmasını aşmak ve devletin somut evrenselliğine ulaşmaktı. Ya da, başka türlü söylendiğinde, sivil toplum alanı ile devlet alanı arasındaki kopukluğu, tümüyle ortadan kaldırmak değilse bile, azaltmaktı. Bunun gerçekleşmeye *yüz tutması* için de, sözkonusu alanlarda bir tür somut dönüşümün ortaya çıkması beklenirdi. Ne var ki, Hegel'in kuramında tam da bu dönüşümün yokluğu çarpıcıdır. Tersine, meslek birliği, kendileri olduğu gibi bırakılan iki çelişik alan arasında bir köprü işlevini görür. Bu organda çalışacak görevlilerin nasıl belirlendiği bu açıdan çok ilginçtir: «Meslek birliklerinde, sorumluluk gerektiren kadroların doldurulması, ilgili kişilerin genel oyu ile daha yüksek yetke sahiplerince atanma ve onaylanmadan oluşan bir karışımla sağlanacaktır»[65]. Açıktır ki, meslek birliği, aslında bağdaştırılamaz olan ve oldukça mekanik bir biçimde birbirine yaklaştırılan iki alanın «buluşma noktası» olarak görülmektedir. Zaten Hegel devleti sivil toplumun etkilerine kapalı tutmak konusunda özel bir özen gösterir: «Derneklere ve meslek birliklerine tanınan yetke... öznel kaprisin devlet görevlilerine emanet edilen iktidara bulaşmasına karşı bir engeldir...»[66] Bir *dolayım*-organdan sözederken «engel» kavramına başvurulması anlamlıdır. Bu anlayış çerçevesinde, her iki alan da olduğu gibi bırakılmakla kalmaz; aralarındaki çelişki, bir dolayım olduğu ileri sürülen organda yeniden-üretilmektedir. Başlangıçta çatışmaları aşması amacıyla önerilen meslek birliğinin kendisi bir çatışma alanına dönüşmüştür: «Özel çıkarların ortak kaygı konusu olan işler karşısındaki mücadelesi»[67], bu kez, tam da bu mücadelenin üstesinden gelsin diye tasarlanan kurumda varlığını duyurmaktadır.

Böyle olunca, şu sonuca varmamak için pek de bir neden kalmamaktadır: Sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkide bir dönüşüm sağlamak bir yana, meslek birliği bu ikilik üzerinde kurulmuştur ve bu ikiliği yeniden-üretir. Marx bu olguyu çarpıcı bir biçimde dile getirir: «Meslek birliği bürokrasinin *maddeciliğini* oluşturur, bürokrasi de meslek birliğinin *tinselliğini*. Meslek birliği sivil toplu-

65 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 288.
66 Aynı yerde, parag. 295.
67 Aynı yerde, parag. 289R.

mun bürokrasisidir; bürokrasi ise devletin meslek birliği»[68]. Kısacası, meslek birliği, ne sivil toplumun «maddeciliği»nde, yani bencil çıkarlarında bir değişime yol açmıştır, ne de devletin «tinselliği»nde ya da soyut evrenselliğinde.

Hegel'in, sivil toplumdan devlete geçişi sağlamak ve böylece de sivil toplum/devlet kopukluğunu aşmak üzere önerdiği ikinci temel dolayım *zümrelerdir*. Düşünürün bu kategoriye yüklediği içerik çok açıktır: «*Zümreler (stände)*... (sivil toplumun) siyasal bir anlam yüklenmiş sınıflarıdır»[69]. Bu siyasal nitelikleri sayesinde, zümreler hem sivil topluma hem devlete ilişkin boyutları olan bir geçiş kategorisini oluştururlar. Hegel, sivil toplumun üçlü sınıf yapısını temel alarak, zümreleri şu biçimde sınıflandırır: Bir yanda devlet görevlilerinden oluşan *resmi görevliler (officials)* zümresi vardır; öte yanda da sivil toplumun tarımsal ve iş sahibi sınıflarından oluşan *resmi-olmayanlar (unofficials)* zümresi[70]. Devlet görevlileri, ya da evrensel sınıf, *doğrudan doğruya* «resmiler» zümresini oluştururlar; çünkü zaten bu sınıfın iradesi evrensel çıkara yöneliktir. Tarımla uğraşan sınıf, ya da daha açıkçası toprak sahipleri ise, seçime tâbi olmadan, bir bütün olarak siyasal bir anlam yüklenme yetkisine sahiptir; çünkü bu sınıfa özgü mülkiyet biçimi (yani devredilemez toprak mülkü), sınıf üyelerinin statüsünde bir istikrar sağlamaktadır. İş sahibi sınıfa gelince: Hegel sivil toplumun bu kesiminin yalnızca bir bölümüne siyasal yetki üstlenme olanağını tanır: Bu sınıf kendi delegelerini meslek birliklerinde yapılan seçimlerle belirler[71].

Aynen meslek birliği için olduğu gibi, zümrelerin dolayım nitelikleri de, ait oldukları sınıfların dışında ele alındıklarında sivil toplum bireylerinde Hegel'in teşhis ettiği soyut nitelik ile yakından ilgilidir. Düşünüre göre, bir birimler yığınını ifade ettiği sürece «halk»ın egemenliği kavramından sözetmek anlamsızdır. Zaten, *gerçekte*, bu «birimler» sivil toplum içinde, ancak, belli grupların ya da birliklerin üyeleri olarak yer alırlar. Bu yüzden de, siyasal alana, bu belirlenimleri altında katılmaları daha anlamlı olacaktır. Ne var ki, sivil toplumun sınıfları kendi içlerinde yeterince belirlenmiş değildir; hükümdara içkin olan somut bireysellik ilkesine uygun hale gelmeleri için, bu sınıfların soyut evrenselliklerine siyasal bir boyutun eklenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, sivil toplumdaki sınıfların ötesinde, zümrelerin varlığı, gerçekten bütünleşmiş bir dev-

68 K. Marx, a.g.y., s. 100.
69 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 303R.
70 Aynı yerde.
71 Aynı yerde, parag. 306, parag. 308 ve parag. 311.

let için kaçınılmazdır: «Başlangıç itibariyle sınıfların konumları soyuttur (...) Bu soyut konum, ancak, karşıtlar arasındaki orta terimin ortaya çıkmasıyla ussal bir ilişkiye dönüşebilir... Bu yüzden, sınıflar açısından bakıldığında, bunların barındırdıkları 'an'lardan biri 'özü gereği dolayım anı' olma görevine uyarlanmalıdır»[72].

Bu dolayımın gerçeklikteki işleyiş biçimi ise, tıpkı meslek birliği durumunda olduğu gibi, gündeme bir kez daha *bilinç* düzeyini, *eğitimi* ve başkaları tarafından *tanınma* süreçlerini getirmektedir. İlkin, bir sınıfa ait olmak belli bir bilinç biçimini beraberinde getirir: Bir sınıfın üyesi olmak, bireye belirli bir öz-bilinç sağlar; bireyin, bir bütünün parçası olma duygusunu *edimselleştirir* ve birey böylece soyut bir birimin boş bilincinin ötesine geçer: «Bu bilinç ve bu irade... ancak tikellikle doldurulduklarında içiboşluktan kurtulup, bir içeriğe ve yaşayan bir gerçekliğe kavuşurlar; tikellik ise, bir tikel olarak belirlenmişlik ve belirli bir sınıf statüsü anlamına gelir...»[73] Dolayısıyla, bir sınıfın üyesi olmak, yani insanın kendini somut bir evrensele doğru yöneltmesi, bilinçteki bir gelişme sürecidir, yani insanın kendi kendisini eğitmesidir.

İkinci olarak, zümrelerin dolayım rolü ile kültür ve eğitim arasındaki bağlantı Hegel'in devlet görevlileri tahillinde özellikle belirgin olarak ortaya çıkar. Bu insanlar, sözkonusu konumlara bilgi ve eğitim düzeyleri temel alınarak atanırlar; ama bunun da ötesinde, kültür, eğitim, vb. daha genel bir anlamda - bir kafa yönelimi anlamında - bu zümrenin dolayım olma niteliğini belirler. Hegel'in *bakışaçısı* üzerinde bu kadar durması çok beklenir birşeydir: Devlet görevlilerinin *evrensellik alanındaki* konumlara *uygun* oluşları, doğrudan doğruya, *iradelerinin* zaten evrensele yönelik olmasıyla bağlantılıdır. Başka türlü söylendiğinde, toplumsal bütünün dolayımlanmış, gerçekten bütünleşmiş bir birlik olması, Hegel'in gözünde, devlet görevlilerinin *bilinç düzeyine* bağlıdır; yasanın evrenselliğinin edimsel hale geldiği alanın bilinç biçimidir bu: «Resmi görevlilerin davranış biçimi ve kültürü, yasaların bireylerle temas içine girdiği ve edimselleştiği alandır»[74]. Öyleyse, devletin evrenselliği, devlet görevlilerinin iradeleri, yönelimleri, ya da «bakışaçıları» aracılığıyla dolayımlanmaktadır. Dolayısıyla da, bu görevlilerin «düşünce ve etik davranış biçimi açısından eğitimleri»[75] büyük

72 Aynı yerde, parag. 304. Bk. S. Avineri, a.g.y., s. 104: «Hegel'e göre, sınıf ilişkilerinin siyasal yapı biçiminde kurumsallaşması, sivil toplumun atomizminin kapsayıcı bir bütünün parçası haline gelmesinin yoludur.»

73 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 308R.

74 Aynı yerde, parag. 295R.

75 Aynı yerde, parag. 296.

bir önem taşır. Dolayım sürecinde, bilince, öznel ya da «tinsel» yöne atfedilen bu önem, devlete geçiş organlarının dönüştürücü olmayışlarının temelinde yatan nedenlerden birini oluşturmaktadır: Evrensel iradeye doğru büyük yürüyüşte, meslek birlikleri ve zümreler bağlamında bir «bakışaçısı» değişimi oluşurken, sivil toplum ve devlet oldukları gibi kalırlar.

Bilinç ve eğitim boyutunun yanısıra, meslek odalarının ve zümrelerin dolayım-organ olarak yetersiz oluşlarını belirleyen bir başka ortak nitelikleri vardır. Sınıflar ve zümreler de, meslek birliği gibi *İdea'dan türetilmiş genel, soyut dolayımlar* için bulunmuş *ampirik örneklerdir*. Hegel, başlangıçta, toplumun sınıflara bölünüşünü gereksinimlerin emeğin ve eğitimin belirlediğini söyler[76]. Ne var ki, hemen ardından bu belirlenişin «kavrama uygun»[77] olduğunu ekler ve tarımla uğraşanlar, iş sahipleri ve devlet görevlilerinden oluşan sınıflara, sırasıyla, «tözsel», «biçimsel» ve «evrensel» nitelemelerini yakıştırır. Daha ileride Hegel'in mesajı giderek belirtikleşir: «Tikelliğin kendine nesnel hale gelmesi demek olan sınıf örgütlenişinde bu tür genel bölünmeler kavrama uygun olarak ortaya çıkar»[78]. Demek ki, sınıfların dolayım olma özellikleri, sivil toplumun gerçekliğinden değil, mantıksal *İdea*'dan kaynaklanmaktadır. Sınıfların betimlenişinde ve işlevlerinin tanımlanışında, töz, biçim ve evrensellik gibi mantık kategorilerine başvurulur. Bunun anlamı şudur: Bu kavramlar genel ve soyut kategoriler oldukları ölçüde sivil toplumun gerçekliğinden türetilmiş kavramlar değildirler; dolayısıyla da, böyle tanımlanmış dolayım kategorileri olarak zümreler sivil toplum ile devlet arasındaki kopuklukta hiçbir gerçek dönüşümü ifade etmezler. Sınıfların ve dolayısıyla zümrelerin, başlangıçta, emek, gereksinim ve eğitim tarafından belirlenmiş olması hiçbir önem taşımaz: Onları dolayım kategoriler yapan bu belirlenimler değildir. Sınıflar ve zümreler, ancak, sonradan mantık kategorileri tahlile sokulduğunda, toplumsal bütünü bir somut evrensel olarak kuran dolayımlar niteliğine bürünürler. Ama bu biçimde kurulan bütün de mantıksal bir tümel olarak kalmaya mahkûmdur; burada *töz* aracılığıyla dolayımlanan bir biçimsel tümeldir sözkonusu olan: İş sahibi ve tarımla uğraşan sınıfların nasıl olup da devlet görevlileri sınıfına doğru geliştiği (!) konusunda hiçbir özgül açıklama getirmez Hegel. Bunun yerine, bütün yaptığı, «biçimsel evrensel»i dolayımlayan «töz»ün toprak sahibi sınıf olması gerektiğini haklı gösterecek bir gerekçe geliştirmektir. Başka bir deyişle, önce mantık kategorileri

76 Aynı yerde, parag. 201.
77 Aynı yerde, parag. 202.
78 Aynı yerde, parag. 206.

düzlemindeki gelişme varsayılır; toprak sahipleri, bundan *sonra*, en *uygun* «orta terimi» oluşturdukları *için* tahlile dahil edilirler: «Hükümdar açısından bakıldığında, bunların barındırdıkları 'an'lardan biri 'özü gereği dolayım anı' *olma görevine uyarlanmalıdır*»[79].

Bu bağlamda, zümre tanımının kendisinde, «siyasal olan»ın sivil toplumun karşısına yerleştirilmesine şaşmamak gerekir: Hegel zümreleri «sivil toplumun bir politik anlam yüklenmiş sınıfları» olarak kavramlaştırırken, sivil toplum/devlet kopukluğunu yeniden-üretmektedir. Hegel'in «sivil» ile «siyasal» arasında sözde kurduğu birlik gerçek bir birlik olsaydı, zümre tanımı sözkonusu ikiliği bağrında taşımazdı. Zümre kavramında içkin olan bu çelişkiye ilişkin olarak Marx şöyle der: «Devlet ile sivil toplum arasındaki geçişlilik özel bir alan biçimi altında ortaya çıkar... Zümreler devlet ile sivil toplum arasındaki çelişkinin cisimleşmesidir...»[80] Hegel'in *Alman Anayasası*'nda şu alaycı gözlemi yapması ilginçtir: «Amaca ulaşmak için en iyi yol, her iki tarafa da uyacak ve her iki tarafı da kendi iradesiyle huzur içinde bırakacak genel bir ifade bulmaktır. Bunun sonucunda farklılık hiç değişmeden kalmış olur...»[81] Aynı eleştiriyi, Hegel'in sivil toplum ile devlet arasındaki dolayımları formüle ediş biçimine yöneltmek de mümkündür.

Hegel'in dolayımları kavramlaştırırken mantık kategorilerine başvurması sonucunda, dolayımların cisimleşmeleri olarak seçilen ampirik «örnekler» mantıksal bir gereklilik yüklenmiş olurlar. Örneğin, kapitalizme geçiş döneminin başlıca toplumsal sınıfları, Hegel'in yapıtında, böyle bir mantıksal gereklilik taşımaktadırlar[82]. Aynı biçimde, sivil toplum ile devlet arasındaki ayrılık, Hegel'e göre, *İdea* tarafından üretilir ve böyle olduğu ölçüde de «*ideal* yani zorunludur; devletin doğası gereğidir»[83]. Bu dolayımların oluşmasına yol açarak, *İdea* devlet ile sivil toplum arasındaki kopukluğu onaylamış olur. Ampirik gerçeklik, yalnızca, *genel ve mantıksal* bir dolayım kavramını cisimleştirmek üzere tahlile sokulduğu için bu gerçekliğin kendisi de, mantık gibi, genel ve evrensel olarak geçerli bir niteliğe bürünür. Böylece, ampirik bir olgu olan sivil toplum/devlet kopukluğu mutlaklaştırılmış olur. Hegel'in, sivil toplumun «do-

79 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 304. (Vurgu sonradan.)

80 K. Marx, a.g.y., s. 131.

81 G.W.F. Hegel, *The German Constitution*, a.g.y., s. 153.

82 Bk. M. Rossi, *Da Hegel a Marx-Cilt II: Il sistema hegeliano dello state*, Feltrinelli, Milano, 1970, s. 224-225: «Bir bireyin, *gerçekte koşullara bağlı olan* ampirik sınıf aidiyeti... koşulların ve rastlantıların sadece 'dolayımlamak' durumunda olduğu 'ussal bir zorunluluk' olarak sunulmaktadır...»

83 K. Marx, a.g.y., s. 62.

rayımsız bir biçimde siyasallaşmasına»[84] karşı önlemler olarak gördüğü meslek birlikleri ve feodal zümreler, sivil toplum/devlet kopukluğunu meşrulaştıran yapılara dönüşürler[85].

Altbölüm C: HEGEL'İN ELEŞTİREL-OLMAYAN GERÇEKÇİLİĞİ

Hegel'in, sivil toplumun çelişik doğasını sergileyişi ile eleştirisinin, sivil toplum/devlet ikiliğinin onaylanmasından kaynaklanan sınırları birlikte ele alındığında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Hegel burjuva toplumu hakkında şaşırtıcı derecede *dürüsttür*. Genel olarak, bu toplumun, gerçekçi, gerçeğe sadık bir tablosunu çizer; bunu yaparken de bu toplumda geçerli olan temel mekanizmaları en olgun biçimleri altında yansıtır. Öte yandan, Hegel'in gerçekçiliği eleştirel-olmayan bir gerçekçiliktir; çünkü sivil toplum/devlet ikiliği çerçevesinde düşünür bu mekanizmaları dondurmakta ve mutlaklaştırmaktadır. Hegel yorumcusu Bodei, Hegel'in yapıtını, burjuvazinin kendini ifade edişinin en olgun biçimi olarak nitelendirir. Bu yazara göre, Hegel'in yapıtı siyasal iktisadın öz-bilincinin yansımasıdır. Onun deyişiyle: «Hegel, yalnızca, *başkalarının bakışaçılarını tekrar etmekte*, yeniden-üretmekte ve belli bir sistem içine yerleştirmektedir; ancak bu kez sunulan, sivil toplumun kendi kendisini en tipik temsil ediş biçimidir»[86].

Hegel'in, burjuva kurumlarını ve ilişkilerini en olgun biçimleriyle ifade etme yolundaki sürekli çabası, düşünürün hukuka yaklaşımında çok açık bir biçimde ortaya çıkar. Roma Hukuku'na yönelttiği eleştirilerin odak noktasını «evrensel özne»nin formüle edilişi oluşturur. Örneğin, Hegel, «*jus ad personam*» (kişiye özgü hak) anlayışını, bu kategori bazı insanların hak «nesne»si olduğu anlamını taşıdığı gerekçesiyle yadsır: Bu kategorinin geçerli olduğu bir çerçevede, bazı insanlar hak sahibi olma yetkisinin dışında bırakılmaktadırlar, bu yüzden de özne sayılmazlar. Burada, Hegel «hukuk kişisi»ni evrensel bir kategori, «hukuk ilişkisi»ni de soyut, genel bir ilişki olarak kurmaya çalışmaktadır. Bu yapılmadığı sürece, hukuk,

---

84 H. Lübbe, «Hegel critico della società politicizzata», *Il pensiero politico di Hegel* (der. C. Cesa), Laterza, Bari, 1979 içinde, s. 161-162.

85 Bu kopukluğun Hegel'in kuramında dondurulmuş, mutlak bir kopukluk olduğuna ilişkin ilginç bir yorum için bk. M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico*, Feltrinelli, Milano, 1978. Cacciari şunu ileri sürer: Kendisinden önceki siyaset kuramcılarının tersine, Hegel, sivil toplumdaki ilişkileri doğallaştırmadığı için, burjuva ekonomik ilişkilerinin garantisini oluşturacak güçlü, dışsal bir yapıya gerek duyar. Doluyısıyla da, ayrı bir siyasal alanın oluşması Hegel'in eleştirdiği ve aşmaya çalıştığı bir şey olmak bir yana, asıl *hedef*idir.

86 R. Bodei, a.g.y., s. 56.

kaçınılmaz olarak, tikellik tarafından damgalanmış olacak ve yalnızca belirlenmiş, somut bir biçim altında, yani ayrıcalık biçiminde ortaya çıkacaktır. «Roma Hukuku'nun *jus ad personam* ilkesi, kişinin kişi olarak sahip olduğu hakkı değil, olsa olsa kişinin tikelliği içinde sahip olduğu hakkı ifade eder... Bizatihi kişiye ilişkin evrensel haktan önce, özgül bir kişinin tikelliği içinde sahip olduğu hakkı ele almak sapkınlıktır»[87] «Evrensel özne», bütün kişiler arasındaki soyut eşitliğe dayanan bir kategoridir; bu kategoride her tür yerellik ve olumsallık aşılmıştır. İşte Hegel'in amacı da burjuva özel hukukunun bu çok önemli kategórisini tam anlamıyla geliştirmektir.

Bir kez bu yapıldığında, bu soyut hukuk ilişkisinde ifadesini bulan öznel haklar ile bu ilişkinin normlarda ve kurallarda büründüğü biçim olan nesnel yasalar arasında bir ayırım yapmak olanaklıdır. Bu ayırım, Hegel'in hukuka ilişkin tartışmalarında birincil bir önem taşır. Düşünüre göre, haklar ve görevler, öznel hukuk çerçevesinde mi, nesnel hukuk çerçevesinde mi ele alındıklarına bağlı olarak farklı anlamlar yüklenirler. Öznel hukuk sözkonusu olduğunda, hak kavramı herhangi bir dış yetkeye yer tanımaz; ikinci durumda ise haklar dış yetkeyle bütünleşmiştir, birdir. Başka türlü söylendiğinde, özel hakların öznesi olan soyut kişi için görev bir «boyun eğme»dir; devletin üyesi olan yurttaş için ise, haklar tam da görevlerin yerine getirilmesinden kaynaklanırlar: «(D)evlette görev ve hak bir ve aynı ilişkide birleşmiştir»[88]. Ancak, her bir birey hukuk kişisi olana ve böylelikle soyut özel hak genelleşene kadar, yani burjuva toplumu en olgun haline erişene kadar, devletin her üyesinin aynı derecede «yurttaş» olmadığı da açıktır. Bütün bireyler aynı haklara sahip olmadıkça «hakların ve görevlerin birleştiği ilişki» genel bir ilişki olarak oluşamaz.

Hukuk bağlamındaki bu ayırım, aslında, sivil toplum/devlet kopukluğunun, ya da tikel ve evrensel çıkarlar arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır: Bireycilik alanının, yani sivil toplumun bir üyesi olarak, birey, hakları birtakım görevlerle sınırlandırılmadığı ölçüde, özgürdür; tam tersine, devlette ise, bir yurttaş olarak özgürlüğünü ancak «tözsel olana karşı taşıdığı yükümlülükte»[89] gerçekleştirebilir. Sivil toplumdaki tikel çıkarların, devletin evrensel çıkarı biçiminde soyutlanmasına koşut olarak, özel haklar da genelleştiklerinde, devletin birliğinde, bireyler arasındaki evrensel ilişkiyi oluştu-

87 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 40R.

88 Aynı yerde, parag. 261R.

89 Aynı yerde.

rurlar. Kısacası, öznel ya da nesnel açıdan bakıldığına bağlı olarak haklar arasında oluşan bu ayırım, burjuva hukukunun iki ana alanı biçiminde ortaya çıkar: Bunlar özel hukuk ve genel hukuk alanlarıdır. Bu çerçeve içinde, ikincisi birincisinden türemiş bir alandır. Pashukanis'in deyişiyle: «Öznel hak yönüyle birlikte hukuk biçimi, özel, bencil çıkarların yalıtılmış taşıyıcılarının oluştuduğu toplumda ortaya çıkmıştır. Tüm ekonomik yaşam özerk iradeler arasındaki anlaşma ilkesine dayandığında her *toplumsal* işlev bu durumu yansıtarak *hukuksal* bir niteliğe bürünür»[90]. Yine aynı bağlamda Marx'ın şu gözlemi de açıklayıcıdır: «Romalılar, hiçbir zaman, özel mülkiyet yasasını Almanlar gibi mistifiye etmemişler, onu hiçbir zaman anayasa hukuku biçiminde geliştirmemişlerdir...»[91] Roma hukukunda «*evrensel özne*» kategorisi gelişmediği için, hukukun nesnel yönü, öznel haktan yalıtılıp, kamu hukuku olarak, görünürde bağımsız bir alan haline dönüştürülememiştir. Dolayısıyla, Hegel'in, gerek geçmişin tüm kalıntılarından arındırılmış evrensel özne konusunda, gerekse de hukukun öznel ve nesnel yönleri, ya da özel hukuk/kamu hukuku arasındaki ayırım üzerinde bu kadar ısrarla durmasının ardında, sivil toplum/devlet kopukluğunun dondurulması ve meşrulaştırılması yatmaktadır. Başka bir deyişle, Hegel'in bu kategorileri formüle edişi, burjuva hukukunun kendisini en olgun biçimiyle dile getirişini ve bu söylemle de üzerine yerleştiği sivil toplum/devlet kopukluğunu mutlaklaştırışını yansıtır[92]

Hegel'in felsefesi yalnızca içeriği açısından değil, biçimi açısından da burjuva toplumunun *gerçekliğinin* en olgun ifadesidir. Yukarıda[93] da gördüğümüz gibi, Hegel için, sivil toplum bir dolayımlar sistemidir, bir korunarak aşılma sürecini barındırır. Bu sistemde, burjuva toplumunun iktisadi yasalarının, soyut emek, sözleşme, mübadele ve hak gibi en temel kategorileri korunarak aşılma sürecinin en belirleyici anlarını oluşturur[94]. Ne var ki, bu dolayımlanma, ya da korunarak aşılma süreci Hegel'in yapıtında yalnızca sivil toplum bağlamında ortaya çıkmaz; esas olarak bu alanda teşhis edilen sis-

90 E.B. Pashukanis, *Law and Marxism*, Ink Links, Londra, 1978, s. 103. (Vurgu sonradan.)

91 K. Marx, a.g.y., s. 179.

92 Gerek *Système*'de, gerekse de *Philosophy of Right*'da Hegel özel mülkiyet hakkını meta biçimine bağlar: İlk durumda, özel mülkiyet hakkı ancak mübadele sırasında edimselleşmektedir (a.g.y., s. 134); ikinci durumda ise, mülkiyetin nesnesinde kullanım ile değerin birlik oluşturması ve yabancılaşma, mülkiyet hakkının en olgun anları olarak sunulur (a.g.y., parag. 63, parag. 65 ve parag. 66).

93 Bk. yukarıda, s. 141.

94 Bk. yukarıda, Bölüm 6, Altbölüm B.

tem, düşünürün felsefesinin bütünü kapsayacak biçimde genelleştirilmiştir. Hegel'in burjuva toplumu tahlili, sisteminin bütününde geçerli olan *genel hareket* tarzında yansımaktadır. Gerçekten de, korunarak aşılma süreci gözönüne alındığında, burada, çarpıcı bir gelişme mantığı ortaya çıkmaktadır: Bu, içsel çelişkilerin geçici olarak çözülüp, bir sonraki daha üst düzeyde başka çelişkilere yol açtığı, bir kendini-zenginleştirme ve birikimini arttırma sürecidir. Sürekli bir ilerleme ve gelişme mantığıdır burada sözkonusu olan[95]. Bu «sürekli ve yığılımlı zenginleşme süreci»[96] ile ilgili olarak, Bodei, kapitalizmin hareket yasaları ile Hegel'in diyalektiği arasındaki bir biçimdeşlikten *(isomorphism)* söz eder. Bu yaklaşıma göre, Hegel'in diyalektiği burjuva toplumunun içsel gelişme tarzını yansıtmaktadır. Öte yandan, Lukács da benzer bir düşünceyi şöyle dile getirir: «İngiltere'de burjuva toplumunun somut sorunları, somut iktisat yasaları biçimi altında görünürler; Hegel ise bu yasaların genel ilkelerinin soyut (idealist) yansımalarını sunmanın ötesinde birşey yapamaz»[97]. İşte bu anlamda, Hegel'in burjuva toplumunu gerçekçi bir biçimde betimleyişi, burjuva toplumunun kendini ifade edişinin en olgun biçimidir. Ne var ki, gerçekliğin bir yansıması haline gelecek kadar gerçeğe sadık bir betimleme, aynı zamanda da, Hegel'in eleştirisini mantıksal sonucuna götürmesinin önünde bir engel oluşturur. Bu engel, kendini sivil toplum/devlet kopukluğunun dondurulması biçiminde ortaya koymaktadır. Ancak, Hegel'in kuramında yalnızca «*kısmi*» bir eleştirinin olmasının, ya da aynı anda hem bir eleştirinin, hem bir meşrulaştırmanın yer almasının gerisinde yatan nedenleri bu genellik düzeyinde açıklamak sözkonusu olamaz. Sivil toplumdan devlete geçişte yer alan özgül dolayımlar bağlamında ortaya çıkan yetersizlik, Hegel'in dolayımlarının genel olarak taşıdığı bir sorunun yalnızca bir örneğini oluşturur. Bundan sonraki bölümün konusu da Hegel'in dolayım anlayışındaki bu sorundur.

---

95 Bk. yukarıda, s. 152-153.

96 R. Bodei, a.g.y., s. 41. Ayrıca bk. S. Veca «Nodi, Smith, Ricardo, Hegel», *Hegel e l'economia politica*, a.g.y., içinde s. 10-15. Kuşkusuz bu biçimdeşliğin, Hegel'in dolayımlarının özgül niteliğinden kaynaklanan sınırları vardır. Nitekim Lukács (aşağıda n. 97) bu sınırları «soyut idealizm» ifadesinde özetler. Bu konuyu, Hegel'in dolayımlarının yetersizliğiyle bağlantılı olarak aşağıda ele alacağım.

97 G. Lukács, a.g.y., «Giriş», s. XXVII.

BÖLÜM 8: HEGEL'İN DOLAYIMLARININ SORUNLU NİTELİĞİ VE BUNUN HEGEL'İN ONTOLOJİSİNDEKİ KÖKLERİ

Devlete geçiş aşamasında yer alan özgül dolayımların (meslek birliklerinin ve feodal zümrelerin) incelenmesinde bu kurumların iki ortak özelliği ortaya çıkmıştır. İlkin, bu geçiş organlarının *dolayım nitelikleri*, sivil toplum çerçevesi içindeki *özgüllüklerinden* değil, *İdea*'nın gelişme sürecinden türer; ikinci olarak da, bu kurumların dolayım işlevi yalnızca *öznel* boyutlarından kaynaklanır: Bunlar, *bilinçteki* bir ilerlemeye ve başkaları tarafından *tanınmaya* yol açtıkları ölçüde dolayım-organlardır. Böyle olunca da, Hegel'in dolayımları soyut bir nitelik taşıdıklarından, tarihsel-toplumsal gerçeklikteki somut dönüşümleri kavramsallaştırmak için uygun değildirler.

Devlete geçiş aşamasında yer alan özgül dolayımların, birbiriyle bağlantılı bu iki özelliği, Hegel'in başka dolayım kategorilerinin de belirleyici yönlerini oluşturur. Aşağıda, Hegel'in dolayımlarının bu yapısının, düşünürün ontolojisinin taşıdığı garip bir özellikten kaynaklandığını göstermeye çalışacağım. Bu ontolojide doğanın ayrı *(distinct)* bir varlığı yoktur; tin'in içinde, tin'e tâbi bir konumdadır doğa. Hegel'in sisteminde gerçek dönüşümlere yer olmayışın temelinde, birbirinden *nesnel olarak* ayrı iki alan arasındaki nesnel bir dolayım sürecinin olmayışı yatar.

Altbölüm A HEGEL'İN DOLAYIMLARININ DÖNÜŞTÜRÜCÜ OLMAYAN NİTELİĞİ

Hegel'in dolayımları çift düzeyli bir belirlenime tâbidir. Kavram, yani *İdea*'nın özü, kendisi özerk olan, ama ikinci bir belirlenim düzeyini belirleyen ve bu görünüşler düzeyine tüm anlamını veren bir gelişme sürecinden geçer. Hegel çeşitli yerlerde bu ikili belirlenimden açıkça söz eder: Bir örnek vermek gerekirse, toplumun farklı sınıflara bölünmesi ile belli bir bireyin belli bir sınıfın üyesi olması tümüyle ayrı iki belirlenim sistemini ifade eder[1]. *İdea*'-

1 Bk. yukarıda, s. 160.

nın tabandaki gelişme süreciyle toplumsal yaşamın somut, göze görünür olguları arasındaki ayırım, Hegel'e göre, özler ile görünüşler arasındaki ayırıma tekabül eder. Daha önce[2] de gördüğümüz gibi, zaten Hegel'in dolayım kavramı da özler ile görünüşler arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bu ilişkinin devlet bağlamında büründüğü biçimi Hegel şöyle dile getirir: «Edimsel *İdea*, kendi sonlu edimselliğinin malzemesini, yani bir yığın olarak insanları, bu *ideal* alanlara (aileye ve sivil topluma) bölüştürür; öyle ki, belirli bir bireye verilen işlev, gözle görülür bir biçimde, koşullar, bireyin kaprisleri ve yaşamdaki yerine ilişkin kişisel seçimi tarafından dolayımlanır»[3]. «Devletin yapısını» açıklayan da İdea'nın taşıdığı gerekliliktir: «(B)u farklı organlar, devletin, farklı işlevleri ve eylem alanları olan çeşitli erkleridir; bu işlevlerin ve eylem alanlarının özgül niteliklerini kavramın doğası belirlediği için, bunlar aracılığıyla, 'evrensel olan' zorunlu bir biçimde kendi kendisini meydana getirir»[4]. Her iki durumda da, Hegel'in formülasyonundaki sorun şuradadır: *İdea*'nın kendisini edimselleştirme sürecinin dolayımları olan görünüşler düzeyinde, *İdea*'nınkinden ayrı bir ussallığa sahip olan gerçek bir belirlenim süreci yoktur. Oysa bu görünüşlerin birer dolayım işlevi görebilmesi için, *İdea*'nınkine bağımlı da olsa, kendilerine özgü bir hareket ilkesine sahip olmaları gerekirdi. Hegel'in açıklamasında ise, görünüşler düzeyinde olup bitenin gerçek bir *anlamı yok* gibidir. Başka türlü söylendiğinde, görünüşler düzeyindeki belirlenimler daha derindeki bir sürece bağlı değildirler; dolayısıyla da *kendi özgüllükleri içinde* daha derin bir süreç tarafından *açıklanamamaktadırlar*. Bunların Hegel için özgül, gerçek bir sorun oluşturduğu söylenemez. Böyle olduğu için de Hegel, örneğin zümrelerin yürütme karşısındaki, aslında çok sorunlu olan konumunu görmezlikten gelebilmektedir. «Bunlar arasında, gerçekten de, görünürde bir karşıtlık olabilir; ama şayet bu karşıtlık yüzeysel değil de, edimsel ve tözsel olsaydı, devlet yıkım sancıları içinde olurdu»[5]. Bu dolayımları, yani bu özgül durumda zümreleri, özgüllükleri içinde görüp, ortadaki karşıtlığı anlamaya çalışmak yerine, Hegel sorunları, onların gerçekliğini yadsıyarak çözmeye, daha doğrusu savmaya çalışmaktadır. Aynı biçimde, yasama ile yürütmenin birliği de gerçek bir dolayım süreci sonucunda değil, Hegel'in bu birliği ileri sür-

2 Bk. yukarıda, Bölüm 6, Altbölüm C.

3 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 262.

4 Aynı yerde, parag. 269. Ayrıca bk. aynı yerde parag. 272R: «Erklerin ayrılmasının mutlak kaynağı.... sadece, kavramın içsel öz-belirlenimidir, başka bir kaygı değil; ve salt bu nedenledir ki, devletin örgütlenişi... ussaldır.»

5 Aynı yerde, parag. 302R.

mesiyle kurulur: Bu süreçte etkin olan, özgül kurumlardan çok, bu kurumlara gerekli evrenselliği ve tikelliği sağlayan «tek bir zihin»-dir. Marx'ın Hegel'in dolayımlarının *gerçek olmayışları* ile ilgili gözleminin temelinde de bu sorun yatar: «Bu koşullar, bu rastlantı ve bireyin yaşamdaki yerine ilişkin bu kişisel seçimi, *bu gerçek dolayım* (bütün bunlar) yalnızca, *İdea*'nın kendi üzerinde gerçekleştirdiği, sahne arkasındaki bir *dolayımlamanın görünüşleridir*»[6]. Eksik olan şey, iki ayrı düzey arasındaki *gerçek* bir bağlantıdır. Hegel'in dolayımlarının sorunu, yüzeyde, özden ayrı bir görünüşler düzeyinin *varlığı* değil, bu görüngülerin birer *kendindelik (entity) olmayışlarıdır*. *Mantık*'ta[7], dolayımlar, özün kendini ortaya koyuş sürecindeki *görünüşler* olarak sunulurlar; oysa pratikte bunlar birer *yanılsamaya* indirgenmiş gibidirler.

Bu alandaki somut belirlenimler ayrı bir gerçekliğe sahip olmadıkları için tüm anlamlarını *İdea*'dan alırlar. Ancak, bir mantıksal soyutlama olduğu ölçüde, *İdea*'nın, somut gerçeklikteki çeşitli görüngülere hiçbir özgül içerik ya da anlam sağlayamayacağı açıktır. Bu yüzden de, Hegel'in dolayımları, baştan aşağı, mantıksal *İdea*'nın soyutluğunun damgasını taşırlar. Örneğin, *Hukuk Felsefesi*'ndeki bütün geçişleri *aynı* soyut mantık kategorileri sağlar. Marx'ın da dediği gibi: «Bu kategorilerin yalnızca dolayun yanılsamaları sağladığı görüldüğü halde ve bunlar hiç değişmeden kaldıkları halde,, bunlar yine de *İdea*'nın bir belirlenimi, sonucu ya da ürünü anlamını kazanırlar. Ayırım içerikte değil, içeriğe yaklaşımda ya da içerikten *sözediş* biçimindedir»[8]. Bunun anlamı şudur: Bu dolayımlar, kaçınılmaz olarak, her tür etkinlikten, dolayımladıkları ileri sürülen alanları dönüştürürken bir yandan da kendilerini dönüştürme yeteneğinden yoksundurlar. Dolayım sürecinde hiçbir dönüşümün olmayışı, Hegel'in, hükümdarın egemenliğini bireyin iradesine dayandırmasında da açıkça ortaya çıkar: «Çeşitli öznellik biçimlerinden geçerek kendini olgunlaştıran ve şimdi de devletin kişiliği *(personality)*, kendi kendisine apaçıklığı haline gelen, kişiliğin, başlangıçta dolaysız haklardaki en temel ve soyut anıdır. En son an bütün tikelleri kendi tek beninde özümler...»[9] Aradan geçen uzun dolayımlama sürecine karşın, hükümdarın iradesi soyut kişinin, yani soyut hakların öznesinin iradesine indirgenebilmektedir. Bu iradede, aslında, hiçbir şey değişmemiştir, çünkü kişinin iradesine, yalnızca, soyut «tikellik ve evrensellik» kategorileri eklenmiştir. Bunun bir uzantısı

6 K. Marx, a.g.y., s. 61-62.
7 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 131.
8 K. Marx, a.g.y., s. 62.
9 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 279R.

olarak da, devletin temeli ile özel hakkın temeli birbirinden çok da farklı değildir: Bu temel, evrensel çıkara doğru, somut bir dönüşüm geçirmemiştir[10]. Hegel'in dolayımları, devlet düzeyinde, soyut hak düzeyinde taşıdıkları soyutluğu taşırlar. Hegel'in kendisi bu dönüşüm yokluğunu açıkça ifade eder: «Başlangıçta soyut olan... bir ve aynı kavram - bu örnekte irade - özgül belirlenimlerini sağlamlaştırırken yine de kendi kimliğini korur...»[11] Aynı kategorinin farklı dolayımlanmışlık düzeylerinde varlığını korumasına yol açan bu mekanizma *Mantık*'ta daha belirtiktir. Ama, *Hukuk Felsefesi*'nde de, süreç boyunca ortaya getirilen yeni belirlenimlerin hiçbiri bir özgüllük taşımadığından, durum *Mantık*'ta olduğundan çok da farklı değildir: «Bireysel olan ve edimsel olan aynı şeydir: Sadece, ilki kavramdan çıkmıştır ve bu yüzden, bir evrensel olarak, açıkça 'kendi kendisiyle olumsuz özdeşlik' diye nitelendirilmiştir. Edimsel olan ise, başlangıçta bir gizilgüçten, ya da varlık ile varoluşun dolaysız birliğinden öte birşey olmadığı için, belki bir etkisi olması olanaklıdır: Ama *kavramın bireyselliği, etkililiğin kaynağının ta kendisidir*...»[12] Aynı biçimde, tam da edimselleşmiş irade olan hükümdar, soyut kişilik düzeyine, dolayımsızlığı içindeki kavram düzeyine geri döndürülmüştür. Belirleyici ilke, bir kez, irade «kavramın(ın) etkililiği»[13] olunca, hükümdarın iradesini, *genel olarak iradeden* kalkarak açıklamak doğaldır. Bu durumda, hükümdarın bireysel iradesinin nasıl olup da evrensel iradeyi edimselleştiren dolayım olduğunun açıklanmasını beklemek boşunadır.

Bu iki düzeyli belirlenim çerçevesinde, daha derindeki düzeyin, yani özün, *İdea* ile özdeşleştirilmesi ve bunun sonucu olarak da genelleştirilmesi, toplumsal gerçekliğin somut belirlenimlerini tümüyle temelsiz bırakır. Ampirik gerçeklik, kendi özgül ussallığına değil, *İdea*'nın ussallığına tâbi kılınır ve böylece soyut, genel bir biçime bürünür[14].

