

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

sosyalizm ve özgürlük



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://trantey.org>
GALVANO della VOLPE

DÜŞÜNCE DİZİSİ **SOSYALİZM VE ÖZGÜRLÜK**

Sosyalizm ve Özgürlük, İtalyan marksizminin en seçkin düşünürlerinden Galvano della Volpe'nin Türkçe'ye çevrilen ilk yapıtı.

Della Volpe bu yapıtında çağdaş özgürlük ve demokrasinin 'iki ruhu'nun, yani sivil yada burjuva, siyasal özgürlük ile eşitlikçi yada toplumsal özgürlüğün entellektüel köklerini irdeliyor. Fransız ve Alman Aydınlanma geleneği içinden, bir akımın Locke'dan da hareketle Montesquieu ve Kant'tan geçerek modern liberalizm ve burjuva demokrasisi çerçevesine ulaştığını, diğer eşitlikçi akımın ise Rousseau, Marx, Engels ve Lenin dolayımı ile sosyalist demokrasi perspektifine vardığını belirten della Volpe Avrupa Aydınlanmasının bu ikili mirasına ışık tutuyor.

Galvano della Volpe (1895-1968) Messina Üniversitesi'nde uzun yıllar Tarih Felsefesi profesörü olarak görev yaptı. 1944'te İtalyan Komünist Partisi'ne girdi ve otuz yıl boyunca İtalya'nın entellektüel yaşamında önemli bir rol oynadı. Diğer yapıtları arasında *Pozitif Bir Bilim Olarak Mantık* ve *Tadın Eleştirisi* özellikle anılmalı.

BELGE YAYINLARI : 126

Birinci Baskı : Mayıs 1991

Özgün Baskı: ROUSSEAU E MARX (Editori Riuniti, Roma 1964) / **İngilizce Baskı: ROUSSEAU AND MARX** (Lawrence and Wishart, Londra 1978) / **Baskıya Hazırlayan: R. Zaralı / Dü-**
zelti: Fikri Doğan, Sema Erdemli, Kâmil Sevinç / Dizgi-Baskı:
Yaylacık / Kapak Düzeni: Yusuf Aslan / Kapak Baskı: Orhan
Ofset / BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK: Başmusahip
Sokak Talas Hacılar 15/802 Çarşıoğlu - İSTANBUL Tel: **511 63 20**
E-posta: belge@hacilar.com.tr - <http://www.belge.org>

Galvano della Volpe

SOSYALİZM ve ÖZGÜRLÜK

**Rousseau ve Marx
ve Diğer Yazılar**



Türkçesi: *Hasan ATAOL*

ISTITUTO GRAMSCI
öğrencilerine

İ Ç İ N D E K İ L E R

İngilizceye Çevirenin Sunuşu	7
------------------------------------	---

ROUSSEAU VE MARX

Dördüncü Baskıya Önsöz	13
Okura Not	15
Giriş	17
I. Rousseau'nun Soyut İnsanın Eleştirisi (1957)	19
II. Modern Demokrasinin Gelişiminde Eşitlikçi Özgürlük Sorunu; Yada Yaşayan Rousseau (1954)	54
III. Sosyalizm ve Özgürlük (1956)	80
IV. Açıklamalar (1961)	85
1. Rousseau ve Hegel	85
2. Liberalizm ve/Yada Demokrasi	87
3. Burjuva Ahlakçısı Kant'a Devam	90
4. «Eşitsizlik Üzerine Konuşma»nın Sorunsalı ve Onun Şimdiki Önemi	98
5. Sistemli Özet	118
Bibliyografik Not	118

E K L E R

1. Sosyalist Yasallık Konusuna Devam (1964)	122
2. Montesquieu ve Voltaire'in İnsanlıkçılığı - Ve Rousseau'nunki (1962)	143
3. Rousseau'nun Marksist Eleştirisi (1963)	157
4. Biz ve Anayasa (1962)	174

EKONOMİNİN VE GENEL OLARAK AHLÂK BİLİMLERİNİN MATERİYALİST YÖNTEMBİLİMİ ÜZERİNE

*(Marx'ın 1843-1859 Arasındaki
Yöntembilimsel Yazıları)*

1. Yazarın Ölümünden Sonra Yayınlanmış 1843 ve 1844 Felsefi Çalışmaları (1955)	183
2. <i>Felsefenin Sefaleti</i> /1847 (1956)	198
3. <i>Ekonomi Politîğin Eleştirisine Giriş</i> (1857) ve Ön- söz (1859) [1957]	212

İNGİLİZCEYE ÇEVİRENİN SUNUŞU

Galvano della Volpe (1895-1968), yapıtı İngilizce konuşulan dünyada hâlâ bilinmemekle birlikte savaş sonrası dönemde İtalya'nın en etkin ve özgün marksist düşünürüydü. Rousseau ve Marx'ı oluşturan makalelerin kökleri 1940'lara, della Volpe'un Rousseaucu olmaktan süratle marksist bir konuma ilerlediği bir döneme uzanır. Bu makaleler «sosyalist yasallığa sahip bir devlette»¹ dolaysız Rousseaucu demokrasi ile Kantçı yasal-anayasal güvencelerin sürekliliği ve yenilenmesi konusundaki güncel tartışmaya başlıca katkı olma özelliklerini bugün de korumaktadırlar.

Okur, metinlerin imalı ve yoğunlaştırılmış olmasından dolayı oldukça güçlük çekecektir. Sosyalist demokrasinin Rousseaucu ve Kantçı öğeleri («iki ruh») arasındaki dengeyi sürekli olarak yeniden kurma çabası, metindeki önem ve anlam değişikliklerine karşı dikkatli olmayı gerektirir. Della Volpe, bir yandan kendini Lenin'in mirası ve politik felsefesi ile Marx'ın liberal, temsili devlet eleştirisine tamamen bağlı sayarken, tartışmanın çağdaş içerimlerine ve*

1. Della Volpe'un tüm yapıtı altı ciltlik *Opere*'de bulunabilir (Roma: Editori Riuniti, 1972-3). Ayrıca benim *Galvano della Volpe'un Düşüncesine Önsöz*'üme bakın (Londra: Lawrence and Wishart, 1977). Della Volpe'un devlet kuramını Danilo Zolo *La teoria comunista dell'estinzione dello stato*'da (Bari: De Donato, 1974), Emilio Agazzi «Significato e limiti del delavolpismo nella storia del marxismo italiano»da (Milano: Istituto Feltrinelli, 1974) ve Riccardo Guastini ile Renato Leviero «Garantismo e program-mazione democratica»da (*Classe* 3, 1970) tartışmışlardır.

* İçerim deyimi, *implication* karşılığı olarak kullanılmaktadır (ç.n.). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

önem değişikliklerine karşı da dikkatli olmuştur. Aslında, Rousseau ve Marx'ın birinci ve üçüncü baskıları (1957-62) arasında della Volpe, İtalyan Komünist Partisi'nin başlıca felsefi sözcülüğünü yapıyordu; özellikle de, partinin kuramsal gazetesi Societa'nın yazı kurulu üyesi olarak".

Della Volpe'nin idealizmi şiddetle reddedişi ve tarihselci idealizmin - İtalyan Marksizminde derin kökleri olan bir akım - Marksizme bulaşıp kirletmesine karşı çıkışı okurun derhal dikkatini çekecektir. Geçen yüzyılın sonunda idealist felsefenin yeniden canlanması İtalyan marksist kuramı üzerinde derin bir etki bırakmıştı. Güneyli hegelcilerin Risorgimento ile gerçekleştirilen kusurlu ulusal birliği eleştirileri İtalyan hegelciliğine açık bir politik yönelim vermişti. Bununla birlikte, sonraki kuşakta, Gentile'nin eylemci felsefesi idealizmi faşizmle birleştirdi ve Croce'nin «mutlak tarihselciliği» faşizme olan liberal muhalefatinin politikadan kopuk güçsüz bir müfreze haline gelmesine yol açtı. Della Volpe'a göre, İtalyan idealizmindeki politik geleneğin görünüşteki bölünmüşlüğü, son tahlilde idealizmin felsefi, kültürel ve burjuva evreninin birliği'ne dayanıyordu.

1947 yılında komünistlerin hükümetten çıkarılmaları, Togliatti'nin iktidarı elde etmek için anayasal yolu benimsemeyi sürdürme kararının ışığında partinin politik stratejisi ile ilgili olarak burjuva demokratik devletin doğası konulu tartışmayı derhal gündeme getirmişti. Stalin'in ölümünü izleyen yıllarda savaş sonrasında partinin etki alanı içinde bir arada varolan ve açılıp serpilen marksist «okullar»ın politik bağlılıklarını belirlemede partinin fiili tekeline meydan okunduğunda tartışma daha şiddetli hale geldi. 1960'lı yıllarda partinin dışında militan ve entellektüel grupların çoğalıp üremesi, marksist devlet inceleme-

2. Bakın: Lucio Colletti, «Siyasi ve felsefi bir söyleşi» *New Left Review*, no. 86 (Temmuz-Ağustos 1974).

lerinin politik içerimleri üzerinde dikkatleri daha da yoğunlaştırdı³.

1956 yılında, Rousseau ve Marx'ın ilk derlenişi gerçekleştirildiğinde della Volpe, savaş sonrasında idealizme karşı verilen mücadelenin başını çekiyordu. Birçok entellektüel o sıra (idealist felsefenin tanımladığı gibi) «kültür» ile politika arasındaki ilişkiyi yeniden incelemeye başlamıştı. Sovyet (komünist) partisinin yirminci kongresinin ardından sol entellektüeller arasındaki politikadan çekilme eğilimi, az sonra, baskıcı Tambroni hükümeti deneyimi ve İtalyan neokapitalizminin eriyip zayıflaması ve çöküşü sonucu tersine döndü. Rousseau ve Marx'ın 1957 ile 1964 arasında yayınlanan dört baskısı, solda politik ve felsefi etkinliğin yükseldiği böyle bir dönemde çıktı. Dolayısıyla, Sovyet politik sisteminin yeniden değerlendirilmesi ile aynı zamana rastladılar. Marksist incelemeler ile politik kararlar arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilişini dile getiriyorlardı. Sol-kanat entellektüellerinin liberal burjuva ve sosyalist devletlerde özgürlük ve eşitlik istemleriyle olan ilişkilerini çözümlemelerine doğrudan katkıda bulundular. Bu konuların güncelliği kitaba şimdi olduğu gibi o zaman da Marx (ile Engels'in) Rousseau'ya olan temeldeki «bilinçsiz» borçlarının salt metinsel incelenişinin ötesinde bir anlam kazandırdı.

Della Volpe'nin faşizm döneminde gösterişsiz, boyun eğici tipik bir meslek yaşamı olmuştu. Bununla beraber, Gentile ve Croce ile entellektüel bağlarını erkenden koparmıştı. Ayrıca hegelci diyalektiği Kant'ın sorunsalının tanrıbilimsel (teolojik), soysuzlaşmış bir biçimi olarak eleştiriyordu. 1930'lardaki başlıca ya-

3. Bakın, örneğin, Nicola Badaloni, *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, bu başlıklı ciltte (Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1972), Giacomo Marra-mao, *Marxismo e revisionismo in Italia* (Bari: De Donato, 1971) ve Franco Cassano (editör), *Marxismo e filosofia in Italia 1958-71* (Bari: De Donato, 1973).

pıtı bir Hume incelemesiydi; marksizmine (1944-46'da) Rousseau'nun eşitsizlik üzerine Konuşma'sı yoluyla ulaştı. Bu eser, hem somut, görgül (empirik) etkinlik dünyasına, insan emeğine hem de modern bilimsel mantığa uygun uzun ve bireysel bir ussal materyalizm araştırmasıydı. Böylece, savaş sonrası partili entellektüeller arasında eşsiz, ama tecrit olmuş ve fiilen tanınmayan bir kişi haline gelen della Volpe, sosyolojik ya da tarihsel analizlerden çok metinsel analizlere başvurarak marksizmin sistemini ve onun çağdaş bilimsel ve felsefi mantıkla olan yakınlığını sergilemeye girişti. Nitekim, etik ve politika, ahlâk bilimleri için bilimsel bir temel keşfeden Marx'ın ortaya koyduğu yöntembilimsel birliğin parçasını oluştururlar. Bilim üzerinde, metinsel çözümleme (analiz) üzerinde, Rousseau ve Marx'ta ise, Aydınlanma usçuluğu (rasyonalizmi) ile proleter devlet deneyimi arasındaki ilişki üzerinde bu yoğunlaşma, della Volpe'un sorunsalını Gramsci'ninkinden berrak biçimde ayırdetti.

Kısacası della Volpe, İtalyan marksist düşüncesindeki tarihselci geleneği reddeder, ama Marx'ın bilimsel tarih kuramını yadsımaz. Della Volpe, rastlantı sonucu önceden öğretmeni olan Rodolfo Mondolfo gibi revizyonist kuramcıların anti-leninist tutumlarına da karşıydı. Bu yüzden, tarihsel sürekliliğin öğelerini, elde edilen fikirlere karşı bilimsel, deneysel tutumla aydınlanmış klasik kurama ilişkin canlı, özgün metinlerin araştırılmasıyla birleştirir. Rousseau ve Marx, ne bir melez ne de eklektik bir çalışmadır. Kitaptaki düşünceler, Rousseau ve Kant'ta birey, kişi kuramlarının iyice irdelenmesi ve bu yazarların politik özgürlük ve eşitlik anlayışlarında hâlâ canlı olan şeyin değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Della Volpe'nin, bu fikirlerin Marx, Engels ve Lenin'e geçip yeniden canlanması konusundaki yorumu, kitapta içerilen makalelerin, modern burjuva demokrasisi ile sosyalist demokrasi arasındaki ilişki

konulu tartışmaya önemli bir katkıda bulunarak katılmasını sağlamıştır.

Metinde, çoğunlukla aktarmaların standart İngilizce çevirileri kullanılmıştır. Della Volpe, bazı durumlarda fikirlerini daha sağlam açıklayabilmek için özgün dilde aktarmalar yapmış ya da kendi çevirilerini kullanmıştır. Bilinen İngilizce çevirilerin aynen alınmasının fikirlerin gücünü zayıflatabileceği yerlerde ise, ben kendi çevirilerimi kullandım. Della Volpe'nin italikleri baştan başa korunmuş, dipnotları ile göndermeleri ise gerekli olduğunda genişletilmiş ve düzeltilmiştir. Cümleler ve paragraflar bölünmüş ve açıklayıcı notlar eklenmiştir. Sonuç olarak, bir yandan bibliyografik göndermeler de yaparak İngilizce konuşan okura içine daha kolaylıkla girebileceği bir metin sağlamaya çalışırken özgün metnin yoğunluğunu ve şiddetini korumaya özen gösterilmiştir.

Bu metin yeniden gözden geçirilmiş 1964 tarihli son baskıdan çevrilmiştir; şimdi Ignazio Ambrogio'nun son düzenlemelerini yaptığı toplu eserlerde (Opere) Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica adıyla yeniden basılmıştır (Roma: Editori Riuniti, 1975, cilt: 5). Ambrogio'nun baskısında içerilen metinsel değişikliklerin çoğu bu çeviriye dahil edilmemiştir.

«Ethik üzerine Beş Parça», «Mantıksal Olguculuk Üzerine Not», «Aristo, 1955», «İdealizmsiz Diyalektik» ve «Anahatlarıyla Yöntem» başlıklı bölümler bu baskıya alınmamıştır. «Parçalar» bölümü önemsiz, rastlantısal parçalardan ibarettir. Elinizdeki baskıda bulunmayan öbür makaleler ise, della Volpe'nin «Pozitif (tarihsel) Bilim Olarak Mantık» (Opere, cilt: 6) adlı kitabına yabancı olan okur için anlaşılabilir değildir.

John FRASER

ROUSSEAU VE MARX

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu dördüncü baskının yeniliği, kitaba adını vermiş olan makaleye ilâve edilen dört ekte ve özellikle bu makaledeki salt biçimsel olmakla kalmayan düzeltmelerde yatar. Düzeltmelere başlarken, okura kolaylık sağlayabilmek amacıyla (üçüncü baskıda karşılık düşen sayfalarla karşılaştırılması için) aşağıdaki sayfalara dikkatinizi çekmek istiyoruz: 36, 38-9, 61, 79, 88-9, 94-5, 107-8, 115, 119 ve devamla 221, 224, 230-31 numaralı sayfalar. Söz konusu düzeltmeler, Paris'te Maspero tarafından yakında çıkarılacak Fransızca baskısında¹ bulunmaktadır. Yazarın izlediği tarihsel-diyalektik analiz yönteminin yetkinleştirilmesi amaçlandığı için burada esas olarak politik felsefe sorunlarına uygulanmışlardır.

Eklere gelince, yazarın vardığı ilk ve en önemli yargı, sosyalist yasallık sorununa (bu tür malzeme kaçınılmaz, belki de yararlı olan birtakım tekrarlarla) geri dönüş olmuştur. Burjuva felsefesine göre, bu temel sorun, (örneğin Norberto Bobbio'nun «kişinin yasayı artık burjuva görüngüsü olarak değil, fakat her ikisi de toplumsal varlık oldukları sürece her ikisi için ortak olan belirli amaçları gerçekleştirmek için burjuvazi tarafından olduğu kadar proletarya tarafından da kullanılabilecek bir teknik normlar sistemi olarak anlamaya başlaması gerektiği»² bi-

1. Onun yerine, Robert Paris tarafından düzenlenen ve çevrilen *Rousseau et autres essais de critique materialiste* adıyla yayınlandı (Paris: Grasset, 1974).

2. Norberto Bobbio, *Politica e culture* (Turin: Einaudi, 1955) (1974 baskısı, s. 156). (Turin Üniversitesi'nde bir düşünür olan Bobbio, komünist olmayan soldan IKP eleştirmenidir.)

çimindeki alışılmamış isteminē karşın) bir *lucus a non lucendi**'dir. Nitekim bu sorun, başka bakımdan değerli olduğu halde, en azından materyalist politik felsefeye ilişkin en yeni çalışmalara bakarak yargıya varırlarken Marksistlerin pek ilgisini çekmemektedir; kuşkusuz bunun nedeni, aslında konunun, klasik marksizmin «başlıkları» arasında bulunmamasıdır³. İkinci ekte, Montesquieu'nun liberal insancılığı ile Voltaire'in burjuva muhafazakâr insancılığı ve buna karşılık düşen toplumsal kuşkuculuğuna karşı Jean-Jacques'in köktenci, demokratik insancılığı ile temsil edilen gerçek tarihsel dönüm-noktasının anlamı ortaya konulmaya çalışılır. Üçüncü ekte, bilimsel sosyalizmin kurucularının ve onların yapıtını Sovyetler Birliği'nde devam ettirenlerin ellerinde Rousseau'nun «kaderi»nin konumunun (peşin hüküm vermeksizin) saptanması amaçlanır. Dördüncü ekte, mevcut İtalyan anayasasının bilimsel bir incelemesi yapılarak, demokrat komünistleri ilgilendiren pratik sonuçlar çıkarmaya çalışılmaktadır.

Derlemenin ilk (felsefi-politik) makalesine ekler olarak küçük değişikliklerle burada yeniden yayınlanan parçalar, (ikincisi) Ekim 1962'de *Il Contemporaneo*. 53'te, (üçüncüsü) 2 Mart-Nisan 1963'te *Critica marxista*'da, (dördüncüsü) 22 Nisan 1962'de *Mondo nuovo*'da ve (Erich Fromm tarafından düzenlenip New York'ta Doubleday tarafından yakında yayımlanacak derlemede, *Socialist Humanism*'de İngilizce olarak çıkacak olan birincisi)⁴ 1 Ocak 1964'te *Critica marxista*'da çıkmıştır.

Messina Üniversitesi, 10 Ocak 1964

* *lucus a non lucendi*: mantıksız ya da saçma bir türetme ya da uslamlama tipi olarak kullanılan Latince bir deyim-çev.

3. Aristo'nun *Topica*'sına bir gönderme.

4. 1965'te yayınlandı.

Kitaba adını veren (ve özellikle de ona bazı başarılar kazandırmış olan) makale, geniş biçimde yeniden incelenmiştir; bu üçüncü baskısı ise, birinci baskının Almanca çevirisinin de (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Doğu Berlin, 1961, no. 6) yerini alır. Bu makalenin şimdi yayınlanan baskısında 1943'ten bu yana sürdürülen politik felsefe araştırmasına ilişkin sonuçlar, bir araya toplanmıştır (ayrıca, birinci baskının önsözü olan «Yazarın notu»na bakın)¹. Sonuncu olup makaleyi de tamamlayan «Açıklamalar»dan birisi, Europe dergisinin Rousseau'ya ithaf edilen Kasım-Aralık 1961 özel sayısı için yazılan bir makalenin yeniden gözden geçirilmiş İtalyanca metnidir.

Yukarıdaki ile birlikte kitabın ana bölümünü oluşturan Ekonominin ve genel olarak ahlâk bilimlerinin materyalist yöntembilimi üzerine adlı makale şu anda her bölüme ayraçlar içinde ilâve edilmiş açıklayıcı altbaşlıklar dışında değiştirilmeden korunmuştur. Bu makale, Almanca çeviriye (Zeitschrift, a.g.y., 1958, no. 5) tamamen uymaktadır.

Messina Üniversitesi, 21 Aralık 1961

1. *Opere*, a.g.y., s. 480-1'de yeniden basıldı.

G İ R İ Ş

Bu incelemede ileri sürülen temel sistematik tarih tezi: Rousseau'nun özgürlük ve insan kişiliğine ilişkin mesajının, doğa yasası perspektifinden hareketle (örneğin Rodolfo Mondolfo)¹ sosyal demokrat bir yoruma tâbi tutuluşunun bundan böyle son bulması gerektiğidir. Bu yorum, Rousseau'nun, ütopyacı «küçük Devletler» filozofu olduğu yolundaki yüzeysel ve sıradan görüş ile sınıflar arasındaki farklılıkları kaldırarak zengin ve fakir bırakmayacak bir gezginci kocakarı ilâcı satıcısı radikal küçük burjuva olduğu görüşünü birleştirir. Babeuf vb.'nin deyişiyle bu «eşitlikçiler» Rousseau'su, öyle görünüyor ki, Vyshinsky'nin² bildiği tek Rousseau'ydu. Sosyal demokrat yorumlanışta, Rousseau'nun sosyalizmle olan tarihsel bağı sosyalizm davasının İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ne, sosyalist istemin ise onun baştan savma bir ekine biçimsel, anakronistik (tarihe aykırı) indirgenişinde yatar. Rousseaucu (doğal yasa) ruhu Bilirdi'ye ne denli çok ilham verirse versin burjuva dev-

1. Rodolfo Mondolfo (1877-1958) Marx'ın idealist yorumunun bir takipçisi olarak etkili bir reformist sosyalist idi [Giacomo Marramo, *Marxismo e revisionismo in Italia* (Bari: De Donato, 1971) ve Mondolfo'nun *Umanismo di Marx* adlı denemelerine N. Bobbio tarafından yazılan Giriş (Turin: Einaudi, 1968), della Volpe'un öğretmeni idi ve Marx (1919) ile Engels (1912) üzerine yazılar yazdı.

2. A.Ya. Vyshinsky (1883-1954). 1935-39 yılları arasında SSCB başsavcısı, 1949-53 yılları arasında ise dış işleri bakanı, ayrıca 1937-41 yılları arasında Sovyet Bilimler Akademisi Hukuk Enstitüsü direktörü idi.

riminin onu tarihsel olarak tüketmiş olduğu unutulmaktadır.

*Tam tersine, Rousseau'nun (eşitlikçi) özgürlük konusundaki mesajının yaşayan tözü daha çok evrensel (demokratik) kişisel «değer»³ isteminde; yani her insan bireyinin özgül hak ve gereksinmeleriyle birlikte (toplumsal) tanılanması gerekliliğinde görülme-
lidir. Marx'ın Gotha Programının Eleştirisi'nde, Lenin'in ise Devlet ve Devrim'de kuramsal olarak dile getirdikleri komünist toplumda bütün («farklı») bireyler arasında emek ürünlerinin orantılı bölüşümünün kendisi, yalnızca Rousseaucu kişisel değer isteminin⁴ tarihsel olarak tamamlandığını, yani, bireyin ekonomik yaşamına ilişkin temel alanda (tarihsel tamamlanışını) dile getirir. Kısacası, Rousseau ile sosyalizm arasındaki tarihsel ilişkinin karakteri ve gerçek, Rousseaucu eşitlikçi sorunsal'ın bilimsel sosyalizmde devam edişi, ancak bu şekilde ifade edildiğinde beraklığa kavuşur. Böylelikle, yalnızca demokrasi ile sosyalizm arasındaki ilişkinin anlamı değil, «modern demokrasi» teriminin karmaşık anlamına ilişkin tüm genel sorun da kavranılır.*

Temel tartışmanın metinde ele alınan birçok içerimleri, Eşitsizlik Üzerine Konuşma ile Toplum Sözleşmesi'nin aşağıdaki sorunlara ilişkin farklı, görece tarihsel ve kuramsal kapsamından çıkarılmıştır: (a) demokratik-yasallık koşullarında burjuva demokratik mirasın yeniden canlanmasının biçimleri ve anlamı ile sosyalist devletin (demokratik merkeziyetçiliğiyle) buna karşılık düşen yapısı; (b) «devletin eriyip yokolması»nın anlamı ve (c) komünist toplumun karakteri.

3. Bunun «nitelikler» ve «başarılar» kadar «hizmetler» anlamı da vardır.

4. Yani kişisel yararlık ya da değer tanınması.

ROUSSEAU'NUN SOYUT İNSANININ ELEŞTİRİSİ

«*Ve üreticilerin genel olarak ürünlerini metalar ve değerler olarak ele alarak birbirleriyle toplumsal ilişkilere girdiği, böylelikle bireysel özel emeklerini aynı türden insan emeği standardına indirgediği meta üretimine dayalı bir toplum için - böyle bir toplum için - hristiyanlık soyut insan cultus'u ile ve özellikle de protestan gelişmeleri, protestanlık, yaradancılık (deizm) vb. içinde dinin en uygun biçimidir*»¹.

«*Sınırları içinde emek-gücünün satım ve alımının sürdüğü terketmekte olduğumuz bu alan, gerçekte insanın doğuştan varolan haklarının tam bir cennetidir*»².

1

Modern demokrasinin tinsel babası Rousseau'ya göre «ahlâk bilinci» «insanlık duygusuna» ya da insanca sevgiye dayanır. «İnsanları sevmek» diyor Rousseau «*kendini sevmekten* lbunun kendine hayran olma (narsistik) «öz sevgisi» ile karıştırılmaması gerekli gelir ve insanal adaletin temelidir»³. Devamla: «İnsanın kendisi ve hemcinsleri arasındaki bu ikili ilişki tarafından oluşturulan ahlâk sistemidir ki vic-

1. Marx, *Kapital*, cilt: 1 (Moore-Aveling çevirisi) (Moskova: Progress, 1965), sa: 79.

2. ibid., sa: 176 (altını çizen della Volpe).

3. J.J. Rousseau, *Emile, ou l'éducation*, [Euvres complètes, 4 (Paris: Gallimard, 1969)], sayfa: 493, 523.

dan itkisini doğurur» ve «insanı Tanrı'ya benzetir»⁴. Vicdanı oluşturan bu ikili ilişkinin açıklanışı şöyledir: «Yazara göre kişinin kendi varlığını sevmesi (...) bu aynı kendini sevme ile *karıştırıldığı*»⁵ için sırasıyla kendini sevme ile hemcinslerini sevme *birbirine karıştırılır* ya da bir tutulur. Bu her birimizin tanrı ile, *aşkın evrensel* olan birliği (sevgisi) temel ilişkisinden doğan bir ikili ilişkidir, bunda şu olgu doğrulanır ve açık olarak ifade edilir: yani Tanrı sevgisi yoluyla ki kişi, kendi komşusunu, yani kendi *hemcinsini kendisi* gibi sever. Bu «*genişleyen* ruhun gücü beni hemcinsimle özdeşleştirdiği ve ben, deyim yerindeyse, kendimi onda hissettiğim zaman acı çekmemek için onun acı çekmemesini isterim ve *kendime duyduğum sevgi yoluyla* onunla ilgilenirim»⁶ biçimindeki ünlü Rousseaucu ifadede sunulduğu gibi, ancak bu ahlâksal anlamda *dinsel benlikçilikten* başka birşey değildir.

Kişi ya da bireysel-değer, pratik anlamda *kendine özgü* bu benlikçilik çevresinde inşa edilir. Özgün ya da *önsel* (a priori), *toplum-öncesi* (pre-social) ya da tarih-öncesi (pre-historical) kişinin kendisi, bireysel ya da tikelin insan türlerinin tarihsel evrenseli ile birliği olmak yerine *tarihi mutlak olarak aşan* bir evrensel ile keyfi, dogmatik birliği olarak bir kişidir. Bu yüzden Rousseau'nun, «Tanrı'nın izniyle oluşturabileceğim en tam fikir odur ki, her maddi varlık *bütünü ile ilişkide* mümkün en iyi biçimde ve her anlık, düşünür varlık *kendisiyle ilişkide* mümkün en iyi biçimde düzenlenmelidir» sözlerini birden nasıl söyleyebildiği tam olarak anlaşılabilir. «Sana Tanrı'nın adına şunu söylüyorum ki *bütün*'den büyük olan parçadır»⁷ diyen Rousseau böylece soyut, *hristiyan birey-*

4. ibid., sayfa: 600-1.

5. ibid., sayfa: 632.

6. ibid., sayfa: 523'e not.

7. ibid., sayfa: 614.

ciliği paradoksunu tam olarak kabul edebilir. Bu paradoks şu anlama gelir: tekilin bütünle, bireyin türlerle ilişkisi yasası insan bireyi için *geçerli değildir*. Bu ise onun, Kierkegaard'ın «insanoğlunun öyle özelliği vardır ki kesinlikle birey *Tanrı imgesi* içinde yaratıldığı için *tekil türlerden daha yüksektir*»⁸ sözlerindeki yankısı ile karşılaştırılmayı gerektirir.

Böylece ünlü «doğal insan» ve «doğaya dönüş» formülünün tam, kesin, ahlâksal anlamı kavranabilir. İşte Rousseau'nun bireyciliğinin *a priori* (önsel), Platoncu-Hristiyan ve kendi zamanından önce *romantik* temeli onun Savoyard papazına şunları söyler: «Us bizi çok sık aldatır (...) ama *vicdan* (yani *kişinin komşusunu*, aynı zamanda *Tanrı'yı sevmesi* demek olan doğuştan varolan *kendini sevmeye duyusu*) bizi hiçbir zaman aldatmaz: vicdanın sesine kulak veren doğaya boyun eğer (...). *Kendimize geri dönelim*»⁹. İşte bu bireyci Rousseau, *insanın tarihsel türlerinin* tipik bir biçimi olan politik toplum sorunuyla yüzyüze geldiğinde «herşey, *doğal insanı* topluma uyarlarken onu *yok etmemeye bağlıdır*»¹⁰ diye uyarıda bulunur. Bununla birlikte bu aşamada bu aynı genel etik ve metafizik öncüller tarafından *politik* Rousseau'nun önüne konan çok büyük güçlük de anlaşılır. Bu öncüller, *doğal insanın* ve -özgün *a priori* vicdanının kendisine bahşedilmiş olması anlamında özgür ve bağımsız - *bireyin* dogmatik aksiyomudur (belit). Bundan da, şu kaçınılmaz sonuç çıkar: sosyo-politik hale gelirken doğal insan, Tanrı'ya benzerliği pahasına, yani aşkın, tarih-ötesi evrenselle, ki bu Tanrı'dır, birliği pahasına *a priori* (önsel) değere sahip özgün bir kişi

8. *The Journals of Soren Kierkegaard* (ed. Alexander Dru) (Oxford: OUP, 1938), sayfa: 370.

9. *Emile*, evvelce belirtilen eser, sayfa: 595-6.

10. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise*, 8. mektup (*Euvres completes*, 2 (Paris: Gallimard, 1961)). sayfa: 612.

ya da birey olarak özgül bütünlüğünü tekrar elde eder.

Bu, çözümü «toplumsal sözleşme»de bulunması gereken ünlü «temel sorun» formülünde zaten varolan bir güçlüktür. Bu «her üyenin şahsını ve mallarını tüm ortak gücüyle savunabilecek ve koruyabilecek (yani doğal insan olan özgün, toplum-öncesi kişinin mülkiyet hakkı ile tüm öteki ilişkili 'doğal', katıksız ve ussal haklarını ya da *mutlak* özel iddialarını koruyacak) ve onun aracılığıyla herkesin kendini herkesle birleştireceği ama yine de yalnızca kendine boyun egeceği ve *önceki gibi özgür kalacağı* bir toplum biçimi bulma»¹¹ gereksinmesini ortaya koyan bir formüldür. Rousseau'nun güçlüğü, dolayısıyla politik toplumu ya da zamansal, tarihsel organizmayı doğal insanın özgün, toplum-öncesi, mutlak ve «sürekli» hakları denli ısrarlı ögelere dayandırmak zorunda kalmasıdır. Bu doğal insan, bireysel-değer ya da kişi olarak bireydir, ama kendi *tarihsel türleriyle*, insanla birliği yoluyla olmak yerine bir tür zaman-dışı, tarih-dışı biçimsel üniforma aracılığıyla evrensel ya da türleri aşan bir tarihin birliğinden doğan haklara sahiptir.

Doğrudur, «sözleşme»deki bir cümlecikle bu başlıca güçlüğü çözümleme girişimi - «sivil» ya da politik hukuk alanında - hristiyan tipteki *insancıl* eşitliğin gerçekleşmesine tarihsel olarak katkıda bulunmuştur. Bu cümlecik «her üyenin bütün (doğal, özgün) hakları ile, *bir bütün olarak* topluluğa tam olarak yabancılaşmasından» ve bu toplum aracıyla «kendini *herkese* veren kişinin kendisini *hiç kimseye* vermeyeceğinden»¹² söz eder. Rousseau güçlüğü çözmek için hükümdarın «kuralları», «ayrıcalığı» ve «fermanları» yerine «sözleşme»den doğan «genel irade»-

11. Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*. 6. bölüm. 1. kitap (*Euvres completes*, 3), sayfa: 360.

12. ibid.

nin anlatımı olarak «yasa»yı koydu. Bu Fransız devrimi tarafından kurumlaştırılan *politik* eşitlikti. Bundan «sıradan» (*common*) insanın -politik- kurtuluşu türetildi. Bununla beraber, şu da doğrudur ki, yeni «politik beden»i oluşturan «genel irade»¹³ ile böyle bir politik beden tarafından ve onun için kurumlaştırılan eşitliğin ancak *dinsel benlikçiliğin* izin verdiği eşitlik türü olarak aklanabileceği sonucuna varmak hâlâ gereklidir. «Genel irade»nin ideolojik temeli, içinde geleneksel hristiyan bireyciliğinin yutulduğu yukarıda betimlenen dinsel *benlikçilikten* başka bir şey olmayan «insanlık duygusu» ya da insanca sevgi olarak «ahlâk vicdanı»ndadır.

Eşitliği özgürlüğün bir işlevi olarak, fakat aynı zamanda tersi değil, kavrayıştan sonuçlanan eşitlik-eşitsizlik işte budur. Özgürlüğün özdeşleştirildiği kişi, o soyut, bir başına, toplum-öncesi, tarih-öncesi birey, (insanın insana duyduğu sevginin tipik bir uyarılması olarak) insanca sevgi benlikçiliğinin başlangıcı ve ereği olan hristiyan özgün kişi olduğu içindir ki aynı zamanda tersi değildir.

Sonuç olarak burada betimlenen eşitlik, dışınlı (extrinsic), *biçimsel*, soyut ve tüzel eşitlikten başka birşey olamaz, ondaki yalnızca «doğal» iddiaların ve hakların «hukukî» ya da «yapay» aktarımıdır. Kısacası, o (eşitlik -çev.), özgün, tarih-dışı, hayali özgürlük ya da bağımsızlığın *meşrulaştırılmasıdır*. O özünü (intrinsic), tözsel gerçek eşitlik olamaz, bu gerçek eşitlik, kendi türlerinden ayrılmayan somut insanı karakterize eden *topluluk yaşamının* tarihsel, gerçek eyleminin gerektirdiği *toplumsal* eşitliktir. Ancak bu gerçek eşitlik, *toplumsal* olduğu için gerçek olan bir özgürlüğü beraberinde getirir; *topluluk* içinde ve onun için olan böylesi özgürlük gerçekte *herkesin* özgürlüğüdür.

Böylece *bu* Rousseaucu politik toplumun ve do-

13. ibid., sayfa: 362.

laylı olarak «burjuva demokrasisi»nin temelini sar-san özgürlük ile adalet ya da eşitlik arasındaki den-gesizlik anlaşılmaya başlanır. Rousseau, kendinin sı-radan «insan» tipinin, zanaatçının, küçük köylü çift-çinin - kısacası küçük ve orta burjuvazinin - ana ci-simlendirilişi olarak gördüğü «köylüyü» (halktan in-sanı) ya da plebi özgürleştirerek «halkı» kurtarmak istiyordu. Bu yüzden ne bir *bütün* olarak halkın, ne de sadece *halkın*, fakat yalnızca burjuvazinin, büyük ve küçük tüm burjuvazinin, tek bir sınıfın kurtuluşu için ideal terimler bulmak ona düştü. Tamamen ide-olojik bakış açısından onun bireysel değer ya da ki-şi olarak insan bireyine ilişkin temel anlayışından ha-reket edecek olursak, *mutlaklığının* ya da özgün ba-ğımsızlığının ve ardıl «girişim özgürlüğünün» ona kendi özgül karakteristiğini - somut olarak *sıradan burjuva insan* karakteristiğini - verdiği o *doğal insana* ulaşırız.

Proleterin bu ideolojik çerçevenin dışında bırakıl-ması gerektiği şimdiden görülecektir. Proleter, özel-likle *işçi* olarak ve *yığın* içinde böyle bir insan ola-rak ya da *en üstün toplumsal* insan olarak, onun ara-cılığıyla *emeğin organik* ve *düzenleyici* doğasının en yüksek derecede tanıtlandığı *sıradan* insandır.

Bu Rousseau ile sözü bitirirken, onun demokra-sisinin ideolojik sınırlarını, «insanlık duygusu»na ya da *insanlıkçılığa* ilişkin ilkesi ve «doğal insan» veya *a priori insan*, *özgün insan* olarak insana ilişkin ke-sin görüşü yoktur şeklinde özetleyebiliriz. Sınıflara bölünmüş ve dolayısıyla - onun göremediği - eşitsiz-liklerce parçalara ayrılmış bir toplumun tüm Rous-seaucu ideolojik akları işte buradadır. Çünkü, sı-nıflı bir toplum, genellikle, çoğunluk için *genişletilmiş ayrıcalıklar* olan *haklar* anlayışını gerektiriyorsa eğer, kendi türlerinin tarihsel toplumundan böyle soyut-lanmış bir insan bireyinin *özgün onuru*'ndan böylesi *anlam çıkarılmak* istenildikleri sürece bu hakların

ayrıcalıklar haline gelmeye mahkûm olduğu nasıl yadsınabilir?

Geleneksel burjuva «mülkiyet» hakkını ifade eden *mutlaklığın*, soyutluğun ve *insaniyetsizliğin*, «insan» kişinin «kutsallığı»na ilişkin *a priori* (önsel), teolojik anlayışla Rousseaucu bir tarzda doğal yasa terimleriyle aklandığı düşünülecek olursa, bunun artık bir hak olmaktan çok bir ayrıcalık haline geldiği, hakkın *gerçekte* genel olma kapasitesini yitirdiği kabul edilmek zorundadır. Kuşkusuz böyledir, çünkü. bu *a priori* önvarysayıma göre, o varsayılan özel mülkiyet vb. hakkını aklayan şey, *insanlığın* gerçek *tarihsel* genellik ya da evrensellik karakteristiği değildir, fakat daha çok *insanı aşan* bir *türün* gerçek olmayan genelliği ya da evrenselliğidir. Bununla, *a priori* ya da teoloji temelinde özellikle de ahlâk değerleri geniş anlamı içinde yapılan herhangi bir aklamamanın ancak şimdiki upuygunsuzluğu doğrulanabilir. İnsan bilinci *hakları* soruşturmayı sürdürür ve sürdürecektir; ama teoloji - en kusursuz tipi bile - *şu anda ayrıcalıklardan* başka hiçbir şeyi garanti edemez. Bu, tüm *a priorizmin* (önselciliğin) ya da *tinselciliğin değer kuramsal güçsüzlüğüdür*, yani değerleri garanti etmekteki yetersizliğidir: bu bir aykırı düşünce (paradoks) olarak kabul edilebilir, ama şimdi apaçıktır ve değiştirilemez

Şimdi bu *belit-mantıksal güçsüzlüğün*, *en üstün ahlâk buyruğunu* - «kendi başına, bütün *olgulardan bağımsız olarak*, olması gerekeni buyuran»¹ akıl tarafından bahşedilmiş mutlak ve koşulsuz, *kategorik buyruk* (imperative) olarak ahlâk buyruğunu - keşfedenin ahlâklılığını aynı derecede nasıl karakterize ettiğini görelim.

Kant'ın «dünyada ve hattâ dünya dışında *iyi iradede* başka kayıtsız şartsız iyi olarak ele alınabilecek hiçbir şey olmadığını»² tanılama çağrısından ilk bakışta daha *ussal* ve dolayısıyla daha insanal görülebilen birşey olabilir mi? Hiçbir şey, yani, bütünüyle *ussal* ya da evrensel ya da «katıksız *biçimde irade*» demek olan iyi irade biçiminde olduğu sürece «kendisi için iyi olan irade»³ dışında hiçbir şey mi? Kısacası, şu ya da bu tikel, ilineksel erekten ya da içinde iyilik, ama ilineksel, değişebilir doğasından ötürü ancak *görünür* bir iyilik olabilen nesneden çok «evrensel ereklere doğru» yönelmiş irade dışında hiçbir şey kayıtsız şartsız iyi olarak ele alınamaz. Yıllar boyunca inşa edilmiş bu klasik ahlâk kuramının elbette etkili olan yararlıkları ne olursa olsun, yine de şunun tanınması gerekir ki, o da artık gününü tamamlamıştır, çünkü onun etrafında kuramlaştığı *ussallık*, insanal olmak için çok soyut ve gerçeksiz olup *insanlık* ile eş anlamlıdır.

1. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri* (1785), ikinci bölüm.

2. *ibid.*, birinci bölüm.

3. *ibid.*, üçüncü bölüm.

Hiç kuşku kalmaması için şunu belirtelim ki, görülebildiği ve esas olarak birçok kişinin düşündüğü gibi (tıpkı hâlâ birçoklarının, ki onlar arasında düşünürler de vardır, ahlâklılığın, «iyilikseverliğin» «özü» konularında benzer biçimde düşündüğü gibi) ona muktedir ya da lâıyk bir insan için bunun çok «yüksek», çok «yüce» bir ahlâklılık olduğunu demek istemiyoruz. Hayır, biz sadece Kantçı *ahlâkçılığın* ve genel olarak çağdaş ahlâkçılığın *bugün* özellikle *ahlâksal* değerler olarak bizi bütün ötekilerden daha çok ilgilendiren insanal değerlerin formüllendirilişine bir katkı olmak bakımından *upuygunsuz* olduğunu demek istiyoruz. Bu upuygunsuzluk, bütün artıcılıklar gibi olsa olsa kendi suçsuzluğuna inanan bir *retorik* olan ahlâksal arıtcılık düşlerine kapılmaksızın bizi ahlâkçılığı reddetmeye zorlar.

İlk olarak, «kesin buyruk» hakkındaki genel önvaryayımlara bakalım.

Kant'a göre insan «ahlâksal bir varlık» ya da «kişi» olarak «*homo noumenon* (düşünen insan)»dır. Yani duyu üstü; *düşünülr* ya da *bütünüyle ussal* dünyaya aittir. *Bu anlamda ussal* varlık ve «gerçek öz»dür (*nur als intelligenz das eigentliche Selbst*)⁴; oysa insan basit bir *düşünen hayvan* (animal rationale) olarak bunun yerine yalnızca *homo phaenomenon*, görüngüsel insan ya da empirik, ekonomik bireydir. Sonuç olarak, *ahlâksal iyi*, ancak (katıksız) bir «us-sal varlık» da bulunan - ve bu varlıkta (ahlâksal) iradeyi, eylemin bir sonucu olarak umulan *bir etki* (ya da örneğin tikel görüngü) *değil* de *yalnızca böyle bir yasa* (ya da katıksız, düşünülür evrensel) *belirlediği* ölçüde.- ancak «kendinde yasa tasarımı» tarafından oluşturulabilir⁵. Başka deyişle, ancak irade «aracısız yasa tasarımı» tarafından, katıksız evrensel

4. ibid.

5. ibid., birinci bölüm.

tarafından belirlendiği ölçüde ahlâksal iyi oluşturulabilir.

«Ama (diye merak eder Kant) o zaman bu nasıl bir yasa olabilir ki, tasarımı, *etkiyi hiç dikkate almaksızın*, iradeyi belirlesin, böylelikle de buna *mutlak olarak* ve sınırsız olarak *iyi* denebilsin? İradeden, herhangi bir (belirleyici) yasayı yerine getirmekten çıkan sonuçlardan oluşturulabilecek bütün içtepileri çıkarıp attığım için, geriye eylemlerin *genel olarak yasaya uygun oluşu* dışında ilke olarak iradeye hizmet edebilecek hiçbir şey kalmaz. Başka deyişle, ben her zaman öyle hareket etmeliyim ki, *izlediğim maksimin evrensel bir yasa olabilmesini de isteyebileyim*. Bu, iradeye onun ilkesi olarak hizmet eden ve - *eğer ödev boş bir düş ve gerçek olmayan bir kavram değilse* - ilkesi ona hizmet etmek olan, (belirli (tikel) eylemler tarafından belirleyici biçimde yönetilen bir yasayı kendi temeli olarak almaksızın) *sadece genel olarak yasaya uygunluktur*»⁶.

Böylece, eş anlamlı «*ilgisiz ilgi*», «*niyet*» ve «*iyi* (ya da görevcil) irade» kavramları geliştirilmiş oluyor. «*Bir ilgi*», diyor Kant, «*kendisi için us'un pratik hale geldiği*» ya da kendisi için usun, Kant'ın deyişiyle, «*iradeyi hemen belirlediği*»⁷ şeydir. Ve yine, eğer böyle eylemleri ahlâksallıkları nedeniyle *görev* olarak («*görev için görev*», evrensel uğruna evrensel.) ifa etmeye sürekli *niyet*'li olmak diye alabileceğimiz *kusursuz* «*erdem*»i «*virtus noumenon*»⁸ ya da «*noumenel*» ya da «*idrak olunabilir*» erdem olarak kabul edersek, «*niyet*», «*duyulur üstü*» bir biçimde tamamen idrak edilebilir olana dayanır. Aksi halde, diye soruyor Kant, «*yeni 'Pauline' insan*» - «*yeni ni-*

6. ibid., ikinci bölüm.

7. ibid., üçüncü bölüm.

8. Kant, *Katıksız Aklın Sınırları İçinde Din* (1793), ikinci baskıya önsöz, (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

yet'i ile (*idrak edilebilir bir varlık olarak*) *nîyet*'in *eylem* yerine geçtiği bir *ilâhi yargıç*'in gözünde ahlâksal açıdan bir başkası olan»⁹ bu insan - felsefi bir dünyarlığa nasıl sahip olabilirdi? Bunun Kantçı «içeriklik», genel olarak *a priori* ya da teolojik *tür* bir içeriklik olduğunu da belirtelim. İnsanı dünyasal, *tarihsel* bir varlık haline getiren şey, sonuçta *dışarıklık*, *eylem* ve genel olarak dünyayı *göğüsleme*'nin kökten değersizleşmesine yol açan, bireydeki değer ya da evrenselin *özgün*, yani *dolayumsuz*, tanıtlanmamış zımniliğidir (ayrılmazlığıdır -çev). Platoncu-Hristiyan türü *geleneksel*, *soyut içeriklik* işte böyledir.

Devam edelim: ama us eyleme *doğrudan doğruya* ilgi duyacak olursa? «Us» diye yanıtlar Kant «böyle bir eylemin *maksiminin genel geçerliliği* iradenin *belirleniminin yeterli* ilkesi olması dışında eyleme doğrudan doğruya ilgi duymaz»¹⁰. Ancak bu tür bir *ilgi katıksızdır* ve ilgisiz bir ilgidir («ilginin, bununla beraber, ilgi peşinde koşmaksızın ele alınması»). Fakat us, ancak arzu duyulan bir nesnenin aracılığıyla ya da öznede özel bir duygu çıkarsayarak iradeyi belirleyebildiği zaman, bir «*dolayımlanmış ilgiyi*» uygulamaya sokar. Bu ilgi, ki «*empiriktir* ve katiyen usun katıksız bir ilgisi değildir», ahlâksal değildir ve «*iyi*» *irade ile hiçbir ilişkisi yoktur*¹¹. O ancak «koşullu buyruğa» dönüştürülebilir, koşullu buyruk şu demektir: Eylem «ancak koşullu olarak», yani «herhangi (tikel erek) karşısında» iyidir, fakat «herhangi (tikel) ereği hesaba katmaksızın kendinde nesnel olarak zorunlu»¹² değil. Sonuç olarak «koşulsuz buyruğun» en yalın anlatımı ya da ahlâksal buyruğun «mutlak buyrultusu» şu ünlü ibarede bulunur: «*Ancak aynı zamanda genel bir yasa olma-*

9. ibid., ikinci kısım, birinci bölüm.

10. *Temel İlkeler*, evvelce belirtilen eser, üçüncü bölüm.

11. ibid.

12. ibid., ikinci bölüm.

sını isteyebileceğin *maksime* göre eylemde bulun»¹³. Örneğin, bana teslim edilen *emanet parayı* geri vermemeyi buyuran eylemin maksimi, birisi bu işlemin kanıtını gösteremedikçe «pratik evrensel yasa» yapılamaz, çünkü «yasa olarak» böyle bir eylem ilkesi kendini yokederdi, onda «*artık daha fazla emanet olmadığı*» yani *mülkiyet olmadığı* «anlamına gelirdi». «Yalan söz» vb.den de aynı biçimde söz edilebilir¹⁴.

Bu Kantçı *ahlâkçılığın*, bu etik (törebilimsel) *katışıksızlığın* zayıflığı, gerçekte Schiller'den Croce'a değin Kant-sonrası etik, romantik ve öz stili olan tarihsel-diyalektik geleneğin onu görmüş olduğu yerde değildir. Bir an için daha çağdaş bir itirazla ilgilenecek olursak eğer, bu zayıflık bireyi ya da tutkuyu ya da hazcı «somut»u *feda edecek* bir soyutluk olan ahlâksal *katılık*'ta da yatmaz. Bunda aslında hazcılık ile aydınlanmanın pratik görgücülüğünün düzelticisi olarak ahlâkçılığın tarihsel yararlığı bulunur. O kendini aydınlanmanın *içten* düzelticisi olarak görür ve onun ahlâkçılığı aydınlanmanın «*aude sapere*» ya da «aklını kullanma cesaretini göster» ilkesini temellerine kadar tutarlı bir biçimde görüşmeye açar.

Onun gerçek zayıflığı daha çok, değişik bir *soyutlukta*, bizzat romantikler ve idealistler tarafından yani, onun geleneksel eleştirmenlerinin bizzat kendileri tarafından paylaşılan soyutlukta yatar. Bu, değer *özgün içerikliğinin*, *özgün*, tarih ötesi *kişinin* soyutluğudur. Bu, *insan*'ın oluşumunu tarih dışı bir değer verilmesi aracılığıyla anlayan kişinin ve insan kişisi ile onun onurunu ve ilgili haklarını ancak gerçekte insanın verebileceği değer ya da evrenselden ayırmayı öneren kişinin soyutluğudur. Yani kişi, insan türlerinde ya da evrenselde ve özellikle de insanal ilgilerden oluşan mecazi-olmayan, gizemli-ol-

13. ibid.

14. Kant, '*Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), kitap I, bölüm 1.

mayan topluluk ya da *toplum*'da varolan tarihsel de-
ğer ya da evrenselden ayrılır. Böylece, son çözümle-
mede, kendi türleri için normal olan şeyden arınmış
anormal ya da soyut (birey) olduğu için tarih-dışı,
özgün kişi ancak *ayrıcalıklı* bir birey olabilir. Onun
özgün, tarih dışı («ölümsüz»), «doğal» *hakları*, ger-
çek edimsel *ayrıcalıkların* aklanmasından başka bir-
şey değildir.

Dolayısıyla *Kantçı ahlâkçılık* (ve genel olarak ide-
alist ahlâkçılık), *bireyi feda etmek yerine onu yücel-
tir ve amacına engel olur*. Bunu dikkatle inceleyelim.
Bu şöyle olur: Eğer insan ancak «noumenal» ya da
katıksız ussal varlık olarak ahlâksal ise, yani görün-
güsel insanı ya da empirik, bencil, ekonomik bireyi
dışlıyorsa o zaman *empirik* telkinlere (suggestions)
güvenemez. Olmayı arzuladığı katıksız ussal varlığın
pratik varsayımı olan «ödev ödev içindir» ya da ev-
rensel uğruna evrensel varsayımını yapması nedeni-
yle eyleminde onlara güvenemez. Görgül telkinler,
toplum halinde yaşamaya ilişkin özel, çevresel sorun-
larıyla onu çevreleyen yalnızca insanal tarihsel dün-
yanın pratik deneyiminden doğarlar.

O insan, bunun yerine, niyetleri bakımından dog-
matik olan, kendinin indirgenemez içeriği olarak ger-
çekte yalnızca onun *dolayımında* görüngüsel, empirik
birey olabilen bir mutlak idealleştirme normuna gö-
re hareket etmeye zorlanır. İçeriği olmayan ya da
hiçbir şey ifade edemeyen bir normun hiçbir anlamı
yoktur. Böylece bu görüngüsel, tikel insan, yalnızca
biçim ya da norm için bir içerik olması gerektiği bi-
çimindeki indirgenemez gereksinmeden ötürü varlı-
ğını sürdürmez, fakat biçim ya da evrensel tarafından
dolayım lanmayan, normun etkilemediği ya da deği-
ştirmedeği bir içerik ya da tikel olarak varlığını sür-
dürür. Yani o insan, ahlâksal insana ulaşmak ama-
cıyla «noumenal», ussal-katıksız insana feda edilme-
si gerektiği ölçüde varlığını sürdürür. Normun ken-
disi tarihsel olduğu için *toplumsal* olan *insanal* dün-

yaya karşı doğrulanmamış ve dogmatik, mutlak ide-alleştirme ya da evrenselleştirme normu olarak *bu gerçek dünyayı aşmıştır*. Ve bu içerik ya da tikel, dolayım-sız içerik olarak, görüngüsel ya da ekonomik insan olarak kalır, ama *soyut, anormal ve asosyal* olarak görünür.

Başka deyişle, *a priori*, zamandışı evrenselin, salt biçimsel «ahlâk yasası»nın saflığının, aslında onun, zamandaş tikelin ya da içeriğin *asılsızlığının* üstesinden gelmekteki güçsüzlüğünü gösterdiği söylenebilir. Bu asılsızlığa *kesinlikle içeriği aşma eylemi neden olur*. Bununla birlikte, *işlevsel ölçüt* olarak ya da bir çeşitliliği *birleştirici* olarak *evrensele* duyulan gerçek gereksinimin de değeri düşürülür. Zamandışı evrenselin insandışı arılığı (saflığı) ile *bütünlenmemiş*, dolayım-lanmamış (çünkü aşılmış) zamandaş-tikelin şuursuzca direngenliği (hem çok az hem de çok fazla insa-nal!) arasında *sürekli yalpalayarak* arılığına ait *sah-te uyarlaması* içinde bu *gerçek bölünmez* istemin değeri düşürülür. Tekrar geriye dönecek olursak, Kant'ın ünlü «yararcılığı» - içinde *aşırı mutlaklığın* tepetaklak edildiği «gizli» *yararcılığı* - bu şekilde açıklanabilirdi. *Teolojik yararcılık* olarak, ahlâksal değer in deneyüstü, *a priori*, soyut temelinden doğan bir yararcılık olarak açıklanabilirdi.

Aslında, bana emanet edilen para örneğinde böylesine kesin olan ahlâk yasasının ihlâl edilışinden doğan «sonuçlar»ın yararcı, ekonomik değeriendirilişini, böylelikle artık dünyada emanete yatırılan para ile mülkiyet güvenliği kalmayacağını bir düşünün. Ama yalnızca, paranın sahibinin çılgın ya da bir topluluk düşmanı olması halinde, yukarıda gözlemlendiği gibi, parayı geri vermemenin zorunlu olacağı anlamına gelen Kantçı gerekliliğin kendi içindeki soyutluğunu, sahteliğini ve ahlâksızlığını düşünmeyin. Daha doğrusu, bu soyutluğun ve ahlâksızlığın gerisindeki içkin (aslında varolan) sebebi ve katiyen raslansal olmayan dürtüyü de düşünün. Kant'ın

ahlâk yasası kavramının özünü irdeleyin; burada yasanın mutlaklığı, kendi soyutluğu, kendi «dolayimsızlığı» aracıyla kendi içeriğinin ya da tikelin soyutluğunu ya da eğilmezliğini yaratır. Onun içeriği, yasa tarafından aşıldığı sürece, yasayla bütünlenmez ya da değiştirilmez, ama *bu nedenle gizlice*, sahtekârca, çürümüş biçimde mevcut kalır. Bu durumda, mülkiyetin kör bir *asosyal* içgüdüğü olarak vardır.

«Yalan söz» durumu: yalan söz kaç kez kesin bir yükümlülük olabilir? sorusu ile genel olarak «yalan» olayını - ki bununla ilişkili olarak Kant çok samimi bir biçimde onun «kınanması için başkalarına zararlı olmasına gerek yok»¹⁵ der - aynı biçimde tartışabiliriz. Kant'ın müthiş *doğal yasa kuramı*'nın içsel tutarlılığı, haklı çıkarılmasa bile, böylece anlaşılabilir ve açıklanabilir. Bu kuram, «herkesin kendine ait olan şeyi *koruyabilmesi* için başkalarıyla birlikte (kaçınmadığını) topluma girmek»¹⁶ ilkesinde yatar. Bunlar, özgün, toplum öncesi, tarih öncesi kişinin «doğal hakları», *a priori* ya da tikel *ayrıcalıkları* olarak «haklar»ıdır. İçinde «her hakkın *sadece* her özgürlüğün *sınırlanmasından* ibaret olduğu»¹⁷ bütünüyle olumsuz, biçimsel *hak* kavramı işte böyle açıklanır.

Bu aslında, bildiğimiz gibi, değerlerin özgün, *a priori* «içerikliği»ne sahip kişinin özgün özgürlüğü demek olan soyut özgürlüğün ışığında, Kantçı Martinnelli'nin onu ortaya koyduğu biçimiyle «*içsel özgürlük aleminin* ışığında dıșsal özgürlük alemi» kavramıdır. «Doğuştan varolan eşitlik tıpkı *bağımsızlık* gibidir»¹⁸ temel öncülü böyle açıklanır; bu bağlamda şu-

15. Kant, *Ahlâk Metafiziği* (1797), *Erdem Kuramının Metafizik Öğeleri*.

16. ibid., önsöz, Hak kuramı.

17. «Teoride iyi fakat pratikte değersiz olan olağan iş üzerine» (1793).

18. Evvelce belirtilen eser, Giriş bölümü.

nun kabul edilmesi gerekir ki, bu derhal kendi anti-tezine, özgürlüğe dönüşen çok zekice bir eşitlik tanımıdır. İlâveten, denebilir ki, ideal toplum Kantçı terimlerle bütünüyle ussal ve dolayısıyla ahlâksal kendilikler olarak anlaşılan «us sahibi varlıkların *kendilerinde amaçlar* krallığıdır»¹⁹, sanki *monadlar yığıdır*, kuşkusuz adına lâayık bir toplum ya da topluluk değildir. Bu *etik narsisizmin* (kendine hayranlık duygusu -çev.), *tinsel narsisizm*, soyut *içeriliğin* narsisizmi olduğu ölçüde, bizi toplum halinde yaşayan insanal dünyaya sokan ve içsel ile dışsal'ın tipik dolayımı olan *emeğin* kökten değerini düşürdüğünü söylemek bile gereksiz. O emeğin değerini düşürür ve değeri, «sonuçlar»da ya da sağladıkları «yararlar»da değil fakat «niyetler»de yatan erdemi tercih eder. Kant şöyle der: «Beceri ile *emekte* gösterilen çalışkanlığın bir *pazar fiyatı* (Marktpreis) vardır (...); buna karşılık *sözlere bağlılığın*, ilke olarak iyilikseverliğin (içgüdüsel iyilikseverlik değil) *içsel bir değeri* (innern wert) vardır»²⁰.

Böylece, Kantçı *Würde des Menschen*'in, «insan onuru»nun özgül ve nihai olarak neyi içerdiğini görebiliriz²¹. O yalnızca «*burjuva olarak insan*'ın onurudur», onda, varlığı bu onurun pratik, zorunlu tanımlanması olan «kişideki insanlığa» olan yükümlölük, yalnızca *düşünölür* ya da ussal katıksız varlığa - kendimize ve başkalarına - olan yükümlölölüktür. Yani, o yalnızca, *tarihsel olmayan sosyal kişideki insanlığa* doğru, «doğruluk», «saygı» ve «sevgi» yükümlölölüğüdür. Böylelikle o *insandışıdır* ve bu onur tasarımı, aslında, toplumsal bir arada varoluşa ya da *emeğin tipik* toplumsal karakterine ilişkin olan dışarılıktan ve dünyasallıktan soyutlanmış *katıksız içerikliğin onurudur*. Bundan çıkan şudur: *Ödev ödev içindir* ah-

19. *Temel İlkeler*, ev. belirtilen eser, ikinci bölüm.

20. ibid.

21. ibid.

lâkçılığı ya da *evrensel uğruna evrensel ahlâkçılığı*, toplumsal, tam insan olarak insanın ahlâkçılığı değil, fakat tarafgir insanın - *bireyci* insanın, sınıf insanının, bütünüyle *bayağı burjuva* insanın - ahlâkçılığıdır. Teolojik olduğu ölçüde *gizli yararcılık* ve *tin-sel* olduğu ölçüde etik *narsisizm*, Kant'ın geçilemez sınırları ile içinde «hristiyan bireyciliğinin», geleneksel soyut bireyciliğin en yüksek noktasına ulaştığı **sınıf ahlâklılığının** yazgısını belirtir (aşağıda *Açıklamalar* 3'e bakın).

Rousseau'nun özellikle politik felsefesi söz konusu olunca, *Toplumsal Sözleşme*'nin çözmesi gereken «temel sorun» formülasyonunun biçiminin bağımlı olduğu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'nın sonucunu anımsayarak başlamak gerek.

Orada şöyle denir: «Yalnızca olumlu yasa tarafından meşrulaştırılan *ahlâksal* (ya da «sivil») *eşitsizlik*, *fiziksel eşitsizlikle* (ya da 'güç' ve 'yetenek' vb. bakımlardan doğrudan doğruya bireysel eşitsizlikle) *aynı oranda bulunmadığı* her defasında *doğal hak*'ka aykırıdır»¹. Orada, dolayısıyla bir birey ile bir başka birey arasında varolan güç, yetenek vb. bakımlardan dolaysız ya da empirik eşitsizlikle orantılı olarak *ahlâksal* yani sivil ya da toplumsal eşitsizliğin katıksız *usa* («*doğal hak*»ka) uygunluğu istemi ortaya konur. Yani, hem bireysel-empirik hem de değer bakımından eşitsizliğin orantısallığından oluşan *eşitlik* ya da adaletin *ussal* uygunluğu, *doğal hak*'ka uygunluk olarak anlaşılır. Sözde orantısız eşitsizliklerden - ki onlar içinde *doğal özgürlüklerin*, insanın «*doğa'dan bağımsız*» ya da *katıksız*, *ussal* özüne uygun özgürlüklerin her biri açıkça belirtmek gerekirse, *a priori* kişi, tarih-ötesi, toplum-öncesi olarak insanı içerir- uyumlu hale getirilmiş *eşitliğin* *ussallığı* olarak anlaşılır. Bu aslında içinde *eşitliğin*, özgürlüğün ya da eninde sonunda kişinin *özgürlüğünün işlevi* fakat *aynı zamanda tersi değil*, olarak anlaşıldığı istem-

1. Rousseau, *Eşitsizliğin Temellerinin Kaynağı Üzerine Konuşma*, sonuç, sayfa: 193-4.

dir. Burada tüm doğal özgürlüğün yüklendiği kişi, bağımsız, soyut, asosyal insandır, bir arada ya da toplum halinde yaşamak veya *toplumsallık* demek olan, içinde eşitlik ya da adalet isteminin olumlu ve özgül anlama sahip olduğu varoluş tarzına *özel olarak* yabancı insandır. «Doğuştan varolan eşitlik tıpkı bağımsızlık gibidir.» Doğal yasa kuramının ustası Kant, eşitliği mantıksal olarak böyle tanımlar, bu suretle, başlangıçta onu, ahlâksal sorunsalı çarpıcı biçimde basitleştirerek kendi karşısına, özgürlüğe indirger ve bu, özgürlüğün kendisini tehdit ederek son bulur.

