

TC  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

LİBERAL İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞININ  
ELEŞTİRİSİ

ÖZGÜN EMRE KOÇ  
11716010

TEZ DANIŞMANI  
PROF. DR. ESTER BİTON RUBEN

İSTANBUL  
2014

TC  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

LIBERAL İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞININ  
ELEŞTİRİSİ

ÖZGÜN EMRE KOÇ  
11716010

Tezin enstitüye verildiği tarih: 26.08.2014  
Tezin savunulduğu tarih: 04.09.2014

Tez Oy birliği / ~~Oy çokluğu~~ ile başarılı bulunmuştur.

Unvan Ad Soyad

İmza

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ester Biton Ruben

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Evren Balta

Yrd. Doç. Dr. Yıldız Silier

İSTANBUL  
2014

## ÖZ

### LİBERAL İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

ÖZGÜN EMRE KOÇ

AĞUSTOS, 2014

Bu tezin amacı modern dönemin biçimlenmesinde belirleyici önemi bulunan liberal düşüncenin insan doğası kavramlaştırmasının bir eleştirisini ortaya koymaktır. Her yeni çağın eşiğinde güncellenen bir kavramlaştırma olarak insan doğası yeni toplumun yaşamsal kodlarını içermiştir. İnsanın belirli bir tarihsel evrede ve toplumsal ilişkiler bütünündeki biçiminin o anın dışına çıkarılarak bir evrensellik zeminine oturtulması inşa edilen toplumsal sistemin meşruiyet kaynağı olmuştur. Bu nedenle belirli amaçlar doğrultusunda yapılan insan doğası tanımının kurgusallığını incelemek bütünsel bir sistem eleştirisinin önemli dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda çabamız, modern dönemin birey nosyonuna temel teşkil eden insan doğası kavrayışının aslında hangi tarihsel ihtiyaçlara cevaben biçimlendiğini betimlemektir.

Çalışmamızda insanın bir doğa olarak tanımlanabilmesinin tarihsel arka planı sunulmaya çalışılmıştır. Bilimsel düşüncenin gelişme biçimiyle ilişkilendirilen bu durumun Avrupa’da büyüyen liberal düşünce ve piyasa ekonomisiyle etkileşimi vurgulanmıştır. Feodalizmden moderniteye geçiş evresinde somutlaşan liberal insan doğası tanımının bu çerçevede tarihsel çatışmalardan aldığı içeriğin açığa çıkarılmasına gayret edilmiştir.

Anlatılanlar doğrultusunda çalışmamız liberal düşüncenin kurucusu kabul edilen John Locke’un doğa durumu ve insan doğası kavramlaştırmalarına odaklanmıştır. Doğal hukuk geleneğinin moderniteye taşınmasında katkısı olan Locke’un burjuva bireyinin niteliklerini doğal hak kuramı çerçevesinde insan doğasıyla buluşturması incelenmiştir. Bu bağlamda Locke’un merkezi kavramı olarak mülkiyet kavramının oynadığı rol anlatılmaya çalışılmıştır. Moderniteye yönelik ilk kapsamlı eleştiri olma niteliğiyle Jean-Jacques Rousseau’nun uygarlık eleştirisi bizim de eleştirimizin ilk basamağını oluşturmuştur. Liberalizmin rasyonel birey kurgusuna karşı Rousseau’nun toplumsallığı ve eşitliği öne çıkaran ahlaki eleştirisinin sınırlılıkları ortaya konulmuştur. Hem liberal kurgunun hem de “eleştirinin eleştirisi” olma mahiyetiyle Marx’ın tarihselliğe, bilincin emekle olan ilişkisine ve toplumsallığa dair çözümlenmeleri ise eleştirimizin ana dayanağını oluşturmuştur.

Sonuç olarak çalışmamız değişmezlik ve evrensellik içerisinde ele alınan liberal insan doğası kavrayışının kısıtlayıcılığına işaret etmektedir. Liberal düşüncenin insan doğası yoluyla burjuva toplumunun değişmezliğini ileri sürmesinin dayanaksızlığı savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa, İnsan Doğası, Doğa Durumu, Doğal Hukuk, Mülkiyet, Birey, Negatif Özgürlük, Gereksinim, Feodalizm, Liberalizm, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx

## ABSTRACT

### A CRITIQUE OF LIBERAL CONCEPTION OF HUMAN NATURE

ÖZGÜN EMRE KOÇ

AUGUST, 2014

The aim of this study is to present a critique of human nature conceptualisation of liberal thought which has a constitutive importance on the formation of modern age. As a conceptualisation updated on door steps of every new age, human nature contained the vital codes of new society. Universalising the form of human character in a certain historical period and a set of social relations by taking it out of the time has always been a basis for justification of the newly built social system. Therefore, analysing the fictiveness of human nature defined in the direction of specific aims forms one of the primary bases of a total system critique. In this way, our effort aims at describing which historical needs shaped the conception of human nature underlying the idea of individual in the modern age.

In our study, historical background of defining human as nature was tried to be presented. As associated with the development of scientific thought, the interaction of this case with liberal thought arising in Europe and with the market economy was emphasized. The liberal human nature concept which became concrete in the transition from feudalism to modernity, was analysed to reveal its content gathered from historical conflicts.

Through this way, our study focuses on John Locke's ideas of state of nature and human nature who is reputed to be the founder of liberal thought. Locke, who contributed to the transmission of natural law tradition to modernity, was analysed in his effort of combining the qualities of the bourgeois person with human nature as part of the natural right theory. In this context, the significance of the concept of property which was Locke's main concept was analysed. As the first comprehensive critique of modernity, Jean-Jacques Rousseau's critique of civil society is also the first step of our critique in this study. The limits of Rousseau's moral critique emphasising the role of society and equality against liberalism's fiction of the rational person was presented. With his position as the critic of the liberal fiction and the "critic of critique", Marx's analyses on historicity, on the relation of mind with labour and on sociality form the main base of our critique in this study.

In conclusion, our study points out the restrictiveness of the liberal conception of human nature that is supposed to be static and universal. It's argued that the presupposition of liberal thought about the immutability of bourgeois society referring to human nature is baseless.

**Keywords:** Nature, Human Nature, State of Nature, Natural Law, Property, Individual, Negative Liberty, Need, Feudalism, Liberalism, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx

## ÖNSÖZ

Hayatımın dönüm noktalarından birini oluşturmasını temenni ettiğim bu eser, benim için uzun, dolambaçlı yolların ve geç kalınmış bazı kararların neticesinde büyük zahmetlerle ortaya çıkabilmiş bir ürün. Oldukça kısıtlı bir süre zarfında ve çağın zorluklarıyla mücadele ederek elde ettiğim bu eserin, hayatımın geri kalanında yapılacak büyük işlerin belki de bir giriş cümlesi olmasını umuyorum. Bu uzun yürüyüşe çıktığım ilk andan itibaren dostluğuyla, neşesiyle, emeğiyle, eleştirisiyle, kısacası insan olabilmenin, insanlığı duyumsayabilmenin türlü biçimlerini bana yaşatarak yanımda olan herkese peşinen teşekkür ederim. Öylesi insanlar var oldukça var olacaktır insanlığa dair umudumuz.

Ancak bu uzun yürüyüşün somutlaştığı, yoğunlaştığı bir evre olan bu tezin yazılması sürecinde emeğiyle, muhabbetiyle, varlığını hissettirerek bir şekilde katkı sağlamış olan bazı isimleri ayrıca anmak gerekecektir. Bu anlamda bu işe atılma sürecimde tez önerimden tez teslimime kadar geçen sürede bana hep olumlu yanıt veren, bu hayat yolculuğunda istikrarlı olabilmem adına desteğini ve anlayışını benden esirgemeyen sevgili hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ester Ruben'e öncelikli teşekkürü borç bilirim. Kendisinin ince ve insani yaklaşımı bu çalışmanın bir somutluk haline gelebilmesinde birincil önemi taşımaktadır.

Bunun yanı sıra, kıymetli dostum ve hep dostum kalmasını temenni ettiğim Engin Abat'a bu süre zarfında bana karşılıksız sunduğu ilgisi, dostluğu ve bilgeliğiyle hep yanımda olduğu için teşekkür ederim. Yine esas olarak tez yazım sürecinde dostluğunu kazandığım ve yakınlığının daim olmasını dilediğim Cenk Özdağ'a sıkıntılı zamanlarımda yanımda olduğu, neşesiyle, yaşama tutkusuyla ve büyük hayalleriyle beni motive ettiği için teşekkür ederim. Dilerim o hayalleri gerçekleştirirken de birlikte oluruz. Keza bir sohbetle hayatı bana taşıyan, varlıklarıyla değer bulduğum, hayatın büyük kırılmalarında omuz omuza olacağımıza inandığım sevgili dostlarım Fırat Korkmaz'a, Ahmet Gire'ye, Seval Yurtçiçek'e, Serdar Yurtçiçek'e, ne zaman ulaşmak istesem kilometrelerce öteden her daim varlığını hissettiren, desteğini esirgemeyen, almadan veren, eskimeyen, ömürlük dostum Mustafa Karaman'a ve benim bitmek bilmeyen sorularıma sıkılmadan yanıt veren, hayat dolu, neşe kaynağı dostum Levent Payziner'e ayrı ayrı teşekkür ederim.

Aynı evi ve hayatı paylaştığım, bitmeyen iyi niyeti ve sabırla beni dinleyen, bu ürünün ortaya çıkabilmesi sürecinde evdeki sonsuz anlayışıyla bana yardımcı olan, gelecekte büyük bir ressam olacağına emin olduğum sevgili Ertuğrul Berberoğlu'na ve onun müstakbel eşi, zor zamanlarımda yanımda olmaya çalışan, sabırla, anlayışıyla dostluğunu hissettiren sevgili Aliye Selin Kaplan'a teşekkür ederim.

İstanbul'a gelip yüksek lisans eğitimine başlamam için beni teşvik eden, cesaretlendiren, sözleri hiç unutulmayacak biçimde kulaklarımda çınlayan, bu yola girmemde bir dönüm noktasını teşkil eden sevgili dayım Fatih Veli Ölmez'e çok teşekkür ederim. Onun akli ve yeteneklerine duyduğum hayranlık yapmak istediğim işler için hep büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur. Yine İstanbul'a geldikten sonra

hayata tutunabilme çabamda beni yalnız bırakmayan, geri çevirmeyen, bana inanan sevgili ablam Özlem Belkıs Aslan ve eniştem Ahmet Aslan'ın desteği ve katkısı bu satırların ortaya çıkabilmesini olanaklı kılmıştır. Gelecekte çok daha büyük işler ortaya koyabildiğimde dilerim minik Ali Cem birgün bu satırları okuyup sizlerle gururlanır. Gururlanır ve o da bu uzun yürüyüşün bir parçası olabilmek adına heyecanlanır.

Benim uzun yürüyüşümün varlık sebebi olan, sevgili annem Fatma Ölmez'e ve babam Remzi Koç'a, bana her daim koşulsuz inandıkları, koşulsuz yanımda oldukları, benim için olmayı var ettikleri, kendilerinden alıp bana verdikleri uzun yıllar ve bu tez süreci için sonsuz teşekkür ederim. Eğer ortada hakiki bir eser varsa elbet bu sizin elinizden çıkmış olandır. Bu ürün ve gelecekte ortaya koyacağım daha büyük ve anlamlı eserlerde payınız vardır ve hep olacaktır.

Son olarak, kendisinden pek çok şey öğrendiğim, varlığıyla uzun zamanlar beni mutlu eden, heyecanlandıran, hayata bağlayan; hayatıma yüce bir değer ve anlamı, yani sevgiyi, üstelik en hakiki ve benzersiz biçimiyle katmış olan güzel insan Fatma Seçil Kaplan'a teşekkür ederim. Bu hakikati zihnimde olduğu gibi bu satırlarda da yaşatmaya önem veriyorum.

Burada ismini sayamadığım, hayatıma bir şekilde temas eden, ısıtan, anlam katan, varlıklarıyla var olduğum herkese teşekkürü borç bilirim. İnsanlığın dostluğa ve hakikate doğru uzun yürüyüşünde bir adım olabilmek umuduyla.

İstanbul, Ağustos, 2014

Özgün Emre Koç

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZ.....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>2. LIBERALİZM NEDİR?.....</b>	<b>5</b>
2.1. Tarihsel Bağlam .....	5
2.2. Liberalizmin Kavramsal Kökeni ve Tanımı .....	7
2.3. Liberalizmin Türleri .....	11
<b>3. JOHN LOCKE VE DOĞA ANLAYIŞI.....</b>	<b>14</b>
3.1. John Locke Öncesi Durum .....	14
3.2. Yeni İnsan Yeni Toplum: Doğa Durumu .....	18
3.3. İnsan Doğası ve Mülkiyet.....	27
<b>4. JEAN-JACQUES ROUSSEAU VE ELEŞTİRİ.....</b>	<b>35</b>
4.1. Modernite ve Liberal Anlayışın Eleştirisi .....	35
4.2. Doğa Durumu ve Toplum Sözleşmesi.....	41
4.3. Rousseau'nun Ufku ve Sınırlılığı .....	51
<b>5. KARL MARX VE GERÇEKLİĞİN ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>53</b>
5.1. Felsefeden Bilime .....	53
5.2. Marksist Bir İnsan Doğası Kavrayışı .....	58
5.3. Marx'ta "Gereksinim" in İnsan Doğası Tartışmasındaki Yeri .....	65
5.4. Marx'ın Liberal İnsan Doğası Kavrayışı Eleştirisi.....	67
<b>6. SONUÇ .....</b>	<b>72</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>76</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>79</b>

## 1. GİRİŞ

Her yeni çağın toplumsal inşa süreci kendini tarihin başlangıcına dayandıran kuramlar üretmek yoluyla egemenliğini ezeli ve ebedi kılmaya çalışmıştır. Her insanlık tarihi yazma girişimi, insanı yeniden tanımlamak işlevi görmüştür. İlksel bir insan kurgusuna yapılan gönderme, ideal toplumsal formasyonun dayanağını oluşturmuştur. Liberalizmin doğuşu sırasında liberal düşünürler tarafından kurgulanan birey mefhumu, tarihsel bir insan tipolojisinin evrensel kılınmasını sağlamıştır. Tarihin başlangıcından beri sahip olduğu değişmez nitelikleri çerçevesinde bir insan doğası kavramlaştırmasına başvurularak, kurulmakta olan yeni düzenin meşruiyeti biçimlendirilmiştir. Kısaca “liberal insan doğası” olarak kavramlaştırılabilecek bu yeni birey nosyonu, modern dönemin kurucu unsurlarından biri olmuştur.

Bu kuruluşun kökleri, liberalizmin gelişim sürecindeki ikili karakterine kadar uzanır. Tarih sahnesine çıktığı dönemden itibaren liberalizm, iki farklı siyasal rakibe karşı mücadele etmeye başlamıştır. Bunlardan ilki feodalizm, ikincisi ise yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan sosyalist fikirlerdir. Feodalizme karşı mücadelesinde demokratik özgürlüklerin kalabalık halk kitlelerinin lehine genişletilmesini savunurken, öte yandan özel mülkiyetin yarattığı eşitsizliği sorgulamaya başlayan çevrelere karşysa özel mülkiyetin kutsallığını tavizsiz şekilde savunmuştur. Kilisenin elinde tuttuğu egemenliğin sırasıyla mutlak monarşiye, parlamentoya ve en nihayetinde de piyasa ekonomisine geçmesiyle sonuçlanan toplumsal dönüşümün siyasal önderliğini yapan liberal düşünce feodalizme karşı yedeğine kattığı geniş halk kitlelerine de kendini üretim ilişkileri vasıtasıyla benimsetmiştir. Sermaye sahiplerinin çıkarlarının toplumsallaşması sağlanmıştır. Sözü geçen toplumsallaşmadan kasıt bireysel çıkarın kendini topluma mutlak norm olarak dayatmasıdır. Toplumsallığın ürünlerinin atomize olmuş bireyin kişisel çıkarlarına hizmet etmesi gereken meşru araçlar olarak görülmesi düşüncesi, bir doğallık içerisinde tanımlanan evrensel insan kavramıyla toplumsal bir norm haline gelmiştir.



Varılan noktada bireysel çıkar evrensel bir nitelik kazanmış ve sadece sermaye sahipleri tarafından değil bütün diğer toplumsal katmanlar tarafından bir doğallık olarak algılanmaya başlamıştır. Toplumsal bilince çıkan bu evrensel karakter liberal düşüncenin biçimlendirdiği insan doğası olarak kabul edilen değişmez varlığın karakteridir.

Peki bir liberal insan doğası kavrayışı eleştirisini gerekli kılan nedir? Kendisi de feodal toplumsal formasyona ve teolojik egemenliğe karşı bir özgürleşme kuramı olarak ortaya çıkan liberal insan doğası kavramlaştırması, düşüncenin kurumlaşmasıyla devrimci içeriğini kısa sürede yitirmiş, artık bir statükonun meşruiyet kaynağı halini almıştır. Liberal insan anlayışına bugün artık özgürlüğün değil, piyasa ilişkilerine edilgen bir bağımlılığın kuramıdır diyebiliriz. İnsanın üzerindeki kadim dinsel örtüyü kaldırırken, piyasanın “görünmez” örtüsünü örtmüştür; dinsel tutuculuğa karşı akli özgürleştirirken, piyasanın teolojisini akıl yoluyla inşa etmiştir.

Yukarıda çizilen çerçeve dahilinde ortaya konulabilecek bir eleştiri için odaklanılması gereken kavramlar böylece birey, negatif özgürlük, kişisel çıkar ve mülkiyet olarak belirginlik kazanmaktadır. Çalışmamızın ilgisi de kuramın ortaya çıkışını, ilk ve nihai eleştirilerini gerçekleştiren üç düşünür, kuruculuk sıfatıyla John Locke, ilk eleştiri sıfatıyla Jean-Jacques Rousseau ve kopuş niteliğinde bir eleştiri ve “eleştirinin eleştirisi” sıfatıyla Karl Marx dizgesini takip etmek yoluyla bahsi geçen kavramların sıkı bir ilişkisellik içinde incelenebilmesidir.

Bu bağlamda çalışmamız dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm liberalizmin ortaya çıkıp geliştiği tarihsel arka plana ve iktisadi ilişkilere ışık tutarak başlamaktadır. Bir özet mahiyetindeki değinmeden sonra liberalizmin kavramsal ve düşünsel kökenleri doğal hak, metafizik birey, negatif özgürlük gibi kavramlaştırmalar etrafında serimlenmeye çalışılmıştır. Son olarak liberal düşünce geleneği içerisinde gelişen farklı ekoller ana hatlarıyla sunulmaktadır.

İkinci bölümde düşünce tarihinde liberal düşüncenin ilk kurucusu olduğu yönünde geniş bir mutabakat bulunan John Locke’un kuramı incelenmektedir. İlk olarak bu ilksel pozisyonu Locke’a bahşeden tarihsel ve kavramsal arka plan ele alınmaktadır. Doğa anlayışının Antik Yunan ve Hristiyan düşüncesinden modern döneme taşınması ve bilimsel düşüncedeki gelişmenin insanı ve toplumu anlama

çabası üzerindeki etkisi açıklanmaktadır. Sonrasında Locke'un kuramı ve genel olarak liberal kuram açısından önem arz eden Locke'un doğa durumu tarifi, Hobbes'tan ayrıldığı yönleri ve Locke'a liberalizm açısından kuruculuk sıfatını yükleyen bireyin toplumun kurucusu olduğu teziyle birlikte işlenmektedir. Devamındaysa Locke'un insan doğası kuramı ve bu kuramı etrafında biçimlendirdiği mülkiyet kavramı eleştirel bir biçimde sunulmaktadır. Mülkiyet kavramının, birey nosyonunda kapsayıcı ve kurucu bir biçimde kullanılması ve doğrudan insanı tanımlayan en önemli kavram olması bakımından liberal insan doğası kavramlaştırmasının tarihsel dayanakları açıklanmaya çalışılmaktadır.

Üçüncü bölümde erken bir Modernite eleştiricisi sıfatıyla Rousseau'nun uygarlık eleştirisi ele alınmaktadır. Rousseau'nun, liberal düşüncenin tahkim edilmekte olduğu bir çağda mülkiyetin adaletsiz bölüşümüne, sömürü ve eşitsizliğe karşı ilk ve en etkili seslerden biri olması, onu bir liberalizm eleştirisinin mutlaka değinilmesi gereken öznesi haline getirmiştir. Liberal düşünceye alternatif bir doğa durumu soyutlamasıyla eleştirisini temellendiren Rousseau'nun, mevcut olanı aşmayı hedefleyen ideal toplum tasavvuru ve ikili toplum sözleşmesi düşünceleri incelenmektedir. Bu bölümün devamında ise Rousseau'nun liberal düşüncenin içsel ilişkilerini gözden kaçıran ve ahlaki bir zemine oturan insan doğası eleştirisinin sınırlılıkları, kurguladığı ideal toplumda eşitsizlik yaratan unsurları tasfiye edemeyişi ortaya konulmaktadır.

Dördüncü bölümde ise gerçek bir eleştirinin, düşüncelere değil *praxise* ve üretim ilişkilerine yönelmesi gerekliliği vurgusuyla Karl Marx'ın hem liberalizm hem de Rousseau eleştirisi sunulmaktadır. Marx'ın düşünsel çerçevesi ve felsefi eleştiriden bilimsel üretime geçişi bir tarihsellik içinde izlenirken, insan doğası tartışmasında Althusser'in ortaya koyduğu "Marx'ın bilimsel üretim döneminde insan doğası gibi bir tartışma bulunmadığını ve insan doğası kavramlaştırmasının materyalist bir konum alışı ıskaladığı" düşüncesi ve karşısında Bertell Ollman'ın "tarihsel ve devingen bir insan doğasından bahsetmenin Marx'ın kuramı açısından olanaklı ve gerçekçi olduğu" düşüncesi birlikte ele alınmaktadır. Gereksinim kavramının insanın tarihselliği ve gelişmesindeki önemi incelendikten sonra son kısımda liberal insan doğası kavrayışının Marx'ın görüşleri çerçevesinde bir eleştirisi sunulmaya çalışılmıştır.

Böylece çalışmamız, Rousseau'nun uygarlık eleştirisi çerçevesinde Locke'a yönelttiğimiz düşüncelerinden yola çıkıp insan doğası kavramı etrafında bir tartışma

örerek Marx'ın her iki düşünceye de yönelen nihai eleştirisiyle kavramın liberal işlevselliğini ve tutuculuğunu göstermeye çalışmıştır.

## 2. LİBERALİZM NEDİR?

### 2.1. Tarihsel Bağlam

Liberal düşünceye ilişkin bir kavramsal tartışma yürütülecekse liberalizmin doğası gereği, onun siyasal kavramlarının üzerinde durduğu maddi temel ve ekonomik ilişkiler açısından söz edilmesi gerekir. Söz konusu olan “insan doğası” gibi liberal düşüncenin toplum kuramının temel kavramlarından biriyse, kavramın “birey” mefhumundan yola çıkarak bir üretim ilişkileri ağının “doğallığını” ve “kaçınılmazlığını” inşa ettiği tarihsel iktisadi çerçeveye hızlıca değinmekte yarar vardır.

İktisadi alanda ilk liberal düşünceler Fransız fizyokratları tarafından öne sürülmüştür. Liberalizmin meşhur sloganı “bırakınız yapsınlar” formülünü ortaya atanlar fizyokratlardır (Hançerlioğlu, 1978, 19). Fizyokrazi 18. yy Fransız iktisatçısı François Quesnay öncülüğünde ortaya çıkan ve zenginliğin en büyük kaynağının toprak ve tarım olduğunu savunan iktisadi öğretimdir (Cevizci, 1996, 217). Felsefi anlamda Aydınlanma geleneğinin doğal hukuk öğretisini savunan fizyokratlara göre genel ekonomik işleyiş ve insan iradesine devletçi bir müdahale olmazsa toplumsal düzen tanrısal bir doğal dengeye ulaşacaktır. Fizyokratların ortaya koyduğu iddiaları daha geniş bir çerçevede ve eleştirel biçimde ele alarak bir iktisat bilimi niteliğine büründüren Adam Smith olmuştur. Smith’e göre bireyler sermayelerini kendilerine en fazla verim sağlayacak şekilde kullanırlar. Kamu yararını sağlamak niyetinde olmadıkları gibi bunun nasıl yapılacağını da bilmezler. İnsan kendi kazancından başka bir şey düşünmez. Ama kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışırken gizli bir el niyetleriyle hiç de ilgili olmayan amaçlara hizmet etmesini sağlar. Bireyler kişisel çıkarlarını kovalarken aynı zamanda bütün toplumun çıkarına hizmet ederler (Hançerlioğlu, 1978, 19). Smith fizyokratların doğal hukuk ve tanrısal düzen fikrini “görünmez el” kavramıyla yeniden formülize etmiştir. Görünmez el kavramı, ekonomik alana devlet müdahalesinin görünürlüğüne bir itiraz niteliği taşımaktadır.

Bu biçimiyle liberalizm, Kıta Avrupası'nda gelişen ulusal pazar yaratma eksenli, korumacılık ve müdahaleciliği içeren merkantilizme bir tepki olarak doğan fizyokrasinin gelişen kapitalizme paralel olarak güncellenmiş, gelişkin biçimidir.

Yeni gelişen ve sermaye birikimi konusunda daha geri olan diğer Avrupa devletlerine nazaran İngiltere, sömürgecilikten elde ettiği zengin hammadde kaynakları ve Sanayi Devrimi sayesinde ulaştığı yoğun sermaye birikiminin çokuluslu pazarlara açılmasını zorunlu kılması nedeniyle merkantilizme karşı liberalizmin kuramsal inşasının büyük ölçüde merkezi olmuştur. Fizyokratların tarımsal üretim odaklı değer anlayışına karşı Adam Smith, daha sonra Marx'ın düşünceleri için de önemli bir çıkış kaynağı olan emek değer kuramını geliştirmiştir (Hançerlioğlu, 1978, 20).

Liberal düşüncenin tarihsel biçimlenişinde belirleyici unsurlardan biri de yükselen burjuvazinin geleneksel aristokrasinin toprak rantına duyduğu tepkidir. Sanayi Devrimi sonrası kentlerin gelişip mülksüzleşen kitlelerin köyden kentlere yığılması ve sanayi işçileri haline gelmeleri sonucunda kentlerin besin ürünleri talebinde artış meydana getirdi. Besin ürünleri fiyatlarındaki genel artış hem toprak kirasının hem de işçi ücretinin artmasına sebep oluyordu. Bu nedenle her iki biçimde de kârın belli bir kısmı herhangi bir üretim faaliyeti içinde bulunmayan toprak sahiplerinin, yani geleneksel aristokrasinin birikimine dahil ediliyordu (Hançerlioğlu, 1978, 21). 1814 yılında Napoleon'un ordularının İngiltere, Rusya, Prusya ve Avusturya'nın oluşturduğu Koalisyon Güçleri tarafından yenilmesi sonucu yapılan 1815 Barışı, İngiltere'deki toprak sahipleri ile sanayiciler arasındaki kesin ayrılıkların su yüzüne çıkmasına neden oldu. O döneme kadar İngiliz tarımının tahıl maddeleri üzerindeki gümrük duvarıyla korunuyor olması toprak sahiplerinin çıkarına işlerken, çıkarları işgücü, besin ürünleri ve hammadde fiyatlarının düşmesinde olan tüccar ve sanayicilerin tepkisini çekiyordu. Diğer ülkelerden üstün bir teknolojiye ve üretim gücüne sahip olan İngiliz sanayi burjuvazisi gümrük duvarlarının kaldırılması ve uluslararası ticaretin serbest piyasa ilkeleriyle işlemlerini savunuyordu. Dışarıdan daha ucuz hammadde ve besin ithalatı yapılarak, sanayi burjuvazisinin maliyetlerinin düşürülmesi amaçlanıyordu (Sabine, 1991, 78). Burjuvazinin kapitalist üretim üzerindeki bu feodal tahakkümden kurtulması gerektiğini savunan David Ricardo'ya göre toprak sahipleri toplumun parazitleridir. Bu yönüyle liberalizmin klasik iktisat okulunun ayırt edici niteliği ve ekonomik amacı feodalizme karşı burjuvazinin

özgürleşmesini savunmaktır (Hançerlioğlu, 1978, 21). Feodalizme ve korumacılığa dayanan merkantilizme karşı uluslararası pazarın serbestleşmesini savunan iktisadi mücadele, beraberinde ideolojik mücadeleyi de getirmiştir. Emeğin toprağa bağlı olduğu feodalizme karşı, toprağın ve işgücü piyasasının feodal üretim biçiminin sınırlayıcı yasalarından kurtarılıp pazarda serbestçe dolaşan, kapitalist üretim sürecindeki metalar haline dönüşebilmesini sağlayan, İngiliz ekonomisinin içine düştüğü buhrana karşı sanayi burjuvazisinin ve klasik iktisat kuramcılarının ortaya attığı liberal çözüm önerileri olmuştur.

## **2.2. Liberalizmin Kavramsal Kökeni ve Tanımı**

Liberalizm kelimesi köken olarak Latince özgür, köle olmayan anlamlarına gelen “liber” kelimesinden türemiştir. Siyasal literatürde ilk kullanımı ise 19. yy başlarına karşılık gelmektedir (Nişanyan, 2002, 238). Kelime İngiltere’de önceleri kötüleyici, olumsuz bir anlamda ve ulusal olmayan politikaları ifade etmek amacıyla kullanılmış, daha sonra İspanya’da İngiltere kaynaklı politikaları tanımlamak ve Locke’un anayasal monarşi ve parlamentarizm düşüncelerini savunan milletvekillerini nitelendirmek için dillendirilmiştir (Cranston, 1972, 458). Liberalizm, anlamının ve kapsamının zaman içerisinde genişlemesine rağmen siyasal literatürde yaygınlaştıktan sonra ortaya çıktığı dönemin toplumsal dönüşümüne burjuva demokratik merkezli bir istikamet öngörmesi bakımından genel olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü, üretim araçlarının özel mülkiyetin konusu olmasını ve piyasa ekonomisini savunanların adlandırılmasında kullanılmıştır (Yayla, 1992, 13).

Klasik liberalizmin kavramsal temelleri Antik Yunan felsefesine ve Stoacılar kadar uzanır. Bu boyutun kurucu unsurları esas olarak doğal hukuk ve insan hakları kuramlarıdır (Yayla, 1992, 25). Doğal durum ve doğal hukuk kuramlarını Aydınlanma döneminin arifesinde Thomas Hobbes’la başlatmak mümkünse de, Hobbes’un başyapıtı Leviathan’da tarif ettiği toplumsallık öncesi insanlık durumuna ilişkin fikirlerin izleri esas olarak Antik Yunan tarihçisi olan General Tukididis’te bulunabilir. Hobbes’un Leviathan’da tarif ettiği herkesin herkesle savaşı durumu, Tukididis’in Peloponez Savaşlarının Tarihi adlı eserindeki Korfu İç Savaşı anlatısından esinlenilmiştir (Sahlins, 2012, 19). Eseri Antik Yunancadan İngilizceye çeviren Hobbes ile Tukididis arasındaki bağlantı ve sürekliliğe dikkat çekmek için Marshall

Sahlins “Şayet Tukididis, Hobbesçu gibi görünüyorsa, bunun nedeni Hobbes’un bir Tukididisçi olmasıdır.” ifadesini kullanır (Sahlins, 2012, 18).