Hegel'in dolayım kavramının diğer yönü dolayımın *öznelliği*, salt bir *bilinç* kategorisine indirgenmesidir[15]. Bu ikinci yön, dolayım sürecinde hiçbir dönüşümün olmayışını da açıklar. Hegel, *Mantık*'ta, dolayım kavramını, ya da başka bir deyişle varlığın özü aracılığıyla kendisine yansımasını, «kendi içine çekilmek» olarak açıklar. Bura-

10 K. Marx, a.g.y., s. 83.

11 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 279R.

12 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 163. (Vurgu sonradan.)

13 K. Marx, a.g.y., s. 93.

14 Toplumsal kategorilerin mantık kategorilerine tâbi olmaları konusunda bk. G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Hegel*, a.g.y., s. 41-47.

15 Bk. aynı yerde, s. 89-90.

da, aslında, bir «kendi-kendini dolayımlama»dır sözkonusu olan: «Bu olumsuzlama, varlığa dışsal değil, onun kendi diyalektiğidir...»[16] Biraz ileride, varlığın kendi içine çekilmesi «düşünme» ve «bilme» terimleri kullanılarak tahlil edilir. Rossi'nin ifadesiyle: «Hegel, dolayımı, her iki öğenin de kendi içine doğru yeniden yansıması olarak kurar; öyle ki, sonunda, her bir öğe kendisini diğeri ile ilintilendirirken, onunla, dolaysızlığı içinde değil, 'kendi içine dönmüşlüğü' içinde yüzleşir»[17]. «Yansıma», «kendi içine çekilme», gibi deyimler açıkça bilinçteki bir süreci ifade etmektedirler: Her bir dolayım, bilincin öz-bilinç olmaya doğru evrildiği süreçteki bir aşamaya tekabül eder[18].

Sistem adlı yapıtta, mülkiyet hakkı, mübadele, sözleşme, vb. kategoriler, örtük olarak da olsa, birer dolayım oluştururlar; ve bunların her biri de sürece bir tinsellik boyutunu katan bir anı temsil eder. Örneğin, mülkiyet hakkı bireyi verilmişliğinden çıkarır ve onun evrensel olana yönelmesinde katkıda bulunur; çünkü mülkiyet hakkı aracılığıyla birey artık bir *kişi olarak tanınmakta* ve *bilinmektedir*. Bireyin somut varlığı açısından hiçbir dönüşüm sözkonusu değildir gerçi; ama bireyselliği, yine de, «kişiliğin» temsil ettiği evrenselde dolayımlanmıştır: «Birey, mutlak olarak, kendinde ve kendisi-için mülk sahibi..... değildir, kişiliği... *yalnızca bir soyutlamadır* ve *düşünceye* ilişkin birşeydir»[19]. Mülkiyet hakkı, bireyi evrenselliğe doğru yükseltir, çünkü bu hakkın sahibi olduğunda birey bir kişi olarak «*tanınır*»[20]. Buna benzer bir biçimde, *sözleşme* de mülkiyet hakkına ek bir «*ideal*» boyut katar; çünkü *özgül*, verilmiş bir mübadele anından farklı olarak, sözleşmede, «gerçek bir iletme *ideal* bir iletmeye dönüşmüştür; ama öyle ki, bu *ideal* iletme asıl ve zorunlu olan iletmedir»[21]. Sözleşme, burjuva dünyasındaki evrenseli temsil eder. Bu, yalnızca, sivil toplumun soyut evrenselidir gerçi, ama yine de soyut haktan daha yüksek bir evreyi ifade eder, tam da sözleşmede bu soyut evrensel bilindiği ve tanındığı için: «(T)ikel olanın olumsuz ayırımsızlığı gerçek birey olarak konur ve böylece tikel, yurttaş olur, burjuva olur ve evrenselliği içinde *tanınır*»[22]. Ve nihayet, Jena dönemi terminolojisinde daha sonraki dönemin «etik yaşamının» dolayımlanmışlık düzeyine tekabül eden «halk» kavra-

16 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 112.
17 M. Rossi, a.g.y., s. 34.
18 Bk. yukarıda, Bölüm 6, Altbölüm B.
19 G.W.F. Hegel, *Système*, a.g.y., s. 131.
20 Aynı yerde.
21 Aynı yerde, s. 136.
22 Aynı yerde, s. 173.

mıyla bağlantılı olarak, Hegel «sezgi» kavramına başvurur. Şöyle der düşünür: «Herkesin bu özdeşliği, yurttaşların özdeşliği türünden soyut bir özdeşlik değil, sezgisel olarak ulaşılmış bir özdeşliktir...»[23] Hegel'in bu dönemde kullandığı «sezgi» kavramı yakından incelendiğinde, bunun, düşünürün dolayım kavramını formüle etmeye çabalarken başvurduğu bir araç olduğu ortaya çıkar. Aynen «ayırımsızlık» kavramı gibi, Hegel, bunu da Schelling'den devralmıştır. Ancak, geriye bakıldığında, Hegel için dolayım kavramının tam olarak neyi içerdiğini göstermesi açısından önemlidir bu kavram. *Bilinç* boyutu burada çok belirgindir.

Dolayım kavramıyla tanınma olayı arasındaki bağlantı, düşünürün, *Hukuk Felsefesi*'nde, «Mülkiyet» bölümünde, bilinç ile şey arasındaki ilişkinin belirlenimlerini geliştirmesi sırasında da açıkça ortaya çıkar. Burada da, mülkiyet hakkının özgül belirlenim biçimi, yani dolayımlanma sürecinin geçirdiği özgül aşamalar, gündeme doğrudan doğruya «tanınma»yı getirir: «Mülkiyet, kişiliğin *cisimleşmesi* olduğuna göre, bir şeyin benim olmasına ilişkin içsel düşüncem ve iradem o şeyi benim mülküm haline getirmek için yeterli değildir; bunun gerçekleşmesi için o şeyin işgal edilmesi gerekir: İrademin böylece cisimleşmsi, onun başkaları tarafından tanınmasını sağlar»[24]. *Başkaları tarafından* tanınmak, bireyin, mülkiyet hakkı ve sözleşme gibi, bu hakka ilişkin kategoriler aracılığıyla evrenselliğe yükselmesindeki özgül biçimi ifade eder; yukarıdaki «sezgi» örneğinde olduğu gibi, *öz-bilinçteki* bir ilerleme ise, bununla bağlantılı ikinci bir biçimi. Ancak, her iki durumda da şu açıktır: Dolayım genel olarak bilince, ya da özneye ilişkin bir kategoridir.

Hegel'e göre, devlete geçiş aşamasında yer alan özgül dolayımların ötesinde, etik yaşamın bir somut bütün olarak oluşma süreeindeki en *olgun* ve *tamamlanmış* dolayım *yasadır*. Düşünür *Alman Anayasası*'ndaki eleştirilerini bu temel üzerinde geliştirir: «Alman Anayasa Hukuku'nda yer alan çok garip bir ilke ile ulusların en yüksek erke, yasalar dolayımıyla değil de, doğrudan katıldıkları dönem arasında koparılamaz bir bağ vardır(...) Almanlar, rastlantısal iradeye bağımlı olan bu özgür ve kişisel katılımı, rastlantısal iradeden bağımsızlaşmış olan ve yasaların evrenselliğine ve gücüne dayalı bir katılıma dönüştürmek istemediler»[25]. Etik bütünde, mülkiyet hakkından başlayıp meslek birlikleri ve zümrelerden geçerek, yürütme, yasama ve hükümdarda doruğuna ulaşan diğer bütün do-

23 Aynı yerde, s. 161.

24 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 51.

25 G.W.F. Hegel, *The German Constitution*, a.g.y., s. 147.

layımlar, en olgun dolayım olan yasaya tâbidirler ve onun çeşitli aşamalarını oluştururlar. En doruk noktada, yasa anayasa hukuku olarak cisimleşir. Hegel'in, somut bütünün bu evresindeki dolayımlanmışlığı anlatışında, bir kez daha, bilinç ve bilme ile dolayım arasındaki bağlantı ortaya çıkmaktadır: «Kişisel bireysellik ve onun tikel çıkarları, gelişmelerini tamamlamakla ve haklarının belirtik olarak tanınmasını sağlamakla kalmayıp... evrenseli *bilir* ve isterler; hatta evrenseli kendi tözsel zihinleri olarak tanırlar..»[26] Özgürlük, yasanın sağladığı bilme ve tanınma ile dolayımlandığı ölçüde de, «somut özgürlük» yasada edimselleşir.

Aynı biçimde, koyulmuş yasa ya da nesnel hukuk soyut haktan daha gelişkin bir dolayımdır, çünkü daha yüksek bir tanınma ve bilinç düzeyinde yer alır: «Cisimleşmesi bu ana kadar dolayımsız ve soyut olan bireysel hakkım da, şimdi, herkesin varolan iradesinde ve bilgisinde cisimleşir, çünkü tanınmış bir hak olur»[27]. Hatta bir kurallar sistemini yasa haline getiren de bu bilgi yönüdür: 'töresel hukuk' ancak, «adalet ilkeleri evrensellikleri içinde... düşünce aracılığıyla algılanıp ifade edildiğinde»[28], «gerçek anlamıyla bir kod» haline gelir. Sivil toplumun, bu ana kadar özel hak ve kişilikte örtük bir biçimde varolan soyut evrenseli, bu düzeyde belirtik hale gelir ve dolayısıyla *evrensellik olarak tanınır*. Bu aşamada, henüz, sivil toplumun sınırları içinde ve dolayısıyla da somut bütünün edimselliğinden oldukça uzakta olmamıza karşın nesnel yasa yine de bir dolayım işlevi görmektedir. Bunun açıklaması, Hegel'in yapıtında dolayım kavramının *göreli* bir nitelik taşımasında yatar: Farklı düzeylerde yer alan çeşitli dolayımlar, o düzeyde örtük olarak varolan evrenseli belirtik, yani bilinir ve tanınır kılarlar. O özgül düzeyde ulaşılmış olan somutluk derecesi ne olursa olsun, bu süreç bir dolayımlama sürecidir.

Hegel'in dolayımlarının öznel oluşları, kaçınılmaz olarak, bu dolayımların salt bilgi ya da bilinç düzeyindeki dönüşümler olarak kalmalarına yol açar. Hiçbir nesnellikleri olmadığı için, *gerçek an-*

---

26 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 260. (Vurgu sonradan.)

27 Aynı yerde, parag. 217.

28 Aynı yerde, parag. 211R. (Vurgu sonradan.) Ayrıca bk. parag. 211 Ek: «Güneşin ve yıldızların da yasaları vardır, ama onlar bu yasaları bilmezler. Yabanıl insanlar içgüdüleri, gelenekleri ve duyguları tarafından yönetilirler, ama onlar bunun bilincinde değildirler Hak, yasa olarak koyulduğunda ve bilindiğinde bütün duygu rastlantısallıkları ortadan kalkar...» «Bilme» boyutunun bu denli önemli olması, yasayla bağlantılı olan tözsellik, ya da yasanın «belirlenmiş koyuluşu» nedeniyledir.

lamda bir olumsuzlamayı[29] içermeyen bir koruyarak aşma sürecini oluşturur bu dolayımlar. Dolayım oluşları, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi köklü bir biçimde dönüştürmelerinden değil, öznede zihinsel bir dönüşümü sağlamalarındandır[30].

Sonuç olarak, aynen sivil toplum özgüllüğünde olduğu gibi, bütün belirlenimlerin, hiç dönüşmeden, varlıklarını sürdürdükleri bir koruyarak aşma süreci ile karşı karşıyayız. İşte tam bu noktada, kapitalizmin hareket yasaları ile Hegel'in dolayımlar sistemi arasındaki «biçimdeşlik»[31] sınırına dayanır: Kapitalizmin toplumsal gerçekliğinde kök salmış olan dolayımlar, ne kadar *soyut*[32] olurlarsa olsunlar, Hegel'in dolayımlarının tersine, *nesnel bir niteliğe*[33] sahiptirler; bu nesnellikleri dolayısıyla da, kapitalist gerçekliğin özgüllüğünün damgasını taşırlar. Kapitalizmin dolayımları toplumsal bütünün dinamizmine dahildirler; bir yandan bu dinamizmi somut olarak etkilerken, süreç içinde kendileri de dönüşürler[34].

Altbölüm B: HEGEL'İN ONTOLOJİSİ'NDE DOĞANIN STATÜSÜ

Hegel'in dolayımlarının dönüştürücü olmayışı, görüldüğü gibi, bunların salt öznelliğe ilişkin, soyut mantık kategorileri olmalarıyla bağlantılıdır. Dolayımların bu özelliklerinin açıklaması ise Hegel'in özne-nesne özdeşliğine dayanan ontolojisinde yani başka bir deyişle, tözün özne olduğu anlayışında yatar. Hegel'e göre, nihai töz, yani tin sürekli bir faaliyet ve dinamizmdir; dolayısıyla da, nihai öznedir aslında: «Canlı töz... gerçekten özne olan varlıktır; ya da aynı şeyi başka türlü söylersek, ancak, *kendi kendini ortaya koyma* veya bir durumdan ve konumdan karşıtına geçişlerini kendi beni aracılığıyla dolayımlama sürecinde gerçekten gerçek ve edimseldir»[35].

Tözün özne olduğu anlayışının yukarıdaki alıntıda da belirtik olan ilk dolaysız uzantısı tözün *kendi kendini ortaya koyduğudur*. Tin, yaşam süreci içinde kendisini tikellik ve evrensellik anlarına ayıran, dolayımlı bir bütündür. Bu anları, tin, görünüşler dünyasını

29 G. Lukács, a.g.y., s. 42.

30 Bk. yukarıda, s. 152-153.

31 Bk. yukarıda, Bölüm 7, not. 96.

32 Bk. aşağıda, «Sonuç Yerine».

33 Bk. aynı yerde.

34 Örneğin, değerlenme süreci, kapitalizmin, üretici güçlerin gelişmesini sağlayan özgül bir dolayımıdır; emek sürecindeki bu dönüşüme yol açarken bir yandan da kendisi dönüşür.

35 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology*, a.g.y., s. 80.

oluşturan özgül biçimler altında ortaya koyar. Biraz farklı bir biçimde ifade edecek olursak, tikel bir görünüşün, bütünün ya da tinin bir parçası olması için, o görünüşün, ilkin, daha derinde yatan *İdea* tarafından ortaya konmuş olması gerekir. Nitekim, ailenin ve sivil toplumun özgül alanlarını meydana getiren, *İdea*'nın bu kendi kendini ortaya koyuşudur: «Edimsel *İdea*, kendini kavramının iki *ideal* alanı olan aile ve sivil topluma ayırarak sonlu evresine girmiş olan zihindir; ama bu evreye, (sonradan) *ideal*liğinden de öteye yükselip, sonsuz edimsel zihin olarak belirtik hale gelmek üzere girer»[36]. Sivil toplum içinde de, tikelliğin egemenliği altındaki görünüşler dünyası ile bu tikellikte örtük olarak varolan evrensellik arasındaki ikilik aynı sürecin bir ürünüdür: «*İdea*, bu bölünme süresinde, anlarından her birine özel bir cisimleşme sağlar: Tikelliğe, gelişme ve kendini her yönde seçme hakkını verir (...) Burada, *İdea*, yalnızca göreli bir bütündür ve bu dış görünüşlerin ardındaki içsel zorunluluktur»[37]. Dolayısıyla, bütün somut belirlenimler, bütün dolayımlar *İdea*'dır; bunların hepsi *İdea*'nın türümleridir *(emanation)*. Başka bir deyişle, bunlar *İdea*'nın *kendi kendini belirlemesiyle* oluşur. Ama öte yandan, bu belirlenimler aynı zamanda da somut bütünün dolayımlarıdır: Etik yaşamda, devlet, bu belirlenimlerin korunarak aşılması sürecinin bir *sonucu* olarak ortaya çıkar. Öyleyse, somut bütünün (yani *İdea*'nın) bu kendi kendini ortaya koyuşunda bir döngüsellik vardır. *Hukuk Felsefesi*'nde, hep daha üst düzeylere varıştaki geçişler, bu döngüselliği açık bir biçimde sergilemektedir: Gerek «ahlâk»tan «etik yaşam»a geçiş, gerekse de sivil toplumdan devlete geçiş, aynı zamanda *gerçek temele* dönüş olan bir ilerlemedir. Hegel şöyle der: «Devlet, kendisinin gerçek temel olduğunu ortaya koyuşu sürecinde bir sonuç olarak göründüğüne göre... o dolayım gösterisi artık iptal edilmiştir... Dolayısıyla, edimsel olarak, devlet sonuç değil başlangıçtır. Ailenin sivil topluma doğru evrilmesi ilk kez devlette olur; kendisini bu iki 'an'a ayıran da, devlet *ideas*ının kendisidir»[38]. *İdea*'nın zorunlu gelişme süreci içinde kendi kendisini belirlemesinin ürünlerinden başka birşey olmayan dolayımların neden soyut, mantıksal bir nitelik taşıdıkları yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır.

Belirlenimlerin meydana gelme sürecindeki döngüsellik ve içkinlik, daha da açık olarak, şu anlama gelir: Bu belirlenimler tinin içindedir ve başlangıçtan itibaren örtük olarak tinde mevcutturlar. Tin ile türdeştir *(homogeneous)* bu belirlenimler. Kısacası, tinin

36 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 262.

37 Aynı yerde, parag. 184. Ayrıca bk. G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 84.

38 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 256R. Ayrıca bk. aynı yerde, parag. 141R.

kendi öz-belirlenimleri ile görünüşler dünyasındaki dolayımlar özdeştirler; aynı türdendirler. Rossi bunu çok açık bir biçimde dile getirir: «(D)iyalektik türetmede... yansıma hareketinin (evrensele) katılımı, dışsal bir faaliyetin katılımı değil, (evrenselin) kendi içsel yönlerinin kendilerini yansıtması ve, sonra da, bu yansımanın, ilk dolayımsızlığın gerçek bir olumsuzlaması olarak görülmesidir...»[39] Bütün süreç, aslında, bir kendi-kendini dolayımlamadır; tinin kendi-kendisini dolayımlamasıdır. Dolayımlar *İdea*'ya içseldir ve onunla türdeştir. Hegel bu konuda çok açıktır: Yukarıda *Fenomenoloji*'den yapılan alıntıda kendi-kendini dolayımlama ya da «kendi beniyle dolayımlama» gibi ifadelerin yer almasının ötesinde, düşünür *Mantık*'ta «gelişme»yi şöyle tanımlar: «Kavramın hareketi *gelişmedir:* (Bu harekette) ancak, zaten örtük olarak varolan, belirtik hale gelebilir (...) gelişme sürecinde kavram kendini olduğu gibi korur ve içerik açısından hiçbir ekleme yapmadan yalnızca bir biçim değişikliğine meydan verir (...) Kavramın hareketine bir oyun diye bakılabilir: Gerçeklikte başkası olarak meydana getirdiği şey (aslında) bir başkası değildir»[40]. Bu, sistemde hiçbir gerçek dönüşümün olmadığının açık bir teslimidir: Bütün dönüşümler yalnızca birer biçim değişikliğidir. Tin, hiçbir zaman, kendini gerçekten dışsallaştırmaz, gerçekten kendi dışında varolmaz.

Bu noktada, Hegel'in, öz alanına özgü hareket ilkeleriyle kavram alanına özgü hareket ilkeleri arasında yaptığı ayırıma dikkati çekmek anlamlı olacaktır. Bu ayırım, *gelişme* ile *yansıma* arasındaki farklılığı ifade eder. Kavramı «kendi aracılığıyla ve kendisi ile dolayımlanan»[41] olarak tanımlamakla ve bu özgül hareket tarzını, yani gelişmeyi, yansıma ilkesinin karşısına koymakla Hegel şunu diyor gibi görünmektedir: Kavrama özgü «oyun»un tersine, öz alanında «başkası» «gerçekten... başkasıdır»[42]. Başka bir deyişle, yan-

39 M. Rossi, a.g.y., s. 40-41.

40 G.W.F. Hegel, a.g.y., parag. 161.

41 Aynı yerde, parag. 163R.

42 «Gelişme» ile «yansıma» arasındaki bu ayırıma dayanarak, Lukács, Hegel'in birbiriyle çelişen iki ontolojisi olduğunu savunur .(Bk. G. Lukács, *Hegel*, a.g.y.) Bu, yazarın *The Young Hegel*'de (bk. s. 370-373) formüle ettiği sistem/yöntem ikiliğinden farklı ve belki de daha gelişkin bir tahlildir. Hegel'in düşüncesinde *iki farklı diyalektik gelişme tarzının* olduğu - meslek birliklerinin ve zümrelerin, birbiriyle bağdaşmaz iki alan arasındaki buluşma merkezleri olmasından da açıkça görüldüğü gibi - doğrudur. Ne var ki, burada iki ontoloji arasındaki bir ikilemden çok, özne-nesne özdeşliğine dayanan ontolojinin hakimiyeti sözkonusudur. Mantıksal «İdea»nın dolayımları her düzeyde belirlediği düşünüldüğünde, hiçbir noktada idealist çerçevenin dışına çıkılamayacağı açıktır. Bu çerçeve içinde de, iki farklı diyalektik gelişme tarzı, *İdea*'nın *kendi kendisini* dolayımlamasının uzantısı olan *döngüsellikte* içiçe girer.

sıma belirlenimleri birbirinden *nesnel olarak ayrı* belirlenimlerdir. Ne var ki ,kavram, varlığın ve özün doğruluğu *(truth)* ise, etik *idea* da soyut hak ve sivil toplumdan oluşan somut bütün ise, o zaman, öz alanındaki ya da sivil toplumdaki yansıma belirlenimleri, sırasıyla, «*kavram*»a ve «*idea*»ya geri götürülebilir demektir. Öz kavram tarafından, sivil toplum da devlet tarafından ortaya konduğuna göre, her iki durumda da, ilk alanın belirlenimleri ile ikincinin-kilerin türdeş olmsı gerekir. Nitekim, yukarıda, dolayımsızlık alanındaki soyut hak ile sivil toplumdaki koyulmuş yasanın, farklı derecelerde de olsa, aynı soyutluğu taşıdığı ortaya çıkmıştı. Bu, beklenmesi gereken birşeydir: Sivil toplumda da devlette de dolayımları meydana getiren, doğuran, *İdea*'dır. Bunun somut bir örneği, toplumsal sınıfların belirlenmesindeki «iki düzey»li açıklamadır[43]. Zaten, Hegel'in kendi «yansıma» tanımı bu alandaki belirlenimlerinde, kavram alanında hüküm süren türdeşlikten kurtulamadıklarının kanıtıdır: «Bu olumsuzluk, varlığa dışsal olmayıp, onun kendi diyalektiği olduğuna göre... öz, kendi içine çekilmiş olan varlık, yani içkin varlık olacaktır»[44]. Kısacası, *İdea* tarafından ve onun türümleri olarak ortaya koyuldukları ölçüde, her üç alanın belirlenimleri de *İdea*'nın boyunduruğu altında, onun içinde ve onunla türdeştirler.

O zaman, «özne olan töz» anlayışının ve buna tekabül eden «kendi kendini ortaya koyma», «kendi kendini dolayımlama» kavramlarının anlamı *ontolojik temel* açısından nedir? Bu soru bizi, *doğanın* Hegel'in ontolojisindeki konumuna yöneltmektedir.

Doğanın *mantıksal İdea* karşısındaki konumuna bakıldığında, bu ikisi arasında, tinin birliğinde içerilen bir karşılıklılık var gibi görünmektedir. Mantıksal *İdea* tinin kendi içinde yaptığı bir soyutlamadır: «(Bu soyutlama), tinin, *kendisini*, mantıksal *İdea* olarak düşünürken, *doğa olarak olumsuzlamasıdır*»[45] Başka türlü söylendiğinde, tinin *bir* yönüyle varoluşu olan mantıksal *İdea*, her zaman, «hem kendisi hem kendisinin karşıtı», yani doğadır.

Ancak, «sonuç» olarak ele alındığında, dolayısıyla da, kavramdan kendisine doğru evrilen anların tümü olarak görüldüğünde, *İdea*

43 Bk. yukarıda, s. 160-161. Burada sözkonusu olan, zümreler değil, sivil toplumun «toplumsal sınıfları»dır.

44 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 112.

45 J. Hyppolite, a.g.y., s. 562. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 580: «Mutlak, kendini mantıksal 'İdea' olarak ortaya koyar, çünkü doğa olarak kendini olumsuzlar; böyle olunca da doğanın karşıtıdır. Doğayı kendi dışında bırakmakla, 'Mutlak', onu önvarsayar ve kendi içinde barındırır; tıpkı doğanın da, kendini mantıksal *'İdea'* olarak olumsuzlayan ve böylece, onun karşıtı haline gelip, mantıksal 'İdea'yı önvarsayan, bütün olduğu gibi.»

bir süreçtir: «(İdea), kavramın... kendisine hem nesnelliği hem de nesnelliğin antitezini veren hareketinin bütünüdür; tözü eylem olan bu dışsallık, kendinde içkin olan diyalektik aracılığıyla yeniden öznelliğe döner»[46]. Bir süreç olarak alındığında *İdea* donmuş, soyut bir özdeşlikten öte birşeydir; hiyerarşik bir özdeşliktir. Bu özdeşlikte, birlik *olumsuz bir birliği* yani sürekli *hareketi* ifade eder. Bu yüzden de, bir süreç olarak bakıldığında, *İdea* esas olarak *öznelliktir:* «İdea'nın olumsuz birliği içinde... düşünce varlıkla örtüşür, öznellik de nesnellikle»[47].

«Özne olan töz» anlayışının ayrılmaz bir özelliği olan döngüsellik bağlamında, *İdea* tinin örtük varlığıdır; dolayısıyla da, tinde içkin olan anların tümünü kendi içinde barındırır. Bu anlar aracılığıyla *İdea* kendini dolayımlar ve tin olmaya doğru evrilir. Bu yüzden, dolayımsızlığı içindeki tin, yani *İdea*, doğanın gerçek yaratıcısıdır: «Doğa biçimi altında kendi varsayımını yaratan tindir»[48]. Demek ki, dolayımsız varlığını, yani *İdea*'yı, doğada yansıtmak isteyen tin doğayı ortaya koyar.

«Doğada... *İdea*'nın biçimi, hem kendisinden başka, ama hem de aynı zamanda kendi dışında oluş...»[49] olduğuna göre, *dışsallık* doğanın belirleyici özelliğidir. Doğada *içkin* ve *mutlak* olan bu dışsallık, doğanın, *öznelliğin dolayımsız olumsuzlaması* oluşundandır. Doğada öznellik olmadığı için, şeyler dolayımsız olarak vardırlar; kavramlarının dışındadırlar; yani *düşünceden, İdea*'dan tümüyle yabancılaşmışlardır. Bu, öznellikten tümüyle yoksul olma bağlamında, şeyler, «irade dolayımıyla ulaşmaları mümkün olan yerde, yani belirlenmiş özellikler taşıdıkları...»[50] bir noktada değildirler. Doğa tüm anlamını ve tüm belirlenimini *İdea*'dan, yani öznellikten, edinir. İşte, mutlak dışsallık olan doğayı dolayımlayan, öznelliğin ona bu ruh verişidir. Öte yandan, sadece ve sadece *İdea*'nın kendisini başkalığı içinde ortaya koyuşu olan bu belirlenimin çok özgül bir niteliği vardır: Doğanın bu belirlenimi baştan aşağı mantıksal bir belirlenimdir ve doğa bu mantıksal oluşun bütün uzantılarını taşır.

Sonuç olarak, Hegel'in dolayımlarının özgül yapılarının kökleri, tin ile doğa arasındaki ilişkinin özelliğinde yatar. Sistemin bu en genel düzleminde de, dolayımlama süreci türdeş(leşmiş) ve dolayısıyla bire indirgenmiş bir alandaki *kendi-kendini* yansıtmadır.

---

46 G.W.F. Hegel, *Logic*, a.g.y., parag. 215.
47 Aynı yerde.
48 Aynı yerde, parag. 239R.
49 Aynı yerde, parag. 99R.
50 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, a.g.y., parag. 43.

III. Kısım :

Marx ve Sivil Toplumun Aşılması

Üçüncü Kısıma Giriş

İncelemenin buraya kadarki bölümünde, Rousseau'nun da Hegel'in de sivil toplum karşısında eleştirel bir bakışa sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştım. Her iki yazarda da, bu eleştirel bakışın temelinde, sivil toplumun gerçek bir topluluk *(community)* duygusuna izin vermeyen bir toplum biçimi oluşu yatıyordu. Ayrıca, her iki düşünürün sisteminde de, bu eleştirel bakışı olanaklı kılan şeyin, sivil topluma özgü toplumsal ilişkilerin doğallıklarından arındırılması *(de-naturalisation)* ve tarihsel alana yerleştirilmesi olduğunu göstermeye çalıştım. Doğal hukuk öğretisinin temel kavramsal aracı olan doğa durumu/sivil toplum ikiliğindeki terimlerin yerini Rousseau ve Hegel'de sivil toplum-devlet ikiliğinin alması, tam da sivil topluma özgü ilişkilerin tarihsel olarak belirlenmiş niteliği konusundaki bu bilincin bir ifadesiydi. Rousseau'da karışık ve örtük bir biçimde varolan bu yeni ikilik Hegel'le birlikte olgun biçimine ulaşıyordu.

Ancak, her iki düşünürün de sivil toplumun bakışaçısının ötesine geçemediklerini ve bu topluma kökten bir eleştiri getiremediklerini savundum. Rousseau'da, eleştirinin sınırlılığı, düşünürün kuramının içinde barındırdığı çelişkiler ve yalpalamlarda yansır. Hegel'de ise, dolayımların özgül niteliğine bağlı olarak sivil toplum son tahlilde meşrulaştırılır.

Çalışmanın üçüncü kısmını oluşturan, Marx'ın sivil toplum anlayışının tahlili, bu iki düşünürün eleştirilerinde ortaya çıkan sınırlılıktan hareket etmektedir. Ancak, burada başlangıç noktası, sivil toplumun betimlenişi ve kavramlaştırılışında Hegel'le birlikte önemli bir adım atıldığı saptamasıdır. Hegel'in «eleştirisindeki başarısızlığı» ortaya koymakla birlikte, düşünürün ulaşmış olduğu noktanın önemini teslim eden Marx'ın görüşü de budur: «Anayasal devletin önkabullerini benimsersek Hegel'in mantığı tutarlıdır. Ancak Hegel'in, bu önkabullerin temelindeki *idea*'yı tahlil etmiş olması, onların geçerliliğini göstermiş olduğu anlamına gelmez»[1].

1 K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State, Early Writings*, Pelican, Harmondsworth, 1975, içinde, s. 96.

Nitekim, çağdaş toplum gerçekliğinin mutlaklaştırılması, özel olarak da sivil toplum/devlet kopukluğunun bir önkabul konumuna yerleştirilmesi, *Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi*'nde Marx'ın birincil hedefini oluşturmaktadır. Bu kopukluğun varsayılması, Hegel'in sivil toplumun kendisini olduğu gibi kabul ederek bu toplumdaki çelişkileri aşmaya çalışmak gibi boş bir çabaya girişmesine yol açar. Oysa, Marx'a göre, anlamlı olabilecek bir toplumsal dönüşüm projesi şunu gözden kaçırmamak zorundadır: Sivil toplum/devlet ilişkisi, iki terimin birbirine *içsel olarak* bağlı olduğu ve bu terimlerden ilkinin *belirleyici (overriding)*, olduğu, diyalektik bir ilişkidir[2]. Bu tahlil çerçevesinde sorunun çözümü, sivil toplumun köklü bir biçimde dönüştürülmesiyle ikiliğin kendisinin ortadan kaldırılmasından geçer.

Sivil toplum/devlet sorununa bu ilk yaklaşımında ima ettiği düşünceyi, Marx, daha sonraları, siyasal iktisada girerek «sivil toplumun anatomisini» inceleme gereği olarak dile getirmiştir. Gerçekten de Marx bu «anatomi»ye dayanarak, *1844 Elyazmaları* dönemine kadar çalışmalarının temel eksenini oluşturan «mülkiyet/mülksüzlük» çerçevesinin ötesine geçer: «*Mülksüzlük* ile *mülkiyet* antitezi, *emek* ve *sermaye* antitezi olarak kavranmadıkça, *etkin bağıntısı, içsel* ilişkisi ile anlaşılmamış, *belirlenmemiş* bir antitez olarak kalır - bir *çelişki* olduğu henüz anlaşılmamış bir antitez»[3]. Sivil topluma ve devletin sivil toplumdan ayrılmasına ilişkin sorunlara Marx bundan sonra artık, daha temel çelişki olan *emek/sermaye* çelişkisi perspektifinden yaklaşacaktır. Bu *Elyazmaları*'nda, sivil toplumun ayırıcı özelliği olan (en gelişmiş biçimiyle) özel mülkiyet, kapitalist üretim tarzına özgü emek biçiminin zorunlu bir sonucu olarak konur[4]. Bu yeni yaklaşımla birlikte, *emek*, Marx'ın toplumsal tahlilinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmektedir.

Çalışmanın bu kısmında, Marx'ın sivil topluma yönelik köklü bir eleştiri geliştirip, bu topluma özgü bakışaçısının ötesine geçme-

---

2 Örneğin bk. K. Marx, *On the Jewish Question, Early Writings*, a.g.y., içinde, s. 219; T: *Yahudi Meselesi* (çev. N. Berkez), Sol Yayınları, 1986, s. 21-22: «Ama özel mülkiyetin siyasal olarak ortadan kaldırılması, özel mülkiyetin varlığını ortadan kaldırmaz. Tersine, onu önvarsayar... Bu *olgusal* ayırımları ortadan kaldırmak bir yana, devlet ancak bunları önvarsayarak varolur; devlet ancak bunlarla karşıtlığı içinde... *siyasal devlet* olarak varolur.»

3 K. Marx, *1844 Manuscripts, Early Writings*, a.g.y., içinde, s. 345; T: *1844 Elyazmaları* (çev. M. Belge), Payel, 1969, s. 99.

4 Aynı yerde, s. 331-332; T: aynı yerde, s. 78-79. *1844 Elyazmaları*'nda Marx'ın özel mülkiyeti sunuşundaki bu değişim konusunda bk. C.J. Arthur, «Hegel, Feuerbach, Marx and Negativity», *Radical Philosophy*, Sayı 35, s. 10-11.

sini olanaklı kılan şeyin, emeğe *en temel ontolojik kategori* olma önceliğini tanıması olduğunu göstermeye çalışacağım. Emeği bu düzeye yerleştirerek, Marx insan ile doğa arasındaki ilişkinin kavranış biçimini tümüyle değiştirir: Daha önce bir kopukluk, ya da bir dolayımsız birlik olarak tasarlanan bu ilişki, Marx'la birlikte, emeğin dolayımladığı bir birlik haline gelir. Bir kez bu birliğin emek aracılığıyla dolayımlandığı ortaya konduğunda ise, insan-doğa ilişkisi tarihselliği içinde kavranmış demektir. Bu tarihin tabanını, insanın doğa ile ilişkisinin, yani üretim tarzının, geçirdiği dönüşümler oluşturmaktadır. Emeğe tanınan bu ontolojik öncelik temelinde, toplumsal örgütlenmenin bütün *tarihsel* biçimleri - bu arada sivil toplum da - köklü bir eleştiriye açık hale gelir.

Aşağıda, Marx'ın sivil toplum eleştirisini sergileyeceğim; dokuzuncu bölümde bunu yaparken de Marx'ın yaklaşımının, sivil topluma dayalı egemen ideolojiden ne kadar köklü bir kopuş olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. İlk altbölümde, Marx'ın «anatomi» çalışmasının, kapitalist ilişkilerin oluşturduğu toplumsal bütünde sivil toplumun işgal ettiği konum açısından uzantılarını ortaya koymaya çaba göstereceğim. İlkin sivil toplumun Marx'daki kuramsal statüsüne baktıktan sonra, bu toplum biçiminin özgüllüğünü, kapitalizmde artığın mülkedinilis biçimine dayanarak açıklayacağım. Bu tahlilde, esas olarak, üretim alanı ile dolaşım ve hukuk alanının eklemlenişi üzerinde duracağım. Bu eklemlenmede, sivil toplumun, eşitlik, özgürlük ve hak kategorilerinin en önemli rolü oynadığı bir dolayım alanını oluşturduğu ortaya çıkacak.

Bölüm 9'un ikinci altbölümünde, Marx'ın sivil topluma özgü toplumsallık biçimine yönelttiği eleştirinin, aynı zamanda, *özgül bir bireysellik biçimine* yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu göstermeye çalışacağım. Marx'ın sivil toplum eleştirisinin köktenci niteliği, ifadesini, farklı bireysellk biçimlerinin tarihsel olarak belirlenmiş biçimler olduğu anlayışında bulur: Marx'ın yapıtında, *bireylerin kendileri* dönüşüme açık hale gelirler; dolayısıyla, bu anlayış *yeni bir bireysellik biçimi* yönünde bir takım yollar açmaktadır. Bu bağlamda, soyut birey anlayışı ve insan/yurttaş ile bireysel kimlik/sınıfsal kimlik ikilikleri de özel bir önem kazanmaktadır.

Onuncu bölüm Marx'ın eleştirisinin dayandığı ontolojik temeli açıklama çabası olacak. İlkin, emek, dolayım ve *doğa ile tarihin farklılık içinde birliği* kavramlarına başvurarak bu ontolojik temelin çerçevesini oluşturmaya çalışacağım. Emeğe, insanın en temel ontolojik belirlenimi olma ayrıcalığının tanınması, aşağıda görüleceği gibi, insan yaşamının temelinin *sürekli* bir biçimde *hem* doğal *hem* tarihsel olarak belirlendiğini kabul etmek anlamına gelir. «On-

toloji» kavramının kullanılmasının gerçek anlamı da bu noktada açıklığa kavuşmaktadır.

Onuncu bölümün ikinci altbölümünde tarihsellik ve toplumsallık kavramları üzerinde duracağım. Bu kavramlar, sözkonusu ontolojik çerçeve içinde, temel kategoriler haline gelirler: Marx'ın ontolojisinde, maddi emek aracılığıyla nesnelleşen insan özü, *tarihsel olarak oluşan toplumsal bir özdür*. Toplumsallık kavramının ya da insan özünün toplumsal niteliğinin tahlili, Marx'ın düşüncesinde, toplumsallığın içeriğinin çok-boyutlu olduğunu ortaya çıkaracak. Bu çeşitli boyutların, tümüyle yeni bir bireysellik biçiminin maddi temelini oluşturma açısından önemli olan uzantıları da bu noktada açıklığa kavuşacak.

Marx'ın «toplumsal birey» kavramına ayrılan onbirinci bölüm toplumsallığın bu uzantıları temelinde gelişecek. İlkin, bir yandan yabancılaşmış emek/özgür faaliyet ayırımını, öte yandan da maddi üretim/özgür faaliyet ayırımını içeren emek kavramını başlıbaşına bir sorunsal olarak ele alacağım. Bunun ardından, bir önceki bölümde toplumsallığa atfettiğim anlamın maddi emek ile özgür faaliyet arasındaki bağlantıyı oluşturduğunu göstermeye çalışacağım.

İkinci altbölümde, «toplumsal birey»in hem *komünal (communal)* hem de aynı zamanda *bireyselliği zengin* bir bireysellik biçimi olmasının ne anlama geldiğini açıklayacağım. Bu açıklama ile, «tümüyle gelişmiş» ya da «evrensel» birey perspektifinin temel eksenleri tamamlanacak. Bu son bölümü, «evrensel birey» perspektifinin Marksizmi maddeci bir hümanizm olarak anlamak açısından taşıdığı önem üzerinde durarak bitireceğim.

BÖLÜM 9: MARX'IN SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Altbölüm A SİVİL TOPLUMUN 'ANATOMİSİ'

Yukarıda sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkinin «içsel» niteliğine değinmiştim. Bu, sivil toplum/devlet ikiliğinin zorunlu bir karşılıklılığı içerdiği anlamına gelir: Devletin toplumdan kopuk bir «siyasal devlet» olarak oluşması sivil toplumun kuruluşuyla *aynı tarihsel sürecin* ürünüdür; ya da tersinden bakıldığında «siyasal devlet»in varlığı, toplumu o özgüllüğü içinde, yani *sivil* toplum olarak belirler. Bunun, gerek sivil toplum/devlet ikiliğinin kuramsal statüsü, gerekse de «sivil toplum» kavramı açısından uzantısı şudur: Üzerinde farklı devlet biçimlerinin yükselebileceği tarih-ötesi bir temel olmak bir yana, «sivil toplum» kategorisi, tarihsel olarak özgül toplumsal ilişki biçimlerini barındıran, belirli bir toplumu ifade eder. Kısacası sivil toplum kavramı ve dolayısıyla da sivil toplum/devlet ikiliği tarihsel özgüllük taşıyan kategorilerdir.

Ne var ki, Marx'ın bazı metinleri ilk bakışta bu görüşü destekler nitelikte görünmez. Tam da sivil toplum/devlet ikiliğinin tarihsel *oluşumunu* anlattığı yerde Marx, «sivil toplum» kategorisini, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonları kapsayacak biçimde genişletiyor gibidir. Ayrıca, tarihsel maddeciliğin ilk kez sergilenmesini amaçlayan *Alman İdeolojisi*'nin özgül bağlamında bile, «sivil toplum» kavramı neredeyse *genel* bir kategori statüsüne yükseltilmiştir: Burada kavram, insan faaliyetinin, her tarihsel dönemde geçerli olan belirli bir *alanını* ifade etmektedir.