Ancak *Toplumsal Sözleşme*'nin çözmek zorunda olduğu *temel sorun* formülasyonuna devam edelim. Formülasyonda «her üyenin *şahsını* ve *mallarını* tüm ortak gücüyle *savunabilecek* ve *koruyabilecek* (yani *şahsiyet* ve *mallar* gibi, doğal yasanın ya da *a priori* (önsel) orantısal ahlâksal ve bireysel empirik eşitsizliklerin mantıksal sonuçları olan ussal katıksız bireysel haklar olarak düşünülen *değer istemlerini* olurlayacak) ve onun aracılığıyla her bir kişinin kendini tümle birleştireceği, yine de kendine boyun eğeceği ve *eskisi kadar özgür kalacağı* bir toplum biçimi bulma»² gereksinmesi dile getirilir. Yani kişi doğaya göre bağımsız insan olarak kalabileceği bir toplum biçimi bulmak zorundadır. Bundan, «doğa» ya da *us* ile *tarihi* dolayımılması böylelikle de *insanı*, insan *kişiyi* gerçek kılması gereken sözleşmeden doğan politik biçimselciliğin, şimdi *doğal* ya da *önsel* (a priori) özgürlüklerin tarihsel *kopyası* ya da *sonsal* (a posteriori) aktarımı olarak yalın *politik özgürlük*'ten başka herhangi birşeyi aklayabilen aşırı derece dışınlı araç olarak ortaya çıktığı açıkça görülür. Bu aslında içinde devletlerin «büyük yapay bedenler» olarak adlandırılması anlamında «yapay», doğal olmayan araç olarak görünür.

Toplumsal sözleşmede bir cümlecikle kurumlaştırılan türde bir «eşitlik» önerisine ilişkin son bir sonuç var. Bunda «toplumsal sözleşme» insanlar arasında öyle bir «ahlâksal ve meşru eşitlik» kurar ki, bu insanlar, «güçleri ve yetenekleri bakımından eşitsiz olmakla birlikte anlaşma yoluyla hak bakımından hepsi eşit olur»³. Kısacası bu eşitlik, *konvansiyonel-yapay* ya da pozitif (kamu) hukuku olduğu ölçüde *ahlâksal* ve *meşru* olan bir eşitliktir. Yani bu *biçimsel* eşitlik ya da *yasa önünde* eşitlik, eşitliği özgürlüğün işlevi olarak, ama aynı zamanda tersi değil, gösteren doğal özgürlüklerin kopyası olan *biçimsel* ya da politik özgürlükten başka birşey değildir. Aslında Marx - göreceğimiz gibi derin eşitlikçiliğinde Rousseau'dan bizzat esinlendiği - *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı kitabında 6 no'lu maddedeki yorumunda özgürlüğü «insanın sahip olduğu başkalarının haklarına zarar vermeyen herşeyi yapma gücü»⁴ olarak tanımladığı zaman «bunun yalıtılmış bir *monad* olarak insanın özgürlüğü sorunu olduğunu»⁵ yanılmazcasına görmüştü. Bu, 1793 Fransız anayasasının «en köktenci» ve Rousseaucu maddesidir.

Orada Marx şu sonuca varır: «The droits de l'homme as distinct from the droits de citoyen», «doğal haklar» aslında «sivil toplumun bir üyesinin» «özel çıkarları ile özel düşüncesi arasına hapsolmuş, *topluluktan ayrılmış*» insanın «haklarından başka birşey değildir»⁶. Eşitlik ya da *adaletin özgürlük olması*, kısacası tezin derhal antitezi haline gelmesi *contradicto in adiecto* (mantıksal çelişme)dir, içinde (çağdaş eleştiriciliğin gözünde) Rousseau'nun tuzağa yakalanmış

3. ibid., bölüm 9, sayfa: 367.

4. Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, (Toplu Eserler, cilt: 3, sayfa: 162).

5. Aynı yerden aktarılmış, sayfa: 162.

6. Della Volpe bunu *burjuva* toplumu olarak çeviriyor: son aktarma yeniden çevrilmiştir.

görüldüğü temel eksikliklerdir. Örneğin Kelsen'in* tek yanlı bile olsa, Rousseaucu demokratik «özgürlüğün» «özgün anarşik eğilimi» üzerine sözlerini anımsayın.

Başka deyişle, değer *eşitsizliklerinin* ya da bireysel empirik eşitsizliklerin *orantılılığı* olarak temel eşitlik sorununun *a priori* (önsel) Rousseaucu *çözümü*'nün *basitliği* ve bunu izleyen kısırlığı böylece açığa çıkar. Bu çözüm, *doğal hak* ya da bireyin toplum-öncesi doğal özgürlükleri olarak *bu eşitlik-orantılılık* tasarımına dayanır. Bu şekilde kavranılan bir eşitlik, gerçek özgürlük ya da *herkes için* özgürlük olmaktan uzak olduğu kadar (indirgenmiş olduğu) *politik-doğal* özgürlük olarak *herkes için* meşru bir eşitliği aklayabilmekten de uzaktır. Politik-doğal özgürlük, soyut, toplum-öncesi özgürlüktür, «özgür girişkenlik», *raslantısal*, *burjuva*, kısmi - *sınıf* özgürlüğüdür - ya da tözsel özgür olmayıştır. Bu ise, değer ile empirik arasında *dolayım olmayışını* ya da *doğal yasa kuramının ışığında* ve *a priori* (önsel) bir tarzda ele alınacak olursa evvelce belirtilen *eşitsizliklerin orantılılığından sonuçlanan* bireysel değer olarak empirik, somut bireyin bileşimini tam olarak açıklayamamayı eninde sonunda kabul etmek demektir (bölüm 5, II, 7 ve *Açıklamalar* 4'e bakın).

Bu, burjuva demokrasisinin» modellerinden biri olan Rousseaucu «toplumsal sözleşme»nin öncüllerini hükümsüz kılan özgürlük ile adalet arasındaki denge-sizliğe ilişkin - bilinçsiz - kuramdır. Bu, onu daha anlaşılabilir kılarak ve kuşkusuz daha da kötüleştirerek Kant'ın da kendine malettiği ideolojidir. Böylece «*doğuştan varolan* eşitlik tıpkı bağımsızlık gibidir» konutunu (postulat) koyan Kant, mantıksal olarak şu sonuca varabiliyor: «Kişi (ondan kaçınamıyorsanız eğer) başkalarıyla birlikte topluma girer, böylelikle

* Hans Kelsen (1881-1973), Yeni Kantçılıktan etkilenmiş Alman-Amerikan hukuk filozofu. Onun *Genel Hukuk ve Devlet Kuramı* kitabına (İngilizce çevirisi, 1943) bakın.

onda herkes kendine ait olan şeyi *koruyabilir*.» «Her yasanın *sadece* herkesin özgürlüğünün *sınırlandırılmasını* içerdği» *yasa* tasarımı ile ilgili olarak o, bunun bütünüyle biçimsel olumsuz olduğu sonucuna varır. Böylece, *a priori* (doğuştan bağımsızlık-eşitlik) ile bunu izleyen toplum önceliliği («kaçınamazsan eğer, topluma gir» vb.) aracılığıyla *ayrıcalıklı* bir kişi olarak oluşmuş olan «doğası gereği» bağımsız insanın ya da *a priori* (önsel) kişinin alegorik öyküsünün mükemmel bir özetini içeren sonucu buluruz.

Amaç, *herkesin* toplumda kendisine *şimdiden* ait olan şeyi *koruyabilmesidir*! Açıktır ki, eğer *toplum*, *posterius* ve gereksiz bir şeyse, «tüm» değil, herkes değil, fakat *yalnızca bazıları*, («görünür» bir toplum olarak) *onda*, *mutlak kılınan bireysel ayrıcalıklarıyla doğal bağımsızlığın (prius)* onlar için elde etmiş olduğu şeyi *koruyabilir*. Yine de, tanımlamak gerekirse bu olgu Solari tarafından doğru olarak gözlemlenmiştir⁷. «Rousseau'ya göre sözleşme devletin ve doğal özgürlüğün reddedilmesi ve yeni bir ahlâksal ve toplumsal düzen yaratılması anlamına gelirken, Kant'a göre sözleşme doğal tüzel düzene hiçbir yenilik getirmez ve yalnızca onu pekiştirmeyi ve daha mükemmel ve ussal bir biçimde onu gerçek kılmayı amaçlar» (*bu Rousseau için bu eserin birinci bölümünün sonuna bakın*).

Rousseau'da terimleri *kişiler* ve *mallar* (gerçek ve tam bir dayantı) olan *metafizik iki biçimde ifade edilişin (hendiadys) meşrulaştırılmasının* karşılaştırılması gerek. Ve daha ileriye gitmeden, geleneksel burjuva yasasının «mülkiyet haklarına (zilyetlik -çev.)» verdiği ve töz-kişinin -doğa insanının ya da (karşılık düşen «kutsallığı» ile) *a priori* (önsel) insanın - bir *özniteliği* olarak tamamen kuramsal biçimde formüle edilen karakteristik *mutlaklığı* ya da soyutluğu ve *insanlık dışılığı* irdelemek gerek. Bu hak

7. Bölüm 5, 1 no.lu nota bakın.

şimdi, değer ya da evrensellik (genel geçerlik) isteminin ya da hakkın potansiyel özü olan adaleti oluşturan *her bir kişi* ile ilgili istemin yadsınması olduğu ölçüde bir ayrıcalık olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, *ayrıcalıklı kişi*, etik-tüzel, burjuva sınıf ideolojisi terimleriyle ifade edecek olursak, çağdaş eleştirmene en tipik ve yoğunlaşmış bir çelişmeyi anlatır: yani, ayrıcalık verilen kişi ya da bireysel-değer; başka deyişle değer yadsınması!

Dolayısıyla, us ile tarih ya da deneyim arasındaki dolayımın aklanması olarak Rousseau'nun *sözleşmeciliğinin* yararsızlığı, *katıksız us* ya da *a priori* (önsel), doğuştan varolan us («doğa») olarak usallık kavramından türediği ölçüde tikelde doğrulanır ve us ile tarihin uygun (expedient) ya da «yapay» bir aracı olarak -kısacası mutlak *posterius* olarak- olması dışında tarihsel eylemi ya da toplumsal eylemi kavrayamaz. Bununla beraber, sonuç olarak, *içeriksel tarihsel usallık* ölçütünün yararına olarak *katıksız* ya da *tarih-ötesi* usallık ölçütünü terketmek gereksinmesi açığa vurulur. Böylelikle, *toplumda* us ile deneyim arasındaki orta terimin *toplumsal* değer olarak tanımlanmasına izin verilir. Doğal yasa kuramı ile sözleşme kuramında bu terimin iflâsı, onları yukarıda gösterilen çelişmelere ve eksikliklere götürmüştür.

Kısacası, herşeyden önce politik boyun eğiş tarafından karakterize edilen toplumsal gerçekliği değiştirmeye ideolojik düzeydeki katkısı konusunda genel olarak doğal yasa tarafından yüzyıllardır yerine getirilen devrimci işlevi kimse yadsıyamaz (kim yadsıyabilirdi?). Bu (daha geriye gitmeye gerek yok) Pufendorf ve onun *hristiyan bireyciliği* - ki onda herkes özgürlük hakkını *tanrıdaki eşiti* kimse ondan alır - ile başlar ve *insanlıkçı* ya da hristiyan tipteki «doğal» hak eşitliğini «sivil hak» ya da politik hak temeli üzerinde gerçekleştirme biçimindeki nihai istemi öne süren Locke, Rousseau ve Kant ile son bulur. Bu sonuncusu, «hükümdar fermanları» yerine «kamusal ira-

denin anlatımı» olarak sözleşmeden doğan «yasayı» koyar. Bunda «tanrıya benzerlik» vb. olarak «insan doğası»na ilişkin platonik-hristiyan ya da *a priori* dinsel, metafizik tasarımının dünyasal işlevi, antik kentte bilinmeyen *sıradan insan*'ın *insan evrenseli*'nin ilk keşfinin borçlu olunduğu tasarımda en yüksek noktasına ulaşır. Eğer yukarıdaki (olgu) yadsınamaz ise, buna karşılık şunun da kabul edilmesi gerekir ki, bir kez doğal yasa, metafizik, ideolojik döngü - soyut ussalcılığa ilişkin olan - onun kendi *dayanaklarının* bir sonucu olarak us ile tarih arasında ilâveten dolayım-da bulunamaması ve böylece tarihi kavrayamaması nedeniyle tarihsel olarak tüketilmiş olunca ideolojinin devrimci işlevi ancak ondan sonra somut ya da maddî ussalcılığa ait olabilir. Bu ussalcılık, tarihsel-deneysel, *sosyolojik* insan ve kişi tasarımını tam olarak çözebilecek bir ussallıktır.

Hristiyanlığın «soyut insan tapınmasına» ilişkin bir başka gelişkin örnek, sözde toplumsal-reformist eleştirideki böylesine çok kaçamağın nedeni olan ve onun için bir parantez açılması gerekli olan *emeğin* Lockecu doğal yasa aklamasıdır. O aslında *yaradancı* ya da dilerseniz «usa uygun» tek tanrıci Locke'un *emeğin* kendisinin, doğal ya da doğuştan varolan ya da insanın topluma (tarihsel) katılımından önceki *ussal katıksız haklar*'ın öznesi olarak insan *kişinin* mülkiyeti olduğu biçimindeki tasarımıdır. O şöyle der: «İnsanın kendi varlığının rahatını ve geçimini sağlamak için *emek etkinliği* olarak gerçekleştirdiği her şey (...) *tümüyle kendisine aittir* ve şimdiden *herkesin ortak mülkiyeti değildir*.» Böylece «emek», tıpkı «yaşam», «kişisel özgürlük» ve «mülkiyet hakları» gibi, «bu hakları» karşılıklı olarak korumayı amaçlayan bir sözleşme yoluyla ancak «politik topluluklar» halinde bir araya gelen «doğası gereği özgür ve bağımsız olan insanlar»ın «mülkiyeti» - ve «hakkı» -dır. Şimdi, insan *kişinin mülkiyeti-hakkı* olarak Locke'un *emek gücü*'ne ya da «emek etkinliğine» ilişkin doğal yasa kavramında, özel bir şey ve dolayısıyla bireyler arasındaki ilişkilerin raslansal bir gerekliliği olarak *burjuva* ekonomik emek gücü tasarımı *felsefi* ya da çok genel temelinin yattığı berraklığa kavuşur. Kısacası o, (Locke'un tartıştığı gibi yalnızca *ekili* topraktaki özel mülkiyetin temeli değildir), bir *değişim* nesnesi, bir *metadır*. «Sınırları içinde emek-gücünün satım ve alımının sürdüğü terketmekte olduğumuz bu alan, gerçekte *insanın doğuştan varolan haklarının* tam bir

cennetidir» (epigraf* olarak bölümün başında aktarılmıştır)¹.

Böylelikle, Lockecu doğal yasa kuramının bu tipik özelliğinin süratle incelenmesinde bile katıksız doğal ya da ussal hakların öznesi olarak kişi tasarımının varolan temelsizliği görülebilmektedir. Özel olarak, *emek* ya da *kişi*'nin veya insan olan bireysel değerin özgül eylemi ile onun *meta*, yani bir şey olarak, kısacası *insandışı* herhangi bir şey olarak anlaşılması arasındaki açık çelişmeyi - yukarıda epigraf olarak Marx'tan aktarılmış pasaj ile tanıtılan çatışkıyı (antinomiyi)- irdeleyin. Burada, pratikte de olsa, *sosyalist istemi* doğal yasa kuramının, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin basit bir ekine indirgeyen sosyal-reformist ya da sosyal-liberal iddianın ancak ne denli çelişmeli ve boş olduğu görülebilir. Doğal hakların daha şimdiden uygun bir eleştirel tanımını yapan Marx'ın dediği gibi, bunlar «yurttaş haklarından ayrı olan insan haklarıdır»². Çünkü açıktır ki, örneğin Rodolfo Mondolfo'da olduğu gibi kişinin «özgün», doğal hakkı olarak Lockecu emek kavramından ve dolayısıyla «doğal hakka bir saldırı olarak» artı emek ve artı değer kavramlarından yola çıkacak olursak eğer, yalnızca kapitalist emek sömürsünün *kapsamı* ya da - çalışma saatleri, ücretlerin düzeyi ve öteki insancıl hedeflerle ilgili reformist «yasal engeller»de olduğu gibi - bu sömürünün *içerdikleri* ile ilgili iddialara varabiliriz. Ama hiçbir zaman sömürünün kendisi ve onun kaldırılması ile ilgili iddialara varamayız. Sermaye sahibinin yani emek gücünü satın alanın *doğal* hakkı, aslında her zaman için emek gücüne sahip olanın, emeği satan kişinin doğal hakkının karşı dengesi olacaktır.

* *epigraf*: bir konunun özünü belirtmek için yazının başına konan kısa yazı, açıklama -çev.

1. Bölüm 1, 2 no.lu nota bakın.

2. Bölüm 3, 6 no.lu nota bakın.

Başka deyişle, eğer doğal yasa kuramına göre üretici emek gücü özel ise, ki bu emek gücünün, kişi-işçinin mülkiyet-hakkı olması ve dolayısıyla kendi ürünlerine istenildiğinde yabancılaştırılabilmesi demektir, Mondolfo ve birçok başka kişinin ileri sürdüğü gibi doğal hak bakış açısından artı değer ve kâr mantıksal olarak «bölüşümün adaletsizliği» olarak nasıl tanımlanabilir? Bu bakış açısına göre, ürünün «toplumsal bölüşümü» tamamen bir «saçmalık»tır, tıpkı marksist artı değer gibi. Ama bunun nedeni, Benedetto Croce'un düşündüğü gibi, her ikisinin de yalnızca «ekonomi biliminde» olmaları değildir; tam tersine, *halihazırda* doğal hakkın içinde bulundukları veya soyut insana ya da Croce'un durumunda olduğu gibi «ruh felsefesine» ilişkin metafizik (teolojik) kült (tapınma) oldukları ölçüde bu böyledir. Locke'un doğal yasa kuramının gereğince acımasız olarak, ama safça ve etkin olmayan biçimde yapılmış eleştirisi için, bakın: Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts (Doğa yasasının ebedi dönüşü)* (Münich: Kösel, 1947, s. 91). Bu kitapta, «bireycilik» karakteristiği ve dolayısıyla «*iustitia commutativa*»nın (ödünlü adalet)* veya *değişimin* ve yukarıda «*iustitia distributiva et legalis*» (dağıtıcı, yasal adalet) ile ortak iyiye karşı ortaya getirilen bencil çıkarın egemenliği karşı çıkılarak eleştirilmektedir. Bu eleştiri, safça yapılmış yetersiz bir eleştiridir; çünkü bireyin bencil haklarının Locke'cu empirik (görgül) «katalogu»na³

* Kişisel değerlere bakılmaksızın eşitçe uygulanan adalete *ödünlü adalet*, kişisel değerlere göre gerçekleştirilen adalete ise, dağıtıcı adalet denilmektedir -çev.

3. Yani Locke «(...) *maximum enim munimentum rei cujusque privatae lex est naturae, sine cujus observatione rem suam possidere suisque commodis inservire nemini licet*» vs. («nitekim *her insanın özel mülkiyetinin en güçlü barınağı doğa yasasıdır, ona uymaksızın herhangi birinin kendi mülkiyetinin efendisi olması ve kendi yararını gözetmesi olanak-*

karşı metafizik ve ahlâksal varlık düzeni adı altında modern bir doğal yasa kuramcısından esinlenmekle kalmamış, ilâveten bir katolik, bir yeni-Thomist tarafından yazılmıştır.

sızdır» (John Locke, *Doğa Yasası üzerine Deneme*, 1954, sayfa: 206-7).

Fakat Rousseau'ya dönecek olursak, daha bakılması gereken çok şey var. Onun bize bıraktığı *olumlu* mirası incelemek ve (burjuva devrim sürecinde) onun özgün, felsefi-politik *sorunsalının* tarihsel olarak ne kadarının tüketilmediğini ve sonraki tarihsel düzlemde verimli bir maya ve dolayısıyla -değişik bir felsefi politik yöntemde ve o yöntem aracılığıyla çözümlenebilir olan - yol gösterici bir öge haline geldiğini tam olarak görmek gerek. Özgün tinselci-insancıl yöntem, kısacası *önsel çözüm* artık çökmüştür, çünkü tarihsel olarak tükenmiştir ve yukarıdaki eleştirimizde gösterildiği gibi yeniden canlanabilir durumda değildir. Özel olarak, hâlâ ilerleme halinde olan modern demokrasinin *gelişimindeki Rousseau'ya* özgü sorunlardan - ki bunlar bilimsel sosyalizmin sorunsalında da vardır - geriye neyin kalabildiğini görmekle ilgilanilmektedir. Ve bununla, *sosyalist* istemin, görelî, kısmî, tükenmiş Rousseaucu içeriğiyle *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin salt *biçimsel* ekine hem *dışsal* hem de *mekanik* biçimde geleneksel, sosyal-liberal indirgenişinden *çok değişik bir şey* olduğu demek istenilmektedir. Aslında biz buna dışsal ve mekanik bir indirgeme demiş bulunuyoruz, çünkü bu, berraklaşmak istiyorsak eğer, *demokratik* istemin muhafaza ettiği özgül ve tarihsel olarak tükenmemiş olan şeyin katiyen izin vermediği bir indirgemedir. Bu istem, Rousseau'da betimlenir, Locke, Kant ya da Humboldt'ta değil, yani *liberal* istemin ve dolayısıyla bur-

* Wilhelm von Humboldt (1767-1835), politik düşünür ve dil bilimcisi. İdealist tarih görüşünü bireysel hümanizm ile birleştirmiştir.

juva parlamenter-anayasal devletin özü *Rechtsstaat* (hukuk devleti) isteminin kuramcılarında değil.

Kant ve onun öğrencisi Humboldt ile kısaca ilgilenecek olursak (Locke ve mirasçılarının politik felsefesinden daha sonra söz edeceğiz), onların *tek* amacı «tüzel düzeni» ve özel olarak yurttaşların kişisel özgürlükleri ile mülkiyet haklarını -Humboldt'un öne

1. Forster'e mektup, 1 Haziran 1792, (*Briefe*, Münih: Hanser, 1952, sayfa: 70):

«*Güvenliğin korunması* (...) eşsiz bir devlet kurumudur. Eğer devletin etkinliği büyük ölçüde arttırılırsaydı, özel girişkenlik önyargılı biçimde sınırlanır, tekdüzelik sağlanır, tek kelimeyle insanın içsel oluşumu zarar görürdü.» Devlet etkinliğinin sınırları üzerine şu makaleye de bakın: *Devlet eylemini tanımlama girişimi üzerine düşünceler* (Münih, 1954).

Aşağıdaki iki temel tez konusunda özellikle III, IV, ve V. bölümlere bakın: I.

Kant için *Ahlâk Metafiziği*, I. Hak Kuramının Metafizik Öğeleri'ne (1797) (1956 yılında G. Solari ve G. Vidari tarafından *Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* adlı kitapta İtalyanca'ya çevrilmiştir) ve devamla *Açıklamalar* 3'e bakın.

Bu kitapta örneğin merhum Gioele Solari tarafından o mükemmel *Giriş*'inde (sayfa: 11-46) yapılan şu son derece ilginç tarihsel gözleme bakın: «Kant ister kişisel, empirik kendi ülkesinin aydınlanmış biçiminde olsun (yukarıda görüldüğü üzere Humboldt'un ilk tezinin şimdiden karşı geldiği paternalist devlet) [*paternal*: babaya ait; devletin sınıflarüstü politikasını dile getirmek için bu terim kullanılır -çev.] isterse Rousseau'nun ussal, demokratik biçiminde olsun etik despotizm konusunda kendinin özellikle sert olduğunu gösterir. Bi-reysel mutluluğu ya da topluluk ahlâklılığını zor yoluyla gerçekleştirilmeye çalışan devlet amacına ulaşamaz ve baskıcı hale gelir. (...) Kendi doğal ve ahlâksal gereksinimleri içinde insanın kişiselliğinin de, Kant'a göre, mutlak bir değeri vardır ve bireyin özgür, dolaysız eylemi olmaksızın ne var olabilir ve ne de gelişebilir. Kişiselliğe bu hemen dinsel tapınmada, Kant kendisine şiddetli *liberal* ve sonuç olarak *anti-demokratik* diye-

sürdüğü biçimiyle¹ «güvenlikleri»ni - garanti etmek olan devlet tipi olarak *Rechstaat* ya da *hukuk devleti*'nin temelindeki önvarsayımı anımsamak yeterli ola-

bilir. (...) Kant *demokratik* öğretide ima olunan *eşitlikçi* gereksinmeyi kabul *etmiyordu*.» (Altını çizen della Volpe). Ayrıca şuna dikkat edin: «Birincisi (Locke'un 'empirik liberalizmi') ancak ekonomik içeriği olan bir *sınıf* liberalizmiydi, ötekisi ise (Rousseau'nun etik liberalizmi') tüzel olmayan ereklerle yönetilen bir devlet liberalizmidir. Liberal fikir Kant'ta *evrensel* tüzel bir biçimde bulunuyordu. (...) Kant'ın eleştiriciliği (...) aydınlanmış despotizme karşı (...) özel acımasızlıkla gelişti. (...) Paternal devlet bireyin gardiyanıdır. (...) Kantçı tüzel devlet, bireyin kendi hakkını ondan türettiği ve içinde tüm partikularizmlerin [özgüllük, hususiyetçilik olarak da çevrilebilir -çev.] çözümlendiği *usun yeni bir düzenini* devlet yoluyla kurmak için bireyin *doğal* hakkı ile özgürlüğünü feda eden (devamı için 11, 6-7 ve *Açıklamalar* 4'e bakın) Rousseau'nun etik-politik evrenselciliği ile karıştırılamaz.» (Altını çizen, della Volpe).

Bütün bunlar, Kantçı Solari'nin -yanılığa düşme riskine karşın- modern demokrasinin yukarıda gördüğümüz ve daha da göreceğimiz çelişmeli, kısmen karmakarışık olmuş liberal-demokratik sorunsalını özel bir açıklıkla dile getirdiği gözlemlerdir (Solari, bir Kantçı olarak, yalnızca kendisinden aktarma yaptığımız Rommen gibi yeni-Thomist doğal yasa kuramının çağdaş takipçilerinden değil, fakat aynı zamanda hegeli devlet-tapıncılarından da üstündür). Amacımız için burada şunları belirtmek yeterlidir: 1) Lockecu liberalizmi bir sınıf görüngüsü olarak alıp sonra da aynı karakteristiği Kantçı liberalizmde reddetmenin gerek tarihsel gerekse felsefi bakımından hiçbir anlamı yoktur.

«Kant'ın kuramı yoluyla» diye tartışır Solari, «liberal devlet özel bir çağın ya da sınıfın devleti olma durumunu yitirir ve içinde empirik ve ussal doğasının bütünlüğüyle insanın ebediyen doyurulduğu bir devlet olarak gösterilir. Çünkü, daha önce gösterildiği gibi, tamamiyle Kant'ın *genellikleri* ve *dayantıları* (hypostases) ile, yani onun sistematik ve mantıksal

caktır. Bu, her iki kişinin de demokratik-eşitlikçi tipik Rousseaucu isteme tözsel ilgi duymadığını ve bunun yerine yalnızca liberal-demokratik, özgürlükçü ya da özel olarak burjuva isteme ilgi duyduklarını önvarysayar. Yalnızca bir pazar fiyatı olan ve hiç onuru olmayan bir etkinlik olarak insan emeğinin yukarıda gösterilen Kantçı tasarımının anti-eşitlikçi olduğu şimdiden bir bakışta anlaşılır (onun liberal-Kantçı sistemdeki tüzel sonuçları için *Açıklamalar* 3'e bakın).

Bununla şu belirleyici noktaya geliyoruz: 1789 *Bildirisi*'nde tüketilmeyen Rousseaucu sorunsaldan hâlâ geriye kalabilen nedir? Kısacası, Rousseau, burjuva devrimini, Marx'ın düşüncesine göre, en upuygun ve temel yansıması Kantçı *Rechtslehre* (hukuk öğreti-

doğal yasa kuramı iledir ki, burjuva kişilikteki soyut ya da «kutsal» insanın içsel mantığı - *dogmatik bireyselciliğin* içsel mantığı - açığa vurulur (ama Kant hakkında yargıya varmanın karmaşıklığı konusunda II, 7'ye ve *Açıklamalar* 3'e bakın). Onun doğal yasa fikrinden şimdiden kopan özgün eşitlikçi sorunsalı hakkında gerekli ihtiyat paylarıyla olmakla beraber bildiğimiz gibi bu aynısı Rousseau için de geçerlidir. (Devamı için 11, 6-7 ve *Açıklamalar* 3'e bakın). 2) Göreli «etik-politik evrenselciliği» ile egemen kamusal gücün (demokratik) merkeziyetçiliği hakkındaki büyük karışıklık ve az çok aydınlanmış despotizmin yaygın biçimde kınanması, tüzel - *biçimsel* - burjuva soyut bakış açısının sınırlarını yansıtır. Bu, doğal yasa kuramının ve kesin olarak onun felsefi anlatımı olduğu sınıf çıkarlarının ürünüdür. Dolayısıyla onlarla birlikte yok olmaya mahkûmdur. Bununla beraber, Rechtstaat (hukuk devleti) ve onun temelindeki çıkarlarına ilişkin doğal yasa *dogması* varolduğu sürece tıpkı «totaliterciliğin» genel politik öz niteliğinde bugün de varlığını sürdürdüğü gibi en çeşitli biçimlerde yaygın olarak varlığını sürdürmeye de mahkûmdur (demokratik-sosyalist merkeziyetçiliğe yönelik «totalitercilik» suçlamasına tam bir yanıt için II, 6-7'ye ve «sosyalist yasalılık» kavramının çözümlenmesine ilişkin son nota bakın).

si)inde olan devrimi tarihsel olarak nasıl aşar? Modern demokrasinin sonraki - ve şimdiki - gelişimine o hâlâ ne katkıda bulunur? Bu sorunsal *sorun* ile hali-hazırda yüzyüze geldik ve doğal yasa, *a priori* (önsel) çözümü ancak eleştiriye tâbi tuttuk: onun formülü böylece soyut ve sorunsalın devam eden tarihsel verimliliği için uygunsuz olarak açığa çıkmaktadır. Rousseau'nun özgün sorunsalının gerçek tözü olan canlı sorun, (*sivil ya da toplumsal*) *değer eşitsizliklerini ve farklılıklarını ve bireysel-empirik farklılıkları temel alan evrensel orantılılığı içeren bir eşitliğin ussallığı* tasarımıdır. Bu, *eşitlikçi, ama aynı düzeye getirici olmayan bir toplum* tasarımıdır.

Bu toplum, içinde ve kendisi için toplumsal farklılıkların ve (güç, yetenek, vb.) bakımlardan değer farklılıklarının evrensel orantılılığından oluşan bir eşitlik ya da adalet tipi gerçekleştirmek üzere oluşturulmuş bir toplumdur. Bu orantılılık, ancak «toplumsal beden»in ya da gerçek «egemen»in - tam da belirtildiği gibi kendinde ve kendisi için vb.... gerçekleştirebilen toplumun - «ortak gücü» ile güvenceye alındığı ölçüde evrenseldir. Bununla beraber, bu tür toplumun özgün, sözleşmeden doğan doğal-yasa özeti, gördüğümüz gibi, değerler ve dolayısıyla haklar güvencesini, («her üyenin *şahsını ve mallarını* tüm ortak gücüyle savunabilecek ve koruyabilecek bir toplum biçimi bulma»)² olanağını toplumsal bedeni oluşturan *bireylerin* yalnızca bir *bölüm*'üne, tek bir sınıfa, burjuvaziye vermiştir. Bu toplumda, toplumsal bedenin «genel» iradesi ve «kamusal» egemenlik kavramlarının aslında çelişmeli oldukları görülmüştür. Ama aynı zamanda, *bölünmez* egemen bedene ve bunun belirleyici olan ussal-yapay-tarihsel karakterine ilişkin kendine özgü köktenci (radikal) tasarımı ile Rousseau'nun özgün demokratik sorunsalının,

2. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, sa: 360.

Kant'ın olmadığını bildiğimiz doğal yasa kuramının ussal-doğal-*a priori* (önsel) formülasyonunu şimdiden yıkmakla tehdit ettiği de doğrudur.

Böylelikle, Rousseau tarafından gözler önüne serilen *bireyin* kendisinin toplumsal tanılanışı ya da yukarıda betimlenen toplumsal değerler ve bireysel yararlıkların evrensel orantılılığı sorunu - kısacası *eşitlikçi özgürlük* sorunu - burjuva devriminden sonra da gerçek bir *mesele* olarak durmakta ve hâlâ tam çözümünü beklemektedir. Modern demokrasinin tarihsel-ideal gelişiminin karmaşık bağlamında, Rousseau'nun ussalcı-iradeci-soyut yönteminden ya da tinselci-insancı yönteminden çok farklı bir yöntem aracıyla bu sorunun tam olarak nasıl çözümlenebilir olduğunu görmeliyiz³. Yukarıda somut ya da materyalist ussalcılı-

3. İlkesi «politik anlık» ya da ussalcı soyut iradecilik ve ya aydınlanma *us*'unun iradeciliği olan burjuva devrimci tekniğin (yordamın -çev), gözlemlemeyi başaramadığı ekonomik gerçeklik tarafından sunulan doğal sınırlar karşısındaki güçsüzlüğü ve «toplumsal kusurlar»ın nedenlerini keşfedemeyişi, Robespierre'nin Rousseaucu zihniyetine ilişkin bu kısa biyografide genç Marx tarafından başarıyla sentez edilmektedir: «Politik anlığın *klasik* dönemi *Fransız devrimidir*.

Devletin (ekonomik) ilkesinde toplumsal kusurların kaynağını görmekten çok uzak olan Fransız devriminin kahramanları, bunun yerine toplumsal kusurlarda politik kötülüklerin kaynağını gördüler. Böylece *Robespierre*, büyük yoksullukta ve büyük zenginlikte yalnızca *katıksız demokrasinin* engelini gördü. Dolayısıyla o, *Spartalı* gibi tutumluluğu gerçekleştirmeyi arzuladı. Politikanın ilkesi *irade*'dir. Politik anlık daha tekyanlı (soyut) oldukça, dolayısıyla daha yetkinleştikçe iradenin *her şeye kadir* olduğuna daha fazla inanır (iradenin *doğal* ve tinsel *sınırlarına* daha fazla körleşir) ve dolayısıyla toplumsal hastalıkların (ekonomik) kaynağını keşfetme yeteneği azalır» («Prusya Kralı ve Toplumsal reform. Bir Prusyalı.» makalesi üzerine eleştirel marjinal notlar, (*Vorwärts*, Paris, 7 Ağustos 1844, no: 63); *Toplu Eserler*, cilt: 3 (Londra: Lawrence ve Wishart, 1975), sa: 199.

ğın yöntemi olarak dile getirilen bu alternatif yöntem, bilimsel sosyalizmin yöntemidir, geleneksel Rousseaucu insanlıkçılık tarafından aklanmış olarak yararsız sınıflararasıcılık ilkesinin yerini alan marksist-leninist sosyolojik yöntemdir. Bu yöntemle, tüm ütöpik «sosyalizmin» ve tüm revizyonist «marksizmin» ya da sosyal-liberalizmin yerine sınıf, sınıf mücadelesi ilkesi getirilir.

II

MODERN DEMOKRASİNİN GELİŞİMİNDE EŞİTLİKÇİ ÖZGÜRLÜK SORUNU; YA DA YAŞAYAN ROUSSEAU

«Hünerlerle donanmış olmanın yoksulluğa karşı en
emin koşul olduğunu düşündüm.»

Rousseau¹

«Her hukuk değişik insanlara eşit ölçünün uygulan-
masıdır (...) İşte bu nedenle 'eşit hak' eşitliğin bir ihlâ-
lidir ve bir adaletsizliktir.»

Marx²

«...herkesin özgür gelişmesi ile fiziksel ve zihinsel
yetilerini uygulamasını garanti eden bir varoluş.»

Engels³

6

Norberto Bobbio'nin «demokrasi ve diktatörlük»
üzerine makalesinin (*Politica e culture* (Turin: Einadi,
1955), s. 148 ve 150) sonuçları, çağdaş politik felsefe-
nin temel sorunlarını araştırma fırsatı yaratır ve kıs-

1. Rousseau, *Les reveries du promeneur solitaire*, X (*Euvres
completes. I* (Paris: Gallimard, 1959)), s. 1099. .

2. Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*, Lenin tarafından
Devlet ve Devrim'de aktarılmış (*Toplu Eserler*, cilt: 25 (Lond-
ra/Moskova: Lawrence and Wishart/Progress, 1964), s. 465.

3. Engels, *Anti-Dühring* (Londra: Lawrence and Wishart,
1975), s. 335.

men de olsa yazarınkinden değişik olan daha da şaşırtıcı sonuçlar için bir hareket noktası olabilir. Norberto Bobbio bizi esas olarak modern demokrasi kuramının en çetin ve en gizemli bilmeceyle: liberalizm (Locke, Kant, Humboldt, Constant vb.) ile demokrasi (Rousseau, Marx, Engels) arasındaki karmaşık ve belirsiz ilişkiyle ilgilenmeye çağırıyor.

«Sovyet rejimi ile batılı rejimler arasındaki karşıtlık (diyor o) demokrasi ile demokrasizlik arasındaki ya da daha geniş demokrasi ile daha dar demokrasi arasındaki karşıtlık değildir, fakat diktatörsel rejim ile liberal rejim arasındaki karşıtlıktır. Kısacası bu karşıtlık (ister halkın yönetimi isterse halk için yönetim anlamında olsun) liberalin komünistten üstün olmakla övündüğü demokrasinin daha geniş olması değildir, ama liberale göre, demokrasinin gerçek işleyişinin önvarsayımı olan (doğru ya da yanlış, ama bunun mutlaka tanıtlanması gerek) özgürlüğün daha geniş olmasıdır. Lenin'in, aşırı görülebilen ama çelişmeli olmayan 'proleter demokrasisi herhangi bir burjuva demokrasisinden bin kez daha *demokratiktir*' biçimindeki polemik ibaresinin eğer onu 'proleter demokrasisi herhangi bir burjuva demokrasisinden bin kez daha *liberaldir*' biçimine değiştirecek olsaydık yanlış anlama geleceği olgusunu vurgulamakta yarar var»⁴.

Bu genel olarak doğrudur ve Kelsen, göreceğimiz gibi, sovyet rejiminin olağanüstü demokratik karakterini şimdiden göstermiştir. Bununla beraber, bunu «gösteriş» ve tanımlayış eşek arılarının yuvasını ortaya çıkarmıştır! Bu arada ilk etkisi, eski bir nağmenin, özellikle de -Halbwach'ın ona dediği özgül biçimiyle- «iflâh olmaz liberal» Benjamin Constant'ın

4. Bobbie, adı geçen eser (1974), s. 158-9. Karşılaştırmın: Lenin, «Proletarya Devrimi ve Dönek Kautsky» (*Toplu Eserler*, cilt: 25, adı geçen eser), s. 248 (harfi harfine «bir milyon kez» [İngilizceye çeviren]).

Rousseau'ya ve onun *demokratik* egemenlik anlayışına karşı getirdiği şu saldırının tekrar duyulması olmuştur: «Bütün toplumun kendi üyeleri üzerinde sınırsız egemenliğe sahip olması» diyordu Constant, «doğru değildir (...) Rousseau'nun yanılgısı, özgürlüğün yararına olarak çok sık başvurulmuş toplumsal sözleşmeyi her türden despotizmin en korkutucu yardımcı yapmıştır» (Halbwach'ın Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesi* baskısı, s. 112, Paris, Aubier-Montigne, 1967).

Biraz daha yakından inceleyelim. Bobbio'nun daha önceki sayfalarda «proletarya diktatörlüğü savunucularından daha katıksız ve ilerici tüzel tekniğinin değerlendirilmesi için *liberal*-demokratik rejim biçimini irdelemelerini talep etme gereksinmesinin» meşruluğunu göstermeye çalıştığı doğrudur. Ve o bu savunuculara (Locke ile Montesquieu'nun) «güçlerin ayrılması» ilkesini tekrar önermeye çalışır.

«Böylelikle (der o) SSCB'de resmi düşünce, sanki egemenliğin kaynağının eşsizliği ile onu uygulayan organların bölüşümü arasında bir çatışma varmış gibi ve sanki gücün kaynağına ilişkin gerçek ilke, sözde ulusal ya da kamusal egemenlik, şimdiden geleksel bir burjuva öğretisi değilmiş gibi 'sovyet toplumsal düzeninin işçilerin otoritesine ilişkin genel ruhtan esin aldığını' tartışarak bu ilkeyi enerjik biçimde reddeder. Açıkçası burada, sivil toplumu temel alan otoritenin temeli ile bu otoritenin uygulandığı (ve sözcüğün kurumsal anlamında devleti oluşturan) araç arasında bir karışıklık vardır. Temelin değişebilmesi olgusu, aynı zamanda aracın da değişmesi için bir neden değildir.»

Kısacası,

«Önemli olan, kişinin yasayı artık, bir burjuva görüngüsü olarak değil fakat her ikisi de toplumsal varlık oldukları sürece onlar için ortak olan birtakım amaçları elde etmek için burjuva tarafından olduğu kadar proleter tarafından da kullanılabilen bir

teknik normlar sistemi olarak anlamaya başlaması gerektiğidir»⁵.

Bu olanaklı mıdır? Onun olanaklı olabileceğini (ki ben buna inanıyorum) olurlayacak olursak eğer, niye ve hangi anlamda bu doğrudur? Stalin dönemi sonrasına ait 1960 sovyet anayasasının⁶, eğer kendimizi yalnızca bununla sınırlayabilirsek, bu olasılığı gerçekliğe dönüştürmüş olduğunu biliyoruz. Örneğin, milliyetlerinden ve ırklarından bağımsız olarak yurttaş haklarının eşitliği, vicdan, konuşma, basın, toplanma, dernek kurma özgürlüğü hakkındaki 123-8. maddelere ve devamla *habeas corpus** ya da «kişinin dokunulmazlığı» hakkı, yani «bir mahkeme buyruğu ya da savcı onayı olmaksızın hiç kimsenin tutuklanamayacağı» hakkındaki 127. vb.⁷ maddelere bakılabilir. Ama bu özgürlüklerin ve öznel hakların, bu teknik anayasal normların, yeni, özgül temellere sahip ilk sosyalist devletin toplumsal ve politik kayıtlarında yazılı olması yetmez, biz bunun nedenini ve onun liberal ya da demokratik-burjuva devlete özgü olanlarla özdeş olmayan derin, karmaşık nedenlerini kavramak zorundayız.

5. Bobbio, adı geçen eser (1974), s. 154-5, 156.

* *habeas corpus*: nezarete alınan kişinin derhal hakim karşısına çıkarılmayı talep hakkı, tutuklanma nedenini öğrenbilme hakkı. Habeas Corpus İngiltere'de 1679'da benimsendi -çev.

6. Daha uygun olsun diye, onun İtalyan çevirmeni Umberto Cerroni'nin *Rassegna sovietica* (Roma, Haziran-Ağustos 1961)'deki 116-33 nolu sayfalarda söylediği gibi «SSCB'nin 1960 yılı sonuna doğru yapılan Yüksek Sovyeti'nin beşinci oturumunun altıncı toplantısında kararlaştırılan tüm değişikliklerle günümüze uygun hale getirilmiş» 1936 anayasasını böyle betimleyeceğiz.

7. *Sbornik zakanov SSCB : ukazov prezidiuma verkhnogo soveta SSCB 1938-196*; (Moskova: İzvestiya, 1961), madde: 123-8, sayfa: 22-3 (madde: 127, sayfa 23).

Bu yüzden, temel değiştiği zaman değişecek olursa eğer, «aracın» nasıl ve hangi ölçüde değişebileceğini görebilmek amacıyla demokratik-proleter ya da sosyalist devletin otoritesinin «temeli» ile demokratik-burjuva ya da liberal devletin temeli arasında kesin bir ayırımla başlamak bizim için gerekli görünmektedir. Sonuç olarak, yukarıdaki soruyu yanıtlamayı araştırmamızın sonuna erteleyebiliriz. Bu arada, politik-kurumsal tarihe ilişkin bu sürekli «gelişen uğraşıda» ilgili erekler ve temeller değişse bile, bazı değişmeyen araçlar hangi ölçüde kabul edilebilir? Aynı derecede «demokratik» ereklerle uygun «demokratik» araçlarla ilgileniliyorsa eğer, kuşkusuz bazı değişmeyen araçların kabul edilebileceği söylenecektir. Ancak, giderilmiş sayılmayan güçlük tam olarak şudur: «Modern demokrasi» kuşku götürmeyen (tek anlamlı -çev.) bir terim midir? Bobbio'nun kendisi değişik bir terim, «liberal demokrasi» terimini kullanır. Böylece, bunun Marx ile Lenin'e yöneltilmiş olmaktan önce Locke ve Montesquieu'dan yana olarak Rousseau'ya yöneltilen *polemiksel* nedenlerini giderek daha ber-
rak olarak görebiliriz. Ayrıca, Bobbio'nun dediği gibi sözde ulusal ya da «kamusal» «egemenliğin» şimdi-
den geleneksel bir burjuva öğretisi olduğu doğruysa eğer, onun özgün, mantıksal formülasyonunun Locke'a değil, Rousseau'ya ait olduğu da doğrudur, bu formülasyonda «egemen» ile «hükümet» arasında ilkesel bir ayırım varsayılır, bu ise Rousseau'nun *buluşudur*, Locke'un değil. Locke yalnızca yönetilen ile yönetenler arasındaki, yani iki tikel beden ya da irade arasındaki bir sözleşmeyi kabul ediyordu, «genel irade» ve dolayısıyla «kamusal egemenlik» kavramını kavramamıştı.

Demokratik-proleter sovyet devletinin otoritesinin ya da egemenliğinin temeline gelince, bu temel burjuva «sivil topluma» değil, fakat işçilerin organik proleter yığına dayalıdır. Vyshinsky şöyle diyor: «Sovyet otoritesinin özü, bütün devlet otoritesinin

- tüm devlet mekanizmasının - değişmez ve tek temelini kapitalizm tarafından ezilmiş olan sınıfların tümünün yığın örgütlenmesi olmasıdır» ve «bu anlamda sovyet otoritesi gerçek kamusal otoritedir»⁸. «Sivil toplum» tarihsel ve teknik anlamda oldukça değişik bir şeydir ve bir başka otoritenin kaynağıdır. Vyshinsky bize, tersine, bu kavramın hukukçu Hauriou tarafından burjuva devleti için tanımlanışını anlatıyor. Hauriou şöyle diyor: «Devlet ancak ulusun *sivil toplum* haline geldiği, yani *politik gücün özel mülkiyetten ayrıştırılmış olduğu* ve kamu iktidarı özelliklerini edindiği yerde olanaklı olduğu» için «'sivil özgürlük' rejimi, *ekonomik toplumun özdevininin Devlet içinde işlevsel olabilmesi amacıyla* politik organizma, Devlet tarafından yerleştirilen bir özgürlük ve eşitlik rejimidir» (altını çizen, della Volpe)⁹.

İşte bu nokta, yani Ferguson'dan bu yana, klasik ekonominin, *yurttaş* olarak *homo politicus* (politik insan)dan *ayırddedilmiş, burjuva* olarak *homo oeconomicus* temel dogmasını dile getirdiği tipik modele (sivil topluma) ilişkin bu nokta, çağdaş hukukçu tarafından iyice kavranmalıdır. Bu figür idealist Hegel'i mutlak terimlerle şu sonuca götürmüştür: «Yurttaş (*burjuva* olarak) (...) *insan* denilen tasarımın somutluğudur» (*Hukuk Felsefesi*, s. 190)¹⁰. *Tout court*. Bu figür, öte yandan, genç Marx tarafından «minyatür insan» olarak, sivil topluluğun «sınıf kopyası» olarak şimdiden eleştirilmiştir (*Hegel'in Hukuk Felsefe-*

8. A.Y. Vyshinsky, editör, *Sovyet Devletinin Hukuku* (New York: Macmillan, 1948), s. 173, (Lenin, 23. cilt, s. 13, Rus basısından aktarılmış).

9. *ibid.*, s. 19, Hauriou'nun *Kamu Hukukunun Temelleri*'nden aktarına (Rusya baskısı, s. 365).

10. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, çeviren: T.M. Knox (Oxford: OUP, 1942), s. 190, «kasaba sakini ya da burjuva. Gereksinimler açısından burada önümüzde duran şey, *insan* dediğimiz karmaşık fikirdir» (s. 127).

si'nin Eleştirisi, çeviren della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1950, s. 118)¹¹.

Bununla beraber, çağdaş temsili devlet, *güçlerinin ayrılması* özelliğiyle gerçekte Hauriou'nun bize ancak ulusun «sivil toplum» haline geldiği yerde olanaklı olduğunu söylediği devlettir. Başka deyişle, bu, ancak (sivil, sınıflı) «toplumun *soyutlanması* olan»¹² devlettir, genç Marx bunu önceden gözlemlemiştir: «Bu politik eylem tam bir *tözdönüşümüdür* (transubstantiation)»¹³ ya da «bir esrime (kendinden geçmedir -çev.)»¹⁴ çünkü «onda sivil toplum olarak, sivil mülk olarak sivil toplum *tamamen kendinden vazgeçmek* zorundadır»¹⁵ vb. Ve bizzat Marx'ın güçler ile temsili kurumların burjuva ayrılışını şimdiden tâbi tuttuğu bu sonraki eleştirisi anlam ve önem bakımından anımsanmaya değer:

«Ya: politik devlet ile sivil toplumun ayrılması gerçekleşir (diyordu Marx) ki bu durumda *herkes bireysel olarak* yasama gücünü paylaşamaz (...) ve sivil toplumun *delegeler* yoluyla politik devlete katılımı... kesinlikle onların ayrılmasının ve sadece ikicil birliklerinin *anlatımıdır* (...). Ya da tam tersine: sivil toplum *gerçek* politik toplumdur. Bu durumda, (...) yasama gücü burada içinde her işlevin temsili olduğu anlamında, içinde örneğin ayakkabıcının, *toplumsal* bir gereksinmeyi yerine getirdiği ölçüde benim temsilcim olduğu (...) içinde her kişinin her başkasının temsilcisi olduğu anlamında tasarımıdır. Olduğu ve yaptığı şeyden ötürü (...) o burada temsilcidir»¹⁶.

11. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Toplu Eserler*, cilt: 3 (Londra: Lawrence and Wishart, 1975), s. 84-5.

12. *ibid.*, s. 79 (della Volpe'nin çevirisi burada tekrar çevrilmiştir).

13. *ibid.*, s. 77.

14. *ibid.*, s. 73.

15. *ibid.*, s. 77.

16. *ibid.*, s. 119.

Böylece Marx, 1871 komünü zamanında «komünün parlamenter değil, aynı zamanda hem yürütmeci hem de yasamacı olan çalışan bir organ olması gerektiğini» (*Fransa'da İç Savaş*)¹⁷ kavramıştı. Sonuç olarak Lenin *Devlet ve Devrim*'de (1918) «temsili kurumların kalacağı fakat özgül bir sistem olarak, iş bölümü olarak (...), vekillerin *ayrıcalıklı konumu* olarak burada artık parlamentarizmin olmadığı»¹⁸ sonucuna varabilmiştir. Böylece Vyshinsky ekonomik bir toplumu ya da *gerçek* politik toplum olan üreticiler toplumunu, sovyet devletini incelediği içindir ki, (Bobbio tarafından aktarılan pasajdan hemen sonra) «(bolşeviklerin) tüm komünist parti birliklerin programının, güçlerin ayrılması burjuva ilkesini bir kenara attığını»¹⁹ ve «sovyet otoritesinin (...) parlamentarizmin *olumsuz yanlarını*, özellikle de yasama gücü ile yürütme gücünün ayrılmasını, temsili kurumların kitlelerden kopuk olma durumunu vb. ortadan kaldırdığını»²⁰ kesinlikle belirtmek zorundadır. Burada şimdiden bir kez otoritenin temeli değiştirilince araçlar da *dönüştürülmektedir*.

Burjuva *kamu hukuku* tekniğinin en yüksek inceliklerini *kuramsal olarak* kullanabilme yeteneğine sahip olmanın ne değeri vardır? Kişi gördüğümüz gibi, *insanın* somutluğu ya da tüm insanlığı içinde burjuva olarak yurttaştan başka hiçbir şey olmadığını söyleyen hegелci idealist doğal yasa *genelliğini* değişmez bir ilke olarak kabul edebileceğini tüm samimiyetiyle henüz hissetmediği zaman (bizzat Bobbio'nun durumunun bu olduğuna inanıyorum) bu değeri özellikle soruşturur.

17. Marx, *Fransa'da İç Savaş* (*Seçme Eserler*, cilt: 1 (Moskova: Yabancı Diller Yayınevi, n.d.), s: 519).

18. Lenin, *Devlet ve Devrim*, adı geçen eser, s: 424.

19. Vyshinsky, adı geçen eser, s. 318.

20. ibid., dipnot: 11.

Bundan başka, yaşayan en büyük burjuva hukukçusu Kelsen'in iş bölümü olarak parlamentarizmin gerektirdiği kusurlu demokratik temsil edilişe ilişkin olarak şunları söyleyebilmesi de önemlidir: «Parlamentonun halktan yasal bağımsızlığı, *demokrasi* ilkesinin yerini bir dereceye kadar *iş bölümü* ilkesinin *alması* anlamına gelir. Bir ilkeden öteki ilkeye bu kayışı gizlemek için parlamentonun halkı '*temsil ettiği*' *yalanı* kullanılır»²¹ (altını ben çizdim). Bu «içinde 'genel ilgi konularının' ve aynı zamanda onlarla meşgul olunmasının (sivil toplumun) bir tekeli olduğu ve buna karşılık (ekonomik) tekellerin geneli ilgilendiren gerçek meseleler olduğu çağdaş (temsili) devletin salt bir *biçim* olarak 'genel ilgi konularını' kendine maleden garip makineyi yaratmış olduğu»²² öncülünden hareket eden genç Marx'ın soluk bir yan-kısı gibi görünür. Marx: «Bununla kendi içeriğine karşılık düşen biçimi bulmuştur, bu ise ancak görünüşte gerçek genel ilgi konularından oluşur» diye devam eder ve «devlet çıkarı halkın çıkarı olarak *gerçekliği biçimsel* olarak tekrar gerektirmiştir, ama onun sahip olması gereken *ancak* bu *biçimsel formalite*'dir» ve bu «bir *formalite*, ulusal yaşamın *haut gout*'u (yüksek zevki), bir *seremoni* haline gelmiştir»²³ diye sonuca varır. Bu, kamusal - sınıf - temsili - terimleri bakımından çelişmeli-aldatıcı bir seremonisidir. Ama herşeyden önce şu apaçıktır ki, Kelsen'in teknik gözlemine Rousseaucu demokrasi - dolaysız, anti-temsili demokrasi - kavramı yön verir, Lockecu ya da liberal olan değil. «Kamusal egemenlik» der Rousseau, «temsil edilemez», «çünkü o öz olarak genel iradeyi içerir.» Her temsilcinin özel iradesinin genel irade olduğundan emin olmak için temsilcilerin halk top-

21. Hans Kelsen, *Genel Hukuk ve Devlet Kuramı* (New York: Russel and Russel, 1945/1961), s. 292.

22. Marx, *Katkı*, adı geçen eser, s. 65.

23. ibid.

luluğu ile karıştırılıp birleştirilmesi gereklidir, ama o zaman onlar artık temsilci olmazlar, artık halktırlar. Dolayısıyla «halkın vekilleri onun temsilcileri değildir ve olamazlar, onlar yalnızca *halkın komiserleridir*»²⁴.

Yeni proleter demokrasisinde yankılanan - ve çözümlenen - modern 'demokrasinin' içsel karşıtlığı, az çok gizlenmiş olarak ama hiç de daha az ayrıntılı olarak değil, bir kez daha önümüze çıkar. Vyshinsky ile Kelsen - bunlardan birincisi Rousseau'yu «kökten - küçük burjuvazinin ideologu»²⁵ olarak mahkûm etmekle birlikte öte yandan da Kant'a birden fazla sayfa ayırarak - Locke, Montesquieu ve Constant'a karşı Rousseau'ya yardım elini uzatırlar.

Kelsen'in sovyet demokrasisini, yani parlamentarizmin *olumlu* yanlarına ilişkin özgün sovyet gelişmesini nesnel çözümlemesinde bu verimli karşıtlık ile onun nesnel çözümü tümüyle bir araya getirilmiştir. Çözümleme, 1924 anayasasını temel almış, hattâ bizi ilgilendiren ana konularda 1936 anayasası ile karşılaştırılmaya uygun hale getirilmiştir (karşılaştırın: Vyshinsky, s. 104-496).

«Ekonomik ve kültürel olarak gelişmiş büyük devletlerde doğrudan demokrasinin uygulanır olmayışı kabul edilecek olursa (diyor Kelsen, Rousseau'ya *ima* eden sorunsal spekülasyonda), kamusal irade ile halkın zorunlu temsilcileri arasında en düzenli ve en yakın ilişki kurmak için gerektirilen çaba, *dolaysız yönetime yaklaşma eğilimi*, parlamentarizmin ne derhal kaldırılmasına ne de azaltılmasına yol açar, fakat daha çok beklenmeyen biçimde aşırı gelişmesine yol açar. Sovyet anayasası (...) burjuva temsili demokrasisi ile karşılaştırıldığında bunu açık olarak göste-

24. *Toplumsal Sözleşme*, adı geçen eser, s. 429-30 (Halbwachs baskısı, s: 339-40).

25. Vyshinsky, adı geçen eser, s: 169, dipnot: 44.

rir. O tek bir parlamentonun yerine (...) birbiri üzerine dizilmiş sayısız parlamentolarla, temsili meclislerden başka birşey olmayan *sovyetleri* ya da konsüllerini getirir. Fakat bu kendini genişletme ile birlikte parlamentarizm de güçlendirilir. Parlamentolar, modern komünizm görüşüne göre, basit 'gevezelik toplulukları' olmaktan çıkıp çalışan meclisler haline gelmek zorundadırlar. Bu demektir ki onlar yasaları çıkarmakla sınırlandırılmamalıdır (...) fakat bu yasaların uygulanma sorumluluğunu üstlenmeli ve kendi kurallarının gerçekleşmesine kadar tüzel düzenin yaratılması sürecini yönlendirmelidirler. Bu salt yasamadan çok *yönetimi demokratikleştirme* süreci değildir? Bürokrasi tarafından yani despotça atanan ve yasa tarafından belirtilmiş çoğu kez geniş bir alan içinde yurttaşlar üzerinde kendi iradesini dayatma gücüne sahip olan memur, böylelikle yönetimin nesnesi değil, öznesi haline gelen yurttaşın kendisi ile değiştirilmiş olacaktı. Öte yandan bu doğrudan değil fakat seçilen temsilcilerin aracılığı yoluyla gerçekleştirilmiş olacaktı. Yönetimi demokratikleştirme herşeyden önce onu parlamenterleştirmedir»²⁶ (altını çizen benim).

Bunun genç Marx tarafından şimdiden öne sürülen: «Her toplumsal gereksinme, yasa vb. *politik* olarak, yani *tümüyle* devlet tarafından belirlenmiş olarak anlaşılmalıdır»²⁷ ya da başka deyişle «demokrat öge daha çok, *bir bütün olarak* devlet organizması içinde kendine onun *ussal* biçimini veren gerçek öge olmalıdır»²⁸ biçimindeki «özsel istem» ile karşılaştırılması gerek. Bu, «politik soyutlama ile karakterize olan

26. Hans Kelsen, *La democratie. Sa nature-sa valeur* (Paris: Receuil-Sirey, 1932) (*Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Tübingen: İkinci baskı, 1929)).

27. Marx, *Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 120.

28. *ibid.*, s. 116.

«devlet»²⁹ olan (yukarıdaki ile karşılaştırmı) güçleri ayrılmış anayasal devletçe bilinmeyen bir istemdir. Bu devlette, tersine der Marx, «bir başka güce» (yürütme gücü ya da yönetsel güç) karşı olan ve «gerçek içeriği» - ki bu minyatür halde olmayan halktır - «dışsal» olan bir «*biçimsel* eğilim (yasama gücü) figürü» açılıp serpilmiştir³⁰.

Bu daha önce belirtilmiş olan şeyle karşılaştırılabilir ve muhtemelen, komünizm düşünce ve pratiğinin, Rousseaucu kamusal egemenlik ve dolaysız demokrasi sorunsalının tözünü Locke cu parlamentarizm sorunsalının olumlu teknik tözü ile bütünleştirerek modern demokrasiyi hangi özgün, mantıksal ve derin içtepiyle geliştirebileceği böylece açıklığa kavuşacaktır. Kuşkusuz bu içtepi tarafından verilen egemen doğrultu Rousseaucu demokratik istemle: *eşitlikçi özgürlük* istemiyle sağlanır. Sovyet proleter demokrasisinin yöneldiği *demokratik bireşimin* (sentezin), eğer olanaklıysa, kesin ve nihai anlamını dile getirebilmek için bu son ve değişik liberal istemin ya da «*sivil*» veya bireyselci *özgürlük* isteminin süratle incelenmesi gereklidir. Bu, ilerici (sosyalist) proleter sovyet düzeninin uygun aracından başka hiçbir şey olmadığı derin ekonomik, ahlâksal, kültürel, tarihsel ereklere bize göstermesi gerekli özsel bir incelemedir.

Sivil özgürlük, açıkçası, tarihsel ve teknik anlamı içinde «sivil toplum»un üyelerinin özgürlüğüdür. Bu özgürlük, güçlerin ayrılması ile ve tarihsel kökeni kralcı-mutlak yönetime karşı bireyin «doğal» özgürlüklerine ilişkin «parlamenter» iddia olan yamacı-temsili güç ile öncelikle politik olarak güvence altına alınan kapitalist, burjuva üreticilerin özgürlüğüdür. Bu özgürlük, özgür ekonomik girişkenlikten,

29. ibid., s. 120.

30. İngilizceye çeviri, aynı yerde, sa: 120: «Bir başka güce (içeriğe) karşı -edimsel içeriğine ilâveten - verili *biçimsel* bir sarmal».

(burjuva) mülkiyet güvenliğinden ve aralarında düşünce, din, basın vb. özgürlüklerin de bulunduğu kişisel özgürlüklerden oluşur. O çoğunlukla özgül olarak bir sınıfın özgürlüğüdür (ama devamı için 7'ye bakın).

