T.C
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

127765

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜK AYRIMI

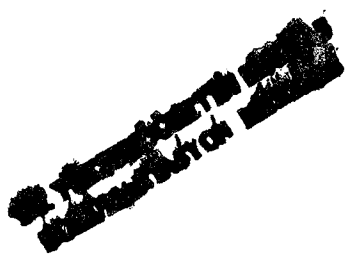
127765

Yüksek Lisans Tezi

Seyit Coşkun

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Erdal Cengiz

Ankara-2003



T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE

NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜK AYRIMI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdal Cengiz

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Sabri Büyükdüvenci	.....
Doç. Dr. Erdinç Sayan	.....
Doç. Dr. Erdal Cengiz	.....

Tez Sınavı Tarihi 02.10.03

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	ii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM TOPLUMSAL SÖZLEŞME KURAMI VE ÖZGÜRLÜK TASARIMI	14
1.1. Sözleşme Kuramı ve Negatif Özgürlükten Pozitif Özgürlüğe Geçiş: Hobbes ve Rousseau	16
1.2. Liberal Devlet Anlayışı ve Negatif Özgürlük Tasarımı: John Locke, David Hume ve John Stuart Mill	28
II. BÖLÜM AHLAK YASASI VE ÖZGÜRLÜK TASARIMI	41
2.1. Immanuel Kant'ta Negatif ve Pozitif Özgürlüğün Olanağı Olarak Ahlak	42
2.2. Ahlaki Davranışın Amaçlılığı ve İnsan Özgürlüğü	47
III. BÖLÜM ÖZGÜRLÜK KAVRAMINDAN ÖZGÜRLEŞME KAVRAMINA GEÇİŞ	52
3.1. Hegel ve Bilincin Özgürleşmesi	52
3.2. Hegel Felsefesinin Varoluşsal Özgürlük Anlayışı Olarak Açılımı	65
3.3. Karl Marx	80
3.4. Frankfurt Okulu	89
3.5. Jürgen Habermas	103
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	114
ÖZET	119
SUMMARY	120

ÖNSÖZ

Bu çalışma, özgürlük kavramının farklı felsefe yaklaşımlarında ve farklı siyasal yapılanmalarda tanımı ve işlerliği üzerine eleştirel bir bakış sağlamayı amaçlamaktadır. Hem kavram çözümlemesi hem de kavramın toplumsal siyasal alanda uygulamasının gözler önüne serilebilmesi tarihsel ve siyasal bir bakış açısını gerekli kılmaktadır. Özgürlüğün birey, toplum ve devlet ilişkisi temelinde kavramsal ve olgusal düzeyde ele alınma çabası, aslında, bu ilişkilerin kuramsal-kılgısal bir çözümlemesi anlamına gelmektedir. Özgürlüğün bireysel, toplumsal ve siyasal sınırlarının negatif ve pozitif özgürlük kavramları çerçevesinde tanımlanmasıyla bir çözümleme denemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın tasarı biçiminde oluşturulması ve bu tasarının gerçekleştirilmesi sürecinde ilgi, destek ve eleştirilerini esirgemeyen tez danışmanım Doç.Dr. Erdal Cengiz'e içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca, çalışma esnasında öneri ve eleştirileriyle yardımcı olan Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci ve Yrd. Doç.Dr. Ertuğrul R. Turan'a, yakın desteği ve yardımları için arkadaşım Erdal Gülünay'a, çalışmanın yazıya dönüştürülmesinde karşılaştığım sorunları ve güçlükleri aşmada yardımını esirgemeyen eşim Ceren Yıldırım'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

Özgürlük kavramı, negatif ve pozitif özgürlük olarak ayrıştırıldığında, negatif özgürlük, kişinin davranışının kendince belirlendiği, kişiye dışardan bir müdahalenin olmadığı bir alanda seçme ve eyleme olanağı olarak anlamlandırılırken, pozitif özgürlük ise, toplumsal ve siyasal haklar çerçevesinde belirlenmiş yapıya, kişinin katılımını sağlamak olarak belirlenir.[1] Özgürlüğün, mantıksal ve olgusal çözümlemesinin bir açılımı olarak negatif ve pozitif özgürlük ayrımı, özgürlüğü bireysel ve toplumsal boyutta anlama açısından biçimsel ve içeriksel bir temel sunmaktadır. Bu temel, tarihsel süreç içerisinde insanın teorik ve pratik gelişimine ve dönüşümüne bağlı olarak doğal, bireysel, toplumsal ve siyasal alanın biçimlenmesiyle nesnellik kazanmıştır.

Negatif ve pozitif özgürlük ayrımı anlamını toplumsal ve siyasal yapıda 17. yüzyıldan itibaren kazanmaya başlamıştır. Çalışmamız temel olarak bu yüzyıldan itibaren biçimlenen toplumsal ve siyasal yapı ve kuramlar çerçevesinde özgürlüğün negatif ve pozitif biçimlenmesi üzerine olacaktır. Ancak, 17. yüzyıla kadar gelen süreçteki ekonomik, toplumsal ve siyasal yapının değişim ve dönüşümüyle birlikte; geçmişten getirilen düşünce biçimleri bu ayrımı anlama bakımından bir arka tasarı olarak kısaca ele alınmalıdır. Bu ayrımlaşmayı önceleyen ekonomik ve toplumsal

[1] Brenkert'in, Isaiah Berlin'den aktarmış olduğu ayrıma göre, olumsuz özgürlük, "kişiye bırakılan ya da bırakılması gereken eyleme alanı nedir ya da kişinin başkalarının müdahalesi olmaksızın yapabileceği ya da olabileceği şey nedir?" sorusuna verilen yanıtta içerilen özgürlük türüdür. Olumlu özgürlük ise, "kişinin şunu değil de bunu yapmasını ya da şöyle değil de böyle olmasını belirleyebilen denetim ya da müdahalenin kaynağı nedir ya da kimdir?" sorusuna verilecek yanıtta içerilen özgürlüktür. Brenkert, George G., **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 277.

gelişim ve dönüşümler, Klasik Yunan ve Ortaçağ Avrupa'sında biçimlenerek 17. yüzyıl düşüncesine taşınmıştır.

Özgürlüğün, tarihsel olarak, insanın doğayla ve insanın insanla mücadelesinde bir anlam ve nesnellik kazanması, onun doğal ve toplumsal bir "zorunlulukla" biçimlendiğini ya da belirlendiğini gösterir. Doğa karşısındaki varolma mücadelesiyle kendi dünyasını oluşturan insan, kendi dünyasındaki mücadelesiyle de insansal ve toplumsal olarak var olmaktadır. Bu anlamda daha çok pratik olarak insanın doğal, toplumsal ve siyasal zorunlulukla mücadelesinde dönüşen ve biçimlenen özgürlük, teorik anlamını insanın bireysel bilinçliliğinde bulur.[2]

Özgürlüğün, bireysel, toplumsal ve siyasal yapıyla dolayımlanması, demokrasi yönetiminin ilk örneği olan Yunan kent-devletlerinde görülmektedir. Nüfus artışı, ticari ve ekonomik ilişkilerin yoğunlaşması ve servet birikimiyle birlikte, yeni bir toplumsal ve siyasal örgütlenme biçiminin dönüşümü ve yansıması olarak Atina polisinde, "Theseus'a mal edilen (ilk) anayasa meydana getirildi. (...) yan yana yaşayan aşiretlerin basit bir konfederasyonu yerine, onların bir tek halk biçiminde kaynaşması gerçekleşti. Böylece ulusal bir Atina hukuku, aşiret ve genslerin yasal töreleri üstünde bulunan bir genel hukuk doğdu."[3] Diğer yandan, toplumsal ilişkilerin siyasal yansıması, soylular *(eupatridesler)*, zanaatkarlar *(demiurgoslar)* ve çiftçiler *(geomoroiler)* olarak oluşturulur. Bu siyasal anlamda, sınırlı bir *yurttaşlığın* ilk ilanıdır. Bu anlamda, "birey, organik toplumun

---

[2] Bookchin'in, Samuel Noah Kramer'e dayanarak belirttiğine göre, özgürlük sözcüğünün, ilk olarak baskıcı bir krallık hakimiyetine karşı yürütülen halk isyanıyla ilgili bir Sümer çivi yazısı tabletinde görülmüştür. Bu çivi yazısında özgürlük, "amargi"(anaya dönüş) anlamıyla kullanılmıştır. Bookchin, M., **Özgürlüğün Ekolojisi**, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 275.

[3] Engels, F., **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1990, s.114.

kardeş'inden, politik toplumun özellikle küçük yurttaşlık cemiyetinin 'yurttaş'ına, dönüşür."[4]

Atina Polisinin, halk yönetimi, yani demokrasi adını alacak olan *yurttaşlık* temelindeki örgütlenme biçimi, Kleisthenes (M.Ö. 509) zamanında farklı bir temelde biçimlenir. Kleisthenes, soyluluk, zenginlik ve sınıf temelinde kurulmuş olan önceki yapılanma yerine, "yalnızca yurttaşların ... oturdukları yere göre bölünmesi (her biri kendi kendini yöneten yüz "demos"- komün ve burada yaşayanlar "demosthai"-halk) üzerine kurulu yepyeni bir örgütlenmeye geçti."[5] Bu örgütlenme, her bir komünün kendi temsilcisini seçerek oluşturduğu bir meclis ve onun yönetimini, bu meclise her bir Atinalının seçilme hakkını taşıyor olmasıyla biçimlenen siyasal alanı içermektedir. Bu yapı içerisinde, biçimsel olarak daha geniş bir kesimi kapsayan ve siyasal hakları daha geniş olan bir yapılanma ortaya çıkmış oluyordu. Kişinin kendisini birey ve özgür yurttaş olarak ortaya koyması bu yapılanmanın doğurduğu ölçütler içinde kendini gösterecektir. Bununla birlikte, bu anlayış ve ölçütler beraberinde kendi iç çelişkilerini ve dinamiklerini de üretecektir; bir yanda kendini Polisle özdeşleyip mutluluk ve özgürlüğü onda bulmaya çalışanlar; diğer yanda kendilerini ondan soyutlayıp bireysel ve hazsal bir yaşamı seçenler ya da salt teori etkinliğine adanan bir yaşamı özgür bulanlar.

Yunan kent-devletinin sınıflı toplumsal yapısında, özgürlük, siyasal haklar çerçevesinde anlam kazanır. Bu yönüyle, özgür yurttaşlar topluluğu olan kent-devletini, siyasal-pozitif özgürlük çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Ancak,kent-devletinin toplumsal ve siyasal yapısı içinde özgürlük, bireysel yaşamla ilişkilendirildiğinde işlevsel olan -negatif ve pozitif- bir özellik gösterecektir. Bir

[4] Bookchin, M., **Özgürlüğün Ekolojisi**, s.262.
[5] **A.g.y.**, s. 121-122.

yanda, bu yapıyla kendini özdeşleştirip, kendini bu yapıda özgür, anlamlı ve kalıcı kılmak isteyenler, diğer yanda bu yapının anlayış ve biçimine karşı kendilerini özgürleştirmek ve istediği gibi bir yaşam sürmek isteyenler arasında bireysel yaşamın istek ve arzusuna göre işlev kazanan özgürlük anlayışı ortaya çıkacaktır. Özgürlük negatif anlamıyla, doğal yaşamın gereğini yerine getirme anlamında, aşırı bireyciliği savunan, bireysel arzu ve isteklerini topluma rağmen yaşayabilmesi, hazzı ve mutluluğu hedef alma (*Kyreneliler*) ve bireyin arzu ve isteklerini denetim altına alarak dünya nimetleri ve zenginliklerinden uzaklaşıp, uygarlık değerlerinin, yani kent-devletinin değerlerinin ve kurumlarının yadsınması, kişinin kendi kendine yetecek şekilde yaşaması *(Kynikler)* biçiminde görünmektedir. Özgürlüğün pozitif anlamı ise, toplumsal ve siyasal haklarla, ödevlerle donatılmış iyi bir yurttaş olarak *yurttaşlığın* gereğini yerine getirilmesi, kişinin kendini *Polis*le özdeşleştirmesi gelenek-görenek, ahlaka ve yasalara uygun bir yaşam tarzının sürdürülmesi olacaktır. Bunun yanında, Atina polisinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan ve kamusal alan dışında tutulan kadınlar ve köleler, pozitif özgürlüğün yerleşmesinde önemli unsurlar olacaktır.

Köleliğin doğal bir kurum olarak kabul edildiği Yunan toplumunda, bu durumu bize yansıtan ama aynı zamanda bu duruma karşı haykırışı da yapan, sofist Alkidamas, "Tanrı herkesi azat etmiştir, doğa hiçbir şeyi köle yapmamıştır"[6] sözüyle bireysel özgürleşme yolundaki diğer bir bilinçliliği gösterir. Bu bilinçlilik, köle olarak görülen insanlar lehine genişleyen özgürleşme mücadelesinin de nedeni olmuş; ya da en azından *doğal ayrıcalıklar* anlayışının yıkılmasındaki toplumsal çatlağı oluşturmuştur. Dolayısıyla, özgürlüğü, pozitif ve negatif olarak

[6] Kranz, W., **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s.201.

değerlendirmede, iki temel kategori kendini gösterir: Bir yanda, doğal ayrıcalıkları temelinde, siyasal haklarla donatılmış, kendini *Polis*'le özdeşleştiren *yurttaş* akıl ve ruh sahibi bir varlık olarak, bireyselliğini bu temelde oluşturmaya çalışan, *kendini-bilen*, kendi kendine yeten, kendi kararını kendi verebilecek bir öz-denetimliliğe ulaşmış ölçülü bir birey; diğer yanda topluluk içinde işlevsel olan hiçbir hakkı ve ayrıcalığı olmayan insanlar. Bunların arasına, özgür yurttaş olup, ama zamanla ticari ilişkiler ve borçlarından dolayı siyasal haklar ve ayrıcalıklarını yitirip, alacaklar karşılığında köle edilenler de katılır. Bu nedenle, *Polis* içerisinde iç içe geçmiş ama zamanla değişen ve gelişen bir hiyerarşik yapılanma ve toplumsal sınıflar ve bunların siyasal haklar ve ayrıcalıklar olarak belirlenen özgürlükleri söz konusudur.

Siyasal alan, özgürlüğün pozitif işlevselliği açısından, siyasal ve yasal haklar çerçevesinde bireyin, diğerleriyle yani kendi eşitleriyle bir arada bulunmasının, söz ve eylemlerle kendini göstermesinin, ölümlü ve geçici dünyada ölümsüzleşmesinin olanağını sağlamaktadır.

> [*Polis*] kendi çocuklarını, kendi ürünlerini yiyip bitiren Kronos'un, yani zamanın egemenliğinden ... ilkin kendi kafasından Pallas Athene'yi doğuran, çevresinde Musalarla birlikte Apollo da bulunan Zeus, zamanı törel ve bilgiye dayalı bir yapıt meydana getirmeye zorladı, ortaya devlet çıktı.[7]

Böylece, siyasal alan, mekanda kalıcılık, zamanda süreklilik amacıyla insanların kendini gerçekleştirmelerinin ve özgürleştirmelerinin alanı olarak biçimlenmektedir.[8]

---

[7] Hegel, G. W. F., **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 121.

[8] Arendt, kent-devletinin toplumsal yapısının, özel ve kamusal alan biçiminde birbirinden kesin olarak ayrıldığıdır; özel-alanın tek tek şahıslara ait "oikos" (ev-içi) alanı ve özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) alanın kamusal-alan olarak biçimlendiğidir. Özel alanın, geleceğin yurttaşının birincil ihtiyaçlarının giderildiği bir zorunluluk alanı olarak, zor ve şiddete dayalı bir eşitsizlik temelinde biçimlendiğidir. Arendt, H., **İnsanlık Durumu**, Çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 304-305.

Toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişme ve gelişmelere bağlı olarak, M.Ö. 6. yüzyıl sonundan itibaren kent-devleti ve kurumlarına ilişkin eleştirel bakış açısıyla birlikte, "insan" temelinde yeni bir tartışma alanı gelişir. Bu alanda, kent-devleti ve onun kurumlarına eleştirel bir tavır takınarak, "insan"ı temelinde kendine problem edinen Sofistler kendini göstermektedir. Sofistlerin eleştirileri aynı zamanda, kişisel, bireysel özgürlüğe doğru ilk adım olarak değerlendirilebilir. Hegel'e göre,

> Yunanlılar bayındır oldukları dönemde, törelerinin en parlak zamanında genel özgürlük kavramına sahip değillerdi. Gerçi *kathekon*, yani uyum nedir biliyorlardı, ama ahlaklılık (*Moralitet*), vicdan tanımıyorlardı. ... bunların hepsi ilkin Sokrates'le başladı. İşin içine akıl yürütme karışıp bireyin kendi içine çekilmesi, kendi içine kapalı ve kendi belirlenimlerine göre yaşamak üzere törelerden kopmasıyla da hemen bozulma, çelişki başladı.[9]

Sofistlerle başlayan ve Sokrates'le belli bir anlatım kazanan bireysellik vurgusu *kendini-tanı*da açımlanmıştır. Aslında bu vurgu, bir anlamda çöküş sürecine girmiş bulunan kent-devletinin toplumsal ve kurumsal yapısının *birey*deki yansımasıdır. *Kendini tanı* ilkesi, bireyin bu yapı içindeki anlamını arama ve yeniden oluşturma etkinliğidir. Bu etkinlikte birey, 'kendini' kendinde temellendirirse, kendi dışında da bir dayanak bulacaktır.

Sofist Protagoras'ın, "bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için..."[10] sözünün, yaşam alanına yansıması, daha öncesinde belli bir inanç ve değere göre kurulmuş olanın sarsılmasına ve yeniden yapılandırmasına yol açan bir etki yapmıştır. Kent-devletinin yurttaşla özdeşleşen yapısında bireyin önemi bir anlamda bu eleştirel bakış açısından

---

[9] **A.g.y.**, s.73.
[10] Kranz, W., **Antik Felsefe**, s. 194.

çıkmıştır. Bu bakış açısının, siyasal anlamda göreliliği yasaların doğal değil uylaşıma dayalı özelliğini vurgular ki, bir *nomos* ve *physis* ayrımını beraberinde getirir. Yasaların uylaşıma dayalı olması özelliği, *doğal olanın* zorunlu ve genel geçerliliğini sarsarak, yasaların değiştirilebilir olduğunu ve buna bağlı olarak *doğal zorunluluk ve ayrıcalık* temelinde oluşturulmuş toplumsal ve siyasal yapının da değiştirilebilirliği anlayışını beraberinde taşımasıdır. Toplumsal yapı ve yasalara, bu eleştirel bakış açısı, insani temeldeki bireysel hak ve özgürlükler yönünde taleplerin önünü açtığı gibi, "insan" dahi kabul edilmeyen "insan"ların, yani kölelerin özgürleşmeleri yolundaki taleplerin ve mücadelelerin "bilinçli" başlangıcını da oluşturur. Sofistlerin, "insan merkezli" felsefe anlayışları, etik ve estetik alanında da problemleri beraberinde getirmiştir. Bu anlamda, "iyi ve güzel"e ilişkin genel geçer, değişmez ve kalıcı olduğuna inanılan kuralların yeniden, bu anlayışa göre sorgulandığı görülmektedir. Bu sorgulama, insanın varlık, bilgi ve değerlere ilişkin bilgisinin kaynağını ve sınırlarını görmesini ve yeniden bunlara ilişkin bilgisini daha sağlam oluşturmasını sağlamıştır.

İnsanın ahlaksal, dinsel, hukuksal ve siyasal alanda yaşamını düzenlemek, kolaylaştırmak için giriştiği çabayla ortaya çıkan toplumsal yapılar insanın bilgisinin ve değerinin ürünüdürler. Bu yapılar, 'doğal' *(physis)* olmayıp, uzlaşmayla oluşturulmuş *(nomos)* kurumlar ve yasalardan kuruludur. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, *doğal hukuk* ve *pozitif hukuk* karşıtlığı da kendini gösterir. Bu karşıtlık temelinde, aklın *doğal ve tanrısal* olan karşısında konumlanışıyla geliştirilen 'haklar' çerçevesinde, insanların özgürlük alanları oluşturulmaya başlanır. Dolayısıyla bu anlayış, kurumsal yapıların doğal ve tanrısal olduğu yönündeki geleneksel, kabileci ve milliyetçi anlayışı sarsmıştır. İnsanın insan olmak bakımından insansal bir değer

olarak, siyasal, sosyal ve toplumsal alana girmesi ve bireysel özgürleşme yönündeki çabanın bir anlamda önünü açmıştır.

Sokratesçi *kendini-bil* ilkesinde kendini açan bireyin, kendi-efendisi-olma arzusu özellikle, kişinin arzu, istek ve hazları üzerinde hakim olma ve kendi seçimini kendisi yapabilme anlamında, içsel ve dışsal bir bağımsızlık durumudur. Yunanlılarda, duygular ve hazların yaşanması, Sokrates'te ve öncesinde bir *ölçülülük* olarak vurgulanmıştır. "Ölçülülük, ılımlılık ya da ağırbaşlılık olarak çevrilen *sophrosune* tutkular üzerinde bir egemenlik ve denetim kurmayı, başıboş arzuların sınırlanmasını gerektirir."[11] Ancak Sokratesçi anlayış, *ölçülülüğe*, bilerek yapma anlamında, duygular ve hazlar üzerinde bir öz-denetim kurma biçiminde düşünsel bir boyut da katar. Erdemli dolayısıyla bilgili olan birey, kendi kendine yeten, kendi duyguları üzerinde hakim olabilen biri olarak iyiyi ve doğruyu yerine getirecektir. Çünkü, kendisini bir bilgi öznesi olarak oluşturan birey, hazların kullanılmasında ahlaksal bir özne olacaktır. Dolayısıyla, ahlaksal özne kendine olduğu kadar başkalarına da hakim olabilen biridir. Artık, siyasal alana girecek kişi, doğal ayrıcalık ve siyasal haklar çerçevesinde elde ettiği "yurttaşlık" kimliği altındaki yetersiz bir bireysellikten daha öz-güvenli ve kendine yeten bir birey olarak bu alana girmek durumunda kalacaktır. Çünkü, Sokratesçi anlamda, kendi doğal istek ve arzuları üzerinde bir öz-denetim kurabilen ahlaki özne, içsel bir bağımsızlık yanında dışsal bir bağımsızlık da kazanıp, iyiyi ve kötüyü ayırmasını bilen biri olarak özgür-kişi olabilecektir.

Sokrates'in 'kendini tanıma ve bilmesi ölçülülüğü' içerisindeki birey tanımı, duygu ve istekler üzerinde bir hakimiyet ve sınırlama, iradi bir eylem, bir özerklik

[11] Versenyi, L., **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 123.

olarak olumlu-pozitif bir özgürleşmeyi içermekle birlikte, bu öznel soyutluluğun bir keyfilik taşıması da yani olumsuz-negatif bir özgürleşmeyi içermesi de söz konusudur. Çünkü, 'hakim olma' anlamındaki bir iradilik kendi ve başkaları üzerindeki keyfiliği de içerecektir. Bireyin 'kendini' kendinde ve 'kendi-dışında' hakim-olma anlamında kurması, karşılıklılığı değil tek taraflı bir ilişkiyi içereceğinden, kendini 'kendinde' sınırlamanın potansiyel bir sınırsızlığı olacaktır. Dolayısıyla, birey, tamamıyla hazsal veya çileci bir yaşam anlayışıyla, kendinde bu hakim olmayı genişletebileceği gibi, siyasal alanda da başkaları üzerinde de bir despotluğu kurabilecektir. Bu durumda, ölçülülük bir ölçüsüzlüğe dönüşecek; keyfi iradenin kendinden türetilen bir iyilik ya da kötülük ve bu yöndeki eylemi bir özgürleşme olarak olumsuzluk içerecektir. Oysa ki, "hakimiyet talimi ve hazların kullanılmasında kendini tutma yoluyla ulaşılmaya çalışılan durum, bir özgürlük olarak tanımlanır."[12] Ama, bu özgürlük bir özgürleşme, bir kendilik bilinci olarak, kendi istek, arzu ve iyiliğimin bilinci, 'hakim-olmanın' potansiyel öznelliğini yani keyfiliğini de içerik olarak taşımaktadır.

Sokratesçi *kendini-tanı* ilkesindeki öznel-ahlaki belirlenimin pozitif ve negatif özgürlük bağlantısının olanaklılığını, ahlaki özne olarak "kendini tanıma"da oluşturulan yaşam bütünlüğü, bireyin mutluluğunu temel alan bir anlayışın, bilerek eylemesinde gerçekleşmektedir. Somut bireysel varoluştaki 'kendini tanıma', iradi bir eylem olma açısından kendini oluşturmadaki pozitif özgürleşme, arzu ve isteklerin sınırsızlığı ve düzensizliği olarak negatif özgürlüğün karşısına konur. 'Kendi-kendinde', kendine 'hakim' olma anlamında bir sınırlama ve ölçülülük ile olumlu bir özgürleşmedeki yaşam, istek ve arzuların sınırsızlığı ve düzensizliğinin

[12] **A.g.y.**, s. 87.

yaşanması anlamında olumsuz bir özgürleşme olacaktır. İnsan bir *kaos* değil, bir *mikrokozmos*tur. Dolayısıyla, *kaosa* hakim olan yasanın *–kozmos-* insandaki karşılığı, insanı *ölçülü* yapan akıldır. Buna karşılık, *kaos* insanda düzensizlik yaratan arzu, istek ve duygulanımların yoğunluğuna karşılık gelecektir. Bunun için, ister kendi içinde olsun, isterse kendi dışında olsun bir düzen ve uyumluluk, olumlu-pozitif bir özgürleşme olacaktır. Bilgi, ölçülü ve erdemli olmanın koşulu olarak, eylemin koşuludur. Bu koşul, tutkular ve istekler üzerinde iradi bir hakimiyetin, eylemde 'mutluluk' olarak yaşanmasını sağlar. Dolayısıyla, kendi kendini sınırlamada somutlaşan iradi kararlılık olumlu bir özgürleşmenin, öznel-soyut kısmına karşılık gelecektir. Bu özgürleşmenin, nesnel-somut, kendi dışında bir sınırlama ve hakimiyetle düzenlilik olarak yaşanılma alanı, toplumsal ve siyasal alan olarak belirecektir. Siyasal haklar, mutluluğun yaşanılması için nesnel-zorunlu koşul olacaktır; tıpkı tutku ve isteklere hakim olmadaki *ölçülülük* gibi, yasalardaki hakimiyet adaleti sağlayacaktır. Pozitif bir özgürleşme, kendi dışındaki yasalarla, kent-devletle bütünleşmekle olacaktır.

Sokratesçi geleneği sürdüren Platon, siyasetten uzak bir felsefi yaşam, kent-devletinde kalıcı ve değişmez 'nesnel' bir yapı oluşturma kaygısı ikiliği temelinde düşüncelerini geliştirir. Aslında bu bir anlamda, teorideki sarsılmaz ve değişmezlik ile pratikteki kırılganlık ve düzensizliğin bir araya getirilmesi zorluğudur. Platon'un, kent-devletini kurtarma kaygısı daha ağır basar ve 'gerçeği' bilen bir filozof olarak, kent-devletinin toplumsal ve siyasal düzen ve kalıcılığını ve sürekliliğini, siyasal düşünceyi ve siyasal alanı dönüştürerek çözmeyi dener.[13] Bireylerin özgürleşme

[13] Platon'un siyaset kuramının merkezinde yer aldığı şekliyle, "mağara" benzetmesi, siyasal alanı kalıcı ve değişmez biçimde kurmak isteyen filozofun, gerçek ve görünüş, teori ve eylem arasında gidip gelen ikilemini yansıtır. Bu teori ve pratik adamının yani filozof ve siyasetçinin ikilemidir. Ancak, asıl amaç olarak kent-devletini içine düşmüş olduğu durumdan kurtarmak isteyen Platonda, bu

olanağı olarak kamusal alandaki söz ve eylemlerin sınırlanması ya da tamamıyla ortadan kaldırılmasıyla, bu alanın kırılganlığını ortadan kaldırmak ve bireyleri devletle bütünleştirmek ister.

Platon, özgürlükçü ve eşitlikçi anlayışı doğuran ve Sofistlerde anlatımını bulan *nomos* ve *physis* ayrımını, siyasi felsefesi içinde gerçek-doğal bir belirlenimle çözümler. Bu dünyanın görünüşten ibaret olup bir gerçekliği olmadığı, dolayısıyla, *physisin* özsel bir gerçeklik olarak bu dünyada değil, gerçek varlıklar dünyasında bir İdea olduğunu vurgulayarak ayrımı ortadan kaldırır ve insanların doğadan ayrıcalıklı olduğunu belirterek, bu ayrıcalıklılığın sürekli ve değişmezliğini, ideal devlet ve onun ayrıcalıklı yöneticisi, yasa koyucu tanrı-filozofla sağlamlaştırır. Devlet bir uylaşım değil, 'doğal' ve 'ideal' bir belirlenimdir. Bu belirlenim, estetik ve ahlaki olarak *iyi-güzel İdea*sını, 'gerçek-varlığı' içerir. Bu anlayış, kamusal ve bireysel alanda, her şeyi bu tasarım içinde eriterek, özgürlüksüz ve eşitliksiz bir toplumsal bir yapı meydana getirir.

Ortaçağ Avrupa'sının feodal toplumsal yapısına bağlı olarak biçimlenen, siyasal ayrıcalık ve haklar temelindeki anlayışların metafiziksel ve dinsel temeli Helenistik ve Hıristiyan anlayışının seçmeciliğine göre biçimlenir. Augustinus, Platoncu anlayışla Hıristiyanlık inancını uzlaştırma çabasına karşılık, Aquinolu Thomas'ın, Aristoteles'le Hıristiyanlık anlayışını uzlaştırma çabası bu çağın genel düşüncesini yansıtır. Yunan anlıkçılığının yerini, Tanrısal istenç -*volontarizm*[14] alır.

---

dünya, mağaraya karşılık olarak devlet adamının pratik-kaygısında ve mağaranın dışına çıkarak "gerçeğin" kendine, yani iyi-ideasına ulaşmış filozofun teorik amacında yeniden kurulmalıdır. Bu kuruluş, filozofun, "gerçeği" seyre dalıştaki olgusal dünyadan uzaklaşmasındaki içe-kapanışında, negatif bir özgürleşme olarak kendini açarken, toplumsal ve siyasal alana siyasetçi olarak yönelişi pozitif bir özgürlük olarak açacaktır; ama, bu özgürlük, bireysel ve tekil alnın, tümel-ideal olanda, bireysel mutluluğun, toplumsal ve siyasal mutlulukta eritilmesi olarak belirecektir. Platon, **Devlet**, Çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, Yedinci Kitap.