Antik Çağ’a uzanan kavramsal devamlılığın yanı sıra Rönesans ve Reformasyon dönemlerine yaslanan felsefi temellerine karşın, burjuva sınıfının iktidar mücadelesinin bir ürünü olan liberalizmi kuramsal anlamda üç kurucu düşünür Montesquieu, Locke ve Rousseau’ya dayandırmak mümkündür (Şenel, 1982, 425). Bu üç düşünürden Montesquieu’nün monarşiye karşı aristokrasinin yanında parlamentarizm mücadelesi dolaylı olarak burjuvazinin özgürlükleri genişletmek için verdiği mücadeleyle birleşti. Rousseau ise bir yönüyle eşitlik ve özgürlük talepleriyle liberal düşüncenin hegemonya mücadelesinde kullanılırken bir yönüyle de uygarlık eleştirisi ve ekonomik adaletsizliğe itirazla Aydınlanma içerisinden çıkan ilk liberalizm eleştirisi olma niteliğine sahip oldu (Şenel, 1982, 426).

Çağdaş anlamıyla liberalizm ekonomi ve siyaset felsefesinde devlet, toplum ve birey arasındaki tüm ilişkilerde bireyin hak ve özgürlüklerini öne çıkaran; her bireyin vicdan, inanç ve düşünce özgürlüğünün tanınması gerektiğini savunan ekonomik ve siyasal öğretimdir (Ulaş, 2002; 891). İktisadi liberalizm temel olarak devletin bireyler, sınıflar ve ulusların arasındaki ekonomik alandan tümüyle çekilmesini, siyasal liberalizm ise devletin toplumsal ve kültürel yaşamın düzenlenmesinde hiçbir belirleyici rol üstlenmemesi gerektiğini savunur (Ulaş, 2002, 891).

Ahlaki bağlamda liberalizm bireysel özgürlüğü temel alır ve insan merkezcidir. Bu nedenle özgeci, kolektivist, cemaatçi ya da egaliteryan yaklaşımların karşısında konumlanır. Anarşist bir devlet karşıtlığını barındırmayan liberalizmde siyasal kuruluşlar toplumsal çıkarlardan bağımsız olarak bireysel çıkarların korunmasını ve hayata geçirilmesini sağladıkları ölçüde meşru ve gereklidir. Bu nedenle devletin ortadan kaldırılmasını değil asgari biçimde örgütlenip küçültülmesini gerekli görür (Erdoğan, 2006, 84).

Liberal düşüncenin üzerinde yükseldiği temel tezler bireyin ve bireysel özgürlüğün üstünlüğü, metafizik bireycilik, doğal hakların üstün değeri olarak dört ana başlıkta sınıflandırılabilir (Erdoğan, 2006, 85 vd). Liberalizm, bireyin toplumdaki önce ve ayrı olarak var olduğunu savunur. Metafizik birey kavrayışına göre toplumsal olgular ayrı ayrı bireylerle ilgilidir. Toplum ve devlet gibi kavramlar doğrudan gerçek varlıklara işaret etmeyen soyutlamalardır. Devlet, bireylerin etkinliğini ancak onların

özgürlük ve doğal haklarını korumak amacıyla sınırladığı takdirde meşru olan bir sistem; toplum ise bireylerin gönüllü birlikteliğidir (Erdoğan, 2006, 86). Metafizik birey nosyonu liberalizmin alamet-i farikasıdır denilebilir. Alamet-i farika nitelemesi mecaz anlamının dışında gerçek anlamıyla da liberal birey anlayışının içerdiği tarihsel kodlarla çakışmaktadır. Alamet-i farika ticari bir metanın diğer benzerlerinden ayrılan ve o malı piyasa değeri açısından önemli kılan özelliğidir. Liberal birey anlayışı da esas olarak her şeyin değişim değeriyle kodlandığı, metaların gerçek, maddi kullanım değerlerinin müphemleşip piyasadaki değişim değerlerine ve bu değerlerin hesaplanabilir, bozulmaz, çürümez ölçüsü olan para kavramına endeksli olarak düşünölmeye başlandığı bir tarihsel zemine yaslanır.

Doğal haklar ontolojik varsayımına göre bireyin devletten önce var olan ve devlet tarafından güvence altına alınması gereken doğuştan hakları vardır. Bu doğal haklar başka bireylerin yaşamına müdahale edilmeden özgürce yaşanan vazgeçilemez ve devredilemez bir özerk alana işaret eder. Doğal hakların temellendirilmesinde insan doğasına içkinliği vurgulayan teleolojik yaklaşım ve aşkın, metafizik sınırlamaları ifade eden deontolojik yaklaşım olmak üzere iki farklı açıklamadan söz etmek mümkündür. John Locke doğal hakların temel olarak “hayat, hürriyet ve mülkiyet” hakkı ve bu hakların türevleri olduğunu ileri sürmüştür (Erdoğan, 2006, 87).

Doğal haklar varsayımı, liberal düşüncenin bireyi maddi, toplumsal ve kültürel koşullardan soyutlayarak evrensel, sabit ve tamamlanmış bir çerçeve içerisine yerleştirmesinin sonucudur. Böylesi bir birey anlayışı tarihten bağımsız tutulduğu ölçüde devlet ve toplum gibi varlıklar kurgusal birer kavram olarak görölmeye başlanır. Birey-toplum ikiliğinde birey ilksel ve kurucu pozisyona yerleşince devlet ve toplum olguları, piyasa ilişkilerine referansla düşünen ve hareket eden burjuva bireyin rasyonelliğinin bir sonucu olarak algılanır. Kapitalist toplumda yaşayan birey, eğer artı değere endeksli üretim ilişkilerine dâhil olmazsa en temel gereksinimlerini bile karşılayamaz hale gelmiştir. Topraktan ve üretim araçlarından koparılan insanlar yaşamsal gereksinimlerini ancak piyasa ilişkileri içerisine dâhil olarak karşılayabilmektedir. İnsan için doğa niteliksel, bütünlüklü anlamını yitirip, piyasa ilişkilerinin hesaplanabilir, ölçülebilir iktisadi kalıpları içerisine dökülerek niceliksel bir değere dönüşmeye başlamıştır. Kapitalist üretim ilişkileri içerisinde tercihlerini kar ve zarar hesabına dayalı olarak yönlendirmeye başlayan rasyonel birey, liberal



düşünce açısından evrensel birey halini almıştır. Kişisel çıkarını arayan birey nosyonu Hobbes'ta ve Locke'ta hayatta kalma tutkusuyla ve hazza, mutluluğa yönelme eğilimiyle açıklanır. Söz konusu tutku ve eğilimler en temel doğal haklardır. Doğal hakların temeli doğa yasası, doğa yasasına erişmenin yolu ise akıldır. Doğa durumundaki birey kişisel çıkarını gözetmek üzere, haz ilkesiyle hareket eder ve en doğal hakkını akli yoluyla gözetir. Böylece metafizik bireyin rasyonelliğine ulaşılmış olur. Rasyonel birey, tarihin en başından beri sahip olduğu doğal hakları korumak üzere diğer rasyonel bireylerle toplum sözleşmesi çatısı altında toplanmıştır. Dolayısıyla liberalizme göre toplum, doğal haklarının ve bireysel çıkarlarının muhafazasını amaçlayan bireylerin iradi olarak oluşturduğu, kurgusal ve uzlaşımsal bir birliktir.

Liberalizmde özgürlüğe atfedilen üstünlük, liberal özgürlük anlayışının negatif karakterinden ileri gelmektedir. Negatif özgürlük bireyin özerk alanına “ötekilere” karşı konumlanmış bir dokunulmazlık vehmettiği için her bireyin en üstün değeri özgürlüğüdür. Bir yandan bireyin doğal haklarının güvencesi olan devlet bir yandan da potansiyel düşmanı olduğu için, devletin varlığı doğal hakların ve özgürlüğün ötesinde başlamalıdır. Liberal devletin siyasal teorisi özgürlüğü en yüksek güvence olan anayasal güvenceye almak üzerine inşa edilir (Erdoğan, 2006, 87). Bu bağlamda siyaset felsefesi bir yandan bireylerin ayrı ayrı isteklerine yanıt veren, bir yandan da toplumu güvence altına alan bir yaşam biçimi tasarlamak üzerine çalışmalıdır (Ulaş, 2002, 891). Liberal düşüncenin bu iki yönlü devlet yaklaşımı tarihsel bağlama oturtulduğunda meselenin özü daha iyi anlaşılacaktır. Feodal monarşinin ve aristokrasinin ekonomi ve mülkiyet ilişkileri üzerindeki kısıtlayıcı rolü, birey özgürlüğüne yönelen bir müdahale olarak değerlendirilir. Kilise ve feodal lordlara dayalı siyasal iktidar anlayışı, parçalı ve merkezi olmayan otoritesiyle mülkiyetin değişim değerine endeksli olarak yeniden biçimlendirilmesine fiziksel sınırlamalar getirir. Serbest ticaretin önüne çıkan kadim bariyerler liberal düşüncenin birinci özgürleşme atılımının hedefidir. Bu özgürleşme talebi yeni ve merkezi bir siyasal iktidar dinamiğini içinde barındırır. Feodal monarşi ve kiliseye karşı parlamentarizm, hem ekonomik pazarın bütünlüğünü sağlayacak devrimci bir devlet kuramının hem de bu yolla bireyin mülkiyeti üzerindeki özgür tasarrufunu savunmanın siyasal aracı olur. Devlet bu aşamada kurucu bir niteliğe sahiptir. Toplum sözleşmesi kuramı bireye doğal hakkı olan özgürlüğünü vererek mülkiyet tasarrufunu monarşinin ya da bir başka

siyasal erkin karşısına konumlandırır. İkinci özgürleşme müdahalesi ise kapitalist toplumsal yapının oluşumundan sonra kendi kurduğu devletin ekonomik alana müdahale edebilmesinin önünü kesmek amacını taşır. Kapitalist gelişmişlik düzeyinin artmasıyla pazarın dışarıya doğru genişleme eğilimi devletin yeniden bir kısıtlama olarak konumlandırılmasına neden olur. Kapitalizmin gelişmesiyle liberal özgürlük anlayışı açısından yeni bir kapı açılmıştır. Metafizik bireyin tarih üstü konumlanması, toplumsal ilişkilerin bu biçimde örgütlenmiş halini verili kabul ettiği için kısıtlanma toplumsallığa içkin ve sürekli uzaklaşması gereken bir nitelik olarak belirir. Özgürleşme sorunsalı tarihsel değil, bireyin daima toplumun karşısına konumlandırıldığı bir uzaklaşma eğilimiyle ifade edilmeye başlanır. Bir yandan devleti piyasa ilişkileri üzerinde potansiyel bir tehdit olarak gören bu yaklaşım, öte yandan da toplum sözleşmesi kuramıyla özgürlüğün garantör niteliğinde bir siyasal erkin koruması altına alınmasının kaçınılmazlığını savunur. Özgürlüğü tehdit eden insani özellik kişisel çıkarın doğa yasasına üstünlüğüdür. Akılcı birey mülkiyet ilişkilerindeki eşitsizlikten türeyen kişisel çıkar çatışmasının, bireyin özgürlüğünü tehdit ettiğini görür. Özgürlük kavrayışı buradan hareketle ekonomik alanın düzenleme ve müdahale dışında tutulmasına ulaşır. Böylece piyasa ilişkilerinin silahlı muhafızı olan uzlaşmsal devlet, liberal toplumun varlığı için elzem bir araç haline gelir. Toplum sözleşmesi, maddi eşitsizliğin siyasal eşitlik ve ortak rıza yoluyla görünmez ve tartışılmaz bir katmana itilmesini sağlar. Ortaya çıkan yeni siyasal erk modern devletin temelini oluşturur.

Bütünlüklü olarak ele alındığında liberalizme en belirgin niteliğini kazandıran, devlet ve toplum arasındaki ayrımı doğal, gerekli ve modern uygarlığın kalıcı bir aşaması olarak görmesidir. Toplumsal bağın oluşum biçiminin ele alınma yöntemine göre devlet-sivil toplum ayrımı farklı kavramsal düzlemlerde ortaya çıkar. Toplum sözleşmesi doktrini, güçler dengesi kuramı ve piyasanın içkin bir biçimde kendi dinamikleriyle düzenlendiği ekonomik alanın özerkliği kuramı olmak üzere her üç yaklaşım da esas olarak devlet-sivil toplum dikotomisinden yola çıkılarak inşa edilir (Raynaud ve diğ., 2003, 536).

### **2.3. Liberalizmin Türleri**

Liberalizmin ne olduğu üzerine liberal düşünürler arasında yürütülen tartışmalar ağırlıklı olarak öğretinin felsefi, siyasi ve iktisadi bağlamlarının ilişkiselliğini ve

konumlanışını saptamak yönündedir. Liberalizm Avrupa’da burjuvazinin iktidar olma mücadelesinin entelektüel yansımasını teşkil etmekte, dolayısıyla bir sınıfsal iktidar mücadelesinin kapsamı ölçüsünde farklı alanları kapsayan bir bütünsellik arz etmektedir. Kapitalizmin yaygınlaşması ve hakim ekonomik paradigma haline gelmesinden sonra iktisadi alanın siyasal alandan zahiri bir kopuş ile ayrıştırılması ve liberal iktisadın sorgulanamaz hale getirilmesi de bizzat liberalizmin kapsamlı ideolojik dönüşümünün bir aşamasıdır denilebilir.

Liberalizm üzerine bir tartışma yürütebilmek ve hangi kuramsal çerçeveye odaklandığımızı netleştirebilmek için mevcut olan farklı liberalizm anlayışlarının ne olduğuna da bakmamız gerekmektedir. Her ideoloji gibi liberalizm de kendi içinde farklı kaynaklardan beslenen, farklı okulları olan ve toplumdan topluma farklı gelenek ve biçimlere bürünen bir nitelik taşımaktadır. Friedrich Hayek’e göre liberalizm iki ana hatta ayrılabilir. Birincisi 17. yy’da İngiltere’de ortaya çıkan ve bireysel özgürlük düşüncesini merkeze alan, o dönem için arzulanan, inşa edilmesi gereken bir toplumsal düzeni ifade etmektedir. Bu düzenin özü kısaca “kanun önünde bireysel özgürlük” olarak tanımlanmaktadır. İkinci hat ise Kıta Avrupası’nda doğup Fransız inşacı rasyonalizm akımından etkilenen ve bugünkü refah devleti kavrayışını da savunan bir çerçevede tanımlanabilir (Yayla, 1992, 20). Bir başka sınıflandırmaya göre liberalizm İngiliz siyasal sistemi ekolünü temsil eden John Locke’un liberalizmi ve Rousseau’nun esin kaynağı olduğu pozitif özgürlüğü de savunan *etatist* (devletçi) liberalizm olarak iki ana hatta ayrılmaktadır (Yayla, 1992, 21).

Bu açıklamalarla görülmektedir ki, tek bir liberalizmden ve homojen bir liberal siyasal teoriden bahsetmek mümkün değildir. Liberalizmin temel iddiaları farklı yaklaşımlar tarafından öne çıkarılmıştır. Bu iddialar bireysel özgürlük, bireysel haklar, adalet, özel mülkiyete bağlılık, serbest piyasa, sınırlı devlet, anayasacılık ve hukuk devleti olarak özetlenebilir. Klasik liberalizm de kendi içinde farklı pozisyonlardan savunulan geleneklere ayrılmıştır. “Bilimsel” iktisat, faydacılık, doğal haklar, Kantçı deontoloji, sözleşmecilik ve evrimcilik gibi pozisyonlardan bahsetmek mümkündür (Erdoğan, 2006, 125). Söz konusu pozisyonların tamamı kendi meşruiyetlerini öyle ya da böyle metafiziksel bir varsayım olarak öne sürdükleri insan doğası kavramıyla açıklamaya girişmişlerdir.

Diğer yandan liberalizm, sistemli bir düşünce olarak savunulmaya başladığı farklı coğrafyalarda, farklı gelenekler tarafından temsil edilmiştir. Liberal düşüncenin

esas olarak iki ana gelenekte temsil edildiğini yukarıda ifade etmiştik, ancak burada bu iki geleneğin kendisini nerelerde ve nasıl sürdürdüğünü belirtmekte fayda görüyoruz. Buna göre, bu iki gelenekten ilki bireyin özgürlüğünü başka her şeyden üstün tutan ve devletin tüm iktisadi hayattan çekilip bireylerin birbirlerinin özgürlüklerine zarar vermesini engelleyecek bir güvenlik mekanizmasına indirgeyen ve John Locke'un düşüncelerini esas alan *laissez-faire* liberalizmidir. İkincisi ise erken bir kapitalizm eleştirisi yapmış olmasına karşın Jean-Jacques Rousseau'nun fikirlerinin etkisinde biçimlenen, özgürlüğün devlete rağmen değil, bireyin onun mükemmelleştirilmiş haliyle tam bir uyum içerisinde olması durumunda gerçekleşebileceğini savunan *etatist* liberalizmdir. (Cranston, 1972, 458-459). Lockeçu liberalizm anlayışı İngiltere ve Fransız liberalizm geleneklerinde etkili olurken, *etatist* liberalizm ağırlıklı olarak Fransa ile Kant ve Hegel dolayısıyla daha devletçi görünüme büründüğü Almanya'da etkili olmuştur. ABD'de ise liberalizm çoğunlukla ekonomik adaletsizliği eleştiren sol görüşleri tanımlamak için kullanılmış ve olumsuz çağrışımlar yapmıştır. Ancak Cranston'ın tartışmalı önermesine göre (1972, 458-460) pratik olarak ABD'de toplumsal yapı ve işleyiş Lockeçu geleneğin negatif özgürlüğünü ve Rousseau geleneğinin eşitlikçi ve demokratik ilkelerini sentezleyen bir düşünce çerçevesinde inşa edilmiştir. ABD'de ekonominin devletten tam yalıtılmışlığını savunan *laissez-faire* anlayışına dayalı görüşler ağırlıklı olarak "muhafazakârlık" kavramıyla ifade edilmektedir (Waldron, 1998, 599).

Son olarak liberal düşünce geleneğini kendi içerisindeki özgürlük kavrayışlarına göre de farklı biçimlerde sınıflandırmak mümkündür. Örneğin özgürlüğün bireyin dilediğini yapabilmesi olarak algılayan yaklaşımlar ile yapması gerekeni yapabilmesi olarak algılayan yaklaşımlar çerçevesinde bir sınıflandırmaya gidilebilir. Bir diğer sınıflandırmaya göre bir yanda özgürlüğün bireyin devlete karşı muhafaza edilmesi gereken hakkı olduğunu savunan yaklaşım ve özgürlüğün bütün bir topluma ait olduğunu ve devlet eliyle geliştirilip iyileştirilmesini savunan yaklaşımdan söz edilebilir (Cranston, 1972, 460). Bu tür sınıflandırmalar da yine esas olarak Locke ve Rousseau'nun düşünsel etkilerine göre biçimlenmektedir.

### 3. JOHN LOCKE VE DOĞA ANLAYIŞI

#### 3.1. John Locke Öncesi Durum

‘Modern Felsefenin Babası’ olarak kabul edilen Descartes’ı, Hegel *Felsefe Tarihi Dersleri*’nde şöyle selamlamaktadır:

“Burada diyebiliriz ki, artık evimizdeyiz ve fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuktan sonra bir denizcinin yapması gerektiği gibi, görünen sahili selamlamalıyız; Descartes ile modern çağların kültürü, modern felsefe düşüncesi bugüne bizi getiren uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra gerçekten kendini göstermeye başlar” (Bumin, 2005, 9).

Bu selamlamanın Descartes nezdinde bütün bir modern dönemin başlangıç figürleri için geçerli olduğunu iddia edebiliriz. Böylelikle Machiavelli, Hobbes, Locke gibi düşünürler de “uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra” içinde yaşadığımız dünyanın siyasal, felsefi, hukuksal, ekonomik, tarihsel sınırlarını belirlemişlerdir. Özellikle modern dönemin doğa anlayışı Hıristiyan ve Antik Yunan doğa anlayışlarıyla karşılaştırıldığında söz konusu dönüşüm ve sınırlar iyice belirginleşmektedir. Collingwood’ın Aristoteles nezdinde kadim dünya ile modern dönemin başlangıcı olan, dehalar yüzyılı, 17. yy. arasındaki bir karşılaştırması kalın çizgilerle de olsa temel aksı vermekte gibidir. Buna göre;

“Aristoteles için doğa dünyası, İonialılar ve Platon için olduğu gibi, kendi kendine devinen şeyler dünyasıdır. Canlı dünyadır. Onyedinci yüzyıl madde dünyası gibi eylemsizlikle değil, kendiliğinden devinimle ıralanan bir dünya. Bu anlamda doğa, süreçtir, gelişmedir, değişmedir” (Collingwood, 1999, 97).

Özellikle Aristoteles’in çalışmalarında açıklamasını bulacak olan bu doğa anlayışı temelde teleolojik (ereksel) bir tasavvur, bir açıklama girişimidir. Buna bağlı olmakla birlikte, öte yandan, bu anlayış şeyleri bir nicelik olarak değil de, bir nitelik olarak ele aldığı için temelde “bu nedir” sorusu üzerinden iş görmektedir. Nesneyi o nesne yapan şeyin veya özün açığa çıkartılmasını, tikelin içindeki tümelin veya değişenin altındaki değişmeyeninin bulunmasını mümkün kılan da, işte bu sorudur. Doğayı potansiyel (gücül) ile aktüel (gerçek, fiili) olan arasında, gücülün gerçek olmaya çabaladığı bir süreç olarak kavrayan bu düşünce, var olanların niceliksel ölçümünü değil belli bir tarzda var olanın eğilimlerinin ne yöne doğru gelişeceğini

inceleyen niteliksel bir değerlendirmeyi merkez almaktadır. Böylelikle bir şeyin ne olduğunun (mahiyetinin) belirlenmesi o şeyin ne olacağına da belirlenmesidir.

Hristiyanlıkla birlikte bu doğa anlayışı önemli dönüşümlere uğramıştır. Yaratıcı bir Tanrı anlayışının ortaya çıkmasıyla zaman algısı değişmiş, başkalık kavramı doğmuştur. Çünkü nesnelere doğal eğilimleriyle açıklandığında zaman, doğal bir tarzda, döngüsel olarak düşünülmektedir; fakat nesnenin bir yaratımın neticesi olarak ele alınmasında ise zaman, başı ve sonu olan, çizgisel bir şekilde anlaşılmaktadır. Öte yandan doğanın yaratılmadığı anlayışında, doğal süreçler kendilerinden hareketle incelenmektedir; oysaki nesnelere veya doğanın yaratılması demek nesne ile yaratıcısı arasında bir başkalık ilişkisinin kurulması demektir. Bu ilişkiye dayanarak doğa küçümsenen bir alan haline gelmektedir. Bilme etkinliğini bir yanını oluşturan nesnenin (doğa) bu köklü dönüşümü ve bunun sonucunda doğanın arka plana itilmesi, sahneyi yaratıcı, eyleyen bir özne olarak Tanrı'ya bırakmaktadır. Eyleyen ve bu eylemiyle de doğa düzenini, nesnelere düzenini değiştirip dönüştürme kudretini elinde bulunduran bir öznenin (Tanrı) ve zaman kavramının temel ölçüsü olan hareketi başlatan veya durduran bir gücün (Tanrı) mutlak iktidarında insanın nesne ile ilişkisi de dolayımlandırılmaktadır. Bu dolayımlandırma sürecinde akıl yerini imana bırakmakta, insan bilgisi vahyin bildirimleriyle sınırlandırılmaktadır. Hristiyan Ortaçağ'ın bu genel karakteristiği Rönesans döneminde, özellikle doğa alanında, büyük bir dönüşüme uğramaktadır. Tülin Bumin bu dönemin ana hatlarını coşkulu bir dille şu ifadelerle betimlemektedir.

“Buluşlar, doğanın sırrına giriş, çalışma, vb. Ortaçağ'ın yasakladığı ya da küçümsediği bütün bu etkinlikler, Rönesans'ın gündemini boydan boya doldurur. Büyük ve her şeyi saran bir yenilik duygusu, sanattan tekniğe, ticaretten felsefeye, kuramsal olsun pratik olsun bütün alanlarda yoğun bir biçimde yaşanır (...)Yeni doğa ve yeni birey birlikte doğmakta, doğa kendini bakışa açmaktadır” (Bumin, 2005, 10).

Bumin'e paralel olarak önemli bir diğer kaynaktan, Rönesans dönemi insanın bir *homo faber* (çalışan insan) olarak değerlendirildiğini görmekteyiz (Bloch, 2002). Ancak inanan insan'dan çalışan insan'a geçiş, kendisini, öncelikle kozmolojik bir sorun biçiminde ortaya koymaktadır. Bu alanda büyük bir kopuş, yıkılış yaşanmaktadır. Yıkılan şeyin büyüklüğüyle orantılı olarak, sanki etrafa dağılan parçaların bütünlüklü bir toplamı da güçleşmiş görünmektedir. Bu güçlüğü'nün nedenini A. Koyre, bu yıkılışın dolaysız bir sonucu olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni “Gerçekten, Aristoteles fiziğini, metafiziğini, ontolojisini yaktıktan sonra, yeniden doğuş kendini fiziksiz, ontolojisiz, yani, bir şeyin olanaklı olup

olmadığına önceden karar verme olanağından yoksun buldu” (Koyre, 2002, 53). Genel olarak Ortaçağ ile Modernizm arasındaki bir dönem olarak ele alınan Rönesans, yine genel bir biçimde, *logossuz* bir çağ olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemdeki buluşlar, çalışmalar Kopernicus, Kepler, T. Brahe ve G. Galileo gibi isimlerle bir bütünlük içinde ele alınmaya başlamaktadır.

Doğayla bu yeniden tanışma, bütün eksikliklerine rağmen, Kopernikçi gökbilimde yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin özdeşleştirilmesi sonucu, Antik Yunan'ın ve Ortaçağ Aristotelesçiliğinin evren tablosunu yıkmamanın ilk adımıdır. Bu insan düşüncesinin ufkunu sonsuza doğru açmak anlamına gelmektedir. Ünlü Ay-altı ve Ay-üstü âlemler ayırımına dayalı bir evren tablosunun yıkımı aslında, bu ayırımın dayandığı metafiziksel, ontolojik, etik gibi tüm yönleriyle bir bütününün yıkılması demektir. Bu tekinsizlik, bu sonsuzun karşısında bireyleşme halini Ulus Baker tarihsel bir ekseninde şu biçimde betimlemektedir:

“Mesihçi, kurtuluşu dinlerin odağından çekilip alındıkça bir taraftan bireyleşiyor, nesneleşiyor, hatta metalaşiyor, öte taraftan savrulan tanecikler olarak evrenin yeni, Kopernikçi tasarımının tekinsiz boşluğunda belirliyordu. Sanki eski dünyanın arşında yeri belirli meleklerinden biri bir rüzgârla savrulmuş kendini “ilerleme” adı verilen sonu belirsiz bir sürecin akışına bırakmak zorunda kalıyordu” (Baker, [01.08.2014]).

Kopernikçi devrimin ilk adımının devamında ikinci adımı *kesinlik* düşüncesiyle Tycho Brahe atmaktadır. Koyre, Brahe'nin bu adımını “Olguları gözlemede kesinlik, ölçmede kesinlik, gözlemde kullanılan ölçme araçlarının üretiminde kesinlik. Henüz deneysel düşünce değildir bu; Evrenin bilgisinin içerisine bir kesinlik düşüncesinin girişidir” diye özetlemektedir (Koyre, 2002, 60). Tycho Brahe'nin bu kesinlik talebi, Galilei Galileo'nun Ay'ı ve gökyüzünü ilk bilimsel alet olan *perspicillum* ile seyretmesinde haklılaştırılmaktadır. Gökyüzünün bu kadar yakın bir şekilde incelenmesi daha önce hiçbir insanın göremediği ve aklının tasarlayamadığı şeyleri; Ay'ın yüzeyini, yeni gezegenleri ve yıldızları izleme imkânı vermektedir. Böylelikle Ay-üstü âlemin mükemmellekle nitelenen tanımları duyusal olarak yıkılmış olmaktadır. Bunun da ötesinde Kepler bir adım daha atarak, *nedir* sorusundan *nasıl* sorusuna geçmektedir. Collingwood bu adımın nasıl gerçekleştiğini ve önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

“Kepler çekim olgularına bir ipucuyla bakıp o büyük adımı attı ve fiziği incelerken anima sözcüğünün yerine vis sözcüğünün, başka deyişle niteliksel değişmelere yol açan canlı enerji anlayışı yerine kendisi nicelik olan ve niceliksel değişmelere yol açan mekanik enerji anlayışının gerektiğini ileri sürdü” (Collingwood, 1999, 121-122).

Fakat Kepler'in bu tespitlerini derinleştiren Galileo ünlü, “Doğa, matematiğin diliyle yazılmış bir kitap gibidir, bu dili öğrenmeliyiz” ifadesiyle kopuşun derinliğini gözler önüne sermektedir. Geometrinin değişen nesnelere ve değişen nesnelere bilgisine ulaşmak adına kullanılması veya fizik bilimi ile birleştirilerek Ay-altı âleminin hizmetine sunulması önemli bir kırılmadır. Matematiğin fiziksel dünyanın gerçekliği kılınması ile niteliksel dünya anlayışı zorunlu olarak yıkılmaktadır. Galileo'dan sonra artık başka bir dünya ve bu dünyanın dili konuşulacaktır. Koyre bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “Galileo ile ve Galileo'dan sonra, duyulara verilen bir dünya ile gerçek dünya, bilimin dünyası arasında bir kopukluk görüyoruz. Bu gerçek dünya, cisimleşmiş geometrinin, gerçekleşmiş geometrinin dünyasıdır” (Koyre, 2002, 66).

Doğanın matematiksel-fizik bir yöntemle ele alınmasına ve dilinin öğrenilmesine yönelik bu çaba, hem Aristotelesçi doğa anlayışını hem de 16. yüzyıl Rönesans'ının büyü karakterli doğa algısını parçalamaktadır. Makine-doğa tasarımının belirginleşmeye başladığı bu ara dönemin geçiş figürü ise Francis Bacon'dır. Bacon doğaya egemen olunabileceğinin, çünkü insanın doğanın efendisi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre doğaya egemen olmak, ona boyun eğmekten geçmektedir. Bu durumda doğaya nasıl boyun eğeceğimiz sorulduğunda Bacon, bunu bize deneyimin öğreteceğini söylemektedir. Bacon'ın bir diğer önemi, *Yeni Atlantis* isimli eserinde betimlediği bilimin ve bilimselliğin hâkim kılınmaya çalışıldığı bir dünya tasavvurunu dile getirmiş olmasıdır. Böylece doğanın mekanik işleyişini bilen, buna uygun makineler yaratan bir mühendis- bilim adamı figürü hem Tanrı'nın doğayı insan kullanımına sunduğu inancına hem de Tanrı'nın eylemini (yaratım) taklit ettiği iddiasına yaslanmaktadır.

Doğanın matematikselleştirilebilir olduğu iddiası veya inancı kendisini teknik etkinlikte gözler önüne sermektedir. Eskiden kesinlikler dünyası olarak görülen sadece gökyüzüdür ve bu nedenle bu dünya matematiksel kesinliklerin değil yaklaşıklıkların dünyasıdır ve bu, bir imkânsızlıktan daha çok bir inanç meselesidir. Koyre'nin sayı, ağırlık ve ölçünün nasıl algılandığına dair tarihsel betimlemesi bu hususu parlak ifadelerle şu şekilde aydınlatmaktadır.