Öteki özgürlük daha evrenseldir. *Herkesin kişisel nitelikleri ile yeteneklerinin toplumsal* tanılanması hakkı'dır. Demokratik, gerçekten evrensel *değer* istemidir ya da *bireyin* ve dolayısıyla kişiselliğin *toplumsal* gerçekleşmesi istemidir (yukarıda 5'e bakın). Bu aslında *eşitlikçi özgürlüktür*, «tam» özgürlük ya da adaletin işlevi olarak özgürlüktür ve bu anlamda bir tür *libertas maior* (büyük özgürlük) dur. Rousseau, *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'nın sonuç bölümünde, «bir çocuğun yaşlı bir adama buyruklar vermesi, bir budalanın zeki bir kişiyi yönetmesi ve aç çoğunluk yaşamın zorunlu gereksinmelerinden yoksun iken bir avuç insanın lükse boğulması doğa yasasına (açık olarak) aykırıdır (yani usa aykırıdır)» der, orada, bildiğimiz gibi, genel iradenin egemenliği vb. formülüyle *Toplumsal Sözleşme*'nin çözmesi beklenen sorunu ortaya koyar³¹. Ve *Reveires*'in sonundaki yoksulluktan doğan boyun eğiş ve düşüşe zımnen karşı çıkan «becerilerle donanmış olmanın yoksulluğa karşı en emin koşul olduğunu düşünüyordum»³² sözcükleriyle temel inancını yineler. Bu konu üzerinde bugün bile örneğin merhum Whitehead, huzursuz bir liberal olarak ve baş ağrıtıcı bir tarzda liberal kapitalizmdeki işsizlik görüngüsüne ilişkin eleştirisini yinelemektedir: «Yaygın işsizlik zamanında en yüksek yetkililerden en düşük derecedeki memura kadar ilgili herkes için çok gerçek bir *özgürlük kısıtlaması* söz konusudur. Bugünün dünyasında herhangi bir sanayi bölgesinde özgürlükten söz etmek çirkin bir şakadır. Varolan tek şey *özgürlük hayalidir*» ve «benim görüşüm odur ki,

31. Rousseau, *Discours* evvelce belirtilen eser, s. 194.

32. Rousseau, *Reveires*, evvelce belirtilen eser, s. 1099.

şu anda gelişmiş olan ekonomik sistemimizde *insan dürtülerinin açlığı, fırsatın yadsınması, yararlı etkinliklerin sınırlandırılması* vardır - kısacası *özgürlük eksikliği vardır»³³.*

Böylece, liberal-kapitalist toplumsal sistem tarafından engelenen bu eşitlikçi özgürlüğe bakarak, komünizmin modern demokrasinin mirasçısı ünvanını, öncelikle *bu temel özgürlüğün*, yani her insan bireyinin olanaklarının noksanlarını giderme istek ve bilgisiyle sahiplendiğini görüyoruz. Kesin ve özgül anlamıyla komünist toplumda emek ürünlerinin bölüşümü bağlamında kişisel değere ilişkin Rousseaucu eşitlikçi isteme marksizm-leninizmin gösterdiği özen yukarıdaki çerçevede tanıtlanmış ve tamamlanmış oluyor.

33. A.N. Whitehead, *Bilim ve Felsefe Konusunda Denemeler* (Londra: Rider: 1948), s. 117 ve s. 120.

Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bu konuda ortaya koyduğu fikir *Devlet ve Devrim*'de Lenin tarafından aşağıdaki gibi özetlenir ve onaylanır:

«(Herkesin emek ürünlerinden eşit pay almasına ilişkin) 'eşit hak' (...) (sözcüğün teknik ve tarihsel anlamıyla) hâlâ her hak gibi eşitsizliği ifade eden bir 'burjuva hakkı'dır. Her hukuk, gerçekte aynı olmayan, birbirine eşit olmayan farklı insanlara eşit ölçünün uygulanmasıdır. İşte bu nedenle 'eşit hak' eşitliğin ihlâli olup bir adaletsizliktir. Aslında bir başkası kadar toplumsal emeği gerçekleştirmiş olan herkes toplumsal üründen eşit pay alır (...) Fakat, insanlar birbirinin aynı değildir: biri güçlüdür, öteki zayıf; biri evlidir, öteki değil; birinin daha çok çocuğu vardır, ötekini daha az vb. Ve Marx'ın çıkardığı sonuç şudur: 'Eşit emek edimi ve dolayısıyla toplumsal tüketim fonundan eşit pay ile kişi, gerçekte başkasından daha çok alır, başkasından daha zengin olur vs. Bütün bu kusurlardan kaçınmak için hak eşit olmaktan çok eşitsiz olmak zorundadır.' Dolayısıyla, komünizmin ilk (sosyalist) aşaması henüz adalet ve eşitliği sağlayamaz: farklılıklar ve zenginlik bakımından haksız farklılıklar hâlâ varlığını sürdürecektir, ama insanın insan tarafından sömürülmesi olanaksız hale gelecektir, çünkü üretim araçlarını - fabrikalar, makineler, topraklar vb. - gaspetmek ve özel mülk edinmek olanaksız olacaktır. (...) Kaba ekonomistler (...) sosyalistleri sürekli olarak halkın eşitsizliğini unutmakla ve bu eşitsizliği ortadan kaldırmayı 'düşlemekle' suçlarlar. Böyle bir suçlama, gördüğümüz gibi, yal-

nızca burjuva ideologlarının aşırı bilgisizliğini gösterir.

«Marx yalnızca insanların kaçınılmaz eşitsizliğini çok büyük bir özenle hesaba katmakla kalmaz, fakat aynı zamanda salt üretim araçlarının (genellikle sosyalizm denilen) tüm toplumun ortak mülkiyeti haline dönüştürülmesinin, dağıtımın kusurlarını ve ürünler gerçekleştirilen emek miktarına göre bölüştürüldüğü sürece *yürürlükte kalmaya devam eden* 'burjuva hukuku'nun eşitsizliğini *kaldırmayacağı* olgusunu da hesaba katar (...) Dolayısıyla, komünist toplumun (genellikle sosyalizm denilen) ilk aşamasında 'burjuva hukuku' bütünüyle kaldırılmaz, fakat (...) ancak şimdiye kadar gerçekleştirilen ekonomik devrimle orantılı olarak, yani üretim araçlarıyla ilgili olarak kaldırılır (...) Bununla beraber, öteki yanılgı ilgili olduğu sürece varlığını sürdürür; toplumun üyeleri arasında ürünlerin dağıtımı ile emeğin bölüştürülmesini düzenleyici güç (belirleyici etken) olarak varlığını sürdürür. 'Çalışmayan yemez' sosyalist ilkesi *şimdiden* gerçekleşmiştir; öteki sosyalist ilke: 'eşit emek miktarı için eşit miktarda ürün de *şimdiden* gerçekleşmiştir'¹ (1960 Sovyet Anayasasının 12. maddesi ile karşılaştırın: '(...) SSCB'de sosyalizmin herkesten yeteneğine göre herkese emeğine göre ilkesi yürürlüktedir')² Ama bu henüz komünizm değildir ve eşit olmayan (gerçekte eşit olmayan) emek miktarlarının karşılığında eşit olmayan bireylere eşit miktarda ürün veren 'burjuva hukukunu henüz ortadan kaldırmaz. (...) Marx devam eder (ve şu sonuca varır): 'Komünist toplumun daha yüksek aşamasında bireyin emeğin bölüşümüne kölece boyun eğici ve onunla birlikte zihinsel emek ile fiziksel emek arasındaki karşıtlık yok- olduktan sonra, emek yalnızca bir geçim aracı değil fakat yaşamın birincil gereksinmesi haline geldikten

1. Lenin, *Devlet ve Devrim*, adı geçen eser, s. 465-7.

2. Sbornik, adı geçen eser, s. 5.

sonra bireyin çok yanlı gelişimi ile birlikte üretici güçler de geliştiği ve bütün ortaklaşa zenginlik kaynakları bol bol fışkırmaya başladıktan sonra - ancak o zaman burjuva hukukunun dar ufukları bütün olarak aşılabilecek ve toplumun bayrakları üzerine şunlar yazılabilecektir: Herkesten yeteneğine göre herkese gereksinmesine göre³ (son italikler della Volpe'a aittir).»

Gerçek komünist toplumda bireylerin çeşitliliği ile onların yetenekleri ve gereksinmelerinin ekonomik-orantılı tanılanması sorununa marksizm-leninizmin gösterdiği özenin, katışıksız Rousseaucu demokrasi ruhunun yeni bir tarihsel düzlem üzerinde sürekliliğini ve gelişmesini dile getirdiği nasıl yadsınabilir? (Bu temel konuda *Açıklamalar* 4'e bakın).

Ama öte yandan, Lockecu ve Kantçı liberal ruhun komünist toplumun ilk aşamasında ya da sosyalist (sovyet) devletinde kısacası sosyalist yasallıkta devam ettiği olgusu nasıl yadsınabilir? Bu, burjuva teknik tüzel normların proleter devlet içinde olan işlevselliğine ilişkin olarak Bobbio tarafından ortaya getirilen (yukarıda yarım bıraktığımız) genel sorudur. Bu soruya olumlu biçimde ve tam bir yanıt verebilmek için sovyet anayasalarında (belirtilen) *olgulara* başvurmakla sınırlı olmak kesinlikle yeterli değildir. Bu olgular arasında dikkat edilmesi gereken şey, şu anda eşitlikçi özgürlüğün onun yerini aldığı «(sivil) özgürlük payının» kaldırılmasıdır. Bu sonucusu Lenin'in belirttiğine göre kesin anlamıyla proletarya diktatörlüğüdür⁴. Bu diktatörlük, bununla be-

3. Lenin, adı geçen eser, s. 5.

4. Lenin'in, proletarya diktatörlüğü «bütün insanların çok değerli özgürlüğü» olarak aklanılan «özgürlüğün kısıtlanması» olarak kabul ettirilir (böyle olduğu zaman) biçimindeki sözlerinin ancak yukarıda gördüğümüz çağdaş özgürlüğün ikili yanı ile ilişkili olarak berrak bir anlamı olduğunu belirtmekte yarar var. (Sidney ve Beatrice Webb tarafından *Soviet Commu-*

raber, tarihsel olayların gerçekliği değiştirilmek istenmedikçe, gerçekte halk çoğunluğunun onayıyla barışçıl proletarya iktidarı varsayımını dışta bırakmaz. Bu yüzden o, ereği üretim araçlarının vb. toplumsallaşması olarak anlaşılan sosyalist devrimi zorunlu olarak karakterize etmez. Buna karşılık, «hukuk devleti» normları olan tüzel burjuva normların kaldırılışının ve görelî sosyalist restorasyonunun *nasıl* ve *niçin* olduğu tespit edilmelidir.

Nasıl'ı, özel olarak, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkı *dışta bırakılarak* yukarıda sözü edilen öznel hakların ya da sivil özgürlüklerin sosyalist, seçmeli restorasyonunda bize verilmektedir. Sonunda ayrıcalık haline yozlaşan bu özel mülkiyet hakkının anti-ekonomik, anti-toplumsal ve gayri insanî olduğu tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin, sov-

nizm'i, s. 1035 (Londra: Longmans, 1937)'de şöyle söylenir: «Özgürlüğün değerli olduğu doğrudur - öyle değerlidir ki onun paylaşılması tespit gerekli olmaktadır). Bu ikili yan, herkesin ve herkes için olan bu çok değerli özgürlüğü - yani, büyük çoğunluğu, ücretli emeğe kölelik yüzünden ezilen ve bu yüzden sivil burjuva özgürlükleri onlar için yalnızca yarı-özgürlük ya da biçimsel özgürlük olan yığınları ilgilendiren eşitlikçi özgürlüğü ya da *libertas maior*'u - korumak için, ki herkesin buna hakkı vardı, kaçınılmaz hale geldiği zaman bu ikinci özgürlükleri kısıtlamayı, sınırlamayı gerekli kılar. Bunlar, daha dar kapsamlı (az önemli -çev.) özgürlüğü oluştururlar, ayrıca, her zaman bir sınıf ürünü olan, sınıfların yok olmasıyla birlikte yok olmaya mahkûm olan devletin bir öncülü olduğu için de daha dar kapsamlıdır. Öteki özgürlük, sınıfsız toplumun ya da gerçek komünist toplumun özüdür. Çağdaş özgürlüğün ikili yanına ilişkin bu ölçüt, marksizm-leninizmin klasiklerinde bulduğumuz birçok başka formülleri, örneğin, Engels'in yazılarından birçoğunu özetleyen: «Devlet varolduğu sürece *özgürlük yoktur*» (*Devlet ve Devrim*, cilt: 2) (aynı yerde, s. 468) biçimindeki temel leninist ifadeyi berraklaştırmamıza her zaman yardım eder.

yet anayasasının 9-10 sayılı maddelerine bakın, orada, «sosyalist ekonomik sistemin yanısıra», «(kolhoz ve kooperatiflere) üye olmayan köylülerin ve zanaatçıların kişisel emeğe dayalı olan ve başkalarının emeğinin sömürülmesini dışalayan küçük özel işletmeleri...»⁵ öngörülmektedir. Bununla beraber, «her kolhoz ailesi, kolhozun ortaklaşa ekonomisinin temel gelirinden ayrı olarak, kişisel kullanım için eve bağlı küçük bir arazi, ev, arazi üzerinde yerleşik üretken donanım, çiftlik hayvanları ve küçük tarımsal araçlara sahiptir»⁶. Ayrıca, «yurttaşların emek gelirleri üzerinde, tasarrufları üzerinde, konutları üzerinde (...) kişisel tüketim ve kullanım malları üzerinde kişisel mülkiyet hakkı ve kişisel mülkiyetlerini veraset hakkı»⁷ da güvence altına alınmıştır. Dolayısıyla, bu durumda bile dikkat edilmesi gereken, bir sosyalist devletin özel ekonomik, sosyal, politik ve ilerici kayıtlarında hukuk devleti normlarının *hangi noktaya kadar alıkonulduğu*, birlikte dönüştürüldüğü ya da *yeniden değerlendirildiği*, kısacası *yenilendiğidir* (Sovyetlerde dolaysız demokrasi ile parlamentarizmin özgün bireşimine ilişkin tartışma için yukarıya bakın).

*Niçin'*ine gelince, devlet varolduğu sürece, hatta sosyalist devlet gibi gelişmiş, demokratik bir devlet varolduğu sürece ve yönetilen ile yöneten ilişkisi üzerinde örgütlenmiş bir toplum varolduğu sürece, hukuk devletinin temel ilkesinin, yurttaşlarının yasal haklarına ilişkin olarak devletin güçlerinin sınırlı olması ilkesinin henüz aşılmamış olduğu üzerinde düşünmek yeterlidir. Bu sınır ancak hesabedilemez insan haksızlıkları ve acıları pahasına ihlâl edilebilir. Kişinin, ilkenin birincil doğal sonucu, yani habeas corpus üzerinde ve onun Stalinist sosyalist dönemdeki ihlâl edilışleri üzerinde düşünmesi gerek. Kısacası Bobbio'

5. Sbornik, adı geçen eser, madde: 9, s. 4.

6. ibid., madde: 7, s. 4.

7. ibid., madde: 10, s. 4

nun dediği gibi doğru ve yadsınamaz bir olgudur ki, «eğer burjuvazinin gücü olarak özgürlük kuramı ve pratiği ile özdeşleştirilecek olursa liberalizmden vazgeçmek çok kolaydır, ama eğer o, devlet gücünün sınırlarının kuram ve pratiği olarak görülecek olursa ondan vaz geçmek çok daha güçtür (...), çünkü herhangi bir şeyi yapma gücü olarak özgürlük onun şanslı sahiplerini ilgilendirir, oysa *engelsiz olarak özgürlük bütün* insanları ilgilendirir» (italikler benim)⁸.

Ama «hiçbir zaman araç» ya da alet «değil erek olarak insan» biçimindeki Kantçı etik ilkesinde ileri sürülen bu hakikatin daha derin nedeninin de akılda bulundurulması gerek. Öte yandan bu ilkenin en başarılı ya da gerçekten evrensel uygulanımı (herne kadar paradoksal görünse de) yalnızca adına lâyık bir sosyalist yasallıkta, yani daha tam olarak dile getirecek olursak, bunun gerektirdiği tüm insani yabancılaşmalarla birlikte üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkının bu haklar tarafından ortadan kaldırılmasına ilişkin olarak yukarıda tanıtılan *ilkeden esinlenen* öznel hakların ya da sivil özgürlüklerin bu sosyalist *yenileştirilmesinde* (yenilenmesinde) bulunur (bizzat Kant tarafından kendisinin hukuk devleti sisteminde yapılan burjuva, çelişmeli uygulanım için *Açıklamalar* bölümü 3'e bakın).

Sosyalist devlet ve içerdiği liberal miras üzerine düşüncelerimizi sonuçlandırmak için şunların anımsanması gerek: 1) Sosyalist devlette, öznel hakların *canlandırılması* parlamentarizminden daha az değildir (yukarıda 6'ya bakın), aynı şekilde burjuva ekonomik hakkı «gerçekleştirilen eşit emek payı için eşit ürün payı» normunda dile getirilmiştir (yukarıya bakın). Ve bu son noktada sosyalist yenilenmenin hem emekte hem de üründe tanılanan *toplumsal* karakterde apaçık olarak görüldüğüne dikkat edin. 2) Do-

8. Bobbio, adı geçen eser, «Libertà e potere» (s. 278, 1974 baskısı).

gal olarak bu liberal tözü (*libertas minor*) devlet sosyalist tözüne hızlandıran, dönüştüren ya da yenileyen öge, *libertas maior*, eşitlikçi özgürlük ya da materyalist olarak desteklenen demokratik istemdir (Marx ve Lenin'in yukarıdaki metinlerine bakın). 3) Son olarak, klasik marksist-leninist kuramın kesin önermesine göre yokolmaya mahkûm olan devlet sosyalist devlettir. «Özgür ve eşit varlıklardan oluşan toplum»daki *bu* sosyalist devlet, «kamu işlevlerinin politik karakterlerini yitireceği ve toplumsal çıkarları gözetmenin basit yönetsel işlevleri haline geleceği»⁹ sınıfsız bir toplum olan gerçek komünist toplumda yokolur (Engels, *Devlet ve Devrim* IV, 2'de aktarılmıştır)¹⁰.

9. Lenin, adı geçen eser, s: 437.

10. Komünist toplum konusunda, SBKP'nin XXII. Kongresine sunulan program taslağını içeren *Sovyetler Birliği Komünist Partisi Programı'na* (Roma: Editori Riuniti, 1961) bakın, orada «sonraki yirmi yıl içinde komünist topluma geçişin gelişme yolları» (s. 66) gösterilmektedir. Örneğin: «İşçi sınıfı tarihte kendi gücünü ölümsüz kılmayı önermeyen tek sınıftır (...)» (s. 101). Komünizme geçiş, kişi özgürlüğünün ve Sovyet yurttaşlarının haklarının en büyük gelişimi demektir (...) Maddi gönencin, kültürel düzeyin ve işçilerin bilinçliliğinin artması, sonunda cezai adalet ölçülerinin yerini tamamen doğruluk ve toplumsal eğitim ölçülerinin almasının ön koşullarını yaratır (...) Sosyalist devlet örgütlenmesinin evrimi, bu devletin tedrici olarak içinde sovyetlerin, sendikaların, kooperatiflerin ve işçilerin öteki yığın örgütlerinin kaynaşıp birleşeceği bir kamu, komünist öz-yönetimine dönüşmesine yol açar. Bu süreç, demokrasinin daha da gelişmesini içerecektir (...). Bugün devlet aygıtında içerilen ekonomik doğrultu ve kültürel gelişmeyi planlama ve hesaplama organları, toplumsal öz-yönetimin organları haline gelerek politik karakterlerini yitirecektir. Komünist toplum, çalışan halkın yüksek derecede örgütlenmiş bir topluluğu olacaktır (...) Tarihsel gelişme kaçınılmaz olarak devletin yok olmasına götürür. Devletin sonunda ortadan kalkması için hem iç koşulların

Eşitlikçi özgürlük isteminin tarihsel kaderine gelince, bu istem, açıkça görülmektedir ki, eşit oldukları için özgür olan varlıklardan oluşan topluma ya

- gelişmiş bir komünist toplumun inşa edilmesi - hem de dış koşulların: kapitalizm ile komünizm arasındaki çelişmelerin uluslararası planda komünizmin yararına nihai olarak çözümü gereklidir» (s. 110-11) (Sovyet baskısının referansları: *Proekt: Programma kommunisticheskoi partii sovetskogo soyuza* (Moskova: Gospolitizdat, 1961).

Sosyalist yasallığa gelince, bana öyle görünüyor ki, hukuk devleti ortaya çıktıktan bu yana biriktirilmiş olan sorunlar, tüm ekonomik ve toplumsal sorunlar özsel politiklarıyla onda bir araya getirilmiştir. Rousseau ile Kant'ın tarihsel bir bireşimlerini (eşitliğin işlevi olarak özgürlük ve tersi) uzlaştırır. Burada birincinin (Rousseau'nun -çev.) 'egemen genel irade'si artık (sınıflar arası) ve burjuva bir ulusal-kamusal egemenliğe *indirgenmez*, fakat (işçilerin) kamusal-proleter egemenliğinde *edimli* kılınır.

Bu yasallık, kitlelerin, büyük çoğunluğun ücretli kölelikten kurtarılmasıyla çatışma halinde olmayan burjuva tüzel düzeninin sivil özgürlüklerini (habeas corpus, v.b.) benimseyebilir ve merkezîyetçiliği (demokratik ve işçi sınıfı merkezîyetçiliği) aracılığıyla onları uzlaştırabilir. Burada da öte yandan, demokratik işçi sınıfı merkezîyetçiliğinin özünde böylece canlanmış olan ikincinin (Kant'ın) tüzel düzeni, özgün burjuva katılığıyla boşuna göz diktiği evrensel geçerliliği ancak bu yolla elde edebilir. Bu bağlamda şunlara dikkat edin: 1. Kantçı liberalizmin *a priori* (önsel)-olmayan bir tarzda, yani, sosyalist devlette en yüksek noktasına ulaşan sınıf mücadelesinin tarihsel gelişimi yoluyla varlığını sürdürüşü, ussal formülasyonu gerçekte Lockecu liberalizme üstün olsa ve böylece onun tarihsel geçerliliğini açıklasa bile, onun sınıf temellerinin (merhum Solari'nin inancının tersine) Lockecu liberalizminkilerden hiç de daha az olmadığına apaçık doğrulanışdır (bu bölümün sonuçlarına bakın); 2. bu Kantçı liberalizmin, sosyalist yasallıkta arılaştırılmış ve yenilenmiş olsa bile (özgün Kantçı liberalizme ilişkin olarak Solari'nin inandığı gibi) insanı 'ebedî olarak' yatıştırabileceği inanılır birşey de-

da gerçekten komünist topluma dönüştürüldüğünden (sosyalist) devletin ortadan kalkmasının ötesine uzanır. Burada (komünist toplumda -çev.) bir sınıf iste-

ğildir, çünkü o ancak devlet varolduğu sürece varolabilir, devlet ise, yukarıda belirtilen nedenler yüzünden komünist toplumun öz-yönetiminde kaldırılmaya mahkûmdur. (Kant ve Rousseau konusunda ilâve bilgi için bu bölümün sonuçlar kısmına ve daha sonra da *Clarifications* (Açıklamalar) 3 ve 4'e bakın.)

Son olarak, bu verilerle, sosyalist devletin totalitizm'e elverişli (a propos) olduğu hâlâ nasıl söylenebilir (yukarıda 1 ve 5. bölümlere ve 1 numaralı nota bakın)? Ancak en kör sınıf çıkarı bunu açıklayabilir. Bununla beraber, örneğin Michel Mouskhely ile Zygmunt Jedryka'nın *Le gouvernement de l'URSS* (SSCB'nin Yönetimi) (Paris: PUF, 1961)'inde görülebileceği üzere, hakikat yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır; orada, tereddütlere karşın sovyet sosyalist yasallığının oldukça kutsuz bir tablosu çizilmektedir. Şimdi bazı önemli noktaları belirtelim. İşte Rousseaucu öge: «(...) Seçmenlerin seçilenler üzerinde denetimi, onların onaylanması ve *azledilişi* (sistemini) kurarak 1936 Anayasası (142. madde: 1960 anayasasının 142. maddesi) Rousseau'nun fikirlerinden esinlenmiş görünmektedir (...) Çünkü 1936'da yerleştirilen örnek, yaşamaya kamusal katılım, sorumlu organlar tarafından onaylanmasından önce bütün büyük reformların ulusal ölçekte bir kamu incelemesine sunulmasını gerektirir (...) Parti Merkez Komitesi ve hükümet tarafından öncü işçilerin düzenli olarak toplantıya çağırılması, halkın kamu işlerinin yönetimine katılmasının bir başka örneğini verir. Somut bir soruna karar vermek, bazı yasa önerileri hazırlamak, bazı kararların pekiştirilmesini sağlamak söz konusu olduğunda kendilerini ilgilendirenlere başvurulur (...) Dolayısıyla devletin *yasama işlerine yığınların dolaylı katılımından* bu ölçüde sözedilebilir. Sendikalar için (...), işbirliği hemen hemen kamu iktidarını paylaşmaya kadar varır. Çalışma ve ücretlerle ilgili konularda (...) devlet yasama ve yürütme güçlerinin uygulanmasına onları (sendikaları) dahil eder. Böylelikle, ilgili yasalar, Parti Merkez Komitesi, bakanlar konseyi ve sendikaların merkez konseyi tara-

mi olarak kendini tüketir. Ve burada - triadik (üçlü) diyalektiğin sahte hareketinin tersine - temeli ve doğrultusu bakımından *maddi* olduğu ölçüde *harekette* ve gerçek ya da tarihsel gelişmede varolan şeye her zaman eşlik eden görünüşte paradoksal karakteri de buluruz. Aksi taktirde, yalnızca kendinde sezgilenen şu hakikati, ancak «*ortaklaşa zenginliğin bütün kaynakları daha bol olarak fışkırdığı (...) zaman*» birey-

fından ortak olarak çıkarılır (...) *Sendikaların yaşamaya ve yönetime katılımı* böylelikle *doğrudan* gerçekleştirilir (...) *Doğrudan ve yarı-doğrudan demokrasinin* bu yeni biçimleri ne denli *özgün* ve ilginç olabilirse olsun, bunlar öylesine kısa bir süre ve öylesine alışılmamış bir biçimde yürürlükte kalmışlardır ki, riske girmeksizin bu konular üzerinde yargıya varılamaz (tıpkı böyle!)» (s. 176 ve s. 175, 47. maddeye bakın). Ve işte Kantçı öge: «İktidarın şimdiki sahipleri, *insanın ve yurttaşın özel haklarını garanti etmek ve korumak* için her türlü çabayı gösteriyorlar (...) Hem cezaî hem de ceza usulüne ilişkin yeni kanunların benimsenmesi (...), Kruşçef takımı tarafından sürdürülen şiddetli mücadelenin mutlu sonucunu temsil etmektedir. Sonuçlar yadsınamaz: *bundan böyle hiç kimse (mahkeme) vekilinin onayı olmaksızın özgürlüğünden yoksun bırakılamaz, normal adalet organları dışında artık hiç kimse yargılanamaz ve mahkûm edilemez*», vb. (s. 234).

Şimdiki sovyet ile geçmişteki (proletarya diktatörlüğü yıllarındaki) sovyet arasındaki karşıtlığı özetlemek için, kendimizi ceza yasası ile sınırlayarak, Pashukanis ve onun 1920 ile 1930 yıllarındaki ünlü hukuk okulu üzerine Rudolf 'Schlesinger'in anlamlı yargısını aktarmak yeterlidir: «Pashukanis'in Genel Hukuk Teorisi'nin mantıksal içerimi şuydu: Karşıt sınıflar varolduğu ve ceza yasasına hâlâ gereksinme duyulduğu sürece, 'eşdeğerlik' - ya da sözcüğün güncel biçimiyle söyleyecek olursak *kıyas* (taliation) - ilkesi tarafından yönetilmek kaçınılmazdı. Aksi takdirde, Ceza Yasası, bireysel suçlunun hakkını gözetmeye çalışırken kendinin *kestiriciliğini* ve genel *önleyici* etkisini yitirebilirdi.» (Sovyet Hukuk Kuramı (Londra: Kegan Pauy, 1945), s. 208) (İtalyan baskısı, *La teoria del diritto nell 'Unione sovietica* (Turin: Einaudi, 1952), s. 266).

lerin ve dolayısıyla hünerlerin ve güçlerin orantılı toplumsal tanılanmasına ilişkin ahlâksal demokratik-Rousseaucu idealin kendini ger ekle tirebileceğini - «herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinmesine göre»¹¹ kom n st normunda *kendini ger ekle tirebileceğini* - nasıl a ıklayabilirdik? Dahası, «erek olarak insan, hiçbir zaman araç değil» *etik * katıksız Kantçı ilkenin gerçekten başarılı ya da evrensel uygulanımının ya da gerçekleşmesinin (geri kalanını bir kenara bırakacak olursak) yalnızca * retim araçları üzerindeki mülkiyetin toplumsalla tırıldığı* bir toplumda olabileceği ancak böyle açıklanabilir - ve biz bunu  a kınlıkla gözlemleriz.

Böylece, *varolan*'ın ya da söyleyebileceğimiz gibi, *varolan*'ın *deneyiminin* aynı zamanda *geçmişten* miras kalmış olduğu biçimindeki * z mlerin* bu  a ırtıcı «paradoksal» yeniliği, *tarihsel* gelişmenin *belirlenmiş* olduğu yerin kesinlikle *varolan* olduğu olgusundan doğmuştur. Gerçek *hareketi* ya da tarihsel gelişmeyi oluşturan ve karakterize eden bu (göreli) yenilik, ge mi indekilerden ve yine de her zaman kendileri insan olanlarınkenden her zaman tanım olarak farklı entellektüel sorunları yerine *maddi* sorunları tarafından zorlanan varolandan kaynaklanır. Tarihsel gelişme, daha genel ve evrensele en yakın olarak *seçilmiş* olan ve böylelikle *onun* gelecekteki gerçek sorunlarının  z m  ile de uyum içinde olan yinelenen insan sorunlarının geçmişteki  z mlerinin sürekli olarak yeniden değerlendirilmesi ve genişletilmesi ile belirlenir. Bu seçim o şekilde yapılır ki, kronolojik örnekleri arasından (Hegelci tarihsel 'ilinekler'e bakın), bazıları ve yalnızca bazıları, *varolanın* mantıksal ve aynı zamanda *tarihsel öncelleri* olarak görünür. Bunlar böylelikle hem *tarihsel* *varolan* hem de onun mantıksal *sonucudurlar* ya da daha iyi bir ifadeyle bu ikincisi olduğu için birincidir. Bundan açıkça anla ı-

11. Lenin, adı geçen eser, s. 468.

lan şudur ki, materyalist olarak yani gerçekte neyse öyle kavranılan tarih, aslında *histoire raisonnée* (ussal tarih)tir. O, bununla beraber, tarihsel «ilinekler»den - yine de, her şeye karşın aynı zamanda tarihsel düzen olmak iddiasında bulunan Hegelci diyalektiginki gibi önceden kavranılan herhangi bir ussal düzenin «karışıklıkları»ndan - *iyice arındırılmış* olan Hegelci türden çok farklıdır. Hegelciliğin bu güçlüğünde Engels'in sık sık tuzağa düştüğünü ve örneğin *Great Soviet Encyclopedia* (Büyük Sovyet Ansiklopedisi)'ndeki *Diyalektik* üzerine makalenin, Marx, «mantıksal» ile «tarihsel» arasındaki ilişki sorunuyla ciddi ve verimli biçimde uğraşırken hâlâ bu Engels'ten esin aldığını belirtelim¹². Bu özet yöntem-bilimsel arasöz İbenim *Logica come scienza positiva* (Messina-Florence: D'Anna, 1956) adlı eserimdeki tarih-bilimi olarak felsefe ölçütüme, özellikle 163-216 arasındaki sayfalara ve 75 no'lu nota bakın! önceki politik felsefe irdelemeleriyle bize bir hareket biçimi tespit etmekte olup muhtemelen onları daha da berraklaştırmakta yararlı olabilir.

12. *Bolşevik Sovyet Ansiklopedisi* (1952, ikinci baskı (Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'sına Engels'in eleştirisinden alınmış*), s. 270).

III

SOSYALİZM VE ÖZGÜRLÜK

«Verili tarihsel koşullarda burjuva toplumuna karşı ancak burjuva parlamentosunun bir üyesi olarak mücadeleye sürdürülebilir (...) Modern toplumdaki bütün sınıfların politik çizgisini belirleyen koşulların yerine devrimci kararlılığınızı koyun.»

Lenin¹

8

Gerçeklik tarafından, yani, sosyalizm diye bir dünya sisteminin varlığı ve bunu izleyen barışçıl rekabet olasılığı tarafından gösterildiği gibi, sosyalizme giden ulusal yollar konusunda kendimizi şüphe götürmez biçimde yönlendirmek için sosyalizm ile özgürlük (ve demokrasi) arasındaki ilişkiler üzerinde yeniden düşünmek bugün her zamankinden daha gerekli görünmektedir. Yukarıda belirtilenleri aklımızda bulundurarak, bu belirtilen ilişkiler sorunu için belirleyici olan aşağıdaki diyalektik-tarihsel ölçütü gözler önüne serebiliriz.

Birincisi: Çağdaş özgürlük ve demokrasinin ikili yüzü, (iki ruhu). Bunlar, parlamenter demokrasi tarafından kurulan ve Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant ve Constant tarafından kuramsal olarak dile

1. V.I. Lenin, *Toplu Eserler* (Londra/Moskova: Lawrence ve Wishart/Progress, 1966), cilt: 31, s. 254 (1920: Komintern'deki konuşma).

getirilen *sivil* özgürlük ile sosyalist demokrasi tarafından kurulan ve Rousseau tarafından kuramsal ve açık olarak, Marx, Engels ve Lenin tarafından ise zımnen dile getirilen *eşitlikçi* özgürlüktür. Sivil ya da doğru olarak söyleyecek olursak, burjuva özgürlük, tarihsel ve teknik anlamıyla, bireysel üreticilerin (sınıflı) bir toplumu olarak ele alınan 'sivil toplum'un üyelerinin özgürlüğü ya da özgürlüklerinin bileşimidir. Bu özgürlük, bireysel ekonomik girişkenlik, (üretim araçları üzerinde) özel mülkiyet güvenliği, habeas corpus hakkı, din, vicdan, kamu özgürlüğü vb. konulardaki özgürlükler ya da haklar toplamıdır. Bu haklardan bazılarının evrensel olmaya yönelerek burjuva devletin sınırlarının ötesine geçtiği görülebilir. Sivil özgürlük, aşağıdaki hukuki-politik araçları devlet güçlerinin ayrılmasını ve ulusal - temsili bir güç vb. olarak yasama gücünün buyuruculuğunu - ya da burjuva liberal devletin parlamentarizmini kapsar.

Öteki özgürlük genel geçer (evrensel) bir istemi dile getirir. Bu, *her insanın kendi kişisel yeteneklerinin toplumsal tanınması hakkı* demektir (ve hangi insan, ussal varlık bunlara sahip değildir?) Bu özgürlük, tam anlamıyla *demokratik hak* istemidir, dolayısıyla *emeğin güvence altına alınması* ve sonunda genel olarak insan bireyinin, onun kişiliğinin toplumsal gerçekleşmesi *hakkıdır*. O basitçe özgürlük olmaktan çok, tam anlamıyla eşitlikçi özgürlüktür, çünkü aynı zamanda (toplumsal) adalettir - gerçekte *daha büyük* ya da *etkin özgürlük* türüdür, geniş yığınların özgürlüğüdür. «*Becerilerle donanmış olmanın yoksulluğa karşı en emin koşul olduğunu düşünüyordum*»², diyen Rousseau'nun ifadesi bir kez daha yinelenir (ayrıca, *Açıklamalar* 4'e bakın). Ve Engels bize «*herkese fiziksel ve zihinsel yetilerini özgürce geliştirmeyi ve uygulamayı garanti eden (toplumsal)*

2. Rousseau, *Reveries*. evvelce belirtilen eser, s. 1099.

bir varoluş»³ önermiştir. Çağdaş demokrasinin bu *iki ruhu* arasındaki, iki değişik özgürlük istemi arasındaki karşıtlık, eninde sonunda, politik terimlerle ifade edecek olursak, *liberalizm* ya da eşitliğin veya (toplumsal) adaletin olmadığı özgürlük ile *sosyalizm* ya da herkes için toplumsal adaleti olan özgürlük - gelişmiş biçimde eşitlikçi özgürlük - arasındaki karşıtlık anlamına gelir.

İkincisi: Gelişmiş eşitlikçi özgürlük: Marx, Engels ve Lenin'in yapıtı aracılığıyla, tarihsel-materyalist sınıf mücadelesi yöntemi, tükenmiş, tinsel, burjuva yönteminin yerini alır. Bu sonuncu usçu-iradeci-soyut, insancı-ahlâkçı (ve bu yüzden sınıflararası) yöntem, eşitlikçi özgürlük ve sonra da kamusal egemenlik sorununu keşfeden Rousseau'nun kendinin yöntemidir. *Eşitlikçi özgürlük*, Sovyet Ekim Devrimi'nde doğan *ilk sosyalist devlette geliştirilmiştir*. Burada, Jean Paul Satre'nin yargısını (ki bu yargı, bununla beraber, Rousseaucu örneklerin gücünü belirtmez) örnek olarak alacak olursak, bu eşitlikçi özgürlüğü sovyet devletinde geliştirilmiş olarak görürüz.

16 Temmuz 1956 tarihinde, *Unita*'da yazılı olan, Jean Bedel ile yaptığı bir söyleşide Sartre şunları söylüyordu:

«(Sovyet) insanı, *kendi yaşamında ve toplumsal yaşamda sürekli ve uyumlu bir ilerleme olduğu* duygusu içindedir. O bütün noktalarda dengeli bir yarışma sistemi içinde yaşar. Sovyet toplumu *bütün düzeylerinde yarışma* içindeki bir toplumdur. (...) *Eşitlik* onlar için her birinin ötekilerle eşit olmayı gözettiği bir *düzlem* (levelling) *değildir*. Bu toplum, emek (1960 anayasasının 118. maddesine bakın: 'Çalışma hakkı, ulusal ekonominin sosyalist örgütlenmesi tarafından, sovyet toplumunun üretici güçlerinin sürekli gelişimi tarafından güvence altına alınmıştır'

3. Engels, *Anti-Dühring* (Londra: Lawrence ve Wishart, 1975), s. 335.

vb.) ve yarar aracılığıyla kendiliğinden yaratılmış devingen bir hiyerarşidir (altını çizen benim, ayrıca, gerçek, hakiki komünist toplumda eşitlikçi özgürlüğün tamamlanması konusunda SBKP'nin 1961 programına (aynı yerde) ve yine *Açıklamalar* 4'e bakın)⁴.

Öte yandan, yukarıda, sivil özgürlüklerin, sovyet sosyalist devletinin ya da sosyalist yasalılığın eşitlikçi demokrasinin diyalektiğinde *yeniden canlandırıldığı* görülebilir. Ve daha önce söylenmiş olan şeye, örneğin dinsel inancın arındırılmasıyla dinin, karşılık düşen kamu içerimleri ile 'halkın afyonu' olma geleneksel karakterinden arındırıldığı ve tamamen özel bir özdek olarak bir kez daha kurulduğu ilâve edilebilir. Devamla, ücretlerdeki ve toplumsal hizmetlerdeki kişisel gelir miktarlarının upuygun ve ilerici biçimde yasal belirleniminde devletin ekonomik örgütleriyle eşgüdümde bulunan sendikalar tarafından işçilerin bireysel hakları özenle korunmaktadır-dolaysız demokrasi.

Üçüncüsü: Çağımızda, dünya sosyalist sisteminin varlığından doğan yeni demokrasiler ve barışçıl yarışma: *sosyalizme giden ulusal yollar* yaratmak için, örneğin demokratik yapısal reförmlar, anti-tekelci reformlar vb. gerçekleştirme araçları olarak burjuva parlamentolarının yeni bir kullanımı ile Avrupa'nın başlıca yığın partilerinin politik mücadelelerinde gerekli olan yeni, verimli tedricilik çağında *sivil özgürlüklerin, eşitlikçi istemlerin ilerici biçimde yerine getirilmesi ile bütünleşmesi*. «*Verili tarihsel koşullarda* burjuva toplumuna karşı ancak burjuva parlamentosunun bir üyesi olarak mücadele sürdürülebilir (...) Çağdaş toplumda bütün sınıfların politik çizgisini belirleyen *koşulların* yerine, siz (Bordiga* ve şu-

4. Sbornik, evvelce belirtilen eser. s. 21.

* Amadeo Bordiga (1889-1970). İtalyan Komünist Partisi'nin kuruluşunda etkin görev almış ve 1926-30 yıllarında politik tutuklu olmuştur. 1920'li yılların başında Kominter'in politikalarının 'solcu' eleştirmeni olmuştur.

rekası) devrimci kararlılığınızı koyun»⁵ (Lenin'in Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresi'nde 2 Ağustos 1920'de yaptığı bu konuşması hâlâ geçerlidir).

Bunlar bize, eylem kılavuzu olarak ortaya konulan başlıca ilkesel ayırtımlar olarak görünüyor.

5. 1 numaralı nota bakın.

IV

AÇIKLAMALAR

1. Rousseau ve Hegel

Rousseau'nun felsefi-politik mirası ile Hegel'inki arasındaki eleştirel bir karşılaştırma, kısmen bile olsa, son derece öğreticidir.

Örneğin Hegel, Rousseau'nun 'halk egemenliği' ölçütüne, çağdaş devletin temeli olan ve onda devletin halk olduğunu ve halkın gerçek egemenin bir görevlisi, bir memuru olan hükümetin başı değil, egemen tarafından tayin edilen görevleri gerçekleştirmekte başarısız olduğu zaman onu her zaman azledilen, atabilen gerçek egemen olduğunu söyleyen ölçüte karşı çıkar. Hegel «halkın egemenliği, kökleri vahşi halk fikrinde olan o karmaşık kavramlardan biridir»¹ diye karşı çıkar, çünkü ona göre «hükümdarı olmaksızın ve bütünle zorunlu olarak ve derhal birleşen karşılık düşen örgütleri olmaksızın kavranılan halk, biçimsiz yığındır (*die formlose Masse*)». Hegel'in (eklektik Hegel'in) bu konuya ilişkin tam tutumu şudur: Ona göre de devlet, hükümetin başı olmaktan çok egemendir; oysa egemenlik hâlâ krallık sistemidir, yani devletin egemenliği *bireysel* hükümdarda, prensin şahsında, kraliyet kanında dile getirilir. Bu, Hegel'in *Hukuk Felsefesini Eleştirisi*'nde² Marx'ın sözünü ettiği şeyin «politik zoolojisi»dir.

1. Marx, *Katkı*, evvelce belirtilen eser, *Toplu Eserler*, cilt: 3, Hegel'den aktarma, s. 28.

2. ibid., s. 28.

Eğer onun, devletin en yüksek makamı ve «en yüksek bireşim» olarak, doğuştan toprak beyi olan ve dolayısıyla «kamusal seçimin ilineksel karakteri olmaksızın» yasamacı olarak «doğan» *mülk* sahiplerinden oluşan yüksek meclis ya da soylular meclisi kuramı da ilâve edilecek olursa, bu, zamanının İngiliz anayasal monarşisinininki olmaktan çok restorasyon dönemininki olarak tanımlanabilen devlet tipinin idealleştirilmesini içerir. Bu, Hegel'in çok övünülen «örgencililiğinin»^{*} tam anlamıdır. Bu, *tutucu* bir örgenciliktir ve böyle bir örgencilik, iyileştirmesi düşünülen kötülükten (Rousseau'nun doğal yasa 'atomculuğu' vb.) çok daha kötü bir çare olmaz mıydı diye bir sormak (ve onun *Sittlichkeit*, ahlâklılığını düşünmek) gerek! Ve bu sonuçlara götüren (metafizik) yöntemin kusuru, onu doğru olarak kavrayan Marx'ın yukarıda gösterdiği gibi, onun «*bunu devletin doğası olan şey olarak sunmasıdır*»³. Yani, şeylerin oldukları gibi metafizik olarak idealleştirilmesi, onları mutlak olarak aşabilmekten tamamen ayrı olarak, eleştirel olmayan biçimde onlara tâbi olur ve dolayısıyla ideal ve düzgülü olarak kaba ve hazmedilmemiş bir görgücülük (empirisizm) önererek sonuca varır.

* Örgencilik: Yaşamı örgenleşmenin sonucu sayan öğreti. Canlılık ve dirimselcilik karşıtıdır -çev.

3. *ibid.*, s. 106.

2. Liberalizm ve/ya da Demokrasi

Merhum Harold Laski'nin *Avrupa Liberalizminin Doğuşu* adlı değerli tarihsel makalesindeki (1950 Fransız baskısına ve karşılık düşen yayınlanmamış sonucuna bakın) bazı düşüncelerini belirtmek yararlı olduğu gibi yerindedir de. Liberalizmin «evrensel» özgürlüğü:

«Fakat onun araştırdığı özgürlüğün genel geçer bir başlığı olmamıştır, çünkü, onun uygulanımı, savunacak mülkiyeti olan insanlarla sınırlıydı. O, hemen hemen ta başındanberi (...) hükümetin işini anayasal ilke çerçevesi içinde sınırlandırmaya çabamıştır; ve dolayısıyla, oldukça tutarlı biçimde, devletin tecavüz etme hakkına sahip olmadığı temel haklar sistemi bulmaya çalışmıştır. Fakat, bir kez daha, bu hakların uygulanımında, onları kullanırken, emek gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan insanı hak sahibi olarak onların yararına korumaktan çok mülkiyet çıkarlarını savunmakta daha aceleci ve daha becerikli olmuştur. Yapabildikçe, vicdan iddialarına saygı duymaya teşebbüs etmiştir (...) fakat saygı duyduğu vicdanın alanı, mülkiyete duyduğu saygıyla daraltılmıştır (...)»⁴

Liberalizmde özgürlük ve eşitlik:

«(...)O, dolayısıyla, özgürlük ile eşitlik arasında her zaman bir antitez (bilinçsiz bir kural olarak) sağ-

4. H.J. Laski, *Avrupa Liberalizminin Doğuşu* (Londra: Allen ve Unwin, 1947), s. 15 (Fransız baskısı (Paris: Emile-Paul, 1950) s. 13).

lamaya eğilimli olmuştur. O, birincide, uğruna her zaman gayretli olduğu bireysel eyleme verilen önemi görmüştür; ikincide ise, sonucu, onun görüşüne göre, bireysel kişiliğin bir engeli olan *yetkeci* müdahalenin ürününü görmüştür. Bunun sonucu önemlidir. Çünkü bu, liberalizmin, kendini her zaman evrensel olarak dile getirmekle birlikte, kurumsal sonucunda, kendi hakları bakımından kaçınılmaz olarak yol göstermeye çalıştığı toplumdan daha dar olması demektir (...)»⁵.

Liberalizm ve bireysel özgürlük :

«Liberalizmin korumaya çalıştığı birey, deyim yerindeyse, onun yarattığı toplumda kendi özgürlüğünü *satın almakta* her zaman özgürdür; fakat kendi tasarruflarında satın alma araçları olan insanların sayısı, her zaman insanlığın azınlığı olmuştur. Liberalizm fikri, kısacası, kaçınılmaz bir biçimde, mülkiyet sahipliği ile tarihsel olarak bağıntılıdır. Onun hizmet ettiği amaçlar, her zaman bu konumdaki insanların amaçlarıdır. Bu dar alanın dışında kalan ve hakları uğruna liberalizmin gayretli olduğu birey, her zaman için, liberalizmin haklarından gerçekte tam olarak yararlandırılmayan bir soyutlama olmuştur»⁶.

Liberalizmin uzlaşmaları:

«(...) Onlar (liberalizmin savunucuları) genel oy hakkını (tipik sosyal-demokratik kurum) kabul etmeye hazır olmuşlardır. Fakat ancak bunun burjuva mülkiyeti fikrinin temeline karşı çıkmadığı noktaya kadar. Onlar, bunun aşırı vergilerin ödenmesini içerdiği ve mülkiyet ile iktidarın birliğini tehdit etmediği

5. Laski, evvelce belirtilen eser, s. 16-17 (Fransızca baskı, s. 15).

6. ibid., s. 18 (Fransızca baskı, s. 16).

noktaya kadar halkın eğitimini kabul etmeye hazır olmuşlardır»⁷.

Liberalizmin ayrıcalık ve sınırı:

«Onlar, kilisenin gücündeki düşüşün, burjuvazinin kendi özel ayrıcalıklarını toplumun zorunlu temelleri ile karıştırma hakkından dördüncü kuvvetin (fourth estate) kuşkulanasına yoi açmadığı ölçüde Kiliseyi Devletten ayırmaya hazır olmuşlardır»⁸.

Hukuk devleti olarak modern devletin büyük savunucusu Laski'nin çok iyi bildiği gibi, liberal uygarlık hakkındaki tüm hakikati henüz içermediğini ilâve ederek tarihsel doğruluğu kadar karanlık olan liberalizmin bu tablosu tamamlanabilir. Yani, okuru, liberal ya da burjuva devletin sivil özgürlüklerinin hem yadsındığı hem de korunduğu - ya da *yeniden canlandırıldığı* yukarıda sözü edilen (II, 7) sosyalist devletin tarihsel diyalektiğine geri göndermek isterdik. Bu, bildiğimiz gibi, (sosyalist yasallığın) tarihsel diyalektiğinin, liberalizm ya da «parlamenter demokrasi»nin - (ne var ki Laski, kitabında garip bir biçimde «demokrasi» teriminden kaçınıyor) - sosyal demokrasi ya da tam anlamıyla demokrasi ile olumsuz-olumlu ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir. Alternatif olarak, bunun sivil özgürlük ile eşitlikçi özgürlüğün olumsuz-olumlu ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarihsel diyalektik tarafından çözümlenmiş *sorunun* özetleyici formülü şu biçimde dile getirilebilir:

Liberalizm ve/ya da demokrasi.

7. ibid. (Fransızca baskı, s. 270) (yani, Fransızca baskısının yeni sonucu).

8. ibid.

3. Burjuva Ahlâkçısı Kant'a Devam

Devlet gücünün ya da sivil özgürlüklerin sınırlandırılması tekniklerinin ya da daha iyi biçimde dile getirecek olursak tüzel ilkelerinin «insan amaçtır, hiçbir zaman araç değil» etik ilkesince zimnen dile getirildiğini daha önce (II, 7) görmüştük. Bu nedenle, bu ilkenin onu formüle eden Kant tarafından uygulanışını incelemek hiç de önemsiz değildir.

Bize liberalizmin *felsefi sistemini* sağlayan Kant'ın ona verdiği kesin anlamı, iri camlı gözlük kullanmaksızın, berrak olarak görmek gereklidir. Bu formülün, Kant'ın sisteminin temel ölçütünü nasıl kapsadığını ve böylece onunla az çok uyum içinde olabilen öteki ölçütlerle nasıl birleştirilmeye başladığını görmek gereklidir. Kısacası, kesin tarihsel anlamı içinde alındığında bu etik formülün, anımsarsanız, insan *kişiliğine* ilişkin (liberal) Kantçı formülün tamamen aynı olan bu böylesine - heybetli formülün nasıl - ve ne denli sınırlı ve kısmen - ortaya çıkarıldığını görmeliyiz.

«Ancak kişi olarak, yani pratik usun öznesi olarak ele alınan insan», diyordu Kant, *Ahlâk Metafiziğinin* ikinci bölümü olan *Erdem Teorisi*'nde «herhangi bir fiyatın üstündedir» ya da «*metalar*»ın «*pazar fiyatına*» eşdeğer değildir. «Böyle olunca (...) öteki insan bireylerinin basitçe aracı olarak değil (...) fakat daha çok kendinde amaç olarak ele alınmalıdır: ve dolayısıyla o, kesinlikle «onun (insanal) onuru (kişiliği)» demek olan «bir onura (mutlak bir içsel değere) sahiptir»⁹.

9. *Ahlâk Metafiziği* (1797), *Erdem Teorisi* (*Erdem Teorisinin Metafizik Öğeleri*), kitap: I, evvelce belirtilen eser.

Bununla beraber, insan bireyinin *onuruna* ya da mutlak değerine ilişkin bu formülasyon, Kant'a göre bu aynı bireyin aşağıdaki *özgürlük* kavramını gerektirir - ve bu, göreceğiniz gibi, ondan ayrılamaz. Yani, «doğal haklar» öğretisine ya da doğal yasa kuramına özgü olan (yukarıdaki I, 1, 2, 3'e bakın) ve Kant'ın *Hak Kuramı*'nın aşağıdaki mantıksal buyruklarında/postulatlarında en yüksek noktasına varan (yukarıda sözü edilen *Metafiziğin* ilk bölümüne bakın) o *a priori* (önsel), toplum öncesi, anarşik, soyut özgürlük kavramını gerektirir. (a) kişi «topluma (eğer ondan kaçınamazsanız) başkalarıyla birlikte girer, böylelikle orada herkes kendine (şimdiden) ait olan şeyi koruyabilir»; (b) «doğuştan varolan eşitlik tıpkı bağımsızlık gibidir (...) ve hâlâ insanın kendi efendisi olmak için sahip olduğu nitelik»¹⁰.

Artık, bu formüllerin (ya da onlara benzer formüllerin), öz anlatımı için kendini mücadele içinde bulduğu despotizmin ve ayrıcalığın tarihsel biçimlerine karşı modern (burjuva) bilinçliliğin zaferine yol açmış ölçütler olduğu yadsınamaz. Bireyin haklarına ilişkin olarak, bireysel insan varlığının doğasından kaynaklandığı yargısına varılan şeyin «*korunmasına*» ve savunulmasına ilişkin entellektüel formülde *gerçekte* anlaşılan ve içerilen herşey üzerinde düşünmek yerinde olacaktır. Bunun sınırsız özel mülkiyet hakkı ile ekonomik girişim ve ticaret özgürlüğünden vicdan vb. haklara kadar uzandığı düşünülüyordu. Fakat - hayatta kalan son doğal yasa kuramcılarının ve idcalistlerinin *izniyle* belirtelim ki - tüm ölçütler gibi bu ölçütlerin de tarihsel bir aşınıp eskimeye uğradıkları ve kendi sistematik anlatım ve yapıları içinde, kendi tarihsel verimlilikleriyle birlikte kendi tarihsel sınırlarının işaretlerini gösterdikleri, bizce artık itiraz kabul etmez bir olgudur. Dolayısıyla, onları öne-

10. ibid., *Hak Teorisi (Hak Teorisinin Metafizik Öğeleri)*, Giriş.

renlerin inandığının tersine bunlar «ölümsüz» değildir.

Kant'ın bu ifadelerinde, (insan azınlığı için) ayrıcalıklı onurun, insan bireyinin yukarıda belirtilen «onuru»nun ya da hiçbir zaman basit bir araç değil amaç olma kapasitesinin *zımnen* sahip olduğu sınırlayıcı sınıf karakterini derhal görürüz. Öyle görünüyor ki, burada, bedensel ya da dıșsal etkinlik ile ahlâksal ya da ussal etkinlik - bu ikincisi, sonuçta, tinsel olarak en içsel olandır - arasında yalnızca değer bakımından bir karşılaştırmadan söz edilmektedir. «Çalışmada beceri ile özenin», der Kant, «bir pazar değeri vardır (...); öte yandan sözlere bağlılığın, ilkeden gelen (içgüdüden değil) iyilikseverliğin içsel bir değeri vardır»¹¹. Yani, onların «*erdemleri*» vardır ve insanın «*onuru*» ile ilgilidirler. Dolayısıyla, kesin anlamıyla açıklayacak olursak, bu niteliğiyle *emekçi* insanın yalnızca bir «*fiyatı*» vardır ve bir «*metadır*», hiçbir içsel değeri yoktur: o sadece bir araçtır, kendinde bir amaç değildir, kısacası, «*insanlık onuru*»na sahip değildir, bir «*kişi*» değildir, hiçbir kişiliği yoktur.

Ama, yine de, hıristiyan, doğal yasa kuramcısı Kant'a göre, *insan* olduğu kadarıyla bireysel emekçinin içsel «*onura*» ve «*değere*» sahip olmaması mümkün değildir. Bunun üzerinde durmak gereksizdir - en azından, insan olarak işçinin kendisinin sistemin ruhu içinde «pratik usun öznesi» ve dolayısıyla fırsat düştükçe «erdemli» ve bütün gerekliliklere sahip bir «*kişi*» olmasını hiçbir şeyin engellememesi anlamında. Ama bu bir işçi olarak onu ilgilendirmez. Demek ki, bir insan topluluğunda, göreceğimiz gibi, işçi-yurttaş olarak yaşayan bir işçi için bu yalnızca soyutta değil, fakat somutta da doğrudur.

Bu bir mantıksal çatışkıdır, bu üstün burjuva

11. *Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri*, evvelce belirtilen, eser, ikinci bölüm.

haklar ve erdemler sistemini silip süpürecek kökten-
ci, *tarihsel* çelişmedir. Böylesi derin bir güçlüğe iliş-
kin olarak Kant'ın önerdiği çözüme gelince, orada
onun, o türden bir güçlük için en etkin yerde ayrın-
tılarıyla açıklandığı (ama idealist ve liberal ahlâk-
çılar tarafından görülemezse eğer, apaçık biçimde
aldatıcı olarak açıklandığı) görülür. Yani, onun ya-
sama gücü kuramında, daha kesin olarak dile getire-
cek olursak, emekçinin, dördüncü zümrenin, proletar-
yanın kaçınılmaz olarak sahneye döndüğü seçim ya-
sası kuramında bulunacaktır.

«Yalnızca oy verme yeteneğinin yurttaş olarak ni-
telendirilmeyi sağladığı» ve «bu yeteneğin, bununla
beraber, toplumda böyle insanların bağımsızlığını ge-
rektirdiği, çünkü onların sadece topluluğun bir par-
çası olmak istemedikleri fakat aynı zamanda onun
üyeleri, yani başkalarıyla iletişimde kendi iradesine
uygun olarak eylemde bulunan bir parçası olmak ist-
tedikleri» verili olarak Kant, «bu ikinci niteliğin et-
kin ile edilgin yurttaş arasında zorunlu olarak ayırım
yaptığı, bununla beraber, edilgin yurttaş kavramının
genel olarak yurttaş kavramı tanımıyla çelişkili gö-
ründüğü» sonucuna varır. Fakat, «aşağıdaki örnekler»,
diye düşünür Kant, «bu güçlüğü ortadan kaldırmaya
yardım edebilir. Bir imalatçı tarafından kullanılan
çırak; hizmetçi (devletin hizmetindeki hizmetçi değil);
öğrenci (...); bütün kadınlar (...); bahçemde kullandığım
odun yarıcısı (...); özel öğretmen (...); çiftlik
sahibinin yanında gündelik temelinde çalışan köylü
ve bu türden insanlar - bütün bunlar devletin basit
bağımlılarıdır, çünkü onlara başka insanlar tarafın-
dan buyruklar verilmesi ve korunması gereklidir ve
sonuç olarak onlar yurttaş bağımsızlığına sahip değil-
lerdir», yani «sivil (yurttaş) kişiliğinden yoksundur-
lar»¹².

12. *Ahlâk Metafiziği, Hak Teorisi*, bölüm 2, evvelce belir-
tilen eser.

Bu noktada Kant, «güçlüğün» gerçekte «ortadan kaldırılmadığını» fakat yalnızca gözler önüne serildiğini bir an için görür, çünkü şöyle devam eder:

«Onun başkalarının iradesine bağımlılığı ve bu (sivil) eşitsizlik, bununla beraber, hep birlikte bir halk oluşturan insanlar olarak bu aynı bireylerin özgürlük ve eşitliğine katiyen aykırı değildir; ve ancak onların koşulları temelindedir ki, bu insanlar (halk) bir devlet olabilir ve bir sivil (yurttaş) anayasası oluşturabilir.. Bu anayasada, bununla beraber, aynı ünvanla oy verme hakkını, yani sadece iştirakçiler değil yurttaşlar olma hakkını herkes iddia edemez. Çünkü doğal özgürlük ve eşitlik yasalarına göre, onların bütün başkalarından devletin edilgin parçaları olarak muamele görmeyi isteyebilmeleri olgusu, onlara oradan, ne bizzat devletin etkin üyeleri olarak eylemde bulunma hakkını ne de devleti örgütlemek ya da yasa getirmekte eşgüdümde bulunmak hakkını çıkarmalarına izin vermez, fakat yalnızca, oy verme hakkına sahip olanlar tarafından oy verilen olumlu yasaların karakteri ne olursa olsun, bu yasaların doğal özgürlük yasalarına ve bunu izleyen, onları edilgin bir durumdan etkin bir duruma yükseltmek bakımından halkın bütün üyelerinin eşitliğine karşıt olmaması gerektiği hakkının çıkarılmasına izin verir»¹³.

Kısacası, Kant'ın ifadelerinde yurttaş-emekçi, tüm haklara, konumuna ilişkin *tüm insanal* haklara sahip bir yurttaş olarak tanılanır. Onun ayrıca bağımsızlığı ve onuru da vardır ve kendinde amacı olan bir varlık olarak *yurttaş* (sivil) kişiliğine *de* sahiptir - fakat yalnızca, emekçi olmaktan burjuva olmaya «yükselme» şansından dolayı *potansiyel olarak*. Başka deyişle. emekçi-yurttaş, «hukuk» devletinde ya da liberal devletteki yasası (yani, hukuk devletinin güç ve hattâ dramatik olan gerçek tarihi, gerçekte bu arılığı genel oy hakkı gibi eşitlikçi ve berrak biçimde

13. ibid.

demokratik fikir tohumları ile kirletmesi kaçınılmaz: olduğu için soyut arılığı içindeki yasası) verili burjuva sivil toplum sınıf - girişimciliğinin eğitici - zemininde geliştiği zaman tam olarak gelişen bir insanın krizalitidir. Alternatif olarak, emekçinin, bir insanın ya da kişi yeğlerse, onun ima ettiği her şeye sahip bir öğrenci ya da ikinci derecede birinin (minor) krizaliti olarak kalmaktan başka hiçbir seçeneği yoktur. Dolayısıyla, Benjamin Constant gibi klasik bir liberal, *Politik İlkeler*'inde, açık sözlü Kantça aslında bilinmeyen bir kinizmle (ahlâkı hor görme -çev.), eğer «politik haklar», «mülk sahibi olmayanlar»da tanılanacak olursa, «onlara borçlu olmadığınız» haklar, «en büyük çoğunluğun elinde bulunan bu haklar, her zaman mülkiyete tecavüz etmeye hizmet edecektir»¹⁴ diyebilmektedir.

Başka deyişle, amaç olarak insan vb. heybetli etik formülü, özgün Kantçı kullanımı içinde alındığında, yalnızca burjuva bireye uygulanabilir olduğu için öz olarak evrensellikten yoksundur. Bu birey tek başına *herhangi bir anlamıyla* (Marx'ın: «Siz bu yüzden, 'birey' ile burjuvadan, mülk-sahibi orta sınıftan başka bir kişiyi kastetmediğinizi itiraf etmelisiniz»¹⁵ diyerek *Manifesto*'da muhaliflerine anımsattığı, böylece Kantçı öğretiyi de açıkça doğrulanan) *bir kişidir*.

Şimdi, seçim yasası kuramının ve onun yukarıda sözü edilen varsayımlarının özü olan Kant'ın *sivil eşitsizliğe* ilişkin sonuçtaki *olumlu*, liberal formülasyonu ile aynı şeyin eşitlikçi, demokratik Rousseau tarafından konulan *olumsuz*, eleştirel formülasyonunu karşılaştıralım. «Ortaya çıkan şudur» denir, Rousseau'nun eşitsizlik üzerine *Konuşması*'nın sonuç bölümünde, «*ancak pozitif hukuk tarafından meşrulaştırılan*

14. Benjamin Constant, *Politikanın İlkeleri* (Euvres, Paris: Gallimard, 1957), bölüm VI, s. 1147.

15. *Komünist Parti Manifestosu* (Toplu Eserler, cilt: 6 (Londra: Lawrence ve Wishart, 1967)), s. 500.

ahlâksal (sivil) eşitsizlik, fiziksel eşitsizlikle (yani 'güç', 'sağlık' ve 'beceri' ya da kişisel hünerler ve yeteneklere ilişkin aracısız bireysel eşitsizlikle) aynı oranda olmadığı her seferinde doğa yasasına (yani, usa göre yasaya) aykırıdır»¹⁶. Bu sonuçta, *Toplumsal Sözleşme*'nin çözümlemek zorunda olduğu «temel sorun» tartışmasının yattığına dikkat edin, buna göre, «*Toplumsal sözleşme*» insanlar arasında öyle bir «ahlâksal (sivil) ve meşru eşitlik» başlatır ki, böylelikle bu insanlar «güç ve beceri bakımından eşit olmamakla birlikte, uzlaşım yoluyla *hepsi* de hakta eşit hale gelirler»¹⁷.

Toplumsal sözleşmeden doğan *halk* egemenliği-nin meclislerdeki *doğrudan* uygulanımına ilişkin Rousseaucu seçim kuramından tamamen ayrı olarak, liberal-Kantçı devletle karşılaştırıldığında demokratik Rousseaucu devletin yurttaşlarının yasa önündeki *evrensel* eşitliği iyice berraklaşır. Bu önceki, *her* insan bireyinin kişi vb. olarak, hiç ayırım yapmaksızın, tanılanmak zorunda olduğu evrensel, tüzel eşitliktir.