[14] Tanrının egemen istenci altındaki bireyin yüce değeri düşüncesi ... Hıristiyan biçimiyle Tanrı'nın üzerinde yoğunlaşır ve Tanrı'nın verdiği ruhun yüce değerini ima eder. İnanç, iradi bir eylem olarak

Hıristiyanlık, siyasal ayrıcalık ve haklardan yoksun olanlar için, Tanrı karşısında herkesin eşit olduğu içsel bağlanımıyla bir bireysel kurtuluş ve özgürlük olanağı sağlamıştır. Diğer yandan, bu çağda etkili olan, Stoacı anlayış, insanların doğada içkin olan ilke *logos*tan almış oldukları pay dolayısıyla eşit oldukları temelli *doğalcı eşitlik*, çileci bir ahlaki yaşam çerçevesinde bireysel, toplumsal ve siyasal yapının oluşumunda etkili olmuştur. "Stoalı düşünürlerin çoğu, kararlı bireycilerdir. Onlara göre, eğer bilge kişi kendisini tüm dış bağlardan özgür kılacaksa, işe tüm toplumsal uzlaşma ve yükümlülüklerden kurtulmakla başlamalıydı".[15] Dolayısıyla, toplumsal ve siyasal yaşamdan çekilişle, münzevi bir bireysel yaşamda kendini açan negatif bir özgürlük anlayışı geliştirilmiştir. Ancak, Ortaçağ Avrupa'sında, ayrıcalıklar temelinde "...bireysel özgürlükten daha çok, grupların özgürlüğü, serbestisidir."[16]

17. yüzyıl, oluşmaya başlayan bireysellikle birlikte, toplumsal ve siyasal yapının kuruluş temelinin nasıl olmasına gerektiğine ilişkin kuramlarla, bu yapıyı gerçekleştirmeye çalışır. Çalışmamızın negatif ve pozitif özgürlük olarak ayrımının biçimlenmesi açısından da temel oluşturan bu anlayışlar, çalışmanın birinci bölümünde, Toplumsal Sözleşme kuramı çerçevesinde, Hobbesçu ve Rousseaucu açıdan pozitif özgürlük olarak ele alınmaktadır. İkinci olarak, bireysel-negatif özgürlük temelinde siyasal yapıyı kuran Liberal anlayış bu bölümde, John Locke, David Hume ve John Stuart Mill anlayışları çerçevesinde incelenmektedir.

---

anlamını Tanrısal istençte bulabilecektir. Tanrı iradesi, insan eylemlerinde neyin sevap neyin günah olduğunu buyurmuştur. Lukes S., Bireycilik, Çev. İsmail Serin, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 53-54.

[15] Cassirer, E., **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 109.

[16] Braudel'e göre, Orta Çağın *libertas*'tan daha çok *libertates*'ten söz etmesi anlamlıdır. Kelime çoğul hale getirilince, *privilegia* veya *jura*'dan farklı hiçbir yanı kalmamaktadır. Özgürlükler gerçekte, muafiyetler, ayrıcalıklardır. Bu dönemde, bireysel özgürlükten, Rönesans ve Reformasyonla birlikte bir vicdan özgürlüğünün temellerinin açığa çıkartılması açısından söz edilebilir. Rönesans ve Reformasyondan Devrime kadar olan süre içinde yoğrulmuş, henüz "soyut" ve teorik olan özgürlük kavramı, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi içinde formüle edilerek, yeni bir güç kazanmıştır. Liberalizmle birlikte doktrin haline gelmiştir. Braudel, F., **Uygarlıkların Grameri**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 331-341-343.

İkinci bölümde, bireysel-negatif ve siyasal-pozitif özgürlük olanağının uylaşımı, Kantçı ahlak yasası çerçevesinde, ahlak ve siyasetin ilişkisi bağlamında incelenmeye çalışılmaktadır.

Üçüncü bölümde, özgürlük kavramından özgürleşme kavramına geçiş, Hegelci bilincin tarihsel özgürleşimi pozitif özgürlük olanağı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, Hegel felsefesindeki bilincin soyut özgürleşimi, Varoluşçu Felsefe'de somut-bireysel varlığın varoluşsal bir özelliği olarak Sartre felsefesi çerçevesinde tartışılmaktadır. Üçüncü olarak, özgürleşme kavramını bireysel ve toplumsal açıdan Marksist anlayışla ilişkisi çerçevesinde, bu anlayış içerisindeki gelişim ve dönüşüm çizgileri de Frankfurt Okulu aracılığıyla irdelenmektedir.

Son olarak, günümüz açısından negatif ve pozitif özgürlük olanağı, çağdaş toplum ve devlet yapısındaki anlamı Habermas felsefesi bağlamında sorgulanmaktadır.

I. BÖLÜM

TOPLUMSAL SÖZLEŞME KURAMI VE ÖZGÜRLÜK TASARIMI

Toplumsal ve siyasal yapının temel dayanak noktasının ne olması gerektiği düşüncesinde kendini açan sözleşme kuramı, hukuksal bir dayanağı temel alacak biçimde devletin kurulmasını amaçlar. Sözleşme temelinde kurulan bu yapıda, bireysel ve siyasal haklar, anlamını bu kuruluşun niteliğine göre kazanır.

Sözleşme kuramı her ne kadar biçimsel bir temelde oluşturulsa da, olgusal anlamını tarihsel gelişmelere bağlı olarak kazanmıştır. 17. yüzyıl Avrupa toplumsal ve siyasal yapısının, ekonomik gelişim ve dönüşümlerine bağlı biçimlenişi, yapının kuramsal temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bireysel, sınıfsal, dinsel ve etnik temelde toplumsal yapıda meydana gelen ayrılık ve ayrıcalıkların sözleşme kuramı temelinde anlamlandırılması, mutlak bir yönetim gücü çerçevesinde toplum ve devletin bütünleştirilmesinden geçecektir. Sözleşmeyle kurulan bu devletin niteliği, sözleşme taraflarının, özgür ve eşit oldukları *doğa durumundan*, toplumsal yaşam içerisinde taraf olmanın yarattığı bireysel çıkar ve haklar, genelin çıkarı ve iyiliğine yönelik bir dönüşümle kurulan yapıda biçimlenir. Bu biçimlenme, bireysel ve toplumsal çıkar ve özgürlüğün uzlaştırılması amacıyla, negatif bir *doğal durumun* sınırsız çıkar ve özgürlüğünden, pozitif bir "toplumsal durum"un çıkar ve özgürlüğündeki uylaşımla sınırlandırılır.

Toplumsal sözleşme kuramı açısından, sözleşmeye taraf olanların iradelerini üçüncü bir kişiye aktarmalarıyla biçimlenen mutlak egemenlikçi bir Hobbesçu anlayış yanında, sözleşme taraflarının iradelerini aktarmaksızın *genel iradenin* egemenliği altına girdikleri Rousseaucu anlayış temel yaklaşımlar olarak sayılabilir. Toplumsal ve siyasal yapının bütünlüğünü öncelikli bir amaç edinen bu kuramcılar,

insan doğası, doğal hak ve *doğa durumu* genel tanımından hareketle, bireysel ve tikel olanın anlamlı bütünlüğünü oluşturur. Bu bütünlük, bireysel ve tikel olanın toplumsal ve genel olan içinde eritilmesiyle, toplumun siyasallaştırılmasını içerir.

1.1. Sözleşme Kuramı ve Negatif Özgürlükten Pozitif Özgürlüğe Geçiş: Hobbes ve Rousseau

17. yüzyıl İngiliz empirist ve materyalist siyaset felsefecisi Hobbes'a göre, "doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından ... eşit yaratmıştır."[17] Bu nedenle, herkesin her şey üzerinde bireysel ve sınırsız bir özgürlüğü bulunmaktadır. Bu eşitlik ve negatif özgürlük durumu, insan doğasının bencilliği ve çıkarcılığından dolayı, bir güvensizlik, korku ve savaş durumudur. İnsanların istek ve arzusunun, müdahale edilmeyen bir *doğa durumu* koşullarında, negatif bir özgürlükle gerçekleştirimi vahşi hayvansal doğasının bir yansımasıdır. Bu durumda insanlar, birbirlerine karşı birer kurtturlar (*homo homini lupus*). İşte, bu savaş halinin sona erdirilmesi için insan aklı ve kendini koruma güdüsü doğal yasa olarak devreye girer ve insanlar arasında güvenliğin sağlanması, doğal eşitlik ve negatif özgürlük halinin sınırlandırılmasını zorunlu kılar. Bu sınırlandırma, toplumsal ve siyasal yapının oluşumu yönünde pozitif bir belirlemedir. Çünkü, "bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."[18]

Hobbes'ta, bir arada yaşamanın olanağı olan toplumsal barış, yani insanların bir arada olma olanağı, her bir insanın bireysel-negatif özgürlüğün sınırsızlığında, dilediği her şeyi yapma isteğinden vazgeçmesini zorunlu kılar. Bu gereklilik, her birinin, "kendi iyiliği" için bir başkasını kendi eşiti görerek, *doğal hakların* bir üçüncü kişiye devretmesiyle, birlikte barış içinde yaşama olanağını doğuracaktır. *Doğal hakların* üçüncü bir kişiye devriyle, negatif özgürlük ve hakkından vazgeçen

[17] Hobbes, T., **Leviathan,** Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s.92.
[18] **A.g.y.,** s. 97.

insan, bu hakkında sınırlandırılıp korunduğu, pozitif bir toplumsal hak ve özgürlük olanağı elde edecektir. Doğal durumda her birey, hak sahibi olduğundan, bir karşılıklılık doğmakta ve karşılılıktaki hakkın devri de *sözleşme* olmaktadır. Bir sözleşmede en az iki taraf düşünüldüğünde, yapılan sözleşme, bir üçüncü şahısta gerçek değerini bulacaktır. Çünkü, hakların devredildiği üçüncü şahıs, haklarını devredenlere eşit mesafede durarak ancak kendisi eşiti olmayan biri olarak sözleşmeden doğan yükümlülük ve haklara objektif bakabilecektir. Doğal haklarını kullanmasını bilmeyenler ya da her bir insanın kendi çıkarı ve bencilliği doğrultusunda kullanması durumunda, bireyler, bu hakları her biri için eşit biçimde kullandırabilecek bir üçüncü kişiye haklarını devretmekle güvenlik, adalet ve mülkiyet elde edecektir. Hakların devriyle birlikte, her şeyin, yapılması ya da yapılmamasının hak olduğu *doğal durum*, neyin yapılıp neyin yapılamayacağının belirlendiği *toplumsal bir duruma* dönüştürülür. Bu bir anlamda *doğal hakların* pozitif bir hak ve yasa olarak oluşturulması, yani bir devletin kurulmasıdır. Devlet, her bir bireyin iradesinin tek bir iradeye ya da kişiye sözleşme ile devredilmesi sonucu oluşan mutlak-egemen bütünlüktür.

Hobbes'un, sözleşme ile kurmuş olduğu devlette, insan ve vatandaş özgürlüğü, özgürlük tanımı ve devlet oluşum niteliği ve amacında biçimlenir. Hobbes'a göre, "özgür bir insan, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir."[19] Negatif özgürlük olanağı, pozitif özgürlüğün belirlenimi içinde kendini açacaktır. Buna göre, uçma olgusu karşısında, bir insanın gücü ve zekası buna imkan vermiyorsa, hareketi engellenmiş olsa bile, bu insanın özgürlükten yoksun kılındığını göstermemekte,

[19] **A.g.y.,** s. 155.

olanak ve gerçekliği kendinde olmayan belli bir durumu göstermektedir. Uçma olanağının bulunduğu bir durumda uçma hareketi gerçekte engellenmişse, o zaman özgürlük engellenmiştir. Öyleyse, özgürlük kendinde ve kendi dışında bir belirlenime bağlı bir durumdur. Kendinde bir belirlenim olarak iradi eylem, bir nedene bağlı olarak da özgür bir eylemdir. Hobbes, korku ve özgürlüğün tutarlılığını vurgularken, örneğin bir insan, hiç kimse onu borcunu ödememekten alı koymamasına rağmen, hapis korkusu yüzünden borcunu ödemesi, insanın kendinde bir neden olarak eylemini belirlediğini; dolayısıyla bu eylemini özgürce yaptığını vurgular.

Hobbes'a göre, özgürlük ve zorunluluk arasında bir tutarlılık vardır. Bu tutarlılık, "nasıl ki su, kanaldan aşağıya doğru akma özgürlüğüne değil, aynı zamanda zorunluluğuna da sahiptir; aynı şekilde, insanların isteyerek yaptıkları eylemlerde, iradelerinden kaynaklandığı için özgürlükten kaynaklandıkları gibi"[20] insanın iradi özgürlüğünü nedensel bir ilişki içinde en son tanrının mutlak iradesinin bir yansıması olarak eylemlerinde gösterir. *Tanrısal irade* de anlamlı kılınan özgürlük ve zorunluluk ilişkisi, uyruk ve egemenin ilişkisini de anlamlı kılar. "Çünkü, hem yükümlülüğümüz hem de özgürlüğümüz, boyun eğme eyleminden oluşur."[21] Korunma ve güvenlik karşılığında, sözleşme ile bütün haklarını bir egemene devreden insan, devretmeden doğan bir yükümlülük altına girmiş olmakla birlikte, bu yükümlülüğün, egemen karşısında bir boyun eğiş olarak sözleşme iradesiyle kurulmuş olmasından dolayı da özgür olmuştur. Bireyin özgürlük sınırları, egemenin yasalarında çizilecektir. Bireysel bir özgürlük, ancak egemenin yazılı ya da sözlü olarak belirtmediği alanda söz konusu olacaktır.

---

[20] **A.g.y.**, s. 155.
[21] **A.g.y.**, s. 159.

İnsanların, korku ve bencilliklerinin sonucu yaptıkları bir sözleşmeyle, kendilerini bir güce, karşılıksız bağlamalarıyla oluşturdukları toplumsal bir yapıda insansal değerleri ne kadar mümkün olabilir ki? Kendimi yönetme hakkımı, korkum ve çıkarımdan dolayı devretmiş olmamla, daha büyük bir korku ve çıkarı kabul etmiş olmuyor muyum? Mutlak gücü, öznel-bireysel iradenin devriyle kabul edip, bu gücün etrafında bir sözleşmeyle bir araya gelinmesi gücün akılcılaştırılması, ama insanın akıldışılaştırılmasıdır. Öznel iradesini devreden, kendi kendini yönetmesini bilmeyen insan, kendisinin bir başkasınca yönetilmesini istemesi anlamında kendinin özerk varlığını yadsımaktadır. Birbirleriyle bir arada yaşama olanağını mutlak-güç olarak bir tanrıya boyun eğerek elde eden kullar olarak insan, sözleşmeyle başka bir tanrıya, yani insana boyun eğmektedir. Bu, tanrı devletinin yer yüzündeki egemenliğidir. Önceden, Tanrıdan ve onun gazabından korkarak yaşayan insan, sözleşmeyle, kralından yani kendi kendinden korktuğunu itiraf etmektedir. Dolayısıyla, kutsaldan korku akılcılaştırılmış korku olurken, eşitlik, her bir kişinin korkudan dolayı kişiliğinin silindiği bir uyruk olmasına dönüşür; özgürlük öz-yönetimsiz bireylere egemen gücün tanıdığı haklar olarak pozitif bir özgürlüktür.

Hobbes'un bireyi, Sokratesçi bireyin aksine, arzu ve isteklerine boyun eğmiş bir iradedir. Hobbesçu birey, arzu ve isteklerini gerçekleştirmede, ölüm korkusundan başka bir sınır tanımadığından, bu korku, onun iradesine egemen bir neden olduğunda, irade, yaşam isteği ve arzusuna boyun eğer. Oysa, gerçekleşmiş bir irade olarak sözleşme, öncelikle kendi doğasına hakim olmuş bir bireyi gerektirir. Dolayısıyla, kendi arzu ve isteğine boyun eğdirememiş bir iradenin yapmış olduğu bir sözleşme değildir. Bu durumda da, böylesi bir sözleşmede taraf olanlar için kölelikten başka hiçbir özgürlük ve hak doğmayacaktır. Bu nedenle, Hobbes bireyin

değil, devletin pozitif özgürlüğünü temel özgürlük olarak görür. Bu özgürlük, *egemen-kişi*de toplanan ve tıpkı doğal durumda her bir bireyin sahip olduğu özgürlük gibi sınırsız ve ölçüsüz negatif bir özgürlüktür. Devletin böylesi bir niteliğe sahip olması, vatandaşları üzerinde en az doğa durumundaki kadar bir korku ve güvensizliği sürdürmesini potansiyel olarak taşıyor olmasıdır. Devletin sağlamış olduğu gerçek güvenlik, kendinden ve bir diğerinden korkan güvensiz bireylerin haklarından vazgeçişine dayandığı için, korku ve güvensizlik genel bir güç tarafından sürdürülür. Böylesine bütünleşmiş, güçlü bir yapıda, bütün bireyler bu yapının devamının birer aracı olacaklardır. Ancak, bireyler, aslında başından itibaren böylesi bir niteliği kendilerine atfetmişlerdir.

Hobbes'un mutlak-egemen devletinde, yasayla doğan bireysel haklar ve özgürlükler, egemenliğin kuruluş amacına bağlı olarak herkesin güvenlik ve mülkiyet karşılığında bütün özgürlük ve haklarını egemene devretmesine ve kayıtsız şartsız bir boyun eğmesine dayandığından, bireysel bir hak ve negatif bir özgürlükte olmayacaktır. Devredilen bütün hakların temsilcisi egemen, devirle birlikte kendinde toplanan sınırsız gücü ve pozitif özgürlüğü, devredenlere karşı, negatif bir özgürlükmüş gibi kullanmada herhangi bir sınırlama ile karşılaşmayacaktır. Egemenin kendisinin, üzerinde olduğu yasalar, egemeni bağlamadığından, egemen karşısında eşit mesafede duran bireyler için bir hak ve özgürlük değil bir esaret ve boyun eğme durumu yaratacaktır. *Yasanın sessizliğine* dayanan bireysel özgürlük, birey bile görülmeyen uyruklar için özgürlük değil, sadece bir avuntu olarak duracaktır.

Hobbes gibi, toplumu bir sözleşme ile kuran Rousseau, sözleşme öncesi, insanlık durumunu, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı tarihsel ve olgusal

bir denemesi olan eserinde, *doğa halini*, "bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli durum"[22] olarak tanımlamaktadır. Bu durum, *doğa halinin* herkes için eşit ve sınırsız bir negatif özgürlük olarak göründüğü ve yine insanın doğasından dolayı herkesin herkesle girdiği sınırsız arzu, istek ve çıkarın bir savaşımı gören Hobbesçu anlayışın tersinedir. Çünkü, Rousseau'ya göre, Hobbes, doğa durumundaki insanların akıllarını kullanmamasının, insanların kendi yetilerini kötüye kullanmalarını da önlediğini varsayamamıştır. Aslında, insanlardaki merhamet duygusu, doğal bir duygu olarak, insan türünün devamı için karşılıklı bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır. Doğada, bireysel bir eşitlik ve özgürlük durumu vardır; ama çıkarcı ve bencil toplumsal ilişkiler sonucu oluşan bir iyi ve kötü yoktur. Böyle bir şey olmadığından bunun savaşımı da olmayacaktır. Dolayısıyla, merhamet duygusundan yoksun, bencil ve çıkarcı ilişkiler ve bunların neden olduğu savaş hali, *doğa durumunu* değil, *toplum durumunu* ifade eder.

Rousseau için, *toplum durumu*, insan aklının ilerlemesi ve gelişimi sonucu ortaya çıkan bir olgudur. Bu olgudaki temel fikir, mülkiyettir. Mülkiyet, yani insanın ihtiyacından fazlasını alıkoyması, insanın doğayla girmiş olduğu mücadelesi sonucunda biçimlenen bir fikirdir ve "...mülkiyetin ortaya çıkması ile, hemen bir çok kavgalar ve çatışmalar doğdu."[23] Bu gelişim tarihsel olarak, maddi üretim koşulları ve bundan doğan güç ve çıkar ilişkileri sonucunda kölelik temelinde biçimlenir. "İnsanın, çıkarı için aslında olduğundan başka türlü görünmesi gerekiyordu. Olmak ve görünmek birbirinden tamamen farklı iki şey oldu. ... evvelce özgür ve bağımsız

---

[22] Rousseau, J.J., **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 119.
[23] **A.g.y.**, s. 140.

olan insan, ... bir çok gereksinmeler zoruyla bütün doğaya, özellikle de hemcinslerine boyun eğip kul olmuştur."[24] insan *doğa halinden* uzaklaştıkça, olmakta olduğu şeyi yitirmiş, görünmekte olduğu şeyi, *doğası* sanmaya başlamıştır.

Uygarlık, insanın insan karşısında eşit ve özgür olma durumunun dönüşmüş hali olan kölelik durumudur. Bu durumun doğuşu insanın bir diğer insan ile girdiği egemenlik ilişkisinde temellenir. Rousseau'ya göre, egemenlik, bağımsızlıktan daha değerli görülmeye başlandığından itibaren, insanlar "başkalarına zincir vurabilmek için kendi zincirlerini taşımaya razı oldukları ölçüde baskı altında tutulmayı kabullenirler."[25] Egemenlik ilişkisine değil de 'egemene' karşı oluş, bir boyun eğdirilmiş benliğin, boyun eğmişliğinden dolayı bir boyun eğdirme ve ezme arzusunu da taşıyacaktır. Bu egemenlik ilişkisi, aslında boyun eğmeden doğan bir egemenlik olduğu kadar, egemenlikten doğan bir boyun eğmedir de. Karşılıklılık olmadıkça, özgürlük ve bağımsızlık ilişkisi, 'egemenlik' olarak bir boyun eğme ilişkisinden çıkarılamaz. Ancak, bu tarihsel gelişme bizi, *doğa hali* gibi olmasa da, *toplum halinde* nasıl daha özgür ve eşit yaşayabiliriz gibi kaçınılmaz bir durumla da karşı karşıya bırakmıştır. Dolayısıyla, "...öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun."[26] Her insan, doğal, bireysel-negatif özgürlüğünü koruyarak, toplumsal-pozitif bir özgürlük olanağı elde edebilsin.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* denemesine, "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur"[27] diyerek, insanın doğal ve toplumsal yönünü, 'olduğu' ve 'göründüğü' durumu vurgulayarak başlar. Toplum halinde yaşarken kendini

---

[24] **A.g.y.**, s. 151.
[25] **A.g.y.**, s. 170.
[26] Rousseau, J.J., **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1994, s. 25.
[27] **A.g.y.**, s. 14.

efendi sanan insan, efendisi olduğunu sandığı bu durumun aynı zamanda bir kölesidir; ancak insanlar en azından, kendi buyruğunda kalabilecek bir karşılıklı sözleşmeden doğacak haklı bir toplum durumunu özgür ve eşit görebilecektir. Bu sözleşmenin niteliği, onun hak ve özgürlüğünün niteliğini de belirleyecektir. Hobbes'un sözleşmesine karşılık gelecek biçimde Rousseau, "bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koşmak, tutarsız ve boş bir sözleşme olur"[28] derken, yapılacak olan sözleşmede bütün hak özgürlüklerden vazgeçmenin, bir iradeden vazgeçme durumu doğuracağı için, böyle bir sözleşmenin 'insan olma' durumuyla bağdaşmayacağını vurgular. Boyun eğdirilmiş bir 'iradeden ve doğadan' her hangi bir hak ve özgürlük doğmayacaktır. Özgürlükten vazgeçiş, tam bir boyun eğişle hak olan özgürlüğümüzü devretmek, özgürlüğü bize nasıl sağlayabilir? Çünkü, "kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir, birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz."[29] Kişinin, köle değil de bireysel hak ve özgürlük sahibi olabilmesi için, kendi sahip olduğu hakkın ve özgürlüğün daha fazlasına sahip olmaması şartıyla, herkesin aynı hak ve özgürlüğe sahip olduğu bir toplumda yaşaması gerekir. Eğer, bir kişi bile daha fazla hakka sahipse, sahip olan kişinin *özel istem* ya da isteğinin bütün herkesin isteğinin üzerinde olduğudur. Bu öznel irade ya da buyruğun, diğer bütün irade ve buyruklara karşı işlemesi sonucunu beraberinde taşıyacaktır. Dolayısıyla, herkesin kendi buyruğunda ya da isteminde kaldığı genel bir istem yada irade, herkesi eşit ve özgür bir hak sahibi yapacaktır. Bu, özel bireysel-negatif isteğin ya da istemin değil, herkes için aynı olan *genel istemin* pozitif geçerliliğidir. Kişi, kendi üzerinde, kendinden daha fazla bir hakka sahip bir kimse kabul etmemek şartıyla, bütün diğerleriyle bir araya geldiğinde yine herkes için eşit

[28] **A.g.y.**, s. 20.
[29] **A.g.y.**, s. 23.

hakkı doğuracak olan 'genel bir iradenin' buyruğuna girmiş olduğunda, kendi buyruğuna girmiş olacaktır. Belli, bireysel bir irade ve negatif özgürlüğün değil de, genel bir iradenin buyruğu ve pozitif özgürlüğü, herkes için eşit bir bağlanım oluşturduğunda, herkesin herkese karşı herkeste gerçekleşen buyruğu ya da iradesi, iradenin kendinde gerçekleşmesi olarak görülecektir.

Bu noktada, Rousseau'ya yapılan eleştiriler *genel irade* karşısında tikel bir özgürlükten bahsedilemeyeceğidir.[30] Diğer bir deyişle, çoğunluk iradesi karşısında, azınlık ya da birey iradesinin ya da özgürlüğünün olamayacağıdır. Bireysel istek ve irade karşısında, kamu yararı ve çıkarını gözeten ve bu çıkara göre işleyen bir *genel istem* ya da irade, toplumu yönetmek durumundadır. Öyle ki, "...yurttaş, yasanın atıl dediği tehlike üstüne yargı yürütemez artık ve hükümdar da: 'devlet için çıkar yol senin ölmendir' dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır."[31] Bu, yurttaşın sözleşme ile kazandığı hak ve özgülüklerinin bir bedeli olarak karşısına çıkarılır. Çünkü, kişi, 'egemen' yani 'yasalar' karşısında boyun eğen biri olarak bir uyruk, ama aynı zamanda bu boyun eğişten dolayı da, pozitif hak ve özgürlük sahibi kişi olarak bir yurttaştır. Onun kişiliği ve varlığı, *genel irade* karşısında boyun eğişle birlikte kazandığı hak ve özgürlükler sayesinde anlam kazanmıştır. Dolayısıyla, bireysel istek ve özgürlük, kamu yararı ve çıkarı karşısında bir değer taşımayacaktır; bireysel istek ve özgürlüğün değeri, ancak kamu yararı ve çıkarını aşmayan ve ona karşı olmayan bir düzeyde anlamı olabilir.

---

[30] Habermas'a göre, Rousseau, "toplum halinde" bir "doğal düzeni" canlandırmak ister. Eşitsizlik ve özgürlüksüzlük insanın doğa halinden uzaklaşıp uygarlaşmasıyla birlikte toplumsal alanda kendine ve doğasına yabancılaşmasının sonucudur. Doğa ve toplum arasındaki kopuş, her bir bireyi homme (insan) ve citoyen (vatandaş) olarak ikileştirir.Bu ikileşme, toplumsal sözleşmeyle, kayıtsız şartsız devir ve ferağ ile ortadan kaldırılacaktır; böylece homme, citoyen'de eriyecektir. Böylelikle Rousseau, içinde özerk özel alanın, devletten özgürleşmiş bir sivil toplumun yer almadığı etkili bir siyasal topluma ilişkin burjuva olmayan bir düşüncenin taslağını çizer. Habermas, J., **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. T. Bora, M. Sencer, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 192-193.

[31] **A.g.y.**, s. 45.

Rousseau'da, birey ya da grup yararı karşısında her yararın ve çıkarın üzerinde olan bir *kamu yararı* ya da çıkarı temeldir. Her iradenin üzerinde olan bir *genel istem*, tek tek iradelerin toplamından fazla olan bir bütünlüktür. Bu yönüyle, genel istem tek tek istek ve iradelerin toplamına eşit olan *herkesin iradesi*nden de ayrılır. Dolayısıyla, toplumsal bütünlükteki, bireysel irade ve özgürlük, doğa durumunda kaybedilen istek ve özgürlüğe karşılık gelecek şekilde, olmayan bir durumu ifade edebilir ya da anlamı *doğa durumu* haliyle ilişkili bir açıklamayla anlamlı kılınabilir. Çünkü bireyin, "...toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir."[32] Kişinin, sahiplik olarak bu özgürlüğü, kendi bedeni ve 'şeyler' üzerinde bir hak sahipliği biçimindeki mülkiyeti, *toplumsal yasalarla* sınırlandırılmış ya da belirlenmiştir. Soyut bireysel varlığın somutlaşması, yani nesneleşmesi, bireysel iradenin *genel iradeye* tabi kılınmasıyla olanaklıdır. Dolayısıyla, 'şeyler'in mülkiyetini kazanan aynı zamanda 'şeyleşmiş', nesneleşmiştir. Toplumsal yasalarla biçimlenen toplumsal pozitif özgürlük, bireysel negatif özgürlüğü belirleyip sınırlandırırken, bireysel negatif özgürlüğün, toplumsal pozitif özgürlük ve yapıda eritilmesi gerekmektedir.

Toplum sözleşmesiyle *genel iradenin* hakim kılınması, devlet ve toplumun varlık nedeninin soyut bütünleşmesi olarak, toplumun siyasallaştırılması ya da siyasetin toplumsallaştırılmasıdır. Siyasallaşmış toplumsal yapının nesnelleşmesi olan devlette, yurttaş olarak her bir bireyin yönetimde aktüel ve potansiyel olarak etkinliği söz konusudur. Bu etkinlik, kişide, toplumsal sözleşmeye yani *genel iradeye* uymasıyla, doğal yanın toplumsala tabi kılınmasıyla, 'toplumsallaşan' bireyin

[32] **A.g.y.,** s. 30.

ikileşmiş siyasal varlığında açığa çıkar. Çünkü, "uyruk ve egemen varlık sözcükleri arasındaki ... bağlılaşma 'yurttaş' sözcüğünde birleşir."[33] Birey, hem toplumsal yasalara boyun eğen olarak uyruk hem de egemen varlığın haklar sahibi bir üyesi olarak da yurttaştır. Dolayısıyla, birey ve toplum bütünleşmesi olan devlet, Rousseau'ya göre, "katılım imkanları sunan ya da bunu azami seviyeye çıkaran bir devlet değil, aksine devlet işlerini vatandaşların işleri arasına sokan bir toplum daha önemlidir".[34] Etkin bireyin, *yurttaş* olarak özgürlüğü temel özgürlüktür; dolayısıyla, bireysel negatif özgürlük, yurttaşın pozitif özgürlüğüne bağlı olarak biçimlenmekte ve anlamlandırılmaktadır.