“Gariptir ki, ikibin yıl önce Pitagoras, sayıların şeylerin özü olduğunu bildirmiş ve İncil, Tanrı'nın dünyayı 'sayı, ağırlık ve ölçü' üzerine kurduğunu söylemişti. Herkes bunu tekrarladı –ama hiç kimse inanmadı. En azından hiç kimse Galilei'ye gelinceye değin bunu ciddiye almadı. Hiç kimse bu sayıların, bu ağırlıkların ve bu ölçülerin ne olduğunu belirlemeyi denemedi. Kimse saymadı, tartmadı, ölçmedi. Ya da daha doğrusu, kimse, gündelik hayatının kesinlikten uzaklığı



içinde sayının, ağırlığın ve ölçünün pratik kullanımını –şeyleri ve hayvanları saymayı, uzaklıkları ve alanları ölçmeyi, altını ve buğdayı tartmayı- aşarak onları kesin olarak bilmenin ögesi haline getirmeyi” (Koyre’den akt., Bumin, 2005, 26-27).

Böylesi bir doğa anlayışı bir başka ifadesine insanın ve insansal ilişkilerin de niceliksel, mekanik bir formda tasavvur edilmesinde bulur. Nicelikselleştirme hamlesi bir kesinlik arayışıyla birlikte işler. Toplumun doğa durumu, toplum sözleşmesi gibi bir rasyonellik ve kesinlik zemininde kurulduğu düşüncesi bu etkileşimin sonucunda türemiştir. Modern birey mefhumunun kaynağı olan insan doğası gibi bir mutlaklaştırma hamlesiyle toplumsallığın ve insanın işleyiş yasaları da şematik bir bağlama oturtulmuş olur. İnsanın nasıl eylediğini anlama çabası, ona egemen olma isteğinin bir tezahürüdür. Böylece insan doğasının şeması ortaya çıkarılarak ideal toplumun sınırları, mutlaklığı ve biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### **3.2. Yeni İnsan Yeni Toplum: Doğa Durumu**

Merkantilist dönemde ortaya çıkan devletin merkezileşmesi eğilimi ticaret burjuvazisinin egemen sınıf hale gelmeye başlamasının ilk göstergelerinden biridir. Bu bağlamda Thomas Hobbes bireyi topluma önceleyen kuramı, feodalizmin parçalanması ve merkezi devletin ticaret lehine tahkim edilmesi yönündeki girişimiyle liberal düşünce geleneği içerisinde erken bir pozisyonu temsil edebilir. Ancak John Locke liberalizmin kuramsal anlamda ilk kurucusu olarak kabul edilir (Şenel, 1982, 427; Yayla, 1992, 25). Burjuvazinin feodalizme karşı verdiği ideolojik mücadelede Locke’a ilksel pozisyonu bahşeden özellik, siyasal kuramının kalbine merkezi otoriteyi değil bireysel özgürlüğü yerleştirmesidir. Esasında John Locke ve diğer bazı liberal düşünürler de tarihsel zorunluluklar nedeniyle devletin merkezileşmesini savunmaya devam etmişlerdir. Ancak Locke devleti bireysel özgürlükler alanını ve doğal hakları muhafaza eden bir yargı ve zor aygıtı olarak konumlandırmıştır. John Locke’un dünya görüşünün şekillenmesinde İngiliz iç savaşında parlamentocuların yanında savaşan küçük toprak sahibi bir hukukçu olan babasının ve yaşadığı dönemde İngiltere tahtına sahip olan Stuart monarşisinin bağınaz ve mutlakiyetçi eğilimlerinin etkili olduğu söylenebilir (Şenel, 1982, 427).

Ahlak felsefesi açısından Locke, faydacılığın nüvelerini barındırmaktadır. Bilgilerin değil ancak duyguların ve duygusal eğilimlerin doğuştan geldiğini savunan Locke, Hobbes’ta güvenlik kaygısı olarak beliren bencilliği haz ve acı ikilemiyle ortaya koyar. İnsanların doğdukları andan itibaren zevke ve mutluluğa yönelip,

kederden kaçınma eğilimi içinde olduklarını öne sürer. İyi ve kötünün ahlaki açıdan tek ölçütünün haz ve acı olarak tanımlanmasıyla, marjinal haz ve marjinal fayda kuramlarına giden yol Locke tarafından açılmıştır (Şenel, 1982, 431; Sabine, 1969a, 215). Locke'un akıl felsefesi insan davranışlarını bencillik temelinden yola çıkarak açıklayan psikolojik yaklaşımın öncülü olmuştur (Sabine, 1969a, 215). Locke hakkında belirttiğimiz bu yargıların kavranabilmesi için doğal hukuk ve sözleşme geleneğinde Locke öncesi durumun, Hobbes ve Locke arasındaki geçişin ve kısmi sürekliliğin kavranması gerekmektedir.

Hobbes ontolojisi, Rönesans döneminin ve Galileo'nun doğa çalışmalarının doğayı mekanik bir bütünlük olarak ele alan düşüncesinden etkilenmiştir. Descartes'ın bilinç ve bedeni farklı tözlerde tanımlayan kartezyen düşüncesini, bilincin de maddi töze dayandığı düşüncesiyle değiştirir. İnsan bilincinin temelini de maddi töz olduğunu söylemekle, doğal işleyiş mekanizmasının kurallarının insan için de geçerli olduğu savına ulaşırız. Doğanın mekanik, hesaplanabilir işleyiş kuralları gibi insanın da çalışma ilkeleri vardır ve mesele bu ilkeleri ortaya çıkarıp öğrenmektir. Hobbes, insanın en temel işleyiş ilkelerini arzu ve nefret, yani haz ve acı ikilemi olarak açıklar (Hobbes, 2007). Bütün insan eylemlerini söz konusu ilkeler yönlendirir. Akıl, bu ilkelerle uyumlu şekilde işlemesi gereken bir kılavuzdur. Haz ve acı ikileminin hesaplanabilirlik doğrultusunda insan eylemlerinin yönlendiricisi olması yarar hesabını ortaya çıkarır. Bu durumda istenir olan, getirisi ve götürüsü bakımından yararlı olan iyi olandır. Ahlaki iyinin ölçütü istenir olmasıdır. Böylece insan bedeninin mekaniği ortaya çıkmış olur. Toplum işte bu insan doğası ilkeleri üzerinde ortaya çıkar. Doğa durumundaki insanı yönlendiren iki ilke kendini koruma isteği ve ölüm korkusudur. Doğa durumunda aklın kılavuzluğu olmadığı için bu ilkeler doğrultusunda insanın yapacağı her şey meşrudur. Bir savaş durumu olan ve güç istenciyle biçimlenen doğa durumu, bütün insanların gücünü yine temel ilkeleri açısından yararlı olmasından ötürü toplum sözleşmesi yoluyla ortak bir egemene devretmesiyle sona erer ve toplumsallık başlar.

Hobbes'un kısaca özetlediğimiz bu düşünsel dizgesi Locke'ta doğa durumu, doğal hak ve sözleşme gibi kavramlarla devam ettirilir. Locke da evreni mekanik bir işleyiş bütünü olarak algılayarak, onu bir üst aklın, Tanrı'nın amacıyla uzlaştırır. Yani insan bir tutkular bütünüdür ancak bu tutkular, aklın ulaşabileceği doğa yasasının ilkelerine tabidir. Locke bir yandan önsel bir bilgi olamayacağını, aklın boş bir levhaya

benzediğini söyler, ancak bir yandan da akıl yoluyla bütün insanların ulaşabileceği ortak ahlaki ilkelerin varlığını savunur. Doğa yasası olarak adlandırılan bu kılavuz, insanın salt tutkularının kölesi olarak hareket eden bir canlı olmadığına işaret eder. Buna karşın Locke, ileride betimleyeceğimiz doğa durumu tasvirinde aklın kılavuzluğuna erişemeyen bazı insanların salt tutkularıyla hareket ettiğini savunur.

Bir yaklaşıma göre John Locke'un siyasi kuramının merkezinde Alman düşünür Pufendorf'tan etkilenecek savunduğu doğal hukuk kavramı vardır (Yayla, 1992, 27). Ancak bir başka yaklaşıma göre bu etkinin sahibi Anglikan tanrıbilimci Richard Hooker'dır (Strauss, 2011, 195). Doğal hukuk kuramının kökleri Antik Yunan'a uzanır. Klasik doğal hukuk kuramı Sokrates'le başlayıp Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Hristiyan düşünür Thomas Aquinas gibi farklı geleneklerce savunulmuştur (Strauss, 2011, 147). John Locke'un da öncülerinden biri olarak kabul edildiği modern doğal hukuk kuramını ise Thomas Hobbes ve Richard Hooker'la başlatmak mümkündür (Strauss, 2011, 195). Antik Yunan ve Ortaçağ Hristiyan doğal hukuk öğretileri ile modern dönemin doğal hukuk öğretisindeki en temel kopuş ödev ve hak ikilemi arasındaki yer değiştirmedir. Antik Yunan ve Ortaçağ, toplumu ya doğal ya da Tanrısal bir düzen olarak algılar. Toplum, kaçınılmaz bir bütünlüktür ve insanla birlikte var olmuştur. Dolayısıyla siyaset felsefelerinin temelinde toplum vardır. İnsan doğasını anlama çabası nasıl topluma daha yaraşır ve erdemli bireyler olunabileceği kaygısıyla hareket eder. Ortaçağ'daki doğal hukuk düşüncesinin bir temsilcisi Augustinus'tur. Augustinus'a göre bütün bilme eylemleri ancak Tanrı'yla ilişki içerisinde ele alınabilir. Tanrı evrenin her anına ve her yerine müdahil olan süreklilik içerisinde bir güçtür. Bilim yalnızca değişmez olanı inceleyebileceği için, bilimin tek konusu da Tanrı olabilir. Bu nedenle siyaset felsefesinin ve toplumu incelemenin rehberi din ve vahiydir. Buradan çıkan sonuca göre toplum doğal değil tanrısal ve insan yaratılışı gereği toplumsaldır. Toplumun oluşturan ve toplumsal bağları yaratan kaynak, değişmez yasa yani vahyin yasasıdır. Öyleyse kutsal yasa pozitif yasadaki üstündür. Kilise, kutsal yasanın bilgisine haiz olarak ve onun uygulanmasını denetleyen otorite olarak dünya devletinden üstündür. Dünya devleti meşruiyetini ancak kiliseden alabilir (Güriz, 2007, 162). Thomas Aquinas'ın dünyevi iktidar ile dinsel iktidarın kaynaklarının birbirinden ayrılması yönündeki girişimi, modern egemenlik kavramlarına giden yolun kapısını açmıştır. Doğal hukukun, topluma ve tanrısal ilkelere uyumlu erdemli bireyler olma yönündeki ödev anlayışı, Padova

Marsilius'la birlikte egemenliği halktan alan dünyevi iktidarın kurucusu bireyler olarak yerini hak kavramına bırakmaya başlar (Mairet, 2000, 220). Bu kopuşun ikinci büyük hamlesi ise William Ockham tarafından gerçekleştirilir. Ockham, kavramlarla genellik düzeyinde tanımlanan tümellerin, bu kavramlardan, sözcüklerden farklı bir şey olmadığını ve gerçeklikle bir ilgisi olmadığını savunur (Ağaoğulları, Köker, 1997, 77). Hakikatin bireysel bir isimlendirme işlemine indirgenmesiyle, bilginin tek kaynağı da bireysel deneyim olmuştur. Deneysel olmayan bilginin, yani teolojinin dünyevi iktidardan dışlanması ve kendi özerk alanı içerisine hapsedilmesi sonucunu doğuran bu yaklaşımla artık yönetimin meşruiyetinin nereye dayandığı sorusu gündeme gelir. Ockham, bu soruyu “bireysel rıza” şeklinde yanıtlayarak dünyevi iktidarın bireylerin üzerinde yükseldiği düşüncesini ortaya koyar (Ağaoğulları, Köker, 1997, 81). İnsanın bencil, kişisel çıkarlarının peşinde koşan bir varlık olduğu iddiasıyla insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesinden en büyük kopuşu Machiavelli gerçekleştirir. Machiavelli ile birlikte adalet artık tanrısal akılla değil egemenlik kavramıyla tanımlanmaya başlanır. Birey ve onun iradi eylemleri toplum kuramının çıkış noktası haline gelmeye başlar (Ağaoğulları, Köker, 1997, 176). Locke ve Rousseau'ya uzanan toplum sözleşmesi geleneğini ise Hugo Grotius başlatır. Grotius, doğa yasasını dnyevileştiren müdahaleyi yapar. Doğa yasasının kaynağı insan doğasıdır; insan doğası ise rasyonel ve toplumsaldır. Doğa yasasının bu haliyle yorumlanmış biçimi onun insan doğasına uyumluluğun ölçütü olması anlamını taşır. Doğa durumunda ortaya çıkan yasadışıliğın ve çatışmanın çözümü için insan doğasının toplumsallığı ve rasyonelliği yoluyla uyum içinde yaşama eğiliminin sonucu olarak insanlar bir toplumsal sözleşmeyle doğa durumuna son verir. İki sözleşmeli bir kuram ortaya koyan Grotius, ilk sözleşmeyle bir ilkesel uzlaşımın, ikinci sözleşmeyle ise hakların devir ya da feragatinin gerçekleştiğini düşünür (Ağaoğulları, Köker, 2009, 94-97). İkinci sözleşme rejimin niteliğini belirleyen sözleşmedir. Politik toplumun ortaya çıkmasıyla egemene devredilen hakların işletilmesi doğa yasasına uygun olmak durumundadır. Yani her bireyin temel haklarının korunması ve işlevlerinin bireyler adına yerine getirilmesi egemenin ödevi olur. Böylece ödev kavramı bireyden siyasal erke geçmiştir. Birey için söz konusu olan yalnızca haktır.

Doğal hukuk kuramı belirli bir insan doğası kurgusundan yola çıkarak insan hayatını biçimlendiren ahlak, hukuk, din ve iktisat gibi alanların insanın doğasında bulunan hukuki esaslara göre ortaya çıktığını ve geliştiğini savunur (Yayla, 1992, 29).

Doğal hukukun savunucularına göre doğal hukuk bir yaratım değildir. Hep vardır, dışsaldır ve sadece keşfedilmiştir. Dolayısıyla doğal hukuk evrensel, değişmez ve kalıcı olarak tarif edilir. Toplumsal hayatı düzenlemek niyetindeki pozitif hukuk bu anlamıyla doğal hukuka ve insan doğasına tabidir. Doğal hukukun esaslarına uygun olmayan pozitif hukuk düzenlemeleri insanın özgürlüğünün ve dolayısıyla varlığının önündeki en büyük engel olarak görülür.

Düşünce tarihi tartışmalarında George Sabine gibi (1969a, 216) doğal hukukun, yani apaçık ve ispata gerek olmadığı gerekçesiyle doğru kabul edilen bu tarz bir bilginin, Locke'un bilgi teorisindeki "ispatlanamayan bilginin güvenilir olmadığı" yönündeki yaklaşımıyla<sup>1</sup> çeliştiğini savunanlar vardır. Ancak Locke'un rasyonelliği ve doğal hukuk kuramı, toplumu ve onun işleyeceği yasalar bütününe bireye önceleyen Antikite ve Ortaçağ kuramlarından farklılaşır. Siyaset felsefesinin öznesi olarak toplumun yerini birey almıştır ve toplum tanrısal değil insansal bir yaratıdır. Akıl, doğa yasasının bilgisiyle değil, o yasaya ulaşılmasını sağlayacak yeteneklerle doludur. Aklın kılavuzluğuyla insan toplumsal aşamaya geçer, siyasal erki oluşturur. Her bireyin aklın ilkeleri olarak tanımlanan belirli bir düşünme biçimine ulaşabilmesi, kısaca aklını kullanabilmeyi öğrenmesi gerekliliğiyle toplumsal bireyin kendisi de artık bir insansal yaratı haline gelir.

Locke'un doğal hukuk kuramı da Hobbes gibi bir doğa durumu varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Ancak Hobbes'un doğa durumunu ifade etmek için kullandığı "insan insanın kurdudur" ve "herkesin herkesle savaşı" varsayımlarından farklı olarak Locke daha iyimser bir tanımlama yapar. Doğa durumu "doğal hukukun sınırları içerisinde, kimsenin bir başkasının izin ya da iradesine tabi olmadığı, herkesin kendi mülkiyeti ve bedeni üzerinde uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunabildiği, kendi davranışlarını seçmesi konusunda kusursuz bir özgürlük durumudur" (Locke, 1980, 8).

Locke siyasal iktidarın mahiyetini doğru anlayabilmek ve neden ortaya çıktığını gösterebilmek için, insanların doğa durumunda nasıl yaşadığının incelemesi gerektiğini söyler (Locke, 1980, 8). Doğa durumunda yaşayan insan, toplumsal etkilerle değişikliğe uğramamış ya da baskı altına alınmamış insandır. Dolayısıyla bu insanın doğasının sahip olduğu düşünülen nitelikler insanın mutluluğunun nasıl

---

<sup>1</sup> Locke'un epistemolojisi hakkında bkz. Locke, John. 2000. **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**. çev: Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

sağlanabileceğine dair bir çerçeve çizmiş olur. Locke'un doğa durumu olarak adlandırdığı dönemde otorite yoktur ve bir özgürlük iklimi söz konusudur. Bu ortam Hobbes'un tanımladığı doğa durumunun temel nitelikleri olan kaos ve savaş değil özgürlüklerin uyum içinde olduğu, herkesin eşit olduğu bir barış ortamıdır. Ancak doğa durumunda özgürlük sınırsız değildir. Her birey başkalarının yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkına saygı göstermesini sağlayan bir doğa yasası ile bağlıdır. İnsanlığa doğa yasasını veren akıldır (Locke, 1980, 8-9). Böylelikle aklın toplumsallığa önceliği ve kuruculuğu ilan edilmiş olur. Toplumsal kültürün, dilin ve binlerce yıllık birikimin sonucu olan erdemlerin tanrısal bir aklın ürünü olduğunu ve insan aklının bu doğa yasalarına ulaşabileceğini savunur. Doğa durumu varsayımı uygarlık öncesi insanlığı temsil eder ancak Locke, bu durumun ne zaman yaşandığına ve devletli aşamaya nasıl geçildiğine dair açık bir yanıt üretmez (Şenel, 1982, 435).

Locke'un doğa durumuna kısaca üç nitelik hâkimdir: Eşitlik, özgürlük ve akılcılık (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 166-168). Bu kavramları Locke'un nasıl içeriklendirdiğini saptamak doğa durumunun ortadan kalkmasına yol açan çelişkilerin nerede ortaya çıktığını görebilmek açısından önem arz eder. Locke'un eşitlik vurgusu her anlamda eşit insanlara değil, doğa yasası karşısında ve özgürlüklerin kullanımı bakımından bir eşitliğe işaret eder. Bunun kaynağı ise akıldır, her insan akıl yetisine sahip olmak bakımından eşittir. Dolayısıyla eşit olan haklardır. Hiç kimse bir başkasının haklarına saldıramaz ve doğa yasasını ihlal edemez. Buna kalkışan kişiye karşı insan aynı biçimde karşılık vererek kendini koruma hakkına sahiptir ve bu hak herkes için saklıdır. Doğa durumunda herkes doğa yasasının yargıci konumundadır ve yasayı ihlal eden herkes diğerleri tarafından Tanrı'nın bahsettiği sağduyu ölçüsünde cezalandırılabilir (Locke, 1980, 9). Locke'un eşitlik vurgusu, mülkiyet ve bölüşüm ilişkileri bağlamında bir eşitlikten ziyade tek bir kişinin, yani kralın diğer insanların hakları üzerinde söz sahibi olabilmesini savunan kutsal yönetim hakkına bir itirazı içerir. Bu itiraz modern burjuva toplumunun siyasal eşitlik anlayışının biçimlenmesiyle sonuçlanır. Doğa durumunun ikinci niteliği olan özgürlük ise akıl yeteneğinin kullanımının bireysel irade olgusunu ortaya çıkarmasından ileri gelir. Herkes sahip olduğu akıl yetisi aracılığıyla kendi iradesiyle hareket eder. Locke'un özgürlük kavrayışı sınırsız özgürlük değildir ve başıbozukluk anlamına gelmez. Doğal yasalarla sınırlanmıştır ve kişinin yaşamı ve mülkiyeti üzerinde denetlenemez bir tasarrufa sahip olmasını ifade eder. Ancak bunları korumaktan daha yüksek bir amaç

olmadığı sürece ne kendini ne de başka bir varlığı ortadan kaldırma özgürlüğü yoktur (Locke, 1980, 9). Locke'un doğa durumundaki insanın akılcılığına ilişkin açıklamalarında özgürlük ve eşitlik kavramlarında olduğu kadar bir berraklık söz konusu değildir. Akıl evrenseldir ve bütün insanlara verilmiştir. İnsanları doğrudan tanrı tarafından belirlenmiş doğa yasalarına ulaştıran araçtır. Bütün insanların tanrı tarafından verilen akla ve doğa yasalarına ulaşma imkânına sahip olmasına karşın bazı insanların doğa yasasını çiğneyerek haksızlıklara sebep olması, başkalarının mülkiyetine, yaşamına ve özgürlüğüne kast etmesi tutarsız bir durumdur. Locke bu durumu bazı insanların doğa yasalarının anlamını kavramamasıyla ve bencillikle açıklar (Locke, 1980, 66).

Locke'un neden insanlığın doğa durumunu terk edip doğal egemenliğini daha yüksek bir akla, bir otoriteye devrettiğine ilişkin açıklaması, doğa durumu varsayımının iç çelişkilerini gözler önüne serer. Herkes aynı haklara ve Tanrı tarafından verilmiş akla sahip olmasına rağmen, bazı insanlar neden doğa yasasına riayet etmez ve başkalarının haklarına kast eder? Eğer doğa durumu tam bir eşitlik ve özgürlük durumuysa insanlar neden birbirleriyle çatışma içine girerler? Locke'un bu sorulara ilişkin cevapları ideal toplumsal düzeninin kurucu kodlarını ve ileride berraklaşacak olan sınıfsal dayanaklarını ortaya koyar. Nihayetinde insanlar bir sözleşme aracılığıyla tanımladıkları uzlaşımsal yasalar etrafında bağlayıcı bir otorite tanımlar ve doğa yasalarını terk eder. Locke doğa durumunda politik toplumun ortaya çıkmasına neden olan üç olgu açıklar. Birincisi insanlar doğa yasasına ulaşacak akla sahip olmalarına karşın onun anlaşılmasının gerekliliği üzerine bilgi sahibi değildir ve doğa yasasının bağlayıcılığı sağlanamadığı için kişisel çıkarlar baskın çıkar. İkincisi doğa yasasının başvuracağı tarafsız bir yargıç yoktur. Doğa yasaları altında herkes hem yargıç hem de yürütme organıdır. Bu durum kişisel çıkarlarıyla birleştiğinde insanlar başkalarına karşı kendilerini kayırma eğilimi içerisindedirler. Diğer insanların haklarına karşı kayıtsızdırlar. Üçüncüsü ise doğa yasasının yargı gücünü destekleyen, yaptırım ve cezalandırma hakkını tekelinde bulunduran bir zor aygıtı bulunmadığı için güçlü olan aynı zamanda haklı olan durumuna gelir. Cezalandırma mekanizmasını adaletsiz şekilde işletir. Bu üç nedenden ötürü doğa durumu her ne kadar avantajlara sahip olsa da insanlar mülkiyetlerini, yaşamlarını ve özgürlüklerini güvence altına alacak ortak bir yönetici erke haklarını devrederler (Locke, 1980, 66-67).

Doğa durumundan politik topluma geçen insanlar sözleşme yoluyla meydana getirdikleri siyasal erke haklarını değil ancak haklarını koruma yetkisini verirler. Yönetici, bireylerin hak ve özgürlüklerini muhafaza eden ve onları koruyup uğrayabilecekleri potansiyel haksızlıklar için yargılama ve cezalandırma mekanizmalarını tekelinde toplayan bir egemen güçtür. Yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakları insan doğasının ayrılmaz parçaları olduğu için devlet tarafından kısıtlanmaları mümkün değildir. Varlık sıralamasında doğal haklar, toplumsal olanlardan önce gelir. Böylece doğal haklar bireyin değil bireyin karşısında toplumun hak ve yetkilerini sınırlayan haklar olarak tarif edilebilir (Sabine, 1969a, 214-215). Sonuç olarak devletin karakteri, gücü ve yetkileri tanımlanmış olur.

Locke'un tanımladığı doğa durumundaki insan doğası ile uygar topluma geçişin nedenleri arasındaki çelişkilerin zemininde özgürlük, eşitlik ve akılcılık gibi vasıfların mülk sahibi olanlar lehine işler biçimde tarif edilmesi yatar (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 169). Locke'un, doğa durumunu bozan etkenlerden biri olarak bazı insanların aklın kılavuzluğuna önem vermemesi ve çatışmalı durumlarda kişisel çıkarın doğa yasasına baskın çıkması olduğunu belirtmiştik. Bencillik açıklaması, doğa durumundaki insanın, dolayısıyla insan doğasının kaçınılmaz bir özelliği olarak görülmesi esas olarak Hobbes'un başlattığı, ancak bireyi toplumun üstüne yerleştiren yaklaşımıyla liberal düşüncenin kalbine Locke'un oturttuğu insan tasvirinin en temel ve belirleyici niteliklerindedir. İnsanların kişisel çıkarlarının doğa yasalarının önüne geçebiliyor olması düşüncesi, Locke'un ahlak felsefesine dayanır. Zira insan hazza yönelme eğilimine sahip bir canlı ise, tutkuları ile akılcılığı her zaman bir gerilim içinde yürüyecektir. Buradaki esas uyumsuzluk, doğa yasalarıyla haz isteği arasında meydana gelir görünmektedir. Bir başka ifadeyle akıl ve beden arasındaki gerilim, doğa yasalarına karşı bencilliğin galebe çalmasıyla sonuçlanmaktadır. Doğa yasasının barışı sağlama konusundaki bu yetersizliği onun, insanların bütünü üzerinde yaptırım uygulayabilecek, yargılama ve cezalandırma mekanizmasını tekelinde toplamış bir üstün güce sahip olmamasından ileri gelir. Toplum sözleşmesi, meşruiyetini doğa yasasından alan bir ortak aklın, üstün gücün, insanların doğasından ileri gelen bu bencil karakterini dizginleyebilmesini sağlar. Bu durum özetle bireylerin ayrı ayrı sahip oldukları aklın tutkularına mağlup olabilmesi nedeniyle, bir üst akıl olan devletin bu tutkuları düzenleyici ve denetleyici bir mekanizma olarak ortaya çıkmasıdır. Siyasal erkin bu vasfını kabul eden her insan artık rıza yoluyla toplumsal birer varlık



haline gelirler. Hobbes'tan farklı olarak Locke'un siyasal erki insanları baskı altında tutan bir güç değil, onların eğilim, tutku ve duygularını, yani doğalarından gelen niteliklerini başkalarının haklarına tecavüz etmeyecek şekilde düzenleyen bir yargı gücüdür. Buna rıza yoluyla dâhil olan her insan, artık bu denetim mekanizmasının ortak akıyla hareket eder. İnsan yine kişisel çıkarlarını kollayan bir yaratıktır. Bencillik temelli ortadan kaldırılmamıştır ancak artık belirli kurallara tabi olarak işler.

İnsanların doğal haklar bakımından tam ve kusursuz bir eşitliğe sahip olmasına karşın, içlerinden bazılarının diğerlerinin haklarını gasp etmeye girişmesi başka bir eşitsizlik mekanizmasına işaret eder. Mülkiyet hakkının paylaşımı hakkında bir eşitlik söz konusu iken nesnel mülkiyetin bazı bireylerde, diğerlerinde yoksunluk duygusu yaratabilecek ölçüde eşitsiz paylaşıldığı anlamına gelir. Locke'un mülkiyet kuramına ilişkin bölümde daha geniş tartışacağımız üzere, söz konusu eşitsizliğin giderilmesinden çok mülksüzlüğün görünmez kılınmasına ilişkin bir kuramı vardır. Toprak, atıl kalmayacak, ürünler çürümeyecek ve diğer insanlar mahrum bırakılmayacak ölçüde özel mülkiyete tabi kılınmalıdır. Elbette doğadaki iklim şartları, insan topluluklarının yaşadığı coğrafi alanların nitelikleri ve nüfus yoğunluğu gibi etkenler göz önünde bulundurulduğunda özel mülkiyetin paylaşımı konusunda Locke'un belirlediği kriterler matematiksel bir uyum sağlamaz. Sonuç olarak ortaya çıkması zorunlu olan mülkiyet eşitsizliği ve eşitsizlikten bağımsız ve onu doğuran bir unsur olarak insanın kişisel çıkarlarının peşinde bencil bir varlık olması neticesinde insanlar birbirlerinin haklarına tecavüz edebilir duruma gelebilmektedir. Bu noktada devletin bir yargı ve güvenlik mekanizması sınırları çerçevesinde ortaya çıkması, mülk sahibi insanların doğal haklarını, yani yaşam, özgürlük ve mülkiyetlerini korumak amacı taşıdığı anlamına gelir. Burada Locke'un devlet kuramının tarihselliğinden kaynaklı olarak açıldığı iki istikameti görebiliriz. Locke'un ideal devleti, bir yönüyle bireylerin mülkiyetini devlet olma vasfından ileri gelen kudretine karşı bir dokunulmazlık güvencesine alma niteliğiyle feodal monarşiye karşı burjuvazinin özgürleşmesini teorize eder. Diğer yandan, toplumdaki bireylerin tek tek sahip oldukları, doğa yasasının emriyle haklarına kast eden suçu cezalandırma yetkisini tekelinde toplaması sonucu oluşmuş olan gücü, yine mülk sahibi insanların ve mülklerinin diğerlerinin tecavüzlerinden muhafaza edilmesi işleviyle belirli bir sınıfsal kategorinin gereksinimlerine göre inşa edilmiş olduğu hakikatini ortaya serer. Böylece insan doğasına uyumlu siyasal erk, bir yandan üretim ilişkileri üzerindeki feodal

kısıtlamaları kaldıran, bir yandan da özel mülkiyeti dokunulmazlık güvencesine alan burjuva devlet olarak belirmiş olur.

Toplum kuramında bireysel çıkarın belirleyici, kamusal çıkarın ise olumsuz bir nitelik olarak anlamlandırılmasının öncüsü Hobbes ve Locke'tur (Sabine, 1969a, 215). Ancak bireysel çıkar gerçek mahiyetine ve dokunulmazlığına esas olarak Locke'ta kavuşur. Locke, liberalizmin toplum kuramında temel düsturu olan bireysel çıkarın savunulmasının kamusal yararla aynı anlama geldiği düşüncesini savunur. Bireysel kötülüğün sonucunun toplumda iyilik olacağı yönündeki bilimsel olmayan sezgisel yaklaşım 18.yy'ın bütün toplumsal ve ekonomik kuramlarına egemen olmuştur (Sabine, 1969a, 216). Kişisel çıkar ve kamu yararının doğru orantılı olduğunu kabul eden, insan doğasını haz ve acı ilkeleri arasındaki etkileşime indirgeyen yaklaşım ahlaki, siyasi ve ekonomik değerler kuramlarını bencillik kavramı etrafında biçimlendirmiştir (Sabine, 1969a, 218).