Yahudi Meselesi adlı yazısında, Marx, sivil toplumun belirleyici özelliği olan siyasal-olmayış niteliğini, Fransız Devrimi'nin «sivil toplumun siyasal niteliğini ortadan kaldırmış»[1] olmasıyla açıklar. Aynı metinde, biraz daha ileride de, «*siyasal devletin kuruluşu*» sırasında «sivil toplumun bağımsız *bireylere ayrışması*»[2]ndan söz

1 K. Marx, a.g.y., s. 232; T: a.g.y., s. 38.
2 Aynı yerde, s. 233; T: aynı yerde, s. 40.

eder. Sanki *siyasal bir sivil toplum*, Devrim'le birlikte, *siyasal-olmayan* bir sivil topluma dönüşmektedir. Buna koşut olarak da komünal bir sivil toplum bağımsız bireylerden oluşmuş bir sivil topluma.... Yine aynı metinde, «*eski* sivil toplum»dan söz edilmekte ve bu toplumun «doğrudan siyasal bir nitelik taşıdığı, yani mülkiyet, aile ve çalışma tarzı ve usulü gibi sivil toplum öğelerinin, senyörlük, feodal zümre ve lonca biçimleri altında siyasal yaşamın öğeleri düzeyine çıkarılmış»[3] olduğu savunulmaktadır. Bütün bunların ötesinde, *Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi*'nde, sivil toplum ile devlet ilişkisi, Ortaçağ'da bir «özdeşlik»ken «siyasal devrim»den sonra bir «ayrılık» haline gelmektedir[4]. Bu kullanımlar kavrama bir ikirciklilik yüklemektedir: «Sivil toplum» *hem* tarihsel bir sürecin sonunda yer alan belirli bir *aşamayı* ifade etmektedir, *hem de* bu süreçte belli bir dönüşüm geçiren *toplumsal tabanı*.

Alman İdeolojisi'nde, maddeci tarih anlayışının sergilenmesinde sivil toplum birincil bir rol oynar. Bu bağlamda, sivil toplum gerçek temeldir, «tüm tarihin gerçek kaynağı ve sahnesi»dir ve belirli bir dönemin maddi üretimini ve ticaretini kapsar: «Sivil toplum, üretici güçlerin belli bir gelişmişlik aşamasında bireyler arasındaki maddi ilişkilerin tümünü içerir. Verilmiş bir aşamadaki tüm ticari ve sınai yaşamı içerir...»[5] Bu açıklamaya göre, sivil toplum, bireylerin siyasal faaliyetleri dışındaki, kişisel ve ekonomik ilişkilerinden oluşan maddi faaliyet alanına tekabül eder. Dolayısıyla da, tarihsel dönüşümlere uğramakla birlikte, tarihin çeşitli aşamaları boyunca, temeldeki bir sürekliliğin taşıyıcısıdır sivil toplum. Burada «sivil toplum» kavramı, örneğin «kapitalist ilişikler» kavramından farklı bir soyutlama düzeyine yerleşmiştir, bu anlamda da tarih-aşırıdır.

Bütün bunlara karşın, kanımca bu ilk yorum yalnızca kısmi bir doğruyu ortaya koymaktadır; aslında sivil toplum kavramının gerçek anlamı, bir toplumsal biçim olarak taşıdığı tarihsel özgüllükte yatar. Nitekim, kabaca yukarıdaki metinlerle aynı döneme rastlayan iki başka metinde, «sivil toplum» kavramının burjuva toplumunun özgüllüğünü ortaya koyan bir kategori olarak taşıdığı zenginliği görmek mümkündür. *1844 Elyazmaları* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Marx «sivil toplum» kavramını birbirine çok yakın bağlamlarda kullanmaktadır: Her iki durumda da, sivil topluma hapsolmuş bir ba-

3 Aynı yerde, s. 232; T: aynı yerde, s. 38-39.

4 K. Marx, a.g.y., s. 137-138.

5 F. Engels/Karl Marx, *The German Ideology* (derl. C.J. Arthur), Lawrence and Wishart, Londra, 1977, s. 57; ayrıca bk. s. 49; T: *Alman İdeolojisi* (çev. S. Belli), Sol Yayınları, 1976, s. 127; ayrıca bk. s. 58.

kışaçısının bu topluma özgü ilişkilerin tarihsel özgüllüğünü gözden kaçırdığını ve dolayısıyla bu ilişkileri mutlaklaştırdığını ileri sürer Marx.

İlk metinde, burjuva toplumunun ilişkileri siyasal iktisadın gözünden betimlenmektedir: «Toplum, siyasal iktisatçılara sivil toplum olarak görünür; burada her birey, bir gereksinimler bütünüdür ve başkası için, yalnızca, başkasının kendisi için varolduğu biçimde vardır - yani her biri diğeri için bir araç olduğu ölçüde»[6]. Burada, sivil toplumun, aslında, devletten farklı olarak *genel olarak topluma* tekabül etmediği açıktır. Bu, siyasal iktisatçıların sınırlı, eleştirel-olmayan bakışaçılarından kaynaklanan bir yanlış algılamadır. Marx'ın kendi gözünde, sivil toplum bundan çok daha *özgüldür*: Bireylerin birbirleriyle *belirli* ilişkiler içinde olduğu *belirli* bir toplum biçimidir sivil toplum.

İkinci metinde, siyasal iktisatçıların yerini Feuerbach almıştır ve bu düşünürün «mekanik» ve «metafizik» maddeciliği Marx'ın eleştirisinin ana hedefini oluşturmaktadır. Marx'a göre, bu anlayış, insanın, nesnel dünyada kök salmış ve dolayısıyla da hem nesne hem de özne üzerinde dönüştürücü bir etkisi olan üretken faaliyetinin önemini gözden kaçırır. Böyle bir bakışaçısının, bireyselliği, doğal verilmişliği içinde, yalıtılmış soyut bireyler olarak anlaması kaçınılmazdır. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in yedincisinde bu soyut bireye bir nitelik daha eklenir: Bu birey «özel bir toplum biçimi»nin bireyidir. Dokuzuncu tezde ise, bireyleri soyut bireyler olan bu özel toplum biçimi daha da özgülleştirilir: «Yalnızca, düşünceye dayanan bir maddeciliğin yani duyumsallığı pratik faaliyet olarak anlamayan maddeciliğin varabildiği en ileri nokta, tek tek bireyleri ve sivil toplumu düşünmektir»[7]. Onuncu tezde ise, sivil toplum perspektifinin bir temsilcisi olan Feuerbach'ın maddeciliğinin karşısına, Marx «toplumsal insanlığın» bakışaçısını ifade eden «yeni maddeciliği» koyar. Bu üç tezde açıkça ortaya konan görüş şudur: Sivil toplumda hüküm süren bireysellik biçimi tek olanaklı biçim değildir; yeni maddecilik duyumsallık ile pratik arasındaki birlik anlayışıyla bu biçimi değiştirmenin olanaklılığını gösterir; bu dönüşümün perspektifini, sivil toplum çerçevesinin ötesine geçen «toplumsal insanlık» çerçevesi oluşturur.

Dolayısıyla, *Hegel'in Devlet Öğretisine Eleştiri*'den *Alman İdeolo-*

6 K. Marx, a.g.y., s. 369; T: a.g.y., s. 131.

7 K. Marx, *Theses on Feuerbach* (derl. C.J. Arthur), Lawrence and Wishart, Londra, 1977; T: «Feuerbach Üzerine Tezler», *Felsefe İncelemeleri* (çev. C. Eroğul), Sol Yayınları, 1968 içinde.

jisi'ne kadar uzanan dönemde, Marx'ın yapıtında, sivil toplumun kuramsal statüsüne ilişkin olarak iki karşıt anlayış var gibi görünmektedir: İlk anlayışa göre, «sivil toplum» tarihsel maddecilik düzeyinde yer alan bir kategoridir; ikincisine göre ise, kapitalist toplumsal formasyona ilişkin, tarihsel olarak özgül bir kategori.

«Sivil toplum»un kuramsal statüsüne ilişkin bu «çelişkiyi» çözebilmek için, Marx'ın yapıtındaki başka bir gerilimi ele almak yararlı olacaktır. İlkiyle oldukça yakından bağlantılı olan bu ikinci gerilim bizi Marx'ın *genel olarak devlet* anlayışına yöneltmektedir. Bir yandan, örneğin kapitalist devletin özgüllüğü içinde açıklanmasının gerekliliği savunulurken, öte yandan da devleti, belirli toplumsal formasyonlar içinde büründüğü özel biçimlerden soyutlayarak düşünmek olanaklı ve anlamlıdır. Bu son genellik düzeyinde ele alındığında, devlet, belli toplumsal işlevlerin toplumdan ayrılmasını ve tikelleşmesini ifade eder. Bu soyutlama toplumsal işbölümünün belli bir düzeye ulaşmış olduğu durumu yansıtır: Toplumun bütününe ilişkin faaliyetler ve kararlar, *siyasal* faaliyet ve kararlar biçiminde uzmanlaşır ve özel bir alanda, ya da siyasal yapıda, toplanır. Aslında bu toplumsal işbölümü egemenlik ilişkilerinin oluşmasıyla birlikte gelişir; devlet bu egemenlik üzerinde kurulur ve onu yeniden üretir.

Marx'ın, özgül bir üretim tarzı sözkonusu olmaksızın devlete atıfta bulunduğu durumlara iki örnek vermekle yetineceğim. Her iki durumda da, devletin, *genel* olanın, *komünal* olanın alanı olarak ayrılışı son derece belirtiktir. «Şimdiye kadar bireylerin oluşturmuş oldukları yanılsama ürünü topluluk, hep, bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmıştır...» Aynı metinde biraz ileride de şöyle denmektedir: «Bu bakımdan proleterler, *şimdiye kadar*... bireylerin... kendilerine kollektif bir ifade kazandırdıkları biçimle, yani devletle doğrudan bir karşıtlık içindedirler»[8]. Bireyler ile topluluk arasındaki bu temel ayırım, kapitalizm de dahil olmak üzere, egemenlik ilişkilerinin hüküm sürdüğü *bütün* toplumsal biçimlerinde bireylerin yaşadıkları siyasal yabancılaşmayı ifade etmektedir.

Ancak, Marx'ın, (genel olarak) devlet ile toplum (ya da toplum içindeki bireyler) arasındaki bu ilişkiyi betimlerken kullandığı terimlerle, *Fransız Devrimi sonrasında* sivil toplum ile devlet arasında oluşan kopukluğu betimlerken kullandığı terimler birbirine çar-

8 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 83, s. 85; T: a.g.y., s. 112, s. 114. (Vurgu sonradan.)

pıcı bir biçimde yakındır. Bu durumda şu soruyu sormak kaçınılmaz gibidir: «Genel olarak devlet» kategorisinin, tarihsel açıdan tümüyle özgül bir ilişki olan «siyasal devlet»/sivil toplum kopukluğu karşısındaki kuramsal statüsü nedir?[9] Betimlemelerdeki bu benzerlik, Marx'ın devlet anlayışındaki bir gerilimi yansıtmaz mı?

Bir yandan «sivil toplum» kavramının, öte yandan da devletin kuramsal statüsüyle ilgili bu sorunları, ancak, bir arada ve Marx'ın tarih anlayışının çok özgül bir yönüne başvurarak çözmek olanaklıdır. Marx'ın yönteminin bu özgüllüğü *olgun* biçimler kavramı ile ifade edilebilir. Bu anlayışa göre, ancak kapitalizm içinde *tümüyle gelişmiş* biçimleri altında ortaya çıkan bazı toplumsal ilişkiler, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlarda *tek-yönlü, kısmi bir somutluk* içinde varolmuş olabilirler. Örneğin, «soyut emek» gibi ancak kapitalist ilişkiler «için ve bu ilişkiler çerçevesinde tam olarak geçerli olan»[10] bir kategori, daha önceki eski tarihsel biçimleri anlamak için de kullanılabilir. Ancak Marx'ın «ücretli emek»le ilgili olarak belirttiği gibi, bir toplumsal ilişki biçimi, ancak, olgun biçimine ulaştığı aşamada «kendisini bütünüyle topluma kabul ettirir.... ve ancak orada... bütün gizli potansiyelini açığa çıkarır»[11]. «Olgun biçim»ler anlayışı, sadece soyut emek ve ücretli emek gibi özgül bağlamlarda çıkmaz ortaya; gerçekte Marx'ın *Grundrisse*'deki kapitalizm tahlilinin tümü bu anlayışa dayanmaktadır: Burada Marx, özel mülkiyeti en gelişmiş, kapitalist biçimi altında, bir soyut kategori olarak varsayar ve tarihsel gelişmeyi bu varsayım ışığında tahlil eder. Kapitalizm-öncesi toplumsal biçimler, tarihsel karmaşıklıkları içinde değil, bu ilişki açısından incelenirler: Doğrudan üretici ile üretim araçlarının giderek birbirinden ayrılması süreci sermaye-ücretli emek ilişkisinde tamamlanır; dolayısıyla bu süreç, ancak salt özel mülkiyet perspektifinden geriye bakıldığında tam olarak anlaşılabilir. Bu yüzden de, kapitalizm-öncesi toplumsal biçimlerin kısmi, azgelişmiş ya da tam oluşmamış diye nitelendirilmesi, bu olgun biçime *göre* böyle olduklarını ifade eder. Dolayısıyla, bu tür bir açık-

---

9 «Genel olarak devlet» anlayışının Marx'ın daha sonraki, sermaye temelinde geliştirilmiş çerçevesiyle tutarlı olup olmadığı konusunda geniş bir tartışma olmuştur. Örneğin bk. Blanke ve diğerleri, «On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State», *State and Capital* (der. Holloway/Picciotto), Edward Arnold, Londra, 1978, içinde.

10 K. Marx, *Grundrisse*, «Giriş», Pelican, Harmondsworth, 1973, s. 105; T: *Grundrisse* (çev. S. Nişanyan), «Giriş», Birikim Yayınları, 1979, s. 176.

11 K. Marx, *Capital* I, Pelican, Harmondsworth, 1976, s. 733; T: *Kapital* I (çev. A. Bilgi), Sol Yayınları, 1975, s. 625.

lamanın «teleolojik»[12] olduğu yönündeki iddialar kanımca geçersizdir: Bu yöntemde, olgun biçime tekabül eden soyutlama *kendi tarihsel temeli*nden hareketle formüle edilmekte ve ancak *ondan sonra* tamamlanmış bir sürecin tahlilinde kullanılmaktadır.

«Sivil toplum» ve sivil toplum/devlet ayrılığı bu yöntemin uygulanmasının somut bir örneğidir. Yukarıda *Alman İdeolojisi*'nden yapılan[13] ve sivil toplumun tanımlandığı alıntı şöyle devam eder: «Sivil toplum sözcüğü, 18. yüzyılda, mülkiyet ilişkileri eski çağın ve ortaçağın komünal toplumundan kopup ayrıldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Bizatihi sivil toplum ancak burjuvaziyle birlikte oluşur; ancak, doğrudan doğruya üretim ve ticaretin sonucu olan toplumsal örgütlenme... her zaman bu adla anılmıştır»[14]. Marx, açıkça, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlardaki sivil toplumla «*bizatihi* sivil toplum» arasında bir ayırım yapmaktadır. *Arı biçimiyle* sivil toplum, ancak, kapitalist özel mülkiyetle birlikte gelişir. Bunun bir uzantısı da şudur: Sivil toplum/devlet ayrılığı da kapitalist özel mülkiyetle birlikte doruğuna ulaşır. Nitekim, Marx'ın bizatihi sivil toplumun oluşum tarihini anlatımında odak noktası toplumun *siyasetten-arınması (de-politicisation)* ve *siyasal* devletin kurulmasıdır: Devrim, «feodal toplumun çeşitli çıkmaz sokaklarında sanki erimiş, parçalanmış ve dağılmış olan siyasal ruhu azad etti...»[15] ve bu ruhu siyasal alana yerleştirdi; böylelikle, bireyler arasındaki kişisel ve ekonomik ilişkileri, bütün dolaysız toplumsal bağlardan (ve bu arada egemenlik bağlarından) arındırmış oldu. Bizatihi sivil toplum, ancak, devlet ile toplum arasında temelde varolan *ayırım* tam bir *ayrılık* haline geldiğinde oluşur.

Dolayısıyla, nasıl özel mülkiyet en arı ve en evrensel biçimine sermaye ilişkisiyle birlikte ulaşıyorsa, sivil toplum da aynı dönemde, *tam geçerlilik ve evrensellik* kazanır. Bu toplumsal bütün içinde, sivil toplum bir yandan siyasal-olmayışın en yetkin ve olgun biçimini ortaya koyar. Öte yandan da, siyasal-olmayışın en genel ve soyut düzeydeki ifadesidir. Bütün topluma kendi özgül toplumsallık biçiminin damgasını vurur. Sonuç olarak, egemenlik ilişkilerine dayalı her toplumda, toplum ile devlet arasında genel bir ayrılığın varlığı kabul edildikten sonra, sivil toplum/devlet ikiliğini, özgüllüğü

12 Örneğin bk. L. Althusser, *Reading Capital*, New Left Books, Londra, 1975, Bölüm 5.

13 Bk. yukarıda n. 5.

14 A.g.y., s. 57; T: a.g.y., s. 128.

15 K. Marx, *On the Jewish Question*, a.g.y., s. 79; T: *Yahudi Meselesi*, a.g.y., s. 39. «Arı özel mülkiyet» ile çağdaş devlet arasındaki tekabüliyet için ayrıca bk. *The German Ideology*, a.g.y., s. 79; T: *Alman Ideolojisi*, a.g.y., s. 128-129.

içinde, kapitalizmin toplumsal ilişkileri bağlamında açıklamak gerekmektedir.

Başka bir deyişle, bu açıklamanın sivil toplumun «anatomisi»ne dayanması gerekir. Bu da, 1844 öncesi dönemin betimleyici söyleminin ötesine geçip, özel mülkiyetin «arı» biçiminin *kendisini*, temeldeki emek-sermaye çelişkisine dayanarak geliştirmek anlamına gelir. Bu noktada, sivil toplum/devlet kopukluğunu bu terimlerle tahlil etmeye çalışacağım.

Marx'a göre, kapitalist üretim ilişkilerini, bütün kapitalizm-öncesi üretim ilişkilerinden ayıran çok önemli bir özellik vardır. Bu özgüllük, doğrudan üretici ile üretim araçları arasındaki köklü ayrılma sonucunda emekgücünün bir metaya dönüşmesinden kaynaklanır. Emekgücü böylece devredilebilir bir özel mülk haline gelir. Bir meta olarak, başka metalarla bir eşdeğerlilik ilişkisi içine girer ve değeri üzerinden satılır. Bu bağlamda artığın mülkedinilişinin kapitalizme özgü biçimi şudur: Üretim sürecinde emekgücünün özgül kullanım-değerinin yani barındırdığı potansiyel üretkenliğin üretim süreci içinde edimselleşmesiyle, artık (değer), emekgücünün satın alıcısına aktarılmış olur. Bu, artığın mülkedinilmesi sırasında *doğrudan* ve *kişisel* bir egemenlik ya da tâbiyet ilişkisinin olmadığı anlamına gelir[16]. Artığın mülkedinilmesi, doğrudan üreticinin, toplumsal statüsü kendisinden daha yüksek olan bir gücün boyunduruğu altına girmesini gerektirmez. Öte yandan, emekgücünün bir meta olması, kendiliğinden, mübadele sırasında herhangi bir doğrudan zor kullanımını dışlamaktadır: Emekgücü sözleşme temeli üzerinde satılır ki, bu da her iki tarafın özgür iradesini varsayan bir ilişki biçimidir. Dolayısıyla, toplumun maddi üretiminin yapıldığı alanda, kurumsallaşmış bir zora dayalı ilişki yoktur. Bu ilişki biçimi, özgül bir alan olan siyasal alana kaymıştır.

Böylece, kapitalizmde toplumsal ilişkiler *ekonomik* ve *siyasal* ilişkiler olarak *ayrı* biçimlere bürünürler: Siyasal düzlem, kapitalist sınıftan ayrılmış bir alan olarak oluşur. Devlet, egemen sınıftan biçimsel olarak bağımsız, ayrı bir siyasal kurum olarak fetişleşmiş bir biçime bürünür. Ayrı bir kurum olarak varoluşu, devletin, aslında, tarihsel olarak özgül bir egemenlik ilişkisi biçimi olduğunu gizler. Bu yüzden de, ekonomik olanla siyasal olanın ayrı alanlar oluşturmasını *verilmiş* bir durum diye kabul etmek, bu özgül ve ayrı biçimlerin neden *ortaya çıktığını* sorgulamadan bu biçimleri varsay-

16 K. Marx, «Results of the Immediate Process of Production», *Capital* I, a.g.y., içinde, s. 1028: «doğası bakımından nesnel, görünüşü iradi, *salt iktisadi*dir».

mak, kapitalist toplumun ilişkilerinde içkin olan fetişizme hapsolmak anlamına gelir[17].

Ekonomik alanla siyasal alanın ayrılığı bağlamında, burjuvazi sınıfsal egemenliğini, *genel* bir çıkarın oluşturulması biçiminde kurar. Bu çıkar iki anlamda genel gibi görünmektedir: İlkin, tekil sermayelerin kısmi çıkarları karşısında bütün sermaye kesimlerinin ortak çıkarını temsil etmektedir devlet. Bu ortak çıkar ise burjuva toplumunun yeniden-üretilmesidir. Bu anlamda, devlet, tekil sermayelerin yeniden-üretiminin toplumsal sermayenin yeniden-üretimine tâbi kılındığı bir ilişki biçimini ifade eder[18]. İkinci olarak da, sivil toplumdan soyutlanmış olduğu için devlet toplumun bütününü temsil ediyor gibi görünür: Onun bu genel (ulusal) niteliği, çatışan özel çıkarları bağrında taşıyan sivil toplumun atomize yapısıyla tam bir karşıtlık içindedir. Bu yüzden de, devlet bir evrensellik yanılsamasını üretir: Bu yanılsama alanında, hem sivil toplum üyelerinin özel, atomize çıkarları, hem de burjuvazinin çeşitli kesimlerinin kısmi çıkarları «ulusal çıkar» soyutlaması biçiminde genelleşir.

Bir yandan ekonomik alan/siyasal alan ayrılığını, öte yandan da sivil toplum/devlet kopukluğunu açıklamak için aynı us yürütmeye başvurmuş olmam, birbirinden farklı ve bağdaşmaz iki kavramsal çerçevenin, yanlış bir biçimde, içiçe sokulması olarak görülebilir. Bu iki farklı kavramsal çerçevenin, Marx'ın düşüncesindeki farklı aşamalara tekabül ettiği savunularak, bunları bütünsel bir tahlilde birleştirmenin tutarsızlıklara yol açacağı ileri sürülebilir[19]. Oysa, kanımca, «sivil toplum»u anlamlı bir inceleme konusu yapan, tam da, 1844-öncesine ait kavramsal çerçeve ile kapitalist üretim ilişkileri tahlilinin birbirini *tamamlayıcı* niteliğidir. Marx'ın burjuva toplumsal formasyonu tahlilini temel almak koşuluyla, sivil toplu-

17 Ekonomik olanla siyasal olanın birbirinden ayrılmasına ilişkin bu açıklama ve bu sorun çevresindeki tartışma için bk. J. Holloway/S. Picciolto, «Capital, Crisis and the State», *Capital and Class*, Sayı 2 ve J. Holloway/S. Picciolto (der.) *State and Capital*, a.g.y. Yine iş sözleşmesini temel alan, ama ekonomik olanla siyasal olan arasındaki kopuşu farklı bir biçimde açıklayan bir yaklaşım için bk. A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historial Materialism*, MacMillan, Londra, 1981, s. 128.

18 Fransa'da burjuvazinin *genel sınıf iktidarının* tarihsel kuruluş süreci konusunda bk. K. Marx, *The Class Struggles in France* ve *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *Surveys From Exile*, Pelican, Harmondsworth, 1973 içinde; T: K. Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, (çev. M.E.), Sol Yayınları, 1967 ve *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, Marx-Engels *Seçme Yapıtlar*, I, Sol Yayınları, 1976.

19 Oysa Marx'ın kendisi «18 Brumaire»de bu iki çerçeveyi birleştirmektedir: Bk. a.g.y., s. 237; T: a.g.y., s. 574-575.

mu ekonomi alanı ile siyasal alan arasında bir «köprü» olarak kavramlaştırmak, hem olanaklıdır, hem de anlamlıdır. Bu doğrultudaki tartışmamı, dolaşım alanı ile üretim alanının birbirine eklemlenişini inceleyerek sürdüreceğim.

Kapitalist üretim meta üretimi temelinde yükseldiğinden, yani özü gereği özel üretim olduğundan, kapitalizmde tekil üreticiler arasındaki toplumsal bağ mübadele süreci içinde kurulur. Bu, bireyin emeğinin toplumun emeğine katılmasının, bireyin ürününü satmasıyla gerçekleşmesi demektir. Bireysel emek ile toplumsal emek arasındaki bu temel ilişki, kapitalizmde toplumsallığın kuruluş biçimine damgasını vurur: «Birbirinden bağımsız olarak sürdürülen özel emeklerin özgül toplumsal niteliği, aralarında, insan emeği oldukları için varolan eşitlikten ibarettir...»[20] Emek, ancak, *eşit* soyut emek olduğu ölçüde toplumsallaşır; dolayısıyla da, toplumsal niteliği, yalnızca, *soyut* bir nicel belirlenimden kaynaklanmaktadır. Ne var ki, bireylerin özel emekleri arasındaki bu eşitlik, ancak, *metaların değerleri* biçimi altında *gerçekleştiği* için, üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiler şeyler arası ilişkiler biçimine bürünür. Kısacası, toplumsal bağlar, ancak şeylerin dolayımıyla kurulur. Öte yandan, ürünlerin mübadele süreci içindeki eşitliği, bu şeylerin sahipleri olan bireyler arasında da bir eşitlik ilkesinin oluşmasına yol açar. Sonuç olarak, bu biçimde kurulan bir toplumsal bütünün en temel postülası *eşitlik*tir.

Ayrıca, genelleşmiş meta üretiminde, üreticinin emeğini toplumsallaştırması, ürünün kendisine yararlı olmadığı anlamına gelir. Marx bunu çarpıcı bir biçimde dile getirir: «Hiçbir meta, sahibi için kullanım-değeri değildir; biri için kullanım-değeri olduğu zaman da, o kişi o metanın sahibi değildir»[21]. Eşit değerler temeli üzerinde kurulan toplumsallık, böylece, *karşılıklılık* biçiminde gerçekleşir. Devletin temsil ettiği evrensellik yanılsamasında «ortak çıkar» olarak görünen şey de bu karşılıklılıktır.

Eşitliğin ve karşılıklılığın yanısıra, dolaşım alanının üçüncü temel öncülü *özgürlüktür*. Yukarıda, siyasal olanla ekonomik olanın iki ayrı toplumsal ilişki biçimine bürünmesine ilişkin olarak da belirtmiştim: Emekgücü de dahil olmak üzere bütün metaların sözleş-

20 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 167; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 96. Ayrıca bk. I.I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, Black Rose Books, Montreal, 1973, s. 98.

21 K. Marx, a.g.y., s. 179; T: a.g.y., s. 108. Ayrıca bk. *Grundrisse*, a.g.y., s. 243; T: *Grundrisse*, a.g.y. çevrilmemiş bölüm: «Herkes kendine hizmet edebilmek için başkasına hizmet eder; herkes, karşılıklı olarak, başkasını, aracı olarak kullanır.»

mə temelinde alınması ve satılması her iki tarafın da özgür iradesini varsayar.

Bu aşamada şu noktayı vurgulamak anlamlı olacaktır: Genelleşmiş meta üretimine özgü toplumsallık biçiminin oluşmasında, dolaşım alanının varlığı gereklidir. Ancak üretim bu *yüzeysel* biçimler alanıyla dolayımlandığı zaman, toplumsal üretim olanaklı hale gelir. Başka türlü söylemek gerekirse, değer biçimi ve eşit değerler mübadelesi kapitalist üretim tarzına özgü gerçekliğin ayrılmaz birer parçasıdır; bunların sözkonusu gerçekliğin yalnızca yüzeyini oluşturması, bu yüzeyin ardında toplumsal ilişkilerin yatıyor olması bu biçimlerle bu gerçeklik arasındaki zorunlu ilişkiyi değiştirmez. Üretim alanı ile dolaşım alanı arasındaki ilişkiyi kısaca şöyle ifade etmek olanaklıdır: Bu eklemlenmede üretim alanı, dolaşım alanındaki zorunlu görünüş biçimleri aracılığıyla dolayımlanır.

Dolaşımın öncülleri olan eşitlik ve özgürlük, artığın kapitalizme özgü mülkediniliş biçimini dolayımlar: Emekgücünün harekete geçirilmesiyle artık-değerin üretilmesi için, bu emekgücünün ilkin satılması *gerekir*. Kapitalist üretim tarzında sömürü, eşitlik ve özgürlüğün varlığına *karşın değil*, tersine eşitlik ve özgürlük *sayesinde* gerçekleşir[22]. Üretimin dolaşım aracılığıyla dolayımlanması gereklidir; bu gereklilik sözkonusu iki alanın *çelişik birliği* biçiminde ortaya çıkar.

Bu iki alan arasındaki içsel ilişki hukuku kapitalizmin en ayrıcalıklı ideolojisi haline getirir: Meta üretiminin öncülleri olan eşitlik ve özgürlük hukuk biçimi altında sistemleşir ve evrenselleşir. İşte, üretim, dolaşım ve bölüşüm kategorilerinin ya da başka bir deyişle «altyapı» kavramının *yanısıra*, «sivil toplum» kategorisini kullanmayı gerekli ve anlamlı kılan da, herşeyden önce hukukun kapitalizmdeki bu temel rolüdür.

Hukukun, hem bir ideoloji, hem de bir sistem olarak, burjuva sosyal formasyonu içindeki önemli konumu Marx'ın şu gözleminde örtük olarak dile getirilmektedir: «Siyasal devletin oluşması ve sivil toplumun, birbirleriyle ilişkileri *hukuka* bağlı olan bağımsız bireyler halinde ayrışması.... tek bir edimle gerçekleşmiştir»[23]. Bu açıklamaya göre, toplumsal ilişkilerin bütünü hukuk aracılığıyla oluşur: is-

22 Bk. E.B. Pashukanis, *Law and Marxism* (der. C.J. Arthur), Ink Links, Londra, 1978, s. 39: «...meta... hem değer yasası uyarınca mübadelenin yürütülebilmesine, hem de aynı zamanda özgür sözleşme biçimi altında sömürünün gerçekleşebilmesine izin veren en evrensel soyut koşulları belirler.»

23 K. Marx, *On the Jewish Question*, a.g.y., s. 233; T: *Yahudi Meselesi*, a.g.y., s. 40.

ter bireyler arasındaki bağlar olsun, ister bireylerin kendilerinden soyutlanmış topluluk ile bağları.

Bireyler-arası bağlar, meta piyasasında, *özel mülkiyet hakkı* biçiminde ortaya çıkarlar; bireyler ile soyut topluluk arasındaki bağlar ise, *siyasal haklar* biçimi altında, bireylerin devletle ilişkilerini ifade ederler. Her iki durumda da, «hak» biçimi tek-yanlı bir soyutlamadır: Burada, bireyin varoluşuna ilişkin olarak yalnızca tek bir boyut ortaya çıkar. Örneğin, piyasada, bireyler birbirlerini *yalnızca* eşit ve özgür meta *sahipleri* olarak bilirler. Öte yandan, bireylerin siyasete katılımları ise, ancak yurttaşlık sınırları içinde sözkonusudur; yani, bireyler bireysel özgüllükleri ile değil, yalnızca eşit *yurttaşlar* olarak (soyut) toplulukla (devletle) ilişkiye girerler. Kısacası toplumsal bağlar, eşitlik ve özgürlük haklarıyla sınırlıdır.

Yukarıdaki alıntıdan şu ortaya çıkmaktadır: Marx'a göre, hukukun özgül bir toplumsal ilişki biçimi olarak değil de, özerk bir sistem olarak görünmesini açıklayan, sivil toplum ile devletin birbirinden ayrılmasıdır. Marx hukuk biçimini doğrudan doğruya eşit değerlerin mübadelesinden türetir: «...metaları arasındaki bu doğal farklılıklar... (bireylerin), mübadeleciler olarak karşılıklı bir toplumsal ilişkiye girmelerinin saikini oluşturduğu ölçüde, bunların birbirleriyle eşitliği bir *önkoşul olarak koyulduğu* ve eşit oldukları *kanıtlandığı* ölçüde, eşitlik niteliğine bir de özgürlük niteliği eklenir... bunlar karşılıklı olarak birbirlerini mülk sahipleri olarak... tanırlar *(reçognize)*. Dolayısıyla, hukukun bir uğrağı olan 'kişi' de burada işin içine girer...»[24] *Hukuk biçimi* ve *hukuk öznesi* (ya da kişi) meta mübadelesinin gerekli koşullarıdır: Eşdeğerlerin mübadelesi edimi, ancak, taraflar birbirlerini mülk sahipleri olarak tanıdıklarında gerçekleşir; bunun olması için ise, tarafların birbirlerinin evrensel mülkiyet hakkını kabul etmeleri, yani birbirlerini hukuk özneleri olarak görmeleri gerekir. *Bütün* metaların *potansiyel* sahibi olmak anlamına gelen «hukuk öznesi» oluş, metanın eşdeğer biçiminde sözkonusu olan soyutlamaya tekabül eden bir soyutlamadır. Marx, «sözleşme biçimini taşıyan bu hukuksal ilişki iki irade arasındaki bir ilişkidir ve ekonomik ilişkiyi olduğu gibi yansıtır»[25] der. Mübadele değerleri arasındaki eşitlik, hukuk kişileri kimliğindeki bireyler arasında soyut bir eşitliğe yol açmaktadır. Meta mübadelesi ile oluşan soyut toplumsallığın nesnel yönü, böylelikle, hukukun sun-

24 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 243; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 242 248; a.g.y çevrilmemiş bölüm.

25 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 178; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 107. Hukuk tahlilinde, büyük ölçüde, E.B. Pashukanis'in adı geçen yapıtından yararlandım.

duğu öznel yönle tamamlanmış olur. Bu soyut öznellik, bireyler arasındaki ilişkinin, yalnızca, karşılıklı olarak özgür ve eşit hak sahibi bireylerin ilişkisi oluşunda ifadesini bulur.

Bu biçimde kurulan toplumsallık soyuttur, çünkü sözkonusu eşitlik hem metaların, hem de bireylerin özgül özelliklerinden bağımsız olarak kurulur[26]. Bu soyutluk, hukukun *evrensel* bir sistem oluşunda yansımaktadır. Hukuk biçimi iki anlamda evrenseldir: bir yandan haklar *bütün yurttaşların*, ya da hukuk kişilerinin, haklarıdır; öte yandan da, mülkiyet hakkı *potansiyel olarak bütün* metalara sahip olabilmek anlamını taşır. Demek ki, hukuk, yalnızca, bireylere bir takım soyut nitelikler atfetmekle kalmaz; aynı zamanda bu soyut nitelikleri herkese *genelleştirir* ve bu yüzden de, onları bütün insanların *doğal* özellikleri gibi gösterir. Hukukun bu ideolojik işlevinin bir sonucu da, üretim ve dolaşım alanlarının çelişik birliğinin meşrulaşmasıdır. Dolaşım alanında gerçekten olup bitenler, yani sömürünün üzerinde soyut bir toplumsallığın kuruluşu, hukuk ideolojisi çerçevesinde mutlaklaşır. Yukarıda da gördüğümüz gibi, hukuksal biçim her tür toplumsal bağa damgasını vurur, ya da tersinden bakacak olursak, bütün toplumsal ilişkiler, ancak, «haklar» dolayımıyla gerçekleşirler. Kısacası, bir sistem olarak, hukuk meta üretiminin işleyişini olanaklı kılar; bir ideoloji olarak ise, dolaşımın öncüllerini mutlaklaştırır.

Hukukun, aynı zamanda hem gerçek bir sistem hem de bir ideoloji olmasından kaynaklanan ikili doğası, eşitlikte içkin olan bir ikilikte somutlaşmaktadır[27]. Eşitlik ekonomik bir biçimdir ve bu niteliğiyle kapitalizmin gerçek dünyasının bir parçasıdır; bu gerçekliğin bir yüzey biçimi olması, bu açıdan birşey değiştirmez. Ama eşitlik, aynı zamanda, hukuk özneleri (kişiler) olarak soyutlaştırılan bireylerin doğallaştırılmış bir özelliğidir de. Hukukun, eşitlikte somut olarak ortaya çıkan bu ikili niteliği, dolaşım alanı ile ideoloji arasında içsel bir ilişki olduğunu gösterir. Dolaşım alanı-ideoloji birliği tam da sivil toplumda gerçekleşir: Hukuk ideolojisi üretim ile dolaşımın çelişik birliğini *gizler* ve eşdeğerlerin mübadelesi üzerinde kurulan hukuksal ilişkiyi, özdeki, en temel toplumsal ilişki olarak sunar. Başka bir deyişle, hukukun getirdiği öznellik uğrağını da barındıran sivil toplum, «gerçeğin tümü ve yalnızca gerçeğin kendi-

26 K. Marx, *Critique of the Gotha Programme, The First International and After*, Pelican, Harmondsworth, 1974, içinde, s. 346-347; T: *Gotha Programının Eleştirisi* (çev. M. Kabagil), Sol Yayınları, 1969, s. 32.

27 Bk. G. Labica, «De l'égalité», *Dialectiques*, Sayı 1-2. Hukukun ikili niteliği konusunda ayrıca bk. B. Edelman, *Ownership of the Image*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979, s. 22, s. 27 ve Blanke ve diğerleri, a.g.y.

si» (!) olarak görünür. Nitekim, siyasal iktisatçıların sivil topluma ilişkin yanlış anlayışları konusunda yukarıda[28] Marx'tan yaptığım alıntıdan çıkarılacak ikinci mesaj da budur. Siyasal iktisadın perspektifi iki anlamda sınırlıdır: Hem sivil toplumun, mümkün olan tek toplumsal örgütlenme biçimi olmadığını gözden kaçırır, hem de sivil toplumun burjuva toplumunun *bütünü* olmadığını. Oysa, kendi eşiti olan bir başkası için bir araç olmak burjuva toplumunda yaşayan bireylerin yalnızca bir yönüdür; farklı bir düzeyde, eşitlerarası olmayan ilişkiler içindedir bireyler! Sonuç olarak, hukuk aracılığıyla, sivil topluma özgü toplumsal ilişki biçimleri, hem doğal ve *sonsuz (eternal)* ilişkiler olarak mutlaklaştırılırlar, hem de burjuva toplumundaki ilişki biçimini *tüketiyormuş* gibi sunulurlar.

Sivil toplum böyle tahlil edildiğinde, sivil toplum/devlet ikiliği de kapitalist üretim ilişkilerinin özgüllüğü üzerine yerleştirilmiş olur; buna uygun olarak, sivil toplumun belirleyici yönleri, temelde yatan özsel ilişkilerden hareketle açıklanmış olur. Althusser ve Poulantzas'ın, «sivil toplum» kavramının antropolojik öncüllere dayandığı ve dolayısıyla da «bilim-öncesi» ya da «ideolojik» bir kavram olduğu yolundaki savlarının[29] tersine, bir kez bu temele yerleştirildiğinde, «sivil toplum» kavramı tümüyle meşru ve «bilimsel» bir kavram olabilir. Bu tahlilde, kavram yeni bir içerik kazanmaktadır: Sivil toplum, artık, ekonomik görünüş biçimleriyle ideolojik biçimlerin *birliğinin alanıdır*. Başka türlü söylendiğinde, altyapı ile üstyapının kesişme alanıdır.

«Sivil toplum» kategorisinin meşruluğu ve önemi, bu kavram Marx'ın «eleştiri» anlayışıyla birlikte ele alındığında daha da belirginleşir. Marx eleştiriden şunu anlamaktadır: İlkin, yüzeydeki görünüş biçimlerinin ardına geçip, bu biçimlerin temelinde yatan özsel ilişkileri çekip çıkarmak. Bundan sonra da, bu biçimleri, «doğuşlarını, gerekliliklerini» anlayarak ve «özel anlamlarını kavrayarak»[30] açıklamak. Ancak, görünüş biçimlerini özsel ilişkiler temelinde açıklamak, hiçbir şekilde, yüzeye ilişkin bu ilk kategorileri terk etmek anlamına gelmez: Örneğin, Marx değeri, kârı, ücreti, rantı, vb. tam da bu özel anlamda «açıkladığı» halde[31], bir kez açıklan-

---

28 Bk. yukarıda n. 6.

29 Bk. L. Althusser, *For Marx*, Penguin, Harmondsworth, 1969, özellikle «Contradiction and Over Determination» adlı yazı; N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, Londra, 1973, s. 124 ve N. Poulantzas, *L' Etat, Le Pouvoir, Le Socialisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, s. 55.

30 K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, a.g.y., s. 158.

31 Bk. K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 174; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 102. Ayrıca bk. K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 322; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 65.

dıktan sonra artık bu kategorilerin bilimsel olarak meşru olmadıkları sonucuna varmaz.