Devlet kuramlarını, *doğal haklar* temelinde kuran Hobbes ve Rousseau'daki temel ayrılık, bu hakların dayanağı olan *insan doğası* kavramını tanımlamadaki farklılıkta yatmaktadır. Hobbes, kendi yaşamı da dahil olmak üzere her şey üzerinde hak sahibi olan *insan doğasını*, arzu ve isteğin sınırsızlığında açılan negatif bir özgürlükle kötü ve olumsuz bir şekilde betimlerken, Rousseau, *insan doğasını* merhametin doğurduğu karşılıklılık temelindeki tarihsel bir gelişimle birlikte negatif bir özgürlükle iyi ve olumlu olarak tanımlar. Dolayısıyla, Hobbes'un *doğa durumu* için öngördüğünü, Rousseau topluma atfeder. Ancak, her ikisi de, bu negatif özgürlüğü, toplumsal ve siyasal pozitif bir özgürlükle sınırlandırarak anlamlandırır. İkisi arasındaki bir diğer ayrılık da, sözleşmede ortaya çıkan *iradenin* niteliğindedir. Hobbes'ta, hakların devredildiği 'egemen' sözleşmeye taraf olmayan biri olarak, yasaların üzerinde bir yasa koyucu, mutlak egemendir. Egemen gücünü, genel iradenin temsilcisi olarak tıpkı 'doğal' bir kişi gibi, bu iradenin sınırsız ve mutlak kullanımından almaktadır. Rousseau'da ise, temsil edilmeyen *genel irade* egemendir;

---

[33] **A.g.y.**, s. 106.
[34] Schmidt, M.,**Demokrasi Kuramlarına Giriş**, Çev. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara 2001, s. 65.

genel irade yasa koyucu da dahil her şeyin üzerinde mutlak bir güçtür. İradenin temsili ya da aktarımı, iradeyi 'genel' olmaktan çıkaracaktır. Bir kişinin iradesi ya da egemenliğinin negatif özgürlüğünü, pozitif bir özgürlük olarak sunacaktır. İrade temsili ya da aktarımıyla, irade, temsil olunanların iradesi olmaktan çıkıp, temsilcinin *genel iradesi* olacaktır. Dolayısıyla, yönetilenler, kendi iradelerinin değil de, bir kral, monark ya da grubun iradesine tabi olacaktır.

Hem Hobbes hem de Rousseau, egemenliğin *mutlak* bir şekilde oluşturulmasını savunurken, Hobbes, bu egemenliğin devir ya da temsil yoluyla bölünemez bir biçimde kamu çıkarı ve özgürlüğünü temel alan bir yapıda olması gerektiğini savunur; ayrıca egemenliğin aynı zamanda kendisi ve kendi çıkarı her şeyin üstünde görünen tarafsız ve sorumsuz ya da sadece kendisiyle taraflı ya da sorumlu negatif özgürlüğü olan bir kral ya da hükümdarın kendinde cisimleşmesi olduğu yönünde düşüncelerini geliştirir. Rousseau ise, bu egemenliğin her şeyin üstünde, devir ya da temsil edilemez ve bölünmez bir şekilde olan, kamu yararı ve özgürlüğünün önceliğini temel alan *genel irade* ya da *halk iradesi* olarak kalmasını istemektedir. Her ikisi de bireyin üstünde olan ya da birey hak ve özgürlüklerinin içinde eritildiği toplumsal hakka ve siyasal özgürlüğe öncelik tanır.

Sözleşme kuramcıları için *doğa durumundan* sözleşme durumuna geçiş bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes için bu geçiş, bencil bir doğanın savaş durumundan kurtuluşu iken, Rousseau için aklın ilerlemesinin sonucunda sürdürülemez durumun bir sözleşme olarak 'güç' karşısında boyun eğişidir. Bu güç, aklın doğaya üstünlüğünün ilan edilmesi; doğa yasasının akıl yasasına dönüştürülmesi sonucunda insanların doğal hak ve özgürlüklerinin, akılcı toplumsal ve siyasal hak ve özgürlükler biçiminde somutlaşmasından başka bir şey değildir.

Zorunluluk içerisinde bir özgürlük olarak, bireysel doğal negatif-özgürlüğün sınırsızlığının, toplumsal ve siyasal sözleşmedeki zorunlulukla, pozitif-özgürlükle sınırlandırılmasıdır. Doğal durumda özgür ve eşit olan bireyler devletle birlikte, *doğal durumda* kendi kendini sınırladıkları 'doğal olmayan' bir duruma geçmiş olacaktır. Bu doğal olmayan durum, kendi dışında ama kendi onayının ya da iradesinin devri ile oluşturmuş oldukları kendinden büyük bir 'güç' sayesinde olacaktır. Eğer insanlar doğadan özgür ve eşit olmasalardı, kendi kendilerine koydukları bir sınırlama ile toplumsal ve siyasal yapıda bulunacaklardı (*kent-devlet yurttaşı)* ya da toplumsal ve siyasal yapı kendi kendine sınırlama koyan yani kendini yetiştiren insanları birey ve yurttaş kabul edecekti. Bu nedenle, Sözleşme kuramcıları, hak ve özgürlükleri, kamu yararı anlayışına göre biçimlendirilen bireysel ya da toplumsal çıkar olarak ortaya koymaktadırlar.

1.2. Liberal Devlet Anlayışı ve Negatif Özgürlük Tasarımı: John Locke, David Hume ve John Stuart Mill

Aydınlanma yüzyılı olan 18. yüzyıl, Batı'nın geleneksel değerlerinin ve kurumsal yapılarının, aklın eleştiri süzgecinden geçirildiği bir döneme denk gelmektedir. Bu dönem, önceki yüzyıllardan itibaren gelişen ticaret ve sanayileşmeyle birlikte, değişen ve dönüşen bir toplumsal yapıda ortaya çıkan burjuva sınıfının biçimlendirici gücü temelinde somutlaşmaya başlar. Burjuva sınıfı, toplumsal ve siyasal egemenliğini, mevcut feodal ve dinsel kurumsal yapıya karşın eleştirel akıl sürecinde oluşturmaya çabalar. Bu anlamda, toplumsal, siyasal ve tarihsel koşullar çerçevesinde kıta Avrupa'sında ve özellikle Fransa'daki bu

dönüşümler bir devrim olarak görüldüğünde, İngiltere de ise bir revizyon olarak görülebilir.[35]

İngiliz Aydınlanmacısı John Locke, bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu, dolayısıyla aklın *boş bir levha* olarak doğuştan hiçbir bir bilgi getirmediğini söyleyerek, eleştirel bir akıl anlayışı oluşumunun önünü açmıştır. Bu eleştirel deneyci akıl anlayışını daha ileri götüren Hume olmuştur. Hume, deneyimlerimizden elde ettiğimiz algılardan oluşan zihin içeriklerinden başka bir şeyi bilemeyeceğimiz, kesin bir bilgiden söz edemeyeceğimiz eleştirel bir akıl anlayışını biçimlendirir. Bu aklın temsilcisi burjuva bireyi, kendini, dinsel toplumsal ve siyasal alanda *dogmatik* olana karşı açarak, bu alanları deney temelinde yeniden biçimlendirmeyi deneyecektir. Bu biçimlendirme, kendine ve aklına güvenen burjuva sınıfının ve bireyinin özgürlükleri temelinde olacaktır.

Locke, özgürlüğün tikel tanımını istenç ve eylem uygunluğu olarak, öznenin 'gücü' dahilinde içinde yer aldığı bağlamla ilişkilendirir. Ona göre, "bir insanda kendinin yeğlemesine göre düşünme ya da düşünmeme, devinme ya da devinmeme gücü bulunduğu sürece bu adam özgürdür."[36] Özgürlük, salt bir isteme ya da düşünme değil, aynı zamanda bu istemin eyleme dönüştürülebilme gücüdür.

> Özgürlük idesi, herhangi bir etmendeki herhangi bir tikel eylemin yapılmasını ya da yapılmamasını, zihnin belirlemesine ya da düşünmesine, yani ikisinden birini yeğlemesine göre gerçekleştirme gücünün idesidir, ikisinden birini istencine göre gerçekleştirmek öznenin

---

[35] Braudel'e göre, Rus devrimine kadar, "Devrime" atıfta bulunulduğunda, kastedilen hep 1789 Fransız Devrimi olmuştur. Avrupa'da 1789'dan önce, bu adı yalnızca iki İngiliz devrimi hak etmektedir. Bunlardan birincisi şiddetli ve kanlı (1640-1658), ikincisi de sakin ve dostluk havası içinde (1688) meydana gelmiştir. Fakat Batı aleminin en sağlam devletlerinden birini içten alt üst eden Fransız Devrimi, 1789-1815 arasında Avrupa sahnesinin tümüne yayılması ölçüsünde, tamamen başka bir titreşime sahip olmuş (İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi) ve anısı dünyanın tümü açısından ... bir simge değeri kazanmıştır. Braudel, F., **Uygarlıkların Grameri**, s. 368-369.

[36] Locke, J., **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 153.

> gücü içinde değilse, o artık özgür değildir, bu yönden zorunluluk altındadır.[37]

Dolayısıyla, zorunluluk özgürlüğün karşısında, bir istenç ya da seçme durumu değil, bir 'gerçekleştirebilme gücü' olarak bulunur.

Locke'a göre, özgürlüksüz bir düşünce ve istenç olabilir, ama düşüncesiz ve istençsiz bir özgürlük olamaz. Buna göre, kişinin kendini gerçekleştirebilme gücü kendinde olduğu sürece, bir şeyi düşünmesi ve istemesi durumunda, bu şeyi yapabilmesi, onun iradi ve eylemsel özgürlüğünü gösterecektir. Kendinde ve kendi dışında bir olanak ve gerçeklik olarak özgürlük iki zorunlulukla karşı karşıya kalacaktır. Kişi kendinde, kendi yapabilme gücü dahilinde gerçekleştirebileceği bir şeyi istediğinde zorunluluğun ya da özgürlüğün bir anlamı olacaktır. gerçekleştiremeyeceği bir şeyi düşünmesi ya da arzulaması anlamlı olmayacaktır. Diğer yandan, kişi kendi dışında, bir şeyi isteyip gerçekleştirme gücü ve yeteneğini kendinde taşıdığı halde bundan yoksunsa ya da yoksun bıraktırılmışsa özgür değildir. Bu noktada, kişinin bireysel-negatif özgürlüğünün anlamı, zorunluluk olarak içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal durumla ilişkili olacaktır.

Locke, Hobbes gibi insanların doğadan özgür ve eşit oldukları *doğal hak* düşüncesine katılmakla birlikte, bu sınırsız özgürlük ve eşitliğin bir savaş durumu yaratmadığını; tersine doğa yasasına bağlı olan bir uyum ve düzenin temel olduğunu vurgular. Doğa yasası, tanrısal ve tanrısal olduğu içinde evrensel bir yasa olarak bütün insanlar için eşit bir durum yaratmaktadır. Ona göre, "doğa durumunun onu yönetecek bir doğa yasası vardır ki herkesi bağlar; ve bu yasanın kendisi olan us tüm insanlığa öğretir ki, tümü de eşit ve bağımsız olmakla, hiç kimse bir başkasına

---

[37] **A.g.y.**, s. 154.

yaşamında, sağlığında, özgürlük ya da iyiliklerinde zarar vermemelidir."[38] Ancak, herkes için açık olan bu yasanın her bir kişideki bağlayıcılığı ve geçerliliği, insanların bilgisizlik, bencilce çıkar ve eğilimlerinden dolayı eşit düzeyde geçerli olmamakta ya da bu eşitlikten ve negatif özgürlükten dolayı, bir haksızlık durumunda herkesin herkesi yargılama ve cezalandırma hakkı doğmaktadır. Bu ise bir kimsenin hem yargıç hem de davacı olması gibi bir duruma neden olacaktır. Böyle bir durumda herkesin adaleti kendine olacaktır; bu da her an bir savaş durumunun doğması anlamına gelecektir. Daha doğrusu, *doğa durumu*nda herkesin kendini herkeste bağladığı şekliyle kendini bu yasaya bağlaması ve bu yasaya göre yaşaması mümkün olmamaktadır; dolayısıyla, her bir kişi için *doğa yasası* gibi işleyecek, ama bu yasanın bireysel çıkar ve negatif özgürlükçü bağlayıcılığından dolayı oluşmayan adalet ve yaptırım ya da zorunluluğu tamamlayacak, karşılıklı bir bağlayıcılık olarak oluşturacak bir 'yasallık', pozitif özgürlük olacak bir 'sözleşme' gereklidir. Bu sözleşme, doğa yasasında olmayan otoriteyi ve adaleti sağlayacaktır. "Böylece insanlar, doğa durumunun tüm ayrıcalıklarına karşın, onun içinde kaldıkları sürece kötü bir durumda oldukları için, çabucak topluma itilirler."[39] İnsanların doğal eğilim ve isteklerinden dolayı itildikleri bu durum, onların rızasıyla da oluşturulan otoriter siyasal bir yapıyı da beraberinde getirir. Bu otoriterlik, Hobbes'ta mutlak bir güce devredilen haklarla gelen bir boyun eğmeyi içerirken, Locke'da ise, çoğunluğun temsiline dayanan bir hak devriyle oluşturulan parlamenter monarşi yönetimi biçiminde öngörülür.

---

[38] Copleston, F., **İngiliz Görgücülüğü**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991, s. 180.
[39] **A.g.y.**, s. 184.

Locke'a göre, "insanların *Commonwealth*'lerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının büyük ve başlıca ereği mülkiyetlerinin korunmasıdır."[40] Locke, mülkiyeti yaşama güvenliği, özgürlük ve edinilen malların korunması olarak geniş bir anlamda ele almaktadır. Doğa durumunda, özgürlük ve mülkiyetini koruyamayan insan, toplumsal ve siyasal bir örgütlenme ile 'yargılama ve cezalandırma' haklarını devrederek bu olanağı elde edeceğini düşünmektedir.

> Üyeler yargılama haklarını devlete devrederken, doğal hakları çiğneyenlere karşı, yargılamanın uygulanıp, gereken cezanın verilebilmesi için toplumun tüm üyelerinin gücünü kullanma hakkını da teslim etmişlerdir. Uygar ya da siyasal toplumun yönetiminin kuvvet kullanma hakkının kaynağı budur.[41]

Kuvvet kullanımındaki sınırı belirleyen şey, kuvvetin kaynağı olarak rıza gösteren halkın can, mal ve özgürlüğünün önceliğidir.

Locke'a göre, "... yasama yalnızca belli erekler için davranması gereken bir vekil güç olduğu için, halk yasama gücünün ona duyulan güvene aykırı davrandığını gördüğü zaman onu uzaklaştırmayı ya da değiştirme için gereken en yüksek gücünü elde tutmayı sürdürmektedir."[42] Bu, yasalardan gelen kuvvet kullanma suiistimalinin önlenmesi için, yasa yapıcılarının ve bu yasayı uygulayıcıların ayrı olması temel olacaktır. Çünkü yasa yapıcılar kendilerine karşı bu yasaların kullanılmasında bir ayrıcalık bekleyebildikleri gibi, kendilerini bu yasaların üzerinde de görebileceklerdir. Bu aynı zamanda, yasama ve yürütme arasında bir denetim mekanizması görecek işleve sahip olacaktır. Devlet gücünün, bireyin *doğal hakları* temel öncelik olacak şekilde sınırlandırılması, bir toplum ve devlete rıza göstererek girmiş bulunan bireyin en azından bir bireysel seçme özgürlüğü olanağını mümkün kılmaktadır. Bu durumda, Locke'un bireysel özgürlük anlayışında, "birey gerçekte

---

[40] **A.g.y.,** s. 185.
[41] Şenel, A., **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 343.

bir başka devlete giderek ya da dünyanın ona doğa durumunda yaşama olanağını verebilecek uzak bir bölgesine çekilerek Devletten çekilebilir."[43] Devlet ve toplum yasaları her ne kadar *çoğunluk ilkesi* temelinde oluşturulmuş olsa da bireysel koşul olarak ortaya çıkan bağlanım, bireyin özgürlük ve mülkiyeti için, yani *doğal haklarının* korunması için, bir rıza gösterme durumu olduğundan, birey bu rızadaki zorunluluktan daha büyük bir zorunluluğa tabi değildir. Dolayısıyla, bireysel bir özgürlük olanağı, burjuva bireyi olarak liberal anlayışta kendini açmaktadır.[44]

Liberal anlayışın bireysel çıkar özgürlük temelinde toplumsal ve siyasal yapıyı biçimlendirme tavrı, bu anlayışın oluşumunu sağlayan eleştirel akıl ve düşünce temsilcisi burjuva bireyin gelişim süreci Locke sonrası Hume'da açılır. Empirist düşünceyi kuşkuculuk temelinde ileriye taşıyan Hume için bilgi, duyu algıları etkisiyle oluşan izlenimler ve bunlardan doğan idelere dayanmaktadır. Bu ideler, hep aynı şekilde edinmiş olduğumuz sürekli izlenimler etkisi alışkanlığıyla oluşmakta; doğanın düzenli işleyişine olan inanç bizde "şeyleri" birbirlerine neden-sonuç ilişkisi biçiminde bağlayarak olay ve olguları anlamamızı sağlamaktadır. Hume göre, "...nerede türdeşliği ve birliği gözleyecek olursak, ve nerede birlik inanç ve görüş üzerinde aynı yolda işliyorsa, nedenlerin ve zorunluluğun düşüncesini taşırız ... Bu değişmez birlikten neden ve etki düşüncesini oluşturur ve onun etkisi yoluyla zorunluluğu duyumsarız."[45] Dolayısıyla, her şeyi böylesi bir deneyim konusu içine alarak, bunların anlık üzerindeki etkisi ve izlenimiyle yapılan çıkarsama

---

[42] Copleston, F., **İngiliz Görgücülüğü**, s. 191.
[43] **A.g.y.,** s. 188.
[44] Braudel'e göre, liberalizm aynı anda hem siyasal bir doktrini (yasama ve yargı gücünü artırmak ve icra gücünü azaltmak, bu anlamda otoritercilikle zıtlaşmaktadır), hem ekonomik bir doktrini "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" sloganının damgasını taşıyarak, bireyler, sınıflar ve uluslar arasında gerçekleşen ekonomik oyundan devleti tamamen dışlamaktadır), hem de düşünce özgürlüğü talep eden ve dinsel birliğin ne toplumsal birliğin, ne de ulus birliğinin olmazsa olmaz koşulu olmadığını savunan felsefi bir doktrini ifade etmektedir. Braudel, F., **Uygarlıkların Grameri**, s. 344.
[45] Hume,D., **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. A.Yardımlı, İdea Yay. İstanbul 1997, s.358.

sonucu, bilginin kaynağı idelerin oluştuğunu ve bu anlamda da, aynı zorunluluğa bağlı duyumsanan birer *ide* olan ahlaki, siyasi ve toplumsal değer ve kurumlarında yapay olarak, bir uylaşım sonucu meydana getirildiğidir.

Özgürlük ve zorunluluk karşılıklı ilişki içinde ele aldığında,"...zorunluluk nedenselliğin özsel bir parçasını oluşturur; dolayısıyla özgürlük, zorunluluğu kaldırmakla nedenleri de kaldırır ve şans ile aynı şeydir."[46] Bu anlamda, nedensiz ve kuralsız bir davranış ya da bir eylemdeki rastlantısallık bizim özgürlüğümüzü gösterecektir. Ancak, özgürlüğümüzü gösterme anlamında bir eylemede, eylemi belirleyen 'istek' bir neden olarak düşünüldüğünde hiçbir zaman özgür olmadığımızı görürüz. Dolayısıyla, "...tüm insan yasaları ödül ve ceza üzerine kurulduğu için, bu güdülerin anlık üzerinde bir etkilerinin olması ve her ikisinin de iyi eylemleri üretip kötü olanları önlediği temel bir ilke olarak kabul edilir."[47] Bu nedenle, kişi eylemlerindeki nedensellik ya da zorunluluk nedeniyle sorumlu tutulabilir ve "ancak zorunluluk ilkeleri üzerinedir ki bir kişi eylemlerinden herhangi bir değer ve değersizlik kazanır."[48] Bu değer ve değersizlik, ahlaksal iyi ve kötü izlenim olarak bencil ve tutkulu insan doğasının haz ve acı hislerine göre belirlenir. Bu öz-çıkar duygusundan ortak bir çıkar ya da yasallık nasıl mümkün olabilecektir?

Hume göre, *insan doğası, doğal durum* ve *doğal hak* temelinde dolaysız ve genel bir bireysel, toplumsal ve siyasal yapı öngörme, gerçek bir ahlaklılık, adillik ve insanlık olduğunu kabul etmektir. Biz tek tek nesneler ve onların birlikli durumlarının zihin algılarından ve izlenimlerinden oluşturduğumuz idelerden başka bir şey bilmediğimizi öngörerek, bireysel ve tikel durum ve olgulardan hareket

---

[46] **A.g.y.**, s. 359.
[47] **A.g.y.**, s. 362.
[48] **A.g.y.**, s. 362.

edebiliriz. Dolayısıyla, *insan doğası, doğa durumu* ve *doğal hak* birer tasarım, uylaşım ve icat edilmiş bir kurgudur. Bu durumda, ahlaklılık, adillik ve insanlık da bir uylaşım, bir icat olacaktır. Ancak, bu uylaşım bencil ve çıkarcı bireysel insan doğası ve tikel durumunun kendine dayalı bir gerçekleşimi olacaktır.

Hume göre, insan 'hem sevgi hem de nefret nesnesinden' başka bir şey değildir. Her iki durumu da doğasında barındıran duygusal ve zihinsel bir varlıktır. Bu durumda, bireysel bir *öz-çıkar* ve *öz-sevgi* duygusu temeldir. Anlık ve duygulardan oluşan bireysel insan, bu bencil ve çıkarcı doğasına rağmen ya da bu doğadan dolayıdır ki, yine öz-çıkarını en iyi sürdürme olanağını ortak-çıkar ya da yararda görür. Çünkü, " ...her birimizin eylemleri başkalarının eylemleri ile ilişkilidir ve bir şeyin öteki parçada yerine getirilmesi sayıltısı üzerine yerine getirilir."[49] Dolayısıyla, her bir birey bir başkasındaki çıkar duygusunu algıladığında kendi çıkarının bir diğerinden fazla ya da onun çıkarına rağmen olamayacağından hareketle, bir ortaklıkta ya da toplumda bir araya gelir, bencil doğası ve tutkularının özgürlüğünden ziyade kısıtlama yoluyla daha iyi doyurabileceğini görür. Bu birliktelikte, bireysel ve doğal zorunluluk bir arada işler: 'bencillik ve sınırlı yüce gönüllülük' ve doğal şeylerin insan istekleri karşısındaki sınırlılığı. Böylelikle, birey arzu ve isteklerinin doyumu için bunun gerekli olduğunu gördükten sonra, kendini ve ilişkilerini daha güvenlikli ve sürdürülebilir kılmak amacıyla kurallar ve kısıtlamaları kabul ederler. Bu durumda, yükümlülük, adalet ve yasallık temelinde kurulan toplumsal yapı, *öz-çıkarın* sürdürülmesinin bir uylaşımı olarak meydana getirilmiş olacaktır. Bu birliktelikte, adalet ve yasa temelinde yer alacak bireysel ve kamusal bir kaygı, kendini ödev duygusunda ya da ahlaki yükümlülükte temellendirecektir.

---

[49] **A.g.y.**, s. 424.

Her ne kadar, "... öz-çıkar hak ve hukukun kuruluşuna kökensel güdüdür; ama kamu çıkarı ile bir duygudaşlık o erdeme eşlik eden ahlaksal onayın kaynağıdır."[50] Öz-çıkarın ahlaki erdem temelinde kamu çıkarı duygudaş uylaşımı, bireysel çıkar ve negatif özgürlüğün, toplumsal-pozitif özgürlükle uylaşımıdır.

Hume, bireyi toplumdan, toplumu devletten önce düşünür ama bireysel öz-çıkarlarının daha iyi gerçekleştirmek ve sürdürmek üzere bir araya gelen insanların devletsiz yapamayacaklarını öne sürer. Bireyin 'öz-çıkarının' gerçekleşimi, toplumun çıkarı ve sürekliliği, devletin adalet ve yasallık temelindeki uylaşımına dayanır. Bu uylaşımda, bireyler kendi öz-çıkarları ve bireysel-negatif özgürlükleri için kendilerini bir sözleşmeyle pozitif bir yükümlülük altına sokarlar. Dolayısıyla, "...insanlar karşılıklı olarak varoluşlarını sürdürebilmek için toplumun zorunluluğunu gördükleri ve doğal itkileri üzerinde belli bir kısıtlama getirmeksizin birlikte herhangi bir anlaşmayı sürdürmelerinin olanaksız olduğunu buldukları zaman o üç temel doğa yasasını icat ettiler: mülkiyet, hak, yükümlülük."[51]

Bireysel *öz-çıkar* ve *öz-sevgiden* dolayı bir mülkiyet, *şeylerin* sahipliğinin temelinin herkeste aynı çıkar duygusunun algılanmasıyla, doğal çıkardan dolayı herkese sahip olduğunun bırakılması yönünde bir duygudaşlıkla bir ödev duyusu oluşturur. Bu adalet ya da hak dediğimiz yapay bir erdem şeklinde oluşturulur. Bu erdem, yapay olsa da bir yükümlülükle gelen boyun eğme olarak devlette yasa şekline bürünür. Ancak, bu "... boyun eğme yükümlülüğü çıkarın herhangi bir büyük derecede ve çok sayıda durumda sona erdiği her zaman sona ermelidir."[52] Bu durum, öz-çıkar ve kamu çıkarı için gerekli olan kamu özgürlüğünün de sona ermesidir ki,

---

[50] **A.g.y.**, s. 431.
[51] **A.g.y.**, s. 466.
[52] **A.g.y.**, s. 474.

bu durumda insan herhangi bir yükümlülük altında artık bulunmayacaktır. Bireysel öz-çıkarın çoğalan oranda toplumsal alana yayılmasıyla elde edilecek mutluluğun ortadan kalkması ya da tehlikeye girmesi durumunda -bu durumda bireylerin yasalar karşısında haktan doğan boyun eğme 'nedeni' de ortadan kalkmış olacağından- salt bireysel çıkar ve negatif özgürlük durumu *doğa durumu* geçerli olacaktır: yani *herkesin herkese karşı savaşı.*

Bireysel *öz-çıkar* temelinde toplumsal çıkarın uylaşımı, Bentham'ın geliştirdiği İngiliz Faydacı Ahlak anlayışında, çıkar ve mutluluğun en çok sayıda kişiyi kapsayacak şekilde genişletilmesiyle elde edilebileceği öne sürülür. Toplumsal ve siyasal yapı çerçevesinde, bu ahlak anlayışının bireysel çıkar ve özgürlükler temelindeki uylaşımı John Stuart Mill tarafından ortaya konulur.

Klasik liberalizm geleneği temsilcilerinden Mill, *Özgürlük Üstüne* adlı eseriyle ortaya koyduğu düşünceler birey, toplum ve devlet ilişkileri çerçevesinde bireysel ve toplumsal özgürlüğün, bireysel-tikel çıkar ve özgürlükler temelinde bir açılımı getirmektedir.

Mill, İngiliz faydacı ahlak geleneğinin bakışı çerçevesinde, bireysel, toplumsal ve yönetsel faydanın en büyük çıkarı gözetecek şekilde oluşması anlayışından hareketle, bireysel-negatif ve toplumsal-pozitif özgürlüğün devletteki sınırları, niteliği açısından *temsili hükümet* biçimini siyasal yapı olarak ortaya koymaktadır. Bu yönetim, "özgürlük demeye layık biricik özgürlük başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama özgürlüğü"[53] ilkesine göre kurulmuş, liyakat ve siyasal katılım özelliklerini içeren bir

[53] Mill, J. S., **Özgürlük Üstüne**, Çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul 2000, s. 25.

hükümettir. Bireysel-negatif özgürlük olanağının sağlandığı toplumsal alanda, birey kendi istek ve seçimleriyle kendini gerçekleştirmesi sağlanmalıdır. Siyasal hak ve pozitif özgürlükler, kişisel özgürlüklerin sağlanması yönünde yapılandırılmalıdır.

Kişisel fayda ve negatif özgürlük açısından en temel sorun, "toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen iktidarın niteliği ve sınırlarıdır".[54] Toplumun birey üzerinde kullanacağı iktidar, siyasal hak ve pozitif özgürlükler olarak yasalarda somutlaşan devlet erkidir. Siyasal erk, toplum aracılığıyla meşrulaştırdığı yasalara bağlı gücünü kullanırken gözden kaçırmaması gereken ilke, "...halkın çıkar ve isteklerinin onların da çıkar ve istekleri olmasıydı."[55] Toplumdan ayrı çıkarları olan bir yönetim yerine, toplumla özdeşleşmiş çıkarları olan bir yönetim, *meşruluğunu*, *kamuoyu* olarak halkın iradesinden alır. Ancak, halkın-iradesi olarak kamuoyunun, çoğunluk iradesi olarak işlevselliği, çoğunluğun tiranlığına dönüşebilir. Bu nedenle, kamuoyunun oluşumunda temel alınacak ilke, "eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi karşıt düşüncede olsa, nasıl bu kişinin elinde güç olduğu taktirde, insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu tek kişiyi susturmaya fazla hakları yoktur."[56] Çoğunluğun, azınlığı ya da bireyi susturması, özgürlüğünü elinden alması, 'çoğunluk' olduğu için haklı ve doğru görülürse; birey ya da azınlığın, çoğunluğu susturması ve köleleştirmesi aynı oranda haklı ve doğru görülmüş olacaktır. Çünkü, çoğunluk-iradesinin 'iktidar-gücü' olarak işleyişteki doğruluğu haklılıkla ilişkilendirildiğinde, çoğunluk olduğu için haklı olduğundan, her zaman her durumda her yaptığı da doğru olacaktır. Bu nedenle, çoğunluk karşısında bireyin söyleyeceği

[54] **A.g.y.**, s. 11.
[55] **A.g.y.**, s. 13.
[56] **A.g.y.**, s. 29.

ya da yapabileceği şeyler haklı olamayacağından doğru da olmayacaktır; dolayısıyla, bireyin bir şey söylemeye ya da yapmaya hiçbir hakkı yoktur gibi bir zorunluluk çıkabilir. Bu anlamda, bu çözümlemede, doğruluk ya da haklılığın 'güçle' ilişkilendirilmesi ve işleyişi olarak, "doğru ya da adalet güçlünün işine gelendir"[57] Platoncu savına ulaşırız. Güçlünün işine gelen doğruluk ya da haklılık, güçsüzün aleyhine işleyen keyfi bir iktidara dönüşebileceğinden, bu 'iktidar', birey ve toplum açısından sınırlandırılmazsa, diktatörlük ve tiranlık olarak bireysel ve toplumsal özgürlük ve haklara karşı işleyecektir.