### **3.3. İnsan Doğası ve Mülkiyet**

Mülkiyet kavramının Locke'un siyaset kuramının kurucu unsuru olduğu söylenebilir. Mülkiyet, onun ortaya koyduğu diğer kavramları da çevreleyen bir içerik ve işlevle kullanılmıştır. (Sabine, 1969a, 214-215). Locke'un mülkiyet kavramının içeriğiyle ilgili düşünce tarihi çalışmalarında tartışmalar mevcuttur. Locke mülkiyetin kaynağını emekle, insanın doğaya yönelttiği işgücünün dönüştürücü etkisi sonucu nesneye kendi varlığından kattığı emek değeriyle açıkladığı için sırasıyla David Ricardo ve Karl Marx tarafından geliştirilecek olan emek-değer kuramının ilk nüvelerini barındırmaktadır (Locke, 1980, 19; Şenel, 1982, 445). Emek, insan doğasının bir uzantısı, insanın dış dünyayla kurduğu ilişkinin bir ifadesidir. İnsan ürettiği ürünle özdeşleşir, hem onun mülkiyetine sahiptir hem de o ürün bizzat kendisidir (Tannenbaum, Schultz, 2005, 229).

Locke'un mülkiyet kavramını kullanış biçimlerinde değişkenlikler olduğu söylenebilir. Kuramsal dizgesinde mülkiyeti yaşam, özgürlük ve yalın anlamdaki mülkiyeti de kapsayacak biçimde tanımlar (Şenel, 1982, 444-445). Bu tanımlama 17.yy'da insanların vazgeçilmez haklarını mülkiyet kavramıyla niteleme eğilimleriyle uyumludur (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 175). Yani Locke'ta mülkiyet hakkı doğal hakların bütününe içine alacak biçimde tanımlanır ve yalın anlamdaki mülkiyet hakkının kaynağı devlet ya da sözleşme değil doğal hukuktur (Sabine, 1969a, 214-

215). Bu biçimiyle mülkiyet sahip olunan maldan ziyade “sahip olma hakkını” ifade eder. Eşitlik varsayımı da bu biçimiyle mülkiyet kavramında devreye girer. İnsanlar sahip olma haklarında eşittir. Locke siyasal erkin yetki sınırlarının belirlenmesi gibi tartışmalarda, sözleşme altında yaşayan bireylerin mülkiyetinden bahsederken zaman zaman yalın anlamıyla mülkiyetten, doğrudan sahip olunan metalden bahseder (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 175). Ancak bu metallerin sahipliğinin oluşması, yani sahip olma hakkının doğa yasasında değişmez bir ilke olarak yer alabilmesinin sebebi, insanın yaşamsal etkinliği, hayatta kalabilme çabasıdır. Doğa durumundaki insan hayatta kalabilmek için doğayla dönüştürücü, emek dolayimli bir ilişkiye girer. İnsanın bedeninin, yaşamının, aklının ve özgür iradesinin devreye girdiği bu ilişki doğanın temas edilen kısmını bu bütünlük içerisine katar. Böylece mülkiyet, doğa durumundaki bireyin bütünselliğinin ifadesi olur. Hayatta kalabilmek ve bu yolla Tanrı’nın verdiği akıl kullanmak doğa yasasının, Tanrı’nın emridir. Bu yolla mülkiyet varoluşaldır, insana içkindir.

Mülkiyet kavramının doğal hakları ve insanın doğuştan gelen tüm varlığını kapsayacak biçimde kullanılmasının temelinde tarihsel olarak feodalizmin bireyi hiyerarşik bağımlılık ilişkileri içerisinde konumlandırmasına itiraz vardır (Abramson, 2012, 247-248). Bu tarz bir mülkiyet kavramlaştırması hak sahipliğini serflik, kulluk, tabiiyet gibi biçimlerle metalden insanlara doğru genişleten feodal ilişkilerin mülkiyet anlayışına, her bireyin yalnızca kendi kendinin sahibi olduğu ve bir başkası tarafından mülk edinilemeyeceğini imleyerek savaş açar. Hakların mülkiyeti doğuştan bireylere sabitlenmiştir ve onlar üzerindeki tasarruf yalnızca her bireyin kendine aittir.

Locke dünyanın ve üzerinde insan emeğiyle oluşmamış olan bütün varlıkların insanlara Tanrı tarafından ortak olarak verildiğini savunur. Kimse bu ortaklıktan diğerlerini mahrum bırakacak bir egemenliğe sahip değildir (Locke, 1980, 18). Ancak doğa durumunda mülkiyetin ortaya çıkmasının nedeni bahsedilmiş olan zenginliklerin kullanılabilmesidir. Mülk edinmek insanın yaşamını sürdürebilmek için doğayla kurduğu ilişkinin aracıdır. İnsanlar ortak mülkiyetten özel mülkiyete emek dolayımıyla geçer. Doğada saf haliyle bulunan bir nesnenin işgücüyle dönüştürülmesi, biçimlendirilmesi ya da kaynağından ayrılması o nesneyi doğal olmaktan çıkarır. İnsan o nesneye kendi varlığından, yani sadece kendine ait olan mülkiyetinden bir parça katmıştır. Bu parçanın adı emektir. Dolayısıyla ortaya çıkan yeni ürün emek harcayan insanın mülkiyetine geçmiştir. Artık onun dokunulmaz bir parçasıdır. Emek ve nesne

karışımı doğrudan bir sahiplik ilişkisi doğurmaz. Bu ilişkiyi doğuran, nesneye katılan emeğin nesneyi değerli, anlamlı, insan ihtiyacı açısından gerekli kılabilmesidir. Yani her dönüştürücü etkinlik bir mülkiyet doğurmaz (Abramson, 2012, 250). Emek aynı zamanda doğa durumundan uygarlık durumuna, siyasal topluma geçişin de anahtarıdır. Toprağı işlemeyen kabile topluluklarından örnek vererek Locke, bu anlamda doğayı verimsiz kullandıkları ve emek dolayısıyla refah üretmedikleri için doğa durumunda yaşamaya devam ettiklerini ve topraklarının ellerinden alınabileceğini savunur (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 179).

Emek kuramı açıklamasından farklı olarak Locke'un mülkiyeti yaşama ve özgürlük haklarının üst bağlamında onları da kapsayacak biçimde kullanması, mülkiyeti insan doğasının, insan varlığının ayrılmaz bir parçası olarak tarif etmesi nedeniyle emek-değer kuramından ayrıldığı yorumu da mevcuttur. Liberal düşünce geleneği içinden konuşan Yayla'ya göre (1992, 38-39) mülkiyetin kaynağı emek-değer kuramı değil, insanın yaşamını sürdürmesi açısından vazgeçilmez bir eylem olan tüketim etkinliğidir, yani temel gereksinimlerdir. Gereksinimlerin giderilmesi sürecinde metalaştırılan tüm nesnelere insan doğasının bir uzantısı haline gelir. Ancak bu açıklamada insan gereksinimleri sınırsız olarak tanımlanır. Nesneye değer kazandıran emek etkinliği değildir, bizzat nesne bir gereksinim olması açısından kendinde değerlidir. Locke'un emek etkinliğini mülkiyet kuramının temeline açıkça oturtmasına karşın bu tarz bir Locke okuması, değer yaratan emek etkinliğinin kaçınılmaz olarak ancak bir toplumsallık bağlamında ortaya çıkabilmesinden kaynaklanmaktadır. Liberal gelenek sürekli olarak insanı toplumsallığından soyutlamaya ve bireyi toplumun karşısına konumlandırmaya çalışır. Emek-değer kuramı, Locke'un tasvir ettiği üretim etkinliğinin, yani toplayıcılıktan üretici faaliyete geçilmesiyle ortaya çıkan yaratıcı etkinliğin birbirinden kopuk, atomize bireyler tarafından geliştirilemeyecek olması gerçeğini doğurur. Yayla'nın savunduğu liberal gelenek açısından mülkiyetin kaynağı insanın yaşamsal etkinliğine değil, metafizik bireyin varoluşsal niteliklerine yerleştirilir. Bu konumlandırmanın olanaklı olabilmesinin yolu da mülkiyetin emek etkinliğinden bir önceki aşamaya, yani gereksinime bağlanmasıdır. Gereksinim soyut ve tarih dışı bir kategori olarak ele alındığında burjuva toplumunda yaşayan bireyin tarihsel gereksinimleri bir evrensellik kazanır. Oysaki doğa durumundaki insanın gereksinimleri salt beslenme, barınma, cinsellik gibi ancak temel biyolojik düzeydedir. Temel gereksinimlerin bir mülkiyet

doğurmasını gerektirecek ilişki yalnızca onların kaba şekilde doyurulmasından ibarettir ve elbette insan yediği meyvenin, üzerinde uyuduğu ağaç dalının o anki sahibidir. Temel gereksinimlerin giderilmesi yönündeki bu ilişkiyi Locke daha çok kullanım hakkı olarak ifade eder ve emek etkinliği sonucu oluşan mülkiyeti doğrudan bu kullanım hakkıyla özdeş biçimde kullanmaz (Locke, 1980, 28). Bunun modern mülkiyet hakkının kökeni olamayacağı açıktır. Böylesi bir mülkiyet ilişkisi ancak nesnel bir bütünlük olan doğanın içsel ilişkilerinin basit bir tezahürü olabilir. Sadece insan için değil, tüm diğer canlılar için de geçerli olan bir ilişkidir. Ancak gereksinime dayalı mülkiyet kuramının iddia ettiğinin aksine insan gereksinimlerinin çeşitlenmesini, çoğalmasını ve daha gelişkin biçimlere dönüşmesini olanaklı kılan, emek etkinliği sonucu doğanın dönüştürülmesidir. İnsanın alet kullanımı sonucu gereksinimlerini kültürel bir dolayım üzerinden ve planlama yaparak gidermeye başlamasıyla ortaya çıkan boş vakit olgusu, insanın güç ve potansiyellerini gerçekleştirmek üzere başka gereksinimler yaratması sonucunu doğurur. Locke emek kuramıyla basit mülkiyet biçiminin doğa durumunda ortaya çıktığını belirtmiş, ancak doğa durumunu birbirinden yalıtık bireylerden müteşekkil bir durum olarak tarif ettiği için mülkiyeti doğa durumundaki bireyin varoluşuna yerleştirmiştir. Locke'un mülkiyete ilişkin soyutlamasının sorunu, emek dolayımıyla ortaya çıkan mülkiyetin yalnızca özel mülkiyet olarak tanımlanmasıdır. Özel mülkiyet düşüncesi belirli bir tarihsel-toplumsal aşamaya tekabül eder. Ortak mülkiyet, emek dolayımlı ilkel komünal yaşam gibi aşamalar Locke tarafından göz ardı edilir. Onun ortak mülkiyet olarak tanımladığı durum, toplayıcı insanın doğayla ihtiyacı ölçüsünde kurduğu tüketim ilişkisinden ibarettir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Locke için bu durumu mülkiyetten daha çok kullanım hakkıyla ifade etmek mümkündür.

Locke mülkiyetin doğal ve moral sınırları hakkında bazı açıklamalar yapar. Bu sınırların oldukça muğlak olmasının yanı sıra ölçütler ve ölçütlerin denetleneceği mekanizmalar konusunda bir açıklama yapmaz. Doğa durumunda mülkiyetin sınırını kabaca insanın kendi ihtiyacına yetecek kadar mala sahip olması olarak açıklarken, diğer insanların ihtiyaçlarının da karşılanabileceği miktarda yeterli malın bulunmasını da şart koşar (Locke, 1980, 28). Bununla birlikte toprak mülkiyetiyle ilgili de bir kişinin ancak işleyebileceği büyüklükte bir toprağa sahip olması şartını belirler. Toprak mülkiyeti hakkındaki sınırlamanın geleneksel toprak sahipliğine, feodal aristokrasiye yönelik bir yaptırım olduğunu düşünmek yerindedir (Şenel, 1982, 445).

Dahası Tanrı doğa durumunda toprağı insanlara eşit kullanım hakkıyla bahşettiğı için hiçbir birey toprağın tümü üzerinde yetkili değildir. Bu görüş Tanrı'nın toprağın üzerindeki bütün mülkiyeti krala verdiği yönündeki kutsal hanedan inancına açık bir karşı çıkıştır (Tannenbaum, Schultz, 2005, 230).

Locke'un mülkiyet kuramının burjuvazi açısından en önemli boyutu paranın ortaya çıkışı ve bölüşümüyle ilgili olandır. Hiçbir bireyin çürümeden tüketebileceğinden fazlasına sahip olamayacağını savunan Locke, insanların doğa durumunda çürümeyen bir değer üreterek bu kısıtlamadan muaf hale geldiğini belirtir. Bölüşümün temel belirleyeni olan temel ihtiyaçların karşılanabilmesi ilkesi, karşılıklı rızaya dayalı olarak yerini paraya bırakır. Böylece çürümeyecek, yani Tanrı'nın verdiği nimetleri kötüye kullanmayacak bir şekilde mülkiyeti artırmanın yolu açılmış olur. Uzun vadede tüketilmesi olanaklı olmayan miktardaki ürün, para ile değiştirilerek başkalarına verilmek suretiyle mülk edinebilmenin sınırlarına dâhil edilmiş olur. Sanal ve bozulmayan bir değeri kabul etmekle insanlar onun beraberinde getireceği eşitsiz bölüşüm ve birikimi de kabul etmiş olurlar. Para değerinin eşitsiz dağılması ve daha zengin bir azınlığın ortaya çıkmasının sebebi zengin olanların daha çok çalışması ya da başkalarını kendi adlarına çalıştırabilecek pratik akla sahip olmalarıdır. Buraya kadar her şey meşrudur ve mülkiyetin biçimi değil ancak içeriğindeki eşitsizlik doğa durumundan itibaren insan toplumuna içkindir. Bir başka deyişle eşitsiz bölüşümün meşruiyeti insan doğasında mevcuttur. Siyasal erk ortaya çıktıktan sonra yalnızca kendinden önce de hep var olan bu eşitsizlikleri devralmış ve içermiştir (Tannenbaum, Schultz, 2005, 230).

Paranın devreye girmesiyle ortadan kalkan sınırlarla birlikte, toprak mülkiyetinin bazı bireylerin ellerinde birikmesi olgusu da ortaya çıkmış olur. Böylece başkalarının ihtiyacı olan toprağı işleyememesi sorunu belirir. Ancak Locke, bu sorunun çözümü olarak özel mülkiyetin verimlilik ilkesini ortaya atar. Özel mülkiyette işlenen toprak, kolektif mülkiyetten daha verimli kılınır. Böylece toprağı olmayanların ihtiyacı olan fazla ürün de bu şekilde elde edilmiş olur. Para, emeği de mülkiyetin ölçüsü olmaktan çıkarır. Bir mülk sahibi, kendi adına toprağı işleyen emekçilerin ürünlerinin de sahibi olur. Bunun yolu emeğin karşılığı olarak bir ücret ödenmesidir. Böylece kendisi emek harcamadığı halde, emeğin karşısına değişim değeri olan parayı koyarak mülkiyetini çoğaltabilir (Ağaoğulları ve diğ., 2005, 185). Locke ücretli emeğin doğa durumunda da var olabileceğini son derece doğal bir olgu

olarak ve sorgulamadan kabul eder. Para, başkalarının emeğini kullanarak zenginleşmenin önünü açmıştır. Toprağı işleyerek üretim yapan bir kişi, fazla ürünü satıp zenginleşerek daha fazla toprak sahibi olur. Bu genişleme diğer insanların işleyebileceği toprak parçasının azalmasına ve ihtiyaçlarını yeterince karşılayamamasına neden olur. Artık işleyemeyeceği kadar toprak biriktirdiği için geniş arazilerin işlenmesi için başkalarının emeğine de ihtiyaç duyar. Bu noktadan itibaren toprak sahibi olamayan başkalarının emeğini belli bir ücret karşılığında satın almaya ve daha az emek harcadığı halde daha çok zenginlik elde etmeye başlar. Böylelikle sınıfsal hiyerarşi ve çelişkiler doğrudan devlet öncesi bir doğa durumunun kalbine yerleştirilir (Abramson, 2012, 254). Özetle diyebiliriz ki, Locke'a göre paranın ortaya çıkışı, mülkiyet üzerinde doğa durumundaki kısıtlamaları ortadan kaldırmıştır. Ancak Locke bir nesneye atfedilen sanal bir değer için ortak rızaya dönüşmesinin, yani insanların üretim araçları ve onlardan elde edecekleri ürünler yerine neden altın, gümüş ya da başka madenlerden yapılmış sembolik, tüketilemez birimleri kabul ettiğinin net bir açıklamasını yapmaz. Paranın işlevi konusunda yapılan açıklama doğrudur. Ancak doğa durumundaki ortak mülkiyetin ya da herkese yetecek kadar mülk edinme ilkesinin ortadan kalkması esas olarak iradi bir müdahaleyle söz konusu olabilmektedir. İnsanların üretim araçlarının kullanım hakkı ya da mülkiyetini terk edip, temel yaşamsal gereksinimlerini, üretim araçlarının sahiplerine emeklerini satarak karşılamaya başlamaları kapitalist pazar ilişkilerinin başlangıcında ilkel bir dönüm noktasıdır. Para, bu ilişkinin doğrudan başlatıcısı değildir. Tam bu noktada Marx'ın insanların bilinçlerinin onların maddi etkinliği tarafından biçimlendirildiği önermesine gönderme yapmak uygundur (Marx, Engels, 2010, 39). İnsanlar üretim araçlarından ve doğa durumundaki kendilerine yetecek kadar toprak sahibi olmaktan koptukları için temel yaşamsal gereksinimlerini ancak emeklerini satarak karşılamaya başlarlar. Geniş ölçekli üretim araçlarını özel mülkiyetinde bulunduran birey bu araçları yalnız başına işletemeyeceği için mülksüz bireyler bu üretim araçlarını işletir, üretim yapar ve ürettikleri üründen yaşamını devam ettirecek kadar pay ya da ücret alarak geçimlerini sağlarlar. Paranın bir ortak değer olarak insan bilincinde kabul görmeye başlaması, üretim ilişkilerinin bu biçimde bir dönüşüme uğramasının sonucudur. Locke, yeni üretim biçimiyle ortaya çıkan bu sınıfsal ayrımı nesnel bir olgu olarak kabul eder ve ücretli emeği, kişinin kendi mülkiyeti olan emeğini ücret karşılığında özgürce satması olarak değerlendirir. Burada doğada somutluk kazanmamış olan emek biçimi de kolaylıkla Locke'un insanın yaşamsal faaliyetini mülkiyet olarak tanımlayan

anlayışıyla mülkiyet sınırları içine dâhil edilebilir. Böylece mülkiyet eşitliği korunmuş olarak görünür.

Söz konusu üretim, doğa durumundaki bireylerin kendilerine yetecek kadar ürettikleri dönemden farklı olarak üretim araçlarının sahibine artı-değer kazandırabilmek için kendi ihtiyaçlarının çok daha fazlasını üretmeye zorlanmaları biçimini alır. Locke'un ortak mülkiyete nazaran özel mülkiyet ve ücretli emek ilişkisinin daha üretici olduğu açıklaması bu olguya dayanır. Daha önceleri sadece kendilerinin ve ailelerinin bir sonraki hasat dönemine kadar hayatta kalmalarını sağlayacak kadar üretimi yeterli gören bireyler, artık üretim araçlarından yoksun geniş kitlelerin taleplerine karşılık verecek arzı üretmek üzere günlük enerjilerinin büyük bölümünü çalışarak geçirmeye başlarlar. Ortaya çıkan verimlilik olgusu bu üretim biçimine dayanır.

Locke'un paranın kabul edilmesiyle mülkiyet eşitsizliğinin de kabul edilmiş olduğu açıklaması doğru ancak eksiktir. İnsanların bilincinde bu tarz bir üretim ilişkisinin normal kabul edilmeye başlaması ancak onların yaşamsal gereksinimlerini karşılamak için mülk sahiplerine muhtaç hale gelmesiyle olanaklıdır. Doğa durumunda toprağın bazı bireylerin ellerinde birikmeye başlamasına ilişkin açıklama bizce, İngiltere'de merkantilist dönemde oluşmuş olan pazar ilişkilerinin feodal ilişkilerin hâkim olduğu ve toprakların geleneksel yöntemlerle köylülerin ortak mülkiyetinde işlendiği kırsal bölgelere yayılmaya başlamasıyla ortaya çıkan dönüşümü ima etmektedir. Arazinin çitlenmesi, mülksüzleşen köylülerin bir kısmının ücretli işçiler haline gelmesi ve bir kısmının da kentlerde yığılması sonucunu doğurmuştur. İşte bireylerin bu yeni mülkiyet ilişkisini kabul edebilmesi ve bilince çıkarabilmesi ancak merkezi bir zor aygıtına, yargı ve hukuk mekanizmasına rıza göstermesiyle olanaklıdır. Toplum sözleşmesi, ortaya çıkmış olan bu yeni sınıfsal ayrışmanın ve çatışmanın merkezi devletin egemenliğinde sona erdirilmesi, onun gücüyle barışın yeniden tesis edilmesi anlamına gelir. Ancak bu merkezi egemen yalnızca bir yargılama ve cezalandırma kurumudur. Bireylerin doğal hakları ve mülkiyetleri üzerinde tasarrufta bulunma özgürlükleri bakidir ve siyasal erk bu hakların daha iyi kullanılmasını sağlamakla yükümlüdür.

Yukarıda somut olarak açıklanmaya çalışılan doğa durumunda Locke'un insan doğasının ayrılmaz parçası olarak nitelediği mülkiyetin, birikim üzerindeki sınırlamaların para aracılığıyla kalkmasından sonra bir yarılmaya uğradığına işaret



etmektedir. Bir kısım toprak sahibi yaşam, özgürlük ve yalın anlamdaki mülk sahipliği ile bütünsel mülkiyetini muhafaza edebilirken, topraktan mahrum kalan ancak bunun yerine gereksinimlerini gidermek üzere çalışarak ücret almayı kabul eden bireylerin mülkiyet bütünlüğünün yitirildiği düşünülebilir. Birincisi, doğayla etkileşime girerek, onu dönüştürerek emek dolayımıyla yaşamını sürdürmesini sağlayacak araçların sahipliğinden mahrum kalmıştır. İkinci nokta ise pazar ilişkileri içinde emeğini özgürce satma hakkında sahipken, mevcut pazar ilişkileri dışında bir üretim faaliyetinde bulunma olanağı elinden alınmış ve ona muhtaç hale gelmiştir. Bu durum da özgürlüğünün belli ölçüde ortadan kalktığı anlamına gelebilir.

Mülkiyetin sınırları konusundaki ölçütleri her ne olursa olsun, Locke'un yalın anlamıyla mülkiyetin korunmasına ilişkin düşünceleri doğal haklar hiyerarşisinde mülkiyeti tartışılmaz bir üstünlüğe taşımaktadır denilebilir. Doğa durumunda bir kimsenin mülkiyetine yönelik bir suçun, hırsızlık ya da gaspın, bireyin yaşamı üzerinde yaralamak, incitmek ya da öldürmek gibi daha ileri bir niyet olmasa bile ölümle cezalandırılabileceğini savunur (Locke, 1980, 15). Yine çeşitli açıklamalarında toplum sözleşmesinin esas gerekçesinin mülkiyetin korunması olduğunu ve siyasal erkin bir kimsenin rızası olmadan onun malından tek bir parça dahi alamayacağını öne sürer (Locke, 1980, 66; Şenel, 1982 446). Bu bağlamda Locke için özgürlük ve yeri geldiğinde yaşam haklarının ölçütü bile mülkiyet haklarının korunmasıyla ilişkilendirilir. Bir kimsenin özgürlüğü ve yaşamı ancak mülkiyeti üzerinde tam ve dokunulmaz tasarrufa sahip olmasıyla gerçek mahiyetine kavuşabilir.

## 4. JEAN-JACQUES ROUSSEAU VE ELEŞTİRİ

### 4.1. Modernite ve Liberal Anlayışın Eleştirisi

Rousseau'nun siyaset kuramının temel motivasyonu uygarlığa yönelik coşkulu bir karşı çıkıştır. Hobbes ve Locke gibi Rousseau da siyaset kuramını bir doğa durumu tarifiyle temellendirir. Ancak Hobbes ve Locke uygar toplumun eşitsizliklerini ve mülkiyet ilişkilerinin kaynağını doğa durumuna dayandırırken, Rousseau tam aksine bunların doğa durumunda bulunmadığını ve uygarlıkla ortaya çıkan olgular olduklarını savunur. Rousseau'nun uygarlık eleştirisine kaynak teşkil eden olgu, Avrupa'nın büyük merkezlerinde yaşamış biri olarak tanık olduğu uygarlığın eşitsiz gelişimi ve alt sınıfların bu eşitsizliğe duyduğu tepkidir (Şenel, 1982, 456).

Rousseau, uygarlığı eleştirmek için ilkel yaşam biçimini yüceltir. Bu eleştiri kaynağını altın çağ mitosu, toplum sözleşmesi kuramcılarının doğa durumu tarifi ve Amerikan yerlileri hakkındaki yapıtlardan alır (Şenel, 1982, 456). Rousseau sömürüyü, lüksü ve eşitsizliği uygarlık durumuyla ortaya çıkmış olgular olarak kabul eder. Bundan dolayı kendi tasvir ettiği ilkel toplum, bir özgürlük ve eşitlik toplumdur. İnsan doğasının ilkel toplumda kötü olarak nitelenemeyeceğini, esas olarak uygarlıkla birlikte bozulduğunu düşünür. Kendinden önceki sözleşme kuramcıları doğa durumu ve uygarlık arasında bir süreklilik kurarken, Rousseau doğa durumunu uygarlığa ilişkin niteliklerden arındırmaya çalışır. Doğa durumundaki insana atfedilen doğa yasası ve doğal haklar kuramlarına, rasyonel birey düşüncesine karşı çıkar. Çünkü bunlar ancak büyük bir bilgi birikimi ve derinlemesine düşünme süreci sonucunda ulaşılabilir düşüncelerdir. Bu karmaşık hukuk kuralları doğa durumundaki insana anlam ifade etmez, aksine filozoflar tarafından kendi kuramsal dizgelerinin ihtiyaçları doğrultusunda keyfi biçimde belirlenmiştir. İnsan doğasına ilişkin bu hatalı akıl yürütmenin sonucunda genel olarak uygar toplumun, özel olarak burjuva bireyin sahip olduğu tarihsel nitelikler tarih öncesi bireye, doğa durumundaki insana atfedilerek evrensel kılınmaya çalışılmıştır:

“Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep doğa haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır. Kimileri, insanda, o durumda haklı ve haksız kavramlarının bulunacağını varsaymakta duraksamamışlardır; bunu yaparken insanın bu kavramlara sahip bulunduğunu veya bu kavramların insana yararlı olduğunu göstermek kaygısını da duymamışlardır. Kimileri herkesin kendine ait olanı koruması doğal hakkından bahsetmiş, ama ‘ait olmak’ sözünden ne anladıklarını açıklamamışlardır. Kimileri en güçlü olana, daha zayıf olan üzerinde bir otorite tanıyarak, hükümetin hemen doğduğunu kabul etmişler, bunu yaparken insanlar arasında ‘otorite’ ve ‘hükümet’ sözlerinin anlamı var olmadan önce geçmesi gereken zaman üzerinde düşünmemişlerdir. Sonunda hepsi de gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmıştır, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau, 2013, 88).

Liberal düşüncenin insan doğasına atfettiği rasyonellik niteliği ile Rousseau’nun uygarlık eleştirisinin aklı hedef alması tesadüf değildir. Rousseau yarar-zarar ilkesiyle hareket eden rasyonel bireyin burjuva toplumunun temel taşı olduğunun farkındadır. Rasyonel birey, sömürü ve eşitsizliğin sürekli yeniden üreticisi, onun ahlaki temsilcisidir. Yarar-zarar ilkesiyle hareket eden birey toplumun diğer üyelerine ve onların sorunlarına karşı kayıtsızdır. Oysaki insan doğası merhamet duygusu yoluyla “öteki”yle bir özdeşleşme eğilimine sahiptir. Rasyonel bireyin aklı kendi doğasından gelen bu tutkuyu ve bütün diğer doğal duygularını bir yarar hesabının kontrolü altına alır. Hesaplanabilir olmayan şeylere kayıtsızdır. Böylece kendi iyiliğinin toplumun bir kesiminin zararına olmasını içselleştirir, elde ettiği artı-değerin dışında kalan olay ve olgulara ancak söz konusu artı-değerin çerçevesinden bakabilir. Rousseau’ya göre insan bu biçimi sonradan kazanmıştır ve kaynağı bilimler, sanat ve felsefe yani bir bütün olarak akıldır.

Rousseau’da uygarlık eleştirisinin karşımıza çıktığı ilk yer *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma* metnidir. Dijon Akademisi’nin açtığı bir yarışma için kaleme aldığı metin birinci seçilerek Rousseau’nun isminin duyulmasını sağlamıştır. Metinde bilimler ve sanatların gelişmesinin insan ahlakının bozulmasına sebep olduğu savunulur. Ahlaksızlığın kaynağı olarak gördüğü insanlar arasındaki sömürü ve eşitsizliğin, bilim ve sanat eliyle kurulup, yine onlar tarafından görünmez kılındığı iddia edilir:

“Hükümet ve yasalar, bir araya toplanmış insanların, birlik ve huzur içinde yaşamalarını sağlar. Onlar kadar egemen olmamakla beraber, belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdire; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar... Ey mutlu köleler! O sizin özene bezene ortaya serdiğiniz kibar ve ince zevki onlara borçlusunuz. Aranızdaki ilişkileri pek tatlı, pek kolay bir duruma getiren, o yumuşak huylarınızı, uygar şehir adetlerinizi, kısacası hiçbir erdeme sahip olmadan bütün erdemlere sahipmiş gibi görünmek ustalığını onlar sayesinde elde ettiniz” (Rousseau, 1970, 18-19).

Rousseau'nun bilim ve sanatlara ilişkin eleştirel tavrı, genel olarak bir sömürü ideolojisi çözümlemesidir. Eleştirinin çıkış noktası sömürü ve eşitsizliğin kaynağını ortaya çıkarmak olsa da Rousseau, eserinin genelinde bilim ve sanata yönelik bütüncül bir yadsıma içerisinde görünür. Ancak sonuçta bilim ve sanatın ancak gerçek işlevine kavuşturulduğu takdirde yeniden erdemli bir toplumun kurulmasına hizmet edebileceğini savunur (Rousseau, 1970, 48-50). Mantıksal tutarlılığında sorunlar olmakla birlikte Rousseau'nun ortaya koymaya çalıştığı düşünce Marx'ın *Alman İdeolojisi* eserinde ortaya koyduğu ve daha sonra ilk kez Engels'in (Mehring, [25.07.2014]) “yanlış bilinç” (false consciousness) olarak kavramlaştırdığı ideoloji eleştirisinin öncüllerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Onun ilkel topuma ilişkin övgü ve özlemleri, toplumsal sorunların çözümü olarak ilkel topluma bir geri dönüşü vaaz ettiği anlamına gelmez. Rousseau bunun olanaksız olduğunun farkındadır, üstelik böyle bir geri dönüş faydasızdır da. Yapıtlarında savunduğu fikirlerin genel çerçevesine bakıldığında, ilkel topluma atfettiği özgürlüğün, uygar toplumun erdem ve olanaklarıyla birleştirilerek yeni bir toplumsallıkla yeniden inşa edilmesi gerekliliğini vurguladığı görülür (Şenel, 1982, 456).