Demek ki, «eleştiri»nin iki boyutu vardır: Bir anlamda «bilimsel» açıklamadır eleştiri; ama bir başka anlamda da «tarafsız nesnellik»-in ötesine gider ve yüzeydeki görünüş biçimlerinin mistifikasyona yol açan niteliklerini açığa çıkarır. Bu ikinci anlamıyla, eleştiri verilmiş toplumsal ilişkilerin sorgulanmasıdır. Dolayısıyla da, tavır almayı, yan tutmayı getirir beraberinde. İşte, «sivil toplum» kategorisinin anlamlı bir eleştiri konusu olarak benimsenmesi için, Marx'-ın «eleştiri» kavramındaki bu ikiliğin ortaya konması gerekir. «Sivil toplum»un eleştirisi, bu topluma özgü görünüş biçimlerinin - hem *nesnel* dolaşım alanındaki, hem de onun *öznel* tamamlayıcısı olan hukuk ideolojisindeki biçimlerin - gerekliliğini açıklar; bu açıklamayla da kapitalizmin «gerçek» dünyası ile «ideal» dünyası arasındaki özgül eklemlenme biçimini sergilemiş olur: Temeldeki sermaye ilişkisiyle özgür ve eşit yurttaşlar anlayışına dayalı ideoloji arasındaki *içsel* bağı, ekonominin dolayımlayıcı görünüş biçimleri kurmaktadır. Kısacası, «sivil toplum» «dolaşım» kategorisinin ötesinde ve onun yanısıra, anlamlı bir kategoridir, çünkü bir *eleştiri konusu* olarak alındığında, hem altyapıya hem üstyapıya ilişkin boyutları içerir. Sivil toplumun eleştirisi, yalnızca kapitalizmin gerçekliğinin değil, bu gerçeklik üzerinde yükselen ideolojinin de eleştirisidir. Eleştiri bu gerçekliği açıklar ve bu gerçekliğin, ideoloji tarafından sürekli olarak doğallaştırılmaya ve evrenselleştirilmeye çalışılan tarihsel özgüllüğünü açığa çıkarır. Belli bir tarihsel döneme ilişkin bir kategori olarak kullanıldığında, «sivil toplum» bu gerçekliğin geçici niteliğini ortaya koyar.

«Dolaşım» kategorisinin yanısıra «sivil toplum» kavramını korumakta ısrar edişimin nedeni Marx'ın eleştiri konusunu, ekonominin yüzey biçimlerinin ötesine doğru genişletebilmek. Gerek Marx, gerekse de Engels, «hukukun, ahlâkın, siyasetin vb. eleştirisi»[32]nin ötemi üzerinde durmuşlardır. Daha da özgül olarak, kökleri sivil toplumda yatan medeni hukuk, sözleşmeye dayalı bir dizi ekonomidışı ilişkiyi açıklayabilmek açısından büyük bir önem taşır. Bu ilişkiler ekonomik ilişkilerdeki karşılıklığı yeniden-üreten ilişki biçimleridir. Çağdaş (çekirdek) aile bu tür ilişkilere yalnızca bir örnektir.

---

32 Aynı yerde, s. 281; T: aynı yerde, s. 10. Engels ise, Marx'ın ve kendisinin, «siyasal, hukuksal ve başka ideolojik kavramların biçimsel yanlarını, yani bu kavramların nasıl ortaya çıktıklarını, kavramların içerikleri pahasına, bir kenara ittik»lerini söyler. Alıntıyı yapan B. Fine, «Law and Class», *Capitalism and the Rule of Law*, Hutchinson, Londra, 1979 içinde, s. 36.

Bütün bunların ötesinde burjuva toplumuna özgü bireysellik biçiminin eleştirisi sorunu vardır. Bu bireysellik biçiminin bütün uzantılarıyla birlikte anlaşılması için, sivil toplumun bir bütün olarak kavranması gerekmektedir.

Altbölüm B: BURJUVA BİREYSELLİK BİÇİMİNİN ELEŞTİRİSİ

Genellikle, Marx'ın kuramının doğası gereği kendi bünyesi içinde bir bireysellik kuramına yer vermediği ileri sürülür. Gerçekten de, *Kapital*'de ve Marx'ın başka yapıtlarında ele alınan bireylerin somut bireyler olmadığı doğrudur. Tersine, bu bireyler belirli üretim ilişkilerinin taşıyıcıları *(bearer)* olan toplumsal karakterlerdir. Ancak, burada yöntemsel bir soyutlamanın sözkonusu olduğu çok açıktır: «Fakat *burada* bireyler ekonomik kategorilerin kişileşmiş biçimleri, belirli sınıf ilişki ve çıkarlarının taşıyıcıları *oldukları ölçüde* ele alınmışlardır»[33]. *Kapital* ekonomik biçimlerin eleştirisi olduğu için Marx, daha baştan, bu sınırı belirtik bir biçimde ortaya koyar. Bu, hiçbir şekilde, Marksist yöntemi kullanarak bir bireysellik kuramı geliştirilemeyeceği anlamına gelmez.

Ne var ki, belli bir *somut bireyin* karmaşıklığını tahlil edip açığa çıkarmayı amaçlayan bir kuram ile farklı tarihsel dönemlerde geçerli olan farklı genel bireysellik biçimlerine ışık tutmayı amaçlayan bir kuram arasında ayırım yapmak gerekir[34]. İkinci tür kuram, aynı toplumsal ilişki biçimleri içinde yaşayan bireylerin paylaştığı özgül bir bireysellik biçiminin genel çizgilerine belirler. Bizim buradaki amacımız açısından anlamlı olan da, belli *toplumsal bağlar* ile belirli *bireysellik biçimleri* arasındaki bu ilişkidir. Ve, kanımca, bu alanda Marx'ın yapıtında temel alınacak çok şey bulmak olanaklıdır. Mülkiyet biçimleri ile bireysel bağımlılık biçimleri arasındaki ilişkinin *Grundrisse*[35]'deki tahlili bu konuda verilebilecek örneklerden yalnızca biridir.

İşte, kapitalizmin soyut toplumsal ilişkilerine tekabül eden bireysellik biçiminin eleştirisi, «bireyselliğin tarihsel biçimleri» olduğu anlayışından hareket ederek geliştirilebilir. *Grundrisse*'nin «Giriş»inde Marx şöyle der: «Çeşitli toplumsal bağlar ancak 18. yüzyılda, 'sivil toplum'da, bireyin karşısına salt kendi özel amaçları uğruna kullanılacak araçlar olarak, dışsal bir zorunluluk biçiminde çı-

33 K. Marx, *Capital* I, birinci baskıya «Önsöz», a.g.y., s. 92; T: *Kapital* I, Almanca birinci baskıya «Önsöz», a.g.y., s. 16.

34 Bu ayırım için bk. L. Sève, *Marxisme et la théorie de la Personnalité*, Editions Sociales, Paris, 1969, s. 185, s. 291, s. 320 ve s. 323-325.

35 A.g.y., s. 156-226; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

karlar»[36]. Yukarıda açıklanan anlamda bir «eleştiri»nin uzantısı olan, *bireyin* bu biçimde *tarihselleştirilmesi*, Marx'ın, sivil toplumun bakış-açısından *köklü kopuşunun* temelini oluşturur: Marx'la birlikte bireylerin kendileri eleştiri konusunun bir parçası haline gelirler; onların bireysellik biçimi artık «tarihsel bir sonuç» olarak algılanmaktadır.

Sivil topluma özgü bireysellik biçiminin eleştirisinde hareket noktasını, nesnellik alanında (metanın) eşdeğer biçimi, öznellik alanında da hukuk biçimi tarafından kurulan soyut toplumsallık oluşturur. Hukuk kişisi (ya da hukuk öznesi) bu genel soyutlamanın bireyleşmesidir: «Metalar, kendi başlarına piyasaya gidip kendi adlarına mübadelede bulunamazlar... bunların muhafızlarının, iradeleri bu nesnelerde yerleşmiş kişiler olarak, birbirleriyle karşılıklı bir ilişkiye girmeleri gerekir...»[37] Değer ilişkisinin gerçekleşmesi için bir iradenin ortaya konması gerekmektedir; ancak bu edim özneleri çok özgül bir biçimde belirler: Değer ilişkisinde içkin olan somut gereksinimlerden soyutlanma, bireylerin, karşılıklı olarak, birbirlerine «ortak bir ölçü» temelinde yönelmesini getirir; bu ilişki içinde, her biri «hukuk öznesi» bir kişidir. Ama bu soyut özne oluşun yanısıra, mübadeleye giren insanın bir de «doğal/özgül» bireyselliği vardır. Dolayısıyla, bireyler kendi içlerinde bölünürler: Bir yanda, somut, kendilerine özgü gereksinimleri, nitelikleri, yetenekleri vardır; öte yanda da birbirlerinin bu özgüllüklerine karşılıklı bir biçimde kayıtsız olan «kişi»ler olarak taşıdıkları kimlik.

Hukuk kişisinin bir uzantısı insan/yurttaş ikiliği biçiminde ortaya çıkar. İnsan sivil toplumun bir üyesi olarak, «doğal insan»dır. Hukuk ideolojisinin ürünü olan bu doğallaştırılmış insanın «doğal haklar»ı da eşitlik, özgürlük, mülkiyet haklarıdır. Devletin bir üyesi olarak ise, insan, topluluk yaşamına siyasal hakları aracılığıyla katılan «yurttaş»tır[38]. Sivil toplumun üyesi olan hukuk öznesini doğal hakları tanımlar: Bu öznenin özgürlük hakkı, başka bir kişinin haklarına dokunmadıkça herşeyi yapabilme hakkıdır. İşte, Marx'a göre bu hak, hukuk öznesinin kendi içine kapalı, yalıtılmış, başkalarına karşı kayıtsız bir kişi olma hakkıdır.

1844-öncesi döneme ait olan bu açıklamada Marx özel mülkiyet

---

36 A.g.y., s. 84; T: a.g.y., s .141.

37 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 178; T: *Kapital* I, a.g.y., 106. Ayrıca bk. Blanke ve diğerleri, a.g.y., s. 122-123; A. Kinsey, «Marxism and the Law: Preliminary Analyses», *British Journal of Law and Society*, C. 5, Sayı 2, s. 12.

38 Bk. K. Marx, *On the Jewish Question*, a.g.y., s. 228-229; T: *Yahudi Meselesi*, a.g.y., s. 34-35.

hakkını özgürlük hakkından türetmektedir: «Demek ki, özel mülkiyet hakkı, insanın kendi kaynaklarını istediği gibi kullanma ve harcama hakkıdır... Yukarıda anılan bireysel özgürlük, bu uygulanışı ile birlikte, sivil toplumun temelini oluşturur»[39]. Burada, Marx'ın henüz Hegel'in özgür iradeden türetilmiş özel mülkiyet anlayışı çerçevesinin dışına çıkmamış olduğu açıktır. Ne var ki, *bu (aynı)* hukuk biçimini (yani özel mülkiyet *hakkını*), yukarıda açıkladığım biçimde[40], meta sahiplerinin karşılıklı soyut eşitliğinden türetmek de olanaklıdır. Belirlenim sırası bu yönde değiştirildiğinde ise, bireysel özgürlüğün kendisi özel mülkiyette temellendirilmiş olur ve özel mülkiyet *hakkı* biçiminde ortaya çıkar. Burada, bir kez daha şunu görüyoruz: Marx'ın bu ilk yapıtlarını, «olgun» döneminde geliştirdiği çerçeveyle bütünleştirerek kullanmak, kaçınılmaz biçimde tutarsızlıklara yol açmaz. Tersine, en azından bu özgül örnekte, bireysellik biçimi tahlili bu yapıtlar sayesinde zenginleşmektedir. Sivil topluma özgü bireysellik biçiminin aşağıdaki betimi meta mübadelesi temeli üstüne oturtulduğunda da geçerliliğini olduğu gibi korumaktadır: «İnsan hakları (bağlamında) ....toplum, bireyler için dışsal bir çerçeve olarak, onların daha önceki bağımsızlıklarının sınırlanması gibi görünür. Onları bir arada tutan tek bağ, doğal zorunluluk, gereksinim ve özel çıkardır, mülkiyetlerinin ve bencil kişiliklerinin korunmasıdır»[41].

Ne var ki, Marx sivil toplumun doğal insanının bu belirlenimlerini onun «gerçek», «duyumsal», «dolayımsız» varoluş biçimi olarak da nitelendirir[42]. Burada bir sorun var gibi görünmektedir: Şayet, insanın sivil toplumun üyesi olarak taşıdığı özellikler, soyut hukuk öznesinin «doğal insan» biçiminde genelleştirilmesine dayanıyorsa, bu özellikler nasıl olur da «gerçek» ve «duyumsal» olarak nitelendirilebilir? Tam da, birbiriyle uzlaşamayacak iki kavramsal çerçeveyi bütünleştirme çabasının yolaçtığı bir tutarsızlık değil midir burada sözkonusu olan?

Kanımca, «sivil toplum» kategorisinin yukarıda açıkladığım bi-

39 Aynı yerde, s. 229-230; T: aynı yerde, s. 25-26.

40 Bk. yukarıda, s. 192-193.

41 K. Marx, a.g.y., s. 230; T: a.g.y., s. 36-37. Bunu şu alıntıyla karşılaştırın: «Bunları biraraya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, her birinin bencilliği, kazancı ve özel çıkarıdır. Herkes yalnız kendini düşünür, kimse başkaları için tasalanmaz... hepsi de, karşılıklı yararları için, ortak mutluluk ve ortak çıkar adına elbirliği ile çalışırlar.» K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 280; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 200.

42 Bk. K. Marx, *On the Jewish Question*, a.y.g., s. 234; T: *Yahudi Meselesi*, a.g.y., s. 41.

çimde eleştirel bir kavram olarak kullanılmasıyla bu «gerilim»in aşılması olanaklıdır. Sivil toplum hem altyapı hem de üstyapı olduğu için, kendi *ideolojik mistifikasyonunu* kendi içinde barındırır Dolayısıyla, sivil toplum kendi ideolojisine uygun bir biçimde altyapının *bütünü* olarak alınıp devletin karşısına yerleştirildiğinde, buradaki eşitlikte içkin olan soyutluk gizlenmiş olur. Burada eşitlik, «yalnızca özgürlükte eşitlik.... yani kendi-kendine yeterli bir 'monad' olarak kabul edilmede eşitlik...»[43] biçiminde görünür. Ve kendi içinde bu, tümüyle doğru ve «gerçek»tir de! Eksik olan, bu *olgu*nun, daha derinde yatan özsel ilişki temelinde *açıklanmasıdır*, yani eşitliğin gizemsizleştirilmesidir *(demystification)*. Demek ki, eleştirel olarak bakıldığında, bu özsel temel açığa çıkarılmış ve eşitlik olgusu, bu temel ile gereklilik bağıntısı içinde açıklanmış olur. Ama aynı zamanda, eşitliğin ideolojisi tarafından doğallaştırılması, yani bireylerin doğal bir özelliği olarak koyulması da açıklanmış olur. Bir kez, *neden* eşitliğin doğal bir özellik olarak görünmesi gerektiği açıklandığında da, bu eşitliğin soyut niteliği ortaya çıkar. Bu *doğuş (genesis)* süreci, üretim ve dolaşım alanlarının çelişik birliği tahlilinde sergilenmiştir.

Buradan şu çıkmaktadır: Tıpkı, bireyin devletle ilişkisinde büründüğü kimlik olan «yurttaş»ın bir soyutlama olması gibi, «insan» kategorisinin kendisi de bir soyutlamadır. Bu, «insan» hukuk öznesi kimliği ile ele alındığında çok açıktır. Kısacası, insan/yurttaş ikiliğini oluşturan kimlik biçimlerinin *her ikisi de* soyuttur bu açıklamaya göre.

Aslında bu, Marx'ın «somut birey» anlayışıyla son derece tutarlıdır. Bütünsel, somut bir birlik olan birey, tarih içinde *oluşacak olan* bireydir; kapitalist dünyada, ne «yurttaş» olarak, ne «insan» olarak henüz yoktur bu birey. Sivil toplumun bireyi yaşamının her yönünü kendisine yabancılaşmış bir parçası olarak yaşar[44]. Bireylerin çok *gerçek bir anlamda* hukuk özneleri oldukları düşünüldüğünde bunu kavramak kolaylaşır. Hukuk özneleri olmaları, başkaları ile bütün ilişkilerini kuruş biçimlerini ve bu ilişkiler içinde kendilerini *gerçekten* nasıl yaşadıklarını belirler. Bireyler, örneğin siyasal ilişiklere, ya da sevgi ilişkilerine girdiklerinde de bu kimliklerini korurlar.

Sivil toplumda «özne» olmanın özel bir anlamı vardır. Bu toplumun bireyleri, birer hukuk öznesidirler. Hukuk öznesi oluşta iç-

43 Aynı yerde, s. 230; T: aynı yerde, s. 36.

44 Sivil toplum «insan»ının özel yaşamı, aile yaşamı, cinselliği, dostlukları ve çalışması da, yurttaşlık kimliği gibi tek-yanlı ve soyuttur.

kin olan evrensellik ise, bireyi *bütün* nesnelerin potansiyel sahibi kılmaktadır. İşte, bu hukuk özneliği, insanların nesnelerle kurdukları bütün ilişkileri bir «sahiplik» ilişkisine dönüştürür. Birey, yalnızca nesneyle karşıtlığı içinde ve onun potansiyel sahibi olduğu ölçüde öznedir. Marx'a göre, insanlarla şeyler arasındaki bu tek-yönlü ilişki burjuva bireyselliğini biçimlendirmede çok önemli bir rol oynamaktadır: «Özel mülkiyet bizi öylesine sersemletmiş ve tek-yanlı kılmıştır ki, ancak malik olduğumuz bir nesne *bizimdir* (...) *Bütün* bu fiziksel ve zihinsel duyular yerine, böylece, *bütün* bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* (duyusu) gelmiştir»[45]. Bunun gibi, insanlar arasındaki bütün somut ilişkiler de insan iradeleri arasındaki ilişkilere indirgenir[46]. Bu kez, hukuk öznesinde içkin olan evrenselliğin öbür boyutudur insan ilişkilerini bu biçimde belirleyen: Bu evrensellik, sınıf, gelenek, cinsiyet vb. farkı gözetmeksizin, herkesi, özerk irade sahibi bir kişi kılar. Bu insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde paylaştıkları ortak özelliktir özerk iradesi olmak. Dolayısıyla, bir yandan insan-insan ilişkilerinin, öte yandan insan-şey ilişkilerinin somut çeşitliliği türdeşleşir. Sivil toplum bireyleri ya başka özerk iradelerle eşit ilişkilere girerler, ya da şeyler üzerinde egemenlik kurarlar. Kinsey'in dediği gibi: «Toplumsal yaşamın, hukuksal tanımlanma, hukukun hegemonyası dışında kalabilmiş çok az yönü vardır, belki de hiç yoktur. Hukuk öznesi gerçekten evrensel olmuştur. Statü, haklar yoluyla edinilir; toplumsal varlık hukuksal varlık olur»[47] »Ahlâk» da tümüyle hukukun belirlenimi altındadır. Hatta hukuk ile ahlâkın temel ilkelerini birbirinden ayırmak iyice güç hale gelir: *karşılıklılık, eşitlik ve yükümlülük* bütün insan ilişkilerine damgasını vurur.

Sivil toplumu geride bırakıp üretim ilişkileri düzeyine indiğimizde, burada karşılaştığımız bireyler de daha az soyut değildir. Hukuk kişisinin, ya da «doğal» insanın dünyası olan yüzeysel alanın altındaki bireyler, bu soyut kişinin somut tamamlayıcıları olarak çıkmazlar karşımıza. Bireyler bu düzeyde de bir bölünmüşlüğün, bir ikiliğin taşıyıcılarıdırlar. Dolayısıyla da ikili bir soyutlamaya tâbidirler: «bir sınıfın bireylerinin birbirleriyle kurdukları komünal ilişki... hep, bu bireylerin *ortalama* bireyler olarak ait oldukları bir topluluktur... bireyler olarak değil bir sınıfın üyeleri olarak girdikleri

45 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 351-352; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 107-108.

46 Bk. E.B. Pashukanis, a.g.y., s. 110-113 ve 120-121. Ayrıca, bk. B. Edelman, a.g.y., s. 22, s. 27.

47 Bk. R. Kinsey, «Despotism and Legality,» *Capitalism and the Rule of Law*, a.g.y., s. 63. Ayrıca bk. E.B. Pashukanis, a.g.y., s. 152, 157.

bir ilişkidir»[48]. Sınıf üyeliği soyut (ortalama) olmanın yanısıra rastlanılsaldır da. Bireyin kendi kişiliği ile sınıf üyeliğini bütünleştirebilmesini engelleyen de bu rastlantısallıktır. Kişisel bireysellik ile sınıf bireyselliği ayrı ayrı tanımlanan yönler olarak kalır.

Sınıfın bir üyesi oluşla birey oluş arasındaki bu ayırım kapitalizm-öncesi toplumlar için de geçerli olmakla birlikte, doruğuna burjuva toplumunda ulaşır. Bireyin bir «topluluğa» üye olarak katılımının kapitalizmde özellikle rastlantısal oluşunu, Marx, bu üretim tarzında sınıf üyeliğinin *yalnızca* çalışma aracılığıyla gerçekleşmesine bağlar. Burada, bireyin üyesi olduğu sınıf salt nesnelliktir; bireyin öznel niteliklerinden tümüyle bağımsızdır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx bu durumu «ilişkilerin bireylerden bağımsızlaştığı... bireyselliğin talihe boyun eğdiği ve bireyler arasındaki kişisel ilişkilerin genel sınıf ilişkilerine tâbi olduğu...»[49] bir durum olarak nitelendirir. *Kapital*'de ise bu ikilik gerçek bir durumda, somutluğu içinde sergilenmektedir: Sınıfsal bir dürtü olan rekabet, tekil kapitalistin iradesinden bağımsız olarak kendini dayanır. Bu bölünmüş bireysellik bağlamında, dışsal, soyut bir belirlenim olan sınıf üyeliği bireyin iradesini baskı altına alır ve «tekil kapitalistin bilincine, onun hareketine yön veren itki olarak»[50] girer. Her kapitalist, aynı zamanda, tutkuları, gereksinimleri ve dürtüleri genel sınıf çıkarı tarafından bastırılan, ya da en azından bu çıkarla çatışan, bir bireydir.

Marx için, sınıf bireyselliği soyutlamasının hem kapitalistler, hem de işçiler açısından geçerli olduğu açıktır. Ancak işçilerin durumunda sorunu derinleştiren ek boyutlar vardır. Marx'a göre, işçilerin varoluş biçimi *salt işçiler olarak, yalnızca* bu soyutlama içinde varolmaktır. Ücretli emek-sermaye ilişkisi öyle bir ilişkidir ki, yaşamını sürdürmek ve fiziksel varlığını yeniden-üretmek işçilerin yaşamındaki egemen güdüdür. Kendi faaliyetleri onlara yalnızca, ücret kazanmaya yönelik faaliyet olarak görünür. Bireysellikleri, ücretliler sınıfının üyeleri olmalarına indirgenmiştir; bu yüzden de işçiler salt «ortalama» bireylerdir[51]. Marx işçinin durumunu çok çarpıcı bir biçimde betimler: «Bireyin içinde yaşadığı koşullar, başka

48 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s .85; T: a.g.y., s. 115. (Vurgu sonradan.) Ayrıca bk. aynı yerde, s. 83-84; T: aynı yerde, s. 112-113.

49 Aynı yerde, s. 117; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, a.g.y., s. 147.

50 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 433; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 343. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 381; T: aynı yerde, s. 293.

51 Bk. *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 285, s. 287-289 ve s. 325; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 19, s. 22-24 ve s. 69.

bütün nitelikleri pahasına yalnızca tek bir niteliğini tek-yanlı bir biçimde geliştirmesine izin veriyorsa... o zaman bu birey yalnızca tek-yanlı, sakat bir gelişim yaşıyor demektir»[52]. Bireyin, soyut, ücretli emeğe mahkûm olması, onun, üretim ilişkileri düzeyinde, baştan aşağı bir soyutlama olması anlamına gelir. Bu, bireyin varoluşunun öteki yönünü, yani emekgücü üzerinde özel mülkiyet hakkı olan hukuk öznesi olma yönünü tamamlamaktadır.

Grundrisse'de, işçinin salt bir soyutlama olarak varoluşu, doğrudan üretici ile üretim araçlarının ayrılmasına dayandırılmıştır. Üretim araçlarından ya da genel olarak emeğin nesnel koşullarından (örneğin toprak) kopmamış birey «nesnel bir varoluş tarzı»na sahiptir; bu varoluşu «tıpkı teni, duyu organları, vb. gibi, faaliyetinin bir önvarsayımı»[53]dır. Kapitalizmde ise işçi, başlangıçtan itibaren, «bütün çıplaklığı ile» salt işçidir; işçinin faaliyeti, yani soyut emek, onun doğal varoluşunun *önvarsayımıdır*. Emeğinin nesnel koşullarından kopmuş olan işçinin karşısına bu koşullar sermaye olarak çıkar. Demek ki, sermaye karşısında, işçi salt öznelliktir; bir birey değil, doğrudan doğruya emektir.

Ne var ki, emeğinin nesnel koşullarından *kopmuş* olmakla birlikte işçi, yine de, emekgücünün *sahibidir*. «Özel mülkiyet hakkı»nda içkin olan *evrensellik*, işçiye kopmuş olduğu koşullara sahip olma *hakkını* tanımaktadır. Ancak bu hak *bütün tekil nesnelerden* ayrılmış, soyutlanmış olduğu için de işçinin gerçek durumunda hiçbir şey değişmemektedir. Dolayısıyla, emek olarak, salt bu soyutlama biçiminde varolduğu noktada, işçi, Kay ve Mott'un çok çarpıcı deyişleriyle «evrensel olan hukuksal öznelik»in «doruk noktası»dır[54].

Bu ikinci altbölümde yapmış olduğum sergileme bireysellik biçimlerini toplumsal bağların tarihsel biçimlerine bağlamanın önemini, kanımca, ortaya koymuştur. Marx sivil topluma özgü bireysellik biçiminin parçalanmış niteliğini ve soyutluğunu temeldeki üretim ilişkileri ile zorunlu bağıntısı içinde açıklar. Bu temel üzerinde bu bireysellik biçiminin eleştirisini geliştirmek ve tamamlamak olanaklıdır. Bir bütün olarak ele alındığında, *sivil toplumun eleştirisi*, tarihsel olarak özgül olan bir toplumsal ilişkiler dizisiyle özel bir bireysellik biçiminin *birlikte* eleştirilmesi anlamını taşır. Bu yaklaşımda, sivil toplum, yalnızca, altyapı ile üstyapının kesiştiği bir alan olmakla kalmaz; dolaşım, hukuk ve hukukun üzerinde yükselen ide-

52 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 105; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

53 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 485; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 542-543. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 471-472; T: aynı yerde, s. 523-524.

54 G. Gay/J. Mott, *Political Order and the Law of Labour*, MacMillan, Londra, 1982, s. 12.

olojinin çok özgül bir biçimde eklemlenmesinin belirlediği bir alan niteliğini kazanır[55]. Bu özgül olarak belirlenmiş alanda geçerli olan bireysellik biçimi de aynı şekilde özgüldür.

55 J. Urry, *The Anatomy of Capitalist Societies* (MacMillan, Londra, 1981) adlı yapıtında sivil toplumu «heterojen» bir alan olarak nitelendirir ve feminizm, çevrecilik vb. gibi toplumsal hareketleri bu alana yerleştirir. Oysa, üretim ile dolaşımın eklemlenmesi en *genel* ve *soyut* belirlenim düzeyinde yer alır ve bu yüzden de sivil toplumdaki bütün gelişmelere damgasını vurur. Dolayısıyla, Urry'nin sözünü ettiği yeni toplumsal hareketler de sivil toplumun temel yapısı tarafından belirlenmişlerdir. Mücadele süreci içinde bu hareketlerin, sivil toplumun sınırlarını zorladığı doğrudur; ama bu, sivil toplumun içsel dinamiği *sayesinde* değil, bu dinamiğe *rağmen* olur. Bu hareketler, ancak, sivil toplum çerçevesinin ötesine geçmiş bir bakışaçısı ile bu sınırların dışına doğru yöneltilebilirler. Sivil toplum *tarafsız* bir mücadele alanı değil, aşılması gereken özgül bir toplumsal ilişki biçimidir.

BÖLÜM 10: MARX'IN ELEŞTİRİSİNİN ONTOLOJİK TEMELİ

Altbölüm A EMEK VE DOĞA-TARİH BİRLİĞİ

Marx'a göre, insanlık tarihi, herşeyden önce, «*yaşayan insan bireyleri*»ni varsayar. Toplumsal ve tarihsel tahlilde kendisinden soyutlanamayacak tek öncül budur. Öte yandan, bu öncülün dolaysız bir uzantısı vardır: Tarihsel ve toplumsal tahlil, bu yaşayan bireylerin *varoluş koşullarını* kendisine temel olarak almak zorundadır. Bu koşulların en dolaysız olanları doğal koşullardır. Ancak insan salt edilgin bir varlık da değildir. İnsanlık tarihinin açıkça ortaya koyduğu gibi, insan yaşam koşullarına müdahale eder ve onları *dönüştürür*. En genel ve soyut düzeyde, insan ile insanın yaşam koşulları arasındaki karşılıklı etkileşim *maddi faaliyet (material activity)* ya da *emek*tir.

Emek, Marx'ın düşüncesinde, toplumsal tahlilin temeline yerleştirilmesi gereken en basit ve en soyut kategori olarak bir öncelik kazanmaktadır. Bütün toplum biçimleri için geçerli olan bir kategoridir emek, çünkü insan ile doğa arasında sürüp-giden ilişkiyi dile getirir. Farklı tarihsel dönemlerde, emek farklı somut belirlenimler taşır, ama «genel-olarak-emek» kendisinden soyutlanamayacak bir kategoridir[1]. Marx, emeğin bu vazgeçilmezliğini «doğal zorunluluk» olarak nitelendirir: «Emek... bütün toplum biçimlerinden bağımsız olarak insanın varoluşunun bir koşuludur; insan ile doğa arasındaki etkileşimi ve dolayısıyla insan yaşamını, dolayımlayan, ebedi bir doğal zorunluluktur emek»[2].

Emeğin bütün toplumlar için genel geçer bir koşul oluşu, onu en temel soyutlama düzeyine yerleştirir. Öte yandan, bu niteliği ile emek insanın en temel *ontolojik* belirlenimidir, yani insanı hayvandan ayıran özelliktir. Bu ayırım da, toplumsal tahlile rastgele atfedilen, soyut bir nitelendirme değildir; *zorunlu* bir niteliği vardır

1 K. Marx, *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 104-105; T: *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 174-175.

2 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 133; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 65.

Emek, insanı hayvandan ayıran özgül niteliği belirleyen *gerçek bir ontolojik sıçramayı* oluşturur: «İnsan hayvandan bilinciyle, diniyle veya aklınıza gelen herhangi bir başka şeyle ayırdedilebilir. İnsanın kendisi ise, geçim araçlarını *üretmeye* başlayınca kendisini hayvandan ayırdeder...»[3] Maddi üretim insanın *özsel* niteliğidir *(essential property)*, bu özelliği aracılığıyla insan, pratik içinde kendi farklı doğasını oluşturur: İnsanın dönüştürücü faaliyeti gerçek bir süreci harekete geçirir. Bu süreç içinde insanın hayvandan farklılığı giderek daha çok boyut kazanır. Bilinç, din vb., ancak o zaman, insanın ayırıcı özelliğinin farklı yönleri haline gelmeye başlar.

Marx, «en kötü mimar» ile «en iyi arı» arasındaki farkı anlattığı bölümde şöyle der: «İnsan işlediği doğal malzemede salt bir biçim değişimi meydana getirmekle kalmaz; aynı zamanda bu malzemede kendi amacını gerçekleştirir. Bu, onun, bilincinde olduğu bir amaçtır ve faaliyetinin tarzını bu yasaya tâbi kılmak zorundadır»[4]. İnsan faaliyetini amaçlı faaliyet olarak nitelendirmekle, Marx, bilinci bu en temel düzeye yerleştirmekte ve insan yaşamının bir boyutu olarak bilincin merkeziliğini kabul etmektedir. Ne var ki, aynı anda da, teleolojinin sınırlarını belirlemekte ve onu somutlaştırmaktadır. Marx'la birlikte teleoloji o güne dek kendisine atfedilen genel ve soyut niteliği yitirir. Marx'ın düşüncesinde, teleoloji insanın temel ontolojik bir belirlenimi olarak türetilirken emek ile bağlantısı bir an için bile koparılmaz. Lukács'a göre, Marx böylelikle, emek ile teleoloji arasındaki ilişkiyi, örneğin Aristoteles veya Hegel'de olduğunun tersine çevirmektedir: «...Marx için, emek, genel olarak teleolojinin birçok görüngüsel biçiminden birisi değildir...»[5] Tersine, insanı özgüllüğü içinde, bilinçli varlık olarak belirleyen şey, emektir, yani amaçlı faaliyettir.

Emeğe tanınan bu statü onu en temel *toplumsal kategori* yapar: Emek, bir yandan bütün toplumsal biçimlerin ortak bir boyutudur; öte yandan da, çok açıkça, toplumsal biçimlerin ötesine geçip doğal alana doğru uzanmaktadır. Kendisi bir toplumsal kategori olan emek, doğal kategorileri varsayar; ama bütün öteki toplumsal kategoriler tarafından da varsayılır. Bu sayede, Marx, aynı düzeyde

---

3 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 42; T: a.g.y., s. 42. (İlk vurgu sonradan.) Ayrıca bk. K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 357; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 115: «Ama sosyalist insan için *dünyanın tarihi denen şeyin tümü*, insanın emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey olmadığına göre...»

4 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 284; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 204. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 290, s. 295; T: aynı yerde, s. 209, s. 214.

5 G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Labour*, Merlin, Londra, 1980, s. 4. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 8.

yer alan kategoriler arasında sürekli bir gidiş-gelişe yol açacak türden döngüsel bir açıklamaya düşmemiş olur. Lukács'ın dediği gibi: «Yalnızca emeğin ontolojik niteliği, ona, başka hiçbir şey için olmadığı kadar belirgin bir geçiş niteliği kazandırır. Emek, doğası gereği, insan (toplum) ile doğa arasında ...bir karşılıklı etkileşim ilişkisidir»[6]. Emek, bu niteliğiyle, insan yaşamının temelini, sürekli olarak, *hem* doğal *hem* toplumsal belirlenimlere tâbi kılar.

Bu yüzden, emek, insanla doğa arasında, durağan ve verilmiş bir birliği ya da özdeşliği dışlayan, çok özgül bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Emek, insan-doğa birliğinin hep yeniden-oluşturulmasıdır ve, bu anlamda, ucu açık olan faal bir ilişkidir. Bunun anlamının bu bölümde giderek açıklık kazanacağını umuyorum. Ancak, bu noktada, sözkonusu anlayışın, insan-doğa ilişkisinin kendisinden önceki bütün tasarlanış biçimlerine göre üstünlüğünü vurgulamak anlamlı olacaktır: Kendisi doğal bir varlık olan ama kendi-kendini-üretme süreci içinde, doğrudan doğruya toplumsal-tarihsel alanın da bir parçası olan insanın bu çalışma faaliyeti, ontolojik olarak *ayrı* olan iki alanın birliğini ortaya koyar. Bu, doğa ile tarih arasındaki (Marx'a kadar aşılamamış olan) kopukluğun aşılması demektir. Ancak yaşam koşulları tarafından belirlenen insan ile bu insanın koşullarını dönüştürmesi arasındaki diyalektik ilişki toplumsal tahlilin başlangıç noktası haline getirildiği zaman, bu kopukluğun yerini bir «bütün» alabilmiştir. Şimdi Marx'ın yapıtında bu birliğin özgül niteliğinin nasıl geliştirildiğni sergilemeye çalışacağım.

Doğa-insan birliği Marx'ın olduğu kadar Feuerbach'ın da kalkış noktasını oluşturur. Ne var ki, Marx'a göre, Feuerbach'ta, «insan»ın doğadaki durumu *verilmiş* bir nesnellik niteliğini taşır; oysa kendi düşüncesinde, doğa-insan birliği, tarihin en başından itibaren, *oluşturulmuş* bir birliktir. Gerçekliği, ya da duyumsallığı, «ancak ya *nesne* ya da (dünya üzerine) *düşünme* biçiminde» tasarlayabilen Feuerbach'ın tersine, Marx bu gerçeklik ya da nesnellikle emeği öyle bir biçimde bütünleştirir ki, faaliyet «duyumsal insan faaliyeti»[7] haline gelir. Bu, doğrudan doğruya, maddi emeği hareket noktası olarak almaktan kaynaklanmaktadır. Böyle yapıldığında, nesnellik bir dinamizm ve tarihsellik kazanır. Marx'a göre maddecilik ve tarih bilinci ilk kez kendisiyle birlikte bir senteze ulşmıştır: «Feuerbach bir maddeci olduğu ölçüde tarihle ilgilenmez; tarihi gözönüne aldığı ölçüde de maddeci değildir. Onun düşüncesinde maddecilik ve tarih

6 Aynı yerde, s. IV.

7 K. Marx,*Theses on Feuerbach-First Thesis*, a.g.y., s. 119; T: *Feuerbach Üzerine Tezler-Birinci Tez*, a g.y., s. 66.

tümüyle birbirinden ayrılırlar...»[8] Oysa, Marx bireylerin *maddi* yaşamlarını, yani üretim ve yeniden-üretimlerini hareket noktası yaptığı içindir ki yaklaşımı tarihseldir. Bunun nedenini görmek güç değildir: Bir kez, emeğin, bir nesnelleşme, yani insanın kendini nesnellik dünyasında ortaya koyma süreci olduğu kabul edildiğinde, bu emeğin beliriş biçimlerinin zorunlu olarak *somut* bir nitelik taşıyacağı da açıktır. Bu yaklaşımda, tarihsel dönüşümün temeli, işte bu somut ilişkiler, yani üretimi örgütleme biçimleri oluşturur. Marx'ın deyişiyle, üretim tarzı «...bu bireylerin belirli bir faaliyet biçimidir, yaşamlarını belirli bir biçimde ortaya koymalarıdır, bu bireyler için belirli bir *yaşam tarzıdır*»[9]. Bu anlayışta, *tarih*, *toplumsal* ilişki biçimleri ve *insan-doğa* ilişkileri aynı anda ve bir arada ortaya konmaktadır. İnsanlar gereksinimlerine göre ve belirli toplumsal ilişkiler içinde üretim yapmaktadırlar. İnsanlık tarihinin tam anlamıyla kavranması için de, doğal ve toplumsal belirlenimlerin bu birliğinin temele yerleştirilmesi gerekir: «Böylece, daha baştan, insanların birbirleriyle maddi bir bağlantıları olduğu çok açıktır. Bu bağlantı, insanların gereksinimleri ve üretim tarzları tarafından belirlenir ve insanların kendileri kadar eskidir. Yine bu bağlantı hep yeni biçimlere bürünür ve bu yüzden de bir 'tarih'i vardır...»[10] Maddi emek olarak anlaşılan insan faaliyeti, bir yandan insan-doğa birliğine değişme ve gelişme boyutunu katarken, öte yandan da tüm tarihsel gelişmeyi maddi bir temele oturtur.

Feuerbach'ın karşı karşıya kaldığı ikilem, ancak, insan-doğa birliği daha baştan *dolayımlı bir birlik* olarak alınırsa aşılabilir. Ve ancak o zaman «doğa-tarih antitezi»ne ilişkin olan ve Marx'ın sözde-sorunlar olarak nitelendirdiği sorunların anlamsızlığı ortaya çıkar: Duyumsal dünya ya da doğa, tarihselliği içinde anlaşıldığında, «o çok ünlü 'insan-doğa birliği'nin sanayide hep varolmuş olduğu»[11] kavrandığında, madde (ya da töz) ile bilinç arasındaki kopukluğun temeli de çöker. Demek ki, maddi emek tarihin içindeki gerçek yerine kavuşturulup, insan-doğa birliğinin dolayımlı bir birlik olduğu kavranınca, tarih ile doğanın birbiri karşısındaki sözde-özerk konumları da çöker.

Bu çerçevede, doğanın kendisi oldukça özel bir anlam yüklenir.

---

8 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 64; T: a.g.y., s. 57.

9 Aynı yerde, s. 42; T: aynı yerde, s. 42.

10 Aynı yerde, s. 50; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

11 Aynı yerde, s. 63; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm. Marx'ın anlayışında «doğal» ile «toplumsal»ın birliği konusunda bk. G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Marx*, Merlin, Londra, 1978, s. 38-39.

İnsan-doğa birliğinin faal olarak oluşturulan bir birlik olması, bu bağlantı içinde doğanın «insansallaştığı»[12] anlamına gelir. İnsan karşısında doğa, sanayinin hep giderek daha çok dönüştürdüğü bir doğadır. Feuerbach'a yönelttiği eleştiride Marx bu konuda çok açık bir tavır alır: «...her yeni buluş, sanayideki her ilerleme bu alandan (yani henüz insanın kendisine tâbi kılmadığı doğadan) bir parçayı daha koparıp götürür; (...) insanlık tarihi öncesindeki doğa, hiçbir şekilde, Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir; bu doğa artık hiçbir yerde varolmayan bir doğadır...»[13] İşte, insan-doğa birliğini dolayımlı bir birlik yapan da budur: İnsanın edilgin bir biçimde doğanın içinden doğduğunu ve bu anlamda doğaya ait olduğunu savunan romantik anlayışın tersine, Marx'ın anlayışıyla birlikte gelen dolayım ilkesi, ya da maddi emek, hem öznellik hem de nesnellik açısından dönüşümü gündeme getirir.