Demokrasi sorunlarının eninde sonunda ahlâksal ana hattı (taslağı) olan bu Rousseaucu, sözleşmeye dayalı doğal yasanın onların çözümü için yetersiz olduğu gösterilmiş (yukarıda I, 1, 2, 3, 5 ile II, 7'ye bakın) ve bunun yerine doğal olarak bir başka tartışmayı içeren, sınıf mücadelesine ilişkin materyalist olanlar vb. gibi, kökten değişik bir ele alış tarzı ve yöntem konmuştur. Ve yine de, bilimsel sosyalizm sorunsalının, çağdaş demokratik, eşitlikçi sorunsalın bir başka tarihsel ve entellektüel düzeyde devamı ve gelişimi olduğu (olgusu) doğruluğunu tamamen korumaktadır. Bu, ayırım yapmaksızın her insan bireyinin (hem sınıf ayırımına hem de bireylerin ütöpik toplumsal eşitlenmesine (aynı düzeye getirilmesine -çev.)

16. Rousseau, *Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 193-4.

17. Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 367 (kitap: I, bölüm: IX).

karşı) kişisel meziyetler ve potansiyelinin gerçek, toplumsal tanılanması isteminden, toplumsal bedenin egemenliğinin kökten kamusal karakterine ilişkin isteme kadar uzanır (ama ayrıca *Açıklamalar 4'e* bakın).

Kant'a son verirken, şunların belirtilmesi gerek:

1) *Özgürlükçü* Kantçı uygulanımında ya da onun usalcı-soyut, sistematik ve kesin anlamıyla amaç olarak insan heybetli etik formülünün, burjuva insan dünyasıyla *sınırlanmış geçerliği* vardır (ve bu yüzden, kendisiyle çelişkili, antinomik (mantıksal çatışkılı - çev.) olduğu gösterilmiştir). Bu aslında onun *özgün*, gerçek, tarihsel-sınıf değeridir. 2) Bununla beraber, tartışma konusu etik formülün dolayimsız tüzel sonuçları olan bu sivil özgürlüklerin sosyalist, materyalist korunumu-yenilenişi (olgusunun) kendisi daha yaygın (hattâ evrensel) kullanım olasılığını yaratır. Bu ise, onun varsaydığı ve korunum-yenilenişi kendi tözünü veren ücretli-emek köleliğinin sosyalist kaldırışını gerektirir. Formülün kendisi, böylelikle, sosyalist devletin yasalılığında, bir değer olarak ve her zaman (daha da ilerleyen) sınıfsal-tarihsel değer olarak geliştirilir. (Burada ima edilen tarihsel diyalektğin yapısı için II, 7'deki yöntem bilimsel sonuçlara bakın.)

4. «Eşitsizlik Üzerine Konuşma»nın Sorunsalı ve Onun Şimdiki Önemi

1. Şunun öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Rousseau ile marksizmin ilişkisi ya da eşitlikçiliğin (demokratik) sorunsalı ile bilimsel sosyalizmin sorunsalı arasındaki tarihsel, sistematik (kuramsal) ilişki, bugün hâlâ berraklaşmamıştır. Eğer sosyalizm (demokrasi) ile liberalizm arasındaki geleneksel savaşın güncel şiddeti düşünülecek olursa sosyalizmin teorisi kadar pratiği için de bunun önemli bir etkisi vardır. Bu bakımdan marksizmin klasikleri bizi biraz şaşkınlık içinde bırakır. Nitekim Marx, «küçük üreticiler kalabalığının» «büyük manüfaktürler» tarafından mülksüzleştirildiğini çözümlerken (Kapital I, Bölüm 30), *Discours sur l'economie politique* (Ekonomi politik üzerine söyleşi)'den alınmış bir pasajda ekonomik boyun eğişin (ahlâkçı) eleştirmeni Rousseau'dan yararlanır, Marx'ın alıntısında harfi harfine şunlar yazılıdır: «Size buyruk verme zahmetine katlanmama karşılık, sizde kalan çok az şeyi bana vermeniz koşuluyla, *der kapitalist*, bana hizmet etme onuruna erişmenize izin vereceğim»¹⁸. Fakat, daha ileriye gitmeden, *Yahudi Sorunu Üzerine*'de, Marx, «politik insanın» burjuva «soyutlanışının» yalnızca (mükemmel) bir tablosu olarak aceleyle yapılmış bir aktarmada *Toplumsal Sözleşme*'nin, içinde çok daha fazlası bulunan tam da o ünlü pasajını (II, 7)¹⁹ bize gösterir. Burada,

18. *Kapital* 1, evvelce belirtilen eser, not: 1, s. 746 (Rousseau, *Euvres* 3, s. 273, evvelce belirtilen eser).

19. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, *Euvres* 3.,

Rousseau'nun soyut olarak bağımsız *doğal insanı* toplumsal bedende bütünleştirme girişimi oldukça **beraktır**.

Bu, doğadaki birey-bütünün ya da tek başına bireyin (yukarıdaki I, 1, 3'e bakın) *kendi sivil devletin-deki yurttaşı* ya da *insana* veya, kısacası, *toplumsal insana* (homme social) dönüşümünü içerir:

«Bir halkı oluşturmaya cüret edecek kişi, kendini, insan doğasını değiştirecek, örneğin; kendi başına yetkin, tek başına bütün olan her bireyi, bu bireyin herhangi bir tarzda kendi yaşamını ve varlığını alabil-diği daha büyük bir bütünün bir parçasına dönüştü-recek; onu güçlendirmek için insanın yapısını de-ğiştirecek; hepimizin doğadan almış olduğumuz fiziksel ve ahlâksal varlığımız yerine kısmi ve ahlâki varlı-ğımızı geçirecek bir durumda hissetmelidir»²⁰.

Bu, kuşkusuz, demokratik, (eşitlikçi) Rousseaucu ruhun bizzat *Yahudi Sorunu*'nun: «Yahudinin *toplum-sal* kurtuluşu, *toplumun yahudilikten kurtuluşudur*» - yani Yahudinin sınıf bencilliğinden kurtuluşudur²¹, biçimindeki anti-burjuva ve sosyalist vargısında bile ye-niden silâhlanmış olarak tekrar hayat bulabileceği ol-gusunu ortadan kaldırmaz.

Engels'e gelince, onun Rousseau ve eşitlikçi so-runsal konusundaki tutumu, öz olarak çelişkilidir; çünkü, Engels bir yandan (*Anti-Dühring*, giriş, 1. I, 10 ve Ön çalışmada), Rousseau'nun «*Toplumsal Sözleş-me*»sinin -bir Babeuf vb.'nin ütöpik, eşitleyici eşitlik-çiliğiyle ilişkili vargısı ile birlikte- ancak demokra-tik bir burjuva cumhuriyeti olarak meydana geldiği-

s. 381; kitap II, bölüm: VII; Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*. (*Toplu Eserler*, cilt: 3 (Londra: Lawrance ve Wishart, 1975)), s. 167.

20. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 381.

21. *Yahudi Sorunu Üzerine*, evvelce belirtilen eser, s. 174.

22. *Anti-Dühring*, evvelce belirtilen eser, s. 26.

ni ve gelebildiğini»²² iddia etmektedir. Dolayısıyla, eğer mesele «büyük devrimden bu yana özellikle Fransız burjuvazisi yurttaş eşitliğini ön plana getirmiş olduğu için Fransız proletaryasının, toplumsal ve ekonomik eşitlik istemi ile saldırıya derhal yanıt vermesi» ve «her iki durumda da proletaryanın eşitlik isteminin gerçek içeriği *sınıfların ortadan kaldırılması*»²³ ise eşitlik ilkesinin «öz olarak olumsuz» olduğu her şeye karşın doğrudur. Bundan çıkan şudur: «*Olumlu içerikten yoksun* olduğu için», «sistemler üretmekle uğraşan sonraki kalın kafalılara»²⁴ göre, bu, 1789-96'daki gibi büyük bir devrime de uyarlanabilir.

Ama öte yandan, o (Engels), (evvelce belirtilen eser, I, 13'te), Rousseau'nun eşitlikçi sistemini, yani *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*'un bazı konularını (örneğin: «İnsanı (tekil, bireysel insanları) uygarlaştıran ve insan ırkını bozan şey, ozana göre altın ve gümüş, ama filozofa göre demir ve buğdaydır») ²⁵ aşağıdaki gibi bazı diyalektik irdelemelerle çözümleme girişiminde bulunarak şu sonuca varır:

«Uygarlığın her yeni ilerleyişi, aynı zamanda eşitsizliğin yeni bir ilerleyişidir. (...) Ve böylece eşitsizlik bir kez daha eşitliğe dönüşür. Ne var ki, konuşamayan ilkel insanların önceki doğal eşitsizliğine değil, fakat toplumsal sözleşmenin daha yüksek eşitliğine. Bu yadsınmanın yadsınmasıdır. Daha şimdiden Rousseau'da, dolayısıyla, yalnızca Marx'ın *Kapital*'inde geliştirilen düşünce çizgisine tamamen uyan bir düşünce çizgisi değil, fakat aynı zamanda, ayrıntıda, Marx'ın kullandığı bütün bir *diyalektik* gelişimler serisini görüyoruz: Doğaları gereği karşıt olan ve çelişki içeren süreçler; bir ucun, kendi karşıtına dönüşümü; ve

23. ibid., s. 128.

24. ibid., s. 407.

25. ibid.

son olarak, bütünün çekirdeği olarak olumsuzlanmanın olumsuzlanması»²⁶.

Bunlar, Engels'in tarihsel materyalist diyalektik için en büyük sayıda örnek arama ve yöntem konusunda da Marx'ın yanına Rousseau'yu yerleştirme -('karşılık düşen bir düşünce çizgisi')- kötü alışkanlığı yoluyla Rousseau'ya fazlasıyla teslim olmakla beraber sonra da eşitsizlik ve eşitliğin şematik ve jenerik antitez ve bireşimler oyununda özgül eşitlikçi (anti-eşitleyici) sorunsalını örterek gerçekliğe çok az yaklaşan irdelemeleridir. Bu, Engels'in tarihsel materyalist diyalektik formülasyonlarında sık sık varolan Hegelci kalıtı açığa vurur.

2. Şimdi, görünenin daha derinine inerek özgül Rousseaucu eşitlikçilik sorunsalının tekrar canlanmasıyla ilgilenelim. Bu eşitlikçilik, yineliyoruz, anti-eşitleştirici *en üstün* (par excellence) eşitlikçiliktir ve bizi şaşırtacak olan Rousseau'nun bilimsel sosyalizme bıraktığı mirasın kapsamı olacaktır, ütopik çeşitlilik değil. Ayrıca, Engels'in yukarıda aktarılan parçasında olduğu gibi, Hegelci akılcı (entellektüelist) türden genel antitez ve sentezlere indirgenmese bile Rousseaucu demokratik sorunsalın ya da onun diyalektik tarihsel dirimselliğinin Fransız devriminde tarihsel olarak tükenmemiş olması da şaşırtıcıdır. *Discours sur l'inégalité* (Eşitsizlik üzerine Konuşma)da sorunsalın çizgisini izlemeye başlayalım.

Rousseau, görüldüğü gibi, sonunda, hipotetik (varsayımsal) tarih öncesi ('ilkel durum' ('katıksız doğa durumu') (...) belki de hiçbir zaman varolmamış (...) bir durum (...) bu konu üzerinde araştırma (...) ancak varsayımsal ve koşullu uslamlama uğruna gerçekleştirilmelidir')²⁷ ve *Discours*'un yapısını oluşturan insanlık tarihi boyunca tümüyle sorunsal-ahlâksal gezinti-

26. ibid., s. 167.

27. *Discours*, evvelce belirtilen eser, (uyarlanmış metin), s. 132-3.

den sonra bizim yeniden keşfedeceğimiz, iki tür *eşitsizlik ayrımı* ile başlar. Ama sonunda bu ayrımın, özgül sorunsal kuşkusuz *Toplumsal Sözleşme*'nin nesnesi olacak olan, ama göreceğiniz gibi aslında onun içinde tükendiğini söyleyemeyeceğimiz ideal ya da ussal bir toplumda ('doğal yasaya aykırı' *olmayan* toplumda) *uyumlu bir birlik* içinde tekrar *çözüm*lenebilir olduğunu göreceğiz.

Rousseau şöyle diyor:

«Benim sözünü etmem gereken insandır (...) Ben insan türleri içinde iki tür eşitsizlik anlıyorum: birincisine, *doğal* ya da fiziksel diyorum, çünkü doğa tarafından getirilmiştir ve yaş, sağlık, bedensel güç ve zihin ya da ruh niteliklerine ilişkin farklılıklar içerir; ikincisine *ahlâksal* ya da *politik* (ya da aynı zamanda: '*kurumsal eşitsizlik*') denebilir, çünkü, bir tür uzlaşmaya dayanır ve insanların anlaşmasıyla kurulmuştur ya da en azından meşrulaştırılmıştır. Bu (ikincisi -çev.), kimilerinin başkalarının zararına kullanabildiği değişik ayrıcalıklar içerir: örneğin geriye kalanlardan daha zengin, daha saygın, daha güçlü olmak ve hattâ kendilerine başkaları tarafından boyun eğilmesini sağlamak gibi ayrıcalıklar»²⁸.

Eşitlikçi Rousseau, aslında, eşitsizlikleri - bu temel eşitsizlik türünü - uzlaştıracak ya da birleştirerek (sentez) bitirecektir.

Bu ne demektir? Rousseau şimdi «bu iki tür eşitsizlik arasında eğer gerçekte hiçbir özsel bağ yoksa bunun görülebileceğini»²⁹ reddeder: ya ne zaman? Bununla beraber, daha araştırmasının başında, bu reddedişi için gösterdiği nedeni dinleyin:

«Çünkü bu, başka deyişle ifade edecek olursak, buyruk verenlerin zorunlu olarak boyun eğenlerden daha değerli olup olmadığını ve beden ya da zihin

28. ibid., s. 131.

29. ibid.

gücünün, bilgelik ya da erdemin güçleri ya da zenginlikleri ile orantılı olarak aynı bireylerde her zaman bulunup bulunmayacağını sormak demek olurdu; bu soru, efendilerine duydukları sempati ile çevreye yaymak üzere köleler için muhtemelen iyi bir sorudur, fakat doğruluğu arayan özgür ve akli başında varlıklar için yararlı değildir. Öyleyse, bu *Discours*'un amacı tam olarak nedir? *Şeylerin ilerleyişinde*, yasanın şiddetin yerini aldığı, *doğanın yasaya* boyun eğdirildiği zamanı belirtmek»³⁰.

Yani, onun kendini araştırmasına başlar bulduğu muzaffer saltıkçılık çağının verili koşullarında, kişi, politik güce ya da zenginliğe sahip olanın boyun eğen ya da yoksul olandan zorunlu olarak *daha değerli* olması gerektiğini kabul ederek tiranlara yaltaklanmak istemedikçe, iki eşitsizlik arasında - başka deyişle, insan doğası ile yasa, birey ile toplum arasında - herhangi bir ussal, zorunlu bağı yadsımdan başka hiçbir seçenek yoktu. *Discours*'un özgün tam başlığında içerilen soruya, («insanlar arasındaki eşitsizliğin» ya da «kurumsal eşitsizliğin») «doğal yasa» yani us «tarafından onaylanıp onaylanmadığı»³¹ sorusuna verilen yanıtı, araştırmanın sonuna erteleyerek - bundan ötürü de iki eşitsizliğin nihai ilişkisi üzerine herhangi bir değer yargısına varılmasını erteleyerek - yalnızca tarihsel gelişmede doğanın (insan bireyinin) yasaya şimdiki boyun eğişinin kökenlerini ve anlamını araştırmak söz konusuydu.

Şimdi, tarihsel-ahlâksal araştırma şu hakikatleri ortaya koyar: 1) «Doğanın gerçek durumu» ve «doğal özgürlük» tablosu, «*eşitsizliğin, hattâ doğal eşitsizliğin*, bu durumda, yazarlarımızın iddia ettiği gerçeklik ve etkiye sahip olmaktan ne denli uzak olduğunu göstermektedir» (Hobbes'la karşılaştırm)»³². Çünkü, «sivil

30. ibid., s. 131-2.

31. ibid., s. 129.

32. ibid., s. 160.

toplumun değişik düzenlerinde bulunan yetişme ve yaşam tarzlarına ilişkin çok büyük çeşitlilik, hayvan ve vahşi yaşamın basitliği ve birbiçimliliği ile karşılaştırılacak olursa eğer (...) *insanlar arasındaki farklılığın doğa durumunda, toplum durumunda* olduğundan ne denli az olması gerektiği ve kurumsal eşitsizlik yoluyla insan türlerindeki doğal eşitsizliğin ne denli çok artmak zorunda olduğu görülebilir»³³.

2. Böylelikle «doğal eşitsizlik, (örneğin) (değiş tokuş) kombinezonunun yanısıra farkedilmez biçimde açılıp yayılır; ve insanlar arasındaki farklılıklar (...) etkileri bakımından daha algılanabilir, daha sürekli hale gelir»³⁴. Ve: «İşte burada (...) bütün doğal nitelikler yürürlüğe girer. Herkesin mevkisi ve kaderi, yalnızca malların miktarına, hizmet ya da zarar verme yeteneğine göre değil, fakat aynı zamanda zekâ, güzellik, güç ya da davranışa ve ayrıca *değer* ya da *beceriye*, ki bu sonuncuları *bütün* diğerlerinin *kökeni* olan kişisel niteliklerdir, göre tespit edilir»³⁵.

Bununla beraber, şu da doğrudur, «iki kişinin yaşamını sürdürmesi için gerekli olan şeye yalnızca bir kişinin tek başına sahip olmasının yararı bir kez görölünce, eşitlik yokolmuş, mülkiyet getirilmiş, emek zorunlu hale gelmiş ve (...) kısa bir süre sonra ürünlerle birlikte yoksulluğun da filiz verip büyüdüğü görölmüştür»³⁶. Ayrıca «böylesi kökenlere sahip toplumun ve yasaların, doğal özgürlüğü onarılmaz biçimde yok ettiği, mülkiyet yasasını ve (ahlâksal ya da politik veya kurumsal) eşitsizliği ebediyen yerleştirdiği (...), ve (...) ondan sonra da tüm insan ırkını emeğe, köleliğe ve yoksulluğa mahkûm ettiği»³⁷ de doğrudur. Kısacası, «*sonraki tüm gelişme, görünüşte bireyin yetkinleşme-*

33. ibid., s. 160-1.

34. ibid., s. 174.

35. ibid.

36. ibid., s. 171.

37. ibid., s. 178.

sine doğru, gerçekte ise *türlerin soysuzlaşmasına* doğru olmuştur» yukarıya bakın: (...) ve «*insan ırkını mahvetmiştir*»). Devam edecek olursak, yine de «*zenginlik*, soyluluk ya da mevki, *güç* ve *kişisel yararlık*, kişinin toplum içinde ölçüldüğü başlıca ayrımlardır (ya da «*eşitsizlik türleridir*») (...), bu değişik güçlerin *anlaşması* ya da *çatışması*, bir devletin *iyi* mi, yoksa *kötü* mü oluşturulduğunun en emin göstergesidir»³⁸. Bu ise, iyi oluşturulmuş bir devlette, «*yurttaşların mevki-lerinin*, (...) onların devlete verdikleri *gerçek* hizmetlere göre («*onların becerileriyle ve güçleriyle orantılı* olarak) düzenlenmesi gerektiği»³⁹ anlamına gelir.

3. Bundan çıkan şudur:

«Doğa durumunda hemen hemen var-olmayan eşitsizlik, gücünü ve büyümesini, yetilerimizin gelişmesinden ve insan zihninin ileri gidişinden (gelişmesinden -çev.) alır ve sonunda mülkiyet ile yasalar kurumu tarafından yerleştirilir ve meşrulaştırılır. Bir başka sonuç şudur: Yalnızca pozitif hukuk⁴⁰ tarafından meşrulaştırılan *ahlâksal eşitsizlik*, *fiziksel eşitsizlikle* (insanlar arasındaki güç ve yararlar ilişkisi doğa eşitsizlik ya da kişisel farklar) *aynı orantıda bulunmadığı her defasında doğa yasaya (usa) aykırıdır*; böyle bir ayrım, bütün uygar halklar arasında bulunan bu tür eşitsizlik konusunda ne düşünülmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur, çünkü, bir çocuğun yaşlı bir adama buyruk vermesi, bir geri zekâlının zeki bir kişiyi yönetmesi ve aç çoğunluk zorunlu yaşam gereksinimlerinden yoksun iken bir avuç insanın bolluk içinde yaşaması doğa yasasına açıkça aykırıdır (yani, *usa* karşıdır)»⁴⁰.

Eserin özgün başlığındaki soru'nun - yani sivil, toplumsal düzenin hakiki disiplininin (insanlar arasındaki eşitsizliğin) doğa yasa, us tarafından onaylanıp onaylanamayacağı sorusunun zımnen olumlayıcı, ama ih-

38. ibid., s. 189.

39. ibid., s. 223.

40. ibid., s. 193-4.

tiyat payı da saklı olan yanıtı işte budur. Bu karşılık, her yurttaşın toplumsal mevkisinin (insanlar *arasındaki* eşitsizlik), bu kişinin kendi *kişisel* yararlıkları ve *kişisel* koşulları (insanların eşitsizliği) ile *orantılı olarak* topluma verdiği hizmetler temelinde biçimlendirilmesi gerektiğini söylediği ölçüde bir yanıt oluşur, böylelikle, baştaki sorunsalda her ne kadar uzlaşmaz gibi görünmüş olsa da önünde sonunda *bu iki eşitsizlik uzlaştırılmış olur*. Dolayısıyla, bu demektir ki, etkin evrensel eşitlik sorununun çözümü, eşitliğin, ayırım gözetmeksizin *herkesin gizil güçlerinin ya da özgürlüklerinin* (toplumsal) tanınışı ile, ki onun tarafından şart koşulmaktadır, böylesine çok uzlaştırılmamasını gerektirir. Dahası, bu yanıt bize, bir başka deyişle şunu söyler: *Eşitlik, eşitsizliklerin*, iki tür eşitsizliğin - kurumsal ya da insanlar «arasındaki» ahlâksal ya da politik eşitsizlik ve insanlar'ın» eşitsizliği veya doğal eşitsizlik - *orantısız bir bireşimdir* (sentezidir).

Fakat, bu çözümleyici karşılık (yanıt), *yeni* bir toplum kuramını ima eder ve içerir, çünkü, açıktır ki, eşitlik kurumunun bağımlı olduğu yukarıdaki *tanılama* ancak *toplumsal* olabilir. Bunun tek nedeni, gördüğümüz gibi, aslında onun «mevki» ya da sivil düzen sorununun düzenlenmesini varsayması değildir, fakat aynı zamanda ve herşeyden önce, *Discours*'un son notunda sonuçlandırıldığı gibi, «dağıtımcı adaletin, sivil bir topluma uygulanabilir olması halinde, *doğa durumundaki* o şiddetli eşitliğe bile karşı olacak»⁴¹ olmasıdır. Bundan, onu (Rousseau) anlamayanlara yönelik olarak *Discours*'a notlarda yazdığı ünlü protestonun en derin anlamını çıkarırız: «Öyleyse ne! Toplamlar yıkılmalı mı (...)? Bu, bunu çıkarma utangaçlığı ile onları bırakmak kadar, onları uyarmaktan hoşlanmam gereken karşıtlarımın vardığı bir sonuçtur»⁴². Bu pro-

41. ibid., s. 222, not: XIX

42. ibid., s. 207, not: IX.

testo, bir dereceye kadar, Rousseau'da «ideallerin iki-liğinden» söz eden merhum Groethuysen gibilere de atfedilebilir*.

4. Daha önce, (II, 7)deki tartışmada, (marksizm-leninizmin bu sonuca ulaşmaktaki tam tarihsel bilgisi sorununu bir kenara bırakarak) gerçek hakiki bir komünist toplumda emek ürünlerinin dağıtımı aracıyla, Rousseau'nun her türlü yararlık ve kişisel koşulun tanılanması biçimindeki eşitlikçi iddiasını nasıl dikkate aldığı gösterilmişti.

Burada, *Discours*'un sorunsalının katışıksız, temel çizgisinin yeniden yapıcı analizinin (bütün olarak), Rousseaucu eşitlikçilik ile bilimsel sosyalizm arasında önceden kurulmuş olan bağı fazlasıyla doğruladığı yeniden ileri sürülebilir. Ama *toplumsal eşitliğin* bizzat *doğal eşitliğe* olan üstünlüğünü dengelemek amacıyla, Rousseau'nun «dağıtımcı adalet»e nihai çağrısını, onun bu baş Aristotelesçi etik-politik kategoriye geri, göz alıcı çağdaş davetlerini anımsamak yeterli olacaktır. Birincisi (toplumsal eşitlik), bireyler tarafından - yani onların farklı ve «eşit olmayan becerileri ve güçleri ile orantılı olarak» topluma verilen «gerçek hizmetleri» temel alır; ötekisi (doğal eşitlik) ise, sivil toplumda «uygulanabilir» olsa bile, bireylerin, kişilerin çeşitliliğine olan anarşik kayıtsızlığının bir sonucu olarak haksız biçimde tersyüz olacak olan «doğa durumu»nun «sert» eşitliğidir.

Fakat, *Discours* ile sözleşmenin, onların ayrı ayrı tarihsel yazgılarının ilişkisinin dönüm noktası böylece açığa vurulmaktadır. Bu konuda, temel etik-politik, doğal yasa telkini nedeniyle *Toplumsal Sözleşme*'nin *Discours*'un sorununa başlangıçta ancak eşitlikçi bir burjuva çözüm getirebildiğinin belirtilmesi gerek⁴³ (Rous-

* Açıklamaların sonundaki bibliyografik nota bakın.

43. Bu konuda, Fransa ile onsekizinci yüzyılın parlamenter İngilteresi'nin saltıkçılığı arasında tam bir Rousseaucu karşılaştırmayı içerdikleri için aşağıdaki metinler özellikle ilginç-

sea'nun önceden düşünölmüş soyut bireyselciliğı olan kişi kavramı konusunda yukarıdaki I, 1, 3, 5'ye bakın). (Ayrıca, politikanın «temel sonununa» ilişkin şu önlü

tir: 1. «İngiltere'de», diye yazar, Saint-Preux, Julie'ye, *Nouvelle Heloise II*, 19'da, «bu oldukça değışik bir meseledir (...) halk yönetimde daha büyük rol oynadığı için kamu yargısı orada daha büyük itibar aracıdır.»

2. «Bu nedenle» - diye ortaya konur, aynı mektubun be-timleyici özetinde - «o ('âşık', Saint-Pieux) *becerilerinin de-ğ erlendirileceğı* yer olarak İngiltere'yi Fransa'ya tercih eder» (bakın Jean-Jacques Rousseau, *Euvres Completes* (Paris: Gal-limard, 1961), cilt: 2, s. 263, 783).

Dolayısıyla şunları gözlemleyin: (a) Rousseau'nun bakış açısından (İngiliz tarzındaki) burjuva-demokratik yöneme du-yulan ilgi, (burjuva «türedi»nin) kişisel değ erlerinin toplum-sal tanılanışına ilişkin tümüyle Rousseaucu sorunsal perspek-tif tarafından nasıl belirlenir: «Julie (*soylu Julie, nitelikli ba-yan*) bir *türedi*'nin eşi olmaya karar verecek miydi? İngilte-re'de (...), törelerin değ eri muhtemelen Fransa'da olduğundan daha az olmakla birlikte, bu, kişinin daha onurlu yollarla o topluma *ulaşabileceğı* olgusunu gizlemez, çünkü halk, yö-ne-timde, kamu yargısında vb. daha büyük rol oynar (aynı yer-de); (b) yalnızca bunda - türediyi yaratan (burjuva) eşitlik-çiliğinde - liberalizm (ya da sivil ya da politik özgürlükler is-temi) ile demokrasi (ya da eşitlikçi özgürlük istemi) başlan-gıçta uyuşmuş olarak bir araya gelirler. Çünkü bu Rousseau, Fransız devrimindeki şanlı sorumluluk payına ulaşacaktı. Fa-kat öte yandan, şunun da belirtilmesi gerekir ki, demokrasinin Rousseaucu ruhu olan değ erlerin (ve emeğ in) evrensel eşitlikçiliğı tarafından aş ılan *burjuva* eşitlikçiliğ inin sınırlı karak-terinden ötürü bu, Rousseau ve onun demokratik dinamiğ inin tarihsel öneminin sadece başlangıcıdır, sınırı değı rdır. Bundan, «yoksul»un «zengin»e genel olarak boyun eğ iş ine ilişkin olan ve yukarıda gösterildiğı gibi Marx tarafından kendi amaçları için kullanılan Rousseau'nun eleştirisi ya da en özsel anla-mıyla demokrasinin kendisi araştırılabilir; (c) bundan, iki po-litik yöntemin, liberal ile demokratik - bir yanda, ulusal - ka-musal (burjuva) egemenliğ inin bir işlevi olarak parlamenta-

formüle de bakın: «Her üyenin şahsını ve mallarını tüm ortak gücüyle savunabilecek ve koruyabilecek bir toplum biçimi bulmak»⁴⁴. Olsa olsa, etkisini Sovyet cumhuriyetlerinden oluşan demokratik devlete uzatabilirdi (bir dipnotta «köktenci küçük burjuvazinin bir ideoloğu»⁴⁵ olarak Rousseau'yu bir kenara atarken Vyshinky'nin unuttuğu sovyet kurumunun, vekillerin seçmenler tarafından kontrol edilmesi ya da *azledilmesi* biçimindeki Rousseau'cu ruhuna dikkat edin.) O zaman bile, doğal yasa sistemini şimdiden fiilen yokeden o *egemen genel irade ölçütünün* ancak tarihsel - materyalist gelişimi yoluyla etkisini genişletir.

Bununla beraber, *Discours*'un tarihsel sorunsalının uzanımı, tam tersine, *kişilerin dolayımlayıcısı olarak eşitlikçilik* ölçütü ile yalnızca her eşitlikçi demokratik-burjuva çözümü aşmakla kalmaz, fakat demokratik-sosyalist (hattâ *politik*: yukarıda II, 7'ye bakın) çözümü de aşar. (Yine kişisel değerlerin diğer tüm «nitelikler»le karşılaştırıldığında «değişik» ve «özgün» olduğunu unutmamak gerekir, bu sadece «soyluluk» için değil, fakat aynı zamanda «zenginlik» için de geçerlidir: örneğin *İtiraflar*'da (*Confessions*): «kişinin sahip olduğu para onu özgürlüğe kavuşturan bir araçtır, peşinde koştuğu ise tutsaklığını simgeler» ibaresinde olduğu gibi)⁴⁶. Sorunsal, bilimsel komünizmin gelecekteki eşitlikçi gerçekleşiminde önerilen yeni bir tarihsel düzlemde kesin olarak çözümlenir.

rizm ve anayasacılık, öte yanda köktenci kamusal egemenliğin bir işlevi olarak dolaysız demokrasinin - karşılık düşen farklılıkları açıklanabilir. Bu iki yöntem, gördüğümüz gibi, ancak (sovyet) sosyalist yasalılığının özgün toplumsal-politik birleşiminde uzlaştırılabilir.

44. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 360.

45. Vyshinsky, evvelce belirtilen eser, s. 169, not: 44.

46. *İtiraflar*, 1 *Euvres Completes*, I (Paris: Gallimard, 1959), s. 612.

Başka deyişle, bir yanda Rousseau'nun doğal yasa tinselciliği ve insanlıkçı ahlâkçılığından öte yanda tarihsel materyalizmin sınıf mücadelesi ölçütüne kadar uzanan çözüm yöntemlerindeki dar boğazın karşısında, *La Nouvelle Heloise* V, 3'den alınmış aşağıdaki ibarede özetleyebileceğimiz *Discours*'un şimdiden çözümlenmiş ama tükenmez olan eşitlikçi sorununun durduğunu yadsımanın güç olduğu ortaya çıkmaktadır: «Herşey, onu topluma uyarlarken, doğal insanı (yani, özgür *bireyi*) yok etmemeye bağlıdır»⁴⁷. Özgür ve eşit insanlardan oluşan topluma, kesin anlamıyla dile getirecek olursak, sınıfsız ya da komünist topluma ait olan sorunu çözmek için marksizm-leninizm tarafından yaratılan yüce bilimsel hipotezin yeniden formüle ettiği sorun işte budur.

Şu anda, bu çözüm, SBKP *programından* alınan «gelecek 20 yıl içinde komünizme geçiş için»⁴⁸ ibaresinden bildiğimiz kadarıyla sovyetlerin ülkesinde gününü doldurduğu içindir ki, *Discours*'un kayda değer ilişkisini belirtmek gerek.

Böylelikle, *Proleterin* (eşitlikçi) *vargısal mantığı* (Konsequenzzieherei), (Engels'in zaman zaman düşündüğünün tersine) aslında modern demokrasinin babası tarafından tasarlanan eşitleyici-olmayan eşitlikçilik teoremlerince öngörülmüş ve hazırlanmış *olumlu* bir kuramsal içerik içinde dile getirilir. Bu, yalnızca, insan kişiliği ve özgürlüğü konusundaki Rousseaucu mesajı tek yanlı olarak ve Lassalle'nin zamanında olduğu gibi «tüzel (yani doğal yasa) anlamında yorumlamaya devam eden (çoğu sosyal-demokratlara, örneğin Mondolfo'ya) şaşırtıcı ve gülünç gelebilir. Bu insanlar, tekrar ediyoruz, Rousseau ile sosyalizm arasındaki ilişkiyi *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin biçimsel bir ekine indirgerler. Böyle yaparak, Rousseau'nunki de dahil doğal yasa kuramının tarihsel tü-

47. *La Nouvelle Héloïse*, a.g.e., s. 612.

48. *Program*, evvelce belirtilen eser, s. 66.

ketiminin büyük burjuva devriminde tamamlanmış olduğu unutulur. Dolayısıyla onlar, yeri doldurulmaz yararlıkları ve gereksinmeleriyle her insan bireyinin toplumsal gerçekleşmesi için Rousseau'da da duyulan o temel, bitmez tükenmez gereksinmeyi göz önüne almazlar. Bu, (biçimsel) burjuva eşitliğin ve onun ölümsüz doğa yasasının doğmaları olan yıpranmış *özaklamalarının* çok ötesine giden *kişilerin evrensel* ve aynı zamanda dolayimli eşitliğine ilişkin (demokratik) istemdir⁴⁹.

Son olarak, bu araştırma sonucunda, iki modern

49. «Batı» ile «Doğu» hukuku arasında «ilkelerinin özü bakımından göze çarpan farklılık» konusunda bir Fransız hukukçusu ve yüksek görevlisinin aşağıdaki itirafı, burjuva tüzel teori ve pratiğinin bütün tarihsel durumunu ifade eden önemli bir belgedir. «Batıda, *tanılsın ya da tanılanmasın*, herşey, sanki yasanın üzerinde «yasa kuralı» (İngiliz deyişiy-le) denilen ve *dinsel kökenli* kamu otoritelerince kutsallaştırılan, *onsekizinci yüzyılda «doğal yasa» olarak yasa haline getirilmiş ahlâk kurallarının* bir tür özü olan birşey varmış gibi yürür; ve her ulus, bu «*ortak temelin*» indirgenemez ve evrensel karakterini olurlayarak onu kendi özel âdetlerine uyarlar.» Doğuda ise, *yasanın kutsallığı kaldırılmış* - tercihan söylenebileceği üzere *gizeminden arındırılmış* - ve *toplumsal ilişkileri düzenleyici* işlevine indirgenmiştir. Yasanın *ekonomik üretim biçimiyle tamamen bağlantılı* olduğu kabul edilir (...) *Yapılmakta olan yasa* içinde yönetim yerleştirmesi gerektiği toplum gibidir» (Jacques Bellon, *Droit penal soviet que et droit penal occidental* (Paris: Navarre, 1961, s. 201-2: italikler çoğunlukla bana ait). Ve kuşkusuz Bellon («batılı yasa kavramları ile sovyetik yasa kavramları arasında sonunda belirli bir yaklaşım» olduğunu göstermek için safça bir girişimle) klasik anayasal - yani burjuva - hukuku kitabının yazarı Duguit tarafından «mutlak ideal yasa»nın modası geçmiş ve kendisiyle çelişkili yadsınışına verdiği karşılıklı yukarıda sergilenen ilkelerin «ilgili farkları»ndan hiçbir şey eksiltmez. Onun, Levi-Bruhl'un soyut sosyoloji yetkesine («en üstün toplumsal etkinlik» olarak yasa) başvurusu da aynıdır. «Kişinin onu tanılayıp tanılamamasının» (Bellon'sun ibaresini yineleyecek olur-

özgürlük, eşitlikçi özgürlük ile sivil (yurttaş) özgürlüğü arasındaki yapısal farklılıkları görmezlikten gelemeyiz. Çünkü birincisi, görmüş olduğumuz gibi, kişilerin dolayımlandığı evrensel *toplumsal* eşitlikte çözümlenmiştir, ikincisi ise (özellikle de *özel* sivil özgürlükler toplamını ya da sosyalist yasallığa yeniden girdikleri ölçüde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet ayrıcalığının kaldırılmasıyla öze indirgenmiş olanları düşünecek olursak) herkesin yasalar önünde *politik* eşitliğinde çözümlenir. Başka deyişle, herkesin kişi olmak ya da yaşamı boyunca kendi bireysel insan yeteneklerini geliştirmek özgürlüğü olarak dile getirilebilecek olan birinci özgürlüğün, tam gerçekleşmesi halinde genel olarak devleti aşması demektir. Dolayısıyla o, sosyalist devleti de aşar ve amacı için yeterli *ekonomik alt yapıya* sahip komünist toplumda bütünüyle gerçek kılınır (bildiğimiz gibi, Rousseau'nun tinselci, insalcıl ve dolayısıyla sınıflar arası ahlakçılığı tarafından öncelikle kavranılan özgürlüğün paradoksal yazgısı!).

Bireyin devlet gücü tarafından engellenmemesi özgürlüğü olarak dile getirilebilen ikinci özgürlüğün devlet içinde ve devlet için olmasının dışında hiçbir *varolma nedeni* (raison d'être) yoktur ve devletle birlikte yok olmaya mahkûmdur. Böylelikle, niye birinci özgürlüğe *büyük* (major), ikinci özgürlüğe ise *küçük* (minor) dendiği daha iyi anlaşılır. Fakat öte yandan, ilgili, alışılmış formüllerinden herhangi birinde

sak) çok az önemi vardır: «Batıda» meseleler yukarıda belirtildiği gibidir.

Ayrıca, Umberto Cerroni'nin Rusça bir bibliyografya ile birlikte, sovyet ceza kanununun yasa halinde toplanışı üzerine *Democrazia e diritto*, Ocak-Şubat 1961 (yıl 2, sayı: 1) (ayrıca *Edizioni Giuridiche del Lavoro*, Roma 1961) (çeviren) da çıkan şu çok ilginç makalesine: «Yeni Sovyet Ceza Yasası» ve yine Cerroni tarafından *Rassegna sovietica*'da Mayıs-Haziran 1961'de yayınlanan ilgili belgelere bakın (s. 126-40: «SSCB'de ve birleşik cumhuriyetlerde ceza usulünün ilkeleri»).

de görülebileceği gibi böylesine farklı olan bu iki özgürlüğün, yalnızca sosyalist devletin yasallığında uyumlu hale getirilebileceğinin akıldan çıkarılmaması gerek.

Örneğin birincisi için, *her bireyin insanal olanaklarının özgürlüğü*, ikinci özgürlük içinse, *her bireyin devletçe engellenmeme özgürlüğü* formülünü dile getirebiliriz. Demek ki, tüm modern özgürlük ve demokrasi tarihini etkileyen bu keskin çelişkililik, ancak bu tür devlette çözülür. Onun *yenilenmesiyle* ya da (işçilerin demokratik merkezîyetçiliği yoluyla) birincinin genişlemesinin bağrında ikinci özgürlüğün insanal özüne indirgenmesiyle çözülür.

Bu yüzden, (sovyet) sosyalist yasallığında, eşitliğin işlevi olarak özgürlük ya da *libertas maior* (büyük özgürlük) ile özgürlüğün işlevi olarak eşitlik ya da *libertas minor* (küçük özgürlük) istemi uyum içindedir. Bu, şimdiki araştırmanın başlangıçtaki eleştiril, olumsuz aşaması ile hâlâ ilişkisi olmakla birlikte içinde ilerleyişinin ve olumlu, çözümleyici sonucunun da gösterildiği bir formüldür. Yukarıdaki I, 1 ve 3'teki özgürlüğün işlevi olarak eşitlik, *ama aynı zamanda tersi değil*, biçimindeki soyut, bireysel kavrama ve *karşılıklığın* gerekliliği konusundaki isteme yönelik tartışmaya dikkat edin. İlâve olarak özgürlüğün işlevi olarak eşitliğin geçerliğini zımnen ifade eden bu karşılıklığın (yani, eşitlik ya da adaletin işlevi olarak özgürlüğün) anlamı ve gerçekleştirildiği *mantıksal-tarihsel* yol gösterilerek bu araştırma tamamlanır. Tamamıyla, düzgülü, ideal anlama sahip olan fakat aynı zamanda tarihsel ve sınıfsal anlamı da olan bir sonuçla ilgilendiğimiz içindir ki, yukarıda betimlenen bu olumlu, çözümleyici sonuç, belirleyici bir sonuç ya da nihai çözüm demek değildir. Bu yüzden o, tanım olarak sınıflar ötesinde ve karşılık düşen çatışmaları ve tarihsel-entellektüel eksikliklerinin ötesinde olan komünist toplumda olağan süreci içinde yetkinleştirmeye ya da aşmaya mahkûm bir sonuçtur.

5. Sistemli Özet

Önceki araştırmanın nihai içerimleri şöyledir:

1. Sınıf mücadelesi yoluyla proletaryanın kuruluşuna ilişkin sosyalist (bilimsel) istem, eşitlikçi özgürlük ya da eşitler özgürlüğüne ilişkin demokratik (Rousseaucu) istemi çözümleyen gelişmedir. (Bilimsel sosyalizm, mantar gibi birdenbire büyümmez).

2. Doğrudur, emek tek bir sınıfın, proletaryanın öz niteliği ve ahlâksal gücü (ve silâhı) olarak ele alınacak olursa, herkesin (bir görevi olmaktan önce) hakkı olarak sosyalist emek ölçütü bu evrensel anlamı ve değeri içinde açıklanmaz. Fakat, ayırım yapmaksızın, herkesin onun aracılığıyla kendi kişisel yeteneklerini, kendi hünerlerini gerçekleştirdiği, kısacası (eşitlikçi özgürlük ya da herkesi eşit kıldığı halde özgür kaldığı ölçüde eşitlerin özgürlüğü yoluyla) kendini hem kişi hem de özgür kıldığı öz niteliği ve araçsal ahlâk gücü olarak ele alınacak olursa, bu açıklanabilir. *Liyakat-emek* (merit-labour): bu, sonuç olarak, çözülmez ve birbirinden koparılmaz bir belitmantıksal bir *iki-terimlidir* (axiological binomial). Kendi adında, devrimci proletarya, gerçekte insanlığın kurtarıcısı olur. Bu, tam olarak, her bireyin, yani *insan kişinin tout court* (yalnızca) kişisel değerlerinin onarıcısı (geri vericisi) olması demektir.

3. Kuşkusuz, eğer yürürlüğe konacak olursa, bu eşitlikçi özgürlüğün gerçek bir toplum olan bir toplumu varsaydığını kabul edecek olursak, bundan, bu kurtarıcı toplumun ancak, bireylerin, grupların ya da asalak sınıfların herhangi bir merkezkaç hareketini önleyebilecek şekilde yeterince yetkeci (otoriter) ve güçlü, bölünmez bir kamusal-egemen beden olarak ku-

rulabileceği ve varolabileceği sonucu çıkar. Bu toplum, sadece bir azınlığın üyelerinin - aslında burjuvazinin - liyakatının ve dolayısıyla da haklarının tanınmasını içeren burjuva toplumu gibi salt görünen anarşik toplumdan farklıdır. Toplum onda, herkesin liyakatiyle orantılı «hizmetleri» ya da toplumsal görevleriyle ilişkili olarak her üyenin «mevki»sini ya da toplumsal konumunu kurtarmaktadır. Böylelikle herkesin bireysel olanakları kurtarılır ve ayırım yapmaksızın herkes kişi haline gelir.

Bu bölünmez toplum, o şekilde işler ki, kendini hiç ayırmsız herkesin gizil gücünün koruyucusu olan toplumsal bedene emanet eden her üye, kendini önceki kadar hattâ daha da fazla özgür bulur. Yani, kendini, yalnızca işçilerin toplumunda mümkün olan bir kişi olarak bulur. En anlamlı ve gizemli Rousseau-cu politik formül (tarihsel-entellektüel nedenler yüzünden) işte böyle yorumlanır ve yeniden değerlendirilir: «(...) her üyenin şahsını («ve mallarını» atalım) tüm ortak gücüyle savunabilecek ve koruyabilecek öyle bir toplum biçimi bulalım ki, o toplum aracıyla, hem herkes kendini bütün başkalarıyla birleştirsın, hem de yalnızca kendine boyun eğsin ve eskisi kadar özgür kalsın»⁵⁰. Şimdi, (burjuva) ulusal halk egemenliğinden - halk egemenliğinin kısmi eşitlikçi ereklerin bir aracına indirgenmesi - evrensel eşitliğin bir aracı olan devrimci (bolşevik) Rus proletaryasının sovyetleri ya da meclislerinin demokratik merkeziyetçiliğinde kutsallaştırılan köktenci halk egemenliğine doğru ilerleyelim.

Böylece, çözümleyici nitelikteki yöntemlerin yanı sıra Rousseau'nun ahlâksal, insancıl (sınıflararası) politikası yönteminden Marx - Engels - Lenin'in sınıf mücadelesi politikası yöntemine niteliksel sıçrama yönteminin getirilmesi, Rousseau'nun yukarıdaki politik formülünden hâlâ son derece sorunsal ve belirsiz olan

50. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 360.

şeyi (aynı zamanda onu büyüleyici kılmış olan şeyi) kaldırıp atar. Bu, özgün ibarenin burjuvaca maledilişinden ve halk egemenliği ölçütünün karşılık düşen indirgenişinden doğmuştur. Son olarak, eşitlikçi özgürlük istemine ya da aynı şeyi başka biçimde ifade edecek olursak, birliği yoluyla üyelerinin her birinin kişiliğini geliştiren eşitleyici olmayan eşitlikçi toplum (bu eşitleyici-olmayan eşitlik karakteri olmaksızın eşitlikçi özgürlük olmazdı) istemine somut bir anlam verir. Bilimsel sosyalizm, ona Rousseaucu demokrasi tarafından devredilen sorunlar olan eşitlikçi özgürlük (ya da bir yandan özgürlüğü korurken herkesi de eşit kılan özgürlük) sorunu ile onu gerçekleştirebilecek olan tikel bir toplumun ilgili sorununu çözer. İşte böylelikle, işçi sınıfı, her anlamda, insan ırkının kurtarıcısı haline gelir ve ona verilen yüksek eşitlikçi (sosyalist) değer yoluyla sivil ya da politik özgürlüğe sürekli bir geçerlik sağlayarak bunu sosyalist yasallıkta da sürdürür.

4. Aslında, bu yolla, her sivil özgürlük, kendinden daha düşük olmayan bir çarpana sahip olması gereken bir nicelikte karşılaştırılabilir. Bu, herhangi bir sivil özgürlüğe ya da öznel (kamu) hakkına, onun ayrıcalığa eğilim göstermesini engelleyen o değer derecesini veren eşit, eşitlikçi çarpanıdır (*multiplier*). Böylelikle, *libertas maior* (büyük özgürlük), *libertas minor*'u (küçük özgürlüğü) garanti eder. Bu konuda zihnimizin berrak olması gerek. Eğer, yurttaşın oy verme hakkı -tipik sivil ya da politik özgürlük- *third estate*'in* her üyesinin kişisel haklarına dek uzatılan toplumsal tanılamamanın bir aracı olarak ve dolayısıyla yeni bir sınıfın toplumsal yaşamına «girme» ve «yükselme»nin bir aracı olarak ta başından, eşitlikçi bir anlama sahip olmamış olsaydı, sivil (uygar) ilerleme konu-

* *third estate*: Üçüncü tabaka. Fransa'da, ruhban sınıfı, soylular dışında kalan avam tabakası; İngiltere'deki üçlü bölünme ise tinsel beyler, dünyasal beyler ve avam (alemin üç sınıfı) -çev.

sunda dile getirdiklerinin ne değeri olurdu? Ama öte yandan, (hâlâ seçim yasasına ilişkin olarak) «etkin» yurttaşlar ile «edilgin» yurttaşlar arasındaki (ya da, Kant'ta görülmüş olduğu gibi, «yurttaşlar» ile «üyeler» arasında bile) özgün burjuva ayrımın, eşitlikçi olmayan karakterinden ötürü, oy verme hakkının ayrıcalığa sapsmasına neden olduğu ortaya çıkmamış mıdır?

Nitekim burjuvazi, çağdaş seçim tekniğinin tüm savunucu incelikleriyle birlikte de olsa (1953 tarihli hileli İtalyan yasasına bakın)* tipik (demokratik), eşitlikçi genel oy hakkı kurumunu er ya da geç getirmek zorunda kalmamış mıdır? Bu yolla, «fourth estate»in (dördüncü zümrenin), çalışan yığının her üyesinin kişisel haklarının upuygun tanılanışını dışta bıraktığı - ve böylelikle kişinin gelişimini dıştaladığı - ölçüde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkı, ayrıcalığa sapsmaktadır. Bu yüzden, şimdi burjuva mülkiyetini eşitlikçi ya da demokratik özgürlüğe ilişkin devrimci istemin sürekli müdahale ettiği noktaya kadar alçaltan şey, onun daha küçük eşitlikçi çarpanıdır (aristokratik ve kilise mülkiyetine vb. dün parlamenter demokrasi karşıydı, bugün ise sosyalist demokrasi).

Eşitlikçi çarpanı karşılık düşen sivil özgürlüklere eşit kılma süreci, (adına lâayık) bir sosyalist devletin beklenen yasallığında en yüksek noktasına ulaşır. Bu, yetkin bir yasallıktır, orada daha düşük çarpanlı sivil özgürlükler, örneğin özgür ekonomik girişkenlik ile buna karşılık düşen üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet iptal edilir ve dolayısıyla değersizleşir. Orada yalnızca eşit eşitlikçi çarpanı olan sivil özgür-

* Halk oyunun mutlak çoğunluğunu kazanan parti ya da parti ittifatına Vekiller Meclisi'ndeki sandalyelerin yüzde 65'inin verilmesi için tasarımlanan sözde «legge-truffa». Bunun iktidardaki Hristiyan Demokratların yararına olması bekleniyordu.

lükler kalır (sovyet yasaları tarafından öngörülen kişisel kullanım mülkiyeti bunlar arasındadır). Burada, politik, biçimsel demokrasi ile toplumsal, tözsel demokrasi arasındaki uzatmalı uyumsuzluk - kısacası, sivil özgürlük ile eşitlikçi özgürlük arasındaki uyumsuzluk - sona erdirilir. Bunlar, (sosyalist) devletin eriyip solmasını varsayan sosyalist toplumu artık ilgilendirmeyen uyumsuzluklar, çelişmeler ve kusurlardır.

5. Yöntemsel bakış açısıyla şu sonuç çıkarılabilir: İki çağdaş (modern) özgürlük, sivil özgürlük ile eşitlikçi özgürlük arasındaki farklılık, uyuşma ya da birlik ne olursa olsun, yukarıda (II, 7)'de betimlenen diyalektiğe göre) onlar, yalnızca *tarihsel ve entellektüel* (mantıksal) bir boyutta *birlikte* ortaya çıkarlar. Bu, eninde sonunda, onun tek aklanması olarak, pratik değer teorisi ilkesinin - genel olarak politik felsefenin bu alanında da - uygulanması demektir (Feuerbach üzerine marksist tezlere bakın). Çünkü ancak bilgilimsel, deneysel-tarihsel ölçütten hareket ederek, yani, bu ölçütün özgül, bilimsel bilgisi temelinde dünyayı dönüştürmek - böylelikle belirsiz soyutlamalar ya da dayanaklar yoluyla çarpık biçimde dünyayı seyretmeye son vermek - olanaklıdır.

BİBLİYOGRAFİK NOT :

Yukarıda sergilenen tezler ile karşılaştırmak ve onların daha kolay anlaşılmasını sağlamak için Rousseau üzerine en son çalışmalara katkıda bulunan şu yazarları belirtelim: B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau* (Paris, 1949) (yukarıdaki cilt IV, 4); R. Derathe, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, 1950) (özellikle Rousseau'nun kaynakları konusunda önemli); R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna* (Floransa, 1954) (Mondolfo ile, Lassalle tarafından başlatılan Rousseau'nun sosyal-demokratik yorumlanması en yüksek noktasına ulaşır: yukarıdaki kitapta, *çeşitli yerlerde*); J.-L. Le

cercle, J.-J. Rousseau, Toplumsal Sözleşme (Paris, 1955) (Rousseau'nun çok canlı bir biçimde yapılmış çağdaş marksist yorumlanması): W. Chapman. *Rousseau, totaliter mi, yoksa liberal mi?* (New York, 1956) (Talmon'u eleştirisinde: «Rousseau'nun 'kanun yapıcısı' karizmatik lider değildir (...), bireysel özerklik Rousseau'nun ahlâksal ve politik kuramının anahtarıdır» ibaresi doğrudur, fakat bunu, Rousseau'nun demokratik politikası ile en 'modern' liberalizmin politikasını karıştırarak bitirir); Jean Starobinski *J.-J. Rousseau, La transparence et l'obstacle* (Paris, 1958) (Rousseau'nun aktivizminin özgün, psikomantıksal-ahlâksal ve estetik bir analizidir: bakın, örneğin, *La Nouvelle Heloise*'de 114. sayfa). Daha önceki bibliyografya için yukarıdaki amaçla şunların anımsanması yeterlidir: C.W. Hendel, *J.-J. Rousseau, Ahlâkçı* (Londra-New York, 1934) (Rousseau'nun liberal yorumlanışına ilişkin klasik eser, fakat onun, özgürlüğün Rousseaucu anlamını savunusu, demokratik özgürlükler ile sivil özgürlükler arasındaki ayrımı yeterince belirtmemektedir.) C. Luporini tarafından yazılan *Lettere filosofiche di Voltaire*'de ilginç düşünceler vardır. R. Polin'in *La politique morale de John Locke* (Paris, 1960)'daki Rousseau-Locke karşılaştırmaları da ilgi çekicidir. İlâveten, P. Abraham tarafından yönetilen ve (Guy Besse, Jean Starobinski, Henri Wallon, J.-L. Lecercle, G. della Volpe ve ötekilerden alınan katkılarla) Rousseau'ya ithaf edilen sol-kanat dergisi *Europe*'un (Kasım-Aralık 1961) tarihli ilginç sayısına da dikkat edin. Politik kuramın geriye kalan sorunları (proletarya diktatörlüğü, sosyalizme giden ulusal yollar vb.) konusundaki bibliyografya için, yukarıda belirtilen amaçla, Palmiro Togliatti (*La via italiana alsocialismo* (Roma, 1956)), Valentino Gerratana (*Rinascita*'da, Ağustos-Eylül 1956), Umberto Ceroni (*La prospettiva del comunismo*, Roma 1960) ve Lucio Colletti'nin çeşitli gazete ve dergilerdeki (*Mondo nuovo, Il contemporaneo*, vb.) eserlerini size tavsiye ederiz. Yukarıda gördüğümüz iki çağdaş özgürlüğün yapısı ve işlevi arasındaki farklılıklara ilişkin olarak, çok dolayimsız ve kendiliğinden biçiminden ötürü Vittorio De Caprariis (Turcaret)'in aşağıdaki dikkatsiz kabulü ilginçtir; «Habeas corpus», diyor o, «daha o zaman (Amerikan sanayiciliğinin (1890-1920) arasında başdündürücü biçimde büyüme yıllarında) özgürlük denilen şeyi artık yeterli bir koruma değildi (fakat, hiç olmuş muydu?)»

[(*Una lezione americana*, (Mondo'da Roma, 26 Aralık 1961)]: Doğal olarak hristiyan demokrasisi tarafından önerilen çözüm, hâlâ aramızda varlığını sürdüren iki özgürlükle ilgili çatışma ile ilgili olarak bizi anlaşma halinde bulmasa bile, bu ilginçtir. Onun çözümü, sosyalizmde değil, fakat en yüksek noktası, «karşılığı ödenerek el koymaya, Avrupa'da genel olarak sanayilerin millileştirilmesi denilen şeye» yol açacak olan (de Tocqueville'den sonra) yeni-liberalizmde yatmaktadır. (Bu aslında hiç yoktan iyidir, fakat iki özgürlüğün çatışması sorununu çözümümez.) Son olarak, Giovanni Sartori'nin *Democrazia e definizione* (Bologna, 1957) (hemen hemen fanatik liberal esinden oluşan, ama yine de yararlı olan) eserine; Salvatore Pugliatti tarafından yazılan ve (içinde öteki şeylerin yanı sıra, «kurumun bunalım (...) belirtisinin hiç kuşkusuz en yüksek derecede genel olan ve hiç de az belirsiz olmayan ve içinde mülkiyetin *toplumsal bir işleve sahip olduğu* (ya da *olduğu*) söylenen betimleyici formülde dile getirildiği tartışılan) *Proprieta nel nuovo diritto*'ya (Milan, 1954); Costantino Mortati tarafından yazılan *Istituzioni di diritto pubblico*'ya (Padua, 1960) dikkatinizi çekeriz (orada, *demokratik Rousseau*cu «kişisel gereksinme», anayasamızın birinci maddesi üzerine yorumda son derece yüceltilmektedir: yani bu madde «bir yandan önceki belgelerde (üretim araçlarının özel mülk edinilmesi gibi) öteki değerlere teslim edilen egemen konuma meydan okumak, öte yandan ise, *kişinin değerini* ve onda içerilen *yaratıcı kapasiteyi* dile getirmek için *en elverişli* olarak düşünüldüğü için *emeğe devletin yurttaşlarına yüklenilmesi* gereken konuma ilişkin *en yüksek değerlendirici ölçüt* işlevini vermek» anlamına gelir. Oysa «emeği, toplumsal mevkilendirmenin aydınlatıcı değeri olarak almak, yurttaşın *toplumsal değerinin* orantılı (karşılaştırmalı) ünvanının sadece onlara sahip olan özne tarafından *haksız* edinilen toplumsal konumlardan *değil*, onun *yeteneklerinden* çıkarılmasını gerektirir.» Burada, bununla beraber, «liberal ideolojinin yaptığı gibi bu bileşimi 'önceden kurulmuş' harmonilerden çıkarmaksızın fakat daha çok onu devletin ılımlı müdahalelerine havale ederek özel özgürlük ile toplumsal çıkarı birleştirmenin mümkün olması» anlamında anayasamızın «bir tür uzlaşma» olduğu olgusu sessizce geçilmez. Ve örneğin yukarıda sözü edilen 31 Mart 1953 tarihli seçim yasasına ilişkin olarak «onun bireysel

düşüncelerden daha fazla, yani, parlamento içinde politik güçlerin dağılımı ile ülkede varolanlar arasında bir uygunluk sağlama eğilimi gösteren tüm sistemin canlı ruhu ile çatıştığı etkin biçimde görülmekte olduğu» da kabul edilmektedir (italikler benim); ayrıca Nicola Matteucci'nin *Enciclopedia filosofica* (Venedik-Roma, 1957, 1)deki *Democrazia* makalesine bakın.

1. Sosyalist Yasallık Konusuna Devam¹

1. 1843'te yazılıp ölümünden sonra yayınlanmış baş yapıtı olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx şunları söylüyor:

«Yalnızca Fransız devrimi, politik mülkiyetin toplumsal mülkiyete dönüştürülmesini tamamladı ya da mülkiyet farklılıklarını basit toplumsal farklılıklara, sivil yaşamın politik yaşamda anlamsız olan farklılıklarına dönüştürdü. Bununla (feodal toplumun tersine) politik yaşamın sivil toplumdan ayrılması tamamlandı. Bununla beraber, bizzat toplumun içinde sınıf farkı sabit değil devingen döngüler halinde geliştirilmiş olup temeli özgür seçimdir. *Para* ile *eğitim* ise temel ölçüttür»².

Burjuva toplumunun bu ölçütlerine ilişkin olarak, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'ya Giriş*'te (1844) Marx, 1840'ların yarı-feodal Almanya'sında şimdiden «ütopik düş» olduğunu söylediği ilgili «politik devrim» ya da burjuva devrimi kavramının ana hatlarını çizer.

«Kısmi, *salt politik* devrim neye dayandırılır? *Sivil toplumun bir bölümünün kendini kurtarması* ve

1. Bu makale, *Sosyalist İnsancılık*'da, editör E. Fromm (New York: Doubleday, 1965), «Sosyalizmin Hukuk Felsefesi» olarak çevrildi.

2. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 267. İngilizcedeki «*estates*»leri della Volpe «sınıflar» olarak kullanır.

genel egemenlik elde etmesi olgusuna; belirli bir sınıfın kendi *tikel durumundan* hareket ederek genel kurtuluşu gerçekleştirmesi (üstlenmesi) olgusuna. Bu sınıf, toplumun tümünü kurtarır, fakat *ancak toplumun tümünün bu sınıfla aynı durumda olması*, örneğin, para ve eğitime sahip olması ya da istediğinde onları edinebilmesi koşuluyla³. Ve böylece Marx bu sınıfın, toplumun tümünü kurtarmayacağını ifade eder.

Biraz ilerde, «salt politik» özgürlük değil, insanın «genel ve insanal» kurtuluşu yoluyla «kısmi» ya da burjuva kurtuluşu aşan «*toplumsal özgürlük* öncülü üzerinde insanın bütün varoluş koşullarını örgütleyen» sınıf olarak eninde sonunda proletaryaya ait olan «kurtarıcı rol»⁴ konusunda vardığı sonuca dikkat edin. (*Yahudi Sorunu Üzerine*, 1844).

Şimdi, yasalar önünde herkesin, tüm yurttaşların eşitliğini gerçekleştirmiş olan «politik» ya da burjuva devrimin - hakların anayasal garantisi biçiminde - yalnızca burjuva sınıfı konumunda olanları özgürleştirdiği, *devlet* olarak toplumun tümünü özgürleştirmedeği gerçekte doğru mudur ve aynı zamanda hakikatin tümü müdür? Ya da, başka biçimde ifade edecek olursak, tüm hakikat, insanın «genel ve insanal» kurtuluşunu getirenin («toplumsal» özgürlüğü ya da toplumun her düzeyde özgürce yayılmasını sağlayanın) sadece ve hiç ayrımsız, «toplumsal» devrim olduğu biçiminde midir?

Bu, klasik marksizmin yaptığı gibi bilimsel sosyalizmin artık kendinden gizleyemediği başlıca sorundur. Marx başından beri burjuva devriminin bu şiddetli ve tek-yanlı eleştirisine öz olarak bağlı kal-

3. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'ya Giriş* (1844), evvelce belirtilen eser, s. 184.

4. *Yahudi Sorunu Üzerine*, evvelce belirtilen eser, örneğin, s. 168.

mıştır. Marx, bununla beraber, toplumsal emek tarafından üretilen malların dağıtımına ilişkin olarak «eşit» ölçü terimiyle onun bizzat sosyalist devlete uzatılmasını göstererek burjuva tüzel üst yapının, yani, son önemli kuramsal eseri *Gotha Programının Eleştirisi*'nde dediği gibi «burjuva» ekonomik hukukî residium (kalıntının) tarihsel zorunluluğunu çok kesin biçimde kavramıştı. Ne var ki, aynı sosyalist *devlette* her yurttaş-kişinin tüzel, anayasal garantilerinin genişletilmesi zorunluluğunun vurgulanmasıyla hiçbir zaman aynı ölçüde ilgilenmedi.