Rousseau'ya göre tarihte insanın başına gelen en kötü şey toplumsallaşmadır. Hobbes ve Locke'un toplumsallaşmaya ilişkin düşüncelerine karşı çıkan Rousseau'ya göre toplumsallaşmanın sebebi ne bireylerin güvenlik ihtiyacı ne de özel mülkiyet hakkının korunması kaygısıdır. İnsanın doğa durumundaki saf halini terk edip bir eşitsizlikler toplumunda bir araya gelmesinin sebebi kendini beğenmişlik ve açgözlülüktür. Oysaki doğa durumundaki insanın temel nitelikleri ben-sevgisi ve merhamettir. İnsan doğasının bu niteliklerinin uygar durumda yerini bencillik ve kıskançlığa bırakmasının nedeni uygar toplumda ortaya çıkan dışsal etkenlerdir. Bir bütün olarak uygarlık süreci bu bozulmanın sorumlusudur. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk iki cümlesi de bütüncül bir uygarlık eleştirisini ortaya koyar: “İnsan özgür doğar, oysa her yanda zincire vurulmuş durumda. Kendilerini başkalarının efendisi sananlar bile onlardan daha az köle değil” (Rousseau, 1996, 29). Mevcut uygarlık biçiminin sınıfsal ayırım gözetmeden toplamda bir kölelik düzeni olduğunu vurgulayan bu girişle Rousseau, sadece alt sınıfların maruz kaldığı ekonomik sömürü ve tutsaklığı değil üst sınıfın da gerçek anlamda özgür olmadığını, mevcut toplumsal ilişkilerin kölesi olduğunu anlatmaya çalışır.

Rousseau'nun bu düşünceleri, onun burjuva toplumunu ve liberal düşünceyi kapsamlı bir şekilde eleştirme ve aşma isteğinin göstergesidir. Sömürü eleştirisi yaparken sistemi ahlaki olarak çözümlenmeye çalışır, eşitsizliğin her iki tarafında da kalan toplum kesimleri açısından ilk durumdaki insan doğasından uzaklaşma eğiliminin söz konusu olduğunu düşünür. Üstelik liberal düşünürler sadece sömürülenlerin değil, kendi köleliklerinin de teorisini yapmaktadırlar. Bu anlamda Rousseau, liberal birey düşüncesinin bir bütün olarak arızalarını ortaya koyup doğa durumu varsayımına da dayanarak liberal bireyden kopmanın, onu terk etmenin yollarını arar.

Uygarlık eleştirisinde Rousseau burjuva toplumundaki bireyin doğa durumundaki insan ile toplumsal insan arasında bir kişilik yarılması yaşadığını ortaya koymaya çalışır. Bu yarılma özel çıkar ile toplumsal çıkar arasındaki karşıtlığı anlatır. Birey, doğa durumundan kalma içgüdüsel doğasını dönüştürüp toplumsal insanın, yani yurttaşlığın öznesi olmalıdır. Yurttaşlık kavramlaştırması, Rousseau'da burjuva toplumun anti-tezi olarak kurulur (Acar-Savran, 2003, 68-69). Liberal düşünce geleneği, kilisenin egemenlik kaynağı olan teolojiye ve yaradılışı itibariyle toplumsal olan insan düşüncesine karşı bireysel aklı ve özgürlüğü ön plana çıkarmıştır. Bu dönüşümün maddi zemini kapitalist pazar ilişkilerinin kurulmaya başlaması sürecidir. Egemenliğin kaynağı vahiy olduğu sürece, değişim değerine dayalı pazar ilişkileri, doğasından gelen kârını çoğaltma eğilimini egemen kılamayacak ve yaygınlaştıramayacaktır. Mülkiyet ilişkileri açısından kısıtlayıcı bir toplumsallık düşüncesinin egemenliğine karşı, liberal düşünce teolojinin meşruiyetini yıkmaya girişmiştir. Feodal toplumsallık düşüncesine karşı burjuva bireyi, kendi düşünme biçimi ve eğilimlerini insan doğası olarak değerlendirmiş, yeni bir birey metafiziği yaratmıştır. Buna göre toplumdan önce birey vardır. Birey doğa durumunda her nasıl yaşadysa ve ezelden beri hangi haklara sahipse bugün de o haklara sahip olmalıdır. Toplum da bu doğal haklarını korumak veya hayatını güvence altına almak isteyen bireylerin uzlaşması yoluyla oluşturduğu bir birliktir. Toplum sözleşmesi düşüncesi burada kuramsal olarak doğası ya da yaradılışı itibariyle toplumsal olan insandan toplumu kuran birey fikrine doğru tarihsel bir geçişin aracıdır. Dolayısıyla liberal düşünce açısından toplum sözleşmesinin işlevi mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaşmasıdır.

Rousseau, liberal düşünürler gibi doğa durumu kuramına sadık kalmakla birlikte, doğal haklar ve mülkiyet ilişkilerine dayalı olarak kurulan birey soyutlamasına karşı çıkmıştır. Rousseau'ya göre böylesi bir birey tasarımı bir yanıyla doğa durumundaki yalıtık, atomize insan düşüncesine dayanırken, bir yönüyle de toplumsallaşma sonrası kazanılmış olan insan niteliklerine dayanır. Bu ikili yapı liberal düşüncenin birey-toplum ikileminde kendini dışavurur. Uygur birey, içine girmiş olduğu mülkiyet ilişkileri nedeniyle topluma, ötekine karşı kendi çıkarını kollamaya çalışırken sürekli başkalarının mutsuzluğunu üretir. Ben-sevgisinin bencillığe dönüştüğü ve bencilliğin rasyonalize edildiği bu çarpık toplumsal ilişkiler rekabet üzerine kuruludur. Rousseau bu noktada özetle Locke'un doğa durumundan beri kişisel çıkarının peşinde olan rasyonel birey soyutlamasını eleştirir. Locke, rasyonelliğin kurumsallaştığı bir toplum sözleşmesiyle kurulu olan toplumun ideal toplum olduğunu düşünürken, Rousseau eşitsizlik ve sömürü üreten bu toplumsal formasyonun ikinci bir toplum sözleşmesiyle aşılmasını savunur. Bu aşma hem insan doğasını hem modern birey mefhumunu ve hem de eşitsizlik toplumunu aşmaya yönelik bir hamledir. İnsan doğa durumundaki yalnızlığına ve saflığına tekrar dönemeyeceği için, toplum içerisinde doğa durumundaki yalıtılmışlığını korumaya devam eden birey kimliğini yıkıp, toplumla bütünleşmiş, kendini ona yansıtan ve onunla eyleyen yeni insan doğasını inşa etmelidir. Böylece eşitsizlik ve sömürü ortadan kalkacak, bölünmüş insan doğası yeniden bütünleşecek, doğa durumundan beri mutsuz yaşayan insan yeniden mutluluğa ulaşabilecektir.

Rousseau, mülkiyetin doğuşunu ve burjuva toplumundaki içeriğini uygarlık eleştirisinin merkezine oturtur. Mülkiyet iki bağlamda ele alınır. Birincisi doğa durumunun sona ermesi, sömürü ve eşitsizliğe dayalı uygarlığa geçişin kaynağında özel mülkiyetin olmasıdır. İlk toplum sözleşmesi varsayımı bu eşitsizlik durumunun insanlarca içselleştirilmesine dayalı genel mutabakattır. İkincisi ise bütün bir uygarlık tarihine ve insanların yaşadığı felaketlere damgasını vuran özel mülkiyete dayalı birey anlayışının eleştirisi ve aşılmasıdır.

Liberal düşünce açısından mülkiyet adeta insan doğasının *mütemmim cüzüdü*<sup>2</sup>. Rousseau'nun mülkiyet eleştirisi, mülkiyet kavramının liberal düşüncenin insan

---

<sup>2</sup> Hukuk terminolojisinde "ayrılmaz parça" anlamında kullanılan kavram. Bir mal, mütemmim cüz kabul edilen kısımdan ayrıldığında artık kendi olmaktan çıkmış, bütünselliğini ve anlamını yitirmiştir.

doğasına atfettiği en temel niteliklerden biri olması nedeniyle liberal insan doğası eleştirisi açısından önem arz eder. Mülkiyetin uzlaşımsal ve toplumsal bir kavram olduğunun öne sürülmesiyle liberal düşüncenin birey ve toplum arasında kurduğu ikiliğin dayanaklarından biri boşa çıkmış olur. Eğer mülkiyet toplumsallığın bir ürünü ise insan doğasının değişmez bir niteliği olamaz. Uygur insanın sahip olduğu özellikler onun doğasına içkin değildir, sonradan kazanılmış özelliklerdir. Bu özelliklerden biri olarak özel mülkiyet hakkı toplumsallığın karşısında konumlandırılan ve Rousseau'ya göre bu nedenle sonsuz bir mutsuzluğun içinde tanımlanan atomize bireyin yalıtılmışlığının kaynağıdır. İnsan doğasının bu gibi özelliklerden arındırılabilmesi, mevcut eşitsizlikler toplumunu zorunlu olmaktan çıkarır ve yeni bir toplumun kurulabilmesini olanaklı kılar.

Rousseau'ya göre toplumsal ortaklık ve refah kişisel faydanın toplamı değil, onun kaynağıdır. İnsanları toplumsallığa ulaştıran kişisel çıkarın rasyonalizmi değildir. Kişisel çıkar, toplumsal ihtiyaçlardan daha önce veya daha doğal değildir. Çünkü kişisel çıkar, ortak dil ve toplumsal refah gibi nitelikler ait olunan toplumun düşünsel yapısından alınmıştır (Sabine, 1969b, 272). Kişisel çıkarın rasyonalizmi, pazar ilişkilerine mündemiç bir nitelik olan kâr-zarar hesabının burjuva toplumunda yaşayan bireyin bilincini bir bütün olarak biçimlendirmesi ve dünyayı algılama biçimine yön vermesinin sonucudur. Burada Marx'ın daha önce de vurguladığımız insan bilincinin onun üretim ilişkileri tarafından biçimlendirildiği ve koşullandırıldığı düşüncesini yeniden ama yeni bir bağlamda hatırlamakta fayda vardır. İnsan bilinç değildir, bilinçli bir varlıktır. Varlığının maddi niteliği nedeniyle çevresel koşullarla etkileşim halindedir. Zihin yalıtık bir biçimde yaşamı biçimlendirmez, tam aksine insanın maddi varlığını çevreleyen, sınırlayan yaşam zihni biçimlendirir. Buradan hareketle denilebilir ki kullanım değeri değil de, sanal bir değere, değişim değerine dayalı pazar ilişkilerinin hâkim olmaya başladığı bir toplumsal aşamada insan bilinci metaların gerçek nitelikleri değil sadece pazarda belirlenen, hesaplanabilir, niceliksel değerleriyle karar süreçlerini yönetmeye başlar. Rasyonel kavramının Latince kökeni olan *ratio* kelimesi de aynı türden iki varlığın matematiksel olarak birbirine oranlanmasına ya da hesaplanabilirliğine karşılık gelir. Rousseau'nun akıl eleştirisinin maddi temelinde bu tarz bir niceliksel düşünüşün, insan doğasının niteliksel, hesaplanamaz özelliklerini kötürüm bırakarak onu kendi içinde çelişkili ve mutsuz bir varlık haline getirmesi yatar. Bütün çevresel etkileşimini bir yarar hesabı üzerine kuran

birey için yararlı olan ahlaki olan haline gelir. Kişisel çıkarı çoğaltan yararlı, dolayısıyla insana yararlı olan da iyidir. Böylece liberal düşüncenin temel ahlaki ilkesi ortaya çıkmış olur.

İnsanın doğası, bilinci ve üretim ilişkilerinden oluşan ilişkiler ağının merkezinde Rousseau'ya göre özel mülkiyet kavramı bulunur. Çünkü özel mülkiyet, arzuların, gerçek gereksinimlerin ötesine geçmesine neden olan pazar ilişkilerinin ve niceliksel düşünüşün temelidir. Niceliksel tatmin, herhangi bir sınırlama ya da doyum noktasına tabi olmadan sürekli artan bir sayılar dizisiyle sonsuza doğru ilerleyebilir. Kişisel çıkarın rasyonalizasyonu, belirli miktarda mal ve üretimin sonu olmayan bir birikimini insana dayatır. Ancak gerçek gereksinimlerin çok ötesine geçen bu ölçüsüz birikim ve yoğunlaşma, diğer insanların gereksinim duydukları metalara doğru taşıdığı için kaçınılmaz olarak toplumsal eşitsizliği doğurur. Rousseau uygarlık eleştirisinin hedefindeki liberal düşüncenin, kişisel çıkarı, insanın bir tür olarak var oluşunun koşulu olan doğal gereksinimin üstüne çıkarması, kişisel çıkarı tarih dışı olarak tanımlayarak insan olmanın doğallığının öncesine konumlandırmasının zeminindeki maddi ilişkileri, yani eşitsiz mülkiyet ilişkisini görebilmiştir. Rousseau'nun yöntemindeki eksiklik, bu eşitsiz maddi ilişkileri ve onun yarattığı düşünce biçimini ahlaki olarak eleştirmeye ve aşmaya yönelmesidir. Rousseau'nun uygarlık eleştirisinin sınırları ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

#### **4.2. Doğa Durumu ve Toplum Sözleşmesi**

Rousseau, politik toplumun kökenini anlamak ve mevcut olandan başka nasıl kurulabileceğini ortaya çıkarmak için çaba sarf etmiştir. Eşitsizlik ve sömürünün ortadan kaldırılabilmesi için öncelikle bunların kaynağını bulmaya çalışır. Bu girişten de anlaşılacağı gibi Rousseau uygar toplumun içerdiği eşitsizliklerin doğal olduğunu düşünmez. Bu amaçla öncelikle doğal olanın ne olduğunu anlamak üzere bir geriye dönüş gerçekleştirir. Doğal insanın ve uygar toplumda yaşayan insanın özdeş olmadığını gösterebilmek, buradan hareketle de doğal insanı doğru şekilde dönüştürerek yeniden eşitlik ve mutluluk toplumunu kurabilmek için bu yeni toplumun köklerinin bulunduğu düşündüğü doğa durumu varsayımına başvurur. Varsayımdır çünkü Rousseau doğa durumunun tarihsel bir olgu olmadığını farkındadır. Ancak çağının verilerine dayanarak oluşturduğu sahnenin yapay da olsa doğa durumundaki insanın gerçek özelliklerini yansıtmaya yeterli bir araç olduğunu düşünür.



Rousseau için insan doğasının ne olduğunu anlayabilmek, doğru bir uygarlık eleştirisinin ve ideal toplum düzeninin kurulmasının ön şartı niteliğindedir. Yani uygar insan ile doğa durumunda yaşayan insan arasındaki farkları tespit ederek uygarlığın insan üzerinde hangi değişimleri yarattığını anlamak, insan doğasına eklenen olumsuz niteliklerin atılarak eşitsizliğin ortadan kalktığı özgür bir toplumun nasıl kurulacağını çözümlenmek amacındadır. Bunun için insanı bir soyutlama sürecine tabi tutar. Mevcut toplumsal belirlenimlerinden arındırmaya çalışır (Acar-Savran, 2003, 43). İnsan doğasını değişmez kabul eden Hobbes ve Locke'un aksine Rousseau insan doğasının tarih içerisinde farklı aşamalardan geçerek değiştiği görüşündedir. İlkel insanın doğası ile uygar insanın doğası birbirlerinden farklıdır:

“(…)çünkü insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak(…)” (Rousseau, 2013, 81).

Rousseau'nun tanımına göre ilkel insan iyi ya da kötü değildir ve ahlaki davranışlara sahip değildir. (Rousseau, 2013, 117). Doğa durumunda insanlar arasında kalıcı, uzun dönemli bir birlik oluşturabilecek toplumsal ilişkiler yoktur. Adalet ve adaletsizlik gibi kavramlar ortaya çıkmamıştır. Bir iletişim aracı olarak ortak duyguları yaratabilecek gelişkin bir dil henüz ortaya çıkmamıştır. İnsan ilerleme ve gelişme düşüncesine sahip değildir:

“Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinmesi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahiptir.” (Rousseau, 2013, 127)

Hobbes'un doğa durumundaki insanı kötü olarak tanımlamasını ve onun esas olarak bencil, saldırgan davranışlar sergilediği iddiasını eleştiren Rousseau, ilkel insanın kendini muhafaza etmeye yönelik güçlü bir arzusu olduğu konusundaysa onunla hemfikirdir. Ben sevgisinin ilkel insanın en önemli iki güdüsünden biri olduğunu söylerken, gereksinimlerinin doğal kaynakları aşip diğer insanlarla savaş haline gelmesine sebep olacak boyutta olduğu fikrine karşı çıkar (Acar-Savran, 2003, 44). Böylesi bir yalıtılmışlık ortamında kitlesel ve istikrarlı bir savaş ya da barış durumundan söz etmek olanaksızdır. Doğa durumu ne Hobbes'un iddia ettiği gibi bir “herkesin herkesle savaşı” hali, ne de Locke'un iddia ettiği gibi insanın mülkiyetini koruyabilmek için hükümeti oluşturmaya giriştiği bir düzenlilik hali değildir (Tannenbaum, Schultz, 2005, 250). Tam aksine Rousseau insandaki ben sevgisinin kendi dışına taşmamasını sahip olduğu tek doğal erdem olan merhametle açıklar.

Böylece doğa durumundaki insanların sürekli bir çatışma halinde olmalarına sebep olacak bir bencillikle malul olmadıklarını savunmaya girişir:

“Ben, insan erdemlerinin en aşırı eleştiricisi olan kişinin bile tanımak ve kabul etmek zorunda kaldığı biricik doğal erdemi insana tanımakla korkulacak bir çelişmeye düştüğümü sanmıyorum. Bizim kadar zayıf, felakete bizim kadar konu varlıklara karşı merhametten, bu uygun eğilimden söz ediyorum; bu, insanda her türlü düşünceden önce geldiği kadar evrensel ve yararlı da olan, hayvanların bile belirtilerini verdiği bir erdemdir.” (Rousseau, 2013, 119).

İlkel insana rehberlik eden iki içgüdüsel ilke, ben-sevgisi ve merhamet ilkeleri insanların doğal özgürlüğünü yaratır (Tannenbaum, Schultz, 2005, 248-249). Söz konusu özgürlük doğal insanın başkalarıyla işbirliği yapmasına ve etkileşime girmesine gerek olmaksızın yalıtılmış bir halde yaşadığını ima eder. Öncüllerinden farklı olarak söz konusu toplumsallaşamama hali bir uyumsuzluk değil uyum olarak kendini gösterir. Doğa durumunda yaşayan insanın özgül koşulları itibariyle iki belirleyici özelliği vardır: uyumlu bir yalıtılmışlık ve sınırlı gereksinimler (Acar-Savran, 2003, 45-46). Yalıtılmış insan fikriyle doğa durumunun bir savaş hali olamayacağını savunurken, sınırlı gereksinimler fikriyle liberalizmin temel düsturlarından biri olan “sınırlı kaynaklar-sınırsız ihtiyaçlar” varsayımına karşı çıkmış olur.

Rousseau doğa durumundaki insanı metafizik bireye atfedildiği üzere rasyonel bir varlık olarak görmez. İnsan akıllı bir varlıktır ancak hayvanlar da belli bir ölçüye kadar akla sahiptir. Onun aklının gelişmişliği diğer hayvanlarla henüz sadece hiyerarşik bir ilişkiye sahiptir (Rousseau, 2013, 102). İnsanın diğer canlılardan ayrıldığı esas nokta ise Rousseau'nun tinsel bir evre olarak nitelediği tercih yapabilme yeteneğidir. İnsan doğa yasalarının koşulsuz belirlenimi altında değil, kendi iradesiyle onlara rağmen hareket edebilme yeteneğine sahiptir. Bu da insanın doğal özgürlüğünün temelini oluşturur. Doğa durumundaki ikinci yeteneği ise yetkinleşmedir. İnsanın doğa durumundan ayrılmasına neden olan en önemli yeteneği yetkinleşmedir. Yetkinleşme yeteneğini bir kere kazanınca artık geri dönülmez bir yola girmiş olur. Mükemmelleşme yeteneği olarak da adlandırabileceğimiz bu özellik insanın gelişkin aklına karşılık gelir. Yetkinleşme yeteneğini kazanması Rousseau'ya göre insanın felaketlerinin başlangıcıdır (Rousseau, 2013, 104). İnsanın doğal halinden koparak iyilik ve kötülüğün, düşkünlük ve erdemlerin ortaya çıkmasına, kendine ve doğaya zarar vermeye başlamasına neden olmuştur. Ama aynı zamanda gelişkin bir özgürlüğe doğru ilerlemeye başlamasının sebebi de yetkinleşmedir. Bu bağlamda Rousseau'nun yetkinleşme ya da akıl kuramı, doğa durumunu açıklamaya girişen diğer

kuramcılara göre diyalektik bir üstünlük taşır. Onun kuramı çift yönlü bir gelişmeyi tasvir eder. İnsan özgürleşmeye doğru yol alırken aynı zamanda kendi köleliğinin koşullarını da hazırlar.

Rousseau doğa durumundan uygarlığa geçişi doğrudan bir hükümetin doğuşuna bağlamaz. Ona göre bu aşamalı ve evrimsel bir süreçtir. Bu sürede insanın yaşam biçimi ve toplumsal ilişkileri gelişirken, insan doğası da bu gelişmeye koşut olarak değişmiştir. İlkel insanın uygarlık haline geçişinin ilk aşaması insanın doğal koşulların dayatması ve hayatta kalmak için gerekli maddi ihtiyaçların karşılanabilmesi amacıyla çekirdek ailelerin ortaya çıkmasıdır. Ancak bu aşama hala belli ölçüde doğa durumu özelliklerini taşımaya devam eder. Uygar toplumun ortaya çıkması ise büyük ailelerin kabileler biçiminde örgütlenmesi, işbölümünün gelişmesi, dil, iletişim ve kültürün insan hayatına dâhil olmasıyla gerçekleşmiştir (Tannenbaum, Schultz, 2005, 250-251). Doğa durumunun ortadan kalkmaya başlaması ve insan doğasının bozularak değişim göstermesinin sorumlusu akıldır. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de bütün olarak insanın ilk manevi bilinçlilik halinin, yani saf özgürlüğün bozulmasının ve insanlığın gerileyip yozlaşmasının sebebinin akıl olarak açıklar. Rousseau'ya göre insanın akılı taşımış olduğu gelişme ve yetkinleşme potansiyeli nedeniyle bir yandan erdemleri keşfederken, bir yandan da sahip olduğu yeni yetenekleri sömürünün artmasına neden olacak şekilde kullanır ve ahlaki kötülüğün doğmasına neden olur. Ancak *Toplum Sözleşmesi*'nde tasarladığı yeni uygarlık biçimi, soylu vahşinin ilkel özgürlüğünü insanlığın uygarlık birikiminin taşıdığı erdem ve iyiliklerle birleştirip yeni, gelişkin özgürlüğü yaratmaya çalışır. Bu durumu ilkel insanın negatif özgürlüğünü aşır, yurttaşlığın pozitif özgürlüğünü yaratmak olarak açıklayabiliriz. Buradan yola çıkılarak denilebilir ki, onun eserlerinde görülen akıl eleştirisi doğrudan ve her yönüyle aklın kendine savaş açan bir yadsımadan ziyade, yozlaşmış ve sömürüye dayalı bir uygarlık yaratan akıl yürütme biçimine saldırıdır.

Uygarlık aşamasına geçilmesinde Rousseau akılla birlikte bir olguyu daha sorumlu tutar. Bu olgu mülkiyettir. Bir yandan özel mülkiyet fikrinin diğer yandan da aklın uygar toplumun yaratılmasında sorumlu tutulması bir tesadüf değildir. Akıl, özel mülkiyetle ortaya çıkan eşitsizliklerin meşrulaşmasını sağlar. Ortaya çıkan yeni toplumsal ilişkilere dayalı akıl yürütme biçimi, eşitsizlik ve sömürünün ahlaki zeminini kurmuş ve onun içselleştirilmesini sağlamıştır:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu, bana aittir!’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak (...) olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu” (Rousseau, 2013, 133).

Çitleme eyleminin doğurmaya başladığı adaletsizliği ve yoksunluğu muhafaza edebilmenin koşulu zor aygıtı yaratabilmektir. Mülkiyetin ortaya çıkmasına sebep olan iki tarihsel gelişme maden işlemeciliği ve tarımsal üretimin ortaya çıkmasıdır (Rousseau, 2013, 144-146). Toprağın çitlenmesi adil bölüşüm düzenini bozmuş ve barış zarar görmüştür. Çitlerin muhafaza edilmesi için silahların üretilmesi sonucu mülkiyet kurumu ortaya çıkmıştır. Mülk sahibi olan zenginler, mülksüz yoksulları kendi topraklarının korunması için silahlandırmış ve barış umuduyla sonu gelmeyen bir savaşı başlatmıştır. Mülksüzler güvenlik ve hayatta kalma uğruna mülk sahiplerinin sömürü düzenine rıza göstermiştir. Böylelikle adaletsizliğin, sömürünün, tutsaklığın ve kötülüğün kaynağı olan uygar toplum geri döndürülemez biçimde ortaya çıkmış olur (Rousseau, 2013, 149-153).

Mülkiyetin adaletsiz bir biçimde birikmeye başlaması ve zor aygıtının yaratılması Rousseau’nun ilk toplum sözleşmesi kuramına karşılık gelir. Ortaya çıkmış olan yeni ekonomik ilişkilere rıza gösterilmesiyle, insan artık kendi özgürlüğünden feragat etmiştir. Oluşan yeni toplum yeni insan tipini de biçimlendirmektedir. Toplum hem mülkiyete bir dokunulmazlık vermeye başlamış hem de mülkiyetin eşitsiz bölüşümüyle ortaya çıkan yoksulluk insanlar arasında sonu gelmeyen bir çatışmanın doğmasına neden olmuştur. Birey diğerlerine karşı hem sonsuz bir rekabet içindedir, hem de onlar tarafından yok edilme korkusu yaşamaktadır. Doğa durumundaki niteliksel uyumun kaynağı olan ben-sevgisi ve merhamet, yerini niceliksel bir karşılaştırmaya olanak tanıyan, çıkarın birikmesi mahiyetiyle bencilliğe ve çıkarların üstünlük yarışı mahiyetiyle kıskançlığa bırakmıştır. Kişisel çıkarını rasyonalize edebilme ve güvenlik altına alabilme düşünceleri temelinde insan kendini sürekli öteki olanlara, topluma karşı konumlandırır. Bu bağlamda Hobbes ve Locke’un sürekli çatışma ve mülkiyetin muhafazası kuramları tarihsel bir doğruluğa sahiptir. Ancak bu tarihselliğin oturduğu bağlam doğa durumu değil, aksine sözleşme sonrası toplumdur ya da tarihsel bir ifadeyle burjuva toplumdur. Rousseau’nun insan doğası bağlamında liberal düşünceye yönelttiği soyutlama eleştirisi bu tarihselliğin muğlaklaştırılmasına itiraz eder. Toplumsal rızayla ve zor aygıtının, yani egemenin yargılama ve cezalandırma

yetkisinin kurumsallığı altında katılaştıran mülkiyet hakkı, emek kuramı vasıtasıyla insan özüne indirgenir ve hakkın teminatı yine kendisi olur. Mülkiyet bir bütün olarak insan bedeni ve iradesini kapsayacak şekilde tanımlandığı için toplumsal bir kavram olan hakkın kaynağı toplumsallıkta değil yine bireye dönerek kendinde tanımlanır. Hak, maddi ilişkilerinden koparılıp soyut insana hapsedilir. Böylece insan, doğal ilişkilerinden ve organik olmayan bedeninden, bütün dışsal nesnelere koparılıp kendinde doğa olarak, kendi içinde ezeli-ebedi olarak tanımlanır. Toplumsal ilişkilerin böylece ters yüz edilmesi sonucunda metafizik birey toplumun kurucusu olarak tarih sahnesinde belirir. Bir toplum yaratan ve ezeli haklarını toplumsal alana taşıyan kurucu birey anlayışı, egemenliğin kaynağı olur. İnsan doğası artık evrenselleşmiştir. Kişisel çıkarın rasyonalizasyonu ilkesinin sürekli maddi eşitsizlik ve sömürü üretmesinin önemi yoktur. Çünkü bireyin hakları politik toplumda teminat altına alınmıştır. İnsan doğasına uygun politik toplum kurulmuştur.

Rousseau, uygar birey kavramının bir kurmaca olduğunu düşündüğü için insanı görünen ve olan arasındaki bir çatışmanın içinde tarif eder. İnsanın uygar topluma dâhil olmakla geri dönülmez şekilde uzaklaştığı doğası ile uygar toplumun sonradan inşa ettiği birey uyumsuzluk içinde olduğu için insan mutsuzdur. Sonu gelmeyen savaşlar ve mücadeleler içinde nihai barış ve huzuru aramaktadır. Rousseau için uygar birey, burjuva toplumunun insana giydirdiği çirkin bir elbisedir.

Modernite, piyasa ilişkilerinin kurumsallaşması ve bu kurumsallaşma altında oluşan birey ve toplum düşüncesinin siyasal alana egemen olmasıyla nesnel bir olgu haline almıştır. Modernite'nin nesnelleşmesinde Locke'un doğa durumu temellendirmesi, kilisenin teolojisine karşı bireysel aklın egemenliğini savunduğu için yeni bir toplumsallığın, burjuva toplumunun kurucusu olur. Teolojik olmayan siyasal erk, insan doğasının ilkelerinden aldığı meşruiyetini doğal hakların pratiğe dökülmesi ve korunması zemininde sürdürür. Tamamlanmış bireyin doğasına uygun düzenin korunmasını hedefler. Liberal düşünce açısından doğa durumuna dayanmanın mahiyeti, ideal toplum olan burjuva toplumunun kurumlaşması ve muhafazasıdır. Locke'un kuramında doğal haklara kast eden ya da korunmasına hizmet etmeyen siyasal erke karşı ayaklanma düşüncesi bu bağlamda toplumsallığın mevcut olana göre düzenlenmesi, ezeli-ebedi olan insan doğasına uygun ideal düzenin doğa durumundaki barış varsayımına uygun olarak restorasyonunu hedefler. Özetle mevcut olanın düzenlenmesi ve korunmasını hedeflediği için muhafazakârdır. Doğa durumunu

toplum içinde ve birey-toplum ikiliğiyle yeniden canlandırma düşüncesi açık bir geriye dönüş mahiyeti de taşır.

Rousseau'nun doğa durumu kuramındaki farklılıkta onu liberal geleneğin ilk pratik eleştiricisi mertebesine konumlandırmaktadır. İnsan doğasının bozulmuş, aslından uzaklaşmış olduğu eleştirisini insanın toplumla bütünleşerek sentetik bir biçimde dönüştürülmesi, yeniden doğal haliyle uyumlu insanın yaratılması önerisi takip eder. Mevcut olandan farklı, onu ileriye doğru açacak bir politik toplum kurulmasını insanın mutluluğu açısından elzem görür. İki düşünce arasındaki doğa durumu tasavvurundaki kurgusal farklılıklardan kaynaklanan bu çatlak, Rousseau'nun fikirlerinin etkili olduğu Fransa'da ilk Modernite krizinin meydana gelmesine neden olacak kadar büyük bir yarığa dönüşür. Rousseau'nun açtığı kapıdan geçen Fransız halk kitleleri, "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganıyla onun ikinci sözleşmeyle idealize ettiği eşit ve özgür yurttaşlar toplumunu kurabilmek amacıyla Fransız Devrimi gibi büyük bir tarihsel kırılma anını yaratmıştır.