Kamuoyunun kişisel çıkar ve özgürlüğü ortadan kaldırmayacak şekilde, iktidarın oluşturulmasında toplumsal bir meşruiyet sağlaması için gerekli eleştirel bir kamuoyu, düşünce özgürlüğüyle elde edilebilecektir. Düşünce özgürlüğü, toplumu ve bireyleri ilgilendiren konu hakkında doğru ya da haklı bir karar alınmasında yürütülecek muhakemenin eleştirel sürecini sağlayacaktır. Kamuoyu tiranlığı, genel çıkar doğrultusunda toplumsal yapıdaki bireysel duygu ve düşünce farklılıklarını ortadan kaldıracak önyargısal bir muhakeme olarak işlediğinde, herkesi birbirine benzetip, aynı karaktere sahip insanlardan oluşan toplumsal bir bütünlük ya da egemenlik kuracaktır. Toplumun faydasının herkesin faydası olduğu düşüncesi, idealleştirilmiş bir bütünlük olarak toplumsal yapının bireysel karakterlerden oluşmuş bir birlik değil, aynı yapıdaki insanlardan oluşmuş bir yığın olarak anlaşılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, "karakter ideal hiçbir karaktere sahip olmamaktır."[58] Oysa, sağlam bir karakterin oluşumunu sağlayacak bireysel çıkar ve negatif özgürlükler temelinden genişleyerek oluşturulan bir toplumsal yapı, en büyük toplumsal fayda ve pozitif özgürlüğü sağlayacaktır.

---

[57] Platon, **Devlet,** s. 30 (339a).
[58] Mill, J. S., **Özgürlük Üstüne**, s. 95.

Liberal anlayış, bireysel-negatif özgürlükleri, birey ve toplum arasında birey lehine mesafe koyacak şekilde sınırlayarak, devlete bir 'bağlanım' öngörürken, siyasal yapıdaki gücü (yasama, yargı ve icra) dağıtıp, siyasal yapının denetimini kendi içinden doğan kurumlara, kişisel sivil-toplum örgütlenmelerine yaptırmayı öngörmektedir. Bu durumda bireyler, siyasal güç karşısında, en azından kendi örgütlenmelerini oluşturarak bireysel hak ve özgürlüklerini koruma yönünde belli bir güç elde edebilmektedirler. Çünkü, bireyin örgütlenmiş siyasal 'güç' karşısında kendi hak ve özgürlüklerinin savunusu, toplumsal örgütlülüğü temelinde mümkün olacaktır.

II. BÖLÜM

AHLAK YASASI VE ÖZGÜRLÜK TASARIMI

İnsan eylemlerinin ilkesi ahlaki kurallar, eylemin amaca uygun yapılmasını yönlendiren normlardır. Ahlaki kurallar, eylem ilkesi olarak temel dayanaklarını bireyin dışındaki genel bir kabul edişten alırlar. Bu genel kabul, geleneksel, dinsel ve akılsal bir temelde oluşturulmuş olabilir. Ahlak kurallarının, eylemi belirleyen ve yönlendiren nesnel ve evrensel bir zorunluluk kazanması, akıl yasası olarak karşımıza çıkar.

Ahlaki kurallardan yasalara yükseliş, kuralın öznel-bireysel yönünün yasanın nesnel-evrensel boyutuna geçişiyle ortaya çıkar. Kuralın yasa olma potansiyelliği, eylemini ahlaki kurala göre gerçekleştiren bireyin, bu kuralı bir yasa olacak şekilde isteyip eylemesinden geçecektir. Bu anlamda, tikel ve evrensel arasındaki bağlantıyı Kant'ın ödev ahlakı bize vermektedir. Ödev ahlakı, bireysel-tikel olanın özerkliğini, tümel-evrensel ile olan bağlantısında, ahlak yasası aracılığıyla bize vermiş olacaktır. Ahlak yasası, tıpkı doğa yasasının "şeyleri" belirleyen genelliğine sahip olacak şekilde işleyerek, insanın "amaçsal" eylemlerinin özerklik temelini oluşturacaktır; ahlak yasasının özerkliği sayesinde insan amaçsal bir varlık olacaktır.[59]

---

[59] Heimsoeth'un aktardığına göre, Kant Newton'dan, zaman-mekan içindeki evrenin düzenlerinin sonsuzluğunu ve yüceliğini öğrenmişti. Rousseu'nun etkisiyle de, insanın kendi ahlak-varlığının yapısındaki yüceliği kavramıştı. Dolayısıyla, Kant burada, Newton'un ortaya koyduğu, doğadaki karşılıklı etki yasasına benzer bir şey kavramaya başlıyor: Biz, ahlaklı eylemlerimizde, "eylemlerimizin en gizli devindiricisi olarak, genel olan bir istemenin yasalarını buluyoruz. Bu temel üzerinde akıl sahibi varlıkların dünyasında, bir ahlak birliği, yüksek bir yasaya göre biçimlenen bir yapı yükseliyor." Heimsoeth, H., **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 49-54.

2.1. Immanuel Kant'ta Negatif ve Pozitif Özgürlük Olanağı Olarak Ahlak

18. yüzyıl Aydınlanma filozofu Kant, akıl eleştirisi çerçevesinde rasyonalist ve empirist anlayışı bir araya getirerek "kavramsız algıların boş, algısız kavramların kör" olduğunu, dolayısıyla bir bilgi ortaya koyacaksak, bu bilginin kavram ve algı ilişkisi sonucunda oluşturulabileceğini vurgulamıştır. Bu vurgulama, akıl bilgisinin kesinliği ve doğruluğuna ilişkin eleştirel bir anlayışın oluşumu açısından, aklın imkan ve sınırlarını göstermeyi amaçlar. Dış dünyanın bizden bağımsız bir gerçekliği vardır. Bu gerçekliğin, sınırlı algılarımıza kendini verdiği kadarıyla görünüşler yani *fenomen* boyutu kavranabilir; ancak kendinde varlık, yani *numen* kısmı bilinemez. Görünüşler alanından gelen algılar, zihinde bulunan kavramlar ya da kategoriler aracılığıyla biçimlendirilerek, dış gerçekliğin bilgisine ulaşılır. Dolayısıyla, dış gerçekliğin bilgisi, zaman ve mekan apriori formları ışığında elde edilen algıların, zihnin kategorileriyle biçimlendirilmesiyle elde edilir. Teorik akıl bilgisinin değeri ve gerçekliği, bilginin elde edilme amacına uygun olarak, kendini pratik alanda ortaya koymasıyla kazanacaktır. Bu bağlamda, aklın pratik işleyişi, insanın kendi aklı ve bilgisi ışığında kendini, yaşamını ve eylemlerini anlamlı kılmasının yolu olan 'amaca' yönelik kullanılışıyla teorik bilgi, pratik olarak bir anlam kazanmış olacaktır.

Kant felsefesinde, insan, doğal ve düşünsel dünyaya ait iki yönlü tek bir varlık olarak ele alınmaktadır. Bu varlık, aklını bu dünyalara ait bir kullanım içinde açarken; "aklın doğayla ilgili kurgusal kullanılışı, dünyanın en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna; aklın özgürlük amacıyla pratik kullanılışı da bir mutlak zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın, böyle bir varlık olarak eylem yasalarının

zorunluluğuna götürür."[60] Eylem yasalarının zorunluluğu olarak özgürlük, bir nedensellik olarak varlık temelini akıl sahibi insanda, doğal zorunluluğun karşısına koymaktadır. Akıl sahibi varlık olarak amaçlar koyabilen insan, bu özelliğiyle kendini doğadan ayırır; dolayısıyla kendini bir yanda duyular dünyasının nedenselliği altında bulan insan, diğer yanda aklı sayesinde düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak, doğadan bağımsız kendi yasasını kendi koyan bir özerlik içinde bulur.

"İnanmaya yer hazırlamak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım"[61] diyen Kant'ın inancı, kendini bir 'amaç' olarak gören insanın, özgürlüğü ve özerkliğini, koşulsuz buyrukta oluşturacağı bir ahlak yasasıyla kurabileceğine olan inançtır. Bu inanç, teorik aklın dünya ile ilgisinde ortaya çıkan sınırsız bilgisinin, pratik aklın dünyayla girilen 'amaçsal' ilgisinde biçimlendirilmesi ve sınırlanması gerekliliğidir. Bu inanç, akılda birer *ide* olarak bulunan kavramların, - tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük - aklın pratik işleyişiyle nesnel gerçeklik kazanacağına olan inançtır. İnsan, kendini transandental Ben olarak, aklın teorik ve pratik işleyişini bu bende uzlaştırıp kendini yüce bir 'amaç' olarak görüp, kendinde ve bütünde özgürce yaşama olanağını sağlayacağına inanmalıdır.

İnsan, doğal-duyusal ve akıl-düşünsel dünyaya ait iki yönlü, bütün bir akıllı varlıktır. "Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın, kendisine yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür."[62] Bu varlık, aklını bu dünyalara ait

---

[60] Kant, I., **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s. 82 (128).
[61] Heimsoeth, H., **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, s. 68.
[62] Kant, I., **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 71 (109).

bir kullanım içinde açarken "aklın doğayla ilgili kurgusal kullanılışı, dünyanın bir en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna; aklın özgürlük amacıyla pratik kullanılışı da bir mutlak zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın, böyle bir varlık olarak eylem yasalarının zorunluluğuna götürür."[63] Eylem yasalarının zorunluluğu olarak özgürlük, doğa yasalarının zorunluluğu karşısında bir nedensellik yasası olarak varlık temelini, akıl sahibi insanın düşünsel dünyasında bulur.

Kant, ahlak yasasının da bir koşulu olan insan özgürlüğünü, teorik aklın bir idesi olarak görürken, bir *ide* olarak negatif olan bu özgürlük, nesnel gerçekliğini yani pozitif olanağını, özgürlüğün nedenselliği olarak kendi yasasını kendi koyan istencin özerkliğinde, yani pratik-koşulsuz buyruğa göre eylemesinde bulur. Bu anlamda, ahlak yasası özgürlüğü ortaya koymakta; istemenin özerkliği olarak özgürlük, pratik koşulsuz buyrukta kendini açmaktadır. İnsan, iki dünyaya, doğa (insandaki duyusal alan ve nedensel zorunluluğu) ve akıl (insandaki düşünsel alan ve ahlaksal özgürlüğü) alanına ait, iki dünyayı kendinde birleştiren varlık olarak, duyusal yanıyla 'doğa nedenselliğinin' zorunluluğu altında iken, akıl yanıyla özgürlük nedenselliğinin özerkliği altındadır. Bu anlamda, insan bir yanda doğal nedenselliğin duyusal arzu ve isteklerin buyruğu aracılığıyla eylemini kendi dışında belirlemesi olarak yaderklik *–heteronom-* altında iken, diğer yanda kendi eylemini kendi belirleyen zihinsel varlık olarak özerklik *–autonom-* içindedir. Dolayısıyla, insan, iki yönelimli bu yapısıyla bir yanda doğal dünyanın nedenselliğini, diğer yanda düşünsel dünyanın özgürlüğünü kendinde birleştirir.

Ahlak yasasının koşulu olan ama aynı zamanda kendini ahlak yasası aracılığıyla gösteren özgürlük idesi, istencin özerkliğinde gerçeklik kazanır. İstencin

---

[63] **A.g.y.**, s. 82 (128).

özerkliği, kendi kendine yasa koyma anlamında istemenin *kendinde iyi* olana yönelmesidir.

Bu aynı zamanda yasaya saygıdan dolayı yapılan bir eylemin zorunluluğu olarak bir ödevdir. Eylemi belirleyen ilkenin yani istemin maksiminin genel bir yasa olacak şekilde eylemi belirlemesi, bir ödev doğurması buyruğun koşulsuzluğundadır. Koşulsuz buyruk, hiçbir eğilimi içinde taşımayan ve genel bir yasa olabilecek biçimselliğe sahip olarak, içerikli bir buyruktan yani koşullu buyruğun göreliğinden arınık bir kesinlikle buyurur: "her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun".[64] Kendini ve kendi kişisinde herkesi "amaç" olarak görecek şekilde eyleminin dayandığı öznel ilke-maksimi, genel ve nesnel bir yasa olmasını isteyecek şekilde eyleyen insan, kendi yasasını kendi koyma anlamında bir "amaçlar krallığı" üyesidir. Bu krallıkta herkes hem yasa koyucu hem de yasaya bağlı olarak bu krallığın bir üyesidir. Bu nedenle, kişi kendi istencini kendi belirlemesi anlamında hem bir yasa koyucu hem de istencin bu yasaya bağlı olarak eylemi belirlemesi anlamında özerktir, dolayısıyla da özgürdür.

Krallığın üyesi, hiç kimseyi, kendi kişisinde kendisini bile, araç olarak göremez. Çünkü, krallığın üyesi olanların eylem nedenleri, eylemin nesnesiyle pratik olarak kurduğu dolaylı yani koşullu ilişki *heteronom* bir ilgi değil; eylemin ilkesiyle dolaysız yani koşulsuz ilişki, *autonom* bir ilgidir. Kişinin eyleminin kendinde ve diğerlerinde dışardan bir belirlenime bağlı olması yani kişinin olumsuz ilgisi, kendi arzu ve isteklerinin doyurulması olarak kendini ve diğerlerini sadece kendi mutluluğu için 'araç' görmesine yol açacaktır. Oysa, eylemin yasayla dolaysız pozitif

[64] **A.g.y.,** s. 46 (66).

ilgisi içinde eyleyen biri, eylemin nedeni olarak istencin kendini belirlemesi, bir başka deyişle genel bir yasa olacak ilkeye göre eylemesi ile kendini ve diğerlerini, kendinde ve kendi dışında bir 'amaç' olarak özgür görecektir. Çünkü, "yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir, yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır."[65] İnsan, ahlak yasasının özerkliği sayesinde kendini 'kendinde' ve 'diğerlerinde' bir amaç olarak koyar. Ahlak yasasının özerkliği, insanın kendini kendinde ve diğerlerinde her zaman için bir 'amaç' olarak görmesi yönünde belirlemiştir. Ancak, insanın duyusal ve düşünsel olarak hem doğaya hem de akıl alanına ait varoluşu, kendini hem bir 'amaç' hem de hem de bir 'araç' olarak kullanmasında görünür. Kişinin özerk, dolayısıyla özgür olmasının koşulu kendi istemesinin özerkliğinden, bir anlamda ahlak yasasının özgürlüğünde kendini bir 'amaç' olarak belirlemesinden geçer. Ancak, kişinin kendi istemesinin özerkliği, dıştan belirlenimle yani *heteronom* olarak koşullanmışsa; kişinin kendi varlığını kendi kişisinde istemesinin bir nesnesi olarak belirlemesi, kişinin kendini bir "araç" yapacaktır, böylece kişi kendine "kendinde" ve "diğerlerinde" bir "araçlık" ilgisiyle bağlanmış olacaktır. Bu durumda, özerk ve özgür bir kişi değil, "şey" olarak var olacaktır.

[65] Kant, I., **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 96 (156).

2. 2. Ahlaki Davranışın Amaçlılığı ve İnsan Özgürlüğü

Kant, insanı aklının pratik işleyişiyle, kendi kendinde ve diğerlerinde bir 'amaç' olarak ahlak yasasının özgürlüğünde konumlandırırken, doğa alanındaki 'şeyleri' doğa yasasının zorunluluğunda bir 'araç' olarak görür. Teorik aklın *doğa idesi*, doğayı nedensellik kategorisi altında belirlerken, teorik aklın ahlaklılık, yani *özgürlük idesi* teleolojik bir kategori içinde anlamlı kılınabilecektir. İnsan, doğanın kendinde ve doğanın kendi varlığına nasıl bir 'amaç' koyduğunu bilemez; ama insan, doğada ve kendinde böyle bir 'amaç' varmış gibi düşünmek zorundadır. "Tabiat, hayvani varlığındaki mekanik düzenin üstüne çıkan her şeyi insanın kendinden ortaya koymasını, onun, ancak içgüdüden kurtularak kendi aklı ile sağlamış olduğu mutluluk ve yetkinlikten pay almasını istemiştir."[66] Doğa yasasının zorunluluğuna bağlı olarak, olmakta olan bir duruma karşılık, 'olması gereken' ahlak yasasının özgürlüğünde, insanın kendini 'amaç' olarak görmesiyle mümkündür. Ancak, insan varlığının doğal-içgüdüsel varlığı ve akıl-düşünsel varlığı bir uyuşmazlık sergiler gibi gözükmektedir. Bu uyuşmazlık, bireysel boyutta akıl ve güdüler arasında, toplumsal boyutta ise toplumla birlikte olmak ve ondan uzaklaşmak isteği arasında açığa çıkmaktadır. Uyuşmazlık, tarihsel süreçte, insan aklının gelişmesi ve yetkinleşmesiyle, hem bireysel hem de toplumsal temelde bir birliğin ve kanunlu düzenin yapısında çözülür. " İnsan nevinin tarihi, bütünü ile görüldükte, içinden –ve bu maksatla dışından- yetkin olan bir devlet yasasını meydana getirmek için tabiatın saklı bir planının gerçekleşmesi diye anlaşılabilir. Böyle bir yasa, tabiatın insanlıktaki bütün istidatları tam olarak gerçekleştirebileceği biricik durumdur."[67]

---

[66]Gökberk, M., **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1948, s. 93.
[67] **A.g.y.**, s. 100.

Dolayısıyla, Kant, insanı ve insanlığı kötüden iyiye, olumsuzdan olumlu bir duruma gelişme olarak görür.

Kant, Hıristiyanlık inancı ile benzerlik taşıyan bir tarih-olgusal insanlık durumu tablosu çizer. Hıristiyan inancında, insanın ilk günahı işlemesi ve cennetten kovulmasına kadarki süreçte, insan her türlü arzu ve isteğini doyuracak şekilde mutlu bir biçimde yaşamaktadır. Ne zaman ki, bilgi ağacının meyvesini yemek isteyip, iyinin ve kötünün bilgisine sahip olmak yani aklını kullanmak istemiştir, işte o zaman, Tanrı tarafından cezalandırılmış ve cennetten kovulmuştur.[68] İnsanın bu düşmüşlük hali, Tanrı tarafından Mesih'in gönderilişiyle sona erecektir. Bu durumun benzerini, Kant, "doğa durumu" olarak çizer. İnsan, doğa durumunda, her bir bireyin içgüdüsel arzu ve isteğine bağlı özgürce yaşadığı iyi ve mutlu bir durumdadır. Bu durum, insanın doğal olmayan yanını, aklını kullanmaya başlamasıyla; kendini doğadan uzaklaştırıp onun üzerine yükselmesiyle birlikte; kendine ait bir dünya kurmaya yönelik bir zihinsel gelişme göstermesiyle bozulur. Ancak bu toplumsal durum, insanın kendi aklını kullanma cesaretini gösteremediği bir *düşmüşlük* durumu olarak biçimlenir. İnsan bu *düşmüşlük* halinden kendi aklını kullanma cesaretini göstererek kurtulabilecektir. "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır."[69] Ancak, bundan sonraki ilerleyen ve gelişen tarihsel süreçte, insan kendi aklını kendi

---

[68] İnsanın iyiyle kötüyü bilme ağacından yemesi yasaklanmıştır; bu ağaç simgesel olarak insanın bir yaratık olarak özgürce kabul edip güvenle saygı göstermesi ve aşması gereken sınırı belirler; ancak şeytan tarafından ayartılan insan, özgürlüğünü kötüye kullanarak, Tanrının buyruğuna karşı gelip, itaatsizlik ederek bu ağacın meyvesinden yemiştir. İnsanın ilk günahı budur. İnsan bu günahı işleyerek, kendini Tanrıya yeğlemiş, tanrıyı hor gördüğünü göstermiştir. **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, Çev. Domininik Pamir, Yaylacık Matbacılık, İstanbul 2000, s. 107, 108.

[69] Kant, I., **Seçilmiş Yazılar** (Sürekli-Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme), Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

kullanma cesaretini gösterip, törel dünyada, aklı ile koyduğu ahlak yasasında, kendini mutlu ve özgür kılmaya çalışacaktır.

Teleolojik bir bakışla doğanın kendisindeymiş gibi görülmek istenilen, ancak aklın bir *ide*si olan bu genel ilerleme ve yetkinleşme durumu bir tarih yasası olduğunda, insan, doğal-içgüdüsel bir durumdan akıl-düşünsel bir topluma doğru gelişim gösterecektir. Bu gelişim, insanın doğal zorunluluktan kurtulup, kendisinin kurduğu özgür bir dünyaya doğru giden bir süreçtir. Bu gelişimde bireyler, doğal-duyusal istek ve özgürlüklerini, aklın gelişimi ile birlikte, ahlaklılık olarak genelin özgürlüğünde kurarlar. Bu özgürlük, yetkin bir devlet yasası çerçevesinde 'amaçlar' krallığının kurulmasıdır. Bu dünyada özgürlük, doğal-duyusal özgürlükler olarak her bir bireyin kendi istek ve arzusuna karşılık; akıl-düşünsel dünyada kendini ve diğerlerini, kendinde ve diğerlerinde bir 'amaç' olarak görecek şekilde eylemesiyle mümkün olabilecektir. Koşulsuz ahlak yasasına, yani pratik aklın özgürlük idesine göre oluşturulan bu 'amaç', hukuk 'idesi' altında, devlet yasasıyla örtüşecektir. Dolayısıyla, "... bir halkın ancak özgürlük ve eşitlik haklarına dayanarak devlet halinde kurulması ahlaksal bir ilkedir; bu ilke sakınganlığa (ihtiyatkarlığa) değil, ama ödeve dayanır".[70] Ancak, bu noktada, devlette bireylerin özgürlük ve eşitlik haklarının, ahlaksal bir ilke olarak gerçekleşme olanağı bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü, siyasal alan, eylemin kırılganlığı ve kesinsizliğinde kendini açan bir alan olarak, 'koşullu' olana göre işlemektedir; oysa ahlaksal alan, teorik bir alan olarak 'koşulsuz' ve kesin olan 'ilkeye' göre belirlenmektedir. Dolayısıyla, ahlaksal alanın 'koşulsuz' ve tek yanlı öznel bir bağlanımına karşılık, siyasal alanın karşılıklı ve 'koşullu,' nesnel bir bağlanımı vardır.

---

[70] **A.g.y.,** s. 258.

Kant, siyasal ve ahlaksal alan arasındaki uzlaşmazlığı, *Ebedi Barış Üzerine* adlı denemesiyle, yurttaş iradesini yansıtan devlet yönetim biçimini ahlak ve siyaset arasındaki ilişki çerçevesinde çözümlemeye çalışır. Bir devlette yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılmasıyla, o devletin yurttaşlarının 'iradesinin' yönetime yansıyabileceğini vurgulamaktadır. Yasama ve yürütmeyi elinde tutan yönetimler ile kişiye göre belirlenen yönetimler, *otokrasi* (prensin iktidarı), *aristokrasi* (soyluluk iktidarı) ve *demokrasi* (halkın iktidarı), her zaman için yönetilenlerin iradesine rağmen, yöneticinin keyfiliğini ya da koşullu iktidarını içermektedir. Oysa, yasama ve yürütmenin, yani 'egemenlik ve hükümet etmenin' birbirinden ayrıldığı yönetim biçimi olan anayasal cumhuriyet, yönetilenlerin özgürlüğü açısından temeldir. Bu, aynı zamanda yönetimin hukuk *idesi*yle bağdaşmasının da koşuludur. Çünkü, yöneticinin, devletin başı ya da sahibi olmakla birlikte onun bir üyesi olmaması, her zaman için baskıcı bir rejimi beraberinde getirecektir. Yönetilenlerin, yöneticinin keyfiliğine maruz kalmasının en büyük engeli, yönetilenleri de keyfilikten uzaklaştıran, onların da boyun eğdikleri yasalardır. Dolayısıyla, "cumhuriyetçi anayasa, ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından özgürlük; ikinci olarak, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından da, tek ve ortak bir yasa koyucuya bağlılık; üçüncü olarak da, uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik ilkelerine dayanan tek düzendir."[71] Cumhuriyetçi anayasanın ahlaksal boyutu, bu anayasa bağlılıkla vatandaşlık hakkı kazananların, aynı zamanda *edebi barış* yönünde bir sözü de vermiş bulunmalarıdır.

Politik ve ahlaksal alan, 'olan' ve 'olması gereken' bakımından, pratik ve teorinin farklılığı anlamında bir uyuşmazlığı içermektedir. Bireyin, kendinde ve

[71] **A.g.y.,** s. 233.

kendi dışında 'koşullu' ve 'koşulsuz' bağlanımının uyuşmazlığı biçiminde kendini açan bu alanlar, uyuşmazlığın temelini insan doğasında bulmaktadır. Uygulamalı alana karşılık gelen politika, bireysel insan doğasının eylemlerinin 'koşullu' olana göre belirlendiği, kendi arzu ve isteklerinin gerçekleştirilmesi yönünde bir negatif bir özgürleşmeyi içermektedir. Buna karşılık, aynı zamanda 'hukuk teorisi' de olan ahlaksal alan, kendinde ve diğerlerinde, kendini ve diğerlerini birer 'amaç' olarak gören ve 'koşulsuz' olana göre işleyen pozitif bir özgürleşmeyi içermektedir. Bu nedenle, politik alanda 'ebedi' bir barış ve özgürlük, hukuk ve politik alanın temeli olan ahlaklılığa, yani özgürlük yasası olan ahlak yasasına dayandırılmalıdır. "Eğer ne özgürlük ne de buna dayanan herhangi bir ahlaksal yasa var değilse, eğer olan ve olabilecek her şey, doğanın mekanizmasından başka bir şey değilse, o zaman kuşku yok, pratik bilgi, insanları yönetmek için bu mekanizmayı kullanma sanatı olan politikadan ibaret olur; hukuk kavramı da anlamsız bir düşlemden başka bir şey olmazdı."[72] Ancak, bu anlamda bir olanaklılık kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku, insanlığa barış ve özgürlük getirebilir.[73]

---

[72] **A.g.y.,** s. 253.

[73] Habermas'a göre, Ebedi Barış'tan (Zum Ewigen Frieden) yola çıkan Kant, hukuk kuramına, devlet ve devletlerarası hukukundan ayrı, dünya vatandaşlığı hukuku eklemiştir. Habermas, J., **"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak**, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 69.

III. BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK KAVRAMINDAN ÖZGÜRLEŞME KAVRAMINA GEÇİŞ

3.1. Hegel ve Bilincin Özgürleşmesi

Hegel, nesnel-idealist bir tavırla, felsefesini, varlık ve düşünce özdeşliğinde, gerçekliğin bir ve aynı şey olduğu özne ve nesne özdeşliği temelinde kurar. Bu özdeşlik, " akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir"[74] belirlemesi biçiminde kendini nesnel-gerçeklik olarak açan, aklın evrensel nesnel kavramı olan İde *(Geist)* dir. İde, akılla bilinebilir olan, düşüncenin ürünü tinsel ve doğal evrenin nesnel gerçekleşmesidir. İdenin gerçekleşmesi, kendiyle olan özdeşliğinden dolayı ayrımlaşmasıdır; İdenin kendinde kendini olumsuzlayarak diyalektik olarak ilerlemesidir. Dolayısıyla, Varlık ya da düşünce (*ide, tin, logos, geist, us, bilinç*) kendi gelişim ve ilerleme yasası olan diyalektik yasaya bağlı olarak tez, anti-tez ve sentez üçlü adımıyla ilerleyen bir süreçtir.

Diyalektik süreç içerisindeki Varlık, kendi yasasına göre kendini açmak, özgürlüğünü gerçekleştirmek için tez, antitez ve sentez adımlarıyla farklılaşarak ilerlemektedir. Bu süreç içinde Varlık her bir aşamada bir önceki adımdaki nitelikleri de içinde taşıyarak bir üst belirlemeyle devinir. Tinin, devinimdeki uğrakları, bir önceki aşamanın olumsuzlanması olarak kendi olumsuzlanmasını içinde taşır. Bir üst aşamaya geçmenin etkin gücünü oluşturan, tinin durağanlığının önüne geçen bu

[74] Hegel, G.W.F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, s. 29.

olumsuzlama gücüdür. Her bir aşamada kendi içinde, bir üçlü adım taşımaktadır: Diyalektik olarak geçilen aşamalar, Tin'in, kendi gerçekliğine ulaşmada kendini dışlaştırması anlamında kendinde kendini açmasıdır. Bu nedenle, "Hegel'de diyalektik, gerçeği düşünmek için bir yöntem, dıştaki bir nesneye götüren bir yol değil, ama hem özne hem de nesne olan gerçekliğin kendine özgü biçimde gelişmesidir."[75] Bu, bilincin gerçekleşmesi olarak nesnelleşmesi, *mutlak-Geist'ta* özgürlüğüne kavuşmasıdır. *Mutlak-Geist* diyalektik süreçte kendini pozitif özgürlük olarak gerçekleştirir.

Hegel, Descartesçı felsefenin madde-ruh ayrımı ikiliğine dayanan anlayışa ve gerçekliğin bilgisini düşünce kategorilerine indirgeyen Kantçı öznel-idealist felsefe anlayışına karşılık, özne-nesne özdeşliğine dayalı, varlığın mutlak gerçekliğine bağlı olan nesnel-idealist bir anlayışı öne sürer. Bu anlayış, Kant felsefesindeki akıl dünyası (*numenal alan*) ve doğa dünyası *(fenomenal alan*) ayrımlarını, tek bir nesnel gerçeklikte, *Geist*ta bir araya getirmedir.[76] Gerçekliğin bu öznel halini Hegel, düşünce ve varlık arsındaki nesnel-idealist özdeşlikle aşar. Gerçeklik zihnimizin bir ürünü değil, zihnimiz bu gerçekliğin bir ürünü olarak onunla özdeşlik gösterir; bu gerçeklik olduğu gibi bilinebilen olandır. *Mutlak-Geist*, asıl gerçeklik olarak akılla kavranabilendir, çünkü o bütün bireysel bilinçler toplamı olarak vardır.

Hegel felsefesinde, bilincin tarihsel süreçte kendini diyalektik olarak üç aşamada açması ve aynı zamanda açmış momentleri gelişme olarak kendi içinde saklayarak nesnel gerçeklik kazanması, onun özgürleşmesi anlamına gelmektedir.

---

[75] Hegel, G.W.F., **Seçilmiş Parçalar**, s. 20.

[76] Kant felsefesinde fenomenler bilgisi, zaman ve mekan apriori formlarınca elde edilen algıların zihnin kategorilerinde bir araya getirilip kurulmaktadır; dolayısıyla asıl gerçeklik olan "numen" alanı algılara verilemediğinden bilinemez bir alandır. Bilinebilen gerçeklik, fenomenler üzerinden formel kurgulardan oluşmaktadır. Kant, I., **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993, s. 52-58.