«Toplumsal» devrim sorununun, «politik» devrimin tözsel ve apaçık mirasını ya da birtakım burjuva değerlerin geçmişteki, ortaçağ dönemindeki önemlerini tanımlarken başarılı olduğu aynı biçimde söz konusu burjuva değerlerin gelecekte de kalıcılığının boyutlarını tanımlamasına izin verecek denli Marx'ı meşgul ettiği doğrudur. 1871 Komünü'nün gerçek gizemi», der Marx, *Fransa'da İç Savaş'ta*, gerçekte şudur: «Öz olarak mülk edinen sınıfa karşı üretimde bulunmanın ürünü olan bir işçi sınıfı *yönetimi*, sonunda içinde emeğin ekonomik kurtuluşunun gerçekleşeceği *politik* biçimdi»⁵. Ve Lenin, «proletarya diktatörlüğü» kuramında, herkesin bildiği gibi, bu konuda da onu (Marx'ı) izledi: *Devlet ve Devrim*'e bakın; orada da, «asalak devletin yokedilmesi» kuramının bir ölçüde modası geçmiş kokusu bağlamında Marx'ın yukarıda belirtilen metni bulunabilir. «Demokrasinin eşitlik» (yalnızca *toplumsal* eşitlik) «olduğunun» belirtilmesi gerektiğini söyleyen Lenin, sonuçta kişinin «eğer biz onu anlam olarak *sınıfların kaldırılması* biçiminde yorumlayacak olursak... proletaryanın eşitlik uğruna mücadelesinin ve bir slogan olarak eşitliğin büyük önemini»⁶ nasıl anladığını açıklar.

5. *Fransa'da İç Savaş (Seçme Eserler, cilt: 1 (Moskova: Yabancı Diller Yayın Evi, 1962)), s. 522.*

6. V.L. Lenin, *Devlet ve Devrim*, bölüm 3, kısım 5, s. 430-

Şimdi, marksizmin gerçek burjuva, tüzel miras ile ilişkisi konusundaki (son kırk yılda tarihsel olarak gelişmiş bulunan) güçlüğü başarıyla üstesinden gelebilmek için, sovyet «sosyalist yasalılığı»nda *sadece tarihsel olmayan* bir çözümün bulunması gerektiğine inanıyoruz. Bu güçlüğü, özüne indirgendiği zaman, sosyal demokrasi (ve devrim) ile politik demokrasi (ve devrim)in ilişkisi sorunuyla aynı olduğunu kabul edecek olursak, şunu dememiz gerek ki ilk adım, son derece karmaşık olan «çağdaş (modern) demokrasi»nin ne anlama geldiği sorununu çözmek olmalıdır. Bunun için de, modern özgürlük ve demokrasi kavramlarının muğlaklığını açık seçik olarak sergilemekle başlamanız gereklidir.

2. Modern özgürlük ile demokrasinin ikili yanı, iki ruhu, parlamenter ya da politik demokrasi tarafından başlatılmış ve Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt ve Costant tarafından kuramsal olarak sergilenmiş *sivil* (politik) özgürlük; ile sosyalist demokrasi tarafından kurumlaştırılmış ve ilk olarak Rousseau tarafından daha sonra da az çok açık seçik olarak Marx, Engels ve Lenin tarafından kuramsal olarak sergilenmiş *eşitlikçi* (toplumsal) özgürlüktür.

Sivil ya da sözde burjuva özgürlüğü, tarihsel anlamıyla, bireysel üreticilerden oluşan (sınıflı) bir toplum olarak sivil toplumun üyelerinin özgürlüğü ya da özgürlükleri toplamıdır. Bireysel ekonomik girişkenlik, üretim araçlarında özel mülkiyet güvenliği, habeas corpus, din, vicdan vb. özgürlükler ya da haklar toplamıdır. Bütün olarak, herhangi bir halk topluluğunda varolan insan evrenseli ile ilgili oldukları kadarıyla bu haklardan hiç değilse bazılarının burjuva devleti aşırıp aşmadığı, başlangıç noktamızın zım-

2; bölüm 5, kısım 4, s. 472 (*Toplu Eserler*, cilt: 25, Haziran-Eylül 1917 (Londra/Moskova: Progress and Lawrance and Wishart, 1964)).

nî sorunsalıdır. Sivil özgürlük, tüzel-politik araçları - devlet güçlerinin ayrılması ve ulusal egemenliğin temsilcisi olarak yasama gücünün buyuruculuğu vb. ya da liberal, burjuva devletteki parlamentarizmi içerir.

Öteki özgürlük, evrensel, kayıtsız şartsız (politika ötesi olduğu için kayıtsız şartsız) bir istemi dile getirir. Bu, *her insanın kişisel* yeteneklerinin ve gizil güçlerinin *toplumsal* tanınması hakkı *demektir*. Kısacası, *herkesin liyakatı* ve dolayısıyla *emeğinin* garant edilmesi *hakkı*'na ilişkin gerçek ve mutlak *demokratik* istemdir. Bu, insan bireyinin genellikle bir kişi olarak toplumsal gerçekleştirilmesi istemidir. Bu aslında özgürlükten daha çok eşitlikçi özgürlüktür, çünkü aynı zamanda geniş yığınların özgürlüğü olarak bir tür *libertas maior* (büyük özgürlük) olan (toplumsal) adalettir.

«*Becerilerle* donanmış olmanın *yoksulluğa* karşı en emin koşul olduğunu düşünüyordum»⁷: Rousseau'nun bu tipik ibaresi, bize «*herkese* fiziksel ve zihinsel yetilerini özgürce *geliştirmeyi* ve uygulamayı garanti eden»⁸ bir (toplumsal) sistem önerirken Engels tarafından alınan ve hâlâ da tümüyle geçerli olan bir ifadedir.

Çağdaş demokrasinin *iki ruhu*'nun, iki çağdaş özgürlük isteminin bu karşıtlığı, politik terimlerle söyleyecek olursak, son çözümlemede, liberalizmin ya da eşitliksiz veya (toplumsal) adaletsiz politik özgürlük sisteminin sosyalizm ya da toplumsal adaleti veya herkes için adaleti (tam olarak gelişmiş eşitlikçi özgürlüğü) olan politik sistemle karşılaştırılması demektir.

7. J.J. Rousseau, *Euvres completes*, 1 (Paris: Gallimard, 1959), *Les reveries du promeneur solitaire*, 10, s. 1099.

8. Engels, *Anti-Dühring* (Londra: Lawrence and Wishart, 1975), s. 335 (della Volpe «zihinsel» yerine, «ahlâksal» kullanıyor).

Fakat öte yandan, Kantçı ve Lockecu liberal ruhun komünist toplumun ilk aşamasında, yani mevcut Rus sosyalist devletinde ve aslında sovyet sosyalist yasallığında - yeni bir tarihsel zemin üzerinde sağlanmış - sürekliliği olgusu nasıl yadsınabilir?

En azından dolaylı olarak, Norberto Bobbio tarafından ortaya getirilen sorun bizi, «teknik tüzel normlar»ın (burjuva anayasal garantilerin) proleter devlette de işlevselliği konusunda bu olguya götürür. Bobbio basitçe «proletarya diktatörlüğü savunucularını, onun daha inceltilmiş ve geliştirilmiş tüzel tekniklerinin değerlendirilmesi için *liberal*-demokratik rejimin biçimleri üzerinde düşünmeye davet etme gereksiniminin» meşruiyetini göstermeye çalışır. Ve Bobbio'ya göre, kısacası, «önemli olan, kişinin yasayı artık bir burjuva görüngüsü olarak değil, fakat her ikisi de toplumsal varlıklar olduğu sürece her ikisi için de ortak olan birtakım amaçları elde etmek için proleterler tarafından olduğu kadar burjuvazi tarafından da kullanılabilecek bir teknik normlar sistemi olarak anlamaya başlaması gerektiğidir»⁹. Şimdi, Bobbio'nun sözünü ettiği bu gereksinimde varolan hakikat nedir?

1960 tarihinde çıkarılan Stalin sonrası dönemdeki şimdiki sovyet anayasasının (fakat 1936 tarihindeki hemen hemen aynı kayıtlara bakın), milliyetlerinden ve ırklarından bağımsız olarak, yurttaş haklarının eşitliği üzerine, vicdan, konuşma, basın, toplanma ve sendikaların örgütlenme özgürlüğü ve ayrıca habeas corpus hakkı üzerine 123-8 numaralı maddeleri içerdiğini ya da «kişinin dokunulmazlığını», böylelikle «bir mahkeme buyruğu ya da bir vekilinin onayı olmaksızın hiç kimsenin tutuklanamayacağını vb.»¹⁰ (belirttiğini) biliyoruz. Bununla beraber, öznenin bu

9. *Politica e cultura*'da (Einaudi: Turin, 1955) (1974 baskısı, s. 156).

10. *Sbornik zakonov SSR i ukazov prezidiuma verkhov-*

özgürlüklerinin ve haklarının, bu teknik anayasal normların, yeni ve özgül temellere sahip ilk sosyalist devletin toplumsal ve politik kayıtlarında yazılı olmuş olması yetmez, bunun özgül, derin dürtülerinin, liberal ya da demokratik-burjuva bir devletin özgül amaçları ile uyumlu *olamayacak* olan dürtülerinin de görülmesi gerek.

Bobbio'nun formüle ettiği gerekliliğin geçerliliğini soruşturmak için, incelenmekte olan sovyet anayasalarını kapsayan bu *olguları* belirtmek kesinlikle yeterli değildir; Lenin'in ifadesine göre kesin anlamıyla proletarya diktatörlüğünü simgeleyen «(eşitlikçi) özgürlüğün yararına» «(sivil) özgürlük payının» kaldırılmasına öncelikle dikkat çekmek hemen hemen gereksizdir. Bununla beraber bu diktatörlük, tarihsel örnekler mutlaklaştırılmak istenmedikçe, proletaryanın onaylayan halk çoğunluğu adına iktidarı barışçıl yolla ele geçirmesi alternatifini dışalamaz. Dolayısıyla, bu diktatörlük, amacı, üretim araçlarının vb. toplumsallaştırılması olarak değerlendirilen sosyalist devrimi zorunlu olarak simgelemez. Bununla beraber, «paylaştırılmış özgürlüğün» kaldırılmasının ve burjuva tüzel normlar ya da «hukuk devleti» normlarının görece *sosyalist restorasyonunun nasıl ve niçin* olduğu belirlenmelidir.

Nasıl'ı, sonunda ayrıcalığa yöneldiğinden anti-ekonomik, anti-toplumsal, gayri insani olduğu tarihsel olarak açığa çıkan bir «hak» olan *üretim araçlarındaki özel mülkiyet hakkı istisnasıyla*, yukarıda belirtilen hakların ya da sivil özgürlüklerin - *sosyalist* olduğu ölçüde - *seçmeci restorasyonunda* bize verilir¹¹.

nogo soveta SSSR 1938-1961 (Moskova: *Izvestia*, 1961). 123-3. maddeler, sa: 22-3. (Madde: 127, s. 23).

11. Sivil özgürlüklerin bu seçmeci, sosyalist restorasyonunun, hukuki bakış açısından, tam olarak, onların «öznel» haklar alanından «nesnel» yasa alanına aktarılması demek ol-

Bunun tanıtı, sovyet anayasasından aktarılan 9-10. maddelerdir; orada, «sosyalist ekonomik sistemin yanısıra» «(«içinde her kolhoz ailesinin kolhozun kollektif ekonomisinin temel gelirinden ayrı olarak, kişisel kullanım için ev ile birleştirilmiş küçük bir toprak alanına, konuta ve arsası üzerinde kurulmuş üretici donanımına, çiftlik hayvanlarına vb. sahip olduğu» kolhozların ve kooperatiflerin) üyeleri olmayan köylülerin ve zanaatkârların küçük özel işletmeleri» öngörülmektedir. (Bu işletme) «emeğin başkaları tarafından sömürülmesini dışılayan kişisel emeği» ve «emeklerinin geliri üzerinde, tasarrufları üzerinde ve konutları üzerinde (...), *kişisel tüketim* ve *rahatlık* malları üzerinde yurttaşların *kişisel mülkiyet* hakkını temel almaktadır»¹². Ve buna, örneğin, yenilenmiş özgürlüğünde, kamu yasasının eşlik eden müdahaleleriyle birlikte dinin geleneksel «halkın afyonu» olma özelliğinden arındırılmış ve tamamen özel bir meseleye indirgenmiş olduğunun ilâve edilmesi gerek. Dolayısıyla, «*bütün halkın devleti*» (Kruşçev) olarak sosyalist devletin özel, ekonomik, sosyo-politik, ilerici kayıtlarında, hukuk devletinin normları işte *bu ölçüde korunmakta* ve dönüştürülmekte, yeniden *değerlendirilmekte*, kısacası *yenilenmektedir*. Burada ayrıca, Bobbio'nun yukarıda gördüğümüz çarpıcı «gereksinmesinin» liberal iyimserliğindeki hâlâ soyut ve dog-

duğunu belirtmek yerinde olur. (Temel «öznel» hak olan mülkiyet yasasının dönüştürülmesini düşünün). Bu, Hans Kelsen'in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen, 1932, cilt 66, s. 521)de çıkan (*Allegemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsaffassung* («Materyalist tarih anlayışı ışığında genel hukuk kuramı»))ındaki aşağıdaki ifadesinde apaçık olarak görülür: «Liberal-bireyci ideolojinin *herşeyden önce öznel* yasa olarak ele aldığı yasa, (sosyalist) devlette *nesnel* yasaya uygun toplumsal bir işleve dönüştürülür.» (Altını ben çizdim).

12. Sbornik, evvelce belirtilen eser, madde: 9-10, s. 4.

matik olan şeyi kesin tarihsel varoluşlarıyla olguların nasıl düzelttiğini görmekteyiz.

Hukuk devleti normlarının bu sosyalist restorasyonunun *niçin*'ine gelince, bu konuda, bir devlet, hattâ sosyalist devlet gibi tümüyle gelişmiş bir devlet varolduğu sürece ve yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisi üzerinde örgütlenmiş bir toplum varolduğu sürece, hukuk devletinin temel ilkesinin, yani, yurttaş haklarına ilişkin olarak devlet gücünün sınırı ilkesinin korunması gerektiği yargısına varmak yeterli olmalıdır. Bu ancak, hesaplanamaz adaletsizlikler ve insan acıları pahasına ihlâl edilebilir. Bu ilkenin - habeas corpus hakkının - başlıca doğal sonucunu ve Stalinci sosyalist dönemde uğradığı ihlalleri biraz düşünün.

Bobbio'nun da söylediği gibi aşağıdaki olgu yadsınamaz:

«Eğer kişi burjuvazinin iktidarı olarak özgürlük kuram ve pratiği ile liberalizmi özdeşleştirecek olursa liberalizmden vazgeçmek çok kolaydır, fakat eğer kişi onu devlet gücünün sınırlarının kuram ve pratiği olarak görececek olursa, ondan vazgeçmek çok daha güçtür (...) çünkü birşey elde etme gücü olarak özgürlük onun şanslı sahiplerini ilgilendirir, oysa *engelsizlik olarak özgürlük bütün* insanları ilgilendirir»¹³ (altını ben çizdim).

Ancak, bu hakikatin «insan amaçtır, hiçbir zaman araç» ya da alet değil, Kantçı etik ilkesinde formüle edilen daha derin nedeninin de akıldan çıkarılmaması gerek. Öte yandan bu, - her ne kadar paradoksal görünebilse bile - en başarılı ve gerçek evrensel uygulanımı yalnızca adına lâıyk bir sosyalist devlette, yani sovyet sosyalist yasallığında olan bir ilkedir. O burada (sosyalist devlette - çev.), bir tek hakkın, şimdi içerdiği tüm insanal yabancılaşmalarla birlikte üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkının bu

13. Bobbio, evvelce belirtilen eser, s. 278.

haklar tarafından kaldırılmasında mevcut olan yukarıda betimlenen *ilkeden esinlenen* öznel hakların ya da sivil özgürlüklerin tamamıyla o sosyalist yenilenmesi yoluyla uygulanır. Ve bu, yeni (sosyalist) tarihe ilişkin özgün olduğu kadar derin liberal bilinçlilik olup en özeleştirel liberal filozofu *habersiz yakalaması* kaçınılmazdır.

3. Sosyalist devlette var olan burjuva tüzel mirasa ilişkin olarak bir sonuca varmak için şunlar anımsanmalıdır: (1) sosyalist anayasal garantiler sisteminde, sivil özgürlükler halk meclislerinin, sovyetlerin parlamentarizminden ya da «gerçekleştirilen eşit emek payı için eşit miktarda ürün» normunda dile getirilen burjuva ekonomik haktan hiç de daha az *yenilenmez*. Bu son hakka (burjuva ekonomik hak-çev.) gelince, emek ve emek ürününe verilen *toplumsal* karakterde onun sosyalist yenilenişinin apaçık olduğu gözlemlenmelidir. (2) Liberal devletin özünü sosyalist devletin özüne dönüştüren ve tekrar canlandıran dinamik öge, materyalist olarak temellendirilmiş eşitlikçi istemdir; (3) son olarak, klasik marksist-leninist kuram tarafından öne sürülen son hipoteze göre, gerçek ve hakiki komünist toplum, sınıfsız toplum olan «özgür ve eşit insanlardan oluşan toplum»-da «kendini yoketmeye»¹⁴ yazgılı olan devlet, *bu aynı*

14. Yukarıda aktarılan en büyük ve en mantıksal burjuva hukukçusunun bakış açısından komünist toplum: «Bu toplum, liberal-bireyselci dünya görüşündeki devletle karşılaştırıldığında, ona (Marx'a) göre, polemiksel bir kavram haline gelir, fakat köküne açık olarak karşı bir içerikle birlikte. Devleti aşacak olan - ve her şeye karşın, daha yetkeci bir tarzda örgütlenmiş olacağı için aslında devletin yerini alacak olan - toplum, gelecekteki gelişmenin ereği ya da sonucudur (...) Her ikisinde de aynı temel işlevleri: kapitalist toplum içinde sınıf egemenliği garantisini tanıladığı ve her ikisi için de aynı kaderi: gerçek komünist toplumda yok olmayı beklediği kabul edilecek olursa, materyalist tarih anlayışı, bir

sosyalist devlettir. Bu devlette: «Kamu işlevleri politik karakterlerini yitirirler ve toplumsal çıkarları gözetten basit idari işlevler haline gelirler» (Engels, *Devlet ve Devrim*'de Lenin tarafından aktarılmıştır)¹⁵.

Komünist toplum konusunda, SBKP'nin XXII. Kongresine sunulan ve içinde «sonraki yirmi yılda komünist topluma geçiş için gelişme yolları»¹⁶ gösterilen *Program Önerisi*'ne bakın. Örneğin: «İşçi sınıfı, tarihte, kendi iktidarını ebedi kılmayı önermeyen tek sınıftır¹⁷ (...) Komünizme geçiş, kişi özgürlüğünün ve sovyet yurttaşlarının haklarının en büyük gelişimi demektir (...) Maddi refahın, kültürel düzeyin ve işçilerin bilinçliliğinin gelişmesi, sonunda cezaî adalet önlemlerinin yerini tamamiyle toplumsal eğitim önlemlerinin alması için ön koşulları yaratır (...) Sosyalist devlet örgütünün evrimi, onun tedricen kamu, komünist öz-yönetime dönüşmesine yol açar, orada, sovyetler, sendikalar, kooperatifler ve işçilerin öteki yığın örgütleri kaynaştırılıp birleştirilir. Bu süreç (sosyal) demokrasinin daha da gelişmesini içerir (...). Bugün devlet aygıtında birleştirilmiş olan ekonomik doğrultuyu ve kültürel gelişmeyi planlama ve hesaplama organları, toplumsal öz-yönetimin organları haline gelerek politik karakterlerini yitirirler. Komünist toplum, çalışan halkın son derece örgütlü bir topluluğu olur. (...) Tarihsel gelişme kaçınılmaz olarak devletin yok olmasına götürür. Devletin sonuçta yok olması için hem içsel koşulların - gelişmiş bir komünist toplumun inşası - hem de dışsal koşulların: kapitalizm ile komünizm arasındaki çelişmelerin ulus-

kuram olarak, devlet/yasa ikiciliğini sürdürmekle katiyen ilgilenmez» (Kelsen, *Allegemeine Rechtslehre*, evvelce belirtilen eser, s. 521).

15. *Devlet ve Devrim*, evvelce belirtilen eser, s. 437.

16. *Proekt*, evvelce belirtilen eser, s. 66 (ayrıca Roma: Editori Riuniti, 1961).

17. *ibid.*, s. 101.

lararası planda komünizmin yararına çözümün yaratılması gereklidir»¹⁸.

Sosyalist yasallığa gelince, hukuk devletinin doğuşundan beri biriktirilmiş olan ekonomik ve toplumsal sorunlar toplamının, özsel politik anlamlarıyla bunun içinde birleştirildiği görünmektedir. O (sosyalist yasallık -çev.), Rousseau ile Kant'ın tarihsel bireşimini (eşitliğin işlevi olarak özgürlük ve bunun tersi) birleştirir. Burada, Rousseau'nun «egemen genel iradesi», artık burjuva - ulusal - kamusal egemenliğe *indirgenmez*, fakat (işçilerin) kamusal-proleter egemenliğinde *gerçek* kılınır. Merkezîyetçiliği (demokratik ve işçi sınıfı merkezîyetçiliği) yoluyla, yığınların, büyük çoğunluğun ücretli kölelikten kurtarılması ile çatışma halinde olmayan burjuva «tüzel düzeni»nin sivil özgürlüklerini (habeas corpus vb.) kabul edebilir ve uzlaştırabilir. Burada, öte yandan, böylelikle demokratik işçi sınıfı merkezîyetçiliğinin yüreğinde yeniden canlandırılan ikincinin (Kant'ın) tüzel düzeni, özgün, dar, burjuva katılığı içinde boşuna göz diktiği evrensel geçerliliği ancak bu yolla edinebilir. Bu bağlamda, şunlara dikkat edin: (1) Kantçı liberalizmin *a priori* - olmayan bir tarzdaki bu sürekliliği, aslında onun ussal formülasyonu Lockecu Liberalizme üstün olsa ve böylelikle onun (tarihsel) dirimselliğini açıklasa bile onun sınıf temellerinin Lockecu liberalizminkinden (merhum Solari'nin inancının tersine) hiç de daha az olmadığının apaçık doğrulanışıdır; (2) sosyalist yasallıkta böylesine paradoksal olarak evrenselleştirilmiş olsa bile bu Kantçı Liberalizmin (özgün Kantçı liberalizme ilişkin olarak Solari'nin inandığı gibi) insanı «ebedi olarak yatıştırabileceği inanılır değildir, çünkü, yukarıda belirtilen nedenler yüzünden, ancak sınıfsız, komünist toplumun toplumsal öz-yönetiminde sırası gelince yokolmaya mahkûm olan (sos-

18. *ibid.*, s. 110-11.

yalist) devlet devam ettiği sürece onun da devam edebileceği apaçıktır.

Ne var ki, bu böyle olunca, sovyet sosyalist devleti ya da bütün halkın devleti «totaliterlikle» hâlâ nasıl suçlanabilir? Bu ısrarlı suçlama ancak en kör sınıf çıkarlılarıyla açıklanabilir ya da onlar tarafından üretilebilir. Bununla beraber, son tüzel yazında görülebileceği gibi, hakikat yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamaktadır - örneğın, Michel Mouskhely ile Zygmunt Jedryka'nın *Le gouvernement de l'URSS (SSCB Hükümeti)* inde (Paris: PUF, 1961), tereddütlere karşın, sovyet sosyalist yasallığının oldukça kesin bir tablosu verilmektedir. Bazı önemli noktaları belirteyim. İşte Rousseaucu öge: «Oy verenlerin seçilenler üzerindeki denetimini, onların onaylanmasını ve *azledilmesini* yerleştirerek 1936 anayasası (142. madde: 1960 anayasasının 142. maddesi) Rousseau'nun fikirlerinden esinlenmiş görünmektedir (...) çünkü 1936'da yerleştirilen örnek, *yasamaya kamusal katılım*, sorumlu organlar tarafından onaylanmasından önce, bütün büyük reformların ulusal ölçekte bir *kamu incelemesine* sunulmasını gerektirir (...) Parti Merkez Komitesi ve hükümet tarafından öncü işçilerin düzenli olarak toplantıya çağırılması, *halkın kamu işlerinin yönetimine katılmasının* bir başka örneğini oluşturur. Somut bir soruna karar vermek, bazı yasa önerileri hazırlamak, bazı kararların pekiştirilmesini sağlamak söz konusu olduğunda *kendilerini ilgilendirenlere başvurulur* (...) Dolayısıyla, devletin *yasama işlerine yığınların dolaylı katılımından* bu ölçüde söz edilebilir. (...) *Sendikalar için* (...) *işbirliği hemen hemen kamu iktidarını paylaşmaya kadar varır*. Çalışma ve ücretlerle ilgili konularda (...) devlet yasama ve yürütme güçlerinin uygulanımına onları (sendikaları -çev.) dahil eder. Böylelikle, ilgili kanunlar, parti merkez komitesi, bakanlar kurulu, ve sendikaların merkez konseyi tarafından ortak olarak çıkarılır (...) *Sendikaların yasama ve yönetime katılımı* böy-

lece dolaysız olarak gerçekleştirilir (s. 176, ayrıca s. 175, madde: 47'ye bakın; altını ben çizdim).

Ve işte Kantçı öge:

«İktidarın şimdiki sahipleri, tüzel yönetim organları yoluyla ve alıkoymak yerine mahkemeler yoluyla *insanın ve yurttaşın özsel haklarını garanti etmek ve korumak* için her türlü çabayı gösterirler (...) SSCB'nin tüm toprakları boyunca sivil ve cezai yasama ve tüzel işleyişle ilgili değişmez temel ilkeler uygulanır. 1. *Mahkeme, adaleti yerine getiren tek kurumdur* (...) Bundan böyle (mahkeme) vekilinin onayı olmaksızın hiç kimse özgürlüğünden yoksun bırakılamaz, bundan böyle hiç kimse olağan tüzel organların dışında yargılanamaz ve mahkûm edilemez. Devlet içindeki tüm güçlü konumunu yitiren güvenlik polisi ayrıca (...) politik polis gücü özelliklerini de yitirir (...); sonuç olarak, şimdiye kadar polis baskısıyla mahkeme önüne gelmiş, karşı-devrimci suçlar ya da emeğin ihlâl edilmez sosyalist disiplinine saldırılar olarak son derece sertlikle yargılanmış birçok dava, artık bayağı mahkemeler tarafından çok daha yumuşaklıkla ele alınmaktadır. 2. *Bütün mahkemelerde kamu yargıçlarının katılımı* (vardır); *mahkemelerde kurulsal* (collegial) *ilke* (kurulmuştur) (...) Kamu yargıçları yalnızca bizzat mahkemede değil fakat takibatların tüm aşamalarında ve davanın dinlenmesi sırasında da etkin rol oynarlar. Onlardan herbirinin düşüncesi yargıcınki kadar ağırlık taşır (...). 3. *Yargıçlar ile kamu yargıçları seçimle gelir* (...) Seçmenleri tarafından ya da mahkeme kararıyla azledilebilirler. Bu ilkedен, doğal olarak, sovyet yargıçlarının seçmenlerine hizmetlerinin hesabını verme sorumluluğu, seçmenlerin ise periyodik olarak hesap sorma hakkı çıkar (...). 4. *Yargıçlar bağımsız olup yalnızca yasalara bağlıdırlar*. Mahkemelerin bağımsızlığı biçimindeki anayasal ilkenin zorunlu sonucu yargıçların da bağımsızlığıdır» vb. (s. 234 ve ayrıca Tomaso

Napolitano, II nouvo codice penale sovietico, Milan: Piuffre, 1963'e bakın)¹⁹.

Şimdiki sovyet ile geçmişteki (proletarya diktatörlüğü yıllarındaki) sovyet arasındaki başlıca tüzel karşıtlığı özetlemek için, Pashukanis ve onun 1920 ile 1930 yıllarındaki ceza yasasına ilişkin ünlü okulu üzerine Rudolf Schlesinger tarafından varılan aşağıdaki kesin yargıyı belirtmekte yarar var:

«Pashukanis'in *Genel Hukuk Kuramı*'nın mantıksal içerimi şu olmuştur: Karşıt sınıflar varolduğu ve ceza yasasına hâlâ gereksinme duyulduğu sürece o mutlak «eşitleme» - ya da sözcüğün güncel biçimiyle söyleyecek olursak *kıyas* (taliation) - ilkesi tarafından yönlendirilmek zorundadır. Aksi takdirde, Ceza Yasası, bireysel suçlunun hakkını gözetmeye çalışırken kendi *kestiriciliğini* ve genel *önleyici* etkisini yitirebilirdi» (*Sovyet Hukuk Kuramı* (Londra: Kegan Paul 1945), s. 208 (İtalyan baskısı, Turin: Einaudi, 1952), s. 266, altını ben çizdim)²⁰.

19. Dipnot 10-11, 7'ye bakın.

20. Bu konuda, Hans Kelsen, *Allegemeine Rechtslehre...*, s. 482'ye bakın: «Aslında, yukarıda aktarılan bu son ifade, seçkin Rus hukukçusu (Stushchka)ya göre, Stushchka tarafından da dile getirilen: «Sınıfa dayalı devlet her zaman yalnızca sınıf adaletine sahip olacaktır (...) «biçimindeki marksist yasa kuramı ilkesinin yanlış olduğunu ya da en azından hakikatin yarısı olduğunu açık olarak gösterir (.....).

Stushchka der ki, geçiş toplumunun (ya da sosyalizmden komünizme geçiş döneminin) yasalarının önünde de bütün sınıfların üyeleri eşittir, bu ise adalet organlarının, yasaların uygulanmasında hiçbir istisna yapmaması gerektiği, bu aynı yasaların müsamahada bulunmayacağı anlamına gelir. Bu anlamda, yönetici sınıf, sınıf adaleti olmayan adaletle tam olarak ilgilenir. Dolayısıyla, *yasallık* idealini ve onunla birlikte yasa önünde eşitlik idealini kurar. «Sınıf adaleti» ancak, *yasadışı bir tarzda* yönetici sınıfın üyelerinin yararına olan bir yargı yöntemi olarak adlandırılabilir. Ve bu - yasaya karşı olarak - yönetici sınıfın çıkarına çalıştığı zaman da, sınıf ada-

4. Bu araştırmanın sonucunda, iki özgürlük - eşitlikçi ve sivil özgürlük - istemlerinin diyalektiğini kısaca irdelemenin önüne geçilemez. Sosyalizm ile ilk ve daha büyük istemin tarihsel önemi son bulmasa bile sosyalist yasallık, bu diyalektiğin daha gelişmiş tarihsel örneğidir. Bu istem, *kişileri* dolayımlayan evrensel *toplumsal* eşitliğe yönelir, böylelikle *gerçek* sivil özgürlükler ya da üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet özgürlüğünün - ayrıcalığının kaldırılması (sosyalist yasallık) yoluyla insanal öze indirgenmiş özgürlükler toplamına ulaşınca kadar tüm tarihi boyunca ikincisini etkiler²¹. Eğer durum böyle olursa,

letinden söz edilemez: bunun yerine biz aslında sınıf adaletinin karşısı ile yüzyüze geliriz. Bu, tam olarak, Stushchka'nın sovyet adaletinin uygulanmasına ilişkin olarak atıfta bulunduğu tehlikedir. Sınıf devleti zorunlu olarak sınıf adaletini içermez.» Ayrıca Kelsen'in: *La teoria comunista del diritto*'suna (Milan: Comunita, 1956), özellikle de s. 95'e bakın. (Onun tekyanlılığına daha sonra döneceğiz).

21. Bu konuda, Fransa'nın mutlakiyetçiliği ile onsekizinci yüzyılın parlamenter İngiltere'si arasındaki tümüyle Rousseau-cu karşıtlığı içeren aşağıdaki pasajlar özellikle önemlidir: 1. «İngiltere'de», diye yazar Saint-Preux, Julie'ye Nouvelle Heloise II, 19'da, «bu oldukça değişik bir meseledir (...) halk yönetiminde daha fazla rol oynadığı için kamu yargısı orada daha büyük *itibar* aracıdır.» 2. «Bu nedenle» - diye ortaya konur, aynı mektubun betimleyici özetinde - «o ('âşık', Saint-Preux) *becerilerinin değerlendirileceği* yer olarak İngiltere'yi Fransa'ya tercih eder» (J.J. Rousseau, *Euvres Completes*, cilt: II, Paris: Gallimard, 1961, s. 263, 783). Dolayısıyla şunları gözlemleyin: (a) Rousseau'nun bakış açısından (İngiliz tarzındaki) burjuva demokratik yönetime duyulan ilgi, burjuva «türedi»nin) *kişisel değerlerinin toplumsal tanılanılmasına* ilişkin tümüyle Rousseau-cu sorunsal perspektif tarafından nasıl belirlenir: «Julie (*soylu Julie, nitelikli bayan*) bir türedi'nin eşi olmaya karar verecek miydi? İngiltere'de (...) törelerin değeri muhtemelen Fransa'da olduğundan daha az olmakla birlikte, bu, kişinin daha onurlu yollarla o topluma *ulaşabileceği* olgusunu

birinci istem, tam gerçekleşimi içinde ikincisini ve onda genel olarak devleti aşar. Bir yanda sınıfları,

gizlemez, çünkü halk, yönetimde, kamu yargısında, daha büyük rol oynar» vb. (aynı yerde): (b) ancak bunda -türediği yaratan burjuva eşitlikçiliğinde- ta başından itibaren, politik demokrasi ile sosyal demokrasi (ya da eşitlikçi özgürlük istemi) birincinin ikinci tarafından şart koşulması anlamında uyusabilirler. Bunun için Rousseau, Fransız devrimindeki şanlı sorumluluk payına ulaşmak zorundaydı (ulaşacaktı -çev.). Fakat öte yandan şunun da belirtilmesi gerekir ki, Rousseau'nun sosyal demokrasi ruhu olan liyakat (ve emeğin) evrensel eşitlikçiliği yoluyla aşılacak burjuva eşitlikçiliğinin sınırlı doğasından ötürü, bu, Rousseau ve onun sosyal-demokratik dinamiğinin tarihsel öneminin sadece başlangıcıdır, tüketilmesi değil. Şimdiden *Epître a Bordes*'de (1740) o şunları söylüyordu: «*En mütevazî toplumsal düzenlerin değerine saygı duyuyorum.*» Bu ifadeden, Rousseau'nun «yoksul»un «zengin»e genel olarak boyun eğişini eleştirisi gözden geçirilebilir. Marx bu eleştiriyi *Kapital*'de kendi amaçları için kullanmıştır. (c) Bundan, iki politik yöntemin, burjuva demokratik ve liberal demokratik yöntemin, bir yanda ulusal-kamusal (burjuva) egemenliğin bir işlevi olarak parlamentarizm ve anayasacılık ile öte yanda köktenci kamusal egemenliğin bir işlevi olarak dolaysız demokrasinin karşılık düşen farklılıkları kavranılabilir. Bu iki yöntem ancak, Marx tarafından *Gotha Programının Eleştirisi*'nde (1875) ve Lenin tarafından *Devlet ve Devrim*'de (1918) taslağı çizilen ve eşitlikçi özgürlüğün nihai zaferini görecektir olan komünist toplumun başlangıcı (sovyet) sosyalist yasallığının özgün sosyo-politik biresiminde uzlaştırılır. Bu çalışmanın sonuçları için yukarıya («herkesten yeteneğine göre» vb. marksist formülde herkesin değerlerinin ya da becerilerinin veya yeteneklerinin toplumsal tanımlanmasına ilişkin Rousseaucu ölçütün muzaffer dönüşü) ve devamla, II, 6, 7 ile Açıklamalar 4, 5'e bakın; orada, başka şeylerin yanısıra, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*'in aşağıdaki kapsamlı nihai pasajının diyalektik bir çözümlemesi vardır: «Yurttaşların mevkileri (...) devlete verdikleri gerçek hizmetlere göre (becerileri ve güçleri ile orantılı olarak) düzenlenmelidir» (*Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 223).

öte yanda ise kişi-yurttaşları olan sosyalist devlet de dahil genel olarak devleti aşarak amacı için yeterli *ekonomik alt yapısı* olan sınıfsız ve politika-ötesi komünist toplumda gerçekten geçerli hale gelir: ilk olarak Rousseau'nun tinselci, insanlıkçı ve dolayısıyla sınıflararası ahlâkçılığı tarafından kavranılan bu özgürlüğün paradoksal ya da daha doğrusu tarihsel yazgısı!

Fakat öte yandan, ilgili formüllerinden - bir yanda *her bireyin insanal gizil gücüne ilişkin toplumsal özgürlük* formülü, öte yanda ise *bireylerden herbirine devletin müdahale etmeme garantisi* olarak *özgürlük* formülü - herhangi biri tarafından böylesine farklı olduğu gösterilen bu iki özgürlüğün ancak sosyalist devletin yasallığında uyumlu hale getirilebileceğinin unutulmaması gerek. Kesinlikle, onlar ancak, tüm çağdaş özgürlük ve demokrasi tarihinin belâsı olan çelişmeliliği çözen birinci özgürlüğün (demokratik işçi merkeziyetçiliği yoluyla) açılıp yayılmasının yüreğinde ikinci özgürlüğün *yenilenmesi* ya da insanal öze indirgenmesinde uyumlu hale getirilirler. Bu yüzden, sosyalist (sovyet) yasallığında, (Rousseau'nun) eşitliğin işlevi olarak özgürlük ya da daha büyük özgürlük istemi ile (Kant'ın) özgürlüğün işlevi olarak eşitlik ya da daha küçük özgürlük istemi aynı zamanda birarada bulunur. (Sovyet) proletaryası insanlığın kurtarıcısı haline geldikçe, bunun ölçüsü, *politikanın*, sosyalist yasallıkta, sivil özgürlüklere ayrılan eşitlikçi (sosyalist) çarpanın yeterli olması yoluyla sivil özgürlüklerin etkinliğinin garanti edilmesine (keza proletaryaya da), olanak tanınmasıdır.

Son olarak, belirtilmeye değer her sivil özgürlük, kendinden daha düşük olmayan bir çarpana sahip olması gereken bir nicelikle karşılaştırılabilir. Bu, *herhangi bir özgürlük ya da sivil hakka, onun ayrıcalığa sapsmasını önleyen değer derecesi veren eşit, eşitlikçi çarpanıdır*. Böylelikle daha büyük özgürlük daha küçüğünü garanti eder. Bu konuda berrak olmalıyız.

Eğer, tipik bir sivil ya da anayasal özgürlük olan yurttaşın oy verme hakkının, third estate'in her bir üyesinin kişisel değerlerine kadar uzatılmış toplumsal tanılamamanın bir sonucu olarak ve dolayısıyla yeni bir sınıfın toplumsal yaşama giriş ve yükselişinin bir aracı olarak, ta ilân edilışinden bu yana eşitlikçi bir anlamı olmamış olsaydı, sivil (uygar) ilerlemeye ilişkin olarak ne değer ifade ederdi? Ve öte yandan, (seçim yasasına ilişkin olarak) «etkin» yurttaşlar ile «edilgin» yurttaşlar arasındaki ya da Kant'ın deyişle «yurttaşlar» ile «üyeler» arasındaki özgün burjuva ayrımın, dıştalayıcı ya da anti-eşitlikçi karakteriyle, bu oy verme «hakkı»nın ayrıcalığa sapmasına neden olduğu ortaya çıkmamış mıdır? Böylelikle, burjuvazi, çağdaş seçim tekniğinin tüm incelikleriyle de olsa (31 Mart 1931 tarihli dolandırıcı İtalyan yasasına bakın!), er ya da geç, tipik eşitlikçi ya da sosyal-demokratik genel oy hakkı kurumunu getirmek zorunda kalmıştır.

Bu yolla, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkı, fourth estate'in, mülksüz çalışan yığının üyelerinin kişisel değerlerinin upuygun toplumsal tanılanışını dışta bıraktığı ölçüde ayrıcalığa sapmaktadır. Bu yüzden, burjuva mülkiyetini, devrimci eşitlikçi özgürlük isteminin sürekli olarak müdahale ettiği ayrıcalık noktasına kadar alçaltan şey, onun upuygun olmayan, daha küçük eşitlikçi çarpanıdır.

Bugün sosyalist demokrasi biçiminde müdahale eder; önceden ise, aristokratik ve kilise mülkiyetine vb. karşı olan, parlamenter demokrasiydi. Eşitlikçi çarpanı ilgili sivil özgürlüklere yeterli kılma tarihsel süreci (belirtilmeye değer) bir sosyalist devletin beklenen yasallığında doruk noktasına ulaşır. Bu, daha düşük eşitlikçi çarpanlı sivil özgürlüklerin, örneğin ekonomik girişkenlik özgürlüğü ve buna karşılık düşen üretim araçlarındaki özel mülkiyetin iptal edildiği ve değersiz kılındığı bir yasallıktır. Orada bundan sonra yalnızca eşit, eşitlikçi çarpanlı sivil özgür-

lükler kalır (habeas corpus vb.'den ayrı olarak, şimdiki sovyet yasalarında öngörülen kişisel kullanım mülkiyeti bunlar arasındadır).

Böylece, politik ile sosyal demokrasi arasındaki gerilim: kısacası, sivil özgürlük ile eşitlikçi özgürlük arasındaki gerilim sona erer. Bu gerilim, (sosyalist) devletin sönmesini ve onunla birlikte sınıfların yokolmasını varsayan ve dolayısıyla eşitlikçi özgürlüğün zaferini içeren komünist toplumu artık ilgilendirmez. Dolayısıyla bu, «özgür ve eşit bireyler toplumu» tanımıyla dile getirilen, parolası «herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre»²² olan bir toplumdur. «Bütün halkın devleti»nde, sosyalist yasallığıyla Sovyet Cumhuriyetler Birliği'nde sınıf karakterinin nasıl kaldığı ve kendini gösterdiği üzerinde düşünülebilir. Örneğin bu, sovyet sendikalarının yurttaş özgürlükleri ya da sivil özgürlükler alanından çok kamu iktidarı alanındaki kurumsal üyeliği demek olan, yukarıda gösterildiği gibi, işçi sendikalarının yasama ve yönetime doğrudan katılımında tanıtlanır.

5. Yukarıda belirtilenlerle bize, burada ilke olarak yeniden anımsanan klasik marksizmin metinleri tarafından çağdaş marksist okur için ortaya getirilen sorulara apaçık yanıt verilmiş olduğuna inanıyoruz. Ve şimdi izninizle açık olarak şunu söylüyoruz ki, politik burjuva devrimin yalnızca burjuvaziyi kurtarmış olduğu gerçekte doğru değildir, hakikatın tümü değildir; daha doğrusu, (politik burjuva devrimi -çev.), gerçekte, *devlet olarak* ya da yöneten ile yönetilen ilişkisi üzerinde kurulmuş bir toplum olarak *tüm* toplumun politik-tüzel kurtuluşunun - şimdiki sovyet devletinde paradoksal olarak gelişmiş - temellerini atmıştır. Dolayısıyla, bir devlet, hattâ bir proleter devlet varolduğu sürece, zamanının mutlak monarşik hükümetinden esinlenen Montesquieu'nun uyarısı, hâ-

22. *Gotha Programının Eleştirisi* (Seçme Eserler, cilt: 2, evvelce belirtilen eser).

lâ doğru ve zorlayıcı bir uyarı olup, öncekiler karşısında, herhangi bir politik iktidara, hattâ işçi sınıfı iktidarına kadar uzatılabilir. Montesquieu, «insan doğasını yok etmemenin ve bozmamanın son derece önemli olduğunu»²³ uyarıyordu.

Kısacası, komünist toplumun gelmesinden önce olanaklı olduğu ölçüde insanın insan tarafından kurtarılması, toplumsal özgürlük kadar politik özgürlüğü, ya da daha iyi bir biçimde ifade edecek olursak, birincinin ikinciyle uyumlu hale getirilmesini gerektirir ve zımnen ifade eder. Bu, «sosyalist yasallığa saygı» üzerine SSCB Yüksek Mahkeme kararının açılış bildirisinin felsefi anlamıdır, orada şunlar söylenir: «*Yasallığın* ve toplumsal düzenin sürekli pekiştirilmesi ve sovyet yurttaşlarının *haklarının* korunmasının güçlendirilmesi, ülkemizde *komünist toplum* inşası için zorunlu koşullardır»²⁴.

23. Montesquieu, *Kanunların Ruhu (Euvres Completes)* (Paris: Gallimard, 1958), cilt: 2, XV, 1, s. 490.

24. *Sovetskaya giustitsiya* 9, Mart 1963.

2. Montesquieu ve Voltaire'in İnsanlıkçılığı - ve Rousseau'nunki

1. Montesquieu'da özgürlük fikri ile başlayalım. Montesquieu'ya göre, bizim oluşturmamız gereken özgürlük fikri şöyledir: «*Bağımsızlığın* ne olduğunu, *özgürlüğün* ne olduğunu aklımızda bulundurmalıyız. *Özgürlük, yasaların izin verdiği herşeyi yapma hakkıdır*; eğer bir yurttaş yasaların yasakladığı şeyi yapabilecek olsaydı, hiç de daha fazla özgürlük olmazdı, çünkü başkalarının da aynı ölçüde buna hakkı olurdu.» Ve birkaç satır önce, özgürlük ile bağımsızlık arasındaki farkı tespit etmek için Montesquieu şöyle diyor: «Demokrasilerde halkın istediğini yapar görüldüğü doğrudur; fakat *politik özgürlük* katıyen kişinin istediğini yapması demek değildir. Bir devlette, yani yasaların olduğu bir toplumda, *özgürlük*, ancak kişinin istemesi *gereken* şeyi yapabilmesini ve istemesi *gerekmeyen* şeyi yapmaya zorlanmamasını içerir»¹. Bu ayrım çok anlamlı olarak yapılmıştır ve önceki bölümdeki aşağıdaki sonuç bildirisiyle önceden aklanmıştır: «Son olarak, demokrasilerde *halk* gerçekte istediği şeyi yapar görüldüğü için, *özgürlük* bu yönetim biçiminde kurulmuştur; ve halkın *iktidarı*, halkın *özgürlüğü* ile karıştırılmıştır»². Bu, sonuç olarak, Montesquieu'nun çok değer verdiği *özgürlüğün* tam anlamıyla *politik, anayasal*, burjuva doğasını bize göstermesi olgusuna karşın aynı zamanda Montesquieu'ya

1. Montesquieu, *De L'esprit des lois* (Kanunların Ruhu) (*Euvres Completes*, 2 (Paris: Gallimard, 1958), XI, 3, s. 395).

2. *ibid.*, XI, 2, s. 394.

göre *eşitliğin* buna karşılık düşen doğasını zımnen tanımlayan bir mesajdır.

Politik özgürlük tam olarak nedir? «Politik özgürlük», der Montesquieu, «yalnızca ılımlı yönetimlerde bulunur; ancak *iktidar hiçbir şekilde kötüye kullanılmadığı zaman* orada bulunur; ama değişmeyen bir olgudur ki, iktidara sahip olan her insan onu kötüye kullanmaya yönelir ve onun sınırına ulaşınca kadar buna devam eder. Erdemin kendisinin (politik özgürlük) olduğunu söyleyecek kişinin, onun sınırlarına gereksinimi vardır! İktidarın kötüye kullanılabilememesi için şeyler o şekilde düzenlenmelidir ki, böylelikle *iktidar iktidarı durdursun*»³ vb. Şunu çok iyi biliyoruz ki, Montesquieu'ya göre, yasama, yürütme ve tüzel güçlerin ayrılması ve yasama gücünün ötekiler üzerinde görece egemenliği ile *Treatise of Civil Government*'da (*Sivil Hükümet Üzerine Tez*) Locke tarafından idealleştirilen İngiltere'de özgürlük vardır. Onun en hoş giden sentetik formülü kuşkusuz şudur: «Bir yurttaştaki politik özgürlük, herkesin kendi güvenliğine sahip olması fikrinden doğan ruhun barışçılığdır ve bu özgürlüğe sahip olabilmek için yönetim, hiçbir yurttaşın bir başka yurttaştan korkmaya-bileceği biçimde olmalıdır»⁴.

Fakat biz, bu politik özgürlük içinde bizi en çok ilgilendiren şeyi, onun tam toplumsal bağlamını incelemeliyiz. Bu: (1) «halkın» ya da «daha aşağı halkın» veya «daha az sayıdaki halkın» «egemen iktidarına» karşı kurulmuş bu demokrasideki sınırlardan çıkar. Böylelikle, Montesquieu der ki: «Başkalarını seçmek için yeterli yeteneği olan yurttaşlar çoğunluğu, seçilmek için gerekli yeterliğe sahip olmadığından, aynı şekilde, başkalarının yönetimini yargılamak için yeterli kapasitesi olan halk, kendi başına yönetme yeteneğinde değildir,»... Dolayısıyla «iyi yapamadığı şe-

3. ibid., XI, 4, s. 395.

4. ibid., XI, 6, s. 397.

yi, kendisi için bakanlarına», yani yüksek memurlarına «yaptırmalıdır»⁵. Bundan, ayrıca, «en ufak kişisel iradeye sahip olmadıkları varsayılan (*aynen böyle*) böylesine alçaltılmış bir durumdaki» kişilerin oy verme hakkından yoksun bırakılması mantıksal sonucu çıkarılır. (Bu, Montesquieu'nun «dıştlayıcı düşünce-si»dir). (2) Bu, *politik* ve *sivil* hukuk arasındaki aşağıdaki tipik burjuva ayırmadan çıkar:

«İnsanlar, politik yasalar altında yaşamak için doğal bağımsızlıklarını reddettiklerinden, sivil yasalar altında yaşamak için malların doğal ortaklığını reddetmişlerdir.

Birinci yasalar (politik yasalar -çev.), onlara *özgürlüklerini*; ikincilerse (sivil yasalar -çev.), *mülkiyeti* sağlar. Dediğimiz gibi, ancak mülkiyetle ilgili yasalar tarafından belirlenmesi gereken kentin yönetimi demek olan şeye özgürlük yasaları ile karar verilmemelidir. Tikel iyiliğin kamu iyiliğine yol açması gerektiğini söylemek yanlış bir tasımdır (paralogizm). Bu ancak, kentin yönetimi, yani yurttaşın özgürlüğü söz konusu olduğu durumlarda olur. Mallarda mülkiyet söz konusu olduğu durumlarda buna yer yoktur, çünkü, *kamu iyiliği*, *herkesin* yasaların kendisine izin verdiği o *mülkiyeti değişmeden* koruması gerektirir»⁶.

Bununla beraber, ayrıca, «ülkeler verimlilikleri nedeniyle değil, fakat özgürlükleri nedeniyle ekilip biçilirler»⁷ fizyokratik özdeyişi de akıldan çıkarılmalıdır. Böylece, özgürlüğün, mülkiyetten ayırdedilemez olmakla birlikte, aslında esas olarak onun bir işlevi olduğu görülebilir. *Çiftçiler* (fermiers), *hububatlar* (grains), *vergiler* (impots) ve her ikisi de gerçek sermaye ile büyük ölçekli tarım yapan toprak sahibi kadar çiftçiyle de ilgili olan *tarım emekçileri*

5. ibid., II, 2, s. 240-ı.

6. ibid., XXVI, 2, s. 767-8.

7. ibid., XVIII, 3, s. 532.

(labourer) üzerine fizyokratik makalelerle Diderot'un «*Homme (politique)*» (politik insan), Jaucourt'un ise *Liberte* (özgürlük) adlı makalelerini karşılaştırın. Bunların tümü *Encyclopedia*'da (Ansiklopedi) yer almaktadır.

Şimdi, bu tür özgürlük ile onun ilgili toplumsal bağlamından, buna karşılık düşen eşitlik tipi çıkar.

«Bir demokraside cumhuriyet sevgisi, demokrasi sevgisidir; demokrasi sevgisi ise eşitlik sevgisidir. (...)

Bir demokraside eşitlik sevgisi, tutkuyu, kişinin ülkesine öteki yurttaşlardan daha fazla hizmet vermesinden doğan yalın arzuyla, yalın mutlulukla sınırlar. Yurttaşların hepsi ona eşit hizmet veremez; ama onların hepsi eşit olarak hizmet vermelidirler. (...)»⁸ Bir demokraside gerçek eşitlik devletin ruhu olmakla birlikte, bunu yerleştirmek öylesine güçtür ki, bu konuda aşırı kusursuzluk her zaman uygun olmaz. Farklılıkları azaltacak ya da belirli bir noktada sabitleştirecek bir sistem kurmak yeterlidir; bundan sonrası, zenginlere getirecekleri mali yükümlülükler ve yoksullara sağlayacakları yardımlarla, eskiden olduğu gibi eşitsizlikleri eşitleştirmek özel yasalara kalır. Bu tür tazminatlar verebilecek ya da bunlara dayanabilecek olanlar ancak orta haldeki zenginlerdir (...) Bir demokraside her eşitsizlik, demokrasinin doğasından ve bizzat eşitlik ilkesinin özünden çıkarılmalıdır. Örneğin, yaşamak için sürekli olarak çalışmak zorunda olanların yüksek görevliler tarafından iyice yoksullaştırılmasından, ya da onların görevlerini ihmal etmelerinden veya zanaatçıların kendilerini iyice gurura kaptırmasından korkulabilir (...) Bu durumlarda, bir demokraside demokrasinin amaçları için yurttaşlar arasındaki eşitlik kaldırılabilir. (Not: «Solon en alt (dördüncü) katmanın tümünü», yani ellerinin emeğiyle geçimlerini sağlayanların tümünü «kamu so-

8. ibid., V, 3, s. 274-5.

rumluluklarının dışında bırakmıştır.») Bununla beraber, kişinin kaldıracağı özgürlük yalnızca görünen özgürlüktür: çünkü, yüksek görevliler tarafından yığma uğratılan bir insan, öteki yurttaşlardan daha kötü bir durumda olurdu; ve görevlerini ihmal etmeye zorlanacak olan bu aynı insan öteki yurttaşları kendininkinden daha kötü bir duruma sokardı ve bu böylece sürer gider⁹. (...) Demokrasi ilkesi, yalnızca eşitlik ruhu yokolduğu zaman değil, fakat aynı zamanda aşırı eşitlik ruhu benimsendiği ve herkes kendisini yönetmesi için seçtiği kişilerle eşit olmak istediği zaman da bozulur. O zaman, bahsettiği (verdiği) iktidarın kendisine dayanamayan halk, herşeyi kendi başına yapmak, senatonun yerine istişarelerde bulunmak, yüksek görevliler yerine yasaları yönetmek ve bütün yargıçlara karşı koymak ister¹⁰. (...) Gökyüzü yerden ne kadar uzaksa, *gerçek eşitlik ruhu* da aşırı eşitlik ruhundan o kadar uzaktır. Birincisi (gerçek eşitlik ruhu -çev.), herkesin yönetmesini ya da hiç kimsenin yönetilmemesini olanaklı kılmayı katıyen içermez, fakat *kişinin kendi eşitlerine boyun eğmesini ve yönetmesini* içerir. Hiç efendi olmamasını gözetmez, fakat yalnızca *efendilerin* (insanın) *kendi eşitleri olmasını* gözetir. Doğa durumunda, insanlar gerçekte eşitlik içinde doğarlar; fakat böyle kalamazlardı. Toplum onlara bunu kaybettirir ve onlar *yalnızca yasalar yoluyla tekrar eşit hale gelirler*»¹¹.

Bu konuda, Jaucourt'un *Encyclopedie*'daki *Egalite Naturelle* (Doğal Eşitlik) üzerine makalesini, kuşkusuz Voltaire'den, göreceğimiz gibi aynı zamanda Montesquieu'dan da esinlenen makalesini anımsamakta yarar var. Nitekim:

«(Doğal eşitliğin) bu ilkesinin ihlâlinin politik ve sivil köleliği yerleştirmiş olduğunu hemen gözlemli-

9. ibid., V, 5, s. 278-9.

10. ibid., VIII, 2, s. 394-50.

11. ibid., VIII, s. 352.

yorum (...) Bununla beraber, hiç kimsenin bir fanatizm ruhuyla, benim bir devlette, nadiren ideal bir cumhuriyet yaratabilecek olan *mutlak eşitlik kuruntusunu* onayladığımı düşlemesine izin vermem; ben burada yalnızca insanların *doğal eşitliğinden* söz ediyorum; ancak her yönetimde mutlaka varolması gereken değişik koşulların, düzeylerin, onurların, ayrımların, ayrıcalıkların ve boyun eğişlerin zorunluluğunu da çok iyi biliyorum; ve *doğal* ya da *ahlâksal* eşitliğin bunlara katıyen karşı olmadığını da ilâve etmek isterim»¹².

Sonuç olarak, Montesquieu'nun gerekli gördüğü eşitlik, eski rejim, mutlak monarşi tarafından tanımlanmayan *politik eşitliktir*. O, katıksız politik özgürlüğe («yasalar altında eşitlik») uyan eşitlik türüdür. Bununla beraber, o aynı zamanda, içinde «ortak iyi»nin, görmüş olduğumuz gibi sivil yasalar» tarafından kut-sallaştırılan «özel mülkiyet»in kesin «korunumunu» içerdiği bir devlet (anayasal monarşi, sonra da modern cumhuriyet) tarafından meydana getirilen eşitliktir. Eninde sonunda, bu, tek bir sınıfın *gerçek* eşitliğidir, *burjuva eşitliğidir*. Rousseau ve Marx'tan sonra bizim şimdi *toplumsal eşitlik* dediğimiz şey değildir ve açıktır ki olamazdı da. Son olarak, Montesquieu «monarşik hükümete» ilişkin olarak onun «başlıca öneminin insan doğasını yoketmemesi ya da alçaltmaması olduğunu»¹³ ileri sürerken bu yüce ve ağırlıklı düşünceye açık olarak kesin *tüzel-politik* bir anlam; yöneten ve yönetilenlerden oluşan bir toplum olarak tanımlanan bir devlet varolduğu sürece devletin bireysel-yurttaş müdahale etmemesi ilkesini dile getirdiği ölçüde gerçekte katıksız burjuva çıkarlarını aşan bir şey verir. İşte bu, Montesquieu'nun *liberal* insanlıkçılığıdır.

12. Encyclopedia, cilt: 5, Paris, 1755: Chevalier de Jaucourt, *Egalite naturelle* (doğal eşitlik), s. 415.

13. ibid., XV, 1, s. 490.

2. Voltaire'nin özgürlük anlayışı, ünlü *Histoire des idées sociales en France* adlı eserinin birinci cildinde Maxime Leroy tarafından şöyle anlatılır: «*Dictionnaire philosophique* (Felsefe sözlüğü)nde şunu okuyoruz: 'Özgürlük ve mülkiyet'. Bu bir İngiliz sloganıdır. «*Saint George ve benim hakkım*»dan ya da «*Saint Denis et Mont-Joie*»den daha iyidir. O doğa sloganıdır.» Ve şöyle devam eder: «Mülkiyet duygusu, insanın gücünü iki katına çıkarır (...)» Ve devamla: «Bütün köylüler zengin olmayacaktır ve olmaları da gerekli değildir. Biz ellerinden başka hiçbir şeyi olmayan insanlara gereksinim duyuyoruz.» Bu onun, birkaç sözcük içinde anlatılmış politik ve toplumsal felsefesidir. Ama onu bu kapsamda özetlemek, onu muhtemelen yanlış anlatmak olmaz mı?¹⁴

Ben bunun Voltaire'nin politik ve toplumsal felsefesinin açıklanışı olduğuna inanmıyorum. Aynı *Dictionnaire*'in girişinde «*Eşitlik*» hakkındaki sadece birkaç dizeyi anımsayın, örneğin:

«Kederli dünyamızda, toplum halinde yaşayan insanların, biri yöneten zengin, ötekiyse boyun eğen yoksul olarak iki sınıfa bölünmemesi olanaksızdır (...) İnsan ırkı, bu sıfatla, hiçbir şeye sahip olmayan sonsuz sayıda yetenekli insanlar olmaksızın varolamaz (...) Böylelikle *eşitlik*, şimdi, *en doğal* ve *en hayali* şeydir (...) Aslında her insanın - *kendi yüreğinin derinliklerinde* - kendisinin öteki insanlara *tamamen eşit* olduğuna inanma hakkı saklıdır (...)»¹⁵

Ya da sadece, *Dialogue entre un philosophe et un controleur general des finances*'dan şu satırları aktaralım: «...Halk her zaman, geçimini temin etme zorunlu-

14. Maxime Leroy, *Historie des idées sociales en France* (Fransa'da toplumsal fikirler tarihi), cilt: 1, (Paris: Gallimard, 1946), s. 71.

15. Voltaire, *Dictionnaire Philosophie*, cilt: 4 (*Euvres Completes*, Paris: Garnier, 1878 (Kraus yeni baskı, 1967, cilt: 18)), s. 475-7.

ğunun onu mahkûm ettiği ve devlet çıkarının da onu sürdürmekte yattığına inanılan en derin bilgisizlik içinde kalır; *ama orta 'sınıf aydınlanmıştır*»¹⁶. Veya son olarak da, «*Lettres sur la Nouvelle Héloïse ou Aloisia*»daki son derece kibirli, anti-Rousseaucu polemigine bakalım:

«Efendim (...) diyordu o (...) Jean-Jacques'in ancak pejmurde bir serseri olduğunu çok iyi bildiği halde, yine de evlenmesi için mallarının yarısını ona verdi, çünkü, bir zamanlar Cenevre'den geçerken bu büyük adamın *koşulların eşitliği* (altını çizen Voltaire) üzerine konuştuğunu görmüş ve okuyup yazabilen bir saatçi yardımcısının İspanyol asilzadelerine, Fransız mareşallarına, İngiliz dük ve asilzadelerine, imparatorluğun prenslerine ve Cenevre'nin memurlarına tamamen eşit olduğunu kesin biçimde kanıtladığını işiti-miştii»¹⁷.

İşte Voltaire'nin *toplumsal kuşkuculuğu*, bu kez *Candide* tarzında ve çok kötü bir bağlamda dile getirilmiş olarak yine karşımızda.

Voltaire'nin felsefesinin, genel olarak özgürlük ve burjuva eşitliği felsefesi olan özel olarak da *honnete homme*'un (onurlu insan), aydınlanmış insan, burjuva entellektüeli olan, seçkin biri olarak eski rejimin *honnete - homme - de-qualité* ya da aristokratik insanının yerini alan iyi yetişmiş insanın hakları ve görevleri kuramı olan toplumsal ve politik bir felsefe olduğu doğrudur. İşte bu felsefeden, onun düşünce ve vicdan özgürlüğünün en parlak savunusu olan en büyük eseri (*The Calas Affair, The Treatise on Tolerance* [Hoşgörü üzerine Tez] vb.) doğmuştur.

Sonuca varmak gerekirse, soylu doğuşla karşılaştırıldığında kişisel yararlığın toplumsal ve politik değeri fikri - yaklaşan devrimin entellektüel itici gücü

16. Voltaire, *Dialogues 1. Un philosophe et un controleur general des finances* (1751) (aynı yerde, cilt: 23), s. 502.

17. *Lettres sur la Nouvelle Héloïse*, (176), a.g.e., cilt 24, s. 172.

olacak olan eşitlikçi ölçüt - Voltaire'ye göre yalnızca third estate'in üyelerini ve en uygun olarak entellektüelleri içine alır. Ne ona göre ne de görmüş olduğumuz gibi *Encyclopedia*'nın düşünürlerine göre, bu, *İti-raftlar* 11'deki: «Geniş dünya uzayına güvenle girdim; benim hünerim onu doldurur»¹⁸ biçimindeki son derece yalın ibarede gösterilen Rousseaucu kişisel liyakat ve beceri fikrinin ne çare bulucu soluğuna ne de şiddetine sahip değildir. Aslında, Voltaire'nin, okuyup yazabilen saatçi yardımcıları hakkında ne düşündüğünü görmüş bulunuyoruz. Bu *toplumsal* kayıtsızlık ve bilinemezlik, onun ahlâksal karakterinin, büyük ölçüde burjuva olan *aydınlanmış* ve *hoşgörülü* insan cılığının simgesi olan muhteşem madalyonun öbür yüzüdür.

3. Jean-Jacques, hakikati, temel eşitlik ölçütünü bir an için gördüğü zaman yirmi sekiz yaşındaydı. *Epître à Bordes*'te şöyle söylüyor: «Yoksulluğun idareyi elinde bulundurduğu yerde bilgelik yoktur. Açlığın ağırlığı altında yararlığın değeri düşmüş / Kederli yürekte bırakın erdem yok olsun (...) / Ben en düşük toplumsal katmanlardaki değere saygı duyuyorum»¹⁹. Birliğin henüz duyulmadığı zamanlarda *değer* ile *erdem*in *açlık* ve toplumsal *düşüş* ile nasıl bağlantılı olduğuna dikkat edin. Muzaffer burjuva eğilimi ile La Bruyere'nin «güzel bir mülkiyet, değer-
in tanığıdır (...)» maksimini de karşılaştırın. Biz şimdiden Montesquieu, Voltaire ve onların meslekdaşlarından çok uzağız. En yüksek eşitlik ölçütü ilân ediliyor: *kişisel liyakatın genelgeçerliliği*. Bu «katolik» tikkellik ya da evrensellik sorunu, onbeş yıl sonra *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inegalite parmi les hommes*'de ortaya getirilecek ve çözümüne doğru yol alınacaktır.