Rousseau'nun toplumsallığa ilişkin fikirleri doğrudan bir yadsıma değil, uygarlığın ıslah edilmesi olarak açıklanabilir. Onun için toplum ontolojik olarak kötülüğü içeren bir olgu değildir. Ancak toplumsal formasyonlar arasında iyiden kötüye doğru hiyerarşik bir sıralamadan söz edilebilir. İnsanın mutluluğu ve özgürlüğünü ölçebilecek toplum dışında bir ölçüt yoktur. Toplum dışında bireyin varlığından, ahlaktan ve haklardan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Rousseau için toplumun olmadığı durum hakkında bir kıyaslamaya başvurmak yersizdir (Sabine, 1969b, 278).

Rousseau, uygar toplumun kuruluşunu birinci sözleşme kuramıyla açıklarken, onun ikinci bir toplum sözleşmesiyle aşılması gerektiğini savunur. İkinci sözleşme insan doğasının dönüştürülmesi yoluyla toplumsal insan doğasının uygarlığın yıkıcı etkilerinden arındırılması ve eşit ve özgür yurttaşlar toplumunun kurulması için yeni toplumun hukukunu tanımlayacak bir kurucu sözleşme işlevi görür. Rousseau ikinci sözleşme kuramıyla bir yandan yeni toplumu bir yandan da o toplumun ayrılmaz bir parçası olarak yeni insanı tasvir eder. İkinci sözleşme insanın doğa durumundaki yalın özgürlüğü ile uygarlığın kazandırdığı toplumsal erdemleri birleştirerek birey-toplum gerilimini aşmayı hedefler. Birey-toplum gerilimi bireyin toplumun içinde yeniden tanımlanmasıyla sönmülenecektir. Yeni durumda insan toplumsallık tarafından kurulacaktır. Toplumun yükselttiği mertebede insan artık bireylikten yurttaşlığa terfi

etmiştir. Doğa durumu ile uygarlık arasında yarılma yaşayan insan, yurttaşlık kavramı içinde yeniden bir bütün haline gelir.

Toplum sözleşmesi kolektif bir iradenin cisimleşmesidir. Rousseau'nun açıklamasına göre mülkiyetin gelişmesiyle ortaya çıkan çatışmalar ancak güçle, zor kullanılarak bastırılmıştır (Rousseau, 1996, 37-38). Bir egemenin otoritesi altında kurulan zora dayalı barış ortamı başka egemenlerin tehdidi altındadır ve sürekli yeni çatışmaların habercisidir. Toplum sözleşmesi ise barışın bir mutlak egemenin zora dayalı iradesine değil, kolektif iradenin ortak hukukuna dayanmasını amaçlar. Haklarını belli bir yöneticiye değil, toplumsal iradeye devreden birey aslında mevcut toplumsalın bir parçası olarak yine haklarının sahibi olmaya devam eder. Böylece doğa durumundaki özgürlüğünden taviz vermeden eşitsizliği tasfiye eden insan, çatışmasız yeni uygarlığa kavuşmuş olur (Şenel, 1982, 459).

Rousseau doğa durumundaki negatif özgürlüğü, uygar toplumdaki toplum sözleşmesi çatısı altında pozitif özgürlüğe dönüştürmeye çalışır (Silier, 2013). İlkel toplumdaki kendi kendinin egemeni olan özgür ve eşit bireylerin haklarını, uygar toplumdaki hem toplumun hem de kendinin egemeni olan toplumsal bireylere devreder. Toplum ve birey ikiliğini klasik liberal düşüncedeki gibi bir karşıtlık üzerinden kurmayan Rousseau, iki kavram arasında dönüşümlü bir ilişki kurar. Birey, iradesini topluma devrederken toplumsal irade üzerinden yeniden kendi özerk alanını inşa eder. Bireyin toplumda kazandığı özgürlük, doğal hak kuramında tarif edilen toplumsallık öncesi hayvani özgürlükten üstündür (Rousseau, 1968, 65). Bu nedenle Rousseau'nun pozitif özgürlük tanımı liberal kuramcıların toplumdan bağımsız özgürlük kavramlaştırmasının karşısında konumlanır. Liberalizmin savunduğu özgürlük kavrayışına atfedilen nitelikler, toplumsallık öncesinde bulunamayacaktır. Rousseau belli ölçüde tarihselliğe yaslanarak farklı dönemlerde biçimlenebilecek özgürlük durumları arasındaki nesnel farklılıkları anlatmaya çalışır.

Yeni toplumda ayrı ayrı yurttaşların iradesinin kaynağı toplumsal iradedir. Bu kurucu irade genel irade kavramıyla tanımlanır. Genel irade yurttaşların iradesinden ayrı, kurgusal olmayan nesnel bir bütünlüktür. Toplum sözleşmesinde ifadesini bulan genel irade, egemenliğin kaynağıdır. Uygarlığı yönetecek olan meşruiyeti kendinden menkul bir sınıf ya da birey değil, meşruiyetini genel iradeden alan iktidardır. Genel iradeyi bireysel iradelerin toplamından ayırmak için Rousseau, ortak çıkar kavramını ön plana çıkarır:

“Herkesin iradesi [bütün bireylerin istekleri] ile genel irade arasında çoğunlukla büyük fark vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarı gözetirken herkesin iradesi yalnızca bireysel çıkarları gözetir ve tek tek özel çıkarların toplamından başka bir şey değildir.” (Rousseau, 1968, 72)

Rousseau için genel irade kavramı tek tek bireylerin iradelerinin toplanması sonucu ortaya çıkan matematiksel bir çoğunluk iradesini ifade etmez. Genel iradenin ön şartı ne bir oy çokluğu ne de bir oy birliğidir. Genel irade ortak toplumsal çıkarı ifade eder. Dolayısıyla herhangi bir konuda sağlanmış olan ortak kanaat ya da oybirliği doğrudan doğruya ortak yarar sonucunu doğurmaz; azınlık ya da çoğunluk ortak yararın ölçütü değildir. Ortak yarar bazen çoğunluğa karşı bir azınlık ya da tek bir birey tarafından savunulabilir (Şenel, 1982, 461). Devlet, genel iradenin cisimleştiği bir ahlaki kişiliktir ve kendisini koruması, toplumu korumasıyla aynı anlama gelir. Bu anlamda devlet toplumsal bütünlüğün yararı için sahip olduğu kaynak ve olanakları seferber edebilmek ve düzenlemek yönünde evrensel ve zorlayıcı bir güce sahip olmalıdır (Rousseau, 1968, 74).

Sabine’e göre (1969b, 277) Rousseau’nun sözleşmesinin Locke ve Hobbes’ta olduğu gibi hükümetin hak ve yetkilerini belirlemek gibi bir kaygısı yoktur. Hükümet yalnızca halka bağımlı bir yönetim aracıdır, bağımsız bir gücü bulunmaz. Hak ve özgürlükler ise hükümete karşı kurulmaz, bizzat onun aracılığıyla gerçek ifadesini bulur. Rousseau, doğal hukuk eleştirisinde insanların doğuştan sahip oldukları haklar olarak tanımlanan özgürlük, eşitlik, mülkiyet gibi hakların kaynağını yurttaşlık olarak açıklar. Bireye haklarını veren doğal hukuk değil, toplumsal uzlaşmadır. İnsan ancak toplum içinde özgür birey haline gelebilir. İnsanın “özgürlüğünün elinden alınması bir haksızlıktır. Fakat toplumsal düzen, tüm öteki hakların temelini oluşturan kutsal bir haktır. Ne var ki bu hak, kesinlikle doğadan gelme bir hak değildir; dolayısıyla anlaşmalara dayanır.” (Rousseau, 1996, 29)

Hakların kaynağının yurttaşlık olarak tanımlanmasıyla insanın ayrılmaz bir parçası olarak mülkiyet hakkı düşüncesi de yerini ortak mülkiyetin adaletli bölüşümü ilkesine bırakır. Mülkiyet üzerindeki birincil tasarruf hakkı topluma aittir. Bireyin mülkiyet hakkı ise ortak çıkara tabidir:

“Mülkiyet hakkının kaynağı her ne olursa olsun, bireyin kendi mülkü üzerindeki hukuku her zaman toplumun her şey üzerindeki hukukuna tabidir; bu bağımlılık ilişkisi olmadan ne toplumsal bağın bir gücü ne de egemenliğin kullanılmasının etkili bir yaptırımı olabilir.” (Rousseau, 1968, 68)



Rousseau'nun mülkiyet eleştirisi doğrudan ütöpik sosyalizm düşüncesi içerisinde değerlendirilemez. Rousseau'nun özel mülkiyeti temelli ortadan kaldırmak istemediği ortadadır. Ancak liberal düşünürlerin aksine siyasal topluma özel mülkiyet üzerinde tasarrufta bulunma hakkı tanır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda mülkiyeti eşitsizliği doğuran etken olarak açıklarken, *Ekonomi Politik* eserinde bu yargıyla çelişkili görünen bir tanımlama yapar: “Şurası kesindir ki mülkiyet hakkı bütün yurttaşlık haklarının en kutsalıdır ve bazı bakımlardan özgürlükten bile daha önemlidir.” (Rousseau, 2005, 36)

İlk bakışta tutarsız görünen mülkiyet eleştirisinin kendi içindeki tutarlılığını anlaşılabilir kılmak için Rousseau'nun eserlerinde mülkiyeti oturttuğu tarihsel bağlamın anlaşılması önemlidir. Rousseau tarafından uygarlığın başlangıcı olarak tarif edilen mülkiyet fikrinin ortaya çıkışı geri çevrilemez bir niteliğe sahiptir. Siyasal toplum içerisinde gelişip kurumlaşan, hatta onu biçimlendiren mülkiyet hakkı da Rousseau tarafından artık vazgeçilemez bir hak olarak tarif edilir. Mülkiyet hakkına atfettiği kutsallık da bu bağlamda Locke'un insan doğasına içkin ve dokunulmaz mülkiyet kavramına işaret etmez. Onun kutsallığı yurttaşlık çerçevesinde belirlenmiş olmasından ileri gelir. Yurttaşlık, bireysel hak ve özgürlükler ile toplumsal yararın adaletli bir dengesi üzerinde yükselir. Rousseau'nun mülkiyet anlayışının belirleyici unsuru mülkiyetin toplumsal bir hak, bir yurttaşlık hakkı olarak görülmesi ve bütün haklar gibi mülkiyetin de toplumsallığa rağmen değil, onun bir parçası olarak konumlandırılmasıdır (Sabine, 1969b, 273). Rousseau mülkiyet hakkının oluşumunu üç ilkeyle açıklar: Sahipsizlik, gereksinime oranlı adaletli bölüşüm ve emek (Rousseau, 1968, 66). İlk iki ilke mülkiyetin ön koşullarını belirlerken, emek ilkesi mülkiyetin süreğenliğini belirlediği için mülkiyet hakkının en geçerli şartıdır. Rousseau'nun mülkiyet kuramının dayanağı politik toplumdur. Sözleşmeyle kurulan genel iradenin sınırları içinde kalan bütün topraklar önce genel iradeye aittir, yani toplumun ortak malıdır. Bu aşamadan sonra bireyler, gereksinimleri ve emekleri ölçüsünde mülkiyetten adaletli bir biçimde pay alırlar. Yurttaşlar, yaşamsal gereksinim duydukları her şeyin kullanım hakkına sahiptirler. Bu dokunulmaz hakkın teminatı bütün toplumdur. Böylelikle Rousseau'nun mülkiyet hakkına atfettiği kutsallığın kaynağı belirginleşmiş olur. Toplum yararını gözetmeyen ya da onun aleyhine işleyen bir mülkiyet sistemi Rousseau'nun toplum kuramında yer bulamayacaktır. Özel mülkiyet Rousseau için genel iradeye uyumlu olduğu ölçüde gerektiğinde toplum

yararına düzenlenebilen bir haktır (Rousseau, 2005, 36-37). Hatta gerektiğinde fiziksel olarak mülklerin kendisi de bu düzenlemenin konusu olabilir: “(...) amacı kabul edenin araçları esirgemeyeceği belli olduğuna göre, toplumun üyeleri toplumun var kalmasına mal mülkleriyle katkıda bulunmak zorundadırlar” (Rousseau, 2005, 36). Ancak sonuç itibarıyla Rousseau'nun özel mülkiyet ve burjuva toplumunun eşitsizliği arasındaki yapısal ilişkiyi çözümlenebildiği söylenemez. Yalnızca mülkiyetin meşruiyet kaynağını bireyin doğal haklarından alıp, politik topluma yerleştirmekle yetinmiştir. Böylesi bir hamleyle insan doğasına içselleştirilen mülkiyet düşüncesinin ortadan kaldırılabilceğini düşünülür.

#### **4.3. Rousseau'nun Ufku ve Sınırlılığı**

Bütün anlatılanlar ışığında Rousseau'yu mülkiyet kavramı bağlamında ütopyik sosyalistlerden ayıran esas olarak üretim ilişkilerini değil, bölüşüm ilişkilerini düzenlemeye çalışmasıdır. Özel mülkiyeti doğrudan ortadan kaldırıp kolektif mülkiyetin kurulmasını savunmayan Rousseau, bunun yerine mülkiyetin toplumsal yarara sıkı şekilde bağlı hale geleceği ve ancak onun tanımlayacağı sınırlar içerisinde yaşamasına izin vereceği daha ılımlı bir sistem önermiştir.

Diğer toplumsal düzenlemelerinde olduğu gibi, mülkiyet hakkının düzenlenmesinde Rousseau'nun referansı ahlaki ölçütlerdir. Doğa durumu sonrası ortaya çıkan uygar toplumu bir ahlaksızlık toplumu olarak gördüğü için, liberal düşüncenin maddi dayanaklarını ortadan kaldırmaya çalışmak yerine insan doğasının ben-sevgisi ve merhamet ilkeleri çerçevesinde yeniden ahlaki bir temele oturtulmasını savunur. Uygarlık, mülkiyet ilişkilerini bir sömürü düzeni olarak kurumsallaştırırken bu düzenin yaratmış olduğu ahlaksızlığı içselleştiren insanlar yozlaşır. Rousseau çarpık maddi ilişkilerin yarattığı tahribatı yine maddi ilişkilerin içerisinde değil, doğa durumu varsayımından hareket ederek adaletli bölüşüm yoluyla ortadan kaldırabileceğini düşünür. Sömürü ve eşitsizliği doğuran, herkesin kişisel çıkarını kolladığı ilişkilerin ortadan kaldırılıp, ben-sevgisi ve merhamet yoluyla doğal bir uylaşım yaratacağını düşündüğü tinsel güçlerin serbest bırakılması sonucunda bütünleşmiş yeni bir toplum kurulacaktır. İnsan doğası bu yeni toplum içerisinde doğa durumunun ve yeni uygarlığın arasındaki sürekliliği yakalayacaktır. Böylece birey ve toplum arasındaki bölünmüşlük, bireyin dün ve bugün arasındaki kopukluk giderilmiş olacaktır.

Anlatılan durum Rousseau'nun kuramının ikilemini oluşturur. Uygarlığın doğuşunda mülkiyete dayalı sözleşmenin aşılması gerektiğini savunurken, doğal haklar kavramlaştırmasının mülk sahibi olanlar lehine adaletsiz bir düzenleme olduğunu belirtir. Öyleyse yapılması gereken, sözleşmenin tesis ettiği mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırarak hakların tam da bu haliyle kurgulandığı maddi zemini ters yüz etmektir. Özel mülkiyete dayalı sistem bireylerin bilincini sürekli "kendi" ve "kendinden olmayan diğerleri" arasındaki sınırları vurgulayarak biçimlendirir. Arazinin çitlenmesi, başlangıçta hakkaniyet ilkesini gözetsin ya da gözetmesin sonuç olarak birey ve toplum arasındaki çitlerin de üzerinde yükseldiği temeli teşkil eder. Mülkiyetin adaletli bölüşülmesi doğal koşulların belirlenimi altında kaynakların eşitsiz dağılımını engelleyemeyecektir. Öyleyse özel mülk sınırları içerisinde kalan farklı gereksinimler farklı ellerde yoğunlaştığı için bir bütün olarak insanlığın gereksinimleri değişim değerine dayalı piyasa ilişkilerinin kurulmasını yeniden dayatacaktır. Toplumsallığın organik olarak örülebilmesinin yolu, bireylerin üretim sürecinde kendinin ve ötekilerin gereksinim nesnelere özel mülkiyet altında değil, ortaklaşa üretebilmesidir. Üretimde ortaklaşmak, bireye kişisel çıkarını gözetmesini dayatan meta değişimi ilişkilerini anlamsız kılacaktır. Böylece kişisel çıkar toplumsal çıkarla tam bir bütünlük içine girecektir.

Rousseau, ahlaki bir eleştiriden yola çıktığı için eşitliği soyut bir mefhum, bir politik hak olarak algılamaktan kurtulamaz. Liberal düşüncenin biçimsel eşitlik ilkesini aşma hamlesini yapar ve mülkiyet ilişkileri üzerinde yükselen birinci toplum sözleşmesini, meşruiyetini ortak çıkardan alan dolayısıyla adil bölüşülmüş mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaştığı ikinci sözleşmeyle ikame etmeye çalışır. Mülkiyetin genel irade üzerinden topluma yayılması, egemenliğin kaynağının da genel oy hakkı yoluyla bütün yurttaşların hukukuna doğru genişletilmesini beraberinde getirir. Özel mülkiyetin eşit bölüşümüne dayalı eşit karar hakkı, bireyleri bir bütünlüğün unsurları haline getirmek yerine yeniden bütünlüğü kuran ve kişisel yararı doğrultusunda hareket eden yalıtık bireyler durumuna indirger. Sonuç olarak sözleşme kuramı çerçevesinde kurulan yeni eşitlik de liberalizmin biçimselliğini aşamaz. Rousseau'nun insan doğasını uygarlığın etkilerinden arındırma girişimi de böylelikle başarısızlıkla sonuçlanır. Kişisel çıkarının rasyonalizasyonunu amaçlayan birey, kurulan yeni piyasa ilişkileri bağlamında özerk varlığını sürdürmeye devam eder.

## 5. KARL MARX VE GERÇEKLİĞİN ELEŞTİRİSİ

### 5.1. Felsefeden Bilime

Çalışmamızın son bölümünde Marx'ın liberal insan doğası anlayışına getirdiği eleştirileri ele alacağız. Ancak bu girişim, Marx'ın eserleriyle sınırlandırılmayacak, Marx'ın kendisinin sahip olduğu bir insan doğası anlayışı olup olmadığı da tartışılacaktır. Zira onun eserlerinden hareketle Marx'ta bir insan doğası tanımı olduğu iddia edildiği gibi böyle bir tanımın olmadığı da ileri sürülmektedir. Bu nedenle öncelikle bu iddiaları betimlemek gerekir. Öncelikle, Marx'ın insan doğası gibi bir mefhumla ilgilenmediği veya belli bir dönemden sonra hiç ilgilenmediğini savunan görüşleri aktaracak ve ardından da karşıt görüşün argümanları sunulacaktır.

Marx'ın biyografisi bizlere, gerçek bir eleştirinin nasıl gerçekliğin bir eleştirisi olmak durumunda kaldığını göstermektedir. İlk gençliğin yalpalamalarındaki eleştirel düşünce, çok kısa denilebilecek bir sürede, hukuk eleştirisinden felsefe eleştirisine oradan da siyasal iktisadın eleştirisine geçerken çıkarttığı kıyafetlerden çok üzerine giydiklerinin önemini göstermektedir. Marx hukuk eleştirisinin gerçekliğin eleştirisi olmadığını anladığında, mülkiyet ilişkilerinin gerçek ifadesinin de üretim ilişkilerinden istihraç edilebileceğini anlamış oldu. Bu felsefi eleştiri için de geçerliydi ve bundan sonraki tüm çalışma siyasal iktisat üzerine yoğunlaştı. Bu süreç, Marx'ın *magnum opus*'u olan *Kapital*'e kadar devam etti.

Marx, içinde yetiştiği Alman düşüncesini, iyiden iyiye daralmaya yüz tutmuş bu düşünceyi yarma çabasını, bu düşüncenin tam da merkezinde yer alan bir eksikliği göstererek gerçekleştirecektir. Fakat yine aynı Alman düşüncesidir ki, Marx'a bu çabasında gerekli olan kavramları sağlamaktadır; Kantçı Eleştirel Felsefe'nin akli sınırlandırma ve pratikte sınama eğilimi, Fichte ile bir eylem felsefesinin ortaya çıkışı, Schelling'teki bütünsel-organizmacı evren anlayışı, Hegelci emek ve diyalektik kavramları artık süratle kendi içine kapanmaya başlayan bir düşünceden çıkabilmenin

yollarını sağlamaktadır.<sup>3</sup> Bu noktada, Marx'ın ilk eserlerinin bir dökümünü verelim, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843), *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* (1845) ve son olarak *Feuerbach Üzerine Tezler* ile *Alman İdeolojisi* (1845-1846). Son eseri de bir eleştiri olarak düşünebileceğimiz doğruysa; Marx temel “eleştirisi” olan Politik-Ekonominin Eleştirisi'ne yoğun bir düşünce ve felsefe eleştirisi yolundan geçerek varmıştır, diyebiliriz.

*Alman İdeolojisi*'nin önemi, bu gelişimde bir kırılma veya Althusser'in Marx okumasına göre, epistemolojik bir kopmanın ya da artık eleştirel-yadsıyıcı bir düşünceden olumlayan-inşa eden bir düşünceye geçişin belgesi olmasındandır. Ayrıca Althusser'in en önemli iddialarından biri olan genç Marx'ın Kançı-Fichteci olduğu iddiasıdır. Kendi gerçekleştirdiği epistemolojik-kopuş-merkezli Marx incelemesine göre, genç Marx dönemi de ikiye ayrılır: a) *Die Rheinische Zeitung*'ta yazdığı liberal-rasyonalist evre ve b) 1842-1845'teki rasyonalist-toplulukçu (communautaire) evre. İşte bu ikinci evre Marx'ın Kantçı-Fichteci olduğu evredir. “Genç Marx *asla Hegelci değildi*, önce Kantçı-Fichteci, sonra Feuerbach'çıydı. Yaygın bir kanı olan Genç Marx'ın Hegelciliği tezi, genel olarak, bir mittir” (Althusser, 2002, 46). Bu noktada bizim için değerli olan, *Alman İdeolojisi*'ne değin Marx'ın yoğun bir biçimde Alman kurgul felsefeleri içinde dolandığını işaret etmek ve *Alman İdeolojisi*'ni Marx'ın özgün felsefi-epistemolojik bir metni olarak görülebileceğini göstermektir. Althusser'in deyimiyile, ideolojiden bilime geçiş eski felsefi bilincin bir eleştirisi ile mümkün olmuştur. Althusser bu kopuş fikrini temellendirmeye çalışırken Marx'ın felsefi öncülleriyle ilişkisini şöyle betimlemektedir:

“En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terk etmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorular, tersine, belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fıskırmıştır. Yalnızca cevaplarında değil, kendi sorunlarında bile bir aldatmaca (mystification) vardı” (Marx'tan akt: Althusser, 2002, 64).

Bu bağlamda eleştirinin Marx için temel bir kavram olduğunu, fakat derin bir şekilde dönüştürüldüğünü belirtmekte fayda var. Artık eleştiri, düşüncelerin bitmek bilmez suçlamaları olmaktan çıkacak ve gerçekliğin eleştirisi anlamını yüklenecektir. Kaba bir felsefe tarihi okuması dahi bize tüm filozofların birbirlerini eleştirdiklerini, yani düşüncelerin eleştirilerini gerçekleştirdiklerini gösterecektir.

---

<sup>3</sup> Ayrıca Marx'ın Genç-Hegelcilerle ilişkisi ve bu dönemdeki din eleştirisine dair Gramsci'nin “praxis felsefesinin, halk yığınlarındaki kapitalizm öncesi tortularla, özellikle din alanındakilerle, mücadele etmek için, kendisine aykırı eğilimlerle birlik olmak zorunda kaldığı” tespiti dikkate değerdir (Gramsci, 2007, 95).

Bu, bir anlamda statikleşmiş olanın ya da sanki bir kurummuş gibi algılananın eleştirisinin yerine hareketin, tesadüfleri de hesaba katan, yaşamı süreç olarak anlayan bir eleştiri düşüncesini hayata geçirmektir. Marx'ın düşünceleri sadece politik-ekonominin veya felsefenin ya da sosyal bilimlerin konusu kılınmakla sınırlandırılmaz. Siyasal alana direkt müdahale etmeyi de hedefleyen bir düşünce sadece düşüncelerin eleştirisi ile yetinemez ve kendi teorik arka planını harekete, sürece endekslemek durumundadır. Bu nedenlerden ötürü Marx'ın düşüncesi kendisini değişime (yani yaşama) sıkı sıkıya bağladığı andan itibaren (ya da düşünce ile yaşam arasında bir ilişki kurma gayretinde olduğu için) eleştiri, en başta, gerçekliğin eleştirisi olmaktadır. Başka bir ifadeyle, “Bir ara Lacan'ın söylemeye çalıştığı gibi, hep hakikati söylemek mümkündür, ama tümünü, olduğu gibi anlatmak olanaksızdır. Bu, hakikatin ‘mutlaklığına’ (işte yine Marx Hegel'e karşı) bir reddiyenin, aslında daha Hegel'in felsefesinde bile iş başında olduğunu göstermiyor mu?” (Baker, [06.08.2014]). Zira insani etkinliğin (yani *praxis*in) dışında, tamamlanmış, gidip alınmayı bekleyen bir “hakikat” anlayışının reddi- bu aynı zamanda verili bir insan özü tanımının da reddidir- aynı zamanda gerçekliğin de kurulan bir şey olduğuna işaret etmektedir. Marx, *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaier*'inde, çokça bilinen ifadesinde, bu noktaya işaret etmiştir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden koşullarda yaparlar” (Marx, 2010a, 30). *Alman İdeolojisi* ise daha genel bir düzeyde, hem Aristoteles'in hem de Kant'ın kategorilerinin de bir geçmişi olduğu, emek aracılığıyla doğayı dönüştüren insan etkinliğinin (alet imal eden varlık olarak insan etkinliğinin) belirli koşullar altındaki soyutlamalarının ürünü olduğu vurgulanmaktadır. Böylelikle insan varlığı doğayı dönüştürdüğü oranda kendisini de dönüştürmektedir. Modern felsefi kategoriler, örneğin özne kategorisi, insanın toplumsal-tarihsel dönüşümünün bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu tartışma, 18 ve 19. yy'da, konusu insan ilişkileri ya da insansal ilişkiler olan iki ontolojik düşünce geleneğinin karşıtlık biçiminde tezahüründe devam etmektedir. Söz konusu iki gelenek; materyalizm ve idealizmdir. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ilkinde kendi konumunu ifşa etmektedir. Buna göre Marx, şunları yazar:

“Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki dâhil) başlıca kusuru, nesnenin [Gegenstand], gerçekliğin, duyumluluğun [Sinnlichkeit]; *duyumsal insan faaliyeti, pratik* [Praxis] olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca *nesne* [Object] ya da *sezgi* [Anschauung] biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, *etkin yön*, soyut olarak, materyalizmin tersine, -

gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımlayan- idealizm tarafından geliştirilmiştir” (Marx, Engels, 2010, 21).

Marx için mevcut şekliyle materyalizm ile idealizm çatışması taraf olunacak bir çatışma değildir. Bu Marx’ın materyalist olmadığı anlamına gelmez; daha çok bilindik şekliyle materyalizm-idealizm çatışmasını paranteze aldığı anlamına gelir. Zira materyalist anlayışın bu zayıflığına karşı idealistler de özellikle insan özü-doğası tartışmalarında ve bunun siyasal iktisat boyutundaki soyutlamalarında hataya düşmektedirler. Bu durumda taraf olunacak bir cephe yoktur, açılacak yeni bir hat veya Althusser’in ifadesiyle, yeni bir kıta vardır: Gerçek insan etkinliğinin alanı olan tarih ya da somut olandan hareketle kurulan soyutlamanın tekrar somutlanması (düşüncedeki somutlama).

Soyutlama konusundaki titizlik Marx’ın, neredeyse, bütün eserlerinde görülür. Öncelikle insan doğası-özü tartışmalarındaki soyutlamaya karşı çıkar ve bunun sivil toplumun ya da burjuva toplumunun bir soyutlaması olarak görür. Marx, bu soruna yaklaşımını şöyle açıklar: “Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür” (Marx, Engels, 2010, 23). Bu tezde ön plana çıkartılması gereken kavram, *ilişki*’dir. Ama soyut bir ilişki değil, aksine toplumsal bir ilişki, bir süreç olarak ilişki, bir *praxis* olarak ilişki.<sup>4</sup> Marx’ın felsefe eleştirilerinde görülen ilişkinin toplumsallığı vurgusu, “duyumluluğu” pratik olarak kavrayamayan ya da “her toplumsal yaşamın özünde pratik olduğunu” kavrayamayan bir düşüncenin “varacağı en üst nokta”nın, ancak, sivil toplum (burjuva toplumu) perspektifi olacağını ifşa etmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan hamle, artık, “yeni materyalizmin bakış açısı”na yerleşmek, yani insan toplumu ya da toplumsal insanlığı hedeflemektir (Marx, Engels, 2010, 24). Bu eleştirilerin sadece Feuerbach’a yöneldiğini düşünmek, yapılacak en büyük hata olacaktır; elbette ki, siyasal iktisat eleştirisi daha gelişkin bir eleştiridir, ancak insanın pratik etkinliğini ve tarihsel-toplumsal bir varlık olduğunu paranteze alan her düşünce aynı tonla eleştirilecektir. Bu bağlamda *Grundrisse*’ye değinmek derdimizi daha açık kılmamıza yardım edecektir.

---

<sup>4</sup> İlişki teriminin Marx düşüncesi için önemi hakkında Balibar, *Marx’ın Felsefesi*’nde ilişkinin bir varlıkbilimi statüsünde yer aldığını ima ederken; *Diyalektiğin Dansı* adlı eserinde Bertell Ollman, Marx’ın felsefesini içsel ilişkiler felsefesi olarak tanımlamaktadır (Balibar, 2003: 46-47; Ollman, 2012a).

*Grundrisse*'de Marx, klasik siyasal iktisatçıların yöntemlerini alaycı bir dille serimler. “Başlangıç noktamız, şüphesiz, toplum içinde üretim yapan bireyler - dolayısıyla bireylerin toplumsal olarak belirlenmiş üretimi- olacaktır” (Marx, 1979, 139). Şüphesiz, böyle olacaktır. Zira daha *Alman İdeolojisi*'nde bu nokta, bir daha geri dönülmeyecek bir kesinlikte, belirtilmişti. “Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır” (Marx, Engels, 2010, 45). Nasıl ki, felsefe burada soyut bir insan kavramından hareket etmekle hataya düşüyorsa, siyasal iktisadın kurucuları da üretimi toplumsal ilişkiler açısından bağımsızlaştırarak ve toplumsal ilişkiler ağını da tarihsellikten yalıtarak aynı hataya düşmektedirler. Marx *Grundrisse*'de “tarihi üretim ilişkilerinin ebedileştirilmesi”ne karşı çıkmaktadır. Tarihsellikten yoksun perspektifler tarihsel ve toplumsal ilişkileri doğallaştırma eğilimi göstermektedirler. Marx'ın eleştirdiği bu kişiler (Ricardo, Smith, Bastiat, Carey, Proudhon) Robinsonevari bir anlatımla, süreç içerisinde ortaya çıkan ilişkileri sanki hep varmış gibi kavramakta ve onlara tarih dışılık atfetmektedir. Dolayısıyla Marx, “Üretim” derken tarih-toplum dışı bir etkinlikten söz etmemektedir. “Üretim” onun açısından basit bir teknik süreç de değildir. Tüm toplumsal ilişkiler ile birlikte tarihsel olarak ele alınması gereken bir olgudur. “Üretimden söz edildiğinde, demek ki, anlatılmak istenen daima toplumsal gelişimin belli bir aşamasındaki üretimdir- yani toplumsal bireylerin yaptığı üretim” (Marx, 1979, 143).