Ne var ki, giderek daha çok toplumsallaşması doğanın tarihe tümüyle tâbi olduğu anlamına gelmez. Giderek artan bir biçimde toplumsallık olarak dolayımlanmasına karşın, doğa *ontolojik olarak ayrı* bir alan olma niteliğini hep korur. Lukács'ın sözleriyle, «...yüksek bir dolayımlanmışlık düzeyinde yer alsa bile..... salt toplumsal olan bir nesnellik, yine de, toplumsal olarak dönüştürülmüş doğal nesnellikleri varsayar... (toplumsal varlık) basit bir biçimde doğal varlığın üzerinde yükselmez... daha çok kendini bu çerçeve içinde sürekli olarak yeniden-üretir»[14]. Doğa, hem toplumsal yaşamın temelidir, hem de bu yaşamın içinde yer alır; burada, toplumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla, *tarih tarafından* yeniden-oluşturulur. Doğanın ontolojik olarak ayrı bir alan[15] niteliğinin *aşılamayacağını* kabul etmek, gerçek bir dolayım anlayışına ulaşabilmenin önkoşuludur: İnsan-doğa birliği, emek aracılığıyla bu iki ayrı alanda *karşılıklı* bir dönüşüm süreci kurulduğu ölçüde, dolayımlanmış bir bir-

12 Burada bu terimin «insan emeği tarafından biçimlendirilmiş olma» anlamında kullanıldığını vurgulamak yerinde olur; *kendi içinde* olumlu bir değer yüklenmemektedir terime.

13 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 61, s. 63; T: a.g.y., s. 81. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 62; T: a.g.y., s. 54: «Kiraz ağacı... bizim bölgemize ancak birkaç yüzyıl önce ticaret tarafından nakledilmiştir; dolayısıyla da, belirli bir toplumun belirli bir dönemdeki bu eylemiyledir ki Feuerbach için 'duyulur kesinlik' haline gelmiştir.»

14 G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Marx*, a.g.y., s. 9. Ayrıca bk. F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 63; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm: «Kuşkusuz, bütün bu süreç içinde dışsal doğanın önceliği değişmeden sürer.»

15 Bu ontolojik ayırımın *epistemolojik* bir ayırıma indirgenmesinin bir örneği için bk. K. Soper, «Marxism, Materialism and Biology», *Issues in Marxist Philosophy* (derl. Mepham/Ruben), Cilt 2, Harvester, Sussex, 1981, içinde.

lik olur. Buna karşılık, özleri bakımından *türdeş-olmayan* bu iki alanlardan biri bastırıldığı zaman ise, (Hegel'in durumunda olduğu gibi) bu karşılıklılık bir döngüselliğe dönüşür. Arthur'un deyişiyle: «Tarihsel ve açık-uçlu bir insan pratiğinin diyalektiğine izin veren şey.... emek aracılığıyla ne kadar çok dolayımlanmış olursa olsun... insan ile insan faaliyetinin nesnel temeli arasındaki bu indirgenemez ayırımdır»[10]. Farklılık-içinde-birlik» ya da «farklılaşmış birlik» deyimleri bu indirgenemezliği dile getirmektedir; burada vurgulanan nokta bir bütünün türdeş olmayışıdır.

Doğal olanın toplumsal-tarihsel olanın içinde varlığını sürdürmesine çok basit bir örnek vermek gerekirse: İnsanın toplumsal varlık olması, biyolojisindeki «doğal»ın bastırıldığı anlamına gelmez. Örneğin, cinsiyete dayalı işbölümü, temeli doğal olan bir işbölümü olmasına karşın, *giderek artan bir biçimde* toplumsal bir işbölümüne dönüşmüştür; ama bu temelde yatan biyolojik farklılık hâlâ sürmektedir. *Toplumsal olanın rolü*, ancak, hem biyolojinin hem toplumsal ilişkilerin özgüllükleri kabul edilip, aralarındaki nitelik farkı gözetildiğinde tam anlamıyla kavranabilir. Böyle yaklaşıldığında, cinsiyete dayalı işbölümü *«toplumsal olan» tarafından belirlenir*, ama biyoloji bu belirlemenin *önkoşulu* ve temelidir[17].

«Farklılaşmış bir birlik» olan doğa-insan birliğinin *ontolojik* bir bütün olmasının anlamı ise şudur: Bu birlik hem insanın toplumsal varlık olarak taşıdığı özgüllüğü içerir, *hem de* doğallığını. Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği eleştiride, örtük olarak, türdeş bir insan-doğa birliği sorgulanmaktadır. Marx bu birliği türdeş-olmayan bir bütüne dönüştürdüğü ölçüde, gerçek bir diyalektiğin ve tarihselliğin yolunu açmıştır. «Bütün» bu biçimde kavramlaştırıldığında, özne-nesne ilişkisini, ya da bilinç-doğa ilişkisini kendi içinde barındırıyor demektir. Dolayısıyla, özne-nesne ilişkisi, gerçekte, bir bütünün *içsel* bir bağıntısı olarak konmuştur. Başka türlü söylendiğinde, «dış» doğa-tarih diyalektiği geri dönülemez biçimde dolayımlı bir birliğin diyalektiği olmuştur. Bu anlayışta, doğanın giderek artan bir biçimde emekle dolayımlanması, *karmaşık* bir bütünün *içsel* bir yasasıdır[18].

---

16 C.J. Arthur, a.g.y., s. 17.

17 G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale. La Riproduzione*, Riuniti, Roma, 1981, s. 138-146 ve s. 169-170. Biyolojik olanla toplumsal olanın *genel* olarak eklemlenişi konusunda ayrıca bk. G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Labour*, a.g.y., s. 46.

18 Bu ilişkinin «içsel» niteliği konusunda biraz farklı bir açıklama için bk. C. Gould, *Marx's Social Ontology*, M.I.T., 1980, s. 89-98.

Marx'ın düşüncesinde insan-doğa ilişkisinin dolayımlı bir birlik olduğunu söylemek, bu anlayışta insan-doğa birliğinin bir önkabul olduğunu ileri sürmektir. Nitekim Marx'ın kuramında tam da böyle bir yönelim vardır: İnsan ile doğa arasındaki ayrılık, bu anlayışta, *gerçek* bir tarihsel sürecin sonucudur; bu süreç sözkonusu birliği varsayar ve onun üzerinde gelişir. Marx şöyle der: «Açıklanması gereken, ya da tarihsel bir sürecin sonucu olan şey, canlı ve faal insanların doğa ile metabolik alışverişinin... doğal, inorganik koşullarıyla *birlik* oluşturması değil, faal insanlar ile bu insanların varlığının inorganik koşullarının birbirinden *ayrılmasıdır*...»[19] Ancak, bu ayrılma bu birliğin bir yönüdür; çünkü bu birlik, emekte ve emek aracılığıyla, şu ya da bu biçimde hep vardır. Sözkonusu ayrılma, bu *değişebilir ama temel olan* ilişkinin tarih içinde büründüğü özgül bir biçimdir. Kısacası, insan-doğa birliği bir kez ontolojik bir bütün olarak kavrandığında, onu artık tarih-öncesine, ya da tarihin başlangıcında bir noktaya atmak olanaksızdır. *İnsanlık tarihinin* temelini oluşturan, bu birliğin *sürekliliğidir*.

Grundrisse'de, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının tahlilinde Marx'ın hareket noktasını bu insan-doğa birliği oluşturur. Bu bölümlerde, Marx tahlilini çok genel biçimde tanımlanmış iki tarihsel evreye dayandırır; bu evreler, doğrudan üretici ile emeğin (öznel ve nesnel) koşulları arasındaki ilişkiye göre belirlenmiştir[20]. Yukarıda da[21] belirttiğim gibi, bu evreler, aslında, kapitalizmin iki tarihsel önkoşuluna dayanılarak gerçekleştirilmiş soyutlama düzeylerine tekabül etmektedirler. Bu önkoşullar, işçinin ikili bir anlamda özgür olmasına yol açan tarihsel gelişmelerdir: Yani, bir yandan işçinin emekgücünü satmasını engelleyecek hiçbir toplumsal-hukuksal-siyasal bağın kalmamış olması, öte yandan da işçinin, emekgücü dışında, emeğinin bütün koşullarından kopmuş olması. Marx, bu tahlilde, ne ait olduğu topluluktan ne de emeğinin nesnel koşullarından kopmuş olan doğrudan üreticinin durumuyla ücretli işçinin du-

19 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 489; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 548. Ayrıca bk. F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 62-63; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm; K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 325; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 68 ve K. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, a.g.y., s. 341; T: *Gotha Programının Eleştirisi*, a.g.y., s. 23-24.

20 Burada özel olarak kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlarla ilgili bölümlerdeki tahlili gözönünde bulunduruyorum. *Grundsrisse*'nin başka bölümlerinde, toplumsallık ve bireysellik biçimlerinin tarihsel gelişimi üç evreye dayalı bir dönemleme temelinde incelenir. Bu ikinci çözümlemeyi aşağıda Altbölüm B'de ele alacağım.

21 Bk. yukarıda s. 189.

rumunu karşılaştırmaktadır. Başka bir deyişle, tarihe, özel olarak bu iki önkoşul açısından bakmaktadır.

Bu çerçeve içinde, Marx, üretici ile doğa arasındaki ilişkinin ilk evrede «doğal» olduğunu söyler. Ona göre, bu birlik şu anlamda doğaldır: Üretici, emeğinin nesnel koşullarıyla *dolaysız* bir biçimde, bunlar kendi bedeninin organik-olmayan bölümleriymişçesine ilişki içindedir. Öte yandan, bu nesnel koşulların kendileri de doğaldır; örneğin toprak bunların başlıcasıdır. Emeğin nesnel koşullarının bütünü olan *doğa*, üreticinin onu tümüyle mülkedinmesine açıktır: «...emekçi ile emekçinin emeğinin nesnel koşulları arasındaki ilişki bir mülkiyet ilişkisi gibidir; bu, emek ile emeğin maddi önkoşulları arasındaki doğal birliktir»[22]. Bunun da ötesinde, üreticinin ait olduğu *topluluk (community)* da «doğal» olarak nitelendirilmektedir. Bu tahlil bağlamında, topluluğun doğal oluşu şu anlama gelir: Birey, emeğinin nesnel koşullarına, *topluluğun bir üyesi* olması dolayısıyla, kendiliğinden ulaşabilmektedir: «...çalışan birey... yalnızca çalışan birey olarak, bu soyutlama içinde görünmez... topraktaki mülkiyetinde nesnel bir varoluş tarzına sahiptir; bu varoluşu onun faaliyetinin *önvarsayımıdır*, salt bir sonucu değil...»[23] Bireyin toplumsal bütün içindeki varoluşu emek aracılığıyla tanımlanmaz; tersine, emeği topluluğa üye oluşu ile belirlenir. Üreticinin, bir yandan doğa ile, öte yandan da topluluk *(community)* ile bu «doğal birliği», kan bağları, dinsel bağlar vb.'ye dayanan bir topluluk içinde, (ortaklaşa olsun toprakta özel mülkiyet biçiminde olsun) toprağın mülkedinilmesini dile getirir.

Ancak, Marx «emek yoluyla değil, emeğin önvarsayımı olarak mülkedinme»[24]den söz etmekle, bu birliğe ek bir boyut getirmiş olur. Bu boyut gözönüne alındığında, sözü edilen birlik ile çalışmanın bu bölümünün odak noktası olan «dolayımlı birlik» anlayışı arasında tam bir karşıtlık var gibi görünmektedir. Marx'ın getirdiği bu ek boyut, doğayla dolayımsız, kendiliğinden bir birliği çağrıştırmaktadır. Aslında, Marx'ın bu ifadesi ışığında bakıldığında, tahlilin tümünün farklı bir nitelik kazandığı bile söylenebilir. Buna bağlı olarak, Marx'ın gerek nesnel koşulların, gerekse de topluluğun kendiliğinden ve dolayımsız oluşuna ilişkin çeşitli gözlemlerini de hatırlamak

22 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 471; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 524. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 474; T: aynı yerde, s. 529.

23 Aynı yerde, s. 485; T: aynı yerde, s. 542. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 473, s. 475, s. 488 ve s. 495; T: aynı yerde, s. 526-527, s. 530-531, s. 547 ve s. 552. Eski Yunan kentindeki topluluk ile ilgili olarak bk. U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Riuniti, Roma, 1972, s. 223-233.

24 K. Marx, a.g.y., s. 485; T: a.g.y., s. 541.

gerekir. Bu bakışaçısı ile nesnel koşulların vb. tarihin ve emeğin ürünleri olmaları arasındaki karşıtlığı görmemek mümkün değildir[25]. Marx insanın doğa ile birliğini ve başka insanlarla ilişkisini, *başlangıçta dolayımsız* olan ve süreç içinde dolayımlanan bir birlik olarak sunuyor gibidir. Bunun ise, bu çalışmada geliştirilen çerçeveyle açık bir biçimde çeliştiği kuşku götürmez.

Marx'ın bu dönemlemesinin çok özgül bir soyutlamaya dayandığını daha önce belirtmiştim. Soruna bu bilinçle yaklaşıldığında, bu pürüzü çözmek olanaklıdır. *Grundrisse*'nin bu bölümünde, Marx, kapitalizm-öncesi toplumlara, kapitalizmdeki özgül durumun *bakışaçısından* bakmakta ve o toplumları bu durumla *karşıtlıkları içinde* ele almaktadır. Kapitalizm-öncesi durumun dolayımsızlığı ile kapitalizmdeki dolayımlanmışlık arasındaki karşıtlık, gerçekte, bu bakışaçısından yapılmış bir soyutlamanın iki farklı düzeyi arasındaki karşıtlıktır. Kapitalizm-öncesi toplumların ele alındığı soyutlama düzeyi, emeği, insan-doğa ilişkisini dolayımlayan bir önkoşul olarak varsayar; ama öte yandan emeğin nesnel koşulları, kapitalizmde olduğu gibi emek aracılığıyla dolayımlanmamışlardır[26]. Zaten buradaki soyutlamanın asıl amacı da budur. Marx bu metinde, ücretli emeğin iki temel yönünün, yani işçinin çifte özgürlüğünün önkoşullarını saptamaya çalışmaktadır. Yaptığı tahlilde vardığı sonuç ise şudur: Doğrudan üreticinin emeğinin nesnel ve öznel koşullarından kopması için, bu koşulların *emek aracılığıyla* dolayımlanmış olmaları ve bunun da oldukça *yüksek bir dolayımlanmışlık düzeyi* olması gerekir[27].

---

25 Bk. *Grundrisse*, a.g.y., s. 472, s. 480 ve özellikle s. 499; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 525, s. 547 ve özellikle s. 563-564. Bu konuda ayrıca bk. G. Prestipino, *Natura e Società*, Riuniti, Roma, 1973, s. 32-33 ve s. 41.

26 Bu soyutlamanın gerçek tarihsel süreçten kopuk bir soyutlama olmadığını vurgulamak gereksiz. İlk durumdan ikincisine doğru geçiş, yukarıda sözü edilen tarihsel *eğilime*, yani doğal olanın giderek artan bir ölçüde toplumsallaşmasına *tekabül* eder.

27 Bu yüzden Giddens'ın şu yorumuna katılmıyorum: «*Alman İdeolojisi*'ndeki tahlilin tersine, («Kapitalizm-Öncesi Toplumsal Formasyonlar»da) Marx, ne özel mülkiyetin giderek daha çok yayılması, ne de üretici güçlerin gelişmesi temaları üzerinde ısrarla durur.» (A. Giddens, a.g.y., s. 78.) Burada Marx'ın amacı tam da kapitalist üretim tarzının özgüllüğünü kavramak olduğu içindir ki, ilk evreyi, «arı» özel mülkiyetin önkoşullarının olmadığı bir durum olarak sunar. Bu evrede özel mülkiyetin kavramsal olarak olanaksız olması, gerek üretim araçlarının gerekse de toprağın henüz emekle dolayımlanmamış olmalarına bağlıdır. Bu durumun aşıldığı ikinci evre, aslında, bizatihi kapitalizme değil, üretim araçlarının artık-emeğin ürünleri olduğu bir döneme, yani zanaatkârlığa tekabül eder. Burada Marx, yukarıda sözü edilen önkoşulların ortaya çıkış sürecini izlemektedir.

Marx'ın bu ilk evreye ilişkin incelemesinin hareket noktasını, tarihin ilk varsayımı olan doğa-insan birliği oluşturur. Burada varsayılan koşullar, emeğin yalnızca nesnel koşulları değildir; öznel koşullar, yani emekçinin topluluğa üyeliği de varsayılmıştır. Bu, doğrudan doğruya, *toplumsallığın* üretimin doğal bir koşulu olarak ileri sürülmesi demektir. Üretim araçları ile toplumsallık arasında bu açıdan hiçbir fark olmadığının savunulmasıdır. Marx bunu belirtik olarak dile getirir: «Yaşayan birey için üretimin doğal bir koşulu, doğal bir biçimde, kendiliğinden ortaya çıkmış bir toplumun üyesi olmasıdır... Üretici bir insan olması ancak bu koşulla mümkündür»[28]. Üretken faaliyet aracılığıyla kurulan insan-doğa birliği bir kez önvarsayım olarak benimsendiğinde, toplumsallık insanın başlangıçtaki varoluş tarzı haline gelir. Nitekim, Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği eleştiri de bu doğrultudadır: Feuerbach insanın doğayla kurduğu ilişkiye emeği dahil etmediği içindir ki, faaliyet bu düşünce sisteminde salt öznel faaliyet olarak kalır, nesnellik ise salt bir doğal verilmişlik. Bu yüzden de, Feuerbach insanı yalnızca doğal bir tür olarak görür ve onun *özünden kaynaklanan üretici oluş niteliğinde* içkin olan toplumsallığı gözden kaçırır. İnsanın doğal varlığı ile insan olarak taşıdığı özgüllüğü, yani emeğini ve toplumsallığını, birbirine bağlayamaz kısacası; böyle olunca da, kaçınılmaz olarak, *soyut*[29], doğalcı bir insan özü anlayışı çerçevesinde hapsolarak bireyleri doğal verilmişlikleri içinde dondurur. İnsanın *somut* toplumsal boyutunu kavramak için, üretim faaliyetine Marx'ın tanıdığı statüyü tanımak gerekmektedir. «Üretim, her zaman, doğanın birey tarafından, özgül bir toplum biçimi içinde ve bu toplum biçimi aracılığıyla mülkedinilmesidir»[30]. Ancak insanı özgüllüğü içinde belirleyen şeyin emek olduğu kavrandığı zamandır ki, toplumsallığın gerekliliği ortaya çıkar.

Grundrisse'ye «Giriş»te, Marx «özne, yani insanlık ile nesne, yani doğa özdeşliği»[31] olarak dile getirdiği insan-doğa birliğini bilimsel bir kategori statüsüne yükseltir: Bu kategori *genel olarak üretimdir*. Marx bu kavramla toplumsal yaşamın, her dönemde geçer-

---

28 K. Marx, a.g.y., s. 492; T: a.g.y., s. 552.

29 Bk. F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 64; T: a.g.y., s. 56. Ayrıca bk. K. Marx, *Theses on Feuerbach-Altıncı Tez*, a.g.y., s. 122; T: *Feuerbach Üzerine Tezler-Altıncı Tez*, a.g.y., s. 68.

30 K. Marx, *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 87; T: *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 147. Ayrıca bk. K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 349; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 105; «Faaliyet ve tüketim, gerek içerikleri, gerekse *varoluş tarzları* bakımından, *toplumsaldırlar: toplumsal* faaliyet ve *toplumsal* tüketimdirler; doğanın *insansal* özü yalnız *toplumsal* insan için vardır...»

31 A.g.y., s. 85; T: a.g.y., s. 143.

liliğini koruyan, en genel belirlenimlerini ifade etmektedir. Metnin biraz ilerisinde, çalışmasının planını yaparken de bu kategoriyi en başa yerleştirir Marx: «Kuşkusuz, izlenecek sıranın şu olması gerekir: Şu ya da bu ölçüde her toplum biçiminde... geçerli olan genel, soyut belirlenimler...»[32] Bu genel başlangıç noktası daha sonra «doğal» olarak nitelendirilir: «*Başlangıç noktası, kuşkusuz, doğal özellik;* gerek öznel, gerekse de nesnel açıdan, klanlar, aşiretler, vb.»[33] Ve nihayet, *Grundrisse*'de, «genel olarak üretim», araştırma yönteminin olmasa bile sunuş yönteminin başlangıç noktası olarak konur: «Hangi yönlerin ilk bölüme, yani 'Genel Olarak Üretim'e ait olduğu, ancak en sonunda ve bütün gelişmenin bir sonucu olarak açıklığa kavuşacak»[34].

Ne var ki, Marx bu kategoriyi bir totoloji olarak görüp, bir kenara itiyor gibidir. Aslında, bu son derece anlaşılabilir bir yaklaşımdır: Marx *Kapital*'in ikinci baskısının «Sonsöz»ünde bir Rus eleştirmeninin değerlendirmelerini aktarır. Bu değerlendirmede Marx'ın, kendi yapıtına ilişkin olarak yazara en çok katıldığı nokta, kendi yönteminde bütün amacın, belirli toplumsal ilişkilerin özgüllüklerini saptamak olduğu görüşüdür[35]. Zaten bu, Marx'ın «1857 Girişi»nde geliştirdiği yöntemsel tartışmanın bütünüyle de tutarlıdır. Bu altbölümün geri kalan kısmını şu görüşü geliştirmeye ayıracağım: Marx sivil toplum eleştirisini, insan ile doğanın dolayımlı birliğindeki *süreklilik* ile *tarihsel olarak özgül* toplumsal biçimler arasındaki ikiliğe dayanarak kavramlaştırır.

Kullanım-değeri/mübadele-değeri, somut emek/soyut emek, emek süreci/değerlenme süreci ve madde *(material)*/biçim gibi ikilikler bu eleştiride birincil bir önem taşırlar. Bu ikiliklerde, her üretim tarzında geçerli olacak genel belirlenimler, tarihsel olarak özgül *biçimlerin maddesini oluşturur*[36]. Örneğin, emek sürecine ilişkin olarak Marx şöyle der: «...maddi öğeler - emeğin malzemesi, emeğin araçları ve canlı emek - sermayenin mülkedindiği emek sürecinin

---

32 Aynı yerde, s. 108; T: aynı yerde, s. 181.

33 Aynı yerde, s. 110; T: aynı yerde, s. 184.

34 A.g.y., s. 320; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

35 K. Marx, *Capital* I, «İkinci Baskıya Sonsöz», a.g.y., s. 100-101; T: *Kapital* I, «Almanca İkinci Baskıya Sonsöz», a.g.y., s. 24-25.

36 Madde/toplumsal biçim ikiliği konusunda bk. I.I. Rubin, a.g.y., s. 13-15. Bu ikilikleri, *Karl Marx's Theory of History A Defence* (Clarendon, Oxford, 1978) adlı kitabında G.A. Cohen de kullanır. Ne var ki bu yazar ikiliğin terimleri arasındaki diyalektik ilişkiyi tümüyle yok eder. Bunun da ötesinde, doğa/toplum ikiliğini bu ikilikler dizisine katmakla, Cohen ikiliklerin 'madde'ye tekabül eden yanını doğallaştırır. Cohen'in çok iyi bir eleştirisi için bk. S. Sayers, «Marxism and the Dialectial Method», *Radical Philosophy*, Sayı 36.

kendisinin özsel anları olarak ortaya çıktılar. Ancak emek sürecinin bu maddi yanı - ya da kullanım değeri ve gerçek süreç olma niteliği-biçimsel yanı ile hiç de örtüşmüyordu...»[37] Kullanım değeri/mübadele değeri ikiliğine ilişkin olarak ise şu gözlemde bulunur: «Kullanım değerleri... *toplumsal biçimi* ne olursa olsun her türlü servetin *maddi* içeriğini oluştururlar. Burada ele alınacak olan toplum biçiminde kullanım-değerleri, ayrıca, mübadele-değerinin maddi taşıyıcılarıdır»[38]. Bu ikiliklerin altında, hepsinin arasında en temel ikilik olan, maddi üretim süreci (ya da insanın doğayla kendi kendini dolayımlaması) ve toplumsal üretim-ilişkileri (ya da Mészáros'un deyimiyle «ikinci-düzeyden dolayımlar»[39]) ikiliği yatar. Toplumsal biçim, maddeye damgasını vurur, onu somutlaştırır ve kendi özgül *içeriğine* dönüştürür. Tersinden bakacak olursak, bu içerik ancak bu özgül biçim altında ve bu biçim aracılığıyla kendini ortaya koyar. Demek ki, *içerik*, maddenin toplumsal *biçim*le *özgül bir birlik* içinde varoluşudur. Öyleyse, genel belirlenimler, içeriğin genel maddi yön karşısındaki özgüllüğünü ortaya çıkarıp toplumsal biçimi açıklayabilmek açısından anlamlıdır.

Marx'a göre, siyasal iktisadın başarısızlığı tam da bu noktada ortaya çıkar: «...(siyasal iktisat) hiçbir zaman.... emeğin bir ürünün değerinde ortaya çıkışı ile aynı emeğin o ürünün kullanım-değerinde ortaya çıkışı arasında açık seçik bir ayırım yapamaz»[40]. Genel maddi öğe olan emek, mübadele-değerinin içeriği olarak soyut-emektir, kullanım-değerinin içeriği olarak ise somut-emek. Bu ayırımı yapmadığı için, siyasal iktisat *bu* biçim ile *bu* içeriğin özgül birliğini açıklayamaz. Bu yüzden de, toplumsal biçimin içerdiği maddi öğe, bu biçime kendi «doğallığı»nın damgasını vurur; örneğin bir toplumsal biçim olan sermaye, böylece, maddi yönünün taşıdığı zorunluluk niteliğini kazanır. Marx'ın sözcükleriyle: «Sermayenin yeni emeğe (üretime) araç olacak olan birikmiş... emek olduğu söylendiğinde, yalnızca sermayenin maddesi belirtilmiş demektir; burada sermayeyi sermaye yapan biçimsel özellik hesaba katılmamıştır (...)

---

37 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 691; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 696. (Vurgu sonradan.) Ayrıca bk. *Capital* III, Pelican, Harmondsworth, 1981, s. 964; T: *Kapital* III (çev. A. Bilgi), Sol Yayınları, 1978, s. 863: «Bir amaca yönelik üretim faaliyeti olarak, yalın niteliği ile, bizatihi emeğin üretim araçları ile ilişkisi, bunların belirli toplumsal biçimleri bakımından değil, emek malzemesi ve araçları olarak bunların maddi tözleri bakımındandır...»

38 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 126; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 58.

39 I. Mészáros, a.g.y., s. 79: «bir dizi ikinci-düzeyden dolayım... yani *ontolojik temel olan* insanın kendini doğayla dolayımlaması (sürecinin) *tarihsel olarak* özgül dolayımları...»

40 K. Marx, a.g.y., s. 173, n. 33; T: a.g.y., s. 101, n. 32.

Sermaye özgül biçiminden böyle soyutlanıp, sadece, her emeğin zorunlu bir anı olan *içerik* vurgulandığında, kuşkusuz, sermayenin insan üretiminin her türü için gerekli bir koşul olduğunu kanıtlamaktan kolay bir şey olamaz»[41]. Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi, madde ile toplumsal biçimin birbirinden ayırdedilip, yine de *birlik*leri içinde kavranmasına dayanır. Bunun yapılabilmesi için ise, genel maddi yönün, yani genel olarak üretimin, tarihin süreklilik taşıyan tabanı olarak kabul edilmesi gerekmektedir; ancak o zaman, tarihsel olarak özgül olan biçim maddeden ayrılıp eleştiri konusu haline gelebilir. Kapitalist ilişkilerin fetişizminin ötesine geçip, bir eleştiri geliştirmek için bu *bütünsel* perspektif önkoşuldur.

İşte bu bütünsel perspektifi sağlayan Marx'ın *ontolojisi*dir. *1844 Elyazmaları*'nda bu bütünsel perspektif antropolojik bakışaçısını aşma yolu olarak sunulur. Bu yeni perspektifin temeli de, insanın, emeği aracılığıyla bir parçası olduğu ve karmaşık bir bütün olan doğa-tarih birliğidir. Bu metinde Marx, «yalnızca dar anlamda antropolojik özellikler»in ötesinde «insan özünün» (doğasının) gerçekten *ontolojik* olumlamaları...»[42]ndan söz ederken, insanın toplumsal özünde içkin olan tarihselliği, insanları doğal verilmişlikleri içinde donduran anlayışın karşısına yerleştirmektedir.

Bu ontolojinin özgül toplumsal biçimler karşısındaki eleştirelliği, perspektifinin *bütünsel* olmasına dayanır. Bu perspektifle, tarihsel-toplumsal bütünün çeşitli alanları bütün ile bağlantıları içinde ele alınırlar. Bu, doğrudan doğruya, tarihsel olarak özgül olan toplumsal biçimlerin, toplumsal bütünün maddi yönüyle birlik içinde tahlil edilmeleri anlamını taşır. Bu noktada, öz/görünüş[43] ikiliğinin ontolojik eleştiri içindeki yeri de daha bir açıklık kazanmaktadır: Ekonominin görünüş biçimlerine toplumsal bütün perspektifinden yaklaşmak, bu görünüşleri bütünün maddi yönündeki kökleriyle ele almak demektir. Böyle bakıldığında, yüzey biçimleri özerk görünümlerini yitirirler. Başka bir deyişle, bu yaklaşımda, yüzey (görünüş) biçimlerinin altında yatan *özsel ilişkiler*, bir yandan temeldeki dolayımlı insan-doğa birliği ile, öte yandan da içeriklerini oluşturdukları yüzey (görünüş) biçimleriyle bağlantıları içinde insanla doğa

41 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 257-258; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 325-326. Ayrıca bk. «Results of the Immediate Process of Production», a.g.y., s. 982.

42 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 375; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 139. Antropolojiye karşıt olarak «ontolojinin» anlamı konusunda bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 43-44 ve C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Riuniti, Roma, 1975, s. 105.

43 Bk. yukarıda, Bölüm 9.

arasındaki dolayım ilişkisinin özgül bir toplumsal biçimi olarak anlaşılmış ve bu ilişkinin fetiş niteliği ortadan kalkmış olur[44].

Altbölüm B: TOPLUMSALLIK VE TARİHSELLİK

Altbölüm A'da da göstermeye çalıştığım gibi, emeğin insanın en temel ontolojik belirlenimi olarak ileri sürülmesi, insanın özü gereği toplumsal ve tarihsel olduğu anlamını taşır. Bu altbölümde, insan özünün bu iki yönünün çeşitli boyutlarını açmaya çalışacağım.

1844 Elyazmaları'nda insanın toplumsal özü *evrensellik* olarak dile getirilir. Marx'a göre, insanın doğayı ve kendisini eşanlı olarak dönüştürmesi, giderek artan bir evrenselleşmeyi ifade etmektedir. Bu süreç içinde, insan giderek azalan bir ölçüde verilmiş anın dolaysız gereksinimleri tarafından belirlenir ve, buna koşut olarak, bireysel-fiziksel varlığını türsel-varlığı doğrultusunda aşar: İnsanlığın gereksinimleri uyarınca üretmeye başlar. Öte yandan, doğa, giderek, ortak olarak paylaşılan bir nesnellik haline gelir ve bu anlamda evrenselleşir: gittikçe artan bir ölçüde insanlık tarafından ve insanlık için dönüştürülmektedir. «Doğanın *insansal* özü yalnız *toplumsal* insan için vardır; çünkü yalnız bu durumda doğa onun için başka insanlarla bir *bağ*... niteliğiyle vardır»[45]. İnsan-doğa birliği ne kadar toplumsal olarak dolayımlanmışsa da, doğa da o kadar çok «insansallaşır». İnsanın türsel-varlığı, böylece, doğayı dönüştürmesinde içkin olan evrenselliğe dayanır: *Bir bütün olarak insanlık bir bütün olarak doğada* kendini dolayımladığı ölçüde insan türsel bir varlık haline gelir. Marx'ın deyişiyle: «İnsanın evrenselliği, pratikte, bütün doğayı kendi *organik-olmayan* bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir»[46]. Demek ki, insanın türsel bir varlık oluşu insan emeğinin evrenselliğine dayanır. Bu yüzden de, insanın türsel bir varlık olduğuna ilişkin bilinci, soyut bir «paylaşılan ortak öz»den değil, kendi emeğinin somut toplumsallığından kaynaklanır.

Kuşkusuz, insanın türsel bir varlık oluşunu emekte içkin olan evrenselliğe bağlayan bu yorum, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda formülasyonlarından sadece bir bölümü için geçerlidir. Kimi durumlarda, emek üzerindeki vurgu bu kadar belirgin değildir; Marx'ın Feuer-

44 «Ontolojik eleştiri» konusunda bk. G. Lukács, a.g.y., s. 12-19 ve s. 33-37.

45 K. Marx, a.g.y., s. 349; T: a.g.y., s. 105.

46 Aynı yerde, s. 328; T: aynı yerde, s. 72. Ayrıca bk. *Grundrisse*, a.g.y., s. 409; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm: «Dolayısıyla, şeylerde *yeni*, yararlı nitelikler bulmak üzere doğanın *tümünün* keşfedilmesi; bütün yabancı iklim ve ülkelerin ürünlerinin evrensel mübadelesi...»

bach karşısındaki özgüllüğü buralarda belirsizleşir[47]. Ne var ki, insan emeğinin bir uzantısı olan toplumsallık ile bir türe ait olma bilinci arasındaki bağ *1844 Elyazmaları*'nda yine de mevcuttur.

Bu elyazmalarında evrensellik olarak dile getirilen toplumsallığın ikili bir anlamı vardır: Toplumsallık bir yandan insanlığın bir *topluluk* halinde varolduğu yani kömünal bir varlık olduğu anlamına gelir; öte yandan ise, gerek fiziksel anlamda varoluşun türsel-varlık doğrultusunda aşılmasını, gerekse de doğanın emek yoluyla dolayımlandıkça evrenselleşmesini, insan faaliyetinin önündeki doğal *sınırların* giderek *gerilemesini* ifade eder. Bu ikinci anlamında toplumsallık, görece doğal verilmişliğin hep daha çok aşılması ve doğanın hep daha çok «insallaşması»dır.

İnsan özünün, üretim faaliyetinden kaynaklanan toplumsallığının bu boyutları, *Grundrisse*'de *tarihselleştirilir*. Toplumsal bağların tarihsel gelişiminin incelendiği bölümlerde, «toplumsal» kavramının çok zengin bir içeriği vardır; bu içerik sözkonusu tarihsel gelişme süreci içinde giderek daha da zenginleşir.

Bu bölümlerdeki dönemleme, sınırları çok kabaca belirlenmiş üç evreyi içerir[48]. Marx'a göre, ilk evre, topluluğun kişisel bağımlılık ilişkilerine dayandığı durumlara tekabül etmektedir. Burada bireyi belirleyen şeyler *doğal özgüllüklerdir*. Üretim faaliyetinin özgül biçimi, yani bireyin somut emeği ve bu emeğin somut ürünü, bireyin toplumsal bütün içindeki tikelliğini *(particularity)* tanımlar: «birey.. dolaysız ve doğal bir biçimde kendini yeniden üretir... üretim (faaliyeti) ve üretimdeki payı özgül bir emek ve ürün biçimine bağlıdır; bu biçim bireyin başkalarıyla ilişkisini tam da o özgüllük içinde (belirler)...»[49] Demek ki, birey büyük ölçüde doğal etkenler tarafından belirlenmektedir. Bu doğal etkenler hem kişisel yetenek ve eğilimlerdir, hem de kan bağları ya da dinin otoritesi vb. Toplumsal bağın mübadele değeri biçiminde ortaya çıktığı ikinci toplum biçiminde, birey kişisel olarak bağımsızdır; ama bu toplumsal bağ, bireye dışsal, *genel* bir nesnel bağımlılığı oluşturur: «Birbirine karşı kayıtsız bireylerin karşılıklı ve her yönden bağımlılığı bu bireyler arasındaki toplumsal bağı oluşturur. Bireysel beliriş biçiminden bağımsız olarak faaliyet ve tikel oluşumundan bağımsız

47 Feuerbachçı söylemin bazı örnekleri için bk. a.g.y., s. 347 ve özellikle s. 348; T: a.g.y., s. 102 ve özellikle s. 103: «Bu sınıfsız toplum tam gelişmiş doğalcılık (naturalizm) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; insanla doğa... arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür...»

48 Bk. yukarıda n. 20

49 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 157; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 229.

olarak ürün, her zaman, mübadele-değeridirler; mübadele-değeri ise, içinde her tür bireyselliğin ve tikelliğin olumsuzlandığı ve bastırıldığı bir genelliktir»[50]. Bireyi toplumsal bütüne bağlayan bu bağın *soyut* niteliği, ilk evredeki *somutlukla* çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. Bu ilk evrede, bireyin emeği topluluk içindeki özgül gereksinimleri karşılamaya yöneliktir; ikincide ise, emek *genel, evrensel* servet üretir.

Bu soyut bağın Marx için hep olumsuz yanlamlar taşımasına karşın, yine de, burada sözkonusu olan evrensellik özgür toplumsal bireyin yolunu açar: *Emeğin* ve tarihin bir ürünü olan bu evrensellik, bir önceki evrenin özgül, tikel amaçlarının ve ürünlerinin tam karşıtıdır. Marx bu ikinci evreden şöyle söz eder: «...genel bir toplumsal metabolizma, bir evrensel ilişkiler, çok yönlü gereksinimler ve evrensel yetenekler sistemi...»[51] Demek ki, geleceğin habercisi, doğal bireyin dolayımsız özgüllüğü değil, burjuva bireyinin soyut evrenselliğidir. *Toplumsal-tarihsel olarak oluşan* dolayım, bu soyut biçimiyle de olsa, birinci türden bağların kendiliğinden ve yerel niteliğine göre bir ilerlemedir. Özgür bireysellik, ancak, tarihte evrensel bağlar bir kez yaratıldıktan sonra gerçekleşebilir.

Ayrıca, mübadele değerinin oluşturduğu soyut dolayımda, toplumsal bireyin bir başka önkoşulu da örtük olarak vardır. *Bireyselleşme* ancak mübadeleyle birlikte edimselleşir: Emeğin koşullarının ilk evredeki verilmiş nesnelliğinin (örneğin toprağın) tersine, bu evrede bireyin emeğin koşulları ile ilişkisinde bir *öznellik* vardır; çünkü bu koşullar insan emeğinin ürünleridir. Marx, mübadele öznesi olan bireyden şöyle söz eder: «...bir birey olarak artık sadece kendi kendisiyle ilişki kurar; öte yandan da, kendisini bir birey olarak ortaya koymasının araçları, onun genelliğinin ve ortaklığının ürünleri haline gelmiştir... Burjuva toplumunda, örneğin işçi nesnellikten tümüyle yoksundur, salt öznelliktir; buna karşılık *karşısında duran* şey şimdi artık *gerçek topluluk* haline gelmiştir...»[52] İşçinin sermaye karşısındaki yabancılaşmışlığı, toplumsallığın sermayede cisimleşip, işçinin salt öznelliğinin karşısına dikildiği bir durumu yansıtır. Ne var ki, gerçek anlamıyla toplumsallık ancak bu öznellikle diyalektik birliği içinde, ve emeğin bir ürünü olarak gerçek anlamıyla kurulabilir. Demek ki, kapitalizmin soyut dolayımı, doğal özgüllüğün ve (görece) dolayımsızlığın evrenselliğin ve komünallik yönünde aşılması olduğu ölçüde, toplumsal bireyin tohumlarını taşır. Burada emek, soyut-emek olmasına karşın, insanın *top-*

50 Aynı yerde, s. 156; T: aynı yerde, s. 228-229.
51 Aynı yerde, s. 158; T: aynı yerde, s. 230.
52 Aynı yerde, s. 496; T: aynı yerde, s. 559.

lumsal özünü, ilk evrenin sınırlı emeğinden çok daha fazla ortaya çıkarır. Bu toplumsal öz, kapitalizmde gerek emeğin *komünal örgütlenişiyle*, gerekse de doğanın, giderek daha çok, insanlığın egemenliği altına girmesiyle, bir potansiyel olarak oluşur (ya da yabancılaşmış nesnellik biçiminde edimselleşir). Üretim faaliyeti, bilimselleştiği ve genelleştiği ölçüde artık doğa yasalarını denetleyebilmektedir. Bu da, doğal sınırların giderek daha çok geriletilmesi demektir: «...doğanın ve insanın tüm özelliklerinin genel bir biçimde sömürüldüğü, bilimin kendisinden de yararlanan genel bir fayda sistemi (...) Doğa, insanlık için salt bir nesne halini alır... doğanın özerk yasalarının kuramsal bilgisi, yalnızca, onu insan gereksinimlerinin boyunduruğu altına almak için kullanılan bir hile olarak belirir...»[53] Marx'a göre, bu noktada artık «sınırsız özgür faaliyet»in tümüyle gelişmesi bir *potansiyel* olarak mevcuttur; çünkü doğal zorunluluğa tâbi olan gereksinimler, *toplumsal* olarak yaratılmış *insan* gereksinimlerine dönüşmüştür. Şöyle der Marx: «Fahişeliğin evrenselleşmesi, kişisel becerilerin, yeteneklerin, yetilerin ve faaliyetlerin toplumsal niteliğinin gelişmesi için zorunlu bir aşama olarak görünür. Daha kibar deyimiyle: Evrensel bir faydalanma ve kullanma ilişkisi...»[54] Kapitalist üretim tarzında içkin olan evrensellik, böylece, hem doğanın evrensel olarak mülkedinilmesinde, hem de yaratılan gereksinimlerin toplumsal niteliğinde ortaya çıkar. Bu bağlamda artık insan faaliyetinin üzerine yerleştiği temel, ileri derecede dolayımlanmış, toplumsal olarak dönüştürülmüş bir doğadır.