18. Rousseau, *Euvres I* (1959), evvelce belirtilen eser, s. 45.

19. Rousseau, *Euvres II* (1961), evvelce belirtilen eser, s.

Sorun aşağıdaki terimlerle ortaya getirilir:

«Ben insan türlerinde iki tür *eşitsizlik* kavrıyorum; birincisine *doğal* ya da *fiziksel* diyorum, çünkü doğa tarafından yerleştirilmiştir ve yaş, sağlık, bedensel güç ve zihin ya da ruh nitelikleri bakımından farklılıkları içerir; ötekine ise *ahlâksal* ya da *politik* denebilir, çünkü, bir tür uzlaşmaya dayanır ve insanların anlaşması ile kurulmuş ya da en azından meşrulaştırılmıştır. Bu eşitsizlik, geriye kalanlardan daha zengin, daha saygın, daha güçlü olarak, hattâ başkalarını kendisine itaat ettirerek kimilerinin, başkalarının zararına olarak kullandığı değişik ayrıcalıkları içerir (...)»²⁰ Bu açıklamadan şu sonuç çıkıyor (insan tarihi ve tarih-öncesi üzerine uzun bir ara sözden sonra Jean-Jacques şu sonuca varıyor): Doğa durumunda («belki de hiçbir zaman varolmamış olan... bir durum») hemen hemen hiç varolmayan (ahlâksal ya da politik) eşitsizlik, gücünü ve büyümesini yetilerimizin gelişmesinden ve insan zihninin ilerlemesinden alır ve son olarak mülkiyet ve yasalar kurumu tarafından yerleştirilmiş ve meşrulaştırılmış olur. Bir başka sonuç da şudur: Yalnızca olumlu yasa tarafından *ahlâksal eşitsizlik fiziksel eşitsizlikle* (yani, güç ve yeteneklere ya da yararlıklara ilişkin *doğal* eşitsizlikle) *aynı orantıda bulunmadığı her defasında doğal yasaya* (yani, katıksız us tarafından dayatılan ideal yasaya) *aykırıdır*; böyle bir ayırım, bütün uygar halklar arasında bulunan bu tür eşitsizlik konusunda ne düşünölmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur; çünkü, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir çocuğun yaşlı bir adama buyruk vermesi gerekmesi, bir geri zekâlının zeki bir kişiyi yönetmesi ve a çoğunluk zorunlu yaşam gereksinmelerinden yoksun iken bir avuç insanın bolluk içinde yaşaması doğa yasasına açıkça aykırıdır (yani, usa karşıdır)»²¹.

20. Rousseau, *Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 131.

21. *ibid.*, s. 193-4.

Şimdi, insanların güç ve liyakat bakımından doğal eşitsizliği ile onların toplumsal («ahlâksal ya da siyasal») eşitsizliğinin «oransal karşılaştırmasını» tespit etme özgün sorununun aşağıdaki terimlerle çözülmesi önerilir. «Fakat genel olarak», diye tartışır, Jean-Jacques, *Discours*'un sonuna doğru, «zenginlik, soy-luluk, ya da mevki, güç ve *kişisel liyakat* (bu sonuncusu «bütün öteki niteliklerin kökenidir»), kişinin toplum içinde ölçüldüğü başlıca ayrımlardır (ya da «eşit-sizlik türleridir»). Bu değişik güçlerin anlaşmasının ya da çatışmasının, bir devletin iyi mi, yoksa kötü mü kurulduğunun en emin göstergesi olduğunu gösterebilirdim»²². Aslında çözüm, *Discours*'un son notunda kesin olarak berraklaştırılmıştır: «Yurttaşların mevkileri (...), onların devlete verdikleri *gerçek hizmetlere* göre (yani, «onların *becerileri* ve (eşit olmayan) güçleri ile *orantılı olarak*») düzenlenmelidir»²³. Bu demektir ki, Jean-Jacques'e göre, salt burjuva olmayan etkin evrensel eşitlik sorununun çözümü, liyakat ve kişisel koşullar ölçütünün sınırsız, evrensel uygulanımını gerektirir. İşte bu liyakat (merit -çev.), insan olma özelliğinden dolayı hiçbir zaman onlarsız olmayan insan kişiyi oluşturan nitelikler ya da yetenekler: bütün öteki (toplumsal) niteliklerin kökenidir. Başka deyişle, bu, ütöpik olmayan evrensel eşitliğin, istisnasız bütün insanların eşit olmayan ya da değişik yeteneklerinin ve gizil güçlerinin toplumsal tanınışı üzerinde kurulmasını gerektirir.

Sonuç olarak, bu çözüm, mutlakiyetçilikteki ayrıcalıklı kişilerden oluşan toplumun tersine, yeni, demokratik bir toplumun inşasını içerir. Çünkü, açıktır ki, *her* insanın, etkin bir eşitliğin kurulması için gerekli liyakatı ile tanınmasının ancak toplumsal bir karakteri olabilir. Bunun tek nedeni, sivil düzen

22. ibid., s. 189 (Galvone della Volpe'un çevirisinden uyarlanmış metin).

23. ibid., notlar, s. 223.

{«mevki») sorunlarının düzenlenişinde maddî olarak (nitelik sorusunu) içermesi değildir. Onun aynı zamanda ve herşeyden önce toplumsal bir karakteri vardır, çünkü - bir yasa sorunu olarak - «dağıtımci adalet», onun *Discours*'un son itibara değer notunun başında dediği gibi, «sivil bir toplumda uygulanabilir olsaydı eğer, doğa durumunun o şiddetli eşitliğine bile karşı olurdu»²⁴. Ayrıca, IX no'lu notta, toplum (eleştirmeni) Rousseau'nun, gerçek düşüncesini çarpıtan çoğunluğa yönelik şu şiddetli protestosuna da bakın: «Öyleyse ne! Toplumlar yıkılmalı mı (...)? Bu, bunu çıkarma utangaçlığı içinde bırakmak kadar onları uyarmaktan hoşlandığım karşıtlarımın tarzında bir sonuçtur»²⁵. *Toplumsal* eşitliğin *doğal* eşitliğin kendisine olan üstünlüğünü dengelemek amacıyla dağıtımci adaletle (değişime ilişkin mübadeleci adaletin tersi) nihai çağrıya, baş Aristotelesçi etik ve politik kategoriye bu modern geri çağırıya da dikkat edin. Birincisi (toplumsal eşitlik -çev.), her yurttaşın topluma vermiş olduğu gerçek hizmetlerine göre, yani güçleri ve becerileriyle orantılı olarak hesaplanan sivil mevkisi üzerinde kurulur. İkincisi (doğal eşitlik -çev.), her insan bireyinin, her kişinin özgün, değişik değerine anarşik kayıtsızlığı kabul edilecek olursa, sivil topluma uygulanabilir olduğunda Jean-Jacques'in haksız ve dolayısıyla kendisiyle çelişkili olacağını ima ettiği efsanevi doğa durumunun mükemmel eşitliğidir.

Son olarak şunların gözler önüne serilmesi gerek: 1. Voltaire ve Ansiklopedistler tarafından tanınan tek eşitlik türü olan *insanal*, katıksız *ahlâksal* eşitlik, Montesquieu gibi Jean-Jacques Rousseau için de salt politik değil, *toplumsal* eşitlik olarak *gerçek* eşitlik olur; 2. bu gerçek eşitlik ölçütü, değerlerin evrenselliğinin (yaygınlığının) toplumsal tanınması, eme-

24. ibid., s. 222.

25. ibid., s. 207.

ğın ise zımnen tanılanması olduğu için, Jean-Jacques'-in eşitlikçiliği açık olarak eşitleyici (aynı düzeye getirici -çev.) değildir ve Morelly, Mably ve Babeuf'un komünist-ütopik eşitlikçiliği ile hiçbir ortak yanı yoktur. *Emile*'deki şu sözleri anımsayın:

«Çalışmak, bu yüzden, toplumsal insan için vazgeçilmez bir görevdir. (...) Her aylak yurttaş küçük bir hırsızdır»²⁶. Ayrıca *Nouvelle Heloise*'deki şu ifadeyi de anımsayın: «Onu topluma uyarlarken herşey doğal insanı (yani, özgür bireyi) yoketmemeye bağlıdır.»²⁷; 3. bu gerçek, toplumsal eşitlik için gerekli politik kurumlar, doğal olarak, liberalizmin, parlamenter ya da burjuva demokrasisinin çerçevesinin ötesine gider ve *Toplumsal Sözleşme*'de (Montesquieu'nun tersine) kamusal iktidar ile kamusal özgürlüğün uyuşması gerektiği radikal (köktenci) bir demokrasiye doğru yönelir. Bununla ilişkili olarak, onun «herbir üyenin şahsını ve mallarını tüm ortak gücüyle savunabilecek ve koruyabilecek ve onun aracılığıyla herkesin kendini bütünle birleştireceği ama yine de yalnızca kendine boyun eğeceği ve eskisi kadar özgür kalacağı bir toplum biçimi bulunması»²⁸ biçimindeki en çarpıcı formülünü anımsamak gerek. Eğer böyle bir toplumla, birleşik egemen gücü ile herkesin değerlerinin ve gizil gücünün ileri sürülüşünü, yani, onun şahsını ve özgürlüğünü güvence altına alan ve temin eden politik bir araç demek isteniyorsa, onun gizemi sıyrılıp atılır. Bu bizi, *mutatis mutandis** çok uzağa -kişilerin uzlaştırıcısı olarak Rousseau'nun eşitlikçiliğine ilişkin sorunların Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi* ve Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inde

26. *Emile*, evvelce belirtilen eser, III, s. 470.

27. *La Nouvelle Heloise*, evvelce belirtilen eser, bölüm V, mektup: 8, s. 612.

28. *Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 360.

* *Mutatis Mutandis*: Gerekli değişiklikler yapılmış olarak -çev.

önceden görülen sosyalizm ve komünizmde bulunan sınıfsal materyalist çözümlerine - götürür.

İnsan kişinin gerçekten demokratik kavranılışı, böylelikle, Rousseau'nun bize bıraktığı, bugün hâlâ canlı olan devrimci mirastır. Onun *köktenci demokratik* insanlıkçılık örneği, Montesquieu'nun yukarıda belirtilen «insan doğasını yoketmemek ya da alçaltmamak çok önemlidir»²⁹ biçimindeki büyük ama tek yanlı *liberal* maksimine tam ve şiddetli bir anlam da verebilir. Bu, kaçınılmaz olarak bu maksimin ve onun ilgili sorunlarının anlamını karmaşıklaştırsa bile, bu, Montesquieu'nun, onun doğru uslamlamasını paylaşmış ve hâlâ da paylaşmakta olduğunu bilmekten sonuçlanır. Ama bu bizi eninde sonunda, Ek 1'de özel dikkat çektiğimiz *sosyalist yasallık* sorununa götürecekti.

29. Montesquieu, evvelce belirtilen eser, XV, 1, s. 490.

3. Rousseau'nun Marksist Eleştirisi

1. Lenin tarafından *Devlet ve Devrim*'de (V, 3-4) aktarılıp tartışılan *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Marx şunları söylüyor:

«Bizim kuşkusuz burada (yani, komünizmin ilk aşamasında) sahip olduğumuz (herkesin toplumsal emekten eşit ürün almasına ilişkin) 'eşit hak', hâlâ her hak gibi *eşitsizliği ifade eden* bir 'burjuva hakkı'dır. Her hukuk gerçekte aynı olmayan, birbirine eşit olmayan *değişik* insanlara eşit ölçünün uygulanmasıdır¹. İşte bu nedenle 'eşit hak', eşitliğin ihlâli olup bir adaletsizliktir. Aslında, bir başkası kadar toplumsal emeği gerçekleştirmiş olan herkes, toplumsal ürünlerden eşit pay alır. (...) Fakat insanlar birbirinin aynı değildir: biri güçlüdür, öteki zayıf. (...) Eşit emek edimi ve dolayısıyla toplumsal tüketimde eşit pay ile, Marx, 'kişinin aslında bir başkasından daha çok alacağı, daha zengin olacağı vb.' sonucuna varır. 'Bütün bu kusurlardan kaçınmak için hak, eşit olmaktan çok eşitsiz olmalıdır.' Komünizmin ilk aşaması, demek ki, henüz adalet ve eşitliği sağlayamaz (...); fakat üre-

1. İlâveten, *Gotha Programının Eleştirisi*'ne bakın, I : «Bu eşit hak, eşit emek için eşit olmayan bir haktır (...) Hak, gerçek doğası itibarıyla, ancak eşit ölçünün (standartın) uygulanımında içerilir; fakat eşit olmayan bireyler (eğer onlar eşitsiz olmamış olsalardı *değişik* bireyler olmazlardı) eşit bakış açısı altında getirildikleri, yalnızca tek *belirli* yandan ele alındıkları, örneğin mevcut durumda, başka herşey ihmal edilerek kendilerinde *başka hiçbir şey* görülmeden yalnız işçi sayıldıkları sürece ancak eşit standart ile ölçülebilirler» (*Seçme Eserler*), cilt: 2, evvelce belirtilen eser, s. 24).

tim araçlarını ele geçirmek (...) ve onları özel mülkiyet haline getirmek olanaksız olacağından insanın insan tarafından *sömürülmesi* olanaksız olacaktır. (...) Kaba ekonomistler (...) sosyalistleri sürekli olarak insanların eşitsizliğini unutmakla ve bu eşitliği* ortadan kaldırmayı 'düşlemekle' suçlarlar. Böyle bir suçlama, gördüğümüz gibi, ancak burjuva ideologlarının aşırı bilgisizliğini gösterir.

«Marx yalnızca *insanların kaçınılmaz eşitsizliğini* en titiz biçimde hesaba katmakla kalmaz, fakat aynı zamanda üretim araçlarının (genellikle sosyalizm denilen) toplumun tümünün ortak mülkiyeti haline basitçe dönüştürülmesinin, dağıtımın kusurlarını ve 'burjuva hukuku'nun eşitsizliğini *ortadan kaldırma*dığı olgusunu da göz önünde bulundurur»².

Rousseau, *Discours sur l'origine, et les fondement de l'inegalite parmi les hommes* (1755) da, insanların 'kaçınılmaz' eşitsizliği sorununu şu terimlerle ortaya getirmişti:

«Ben insan türlerinde *iki tür eşitsizlik* kavıyorum: Birine *doğal* ya da *fiziksel* diyorum, çünkü doğa tarafından yerleştirilmiştir ve yaş, sağlık, bedensel güç ve zihin ile ruh nitelikleri bakımından farklılıkları (ya da insanların eşitsizliğini) içerir; ötekine ise *ahlâksal* ya da *politik* (veya insanlar *arasındaki*) eşitsizlik denebilir, çünkü bir tür uzlaşmaya dayanır ve insanların anlaşması ile yerleştirilmiş ya da en azından meşrulaştırılmıştır. Bu ikincisi, kimilerinin geriye kalanlardan daha zengin, daha saygın, daha güçlü olarak, hattâ kendilerine boyun eğilmesini sağlayarak başkalarının zararına olarak kullandığı değişik ayrıcalıklardan ibarettir (...) Bu ifadeden çıkan şudur: Doğa durumunda (belki de ... hiçbir zaman varolmayan doğa durumunda) hemen hemen hiç varolmayan (ah-

* Aynı sözcük kitabın başka yerinde yapılan aktarmada ve orijinalinde *eşitsizlik* olarak geçiyor -çev.

2. Lenin, *Devlet ve Devrim*, evvelce belirtilen eser, s. 465-6.

lâksal ya da politik) eşitsizlik (diye sonuca varır Rousseau, insanal tarih öncesi ve tarihin tümünü izledikten sonra) kendi gücünü ve büyümesini, yetilerimizin gelişmesinden ve insan zihninin ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyet kurumu ve yasalar tarafından yerleştirilip meşrulaştırılmış hale gelir. Çıkan bir başka sonuç şudur: Ancak olumlu yasa tarafından meşrulaştırılan *ahlâksal eşitlik*, *fiziksel eşitsizlikle* (yani güç ve nitelikler ya da değerler bakımından *doğal eşitsizlikle*) *aynı orantıda bulunmadığı her defasında doğal yasaya* (yani, katıksız us tarafından dayatılan ideal yasaya) aykırıdır; böyle bir ayrım, bütün uygar halklar arasında bulunan bu tür eşitsizlik konusunda ne düşünülmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur; çünkü nasıl tanımlanırsa tanımlansın bir çocuğun yaşlı bir adama buyruk vermesi gerekmesi, bir geri zekâlının zeki bir kişiyi yönetmesi ve aç çoğunluk yaşam gereksinmelerinden yoksun iken bir avuç insanın bolluk içinde yaşaması doğa yasasına açıkça aykırıdır (yani usa karşıdır)»³.

Fakat, *Discours*'da varılan bu ünlü sonucun son içerimlerine bakmadan önce, şimdi (anti-eşitleyici) eşitlikçi-Rousseaucu çeşitlilik olarak tanımlanabilecek olan yukarıda sergilenen güçlüğün, insanların verili eşitsizliği ya da çeşitliliğinde hakkın eşit değil, fakat eşitsiz olması gerektiği biçiminde Marx-Lenin'in metnindeki çözümüne bakalım.

«Ve böylelikle, komünist toplumun (genellikle sosyalizm denilen) ilk aşamasında - diye devam edilir Lenin'in metninde -. 'burjuva hukuku' bütün olarak kaldırılmaz, fakat yalnızca kısmen, yalnızca şimdiye kadar gerçekleştirilen ekonomik devrimle orantılı olarak, yani yalnızca üretim araçlarıyla ilgili olarak kaldırılır (...) Bununla beraber öteki yanıla ilgili olduğu kadarıyla varlığını sürdürür; toplum üyeleri ara-

3. *Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 131, 193-4.

sında ürünlerin dağıtımı ve emeğin bölüşümünde düzenleyici (belirleyici etken) olma kapasitesiyle varlığını sürdürür. 'Çalışmayan yemez' sosyalist ilkesi şimdiden gerçekleşmiştir: 'Eşit (toplumsal) emek miktarı için eşit (toplumsal) ürün miktarı' biçimindeki öteki sosyalist ilke de şimdiden gerçekleşmiştir. Ama bu henüz komünizm değildir ve *eşit olmayan* (gerçekte eşit olmayan) emek miktarları karşılığında *eşit olmayan* bireylere *eşit* ürün miktarları veren 'burjuva hukuku'nu henüz ortadan kaldırmaz (...)»⁴.

Marx devam eder ve şu sonuca varır:

«Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireyin işbölümüne ve onunla birlikte zihinsel emek ile fiziksel emek arasındaki karşıtlığa kölece boyun eğişi sona erdiği zaman, emek yalnızca bir geçim aracı değil fakat yaşamın birincil gereksinimi haline geldiği zaman, bireyin çok yönlü gelişimi ile birlikte üretici güçlerin de arttığı ve bütün *kollektif zenginlik kaynakları bol bol fışkırdığı zaman*; ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufku kesin olarak aşılabilecek ve toplum, bayraklarına şunu yazacaktır: Herkesten yeteneğine göre, herkese *gereksinimine göre!*»⁵

Ve Engels'in *Anti-Dühring* (III, 2)de vardığı aşağıdaki sonuçlar da bunlarla uygunluk içindedir:

«Toplumsallaşmış üretim araçları ile, toplumun her üyesi için *yalnızca* maddi olarak *tamamen* yeterli ve her geçen gün daha tam hale gelen bir *varoluş değil*, fakat herkesin *özgür gelişimi* ile *fiziksel* ve *zihinsel* yetilerini uygulamasını güvence altına alan bir varoluş olanağı: bu olanak şimdi var, ilk kez olarak burada, ama burada var»⁶.

İnsanların eşitsizliği ve çeşitliliği ile onlar ara-

4. *Devlet ve Devrim*, evvelce belirtilen eser, s. 467.

5. *ibid.*, s. 468.

6. *Anti-Dühring*, evvelce belirtilen eser, s. 335.

sındaki eşitsizlik (ya da toplum tarafından oluşturulan ve yönetilen sivil farklılıkların tümü) arasında *oransal karşılaştırma* saptama gücüne - görüldüğü gibi, insanların verili kaçınılmaz eşitsizliğinde eşit olmayan hakkın zorunluluğu olarak Marx ve Engels tarafından yeniden formüle edilen ve böylelikle onların komünist topluma ilişkin bilimsel ölçütleriyle çözümlenen güclüğe - sağladığı çözümü görmek için Rousseau'ya yeniden dönelim.

Rousseau, dolayısıyla bize şunu açıklıyor: «Zenginlik, soyluluk ya da mevki, güç ve *kişisel değer* (bu sonuncusu 'bütün öteki niteliklerin *kökenidir*'), kişinin toplumda kendileriyle ölçüldüğü başlıca ayrımlardır (ya da 'eşitsizlik türleridir'), şunu gösterebilirim ki, bu değişik güçlerin (yani kişisel değer ve öteki niteliklerin) uyuşması ya da çatışması, bir devletin iyi mi, yoksa kötü mü kurulduğunun en emin göstergesidir»⁷. Ve gerçekte *Discours*'un en son dipnotunda sonunda şunlar açıklığa kavuşturulur: «Yurttaşların *mevkileri* (...) onların devlete verdikleri *gerçek hizmetlere* göre ('onların (eşit olmayan) *becerileri* ve *güçleri* ile *orantılı olarak*') düzenlenmelidir»⁸.

Bu demektir ki, Rousseau'ya göre, etkin evrensel eşitlik sorununun çözümü (yalnızca burjuvazi için değil), değer ve kişisel koşullar ölçütünün sınırsız, evrensel uygulanımını gerektirir. Bu, bütün öteki (toplumsal) niteliklerin ve ayrıca onun insan kişinin varoluş koşullarının özü olduğunu söylediği «güçlerin» (yaş, sağlık, vb.) kökeni olarak (insan olmak özelliğinden ötürü hiç kimsenin yoksun olmadığı) «hüner» ya da değerlerdir. Başka deyişle, bu çözüm, istisnasız bütün insanların eşit olmayan ya da değişik yeteneklerinin ve gizilgüçlerinin toplumsal tanımlanmasına dayalı (bunu temel alan -çev.) bir eşitliği gerektirir.

7. *Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 189.

8. *ibid.*, s. 223.

Bu çözüm, dolayısıyla, yalnızca mutlakiyetçiliğin ayrıcalıklı kişilerden oluşan toplumunu değil, fakat aynı zamanda, aslında sahiplerinin değerleri - hakları üzerinde kurulmuş burjuva toplumunun kendisini de aşan yeni bir toplumun, demokratik bir toplumun inşasını içerir. Çünkü, açıktır ki, herkes için gerçek eşitlik kurumunun bağlı olduğu *her* kişinin tanınması, ancak toplumsal karakterde olabilir. Buna yol açan tek neden, onun, maddi olarak, *de facto* (fiilen) «mevki» ya da sivil düzen sorularının düzenlenişini varsayması değildir, fakat aynı zamanda ve herşeyden önce, (bir yasa ve değer sorunu olarak) «*dağıtım-cı* adalet, sivil bir toplumda uygulanabilir olduğunda, *doğa durumunun o şiddetli eşitliğine bile karşı olacağı*»⁹ için bu sonuç çıkar. (Ve yine *Discours*'da, Rousseau'nun toplum eleştirisini vahim biçimde yanlış anlayan çoğunluğa yönelik şu canlı protestoyu karşılaştırın: «Öyleyse ne! Toplumlar yıkılmalı mı, size ve bana ait olanlardan kurtulup, aylarla birlikte ormanlarda yaşamaya geri mi dönmeli? Bu, bunu çıkarma utangaçlığı ile onları bırakmak kadar, onları uarmaktan hoşlanmam gereken karşıtlarımın vardığı bir sonuçtur»)¹⁰.

Bu yüzden, Rousseau'nun son dağıtımcı adalet (mübadeleci ya da değişimci adaletin tersi olduğunu anımsayın) çağrısını, *toplumsal* eşitliğin bizzat *doğal* eşitliğe olan üstünlüğünü dengelemek amacıyla başlıca etik-politik Aristotelesçi kategoriye bu modern çağrılarını irdeleyin. Birincisi, her yurttaşın, gerçek hizmetlerine göre, yani topluma verdiği hüneler ve gücü ile orantılı olarak hesaplanmış sivil mevkisini temel alır. İkincisi ise, her insan bireyinin, her kişinin özgün, değişik değerine olan anarşik kayıtsızlığı kabul edilecek olursa, sivil toplumda uygulanabilir olduğunda, Rousseau'nun haksız ve böylelikle kendisiyle çeliş-

9. *ibid.*, s. 222, not: XIX.

10. *ibid.*, s. 207, not: IX.

kili olacağını ifade ettiği efsanevi doğa durumunun tam tamına yetkin eşitliğidir.

Lenin - Marx - Engels ve Rousseau'nun sırasıyla verilen bu metinlerinden, bireylerin ve onların yetenekleri ile gereksinmelerinin eşitsizlikleri ve farklılıkların (komünist) toplum tarafından ekonomik-oransal tanılanması sorununa marksizm-leninizmin gösterdiği kılı kırk yaran özenin, Rousseau'nun anti-eşitleyici eşitlikçi düşüncesinin yeni bir tarihsel düzlemde devamını ve gelişimini dile getirdiği sonucunu çıkarabiliriz. Başka deyişle, bir yanda Rousseau'nun metafizik idealizmi ile insanlıkçı ahlâkçılığını, doğal yasa ahlâkçılığını, öte yanda sınıf mücadelesi ölçütüne ilişkin tarihsel materyalizmden ayıran yöntemin dar boğazı boyunca Rousseau tarafından ortaya getirilen sorunun yattığını yadsımak güç gibi görünmektedir. Yani, «onu topluma uyarlarken herşey doğal insanı (özgür bireyi) yok etmemeye bağlıdır»¹¹ (*La Nouvelle Heloise*, V, 8) ve bu, komünizmin son aşamasına ilişkin en yüksek bilimsel hipotezin çözmek amacıyla yeniden formüle ettiği sorundur. (Ama bu, daha sonra göreceğimiz gibi, marksizm-leninizmin, Rousseau'nun eşitlikçiliğine borçlu olduğu tarihsel bilgi sorununu bir kenara atar.)

Bu bağlamda, şu sonuçlara varılabilir: 1. bilimsel sosyalizm, eşitlikçi anti-eşitleyici insan kişi kavramıyla insancıl ahlâkçı Rousseau tarafından keşfedilen hem *evrensel* hem de *kişileri dolayımlayan eşitlik* sorununu *materyalist* yöntemiyle çözmek kapasitesindedir. Yani, herbiri tarafından devlete verilen ilgili oransal hizmetleri yoluyla bütün insanların eşit olmayan değerlerinin ve gizilgüçlerinin toplumsal tanınması; 2. bilimsel sosyalizm tarafından insana gösterilen bu nihai ilgide, bilimsel sosyalizme Rousseau tarafından aktarılan (ama ne denli değiştirilmiş

11. *La Nouvelle Heloise*, evvelce belirtilen eser, s. 612.

olarak!) bu hristiyan miras açığa vurulur. Bu mirası alan ve veren arasındaki fark, bir yanda, birincinin (alan Rousseau'nun -çev.) kişinin değeri ile kaderini *tarihle*, yani asalak ve insanın sömürücüsü olabilecek bireylerin ve sınıfların herhangi bir merkezkaç hareketini önleyen yeterince birleşik bir toplum olan kurumla birleştirmesi olgusunda içerilir.

İkinci Rousseau, bununla beraber, kişinin değeri ile onun kaderini tarih-ötesi, teolojik bir üniforma ile birleştirir. («*Size tanrı* adıyla şunu söylüyorum ki, *parça* (yani, insan *bireyi*) bütünden (yani, insan *ırkı*'ndan) daha büyüktür», *Emile*, IV)¹². Ve yine de, insan kişiye ilişkin *kutsal a priori*'nin (önselin) yalnızca *soyut*, amacına ulaşamamış bireyselliği ve sonuç olarak yarı-anarşik ve zayıf bir toplum olan burjuva liberal toplumu aklayabileceği kabul edilecek olursa, bu ancak, her kişinin değerlerinin ve gereksinimlerinin *toplumsal*, gerçek demokratik tanınışı sorununun *kısmi*, burjuva çözümünü aklayabilir.

2. Bundan sonra, bilimsel sosyalizmin kurucularının, Rousseau ve yapıtına yönelik bilinçli eğilimini incelemek zorundayız.

Marx'ın tutumu için aşağıdaki karakteristik ve önemli yanları gözleyin.

(1) Hegel'in «halkın egemenliği, kökleri *vahşi* halk fikrinde olan o karmaşık nosyonlardan biridir» biçimindeki tutucu düşüncesine karşı Marx, «karmaşık nosyonlar» ve «*vahşi fikir*» burada Hegel'e münhasırdır diye karşılık verir (ölümünden sonra yayınlanmış *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843)¹³. Ve tipik Rousseaucu kamusal egemenlik fikrinin tümüyle egemen olduğu bu aynı yapıtta liberal devlette «*temsil edilen*» halk, Marx tarafından «*minyatür* halindeki

12. *Emile*, IV, evvelce belirtilen eser, s. 614.

13. Marx, *Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 28.

halk» olarak (sivil toplumun «sınıf baskısı») olarak tanımlanır¹⁴.

(2) Bununla beraber, *Yahudi Sorunu Üzerine*'de (1844) Marx bize, «politik insanın» burjuva «soyutlanması»nın ancak («mükemmel») bir tablosu olarak, Rousseau'nun «doğal», soyut olarak bağımsız insanı toplumsal bedenle bütünleştirme ve böylelikle birey-bütünü ya da doğanın tek başına bireyini, yurttaş, toplumsal insan olan birey-parçaya dönüştürme girişiminin açıkça görülebildiği *Toplumsal Sözleşme* (II, 7)deki ünlü pasajını sunar. Rousseau aslında şunu söylüyor: «Bir halk oluşturmaya cüret edecek kişi, kendini insan doğasını değiştirecek, yani kendi başına yetkin, tek başına bir bütün olan her bireyi, bu bireyin herhangi bir tarzda kendi yaşamını ve varlığını alabileceği daha büyük bir bütünün bir parçasına dönüştürecek bir durumda hissetmelidir»¹⁵. (Ölümünden sonra yayınlanmış) *Giriş*'in (1857) başında ve (ölümünden sonra, 1857-8, yayınlanmış) *Grundrisse*'de, politik bir yazar olarak Rousseau hakkında bir yargıya varırken, «sivil toplum»un sadece bir «sezinlenişi olarak»¹⁶ Marx'ın nasıl Rousseau'da yalnızca «doğal olarak bağımsız, özerk öznelere sözleşme ile ilişki ve bağlantı içine sokan» doğal yasa tapınıcısını gördüğü böylelikle açıklanır (ama aklanmaz). Bununla beraber, *Toplumsal Sözleşme*, eleştirisi aslında 1857 *Giriş*'inin başında bulunan onsekizinci yüzyıl Robinsoncularına basitçe yanıt teşkil edecekti.

(3) Öte yandan, *Kapital* (I, Bölüm 30'da) Marx «küçük üreticiler çoğunluğunun» «büyük imalatçılar» tarafından mülksüzleştirilmesini çözümlemesinde açık-

14. ibid., s. 85 (della Volpe «sınıflı toplum» ibaresini kullanır).

15. *Yahudi Sorunu Üzerine*, evvelce belirtilen eser, s. 167. (*Toplumsal Sözleşme*, evvelce belirtilen eser, s. 381).

16. *Grundrisse*'de 1857 tarihli *Giriş*, editör: M. Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 83.

ça zenginin (ahlâksal) eleştirisini kullanır, Rousseau'nun *Discours sur l'economie politique*'sinde bulunan bu ibare Marx tarafından şöyle aktarılır: «Size buyruk verme zahmetine katlanmama karşılık, sizde kalan çok az şeyi bana vermeniz koşuluyla, *der kapitalist*, bana hizmet etme onuruna erişmenize izin vereceğim»¹⁷. Bununla beraber, aktarılan bu özet parçanın, Marx'ın Rousseau'dan aldığını bildiğimiz derin, demokratik (eşitlikçi) esine hakkını vermekten çok uzak olduğu da doğrudur. Çünkü, Rousseau'nun «zengin» sözcüğü - genel toplumbilimsel ahlâkçılık terimi - yerine özellikle materyalist olan «kapitalist» terimini koyan Marx'ın yaptığı düzeltme sayesinde aktarma açık olarak yeni bir sosyalist biçime dönüştürülmüştür. Ayrıca, Marx-Engels'in *Alman İdeolojisi* adlı eserlerinde «örneğin *Toplumsal Sözleşme*de açıklandığı gibi katiyen keyfi bir birlik değil» ibaresinin yerine konan «*gerekli birlik*» yani «*(maddi)* koşulları temel alan»¹⁸ birlik ikamesini karşılaştırın. Ne var ki, *Sözleşme* ile ilgilenen kişi, onun sözleşmeci doğal yasa kuramı yok olduğu zaman bile onun bizzat Marx üzerindeki müthiş etkisinin hâlâ açıklanmak zorunda olduğunu hiç değilse belirtmelidir. Bu etki, görmüş olduğumuz gibi, «yalnızca kendisi tarafından temsil edilebilen» «egemen»in «egemen kamusal iradesi» ölçütü yoluyla aktarılır. Bu etki ondan sonra 1870 Paris Komünü'nden («demokratik merkezîyetçiliği» ile) sovyet sosyalist devletine kadar sosyalizmin tüm tarihsel gelişimi boyunca sürer.

4. Belirtilen *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, daha başında, Rousseau'nun yarı-ütopik, yarı retorik bir toplumbilimcinin tipik bir örneği olarak canlandırıl-

17. *Kapital*, I, evvelce belirtilen eser, bölüm 30, not: 1, s. 746. Rousseau, *Euvres* 3, s. 273, evvelce belirtilen eser.

18. *Alman İdeolojisi (Toplu Eserler, cilt: 5 (Londra: Lawrence and Wishart, 1976))*, s. 80 (della Volpe «keyfi» yerine, «gönüllü» terimini kullanır).

diğını görüyoruz. Dolayısıyla, Gotha Programı'nın Las-salcı yazarlarının tutarsızlığını ve yapaylığını payla-ma niyetiyle Marx şunları yazar:

«(Programın) ilk önermesine göre emek tüm zen-ginliğin ve tüm kültürün kaynağı idi; dolayısıyla emek olmaksızın hiçbir toplum olanaklı değildir. Şimdi (ikinci önermede), tam tersine, toplum 'olmaksızın' hiçbir 'yararlı' emeğin olanaklı olmadığını öğreniyo-ruz. Aynı şekilde, yararsız ve hattâ toplumsal olarak zararlı emeğin ancak toplum içinde kârlı bir işin ko-lu haline gelebileceği, ancak toplum içinde kişinin ay-lak yaşayabileceği vb. söylenebilirdi - *kısacası, bütün Rousseau aynen kopya edilmiş de olabilirdi*»¹⁹.

Discours sur les sciences et les arts ve benzeri metinleri kaleme alan bu Rousseau'nun, toplumun gü-zeî konuşan (retorik), *küçük* toplum eleştirmeni olan Rousseau'nun, Marx için, politik polemığının *yazınsal* tutkusunda, *bütün* Rousseau'nun ta kendisi haline gel-diği buradan da açıkça görülüyor. (Bunu Rousseau'nun «lüks, sefahat ve kölelik, ölümsüz usun bizi yer-leştirmiş olduğu mutlu bilgisizlikten kaçmak için gös-termiş olduğumuz kurumlu çabaların her zaman ölü-mcül zehiri olmuştur» sözü ile karşılaştırın)²⁰. Kuşku-suz, Marx'ın bu yanlışı daha fazla ilginç ve kaydade-ğerdir, çünkü o, yukarıda görüldüğü gibi, toplumla-rın ve onların eşitsizlikleri ile adaletsizliklerinin *bü-yük* (major) eleştirmeni Rousseau'nun felsefi ruhun-dan en fazla etkilenen eserinde bulunmaktadır.

Engels tarafından gösterilen karmaşık eşitlikçilik sorununun tarihsel anlamı yüzünden daha ilginç ve anlamlı olarak ortaya çıkmakla birlikte Engels'in Rous-seau'ya karşı tutumu, Marx'inkinden daha az çeliş-meli ve şaşırtıcı değildir.

19. *Gotha Programının Eleştirisi*, evvelce belirtilen eser, s. 19.

20. *Discours sur les sciences et les arts (Euvres Completes* 3, evvelce belirtilen eser), s. 15.

Engels'in ilgili metinleri şöyle sıralanabilir:

i. Engels «Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesi* demokratik bir burjuva cumhuriyeti olarak dünyaya gelebilir ve ancak böyle gelebilirdi» (*Sosyalizm: Bilimsel ve Ütopik*, 1, 1877²¹ ve *Anti-Dühring*, Giriş, 1878) ya da Rousseau «cumhuriyetçi *Toplumsal Sözleşmesi* ile anayasal Montesquieu'nun dolaylı olarak üstesinden geliyor» (Mehring'e mektup, 14 Temmuz 1893)²² dediği zaman, arasıra *Toplumsal Sözleşme* üzerine vardığı yargılar, modern demokrasinin o kuramsal ustasının tam hakkını verir. Ama öte yandan, bazen, Engels, örneğin, «usa dayalı» soyut «devleti» mahkûm edişine ayırım yapmaksızın *Sözleşme*'yi de dahil ettiği ve Hegelci bir tarzda *Sözleşme*'nin «gerçekleşmesinin zeminini Terör Egemenliğinde bulmuş olduğu»²³ (*Sosyalizm... vb.*, 1) sonucuna vardığı zamanki yargılar hakikatten ve adaletten çok uzaktır (altındadır -çev.).

2. Eşitlikçi fikir üzerine varılan genel yargı, şu uzamda biçimsel ve kuramsal olarak doğru olan bir yargıdır: Engels «Fransız burjuvazisi büyük devrimden bu yana sivil eşitliği ön plana getirdiğinden Fransız proletaryasının toplumsal, ekonomik eşitlik istemi ile derhal yanıt verdiğini ('*proletarische Konsequenz-zieherei*') varsayar. Ve Engels, «proletaryanın eşitlik isteminin gerçek içeriği sınıfların kaldırılması istemidir»²⁴ ve «bunun ötesindeki herhangi bir eşitlik is-

21. *Seçme Eserler*, cilt: 2, evvelce belirtilen eser, s. 117.

22. *ibid.*, s. 499.

23. *Sosyalizm: Bilimsel ve Ütopik*, evvelce belirtilen eser, aynı yerde, s. 119.

24. *Anti-Dühring*, evvelce belirtilen eser, s. 128. Lenin, *Devlet ve Devrim*, cilt 4: «*Demokrasi eşitlik demektir. Proletaryanın eşitlik uğruna mücadelesinin ve bir slogan olarak eşitliğin büyük önemi, eğer onu sınıfların kaldırılması anlamıyla doğru biçimde yorumlayacak olursak berrak olacaktır. Fakat demokrasi yalnızca biçimsel eşitlik demektir. Ve üretim araç-*

temi zorunlu olarak saçmalığa varır»²⁵ (*Anti-Dühring* I, 10) diyerek bitirir. (Örneğin, *Anti-Dühring*'in Ön-söz'ünde şunlar söylenir: «Burjuvazinin eşitliği (sınıf

ları üzerindeki mülkiyete ilişkin olarak toplumun bütün üyeleri için eşitliğe, yani emek ve ücretler bakımından eşitliğe ulaşılır ulaşılmaz, insanlık kaçınılmaz olarak biçimsel eşitlikten gerçek eşitliğe, yani: «herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre» (evvelce belirtilen eser, s. 472) kuralının işletilmesine doğru daha da gelişme sorunuyla yüzyüze gelecektir. Demokrasi ve eşitlik sorunsalına ilişkin olarak Lenin'in vardığı bu sonuçlar önemlidir. Leninist uslamlama aşağıdaki gibi açıklanmalı ve anlaşılmalıdır. Demokrasinin (tam toplumsal) eşitlik demek olduğu doğrudur, fakat (toplumsal) eşitlik, kesinlikle sınıfların kaldırılması demek olduğu için, *fiili*, gerçek (toplumsal) eşitlik, ancak onların (ve devletin) kaldırılmasıyla meydana gelecektir. Yani, komünist toplumda: «herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre». Sonuç olarak, bu aynı sosyalist demokrasi (sosyalist devletin bir mülkiyeti olarak), hâlâ biçimsel (*toplumsal*) eşitliği gerektirir, çünkü, o aslında, (karmaşık) bir sınıf görüngüsüdür. Örneğin, sosyalist devlette, «eşit olmayan» özneler için haksız «eşit hak» hâlâ yürürlüktedir, yani, burjuva hakkı ve öte yandan onun devlet temelleri, proletarya yığnında yatar.

Kuşkusuz buna karşın, (ikinci derece) tipindeki *biçimsel* eşitlikle karşılaştırıldığında, eşitliğe ilişkin olarak sosyalist demokrasi tarafından temsil edilen muazzam ilerlemenin değeri katıyen düşmez. Bu, parlamenter demokrasiyi ya da daha doğrusu burjuva devlete özgü liberalizmi oluşturan *politik* eşitliktir. Böylelikle, örneğin *Proletarya Devrimi ve Dönek Kautsky*'deki *ötelci* leninist demokrasi eleştirisi kavranılabilir, orada Lenin şunları söylüyor: «En demokratik burjuva devletinde bile ezilen halk, her adımda, kapitalistlerin 'demokrasisi' tarafından ilân edilen *biçimsel* eşitlik ile proleterleri *ücretli kölelere* dönüştüren binlerce gerçek sınırlama ve bahaneler arasındaki çözüm gerektiren çelişmeyle yüzyüze gelir.» (*Toplu Eserler*, evvelce belirtilen eser, cilt: 28, s. 246). Bu sadece şu anlama gelir: Demokrasi, yani yasaya uygunluğu ile sosyalist devlet, sınıflar ötesi komünist toplum tarafından yaratılan gerçek toplumsal eşitliği henüz gerçekleştirmez. Şu doğrudur ki, her ne

ayrıcılıklarının kaldırılması) proletaryanın eşitliğinden (sınıfların kendilerinin kaldırılması) çok farklıdır»²⁶. Yine de, bizzat Engels tarafından Rousseau'cu düşüncenin eşitlikçi hareket içindeki etkisine yüklenen anlamla birleştirilecek olursa eğer, tarihsel düşünceleri itibarıyla, bu yargının eksik ve kusurlu olduğu görülmektedir; çünkü, Engels'in eşitlikçi Rousseau hakkında bize *söylediği* tüm şey, eşitlik fikrinin «özellikle Rousseau sayesinde kuramsal bir... rol oynamış olduğu»²⁷ (*Anti-Dühring*) biçimindeki genel ibaredir. Bu, Dühring'in soyut eşitlikçiliğine Engels tarafından yapılan eleştiride bulacağımız apaçık Rousseau'cu aksanlara, *daha büyük* eşitlikçi anti-eşitleyici Rousseau'nun aksanlarına karşın söylenmiştir. Örneğin, orada şuna rastlarız: «Bizi ilgilendiren şey, insanlar arasındaki ahlâksal eşitliğin bir sonucu olarak (Dühring'in) eşitliğin bir kez daha yokolmuş olduğunu kabul etmesidir» (aynı yerde)²⁸.

kadar biçimsel ise de sosyalist devlet tarafından oluşturulan eşitlik, geçmişin üzerinde meydana getirilen müthiş bir gelişmeyi işaret eder, bunda aslında toplumsal eşitlik ile ilgilidir, artık sadece politik eşitlikle değil (ve böylece Lenin'in eleştirisinde iki durumda kullanılan «biçimsel» terimi, her durumda çok farklı olan ideal-tarihsel bir değere sahiptir). Bu sorunlar için yukarıda (II, 7'nin sonuna, *Açıklamalar* 5'e ve 4 ile 5 no'lu paragraflara) bakın. Bunların sonuçları evvelkiler tarafından doğrulanır ve daha da açıklığa kavuşturulur. Böylece «sosyal demokrasi» ile «özgürlükçü eşitlik», «politik demokrasi» ile «sivil özgürlüğün» «tözsel» olarak karşısına konur. Bununla beraber, komünist eşitlik ve özgürlüğe ilişkin olarak, bu, onların *biçimsel* karakterini dıştılamaz ya da onlarla çelişmez. Sınıf kategorileri oldukları sürece, komünist toplumda yokolmaya, yasalılığının *bir* bileşenini oluşturdukları sosyalist devletle birlikte yokolmaya mahkûmdurlar.

25. *Anti-Dühring*, evvelce belirtilen eser, s. 128.

26. *ibid.*, s. 409.

27. *ibid.*, s. 124.

28. *ibid.*, s. 122.

Eğer, burada aktarılan *Vorarbeiten*'de (ama yalnızca onlarda), eşitlikçiliğin «burjuva yanı»nın Rousseau tarafından «*bütün insanlık adına*»²⁹ anlamında formüle edilmiş olduğunu açıklığa kavuşturma girişiminin var olduğu doğruysa, Engels'in buna derhal «burjuvazinin tüm istemlerinde olduğu gibi, burada proletarya da onun gerisinde kaçınılmaz bir gölge gibi ortaya çıkar ve *kendi sonuçlarını* çıkartır (Babeuf)»³⁰ sözlerini ilâve etmesi de aynı ölçüde doğrudur.

3. Görünüşte çok kapsamlı ve genel bir yargı olan eşitsizlik üzerine *Discours*'a ilişkin özgül yargı, *Discours*'un bazı temel öğelerinin tarihsel-diyalektik çözümlenişini (analizini) temel almıştır. Örneğin: «İnsanı (insan *bireylerini*) uygarlaştıran ve insan ırkını yokeden şey, ozana göre altın ve gümüş, filozofa göre ise, demir ve buğdaydır»³² ve şöyle sonuca varır:

«Uygarlığın her yeni ilerleyişi aynı zamanda (insanlar *arasında* ya da sivil politik) eşitsizliğin yeni bir gelişimidir (ilerleyiştir -çev.). (...) Ve böylece eşitsizlik bir kez daha eşitliğe dönüşür; bununla beraber, konuşamayan ilkel insanların önceki doğal eşitliğine değil, fakat toplumsal sözleşmenin daha yüksek eşitliğine. Ezenler ezilir. Bu yadsımanın yadsınmasıdır (Hegel'e bakın). Dolayısıyla, şimdiden Rousseau'da Marx'ın *Kapital*'inde geliştirilene tam olarak karşılık düşen bir düşünce çizgisi bulmakla kalmıyoruz (*tıpkı böyle*), fakat aynı zamanda Marx'ın kullandığı söylemin aynı diyalektik dönüşlerinin tüm dizisini de görüyoruz: Özleri gereği karşıt olan ve bir çelişme içeren süreçler; bir ucun kendi karşıtına dönüşümü ve sonuçta, bütünü çekerdiği olarak yad-

29. ibid., s. 407.

30. ibid.

31. ibid.

32. ibid., s. 167.

sımanın yadsınması (*Anti-Dühring*, I, 13: bakın Sosyalizm, vb. 1)³³.

Tarihsel materyalizmin diyalektiği için ayırım yapmaksızın her yerde önceller arama eğiliminde olan Engels'in, bir yandan tarihsel yöntem konusunda Marx'ın yanına yerleştirerek Rousseau'nun hakkını *gereğinden fazla* verirken bir yandan da bu hakkı *gereğince teslim etmediğini* burada görebiliyoruz. Bu ikinci durumda, Rousseau'nun eşitlik konusundaki özgül araştırması, yani eşitsizliğin iki türünün uzlaşmasına ilişkin araştırma (burada Engels bunlardan sadece bir tanesini, sivil ya da politik eşitsizliği ele almaktadır) gözardı edilmekte ve böylelikle Rousseau'nun özgül (anti-eşitleyici) eşitlikçiliği, eşitsizlik ile eşitliğin hem genel hem de şematik olan antitezler ve sentezler oyununda yokedilerek Engels'in tarihsel materyalizmin diyalektiğine ilişkin anlayışındaki yoğun Hegelci kalıt açığa vurulmaktadır. Böylece sonunda, *Discours*'un bu yargısı, Engels tarafından, tarihsel eksikliğiyle, yukarıda yeniden üretilen eşitlikçi fikre ilişkin kendi genel yargısı ile yeniden birleştirilmektedir.

Bilmsel sosyalizmin kurucularının, Rousseau'ya olan tarihsel borçları konusunda karmakarışık bilgilere sahip olduklarını göstermek için bence bu kanıt yeterlidir. (Bu karmakarışık bilginin sovyet sosyalist kültürde devam ettirilebileceği, örneğin Vyshinsky'nin *Sovyet Devletinin Hukuku*'na yazdığı *Giriş*'te (New York: Mac Millan, 1948) görülmektedir; orada, Kant-Helsen'e ithaf edilen bir sayfayı geçen bir yazı ile karşılaştırıldığında, dört satırlık bir dipnotta şunlar görülmektedir: «J.J. Rousseau (...) köktenci küçük burjuvazinin bir ideologu. Onun kamu yasasına ilişkin görüşlerinin geliştirildiği ünlü *Toplumsal Sözleşmesi*, genel iradenin cisimleşmesi olarak burjuva liberal demokratik devlet kuramının gelişimi üzerinde büyük

33. ibid.

bir etkide bulunmuştur»³⁴. «Genel irade» ve onun zımni «kamusal egemenlik» ölçütünün etkisini burjuva devletle sınırlandıran vahim tarihsel yanılmanın düzeltilmesi için *Açıklamalar* 5, 4'teki yukarıda açıklanan *ulusal-kamusal*, burjuva egemenliği konusundaki sözlerinize ve Rousseaucu *doğrudan demokrasinin* 1936 sovyet anayasasında mevcut olan öğelerinin belgelendirilmesi için 5 ve II, 7'nin sonundaki not'a bakın.

Bu tarihsel borç son olarak şu biçimde dile getirilebilir: Kişileri dolayımlayan anti-eşitleyici eşitliğe ilişkin Rousseaucu teoremler, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, *Anti-Dühring*'te ve *Devlet ve Devrim*'de varsayımsal olarak ortaya konulan komünist toplum gibi özgür (çünkü eşit) kişilerden oluşan bir toplumda sınıfların kaldırılmasına ilişkin 'kavram-modelin zorunlu tarihsel ve entellektüel öncülleri arasında sayılmalıdır. Bu kavram-modelde dolayısıyla, Engels'in sözünü ettiği yetkin «proleter (eşitlikçi) yanıt»³⁵ ile birlikte Engels'in *Anti-Dühring*'in *Vorarbeiten*'inde tartışma konusu ettiği eşitlikçi ilkenin *olumlu* (Rousseaucu) içeriği de dile getirilmektedir.

34. Vyshinky, evvelce belirtilen eser, s. 169, not: 44.

35. *Anti-Dühring*'ten uyarlanmıştır, evvelce belirtilen eser, s. 128.

4. Biz ve Anayasa

a propos* hukuk devleti ve demokrasi

Yalnızca üç noktayı belirteceğim. *Birincisi* şu: Bir felsefi-politik tartışma için zamanında solun temsilcilerinin savaş verdiği kötü ünlü «fraud yasası»nın önemi nedir?** Biz kuşkusuz, gözardı edeceğimiz teknik ince-liklerle genel oy hakkı ilkesinin uygulanmasını sınır-lamayı başka her şeyden daha fazla amaçlayan 31 Mart 1953 seçim yasasından söz etmekteyiz. Anayasa Mah-kemesi üyesi Mortati, *Kamu Hukukunun Kurumları* adlı eserinde şunları yazıyor: «... (yasa)nın bireysel düşüncelerden çok, parlamento içindeki ve ülkede var-olan politik güçlerin dağılımı arasında uyum sağla-ma eğiliminde olan tüm sistemin canlandırıcı ruhu ile çatıştığı etkin biçimde görünmektedir»¹.

Dolayısıyla, *Kantçı* «hukuk devleti» ruhunun ti-pik bir *Rousseaucu* ilke ve daha fazlası değilse eğer özgül bir demokratik kurum olan genel oy hakkına bir kez daha karşı çıkmayı ve etkisini azaltmayı (*faute de mieux*) amaçlaması dışında (politik felsefi bakış açısından) bu ne anlama gelebilir? Sonuç ola-rak, Kantçı politik öğreti ile Rousseaucu politik öğre-ti ve dolayısıyla parlamenter demokrasi ya da «hu-kuk devleti» ile *sosyal demokrasi* ya da en yüksek an-lamda demokrasi arasındaki özgül ayrımı gözden ka-çırma eğiliminin Gerratana yoldaş gibilerin (*Societa'*-

* Sırası gelmişken (ç.n.).

** *Açıklamalar* 4'teki açıklayıcı nota bakın.

1. Constantino Mortati, *Istituzimi di diritto pubblico* (Pa-dua: CEDAM, 1960, 5'inci baskı).

da, 1961, 6)² kafalarının ideolojik olarak karışma tehlikesi şimdiden ortaya çıkmıyor mu? Her ilkenin (bu durumda, politik) kendine özgü kesin, kaçınılmaz bir mantığı vardır; bu mantık, onların seçiminde ve uygulanımında ard arda yanlışlıklar yapmamamız için bu ilkeler arasında aşırı bir özenle ayırım yapmamızı zorunlu kılar.

İkinci nokta: Yine felsefi olarak konuşacak olursak, «İtalya'nın emek üzerine kurulu demokratik bir cumhuriyet olduğunu» vb. belirten anayasanın ilk maddesinin anlamı nedir? İlk önce Mortati gibi bir hukukçunun yorumuna kulak verelim.

Ona göre bu madde:

«Bir yandan, önceki belgelerde öbür değerlere (üretim araçlarının özel mülk edinilmesi gibi) verilen üstün konuma meydan okumak, öte yandan ise, *kişinin değerini*, onda saklı olan *yaratıcı yeteneği* dile getirmek için *en elverişli* ve ona topluma taahhüt ettiği borcunu ödetmenin daha iyi bir yolu olarak alındığından, *emeğe, devlet içindeki yurttaşlara yüklenen konuma* ilişkin *en yüksek değerlendirme* ölçütü işlevini vermek» demektir.

Bundan çıkan şudur:

«Emeğin, toplumsal katmanı açıklayıcı değer sayılması, yurttaşın *toplumsal değeriyle orantılı ünvanının* sadece onlara sahip olan öznenin *değer olmasızın* edindiği toplumsal konumlardan *değil*, onun *yeteneklerinden* çıkarılması gerektiğini zımnen ifade eder ve ilâveten herkese kendi yeteneklerine en çok uyan çalışma etkinliğinin ve bu etkinlikten insan karakterinde doğuştan varolan gereksinmelerini karşılama araçlarını çıkarma olasılığının verilmesini gerektirir (altını çizen della Volpe)»³.

Sonuç olarak: Emekçi insanın yalnızca bir «pa-

2. Valentino Gerratana, «Democrazia e stato di diritto», *Società*, XVII, no: 6, 1961.

3. *Açıklamalar* bölümündeki bibliyografik not.

zar fiyatının» olduğunu, «(insanal) onurunun olmadığı», sonuç olarak «sivil bağımsızlığının olmadığı» ve oy verme hakkından yoksun bırakıldığını ileri süren Kant -(Kant'ın, yukarıda belirtildiği üzere temelinde araçlarına sahip olma «özgürlüğü» yatan hukuk devletinin en büyük kuramcısı olması boşuna değildir)- ile karşılaştırıldığında ve ona karşı Rousseau'yu buluruz. Rousseau, «iyi oluşturulmuş» bir devlette «yurttaşların *mevkilerinin* (...) devlete verdikleri gerçek *hizmetlere* göre (yani «becerileri ve güçleriyle orantılı olarak») düzenlenmesi gerektiğini»⁴ söyler. *Herkesin kişisel değerlerinin* sözcüsü olan bu Rousseau, kişileri dolayımlayan, yine de *en üstün* (par excellence) eşitleyici olmayan eşitlikçilik kuramcısıdır.

Dolayısıyla, çağdaş politik felsefenin bu iki klasiğinin öğretilerinin ne kadar ayrıldığını akıldan çıkarmayarak devam edecek olursak, mevcut İtalyan anayasasında cisimleşmiş bulunan modern devlet tipinin (karışık) doğasını kavramak olanaklı olur. Bu karmaşıklığın tek nedeni, hukuk devleti öğretisi ile eşitlikçi, daha yüksek anlamıyla demokratik devlet öğretisinin birbirlerinden farklı ve karışık etkilerinin anayasada birbirine karıştırılmasıdır. Ancak bu şekilde, başka her şey bir yana, Kurucu Meclis'te bu anayasa için savaşmış olan komünist ve sosyalist yoldaşların demokratik-devrimci ruhunun hakkını verebiliriz.

Üçüncü (son) nokta: Şimdiki anayasayı harfi harfine ve özü itibarıyla uygulanması uğruna mücadele kararımızın nedenlerini ve amacını şiddetle belirleme gereksinimi. Bu, yalnızca hukuk devletinin *yazılı olduğu biçimiyle* ne anlama geldiğinin değil, bu pek önemli değildir, fakat daha çok eşitlikçi ya da demokratik toplumsal amaçların bu *katılışının ya da eklenişinin*

4. *Discours*, evvelce belirtilen eser, s. 223 (della Volpe burada «mevkiler» sözcüğünü «toplumsal konumlar» olarak çeviriyor).

geleneksel burjuva sivil ya da politik özgürlükler toplamında ne anlama geldiğinin berrak biçimde anlaşılmasını varsayar. Çünkü liberaller ve genel olarak karşıtlarımız, hukuk devletini yüceltip savunmanın yeterli olduğunu düşünürler (hattâ ilâveten, örneğin Profesör Giorgio Del Vecchio'nun şimdiden yapmış olduğu gibi, Kant ile Rousseau arasındaki ayrılığı, ikinciye birinciye indirgeyerek yokederler); ama biz kendimiz, sosyal demokrasinin tümünün (esas olarak burjuva olsa bile) anayasamıza sokulmasını savunmak düşüncesinde olmalıyız. Parlamenter demokrasiyi sosyal demokrasiden ya da dilerseniz, Kant ile onun takipçilerinin liberalizmini, Rousseau (Marx ve Lenin'in) demokrasisinden ayıran şeyin ne olduğu konusunda berrak fikirlere sahip olmadan bu konuya devam etmeyeceğiz.

Başka deyişle, hukukçuların dediği gibi, anayasamızın uzlaşmacı türde bir anayasa olduğu olgusunun bilincine varmalıyız. «Kişisel özgürlük ile toplumsal çıkarı birleştirmesinin olanaklı olması, ama liberal ideolojinin yaptığı gibi bu bileşimi 'önceden tespit edilmiş uyumlardan' çıkarmaması, fakat daha çok onu devletin ılımlı müdahalelerine havale etmesi anlamında» (Mortati) anayasamız uzlaşmacıdır. Devlet için, diye devam ediyor Mortati, «önemli olan, özel (privatist) girişim rejimini toplumsal ereklerle uzlaştırmamanın olanaksız olduğu deneyle görüldüğü zaman *quid agendum* (neyin yapılacağına) karar vermektir.» Ve: «Temel ilkeler ve bu ilkelerce kalıtsal hakların ikincil bir kouna sokulmuş olması, toplumsal ereklerin özel (privatist) girişim rejimine üstünlüğünü kanıtlar görünür»; böylelikle, «en azından» «bütün öbürlerinden önemli olan en temel hakkı, bir iş bulma hakkını herkese sağlayarak» yukarıda belirtilen aynı «*demokratik kişiselci* gereksinme» yerine getirilmiş olur (ayrıca, 4. maddede ilân edilen «çalışma hakkı»na bakın, Mortati'ye göre bunun konusu «tam istihdam sağlayacak yeterli önlemlerin devletçe benimsenmesi»dir).

Demokratik uzlaşmanın tüm tüzel özellikleri ana hatlarıyla bunlardır; ancak sadece kâğıt üzerinde kal-mamaları için şimdiki politik mücademizin ereği ol-malıdır. Bunlar, sözde «emek gücünün vergilendiri-lebilirliği» üzerine 16 Eylül 1947 tarihli yasa hükmünü kapsarlar. Anayasa Mahkemesinin aykırı kararına kar-şın, Mortati, onun anayasaya uygunluğunu şöyle savu-nuyor: «(a) 41. maddenin son paragrafı amacına aykırı biçimde, yani, devletin özel şirketlere müdahalesi-nin baskıcı bir karaktere bürünemeyeceği anlamında yorumlandığı; (b) 42. maddenin özel mülkiyete dayat-tığı toplumsal işlevin kapsamının hesaba katılmadığı; (c) uygulanması için 44. maddenin tarımsal işletmele-re sınırlar getirdiği hakça (eşit) toplumsal ilişkilerin kurumlaştırılması amacının taşıdığı anlam çarpıtıldığı anda böyle bir kararın alınabileceği» söyleniyor. De-vamla, tekel durumlarının kaldırılması için 43. mad-denin izin verdiği devlet müdahalelerinde, özel yasa-lara uygun olarak (dolayısıyla genellik ilkesi dışta bı-rakılarak), başlıca ulusal çıkar karakterine büründük-lerinde tekelci işletmelerin kamulaştırılarak kamu or-ganlarına veya işçilerin ya da yararlananların birlik-lerine devredilebileceği belirtiliyor; bu ise «enerji kay-naklarıyla (petrol) ya da ulusal kamu hizmetleriyle ilişkili işletmelere eşit normlar uygulanması» (Morta-ti) demektir. Ve böylece sürer gider.

Sonuç olarak, «hukuk devleti ve demokrasi» üze-rine araştırmaya verilecek yanıtın hangi felsefi ya da dilerseniz ilkeli ayrımları ne denli gerektirdiğini ve varsaydığını (çok kısa olarak) göstermeye çalıştım. Tu-tucu olmayan demokratlarca anayasamıza ya da onun ilerici yanlarına karşı hangi bilinçli tutumun takını-lacağına ilişkin böyle bir araştırmanın pratik, dola-yımsız içerimi göz önüne alınırsa daha da fazlasını. Bu, en azından militan ve demokrat olan bir entellektüel için ilkelerin felsefesinin, deyim yerindeyse, şiddetle gerekli olduğu durumlardan biridir.

EK: SÖZKONUSU MADDELERİN METİNLERİ

Madde 41 (özet): «Yasa, kamu ve özel ekonomik etkinliğin toplumsal ereklere yöneltilebilmesi ve uyum içinde olabilmesi için uygun programları belirler ve denetimde bulunur.

Madde 42: Mülkiyet kamu ya da özeldir. Ekonomik mallar devlete, örgütlü gruplara ya da bireylere attır.

Özel mülkiyet, yasa ile tanılanır ve güvence altına alınır; yasa, özel mülkiyeti edinim ve kullanım yöntemlerini, ayrıca, toplumsal işlevini güvence altına almak ve herkesçe edinilebilmesini sağlamak için tasarımlanan sınırlamaları belirler.

Yasada belirtilen durumlarda ve bedelinin ödemesi şartıyla, genel çıkarlar söz konusu olduğunda özel mülkiyete el konulabilir (kamulaştırılabilir).

Mirasın meşru ve vasiyet yoluyla devrine, mirastaki devlet haklarına ilişkin normlar ve sınırlar yasayla belirlenir.

Madde 43: Genelin yararı için yasa, zorunlu kamu hizmetleriyle ya da enerji kaynaklarıyla ya da tekeli konumlarla ilişkili olan ve birinci dereceden genel çıkar karakterine sahip oldukları belirtilen işletmeleri ya da işletmeler kategorilerini koruyabilir ya da transfer veya savaş tazminatı yoluyla devlete, kamu organlarına veya işçilerden ya da yararlananlardan oluşan topluluklara devredebilir.

Madde 44: Toprağın rasyonel kullanımını sağlamak ve hakça toplumsal ilişkiler kurmak amacıyla, yasa, topraktaki özel mülkiyet üzerine yükümlülükler ve sınırlamalar getirir: Yöresel ve tarımsal bölgeye göre toprak üzerindeki özel mülkiyetin kapsamını tespit eder: büyük arazilerin (latifundiaların) tarıma elverişli hale getirilmesini, dönüştürülmesini ve üretken birimlerin yeniden inşasını geliştirir ve bunu gerekli görür: küçük ve orta-ölçekli mülk sahibini destekler.

Yasa, dağlık bölgelerin yararına hükümlerin çerçevesini çizer.