Soyutlama kategorisinin önemi buradan gelir. Bu nedenle Marx, *Kapital*'de soyutlamanın önemine ilişkin şunu yazmıştır.

“Çünkü gelişmiş beden, beden hücrelerinden daha kolay incelenir. Ayrıca iktisadi biçimlerin analizinde mikroskoptan ve kimyasal ayraçlardan yararlanılamaz. Bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir. Ama burjuva toplumu için emek ürünün meta biçimi ya da metanın değer biçimi iktisadi bütünün hücre biçimidir. Bunun analizi, eğitimsiz olanlara, sadece kılı kırk yarmak gibi görünür. Burada gerçekten de kılı kırk yarmak söz konusu; ama yalnızca, mikroskobik anatomiye de olduğu gibi” (Marx, 2010b, 18).

Görüldüğü gibi, soyutlama insan düşüncesi için temel önemdeki bir araçtır ve siyasal iktisadın kurucuları bu aracı oldukça kötü kullanmışlardır. Marx'ın düşüncesi *praxis*i, tarihsel-toplumsal ilişkilerin içselliğini ve soyutlamanın önemini kavradığı anda özgün ve yeni bir düşünce olarak oluşabilmiştir. Marx için felsefe insan etkinliğinin bir ifadesi olarak, bu etkinliğin biçimine bağlı kalmak zorundadır.



Bu nedenle araştırma, insan etkinliğinin içinde bulunduğu konumdan hareket etmelidir. Düşüncenin soyutlamaları bizlere evrensel bir insan anlatısı sunarken, aslında sadece, en genel olan ya da en üst soyutlama düzeyindeki insan etkinliğini anlatmaktadır. Dolayısıyla burada insan, üreten bir varlık olarak insandır. Fakat bu üretimin biçimleri arasındaki ayrımlar göz önüne alındığında, evrensel bir insandan ziyade koşulların tesiri altındaki bir insandan söz ediyoruz demektir. Bu koşullar ya da üretimin biçimleri değiştikçe -ki insan bu değişimde hem özne hem nesnedir- insanın kendisine ve çevresine dair soyutlamaları da değişecektir.

Elbette ki, insan bilgisi her çağda çözümleyemediği sorunlarla karşılaşmıştır. Fakat bu sorunlar da kendi etkinliğinin bir ürünüdür. *Praxis*, kendinde-şey'i insan varlığının (öznenin) karşısında duran ve onun bilgisinin sınırını gösteren bir kavram olarak düşünülmemesi gerektiğine işaret eder. Başka bir ifadeyle, Kant'taki temel sorun özneyi nesnenin karşısında konumlayan bir düşünce biçiminden kopamamasıdır. İnsan etkinliğinin (*praxis*) kendisinin merkeze alınmasıyla, ilgimizin yöneldiği nesne ile bilginin konusu olan nesne çakışmaktadır. Dolayısıyla nasıl ki evrensel bir öznenen söz edemeyeceksek, evrensel bir nesneden de söz edemeyiz. Marx'ın felsefi eleştirisi, kurgul (ve evrensel) bir özne ve nesnenin kötü bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını gösterir. Tıpkı burjuva bireyin, kendi varlığını ve bunun sorunlarını bütün bir insanlık tarihine boca etmesi gibi.

## 5.2. Marksist Bir İnsan Doğası Kavrayışı

Marksist yazın içerisinde Marx'ın bir insan doğası kavramlaştırmasına sahip olup olmadığı üzerine farklı görüşler bulunur. Louis Althusser'in başını çektiği bir kısım düşünür, Marx'ın gençlik dönemi eserleri ve bilhassa 1844 Elyazmaları adı altında toplanan yazıları ile Grundrisse, Kapital gibi olgunluk dönemi eserleri arasında kuramsal bir kopuş olduğunu savunur. Bu ekole göre Marx, gençlik döneminde ilgilendiği insan doğası, insanın özü gibi konuları daha sonra terk etmiştir.

Bunun yanında Marx'ın insan doğası kavramını kuramsal olarak terk etmediğini savunan bir gelenek de mevcuttur. Bu gelenek içerisinde konuşan Bertell Ollman'a göre (2012b, 19) Marx'ın insan doğası kavramını terk ettiğini savunanlar açısından Marx'ın karmaşık kavramsal dizgesindeki biçimsel bir evrimleşme ve genişleme dışında bu iddiayı kuramsal olarak kanıtlayabilecekleri bir veri mevcut değildir. Marx'ta insan doğası düşüncesinin olmadığını savunan geleneğin tam aksine Marx'ın

insanı ve insan doğası kavramını içeriklendirmeye ilişkin çalışmalarının yoğunlaştığı 1844 *Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi* gibi eserleri ile daha sonraki çalışmaları arasında kavramsal olarak bir çeşitlenme, genişleme olmasıyla birlikte yine kavramsal bir tutarlılık olduğu da iddia edilir (Ollman, 2012b, 20). Aynı tartışmaya ilişkin Norman Geras (2011, 19), özcü bir perspektiften Marx'ın düşüncesindeki evrimin erken dönem ve geç dönem olarak ikiye ayrılması durumunda 1845 sonrasındaki Marx'ın insan doğası olgusunun varlığını yadsıdığı iddia edilemeyeceğini savunur. Geras'tan ayrı olarak Sean Sayers (2013, 228) Marx'ın doğal olan ve toplumsal olanın iç içe olduğu, en azından insanın tarihsel etkinliğinin başladığı dönemden itibaren ele alınabilecek tarihsel bir insan doğası görüşü olduğunu savunur.

Ollman'a göre (2012, 133) Marx'ın da genel olarak bir tarih dışı insan doğası anlayışına sahip olduğundan söz etmek mümkündür. Ancak bu tarihsel niteliklerin tarih dışına itilmesiyle gerçekleştirilen bir kavramlaştırma değildir. Örneğin insanın tarihsel bir davranışı olan bencilliği onun doğasına ilişkin bir nitelik olarak tanımlayan görüşleri eleştirir. Ona göre insan doğasının genel olarak tarihin her döneminde nesnel olarak bulunan, yani değişmeyen nitelikleri ile bu nitelikler üzerine inşa edilmiş olan tarihsel olarak sürekli değişen biçimleri vardır. Marx'a göre eğer bir insan doğasından bahsedilmesi söz konusu olacaksa bu ikili ayırım yapılmalıdır (Marx, 1958'den akt. Ollman, 2012b, 131). Marx'ın insan doğasına ilişkin tanımladığı bu temel nitelikler güç ve gereksinimdir. Ancak söz konusu güç ve gereksinimler “doğal” olanlar ve “türsel” olanlar olarak ikiye ayrılır (Ollman, 2012b, 133). “Doğal güç ve gereksinimler” insanın biyolojik olarak sahip olduğu niteliklerdir. Bu anlamda onun diğer hayvanlarla ortak noktalarını oluşturur. Dolayısıyla tarihsel bir evrede ortaya çıkmış değıllerdir. “Türsel güç ve gereksinimler” ise insanın diğer hayvanlardan farklılaşmasını ve kendine özgü, benzersiz bir hale gelmesini sağlayan niteliklerdir (Marx, 2011).

Güçler insanın hayatını devam ettirebilmesini sağlayan en temel özelliklerdir. Marx, bu güçlerin ne olduğunu bir liste halinde açıklamaya girişmez ancak özetle yaşamak için sahip olduğu yetenek, beceri, işlev ve kapasitelerin toplamıdır. Bunun yanı sıra sabit, mevcut olan güçlerin ötesinde bugün ortaya çıkmamış ama yarın ortaya çıkma olanağı olan güçler olarak potansiyel güçlerden söz eder (Ollman, 2012b, 134). Potansiyel teriminin Marx'taki anlamı onun düşüncesinin genel bir özelliğinden türemiştir. Marx, doğayı bütün olarak bir değişim içinde tanımlar ve doğanın bir

parçası olan insan da bu değişimin bir parçasıdır. Şu ana kadar olmuş olan ve Şu an olmakta olan gerçekliğin içsel ilişkilerinin incelenmesi sonucu gelecekte ne olabileceğinin üzerine akıl yürütülebilir. Bu temel düsturdan yola çıkılarak insan doğasının mevcut halinin işleyiş ilişkileri açığa çıkarıldığında, onda hangi potansiyel güçlerin var olduğu da anlaşılabilir.

Gereksinim ise insanın (özne) bir şey (nesne) için, “genellikle de hemen bulunamayan bir şey için duyduğu arzu” olarak açıklanabilir (Ollman, 2012b, 134). Gereksinim ve güçler birbirleriyle diyalektik bir ilişki içindedirler. Birbirlerinin farkındalığını yaratır ve birbirlerini türetirler. Gereksinimler insanda yeni güçlerin ortaya çıkmasının kaynağıdır. Yeni güçler ise yeni gereksinimleri beraberinde getirir. Güç ve gereksinimlerin karşılıklı gelişimi insan doğasının potansiyel gelişim yönünün de işaretçisidir.

Marx’a göre gereksinimler insanın yaşadığı tarihsel koşullar tarafından biçimlendirilir. Farklı tarihsel dönemlerde yaşayan insanın gereksinimleri çevrelenmiş olduğu maddi ilişkiler, doğayla ilişki biçimleri yani üretim biçimleri tarafından yaratılır ve koşullandırılır (Marx, 2010, 53). Dolayısıyla farklı tarihsel dönemlerde farklı güç ve gereksinimlere sahip insanların yaşaması insan doğasının sürekli bir değişim içinde olduğunu gösterir. İlkel toplumdaki insanın gereksinimleri daha yüzeyselken üretim ilişkileri geliştikçe, yani üretim araçları ve üretim biçimlerinde ilerlemeler oldukça yeni güçler ve buna bağlı olarak yeni gereksinimler ortaya çıkar. Böylece insan, ilkel dönemlere göre daha üstün ve zengin nitelikleri olan bir varlık haline gelir. Ollman (2012b, 138-149), Marx yazınında kendini gösteren bu değişken insan doğası niteliklerinin “doğal insan” ve “türsel insan” kavramları çerçevesinde kategorik bir ayrımla belirginleşmesini sağlar. Doğal insan ve türsel insan evrimsel bir sürecin iç içe geçmiş parçalarıdır.

İnsanın türsel bir varlık haline gelmeden önceki durumunu Marx hayvansal bir form olarak tarif eder (Marx, 2011, 145). Yaşamsal etkinliği açısından diğer hayvanlarla bir farklılık göstermeyen bu evredeki insan “doğal insan” olarak adlandırılabilir (Ollman, 2012b, 138). Doğal hukuk ve sözleşme kuramcılarının çoğunun aksine Marx, doğal insanı kuramsal bir zorunluluk olarak değil biyolojik bir gerçeklik olarak ele alır. Zamansal olarak doğal insan, henüz insanın kendi bilincine varmadığı, dolayısıyla tarih kavrayışının zihninde oluşmadığı evreye, tarih öncesi döneme karşılık gelir. Doğal insan yalnızca doğal güç ve gereksinimleriyle yaşayan

canlı bir varlıktır. Bu anlamda en temel doğal güçleri emek, yemek ve cinselliktir (Ollman, 2012b, 138). Doğal insan tüm diğer canlılar gibi doğadaki nesnel bütünlüğün edilgen bir parçası, biyolojik çeşitliliğin biçimsel bir türevidir. Doğal insandan itibaren bulunan güçler olarak doğal güçlerin kendilerini ifade edebilmek için dışsal nesnelere ihtiyacı vardır ve bu nesne bir bütün olarak doğadır (Ollman, 2012b, 140). Bu haliyle doğal güçler hayvansal işlevler olarak tanımlanabilir.

Marx için insan ve doğa arasında bir bütünün parçaları arasındaki içsel bir ilişki vardır. İnsanın da bir nesne olması dolayısıyla insan doğası ve onun etkileşime girdiği tüm dışsal nesnelere arasında bir yönüyle içsel bir ilişki vardır. Doğa insanın nesnellüğünün bir uzantısıdır ve etkinliği bu uzantının maddi koşullarıyla örülüdür:

“Doğa, yani kendisi insan bedeni olmayan doğa, insanın örgensel-olmayan bedenidir. İnsan doğa aracılığıyla yaşar sözü, şu anlama gelir: doğa insanın ölmek için, kendisi ile sürekli bir süreç sürdürmesi gereken bedenidir.” (Marx, 2011, 145)

Doğal insan Marx tarafından acı içinde, sınırlı ve koşullandırılmış (bağımlı) olması durumuyla özetlenir (Marx, 2011, 224). Acı içinde olmanın anlamı duyulara sahip olan bir varlık olarak insanın doğal güçlerini gerçekleştirmek için gereksinim duyduğu her şeye anlık olarak ulaşamamasıdır. Söz konusu acı en küçük eksiklik hissinden en yoğun fiziksel acıya kadar geniş bir anlamı kapsar. Bu nedenle insan tutkulu bir varlık olarak nitelenebilir (Ollman, 2012b, 143). İnsanın sınırlılığını doğal koşullar oluşturur, arzuları ve eylemleri doğal koşullar tarafından kuşatılır ve onların belirlenimi altındadır. Eylemleri iradi değil kendiliğindedir. Doğal güçlerinden biri olarak emek gücü varlığını idame ettirme, hayatta kalma ve üreme çabasından öteye geçmez. Doğal insanın emeği yaratıcı bir emek değildir: “ilk emek, yaşamsal etkinlik, üretken yaşam, bunlar insana ancak bir gereksinimin, fizik varlığı koruma gereksiniminin bir karşılama aracı olarak görünürler” (Marx, 2011, 146). Marx, bu noktada doğal insanın yaşamsal etkinliği bakımından diğer hayvanlarla özdeşliğini vurgular: “Hayvan kendi yaşamsal etkinliği ile doğrudan doğruya özdeşleşir. Kendini ondan ayıramaz. O, bu etkinliktir” (Marx, 2011, 146).

Böylece doğal insanla türsel insan arasındaki en önemli ayrımın, yani henüz hayvansal işlevlerini kendine özgü bir hale getirememiş insanın en belirleyici niteliğine ulaşıp ulaşmadığıdır. Doğal insan kendi varlığını emeğinden ayıramaz. Emeği onun yaşamsal koşuludur ancak onun doğal gereksinimlerini tatmin edebilmenin ötesinde bir gelişmişliğe sahip değildir. Açlığını gidermek, çiftleşmek ve çevresel etkenlerden korunacak ölçüde barınmak dışında yaşamsal etkinliği yoktur. Kendi

yaşamının bilincinde değildir, doğrudan onun emrindedir. Doğrudan doğruya doğanın çizmiş olduğu kurallara tabidir. Doğayla kendi varlığının ötesinde üretken bir ilişkiye giremez, onun tarafından sınırlanmıştır. Türsel insan tam olarak bu kendiliğindenliğin aşıldığı noktada oluşmaya başlar. Türsellik, doğadaki toplam döngü içerisinde bir yarılmaya tekabül eder ve insan bu yarılmadan döngüye müdahale etmeye, onu biçimlendirmeye başlar. İnsan bu niteliğiyle benzersiz bir konuma yerleşir.

Doğal insan, Marx'ın esas inceleme konusu olan "türsel insan" için bir temel fazdır, bir biyolojik altyapıdır. Türsel insan ise Marx'ın kapitalist toplumu çözümleme girişiminde bir anahtar kavram işlevi görür. Türsellik, tarihin başladığı andır ve toplumsallıktan ayrı düşünülemez. Doğal insan yalnızca doğanın çıplak belirlenimi altında ve yalnızca biyolojik bir sürecin nesnesi olarak yaşarken, türsel insan kaçınılmaz olarak yine doğanın koşullandırdığı alanda ancak bu koşullamayla mücadeleye de girerek hem özne olur hem de doğayı ve kendini nesnesi kılar.

Diğer canlılardan ayrılan özelliklerinin toplamıyla günümüz insanı, hayvani bir varlık olan doğal insanın sahip olduğu nitelikler üzerinde oluşmuştur. İnsan, bütün diğer hayvanlardan farklılaşan yeni özelliklerini oluştururken doğal güç ve gereksinimlerini korumaya devam etmiş, ancak onları yalnızca kendine özgü bir hale getirerek dönüştürmüştür. Marx'a göre doğal insan, doğanın koşullandırılmış bir uzantısı iken türsel insan bu ilişkiyi tersine çevirir ve doğayı kendinin organik olmayan bir uzantısı haline getirir. Doğa, insanın kendi doğasının dışındaki toplam bedenidir (Marx, 2011, 145). Doğal insan sınırlanmış bir doğal çevreye tabi olması nedeniyle evrensel değildir. Türsel insan bu sınırlamaları aşar ve bir bütün olarak doğayı kendi "yaşamsal etkinliğinin maddesi, nesnesi ve aleti" haline getirerek kendini evrenselleştirir (Marx, 2011, 145). Doğanın kendisi üzerindeki katı belirlenimini gevşetir, onu biçimlendirir ve kendini biçimlendirir.

Marx'ın terminolojisinde türsel insanın belirleyici niteliği "kendisi için" bir varlık olmasıdır. Bu niteliğiyle insan kendinin bilincinde, amaçlarının bilincinde ve peşinde olan bir varlıktır. (Ollman, 2012b, 146). Kendinin bilincinde olan insan, diğer insanlarla özdeşlik kurarak kendinin dolayısıyla onlara yönelir. Kendinin ve diğer insanların yaşamsal etkinliğinin özdeşliğini bilince taşıyan insan, doğanın geri kalanından kendi fiziksel varlığının kapalı sınırları içerisinde bir birey olarak değil, bir tür olarak ayrılabilir. Bu türsel farkındalık durumu ortak gereksinimler için güçlerin de ortaklaştırılmasını beraberinde getirir ve toplumsallaşmayı doğurur. Doğal insanın

yaşamsal etkinliği yani emeği salt kendi yaşamını devam ettirmek üzerine kuruluyken, türsel insanın emeği toplumsal bir niteliğe bürünür. O yalnızca kendi için ve gereksinimleri ölçüsünde değil, başkalarıyla birlikte ve başkaları için de üretir. Bu üretim etkinliği evrenseldir. Marx bu ikisi arasındaki ayrımın anlaşılması için hayvan ve insan karşılaştırmasına başvurur:

“Gerçi hayvan da üretir. Arı, kunduz, karınca vb. gibi, kendinde bir yuva, barınaklar kurar. Ama o sadece kendisi ya da yavrusu için dolaylı gereksinme duyduğu şeyleri üretir; tek yanlı biçimde üretir, oysa insan evrensel bir biçimde üretir; hayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir, oysa insan hatta fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir; hayvan sadece kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir; hayvanın ürünü kendi fizik bedeninin bir parçasıdır, oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir” (Marx, 2011, 147).

Buradan hareketle denilebilir ki, insanın bilinçlilik hali geri döndürülemez bir nitelik olması nedeniyle, bilinçli üretim etkinliği insanı kopmaz bir bağla diğerlerine, toplumsallığa bağlamıştır. Toplumsallıktan soyutlanan bir insan herhangi bir biyolojik varlıktan farksızdır. Bir diğer deyişle Marx’ın Feuerbach üzerine altıncı tezinde dile getirdiği insan doğasının en başta toplumsal ilişkiler bütünü olduğu önermesi esas olarak bu maddi zemine dayanır (Marx, Engels, 2010, 23).

İnsanın kendi kendini üretmekten doğayı yeniden üretmek evresine geçişi doğal güçlerinin dönüşerek kendine özgü ve hayvanlardan farklı biçimlere bürünmesine karşılık gelir. Türsel insan hem yeni güç ve gereksinimlere sahip olurken hem de var olan doğal güçlerini de türsel hale getirir. Marx bu konuda açlığın giderilmesini sağlayan yeme eyleminin dönüşümünü örnek verir: “Açlık açlıktır, ama çatal ve bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar ve dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır” (Marx, 1979: 154).

Bir doğal güç olan yeme eylemi köklü bir biçim değişikliğine uğrayarak türsel bir güç haline gelmiştir. Bir etin pişirilmesi, tatlandırılmak üzere farklı baharatlarla karıştırılması, tüketilmek üzere farklı kültürlerde farklı araç ve gerecin kullanılması insanın hayvanlardan geri dönülemez biçimde farklılaştığını gösteren bir niteliğidir. Kültürün oluşumu aynı zamanda insanın biyolojik yapısında da değişiklik yaratmıştır. Günümüz insanı çiğ eti sindirme konusunda maymunu insanlara göre oldukça farklılaşmış durumdadır. İnsanın yaratıcı etkinliğindeki değişikliklerin onun doğasında da değişikliğe yol açtığına ilişkin önemli bulgulardan biri de laktoz sindirimi yeteneğidir. Laktoz toleransı, bazı ilkel toplulukların hayvanları evcilleştirmeye ve onları bir üretim faaliyetinin nesnesi haline getirmeye başlamasıyla

ortaya çıkan evrimsel bir gelişmedir.<sup>5</sup> Doğayı nesneleştiren ve onu biçimlendiren insan böylece kendi dışındaki doğanın bir parçası olan kendi doğasını da biçimlendirmiştir. İnsanın doğayla kurmuş olduğu ilişkinin dönüştürücü niteliği, yani yaratıcı etkinlik, sahip olduğu güç ve gereksinimleri insana has bir forma kavuşturmuştur.

Laktoz toleransı örneğinde olduğu gibi insanın doğal güçlerinin yaratıcı etkinliği dolayısıyla biçim değiştirmesi, onun toplumsallaşması sürecinin bir ürünüdür. Hayvancılık gibi planlama gerektiren bir etkinlik için gerekli işgücü ve kültürel birikim ancak bir toplumsallaşmanın ürünü olarak ortaya çıkabilir. Toplumsallaşma insanın yaşamsal etkinliği ile kendi varlığı arasında bir ayırtırmaya gitmesini sağlar. Bu ayırışma daha önce de belirtildiği gibi doğal insanın türsel insana dönüşmesi sürecidir. Yaşamsal etkinliği insanın bir nesnesi haline gelir. Böylece organik olmayan doğayla yaratıcı emek dolayısıyla kurduğu ilişki insanın doğasını da kendine özgü, türsel bir hale getirmesini sağlar. Doğanın bir parçası olarak diğer insanlarla kurulan ilişki Marx'a göre doğal bir zorunluluktur (Marx, Engels, 2003). Dolayısıyla insanın türselleşmesi, yani hayvani bir varlık olmaktan çıkıp günümüz insanına dönüşmesi doğal bir sürecin sonucudur. Günümüz insanı kendisi dışında kalan insanlardan soyutlanamaz bir biçimde toplumsallığın ürünüdür ve birey olabilme özelliğini insana veren yine onun toplumsal niteliğidir:

“İnsan, kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur; insan sadece toplumsal bir hayvan değil; tersine, ancak toplum içinde birey olabilen bir hayvandır. Üretimin yalıtılmış bireylerce toplumun dışında yapılması – ki bu, hâlihazırda toplumun güçlerini elinde bulunduran ve kazara yaban hayatına düşen uygar insan için bir istisna olarak meydana gelebilir – bir arada yaşayan ve birbirleriyle konuşan bireylerin yokluğunda dilin gelişebileceği fikri kadar büyük bir saçmalaktır.” (Marx, 1904'ten akt. Ollman, 2012b, 178)

Bu pasaj, Marx'ın liberal düşüncenin birey nosyonuna yönelik en açık eleştirilerinden biridir. Üretimin, toplumdan ayrı düşünülemediği ve mülkiyet mefhumunun üretim etkinliği olmadan ortaya çıkmasının olanaksızlığı, birey soyutlamasında daha önce belirttiğimiz hatanın göstergesidir. Tarihsel bir kategori olarak birey, toplumun kurucusu değil ancak ürünü olabilir. “Öteki” olana ilişkin bilinçli bir kavrayışın olmadığı, bilinç düzeyinde bir insanın yaşamsal etkinliği ve

---

<sup>5</sup> Laktoz, doğada süt ve süt ürünlerinde bulunan bir çeşit şekerdir. Laktoz şekerinin sindirimini sağlayan laktaz enzimi bazı coğrafyalarda yaşayan toplulukların bireylerinde çocukluk çağından sonra daha seyrek üretilir. Laktaz enzimi üretiminin daha ileri yaşlarda da devam etmesini sağlayan evrimsel değişiklik özellikle büyükbaş hayvan yetiştiriciliğinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir. Laktoz toleransı geliştirerek süt ve süt ürünlerinin sağlamış olduğu zengin besin kaynağına sahip olan topluluklar kıtlık ve kuraklık gibi sorunlara karşı hayatta kalma ve çoğalma açılarından daha şanslı olmuşlardır.

bilinçli varlığı arasındaki ayrışmanın kurulmadığı maddi koşullar altında, mülkiyetin bir gereksinim olarak belirmesi olanaksızdır.

İnsanın türselleşmesi tamamlanmış bir süreç ya da anlık bir sıçrama değildir. Marx'a göre insanın doğal insandan türsel insana giden yolculuğu devam etmekte olan bir süreçtir. Bu süreç toplumsallaşmanın en üst aşaması olan komünist toplumda nihayete erecek ve insan her yönüyle, tüm güç ve gereksinimlerinin türselleşmesi sonucuna ulaşacaktır (Marx, 2011, 172). Kapitalist toplumda bulunan birey ve toplum, özgürlük ve zorunluluk gibi çelişkiler ancak komünizmde gerçek anlamda çözülecektir. Toplumsallık içerisinde meydana gelmiş olan birey kavramı, kendinin bilincinde ve özgür olma hali ile bu bilinçli kendiliği kazandıran toplumsallık arasında ortaya çıkmış olan çatışma türselleşmenin derinleşmesiyle ortadan kaldırılabilecektir. Komünist toplumun bireyi, hem bütünsel olarak kendi güç ve gereksinimlerine egemen, yani gerçek anlamda özgür bir bireydir hem de özgürlüğünün toplumsallıkla ayrılmaz ilişkisinin bilincindedir.

### 5.3. Marx'ta "Gereksinim" in İnsan Doğası Tartışmasındaki Yeri

Gereksinimlerin biçimleri ve geçirdikleri değişimler Marx'ın insan doğasına ilişkin açıklamalarında odak noktasıdır. İnsanın hayatta kalabilmesi ve soyunu sürdürebilmesi adına kaçınılmaz olarak karşılanması gereken gereksinimleri doğal gereksinimler olarak açıklanır. Doğal gereksinim insanın varlığının dışsal ifadesi olan bir nesneye yönelik bağımlılığıdır:

"Açlık, doğal bir gereksinimdir; bu nedenle onu karşılamak, onu yatıştırmak için ona kendi dışında bir doğa, bir nesne gerekir. Açlık, benim bedenimin kendi dışında bulunan, onu tamamlamak ve varlığını göstermek için zorunlu olan bir nesneye karşı duyduğu açıklanmış gereksinimdir." (Marx, 2011, 225)

Betimleniş biçiminden de anlaşılacağı gibi doğal gereksinimler evrenseldir. Gereksinimin Marx tarafından 'doğal' kavramıyla nitelenmesinin amacı, doğa ve insan arasındaki nesnel bütünlüğün vurgulanmasıdır. Doğal gereksinimler doğayla dolaylı bir ilişkiselliği ifade eder.

Gereksinimlerin doğru tanımlanması ve sınıflandırılması insanın yaratıcı etkinliğine referansla insanın doğasının ne olduğunun, belirli bir tarihsel dönemde hangi biçimlere büründüğünün ve barındırdığı potansiyelin ne olabileceğinin anlaşılması bakımından önem arz eder. Marx için bu özel tarihsel aşama kapitalist toplumdur. İnsanın bilinçli üretim etkinliğinin ortaya çıkmasından itibaren



gereksinimler doğal halinden uzaklaşarak biçim değiştirmeye başlar. Doğal gereksinimler, toplayıcılık gibi doğayla doğrudan kurulan basit bir ilişki üzerinden değil insanın üretim etkinliğinin bir sonucu olarak kültürel bir dolayım ile giderilmeye başlandığında ortaya çıkan yeni biçim insana özgüdür. Marx'ın tanımına göre doğal gereksinimin bu insana özgü biçimi türsel gereksinimdir (Marx, 2011, 146). Gereksinimler Marx tarafından kapitalizmi çözümüleme çalışmalarında tarihsel olarak büründüğü alt biçimlere ayrıştırılır. Böylece kapitalist toplum içerisindeki insanın dönüşüm sürecinin hangi yönde ilerleyeceğine insanın gereksinimleri temelinde bir açıklama getirilmeye çalışılır.

Doğal birer canlı ve doğal bütünlüğün parçaları olmaları nedeniyle hem hayvanlar hem de insanlar gereksinimlere sahiptir. Ancak hayvansal bir varlık olarak insanın sahip olduğu gereksinimlerin gelişimi, kendi ifadesini doğrudan insanın yaratıcı etkinliğinde bulur. Marx'a göre gereksinimler türsel bir varlık olarak insanın üretimiyle ve üretimin niteliği de insanın ne olduğu konusuyla doğrudan ilişkilidir:

“Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.” (Marx, 2010, 39)

Gereksinim, üretim biçimi ve insanın “ne olduğu” arasındaki ilişkinin birbirini yansıtan bu niteliğinden ötürü tarihsel olarak farklılaşan üretim biçimi insan doğasının kendi dışındaki nesnel dünyada var olan tarihsel bir yansıması, bir uzantısıdır. Üretimin biçimi ve gereksinim diyalektik bir sarmal biçiminde birbirlerini türetirler.