Bilincin özgürleşme süreci, tarihsel aşamalar olarak diyalektik yasaya göre gerçekleşir. Tin'in diyalektik yasaya göre mantıksal gerçekleşimi, üç aşamada yani üç momentte kendini açan bilincin, birinci aşamada *kendinde-varlık* olarak saf halde bulunmasını içerir. Bu momentte, bilinç kendi kendisiyle özdeşlik hali olarak, saf halde hiçbir dolayımlama içermeksizin bulunmaktadır. İkinci aşamada bilinç, *kendinin-bilinci* olarak kendi kendine dönmesi; kendi kendini tanıması anlamında, kendini konu yapmasıdır. Bilinç, saflığından ve dolaysızlığından sıyrılarak kendine döner, içeriksel bir özellik kazanır, *kendisi-için-bilinç* haline gelir. Bu aşamada, *öteki*, *kendisi-olmayan* ortaya çıkar. *Kendisi-olmayanla* ilgili olarak istek, arzu ve düşünceler oluşur. Bu noktada bilinç, *kendinde-bilinç* olarak olumsuzlanır ve üçüncü aşamada, bilincin mutlaklaşması olarak iki aşamanın sentezinin geçekleştirilmesiyle *kendinde-ve-kendisi-için* bilinç olacaktır. *Kendinde-ve-kendisi-için bilinç*, bilincin kendinde kendini tanıması olarak kendini gerçekleştirmesi, bir başka deyişle kendini özgürleştirmesidir. Bir özne haline gelmesi, bilincin nesnesinde ve nesnesinin de kendinde gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme, "(...) kendi-için-varlık ve kendinde-varlığın bu arı birliği "kendinde" ya da varlık olarak belirlenmekte, ve Usun bilinci kendini bulmaktadır."[77] Bu, bilincin Tinleşmesi, yani özgürleşme olarak mutlak gerçeklik kazanmasıdır. Soyut-öznel bilincin, nesnel-evrensel bilinç olarak kendini gerçekleştirmesidir.

Tarihsel süreçte kendi diyalektik yasasına bağlı bilincin özgürleşmesi, düşüncenin gerçekliği olarak kavramların nesnel gerçekliğidir; özgürlük kavramının *nesnel-gerçeklik* kazanmasıdır.

---

[77] Hegel, G.W.F., **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 268 (438).

"Kendine bilinç veren özgürlüğün, yerine getirebileceği çalışma, evrensel töz olarak, kendisini bir nesne ve kalıcı bir varlık yapmasından oluşacaktır."[78] Dolayısıyla, özgürlük, diyalektik yasaya bağlı olarak kendini, doğa ve kültür alanında açan Tin'in, *kendinde-ve-kendisi-için* varlık olarak gerçekleşimidir. İde kendini insan varlığının, ikili, doğal ve kültürel dünyasında açar. İnsan, varlığı, İde aracılığıyla doğa dünyası karşısında, kendi tinsel-dünyasını kurar. Tinsel dünya, özgürlük olarak öz-bilinç biçiminde tez, anti-tez ve sentez üçlü adımlarıyla, öznel-Tin (*subjektiver-Geist*), nesnel-Tin (*objektiver- Geist)* ve mutlak-Tin *(absoluter-Geist*)olarak kendini gerçekleştirir.

Tin'in öz-bilinç olarak tarihsel süreçte özgürleşmesi, tarihsel gelişimiyle bağlantısında ele alındığında, birinci aşama olan öznel-Tin aşamasında kendini bilen bilincin bireyselliğinde, kendi soyutluğu ve öznel ahlaklılığı içindeki bireysel çıkar ve hakları temeldir. Bilincin bireyselliği, kendi çıkarını düşünen bir insan doğası açısından kendini bilmesidir. Bu anlamda, "doğulular, tinin ya da tin olarak belirlenen insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri içinde özgür değildirler. Yalnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler; (...) bu tek kişi yalnızca bir despottur, özgür bir adam, bir insan değildir."[79] Bu aşamanın olumsuzlanması, bilincin kendi doğası üzerinde yükselmesi, onu kendine nesne yapmasıyla, kendisi için bilinç haline gelmesidir. Bu anlamda, "ilkin Yunanlılarda özgürlüğün bilinci doğmuştur...; (...) ama onlar da Romalılar gibi, kendisiyle tanımlanan insanın değil, yalnızca bazı kişilerin özgür olduğunu kabul ediyorlardı."[80] Her iki aşamanın olumsuzlanması, sentez olarak bir olumlamadır ki, bu bireysel

[78] **A.g.y.,** s. 359 (588).
[79] Hegel, G. W. F., **Tarihte Akıl**, s. 63.
[80] **A.g.y.,** s. 64.

bilincin, nesnel-Tin olarak kendini aile, sivil toplum ve nesnel ahlaklılık temelinde devlette gerçekleştirmesidir. Bu anlamda, "Hıristiyan dünyasında ilkin Germen ulusları, insanın insan olarak özgür olduğunun, tin özgürlüğünün insanın doğasını meydana getirdiğinin bilincine vardılar."[81]

Hegel'de, Efendi- Köle ilişkisi, egemenlik ve boyun eğme ilişkisi biçiminde tarihsel süreçte diyalektik olarak kendini açan bireysel, toplumsal ve siyasal yapının oluşturucu ve kurucu bir özelliğidir. Bu ilişki, *kendinde-bilinç*, *kendisi-için-bilinç* ve *kendinde-ve-kendisi-için-bilinç* aşamalarıyla gelişen ve ilerleyen ilişkinin *öteki* bağlamındaki nesnelleşmiş niteliğinin belirlenmesi açısından *öz-bilincin* özgürleşme tarihidir. *Öz-bilinç*, İde'nin özgürleşmesi olarak, bilincin kendinde ve kendisi-için kendi-dışında kendini tanıması ve tanıtmasıdır. Bu tanıma, dolayımsız kendinde-bilinçli benin, başka bir bilinçli benle karşılaşmasında ortaya çıkan dolayımlama durumudur. Bu anlamda, bilinçlerarası ilişki, bir Efendi-Köle ilişkisi olunca, bilincin özgürleşmesi sorunlu bir durum olarak kendini göstermektedir. Çünkü, Efendi-Köle ilişkisi bir egemenlik ilişkisidir ve "egemenlik ilişkisi, bir başkasının iradesinin mülk edinilmesini öngörür."[82] Dolayısıyla, Efendi, Kölenin iradesini mülk edinen olarak, kendi özgürleşimini bu mülkiyet üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Ancak, Efendinin, Köle-bilincin mülkiyeti aracılığıyla açılan özgürleşimi, hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir olgusallıktır.[83]

---

[81] **A.g.y.**, s. 64.

[82] Marx, K., **Yabancılaşma**, Der. Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara 2000, s. 142.

[83] Kojéve'in yorumuna göre, Efendi-bilinç Efendi olarak kendi eşdeğerliği olan bir bilinç aracılığıyla tam bir özgürleşim gerçekleştirebilecektir. Dolayısıyla, "Efendi, dünyayı ancak, hayatını tehlikeye atmada ve atmayla aştığı için, onun özgürlüğünü "gerçekleştiren sadece ölümüdür. Demek ki, kendisini verilmiş Dünyanın üstüne yükseltebilecek özgürlüğe, yaşadığı sürece ulaşamaz." Kojéve, A., **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, Y. K. Yayınları, İstanbul 2000, s. 108.

Hegel'in mantıksal çözümlemesinde, Efendi-Köle ilişkisi, doğal ve tinsel varlık olan insanın bilinçli nesnelliğinde ortaya çıkan olgusal bir durumdur. Mantıksal açıklama açısından bu durum, bilincin *kendinde-bilinç* olarak saf halde bulunurken, kendini tanımak amacıyla kendine dönmesi, kendini konu yani nesne yapmasıyla kendini olumsuzlamasıdır. *Kendisi-için-bilinç*, 'Ben' aşamasında ortaya çıkan *öteki*, bir anlamda bilincin kendi içindeki ikileşmesidir. Bu, bilincin kendisi olmayan diğer bilinçli varlığa yönelmesi olarak anlaşılmalıdır; böylece, bilinç, varlığının özünde böylesi bir ikileşmeyi içeren bir varlık olarak tanımlanmalıdır. Saf olanın özündeki ikileşme, kendini tanımak için kendi dışına yönelme olarak olumsuzun olumsuzlanmasıdır. Bu tanıma, *kendinde-bilincin*, kendi isteği olarak *kendisi-için-bilincin* olumlu yanıyla olumsuzlanması iken, kendisi-için-bilinçte bir olumsuzlama olarak kendini olumlamak ister ve olumsuzun olumsuzlanmasıyla *kendinde-ve-kendisi-için-bilinç* olarak varolur.

Bilinçler arası ilişkinin bir Efendi-Köle ilişkisi biçiminde görünmesi, kendini bütünlemek ve özgürleştirmek isteyen, tarihsel ve olgusal bilinçli bir varoluş olan insan varlığının eksikli doğasından kaynaklanmaktadır. Bir bilinç, başka bilinçler karşısında böylesi bir ilişkiyle kendini tanımak, kendini bilmek ve kendini tanıtmak ister. *Kendinde-bilincin*, işlenmemiş doğal varlığıyla kendini olanak olarak konumlandırması 'Ben'in, kendini ben-olmayanlardan ayırmasıyla başlar. Bu ayrım, henüz kendi varlığı ve hayvansal İsteğinde konumlanmış bir ayrım olduğundan soyut ve öznel bir durumu içerir. *Kendinde-bilincin* nesnel ve gerçek bir varoluş kazanması ise, kendini diğer bilinçler karşısında tanınmasını sağlamaktan, *kendisi-için-bilinç* olmaktan geçer. İşte, bu aşamada, iki bilincin karşılaşmasından doğan ilişki Efendi-Köle ilişkisi niteliğinde gerçekleşir. "Bilinç ve Kendinin-bilinci olmaksızın, yani

varlığın sözle açığa vurulması ve Beni açığa vuran ve yaratan İstek olmaksızın, insansal varoluştan söz edilemez."[84] İnsanın varolmasının yolu diğerleriyle kurulan ilişkiden geçmektedir. Çünkü, "... olumsuzluğun egemenliği altında olan İnsan, verilmiş-statik-Varlık değildir, ama Eylemdir ya da kendisini ortaya koyma ya da kendisini yaratma edimidir."[85] Kendisini ortaya koyma, yaratma edimi Kantçı anlamda sırf ahlaksal özne olarak mümkün olamaz. Çünkü birey, Hegel'e göre, sırf ahlaksal bir özne olmadan önce *fenomenolojik* (olgulara dayanan) bir tindir (ruhtur). Bu Tin, kendini, tarihsel ve toplumsal yasalara göre, diyalektik süreçte özgürleştirir. Dolayısıyla, Horkheimer'ın belirttiği anlamda Hegel'de "özgürlük, Kant'ın öznel idealizminde olduğu gibi, bir aykırılık ya da sistemin karşılıklı ihtiyacını yerine getirilmesi gibi bir postulat koyma değildir." [86]

Toplumsal bir varoluş olan insanın diğer insanlarla ilişki biçimi olarak Efendi-Köle ilişkisinde, Efendi, hayatını tehlikeye atan bir 'bilinç' olarak, 'şeyler'in her türlü sahipliğiyle onları nesneleştirerek, *kendinde-bilinç* olarak, olumsuzun olumsuzlanmasıyla kendini olumlamak, kendinin bilincine varmak istemektedir. O, *kendinde-ve-kendisi-için-bilinç* olarak tanınmak ve kabul görmek arzusundadır; bu nedenle de her türlü tehlikeyi göze alarak bu isteğine ulaşmak ve kendini Efendi olarak kabul ettirmek ister. Efendi bilinç karşısında Köle bilinci, tam tersine, öz-yaşamını koruma yönündeki doğal içgüdüsel davranışın etkisiyle de hayatını tehlikeye atmaktan korkar ve kaçar; nesneleşmiş ya da 'şeyleşmiş' halde varlığını sürdürmek çok daha kolay ve rahat görünür. *Kendinde-bilinç* olarak hayvansal doğasının üstüne yükselemez; yaşamı karşılığında, *kendisi-için-bilinç* haline gelmiş

---

[84] **A.g.y.**, s.42.
[85] **A.g.y.**, s. 111.
[86] Aktaran, Reijen, W. Van., **Horkheimer zur Einführung**, Hamburg: Junius Verlag 1987, s. 27.

Efendinin hizmetine girer, onun özerk varoluşunu kabul ederek ona boyun eğer. Bu anlamda, Köle bilinci Efendide kendisi-için-olmayan bir özerkliği tanımış olur. Efendinin Efendiliği, artık Köle sahibi olmasındadır; Efendi, Köle-bilincinde kendinin bilinip-tanınmasını sağlamış ve özerk *kendisi-için-bilinç* olarak, kendini tanıyan Kölenin hayatını bağışlayarak, ondan kendine her türlü hizmeti bekler. Köle, emeğini-çalışmasını kendi tanımasıyla özgürleşmiş Efendinin emrine bırakır. Köle, öncelikle kendi doğasının 'İsteğine' boyun eğerek, kendi doğasının köleliğini; sonrasında da Efendinin 'İsteğine' boyun eğerek onun köleliğini kabul etmiştir.

Köle-bilinci tarafından tanınan Efendi, Kölenin iradesinin mülkiyetiyle, onun emeği ve çalışması sayesinde doğayı kendisi için dönüştürür; ama bu dönüştürmede doğayla doğrudan karşı karşıya gelen Köledir. Kölenin doğayla dolayımsız karşılaşması, onun doğayı dolayımlaması, başka bir deyişle Efendi için doğayı değiştirip dönüştürmesi, Efendi için yararlı hizmet ve zenginlik yaratmasıdır. Kölenin, Efendi için doğayı değiştirip, dönüştürüp nesneleştirmesi, Kölenin kendi doğasının değişip dönüşmesini de beraberinde getirir. Efendi, Kölenin emeğiyle dönüştürdüğü doğayı nesneleştirirken, Efendinin doğayı bu nesneleştirmesi ya da şeyleştirmesi dolayımsız olarak kendisine zenginlik ve rahatlık yaratır. Köle tarafından yaratılan bu zenginlik ve rahatlık, zamanla Efendi için yaşamsal bir özellik kazanırken, Efendi için öznellik ve 'nesneleşen-şeyleşen' bir bağımlılık da yaratır; Efendi, dolaylı olarak Köleye bağımlı hale gelir. Efendinin bu bağımlılığı, kendinin-bilincinin olumsuzlanması olarak 'nesneleşmesi', köleleşmesidir. Dolayısıyla, Efendinin varoluşu, negatif bir özgürleşme olarak bütünleşmemiş eksikli bir özgürlüktür.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Köle, *kendinde-bilinç* olarak Efendi için emeğiyle doğayı dönüştürürken, doğayla girmiş olduğu üretim ilişkisi sonucu kendi doğasını da değiştirip, dönüştürür.

> Köle çalışmayla kendi içgüdülerinin üstüne yükselmekte, (...) bir fikre bağlı olarak Doğayı dönüşüme uğratmakta, (..) Doğayı ve kendi doğasını, yani Mücadele sırasında kendisini egemenlik altına almış olan Efendinin Kölesi haline getirmiş aynı Doğayı egemenlik altına almayı başarmaktadır.[87]

Dolayısıyla, Köle, Efendi gibi hayatını tehlikeye atarak değil, çalışmayla kendinin-bilincine varır; ancak, bu anlamda elde edilen özgürlük soyut bir özgürlüktür. Çünkü, özgürlük, ancak verilmiş olan gerçekliği iradi ve bilinçli bir şekilde dönüştürüp, köleliğini ortadan kaldırıp, kendini Efendiye tanıtmasıyla mümkün olabilecektir. Bu anlamda, Kojeve'e göre, Hegel tarihsel süreçte Köle-bilinci için, çalışmayla ortaya çıkarılan insansal ve toplumsal zenginlik sayesinde Pozitif bir özgürleşme olanağını öngörmektedir; aynı zamanda tarihsel ve siyasal gelişim, Kölenin, Efendi tarafından bilinip-tanınmasının yani özgürleşmesinin salt çalışmayla mümkün olmayacağını da göstermektedir. Çalışmakla kendinin-bilincine varan Kölenin, köleliğinden kurtuluşunun tamamlanması yönünde öznel bilinçli iradi eylemi, Efendiye karşı açılıp nesnelleşmek isteyecektir. Efendiye karşı nesnelleşmek isteyen kendinin-bilincine varmış Köle-bilincin öznel-iradi eylemi, Efendinin mülkiyeti üzerinde nesnelleşmiş toplumsal ve siyasal yapının dönüştürülmesi olacaktır.

Tarihsel ve siyasal süreçte Efendi, gerçek anlamda hiçbir zaman özgür olamayacak bir varoluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, bu durum, Efendinin Efendi olmak bakımından, ilişkisel Varoluş niteliğinde yatmaktadır. Onun bilinip

---

[87] Kojéve, A., **Hegel Felsefesine Giriş**, s. 55.

tanınması, kendisinin insan yerine dahi koymadığı 'nesneleştirilmiş' Köle tarafından bir bilinip-tanınma olduğu için, eksik bir bilinip-tanınmadır. Efendi, bu durumun farkındadır ve kendisinin tam bilinip-tanınması bir başka Efendi sayesinde mümkündür. Bu anlamda, bilinip-tanınma bir Efendinin diğer Efendiyi tanımasıdır; başka bir deyişle, iki *kendisi-için-bilincin* karşılaşmasıdır. Biri diğerinin kölesi olmak istemeyeceğinden, iki efendi-bilincin tanınma mücadelesi varoluşun ortadan kaldırılmasına dek sürecektir. Ölüm her türlü tanıma ve tanınmayı ortadan kaldıran varoluşsal bir durum olduğundan, iki Efendi-bilincin mücadelesinden bir özgürleşim çıkmayacaktır. Bu anlamda, iki Efendi-bilincin birbirini bilip-tanıma isteği bir 'ölüme-dek-savaşım' doğurduğundan, ölümle birlikte bilinçlerin ortadan kalkması bilinip-tanınmanın da ortadan kalkması olacağından, bilincin gerçekleşmemesi gibi paradoksal bir durum ortaya çıkmaktadır. Hegel'e göre,

> bilinip-tanınma, Bilincin bir Başka Bilinçte, bütünsellik olarak (ele alınmış) verilmiş-varlığıdır, ancak, ama (birinci) Bilinç, nesnel-olarak-gerçek haline geldiği ölçüde öteki Bilinci (öldürerek) diyalektik-olarak-ortadan-kaldırarak ve bundan ötürü de bilinip tanınma, kendisini diyalektik-olarak-ortadan-kaldırmış olur.[88]

Ancak, ölüm insansal varoluşun gerçekliğidir; dolayısıyla, insan bu gerçekliğin bilincinde kendini gerçekleştirmeye çalışan bir varlıktır. Ölümle kuşatılmış ve belirlenmiş olan insan, bu doğasal yanının üstüne yükselmek, belirlenmişlikten kurtulmak isteği ile yaşamda eyleyen bilinçli varlık olarak, bu isteğini kendini yeniden yaratmada bulur. Bu ise, ölümlü insan varlığının, kalıcı eserler bırakmak yoluyla eyleme isteğinden çıkan ölümsüzlük durumudur. Bu, onun ayrıca bireysel-toplumsal varlık olması özelliğinde yatar. İnsanın insan olarak,

[88] A.g.y., s. 161.

kendini ortaya koyabilmesi, içinde yaşadığı toplum ve devlette mümkün olabilecektir. Dolayısıyla, gerçekleşme olarak bütünlenme, yani bilinip-tanınma, önce tek tek bireylerde daha sonra bunların toplamı olan evrensel bilinçte, yani Devlette tanınma olarak bütünlenmedir.

Hegelci anlamda, bireyin, soyut hukuk, öznel-ahlaklılık ve nesnel-ahlaklılık aşamalarından geçerek gerçekleşmesi olarak Devlet tarafından tanınması, özgürlüğünün garanti altına alınmasıdır. Bu aşamada "birey ise kendi gerçeğini ve gerçekliğini nesnel ahlak içinde *(Moralite objective-Sittlichkeit)* keşfetmektedir."[89] Nesnel ahlaklılıkta, hukuk yasaları ve ahlak yasalarının uyuşması durumu söz konusudur. Bireyler somut bütünün, Devletin, bir parçası olarak gerçekleşmektedirler. "BEN, istençler topluluğunun istencine saygı göstermek için, kendimi, bu topluluğun yasalarından kalkarak ve yine bu yasalara ussal biçimde boyun eğerek, tümüyle YURTTAŞ olarak belirlemekte ve tanımlamaktayım."[90] Negatif özerklikten yani öznel ahlaklılıktan, pozitif bir özgürleşmeye yani nesnel ahlaklılığa, bir bütün olarak özgürleşme imkanı nesnel-gerçeklik olan devlette mümkündür. Devlet, bireyin özgürlüğünün olanaklılığını sağlayan bütünsel-somut bir yapı olarak evrenseldir. İşte, bu anlamda Efendi ve Köle ilişkilerinin, bireyler ilişkisi olarak dönüşmesi yurttaş kimliğiyle mümkündür. Yurttaş ise, bireyin özgürlüğünün olanaklılığını sağlayan devlette mümkün olacaktır.

Hegel'de, bireyler arası ilişki, bilincin hem bireysel hem de evrensel bilinç ilişkisi temelinde şekillenen diyalektik bir süreçtir. Bu süreç, Tin'in özgürleşme tarihi olarak gelişimi, dönüşümü ve açılımıdır. Efendi-Köle diyalektiği, insanın toplumsal varlık olmaya başlamasıyla, diğer insanlarla dayanışma ve

---

[89] Yenişehirlioğlu, Ş., **Birey Toplum Devlet İlişkileri**, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995, s. 85.
[90] **A.g.y.**, s.45.

yardımlaşmasının sonucunda iki farklı bilinç olarak karşı karşıya gelmesinden doğan ilişkinin niteliğini gösteren gerçekliktir. Süreçte, bilinçli olan varlıkların karşılaşması, bir ölümüne savaşımı beraberinde getirirken, aynı zamanda o varlıkların bu savaşımda farklılaşıp dönüşümlerinin olanaklılığını da sağlamaktadır. Farklılaşma, bir arada yaşamanın olanaklılığının önünü açmıştır. İşte, toplumsal yapı, bu farkındalıkla daha özgür ve daha sağlam temeller üzerine oturtulmuştur. Dolayısıyla, " özgürlüğe –Hegel'in kendini belirleme olarak kavradığı özgürlüğe- giden yol, toplumun içinden geçer, dışından değil; toplumun dışında, toplumun ilerleyişi hakkında hüküm verebilecek hiçbir nokta yoktur."[91] Bireylerin özgürlüğünü toplumsal yapının olanaklılığı olarak onun varoluşunun dışında düşünemeyiz. Hegel, bu anlamda, bireylerin tanınma isteği mücadelesini, bireyin özgürleşme yolunda hep bir başkaldırı içinde bulunması olarak ortaya koymaktadır. Çünkü, bu yapının içindeki bireyin anlamı onun özgürlüğünün güvence altında olmasına bağlıdır; yapının bireyin özgürlüğünü hiçe sayacak şekilde onu köle haline getirmesi bireyin karşı duruşunu getirecektir. Bireyin haklarının bilincinde bir varlık olarak hakkını savunması, bir özgürlük mücadelesi olarak onun tanınmasıdır.

Hegel felsefesinde, sivil toplum ve devlet ikiliği, soyut ve somut hak ve özgürlüklerin temeli olarak nesnelleşir. Sivil toplum alanı, öznel irade ve isteklerin, bireysel mülkiyet ve özgürlüklerin karşılanma alanı olarak ortaya çıkar. Bu alan içindeki uzlaşmazlıklar ve çatışmalar bir üst momentte nesnel-hukuk alanında, yani devlette çözülür. Bu anlamda, bireysel istek ve ihtiyaçlar çerçevesinde karşılaşan bireyler, kendi istek ve gereksinimlerini başkalarının istek ve gereksinimleri çerçevesinde dolayımlayarak ortaya koyar; kendi öznelliğini başkasında

[91] Thomas, P., **Marx ve Anarşistler**, Çev. Devrim Evci, Ütopya Yayınları, Ankara 2000, s. 45.

nesnelleştirir. Bu anlamda, sivil toplumda maddi, sosyal ve kültürel ihtiyaç için faaliyet ve emek *öteki*lerle birlikte yaratılırken, bireysel özgürleştirici bir dönüşüm sağlanır.

> Emeğin ve ihtiyaçların tatminin bu bağımlılığı ve karşılıklılığı içinde, subjektif tamah, bütün öteki insanların ihtiyaçlarının tatminine bir hizmet halini alır. Yani burada, subjektif tamah diyalektik bir hareketle, özel ile evrensel arasında mediasyona dönüşür; böylece, herkes kendisi için kazanır, üretir ve yaralanırken, aynı zamanda başkaları için kazanmış, üretmiş ve yaralanmış olur.[92]

Böylece, öznel ve nesnel süreçlilik bir arada işler. Birey, kendinde kendi sübjektif özgürleşmesini sağlarken, biraradalık ve karşılıklılık içinde nesnel bir özgürleşmeye de dönüşür. Bireysel anlamda özgürleşme, biçimsel bir özgürleşme olarak soyuttur; ama herkesin herkeste nesnel-kavramsal gerçekliği, gerçekleşmiş toplumsal bütünlük olacaktır.

Hegel, aile ve sivil toplumu devletin temel belirlenimi olarak görürken, bunlar devletten ayrı bir yerde konumlandırılır. Aile ve sivil toplum, doğal ve bireysel ihtiyaç ve gereksinimlerin karşılanması ve aşılması anlamında faaliyet ve emek süreciyle dönüşüp biçimlenirken, bu alandaki üretim ve mübadele ilişkilerine bağlı olarak tikel anlamda nesnelleşmeyle sınıflar oluşur. Bu toplumsal sınıflar, farklılaşmış gereksinim ve amaçlar çerçevesinde hepsi sivil toplumu oluştururlar. Bireysel-soyut hukuk temelinde mülkiyet ve özgürlük hakkı olan bu tikel varoluşlar nesnel-gerçekliklerini toplumsal-somut hukuk çerçevesinde; devlette elde edebileceklerdir.

> Devlet, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir. İmdi, somut özgürlük demek, şahıs olarak bireyin ve bunun özel menfaatlerinin tam gelişmişliklerine varmaları ve kendisi-için haklarının tanınması (aile ve

[92] Hegel, G. W. F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, s. 168.

> sivil toplum sistemleri içinde) ve, aynı zamanda, kendiliklerinden genel menfaatle bütünleşmeleri, yahut onu bilinçli ve iradi bir şekilde kendi espirilerinin cevheri olarak kabul etmeleri ve onu kendi nihai gayeleri olarak alıp, bu gaye uğrunda faaliyet göstermeleri demektir.[93]

Bireyin kendinde bir amaç olarak bireysel çıkar ve soyut özgürlüğün, öznel ahlaklığın dayanağı olarak ortak yarara katılmasıyla, hukuksal-siyasal devlette toplumsal çıkar ve somut özgürlük, nesnel ahlaklık ortaya çıkacaktır. Ancak, en son noktada tanrısal bir özgürlük olarak gerçek-nesnel özgürlük, kendini gerçekleştirmiş mutlak-Tin'in kendi üzerine dönmüş hali olarak kendiyle bütünleşmesi anlamına gelecektir. Bu bütünleşme kendini din, sanat ve felsefede ortaya koyacaktır.

3.2. Hegel Felsefesinin Varoluşsal Özgürlük Anlayışı Olarak Açılımı

Hegel felsefesinin soyut-tinsel özgürleşimi, Varoluşçu Felsefe'de bireysel-somut insan varlığının varoluşsal bir niteliği olarak açımlanır. Yirminci yüzyılın eylem ve düşünce felsefesi olan varoluşçuluk, bir önceki yüzyılın etkileri ve yüzyılın kendi içindeki sorunlarının niteliği çerçevesinde dolayımlanarak ele alınabilir. Bir önceki yüzyıl felsefesinin, öncelikle Hegel felsefesinin, düşüncenin açılımı olarak ortaya çıkması; düşüncede açılan, kendini açan düşüncenin ve eylemin özelliklerini de belirlemesine yol açmıştır. Dolayısıyla, varoluşçu özgürlük anlayışı kendini düşüncede ve eylemde açanın aynı zamanda özgürleşme çabasını da yansıtır. Tarihsel süreçte insan aklının gelişim ve ilerlemesiyle kurmuş olduğu dünyada insanın amaç olmaktan çıkmış olması, insanın kendini anlama ve kendine dönme gereksinimini yeniden doğurmuştur.

---

[93] **A.g.y.**, s. 203.

Aklın gelişimi ve ilerlemesi, aklın teknik akıl olarak *araçsallaşmasını* beraberinde getirmiş; akıl insanı da 'araç' konumuna indirgemiştir. Siyasal yapıda, çıkarları çerçevesinde 'ulus' olarak parçalanmış devletler, toplumsal yapıda çıkarcı sınıfların parçalanmışlığı; bireysel temelde de parçalanmış çıkarcı 'Ben'lerin yaşam mücadelesi anlamlı bir birliğin ve bütünlüğün olmadığını göstermiştir. Bu durum, insanın kendini ve yaptıklarının anlamını sorgulaması sorumluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorumluluk, yaşamının anlam ve öneminin varoluşla ilişkilendirilmesinde ortaya çıkan, yalnızlaşmış ve kendinden uzaklaşmış, parçalanmış bireyin duyduğu yaşamsal bir yüktür.[94] Bu his, onun *madde-ruh*, *akıl-doğa*, zihin-*beden* ve *özne-nesne* ikiliği sonunda duyduğu varoluşsal kaygı ve anlamsızlıktır. Çünkü, parçalanmış insan varlığı kendini bütünlemek ve anlamak istemektedir. Aklın üstünlüğü, insanın duygusal yanını unuttururken, akıl tek başına mutluluğunu da arttırmamıştır. Bu anlamda,insan varoluşunun yeniden yorumlanması, insanın varlık tanımının yeniden oluşturulması anlamında, önceki anlayışlardan farklı olabilecek bir gerekliliği de beraberinde getirmiştir.[95]

Varoluşçu anlayış, kendinden önceki insan varlığı anlayışının, *öz*ün varoluştan önce gelmesi ve onu belirlemesinin, tersine "...varoluş, özden önce gelir"[96] sözüyle kendini temellendirmektedir. Ancak, sadece insanda varoluş özden önce gelir, çünkü özgürleşebilecek tek varolan insandır.