Marx'ın «sermayenin uygarlaştırıcı etkisi»ne yaklaşımı ilk bakışta doğa karşısında faydacı ve «araççı» bir tavır gibi görünmektedir. Giddens'in haklı olarak belirttiği gibi, «üretici güçlerin gelişmesine bugün artık hiçbir sorun yokmuşçasına, toplumsal ilerlemeye yardım eden bir süreç diye bakılamaz»[55]. Ne var ki, Marx'ın yukarıda yapılan iki alıntıdaki «fayda» kavramı tek-yönlü olarak alınmamalıdır. Her iki durumda da «fayda»nın bir çelişkiyi barındırdığı oldukça açıktır: Fayda, bir yandan, insanın doğaya egemen oluşundaki ve insan gereksinimlerinin nicel artışındaki olumlu yönü dile getirir; ama öte yandan, aynı kavram insanların birbirleriyle ve doğayla kurdukları ilişkilerdeki bir yoksullaşmayı da yansıtır. Bu yoksullaşma, gerek insan-insan gerekse de insan-doğa arasındaki

53 Aynı yerde, s. 409-410; T: aynı yerde, s. 447-448. Ayrıca bk. s. 612; T: çevrilmemiş bölüm. «Doğal sınırların gerilemesi» konusunda bk. G. Prestipino, a.g.y., s. 39; G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Marx*, a.g.y., s. 6, s. 8-10; G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Labour*, a.g.y., s. 18 ve s. 46.

54 K. Marx, a.g.y., s. 163; T: a.g.y., s. 239.

55 A. Giddens, a.g.y., s. 60.

çok çeşitli ilişkilerin bir fayda ilişkisine indirgenmesidir. Kapitalizmde insanlığın gelişmesinin çelişik bir nitelik taşıması sorununu daha aşağıda ele alacağım. Bu noktada, Marx'ın, *Alman İdeolojisi* ve *1844 Elyazmaları*'nda faydacılıkla ilgili olarak yaptığı eleştirel gözlemleri hatırlatmak istiyorum[56]. Faydacılığa karşı bu eleştirel yaklaşımın daha sonraki yapıtlarda geri plana geçtiği ileri sürülebilir; Marx'ın yapıtındaki egemen eğilimin üretici güçlerin gelişmesi ile insanlığın ilerlemesi arasındaki düz orantı olduğu savunulabilir. Ne var ki, insanın doğa üzerindeki egemenliği her zaman toplumsal olarak dolayımlanmış bir ilişkidir; sözkonusu egemenliğin özgül biçimini de *bu toplumsal dolayımların niteliği* belirler. Marx'ın faydacılığa yönelttiği eleştirinin asıl hedefi toplumsal dolayımların burjuva toplumuna özgü biçimidir[57]. İnsanın doğa ile karşılıklı ilişkisinin yol açtığı bu toplumsal dolayımlar alanı, giderek daha toplumsal olan bir temel üzerinde kendini yeniden-üretir. İşte doğayla kurulan ilişkilerin yeni biçimleri ve anlamları bu alanda oluşacaktır.

Alman İdeolojisi'nde Marx kapitalizmin evrenselleştirme, toplumsallaştırma eğilimini dünya piyasasının oluşmasında temellendirir. Marx'a göre, bu piyasanın varolduğu bir dünyada, birey artık «dünya tarihi»nin bir parçasıdır; çünkü bireyin üretim faaliyeti, hem zaman hem de mekân açısından evrensel bir boyut taşır. Üretici güçler burada tüm insanlığın ortak mülkü ve ortak ürünüdür: Bir yandan dünyanın her köşesine uzanabildikleri için, öte yandan da kuşaktan kuşağa aktarılabildikleri için.

Kapitalizmin, üretici güçleri daha önce hiç görülmemiş bir biçimde geliştirerek, genel bir evrenselleşmeye olanak tanıması, bir anlamda, insanın *toplumsal* özünün *somutlaşmasıdır*. Kapitalizme özgü emek, ileri derecede dolayımlanmış, toplumsal olarak üretilmiş üretim araçlarını kullanır; bu emeğin ürünleri insan *topluluğunun* bütününü hedefler; insanlık egemen olduğu doğaya giderek artan bir ölçüde kendi damgasını vurur; insanlığın tarihsel-toplumsal olarak yaratılmış olan potansiyellerinin önündeki *doğal sınırlar* sürekli olarak geri çekilir. Kısacası, emeğin insanın özsel belirlenimi oluşunun «toplumsallık» açısından uzantıları, kapitalizmin bu eğiliminde ortaya çıkmaktadır. İnsan, emeği sayesinde salt doğallığını geride bıraktığı ölçüde «insansallaşır». Demek ki, insan, emeği aracılığıyla doğayı ne kadar çok toplumsallaştırırsa, ayırıcı özelliği toplumsallık olan insan özünü o kadar çok gerçekleştirmiş olur. Bu öz

56 Bk. F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 109-114; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm ve K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 354; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 111.

57 Bk. aynı yerde, s. 352; T: aynı yerde, s. 108.

önceden verilmiş birşey değildir; oluşumundaki ilk adım, emek yoluyla salt doğallığın aşılmasıdır; bundan sonra toplumsal belirlenimlerin giderek daha çok karmaşıklaşması artık insan özünde içkindir. Lukács'ın deyişiyle: «Emek, nasıl gerçekleşmeye başlar başlamaz hayvanın insana dönüşmesine yol açmışsa, aynı biçimde, emeğin bundan sonraki sürekli gelişimi de, gerçek toplumsal anlamıyla insan türünün ortaya çıkmasına yol açar»[58]. İnsanlığın toplumsallığa doğru evrilmesini olanaklı kılan «üretim için üretim»dir. Yabancılaşmış biçiminden arındırıldığında «üretim için üretim» insanın, özsel belirlenimine uygun bir biçimde üretmesi anlamına gelir.

Özetlemek gerekirse: İnsan özünün toplumsal oluşunun çeşitli boyutları vardır. İlkin, bu özü toplumsal kılan emek, insanlığın doğa ve tarih içindeki konumunu belirler: İnsan, doğa ile tarihin oluşturduğu *farklılaşmış birlik* içinde yer alır; gerek doğa ile, gerekse de tarih ile ilişkisi ancak bu karmaşık bütün çerçevesinde anlaşılabilir. Öte yandan, en baştan beri belli toplumsal ilişkiler içinde sürdürülen üretim faaliyeti, kendi dolayımlarını *hep daha çok toplumsallaşmış dolayımlar* olarak yeniden-üretir. Öyle ki, belli bir noktada artık üretim ancak *gerçek* bir *komünallik* bağlamında sürdürülebilir. İnsana *özgü* gereksinimler ve ilişkiler tanım gereği *toplumsaldırlar*: Hem *salt doğallığın aşılması* oldukları için, hem de *evrenselleşme* ve *komünalleşme* eğilimini barındırdıkları için. İnsan özü bu toplumsallaşma süreci içinde oluşur ve gelişir. Kapitalizmde, bu toplumsallık *nesnel evrensellik* olarak ortaya çıkar; yabancılaşmış bir toplumsallığı ifade eden bu evrensellik, insanın üretim faaliyetinde içkin olan potansiyelin olumsuzlanmasıdır. Öte yandan bu potansiyel, sivil toplumun ve bu topluma özgü soyut bireyselliğin eleştirisini olanaklı kılan bir perspektifin temelini oluşturur. Ancak, yukarıda da belirttiğim gibi, bu perspektifin oluşturulması kapitalizmin tarihsel gelişimini öngerektirir. İnsanın «toplumsal öz»ü ise, bu tarihsel gelişimin *ontolojik temelini* oluşturur.

İnsanın toplumsal özü ile bir *nesnelleşme* süreci olan emek arasındaki bağlantı, yukarıda da[59] gördüğümüz gibi, Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği eleştiride örtük olarak vardır. Toplumsallığın çeşitli boyutları üzerinde durduktan sonra, şimdi de, insan özünün *tarihselliğ*inin gerçek anlamını kavrayabilmek amacıyla, bu bağlantıyı biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

«Toplumsallık» kavramının, hem «komünallik», «topluluk oluş», hem de salt doğallığın aşılması boyutları, insan faaliyeti bir nes-

58 G. Lukács, *The Ontology of Social Being-Marx*, a.g.y., s. 143.

59 Bk. yukarıda, s. 209-211.

nelleşme olarak görüldüğünde, bir kez daha açıkça ortaya çıkar. Bir yandan, insanın en temel ontolojik belirleniminin nesnelleşme olması, bizatihi insan özünün her bir tekil bireyde mevcut olmadığı, «...türün ya da 'İnsan'ın»[60] yalıtılmış tek tek bireylerde oluşmadığı anlamına gelir. Tersine, insan özü *dışsal* bir gerçekliktir ve her birey bu gerçekliğe katıldığı, ondan pay aldığı ölçüde de *paylaşılmış* bir gerçekliktir bu. Bu anlamda, insan özü tekil bireyleri aşar: Toplumsal, komünal bir «varlık»tır *(wealth)*. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in altıncısında şöyle der: «...insan özü *tek tek* bireylerde *içkin* olan bir soyutlama değildir. Gerçekte, insan özü toplumsal ilişkilerin bütünüdür»[61]. Burada amaç yalnızca toplumsal ilişkilerin öncelliğini vurgulamak değildir; Marx, aynı zamanda da herhangi bir özden söz ettiğimizde, bununla, tanım gereği toplumsal ve nesnel olan *insanlık* özünü kastettiğimizi söylemektedir. Sève'e göre, insan özünün bu «dış-merkezli» niteliği, «nesnel insan özü ile birey biçimi arasında bir ayırım»[62] olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden de, insan özünün, bireylerin tikel tarihlerinden bağımsız bir tarihi vardır.

Bu ayırım yapıldığında, toplumsal bağlar, ya da bireyselliğin tarihsel biçimleri, tek tek bireylerin dışına yerleştirilmiş olur. Bu da, toplumsal bağları, tek tek bireylerin *doğal* tikelliğinden kurtarır; bu tikelliğin dar ufkuna hapsolmalarını önler. Oysa, insan özünü doğal bireylerin içine yerleştirmek, bu toplumsal öze doğal bir nitelik atfedilmesi sonucunu doğurur. Burada, biyolojik birey biçimi bireylerin toplumsal varlığına dayatılıyor demektir. *Grundrisse*'de, burjuva toplumuna özgü toplumsallık biçimi bağlamında, Marx bu anlayışa şöyle karşı çıkar: «....bu salt *nesnel bağı*, bireylerde içkin olan, kendiliğinden ve doğal bir özellik... olarak görmek saçmalıktır»[63]. Gerçekte bu bağ, bireylerin içinde yer aldıkları bu toplumsal gerçekliğe katılımlarıyla onların bir özelliği olur.

Öte yandan, nesnelleşme insanın «dış» doğayı sürekli olarak insansallaştırmasını ifade eder. Lukács nesnelleşme ile nesnellik arasında son derece yararlı bir ayırım yapar. Bu ayırım, insan emeği aracılığıyla doğallığın giderek daha çok aşıldığını ortaya koyması açısından önemlidir: «...toplumsal varlıktaki nesneler yalnız nesnel-

60 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 83; T: a.g.y., s. 111.

61 K. Marx, *Theses on Feuerbach*, a.g.y., s. 122; T: *Feuerbach Üzerine Tezler*, a.g.y., s. 68.

62 L. Sève, a.g.y., s. 88. Ayrıca bk. s. 87 ve özellikle s. 317: «...kendi içinde insan özü, birey biçiminde, psikolojik biçim altında değildir...» Bu ayırım, «bireysellik biçimleri» ile tekil bireylerin somut karmaşıklığı arasındaki ayırımın temelini oluşturmaktadır. Bk. yukarıda Bölüm 9, Altbölüm B.

63 A.g.y., s. 162; T: a.g.y., s. 237.

liği oluşturmakla kalmazlar; bunların hepsi, her zaman, birer nesnelleşmedir»[64]. Bu ayırım, doğal olanın «toplumsallaşması»nı ortaya koymaktadır: «Nesnelleşme, toplumsal varlığın en temel nesnel kategorisidir; bu kategori, hem bütün varlıkların nihai ontolojik özdeşliğini (genel olarak nesnelliği) ifade eder, hem de 'özdeşlikte özdeş olmayış'ı (doğal varlıktaki salt nesnelliğe karşıt olarak toplumsal varlıktaki nesnelleşmeyi)»[65]. Emeğin yanısıra nesnelleşmeyi de insan özünün en temel belirlenim düzeyine yerleştiren bir ontolojik çerçeve içinde özne ile nesne sentezini kavramak olanak kazanır: Bu anlayışta, insan özü, hem *maddi* dünyanın bir parçası olması açısından nesneldir, hem de *aktif*tir. Bu öz, hiçbir şekilde, «çok sayıdaki bireyleri *doğal bir biçimde* birleştiren, içsel, *dilsiz* bir genellik...»[66] değildir. Tersine, doğanın insansallaştırılması ve toplumsallaştırılması yoluyla aktif olarak oluşturulan bir özdür. Dolayısıyla da, birey, nesnelleştirme süreci içinde kendi doğal bireyselliğini aştığı ölçüde *insandır*.

Bu açıklamaların uzantısı şudur: İnsan özü bütün karmaşıklığı içinde başlangıçta da varolan bir şey değildir; tersine, tarihsel gelişme içinde, tarihsel olarak oluşur. İnsan özü, insana özgü olanı ifade ettiğine göre, insanın ayırıcı özellikleri tarihte ortaya çıkan toplumsal ürünlerdir; bu yüzden de hiçbir zaman *tam olarak oluşmuş* durumda değildirler. Öyleyse, insan özünde içkin olan toplumsallık, *varılacak bir durumu* değil, bir yandan insanlar arasındaki zorunlu bağı, öte yandan da insan ile doğa arasındaki dinamik ilişkiyi ifde eder. Toplumsallık, sürekli gelişen bir *komünallik* ve *insansallaşma* olan insanlık tarihinin temelini oluşturur. Marx bu konuda çok açıktır: «Bu 'insani-olmayan' olarak anılan şey, 'insani' olan kadar günün koşullarının bir ürünüdür.... Olumlu bir anlam içeren 'insani' deyimi, üretimin belli bir aşamasında *egemen* olan belirli koşullara ve bunlar tarafından belirlenen gereksinimleri karşılama biçimine tekabül eder, tıpkı olumsuz bir anlam içeren 'insani-olmayan' deyiminin, bu egemen koşulları ve o koşullar altında geçerli

---

64 G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale. Il momento ideale dell'ideologia*, a.g.y., s. 353.

65 Aynı yerde ,s. 399. Ayrıca bk. s. 564: «İlkin yalnız doğal bir biçimde varolan nesne, bir nesnelleşme sürecinden geçer, yani toplumsal bir kullanımın nesnesi olur.»

66 K. Marx, *Theses on Feuerbach-Altıncı Tez*, a.g.y., s. 122; T: *Feuerbach Üzerine Tezler Altıncı Tez*, a.g.y., s. 68. Ayrıca bk. L. Sève, a.g.y., s. 193: «...*hayvanlığın tersine insanlık*... her bir yalıtılmış bireyde varolan doğal olarak verilmiş bir durum değildir; insanlık toplumsal insan dünyasıdır ve her bir *doğal* birey, toplumsal ilişkiler içindeki gerçek yaşam süreci aracılığıyla kendini insanlaştırarak *insan* olur.»

olan gereksinimleri karşılama biçimlerini yürürlükteki üretim tarzı içinde olumsuzlama çabalarına tekabül ettiği gibi...»[67] İnsan özü, belirli bir aşamada ulaşılmış olan potansiyel toplumsallık tarafından tanımlanır. İşte «insani-olmayan» da, bu potansiyelin yadsınması, ya da gerçekleştirilmemesidir. Örneğin, kapitalizmde ücretli emek koşullarının «insani-olmayış»ı ilkel komünün «insaniliği»ne göre değil, insan ilişkilerinin kapitalizmdeki toplumsallaşma potansiyeline göre «insani-olmayış»tır. Yine de, «toplumsal» kavramının *genel* bir ölçüt olduğu da doğrudur. Ne var ki bu ölçüt ancak soyut bir düzeyde geçerlidir: Tarihsel olarak belirginleşir ve somutlaşır, yani özgül içeriğini uygulandığı tarihsel dönemden alır.

Bu biçimde açıklandığında, «toplumsal öz» kendi ölçütünü tarihsel olarak kendisi üretiyor demektir. Tarih içindeki toplumsallaşma süreci *teleolojik* bir süreç değildir. Tam tersine, toplumsallık ölçütü, her dönemde, o döneme özgü koşullardan türetilir; ve bu ölçüt, insanın *özsel faaliyetinde* içkin olan *toplumsallık temelinde* gelişmiş olan potansiyeli yansıtır. Demek ki, kapitalizmde ortaya çıkan olanaklar yalnız şu anlamda «sermayenin tarihsel misyonu»dur: «(sermaye) *farkında olmadan* daha ileri bir üretim biçiminin maddi koşullarını yaratır»[68]. Marx'ın bilimsel biyografisi tarih anlayışının teleolojik olmadığına yeterli bir kanıttır. Ontolojisinin, *1844 Elyazmaları*'nda geliştirmiş olduğu bazı temel yönlerine, *Grundrisse*'yi yazana dek bir daha dokunmaz Marx. Başka türlüsü de olamazdı zaten. Çünkü bu ontoloji ancak bilimsel bir tahlille birlikte gelişebilirdi: Marx kapitalizmin «uygarlaştırıcı», toplumsallaştırıcı boyutunu bilimsel olarak ortaya koymadan, «toplumsal birey» projesini tarihte temellendiremezdi. Bu temel olmadan kurulmuş bir ontoloji ise spekülatif, teleolojik bir ontoloji olurdu: Bu ontolojide «insan özü», anlayışı, kaçınılmaz olarak, önceden-tanımlanmış, soyut bir özü ifade ederdi; «özgür faaliyet» ise, tarih-dışı bir özün kendini gerçekleştirme sürecindeki son aşamayı. Oysa, Marx'ın «toplumsal öz» kavramı, *ancak*, maddi faaliyet ile *zorunlu bir bağlantı* içinde olduğu ölçüde, bu ontolojinin başlangıç noktasıdır. Öte yandan, «toplumsal öz», tarihsel süreç «toplumsal birey»in somut önkoşullarını yarattığı *için* bu projenin temelini oluşturur. Bu yüzden de *Alman İdeolojisi*'nde şöyle der Marx: «Sınıfsız toplum bizim için yaratılması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda olacağı bir *ideal* değildir. Biz bugünkü durumu ortadan kaldıracak *gerçek* devinime sınıfsız toplum diyoruz. Bu devinimin koşulları bugün

67 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 110; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

68 K. Marx, *Capital* III, a.g.y., s. 308; T: *Kapital* III, a.g.y., s. 272. (Vurgu sonradan.)

varolan öncüllerden doğar»[60]. Tarihin gerçek yönü ve anlamı, bütün somut karmaşıklığı ile, ancak olaydan sonra belirlenir; bir sonraki dönemin koşulları ise bir öncekinde varolan eğilimlerden doğar.

İnsan özünün «dış-merkezli» oluşu, yani tek tek bireylere göre dışsallığı, tarihsel gelişmenin «eşitsiz» ya da «çelişik» bir gelişme olarak kavranmasını olanaklı kılar. Kapitalizmin yarattığı zengin potansiyel, bu toplumsal çerçevede, bireye egemen olan yabancı bir güç biçiminde ortaya çıkar. Bu tarihsel dönemde «toplumsal birey»-in oluşmasının öncülleri yaratılmıştır, ama sivil toplumun bireyleri yine de soyutluktan kurtulamazlar. Bu soyutluk, insanlığın varlığını biçimlendiren toplumsal ilişkilerin özgüllüğünden kaynaklanır: «Toplumsal ilişkileri kendi komünal denetimleri altına almış olan, çok-yönlü olarak gelişmiş bireyler, doğanın değil tarihin ürünleridirler. Zenginliğin böyle bir bireyselliği olanaklı kılacak derecede ve evrensellikte gelişmesi, mübadele değerine dayalı üretimi bir önkoşul olarak varsayar; mübadele değerine dayalı üretimin evrenselliği, bir yandan bireyin kendisine ve başkalarına yabancılaşmasını, ama bir yandan da ilişkilerinin ve yeteneklerinin evrenselliğini ve kapsayıcılığını üretir»[70]. Genel olarak insanlık *gerçek* bir komünallik yönünde ilerlerken, belirli toplumsal ilişkiler içinde yer alan insan bireyleri bu toplumsallığı yaşamaktan alakoyulurlar — ta ki yaratılmış olan bu toplumsallık yeni bir biçime bürünene kadar. İnsanlık tarihinin bu çelişik gelişmesi *genel bir eğilimdir*. Ancak, doruk noktasına kapitalizmde erişir: «Üretim için üretim, insanın üretici güçlerinin gelişmesinden, yani insan doğasının zenginliğinin gelişmesinin başlı başına bir erek olmasından başka birşey değildir»[71]. Bir genel eğilim olan bu çelişik gelişmenin öncüllerini, bir yandan insanın maddi faaliyetinde içkin olan potansiyel; öte yandan da insanla doğa arasındaki dolayımlama ilişkisinin sınıflı toplumlarda büründüğü özgül biçimler oluşturur. Dolayısıyla tarihsel gelişmenin ikili bir doğası vardır: Bu gelişme, aynı anda, hem insanın özsel toplumsallığının giderek artan bir ölçüde gerçekleşmesidir, ama hem

---

69 F. Engels/K. Marxs, a.g.y., s. 56-57; T: a.g.y., s. 68. Ayrıca bk. «Annenkov'a Mektup-1846», *Lettres sur le Capital*», Editions Sociales, Paris, içinde, s. 27-28.

70 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 162; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 237. Tek tek insanların gelişmesiyle insanlığın gelişmesi arasında kapitalizmde ortaya çıkan çelişki konusunda bk. *Capital* III, a.g.y., s. 182; T: *Kapital* III, a.g.y., s. 97; *Capital* I, a.g.y., s. 799; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 682; *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 359; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 118-119.

71 K. Marx, *Theories of Surplus Value*, II, Lawrence and Wishart, Londra, 1969, s. 508.

de, sınıfsız topluma varılana dek, giderek artan bir yabancılaşma.

Grundrisse'de, «toplumsal bağların biçimleri» ile «bireysellik biçimleri» ilişkisinin tahlilinde, Marx'ın yaklaşımının ana eksenini, bireyselliğin ve toplumsallığın gelişmeleri arasındaki bu çelişki oluşturur. İlk tarihsel evrenin «kişisel bağımlılığı»ndan kurtulan birey, ikinci evrede bir «nesnel bağımlılık» içine girer[72]. Bu şu anlama gelir: Meta üretiminin yol açtığı, giderek artan toplumsallık, bireyin bu gelişmeyi kendi toplumsal özünün tümüyle gerçekleşmesi olarak yaşaması için kendi başına yeterli değildir. Bu özgül biçim (mübadele) altında gelişen toplumsalık salt *nesnel* bağların artmasını getirir; toplumsal dolayımların, hep daha çok toplumsal olarak yeniden-üretildiği bu evrenin bireyleri bu toplumsallığı dışsal bir biçimde yaşarlar. Bu bağlamda, Lukács'ın salt bireyselliğe karşıt olarak geliştirdiği «kişilik» kavramı, bu çelişkiye açıklık getirmesi açısından yararlı olabilir. Bu düşünüre göre, «toplumsal birey»in anlamı «zenginleşmiş bir kişilik»tir. Bu «kişilik», örneğin Marx'ın ikinci evresindeki, salt türünün örneği olarak mutlaklaştırılmış bireyin tam karşıtıdır. «Kişilik», bireyin toplumsal nesnelliğe katılımıyla «tikelliğini» aşmasıdır. Ancak, birey ile toplumsal nesnellik (ya da dışsal ve toplumsal insan özü) arasındaki karşılıklı etkileşim, bildiğimiz gibi, özgül ilişki biçimleri altında sürdürülür. İşte, bireyin zengin bir kişiliğe doğru yönelmesini sağlayan da, tam tersine tikelliği içine hapsolmasına yol açan da bu ilişki biçimleridir. Bu toplumsal nesnellik, kendi içinde ne kadar çok farklılaşmış ve çeşitlileşmiş olursa, bireyin etkileşim içine girdiği durumların sayısı da o kadar çoğalır ve «kişilik»in gerçekleşmesi olasılığı da aynı ölçüde artar. Dolayısıyla, insanlık tarihi bu kişiliğin yaratılmasının tarihidir, çünkü bu tarih boyunca insanın nesnelleşmesi giderek artan bir ölçüde *toplumsal* dolayımlarla olur. Başka bir deyişle, nesnellik alanı hep daha çok toplumsallaşır. Ne var ki, bireyler-arası ilişkiler, toplumsal nesnelliğe katılımı engellemeyecek bir biçime bürünene kadar, bu çelişki antagonistik niteliğini koruyacaktır[73].

Demek ki, *genel olarak insanlığın yetilerinin* gelişmesi, ileri ölçüde toplumsallaşmış nesnellik alanında cisimleşir ve tikel bir kişiliğin gelişmesiyle özdeş değildir. İşte «yabancılaşma» kavramı, oluşmuş olan insanlık yetilerinin *bütünselliği* ile bireylerin bu tarihsel ürünle kurdukları ilişkinin bölünmüş, *tek-yanlı* niteliği arasındaki mesafeyi ifade eder. Lukács şöyle der: «...insanlık yetilerinin geliş-

72 Bk. yukarıda s. 221-222.

73 G. Lukács, Ontologia dell'essere sociale. La Riproduzione, a.g.y., s. 163, s. 204, s. 227, s. 245-246, s. 269, 275-276.

mesi zorunlu bir biçimde insan kişiliğinin gelişmesine yol açmaz. Tam tersine: Tam da tek tek yetileri güçlendirdiği için bu gelişme insan kişiliğini çarpıtıp, değersizleştirebilir»[74]. Marx'ın kapitalizmin «soyut işçi»sini betimleyişi bu olguya çok uygun bir örnektir: Kapitalizmde işçi belli bir yetisini sonsuza dek geliştirebilir, çünkü aslında *insanlık yetilerinin gelişmişliğini* yansıtan gelişkin üretici güçler sayesinde kendisini nesnelleştirmektedir. Ne var ki, işçinin bu sayede belli bir yetisini geliştirmesi ile başka açılardan güdük kalması arasında çarpıcı bir karşıtlık vardır ve zaten bu güdüklüğü *açıklayan* da bu yetinin gelişmesidir. Lukács'ın kullandığı anlamda insan «kişiliği»nin gerçekleşmesi, birey ile toplumsal nesnellik alanı arasında *her-yönüyle bir etkileşimin* kurulmasını öngerektirir.

«Toplumsal öz» kavramının açıklamaya çalıştığım uzantıları, sivil topluma özgü bireysellik biçiminin eleştirisi için gerekli olan temeli oluşturmaktadır. İnsan özü insanların nesnelleşmeleri yoluyla tarih içinde oluşturulan bir öz olarak kavranmadıkça, sivil toplumun özel, «bireyci» ve doğal bireylerinin sınırlı ufkunun ötesine geçilemez; ve bu özgül bireysellik biçimi, insan *özünün* toplumsal niteliğinden hareketle, *tarihsel oluşumu içinde açıklanamaz*. Marx'a göre, «insan ancak tarihsel süreç içinde birey haline gelir»[75]. Bu sürecin belli bir aşamasında bireyler, tikellikleri açısından, daha önce görülmemiş bir gelişme düzeyine ulaşırlar; ne var ki, bu aşama onların gerçek toplumsallığa en uzak oldukları döneme tekabül eder aynı zamanda. Bunun ötesinde, bu aşamada, nesnel olarak toplumsallık da tarihte o güne kadar ulaşılmış en yüksek düzeye ulaşmıştır[76]. Bu dönemin ideolojisi bu özgül bireysellik biçimini, doğal biçim olarak dondurur: Gerçekte nesnel olarak oluşmuş olan toplumsal öz, bu ideolojide, bireylerin bu toplumsal gerçekliğe *katılımlarının özgül biçimi* altında, insanın doğal/biyolojik bireyselliğine hapsolur. Bu yalıtılmış, özel bireylere özgü bireysellik biçimi böylece doğallaşır. Bu toplumun bakışaçısından, birey, «tarihsel bir sonuç değil, tarihin hareket noktasıdır; tarih içinde gelişmiş değil, kendi insan doğası anlayışlarına uygun olarak, doğa tarafından ortaya konmuş 'Doğal Birey'dir»[77].

Bu bireysellik biçiminin eleştirisi ve açıklanması salt *olumsuz* bir anlamda alınmamalıdır. İnsan özünün yukarıda açıklanan top-

74 Aynı yerde, s. 562.
75 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 496; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 559.
76 Aynı yerde, s. 85; T: aynı yerde, s. 143.
77 Aynı yerde, s. 83; T: aynı yerde, s. 140.

lumsallık ve tarihsellik boyutları da aynı biçimde toplumsal birey *perspektifinin* temelini oluştururlar. Zaten, bu yaklaşımda, eleştiri boyutu ile pozitif perspektif boyutunu birbirinden koparmak sözkonusu olamaz: Her ikisinin birden temelinde daha çok artan toplumsallaşmanın *sürekliliği* yatar. İnsan ile doğa arasındaki sürekli bağlantı, insanlık tarihine bütünsel bir nitelik verir; toplumsallığın ve bireyselliğin çeşitli tarihsel biçimleri de bu temel bağlantı üzerinde yükselir. Sivil toplumun ve ona özgü bireysellik biçiminin olumsuzlanması ile pozitif bir perspektifi dile getiren «toplumsal birey» bu ortak temel üzerinde birbirlerini karşılıklı olarak varsayarlar.

BÖLÜM 11 : TOPLUMSAL BİREY

Altbölüm A : EMEK VE ÖZGÜR FAALİYET

Marx'ın emeğe dayalı ontolojisi hangi anlamda *yeni* bir bireysellik biçimi anlayışına izin verir? Emek kavramı ile *toplumsal birey* kavramı arasındaki bağlantı tam olarak nedir? Bu altbölümde, emek, maddi üretim, özgür (insansal) faaliyet kavramlarını genişleterek ve bu bağlamda gereksinimler sorununa değinerek bu soruları yanıtlandırmaya çalışacağım. Marx'ın yapıtında «emek» kategorisi çevresinde yer alan ve birbiriyle kısmen içiçe girmiş iki ayırım vardır: Bunlardan biri *maddi üretim/özgür faaliyet* ayırımıdır; daha ikincil olan *yabancılaşmış emek/özgür faaliyet* ayırımı ise, bir anlamda ilkinde içerilmiştir. İlk karşıtlık genel olarak insanlık tarihini ilgilendirirken, ikincisi özgül bir tarihsel döneme ilişkindir. Önce ikinci ayırımı ele alacağım.

1844 Elyazmaları'nda Marx «emek» kavramını hem insanın özsel faaliyetini, yani insan olarak özgüllüğünü dile getirmek için kullanır, hem de özgül bir emek biçimini, yani kapitalizmde yabancılaşmış emeği, dile getirmek için[1]. Bu ikisini *belirtik olarak* birbirinden ayırdığı bağlamlarda, *genellikle*, «emek» terimini, üretim faaliyetinin kapitalizmde büründüğü özgül biçim karşılığı olarak kullanır; bu durumlarda, «faaliyet» ise insanın özsel belirlenimini ifade eder ve «özgür» faaliyet, «öz» faaliyet ya da «insansal» faaliyet biçiminde geçer. Örneğin, kapitalizm çerçevesindeki insan faaliyetini şöyle anlatır Marx: «İnsan faaliyetinin *emek* olarak üretimi... yani kendine, insana ve doğaya, dolayısıyla da bilince... yabancı bir faaliyet olarak...»[2] Ancak, yine tarihsel olarak özgül emek biçiminden

---

1 Bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 78: «*1844 Elyazmaları*'nda hem genel anlamıyla — 'üretim faaliyeti': 'insan olma'nın temel ontolojik belirlenimi olarak — ele alınmıştır, hem de özel anlamıyla — kapitalist 'işbölümü' biçimine bürünmüş olarak.»

2 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 336; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 85. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 369; T: aynı yerde, s. 131: «...emek sadece insan faaliyetinin yabancılaşmış ifadesidir....» ve F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 92;

söz ettiği başka durumlarda ise, emeği «yabancılaşmış emek» olarak nitelendirir. Bunun bir örneğini yabancılaşmış emeğin en önemli boyutlarından birini anlatan şu alıntıda bulmak mümkündür: «...kendiliğinden ve özgür faaliyeti bir araca indirgemekle, yabancılaşmış emek, insanın türsel hayatını fiziksel varoluşunun bir aracı yapar»[3]. Böyle ek bir niteleme ile birlikte kullanılması, daha sonraki yapıtlarda «emek» kavramının bağlamına göre bazan olumlu bazan da olumsuz anlamlar taşıyacağının bir ön-habercisidir[4].

Kapitalizmde ücretli emek biçimi altında sürdürülen üretim faaliyeti, insan ile doğanın dolayımlı birliğinde bir çarpıklığa *yol açar*. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki açıklamalarında, bu çarpıklık insan ile doğa arasındaki temel bağlantının her yönünde yansımaktadır. Böylece, yabancılaşmanın Marx'ın ele aldığı dört farklı boyutu ortaya çıkar: İnsan, ürününe, faaliyetine, kendine ve başka insanlara yabancılaşır[5].

Marx'a göre, ücretli emek—sermaye ilişkisinde, kendi ürünü, doğrudan üreticinin karşısına, ona egemen olan yabancı bir güç biçiminde çıkar. Bu ürün üreticinin kendisine ait olmadığı gibi, üstelik, sermayedir: Üreticinin kendi ürünü, onu boyunduruğu altına alan toplumsal gücün büyümesine yol açmaktadır. Üretici kendi nesnelleşmesi aracılığıyla kendini emek nesnelerinden yoksun kılmakta ve dolayısıyla bu nesneler karşısında giderek güçsüzleşmektedir. Bu, doğrudan doğruya, üreticinin aynı zamanda *doğaya* da yabancılaştığı anlamına gelir; çünkü bu ilişki içinde insan-doğa birliği bozul-

---

T: a.g.y., s. 125. Marx'ın ilk yapıtlarında «emek» kavramının kullanımı konusunda bk. C.J. Arthur, *Dialectics of Labour*, I. Kısım, B. Bölüm, Blackwell, 1986. L. Sève, Marx'ın bu dönemdeki yapıtlarında «emek» terimini «yabancılaşmış emek» anlamında kullandığını gözden kaçırır ve bu yüzden Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma tartışmasını, yanlış bir biçimde, tarih-dışı bir antropolojizm olarak nitelendirir. (L. Sève, a.g.y., s. 83-91.)

3 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 329, T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 74-75.

4 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 611-612; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

5 Bu noktada şunu belirtmek gerekir: *1844 Elyazmaları*'nın bu bölümlerinin bizim açımızdan taşıdığı asıl anlam, *özgür faaliyetin* çeşitli boyutlarını ortaya koymalarıdır. Yabancılaşmış emeğin farklı yönleri, karşıtlık yoluyla, bizatihi insansal üretim faaliyetinin çeşitli boyutlarını açığa çıkarmaktadır. Daha da önemlisi, bu karşıtlık, insani faaliyetinde içkin olan *ontolojik potansiyeli* gündeme getirmektedir. Bu bölümlerin özgül bağlamında, kapitalizmle birlikte açığa çıkan *tarihsel* potansiyel her zaman gözönüne alınmaz. Başka türlü söylendiğinde, bu bölümlerde, «toplumsal insan»ın ontolojik temelini oluşturan faaliyet, kapitalizmin gelişme süreci içinde tarihsel olarak yaratılmış olan olanaklarla bağlantısı içinde ele alınmaz.

muştur: «(Emekçinin... emeğin ürünüyle ilişkisi) aynı zamanda duyumsal dış dünyayla, düşmanca karşısına çıkan yabancı bir dünya olarak doğa nesneleriyle ilişkisidir»[6]. Bu doğaya yabancılaşma, aslında, şunu ifade eder: İnsan ile doğa arasındaki temel ilişkinin büründüğü özgül toplumsal biçim, yani sermaye ilişkisi, insan yaşamının bu maddi yönünün gerçekleşmesinde bir bozukluğa yol açmaktadır.

Yabancılaşmanın, burada sürdürmeye çalıştığım tartışma açısından daha büyük bir önem taşıyan boyutu ise işçinin *faaliyetine* yabancılaşmasıdır. Marx'ın bu açıklamasında, *dolaylı olarak*, insan faaliyetinin insanı *zenginleştirici* yönü ortaya çıkar. Yabancılaşmış emekle ilgili olarak, Marx bu emek biçiminin işçiye «dışsal» oluşundan yakınmaktadır. Bu dışsallık, yabancılaşmış emeğin işçinin *fiziksel gereksinimlerini* karşılamaya yönelik olmasından kaynaklanır: Emek burada kendi dışında birşeye «araç» olmuştur. İşçi sadece kendini fiziksel olarak yeniden-üretebilmek amacıyla çalışmaktadır. Bu çalışma biçimi, *kendi kendine yönelik olmadığı için* insanın özsel varlığına yabancıdır. İnsanı hayvandan ayıran şey onun üretim faaliyeti olduğuna göre, insan bu faaliyetin kendisine yöneldiği, bu faaliyet onun için bir gereksinim olduğu ölçüde insandır. Bu faaliyetin kendisinin bir gereksinim olması için de özneye «özgür zihinsel ve fiziksel enerji geliştirme» olanağını sağlaması gerekir. Oysa, kapitalizmdeki biçimiyle, emeğin, işçinin yetilerini geliştirici hiçbir yönü yoktur; dolayısıyla da, özgül olarak insan faaliyeti olma boyutu bastırılmıştır. Bir zorunluluk, bir zorlamadır; yani «bir gereksinimin karşılanması» demek olan özgür faaliyet değil, zorunlu çalışmadır[7].

Yabancılaşmanın, Marx'ın ele aldığı üçüncü boyutu insanın *türsel*-varlık olarak kendine yabancılaşmasıdır. Burada bir kez daha, yabancılaşmış emeğin tek-yönlü ve salt fiziksel bir faaliyet olduğu ortaya çıkmaktadır. Yabancılaşmış emek insan türünün özgüllüğü olan *bilincin* yadsınmasını getirir. Marx'a göre: «İnsan, yaşam faaliyetinin kendisini iradesinin ve bilincinin nesnesi yapar»[8]. Onun faaliyetini özgür faaliyet yapan da budur. İşte yabancılaşmış emek fiziksel zorunluluk olduğu ölçüde insan faaliyetinin tam da bu yönünü yadsır: Herşeyden önce, bu durumda, emekçi «fiziksel gereksinimlerden kurtulduğu zaman... ve ancak bu gereksinimlerden kurtuldu-

6 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 327; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 71.

7 Aynı yerde, s. 326, s. 327; T: aynı yerde, s. 70, s. 71.

8 Aynı yerde, s. 328; T: aynı yerde, s. 73.

ğu zaman.... gerçek anlamda»[9] üretmiyordur. Ayrıca, bu emek biçiminde insanın «nesnel dünyaya biçim vermesi» de sözkonusu değildir; çünkü bu, *bilinçli* bir *nesnelleşmeyi* gerektirir. Böyle olunca, insanın özgür faaliyetinde içkin olan ve onun «güzellik kurallarına göre» de üretim yapmasına izin veren *evrensellik* boyutu da yadsınmış demektir. Oysa, insanın türsel varlığı, doğrudan doğruya, faaliyetinin bu evrensel niteliği taşımasına bağlıdır: Faaliyeti aracılığıyla insan doğanın *tümü* ile ilişkiye girer, onu bir bütün olarak kendi nesnesi kılar. Bu da onu evrensel bir özne yapar. Türsel-varlık oluşun anlamı da budur. Ücretli emekçi için bu yol kapalıdır, dolayısıyla da o kendisinin ve faaliyetinin evrenselliğini yaşayamaz.

Son olarak, insanın türsel-varlığının yadsınması, onun faaliyetinin *toplumsal* niteliğinin de yadsınmasıdır. Salt kendi *bireysel* fiziksel gereksinimini karşılamak için üretim yapan işçi türsel-varlığında içkin olan toplumsallığını olumsuzlamış olur. «İnsanın kendini kendine ve doğaya her yabancılaştırması, başka insanlarla kendisi ve doğa arasında kurduğu ilişkilerde görülür».[10]. Türsel-varlığın yadsınması, insan faaliyetinin toplumsallığının yadsınmasıdır: Üretimdeki toplumsallığı, gerek kapitalist gerekse de işçi bir antagonizma, ya da bir çatışma olarak yaşarlar.

Sonuç olarak, yabancılaşmış emek, insan faaliyetinde içkin olan potansiyelin, yani emekçiyi zihinsel ve fiziksel olarak geliştirme ve bu niteliğiyle de bir gereksinim olma niteliğinin yadsınmasıdır. Oysa, kendine-yönelik bir faaliyet olarak insan faaliyeti yaratıcılığı ve özgürlüğü içerir. Bu faaliyetin çok-boyutlu ve evrensel oluşu, bütün insanlığın birden doğanın tümüyle karşılıklı etkileşim içine girmesinin yolunu açmaktadır.

1844 Elyazmaları'nın başka bölümlerinde ve daha sonraki yapıtlarında Marx insan faaliyetinde içkin olan bu potansiyeli *tarihsel* süreç içine yerleştirir. Bu tarihsel çerçeve içinde özgür faaliyete, hem doğa üzerindeki dönüştürücü etkisi açısından, hem de insan yetilerinin ve gereksinimlerinin gelişmesi açısından, yeni boyutlar eklenir.