**EKONOMİNİN VE GENEL OLARAK
AHLÂK BİLİMLERİNİN
MATERYALİST YÖNTEMBİLİMİ
ÜZERİNE**

**(Marx'ın 1843 ile 1859 arasındaki
yöntembilimsel yazıları üzerine)**

1. YAZARIN ÖLÜMÜNDEN SONRA YAYINLANMIŞ 1843 VE 1844 FELSEFİ ÇALIŞMALARI

(A Priori'nin Materyalist Eleştirisi)

Karl Marx'ın gerçek felsefi, yöntembilimsel ilk çalışmaları, sözde gençliğinde yazdığı ilk eserdir; bunlar ölümünden sonra *Marx/Engels Gesamtausgabe* (ME-GA)*'da şu başlıklarla yayınlanmıştır: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve *1844 Ekonomi ve Felsefe El-yazmaları*. Bu başlıklar, Rus editörlerce belirlenmiş olup ikincisinde Marx'ın dolaylı imaları temel alınmıştır. 1843'ün birincinin en son yazılış tarihi olduğu düşünülebilir (alt başlığı, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* ya da harfi harfine *Hegel'in devlet ya da kamu hukukunun eleştirisi*'dir.) Bununla beraber, biz, Editori Riuniti için evvelce yaptığımız çeviride (1950)¹ kullandığımız *Hegel'in Kamu Hukuku Felsefesinin Eleştirisi* tam başlığını kullanacağız. İkincisi, yani *Ökonomischphilosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*

* David Riazanov'un derlediği baskıya (Frankfurt, 1927) atıfta bulunuluyor.

1 Bundan böyle *Hegeli'n Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* olarak atıfta bulunulmaktadır (*Toplu Eserler*, cilt 3, Londra: Lawrence and Wishart, 1975).

için, 1844 tarihi bizzat başlık tarafından belirlenmiştir ve yazıldığı yerin Paris olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. Öte yandan, «Basın Özgürlüğü üzerine Düşünceler», «Odun Hırsızları Yasası» vb.nin² de anımsattığı gibi Marx'ın *Rheinische Zeitung* ile olan çalışmasının muhtemelen sona ermesinden sonra *Critique*'in (Eleştiri) Kreuznach'ta yazılmış olması olasıdır.

Bizim görüşümüze göre, 1873 yılında *Kapital*'in ikinci baskısına *dipnotta* harfi harfine: «Hegel'in diyalektiğinin gizemli yanını (*die mystifizierende Seite*) yaklaşık otuz yıl önce, o hâlâ moda olduğu bir zaman eleştirmiştim»³ diyen Marx tarafından ona çekilen dikkate karşın İtalya ve başka yerlerde 1844 *El Yazmaları*'ndan şimdiye kadar onunla karşılaştırılamayacak biçimde daha az bilindiği halde bu iki çalışmadan en önemlisi *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'dir⁴. 1873'ten otuzu çıkaracak olursanız 1843'ü elde edersiniz.

Bu, en önemli metindir, çünkü (etik-tüzel hegelci felsefenin eleştirisi yoluyla) hegelci mantığın eleştirisi biçiminde *yeni bir felsefi yöntemin* en genel öncüllerini içerir, bununla Marx, *a priori* (önsel), idealist ve genel olarak kurgusal diyalektiğin «gizemlerini» açığa çıkarır. Bunlar, Hegel'in temel çelişmeleri ya da bu diyalektiğin kavramsal yapılarının genel (*a priori*) karakterinden çıkan tözsel (salt biçimsel olmayan) totolojileridir. Bunun yanı sıra Marx, onlara karşı, 1857 *Giriş*'inde ve *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da (1859) ekonomik sorunlara uygunluğunu özellikle inceledikten sonra *Kapital*'de uyguladığı

2. *Toplu Eserler*, cilt: 1 (Londra: Lawrence and Wishart, 1975).

3. *Kapital* 1'in 1873 baskısına sonsöz.

4. 1844'te Paris'te yayınlanan, başlığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkıya Giriş* (Toplu Eserler, cilt: 3) olan *Annales franca-allemandes*'deki ünlü bölümün *Katkı* ile ancak dolaylı bir bağı olduğuna ve bu yüzden şu anda ilgi alanımızın dışında kaldığına dikkat edin.

ve *Felsefenin Sefaletinde* (1847) özel olarak başvuracağı devrimci «bilimsel diyalektiği» oluşturur.

Öte yandan, 1344 *El Yazmaları*'nın, ancak her hâlükârda *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* ile birlikte anlaşılabilen hegelci felsefenin eleştirisine ayrılmış son bölümü felsefeyle ilgilidir. Geriye kalan kısım ise, sonradan geliştirilen fikirler ve teoriler konusunda parlak öngörülerde bulunan ekoonmik-felsefi «notlar»dır.

Aile ve sivil toplumdan devlete geçişe ilişkin hegelci tündengelim (*Hukuk Felsefesi*, s. 262-9, 1820) aşağıdaki çözümlemesi, *Katkı*'nın düşünce sürecine ilişkin gelişigüzel, ana muhtemelen upuygun bir fikir verebilir.

«Aile ve sivil toplum (der Marx), (Hegel tarafından) devletin *kavram alanları* olarak, yani, onun *sonlu* aşamasının alanları olarak, *onun sonluluğu* olarak kavranılır. İşte bu devlet kendini onlara *böler* (...) ve bunu '*apaçık sonsuz gerçek zihin* olarak onların düşünselliğinden doğacak şekilde '*yapar...*' *dolayısıyla** (Hegel'den yapılan aktarmada vurgu burada her zaman Marx tarafından asteriskle işaretlenir) bu düşünsel alanlara kendi gerçekliğinin maddesini o *şekilde* devreder ki, bu devir vb. dolayımlanmış *görünür*.' (...) Hegel'in mantıksal, panteistik (doğa tanrı -çev.) gizemciliği bu noktada çok açık olarak ortaya çıkar. *Gerçek* ilişki şudur: 'Devletin maddesinin bireye devredilmesi, içinde bulunduğu koşulları, *kaprisi** ve bireyin kendi doğal uğraşını seçimi ile dolayımlanır' (böylelikle bir aile yaratılır ve kişi sivil toplumun 'sınıflarından' birine girer). Kurgusal felsefe bu olguyu, bu *gerçek ilişkiyi*, *görünüş* olarak, *görüngü* olarak dile getirir. Bu koşullar, bu kapris, bu doğal uğraş seçimi, bu gerçek dolayım -bütün bunlar (Hegel'e göre), gerçek fikrin kendi üzerinde ye-

* kapris: görünür ya da yeterli bir dürtü olmaksızın zihinde meydana gelen ani değişme; yersiz istek -çev.

rine getirdiği ve perde arkasında ('spekülasyon'un 'gizemi'nde) devam eden *bir dolayımın görünüşünden* başka birşey değildir. Gerçeklik, olduğu gibi (neyse onun için) dile getirilmez, fakat bir başka gerçeklik olarak dile getirilir. Bayağı empirik olgu (aile, gerçek tarihsel sivil toplum kurumu) kendi zihni tarafından değil, fakat kendine yabancı bir ruh tarafından yönelilir; oysa gerçek fikrin varoluş biçimi kendinden gelişmiş bir gerçeklik değildir, fakat bayağı empirik olgudur.

«Fikir (yüklem) özneleştirilir (cisimleştirilir ya da temellendirilir) ve aile ve sivil toplumun devlet (ya da ideal) ile olan *gerçek* ilişkisi, onun *içsel imgesel* etkinliği olarak kavranılır. Aile ve sivil toplum devletin öncülleridir (ön koşullarıdır -çev.); onlar gerçek etkin öğelerdir (çünkü 'gerçek özneler' olarak, der Marx, onlar 'gerçek varlıklar'dır), fakat kurgusal felsefede bu tersine dönüştürülür. Fikir (yüklem) (yargının) öznesi yapıldığı zaman, gerçek özneler, yani sivil toplum, aile, 'koşullar', kapris, vb., değiştirilmiş bir anlama sahip fikrin gerçek olmayan nesnel öğeleri haline gelirler (yani, bir başka şey - fikrin 'alegorileri' (benzetileri -çev.) - demek olan *gerçek olmayan yüklem*ler haline gelirler).

«Devletin maddesinin 'koşullar tarafından dolayımlanan... bireye' devredilmesi, doğru, gerekli ve mutlak olarak garantili bir şey olarak açıkça belirtilmez. Bunlar (koşullar, kapris, vb.) *bundan dolayı* ussal olarak tasarımlanmazlar. Ve yine de, öte yandan onlar, *görünüşte* (yanılsamalı -çev.) dolayım olarak (ya da yukarıda olduğu gibi fikrin 'görüngüsü' veya 'gösterimi' olarak), oldukları gibi bırakılırken, aynı zamanda fikrin bir yüklemi, fikrin bir sonucu, ürünü (ya da mülkiyeti) olma anlamını edinmiş olarak basitçe böyle tasarımlanırlar (...) Tarihin iki yanı vardır, biri içrek (ezoterik), ötekisi dışrak (ekzoterik). İçerik, dışrak bölümde (bayağı görgüsel olguda) bulunur. İçrek bölüm (spekülasyon gizemi), her

zaman, mantıksal (ya da katıksız) kavramın tarihini devlette tekrar bulmakla ilgilenir. Bununla beraber, gelişme (ya da en azından bir içerik olması olgusu!) dışrak yan üzerinde gerçekleşir. (...) Böylece, ailenin doğal temeli ile sivil toplumun yapay temeli olmaksızın hiçbir politik devlet olamaz; onlar (politik devletin -çev.) *vazgeçilmez koşuludurlar* (conditio sine qua non). Fakat (Hegel tarafından) koşul koşullanmış olarak, belirleyen belirlenmiş olarak, üretici faktör onun ürününün (devletin) ürünü olarak öne sürülür. Gerçek fikir, kendi sonluluğunu kullanabilecek ve meydana getirebilecek biçimde onları aşarak ancak kendini aile ve sivil toplumun 'sonluluğu'na alçaltır. 'Dolayısıyla' (amacına ulaşmak için) 'bu maddeyi, kendinin sonlu gerçekliğini bu alanlara devreder' (bu? hangisi?: bu alanlar aslında onun 'sonlu gerçekliği', onun 'maddesi'dir). (...) Empirik (görgül) gerçeklik böylece olduğu gibi kabul edilir. O aynı zamanda ussal olarak dile getirilir, fakat kendine özgü neden yüzünden ussal değildir, ama empirik olgu, kendinin empirik varoluşu içinde kendinden başka bir anlama sahip olduğu (yani alegorik (!) olduğu) için böyledir. Hareket noktası olarak alınan olgu (Hegel tarafından) böyle kavranılmaz, fakat mistik bir sonuç olarak kavranılır. Gerçek, (fikrin) bir görüngüsü haline gelir, fakat fikrin bu görüngüden başka bir içeriği yoktur. (...) Bütün olarak Hegel'in felsefesinin (..) tüm gizemi bu paragrafta (262) gözler önüne serilir. (...) Aile ve sivil toplumdan politik devlete geçiş, dolayısıyla, şöyledir (266. paragrafa bakın): Bu alanların zihni, ki bu *zinnen* devletin zihnidir, şimdi bu sıfatla kendine doğru hareket eder ve onların iç çekirdeği olarak kendisi için *gerçek*'tir. Geçiş böylelikle (Hegel'in düşüncesinde) ne ailenin vb. *tikel* (özgül) doğasından, ne de devletin tikel (özgül) doğasından değil, fakat *gereklilik* ile *özgürlük* arasındaki genel (önceden kavranılan ya da *a priori*) ilişkiden türetilir. Öz alanından kavram alanına geçişe ilişkin

olarak mantıkta* da tamamen aynı geçiş sürecini görürüz. Doğa felsefesinde**, inorganik doğadan yaşama aynı geçiş gözlenebilir. Bazen bu, bazen de şu alana ruh temin eden her zaman bu aynı kategorilerdir. ('Kurgusal felsefe bu olguyu fikrin eylemi olarak dile getirdiği için) (Hegel'e göre) mesele sadece, ayrı somut yüklemeler için bunlara karşılık düşen soyut yüklemeler bulmaktır. (Yani...) Hegel, düşüncesini nesneye ilişkin olarak geliştirmeyi, fakat onda varolan (ya da önceden kavranılan *a priori*) bir düşünceye göre nesneyi geliştirir»⁶.

Şimdi, Marx'ın Hegel'e yönelik bu nihai eleştirisi ile Galileo'nun gerçek adı Jesuit Scheiner olan skolastik astronom «Simplicio»ya yönelik aşağıdaki eleştirisi arasındaki kayda değer, özsel fikir birliğini bir karşılaştırmaya: «Bu arkadaş» diyor Galileo, Salviati'nin sözleriyle «amaçlarını oldukları gibi şeylere göre kerte kerte düzenlemek yerine kendi amaçlarına hizmet etmek için gerekli olacak şeyleri birer birer düşünüp bulmaya devam ediyor» (*Başlıca iki dünya sistemi ile ilgili diyalog... Birinci Gün*)⁶.

Genel eleştirel sonuç şudur: «Önemli olan şudur», der Marx, «Hegel her yerde fikri (yargının) öznesi yapar ve uygun, gerçek özneyi (...) bir yükleme dönüştürür. Bununla beraber gelişme her zaman (gizemleştirilmiş) yüklem yanı üzerinde olur»⁷. Yani, yukarıda

* Buradaki *mantık* sözcüğü ile Hegel'in *Mantık* kitabı kastediliyor -çev.

** Buradaki *doğa felsefesi* ibaresi ile Hegel'in *Doğa Felsefesi* kastediliyor -çev.

5. *Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 7-10.

6. Galileo Galilei, *Başlıca İki Dünya Sistemiyle* - dünyanın sabit olduğu ve bütün gök cisimlerinin bunun etrafında döndüğü düşüncesine dayanan Ptolemaeus sistemi ile Kopernik'in sistemiyle - *İlgili Diyalog* (Berkeley: Kaliforniya Basın Üniversitesi, 1953), s. 94.

7. *Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 11.

görüldüğü gibi, gelişme «içrek bölüme» ya da gelişmeyi gerçekte ilerleten veya daha iyi biçimde dile getirecek olursak *yine de* bir içeriğin varolduğu «kaba empirik (görgül)» olguya» aittir. Bununla beraber, yukarıda da gösterilmiş olduğu gibi, kaba empirik olgu, olduğu gibi bırakılır, bu şekilde, empirik bir olgu olarak, *ussal*, gerçek ve gerekli olarak ortaya konulmaz ve dolayısıyla çözümlenmez, fakat fikrin (ya da onun alegorisinin) (genel) soyut yüklemine değeri *a priori*'yi yalnızca dıştan almıştır. Fikir onu sonsuz olarak aşar ve bu yüzden onun üzerine ışık tutmanın ya da onu dolayım-lamanın hiçbir yararı yoktur. Kısacası, Marx'ın dediği gibi, «kötü biçimde empirik», özsel bir *totoloji* ya da *olgunun* kendisinin, *araştırılması gereken* empirik olgunun totolojisi olarak değişmeden kalır. Bundan, kaba görgülün *önselleştirilmesi* (a priorization) ya da *benzeştirilmesi* (allegorization) için bir ceza ve cezalandırma olarak bilgisel kısırlık sonucu çıkar. Marx'ın 301. paragraf üzerine yorumunda açıkladığı gibi «Hegel, (kendi zamanındaki) modern devletin doğasını olduğu gibi tanımlamış olmaktan ötürü suçlanmamalıdır, fakat varolanı *devletin doğası* olarak sunmasından ötürü suçlanmalıdır»⁸. Başka deyişle, Marx, Hegel'in o zamanın tarihsel devletini genelleştirdiğini, onu en evrensel öz yaptığını ve yine de kendisini onun yapısında ve (tarihsel) kökeninde varolan tikel ya da özgül olan şeyi artık göremeyecek duruma getirdiğini ve bu yüzden eleştirmedeğini demek ister. Böylece, Hegel'in 1820'nin «anayasal», yarı-feodal Prusya monarşisini ünlü yüceltmesinin ya da *idealleştirmesinin* nasıl olabildiği görülebilir.

Marx, kendinin felsefi-tarihsel yöntemi ile bütünüyle yetersiz bir yöntem olan Hegel'in felsefi-kurgusal ya da diyalektik-*a priori* yöntemini aşağıdaki terimlerle olumlu biçimde karşılaştırır. «Böylelikle mev-

8. ibid., s. 63.

cut devlet anayasasının gerçek felsefi eleştirisi» der Marx, 305. paragraf üzerine yorumunda, «yalnızca çelişkilerin olduğunu göstermekle kalmaz; onları *açıklar*, onların kaynağını, (tarihsel) zorunluğunu kavrar. Onları *özcül* (tarihsel) anlamları içinde ele alır. Fakat bu *kavrayış*, her yerde mantıksal kavramın özelliklerini tanılamayı içermez, fakat *özcül* öznenin *özcül* mantığını kavramayı içerir»⁹ (son iki sözcüğün altını ben çizdim - della Volpe).

Böylelikle, yeni diyalektik materyalist yöntem bilgisinin burada nasıl ortaya çıktığı şimdiden berraklaşır. Bu yöntem, (Galileocu) diyalektik-deneysel (yöntem) olarak, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da - ki bu eserin özenli yöntembilimsel *Giriş*'i bizzat *Kapital*'in yapısı için son derece önemlidir, çünkü bu sözde olgunlaşmamış çalışma tarafından sağlanan bilgilimsel anahtar olmaksızın onun anlaşılması çok zor olurdu - ilk denenişinden sonra *Kapital*'deki (tarihsel-diyalektik) araştırmaya uygulanır. (Bununla beraber, Marx'ın yirmi dört yaşındaki çalışması gibi, David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine İncelemesi* de çağdaş felsefenin şahaserlerinden biridir.) Aslında, hemen karşılaşılan «özcül kavram» ile genç ama ustasıyla şimdiden mesafeli Marx'ın gözünde «gizemleştirilmiş» diyalektik ya da «sahte» diyalektik olan hegelci diyalektiği oluşturan «katıksız kavramlar»ın ya da «genel» kavramların burada belirtilen tüm eleştirisi tarafından meydana getirilen örnek olmaksızın *Giriş*'te dile getirilen «belirlenmiş soyutlama» ve özsel «totoloji» gibi bilgilimsel kategoriler berrak olarak anlaşılmazdı.

Katıksız kavramlar diyalektiğinin genel eleştirisine gelince, tüm *a priori*'nin (önselin) bu yeni, gerçekten materyalist türden eleştirisinin özgünlüğü, genel ya da özdenli (hipostatik)* olan herhangi bir *a priori*:

9. ibid., s. 91.

* özdenli (hipostatik): varlığı kendinden olma -çev.

soyutlamanın etkin sonucunu keşfetmesinde yatar. Bu sadece, (Feuerbach tarafından da paylaşılan anti-us-salcı Kantçı kalıpta olduğu gibi) bu soyutlamaların «boşluğu» değildir, fakat daha çok, onların (*kusurlu doluluğudur*, bu genel (önceden kavranılan ya da *a priori*) soyutlamalar tarafından sırasıyla aşılın dola-yımsız ya da *sindirilmemiş, empirik* içeriklerin dolu-luğudur. Bu kusurlu bir doluluktur ve böylece, gör-düğümüz gibi *olguların* devirliliğini ya da gereksiz tekrarını (totolojileri) ve dolayısıyla *aslında* sadece biçimsel ya da sözel olanları değil temel totolojileri de içerdiğinden bilgisel (ve bilgibilimsel) bakış açısı-ndan olumsuz bir doluluktur.

İnsanın düşünce tarihinde bilinen en derin anti-dogmatik eleştirilerle her şeye karşın kendini yeniden birleştiren ve aynı sıraya koyan ve onları geliştiren bir eleştiri türü, empirik türlerin *a priori* platoncu sınıflandırılışının Aristotelesçi eleştirisi ile zamanının skolastik fizikçilerinin tam da o «*a priori* kanıtı»nın Galileocu eleştirisidir. (Burada buna zaman harcayamayız ve bu konuda okuru *Pozitif Bilim Olarak Mantık* kitabımıza ve bu ciltteki «*Bir yöntemin özet olarak ana hatları*» yazımıza göndermek zorundayız)*.

Bu tartıştığımız, bütünüyle *materyalist* tipte bir eleştiridir, çünkü, onun eleştirdiği bu kusurlu, olumsuz döngü, tüm *a priori* usamlamanın sonucu olarak ortaya konulur. Bu kısır döngü, madde ve usun o doğru, olumlu döngüsünün ve tüm *a priori*-olmayan, dogmatik-olmayan bilimsel (materyalist) usamlamanın taydaşından ve doğrulanışından başka birşey değildir. Bu gerçekte, *madde ya da genel olarak us-dışında kalanı hesaba katmayan tüm (a priori) usamlamanın kusurluluğundan ve kısırlılığından bilgibilimsel uğrak ya da kavrama eyleminin ögesi olarak madde-nin kendisinin olumluluğunun ve vazgeçilmezliğinin zorunlu olarak nasıl çıkarılması gerektiğini* gösterir.

* Bu baskıda içerilmemiştir.

(Bu, maddenin bir tür eleştirel postulatı ya da aksi-yomudur.)

Soyut diyalektiğin bu genel eleştirisinin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne uygulanışı ile ilgili olarak burada şu sonuçları anımsamak yeterlidir: 1. Marx'ın «çağ-daş temsili devlet»in ya da «*kamusal-sınıf* temsili» kavramının «tasdik edilmiş yalanı» dediği şeyin yok-edicisi eleştirisi. Bu, der Marx, politik bir yanılsama ve bir yalandır, çünkü sınıf, parça, bütünü, «halkı», «genel ilgiyi» ya da devlet çıkarını temsil edemez. Bundan, onun burjuva kamu hukukunun «biçimselli-gine» ilişkin en keskin çözümlemesi çıkar. Örneğin Marx şunu söylüyor:

«Anayasal devlet, içinde devlet çıkarının ulusun gerçek çıkarı olarak *ancak* biçimsel olarak varolduğu devlettir (... Devlet çıkarı (...)) bir *formalite*, ulusal yaşamın ince beğenisi, bir *seromoni* haline gelmiştir. *Estates* (zümreler) ögesi, anayasal devletlerin *tasdik edilmiş, hukuki yalanıdır*, devletin *ulusun çıkarı* ya da ulusun *devletin çıkarı* olduğu yalanıdır. Bu yalan kendini kendi *içeriğinde* açığa vurur (yani, yasalaştırılan, korunan çıkarlar, yalnızca bir sınıfın, burjuvazinin çıkarlarıdır!). Kesinlikle (mutlak yürütme gücüne karşı 'doğal' burjuva özgürlükleri için 'parlamentar' iddia olarak tarihsel olarak ortaya çıkan) ya-sa koyucu güç, kendi içeriği için genele sahip olduğu (ya da sahip olması gerektiği!) için kendini *yasama* gücü ('*biçim*') olarak oluşturmuştur (...)»¹⁰.

Fakat o buna sahip değildir ve onun genelliği salt biçimseldir, uzun zamandır *a priori* 'doğal' hakları he-saba katmaksızın tarihsel olarak gelişen yeni toplum-sal çıkarları dışalamakta olup çok kısmidir. Bu eleş-tiri, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin 301. paragrafı üze-rindeki yorumda içerilmektedir. Marx orada şunları

10. ibid., s. 65 (GdV, «*estates*» sözcüğünü «sınıflar» olarak çevirir).

söylüyor: *Estates* (ya da sınıflar) ögesinin, yalnızca *kendinde* değil fakat aynı zamanda *kendisi için* de *genel ilgiyi* meydana getiren özneliliği vardır», vb.

2. Hegelci «genel ilgi» burjuva anlayışının bu özgül eleştirel incelenişi, Hegel'de Haller'in* *meşrutluğuna* Montesquieu'nun *anayasalcılığının* sürekli olarak bulaştırılmasına ilişkin özgül inceleme gibi, *sin-dirilmemiş* görgücülük (ya da tarih) olan bu «kaba görgücülük» örneklerinin yalnızca gözler önüne serilmesidir. Görgücülük, yani dolayım lanmayan ya da açıklanmayan ve bu yüzden, gördüğümüz gibi kusurlu, *totolojik* olan bu görgücülük, soyut hegelci diyalektik ya da herhangi bir *a priori*'nin sonucu ve cezalandırılmasıdır. Bundan, *a priori*'nin genel materyalist eleştirisinin geçerli olduğunun doğrulanışı ve böylece herhangi bir felsefi-kurgusal anlayışın yerine felsefi-tarihsel ya da sosyolojik-materyalist anlayışın getirilmesinin zorunlu olduğu türetilebilir. Genç Marx'ın eleştirisi ile şimdiden sessizce soruşturulan *Hukuk Felsefesi*'nin yanıltıcı etkisinin örneğin Binder** ve Gentile yoluyla - bu ikincisi faşist «etik devlet» kuramının yazarıdır - günümüzde de devam ettiği üzerinde özel olarak düşünmek gerek.

Yukarıda şimdiden ortaya konulmuş olarak verili bu üç 1844 *Ekonomik ve Felsefi El Yazmasına* son vermek için aşağıdaki ögelere dikkat çekmek yeterli olacaktır. Birincisi, yukarıda ana hatları çizilen ekonomi felsefesinin en önemli kavramı *yabancılaşmış emek* olarak polemiksel-eleştirel emek kavramıdır.

«Biz (der Marx, birinci el yazmasının son bölümünde) *gerçek* bir ekonomik olgudan hareket ediyoruz. (...) İşçi ne kadar fazla meta yaratırsa o kadar ucuz bir meta haline gelir. İnsanlar dünyasının *de-*

* Karl Ludwig von Haller (1768-1854), mutlakiyetçiliğin destekçisi olan İsviçreli hukukçu ve tarihçi.

** Julius Binder (1870-1939), Alman hukukçusu ve düşünürü, yeni Hegelci *Philosophie des Rechts* (1925)'in yazarı.

*ğ*erinin düşmesi, şeyler dünyasının *değ*erinin *artma*-sıyla doğru orantılıdır. Emek yalnızca meta üretmez: o kendini ve bir *meta* olarak işçiyi üretir... Bu olgu sadece, emeğin ürettiği nesnenin - emek ürününün - *yabancı bir şey* olarak, üreticiden *bağımsız güç* olarak onun karşısına dikildiğini dile getirir. (...) Bu (burjuva) ekonomik koşullar altında emeğin bu gerçekleşimi, işçiler için *gerçekleşmenin yok olması* olarak; nesneleşme (bir nesnede sabitleşen emek), *nesnenin yok olması ve ona kölelik* olarak; mülk edinme *yabancı kılınma, yabancılaşıma* olarak ortaya çıkar. (...böylece) işçi daha fazla nesne ürettikçe daha aza sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin vb. hükümü altına daha fazla girer»¹¹.

İkinci olarak, insan tarihi ile doğa tarihinin birliğine ve dolayısıyla bilginin bilimsel birliğine ilişkin genel ve yöntembilimsel bir kavram vardır - diyalektik ve ahlâksal Galileoculuk.

«Tarihin kendisi (der Marx üçüncü el yazmasının ikinci bölümünde), *doğal tarihin* - doğadan insana gelişimin - *gerçek* bir parçasıdır. Doğa bilimi, tıpkı insan biliminin doğa bilimini içereceği gibi, zamanla insan bilimini içine alacaktır: bir tek bilim olacaktır»¹².

Dolayısıyla bu, *mantık birliği*, daha sonra göreceğimiz gibi marksizmin kendisi demek olan felsefi, kültürel devrim demektir.

Üçüncü olarak, empirik olanı *benzetme yoluyla andıran* yöntem olarak (yukarıya bakın) hegelci idealist yöntemin aşağıdaki özelliklerini görüyoruz.

«Gerçek insan (der Marx üçüncü el yazmasının son bölümünde) ve gerçek doğa (yani gerçek özneler'den oluşan doğa) (Hegel'e göre) bu gizli, gerçek ol-

11. Marx, *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları (Toplu Eserler, 3* (Londra: Lawrence and Wishart, 1975)), s. 271-2.

12. *ibid.*, s. 303-4.

mayan insanın ve bu gerçek olmayan doğanın (fikir), basit yüklemeleri - *sembolleri* haline gelirler (yani, *özneye dönüştürülmüş* fikrin yüklemeleri, ya da onların doğal yüklemine yüklemeleri - gizemli yüklemeler! - haline gelirler). Özne (ya da tikel) ile yüklem (ya da genel), böylelikle mutlak bir tersinirlik içinde birbirleriyle ilişkilidirler: *nesnenin* (ya da tikel veya doğal) *ötesine ulaşan* gizemli bir *özne-nesne* ilişkisi ya da *öznellik* (yani, genellik)»¹³ vb.

Ve Marx, yukarıda sözü edilen benzetmenin sonucu ve cezalandırılması olan «kaba» ya da kusurlu görüş-gücülüğe «eleştirel olmayan olguculuğun» uygun tanımlanışını ilâve eder. Ayrıca, *a priori* ya da alegorik diyalektiğin tüm gizemli sürecini ve bu sürecin olumsuz sonucunu belirtmek için kullanılan «mevcut empirik dünyanın felsefi *çözülüşü* ve *restorasyonu*»¹⁴ biçimindeki onun kadar uygun sentetik (bireşimsel) formülü de ekler.

Bununla beraber, sonuca varırken, ölümünden sonra yayınlanmış bu iki yayındaki felsefi olduğu kadar sanatsal olan acı taşlamayı ve bu yayınlarda, daha sonra yayınlanan en canlı yazıları bu konuda da nasıl önceden ima ettiğini gözardı edemeyiz. Prens, hükümdarın şahsına ilişkin hegelci «tümdengelim» yönelik felsefi alaysılamayı bir kenara bırakmak zorundayız - miras hakkına, prensin soyaçekimine (kalıtımına) ilişkin «tümdengelim» mahkûm eden «politik zooloji» ibaresini anımsamak yeterlidir¹⁵. *Katkı*'dan alınmış ve *Restorasyon* bürokrasisine yönelik olan - ama kuşkusuz o dönemin dışında daha da ilgi uyandıran - bir kaç satırı belirtmekle yetineceğiz.

Marx diyor ki:

«Bürokratik ruh, baştanbaşa entrikacı, tanrıbilimsel bir ruhtur. Bürokratlar, devletin düzenbazları ve

13. *ibid.*, s. 342.

14. *ibid.*, s. 343.

15. *Katkı*, evvelce belirtilen eser, s. 106.

ve tanrıbilimcileridir. Bürokrasi *la republique pretre'*-dir (papaz cumhuriyetidir). (...) Dolayısıyla içeriğin yerine biçimi, biçimin yerine de içeriği geçirmeye zorlanır. Devletin amaçları bölümün amaçlarına, bölümün amaçları ise devletin amaçlarına dönüştürülür. (...) Bürokrasi gerçek devletin yanısıra imgesel bir devlettir - devletin tinselciligidir. Böylelikle herşeyin ikili bir anlamı vardır, bir gerçek ve bir de bürokratik anlamı (...)»¹⁶.

«Yönetmelik bilim» ile yönetmelik «sorgulamalar»ın kurgusal, hegelci «yorumlanışına» karşı Marx şunları yazıyor:

«*Sorgulama* - 'devlet ofisi' ile birey arasındaki bu 'halka', sivil toplum bilgisi ile devlet bilgisi arasındaki bu nesnel bağ - *bilginin bürokratik vaftizinden*, bayağı bilgiden kutsal bilgiye *töz dönüşümünün* resmi tanımlanışından başka bir şey değildir (her sorgulamada söylemeye dahi gerek yoktur ki, sorgulamayı yapan herşeyi bilir). Yunanlı ya da Romalı devlet adamlarının sorgulamaları geçtiği duyulmaz. Ama kuşkusuz, Prusyalı bir hükümet memurunun karşısında bir Romalı devlet adamı nedir ki!»¹⁷

«Sivil hizmetçi»nin «ahlâksal ve entellektüel eğitimi»nin hegelci «yorumlanışına» karşı Marx şunları yazıyor:

«*Sivil hizmetçinin kendinde* 'dolaysız ahlâksal ve entellektüel eğitimin', onun (yönetmelik) bilgisi ile 'edimsel çalışması'na ilişkin mekanik karaktere 'tinsel denge' sağladığı varsayılır - ve bunun onu insanlaştırdığı ve 'serinkanlılığı, dürüstlüğü ve iyi huyluluğu ile damgalanan davranışı olağanlaştırdığı' varsayılır. Sanki onun bürokratik bilgisi ile 'edimsel çalışması'na ilişkin 'mekanik karakter', onun 'ahlâksal ve entellektüel eğitime' 'denge' sağlayamazmış gibi! (...) Büro içinde-

16. ibid., s. 46-7.

17. ibid., s. 51.

ki insanın büroyu kendisine karşı koruyacağı varsa-
yılır. Ama ne birlik! *Tinsel denge*»¹⁸.

Ve başkaları.

El Yazmalarına ilişkin olarak, mülkiyetin devre-
dilebilmesi ile «sanayinin mucizesinin» iki gerici mu-
halifi üzerine aşağıdaki alaysılayıcı notu anımsamak
yeterlidir:

«Öte yandan, Herr Leo'dan* sonra, kölelik kaldırıl-
dığı zaman bir kölenin, *orta sınıfın mülkiyeti* olma
durumunun kaldırılmasını nasıl reddettiğini gözle-
rinde yaşlarla bize anlatan geveze, eski-hegelci tanrı-
bilimci Funke'ye** bakın. Ayrıca Justus Moser'in***
kendilerini bir an için olsun ... filistenin saygın, küçük
burjuva, «evine kapanmış», dar ufkunu hiçbir zaman
terketmeme olgusuyla ayırdeden ve her şeye karşın
katıksız hayal olarak kalan *yurtsever önsezilerine* ba-
kın. Bu fantezileri Alman ruhu için böylesine çekici
kılan da bu çelişmedir»¹⁹.

Bu ise, «feodal anılar»a (Elyazmaları'nın bir baş-
ka ibaresi) gönül vermiş bu son bireyleri - «third es-
tate» devriminin son muhalifleri - kederlendiren
«fourth estate»e bir Voltaire'in hor gören gülümseyi-
şidir.

* Heinrich Leo (1799-1878), Orta Çağlar Tarihinin (1830)

** Georg Funke, tutucu bir hegelci.

yazarı.

*** Justus Moser (1720-94), Osnabrück'lü hukukçu. *Patri-
otische Phantasien*'in (1774-6) yazarı.

18. ibid.. s. 53.

19. *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, evvelce belirtilen eser,
s 287.

20. ibid.

2. FELSEFENİN SEFALETİ (1847)

(Bilimsel analitik bir diyalektik sorununun ortaya çıkışı)

Felsefenin Sefaleti, Aralık 1846 ile Haziran 1847 arasında Fransızca yazıldı ve şu başlıkla yayınlandı: *Misere de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misere de M. Proudhon par Karl Marx*, vb. *Sefalet*'in Bernstein ve Kautsky tarafından düzenlenen Almanca çevirisi 1885'te Stuttgart'ta çıktı, ikinci baskısı ise 1892'de. Proudhon'un bu kitapta «yanıtlanan» eserinin adı, *Systeme des contradictions économiques ou Philosophie de la misere* (1846) idi. *Sefalet*, ilk Almanca baskısının önsözünde Engels'in bize anlattığına göre, «Marx kendisinin yeni tarihsel ve ekonomik görüşüne ilişkin temel özellikleri berraklaştırdığı bir zamanda» yazılmıştı. Proudhoncu *Systeme*, diye devanı eder Engels, «ona o andan sonra yaşayan Fransız sosyalistleri arasında başlıca yeri işgal edecek olan bir adamın görüşlerinin karşısına koyarken bu temel özellikleri geliştirme fırsatı verdi. Bu iki adamın (Marx ile Proudhon -çev.) Paris'te sık sık tüm gecelerini ekonomik sorunları tartışarak geçirdikleri andan itibaren onların yolları giderek daha fazla birbirinden ayrılmıştı; Proudhon'un kitabı onlar arasında daha şimdiden köprü kurulamaz bir uçurum olduğunu gösteriyordu. O zaman bunu bilmezlikten gelmek olanaksızdı ve böylelikle Marx bu yanıtıyla onarılmaz bir kopuşu yazıya geçirdi»¹.

1. Marx, *Felsefenin Sefaleti* (Londra: Martin Lawrence, tarih yok), s. 7.

Bilimsel sosyalizmin kurucusunun, anarşinin kurucularından biri olan bu küçük-burjuva, ütöpik sosyaliste bu ünlü yanıtı nasıl oluşturulmuştur? *Sefalet*, iki bölümde planlanmıştır, birinci bölüm ekonomist Proudhon'a, ikinci bölüm ise filozof Proudhon'a yöneliktir. Bu, aşağıdaki çarpıcı terimlerle *Önsöz*'de hemen ileri sürülen şeye karşılık düşer.

«O (Proudhon) Fransa'da kötü ekonomist olmak hakkına sahiptir, çünkü en yetenekli Alman (yani hegelci) düşünürlerden biri olarak ünlenmiştir. Almanya'da ise kötü bir düşünür olmak hakkına sahiptir, çünkü en yetenekli Fransız ekonomistlerinden biri olarak ünlenmiştir. Aynı zamanda hem Alman (yani düşünür), *hem de* ekonomist olarak, biz bu ikili yanılığa karşı çıkmak istiyoruz.

«Bu nankör çalışmayı yaparken Alman felsefesini eleştirmek ve aynı zamanda politik ekonomi üzerine bazı gözlemleri vermek amacıyla bay Proudhon'un eleştirisini sık sık bırakmak zorunda kalmamızı okur anlayacaktır»².

Kuşkusuz biz burada, çalışmanın ikinci bölümüyle, kötü Proudhoncu yöntemin ve genel olarak politik ekonominin, kısacası, Marx'ın «politik ekonominin» geleneksel burjuva «metafiziği» dediği şeyin felsefî eleştirisiyle ilgileniyoruz. Bununla beraber, ona esin veren kesin nedenler - yani Proudhon'un ekonomik yanılgıları, onun ekonomik ütopyası - yoluyla bizi ikinci bölümle tanıştıracak olan ilk bölümden alınmış aşağıdaki özgül ifadeler ve gözlemlerden başlarmamız gerek.

«Öyleyse (diye sorar Marx, bay Proudhon'un politik ekonomideki tüm buluşu olan bu 'oluşturulmuş değer' nedir?

Bir kez yararlık kabul edilince, değer in kaynağı emek olur. Emeg in ölçüsü zamandır. Ürünlerin göre-

2. ibid., *Toplu Eserler*'de, cilt 6 (Londra: Lawrence and Wishart, 1976), s. 109.

li değeri, onların üretiminde zorunlu olarak harcanan emek zamanı ile belirlenir. Fiyat, ürünün görelî değerinin parasal anlatımıdır. Sonuç olarak, bir ürünün *oluşturulmuş değeri*, onda içêrilen emek zamanı tarafından oluşturulan katıksız ve basit değerdir»³.

Fakat, diye karşı çıkar Marx, bir ürünün *oluşturulmuş değeri* kavramı ciddi bir karışıklıktan doğar. Adam Smith'in değer ölçüsü olarak bazen metanın üretilmesi için gerekli emek zamanını, bazen de emeğin değerini aldığını işaret eder⁴. Ricardo, bu iki ölçme ölçütü arasındaki farklılığı açık olarak göstererek ve «herhangi bir metanın görelî değerinin onun içinde somutlaşmış emek miktarı ile ölçüldüğü»⁵ sonucuna vararak bu yanlışlığı sergilemiştir. Şimdi, «Bay Proudhon, Adam Smith'in sadece yanyana koyduğu iki şeyi özdeşleştirerek yanlışıda Adam Smith'i geçer»⁶. Böylelikle, Proudhon'un Ricardo'nun öğretisinden çıkardığı tüm «eşitlikçi» sonuçlar, «temel bir yanlışlığı üzerinde yükselmiştir»⁷. Bu sonuçlar, esas olarak, «değişimlerin karşılıklılığı» temelinde bir Halk Bankası tarafından işçiye «faizsiz» borç verilmesi yoluyla herhangi bir «emeksiz gelir kaldırılmasıydı; böylelikle, işçinin, çalışmayanlarla, yani kapitalistlerle paylaşmak zorunda kalmaksızın kendi emeğinin ürününü elde edecek ve dolayısıyla küçük bir mülk sahibi de olabilecekti. Kısacası, burjuva mülkiyetinin kendisiyle uzlaşmaksızın, burjuva mülkiyetinin temel karakteristiğı olan emeksiz gelir, kâr ortadan kaldırılacaktı.

Yanılığı şudur:

«'Emek değeri' ile ölçülen metaların değeri karıştırılmaktadır. Metaların değerini bu iki ölçme yolu

3. ibid., s. 120.

4. ibid., s. 127.

5. ibid.

6. ibid., s. 128.

7. ibid., s. 127.

eşit olsaydı eğer, herhangi bir metanın görece değeri onun da satın alabileceği emek miktarı ile ölçüldüğü; ya da onun satın alabileceği emek miktarı ile ölçüldüğü; ya da onu edinebilecek emek miktarı ile ölçüldüğü kayıtsız biçimde söylenebilirdi. Ama durum hiç de böyle değildir. Emegın değeri artık herhangi bir başka metanın değerinden başka bir değeri ölçüsü olarak hizmet edemez. [...]

«Eğer bir ölçek (18 hektolitreye) buğday bir yerine iki günlük emeğe malolsaydı, özgün değerinin iki katı bir değerde olurdu; ama iki kat emek miktarını harekete geçirmezdi (beslemezdi), çünkü önceden olduğundan daha fazla besleyici madde içermezdi. Böylelikle, buğdayın onu üretmek için kullanılan emek miktarı ile ölçülen değeri iki katına çıkarılmış olurdu; ama satın alabileceği emek miktarı ile ya da onun satın alınabileceği emek miktarı ile ölçülebilen buğdayın değeri iki katına çıkarılmış olmaktan çok uzak olurdu. (...)

«Dolayısıyla, metaların görece değerini emek değeri ile belirlemek ekonomik olgulara aykırı olurdu. Bu, *kısırlı bir döngü* içinde hareket etmek, görece değeri, kendisi belirlenmeyi gereksinen bir değeri belirlemek demektir»⁸.

Proudhon, «metaların görece değeri için bir ölçü araştırarak işçilerin kendi ürünlerini paylaşacakları (ve yine de 'değişimlerin karşılıklılığı' alanına girecekleri) uygun oranı bulmaya ya da başka deyişle... emegın görece değerini belirlemeye»⁹ çabalarken bu kısır döngü içinde sona erdirir.

«Bir metanın maliyet-fiyatının onun gerçek fiyatını oluşturduğu ve artık değeri, ürünü kendi değerinin üzerinde satmaktan doğduğu, böylelikle, metaların satış fiyatları tüketilen üretim araçları ile ücretler toplamına eşit olacak olursa eğer, kendi değeri-

8. ibid., s. 127-8.

9. ibid., s. 128-9.

lerine satılacakları biçimindeki düşüncesiz anlayış (Marx bunu *Kapital*'de yeniden ele alır) alışlagelmiş bilimsel haliyle Proudhon tarafından tüm dünyaya sosyalizmin yeniden keşfedilmiş bir gizemi olarak müjdelenmiştir. Aslında, metaların değerinin onların maliyet fiyatına bu indirgenişi onun Halk Bankası'nın temelidir!»¹⁰.

«İlke olarak (diye sonuca varır Marx *Sefalet*'in birinci bölümünün sonuna doğru) ürünlerin değişimi yoktur - fakat üretimde işbirliği yapan emeğin değişimi vardır. Ürünlerin değişim tarzı, üretici güçlerin değişim tarzına bağlıdır. Genel olarak, ürünlerin değişim biçimi, üretim biçimine karşılık düşer. İkinciyi (üretim biçimini -çev.) değiştirecek olursanız eğer bunun sonucu olarak birinci (ürünlerin değişim biçimi -çev.) de değişir. Böylelikle toplum tarihinde, ürünleri değişim tarzının onları üretme tarzı tarafından düzenlendiğini görüyoruz. Bireysel değişim de, kendisi sınıf karşıtlığına (antagonizm) karşılık düşen belirli bir üretim tarzına karşılık düşer. Dolayısıyla, sınıfların karşıtlığı olmaksızın hiçbir bireysel değişim yoktur.

«Fakat (sözde) saygın vicdan bu apaçık olguyu görmeyi reddediyor. Kişi bir burjuva olduğu sürece bu karşıtlık ilişkisinde uyum ile hiç kimsenin başkasının zararına kazanç sağlamasına izin vermeyen *ölümsüz* adalet ilişkisinden başka birşey göremez»¹¹.

Ayrıca *Kapital*'de, onun en genel ölçütlerinin, dağıtımın, üretim ve onun toplumsal, tarihsel karakteri tarafından belirlendiğinin *Sefalet*'ten alınan pasajda daha o zamandan sezinlendiğini görüyoruz:

«Proudhon, *adalet*, 'justice eternelle' (ölümsüz adalet) idealini, metaların üretimine karşılık düşen *tüzel ilişkilerden (özel mülk sahiplerinin vb. ilişkileri)*

10. Marx, *Kapital*, cilt 3, I 1 (Moskova: Yabancı Diller Yayınevi, 1962), s. 39 (*Werke* (Berlin: Dietz, 1964), p. 49).

11. *Sefalet*, a.g.e.y., s. 143-4.

çıkarak başlar: böylelikle, denebilir ki, bütün iyi yurttaşları teselli edecek biçimde metaların üretimini adalet kadar ölümsüz bir üretim biçimi olduğunu kanıtlar. Sonra da *döner* ve *şimdiki* meta üretimi ile ona karşılık düşen *şimdiki* hukuk sistemini *bu ideale uygun olarak yeniden düzenlemeye* çalışır. Madenin bileşimindeki ve ayrışımındaki moleküler değişmelerin *edimsel* yasalarını inceleyip bu temel üzerinde *belirli* sorunları çözmek yerine *naturalite* (doğallık) ve *affinite* (yakınlık) hakkındaki 'ölümsüz fikirler' aracılığıyla maddenin bileşimini ve ayrışmasını düzenlemek iddiasında bulunan bir kimyacı hakkında ne düşünürdük? Tefeciliğin *justice eternelle* (ölümsüz adalet)... ve öteki *verites eternelles* (ölümsüz hakikatler) ile çeliştiğini söylediğimiz zaman tefeciliğin *grace eternelle* (ölümsüz bağış), *foi eternelle* (ölümsüz inan) ve *la volonte eternelle de Dieu* (tanrının ölümsüz iradesine) ne aykırı olduğunu söyleyen kilise babalarından aslında tefecilik hakkında daha çok şey bilmiş oluyor muyuz?»¹²

Ölümsüz soyut fikirler ile genel adalet ideallerine ilişkin olarak belirtilen bu anımsatmalar, doğal olarak bizi *Felsefenin Sefaleti*'nin ikinci bölümüne - politik ekonominin 'metafizikinin' ve dolayısıyla onun mantıksal ya da yöntembilimsel temelinin *a priori* (önsel), soyut doğasının eleştirisine - devam etmek durumunda bırakır. Çünkü her ikisi de Proudhon tarafından özneye dönüştürülmüş ya da *tözlendirilmiş* olan bu ölümsüz fikirler ya da genel idealler - «aslında daha fazla bilmiş oluyor muyuz...?» sorusunda onaylanan - bilgisel kısırlıklarının *nihai sonucu ile Hegelci kamu hukuku felsefesinin eleştirisine* ayrılan önceki bölümde bizce şimdiden bilinen seslerin yeniden yankılanmalarını anımsatır.

İkinci bölümün başında, Marx, Proudhon'un *Système*'inden çok açık bir pasajı belirtir, orada şöyle de-

12. *Kapital*, cilt 1, a.g.y., s. 84-5, not 2.

nir: «Zaman düzenine göre değil, fakat *fikirlerin dizilişine* göre bir tarih veriyoruz. Ekonomik *aşamalar* ya da *kategoriler*, *görünüşleri* bakımından bazen çağdaştır, bazen de bunun tersi... Ekonomik teorilerin, bununla beraber, *mantıksal dizilişleri* ve *kavrayışta seri ilişkileri* vardır: keşfetmiş olmakla öğündüğümüz şey işte bu düzendir.» Marx derhal şuna işaret eder: «Kuşkusuz bay Proudhon Fransızları, onlara Hegelbenzeri ibareler fırlatarak korkutmak istemiştir. Bu yüzden biz iki kişiyle ilgilenmek zorundayız: önce bay Proudhon ile, sonra da Hegel ile»¹³.

Sorunun can damarına gelerek Marx şöyle devam eder:

«Ekonomistler burjuva üretim ilişkisini, iş bölümünü, krediyi, parayı vb., sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak dile getirirler. Önünde bu hazır yapılmış kategoriler bulunan Proudhon, bu kategorilerin, ilkelerin, yasaların, fikirlerin ve düşüncelerin oluşum eylemini bize açıklamak istiyor.

«Ekonomistler, yukarıda belirtilen ilişkiler içinde üretimin nasıl gerçekleştiğini açıklarlar, fakat bu ilişkilerin kendilerinin *nasıl* yaratıldığını, yani onları doğuran *tarihsel* hareketi *açıklamazlar*. Bu ilişkileri *ilkeler*, *kategoriler*, *soyut düşünceler* için ele alan bay Proudhon, sadece bu düşünceleri düzene koymak zorunda kalmıştır (...) Ekonomistlerin malzemesi, insanın etkin, enerjik yaşamıdır; bay Proudhon'un malzemesi ise ekonomistlerin *dogmalarıdır*. 'Kategorilerin' onların kuramsal anlatımlarından ('kuramlardan') başka birşey olmadığı üretim ilişkilerinin tarihsel hareketini izlemeyi bıraktığımız an, bu kategorilerde gerçek ilişkilerden *bağımsız* fikirlerden, kendiliğinden düşüncelerden (dolayısıyla *a priori*'den) *başka birşey* görmek istemediğimiz an, bu düşüncelerin kökenini *katıksız usun* hareketine yüklemek zorunda

13. Sefalet, a.g.y., s. 162.

kalırız. Katıksız, ölümsüz, kişisel olmayan us, bu düşüncelere nasıl neden olur? (...) Eğer bay Proudhon'un *hegelcilik* konusundaki cüretkârlığı bizde de olsaydı şunu söylememiz gerekirdi: O kendi içinde kendinden ayırdedilir. Bu ne demektir? Kendisinin dışında, ne üzerinde kendini sunabileceği bir temele, ne kendini karşısına koyabileceği bir nesneye, ne de kendini oluşturabileceği bir özneye sahip olan kişisel olmayan us, kendini sunarken, kendine karşı çıkar-ken ve kendini oluştururken *tepetaklak* dönmek zorunda kalır... *tez*, *antitez*, *sentez*. Hegelci dili bilmeyenler için şu formülü vereceğiz: *Olumlama*, *yadsıma* ve *yadsımanın yadsınması* (yukarıda olduğu gibi ve 1. ayrıştırılmamış birlik olarak usun ilk 'olumlanması' ya da dolayimsız 'sunulması'; 2. onun yadsınması ya da salt entelektüel 'çözümleşi' veya usun kendine 'karşı çıkması'; 3. 'bireşim'de 'yadsımanın yadsınması' ya da çözümlemenin (analizin -çev.) 'aşılması'ndan oluşmuş olarak 'ussal olumlamayı' dile getiren tipik diyalektik üçlü formül. Böylelikle bu, usun 'öz-bilincidir', ayrıştırılmamış 'somut' birlik olarak 'kendine dönüşü'dür ya da kısacası, usun kendisiyle bir 'bileşimi'dir - şunu belirtelim ki, yalın, içsel, *a priori*, mutlak bir nitelik aracılığıyla (bileşimidir).) (...)

Herşeyin kendisini, son soyutlamada - çünkü burada *bir çözümleme değil*, (belirli olmayan) bir soyutlama var - mantıksal bir kategori olarak sunması şaşırtıcı mıdır? (...) Nasıl (belirli olmayan, *a priori*) soyutlama yoluyla herşeyi mantıksal bir kategoriye dönüştürüyorsak, (en) soyut durumundaki bir hareketi - *yalnızca biçimsel* hareketi, hareketin *yalnızca mantıksal* formülünü - elde etmek için de, tıpkı böyle, değişik hareketlerin *ayırdedici* (ya da özgül) tüm özelliklerinin *soyutlamasını yapmak* gerek. Kişi mantıksal kategorilerde herşeyin tözünü buluyorsa, hareketin mantıksal formülünde herşeyi *açıklamakla kalmayan*, fakat *aynı zamanda* (fikrin kavramına töz-

sel gerçeklik - yani temel (hypostasis) vererek) *şeylerin* hareketini de *zımnen ifade eden mutlak yöntemi* bulmuş olduğunu düşünür.

Bu mutlak yöntemden Hegel şöyle söz eder:

«Yöntem, hiçbir nesnenin karşı koyamadığı mutlak, eşsiz, en yüce, sonsuz güçtür; *usun* kendini yenden bulma, kendini *herşeyde tanılama* eğilimidir» (Mantık, Cilt: III).

Herşey mantıksal bir kategoriye, *her hareket*, her üretim eylemi *yöntem*'e indirgenince, bundan doğal olarak ürünlerin ve üretimin, nesnelerin ve hareketin *her yığılmasının uygulamalı metafizik* biçimine indirgenebileceği sonucu çıkar. Hegel'in din, hukuk vb. için yapmış olduğu şeyi bay Proudhon politik ekonomi için yapmaya çalışır» (italikler esas olarak della Volpe'ye ait)¹⁴.

Böylelikle «bu yöntemi politik ekonominin kategorilerine uygulayınca politik ekonominin (katıksız) mantığını ve *metafiziğini* elde edersiniz», ekonomik kategorileri «mantıksal dizilişi» (yukarıya bakın) içinde olmayan bir düzen içinde bulursunuz, örneğin «Hegel'e göre, bütün olup bitenler ve hâlâ da olmakta olanlar, yalnızca *onun kendi* zihninde olmakta olan şeydir.» Dolayısıyla, «artık zaman bakımından düzene göre tarih yoktur, yalnızca fikirlerin 'kavrayışta' ya da daha iyi biçimde dile getirecek olursak, us'da dizilişi vardır.» Doğrudur, «ekonomik kategoriler, yalnızca kuramsal anlatımlardır, *toplumsal* üretim ilişkilerinin ('kesin') soyutlamalarıdır.» Fakat bay Proudhon, «gerçek (kurgusal) bir düşünür gibi şeyleri baş aşağı tutarak, *gerçek* ilişkilerde bu *ilkelerin*, bu kategorilerin *cisimleşmelerinden* başka birşey görmüyor» (yani, bu kategorilere ya da fikirlere gerçek kendilikler gücü veriyor, onları ayrı bir töz ya da temel dayantı (hypostasis) olarak ele alıyor. Yunancada hypostatis sözcüğü, somut töz ya da bireysel

14. ibid., s. 162-4.

varlık demek olan *ousia* ile eş anlamlıdır). Ekonomist Proudhon «insanların kumaş, keten bezi ya da ipekli maddeleri belirli üretim ilişkileri içinde yaptıklarını anlamıştır. Ama onun anlamadığı şey bu belirli toplumsal ilişkilerin üretici güçlerle sıkı sıkıya bağlı olduğudur.» O «yeni üretici güçler edinirken insanların üretim tarzlarını değiştirdiklerini ve üretim tarzlarını değiştirirken (...) bütün toplumsal ilişkilerini de değiştirdiklerini» anlamamıştır. Bu «aynı insanlardır ki, toplumsal ilişkilerini maddi üretkenliklerine uygun olarak kurarlar ve aynı zamanda toplumsal ilişkilerine uygun olarak ilkeler, fikirler ve kategoriler üretirler.» Dolayısıyla «bu fikirler, bu kategoriler, dile getirdikleri (toplumsal, tarihsel) ilişkiler kadar az ölümsüzdürler (ölümlüdürler -çev.)», çünkü «onlar *tarihsel ve geçici ürünlerdir*»¹⁵.

Fakat burjuva ekonomistlerinin ve onlarla birlikte Proudhon'un:

«Bir tek usul yöntemleri vardır. (...) Feodalizmin kurumları (onlara göre) yapay kurumlardır, burjuvazininkiler ise *doğal* kurumlardır. (...) Ekonomistler günümüz ilişkilerinin - burjuva üretim ilişkilerinin - doğal olduğunu söylerken, bunların, içinde doğanın (ussal) yasalarına uygun olarak zenginliğin yaratıldığı ve üretici güçlerin geliştirildiği ilişkiler olduğunu demek istiyorlar. Dolayısıyla, bu ilişkilerin kendileri, *zamanın etkisinden bağımsız doğal* yasalardır. Onlar, her zaman toplumu yönetmesi gereken ölümsüz yasalardır. Bundan ötürü, *tarih şimdiye kadar varolmuştur, ama bundan böyle yoktur*. Tarih varolmuştur, çünkü, feodalizmin kurumları vardı ve feodalizmin bu kurumları içinde, ekonomistlerin doğal ve dolayısıyla ölümsüz diye sunmaya çalıştıkları burjuva toplumunkilerden oldukça değişik üretim ilişkileri buluruz (...). Ricardo, *rant*'ın belirlenmesi için *burjuva üretiminin* zorunlu olduğunu ortaya koyduk-

15. ibid., s. 165-6.

tan sonra, rant kavramını, herşeye karşın, *bütün çağların ve bütün ülkelerin toprak mülkiyetine uygular*. Bu, burjuva üretim ilişkilerini *ölümsüz kategoriler* olarak tasarımılayan bütün ekonomistlerin ortak yanılgısıdır»¹⁶.

Marx, Schweitzer'e yazdığı 24 Ocak 1865 tarihli mektupla birlikte *Sefalet*'in değerli bir ekini oluşturan ve Annenkov'a yazdığı 28 Aralık 1846 tarihli mektupta şimdiden şu gözlemi yapmıştı:

«Aslında o bütün iyi burjuvaların yaptığını yapıyor. Onların hepsi size, ilke olarak, yani, soyut fikirler olarak alındıklarında, rekabetin, tekelin vb. yaşamın tek temeli olduğunu, fakat uygulamada, istenecek çok fazla şey bıraktıklarını söylerler.... Onların hepsi mümkün olmayanı, yani (burjuva varoluş) koşullarının zorunlu sonuçları olmaksızın burjuva varoluş koşullarını isterler. Tıpkı feodal (üretim -çev.) biçimi gibi, burjuva üretim biçiminin de tarihsel ve geçici olduğunu onların hiçbirisi anlamaz (...). Dolaşısıyla, bay Proudhon zorunlu olarak *doktrinerdir*»¹⁷.

Marx, bu sonucu, Schweitzer'e yazdığı mektupta şu sözlerle açıklığa kavuşturur: «Her ekonomik ilişkinin bir iyi, bir de kötü yanı vardır; bay Proudhon'un kendi kendisine yalan söylemediği tek nokta budur. Ekonomistler tarafından sergilenen iyi yanı görüyor; gördüğü kötü yanı ise (ütopik) sosyalistler tarafından açığa vurulan yandır. Ekonomistlerden *ölümsüz ilişkilerin* zorunluğunu ödünç alıyor; sosyalistlerden ise sefalette *sefalet*'ten başka birşey görmeme yanılsamasını (yani, onun ekonomik bilimsel nedenlerini değil, *ethik*, olumsuz yanını) ödünç alıyor. Bu yüzden Proudhon'un kitabı 'sosyalizmin küçük burjuva yasasından' başka birşey değildir»¹⁸.

16. ibid., s. 174 ve 202.

17. P.V. Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846, *Seçme Mektuplar* (Moskova: Yabancı Diller Yayınevi, tarih yok), s. 48.

18. J.B. Schweitzer'e Mektup, 24 Ocak 1865, ibid., s. 189.

Sonra aynı mektupta, Proudhon'un, «*bilimsel diyalektiğin* gizlerine ne kadar az girmiş olduğunu; buna karşılık 'kurgusal' felsefenin yanılsamalarını nasıl paylaştığını; yani 'ekonomik kategorileri' maddi üretimdeki gelişimin özel bir aşamasına karşılık düşen tarihsel üretim ilişkilerinin kuramsal anlatımı olarak kavramak yerine, gevezelikleriyle onları önceden varolan ölümsüz fikirlere dönüştürdüğünü ve bu dolambaçlı yolla bir kez daha burjuva ekonomisinin görüş açısına vardığını»¹⁹ (çoğu italikler bize ait - «maddi üretim» ile başlayıp «yerine» sözcüğüne kadar olan italikler Marx'ın) söylerken *Felsefenin Sefaleti*'nin mesajını çok güzel biçimde yeniden dile getirir.

Marx'ın nihai bilgilimsel gözlemi, hegelciliğinin ya da metafizik, *a priori* ve dolayısıyla genel ilgi döngüsünü izlemenin bir sonucu olarak Proudhon'un sonunda kendisini başlangıç noktasında, *dolayumsuz* burjuva ekonomik bakış noktasında bulmasıdır. Bu gözlem bizi, önemli ölçüde ışık tutarak aşağıdaki konulara göndermektedir: (1) *Sefalet*'te belirtilen «kısır döngü»nün ortaya koyduğu özgül anlam; örneğin bu kısır döngü, metaların belirleyici değerini emeğin değerinden oluşturur; bir görelî değer, bizzat kendisi belirlenmeye gereksinim duyan bir başka görelî değeri temel alır. (2) *Bilgisel kısırlığını* genel anlamı (bunu söylerken, tefeciliğin ölümsüz bağışa vb. aykırı olduğunu söyleyen örneğin kilise babalarından tefecilik hakkında daha çok şey bilmiş oluyor muyuz?), bu ise, soyut adalet *ideal*'ine uymak için metaların *edimsel* üretimine karşılık düşen *edimsel* yasanın *islah edilmesi*dir. Kısacası bu, *en üstün a priori* işlemlerle - teo-

Della Volpe, sefaletin nedenleri üzerine bir notta şunları ekliyor: «Bunları gözlemleyerek» diye devam ediyor metin «eski toplumu yıkacak olan altüst edici devrimci yanı da görecekler» (ibid.).

19. ibid., s. 188.

lojik fikirlerle (burada idealizmin teolojisi) nüfuz edecek şekilde birleşmiş olan hypostatization* süreci'nin sonucudur. Bu genellikle önemli nokta, *Kapital*'de ortaya konmuştur. (3) «*Halkın Dostları Kimlerdir*»de (1894)²⁰ Lenin'in aşağıdaki eleştirel sonucunu anımsatalım: Metafizik burjuva sosyologların (*a priori*) fikirleri, olsa olsa «kendi zamanları»nın fikirlerinin ve toplumsal ilişkilerinin ancak bir «belirtisi»dir, ama onlar «ufacık bir şeyle gelişen» «gerçek» toplumsal ilişkileri kavramıyorlar.

Devrimci istemi *Sefalet*'in ve 1857 Giriş'inin yöntembilimsel bölümündeki tüm polemige hayat veren, sonra da *Kapital*'in olumlu yapısını oluşturan genel «bilimsel diyalektiğin» «gizemi»nin anahtarı, mantıksal-eleştirel biçimdeki bir gözlem olarak önümüze konulmaktadır.

Burada, yukarıda aktardığımız ve doğa bilimcisi'nin, kimyacı'nın yöntemine ya da yönteminin özüne ilişkin ekonomi, adalet ya da genel olarak «ahlâk» sorunları için model olarak sunulan şeyin etkin, anti-dogmatik anlamını anımsayın. Maddenin bileşimi ve çözülüşündeki moleküler değişikliklerin gerçek yasalarını incelemek ve bu temel üzerinde belirli sorunları çözmek yerine doğallığa ve çekime ilişkin ölümsüz - dolayısıyla genel - fikirler aracılığıyla maddenin bileşimini ve çözülüşünü düzenlemek iddiasında bu-

* *proces of hypostatization*: yüklemnin evrenselin ya da soyutlamanın özneye, dayanağa dönüştürülmesi ve sonra da gerçek öznenin yükleme dönüştürülmesi. (*Logic as a positive science* - della Volpe, s. 112).

Della Volpe, *hypostatization*'ın türetildiği *hypostize* fiilini ayrı bir *töz* ya da *gerçeklik* olarak ele almak biçiminde ifade ediyor. Dolayısıyla *hypostatization* karşılığı olarak *temellen-dirme* kullanılabilir -çev.

20. Lenin, *Halkın Dostları Kimlerdir ve Sosyal Demokratlarla Nasıl Savaşılır?*, *Toplu Eserler*, cilt I. (Moskova: Yabancı Diller Yayınevi, 1960).

lunan bir kimyacı hakkında ne düşünmemiz gerekirdi? Bu anahtar, *a priori kurgusal diyalektiğin* ve bu diyalektiğin salt sözel olmayan *totolojiler* ya da mantıksal ters çevrimler olup (bakın, yukarıda anımsatılan «döngü») *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin baş kısmındaki incelemede tartışılan *nihaî sonuçlarının* «gizemleştirilmiş», sarmal yapısının *tarihsel materyalist analizidir*.