---

[94] Yaşam bir "yük" olduğunda yaşamanın anlamı Camus'ye göre, doğa ötesi bir başkaldırmadan geçecektir. Başkaldırma, insanın kendi koşulu ve bütün evren karşısında dikilmesidir. Başkaldıran insan, yaşamını ve değer yargısını yeniden oluşturma cesaretiyle mevcudu yadsıyan kişidir. Saçma varoluşun anlamı, bu başkaldırı ve yadsımadan geçecektir. Camus, A., **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1975, s. 33-35.

[95] Önceden belirlenmiş bir insan "doğası" yoktur. "İnsan yapılması gereken bir seçimdir". Çünkü, insan, her şeyden önce, şu andaki varlıktır. Dolayısıyla, kişioğlu özünü önceden belirleyemez, onu bireysel yaşama işlevi içinde kazanır. Sartre, J.P., **Varoluşçuluk,** Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 108.

[96] **A.g.y.**, s. 61.

Bu temel üzerinden düşüncelerini açan varoluşçular, geleneksel felsefe anlayışının karşısına bu anlayış temelinde çıkarken, önceden belirlenmiş ve tanımlanmış olan her türlü varlık anlayışına da karşı çıkmış olmaktadırlar. Çünkü, geleneksel felsefe Antik Yunandan beri sürekli Varlık sorusunu sormuş, yanıt olarak hep bir öz-töz belirlemesine gitmiştir. Bu, düşüncenin varlığa hükmetmesi, onu kendi soyutlaması olarak belirlemesi anlamına gelmektedir. Platoncu varlık, idea, asıl töz, Aristoteles'te öz (*ousia)* olmuş; bu öz ortaçağda Tanrıda bütünleşmiştir. Tanrıda öz ve varoluş aynıdır, o her ne ise odur. Oysa, yarattıklarında öz önceden belirlenmiş, varoluşundan ayrılmıştır. İnsan özüne göre her ne ise o olacaktır, çünkü Tanrısal yasaca belirlenmiştir; işte bu da yazgıdır: İnsan bu yazgısını asla değiştiremeyecektir. Modern çağda ise, *öz, doğa* olarak yorumlanır. İnsanı belirleyen artık Tanrı değildir, ama doğadır.[97] İşte, bütün bu belirlenmişliklere karşı çıktığını ileri süren varoluşçular, önceden varolan bir insan özü ya da doğası olamayacağını ileri sürerler. Çünkü, bütün bu belirlemeler birer tasarlama olarak aklın soyutlamasıdır; bu tasarılar tamamlanmış kesin yapılardır. Oysa, yaşam devam etmektedir; bu tasarılar da değişmek zorundadır. Bir özün ya da tözün kabulü varlığın ne olduğunu önceden bilmektir; oysa, varlık insan aklı ve onun bir ürünü değildir; onu da içine alandır. O, içine alınmış olan tarafından belirlenmiştir. Öyleyse, akıl, onu belirleyemez sadece anlamaya çalışabilir. Varoluşçular, Descartesçı *düşünüyorum, o halde varım*

[97] Descartes felsefesinde, insanın özü akıl tabiatın ışığı olarak, doğuştan getirildiğine inanılan düşünceler çerçevesinde biçimlenir. Bu anlamda, Descartes kendi varlığını incelemeye koyulduğunda, kendiliğinden zihninde doğan ve ancak kendi doğasından gelen fikirler aracılığıyla varlığını temellendirir. Descartes, R., **Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1998, s. 155.

düşüncesinden hareket etmekle birlikte, Descartesçı öznellikten farklı olarak, varlığının nedeni bir başkasına dayanan bir öznellik koyarlar.[98]

Bilinç, bir yönelim olarak, kendi dışında kendini her an var eder. Bilinç, töz olmadığından kendi kendine yetmeyendir. Kendini bilmesi ancak kendi dışına çıkmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle varoluşçular Husserl'in fenomenolojik yöntemini dönüştürerek düşüncelerini serimlemede araç olarak kullanmışlardır.[99] Çünkü, anlamlandırıcı ve betimleyici bir yöntem olarak fenomenoloji, bir olay veya olgunun anlamlandırılmasında, o olay veya olguya her yönelişte, onu yeni baştan, yinelemeden ele alma tavrıdır. Bilincin, her bir yönelişinde olay veya olguyu yeniden ele alması, kendisinin önceden belirlenmemesinden geçmektedir; bir başka deyişle bir özünün olmamasından geçmektedir. Bilinç, her an yeniden kendini kurabilme olanaklılığını taşır. Bu, bir olay veya olgunun ne olduğunun değil, birey için ne anlam taşıdığının vurgulanmasıdır. Çünkü, "fenomenoloji bir düşüncenin ne olduğunun değil, nasıl duyumsandığının söyleme çabasıdır."[100] Öyleyse, nedenselci, indirgeyici, soyutlayıcı bir düşünme ve bilimsel tavır yerine, anlamlandırıcı, betimleyici ve somut bir düşünme ve bilgisel tavır, bireysel olanı farklılığı ve kendi özgünlüğünde açığa çıkaracaktır. Amaç olanı olması gereken içinde eritmek değil, bütün bağlantıları içinde anlamak ve olması gereken yönünde açımlamak temel yaklaşım olacaktır. Bu, bilgiççe olmayan, alçak gönüllü bir tavırla gerçeğe

---

[98] Sartre'a göre, varoluşçu "düşünüyorum" dediğinde, kendisini bir başkasının karşısına çıkarmış, kendisiyle birlikte başkasını da anlatmış olur. Böylece, "cogito" ile dolaysızca kendini kavrayan inasan, aynı zamanda başkalarını da bulmuş, kavramış olur; başkalarını kendi varoluşunun nedeni, koşulu olarak görür. Sartre, J. P., **Varoluşçuluk,** s. 85.

[99] Bubner'e göre, varoluşçu anlayış içinde yer alan Heidegger ve Jaspers düşüncelerini Husserl'in fenomolojik yöntemi aracılığıyla ortaya koymuştur; özellikle, Heidegger fenomolojideki soyutluğu, somutu betimlemenin yöntemi olarak dönüştürmüştür. Bubner, R., **Modern Alman Felsefesi,** Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993, s. 29-33.

[100] Jameson, F., **Marksizm ve Biçim,** Çev. Mehmet H. Doğan, Y.K.Yayınları, İstanbul 1997, s. 259.

yaklaşmaktır: Gerçeği ele geçirmek yerine, onu anlamak ve betimlemek yaklaşımıdır.

Varoluşçu anlayış içinde yer alan ve Hegelci Varlık-Hiçlik kategorisinden hareketle Varlık anlayışını yorum ve betimleme çerçevesinde ortaya koyan Heidegger, insan varlığının (*Dasein*) anlam ve önemini *otantiklik* olarak özgürleşme biçiminde temellendirmiştir. Heidegger'in geleneksel Varlık eleştirisi, 'öz' ve 'varoluş' anlayışının bir dönüşümüdür. Heidegger'e göre, kaynak itibariyle Varlık'la kurulan ilişki bir *idea* bir *ousia* ilişkisi olarak, Varlık'ı hep bir şey olan gören, Varlık'ın kendisine rağmen onu sınırlandırıp, belirler. Bu, aklın araçsal bir tavırla bir şeyi belirleme, yani nesneleştirme gücünü kendinde bulmasından kaynaklanır. Ama bu ilişkinin ortaçağ Hıristiyan dünyası ve modern felsefeyle dönüşümü sonucunda, aklın çabası her alanda etkisini sürdüren bir 'güç' isteği biçiminde ortaya çıkar. Batı metafiziğinde bu istek en yüksek ifadesini Nietzsche'de bulur.[101] Bu ilişki ve dönüşüm, modern insanın doğasını ve düşüncesini belirleyen bir yapı oluşturmuştur.

Descartesçı *Cogito* anlayışı çerçevesinde güç isteğiyle 'Ben'in doruğa çıkarılması, insanın her şeyi kuran ve tasarımlayan bir varlık olarak tasarımlanmasının yolunu açmıştır. Artık, bir özne-nesne ayrımı yapan ve gerçekliği kendine tabi kılan, kendine göre düzenleyen bir insan anlayışı doğmuştur. Bu, "*hypokaimenon*'un yani Greklerin öznesinin anlamının kesin bir şekilde dönüştürülmesiydi."[102] Bu düşünce kendini en belirgin olarak bilimde dolayısıyla da teknolojide göstermiştir. Bu bir anlamda kendini gerçekliğinden ayırmayan Grek

[101] Nietzsche için iyi, insanda güç duygusunu, güç istemini ve gücün kendisini yükselten her şeydir; kötü ise, zayıflıktan doğan her şeydir. Bu anlamda, insanlığa en büyük kötülük, zayıflara acıma ve hoşgörüyü buyuran, bir düşkünlük dini olarak Hıristiyanlıktan gelmektedir. Oysa, insan sevgisinin baş ilkesi, zayıflar ve nasibi kıtların yıkılıp gitmesidir. Nietzsche, F., **Deccal, Hıristiyanlığa Lanet**, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul 1995, s. 14.

[102] Heidegger, M., **Tekniğe Yönelik Soru**, Çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul 1997 s. 20.

düşüncesinin, gerçeğini kendi var eden modern düşünceye keskin dönüşümüdür. Bu dönüşüm, araçsal akıl tarafından toplumsal, siyasal ve kültürel alanların tasarlanıp kurulmasını da beraberinde getirmiştir. Bu akılcı tasarımlanma içinde, insan, kendi değer ve öneminin salt bu tasarımlama olduğunu sanmaya başlamıştır. Dolayısıyla, Varlıkla ilişkisinde ortaya çıkan zenginliğini, farklılığını yitirmiştir. İnsanın Varlıkla olan ilişkisini ortaya çıkarmak, onu yeniden anlamlı kılmak için Varlıkla doğru bir ilişki kurulmalıdır. Bu ilişkiyi kuran insan, kendini Varlığın açıklığında, dünyada hep yeniden ama yinelemeden tasarımlayarak otantikliğini sağlamaya çalışacaktır. Özgürlük, insanın *otantiklik* çabası olarak hep *özgürleşme* biçiminde bir çabayı içerecektir.[103]

Hegel'in, varoluşçu bir özgürlük anlayışı çerçevesinde yorumlanmasının izleri adı varoluşçulukla özdeşleşmiş olan Sartre felsefesinde görülmektedir. Sartre, kendi yöntemi için (ileri gidişli-geriye dönüşlü), öncelikle Husserl'in fenomenolojisinden yararlanır. Bu, bilincin bir yönelimsellikle nesnesine yönelmesi; bir şeyin bilinci olması anlayışıdır. Bunun yanında, "Heidegger'le ortaklaşa bir varlıkbilim oluşturma, Hiçlik'i ele alma kaygısı, gereksinmesi vardır; ancak Hiçlik'in üzerinde dururken bu fikrine Hegelci bir anlam verir."[104] Hegel felsefesinde, Hiçlik Varlık'a özdeş olarak onunla karşı karşıyadır. "Varlık'ın Hiçlik'e özdeş olmasının nedeni de onun tam bir belirlenimsizlik ve soyutlanmış bir saflık içermesi ve hatta düşünülememesidir."[105] Dolayısıyla, Sartre, insan varoluşundaki hiçlik kategorisini bilincin belirlenimsizliği olarak görür. Hiçlik, bilinçle birlikte dünyaya girmiştir.

---

[103] Heidegger'e göre, "düşünceleri hem hesap-kitap yapmayan, hem de Varolanın başkalığından belirlenen düşünme, özlü düşünme olarak adlandırılmalıdır". Bu anlamda, otantiklik, insanın, özlü düşünmeyle kendini seçerek, kendisi olma çabasıdır. Heidegger, M., **Metafizik Nedir**? Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe. Kurumu, Ankara 1991, s.49.

[104] Wahl, J., **Varoluşçuluğun Tarihçesi,** Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999, s. 30.

[105] Yenişehirlioğlu, Ş., **Felsefe ve Diyalektik Bilgi Kuramı,** Alkım Yayınevi, Ankara, s. 313.

İnsan, varoluşunu, *Varlık ve Hiçlik* kutupları arasında, diyalektik süreçte bir özgürleşme edimi olarak kurar.

Sartre'da da varlık, *kendi-başına-varlık* ve *kendisi-için-varlık* olarak iki yanlı özellik taşır.[106] İnsan, bu ikiliği varoluş özelliğinde taşıyan bir varlıktır. Bu ikilik diyalektik yasaya bağlı olarak aşılmaya çalışılır: İnsan, olgusal yanıyla *kendi-başına-varlık,* bilinçli yanıyla da *kendisi-için-varlık* olarak kendini özgürleştirmeye, var etmeye çabalar. İkili varoluşsal yapı insanı böylesi bir varoluş çabasına zorlar. Çünkü, bu zorunluluk aynı zamanda varoluşsal bir özelliktir. Bilinçli varoluşunda ortaya çıkan özgürlük, olgusal zorunlulukla çatışmaya girerek varoluşu diyalektik bir dönüşüme uğratarak ilerletir. Bu, diyalektik gelişme ve dönüşme olarak bir ilerlemedir. Ancak, Sartre'da bu varoluşsal bütünlük, yani varoluş ve özün bir olması durumu Hegel felsefesi bağlamında *kendinde-ve-kendisi-için-bilinç*, bir tanrısallık olarak olanaklıdır.[107] Oysa, Sartre, özü yani Tanrıyı baştan reddetmiştir. Varoluşçu yaklaşım, aklın kendini Tanrı olarak görmesini yadsır; çünkü, insan iyi-kötü, güzel-çirkin, akılcı-duygusal vb. özellikleriyle olmakta olan varolandır.

İnsan kendini oluştururken kendi dışında 'nesne-varlık' zorunluluk alanı olan olgusal varlıklar yanında, özgürlük alanı olarak kendisi gibi bilinçli varlıklar olan öteki-insanlarla, bir başka deyişle kendisi-için-varolanlarla bir aradadır. Dolayısıyla, varolma ilişkisi etken ve edilgen biçimde gerçekleşir. Bu ilişki diyalektik olarak

---

[106] Sartre'da, Varlık ve Yokluk'taki iki anahtar kavramdan biri, 'kendinde' (l'en-soi) kavramı, diğeri bilinç kavramıdır, 'kendi-için'dir (le pour-soi). Copleston, F., **Sartre,** Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1990, s. 24.

[107] L'etre et le néant'ın sonlarına doğru Sartre, insanın temel özlemini, açıklığıyla özgürlüğünü nesnelerin su-hava-geçmezliğiyle birleştirerek, en-soi ile pour-soi bileşimi bir varlık durumuna erişmek, diye tanımlar. Bu ülkü tanrı diye adlandırılabilir der Sartre, "insan tanrı olmak isteyen varlıktır." bölüm şöyle sona erer: "Ama Tanrı düşüncesinde tam tersinedir durum...insan boşuna bir tutkudur." Kaufman, W., **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk,** Çev. Akşit Göktürk, Y.K.Y., İstanbul 2001, s.52.

dönüşümlü biçimde kendini ortaya koymaktadır.[108] Bu, bir anlamda Efendi-Köle ilişkisi biçiminde, *kendinde-ve-kendisi-için-varlık* olma biçimidir. Hegel'e göre,

> özgürlük, iki verilmiş arasında yapılan bir seçimden ibaret değildir; kendimiz olan verilmişin (yani, insandaki hayvansal yan olarak ya da insanda tenleşmiş gelenekler olarak verilmişin) olumsuzlanması olduğu kadar, kendimiz olmayan verilmişin (yani, doğal ve toplumsal Dünyanın) de olumsuzlanmasıdır.[109]

Varoluşçu anlamda da, insanın olgusal ve tinsel varoluşunun yani doğal ve toplumsal yanının kendi dışındakiyle olumlanması kadar, olumsuzlanmasıdır da. Çünkü, bilinç yönelmişlik olarak olumsuzlayıcı, yani Hiçleyici bir *kendi-için-varlıktır*. Bu, bilincin özgürlük için varoluşsal özelliğinin kendini açmasıdır. Kendini açan bilinç, karşısındakini hiçleyerek, nesneleştirerek kendisi olmaya, kendisini tanımaya çalışır.[110]

Sartre'da *kendisi-için-varlık*'a karşılık gelen bilinç, bir şeyin bilinci olarak Desacartes'ın kendini bilen bilincinden ayrılır. Fenomenoloji anlayışının özelliği olarak bilinç yönelimselliktir. Bilinç her an yönelmişliği içinde bir yönelimsellik, bir niyetlilik taşır. Niyetlilik bilincin her yönelimindeki belirlenimsizliği taşır.
Çünkü, niyetler insanın isteyen yanındaki duygusal yoğunluğu içerirler. Dolayısıyla bilinç 'her ne ise o değildir, her ne değilse o'dur" gibi bir çelişkiyi varoluşsal yapısında taşımış olur. İsteyen bilinç, bir şeyin bilinci olarak kendi kendisini bir başkasını nesneleştirmekle kuruyorsa, *kendisi-için-bilinç* oluyorsa; karşısındaki

---

[108] Sartre'a göre, "başkası" hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir. Benliğimin tanınması, içerimin ortaya çıkarılması başkasının da tanınmasına; beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen bir özgürlük olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor. Sonrasında, "özneler-arası" bir evren içinde insan kendinin ve başkalarının ne olduğunu anlıyor. Sartre, J.P., **Varoluşçuluk**, s. 85.
[109] Kojéve, A., **Hegel Felsefesine Giriş**, s. 232.
[110] Sartre'a göre, her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka bir amacımız olamaz... Ama özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız. Sartre, J.P., **Varoluşçluk,** s. 93.

kendisi-için-bilinç niyetli yönelim esnasında kendi nesnesi olan *kendinde-varlıktır*. Dolayısıyla, kendisi-için-varoluş bir olanaklılık olarak verili olanı değilleyen bir bilinçtir. Bu olumsuz yanın olumlanması için olumsuzlarken, olanaklılık olarak olumsuzlanmayı da içermektir. Bu, bilincin başka bilinci nesneleştirmesi yani köleleştirmesidir. Çünkü, her bilinç bir özgürlük olarak, kendisi olmayan kendindeki varolanı olumsuzlayarak "kendisi-için-varolur." Öyleyse, insan ikili varoluşsal yapısında içeren ve içerilen, özneleşen ve nesneleşen bir özelliktedir. Kendi varoluşsal yapısındaki diyalektiğiyle, karşısındaki bilinçle ve şeylerle ilişkiye giren ve ilişkiye girilendir. Olumsuzlayan bilinç, olumsuzlananı nesneleştirirken kendisi-için bir özne olarak varolur. Kendisi-için-varolanın öznellikten kurtulması, bilinip-tanınması, nesneleşmesi bir başka bilinç tarafından tanınmasıdır; bu, özgürlükten vazgeçiştir, tanıyan bilincin nesnesi olmaktır. Bu, paradoksal bir varoluşsal durum olarak, Efendi olmak isteyen insanın, Köle olma olanaklılığını da kendinde taşımasıdır.

Sartre, özgürlüklerin çatışkısı olarak, iki özgürlüğün, bir başka deyişle iki bilinçli varlığın bir arada olamayacağı kurgusal çözümlemesiyle daha çok 'özgürlük felsefesi' yapmıştır. Böylece, geliştirmiş olduğu felsefe, özgürlük kavramından çok eylem özgürlüğünü içine alan özgürleşme kavramına dayanır. Özgürlüğün bu eylemsel yorumlanışı insanın tarihsel süreçteki özgürleşme mücadelesidir. Bu mücadele, aynı zamanda insanlık ve uygarlık tarihidir. Bu yönüyle, Sartre'ın özgürlük anlayışı Marksizm'in özgürlük anlayışına yaklaşır. Marksizm toplumun nesnel yapısının tarihsel gelişimini ortaya koyarken, varoluşçuluk bu yapı içindeki öznelliğin yani bireyin gelişimini gösterir. Dolayısıyla, her iki özgürlük anlayışı birbirini tamamlayan bir özellik göstermektedirler. Sartre, Marksçılığa karşı

varoluşçu ideolojiyi ileri sürmekle, Marksizm'in bireyin ruhsal özelliklerini göz ardı eden yanını tamamlamış olmaktadır.[111] Ancak, bu tamamlama Hegelci yöntemle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, "Marksçı yöntem yerine de Hegelci yöntemleri yeğlemeye koyulmuştur."[112] Hegelci yöntemde, Tin'in diyalektik süreçte tarihsel olarak kendini açması eylemsel bir özgürlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel'e göre, "maddenin tözü yer çekimidir, zihnin (tinin) tözü ise özgürlüktür. Evrensel tarih, özgürlük bilinci içinde bir ilerlemedir."[113] Zihnin özgürlüğü, kendinin bilincine varmasında, yani diyalektik olarak karşıtların çözümünden kendini yeniden yaratmasında yatar.

Sartre varoluşçuluğunda, birey özgürlüğe mahkumdur.[114] Bu mahkumiyet onun varlık anlayışında temellenir. Bireysel-negatif özgürlük temelinde varoluşsal mahkumiyet yaşamın anlamlandırılması çabasını içerir. Sartre, bilinç anlayışında Descartes'tan farklı olarak bilinci "töz" olarak kabul etmez. Bilinç, ikili yapısı gereği *kendinde-varlık* (her ne ise o) ve *kendisi-için-varlık* (her ne ise o değil) olarak durmaktadır ve yönelimsellik olarak an be an seçer. Kendinde-varlığın saçmalığı, kendi içindeki anlamsızlığı, kendisi-için-varlık olarak yönelmişliğinde ortaya çıkar. Sürekli olarak seçimde bulunması, anlamsızlığından sıyrılma isteğinden ötürüdür. O, her nasıl isterse kendini öyle yapabilecek varoluşsal bir özelliğe sahip olarak

---

[111] Sartre'a göre Marksçıların çoğunluğu için düşünülebilecek bir şey, bütünlemeyi ileri sürmek ve bu aynı kaçamaklı yolla da tikel olanın yerine evrensel olanı koymaktır; bu bir anlamda somuta götürdüğünü ileri sürerken, temel ama soyut kalan belirlenimler sunmaktır. Sartre, J.P., **Sartre Sartre'ı Anlatıyor**, Çev. Turhan Ilgaz, Y.K.Yayınları, İstanbul 1994, s. 60.

[112] Yenişehirlioğlu, Ş., **Felsefe ve Sanat, Düşünce Kozmosu**, Ümit Yayıncılık, Ankara 2000, s.74.

[113] Hegel, G. W. F., **Seçilmiş Parçalar**, Tarih Felsefesi Üzerine Dersler, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.111.

[114] Sartre'a göre, Tanrı olmazsa, gidişimizi haklı gösterecek değerler, buyurular da olmaz karşımızda. Dolayısıyla, ne önümüzde, ne de ardımızda bizi haklı, suçsuz kılacak şeyler vardır. Bu durumda, "İnsanın özgür olmaya mahkumdur, zorunludur". Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur. Sartre, J. P., **Varoluşçuluk,** s. 71-72.

karşımıza çıkmaktadır. Bu, "özgürlük için özgürlük isteriz"[115] anlamındadır. Ancak, özgürlüğünü seçmede insan dilediği gibi de davranamaz. Çünkü, insan özgürlüğü istediğinde bunun başkasının özgürlüğünden geçtiğini bilir; dolayısıyla kendi özgürlüğümü isterken başkalarının özgürlüğünü de istemek durumunda kalmaktadır. Bu bir anlamda Kantçı ödev ahlakına uygun bir özgürlük anlayışıdır. Çünkü Kantçı ahlakta insan özgürlüğü de ahlaki bir sorumlulukla kendi koyduğu maksime göre davranmak ve bunu bir ilke olmasını amaçlamaktır. Bu özgürlük anlayışı Sartre'ın ilk dönem diye anılan soyut özgürlük anlayışıdır.

Sartre, *Yöntem Araştırmaları* adlı eserinde, Marksizm'den ve Marksizm'in Hegel'den türettiği varlık ve bilgi anlayışından yararlandığını vurgular. Bu anlayış, bir diyalektik devinim yöntemi olarak 'ileri gidişli-geriye dönüşlü' biçimde *Yöntem Araştırmaları*'nda örneklerle gösterilir. Bu gidiş gelişler bir dolayım sorunudur. Çünkü, "tarihte insanların eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan şey, insanların bu aynı eylemlerle hedef alıp ulaştıkları, dolayımsız biçimde bilip istedikleri şeyden daha başka bir şeydir."[116] Başlangıçta hedeflenenden bambaşka bir durumun ortaya çıkması, diyalektik gelişmenin çelişme ilkesine göre işleyen özelliğindedir. Çünkü, çelişmenin aşılmasında ortaya çıkan bireşim önceki iki durağın aşılması olarak onları da içinde barındırır, dolayısıyla yeni bir aşama olarak kendine has bir özellik taşır, ancak aynı zamanda kendi çelişkisini de taşımış olur. Ya herkesin beklentisine uygun olan başka bir şey olmuştur ya da beklentinin hiçbiri olmayan olarak görünmesidir. İşte bu noktada, dolayımlama ortaya çıkmaktadır; bu da Sartre'ın somut varoluş sorunudur. Çünkü, bireyin 'dolayımsız' isteği tarihsel süreçte 'dolayımlanmıştır'; seçip-isteyerek kendini oluşturmaya yönelen birey, başlangıçtaki istek ve

---

[115] **A.g.y.,** s.93

[116] Hegel, G.W.F., **Seçilmiş Parçalar**, Tarih Felsefesi Üzerine Dersler, s.112.

seçmelerinden tamamıyla farklı bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla, bireysel varoluşların anlaşılması, onların geçmişiyle ilişkiye sokulması gerekir. Bu ilişki, bireysel varoluşun ideolojik, sosyal, kültürel, ekonomik ve psişik tarihsel varoluşu içinde ele alınmak durumundadır. Birey, olanaklar alanında bir olanaklılık olarak seçer ve gerçekleşmek, bir başka deyişle nesnelleşmek ister. Öznellikten kurtulmak onun nesnel varoluşundan geçer. Nesnel varoluş bir dolayımlamadır. Dolayısıyla, kendi kendini varlaştırmada kendinden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Birey, bir toplumda varolan somut ilişkilerle kendini oluştururken aynı zamanda bu ilişkilerin devamını da sağlamaktadır. Dolayısıyla, birey, bu ilişkilerin nesnelliği içinde kendi nesnelliğini gerçekleştirir, özgürleşir.

Sartre göre, "bu olgu bütünleyişin hiçbir zaman bütünlenip bitirilmediğini ve bütünlüğün en iyisinden bütünlenmemiş bir bütünlük biçiminde varolduğunu göstermektedir."[117] Bu bir anlamda bireysel yaşamın içinde şekillendiği toplumsal yaşamdan geriye gidiş olarak nesnelleşen özelliklerin diyalektik dönüşümüdür. Bu dönüşüm bir noktada tamamlanmayacak olan bir devinimdir. Bireysel yaşamın beklentisi olarak bir nesnelleşme ideali, ona yabancılaşan bir görünümle beklenmeyen şey olup çıkar. Bu öznel ile nesnel olanın yer değiştirmesidir. Nesnel öznelleşirken, öznel olan nesnelleşmiştir. Varolanın öznelliğinden kurtulması olarak idealinde (nesnelliğinde) gerçekleşme, mevcut durumun yadsınmasıdır. Beklenti olarak ideal, 'dolayımsız' bir ilişkidir. Ancak, beklentinin 'dolayımlanması' onu başkalaştırır; yabancılaştırır. Başlangıçta umulandan farklı şey olarak gerçekleşir; bu aslında bireyin 'dolayımlanmış' varoluşu olarak nesnelleşmesidir, ancak ideal hala dolayımsızdır, gerçekleşmemiş umut olarak beklenilen ve duyulandır.

---

[117] Sartre, J.P., **Yöntem Araştırmaları**, Çev. R. S. Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1198 s.89.

Varoluşçu özgürlükte, insanın projelerini gerçekleştirmek için eylem ve çalışmasında ortaya çıkan yabancılaşma bir tür nesneleşmedir. "Hegel, nesneleştirme ve yabancılaşma terimlerini birbirinin yerine kullanır, ona göre bu süreç tarihin asıl motorudur."[118] Hegel' de özgürlük sadece hayatı tehlikeye atmakla elde edilemez. Kölenin Efendi için çalışması, onu dönüştürür; Köleyi bilinçli bir varlık haline getirir. Çalışmada, başka bir deyişle dış dünyayı dönüştürmede ortaya çıkan ürün, bilincin bir tür nesneleşmesidir. Bilincin çalışmayla nesneyi olumsuzlarken ortaya çıkardığı ürün, onun nesneleşmesi olarak yansımasıdır. Bu ürün bilince tekrar dönerek onu olumsuzlar ve nesneleştirir. Nesnece olumsuzlanma, nesneleştirilme bilincin özdeşlikten kurtulmasının, kendi üzerine düşünmesinin yolunu açar. Bilinç somut gerçekliğe rağmen kendine yabancılaşmada kendi benliğini özgürlük isteğiyle korumak ister.

Yabancılaşma sorununda Sartre, özellikle Marx'ın üretim sürecinde insanın kendine yabancılaşmasının çözümlemesi üzerinde durur. Fredric Jameson, Sartre'ın insanın nesnelerle ilişkisinde ortaya çıkan nesneleşmenin özgürlüğe dönüştürülebilir olduğunu, oysa bir başka insan için çalışmada ortaya çıkan bir yabancılaşmanın baskıya dönüştüğünü vurgulamaktadır.[119] Dolayısıyla, Sartre, Marx'ın etkisiyle de, yabancılaşmayı nesneleşmeden ayırmaktadır.

Sartre'a göre, "varoluşçuluğun ele aldığı konu, işbölümüyle sömürünün yol açtığı saptırılmış araçlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren ama her şeye karşın direncini yitirmeksizin güç kazanan yabancılaştırılmış, şeyleşmiş,

---

[118] Jameson, F., **Marksizm ve Biçim**, s. 207.

[119] Sartre'a göre, bir nesneyle herhangi bir ilişkinin tekrar insani ilişkiler terimleriyle çevrilebilir olduğunu her zaman akılda tutmalıyız. Bu noktada, nesneleşmeyi yabancılaşmadan nasıl ayırt edebileceğimiz açık hale gelir: ilki, nesnelerle ilişkidir ve insani terimlerle başka insanlara göre bir cömertliğe ya da özgürlüğe dönüşebilir, oysa ikincisi bir başka insan için çalışmaya ve ondan gelen bir baskı ilişkisine dönüşür. **A.g.y.**, s.207.

aldatılmış bireydir."[120] Yabancılaşma, işbölümü ve sömürüyle günümüz kapitalist ekonomik sisteminin bireyinin temel sorunudur. Kapitalist ekonomik sistem, ilişkiler ağıyla kuşattığı bireyi, nesneleşme ötesinde kendine ve varolana yabancılaştırmıştır. Nesneleşmeden kurtulabilir olan birey, yabancılaşmadan kolay kolay kurtulamaz. Çünkü, yabancılaşma tarihsel süreçte bir dolayımlama olarak kendini var eden ilişkiler toplamı olarak kurumsallaşmıştır. Buradaki ilişki doğrudan kurulan bir ilişki olmayıp, dolaylı olarak kurulan ilişkidir. Bu ilişkinin oluşturduğu nesneler kültürel nesnelerdir. "Yüceltilmiş ve yoğunlaştırılmış bir dil, varlıklarını insandan alan ve buna karşılık yavaş yavaş onun içini boşaltan bu garip, asalak kan emici nesneleri üretmeye başlar."[121] Bu nesneler, insanları özgürleştirdiği oranda içine çekip köleleştiren paradoksal bir durum göstermektedir.