Özel mülkiyetin aşılması bağlamı içinde, kendine-yönelik faaliyet ile tek-yönlü zorunlu emek arasındaki karşıtlığa, insan yetilerinin ve duyularının farklılaşmış çoğulluğu boyutu da katılır. İnsanın doğayla kurduğu ilişkilerin çeşitliliği ve çoğulluğuna dayanarak Marx, burada, insan özünün «bütünsel»liği anlayışını geliştirir. Onun deyişiyle: «(İnsanın) dünyayla insansal ilişkilerinin her biri — görme,

9 Aynı yerde, s. 329; T: aynı yerde, s. 74.
10 Aynı yerde, s. 331; T: aynı yerde, s. 78.

işitme, koklama, tatma, duyma, düşünme, bilincinde olma, sezme, isteme, davranma, sevme... *nesneye doğru* yönelimlerinde, o nesneyi mülkedinir: *İnsansal* gerçekliğin böyle mülkedinilmesi... *bu gerçekliğin doğrulanmasıdır*»[11] *(confirmation)*. Mülkedinme, böylece, sahip olmaktan çok daha zengin bir içerik kazanmış olur; nesnel dünya «fayda» nesnesi olmaktan kurtulur. Marx'ın gözünde, dış dünyayla kurulan tek ilişki biçimi nesnelerin bize sunduğu faydaya dayalı bir ilişki olduğunda, bu nesnelerle soyut bir «malik olma»nın ötesinde bir etkileşimimiz olmuyor demektir. İşte meta üretiminde durum tam da budur: «*Bütün* bu fiziksel ve zihinsel duyular yerine, *bütün* bu duyuların yabancılaşması, *sahip olma* gelmiştir»[12]. Bu bağlamda, bu duyuların somut içerikleri boşalır ve bu soyut ilişki biçimi altında türdeşleşir bunlar. Bu, aslında, somut olarak birbirinden ayrı olan çeşitli insan duyularının ve ilişkilerinin, kendi dışlarındaki bir ilişkinin biçimine bürünmeleri ve bu soyut ilişki aracılığıyla ifade edilmeleri demektir. Dolayısıyla, «fayda» «bireylerin belirli niteliklerinin belirli dışavurumlarını» bastırır; faydaya dayalı ilişkide insan faaliyeti «kendi adına sürdürülen» bir öz-faaliyet *(self-activity)* değildir[13].

Marx'a göre, somut bireyselliğin dışavurum biçimleri olan duyu ve ilişkilerin, «sahip olma» ve faydalılık biçiminde soyutlaştırılması sonsuza dek sürmesi gereken birşey değildir. Özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla birlikte, insan yetilerinin ve ilişkilerinin böylece yoksullaşması da aşılacaktır. Ama bu aşmanın olanaklılığı da, insanlık tarihi içinde ve özel olarak da kapitalizmde, insan ile doğa arasındaki ilişkinin hem öznel yanıyla hem de nesnel yanıyla *toplumsallaşmış* olmasından kaynaklanır. Özgür, kendine-yönelik faaliyet, ancak bu temel üzerinde gerçekleşebilir: «...kurtuluş, bu duyular ve yüklemler... *insansal* hale geldikleri için gerçekleşir. Göz, *insansal* bir göz olmuştur, tıpkı nesnesinin de, toplumsal, insansal - insan tarafından insan için yapılmış - bir nesne haline gelmesi gibi»[14]. Örneğin, yaratıcı faaliyette bulunmak, tarih içinde insansal duyular gelişmiş olduğu için mümkündür; insan nesnelleştirmelerinin çeşitliliği ve çoğulluğu, nesnel dünyanın kaba, dolayımsız doğallığını toplumsallaştırmıştır; fiziksel gereksinimin ve sahip olmaya yönelik faaliyetin sınırlı doğası, ancak, tarihsel bir ürün olan bu dışsal insan özü ile etkileşim içinde aşılabilir: «...*insan* duyusal-

11 Aynı yerde, s. 351; T: aynı yerde, s. 107.

12 Aynı yerde, s. 352; T: aynı yerde, s. 108.

13 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 110; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 354; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 111.

14 Aynı yerde, s. 352; T: aynı yerde, s. 108.

lığının öznel zenginlikleri, kısacası insanca zevk alabilen *duyular*, ancak, insanın nesnel olarak kendini açan özsel zenginliğinden geliştirilebilir ya da yaratılabilir (...) *insan* duyuları ve duyuların insansallığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, *insansallaştırılmış* doğanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar»[15].

İnsan faaliyetinin, Marx'ın «yabancılaşmış emek» üzerine açıklamalarında ortaya koyduğu *evrensel* niteliği böylece, gerçek tarihsel süreç içinde, ve özellikle de kapitalizmin toplumsallaştırıcı etkisi altında, *gerçekleşir*. Kendini ifade ediş yolları ve gereksinimleri bakımından zengin olan bütünsel birey insan için bir *ontolojik olanaklılıktır*; bu olanaklılık, ancak, *tarih* içinde, kapitalizmin yapısal bir özelliği olan «üretim için üretim» itkisi temelinde *gerçekleşebilir*. Özgür faaliyetin çok-yönlülüğü ve gereksinimlerin çeşitliliği, ancak, toplumsal-tarihsel bir ürün olarak ortaya çıkabilir: «...toplumsal insanın bütün niteliklerinin işlenip geliştirilmesi; nitelikleri ve ilişkileri bakımından zengin, dolayısıyla gereksinimleri bakımından da mümkün olduğu kadar zengin bir varlık olarak, toplumsal insanın üretilmesi; insanın, mümkün olan en bütünsel ve evrensel toplumsal ürün olarak üretilmesi... sermayeye dayalı üretimin bir koşuludur»[16]. Kendi adına üretim, yani salt kendi dışında bir gereksinimi karşılamak için bir araç olmayan faaliyet biçimi, yapısal olarak insanların ontolojik bir özelliğidir. Ne var ki, tarihsel süreç içinde bu faaliyet türü ilkin «artık-değer için üretim» biçimi altında ortaya çıkar; ancak özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla bu biçimden arınır ve, ondan sonra da, kapitalizmin yaratmış olduğu toplumsallaşmış nesnel dünya temeli üzerinde tümüyle kendi-kendine yönelik faaliyet olma yoluna girer.

Yukarıda, «faydalılık» biçiminde ifade edilen gereksinim ve ilişkilerin soyutluğuna değinmiştim. Bu noktanın üzerinde biraz daha durmak anlamlı olacaktır. Kapitalizmde görülen evrenselleşme ve genelleşme eğilimi baştan aşağı soyut bir nitelik taşır. Bir yandan, burada insanın nesnelleşmesi her zaman soyut-emek biçiminde olur. Öte yandan da, gereksinimlerin zenginleşmesi, yapısal olarak, paraya duyulan «açgözlülük» biçimi altında gerçekleşir, yani salt nicelik artışı olarak; bu gereksinimler, ayrıca, sermayenin kâr güdüsü nedeniyle, sürekli bir biçimde «insansal ve doğal olmayan, incelmiş, hayal ürünü iştahlar»a dönüşürler; «çünkü özel mülkiyet kaba gereksinimi *insansal* gereksinime çevirmeyi bilmez. *İdealizmi, fantezi, kap-*

15 Aynı yerde, s. 353; T: aynı yerde, s. 110. Bk. yukarıda Bölüm 10.

16 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 409; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 447. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 410, s. 488; T: aynı yerde, s. 448-449, s. 545-546.

ris ve çılgınlıktır»[17] Demek ki, kapitalizmin yarattığı olanaklarla kaba ve doğal gereksinimler düzeyinin ötesine geçilmekle birlikte, bu çerçeve içinde, toplumsallaşmış gereksinim çarpık ve/veya soyuttur. Marx'a göre, bu, hem faaliyet alanı, hem de tüketim alanı için geçerlidir. Türdeş-olmayan, nitel olarak farklı gereksinim ve faaliyetlerin sürekli olarak yitmesi pahasına, bir yandan soyut olarak faaliyet, yani salt emek harcama, öbür yandan «....belirli bir servet biçimi için duyulan istekten farklı olarak... bizatihi açgözlülük»[18] giderek artar ve genelleşir. Bu soyut, nicel artış, özgür faaliyetin gerçekleşmesinden çok farklı birşeydir: Özgür faaliyet, soyut bir genellik olan evrenselliği değil, somut çoğulluğu varsayar. Birey, ancak, toplumsallaşmış nesnel dünyaya katılımında kendi tikelliğini ifade edebildiği ölçüde, gerçek bir anlamda evrenseldir: «Çünkü tikel, gerçek olumlama *(affirmation)* tarzını oluşturan, bu ilişkinin *belirlenmişliğidir»*[19]. İnsan faaliyetinde içkin olan çeşitlilik, kapitalizmde *nesnel olarak* çok sayıda faaliyet yaratıldığı ve geliştirildiği ölçüde insanlar için bir gerçeklik haline gelmiştir. Dolayısıyla, artık, *genel olarak insan özü* bu çok çeşitli belirlenimleri içinde barındırmaktadır. Ne var ki, *bireyin* bu toplumsal olarak yaratılmış zenginlik ile kurduğu ilişki soyuttur; bu hem bireyin faaliyeti, hem de onda uyarılmış olan gereksinimler bakımından böyledir[20].

Özgür faaliyetin tarihsel süreç içinde gerçekleşen bir başka belirlenimi de, kaba, doğal gereksinimlerin yerini, giderek, toplumsal olarak üretilmiş, insana özgü gereksinimlerin almasıdır: İnsan faaliyeti, giderek daha az, fiziksel gereksinimlerin karşılanmasına yöneliktir. Marx'a göre, özgür faaliyet doğrultusundaki bu eğilim sermayenin bol miktarda artık-ürün yaratmasına dayanır. Ancak salt yaşamı sürdürme açısından bakıldığında bir «artık» olan bu artık-ürün, toplumsal olarak yaratılmış gereksinimlere tekabül eder ve onların nesnesidir: «Sermayenin hiç durmaksızın servetin genel biçimine erişme çabası, emeği doğal zavallılığının sınırlarının ötesine doğru iter ve böylece, tüketiminde olduğu gibi üretiminde de çok-yönlü olan zengin bireyselliğin gelişmesi için gerekli maddi öğeleri yaratır; bu

---

17 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 359; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 118.

18 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 222; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. aynı yerde: «Soyut olarak hedonizm, potansiyel olarak bütün zevkleri içinde barındıran bir nesneyi önvarsayar.»

19 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 353; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y. s. 109.

20 Bk. yukarıda Bölüm 10. Bu, hiçbir şekilde, sürecin *tamamlandığı*, ya da yaratılmış olan zenginliğin *niteliğinin* değişmeyeceği anlamına gelmez.

bireyselliğin emeği de, artık, emek olarak değil, faaliyetin kendisinin bütünsel gelişmesi olarak görünür; burada dolaysız biçimiyle doğal zorunluluk artık ortadan kalkmıştır, çünkü doğal gereksinimin yerini tarihsel olarak yaratılmış bir gereksinim almıştır»[21]. İnsan emeğinin, doğal-fiziksel olarak verilmişliği giderek artan bir ölçüde aşmak ve doğal sınırları hep daha geriye itmek anlamına gelen özgül niteliği, böylece, sermayenin bu eğiliminin sonucunda olumlanmış olur. Salt doğallığın aşılmasında insanın özsel belirlenimi olan özgür faaliyetin bütün boyutları ortaya çıkmaktadır: Sermayenin yarattığı olanaklar, insan emeğinin sadece evrenselleşmesini ve toplumsallaşmasını değil, aynı zamanda *özgür* emek olma niteliğini de olumlar. Emek, ancak, insanın insansallaşmış gereksinim ve potansiyellerinin bir ifadesi olduğu ölçüde bir *kurtuluştur*. İnsan gereksinimlerinin giderek *doğallıktan arınması*, bu yüzden, bu kurtuluşun temelini oluşturur: «...engellerin aşılması kendi içinde kurtuluşu getiren bir faaliyettir... dışsal amaçlar, salt dışsal, doğal zorunluluklar görünümünden sıyrılır ve bireyin kendisinin önüne koyduğu amaçlar haline gelirler; böylece, öznenin kendini-gerçekleştirmesi, nesnelleşmesi ve dolayısıyla gerçek özgürlük olan bu faaliyetin eylemi, tam da, emektir»[22]. Başka türlü söylendiğinde, insan, amaçlarını bilinçli olarak kendisi belirlediğinde, faaliyetinin özsel niteliğini gerçekleştirmiş olur. Yabancılaşmış emeğin, emekte içkin olan amaçlılığı çarpıtması, ancak insanın *toplumsal olarak yaratılmış* gereksinimleri kendi amaçları olarak önüne koymasıyla aşılır.

Sonuç olarak, *1844 Elyazmaları*'nın «yabancılaşmış emek» bölümündeki emek/özgür faaliyet ikiliği tarihsel süreç içine yerleştirildiğinde, yabancılaşmış emek, özgür faaliyetin tarih içinde oluşma sürecinde bir aşamaya tekabül eder. Özgür faaliyetin gerçek anlamı da, ancak, sermayenin yarattığı tarihsel koşullar temelinde ortaya çıkar. Bu tarihsel tahlil çerçevesinde, özgür faaliyetin belirleyici yönleri, insanın ontolojik özgüllüğünün yüklemlerinden tarih içinde yaratılmış potansiyellere dönüşürler. Böyle bakıldığında özgür emek «toplumsal birey»in *maddi temelidir*. Özgür emek, hem yabancılaşmış emeğin tarihsel ürünü olacaktır, ama hem de yabancılaşmış emeği eleştirmeyi sağlayan perspektifi oluşturur (*Elyazmaları*'ndaki yabancılaşmış emek bölümünde olduğu gibi). Demek ki, «toplumsal birey»in tarihsel önkoşulu, sivil toplumun özel, soyut bireylerinin tarihsel gerçekliğidir; ama aynı zamanda da, «toplumsal birey» bu bireyleri eleştirmeyi olanaklı kılan bakışaçısını verir.

---

21 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 325; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 520; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

22 Aynı yerde, s. 611; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

Yukarıdaki tartışma ışığında bakıldığında, *Alman İdeolojisi*'nde «sınıfsız toplum»un «emeği ortadan kaldırması»ndan söz ederken Marx'ın aklında çok belirli bir emek biçiminin olduğu açıktır. Bu konuda şöyle der Marx: «Geleceğin devrimi bundan önceki faaliyet *tarzını* hedef alır, *emeği* ortadan kaldırır, ve sınıfların kendileriyle birlikte sınıf iktidarına da son verir...»[23] Başka bir deyişle, sorun, bir sınıfın yerine bir başkasını *zorunlu emeğin* boyunduruğu altına sokmak değil, yabancılaşmış emek olan bu faaliyet türünü tümüyle ortadan kaldırmaktır.

Ne var ki, bu, «faaliyet»e ilişkin bütün sorunların çözüldüğü anlamına gelmez. Özgür faaliyetten ayrı bir kavramla dile getirilen, bizatihi *maddi* üretimin geleceği nedir? Marx'ın bu iki kavram arasında, en azından bu özgül bağlamda, bir ayırım yaptığı açıktır: «Gerçi daha eski dönemlerde öz-faaliyet ve maddi yaşam, farklı kişilerde toplandıkları ölçüde, birbirinden ayrılmıştı ve (...) maddi yaşamın üretilmesi öz-faaliyetin aşağı bir biçimiydi, ama şimdi birbirlerinden öylesine ayrılmış durumdalar ki, sonuçta maddi yaşam amaç, maddi yaşamı üreten (ve şimdi olanaklı olan tek ama... olumsuz bir öz-faaliyet biçimi olan) emek ise araç gibi görünüyor»[24]. Burada Marx şunu savunuyor gibidir: Tarihsel olarak bu iki faaliyet biçimi (kapitalizm-öncesi toplumlarda ve kapitalizmde farklı biçimlerde olsa da) birbirinden ayrılmıştır, ama *esas olarak*, özgür faaliyette içkin olan herşey maddi üretim alanında gerçekleştirilebilir. Nitekim, biraz daha aşağıda sınıfsız topluma ilişkin olarak şöyle der Marx: «Ancak bu evrede, öz-faaliyet, bireylerin bütünsel bireyler olarak gelişmesine ve bütün doğal sınırlamalardan sıyrılmasına tekabül eden maddi yaşamla örtüşür»[25]; «*bütün* doğal sınırlamalardan sıyrılma», doğal sınırların sadece giderek gerileyeceği ama son tahlilde aşılmaz olduğu varsayımına dayanan bir çerçeve için oldukça sorunlu bir formülasyondur.

Üstelik sorun burada bitmemektedir. *1844 Elyazmaları*'nın «yabancılaşmış emek» bölümüne baktığımızda, burada özgür faaliyete atfedilen boyutlar sorunu daha da derinleştirmektedir. Buradaki açıklamaya göre, özgür faaliyet ancak fiziksel gereksinimden «özgürleşildiğinde», yani faaliyet «fiziksel varlığı sürdürmeye» yönelik *olmadığında* sözkonusudur[26]. Maddi üretim, herşeyden önce bireylerin fiziksel olarak yeniden üretilmelerine dayanıyorsa - ki tarihsel

23 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 94; T: a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

24 Aynı yerde, s. 92; T: aynı yerde, s. 125.

25 Aynı yerde, s. 93; T: aynı yerde, s. 126-127.

26 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 328-329; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 73-75.

maddeciliğin öncüllerine bakıldığında bunun böyle olduğu açıktır - nasıl olur da bu iki faaliyet örtüşebilir? Marx, «doğal zorunluluk»-un bu sürede tümüyle ortadan kalkacağını söylüyor olamaz. Öte yandan, *Grundrisse*'de öyle ifadeler vardır ki, bunlar *1844 Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'ndeki sözkonusu bölümlerle birlikte ele alındığında, özgür faaliyet ile maddi üretimin *mutlak olarak* birleşmesi yönünde tarihsel bir eğilimin olduğu görüşünü pekiştirmektedirler. Örneğin: «Bütün sanayilerin temelindeki doğal tabanın böylece çekilip alınması... Zorunlu gereksinimler, kendisi bir doğal özneye indirgenmiş olan bireyin gereksinimleridir. Sanayinin gelişmesi bu doğal zorunluluğu ortadan kaldırır...»[27] Marx, üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte, *bizatihi zorunluluğun* aşıldığını ve maddi üretim alanının kendi içinde bir özgürlük alanına, maddi üretimin kendisinin de özgür faaliyete dönüştüğünü mü savunmaktadır?

Marx'ın buna *Kapital*'de verdiği yanıt oldukça açıktır: «Özgürlük alanı ancak zorunluluk tarafından belirlenen emeğin ve dışsal kaygıların sona erdiği yerde başlar; bu alan, doğası gereği, dar anlamıyla maddi üretim alanının ötesindedir... Bu alanda (maddi üretim) özgürlük ancak şu anlama gelebilir: Toplumsallaşmış insanın, birleşik üreticilerin insanın doğa ile arasındaki metabolizmayı ussal bir biçimde, kollektif denetimleri altına alarak yönelmeleri... gerçek özgürlük alanı, insan güçlerinin gelişmesinin *başlıbaşına bir amaç olması*, bu alanın ötesinde başlar — her ne kadar, ancak, *temelinde* bu zorunluluk alanı olduğunda gelişebilirse de»[28]. Bu sayfaların, alıntıya alınmayan bölümlerinde ise, üreticilerin maddi üretime ilişkin kararlara demokratik katılımlarının yanısıra, emek sürecinin kendisinin «insan doğası»nın gereklerine uygun bir biçimde dönüştürülmesinden ve boş zamanın öneminden söz eder Marx.

Bu çözümde, özgür faaliyetin kendisi, emek sürecindeki köklü dönüşümlerden[29] bağımsız olarak, maddi üretim alanının dışına itil-

27. K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 528; T: Çevrilmemiş bölüm. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 611-612; T: Çevrilmemiş bölüm.

28 K. Marx, *Capital* III, a.g.y., s. 958-959; T: *Kapital* III, a.g.y., s. 858-859. Ayrıca, *Artık-Değer Kuramları* III'de Marx şöyle der: «Mübadele-değeri ortadan kaldırılmış olsa bile, emek-zamanı, her zaman zenginliği yaratan töz olarak kalır... Ama boş zaman, özgürce kullanılabilen zaman zenginliğin kendisidir... (bu), emek gibi, yerine getirilmesi gereken ve yerine getirilmesi doğal bir zorunluluk ya da toplumsal bir görev olarak görülen dışsal bir amacın baskısının egemenliği altında (değildir)...» (Alıntıyı yapan: A. Heller, *The Theory of Need in Marx*, Allison and Busby, Londra, 1976, s. 1051).

29 Burada, emek sürecinin dönüştürülmesi ile ilgili sorunlara, yani teknolojinin «tarafsızlığı» tartışmasına, sosyalizmde işbölümüne vb. girmeyeceğim.

mektedir. Bireylerin gelişmesi ve gerek kendi aralarındaki, gerek se de doğayla kurdukları ilişkilerde çoğulluğun sağlanması, gerekli emek zamanının azaltılmasıyla sağlanmış olan kullanılabilir *(disposable)*, boş zamana terkedilmiştir[30]. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, boş zamanın bireye sağladığı şeyler, yalnız doğrudan maddi üretim sürecinin dışındaki faaliyetle sınırlı değildir: «Boş zaman.... doğal olarak, sahibini farklı bir özne haline getirmiştir; bu özne bundan sonra doğrudan üretim sürecine bu değişmiş özne olarak girer»[31]. Başka türlü söylenecek olursa, bireyin gelişmesi onun maddi üretim sürecindeki durumunu da etkiler. Boş zaman *yalnız* kendi içinde önemli değildir; dolaylı olarak, insanın maddi faaliyetini de dönüştürdüğü için ayrıca önem taşır.

Bu, görünürde çelişik olan yaklaşımlar, Marx'ın *iki farklı çerçeve* arasında yalpaladığının işaretleri midir? Bu görüş, maddi üretim ile özgür faaliyet arasında ontolojik bir kopuş olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayıma göre, doğal zorunluluk ve özgürlük, sırasıyla maddi üretimi ve özgür faaliyeti, bunlar karşılıklı olarak birbirini dışlayacak biçimde, belirler[32]. Dolayısıyla da, özgür faaliyet, kendi temeli üzerinde duran, özerk bir faaliyet olarak kabul edilir; faaliyet, ancak, bütün maddi belirlenimlerden «kurtulduğu» zaman özgür faaliyet olur. Buradan da şu çıkar: *Ya* insan, özsel olarak, maddi yeniden-üretimi için sürdürdüğü faaliyet tarafından belirlenir ve tarihsel gelişim sürecinin içerdiği olanakların sınırlarını *bu* faaliyetin yapısal özellikleri çizer. *Ya da* insanın özsel belirlenimi özgür faaliyettir ve maddi üretim, kendi içinde, bu temel yüklemin yabancılaşmış bir biçimidir. Kısacası, özgür faaliyeti insanın ontolojik belirlenim düzeyine yerleştirmek, tarihsel maddeciliğin, geçerliliklerini gelecek üretim tarzında da koruyacak olan temel öncülleriyle çelişir.

Bu çalışmada şimdiye kadar oluşturmaya çalıştığım çerçeveye uygun olarak, *ontolojik* bakımdan maddi faaliyet ile özgür faaliyetin birbirinden *koparılamayacağını* düşünüyorum. Yukarıda da gösterdiğim gibi, özgür emeğin en temel belirlenimlerinden biri toplumsallaşmadır; özgür emek ancak bu temel üzerinde gelişebilir. Öte yandan, yine gördüğümüz gibi, toplumsallaşma, hem doğal sı-

30 Bu konuda bk. örneğin *Grundrisse*, a.g.y., s. 706, s. 711; T: *Grundrisse*. a.g.y., s. 652-653, s. 662.

31 Aynı yerde, s. 712, T: aynı yerde, s. 663.

32 Bu tür bir yorum için bk. G. Haarcher, *L'ontologie de Marx*, Brüksel Üniversitesi Yayınları, 1980. Bu soruna biraz farklı bir yaklaşım için bk. A. Heller, a.g.y., s. 33-34 ve Bölüm 5.

nırların giderek daha çok gerilemesi, hem de komünallik boyutlarını içermektedir. Marx, «özgül olarak insan faaliyeti» anlayışını, soyut bir biçimde önceden tanımlanmış bir *tür* temelinde geliştirmez; tersine, bu türsel-varlığı *maddi üretime* dayanarak tanımlar. Özgür faaliyet ufkunu açan, *maddi emeğin*, giderek artan bir ölçüde toplumsallaşan dolayımlar zincirini *harekete geçirmesidir*.

Öyleyse, toplumsallaşma maddi emek ile özgür faaliyet arasındaki *bağlantı* olarak görüldüğünde, bu ikisi arasında ortaya şöyle bir ilişki çıkar: Bu faaliyetler *nitel olarak farklı* faaliyetlerdir, ama aralarında bir *süreklilik* vardır. Toplumsal *dolayımlar* alanı, giderek daha çok *karmaşıklaşır* ve en soyut ve yalın insan-doğa ilişkisinden giderek daha çok *uzaklaşır*; ancak, yine de, maddi üretimin ortaya çıkardığı bir alan olmaya devam eder. Gerçi kendi dinamiği vardır ve giderek daha toplumsal olan belirlenimlerini, bu alana özgü ilişkiler ve faaliyetler olarak kendisi üretir; ama bu alanın kendisi yine de maddi üretim temeline dayanır. Toplumsal dolayımlar giderek daha çok çeşitlendiği ve karmaşıklaştığı için, özgür faaliyet maddi üretimden kopukmuş gibi görünür. Oysa görünürdeki bu kopukluk Lukács'ın «özdeşliğin ve özdeş-olmayışın birliği» diye tanımladığı birlikte sürekli içerilir. Onun deyişiyle: «Emeğin sürekli bir biçimde yeniden-üretilmesi... bu dolayımlar alanını giderek daha karmaşık ve yoğun hale getirir... Öyle ki, birçok tekil durumda, insanın faaliyetinde ortaya çıkan belirli değişikliklerin... ontolojik kökeninin, toplum ile doğa arasındaki metabolik etkileşimde yattığı kendiliğinden açık değildir...»[33]. Dokuzuncu bölümde, Marx'ın yapıtının ontolojik temeli olduğunu savunduğum doğa-toplum birliği karmaşık bir bütündür; maddi emek ve özgür faaliyet bu bütün içinde türdeş değildirler. Ama bu karmaşık bütün, özgür faaliyetin neden mutlak olarak özerk olamayacağının da açıklamasıdır. Toplumsal olan ne kadar dolayımlanmış olursa olsun, doğal olanın bu alan içindeki varlığı sürer. Buradaki toplumsal-doğal ilişkisi, özgür faaliyet ile maddi üretim arasındaki ilişkinin «çekirdek» halidir.

Bu us yürütme çerçevesinde, Heller'in, Marx'ın gereksinimlere ilişkin görüşlerine getirdiği yoruma katılmak çok güçtür. Heller, doğal/toplumsal ikiliğini maddi/tinsel-ahlâksal (ya da özgür) ikiliğine dönüştürür[34]. Oysa, ilk ikilik, farklı ölçülerde de olsa ikinci ikiliğin ayrı

33 G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale. Riproduzione*, a.g.y., s. 181. Ayrıca bk. aynı yerde, s. 234, s. 241. Amaçlılık ve nedenselliğin birliği konusunda bk. G. Lukács, *Il momento ideale*, a.g.y., s. 335-337.

34 A. Heller, a.g.y., s. 33-34.

ayrı her iki terimine de uygulanabilir. Kuşkusuz, en açıkça doğal olan gereksinimler sözkonusu olduğunda bile, bunların gideriliş biçimi toplumsal olarak belirlenmiştir. Marx şu sözleri tam da bunu ifade etmek için söylemiştir: «...çatal bıçakla yenileçek pişmiş etle giderilecek açlık başka, eller, tırnaklar, dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır»[35]. Ne var ki, bu, «tarihsel-toplumsal olan»la «doğal olan» arasındaki ilişkide «doğal olan»ın tümüyle bastırılmış olduğunu göstermez. Marx'a göre, özgür faaliyetin «özgür» oluşu doğal olanın tümüyle ortadan kalkmasından değil, *dolayımlı* bir biçimde varolmasından kaynaklanır: «emek...artık, emek olarak değil, *dolaysız* biçimiyle doğal zorunluluğun ortadan kalkmasıyla, faaliyetin kendisinin tam gelişmiş hali olarak belirir...»[36] Oysa, Heller, doğal olanı tümüyle bastırdığı için, zorunluluk ile özgürlük arasında hiçbir bağlantı kuramaz; böylece maddi üretim alanı ile özgür faaliyet alanı arasında bir kopukluk oluşur. Ne var ki, bu iki faaliyet arasındaki bağlantı maddeci bir «toplumsal birey» anlayışı geliştirebilmek için kaçınılmazdır.

Altbölüm B: «TOPLUMSAL OLAN» VE «BİREYSEL OLAN»

İnsan özünün toplumsalığının iki boyutu, yani doğal sınırların hep daha çok gerilemesi ve topluluğun ayrılmaz parçası oluş, bir ilk yaklaşım olarak, «toplumsal bireyi» aynı zamanda *hem* topluluğun parçası *hem de* bireyselliği zengin birey olarak tanımlamamıza izin vermektedir. Sivil toplumun özel ve soyut bireyinin durumunda bireysel potansiyeller komünallikle çatışırken, bir kez tarihsel olarak yaratılmış olan toplumsallığın yabancılaşmış biçimi aşıldığında, toplumsal bireyde bu iki yön bir sentez oluşturur. Demek ki, Marx'ın, «'toplum'u bireyin karşısına bir soyutlama olarak koyma»yı reddeden ve «bireyin *toplumsal varlık*»[37] olduğunu savunan ontolojik yaklaşımı tam geçerliliğine sınıfsız toplumda kavuşacaktır.

Ancak, Marx bireyin toplumsal niteliğinin her zaman dolaysız bir biçimde dışavurmadığını belirtik olarak söyler. Birey, şadece faaliyetini bir grup içinde sürdürmesi bakımından toplumsal değildir; ayrıca, faaliyetinin her zaman *dolaysız olarak* topluluğa yöne-

35 K. Marx, *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 92; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 154.

36 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 325; T: *Grundrisse*, a.g.y. çevrilmemiş bölüm. (Vurgu sonradan.) Marx hemen her zaman, «*salt*» doğal belirlenimlenimlerin aşılmasından söz eder; örneğin bk. aynı yerde, s. 611, s. 612; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

37 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 350; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., s. 106.

lik olması da gerekmez: «Toplumsal faaliyet ve toplumsal tüketim hiçbir zaman *sadece dolaysız* bir *topluluk* faaliyeti ve dolaysız bir bir *topluluk* tüketimi şeklinde varolmazlar....»[38] Bireyin faaliyetinin toplumsal niteliğinin hangi özgül biçim altında gerçekleşeceği, Marx'a göre, faaliyetin «içeriğinin özsel niteliği»ne bağlıdır. Örneğin, bir bilim adamı ya da kadını, veya bir sanatçı, faaliyetinin belli aşamalarında başkalarından tümüyle yalıtılmış olabilir; buna karşılık, dar anlamıyla maddi üretimin birçok alanında, insanın faaliyetini bir topluluk içinde sürdürmesi gerekmektedir.

Önemli olan nokta şudur: Soyut ve salt nesnel bir dolayım olan mübadelenin aşılmasıyla, bireyler, tarihsel olarak yaratılmış olan toplumsallığı kendi *öznel* yüklemleri olarak yaşamaya başlarlar. O zamana kadar salt nesnel olan ve bu n teliğiyle bireyler için, kişisel-olmayan, genel bir bağımlılığı ifade eden evrensellik bir kez bireylerin bilinçli kararlarına tâbi kılındığında bu özelliğinden arınır. Bireyler tarihsel olarak gelişmiş olan toplumsal üretkenliği, özgür bireyler olarak mülkedinirler. Böylece, hem kişisel hem de nesnel bağımlılık olumsuzlanır[39].

Bireylerin birbirleriyle ilişk leri, bundan önce *gereksinimlerin karşılıklılığı* aracılığıyla kurulurken, artık bu ilişkilerde *farklılaşmış öznel* gereksin mler belirleyicid r. Öte yandan, bundan önce sadece mübadele aracılığıyla toplumsallaşan emek artık, en baştan, *somut özgüllüğü* içinde toplumsal emektir. Marx'ın deyişiyle: «Ürünün genel bir nitelik kazanması için önce ayrı tikel bir biçime dönüştürülmesi gerekmemektedir»[40]. Üretimin bu toplumsal örgütlenişinde, «bireyin emeğinin dolaysız bireyselliği de aşılmış, toplumsal emek olarak ortaya koyulmuştur»[41]. Böylece, toplumsallık (komünall k) bireyin dolaysız bir yüklemi haline gelmiştir. Üretimin, kendileri de yüksek bir toplumsallık düzeyine erişmiş olan nesnel koşulları, «bu yüzden, mülk yet haline gelmişler, içinde bireylerin kendilerini toplumsal bireyler olarak yeniden-ürettiği organik bir toplumsal bütüne dönüşmüşlerdir»[42]. Bir yandan, karmaşık toplumsal dolayımlar alanının temelini oluşturan maddi üretimin «*kendisi dolayımlanmış*»tır, yani toplumsallaşmıştır. Öte yandan da, bu temel üzerinde *farklılaşma* ve *evrenselleşmenin* alanı olarak yükselen «insan zenginliği», gerçek doğasıyla, yani *bireylerin nesnelleşmeleri* olarak ortaya

38 Aynı yerde; T: aynı yerde, s. 105.
39 Bk. K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 158; T: *Grundrisse*, a.g.y., s. 230-231.
40 Aynı yerde, s. 172; T: aynı yerde, s. 251.
41 Aynı yerde, s. 709; T: aynı yerde, s. 659.
42 Aynı yerde, s. 832; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

çıkmıştır. Marx'ın gözünde, maddi üretim sürecinin toplumsallaşmasıyla bütünsel bireyin gelişmesi arasında dolaysız bir ilişki vardır: Büyük ölçekli sanayi «tek bir uzmanlaşmış toplumsal işlevin taşıyıcısı olan ve kısmi bir biçimde gelişmiş birey»in «farklı toplumsal işlevleri, farklı faaliyet biçimleri olarak sırayla sürdüren, bütünsel olarak gelişmiş bireye»[43] dönüşmesini getirir. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, burada Marx'ın sözünü ettiği «farklı faaliyet biçimleri», maddi üretimin sınırlarının ötesine geçen bir faaliyet alanına göndermektedir bizi. Bu alan, «insan zenginliği»nin tümünü, yani yüksek düzeyde dolayımlanmış faaliyetleri, kısacası özgür faaliyeti de kapsar. Mübadele çerçevesinin sınırlarının ötesine geçildiğinde, bu alan bireyin özgür belirlemelerine ve mülkedinmesine açılır. Bundan sonra, gereksinimlerinin ve faaliyetlerinin ölçütü bireyin kendisidir.

Toplumsal bireyin hem *topluluğun ayrılmaz parçası* olması, hem de *zengin bir bireyselliğe* sahip olması arasındaki bağlantıya biraz daha açıklık getirmek yararlı olacaktır. İnsanı «siyasal hayvan» olarak nitelendirdikten sonra, Marx şöyle devam eder: «...salt bir sürü hayvanı değil, kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan»[44]. Marx'ın «topluluğun ayrılmaz bir parçası oluş» ve «topluluğa yöneliklik» anlayışı insanların giderek daha çok bireyselleşmesi ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Daha açık olarak söylendiğinde, toplumsallık, Marx için, bireyselliğin önkoşuludur: «Birey, ancak, başkaları ile topluluk halindeyken, kendi yeteneklerini her doğrultuda geliştirme olanağını bulur; bu yüzden de, kişisel özgürlük ancak topluluk içinde olanaklıdır»[45]. Toplumsal bireyin yaratılması ancak gelişmiş bir toplumsallık bağlamında sözkonusudur. Bireyin girdiği farklı ilişkilerin çoğulluğu dolaysız bir biçimde bireyselliğinin zenginliğini belirler. Bu belirleme ilişkisinin altında yatan varsayımı tekrarlamak belki de gereksizdir: Burada sözü edilen zenginlik, tanımı gereği özelleşmiş ve tanımı gereği nicel bir zenginlik değildir. Tersine, bu bireysel zenginlik, bireyin «gerçek bağları»nın çoğulluğunu sağlayan toplumsallaşmadır. «Ancak o zaman, tek tek bireyler, çeşitli ulusal ve yerel engellerden kurtulup, bütün dünyanın maddi ve zihinsel üretimi ile pratik olarak bağlantı kuracaklar ve bütün dünyanın bu çok-yönlü üretiminden (insanın yarattığı ürünlerden) tad alma yetisini edinebilecek duruma getirilecekler»[46]. Bi-

43 K. Marx, *Capital* I, a.g.y., s. 618; T: *Kapital* I, a.g.y., s. 516.

44 K. Marx, *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 84; T: *Grundrisse*, «Giriş», a.g.y., s. 141.

45 F. Engels/K. Marx, a.g.y., s. 83; T: a.g.y., s. 111.

46 Aynı yerde, s. 55; T: aynı yerde, çevrilmemiş bölüm.

rey *yalıtılmış özerkliğinin* derecesi ile değil de, Marx'ın kuramında olduğu gibi, gerçek toplumsal bağları ile tanımlandığında, bireyselleşmenin toplumsallaşmayla aynı oranda gelişeceği açıktır — kuşkusuz, mübadelenin çarpıtıcı etkisinin ortadan kalktığı varsayımıyla. Ayrıca, Marx'a göre, bu, genel olarak bireyselliğin gelişmesi için değil, «tek tek», «her bir» birey için geçerlidir.

Bu son nokta önemlidir çünkü, *tam da, tek tek her bir* birey, ancak, buradaki anlamıyla toplumsallaşma temeli üzerinde bütünsel olarak gelişebilir. Çünkü, Feuerbach'ın «tür» kavramının ifade ettiği soyut evrenselliğe karşıt olarak, Marx'ın «toplumsal olan» kavramı ayrımlaşmayı, farklılaşmayı içerir[47]. Bu yüzden de, «toplumsal birey»deki «toplumsallık» boyutu kesinlikle tekleri bastıran bir evrenselliği dile getirmez. Kişisel, bireysel özgülüklere izin vermek bir yana, bu özgüllüklerin temelini oluşturur. İnsanlığın zenginliği olarak, bu evrensellik, somut olarak farklılaşan gereksinim ve yetilerin üzerinde gelişebileceği maddi temeldir. Sève bu noktayı oldukça açık bir biçimde ifade eder: «...insanlığın dış-merkezli toplumsal zenginliği, giderek artan bir ölçüde, bu zenginlikten bir bireyin edinebileceklerinin ötesindedir... öyle ki, insanlar bu durumları sayesinde, özgül insansallaşma biçimleri için sonsuz çeşitlilikte seçiş olanağına sahiptirler»[48]. Bireyler arasındaki soyut özdeşliği aşmanın tek yolu, insanlığın bu tarihsel olarak yaratılmış ve farklılıktan oluşan zenginliğini bu bireylere açmaktır. Bireylerle toplumsal zenginlik arasındaki bu bağlantının kurulması ise, bu zenginliği, yabancılaşmış, soyut bir nesnellik biçiminde oluşturan meta üretiminin ortadan kalkması demektir.

Bireyin somut birey olması, bu bireyselliğin kendini ifade ediş biçimlerinin de bireyin özgüllüğünü taşıması, ancak, bireysellik tarihsel olarak gelişmiş olan toplumsallaşmanın sunduğu çeşitli olanakların bir *sentezi* olarak geliştiğinde gerçekleşebilir. Lukács, kişisellikte ya da bireysellikte içkin olan özgünlüğü, bireyin kendisine sunulmuş olan alternatifler arasında yaptığı seçişe bağlar[49]. Ancak, bu seçişin gerçek bir seçiş olması, tarih içindeki toplumsallaş-

47 R. Keat, «Individualism and Community in Socialist Thought», *Issues in Marxist Philosophy*, Cilt 4, Harvester, 1979; içinde, s. 147-148'de, Marx'ın kuramında toplumsallığın «soyut bir evrensel»i ifade ettiğini ileri sürer. Oysa, *1844 Elyazmaları*'nda bile, «tür»ün temelî maddi emeğin toplumsal niteliğinde yatmaktadır: Somut ve nesnel niteliğiyle, maddi emek, bu toplumsallığı somut ve farklılaşmış bir evrensel olarak belirler. Keat'in eleştirisi için bk. C.J. Arthur, «Analytical Marxism», *Radical Philosophy*, Sayı 33.

48 L. Sève, a.g.y., s. 531.

49 Bk. G. Lukács, *Il momento ideale*, a.g.y., s. 451, s. 468 ve *Estraniazione*, a.g.y., s. 584.

ma sürecinin oluşturduğu alternatiflerin çokluğuyla ilgilidir. İşte bu anlamda, insanlığın tarihi bireyselliğin gelişmesinin tarihidir. Zengin, bütünsel birey, kendisi bir toplumsallaşma süreci olan tarihin ürünüdür[50]. «*Bütünsel birey*» ancak «*toplumsal birey*» olabilir.