Bu anahtarla, sonunda, yukarıda tartışılan sarmal yapının ve (gerçekte) ekonomik yasalar olarak dile getirilen bu islah edilmiş mantıksal yapının ardıl düzgüsel ilkelerinin ve onlarda içerilen uslamalamanın mantıksal-materyalist analizinin başarılı biçimde geliştirildiği *Einleitung* ya da 1857 Giriş'ine devam etmeliyiz.

Başka deyişle bu, «gizemleştirilmiş» ya da aldatıcı (gizemleştirici) olan «kurgusal» ya da metafizik diyalektikten - ekonomide - «bilimsel», *analitik* (çözümse) diyalektiğe devrimci geçiş demektir. Başka deyişle, hypostatis'ten (temel teşkil eden dayanak-çev.) hipoteze (kuram), *a priori* iddialardan deneysel tahminlere geçiştir.

3. EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ (1857) VE ÖNSÖZ (1859)

(Analitik bir diyalektik sorununun
çözümü doğrultusunda devinim)

Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı'ya (1857) *Giriş* (1859) Karl Kautsky tarafından 1902 yılında Marx'ın arşivinde, *Nachlass* denen (terekede) bulundu ve 1903 yılında *Neue Zeit*'in 7, 14 ve 21 Mart sayılarında yayınlandı. 1907 yılında (yine Kautsky tarafından *Katkı*'nın ikinci baskısında) ve son olarak da 1939 yılında, bize parçalara ayrılmış ve zor anlaşılabilen elyazmasının eleştirel olarak düzenlenmiş bir metnini sunan Rus editörler tarafından tekrar yayınlandı (bakın: Karl Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie** (Berlin: Dietz, 1953). *Katkı*'nın ilerde tartışacağımız *Önsöz*'ünde (1859) Marx, «hazırlamış olduğu» bir «genel giriş»i, «hâlâ tanıtılmak için bekleyen sonuçlar hakkında önceden tahminlerde bulunmanın zihinleri karıştırabileceğinden» ötürü «yayınlamadığını» ve onu izlemek isteyen okurun «tikelden genele doğru ilerlemeye devam etmek zorunda kalacağını»¹ belirtir.

Hemen şunu belirtelim ki, tikelden genele, olgulardan fikirlere - ve (tek yanlı olarak) bunun tersi değil - ilerlemeye ilişkin bu genel *bilim adamı* kuşkusuna, sonunda, «politik ekonominin yöntemi»ne ayrılmış

* Ekonomi Politîğin Eleştirisi için Ön Çalışma -çev.

1. Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*. *Önsöz* (Londra: Lawrence and Wishart, 1971), s. 19.

3. bölümdeki yayınlanmayan *Giriş*'te tartışılacak, açıklanacak ve geliştirilecekti. Bizi özellikle ilgilen-diren bu yöntembilimsel bölümle ilgili olarak bu kuş-kunun kendi içinde hiçbir önemi yoktur; fakat daha çok, üretime ayrılmış somut araştırmaya ilişkin öbür bölümlerle - aydınlatıcı yöntembilimsel anlayışlar ol-maksızın kendi başlarına bir anlam ifade etmeyen bölümlerle - ilgilidir. Kısacası 1857 *Giriş*'i, kendi nüfu-zu ve itibarıyla güvenilir bir yapıt olma özelliğini ko-rumaktadır. Tam da orada Marx bize tarihsel mater-yalizmin temel kavramları kadar, materyalist diya-lektiğin politik ekonomiye uygulanmasına ilişkin «yön-tembilimsel ilkelerin» de - en son editörlerin belirttiği gibi - «başarılı bir taslağını» çizer. Bu makalenin ko-nusu olan mantıksal-materyalist yöntem çözümleme-sinin anlamına ilişkin bazı bilgileri yukarıdaki sonuç-lardan şimdiden bilmekteyiz. Şimdi bu analizi (çö-zümlemeyi) en açık ve seçik noktaları boyunca izle-yelim.

Örneğin, der Marx bölümün ortalarına doğru, ekonomik *üretim* kategorisini en genel anlamıyla ala-cak olursak, onun karşılaştırmalı çözümleme ile açığa vurulan *genel* ya da ortak karakterinin *eklemlen-diğini*, karmaşıklığını sayısız özgül örneklerde *çeşit-lendiğini* kavramalıyız. Bu öğelerden kimileri tüm dö-nemlerde bulunur, öbürleriye sadece birkaçında. Bir-takım karakteristikler en eski dönemde olduğu kadar en modern dönemde de bulunacaktır: bu karakteris-tikler olmaksızın üretimin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Ama nasıl ki, *daha gelişmiş dillerin daha az gelişmiş dillerle ortak yasaları ve karakteristikleri varsa ve onların «gelişimini» oluşturan şey tamamiy-le ortak ya da genelden ayrılmaksa, tıpkı böyle, «ge-nel» karakteristikler de «ayrıt edilmelidir» (*geson-dert*), böylece, «birlik», aynılık ya da genellik adı al-tında «temel» ya da özgül «fark» unutulmamış ol-sun.

Marx burada, yalnızca genel ile tikele ilişkin kılı

kırk yaran bilimsel analizin ve özgül olanlarla karıştırmaksızın genel karakteristiklerin «ayrıt edilmesi»nin, genel yüzünden ya da genelin yararına olarak özgül olanların «unutulmasını» nasıl önleyebildiğine işaret eder. Kısacası *a priori*'nin (önsel), *hypostases*'in (dayanak) soyut sentezi normu olan özgül üzerinde genelin egemenliği ancak böylelikle önlenebilir.

«Mevcut toplumsal ilişkilerin ölümsüzlüğünü ve uyumluluğunu» kanıtlamaya giriştiklerinde ekonomistlerin sözde «derinliği» bu unutuşta yatar. Bu ekonomistler, «araç sadece insanın elinden ibaret bile olsa» ya da geçmiş, birikmiş emek maksızın «ancak yinelenen pratikle ilkel insanın ellerinde bir araya getirilmiş, yoğunlaşmış hüner»² bile olsa, bir *üretim aracı* maksızın *hiçbir* üretimin mümkün olmadığını açıklarlar. Ayrıca sermayeyi «genel, ölümsüz, doğal ilişki» olarak açıklarlar. *Eğer* biriktirilmiş emeği *modern* anlamda sermaye yapan «özgül karakteri» bir kenara bırakırsak, bu doğrudur.

Kısacası bu ekonomistler, «genel insan yasaları»nı formüle ederlerken «tüm *tarihsel* farklılıkları», *özgül* farklılıkları «karıştırma ve ortadan kaldırma» eğilimi gösteriyorlar. Nitekim -örneğin John Stuart Mill'e bakın- «*üretimi* (...) tarihten bağımsız ölümsüz doğa yasaları içine sıkıştırılmış olarak sunuyorlar, ki bu fırsatla, üzerlerinde *soyutta*» genelde «toplumun kurulu olduğu *ihlâl edilemez* doğa yasaları olarak burjuva (üretim) ilişkileri ondan sonra sessizce *araya süzölsün* (*ganz unter der Hand... untergeschoben*)»³. «Tüm üretim, doğanın birey tarafından *özgül* bir toplum biçimi içinde ve bu toplum biçimi aracılığıyla mülk edinilmesidir. Bu anlamda, mülkiyetin (mülk edinmenin), üretimin (mülk edinmenin) bir ön ko-

2. Marx, *Grundrisse. Giriş* (çeviren: M. Nicolaus) (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), s. 85-6.

3. *ibid.* s. 87.

şulu olduğunu söylemek totolojidir. Ancak, bundan mülkiyetin *özgül* biçimine, yani özel (modern, burjuva) mülkiyetine *sıçramak* (*Sprung*) tümüyle maskaralıktır»⁴.

Marx burada iki şeyi söylemek istiyor: (1) Bu sonuç saçmadır, çünkü, mülkiyet, mülk edinim olarak onun, üretimin ya da mülk edinmenin ön koşulu olduğunu söyleyerek mülkiyetin, burjuva mülkiyetin belirli, *özgül* tarihsel biçimini tanımlamanın yararı yoktur. Bu, gerçek bir totoloji ya da mantıksal ters çevirme demektir. (2) Bu totolojik ve dolayısıyla da bilgisel bakış açısından *kısır* olan sonuç, bir *hypostasis*'in (dayanak) sonucu ve *cezalandırılmasından* başka birşey değildir. Doğanın mülk edinilmesi olarak en *genel* üretim kavramına *a priori* (önsel) yöntem aracılığıyla *gerçeklikte* güçlü bir varoluş bahşedilerek bu kavram, kendi içinde modern burjuva üretimini de var gibi gösterir ve tüketim, *böylece onun özgül karakteristiklerini aşar*. Kısacası, Marx'ın dediği gibi, *araya süzülmüş* ya da burjuva üretim ilişkilerinin *özgül* anlamının yerine *soyutta* ekonomik toplumun doğal, ölümsüz yasası olarak önceden kararlaştırılmış genel ve değişmez üretim kavramını koymuş olur.

Böylelikle, *özgül ya da somut tanımında* genel ya da en soyutun yararına olarak *özgül ya da somuta karşı metafizik araya süzülüş* ya da *a priori* *değiştirme*, aslında bize, «politik ekonominin metafizigine» ilişkin fikirlerin yanlış, ters anlam veren yapısını açık olarak göstermektedir (önceki bölümde tartışılan *Felsefenin Sefaleti*'ne bakın). İşte bu, bildiğimiz gibi, *özgülü ya da somutu*, *Idea'nın* (büyük harfle) genelin salt «alegorik» ya da sembolik tezahürüne indirgeyerek sahte, dolayısıyla *hazmedilmemiş*, dolayım lanmamış *özgül ya da somut niteliğin doğrulanışı* olan totolojilerle ya da mantıksal evirtimlerle son bulan gizemli diyalektiğin yapısı ve yöntemidir. Bu

4. ibid.

sahte varoluş, aslında yine de somutun bir varoluşunu içerir; ancak birinci bölümdeki maddenin eleştirel postulatına ve sonra da *a priori* (önsel) tanımda somut tasarımın «uçup gitmesi» tartışmasına dikkat edin.

İşte bu nedenle, diye devam eder Marx, «bilimsel olarak doğru yöntemi» izlemek gereklidir. Bu herşeyden önce, «*somut*»tan (*das Konkrete*), «gerçek özne»den, bu durumda tarihsel olarak «*belirli* bir toplum»dan *başlayarak* *soyutlamalara* - ki bu soyutlamalar olmaksızın ne düşünce ne de herhangi tür bilgi olabilir - doğru *ilerlemek* demektir. Burjuva ekonomistlerin bugün bile kendilerini avuttukları *Robinsonlar* - örneğin Robbins - Marx'a göre yalnızca doğal yasa kuramından esinlenen «fantaziler»⁵dir. Yani, «toplum dışında bir başına yaşayan bireyin gerçekleştirdiği üretim, - toplumsal güçlerin kendinde zaten dinamik olarak varolduğu uygar bir kişinin bir raslantı sonucu el değmemiş bir bölgeye fırlatılıp atılmasıyla gerçekleşebilecek ender istisna - birarada yaşayıp birbirleriyle konuşan bireyler olmaksızın dilin gelişmesi kadar saçmalıktır»⁶.

«Somut», her ne kadar gözlem ve anlayışın etkin bir başlangıç noktası ise de, *düşüncemizde* bir bireşimler süreci olarak, bir «sonuç» olarak belirir, «hareket noktası olarak değil.» Somut somuttur, çünkü aslında «birçok belirlenimlerin yoğunlaşması, dolayısıyla *çeşitliliğin* birliği»⁷dir. Eğer, tüm toplumsal üretim sürecini incelemek için «sınıfları», yani ücretli emek, sermaye vb. gibi onu oluşturan somut tarihsel öğeleri ve karşılık düşen içerimleri gerçekte akılda bulundurmaksızın temel olarak nüfusu alarak başlayacak olursak, başka deyişle «*karmakarışık* bütün kav-

5. *ibid.*, 83.

6. *ibid.*, 84.

7. *ibid.*, s. 101.

ramı»⁸ndan başlayacak olursak adım adım çözümlemeye yoluyla gittikçe basitleşen kavramlara ulaşırız. Böylece iş bölümü, para, değer vb. gibi en basit soyutlamalara ulaşmak için «imgesel» (*vorgestellten*) somuttan daha az karmaşık soyutlamalara (*immer dünnere Abstracta*), genelliğe (*Alegemeinheiten*) doğru ilerleriz. Burjuva politik ekonomisinin izlediği yöntem işte budur: «Birinci yol boyunca soyut (alçaltıcı anlamda) belirlenim (*zu abstrakter Bestimmung*) elde etmek için dolu kavram buharlaştırılıp uçurulmuştur»⁹.

Bu belirlenim - belirtmekte yarar var - Kantçı soyut ussalcılık eleştirisinininki gibi «boş» değildir. Tersine bu tanım, «bulanık», karışık, *hazmedilmemiş bir somutla* ya da dolayım lanmamış «kötü görgücülükle» *doldurulmuştur* (birinci bölüme ve bu bölümün başına kın). Bildiğimiz gibi, kendi *a priori* (önsel) ögesiyle zayıflatılmış olan bu soyut tanım, gerçek bir *totolojiye* - *gerçeğin* ya da *içeriğinin* totolojisine - dönüştürülür (yukarıda belirtilen *cezalandırma*). Demek ki, somut tasarımın «buharlaşması», Marx'a göre, onun tasarım olarak boşaltılmasını ifade etmez, fakat *içeriğinin* «bulanık», «imgesel», *ayrışmamış* karakterini gösterir. Yani, soyut, *a priori* (önsel) tanımda *buharlaşıp uçan* şey, tasarımın *bilgisel değeridir*, *içeriği değil*. İçeriğin, somut maddenin kavramda bu varoluşu ya da daha doğrusu sürekliliği, her şeye karşın ve her ne kadar çarpıtılmış olsa da (yani, sahte dolayısıyla bulanık, ayrışmamış içerik ya da kaba, dolayım lanmamış görgücülük olarak), bildiğimiz gibi, *a priori*'nin (önselin) *materyalist* eleştirisi ve maddenin karşılık düşen eleştirel postulatı ile ortaya konulan madde ve usun pozitif dönüşü ile dile getirilebilir, açıklanabilir (birinci bölüme *bakın*).

Bununla beraber, diye devam eder Marx, iş bölümü, değişim değeri, vb. gibi en basit soyutlamalara ulaş-

8. ibid., s. 100.

9. ibid., s. 101.

tığımız zaman, «o noktadan sonra yolculuğun *gerisin geriye yeniden sürdürülmesi (rückwärts)* gerekecektir; ta ki tekrar nüfusa varıncaya kadar», «ama bu kez, bir bütünlüğün bulanık bir kavramı olarak değil, fakat birçok belirlenimin ve ilişkinin zengin bir bütünlüğü (birliği) olarak (nüfusa ulaşınca) değin yolculuğun gerisin geriye sürdürülmesi gerekecektir -çev.)»¹⁰. Başka deyişle, *Marx*, bütünlük ancak kendi *tarihsel karakteri* itibarıyla incelendiği anda *doğru yöntemi* izlemiş olacağımızı ifade etmektedir. Bu yöntemle «soyut tanımlar (artık alçaltıcı anlamda değil, *a priori* değil, ama artık *somuta* ya da *çeşitliliğin birliğine* sürekli «geri dönüşü» temel almış olarak) *düşünce* yoluyla *somutun* yeniden üretilmesine doğru götürür»¹¹ (ve biz tanımlar ya da soyutlamalar olmaksızın herhangi türde düşünce ya da bilgi olmadığını biliyoruz). Bu şekilde, Hegel «gerçeği kendini yoğunlaştıran düşüncenin ürünü olarak kavrama yanılmasına düşmüştür»¹². Oysa «*soyuttan somuta yükselme (aufzusteigen)* yöntemi, düşüncenin somutu (ya da gerçeği) kendine malettiği, zihinde (*geistig*) bir kavram olarak yeniden ürettiği tek yoldur»; aslında gerçek ya da somut olarak «özne, (özgül) toplum», bizim hareket noktası olarak aldığımız «önvarsayımdır» ve bu «her zaman akılda bulundurulmalıdır»¹³.

Sonuç olarak, doğru yöntem, somut ya da gerçekten soyut ya da düşünsele (ideal), sonra da tekrar

10. ibid., s. 100.

11. ibid., s. 101.

12. ibid.

13. ibid., s. 101-2. Della Volpe, *Marx'ta* daha ilerdeki bir pasajda («...onu zihinde bir kavram olarak yeniden üretir» diye sona eren bir aktarmadan sonra) şunları işaret ediyor: «(Düşüncenin) tümlüğü, düşünen zihnin bir ürünüdür, bu zihnin kendisi için mümkün olan tek yolla dünyayı kendine maleder» (bakın: *Opere*, cilt: 5, s. 497 (Roma: Editori Riuniti, 1973)).

somut ya da gerçeğe *dairesel* bir devinim olarak dile getirilebilir (yukarıda tartışılan madde-usun pozitif döngüsüne bakın). Başka deyişle, doğru yöntem, *soyutlamaların* ya da (özel olarak) ekonomik *kategorilerin*, mantıksal kesinlikle, sürekli, değişmez *tarihsel açıklanışına* bağlıdır; ancak, onların *hakikati*, gördüğümüz gibi, kendi *içeriklerinin basitleştirilmesi* ya da genel soyutlanması ile *ters ilişki* içindeyse. Marx'ın yazdığı gibi «basitten *bütünlüğe* (ya da özgüle, somuta) *yükselen soyut* düşünce yolu, *gerçek tarihsel* sürece karşılık düştüğü»¹⁴ ölçüde bu doğru bir yöntemdir. Temel *emek* kategorisinin doğru bilimsel incelenişinde bu açıkça görülebilir.

Emek, der Marx, «oldukça basit bir kategori», genel bir kategori olarak görünür ve bu anlamda bir fikir olarak *genel olarak emek* olarak çok *eskilere* dayanır. «Bununla beraber bu basitliğiyle ekonomik olarak kavrandığı zaman 'emek', bu basit soyutlamayı yaratan ilişkiler kadar *modern* bir kategoridir»¹⁵.

Bu ise, aslında bu kategorinin, kesinlikle bir *soyutlama*, ama *a priori* (önsel) *değil*, *tarihsel* bir soyutlama olduğu anlamına gelir. Yani bu kategori, zenginliğin kaynağının bir şeyden, paradan ticarî ya da manüfaktür emeği gibi öznel etkinliğe aktarıldığı «ticarî ve manüfaktür etkinliği»nden sonra bu zenginliğin kaynağını «tarımsal emekte» gören «fizyokratik sistem»e kadar kaydedilen ekonomik, pratik ve teorik «ilerlemeyi» *özetler*. Son olarak Adam Smith, zenginliğin kaynağının «basit emek»te ya da «genel olarak emek»te olduğunu keşfetmiştir. Böylelikle, yalnızca zenginliğin kaynağı olarak etkinlik karakterini değil, fakat aynı zamanda zenginlik olarak tanımlanan nesenin genel karakterini ya da «sadece ürünü, ama

14. *ibid.*, s. 102.

15. *ibid.*, s. 103.

geçmiş, nesnelleşmiş emek olarak emeği»¹⁶ elde etmiş oluyoruz.

Şimdi, der Marx, «burada başarılmış olan şeyin, içinde insanların - *hangi toplum biçiminde olursa olsun* - üretici rolü oynadıkları en basit ve en eski (ekonomik) ilişkinin soyut anlatımının keşfinden ibaret olduğu düşünülebilir.» Ve devam eder: «Bu bir bakıma doğrudur, bir bakıma da değil.» Doğrudur, «herhangi bir özgül emek türüne kayıtsızlık, artık tek tek hiçbir egemen olmayan gerçek emek türlerinin *çok gelişmiş* bir bütünlüğünü *varsayar*.» Dolayısıyla, «*en genel* soyutlamalar *yalnızca mümkün olan en zengin somut gelişmenin* ortasında ortaya çıkarlar; orada birşey *birçokta*, her şeyde ortak olarak belirir. İşte o zaman bir tek şey, tek başına tikel bir biçimde düşünülebilir olmaktan çıkar.»

Öte yandan:

«*Aslında emeğin bu soyutlanması*, emeklerin somut toplamının salt zihinsel ürünü değildir. Özgül emeklere kayıtsızlık, içinde bireylerin bir emekten öbürüne kolayca geçebildikleri ve özgül emeğin bu bireyler için raslansal, dolayısıyla önemsiz bir mesele olduğu bir *toplum biçimine karşılık düşer*. Burada yalnızca kategori olarak emek değil, fakat gerçeklikteki emek de zenginliği yaratmanın aracı haline gelmiş ve herhangi özgül biçimde tikel bireylerle organik olarak bağlanmış olmaktan çıkmıştır. Bu durum, *burjuva toplumunun en modern* varoluş biçimi olan Amerika Birleşik Devletleri'nde en yüksek gelişme derecesine ulaşmıştır. Nitekim, modern ekonominin hareket noktası, örneğin «emek» kategorisinin, «*sadece emeğin*», katıksız ve basit emeğin (*tout ocult*) soyutlanması, uygulamada ilk defa olarak orada gerçek olmuştur»¹⁷.

Ekonomist Sweezy şunları söylüyor: «Emek birim-

16. ibid., s. 104.

17. ibid., s. 104-5.

lerinin birbirleriyle karşılaştırılabileceği, birbirlerinin yerini alabileceği, birbirleriyle toplanıp çıkarılabileceği ve son olarak toplumsal bir bütün oluşturmak üzere toplanabilecekleri biçimde tüm emeğin ortak bir paydaya indirgenmesinin keyfi bir soyutlama olmadığının kavranması gereklidir (...) Daha doğrusu bu, Lukacs'ın doğru olarak gözlemlediği gibi, 'kapitalizmin özüne ait olan' bir soyutlamadır.»

Böylece Marx şu sonuca varır:

«Demek ki, modern ekonominin tartışmalarının baş köşesine yerleştirdiği ve bütün toplum biçimlerinde geçerli olan son derece eski bir ilişkiyi dile getiren *bu en basit soyutlama* («burada başarılmış olan tüm şeyin ...sanılabilir vb.» biçimindeki önceki muhtemel itiraza bakın), yine de, bir *soyutlama* olarak (*nur in dieser Abstraktion*) pratik *gerçekliğe* ancak *en modern toplumun* bir kategorisi olarak ulaşır.» «Bu 'emek' örneği, *en soyut kategorilerin* bile, bütün çağlarda - kesinlikle soyutluklarından ötürü - *geçerli olmalarına* karşın, yine de bu *soyutlamanın özgül karakteri* içinde (*in der Bestimmtheit dieser Abstraktion*) tarihi ilişkilerin bir ürünü olduğunu ve *ancak* bu ilişkiler için ve bu ilişkiler içinde nasıl *tam geçerlilik* kazanabildiğini çarpıcı biçimde göstermektedir»¹⁸.

Şimdi de, temel *soyut* ya da *tarihi belirlenimin* bir başka örneğini ya da *çeşitliliğin* -sermaye denilen- «yeniden üretilen» *birliğini* görelim.

Kuşkusuz, *somut - soyut - somut döngüsünü* oluşturan *kategorilerin* ya da ekonomik soyutlamaların bu *tarihsel açıklanışı*, aslında onların «tarihsel olarak belirleyici oldukları aynı diziliş içinde» benimsenmeleri gerektiği anlamına gelmez. Bu, «anlamsız (*untubar*) ve «yanlış» (*falsch*) olurdu. Çünkü, «onların *dizilişlerini belirleyen şey, burjuva toplumunda*

18. ibid., s. 105 (Sweezy'den yapılan aktarma, onun *Kapitalist Gelişmenin Teorisi* adlı yapıtındadır (Londra: Dobson, 1946), s. 31).

birbirleriyle olan ilişkileridir, bu ise, *onların doğal düzeni olarak görünen* ya da (kronolojik) tarihsel gelişmeye karşılık düşen şeyin *tamamen tersidir*»¹⁹. Dolayısıyla, «sorun, değişik toplum biçimlerinin *ardıllığı* içinde ekonomik ilişkilerin tarihsel konumu *değildir*. (Proudhon) - ve Hegel'in daha da derin biçimde ifade ettiği gibi (önceki bölüme bakın)- «fikirde» dizilişleri *hiç değildir*. Fakat «daha çok, onların modern *burjuva toplumu içindeki* düzenleridir (*um ihre Gliederung innerhalb*)»²⁰.

Öyleyse, Marx'ın yalnızca «(ekonomik kategorilerin) fikirde dizilişini» böylesine reddedişinin (bütün olup bitenlerden ve özellikle de *Felsefenin Sefaleti*'nden sonra itiraz götürmez bir reddedişin) değil, fakat aynı zamanda onların tarihsel-kronolojik türden «doğal dizilişlerini» de reddedişinin anlamı tam olarak nedir? Onların «modern burjuva toplumu» içindeki «organik ilişkilerine» gönderme yapmak, yani onların modern toplumdaki karşılıklı ilişkileri *ile* belirlenen diziliş ve düzene (ki bu sonraki düzen, tekrar ediyoruz, onların doğal düzeninin «tamamen tersidir») gönderme yapmak ne demektir? «Politik ekonomiyi eleştirisinde Marx'ın *mantıksal* yöntemi», denilir. *Great Soviet Encyclopedia*'nın* girişinde, «*tarihsel biçimlerden* (gerçek: kronolojik) ve tüm *bozguncu ilinекlerden* (yani, mantıksızlık) *yalnızca arındırılmış tarihsel* yöntemden başka birşey değildir»²¹. Burada şunu da ilâve edelim. *Gerçek* sorun, Marx'ın yöntemini Hegel'in yöntemiyle (ki bu yöntem, her ne kadar tarihsel diyalektiğin! yöntemi olduğunu iddia etmekteyse de, bozguncu ya da başka suretle tarihsel

19. ibid., s. 107.

20. ibid., s. 107-8.

* Büyük Sovyet Ansiklopedisi.

21. Aktarına Engels'ten alınmıştır (bakın, *Bol'shaya so-vetskaya entsiklopediya* (2. baskı, 1952) (Moskova), s. 270 (diyalektik üzerine makale).

ilineklerden aslında iyice arınmış olarak ortaya çıkar» karıştırmamaktır. Bu, ekonomik kategorilerin özsel tarihselliğinin, kendi düzenlerinin (ya da «tersi» düzen) *kronolojik olmayan doğası ile nasıl uzlaştırılabileceğini* görme sorunudur. Bu sorun sadece, *belirli* ya da *tarihsel soyutlama*, dolayısıyla *bilimsel* soyutlama yöntemi olan somut - soyut - somut döngüsüne ilişkin sorunun çözümleyici gelişimidir. Şimdi bunu inceleyelim.

Emeğin en modern ve aynı zamanda *en genel* kategorisinin tarihsel oluşumu üzerine yukarıda yapılan tartışmalar, bize şimdiden belirleyici bir doğrultu vermektedir. Burada, ancak en sonuncuya tâbi olarak, *katıksız ve basit emeğin* modern-tarihsel karakterinin emeğin öbür (önceki!) tarihsel karakterlerine *artık tarihsel olarak sınırlanmamış* olan, kronolojik olarak da sabit (saptanmış) olmayan bir anlam kazandırdığı görülebilir. Kısacası, katıksız ve basit emeğin soyutlanması ile temsil edilen kavramsal *sentezde* emeğin değişik tarihsel karakteristikleri kavramsal biçimlere dönüştürülürler ve böylece, tek, genel bir anlam kazanarak kendilerinin sınırlanmış, tikel, salt analitik, tarihsel kronolojik anlamlarını yitirirler; ama öte yandan, tarihselliklerinden ya da tarihsel *zorunluluklarından* gelen özgüllüklerini ya da anlamlı *analitik* güçlerini yitirmezler. Bunlar, hayal ürünü karakteristikler *değildir!*

Bundan, aynı zamanda bir *analiz* olan bir *sentez* ortaya çıkar. Bu, sözde tarihsel ya da belirli soyutlamadır; bu soyutlamada, gerçek tarihsellik ile ideal (kronolojik olmayan düzen) uzlaştırılır. Önceki tarihsel karakteristiklerin son tarihsel karakteristiklere *tâbi oluşunu* yine de ilerde araştırmamız gerekecek, kuşkusuz; bu, *sentez-analiz* olarak belirli soyutlamanın ya da tarihsel oluşumun ilkesidir. Bu tâbi oluş, hemen belirtelim ki, önceki karakteristiklerin, ancak en son ya da *şimdiki* tarihsel karakteristikten yani *onun sorunsalından* esinlenerek oluşabilen bir ilişki

ya da kavramda ierilmesinden başka hiçbir anlama gelmez, gelemez.

Marx diyor ki:

«Gelişmenin sözde tarihsel sunuluşu, kural olarak, en son biçimin önceki biçimleri kendine doğru yükselten basamaklarda görmesi olgusuna dayandırılır ve bu biçim ancak, ender olarak ve yalnızca çok özgül koşullarda kendisini *eleştirebildiği* için (*sich selbsts zu kritisieren*) nceki biçimleri her zaman *tek yanlı olarak* kavrar. Hristiyan dini kendi özeleştirisini (*Selbstkritik*) bir dereceye kadar, deyim yerindeyse *dinamei* (potansiyel olarak) tamamlandıktan sonra, ancak o zaman, önceki mitolojilerin *nesnel* (tek yanlı olmayan) kavranılışına ulaşılmasına yardımcı olabilmіřtir...» yani, dinlerin tarihi haline gelmiştir.

«Aynı şekilde burjuva ekonomisi, ancak *burjuva toplumunun özeleştirisi* başladıktan sonradır ki, feodal, eski, doğu ekonomilerini *anlayabilmiştir* (yani, nesnel olarak kavramıştır). Burjuva ekonomisi, kendisini geçmişle mitolojik olarak tamamen zleştirmediği ölçüde (ister geçmişe isterse geleceğe olsun, hypostas'leri - temel teşkil eden tz - karakterize eden kategorilerin *a priori* tasarımları yoluyla), önceki ekonomileri, özellikle de doğrudan mücadele sürdürdüğü feodalizmi eleştirisi, Hristiyanlığın paganizme (putperestlik), Protestanlığın ise katolikliğe yönelttiği eleştiriye benzer. (...)» Dolayısıyla, modern «burjuva toplumu» «*bilimsel inceleme için de olsa*» «kişinin *burjuva toplumu olarak* ondan söz edebileceği noktadan katiyen başlamaz.» (Son iki vurgu Marx'a ait)²².

Belirli ya da tarihsel olan bir başka temel soyutlamanın, sermayenin en son ya da *şimdiki* tarihsel karakteristiğinin doğurduğu *sermaye'nin* oluşumuna devam edelim. Yani, bu soyutlamaya yol açan, toplumun ya da *burjuva* ekonomisinin zeleştirisinden doğan sermaye *sorunsalıdır*. Ortaçağ ekonomisinde,

22. Giriş, a.g.y., s. 106.

der Marx, sermaye, para biçiminde olması dışında, geleneksel üretici araç olarak kendi biçiminde bir toprak mülkiyeti karakterine sahiptir. Bununla beraber, «burjuva toplumunda bunun tam tersidir», orada, «Tarım gittikçe sanayinin salt bir kolu haline gelir. ve tümüyle sermayenin egemenliği *altına* girer.» Yani, egemen ögenin, «*toplumsal*, tarihsel olarak yaratılan ögenin» egemenliği altındadır; orada, «toprak rantı sermaye *olmaksızın anlaşılamaz... ama sermaye, toprak rantı olmaksızın da kesinlikle anlaşılabilir.*» Dolayısıyla bu öge, sermaye «*bitiş noktasını olduğu kadar başlangıç noktasını da* oluşturmali ve toprak mülkiyetinden *önce ele alınmalıdır*» (ve ancak «onların herbiri özel olarak incelendikten sonradır ki, birbirleriyle ilişkisinin incelenmesi (gereklidir)»)²³.

Aslında burada, önceki ekonomik kategoriler, geçmişe ait olan ya da «tarihsel» kategoriler (ortaçağ toprak mülkiyeti ve karşılık düşen sermaye) ile modern toplumun sonraki kategorileri (rant ve karşılık düşen sermaye) arasındaki *ilişkinin anlamının*, kategorilerin kronolojik düzeninin 'tersine' (inverse) bir *düzen* tarafından *nasıl* belirlendiği görülebilir. Başka deyişle düzen: toprak mülkiyeti-sermaye değil, sermaye-toprak mülkiyeti biçimindedir. Demek ki, geçmiş ile modern arasındaki ilişkinin anlamını oluşturan kategorilerin *tersine* - düzeni ya da ideal ya da değer düzeni, *rant* görüngüsüne ilişkin sorunsalın kavranılmasının ya da çözümlenmesinin *modern* ya da *edimsel* tarihsel zorunluluğu ile belirlenir. Bu, daha önce tartışılan «modern burjuva toplumu içindeki» ilişkiler ile ekonomik kategorilerin «organik bağı»dır. Bu işlem, bu amaç için, sermayenin «hem başlangıç-noktası hem de bitiş-noktası» olmasını ve (görgül) kronolojik düzeni *tersine çevirerek* toprak mülkiyetinden «önce» incelenmesini gerektirir.

Bu, 1857 *Giriş*'inin (*Einleitung*) tözüdür. Marksizm-

23. ibid., s. 107.

Leninizmin *Kapital*'de sergilemiş olduğu yöntembilimsel ilkelerle uyum içinde ve daha derinliğine yorumlanacak olursa, bence, metinden herşeyden önce aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir: (1) Ekonomi, ancak özleştirisini yapabildiğı ve kendi kategorilerinin sorunsal doğasının bilincine vardığı ölçüde, kendi tarihsel öncellerini ve dolayısıyla sonuçta ortaya çıkan sorunlarını (örneğin rant) nesnel olarak, tek yanlı olmayan biçimde kavrayabilir. Bu ise, (a) verili somut ya da özne, yani modern burjuva toplumu, çağdaş toplum hakkında tarihsel bilinçlilik, burjuva politik ekonomisinde bulunmayan bir bilinçlilik edinmiş olmasını gerektirir. Bu ekonominin özgül kurumlarını «doğal» ya da «ölümsüz» sayan burjuva politik ekonomisinin bakış açısına göre «şimdiye kadar tarihin var olduğunu, ama bundan böyle olmadığını»²⁴ *Felsefenin Sefaleti*'nde gördük; (b) Dolayısıyla, ekonomi, tıpkı adına lâayık her bilim gibi, ta başından itibaren, gerçek somut ya da deneyim alanında a priori ya da dogmatizm olmaksızın kök salmış olmalıdır. Kesinlikle, tarihsel-maddi, toplumsal istemler alanı üzerinde bulunmalıdır: yukarıda belirtilen somuttan soyuta dönüşünün açılışı ya da ilk hareketi. (2) Sonuç olarak, kendi sorunlarının nesnel kavranılışı için soyutlamalar formüle etmelidir. Onların doğası, soyutlama, kavram ya da kategori ile eş anlama gelen sentezler olarak analiz'inkinden ayrılamaz olmalıdır, burada onların tarihsel öncelleri olumlu biçimde değerlendirilir ve kendi sonuçları ya da şimdiki ve sorunsal tarihsel özellikleri ile kavramsal bağları ortaya konulur ve bunlar çözümlenir.

Bununla beraber, bu öyle bir biçimde yapılmalıdır ki, kavramların bu yolla varsaydığı ideal (düşünsel) ya da tersine düzen, kavramların sınırlanmış, yalıtılmış, kısacası salt analitik (çözümsetel) ya da

24. *Felsefenin Sefaleti*, a.g.y., s. 174.

tarihsel-kronolojik olarak imalı anlatımı yoluyla onların özgüllüğünün ya da anlamlı analitik niteliğinin tümüyle kaybolmasına yol açmamalıdır. Çünkü birincisi, onların tarihsel uygunluğu (appositeness) ve zorunluluğudur. Böylesi özgüllük ya da analitik nitelik zorunludur; çünkü, o olmaksızın *ilerici* bir sentetik-diyalektik yönelim mümkün dahi değildir. Bu sonuncusu, kavramların karakteristiğidir, onlardan oluşur ve tersine, ideal ya da ussal düzeni ya da kısacası kendi sonuçlarıyla olan bağlarını onların içine yerleştirir.

Bu işlemle *soyutlamalar*, *sentezler* ya da *birlikler* gerçekte oluşturulur; ama özgül, analitik olanlar ya da *çeşitliliğe* ait olanlar. Kısacası bunlar, içinde tarihsel-ussal istemin, başlangıç noktası olarak aldığımız tarihsel-*maddi* buyruğun (zorunluluğun) işlevi olan bir istem olarak yerine getirilebileceği soyutlamalardır. Bu, yukarıdaki yöntembilimsel döngünün - somuttan soyuta ve *bunun tersi* - birinci ve ikinci hareketi ile ortak olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu, tarihsellik ile entellektüelliğin ya da ussallığın (belirli soyutlamada) uzlaşabilirliğinin tasviridir. (3) Son olarak, belirli soyutlamanın nesnelliğinde ya da ussallığında içkin *düzgülülük* - kategorik (koşulsuz) ya da mutlak bir *düzgülülük* değil, fakat yalnızca *hipotetik* (koşullu) bir *düzgülülük* - olarak, *tarihsel-ussal* istemlerin ve ayrıca ussal-*işlevsel* istemlerin (madde-nin işlevi olarak us ve diğer dönüş yolu) kesin anlatımıdır. Böylelikle bu hipotetik-düzgülülük, *pratik* ekonomi ve toplumsal *deneyimin* tarihsel (soyut değil!) *maddiliği* içinde ve bu yolla olması dışında *doğrulanamaz* ya da gerçek-değer edinemez ve yasa-gerçekliği haline gelemmez.

Bu, yöntembilimsel döngünün, soyuttan somuta ikinci ve son *dönüş* hareketi, böylelikle *döngüyü kapatan* hareketi ile bir kez daha tasvir edilir. Bu olgu, Lenin tarafından *Materyalizm ve Ampiryokriti-*

sizimde aşağıdaki sözcüklerle özenle dile getirilmiştir:

«*Pratiğin ölçütü*, yani tüm kapitalist ülkelerin son on yıllardaki *gelişme yolu*, Marx'ın kuramının sadece şu ya bu bölümlerinin ya da formüllerinin değil de, genel olarak tüm toplumsal ve ekonomik kuramının nesnel *doğruluğunu* gösterdiğinden, burada Marksistlerin 'dogmacılığından' söz etmenin burjuva ekonomisine bağışlanmaz bir ödünde bulunmak demek olduğu açıktır»²⁵.

Yani, kurgusal (spekülatif) ve hayali (imgesel) olduğu ölçüde gerçek dogmatik ekonomiye verilmiş bir ödün. *Pratik* kategorisinin belirleyiciliği konusunda *Feuerbach üzerine Tezler*'in ikincisini her zaman akılda bulundurun. Orada şunlar yazılıdır:

«*Nesnel hakikatin* insan düşüncesine yüklenip yüklenemeyeceği sorunu, kurama ilişkin bir sorun değil, fakat pratik bir sorundur. İnsan, *hakikati* yani (...) kendi düşünüşünün *bu dünyeviliğini pratikte göstermelidir*. *Pratikten soyutlanmış olan düşüncenin* gerçekliği ya da gerçeksizliği üzerindeki tartışma, katıksız skolastik bir sorundur»²⁶.

Marx'ın, *Felsefenin Sefaleti*'nden ve *Hegel'in kamu hukuku felsefesinin eleştirisi*'nin *anti-a priori* polemiklerinden itibaren uğraş verdiği yukarıdaki sonuçlar bize, ekonominin ve genel olarak *ahlâk* disiplinlerinin *bilimsel*, yani *analitik* diyalektiğinin anlamını şematik olarak göstermektedir. Bu diyalektik, kurgusal (spekülatif) ya da jenerik (genel) diyalektiğin içindeki yanlış, gizemleştirilmiş ve sonuçsuz kalan - zira pekalâ bildiğimiz gibi, sonunda olguların totolojisine saplanmaktadır - belirsiz *a priori* (önsel) soyutlamaları

25. V.I. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm (Toplu Eserler, cilt: 14 (1908) (Moskova/Londra: Yabancı Diller Yayınevi/Lawrence and Wishart, 1962)), s. 143.*

26. Marx, *Feuerbach üzerine tezler (Toplu Eserler, cilt 5) (Londra: Lawrence and Wishart, 1976), s. 3.*

eleştiren ve bu diyalektiği onlardan temizleyen bir belirli ya da tarihsel soyutlamalar diyalektığıdır.

Şimdi, (somut - soyut - somut döngüsünde ya da madde ve us, tümevarım ve tümdengelim döngüsünde simgelenen) bilimsel diyalektiğin yöntembilimsel anlamı, tam devrimci değildir. Bu demektir ki, belirtilmeye değer herhangi bir *bilgi*, *bilimdir*, dolayısıyla salt bilgi ya da düşünme değildir. Bu demektir ki, *bir tek* yöntem, *bir* mantık olduğu için tek *bir* bilim vardır. Modern, deneysel bilimin *materyalist* mantığının, bilimi, Galileo'dan Einstein'e değin her burjuva bilim adamı tarafından kuramsal olarak bilimin felsefi temeli olduğu belirtilen az çok matematikleştirici Platonculuktan alıp uzaklaştırmış olduğu böylece anlaşılmaktadır. Demek ki, yasaları formüle eden *teknikler* her ne kadar - fiziğin yasalarından ekonominin ve ahlâklılığın yasalarına değin - kesinlikle farklıysalar da, deneyim ve gerçeklik olarak farklıysalar da, yukarıda belirtilen döngüyle simgelenen *yöntem*, *mantık* değişmez. (Örneğin matematik, genel olarak fiziğin yasalarının biçimsel olarak özenle incelenişine zorunlu bir esas öge olarak girse bile, öte yandan, ekonomik ve toplumsal yasaların bilimsel incelenişinde yalnızca yardımcı bir araç olarak kullanılabilir.)

Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda önceden şunu görmüştük:

«*Tarihin* kendisi, *doğa tarihinin* - doğanın insana doğru gelişiminin - *gerçek* bir parçasıdır. Doğa bilimi, zamanla, tıpkı insan biliminin doğa bilimini kendi içinde birleştireceği gibi, insan bilimini kendi içinde birleştirecektir (yani, deneysel yöntemini benimseyecek ve tarihsel-diyalektik anlamda bir tarihsel-pratik yönetime sahip olacaktır)»²⁷.

Ve Zhdanov'un Batı felsefesi tarihi üzerine ünlü *Söylev*'inde dediği gibi:

27. Marx, 1844 *Elyazmaları*, a.g.y., s. 303-4.

«Felsefenin *gelişiminin* eşsiz karakteri, doğanın ve bilimin bilimsel bilgisi olarak *pozitif bilimlerin* bir-biri ardısıra ondan *dallanıp budaklanmış* olması olgusunda yatar. Sonuçta, *pozitif bilimlerin gelişmesi nedeniyle felsefenin* (spekülasyonun) nüfuz alanı sürekli olarak *azalmıştır*. (İçinde bulunduğumuz an'a kadar da bu sürecin sona ermemiş olduğunu ilâve edebilirim). Doğa ve toplum bilimlerinin (kurgusal) felsefenin himayesinden bu *kurtuluşu, felsefenin kendisi için* olduğu kadar doğa ve toplum bilimleri için de *ilerici* bir süreci (gelişmeyi) oluşturur»²⁸.

Sonuç olarak, bu demektir ki, insanal bilginin gerçek ilerleyişi, yalnızca bilimsel mantığın *birliğini* değil, *mantığın bilimsel birliğini* de, kısacası, *mantığın birliğini* olurlamamıza izin verir.

Dolayısıyla, «felsefi» mantığın «bilim»in mantığından ayrı olduğunun önerilmesine artık izin verilemez. Marx'ın daha önce belirttiği anlatımı kullanacak olursak *insan bilimi* olarak felsefe, örneğin «ruhun bilimi olarak felsefe» gibi formüllerde kullanılan başkalaşım geçiren, temelsiz, aldatıcı anlamdaki «bilim» değildir artık. Bu formüller yalnızca «metafizik», «spekülasyon» vb. ile anlamdaştır. Daha doğrusu, bilim olarak ekonominin *bilgikuramsal-bilimsel* temelinin bu özgül *tarih-bilim* ya da *materyalist tarih bilimi* anlamında ana hatlarıyla ilk olarak ortaya çıkışını aslında 1857 *Einleitung*'unda görmekteyiz.

Bu olgu, Marksizme özgü *ahlâksal* Galileoculuk olarak çok iyi tanımlanabilir: yani, geleneksel «ahlâk bilimleri», gerçekte ve hiç istisnasız, tam anlamıyla bilimlerdir. *İdealizm* ve temel teşkil eden tözleri ve ayrıca *olguculuk* (pozitivizm) ve «olgular»ın putce-restliği ve *hipotezlerle* fikirlere Baconcu nefrete iliş-

28. A.A. Zhdanov, *Edebiyat, Müzik ve Felsefe Üzerine* («Felsefe Üzerine», 1947) (Londra: Lawrence and Wishart, 1950), s. 82.

kin olarak tarihsel materyalizm ile onun yöntemi arasında ayırım yapmak için kasten Galileoculuktan söz etmekteyiz. 1843-57 döneminde Marx ile yaptığımız yolculuk, aslında bizi, Hegel'in kurgusal felsefesinin *temel dayanaklarının* eleştirisinden, *Kapital'de kanıtlanan* ya da Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritizizm'de* (1908) doğru olarak görmüş olduğu gibi ekonomik ve toplumsal *yasalara* dönüştürülen *hipotezlere* (kuramlara) ilişkin olumlu kuramsal bilgiye götürdü.

Sonuç olarak *Vorwort'a* (Önsöz'e) kısaca bakacak olursak (1857'deki *Einleitung'dan* iki yıl sonra), daha öncekilerin ve özellikle de 1857'deki yöntembilimsel *Giriş'in* ardından *Vorwort'un* çok iyi bilinen felsefi içeriği altyapı-üstyapı konusunda anlamlı bir açıklık kazanır. Şimdi onun içeriğinin temel özelliğini anımsayalım. «Hegel'in hukuk felsefesini eleştirel incelemesine» gönderme yaparak Marx şunları söylüyor:

«Yaptığım araştırma beni, şu sonuca ulaştırdı: Gerek hukuki ilişkiler ve gerekse politik biçimler, ne kendi başlarına ne de insan zihninin sözde genel gelişimi temelinde kavranılabilir; tam tersine, bunlar, maddi yaşam koşullarından kaynaklanırlar (...) Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik *yapısını*, gerçek temeli oluşturur. Hukuki ve siyasi *üst-yapının* üzerinde yükseleceği bu temel, belirli toplumsal bilinç biçimlerine karşılık düşer. Maddi yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve entellektüel yaşamın genel sürecini koşullandırır (...) Gelişimin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde etkinlikte bulundukları mevcut üretim ilişkileriyle ya da onların hukuki terimlerle ifadesinden başka birşey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Bu (mülkiyet) ilişkileri, üretici güçlerin gelişme biçimleri olmaktan çıkıp onların egelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. Ekonomik altyapıdaki değişmeler,

er ya da geç tüm keccaman üstyapının da dönüşmesine yol açar.

Bu tür dönüşümler incelenirken, ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümü ile - ki bu, doğa biliminin kesinliğiyle belirlenebilir - hukukî, siyasî, dinî, sanatsal ya da felsefî biçimleri, kısacası içinde insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve *sonuna kadar savaştıkları* ideolojik biçimleri her zaman ayırdetmek gereklidir»²⁹.

Yukarıda ifade edilen yöntembilimsel irdelemelerde belirleyici faktör olarak Hegel'in hukuk felsefesini *yeniden incelemesine* atfen katıksız felsefî gözleminin gerisinde Marx, kuşkusuz, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın yanı sıra 1844'te yayımlanan ve burada aktarma yapılan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*'e de imalı gönderme yapar. Birinci bölümden de bildiğimiz gibi *Critique* (Eleştiri), mantık ve yöntem sorunlarıyla doğrudan doğruya ilgilidir. Bu bir yana, somut - soyut - somut döngü ile 1857 *Giriş*'inde simgelenen yöntem kavramının, tarihsel-sistematiik ögenin parçası olarak, bize *altyapı-üstyapı ilişkisi* konusunda kesin ve genel bir *mantıksal* görüşten çok daha fazlasını verdiğine de işaret etmek gereklidir. Ayrıca, Önsöz'den aktarılan pasajın sonunda yukarıda belirtilen *bilinçte ahlâk* ölçütü ya da *eylem* ölçütü *pratiğin belirleyici ölçütünü* seçip tanımlamamızı sağlar. Böylece, hipotezler *doğrulanaarak* döngü *kapatılır*; ama bu aynı zamanda, *entellektüel* ya da teknik ölçüttür. İşte burada, şimdi doğrulanan hipotezin pratik deneyim, eylem ile dönüştürüldüğü ekonomik-toplumsal (vb.) *yasa* ilân edilir.

Marksistler, diye vurgular Sweezy, kapitalist sistemi «eleştirmekle» kalmıyorlar, onda, bu sistemin tarihsel ve dolayısıyla geçici karakterini tanılamış oluyorlar. Daha doğrusu, «eksiklikleri ne olursa olsun, *güneş* sistemiyle ilgili eleştirel tutum» ile karşılaştı-

29. Marx, Önsöz, a.g.y., s. 20-1.

rıldığında, onun eleştirel ve dolayısıyla «entellektüel» konumu da «*ahlâksal* olarak uygundur.» «*Toplumsal* sistemin geçirdiği ve geçireceği değişikliklerden biz-zat insan *eylemi sorumlu olduğu için*» ahlâksal olarak da uygundur.

Böylece, bütün yöntembilimsel devrimci anlamı içinde *Feuerbach üzerine ikinci tez* de berrak olarak açıklanır.

BELGE YAYINLARI

GEÇİŞ SÜRECİNDE TÜRKİYE

Derleyen :

Irvin Cemil Shick

Ertuğrul Ahmet Tonak

**M. Ali Ağaoğulları / Murat Belge / Cem Eroğul /
Alpaslan Işıklı / Çağlar Keyder / Ronnie Margulies /
Irvin C. Shick / Taner Timur / Ertuğrul Ahmet Tonak /
Binnaz Toprak / Semih Vaner / Stefanos Yerasimos /
Ergin Yıldızoğlu**

«Türkiye’de toplumsal değişim ve kapitalist gelişmeye kapsamlı bir bakış.»

Merip Report, 1989

**«Bu kitap, çalkantılı bir değişim dönemi-
ni hazırlayan yılları anlamak isteyenler için
vazgeçilmez bir kaynaktır.»**

New Perspectives on Turkey, 1989

BELGE YAYINLARI

YAŞAM VE ANILAR / MARENOSTRUM DİZİSİ

- Uzak-Yakın Anılar (Fotoğraflı) / Vedat Günyol
OLGA Yürekli Bir Kadının Yaşamı / F. Morais
Bolivya Günlüğü / Ernesto Che Guevara
Konuşmak İstiyorum / Domitila (2. baskı çıkıyor)
Roman Gibi / Sabiha Sertel
Nizamiye Kapısında / Sacide Çekmeceli
Dağdan Kopan Ateş / Omar Cabezas (2. baskı çıkıyor)
İRAN Soluyor Çiçekler / Bahman Nirumand
Filistin Kazanacak / Ceylan Göllüci
1968 İsyancı Bir Öğrenci Kuşağı / Ronald Fraser
Ben Bir İnsanım / Memduh Mahmut Uyan
Kırmızı Gül ve Kasket / Zihni Anadol
Çocukluğumdan Öyküler / İzak Babel
Mektuplar ve Kişiler / Che Guevara
Loksandra / Maria Yordanidu (2. baskı çıkıyor)
Günlerin Kitabı / Taha Hüseyin (çıkıyor)
Acı Limonlar (Kıbrıs) / Lawrence Durrell
Ateşi Tutmak / Bir Tupamaro Geçmişe Bakıyor /
Ernesto Gonzales Bermejo
Çocuklarıma Mektuplar / A. Gramsci

KURAMSAL DİZİ

- Uygulanabilir Bir Sosyalizmin Ekonomisi / Alec Nove
Piyasa Sosyalizmi Tartışması / Nove, Brus,
Mandel, Harris, v.d.
Marksizm ve Parti / John Molineux
Rusya'da İşçi Muhalefeti / Kollantai
Komintern'den Kominform'a Komünist Hareket
1. Cilt: Komünist Enternasyonalin Bunalımı / F. Claudin
Kominternden Kominforma 2. Cilt:
Stalinizmin Doruğu / F. Claudin
İşçi Denetimi ve Sosyalist Demokrasi /
Sovyet Deneyimi / Carmen Siriani
Proletarya Diktatörlüğü Tartışması / Hal Draper
Bitmemiş Devrim Rusya (1917-1967) / I. Deutscher
Bakü Komünü: Rus Devriminde Milliyet ve Sınıf /
Ronald Gregor Suny
Lenin Döneminde Leninizm / Cilt I: Muhalefet Yılları /

Marcel Liebman

Cilt II : İktidar Yılları / M. Liebman

K. Marx ve F. Engels: Giriş / David Riazanov

Türkiye İşçi ve Sosyalist Hareketi / Dimitir Şişmanov

YENİ SESLER

Dersimli Memik Ağa / Haydar Işık (Roman)

Hapiste Doğanlar / Hüseyin Şimşek (Röportaj)

Yurduna Dönen Gılgamış / Halil Güçlü (Şiir)

Yürü Direncim / Nur Bulum (Şiir)

Lavrion Öyküleri / Ahmet Sefa (Öykü)

Kurt Ağzında Kuzu / Sait Efe (Öykü)

Albatroslar / Birol Keskin (Öykü)

Suyu Uyandırın Sesim Olsun / Fadıl Öztürk (Şiir)

Bir Yitik İki Ülke / Soysal Ekinci (Şiir)

Zamanı Durdurabilmek / Mecit Ünal (Röportaj)

Firari Düşler / Mustafa Doğan (Şiir)

Talan Bir Ömrün Ortasında / Namık Kuyumcu

Martı Kanadı / A. Kadir Konuk (Şiir) 2. baskı çıkıyor

İnce Yazılar / Ender Öndeş (Şiir)

Koyabilmek Adını / Halil Genç (Roman)

Rüzgâr ve Gül İklimi / Mehmet Çetin (Şiir) çıkıyor

Sizinle Kaldı Sevdam / Kenan Özcan (Şiir)

Döğüşenler Konuşacak / Ayşe Hülya (Şiir) çıkıyor

Ayrımı Bol Bir Yol / Hüseyin Şimşek (Roman) çıkıyor

Gün Dirildi / A. Kadir Konuk (Roman) 3. baskı çıkıyor

Bir Avuç Şiir / Ersin Ergün (Şiir)

Çözülme / A. Kadir Konuk (3. baskı çıkıyor)

Eylül Şifresi / Hüseyin Şimşek (Roman) çıkıyor

Çağrı / Soysal Ekinci (Şiir)

Dağın Öte Yüzü / A. Kadir Konuk (Öykü)

Gözlerini Değiştirsinler Çocukların / A. Coşkun

Kanrevanmaraş / Nuh Ömer Çetinay (Şiir)

Requiem / Zamandaş Sessizlik Saati / Mecit Ünal (Şiir)

Seni Bir Güle Armağan Ettim / Safa Fersal (Şiir)

Sıcak Bir Günün Şafağında / A. Kadir Konuk (Roman)

Ardından / İbrahim Karaca (Şiir)

ÜLKELER - DENEYİMLER

İsrail'in Kutsal Terörü / Livia Rokach

Güney Kore Bir Model Olabilir mi? / Ulrich Luther

Friedman Modeli Kısılcacında Şili / A.G. Frank

Lübnan'da İç Savaş / **B.J. Odeh**
Uzun Savaş - Salvador / **James Dunkerley**
Özgür Bir Güney Afrika / **Nelson Mandela**
Çağdaş Hellen Tarihine Giriş / **Nikös Svoronos**
Yeni Soğuk Savaş / **Fred Halliday**
Palestine / **Abu Fıras** (İngilizce)
Kapetanios: Yunan İç Savaşı / **D. Eudes** (çıkıyor)
Latin Amerika'nın Atar Damarları / **Osman Balcıgil**

TÜRKİYE İNCELEMELERİ VE EKONOMİ DİZİSİ

Az Gelişmenin İktisadı / **Pierre Salama**
Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi /
L. Rathman - R. Luxemburg
Yeni Osmanlılardan Bu Yana İngiltere'de
Türk Gazeteciliği / **C.O. Tütengil**
Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye (3 cilt) /
Stefanos Yerasimos
Genel Bunalımın Dinamikleri / **Frank, Arrighi,**
Wallerstein, Amin
İktisat Nedir? / **Rosa Luxemburg** (2. baskı çıkıyor)
Kapitalizm Nasıl İşler? / **P. Jalee** (2. baskı çıkıyor)

SİYASAL DÜŞÜNCE DİZİSİ

İdeoloji ve Politika / **Laclau**
Eski Sol / **Mete Tunçay**
Hürriyet Bildirgeleri / **Derleme**
Spartakistler Ne İstiyor? / **Rosa Luxemburg**
Lenin'in Düşünce Sistematiği / **György Lukacs**
Ulusal Sorun / **James Connoly**
İnsan Hakları / **T. Paine**
Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük
ve Kadın / **Derleme**
Tarihsel Materyalizmin İzinde / **Perry Anderson**
Hapishane Defterleri / **Antonio Gramsci**
21. Yüzyıl Eşiğinde Sosyalizm / **Derleme**
Devrim Yazıları / **Robespierre, Danton, Marat,**
St. Just, Babeuf
İtalya'da İşçi Konseyleri / **A. Gramsci**
Kapitalist Devlet / **R. Miliband**
III. Enternasyonal Belgeleri / **Derleme**

İNSAN HAKLARI DİZİSİ

Düşünce Suçu / **Veli Yılmaz**
İşkence Olayı / **D. Med. Bülent Tarakçıoğlu**
Kürt Raporu / **Helsinki Gözlem Komitesi**
İşkence Raporu / **New York Barosu**
Hapisaneler Raporu / **Helsinki Gözlem Komitesi**
Eylül Hukuku ve Basın Özgürlüğü / **Veli Yılmaz**
Kamber Ateş Nasılsın / **Cezaevlerinden Öyküler**

BİLİM DİZİSİ

Tunceli Kanunu ve Dersim Jenosidi / **İ. Beşikçi**
Geçiş Sürecinde Türkiye / **Der. Schick ve Tonak**
Orgeneral Muğlalı Olayı / Otuzüç Kurşun / **İsmail Beşikçi**
Kapitalizmin Gelişmesi Üstüne Çalışmalar / **M. Dobb**

DÜŞÜNCE DİZİSİ

Marksizm ve Felsefe / **Karl Korsch**
Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik / **Yılmaz Öner**
Eleştiri - Toplum Üstüne Yazılar / **Adorno**
Canlıların Diyalektiği / **Yılmaz Öner**
Parıltılar / **Benjamin**
Özeleştirici Öğeleri / **Althusser**

ONBİRİNCİ TEZ DİZİSİ

1. Bunalım, Azgelişmişlik, Devlet
4. Türkiye'de, Dünyada Sosyal Demokrasi
5. İşçi Mücadeleleri ve Sendikacılık
6. Demokrasi, Devlet ve Sınıflar
7. Türkiye'de Tarım Sorunu
8. Sosyalizm, Piyasa, Demokrasi
9. Marksizm ve Feminizm
10. Sosyalizm Nereye?
11. Marksizm'de Tartışmalar (yeni çıktı)

DİĞER YAYINLAR

ENVER GÖKÇE / Yaşamı ve Şiirleri
Siyabend ile Xece (Bir Kürt halk öyküsü) /
Hüseyin Erdem
Dostlarım / **Bülent Aydın (Şiir)**
Şiirin Lüzumu Yok / **Yılmaz Öner**
Almanya'da Türk Halk Şiiri

ÖLÜMÜNÜN 70. YILINDA
ROSA LUXEMBURG
SPARTAKİSTLER NE İSTİYOR

— Siyasî Yazılar —

Bir Mayıs'ın Kökenleri Nedir — Sendikal Mücadele — Siyasal Mücadele — Kapitalist Toplumun Çözülüşü — Sekiz Saatlik İşgünü — Proletarya Partisi Üzerine — Parti Okulu Sorunu — Kadınların Oy Hakkı ve Sınıf Mücadelesi — Bir Mayıs Düşüncesi İlerliyor... Militarizm, Savaş ve İşçi Sınıfı (Savunma) — Yol Ayrımında — Zimmerwald Konferasına Sunulan Tezler — Tüm Ülkelerin Proleterlerine — Spartaküs Birliği Ne İstiyor — Programımız ve Siyasal Durum (Alman KP Kuruluş Kongresi) — Berlin'de Düzen Hüküm Sürüyor.

BELGE YAYINLARI 4

ÖLÜMÜNÜN 70. YILINDA
KARL LIEBKNECHT
MİLİTARİZM, SAVAŞ VE DEVRİM

— Seçme Yazılar —

«Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg'un öldürülmesi, yalnızca Komintern'in en iyi önderlerinden ikisinin trajik kaderinden ötürü değil, en ileri Avrupa ülkesinin sınıf karakterini tam olarak göstermesi bakımından da, dünya-tarihi çapında önem taşıyan bir olaydır.»

LENİN

BELGE YAYINLARI
(Yakında Çıkıyor)

70. YILINDA

III. ENTERNASYONAL

1919 - 1943

Komintern Manifestosu — Tüzük — Komintern'e katılmanın «21 Koşul»u — Bakû Kongresinin Uzak Doğu Halklarına Bildirisi — Komintern Programı — Örgütlenme Raporu — Lenin, Mustafa Suphi, Zinovyev, Troçki Radek, Stalin, Bukharin, Pyatnistski, Bela Kun, Dimitrov, Mao Tse-tung, Molotov gibi Komintern Önderlerinin Konuşma ve Yazıları — Komintern'in ilke ve kararları: Kuruluş Kararı — Versay Barışı — İşçi Sovyetleri — Tarım Sorunu — Milliyetler ve Sömürgeler Sorunu — Parlamentarizm — Birlik Cephesi Taktiği — İşçi Hükümeti — Kitle Örgütleri Sorunu — Sendikalar Sorunu — Sosyal Demokrasi Karşısında Tavır — Sosyal Faşizm ve Faşizm Teorisi — Anti-Faşist Birlik Cephesi — İspanya İç Savaşı — Troçkistlerin Tasfiyesi — Fransa'da Halk Cephesi — Sovyet-Nazi Paktı — «Anavatan Savunması» — Kominter'in Dağılma Kararı.

BELGE YAYINLARI 6

Antonio Gramsci

ÇOCUKLARIMA MEKTUPLAR

«Çocuklarıma Mektuplar Belge Yayınları'nın son kitabı. İtalya'nın faşist döneminde toplumcu mücadelenin simgesi olmuş bir yazar Gramsci. Çocuklarıma Mektuplar'ı yirmi yıla hükümlü yattığı hapisanelerde yazmış.»

Akşam, 8 Ekim 1979

BELGE YAYINLARI 5

(2. Baskı çıkıyor)

sosyalizm ve özgürlük

“Sosyalizm ile özgürlük (ve demokrasi) arasındaki ilişkiler üzerinde yeniden düşünmek bugün her zamankinden daha gerekli görünmektedir...”

Çağdaş özgürlük ve demokrasinin ikili yüzü, (iki ruhu) vardır. Bunlar, parlamenter demokrasi tarafından kurulan ve Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant ve Constant tarafından kuramsal olarak dile getirilen sivil özgürlük ile sosyalist demokrasi tarafından kurulan ve Rousseau tarafından kuramsal ve açık olarak, Marx, Engels ve Lenin tarafından ise zımnen dile getirilen eşitlikçi özgürlüktür.

Eşitlikçi özgürlük evrensel bir istemi dile getirir. Bu, her insanın kendi kişisel yeteneklerinin toplumsal tanınması hakkı demektir. Bu özgürlük, tam anlamıyla demokratik hak istemidir, dolayısıyla emeğin güvence altına alınması ve sonunda genel olarak insan bireyinin, onun kişiliğinin toplumsal gerçekleşmesi hakkıdır. O basitçe özgürlük olmaktan çok, tam anlamıyla eşitlikçi özgürlüktür. Gerçekte daha büyük ya da etkin özgürlük türüdür, geniş yığınların özgürlüğüdür.”



belge
yayını



GALVANO della VOLPE