Hegel'e göre, bireyin, özerk benliğini koruyarak kendinde özgürleşme olarak dış dünyaya yönelmek ve dünyayı değiştirme ve dönüştürme isteğiyle ortaya koyduğu maddi ve manevi 'nesnellikler'in belirlenimden kurtulması, özgürleşmesi ancak pozitif bir özgürlük olarak devlette mümkün olabilecektir. Oysa, Sartre'da bireysel-negatif özgürlük ve özgürleşme olarak biricikliğini bireysellik temelinde, kendinde kurmaktadır. Çünkü, varoluşsal temelde yer alan ikilik (*kendinde-varlık* ve *kendisi-kendisi-için-varlık*) nedeniyle, bilincin her an yönelmesi ve seçimlerde bulunmak zorunda olması diğer insanları kendi yönelmişlik nesneleri olarak kurmasına yol açar. Bu durumda, toplum ve devlet bilincinin nesneleri olarak diğer 'şeyler' gibi görülecektir. Dolayısıyla, toplumsal ve siyasal yapı, bireysel özgürleşmenin amacı değil, bireyin özgürleşmesinde birer 'araç' olarak varolacaktır. Bireyin başkalarıyla bir arada olması, ilişkilerinde diğer insanları gözetmek

[120] Sartre, J.P., Yöntem Araştırmaları, s.141.
[121] Jameson, F., Marksizm ve Biçim, s.211.

durumunda kalması, onun varoluşsal olarak yalnızlığını ortadan kaldırmayacak, onu umursamazlıktan kurtarmayacaktır. Bilincin bir töz olmaması, yönelmişlik olarak varolması, her bir bilinçli varlığın kendinde ve kendisi için başka bilinçleri nesneleştirerek varolmasının varoluşsal özelliği onun *otantikliğini* imkansız kılmaktadır. Bilincin, kendini tamamıyla özgürleştirmesi her zaman için bir olanaklılık olarak kalacaktır.

Varoluşçu felsefe anlayışı, kendini yeniden oluşturmak isteyen tarihsel süreçte gelişen ancak yaşamın bütün alanlarında işleyen 'araçsal' akla sahip bireyin varoluşu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aklın yaşam ve özgürleşmesi, her projeyi bir 'amaç' olarak görerek işleyen 'araçsal' aklın yaşama ve özgürleşme anlayışı biçiminde görünmektedir. Bu akıl-bireyi, her şeyi tüketilebilir bir 'şey' olarak proje biçiminde bir 'araç' görerek özgürleşmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu bireyin özgürleşmesi karşılıklı ilişkiler temelinde bütünlenerek oluşturulacak ortak bir amaç, 'bir şey için' pozitif bir özgürleşme değil, her zaman için bireysel isteklerin sınırsızlığında bütünlenmemiş bir olanaklılık olarak 'bir şeyden özgürlük' olan negatif bir özgürleşme olacaktır. Çünkü tarihsel süreçte aklın kendini 'araçsal' olarak vazedişi, her bir 'amacı' tüketilebilir bir 'araç' haline getirmiştir. Birey kendini bir 'amaçta' ortaya koyan pozitif özgürlüğünün anlamını, bu akılla birlikte bir 'araç' olarak negatif özgürlük konumuna indirgemiştir.

3.3. Karl Marx

Kuramsal-kurgusal felsefenin karşıtı olarak, kılgısal-somut felsefe. kendini, düşünce ve eylem birlikteliğinde açan insanın tekil, tikel ve tümel nesnel gerçeklik karşısında kendini ve özünü anlamlandırma ve oluşturma anlayışının ifadesidir.[122] Kılgı-praksis, felsefi bir sistem ve anlayış olarak tutarlı ve dizgeli bir şekilde, idealist-kuramsal Hegel felsefesinin varlık, bilgi ve değer eleştirisi olarak, Marx'da ortaya konulur. Hegel felsefesinde, Tin'in tarihsel diyalektik süreçte kendini gerçekleştirmesinin soyut- mutlak-Tinsel özgürlüğü karşısına Marx, praksis felsefesi ve bu felsefenin somut-maddi, tarih-toplumsal insan özgürleşmesiyle çıkar. Marx, Hegelci yöntem ve anlayıştan farkını şöyle belirtir:

> benim diyalektik yöntemim Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünme süreci Hegel bunu 'Fikir' (Idea) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya yalnızca 'Fikir'in dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim içinse tersine, 'Fikir', maddi dünyanın insan aklında yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.[123]

Buna göre, Marksizm, varlık anlamında somut-maddi gerçekliği kabul ederken, bu gerçekliğin diyalektik yasaya ve harekete bağlı olarak, süreçte kendini evren, doğa ve canlılarda nitel ve nicel bir farklılaşma ve dönüşümle ortaya koyduğunu belirtmektedir. Tarihsel diyalektik süreçte kendini, doğa ile girmiş olduğu etkileşim ve eylemle yaratan tek canlı insandır. Bilgi, tarihsel süreçte 'emeğiyle', yani

---

[122] Martın Jay, praksis kavramının, ilk kez kullanıldığı Aristoteles'in Metafizik'inde sezgisel yönden daha zengin olan theoria'nın zıddı bir anlamda ele alındığını, Marksist kullanımının ise, teori ile diyalektik bir ilişki içinde bulunan bir olguyu anlatmak için kullanıldığını belirtir. Teorinin biçimlendirdiği bir eylem olarak praksis, kişinin davranış ve eylemlerinin kendi dışındaki güçlerle değil de, kendisinin oluşturup yönlendirmesi anlamına gelir. Jay, M., **Diyalektik İmgelem**, Çev.Ünsal Oksay, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 22.

[123] Marx, K., **Kapital, Birinci Cilt,** Çev. Alattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 1993, s. 28.

praksisle, doğayı ve kendini değiştiren ve dönüştüren bilişsel insanın somut-nesnel bilinç ürünü ve gerçekliğidir. 'Değer' ise, kendini emeğiyle var eden, kendini geliştiren ve dönüştüren insanın, ihtiyaç ve gereksinimini sağlaması olarak 'doğa' karşısında, kendi 'nesnel-gerçeklik' alanını; toplumsal, siyasal ve kültürel alanını kurmasıdır. Bu anlamda Marksizm varlık, bilgi ve değer bütünlüklü bir felsefi sistem ve toplumsal-siyasal bir ekonomi politik eleştirisi olarak 'praksis' felsefesidir.

Marx'ın insanı doğal ve tarihsel süreç içerisinde, kendini 'emeğiyle' yaratan bir varlık olarak görmesi, onu kendinden önceki idealist ve kuramsal felsefi tutumlardan ayırmaktadır. Bu anlamda, 'emek' somut insani bir faaliyet ve 'değer' olarak, insanın kendini dönüştürüp, gerçekleştirmesindeki temel unsurdur.[124] İnsan, emeğiyle, doğayı ve koşullarını değiştirip dönüştürürken, kendini de değiştirip dönüştürmekte ve oluşturmaktadır. "Emek-gücü ya da çalışma kapasitesi sözünden, insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır."[125] Öyleyse, insanın oluşturucu öğesi öncelikle akıl değil 'emek-gücü'dür. Emek-gücü nesnel ve somut bir oluşturucu öğe olarak, nesnel-geçekliğini 'toplumsal-emek' süreciyle ortaya koyar. Bu anlamda, insan doğal, toplumsal ve tarihsel emek sürecinde kendini gerçekleştiren ve özgürleştiren bir varlıktır. Ancak, emek-tarihsel-toplum süreci, insanın öz-gerçekleştirim ve özgürleşmesi, kendine kendinde ve kendi dışında yabancılaşması ve nesnelleşmesinden geçmektedir. Bu anlamda, insanın mülkiyet ve özgürlük hakkı da, *meta* üreten emek-tarihsel-toplum sürecinde ortaya çıkacaktır. Siyasal ve toplumsal yapı, bu emek-tarihsel-toplum üretim süreci ve ilişkilerinde,

---

[124] Horkheimer'e göre, Marks'ın insanı yaratıcı faaliyet olarak çalışma/emek üzerindeki vurgusu, insanın bir tür "animal laborans"a indirgenmensidir ki, bu anlayış örtük olarak Doğa'yı insan sömürüsünün bir aracı olarak görmektir. Aktaran, Jay, M., **Diyalektik İmgelem**, s. 374.
[125] Marx, K., **Kapital, Birinci Cilt**, s. 183.

insanın doğayla ve diğer insanlarla girmiş olduğu karşılıklı bağımlılık ilişkilerinde ortaya çıkan sınıfsal ilişki bağlamında belirlenecektir.

Marx, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasını, bireysel ve toplumsal emek sürecindeki karşılıklı etkileşimini 'ekonomi politik' eleştirisiyle ortaya koyar. Bu anlamda, Marx, Hegel'den farklı olarak *nesneleşme* ve *yabancılaşmayı* birbirinden ayırarak, nesneleşmeyi *meta* üreten emek-sürecinin pozitif bir yanı olarak görürken, yabancılaşmayı bu sürecin negatif gerçekleşimi olarak görür. "Ekonomi politik alanında, emeğin bu gerçekleşmesi, işçi için gerçekliğin yitirilmesi olarak nesneleşme, nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür."[126] Kendi dışında toplumsal 'değişim' ve 'kullanım' değeri koşullarına göre belirlenmiş 'değer' ölçütleriyle üretim sürecinde bulunan işçi, emeğiyle nesneyi olumsuzlayarak emek-ürünü nesneyi yaratırken nesneleşmiş; aynı zamanda 'zorunlu emeğin' bu ürününün bir meta değeri taşıması yüzünden, onun bir 'güç' olması nedeniyle onun karşısında, kendi emek-ürünü karşısında yoksunlaşmış, yabancılaşmıştır. "İşçi kendi emek ürünü karşısında, yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişkidedir ... işçi kendi emeği içinde kendini ne kadar dışlaştırırsa, kendi karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya erkli bir duruma gelir";[127] bu ilişki biçiminden oluşan toplumsal ve siyasal yapı, insanların hak ve özgürlüklerinin de belirleyicisi olur.

Toplumsal yapı, toplumsal-emek sürecindeki üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak aile, klan, aşiret, soy, sınıf ve ulus nesnelleşmeler biçiminde tarihsel süreçte biçimlenmiştir. En son biçim ve nesnelleşme, kapitalist üretim biçimi ve ilişkilerinin biçimlendiği burjuva toplum ve siyasal yapısıdır; bu yapının

---

[126] Marx, K., **Yabancılaşma**, s. 21.
[127] **A.g.y.**, s. 22.

nesnelleşmesi de ulus-devlettir. Kapitalist üretim biçimine bağlı nesnelleşen burjuva toplum ve siyasal yapısının temeli, ayrımlaşmış çıkarlar ve sınıfsal bir siyasal alana dayanır. Bu toplumda, bireysel-sivil ve siyasal-kamusal ayrımı, birey ve yurttaş hak ve özgürlüklerinin temelini oluşturmaktadır. Bu ayrıma bağlı oluşacak birey ve yurttaş hak ve özgürlükleri, burjuva sınıfı anlayışı ve çıkarı çerçevesinde, onun toplum yapısına göre biçimlenmiş olacaktır. Burjuva sınıflı-toplum yapısının çözümlemesinde, Hegel, tarihsel diyalektik gelişim ve dönüşüm sürecine bağlı olarak ortaya çıkan aile, sivil-toplum yapısının modern devletin temelini oluşturduğunu ve en belirgin özelliğinin bireysel-sınıfsal istek ve iradenin egemen olduğu bir *sivil-toplum* olarak görmektedir. Hegel, sivil toplumdaki bireysel ve soyut hak ve özgürlükleri devlette aşarak nesnelleştirirken, özgürlüğün olanaklılık olarak bulunduğu mutlak-Tin'de bu ayrımlar aşılıp ortadan kaldırılamamaktadır. Çünkü,

> saltık tin, tin ile doğanın, öznenin kendinin öz-bilinçteki kendiyle özdeş olduğunu bilme kipindeki özdeşliğidir. Ama bu birlik tin ile doğanın bir öznenin kendisinin bir başkasından saltık biçimde ayrımlı olduğunu bilme kipindeki özdeşsizliğini de pekala kapsar. Bundan saltık ayrımın hala özneler arasındaki bir ilişki olarak düşünüldüğü çıkar.[128]

Bu anlamda, doğa ya da *öteki* saltık-Tinin kendini bilme kipindeki bir özdeşlik olarak var edildiğinde, tamamıyla tüketilebilir bir tözsellik taşır. *Öteki* bir insan olduğunda, bu ilişki biçimi Efendi-Köle ilişkisinin uzlaşmaz karşıtlığına dönüşecektir. Oysa Marksizm için doğa tüketilemez bir gerçekliktir; bu nedenle, doğa olarak diğer bütün öteki varlıklar tüketilemez bir tözsellik taşır. Bu tözsellik temelinde kurulacak bir ilişki, ayrımların ve karşıtlıkların aşılması yönünde karşılıklı bir ilişkiyi beraberinde

[128] Habermas, J., **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul 1997. s. 46.

getirecektir. Özgürleşme için, özel ve kamusal alanlara yayılacak ve bu alanları bütünleştirecek karşılıklı bir ilişki kaçınılmaz olacaktır.

Marx, var olan sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlaksal yapının eleştirel bir çözümlemesinde, diyalektik bütünlüklü materyalist bir anlayış ortaya koymuştur.[129] Bu anlayış, tarihsel süreçteki gücünü ve etkinliğini insanlara vaat ettiği -olması gereken- eşitlik ve özgürlükten alması kadar, varolanın insanlara yaşattığı eşitsizlik ve özgürlüksüzlükten de almaktadır. Marx, tarihsel ve toplumsal olarak ortaya koyduğu eleştirel çözümlemesinde, toplumların, üretim araçları, üretim biçimi ve üretim ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan dolayımlar temelinde biçimlendiklerini; toplumların bu biçimlenmesinin üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın gücü ve anlayışı çerçevesinde ortaya çıktığını belirtir. Diyalektik tarihsel süreç, üretim araçları, üretim biçimi ve ilişkilerinin gelişim ve ilerlemesiyle ortaya çıkan günümüz sermaye ve üretim araçları sahibi burjuva sınıfı ve onun siyasal yapısını açıklamasını sağlamaktadır. Bu yapı, üretim araçları ve ilişkilerini içeren bir *alt-yapıyı* ve bu alt-yapı üzerinde yükselen ahlak, din, hukuk, ideoloji gibi bir *üst-yapıyı* içerir. Alt-yapıdaki ilişkiler, sermaye sahibinin üretim sürecinde sermaye sahibi olmayan üzerindeki azami sömürü ve tahakkümüne dayanır. Bu sömürü ve tahakküm sürecinde, "sermaye, ötekinin emeğinin mülkiyeti olarak ve giderek egemen özne

[129] "Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile hukuki, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna

olarak ortaya çıkar."[130] Bu nesnelleşme belli bir sınıfa göre biçimlenmiş varolanın kurumsal devamını beraberinde getirmektedir. Bu anlamda, toplumsal ve siyasal yapıdaki varoluşun anlamı, sermaye sahibi ekonomik bir güç olmaktan geçecektir. Sermaye sınıfına göre biçimlenmiş parçalı toplumsal yapı içerisindeki bireysel ve siyasal hak ve özgürlükler, gerçek anlamda bir 'değer' olarak bu güç tarafından anlamlandırılmış ya da bu güç ilişkisine göre belirlenmiş bir hak ve özgürlük anlayışı olmaktadır. Çünkü, "egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir."[131]

Emek-gücünün, artı-emek olarak sömürüsünde ortaya çıkan *artı-değerin* burjuva sınıfının sermaye-gücü biçiminde nesnelleşmesi, tarihsel ve toplumsal bir dönüşümü gerektirmiştir. "Ürünlerin metalar olarak ortaya çıkması, toplumsal işbölümünün gelişmesini, kullanım-değerinin değişim-değerinden ayrılmasını, ilk önce trampayla başlayan bu ayrılmanın tamamlanmış olmasını öngörür."[132] Bu sürecin tamamlanması, sermayenin belli ellerde toplanmasıyla başlayan bir yoğunlaşma, mülksüzleştirilmiş ama kendi emek-gücü üzerinde tasarruf sahibi olabilen, kendi emek-gücünü kullanmasında kendi iradi özgürlüğü ve hakkı olan insanlara ihtiyacı beraberinde getirmiştir. Mülkiyet ilişkisi temelinde gelişen ve ilerleyen tarihsel ve toplumsal süreç, yasalar karşısında eşit görünen sermaye sahibi bir sınıf ile mülksüzleşmiş mülkiyet sahibi yani kendi emek-gücünden başka satacak bir şeyi olmayan özgür emekçiler sınıfını, *Pazar* da karşı karşıya getirmiştir. Marx'a göre,

---

kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir." Marx, K., **Ekonomik Politiğin Eleştirisine Katkı,** Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1993, s. 23.

[130] Marx, K., **Yabancılaşma**, s. 133.

[131] Marx, K., Engels, F., **Alman İdeolojisi (Feuerbach),** Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1987, s. 70.

[132] Marx, K., **Kapital, Birinci Cilt**, s. 185.

> sınırları içerisinde emek-gücü satım ve alımının sürüp gittiği ayrıldığımız bu alan, aslında insanın doğuştan varolan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca Özgürlük, Eşitlik Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü meta satıcısının, diyelim emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki tarafta yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır.[133]

Burjuva toplum ve kapitalist üretim tarzı insan doğasının gelişimine uygun bir özellik göstermektedir. Bu doğa, ihtiyaç ve gereksinimlerim karşılanması temelinde 'doğa' ile girilen bireysel ve bencil çıkar ilişkileri temelinde toplumsal ve siyasal alanda nesnelleşir. Bu nesnelleşme, üretim araçları ve ilişkilerinin yoğunlaşmasıyla insanın gereksinimlerinin karşılanmasını, insanın 'zorunlu' olanın üzerine yükselmesini beraberinde getirmektedir. Bu anlamda, Marx, burjuva toplum ve onun kapitalist üretimini, eleştirel bir anlayışla, insan özgürleşmesi için gerekli ve zorunlu bir tarihsel ve toplumsal süreç olarak görür.

Marx'a göre, "gerçekte özgürlük alemi ancak, emeğin zorunluluk ve günlük kaygılarla belirlendiği alanın bittiği yerde fiilen başlamış olur; demek ki bu alem, eşyanın doğası gereği, fiili maddi üretim alanının ötesinde bulunur."[134] İnsanların, doğal gereksinimlerinin karşılanması için, 'doğa' karşısında gereken zorunlu çalışma, üretim araçları ve üretim ilişkilerinin yoğunlaşmasıyla artan bir özgürleşme sağlarken, bu ilişkilerin belli bir sınıfın çıkarları yönünde sürdürülmesinin getirdiği

---

[133] **A.g.y.,** s. 191.
[134] Marx, K., **Kapital, Üçüncü Cilt,** s. 720.

nesneleşmede ortaya çıkan sömürü, üreticinin kendi temel ihtiyaç ve gereksinimin ötesinde bir zorunlu çalışmadan kurtarılmasından geçecektir. Bu anlamda, "iş gününün kısaltılması onun temel ön koşuludur."[135] Özgürleşmenin ön şartı olarak görülen iş gününün kısaltılması, insanın kendine ait zamanın arttırılması olarak insanın öz-gelişimini sağlayıcı yaratıcı faaliyetlere girişeceği olanağının yaratılmasıdır. Yaratıcı faaliyet, zorunlu olmayan bir faaliyet olarak insanın kendine ait zamanda kendi öz-gelişimini sağlayacağı bireysel ve toplumsal etkinliklerde bulunmasıdır. Oysa, modern toplumda, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sanayi alanına yansıması ile birlikte artan makineleşme, insana aynı oranda 'boş zaman' sağlamasına rağmen, bu boş zamanların yaratıcı bir etkinlik içinde geçirilmediği biçiminde ortaya çıkmıştır. Çünkü, sömürü ve tahakküm üzerine kurulu üretim ve tüketim ilişkileri, bireysel, siyasal ve toplumsal alanı da aynı ilişkiler çerçevesinde kuşatarak, insanların kendine ait alanlarını ve zamanlarını, kendi 'güç' ilişkileri çerçevesinde düzenlemiştir. Özgürleşme, "boş-zaman"da kendi istek ve zevklerine göre sanılan sınırsız bir tüketim faaliyeti olarak, kendi dışında belirlenmiş bir öz-gelişime indirgenmiştir.

İnsan özgürlüğü, bireysel ve toplumsal alanda insanın doğayla ve toplumla karşılıklı ilişkiler bağlamında kurduğu ortaklaşa bir üretim-biçiminde gerçekleşebilecektir. "Ancak (başkaları ile) ortaklaşalık halindedir ki, her birey kendi yetilerini her doğrultuda geliştirmek çarelerine sahip olur; kişisel özgürlük, yalnız ortaklaşalık içinde olanaklıdır."[136] Tersi durumda, bireysel ve sınıfsal çıkarların ayrılığı temelinde 'devlette' gerçekleşen 'bazılarına' ve 'birilerine' göre negatif özgürlük olarak ortaya çıkacaktır. Diyalektik tarihsel süreçte sınıfsal toplum yapısı

---

[135] **A.g.y.**, s. 720.
[136] Marx, K., Engels, F., **Alman İdeolojisi (Feuerbach)**, s. 92.

ve 'güç' ilişkisi ortadan kalkmadıkça ya da kaldırılmadıkça, doğal, toplumsal ve bireysel yapı içinde "karşılıklılık" temelinde nesnel bir ilişki kurulmadıkça, insanlar için gerçek anlamda bir özgürlükten bahsedilemeyecektir. Bu anlamda, sınıfsal toplum yapısı ve 'güç' ilişkilerinin ortadan kaldırılması ve dönüşümü öncelikle

> çalışmanın öz-faaliyet haline dönüşmesi, eski sınırlı karşılıklı ilişkinin bireylerin bireyler olarak karşılıklı ilişkileri haline dönüşmesine tekabül eder. Üretici güçlerin bütününün birleşmiş bireyler tarafından mal edinilmesi ile, özel mülkiyet ortadan kaldırılmış olur. [137]

Çalışmanın öz-faaliyet haline dönüşmesiyle, insanın öz-gerçekleşimi temelindeki bireysel ve toplumsal ilişkiler, başkaları ile yürütülen karşılıklı ilişkilerin ortaklaşacılığında her türlü etkinlik yani *praksis* insanda kendini özgürleşme olarak açacaktır. "Dolayısıyla, Marx'ın özgürlük kavramı, toplumsal, kolektif ve pozitiftir."[138] Ancak, insan gereksinimi ve ihtiyaçlarının karşılanması zorunluluğunda 'gerçek-özgürlük' her zaman için bir idealdir.

---

[137] **A.g.y.**, s. 105.
[138] Brenkert, George G., **Marx'ın Özgürlük Etiği**, s. 123.

3.4. Frankfurt Okulu

Eleştirel Toplum Teorisi olarak da tanınmış, *Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* - Frankfurt Okulu-, eleştirel bir tutum ve anlayışla modern birey, toplum ve kültür alanına yönelik düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu düşüncelerin amacı, bütün alanlarda egemen olan araçsallaşmış ve nesneleşmiş egemenlik ve tahakküm ilişkilerinin, geleceğin yeniden kazanılması yönünde, geçmişin eleştirel bir bakış ve tavır ile olumsuzlanmasıyla yeniden anlamlandırılmasıdır.

Frankfurt Okulu'nun, modern birey ve topluma yönelik eleştirilerinin temelinde, özgürlükçü tavırları yatmaktadır. Okul ve üyeleri için pozitif özgürlük tikel ve tümelin diyalektik anlamlı birlik ve bütünlüğünde toplumsal özgürleşmedir. Bu özgürleşmede, negatif özgürlük aşaması, bir *moment* olarak burjuva bireyi ve onun öznel özgürlüğü olarak açılmıştır. Ancak, gelinen süreçte, öznel ve araçsallaşmış aklın egemenliğindeki kitle toplumu ve insanı negatif özgürlüğü dahi taşıyamayacak duruma gelmiştir. Bu anlamda, eleştirel kuramın öngördüğü özgürleşme, kuramsal bir *praksis* olarak kendini açacaktır. Çünkü,

> akıl olarak özgürlük ile, insanın kendini gerçekleştirme eylemi olarak özgürlük arasındaki birlik günümüzde ortadan kalkmış bulunmaktaydı...(dolayısıyla da)...bulunabilecek tek özgürlük biçimi olarak gördüğünü negatif özgürlük içindeki akla yönelip, kendi varlığına ancak bu negatif özgürlüğe sığınmış bulunan aklı temel alabilirdi.[139]

Negatif özgürlüğe sığınmış akıl, kendini 'varolanın' olumsuzlanmasında yeniden olumlayarak ortaya çıkarmaya ve pozitif kılmaya çalışmak durumunda kalacaktır.

Frankfurt Okulu'nun, Marksist ideolojiyi, başlangıçta, alternatif bir toplum

---

[139] Jay, M., **Diyalektik İmgelem**, s. 404-405.

teorisi olarak temel dayanak görmesinin yanında, olgusal ve tarihsel gelişmeler karşısında birey, toplum ve kültür alanına yönelik alternatif bir bakış açısı, anlayış ve tavır sağlaması nedeniyle okulun genel eleştiri teorisinin dayanağı olarak ele almasına yol açmıştır. Bu aynı zamanda, Marksizm ve kavramlarının değişen ve dönüşen bireysel, toplumsal ve kültürel 'nesnel gerçeklik' karşısında yeniden yorumlanması ve anlamlandırılmasını sağlarken, dogmatikleşmiş geleneksel-Marksizm'e de eleştirel bir bakışı beraberinde getirmiştir. Bu yönüyle, Eleştirel Teorinin, aynı zamanda, sistemleştirmeye karşı geliştirilmiş bir tavır ortaya koymasını sağlamıştır.

Frankfurt Okulu ve üyeleri bireysel, toplumsal, siyasal ve kültürel alanlardaki sosyolojik, psikolojik araştırma ve çözümlemelerle, olgusal ve teorik ortak çalışmaları ortaya koyarlarken, aynı zamanda bu alanlardaki düşünsel farklılıklarını gösteren bireysel çalışmalar ortaya koymuşlardır. Ancak, birbirleriyle tartışmalarında ve konuların ele alınışındaki eleştirel tavırda ortak olan bir yan bulunmaktadır.[140]

Bu ortak yan, Sol-Hegelcilerin[141] (Bauer, Ruge, Strauss vb.) olgusal ve tarihsel gerçeklik karşısında, Hegelci kavramları varolana uygulamadaki takındıkları nesnel-eleştirel tavra benzer bir biçimde gelişmiştir. Okulun araştırma ve çalışmalarında gözetilen amaç Geleneksel-Marksist kavramları kaynağıyla karşılaştırmalı bir biçimde yeniden ele alıp, bu kavramaları varolan tarihsel ve olgusal gerçekliği anlama ve yorumlama çerçevesinde eleştirel bir tavırla

[140] Jay, Diyalektik İmgelem kitabının girişinde, Frankfurt Okulu üyelerinin eleştiri ve tartışmalarında düşüncelerini önceleyen ortak bir teorik zemin olduğu ve kullandıkları kavramların da ortak bir "sözlük"ten geliyormuşçasına ayrıştığını belirtir. **A.g.y.**, s. 12.

[141] Jay, 1840'larda Hegel'in ardılları, o sıralar hızlı bir modernleşme süreci içine girmiş bulunan Almanya'daki toplumsal ve siyasal olaylara, sorunlara felsefi bir düşünce çerçevesi içinde bakan ilk

'gerçekliğe' uygulamak, kavramları, böylece 'varolanı' değiştirmek ve dönüştürmek olmuştur. Böyle bir amaç, 'varolana' yönelik alternatif ve eleştirel bir bakış açışı ve tavır, Hegelci olumsuzlama ve Sol-Hegelci anlayışın diyalektik materyalizminde kendini göstermektedir. Dolayısıyla, Frankfurt Okulu, Sol-Hegelci bir tavırla, geleneksel-Marksist anlayışa karşı olarak da kendini açmış oluyordu.

Frankfurt Okulu'nun bu çalışmada ele alınacak temsilcileri M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse ve E. Fromm'dur. Horkheimer ve Adorno, Adorno'nun Enstitüye katılmasından itibaren çalışmalarını birlikte yürütmüştür. Marcuse ve Fromm Enstitü üyeleri olmalarına karşın zamanla Enstitüden uzaklaşmışlar ama Enstitüden aldıkları eleştirel düşünce ve tavırlarını sürdürmüşlerdir. Frankfurt Okulu, özellikle de Horkheimer ve Adorno, bir yandan, Hegelci özne ve nesnenin özdeşliği yerine, özne ve nesnenin, tikel ve tümelin anlamlı uzlaşımını koyarken; diğer yandan, Marksist ideolojinin tarihsel ve toplumsal gelişmeleri anlaması ve açıklamasındaki 'itici-motor', 'sınıf çelişkisi' kategorisini "...kültürümüzün gelişiminin motorunun asıl kaynağını, doğanın ve aklın yüzleştirilmesi"[142] ile değiştirir. Bu anlamda, 'varolanı' bir bütünlük içinde kavrayan ve olumlayan pozitif diyalektik yerine, varolanı olumsuzlayarak aşan negatif bir diyalektik önerirler.

Horkheimer ve Adorno'ya göre, insanın özgürleşmesi önündeki en büyük engel yine insanın kendisi olmuştur. Bu anlamda, olgusal ve tarihsel durumu anlamak için insanı ve onun toplumsal yaşamını negatif diyalektik çerçevesinde olumsuzlayarak kavramaya çalışan bir tavır benimserler. Bu tavır, eleştirel bir toplum teorisi olarak bireysel olanın toplumsal konumlanışını akıl ve doğa ilişkisinin

---

kuşağı oluşturduğunu, bunların hemen ardından, hepsinden yetenekli olan Karl Marx'ın tarih sahnesine çıktığını belirtir. **A.g.y.**, s. 70.