Marx, kapitalist üretim biçimi altında emeklerini satarak yaşamak zorunda kalan işçilerin doğal gereksinimlerinin üretim ilişkileri açısından birer “zorunlu gereksinim” haline geldiğini ortaya koyar (Fraser, 2008, 153). Zorunlu gereksinimler türsel gereksinimlerdir. Beslenme, barınma, ısınma gibi doğal gereksinimler, üretim biçimi dolayımıyla toplumsal gereksinimler niteliğine bürünür ve artık hayvansal birer gereksinim olmaktan çıkarlar. Marx'ın açlığın giderilmesine ilişkin verdiği çatal ve bıçak kullanımı örneği doğal gereksinimin türselleşmesi, yani toplumsallaşmasını ifade eder. Kapitalist üretim biçimi için işçilerin gereksinimlerinin üretimin sürekliliğini sağlayacak bir biçimde, asgari düzeyde giderilmesi toplumsal bir zorunluluk halini alır. Çünkü kapitalizm öncesinde piyasada değeri olmayan bir emek etkinliğinin sınırları içerisinde olan bu doğal gereksinimler, artık yalnızca üretken emeğin satılması karşılığında elde edilebilen bir ücret dolayımıyla karşılanabilir hale

gelmiştir (Fraser, 2008, 153). Üretim araçları özel mülkiyet altındadır ve insanlar doğayla doğal gereksinimlerini karşılayabilecek ilişkilerini yitirmiştir. Doğal gereksinimlerin bir toplumsal işleyiş açısından zorunluluk alanı içerisine dâhil edilmesi üretimin de bu yönde gelişmesine neden olur. Gereksinim ve üretimin karşılıklı olarak birbirini besleyen etkileşimi böylece yeni gereksinimlerin ortaya çıkmasını sağlar. Ancak gereksinim ve gereksinimleri karşılayacak araçların özel mülkiyet altındaki kopukluğu, özel mülkiyete dayalı üretim ilişkilerinin bu yapısal niteliği nedeniyle insana aşılması gereken bir krizi dayatmaktadır. Özel mülkiyetin bir bütün olarak insanlığın gereksinimlerine yanıt vermekteki başarısızlığı ise insanın devam etmekte olan türselleşme sürecine ket vurmaktadır. Öyleyse nihayetinde denilebilir ki, insan liberal birey nosyonunun iddia ettiği gibi bir tamamlanmışlık içerisinde değil, tam tersine çelişkili bir sürecin öznesi ve nesnesi olarak içinde bulunduğu çelişkilere kaynak teşkil eden mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırmaya ve kendini dönüştürmeye yönelik potansiyel bir eğilim içerisindedir.

#### **5.4. Marx'ın Liberal İnsan Doğası Kavrayışı Eleştirisi**

Çalışmamızın bu aşamasında Locke ve Rousseau'da izlemeye çalıştığımız insan doğası tartışmasının Marx tarafından eleştirisini sunmaya çalışacağız. Yukarıdaki bölümlerde Marx'ın genel olarak insan anlayışının ve insan doğası konusundaki tutumlarının muhtelif yorumlarını aktardık. Bu tartışmalardan çıkarsanacak en kesin sonuçlardan birisi, Marx'ın burjuva toplumunun oluşum evresinde ortaya çıkan kurgusal toplum ve insan anlayışlarını şiddetle eleştirmiş olduğudur. Bunun ötesinde kendisinin nasıl bir pozisyon aldığı ise tartışmalı olduğu kadar bizim çalışmamızın da konusu dışındadır. Ancak Marx'ın eserlerine dayanarak, insan doğası konusunda, belli konular alınabildiğini de görmüş olduk.

Öte yandan ister Marx'ta insan doğası kavrayışı vardır denilsin isterse böyle bir kavrayış söz konusu olamaz denilsin; bütün yorumların ortaklaşacağı nokta burjuva toplum çözümlemesi yapan Marx'ın bu çözümleme içerisinde, az veya çok, liberal insan doğası hakkında belirgin ifadeler kullanmış olduğudur. Bu bölümde Locke ve Rousseau bağlamında Marx'ın bu eleştirilerini betimlemeye çalışacağız.

Daha önce de çeşitli biçimlerde belirttiğimiz gibi, liberal düşünce insanı ve insansal ilişkileri açıklama girişiminde bir anakronizmle maluldür. Tarihsel bir insan tipolojisinden (burjuva birey) yola çıkarak yaptığı insan soyutlaması, bir anda nesnel

olarak biçimlendiği tarihsel ve toplumsal koşulların belirleniminden sıyrılarak evrensel bir kategori haline getirilir. Bu açıklama bağlamında Marx'ın Alman İdeolojisi'ndeki yedinci tezi, salt Feuerbach'a değil, liberal kuramcılarının insan doğası kavramlaştırmasına da doğrudan yöneltilmiş bir eleştiridir: “İşte bu nedendir ki, Feuerbach, ‘dinsel duygu’nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez.” (Marx, Engels, 2010, 23).

Locke'un insan doğasını özel mülkiyete indirgeyen yaklaşımı da mülkiyetin toplumsal bir kavram olduğunu yadsımaktadır. İnsanın özgürlüğü, yaşamı ve tüm bunlarla birlikte sahip olduğu nesnelere de içeren kapsayıcı mülkiyetinin insan doğasını meydana getiren unsurlar olarak ele alınması, insanın doğayla etkileşimini (emek etkinliğini) bu kavramların insan anlığında belirmesinin doğrudan kaynağı olarak değil, ancak insanda *a priori* olarak bulunan özsel bir niteliğin ortaya çıkmasına yardımcı olan bir vasıta olarak ele alındığını ima eder. Bu bakış açısı Locke'un politik akılcılığı ve epistemolojik deneyciliği arasındaki ilişkiselliği de anlaşılır kılar. Özel mülkiyet, aklın kılavuzluğunda ve yaşamsal etkinlik vasıtasıyla ortaya çıkan bir doğal nitelik, insanın kendini anlamasının sonucu ortaya çıkan bir öz olarak kabul edilmiş olur. Marx'ın *Yahudi Sorunu*'ndeki açıklamasıyla birlikte okursak Locke, burjuvazinin sınıfsal çıkarlarını toplumsal düşünceye hâkim kılma eğiliminin etkisiyle, bu çıkarları zamansızlaştırma ve tarih dışına çıkarma yolunu seçer. Böylece burjuva yaşam biçiminin sahip olduğu nitelikler insan doğası aracılığıyla evrensel kılınabilecektir. Burjuva anlamıyla özgürlük ve mülkiyet kavramlarının insan anlığında tıpkı diğer içgüdüsel eğilimler gibi yer bulduğunu savunmakla John Locke, Marx'ın bahsettiği üretim ilişkilerinden kaynaklanan siyasal yanılısamayı yaratmış olur. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da Marx, özel mülkiyetin, üretimin biricik ve değişmez koşulu, dolayısıyla insansal etkinliğin ya da insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesini eleştirir. Üretime atfedilen bu değişmezlikten yola çıkarak salt dağıtım ilişkilerini düzenlemeyi öneren faydacı liberal dalganın, John Stuart Mill'in temsilcilerinden biri olduğu geleneğin insan doğası soyutlamasına ilişkin Locke ile muhafaza ettiği bilinçli sürekliliğe vurgu yapar:

“Mill'in örneğinde görüldüğü gibi, söz konusu olan, daha çok, üretimi, dağıtımdan vb. farklı olarak, tarihe bağlı bulunmayan sonsuzluğa kadar yürürlükte kalacak olan doğa yasaları içinde hapsedilmiş olarak göstermek ve bu fırsattan yararlanarak burjuva ilişkilerinin *in abstracto* [soyut olarak] kavranan toplumun değişmez doğal yasaları olduğu fikrini el altından ileri sürmektedir” (Marx, 1993, 223).

Özel mülkiyetin ve özel mülkiyete dayalı üretim biçiminin bir soyutlama hamlesiyle sivil toplumun “bireysel özgürlükler” alanının dokunulmazlığı ve “doğallığı” içine hapsedilmesiyle, politik toplum açısından toplumsal sorunlara çözüm arayışı yalnızca bölüşüm ilişkilerinin düzenlenmesi sorununa indirgenmiş olur. Üretim ve bölüşümün kopmaz ilişkiselliği, böylece insan doğası soyutlaması yardımıyla ortadan ikiye ayrılmış olur. “Her üretim, belirli bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir” (Marx, 1993, 224), ancak tek bir üretim biçiminden bahsedilemeyeceği gibi, buna bağlı olarak tek bir mülkiyet biçiminden de bahsedilemez. İnsan aklı doğada sürekli düzenlilikleri arama eğilimi içerisinde olduğu için, farklı tarihsel koşullar altında ortaya çıkan üretim biçimlerinin ortaklıklarını soyutlama düzeyinde bir araya getirmeye meyyleder. Fakat böylesi bir soyutlama yeniden tarihin belli bir anında düşünsel somutlamaya girişildiğinde, o anın içsel ilişkilerini ve özgüllüğünü göz önünde bulundurmadığı için elde edilen sonuç hakikati ıskalar.

Liberal düşünce doğayı bir “durağanlıklar” ve “tamamlanmışlıklar” içerisinde tanımlama eğilimindedir. Bu eğilim soyutlama yönteminde ve hakikati soyutlamayla yer değiştirme girişiminde kendini açığa vurur. Tarihsel bir aşamada ve belli bir toplumsal formasyonun içerisinde oluşmuş olan duyumluluğun kendisinin mutlak hakikat olarak açıklanması, hakikatin bir görüngüye indirgenmesine neden olur. Böylece toplum bir fotoğraf karesinin durağanlığında, o karenin dışındaki etkileşimlerden, o karenin öncesi ve içerisindeki içsel ilişkilerden, hareketten ve süreçten koparılır. Elde edilen görüntü ideoloji dolayısıyla insan zihninden yeniden toplumsal gerçekliğe yöneltilerek, hakikat insan eliyle inşa edilir. Karşılıklı üretime dayalı bu döngüsel süreç, hakikate ilişkin yanılsamayı evrensel kılar ve içinde bulunulan tarihsel an “tarihsizleştirilir”, ezeli ve ebedi kılınır.

Soyutlama yöntemindeki arıza mülkiyet kavrayışında olduğu kadar daha önce tarif ettiğimiz özgürlüğün negatif niteliğinde de kendini gösterir. Doğal haklar olarak “insan hakları” kavramlaştırması, politik toplumun kurgul bir ürünüdür (Marx, 2009, 27). Liberal toplumsal formasyonda politik toplum, sivil toplumdaki üretim ilişkilerinin hukuki güvenceye kavuşturulmasının aracı haline getirilir. Politik özgürleşme, sivil toplumun eski politik toplumun –feodalite- boyunduruğundan kurtularak, özel mülkiyet sahibinin özgür kılınmasıdır. İnsan hakkı olarak özgürlük, pratik olarak özel mülkiyet ilişkileri yoluyla kendini sınırlamış, diğerlerinden

ayrıştırılmış ve onların rağmına eyler haldeki bireyin özgürlüğüdür. Maddi varoluşunu üretim ilişkilerinden, yani toplumsallıktan alan bireyin kendini o toplumsallığın karşısına konumlandırmasına dayalı özgürlüğü, bu eşitsiz varoluş biçiminin muhafazasını ve yeniden üretilme hakkını içerir. Bir insan hakkı olarak özgürlük hakkının pratik karşılığı özel mülkiyet hakkıdır (Marx, 2009, 30). “Gece bekçiliği” görevi, devletin özel mülkiyetin ve mülk sahibinin özgürce eylemesinin güvenlik aracı haline getirilmesidir. Toplumun kurucusu ve haklarının önceliği bakımından ona önsel olan birey soyutlamasının mülkiyet, özgürlük ve kişisel çıkar gibi ona içkin kılınan niteliklerinin kaynağı tarihin bu tarz bir ters-yüz edilişidir. Özgürlük de mülkiyet gibi bir toplumsal kavramdır ve ancak onunla var olabilir. Dolayısıyla daha gelişkin bir özgürlük kavrayışının olanağı bireyi kendi sınırlarının içerisine hapsetmek değil, topluma doğru bir açılma ve genişleme yoluyla olanaklı olabilir. Zorunluluğun bilince çıkarıldığı özgürlük, kendini muhafaza etmeye çalışmanın ötesine geçebilir.

Rousseau'nun liberal toplumu aşmaya yönelik hamlesinin başarısızlığının nedeni, liberal düşüncenin kendini kurduğu doğa durumu ve sözleşme kuramlarının içerisinde kalarak tartışıyor olmasıdır. Bir diğer deyişle gerçek bir eleştiri ortaya koyamamasının nedeni gerçekliğin değil, düşüncenin eleştirisini yapmaya girişmesidir. Siyasal alana müdahalenin ve onu bir alt-üst oluşa uğratmanın yöntemi kurumlaşmış, gerçeklik niteliğine bürünmüş düşüncelerin eleştirisi değildir. Rousseau, liberal düşüncenin soyutlama yöntemini terk etmek yerine, aynı soyutlama yöntemini başka kurgularla yapmaya girişmiştir. Doğa durumunun varlığını sorgulama konusu yapmak yerine Rousseau, sömürü ve eşitsizliği yine doğa durumuna bir geri tepkimeyle ancak ahlaki bir zeminde tasarlanmış bir doğa durumu kurgusuyla ortadan kaldırmaya çalışır. Mülkiyet ilişkilerinin adaletsizliğini, bu adaletsizliğin yarattığı ahlaki yanılsamayı ve onun doğurduğu toplumsal yıkımı ortaya koyan Rousseau, sorunu tespit ettiği maddi zeminden ayrılıp liberal düşünceden farklı bir yoldan tekrar onun soyutlamalar dünyasına dalar. Doğa durumunda var olamayacağını söylediği liberal bireye karşılık olarak yine belirli bir tarihselliğin ürünü olan ahlaki değerleri ve onların bozulmasının sonucu olarak da politik toplumun doğuşunu yerleştirir. Toplum sözleşmesi nosyonu, kişisel çıkarları için toplumsal kuruluşun aktörü olan rasyonel ve topluma önsel olan birey mefhumunu örtük olarak muhafaza etmeye devam eder. Rousseau, insanların bilinçlerini genel iradenin nezaretinde eğitim yoluyla dönüştürerek özel mülkiyete dayalı üretim biçiminin insanda yarattığı tahribatı ortadan

kaldırabileceğini düşünür. Böylece bir ahlaksızlık olarak gördüğü özel mülkün eşitsiz dağılımı, toplumsal denetim altında eşitlik ilkesiyle yeniden düzenlenebilecektir. Kısacası akli düzenleyerek, burjuva toplumunu aşabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle tarlalarının arasındaki çitleri kaldırmadığı insanların bilinçlerinin hala özel mülkiyete dayalı üretim biçiminin belirlenimi altında olduğunu göremez.

Özel mülkiyet yapısal olarak üretim aracıyla gereksinim sahibi insanı koparmaya devam edecektir. Rousseau, sömürü ve eşitsizliğin, yani üretimi gerçekleştiren insanın buna karşın gereksinimlerinin giderilmesinden mahrum kalışının nedeni olarak burjuva toplumunda ortaya çıkan açgözlülük ve kıskançlık gibi soyut kategorileri işaret ederek, mevcut üretim ilişkilerinin meşruiyetini bilinçsizce muhafaza etmiştir. Rousseau'nun uygarlık eleştirisi bir dışsal eleştiridir (Silier, 2013, 128). Nesnesinin içsel çelişkilerini tespit edemediği için, pozitif aşmayı sağlayacak devrimci bir çözüm ortaya koymakta başarılı olamamıştır. Marx'ın üstünlüğü ise kapitalizmi doğrudan yadsımak yerine onun işleyiş mekanizmasının içine girerek arızalarını ortaya koyması ve yeni toplumun bu arızalardan doğacağını ifşa etmesidir diyebiliriz. Burjuva toplumunda bir yandan insan gereksinimleri çeşitlenirken, bir yandan da mevcut üretim ilişkileri insanı, ortaya çıkan yeni gereksinimleri karşılayacak üretim araçlarından sürekli mahrum tutmaktadır. Üretim araçlarının sahibi olmayan insan, gereksinimlerini karşılayabilmek için sürekli zorunlu olarak ücretli emek sürecine dâhil olmakta ve ürettiği artı-değerin sermaye birikimine yeniden dâhil edilmesiyle üretim araçlarından kopukluğunun koşullarını da yeniden üretmektedir. Dolayısıyla üretim araçlarının özel mülkiyeti insanın gereksinimlerinin karşılanmasının önünde sürekli yeni bariyerler de üretmektedir. Böylece insana sürekli yoksunluk duygusunu dayatan toplumsal formasyon beraberinde kendinin aşılması zorunluluğunu da dayatıyor olmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanın sahip olduğu potansiyel, eğer bir doğa kavramıyla ifade edeceksek insan doğası, burjuva toplumsal formasyonunda bir yarı uyku halindedir. Bu bağlamda tarihsel olarak insan doğası ya da potansiyeli, liberal kavramlaştırmanın aksine mevcut burjuva üretim ilişkilerinin nihailiğini ve evrenselliğini değil tam aksine ancak onu pozitif aşma yoluyla kendini gerçekleştirebilmenin olanaklı olduğunu vaaz etmektedir denilebilir.

## 6. SONUÇ

Antik Yunan'dan Ortaçağ'a ve günümüze, her yeni toplumsal formasyon ortaya çıkarken insanı yeniden tanımlamaya girişmiştir. *Zoon politikon*'dan, *homo religiosus*'a ve *homo economicus*'a uzanan soyutlamalar halkası içinde insan özünün, ayırıcı niteliğinin ya da doğasının ne olduğuna ilişkin her yeni mutlaklaştırma biçimi, toplumsal formasyonların öznelliklerini bir hakikat inşası yoluyla nesnelleştirme girişimlerinin sonucu olmuştur. Bir insan doğasının olgusal olarak var olup olmadığı tartışması bir kenara, bugün liberal içerimiyle kavramın modern toplumda görünmez kılınmakla birlikte artık bütün toplumsal ilişkiler setine sirayet etmiş olduğunu ve onu biçimlendirdiğini söyleyebiliriz. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da şu ifadeleri kullanır:

“18. yüzyıl peygamberleri için – ki Smith ve Ricardo da onların tutumlarını tam olarak benimsemiş bulunmaktadırlar –, bir yandan feodal toplum biçimlerinin dağılmasından, öte yandan 16. yüzyıldan beri gelişmiş olan bu 18. yüzyıl bireyi, *geçmişte yaşamış olan* bir ideal gibi görünmektedir. Onlar, bunda bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir hareket noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, bir tarih ürünü olarak değil, bir doğa verisi olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal bir şey gibi değerlendirmektedirler. Bu hayal şimdiye kadar her yeni çağın paylaştığı bir hayaldir” (Marx, 1993, 220).

Tarihsel olanın “tarihsizleştirilmesi” ya da bir başka ifadeyle tarihin ürünü olanın tarihin kurucusu kılınması yoluyla hakikatin baş aşağı çevrilmesi liberal düşüncenin kendini bugünkü hâkim noktaya taşımakta kullandığı yöntemin kısa bir ifadesidir. Elbette bu ters-yüz ediş, Marx'ın da belirttiği gibi, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla uzanan burjuvazinin mutlak iktidarının doğum sancılarının yaşandığı ortamda üretim ilişkilerindeki dönüşümden yalıtık bir biçimde ele alınamazdı. Ancak aradan geçen süreye karşın, kavramlaştırma –üstelik daha yoğun bir biçimde- toplumsal ilişkilerin “ruhunda” yaşamaya devam etmektedir. Bu anlamda liberal insan doğası kavramı durağan bir kurgu olarak “bireyin negatif özgürlüğü”nden bir *praxis* olarak “insanlığın pozitif özgürlüğü”ne uzanan yolda toplumsal ilişkilerin kurucu makamından indirilmesi gereken bir *locus communis* (genel ve yavan fikir) halini almıştır diyebiliriz.

İnsan doğası kavramının, onun işleyiş yasalarını açıklamaya çalışmanın, onu öngörülebilir kılmanın ve mutlaklaştırmanın temelinde ona hâkim olma isteğinin yattığını belirtmiştik. Francis Bacon'ın çağının ruhunu anlatan meşhur sözünü ifade etmemiz gerekirse “bilmek, hâkim olmaktır”. Dilimizde bilge anlamına gelen “hakim” ve egemen anlamına gelen “hâkim” kelimelerinin arasındaki anlam uyumu da böyle bir düşünce kökenine işaret eder. Hâkim olma isteğinin bütün doğayla birlikte insanı da kapsamaması, dönemin ekonomik ve bilimsel gelişmelerindeki eğilimle uyumludur. İnsan çevresinde gördüğü her şeyde bir düzenlilik, öngörülebilirlik ve hesaplanabilirlik aramaya başlamıştır. Ancak insani bilimlerde, doğa bilimlerindeki bilimsel yöntemin fazlası vardır. Çünkü bilgi nesnesi insanın kendisidir ve kendini yapılandırmaktadır. Bu nedenle insanı bilgi nesnesi edinmek normatif yaklaşımın sürece dâhil olmasına neden olur.

Locke'un çağında da insan doğası kavramlaştırması bilme çabasının bir türevidir. Liberal düşüncenin iktidarı ele geçirmesinden sonra zaman içerisinde salt hâkim olmanın bir vasıtası, “üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki çelişmenin” muğlaklaştırılmasını sağlayan bir yanılısamanın üreticisi haline gelmiştir. Bireyin feodalizmden özgürleşmesi süreci toplumsal kısıtlamalara ve kısıtlayıcı bağımlılık ilişkilerine karşı bilme, hesaplama, öngörme temelinde bir özgürlük programı ortaya koyarken, bir yandan da aynı program özel mülkiyet ve kişisel çıkarın rasyonalizasyonu üzerine kurulu yeni düzenin yeni bağımlılık ilişkisini, piyasaya bağımlılığı inşa etmiştir (Silier, 2013, 132). Bu anlamda Rousseau'dan Locke düşüncesine yönelttiğimiz eleştirinin, esasında liberal düşüncenin kurmakta olduğu yeni bağımlılık ilişkilerini yeterince kavrayamadığını söyleyebiliriz. Rousseau'nun liberal düşüncenin yöntemiyle özdeş bir soyutlama yöntemi kullanması nedeniyle bu yeni bağımlılığı kavrayamaması kaçınılmaz olmuştur.

Liberal insan doğası kavrayışının üzerine inşa edildiği nesnel olgunun mülkiyet olduğunu anlatmaya çalıştık. Bunun için başvurduğumuz Locke ve Rousseau'nun düşünceleri üzerinde yapmaya çalıştığımız mülkiyet çözümlemesinin de ortaya koyduğu üzere liberal birey nosyonunun negatif özgürlük ve kişisel çıkarın üstünlüğü tezleri doğrudan özel mülkiyet üzerinde yükselir. Locke'un insana dair her şeyi mülkiyet temelinde açıklamaya çalışmasının anlamını bu bağlamda belirttik kılmaya çalıştık. Öyleyse tekrar söylemekte sakınca yoktur ki, liberal insan doğası kavrayışı, burjuva bireyinin tarihsel doğasıdır. Burjuvazi, insan doğası kavramını mutlaklaştırır



ve evrenselleştirirken kendi iktidarını ve çıkarını egemen kılmıştır. Mülk sahibi olmayan kitleler de bir “evrensel ve eşit insan” sanrısı dolayısıyla özel mülkiyetin dokunulmazlığını içselleştirmişler, hatta daha da ötesi artık liberal insan doğası düşüncesinin de sürekli bir üreticisi haline gelmişlerdir. Marx’ın *Kapital*’de ilkel sermaye birikimine ilişkin yaptığı açıklama burada yeniden anlam kazanmaktadır. Ortak mülkiyetin çıplak zor yoluyla ele geçirilmesinden sonra, üretim araçlarından kopan mülksüzlerin gereksinimlerini karşılamak üzere emeklerini satmayı kabul etmeleri bu dönüşümün başlangıç noktası olmuştur. Bir yandan üretim kapasitesi ve tekniği gelişirken, diğer yandan yeni insani gereksinimler ve talepler ortaya çıkmaya başlamıştır. Rousseau, bu süreci bir bütün olarak ahlaksızlığın ya da yeni ahlakın içselleştirilmesi olarak değerlendirirken “insan doğasının bozulması” nitelemesi yapmıştır. Esasında bozulan bir insan doğasından değil tarihsel olarak dönüşen toplumsal ilişkilerden, çeşitlenen insan gereksinimlerinden, türeyen yeni insani güçlerden bahsetmek daha doğru olur. Ancak yapısal olarak kapitalist üretim biçimi insan emeğinin, genişleyen insan potansiyelinin hayata geçirilmesine yönelik kullanımına ket vurmaktadır. İşte gelişen insan potansiyeli veya doğası ile gelişmeye dar gelen kapitalizm arasındaki bu gerilim içten içe bir patlamayı biriktirir. Ancak sistem kendini belli bir yere kadar baki kılabilen gerekli donanıma sahiptir. Bu amaçla toplumsal bilinci sürekli inceltmiş ideolojik manevralarla sistemin yeniden üretilmesine tabi kılmaya çalışır. Liberal insan doğası anlayışı kapitalizmin bu ihtiyacını karşılayan ve artık toplumsal bilincin çok derinlerine nüfuz etmiş bir ideolojik koddur.

Liberalizmin iktidarı feodalizmden devrıldıktan sonra sivil toplum ve politik toplumu birbirinden ayırmasıyla genel oy hakkı, inanç özgürlüğü, yasalar önünde eşitlik gibi politik hakları genişletmesi, Locke’un tasvir ettiği insan doğasının sivil toplum alanına gömülmesi ve mülkiyet ilişkilerinin dokunulmaz kılınmasının hakiki bir tezahürüdür. Liberalizmin hedefi, üretim araçlarının özel mülkiyetinden kaynaklanan toplumsal sorunların, politik toplumun biçimselliği altında maddi zemininden koparılarak görünmez kılınmasıdır. İnsan doğası, sivil toplum alanını ve ona mündemiç üretim ilişkilerini “doğalaştırarak” değiştirilemez kılan bir dayanak işlevi görmüştür.

Tarihsiz, ezeli-ebedi bireyin, toplumsal çelişkilerin kaynağını bilim dışı bir yöntemle doğaya dayandıran bu *yanlış bilinçlenme* hali, hakikatin müphemleşmesi,

bulanıklaşması, anlaşılabilir kılınmasını sağlar. Toplumsal formasyonun durağan, tamamlanmış ve değişmez olduğu algısı insanların toplumsal sorunlar karşısında karamsarlığa kapılmasına neden olurken, insanın bireyci kurtuluş yöntemlerine ve kişisel çıkarlarını çoğaltmaya yönelerek insan doğasına ilişkin kurgunun bir döngü halinde toplumsal alanda yeniden üretilmesini sağlar. Akli teolojik egemenlikten kurtaran liberal düşünce, bugün aynı aklın eleştirel ileriye sıçrama hamlesini modern teolojik yanlısalar yoluyla baskılamaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abramson, Jeffrey. 2012. **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi.** çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Acar-Savran, Gülnur. 2003. **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx.** İstanbul: Belge Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker. 1997. **Tanrı Devletinden Kral Devlete.** Ankara: İmge Kitabevi
- \_\_\_\_\_. 2009. **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı.** Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün. 2005. **Kral Devletten Ulus Devlete.** 2. bs. Ankara: İmge Kitabevi.
- Althusser, Louis. 2002. **Marx İçin.** çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baker, Ulus. [01.08.2014]. Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya  
<http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,173,0,0,1,0>
- \_\_\_\_\_. [06.08.2014]. Marx'ın Bir Çift Sözü Var.  
<http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,33,0,0,1,0>
- Balibar, Etienne. 2003. **Marx'ın Felsefesi.** çev. Ömer Laçiner. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bloch, Ernst. 2002. **Rönesans Felsefesi.** çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi
- Bumin.Tülin. 2005. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza.** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Cevizci, Ahmet. 1996. **Felsefe Sözlüğü.** Ankara: Ekin Yayınları
- Collingwood, George. 1999. **Doğa Tasarımı.** çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: İmge Kitabevi
- Cranston, Maurice. 1972. Liberalism. **The Encyclopedia of Philosophy.** ed. Paul Edwards. vol. 3-4. New York: Macmillan
- Erdoğan, Mustafa. 2006. **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm.** Ankara: Orion Yayınevi
- Fraser, Ian. 2008. **Hegel ve Marx: İhtiyaç Kavramı.** çev. Beyza Sumer Aydaş. Ankara: Dost Yayınları.

- Geras, Norman. 2011. **Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi**. çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan. İstanbul: Birikim Yayınları
- Gramsci, Antonio. 2007. **Hapishane Defterleri**. çev. Adnan Cemgil İstanbul: BelgeYayınları.
- Güriz, Adnan. 2007. **Hukuk Felsefesi**. 7. bs. Ankara: Siyasal Kitabevi
- Hançerlioğlu, Orhan. 1978. Liberalizm. **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**. c. 4. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hobbes, Thomas. 2007. **Leviathan**. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koyre, Alexandre. 2002. **Bilim Tarihi Yazıları**. çev. Kurtuluş Dinçer. 3. bs. Ankara: Tübitak.
- Locke, John. 1980. **Second Tratisse of Government**. Edited with an introduction by C. B. Macpherson. Indianapolis: Hacket Publishing Company.
- Mairet, Gerard. 2000. Padova'lı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu. **Devlet Kuramı**. ed. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları: 215-245.
- Marx, Karl. 1979. **Grundrisse**. çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 1993. **Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı**. çev. Sevim Belli. 5. bs. İstanbul: Sol Yayınları
- \_\_\_\_\_. 2009. **Yahudi Sorunu**. çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. 2. bs. İstanbul: Sol Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2010a. **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2010b. **Kapital**. çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap.
- \_\_\_\_\_. 2011. **1844 Elyazmaları**. çev. Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları
- Marx, Karl. Friedrich Engels. 2003. **Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi** çev. Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 2010. **Alman İdeolojisi (Feuerbach)**. çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları
- Mehring, Franz. [25.07.2014]. On Historical Materialism.  
<https://www.marxists.org/archive/mehring/1893/histmat/app.htm#f1>
- Nişanyan, Sevan. 2002. **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**. İstanbul: Adam Yayınları
- Ollman, Bertell. 2012a. **Diyalektiğın Dansı**. çev. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Kitap

- \_\_\_\_\_. 2012b. **Yabancılaşma**. çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam Kitap
- Raynaud, Philippe, Stephane Rials. 2003. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Hüsnü Dilli, Emel Ergun. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2013. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- \_\_\_\_\_. 1968. **The Social Contract**. Translated by Maurice Cranston. London: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. 1996. **Toplum Sözleşmesi**. çev. Alpagut Erenulu. Ankara: Öteki Yayınevi.
- \_\_\_\_\_. 2005. **Ekonomi Politik**. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi
- \_\_\_\_\_. 1970. **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sabine, George. 1969a. **Siyasal Düşünceler Tarihi: Yeni Çağ**. çev. Alp Öktem. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.
- \_\_\_\_\_. 1969b. **Siyasal Düşünceler Tarihi: Yakın Çağ**. çev. Özer Ozankaya. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.
- \_\_\_\_\_. 1991. **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**. çev. Özer Ozankaya. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Sahlins, Marshall. 2012. **Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması**. çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü. İstanbul: BGST Yayınları
- Sayers, Sean. 2013. **Marksizm ve İnsan Doğası**. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap
- Silier, Yıldız. 2013. **Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx**. İstanbul: Yordam Kitap
- Strauss, Leo. 2011. **Doğal Hak ve Tarih**. çev. Murat Erşen, Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları.
- Şenel, Alaeddin. 1982. **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Tannenbaum, Donald, David Schultz. 2005. **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**. çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları
- Ulaş, Sarp Erk. 2002. **Felsefe Sözlüğü**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Waldron, Jeremy. 1998. Liberalism. **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. ed. Edward Craig. vol. 5. London: Routledge.
- Yayla, Atilla. 1992. **Liberalizm**. Ankara: Turhan Kitabevi

## ÖZGEÇMİŞ

Özgün Emre Koç, 1987 Ankara doğumludur. Lise eğitimini 2005 yılında İzmir Atatürk Lisesi'nde, lisans eğitimini 2010 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde Denizcilik İşletmeleri Yönetimi bölümünde tamamlamıştır. Özel sektörde çeşitli işlerde çalışmıştır. 2011 yılından beri Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde yüksek lisans eğitimine devam etmektedir. 2014 Şubat ayından beri Kırklareli Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.