Bütünsel, «toplumsal birey» perspektifinin önemli bir uzantısı vardır: Bu perspektif Marksizmi bir *hümanizm* olarak anlamayı getirir. Marx'ın projesinin nihai hedefi, toplumsal ilişkileri içindeki gerçek bireydir. Sınıflı toplumların sınıf mücadelelerinin (ya da «insanlığın tarih-öncesi»nin) ötesinde, insanlığın tarihi bireyler açısından değerlendirilmektedir. Ayrıca, Marx'ın açıklamalarına göre, sınıfsız toplumda maddi faaliyet bireylerin gereksinimleri doğrultusunda sürdürülür; bu faaliyetin yönünü bireyler belirler: «Mübadele değeri maddi üretimin önünde bir engel olmaktan çıkar çıkmaz, maddi üretimin engelleri bireyin gelişmesi tarafından konan engeller olur olmaz, sarsıntıları ve altüst oluşlarıyla bütün bu hikâye de geride kalmış olacaktır»[51]. Sınıf mücadelesi insanlık tarihinin sadece belli bir döneminin belirleyici öğesidir; bunun ötesinde, tarihi «bireyin bütünsel gelişmesi» belirler. Sève'in deyişiyle, «(Marksizm) bireylerin gelişmesinin çelişkilerine ve tarihsel koşullarına, Marx'ın bütünsel birey dediği şeyin zorunlu gerçekleşmesine ilişkin bir kuram»[52] olduğu ölçüde bir hümanizmdir.

Ancak, Marksizm maddeci bir hümanizmdir ve bu yanıyla başka bütün hümanizmlerden ayrılır. Marksizmin geleceğe ilişkin projesi, soyut, önceden-verilmiş bir «insan» anlayışından türetilmez; tersine, bu proje, insanlığın yaşamış olduğu gerçek sürece dayanarak, tarihsel olarak geliştirilmiştir[53]. «Tek tek her birey»in kurtuluşu, ancak gerçek tarihin bir ürünü olabilir. Bu kurtuluşun öncüllerini, bireylerin maddi üretimleri yaratmıştır; öte yandan, bu bireyler, ancak, bu öncülleri üretme süreci içinde, potansiyel olarak «bütünsel» ya da «toplumsal» bireyler olmuşlardır. Hümanist proje, bu bakımdan, tarihin gerçek devinimine bağlıdır ve ancak bu temel üzerinde oluşturulabilir. Marx şöyle der: «(İşçi sınıfı) bir ideali gerçekleştirme peşinde değildir; onun görevi, çökmekte olan eski burjuva toplumunun bağrında taşıdığı yeni toplum öğelerini özgürleştirmektir»[54]. Bu projenin, önceden-belirlenmiş bir insanlık öl-

---

50 Bk. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Cilt I, L'Arche, Paris, 1947, s. 76-77: «...*evrensel, somut* ve yaşayan insan olarak... bütünsel insan... ancak toplumsal gelişmenin sonsuz limiti diye anlaşılabilir.»

51 K. Marx, *Grundrisse*, a.g.y., s. 623; T: *Grundrisse*, a.g.y., çevrilmemiş bölüm.

52 L. Sève, a.g.y., s. 176.

53 Bk. yukarıda; Bölüm 10, Altbölüm B.

54 K. Marx, *Civil War in France*, a.g.y., s. 213; T: *Paris Komünü Üzerine*

çütüne dayanan soyut ideallerin gerçekleştirilmesiyle ilgisi yoktur. Burada, ölçütleri, insanlık tarihinin çelişik gelişmesinin açıklanmasından çıkarılan değerler oluşturur.

Marksizmin tarih anlayışının teleolojik olmadığını bir kez daha vurgulayan bu gözlemlerden, Marx'ın sivil toplum eleştirisinin salt bir «tarih bilinci»ne dayandığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Kısacası, Marksizmin bir «tarihsel görecilik» olduğu kanısına varılmamalıdır. Marx'ın sivil toplum eleştirisi dönüşümün *olanaklılığını* göstermekle kalmaz; bu olanaklılığı *gerçek* koşullarda temellendirir. Burada, dönüşüm, *gerçeklikte temellenmiş* olma anlamında bir zorunluluğu içerir. Bu gerçek temeli sağlayan ise, yukarıda[55] ele aldığım, bütünsel ontolojik eleştiridir: Bu ontolojik çerçevede, eleştiri maddi gerçeklikte kök salmış olduğu için, tarihsel biçimler arasında gidip-gelen bir göreciliğe düşmez.

İnsan-doğa ilişkisindeki dolayım olan emek, tarihsel olarak özgül toplumsal biçimlerin temelindeki *sürekli mutlaktır*. Bu anlamda, emek, tarihsel dönüşüm sürecinin altında yatan bir sürekliliği ifade eder. Öte yandan, bu temel, edilgin bir taban değil, tarihi harekete geçiren güçtür. Kay ve Mott'un dedikleri gibi: «Emek.. tarihin harekete geçiricisidir. Toplumun biçimsel yapısı akışkan olduğu ve değişim potansiyelini taşıdığı halde, emek yalnız bu potansiyeli taşımakla kalmayıp, değişimi gerçekleştirme yetisini de bağrında taşır»[56]. İşte sivil toplumun sınırlı çerçevesini aşıp, yeni bir toplumu kurmanın koşullarını görebilmek için, emeğin bu pozitif temeli oluşturduğunu kavramak gerekir.

1844 Elyazmaları'nda Marx kendi sınıfsız toplum anlayışını başka anlayışlardan ayırt ederken, örtük olarak, emeğe tanıdığı bu öncelikli konuma dayanmaktadır. Ona göre, sınıfsız topluma ilişkin «kaba anlayış» «henüz özel mülkiyetin pozitif özünü kavramamıştır». Yani, yabancılaşmış özel mülkiyet biçimi altında, emeğin yarattığı insanlık zenginliğinin yattığını görememiştir. Dolayısıyla da, özel mülkiyetin aşılmasını, ancak, onun *soyut* bir biçimde ve mutlak olarak olumsuzlanması diye anlar. Oysa Marx için: «Sınıfsız toplum, *insanın kendi-kendine yabancılaşması* olan *özel mülkiyetin* pozitif biçimde aşılması ve dolayısıyla insan özünün insan tarafından ve

(çev. K. Somer), Sol Yayınları, s. 1977, s. 105. Ayrıca bk. *Manifesto, The Revolutions of 1848*, Pelican, Harmondsworth, 1973, s. 80; T: *Manifesto*, Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar* I, Sol Yayınları, 1976, s. 146: «Sınıfsız toplum savunucularının kuramsal yargıları, hiçbir şekilde, şu ya da bu sözde-evrensel reformcu tarafından icat olunmuş ya da keşfedilmiş düşüncelere veya ilkelere dayanmaz.»

55 Bk. yukarıda, Bölüm 10, Altbölüm A.

56 G. Kay/J. Mott, a.g.y., s. 22. Yabancılaşmanın aşılmasında bu birlik ilkesinin önemi konusunda bk. I. Mészáros, a.g.y., s. 79, s. 125.

insan için gerçekten mülkedinilmesidir; *toplumsal*, yani insansal, bir varlık olarak, insanın kendisine tam dönüşüdür...»[57] Emek, insanın tarih boyunca sürüp giden toplumsallaşma sürecinin altındaki temeldir; özgül tarihsel biçiminden, yani özel mülkiyet biçiminden, sıyrıldığında, sınıfsız toplumun temelini oluşturacaktır.

Marx'ın sınıfsız toplum anlayışı olumsuz olarak, yani olumsuzladığı yabancılaşmış biçime *göre* tanımlamaz kendini. Öte yandan, kendine temel olarak belirli bir tarihsel dönemi, örneğin ilkel komünal toplumu da almaz. Sınıfsız toplumun özü, tarih içinde yaratılmış olan insan zenginliğinin tam olarak mülkedinilmesi olduğuna göre, kendine örnek olarak geçmiş bir dönemi alamaz: «....böyle birşey eskiden varolmuşsa bile, o zaman salt bu *geçmişte* varolmuş olma gerçekliği sınıfsız toplumun *özsellik* iddiasını çürütür»[58].

Demek ki, emek, sınıfsız toplumun üzerinde yükseldiği pozitif *temeli* oluşturur: İnsan-doğa arasındaki sürekli diyalektik olan emek, sınıfsız topluma *ucu açık* olan bir temel sağlar. Dolayısıyla, sürekli olarak «özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla dolayımlanması»na[59] gerek olmadığı ölçüde, gelecek, «gerçek yaşam»a dayanmaktadır.

Marx, sivil toplum perspektifinin tarihsel sınırlarının ötesine geçen eleştirisini bu pozitif temel üzerinde geliştirir; ve yine buradan hareketle, «*yeni* bir geleceği açmak»[60] üzere, şimdinin pozitif biçimde aşılmasının koşullarını ortaya koyar. Bu «yeni gelecek»in temeli insanlığın ontolojik özüdür.

---

57 K. Marx, *1844 Manuscripts*, a.g.y., s. 348; T: *1844 Elyazmaları*, a.g.y., 103.

58 Aynı yerde; T: aynı yerde, s. 103-104.

59 Aynı yerde, s. 358; T: aynı yerde, s. 116.

60 «Pozitif temel» ve «olumsuzlamanın olumsuzlaması» kavramları ve bunların «emek»le bağlantısı konusunda bk. C.J. Arthur, «Hegel, Feuerbach, Marx and Negativity», a.g.y.

SONUÇ YERİNE: ROUSSEAU VE HEGEL'E KISA BİR DÖNÜŞ

Bu kısa bölümde, Marx'ın ontolojik çerçevesinin ışığında Rousseau ve Hegel'e kısaca yeniden bakacağım. Doğa ile tarihi (ve toplumu), *emek* aracılığıyla dolayımlanmış *karmaşık* bir bütün olarak gören bu çerçevenin, sözkonusu düşünürlerin ilgili bölümlerde ortaya koymaya çalıştığım sınırlarına daha bir açıklık getireceği kanısındayım.

Rousseau'nun düşüncesinde, doğa ile tarihin (ve toplumun) birbirine karşıt ve birbirinden kopuk birer bütün oluşturduğunu görmüştük. Ayrıca, bu anlayışta, insanın doğa ile ilişkisi emeği dışlayan, dolayımsız bir birliktir. Bu yüzden de, burada, insanın en temel ontolojik belirlenimi olan emek, ya da maddi üretim, toplumsal ilişki biçimleri alanına atılır, ve onların yanısıra, toplumsal eleştirinin hedefi haline gelir. Öte yandan, özel mülkiyet ve hukuk ideolojisi ile yüzleşilmediği için insan ile doğa arasındaki bu temel ilişkinin büründüğü tarihsel biçimler eleştirinin dışında tutulur. Mészáros bu tersyüz oluşu şöyle fade eder: «Rousseau... gerçek ontolojik ilişkileri tersine çevirmiş ve ikinci-düzeyden dolayımlara yani tarihsel olarak özgül toplumsal biçimlere birinci-düzeyden dolayımlar karşısında öncelik tanımıştır. Böylece, kendi ürünü olan çözülmez bir çelişkinin tuzağına düşer: Bu çelişki, ontolojik bakımdan temel olan birinci-düzeyden dolayımlara, Rousseau'nun terminolojisi ile 'uygarlık'a, (duygusal bir biçimde) karşıt olarak konan kurgusal bir 'adil mübadele'nin idealize edilmesidir»[1]. Bu çelişkinin bir örneğini, *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'da, Rousseau'nun üretim ile özel mülkiyet arasında kurduğu garip ilişkide bulmak mümkündür: «...toprak, aralarında kurallara uygun bir biçimde bölüşülmeden, yani doğa durumu ortadan kaldırılmadan, böyle bir durumda insanlar toprağı işlemeye nasıl yönelebilirlerdi ki?»[2] Burada Rousseau'nun belirlenim hiyerarşisi çok açıktır: Özel mülkiyet, üretimin (bu özgül bağlamda tarımın) önkoşuludur. Başka türlü söylendiğinde, özel mülkiyet toplumsallığın zorunlu bir biçimi olarak konmakta ve *özel*

1 I. Mészáros, a.g.y., s. 83; ayrıca bk. s. 79, s. 80.

2 J.J. Rousseau, «*Discours sur l'inégalité*, a.g.y., s. 145; T: *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, a.g.y., s. 106.

mülkiyetin yokluğu olan saf doğa durumunun karşısına yerleştirilmektedir. Kısacası özel mülkiyet toplumsallık alanında içkin olan bir belirlenimdir. Üretimin statüsü ise ikincildir.

Belirlenim düzeyindeki bu tersyüz oluş, Rousseau'nun ütopyasındaki doğal-toplumsal sentezinin anlamına daha da açıklık getirmektedir. Bir yandan, Rousseau doğa durumunun *dolayımsız birliğini* toplumsal alana taşımakla, daha önce de gördüğümüz gibi, insanın üretim faaliyetine karşı boş bir mücadeleye girmiş olur. Yönteminin, *toplumsal olanı olumsuzlayarak* doğal olanı kurduğu ilk aşamasında, insanı insan yapan ontolojik belirlenim, yani *üretim faaliyeti*, bu faaliyetin büründüğü toplumsal biçimlerle birlikte dışarıda bırakılır. Bundan sonra, Rousseau, temel ilkesi *dolayımsız birlik* olan *bu* doğaya uygun bir ütopya oluşturur.

Ne var ki, öte yandan da, bu birlikten hareket eden Rousseau, toplumsal ilişkileri ilginç bir seçimle yeniden-oluşturur: Bu ütopyaya, ölçülülük ve gereksinim (yarar) ilkelerine uyan toplumsal ilişkiler dahil edilir; uymayanlar dışarıda bırakılır. Böyle olunca, emek *gereksinimin* dayattığı bir zorunluluk olarak içeri alınır; emeği, *ölçülülük* sınırları içinde kalacak biçimde, özel mülkiyet ve mübadele izler. Bu arada, lüks, tefecilik, birikim vb. aynı temele dayanılarak dışlanır: Bunlar doğrudan gereksinimlere bağlı değildirler ve kaçınılmaz olarak ölçülülük kuralını bozarlar. Bu yöntemde, dışarıda bırakılmayan toplumsal ilişki biçimleri, toplumsallığın *özsel* boyutları konumuna yükselirler. Bunlar bir yandan da ölçülülük tarafından denetlenmiş olurlar. Böylece, *Ancien Régime*'in özelliklerini bir kenara ittikten sonra, Rousseau doğal düzene uygun düşecek, yani gereksinimlerin zorunluluğuna boyun eğecek ilişki biçimlerini ütopyasına sokar. Emile, «zorunlu» toplumsal belirlenimlerin en doğru biçimde biraraya getirilmesinden oluşur. «Zorunlu» toplumsal belirlenimlerden oluşan bu ütopyada, Mészáros'un «ikinci-düzeyden dolayımlar» dediği, tarihsel olarak *özgül* ilişkilere de yer vardır.

Sonuç olarak, «doğal ile toplumsalın sentezi» Rousseau'nun eleştirisinin ancak çok kısmi bir eleştiri, çözümlerinin de ortayolcu çözümler olmasına yol açar. Bu «sentez», ortayolcu çözümlerin baştan iflâs etmiş çözümler olduğunu da göstermektedir.

Hegel'e gelindiğinde, sorunların kaynağı değişir. Burada eleştirinin sınırları, Rousseau'nun durumunda olduğu gibi, doğa-tarih kopukluğuna değil, doğanın ve onunla birlikte somut nesnel gerçekliğin bastırılmasına dayanır. Bu noktayı, Hegel bölümünde değindiğim, kapitalizm ile Hegel'in sistemi arasındaki «biçimdeşlik»[3] bağlamında somutlaştırmaya çalışayım.

---

3 Bk. yukarıda, II. kısım, s. 165 ve s. 173.

Hegel'in dolayımlarının en belirgin özelliği olan öznellik ve soyutluk, gördüğümüz gibi, nesnel olarak ayrı iki alanın, yani doğanın ve «tin»in, bunlardan ikincisinde türdeşleştirilmesine dayanıyordu. Somut nesnelliğin bu biçimde bastırılması ise, bir anlamda, kapitalizmin soyut dolayımlarının Hegel'in sistemindeki yansımasıdır. Örneğin, gerçek ilişkileri eşitsizlik ve tikelliğe dayanan somut bireyler, kapitalizmde, soyut hukuk dolayımıyla eşitleşirler; Hegel'in sisteminde de evrensel ifadeye katılırlar, onun bir parçası olurlar. Bu dolayımın öznel boyutu bireylerin bilinçlerinin yükselmesini ve kendilerini uyumlu bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görmelerini sağlar.

Ancak sözkonusu «biçimdeşlik» burada bitmez. Hegel'in sisteminde doğaya tanınan tâbilik konumu, doğanın kapitalizmle birlikte geçirdiği dönüşümü yansıtmaktadır: Kapitalizmde üretici güçlerin daha önce görülmemiş bir derecede gelişmesi ve gereksinimlerin evrenselleşmesi, bu dönemin *ideolojisinde* doğayı sermayeye tümüyle tâbi kılar. Daha açık olarak ifade edecek olursak, doğa ile ilişkisinde insanın gücünün giderek artması, sermaye fetişizmi çerçevesinde, sermayenin gücünün artması biçimine bürünür. İnsanın bir parçası olduğu doğa güçleri, sermayenin güçleri biçimine bürünür; insanın doğa üzerindeki egemenliği, sermayenin insan ve doğa üzerindeki egemenliği biçiminde ortaya çıkar.

İşte, Hegel'in sisteminde, *tinin kendini* doğa olarak ortaya *koyması,* kanımca, sermaye fetişizminde sermayenin, herşeyi belirleyen ve egemenliği altına alan faaliyetinin bir yansımasıdır. Demek ki, Hegel'in dolayımlarının soyutluğu, sadece kapitalizmin fetişist *gerçekliğindeki* soyut dolayımlardan (örneğin, hak ve mübadele değeri) kaynaklanmaz. Bunun ötesinde, Hegel *fetişist* sermaye *ideolojisinin* bir uzantısı olarak, doğa karşısında tini mutlaklaştırır. Hegel'in öznel dolayımlarının bir kaynağı da budur.

Ne var ki, Hegel'in felsefesi burjuva gerçekliğinin *idealist* bir yansımasıdır. Hegel'in dolayımlarının kapitalizmin dolayımları gibi soyut olduğu doğrudur; ama gördüğümüz gibi bunun ötesinde bir soyutluğu da vardır Hegel'in sisteminin. Burada dolayımlama sürecinin temelinde yatan mantıksal *İdea,* toplumsal gerçekliğe, mantığa özgü genelliğin ve soyutluğun damgasını vurur. Bunun sonucunda, gerçekliğin bütün alanları aynı genelliğe tâbi olur ve tüm özgüllüklerden arınır.

Oysa, kapitalizme özgü dolayımların soyutluğunun *kendisi tarihsel* bir belirlenimdir ve kapitalizme *özgüdür.* Dolayısıyla da *dönüşüme* açıktır. Kapitalist *gerçeklik,* Hegel'in sistemindeki *yansımasının* tersine, bu gerçekliği donduran ve meşrulaştıran bir mantık

üzerine yerleşmemiştir. Hegel'in sistemi mantığın kendisi gibi sonsuz olabilir; ama kapitalizmin sonsuz olması için hiçbir mantıksal neden yoktur.

Mészáros'a göre: «*Tümüyle kucaklayıcı ve her bakımdan tutarlı* bir tarih kuramı üretmenin tek bir yolu vardır; o da antropolojiyi, pozitif bir biçimde, yeterli bir genel ontoloji çerçevesi içine yerleştirmektir»[4]. İşte Marx'ın yaptığı da budur. *İnsana özgü* olanı, insanın *nesnel dünyayla birliği* bağlamında inceler Marx; bu sayede de, insanlığın tarihsel gelişmesini tutarlı bir biçimde kavrar. İnsan özünün tarihi, insan emeğiyle dolayımlanan karmaşık bütünün tarihi tarafından belirlenmektedir; insanlık tarihi bu karmaşık bütünün devinim yasalarında ve onlar aracılığıyla oluşmaktadır.

Antropolojinin, bu biçimde, daha kapsayıcı bir ontoloji içine yerleştirilmesi Rousseau'nun en belirgin eksikliğidir; tersine, onun kuramı neredeyse böyle bir ontolojiyi dışlamaya yönelik bilinçli bir çabayı içerir: Doğa-tarih kopukluğu bunun en iyi göstergesidir. Öte yandan Hegel ise, başlangıç noktası olarak ontolojik bir bakışaçısını benimser. Ne var ki, bu, mantığın soyutluğunu taşıyan bir ontolojidir. Her iki durumda da, «yeterli bir ontoloji çerçevesi»nden söz edilemez. Böyle olunca da, sivil toplum perspektifinin aşılmasını sağlayacak tutarlı bir tarih kuramı geliştirilemez. Böyle bir ontolojinin ne Rousseau'da ne Hegel'de kurulmuş olması gündeme bir kez daha emek kavramının önemini getirmektedir.

Rousseau'nun kuramında, «emek» merkezi bir ontolojik kategori olamaz, çünkü düşünür emeği doğanın *dışına*, tarihe yerleştirir. İnsan emek harcamadığı, doğayla birliği *dolayımsız* olduğu ölçüde doğadadır. Emekle birlikte, insanın doğayla bu ilk ilişkisi kopar. Böylece, doğallıkla tarihsellik arasında bir ikilem doğar: *ya* insan çalışmıyordur ve tarih-dışı bir doğayla dolayımsız birlik içindedir; *ya da* Rousseau tahliline emeği ve sanayii sokar ve doğayı yitirir; tarih doğanın *yerine geçmiştir*. *Alman İdeolojisi*'nde Marx kendisinden önceki tarih anlayışlarını eleştirirken, bu kuramlarda insanın faaliyetinin tarih-öncesi bir doğaya yerleştirildiğini söyler. Bunun sonucunda, «insanın doğayla ilişkisi tarihin dışında bırakılır ve böylece doğa-tarih antitezi yaratılmış olur»[5]. Rousseau insanın üretim faaliyetini doğaya yerleştirmez gerçi; ama bu yargı, bir ölçüde, onun için de geçerlidir; çünkü insan-doğa ilişkisini emeğe dayandırmadığı ölçüde, o da doğa-tarih antitezi tuzağına düşer.

Üretim faaliyeti, doğadan koparılıp, tarihin *gerçek* temeli olma

4 I. Mészáros, a.g.y., s. 42. (Vurgu sonradan.)

5 F. Engels/K. Marxs, a.g.y., s. 59; T: a.g.y., s. 76.

konumunu yitirince, doğa-tarih diyalektiğinin tüm dinamiği çöker. Bu yüzden de toplumsal-tarihsel ilişkilerin gerçek yapısı kavranamaz.

Hegel Rousseau'yu, tam da, insanın doğayla dolayımsız birliği ve emeğe atfedilen olumsuzluk konusunda eleştirmektedir. Ancak Hegel'in öncelik tanıdığı emek, tinsel emektir: Tinin öz-faaliyetidir. Hegel'in sisteminde emek, ontolojik olarak ayrı iki alan arasındaki dinamizmi sağlayan faaliyet değil, herşeyi kucaklayan tin alanının kendi üzerindeki faaliyetidir. Hegel'in sisteminde hem emeğe, hem dolayımlara yer vardır; ama bunların somut nesnellikleri, son tahlilde, bastırılmıştır.

Bir yandan Rousseau'nun kuramındaki doğa-tarih kopukluğu, öte yandan Hegel'in kuramındaki, doğa üzerinde tarihin (tinin) mutlak egemenliği, Marx'ın ontolojisinde çözüm bulan sorunlardır. Bu tek-yönlü anlayışların yerini, burada, maddi emekle dolayımlanan tarih-doğa bütünü alır. Marx bu diyalektik bütün temelinde, *özgül tarihsel biçimlerle* ontolojik olarak daha temel olan *içerik* arasındaki bağlantıyı yakalar ve bu biçimleri, insanlığın sürekli boyutuna (yani insan-doğa ilişkisine) dayanarak açıklayıp, eleştirir. Bu dolayımlı birlik anlayışı ona, bir yandan, doğal olanın mutlaklaştırılmasına dayanan her tür antropolojiyi, öte yandan da, toplumsal dönüşümü olanaksız kılan mantıksal genelliği aşma olanağını sağlar.

Kaynakça

Althusser, Louis (1969) ***For Marx***, Penguin, Harmondswoth.

Althusser, Louis (1975) ***Reading Capital***, New Left Books, Londra.

Althusser, Louis (1972) *"Rousseau: The Social Contract"*, ***Politics and History*** (çev. B.Brewster), New Left Books.

Arthur, Chris J. (1980) *"Personality and the Dialectic of Labour and Property: Locke, Hegel, Marx"*, ***Radical Philosophy***, sayı 26.

Arthur, Chris J. (1982) *"Objectification and Alienation in Marx and Hegel"*, ***Radical Philosophy***, sayı 30.

Arthur, Chris J. (1982) *"Hegel, Feuerbach, Marx and Negativity"*, (yayınlanmamış yazı).

Arthur, Chris J. (1986) ***Dialectics of Labour***, Blackwell, Londra.

Avineri, Shlomo (1974) ***Hegel's Theory of the Modern State***, Cambridge University Press.

Baczko, Bronislaw (1974) ***Rousseau, solitude et communaute*** (çev. Brendhel-Lamhour), Mouton, Paris.

Benton, Ted (1979) *"Natural Science and Cultural Struggle: Engels and Philosophy and the Natural Sciences"*, ***Issues in Marxist Philosophy*** (derl. J.Mepham/D.H.Ruben), cilt II, Harvester, Sussex.

Bobbio, Norberto (1979) *"Hegel e il giusnaturalismo"*, ***Il pensiero politico di Hegel*** (derl. C. Cesa), Laterza, Bari.

Bobbio, Norberto (1977) ***Gramsci e la concezione della società civile, Feltrinelli***, Milano.

Bodei, Remo (1975) *"Hegel e l'economia politica"*, ***Hegel e l'economia politica*** (derl. S. Veca), Mazotta, Milano.

Borso, Dario (1976) ***Hegel: politico dell'esperienza***, Feltrinelli, Milano.l

Cacciari, Massimo (1978) ***Dialettica e critica del politico***, Feltrinelli, Milano.

Cain, M./Hunt, A. (derl.) (1979) ***Marx and Engels on Law***, Academy Press.

Cameron, David (1972) *"Rousseau, Prof. Derathe and Natural Law"*, ***Political Studies***, Cilt 20.

Cerroni, Umberto (1972) ***Marx e il diritto moderno***, Editori Riuniti, Roma.

Cerroni, Umberto (1973) "*Pashukanis e la 'grandes volta' nella cultura giuridica sovietica*", ***Annali/Feltrinelli***.

Cassirer, Ernst (1954) ***The Question of J.J. Rousseau*** (çev. P. Gay), Columbia University Press.

Cobban, Alfred (1964) ***Rousseau and the Modern State***, George Allen and Unwin.

Cohen, Gerald A. (1978) ***Karl Marx's Theory of History: A Defence***, Clarendon Press.

Colletti, Lucio (1972) ***From Rousseau to Lenin***, New Left Books.

Derathe, Robert (1974) ***Rousseau et la science politique de son temps***, Vrin, Paris.

DerathÈ, Robert (1964) "*L'homme selon Rousseau*", Toplumsal Sözleşme'nin 200. Yılı dolayısıyla yapılan Dijon toplantısı, Societe Les Belles Lettres, Paris.

Edelman, Bernard (1973) "*Le sujet de droit chez Hegel*", ***La Pensee***, sayı 170.

Edelman, Bernard (1979) ***Ownership of the Image***, Routledge and Kegan Paul.

Engels, Friedrich (1954) ***Dialectics of Nature***, Progress.

Engels, Friedrich (1962) ***Anti-Dühring***, Lawrence and Wishart, Londra.

D'Entreves, A. P. (1970) ***Natural Law***, Hutchinson, Londra.

Fine, Ben (1979) "*Law and Class*", ***Capitalism and the Rule of Law*** (derl. Ben Fine ve diğerleri), Hutchinson, Londra.

Gauthier, David (1969) ***The Logic of Leviathan***, Oxford University Press.

Gauthier, David (1977) "*The Social Contract as Ideology*", ***Philosophy and Public Affairs***, Cilt 6.

Gay, G./Mott, J. (1982) ***Political Order and the Law of Labour***, MacMillan, Londra.

Giddens, Anthony (1981) ***A Contemporary Critique of Historical Materialism***, MacMillan, Londra.

Gough, J. W. (!957) ***The Social Contract***, Oxford.

Gould, Carol (1980) ***Marx's Social Ontology***, The MIT Press.

Haarcher, Guy (1980) ***L'ontologie de Marx***, Brüksel Üniversitesi Yay.

Hegel, G. W. F (1972) ***Des manieres de traiter scientifiquement du Droit Naturel*** (çev. B. Bourgeois), Vrin, Paris.

Hegel, G. W. F (1976) ***Systeme de la vie ethique*** (çev. J. Taminiaux), Payot, Paris.

Hegel, G. W. F. (1964) "*The German Constitution*" (çev. T.M. Knox), ***Hegel's Political Writings*** (derl. Z. A. Pelczynski), Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1967) ***The Phenomenology of Mind*** (çev. J. B. Baillie), Harper and Row.

Hegel, G. W. F. (1975) ***Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*** (çev. W. Wallace), Oxford University Press: 1. Bölüm: *Logic* ve 3. Bölüm: *Philosophy of Mind*.

Hegel, G. W. F. (1976) ***Philosophy of Right*** (çev. T.M. Knox), Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1956) ***The Philosophy of History***, (çev. J. Sibree), Dover.

Hegel, G. W. F. (1974) ***Lectures on the History of Philosophy*** (çev.E. S. Haldane/F. H. Simson), Humanities Press, Cilt 1 ve 2.

Heller, Agnes (1976) ***The Theory of Need in Marx***, Allison and Busby, Londra.

Hall, John C. (1973) ***Rousseau: An Introduction to His Political Philosophy***, MacMillan, Londra.

Harrison, W. (1965) ***Conflict and Compromise***, The Free Press.

Hobbes, Thomas (1978) ***Man and Citizen*** (derl. B. Gert), Harvester, Londra.

Hobbes, Thomas (1968) ***Leviathan*** (derl. C. B. Macpherson), Pelican, Harmondsworth.

Holloway, John/Picciotto, Sol (derl) (1978) ***State and Capital***, Edward Arnold, Londra.

Hyppolite, Jean (1946) ***Genese et structure de la "Phenomenologie de l'Esprit" de Hegel***, Aubier, Paris.

Illuminati, Augusto (1977) ***Rousseau e la fondazione dei valori borghesi***, Il Saggiatore, Milano.

Ilting, K. H. (1976) "*The Structure of Hegel's Philosophy of Right*", ***Hegel's Political Philosophy*** (derl.Z. A. Pelczynski), Cambridge University Press.

Keat, Russell (1981) "*Individualism and Community in Socialist Thought*", ***Issues in Marxist Philosophy*** (derl. J. Mepham/ D. H. Ruben), Cilt IV, Harvester, Sussex.

Kelly, George Armstrong (1978) ***Idealism, Politicis and History: Sources of Hegelian Thought***, Cambridge University Press.

Kinsey, R. (1979) "Despotism and Legality" ***Capitalism and the Rule of Law***, a.g.y.

Labica, Georges (1973) "*De l'egalite*" ***Dialectiques***, sayı 1-2.

Lefebvre, Henri (1947) ***Critique de la vie quotidienne***, L'Arch, Paris.

Von Leyden, W. (1954) ***"Introduction" to Locke's Essays on the Law of Nature***, Oxford.

Locke, John (1954) ***Essays on the Law of Nature*** (derl. Von Leyden), Oxford.

Locke, John (1965) ***Two Treatises of Govemment*** (derl. P Laslett), Mentor Books, New York.

Lukacs, Georg (1971) ***History and Class Consciousness*** (çev. R. Livingstone), Merlin, Londra.

Lukacs, Georg (1975) ***The Young Hegel*** (çev. R. Livingstone), Merlin, Londra.

Lukacs, Georg (1978, 1978, 1980) ***The Ontology of Social Being*** (çev. D. Fernbach), *1. Hegel; 2. Marx; 3. Labour.*

Lukacs, Georg (1981) ***Ontologia dell'essere sociale***, Editori Riuniti, Roma.

Luporini, Cesare (1974) ***Dialettica e materialismo***, Editori Riuniti, Roma.

Lübbe, Hermann (1979) "*Hegel: critico della societ‡ politicizzata*", ***Il pensiero politico di Hegel*** (derl. C. Cesa), Laterza, Bari.

Macpherson, C. B. (1964) ***The Political Theory of Possessive Individualism***, Oxford University Press.

Marini, Giuliano (1979) "*Struttura e significati della societ‡ civile hegeliana*", ***Il pensiero politico di Hegel***, a.g.y.

Marx, Karl (1975) "*Critique of Hegel's Doctrine of the State*", ***Early Writings, Pelican***, Harmondsworth.

Marx, Karl (1975) "*On the Jewish Question*", ***Early Writings***, a.g.y. T: ***Yahudi Meselesi*** (çev. N. Berkes), Sol Yayınları, 1986.

Marx, Karl (1975) "*Economic and Philosophical Manuscripts*", ***Early Writings***, a.g.y. T: ***1844 Elyazmaları*** (çev. M. Belge), Payel, 1969.

Marx, K./Engels, F. (1977) ***The German Ideology*** (derl. C. Arthur), Lawrence and Wishart, Londra. T: ***Alman İdeolojisi*** (çev.S. Belli), Sol Yayınları, 1976.

Marx, Karl (1977) "*Theses on Feuerbach*", ***The German Ideology***, a.g.y. T: "*Feuerbach Üzerine Tezler*", ***Felsefe İncelemeleri*** (çev. C. Eroğul), Sol Yayınları, 1968.

Marx, Karl (1973) "*Manifesto of the Communist Party*", ***The Revolutions of 1848***, Pelican, Harmondsworth. T:***Komünist Manifesto*** (çev. M. Erdost), Sol Yayınları, 1976.

Marx, Karl (1973) "*The Class Struggles in France*", ***Surveys From Exile***, Pelican.

Harmondsworth. T: ***Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*** (çev. M. Erdost), Sol Yayınları, 1967

Marx, Karl (1973) "*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*", ***Surveys From Exile***, a.g.y. T: ***Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*** (çev. S. Belli), Sol Yayınları, 1976.

Marx, Karl (1974) "*Critique of the Gotha Programme*", ***The First International and After***, Pelican, Harmondsworth. T: ***Gotha Programının Eleştirisi*** (çev. M. Kabagil), Sol Yayınları, 1969.

Marx, Karl (1974) "*Civil War in France*", ***The First International and After***, a.g.y.T:***Paris Komünü Üzerine*** (çev. K. Somer), Sol Y.1977

Marx, Karl (1973) ***Grundrisse***, Pelican, Harmondsworth. T: ***Grundrisse*** (çev. S. Nişanyan), Birikim Yayınları, 1979.

Marx, Karl (1976) ***Capital***, Cilt I, Pelican, Harmondswoth. T: ***Kapital***, Cilt I (çev. A. Bilgi), Sol Yayınları, 1975.

Marx, Karl (1976) "*Results of the Immediate Process of Production*", ***Capital***, Cilt I, a.g.y.

Marx, Karl (1981) ***Capital***, Cilt III, Pelican, Harmondsworth. T: ***Kapital***, Cilt III (çev. A. Bilgi), Sol Yayınları, 1978.

Marx, Karl (1969) ***Theories of Surplus Value***, Cilt II, Lawrence and Wishart, Londra.

Mercier-Josa, S. "*Hegel et la societe*", ***L'Homme et la societe***, sayı 35-36.

Mercier-Josa, S. "*Hegel et la notion d'Etat de Nature*", ***La Pensee***, sayı 150.

Meszaros, Istv·n (1970) ***Marx's Theory of Alienation***, Merlin, Londra.

Moggach, D. (1981) "*Labour and Dialectical Ontology*", yayımlanmamış yazı.

Norman, Richard (1976) ***Hegel's Phenomenology***, Sussex University Press.

Pashukanis, Evgeny B. (1978) ***Law and Marxism*** (derl. C. Arthur), Ink Links, Londra.

Pavanini, Giulio (1980) ***Hegel, la politica e la storia***, De Donato, Bari.

Pelczynski, Z. A. (1971) "*The Hegelian Conception of the State*" ***Hegel's Political Philosophy***, a.g.y.

Plamenats, John (1971) "*History as the Realisation of Freedom*" ***Hegel's Political Philosophy***, a.g.y.

Plant, Raymond (1973) ***Hegel***, George Allen and Unwin, Londra.
Plant, Raymond (1977) "*Hegel and Political Economy*", ***New Left Review***, Sayı 103 ve 104.
Polin, Raymond (1971) ***La politique de la solitude***, Sirey, Paris.
Poulantzas, Nicos (1973) ***Political Power and Social Classes***, New Left Books.
Poulantzas, Nicos (1978) ***L'Etat, le povoir, le socialisme***, Presses Universitaires de France, Paris.
Prestipino, Giuseppe (1973) ***Natura e societe***, Editori Riuniti, Roma.
Riedel, Manfred (1971) "*Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right*", ***Hegel's Political Philosophy***, a.g.y.
Ritter, Joachim (1970) ***Hegel et la revolution française***, Beauchesne, Paris.
Rose, Gillian (1981) ***Hegel Contra Sociology***, Athlone, Londra.
Rossi, Mario (1970) ***Da Hegel a Marx***, Cilt II, Feltrinelli, Milano.
Rousseau, J. J. (1964) Discours sur les sciences et les arts, ***Oeuvres completes*** (derl. Jean Starobinski), Cilt III, Gallimard, Paris.
Rousseau, J. J. (1973) ***A Discourse on the Arts and Sciences*** (çev. G. D H. Cole), Everyman.
Rousseau, J. J. (1964) ***Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1973) ***A Discourse on the Origin of Inequality***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Discours sur l'economie politique***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1973) ***A Discourse on Political Economy***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Fragments politiques***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Ecrits sur l'abbe de Saint-Pierre***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Du contrat social***, (Premiere version: "Manuscript de Geneve"), a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Du contrat social***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1973) ***The Social Contract***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1964) ***Projet de la constitution pour la Corse***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (19064) ***Considerations sur le gouvemement de Pologne***, a.g.y.
Rousseau, J. J. (1977) ***Emile*** (çev. B. Foxley), Everyman.
Rubin, I. I. (1973) ***Essays on Marx's Theory of Value***, Black Rose Books, Montreal.
Schmidt, Alfred (1971) ***The Concept of Nature in Marx*** (çev. B. Fowkes), New Left Books, Londra.

Seve, Lucien (1969) ***Marxisme et la theorie de la personnalite***, Editions sociales, Paris.

Shklar, Judith N. (1971) "*Hegel's Phenomenology: An Elegy for Hellas*", ***Hegel's Political Philosophy***, a.g.y.

Shklar, Judith N. (1969) ***Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory***, Cambridge University Press.

Soper, Kate (1981) "*Marxism, Materialsim and Biology*", ***Issues in Marxist Philosophy***, Cilt II, a.g.y.

Starobinski, Jean "*Du Discours de l'inegalite au Contrat social*", a.g.y.

Strauss, Leo (1952) ***The Political Philosophy of Hobbes***, The University of Chicago.

Strauss, Leo (1953) ***Natural Right and History***, The University of Chicago.

Suchting, Wal (1981) "*Marx's Theses on Feuerbach*", ***Issues in Marxist Philosophy***, Cilt II, a.g.y.

Suter, J. F. (1971) "*Burke, Hegel and the French Revolution*", ***Hegel's Political Philosophy***, a.g.y.

Taylor, Charles (1979) ***Hegel and Modern Society***, Cambridge University Press.

Thevenin, N. E. "*La notion de la societe civile*", ***La Pensee***, Sayı 189.

Timpanaro, Sebastian (1975) ***On Materialism*** (çev. L. Garner), New Left Books, Londra.

Vaughan, C.E. (1962) ***"Introduction" to The Political Writings of J. J. Rousseau***, Cilt I, Blackwell.

Veca, Salvatore (1975) "*Nodi: Smith, Ricardo, Hegel*", ***Hegel e l'economia politica***, a.g.y.

Urry, John (1981) ***The Anatomy of Capitalist Societies***, MacMillan, Londra.

Della Volpe, Galvano (1978) ***Rousseau and Marx*** (çev. J. Fraser), Lawrence and Wishart, Londra.

Winfield, R. "The Young Hegel and the Dialectic of Social Production", ***Telos***, Sayı 26.

Yolton, J. W. (1958) "*Locke on the Law of Nature*" ***Philosophical Review***, Cilt 67

Sivil toplum kavramı azgelişmiş ülkelere bir ikiliği bağrında taşıyarak girdi. Özellikle de, uzun yıllar boyu askeri diktatörlükler altında yaşamış olan toplumlar, sivil toplumu kurma projesinin bu muğlaklaşmış anlamı için çok uygun topraklardı: Bu ülkelerde solun bir bölümü, askeri diktatörlüklerin baskıcı devletleri karşısında sivil toplumun, piyasa mekanizmasına dayanan bireysel özgürlüklerini savunmayı üstlendi.

Bu bağlamda, sivil toplumun gelişmemiş ya da olgunlaşmamış olması ile bu ülkelerde sık sık kurulan diktatörlükler arasında doğrudan bir bağlantı olduğu ileri sürülüyor ve diktatörlüğe karşı mücadele ile sivil toplumun kurulması projesi içiçe giriyor. Sivil topluma yine olumlu değerler yükleniyor ama bu kez sorun, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki olgun sivil toplum düzeyine erişmek olarak konuyor.

Ancak bu ülkelerdeki kimi solcu aydınlar, sivil toplumu bir model olarak benimsemenin sınırlarını bu kadar dar tutmaktan yana değiller.
Bu sivil toplum modelinde, vurgu piyasa ilişkileri ve ussal bir kapitalizmden çok, bireyin ve çeşitli toplumsal grupların devlet karşısındaki özgürlük alanlarının genişleti

İ

12 00

BELGE YAYINLARI

ISBN 975-390-278-5