[142] Reijen W. Van, **Horkheimer Zur Einführung**, s. 18.

tarihsel ve olgusal değişim ve dönüşümünü negatif bir diyalektikle, özne ve nesnenin özdeşliğine dayanmayan anlamlı birliğinde yeniden anlamlandırma tavrıdır. Bu tavırda, bütün tarihi Tin'in özgürleşmesi olarak gören Hegelci diyalektik olumsuzlamayı, özne ve nesneyi birbirine indirgenemez gerçeklik olarak kabul eden Marksist anlayış temelinde akıl ve doğa ilişkisine uygulama amacı yatmaktadır. Böylece, "negatif diyalektik, idealist diyalektiğin olumsuzlanması,"[143] Tinin özgürleşmesi yerine insanın özgürleşmesini konu alan bir yöntem olarak ortaya konulmaktadır. Bu olumsuzlama, her türlü mutlaklığın karşısında, tikeli tümel içinde eriten özdeşliğe karşı, tikeli açığa çıkararak onların yeniden ve anlamlı birleşimini sağlayacak bir yöntem olacaktır.

Eleştirel Teorinin temel yaklaşımının yansıtıldığı *Aydınlanmanın Diyalektiğinde*, Adorno ve Horkheimer gelinen tarihsel süreçte insanın bilgi ve emeğiyle ortaya çıkarılan uygarlığın insana kurtuluş ve özgürlük sağlayamadığını ileri sürerek, Aydınlanmanın aklın egemenliği olarak insanın otoriter ve totaliter bir anlayış ve yapı biçiminde kendine dönmüş olduğunu belirtirler. İnsanın yarattığı uygarlık insanın kendisine dönmüş bir egemenlik olmuş; bu egemenlik 'akıl' olarak, insanın kendini tanıması aracılığıyla 'doğayla' girmiş olduğu olumsuzlama ilişkisi çerçevesinde nesnel-amaçsal-akıl, insanın kendine yabancılaşmasını getiren araçsal-öznel- akıl biçime dönüşmüştür. Bu araçsal-akıl, kendini doğada ihtiyaçların karşılanması için hakim olunacak bir araç biçiminde açarken, bireyi 'otoriter' ilişkiler çerçevesinde biçimlendirmiş, toplumsal ve siyasal alanda 'totaliter' bir yapı oluşturmuştur. Adorno ve Horkheimer'ın temel savı şu olmuştur: "Aklın ilkesi Aydınlanma, totaliterciliğin kendisidir."[144] İnsanın mitsel ve dinsel gerçeklikle

[143] Schweppenhauser, G., **Theodor W. Adorno Zur Einführung**, Hamburg: Junius, 1996, s. 54.
[144] **A.g.y.**, s. 18.

kuşatılmışlık ve düşmüşlükten kurtuluşu ve özgürleşmesini sağlayacak Aydınlanma, insana her yerde hükmeden ve nesneleştiren mitsel bir akla dönüşmüştür. Çünkü, "mitlerin Aydınlanmayı gerçekleştirmeleri gibi Aydınlanma da attığı her adımda iyiden iyiye mitolojiye karışmaktadır."[145]

W. Von Reijen, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*ndeki modern topluma ilişkin eleştirel çözümlemelerini dört başlık altında toplar:

> 1.Birey, bugün için gerçek bir değer olarak tanınmaz. Kapitalizm, bireyi vahşi ekonomik değer tespitine tabi kılmıştır, bu değer tespiti işçilerin ve kapitalistlerin aynı suretle karakterlerini maskeleyerek kendini gerçekleştirmelerini engellemiştir.
>
> 2. Yığınların ya da kitlelerin, sağlam ve belirli bir duruşu yoktur; tersine politik sistemin bilinçleri deforme eden propagandası aracılığıyla, genelin ilgisini ya da çıkarını temsil eden ve yaptıran, sürekli ve yapısal hiçbir gruplaşma biçimi yoktur.
>
> 3.Kültürel değer olarak temsil edilen şey, genellikle kaba ve barbar gerçekliktir.
>
> 4.Yaşam durumunun düzeltilmesi ve ahlaki düzenin haklandırılması çabasıyla öne çıkan bilimler kendini açıkça gösteren insan-sevmez bir karakter sergilerler. Bu anlamda, Bacon'ın "bilgi güçtür, iktidardır" sözü, kelimesi kelimesine kavranmalıdır.[146]

Reijen, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne göre, Aydınlanmacı düşünceyi anlamak için şu soruyu sormak gerekir: "...niçin insanlık, gerçekten insani bir durum içine girmek yerine, barbarlığın yeni bir çeşidine batmıştır"[147] demektedir. İnsanlığın gelmiş olduğu aşamada içinde bulunduğu nesnel-durumu, *araçsal-aklın* egemenliğinde dolayımlanmış özgürlüksüz bir zenginlik olarak yorumlamak gerekir. Bu özgürlüksüz zenginlik, *nesnel-aklın* tarihsel süreçte kendini özgürleştirmek için doğayla girmiş olduğu dolayımla, bireysel ve öznel bir akla dönüşmesiyle

---

[145] Horkheimer, M., Adorno, T. W., **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 28.
[146] Reijen, W.V., **Horkheimer Zur Einführung**, s. 13-14.
[147] Schweppenhauser, G., **Theodor W. Adorno Zur Einführung**, s. 37.

yaratılmıştır. Bilim ve teknolojinin yaratıcısı da olan bu akıl, tarihte geriye doğru izi sürüldüğünde Grek ilk çağ bireyinde bulunan akıldır. Şimdiki durumun yaratıcısı aklın taşıyıcısı ve biçimlendirdiği birey, aslında Yunan bireyinin dönüşümüdür. Bu dönüşüm, mitostan felsefeye, yani saflık ve duygusallıktan, kurnazlık ve akılcılığa gelişen bireydir. Odysseus'un tek gözlü canavardan kurnazlıkla kendini yadsıyarak kurtulduğundan beri, kendini yadsıma ve kurnazlıkta var etmiş birey, bu kendi-ve-kendi-olmayışı diyalektiğinde, kendi-dışındakini, yani ötekini belirlemiştir. *Öteki*, nesne-doğa veya bir başka insan olarak, kurnaz ve akıllı bireyin kendini var etmek ve olumlamak için olumsuzladığı kendisi-olmayandır. Kendisi-için bir 'şey', bir 'nesne'dir; 'hiç-kimse'dir. Hiç-kimse oluş, kurnazlıkla kendi-için-oluşu sağlasa da, gerçekte kendini var etmek için kendi-olmayanda kendini olumsuzlayanın yerini alır. Kendini var etmek için kendini olumsuzlayan 'araçsal-kurnaz-akıl', olumsuzlama ilişkileriyle yarattığı gerçekliğin kendini yadsımasına düşmüştür.

Aklın tarihsel süreçte nesnel ve öznel, amaçsal ve araçsal akıl olarak ikileşmesi, kendini bilmek ve bütünlemek yani özgürleşmek isteyen aklın kendini öznel ve biçimsel olanda yitirmesidir. Aklın öznel-araçsal biçimleşmesi, "şey"lere ve "doğa"ya hakim olup, onları kendi çıkar ve gereksinimleri için yeniden oluşturup kendini özgürleştireceğini sanmasıdır. "İnsanı her şeyin efendisi olarak gören bu zihniyet (Batı zihniyeti), Tevrat'ın ilk bölümleri kadar eskidir."[148] Horheimer'e göre, doğayı ihtiyaç ve çıkarların karşılanması amacıyla egemen olunması gereken bir araç olarak gören bu anlayış, insanın insanı egemenlik altına almasının da tarihidir. Bu anlamda, Horkheimer, doğaya bakış açısından Marksizm'in Liberalizm ile aynı düşünceyi paylaştığı düşüncesine ulaşır. Doğaya yönelik bu anlayış, araçsal aklın

[148] Horkheimer, M., **Akıl Tutuması**, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbu 1986, s. 127.

toplumsal ve siyasal yapıda kendini açan otoriter ilişki ve totaliter yapı üretmesini sağlamıştır.

Otoriter ilişkiler, gelişen teknolojiyle birlikte tikel ve tümel anlamda totaliter bir örgütlenmeye neden olmuştur. Bu örgütlenme bireysel ve toplumsal alanlara nüfuz ederek, burjuva bireysel özgürlüğünü dahi ortadan kaldırmıştır. Horkheimer'e göre, "doğa dünyayı insanın işleyebileceği ve denetimi altında tutabileceği bir alan olarak gören yeni anlayış, kendini boyun eğmenin bir nesnesi olarak gören insan anlayışına denk düşüyordu."[149] Bu anlayışın siyasal alana yansıması, Machiavelli'nin düşüncelerindeki siyasal araçsallıkta görülmektedir. Bu siyasal araçsallıkta, iktidara giden yolda amaca ulaşmak ve onu korumak için yapılacak her şey mubahtır.[150] Bu anlamda, modern toplumsal ve siyasal yapının temelinde yer alan *insan-doğası* ve *doğal-hak* kavramları siyasal araçsallık çerçevesinde yorumlanmış ve biçimlenmiştir. Liberal anlayış, soyut-özerk bireyselliği özgürlüğün temeline alırken, bireyi toplumsal ve siyasal ilişkilerindeki anlamlı bütünlüğünden koparmış, atomlaşmışlıklarında yalnız ve yalıtılmış kılmıştır. Kendi öznel bireyselliğinde özgürlüğünü yaşayan modern insan, yalnızlık ve yalıtılmışlığında daha kolay ele geçirilebilir ve yok edilebilir duruma düşmüştür.

Siyasal araçsallıkta, boyun eğdirilmiş insanlardan oluşan modern nesnel-toplumsal yapıdaki burjuva özerk bireyinin tasfiyesinden sonraki aşama, kitle toplumu ve onun bireyi olacaktır. Araçsal aklın, egemenliğindeki bilim ve teknolojiyi de kullanarak doğayı ve kendini üretim ilişkileri çerçevesinde dönüştüren insan, bir

---

[149] Aktaran, Jay, M., **Diyalektik İmgelem**, s. 371.

[150] Bir hükümdar, devletini korumak için çoğunlukla insanlığa, merhamete ve hatta dine aykırı davranışlarda bulunmaya mecbur kalır. Bu nedenle de, karşılaşacağı türlü durum ve değişikliklere ayak uydurabilmek için oldukça esnek bir kişiliğe sahip olması gerekir; olabildiğince iyilikten uzaklaşmamalı ama gerektiğinde kötülüğe başvurmasını da bilmelidir. Machiavelli, **Hükümdar,** Çev. Anita Tatlıer, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997, s. 95.

meta olarak yabancılaşmış ve nesneleşmiştir. Bu nesneleşme ve yabancılaşma, kendi istek ve arzusunu bile kendi belirleyemeyen, boyun eğdirilmiş bir birey ve toplumsal yapıyı beraberinde getirmiştir. Tek biçim olmuş, aynılaşmış bir yapı olarak duran içinde kitle kültürünü ve yarattığı bireyi taşıyan modern toplumsal yapı, burjuva kapitalizminin devlet kapitalizmi olarak üretim ve tüketim ilişkileri çerçevesinde tikel ve evrenselde otoriter ilişkilerle örgütlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu örgütlenme, otoriter ilişkiler çerçevesinde totaliter bir devlet aygıtı olarak Nazi-Almanya'sı ve Sovyet-Rusya'sında kendini göstermiştir. Bu yapıda, insan olarak bireyin, başkalarına zarar vermeksizin dilediğini yapabilme anlamında liberal özgürlük, bireysel-negatif özgürlük yanında, karşılıklılık temelinde ötekilerle birleşme olanağı sağlayan potansiyel toplumsal özgürleşmeyi, pozitif özgürlüğü de ortadan kaldırılmıştır. Ancak, "tarihsel devinimin bugünkü evresinde kazandığı karşı konulmaz nesnellik şimdilik öznenin çözülmesine yol açtığı ve onun yerini de henüz bir yenisi almadığı için, bireysel deneyim şu anda eski özneye dayanmak zorunda kalmaktadır."[151] Dolayısıyla, özgürlük, kendinde olmayan ama kendisi-için öznellik olan bireyin olumsuzlanmasıyla, yeniden oluşturulacak birey ve toplumun anlamlı birleşiminde kendini açacaktır.

Frankfurt Okulu'nun *Eleştirel Toplum Teorisi* olarak biçimlenmesinde, felsefe ve toplum teorisi arasında ilişki kurulmasında etkin çalışmalar yürütmüş üyelerinden biri olan Marcuse, sonradan Horkheimer ile Hegelci negatif diyalektik bir anlayışla modern birey ve toplum yapısını çözümlemek uğraşına girişmiştir. Marcuse, modern bireyin çözümlemesini Marksçı ve Freudçu Logos ve Eros kavramlarını birlikte kullanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu eleştirel çözümleme

[151] Adorno, T. W., **Minima Moralia**, Çev. O. Koçak, A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 14.

tavrı, Marksist anlayış temelinde, toplumsal ve kültürel bir varlık olan insanın, psiko-sosyal çevresiyle girdiği ilişkide nesnelleşen varlığında ele alınıp nasıl özgürleşebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Burjuva toplumunun liberal özgürlük anlayışı, özgürlüğü, idealist bir tavırla içsellik temelinde negatif boyutta ele almıştır. Dolayısıyla, "...sadece Marksist kavrayış, idealizmin eleştirel, aşkın unsurunu koruyarak insanın özgürlüğü ile doğal zorunluluğun, öznel ve nesnel özgürlüğün uzlaşımı için maddi, tarihsel zemini açığa çıkarır.[152] Bu zemin, gelişen toplumsal yapıda bireyin özgürleşmesinin temeli olacaktır.

Marcuse'ün eleştirel tavrının biçimlenmesinde temel olan Hegelci negatif diyalektik, Tin'in, tarihsel süreçte kendini olumlamak, pozitif-özgürlük olarak negatif eyleminde açılmasıdır. Bu yönüyle tarihsel süreç, özdeşlik temelinde karşıtlıkları aşan, kendini gerçekleştirmek ve bütünlemek isteyen aklın egemenliğinin öyküsüdür. Bu anlayış, Batı metafiziğinin temelinde eleştirel özelliğini yitirmiş, egemen-aklın gelişimi olarak, Aristotelesçi *nous theos*un açılımıdır. "Nous theos ki, varoluşu artık kendisinden başka herhangi bir şey tarafından tanımlanamaz ve sınırlanamaz, tersine tüm durumlarda ve koşullarda bütünüyle kendisidir"[153] Marcuse'e göre, *nous theos*, en son temelini, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde usun yapısını egemenlik biçimi olarak gerçekliğin bütününde ortaya koymaktadır. "Us, doğal ve tarihsel dünyayı yenen ve onu kendini-gerçekleştirmesinin gereci yapan insanın gelişmekte olan öz-bilinci yoluyla gelişir"[154] Öz-bilinç, kendini 'Ben' olarak ortaya koyarken ilkin istektir. İstek olarak 'Ben'in bilincine varması, başka istekli-Ben'lerin isteklerini olumsuzlayarak kendi isteğinin doyurulmasından geçer. Öz-

[152] Marcuse, H., **Karşı Devrim ve İsyan**, Çev. G. Koca, V. Ersoy, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 69.
[153] Marcuse, H., **Eros ve Uygarlık**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, s. 91.
[154] **A.g.y.**, s. 92.

bilincin olumsuz yapısından efendi-köle ilişkisi doğar; İsteklerinin olumsuzlanmasıyla 'Ben'in olumlu ve bilinçli varoluşunu bir Efendi olarak gerçekleştirmesi, ancak başka öz-bilinç aracılığıyla olacaktır. Böylece, ilişki iki öz-bilincin karşılaşmasının ölümüne bir mücadeleyi gerektirecek bir biçimde gelişecektir. Bu anlamda, "özgürlük yaşamın tehlikeye atılmasını içerir, kölelikten kurtuluşu içerdiği için değil, ama insan özgürlüğünün asıl içeriği başkası ile karşılıklı 'olumsuz ilişki' tarafından belirlendiği için."[155] Efendi olarak bireylerin yaşamını tehlikeye atmasının toplumsal uzlaşımı, siyasal amaç olarak Tinin olgusallaşmış biçimi olan monarşik-devlette çözündürülür. Dolayısıyla, "birey ve ortak çıkar arasındaki gerçek birlik, ki Hegel tarafından devletin biricik amacı olarak isteniyordu, bireyci toplumun artan karşıtlıklarını bastıracak yetkeci bir devlete götürmüştür."[156] Bu anlamda, nesnel-idealizm, öznellikte ortaya çıkan karşıtlığı, özne ve nesne özdeşliğinin nesnel kavramsal gerçeklikteki uzlaşı çerçevesinde çözmeye çalışmış; tek yanlı ilişkideki bireysel farklılık ve özgürlüğün ortadan kaldırılmasına yönelmiştir.. Bu noktada, Marcuse, karşılıklı ve bireysel farklılıkları koruyarak, karşıtlıkları ortadan kaldıracak, toplumsal ve siyasal yapıda anlamlı bir birlik ve uzlaşımı sağlayacak ilişki ve anlayışı, Marksist felsefe ve varlık anlayışında bulur. Ancak, Marksist anlayış ve felsefi kavramları, değişen ve dönüşen gerçeklik karşısında yeniden ele alınmalıdır.

Marcuse'e için, sanayileşmiş Batının uzmanlaşmış insanlardan oluşan toplumsal yapısı, aklın doğaya egemen olmasını yansıtan bir dönüşüm ve örgütlenmeyi göstermektedir. Aklın, araçsal işleyişinde temellenen bu yapıda, uzmanlaşmış insanlar, tek-boyutlu bir nitelik kazanmıştır. Doğal ve toplumsal

[155] **A.g.y.,** s. 93.
[156] Marcuse, H., **Us ve Devrim**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2000, s.57.

alanda, araçsal-aklın teknolojik işleyişi, yaratıcılık ve farklılıkları ortadan kaldıran bir ilerleyiş gösterir. Doğaya egemen olmada aynı işleyişi gösteren *Logos* olarak egemenlik-mantığı, doğadaki sayısız çeşitlilik ve farklılık zenginliğinin denetiminde kendini açarken, toplumsal yapıda da aynı şekilde işlemeye başlamıştır. Bu işleyim, toplumsal boyuttaki denetimiyle, bireysel ve toplumsal özgürleşmenin temeli olan duyarlı yaratıcılığı ortadan kaldırmıştır. Çünkü, "tek-boyutlu düşünce politika tasarımcıları ve onların kitle-bilişim pazarlamacıları tarafından dizgesel olarak geliştirilir."[157] Bütün alanlarda hakim olan tek-boyutlu düşünce kendi ussallığında kendi pratiğini üretirken, özgürlük egemenlik aracına dönüştürülür. Egemenlik aracı olarak özgürlük, araçsal-aklın her an her yerde işleyen ussallaştırılmış otoritesi, her an yeniden ürettiği gerçeklik ile bilinçliliği bellek-yitiminde, duyarlılığı tüketimin-doyumsuzluğunda eritip, 'kitlesel toplumsallaşmayı' yaratıp, bilinci ve duyusallığı köreltip, seçimlerini dahi kendisinin yapamadığı, kolay yönetilebilir, dirençsiz, duyarsız ve belleksiz tek-boyutlu bir birey ortaya çıkarır. Bu yapıda, "teknolojik perdenin ardından, siyasal demokrasi perdesinin ardından gerçeklik, evrensel kulluk, yapay seçme özgürlüğü içinde insan onurunun yokluğu belirir."[158] Böylesi bir yapıda, sınıf-çelişkisi yapıyı değiştirecek itici bir güç olmaktan çıkacaktır. Bütün alanlarda işleyen ve dünya ölçeğinde genişleyen, tekelci kapitalist sömürü mekanizması, kendi olumsuzlamasını da içinde bulunduran karşıtlığı keskinleştirecek; yönetsel gücü elinde bulunduran bir azınlık ve ezilen bir kitlesel yığın yaratacaktır. Dolayısıyla, "gelecekteki, özgür bir toplumun imge ve değerleri, özgür olmayan toplumdaki kişisel ilişkilerde görülmelidir."[159]

---

[157] Marcuse, H., **Tek-Boyutlu İnsan**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, s. 24.
[158] Marcuse, H., **Karşı Devrim ve İsyan**, s. 20.
[159] **A.g.y.**, s. 48.

Bu anlamda özgürlük, özgür olmayan toplumdaki araçsal ve otoriter kişisel ilişkilerin reddedilmesi temelinde, estetik ve biyolojik değerler, yani yaratıcı duyarlılık ve ortaklaşıcılık çerçevesinde ilişkilerin yeniden oluşturulmasıyla, toplumsal yapıda anlamlı bütünlüğü sağlamak biçiminde olacaktır.

Marcuse, Marx'ın da dünyaya uygulanabilir gördüğü baskı ve egemenlik unsuru içermeyen "güzellik kanunlarına göre" bir düzenlenişi, Logos ve Eros'un anlamlı birliğini sağlayacak olan negatif ve pozitif bir özgürlüğü beraberinde getireceğini düşünmektedir.

> Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsalcı rasyonelliğini kendinden uzak tutarken başarılarını koruyacak ve geliştirecektir. ... negatif olarak – Ego, öteki ve nesne dünyası, bir saldırgan kabulleniş, rekabet ve savunucu sahiplenme bağlamında yaşanmayacakları için; pozitif olarak –"...doğanın "bir tür varlığı" olarak insan varlığı için bir çevreye dönüştürülmesiyle, özgül insan yeteneklerinin özgürce geliştirilmesiyle[160] özgürleşmiş bir toplum yaratılabilecektir.

Frankfurt Okulu'nun bir başka üyesi olan Erich Fromm, bireyin ruhsal çözümlemesini, toplumu ve kültürüyle ilişkisi çerçevesinde ele almış; eleştirel birey çözümlemesini, Marksist ve Freudcu anlayış çerçevesinde, birey ve toplumsal yapının karşılıklı ilişkisinin açılımını, özgürlüğün negatif anlamı olan -bir şeyden özgürlük- anlayışından pozitif anlamı olan -bir şey için özgürlük- anlayışına geçiş olanağını ortaya koymuştur.

Fromm'a göre, insanı anlamak için bir kişilik tartışmasından önce 'insansal durumu' anlamak gerekmektedir. İnsan, varoluşsal ve tarihsel ikiye bölünmüşlük içinde bulunan bir varlıktır.[161] Bu varoluşsal ve tarihsel bölünmüşlük içindeki

---

[160] **A.g.y.**, s. 61.

[161] Fromma göre, insan tüm hayvanların en zayıfıdır ama, bu dirimbilimsel zayıflık, aslında onun gücünün temeli, kendi özgül insansal niteliklerinin ana gelişme nedeni olmaktadır... Kendi bilincine-varma, us ve imgelem, hayvansal varoluşu karakterize eden "uyumu" bozmuşlardır. Bunların doğuşu,

insanın, tarihsel süreçte doğal ve toplumsal varlığında anlamını bulan özgürlük, insana, özgürleşme olarak kendini, doğal zorunluluk üzerine yükselip, bireysel ve toplumsal yaşamında dışsal otorite karşısında artan bir bağımsızlık kazanması yanında, içe dönük bir yalnızlık ve yalıtılmışlık içinde güçsüzlük duygusunu getirmiştir.[162] Dolayısıyla, modern toplum ve kültürün gelişmesiyle, 'negatif-bir şeyden özgürlükle' 'pozitif-bir şey için özgürlük' arasındaki uçurum büyümüştür. Modern çağ ve onun kapitalist ekonomi sistemi, "bireyin bütünüyle kendi ayakları üzerinde durmasına yol açmıştı.... Ama "bir şeyden özgürlüğü" ilerletmekte bu ilke, bir bireyle diğeri arasındaki bağların koparılmasına yardımcı olmuş ve bireyi insanlardan yalıtmış ve ayırmıştır."[163] Negatif-bir şeyden özgürlüğün arttığı oranda, kendinden ve diğerlerinden uzaklaşıp bireysel özün yitimi olarak pozitif-bir şey için özgürlük azalmıştır. Bireysel özünün yoksunlaşıp azalmasıyla da, bireyin artan kaygısı ve korkusu özgürlükten kaçış mekanizmalarını getirmiştir.

Fromm'a göre, özgürlükten kaçışın temel bir mekanizması, kendini dışsal bir otoriteye bağlayarak ya da onunla özdeşleştirerek varolma eğilimidir. Bu eğilim boyun eğme ve egemenlik olarak kendini açan *sado-mazoşist* kişilik yapısıdır. Bu kişilik yapısı hem mazoşizmin aşağılık, güçsüzlük ve önemsizlik duygusunu hem de

---

insanı ötekilerden ayrı bir varlık, evrenin doğal-olmayan bir varlığı haline getirmiştir. İnsan doğanın bir parçası olduğu halde, doğadan ayrılmıştır... usun doğuşu, insanın içinde bir bölünmeye neden olmuştur. Bu ikiye-bölünmüşlük onu sürekli olarak yeni çözümler bulmak üzere savaşmaya zorlar... insan doğasındaki bu ayrılma, insan varoluşunun asıl özünden kaynaklanan varoluşsal ikiye-bölünmelere yol açar... en temel varoluşsal ikiye bölünme, yaşam ile ölüm arasındakidir... insan bu bölünmüşlüğünü ideolojiler aracılığıyla yadsımaya çalışmıştır...insanın ölümlü oluşu bir başka ikiye-bölünmüşlüğe neden olur... insan yalnızdır; ama o, aynı zamanda bağlantıları olan bir varlıktır da... bireysel ve toplumsal yaşamda varoluşsal ikiye-bölünmüşlüklerden köktenci bir şekilde ayrı ve insansal varoluşun zorunlu parçaları olmayan pek çok tarihsel çelişki vardır... insan tarihsel çelişkilere eylemiyle onları ortadan kaldırarak tepkide bulunabilir ama, varoluşsal çelişkileri ortadan kaldıramaz. Fromm, E., **Kendini Savunan İnsan,** Çev. Necla arat, Say Yayınları, İstanbul 1998, s. 48-53.

[162] Çağdaş toplumdaki özgürlüğün anlaşılması onun tarihsel ve toplumsal kökenlerinde yatmaktadır; "bir yandan insanın dışsal otorite karşısındaki artan bağımsızlığı, öte yanda artan yalıtımı ve sonuçtaki bireysel önemsizlik ve güçsüzlük duygusu." Fromm, E., **Özgürlükten Kaçış,** Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, s. 45.

[163] **A.g.y.,** s.103.

sadizmin üstünlük, güçlülük ve egemenlik duygusunu taşır. Bu duyguların azlığı ya da çokluğuna göre kişilik biçimlenmektedir. Mazoşizm eğilimlerin ağır bastığı kişilik yapısında birey, kendini var etmek için kendisi dışındaki bir varlığa bağlanıp, o varlıkta kendini eritmektedir.. Bu kişilikteki bir bireyin toplumsal ve siyasal eylemdeki varoluşu, en son noktada kendini bir liderle özdeşleştirerek, tapınma derecesine varan bir bağlılıkla anlam kazanacaktır. Fromm'a göre bu bir anlamda, Birinci Dünya Savaşından sonra ekonomik ve sosyal bir çöküş içine girmiş Alman halkının kendini Hitler'de var etmesidir. Sadist kişiliğin ağır bastığı birey, kendisi dışında bir varlığa ya da 'şey'e sahip olup, o varlık üstünde üstünlük ya da egemenlik kurmasıdır. Hitler'in sadist kişiliği, Alman halkını 'nesneleştirmiş' egemenliğiyle, kendi arzu ve isteklerini tatmin etmiştir. Ancak, "her iki durumda da bireysellik ve özgürlük yitirilir."[164] İnsan, bireyselliğini ve özgürlüğünü kendi özünü gerçekleştirerek, gerçekleşmiş özün etkinliğinde ortaya koyabilir.

> Özgürlüğe, insanın kendi-kendisi olma, kendi-kendisini öne sürme ve kendi-kendisi olmasını engellemeye çalışan herkesle savaşma hakkına inanıyorum. Ama, özgürlük, şiddetli baskının yokluğundan daha fazla bir şeydir. O, yalnız 'bir şeyden özgür olma' değil, 'bir şey için özgür olma'- bağımsız olma özgürlüğüdür.[165]

İnsanın varoluşsal ve tarihsel bölünmüşlüğüne karşılık gelen negatif-bir şeyden özgür olma ve pozitif-bir şey için özgür olma etkinliği, onun bireysel ve toplumsal varlığın öz-gerçekleştirimi yoluyla anlam bulacaktır.

---

[164] **A.g.y.,** s. 143.
[165] Fromm, E., **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2001, s. 189.

3.5. Jürgen Habermas

Frankfurt Okulu geleneği içerisinden gelen Habermas, birey, toplum ve devlete ilişkin görüşlerini modern toplum ve devletin tarihsel süreçte geçirdiği yapısal değişim ve dönüşüm çerçevesinde ortaya çıkan problematiği, bireysel, toplumsal, ulusal ve uluslararası ilişkiler çerçevesinde bir çözümlemeyle ortaya koymaktadır. Bu çözümlemede, çağdaş insan özgürlüğünün birey, toplum ve devlet ilişkisi temelinde dönüşümünün evrensel boyutta bir sorun olarak önemi ve anlamı ele alınmaktadır.

Habermas, bireysel-özel özerklik ile kamusal-siyasal özgürlüğün birbirlerinin ön koşulu olarak birbirlerini gerektirdiğini; birinin diğerine göre bir öncelik taşımasının söz konusu olamayacağını belirtir. Bireysel-negatif ve siyasal-pozitif özgürlük, burjuva kapitalist-hukuk devletinin, tarihsel süreçte, burjuva toplumunun *sivil-toplum* olarak yapısal dönüşümüne bağlı biçimlenmiştir. Toplum ve devletin ayrışması temelinde somutlaşan burjuva *sivil-toplumu*, toplumsala ait olan kamusal-alan karşısında, bireyler ya da özel şahıslara ait özel-alan olarak belirmiştir.[166]

Avrupa'da, 17. ve 18. yüzyıldan itibaren, günümüz hukuk devletinin yapısını ve bu yapı içerisindeki bireysel ve siyasal özgürlüğü belirleyen burjuva toplumsal yapısında nesnelleşen bu ayrışma, tarihsel süreçte ortaya çıkan ekonomik gelişme ve toplumsal değişim ve dönüşümler çerçevesinde meydana gelen mücadelede ortaya çıkmaktadır. "Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta, bir yanda özel unsurlar,

[166] Habermas'a göre, "özel ve kamusal alan" ayrımı, Antik Yunan kategorileri olarak Roma'dan aldığı dönüşümle birlikte, burjuva devletinin kamusallık anlayışını biçimlendirirler. Yunan kent-devletinde, özgür vatandaşların alanı olarak kamusal-alan (koine), tek tek kişilere ait olan özel-alandan (oikos) kesin olarak ayrılmıştır. Yunan'da "oikos" olarak, "koine"den ayrılan özel-alan, servet ve köle sahibi Yunanlının, özgür bir yurttaş olarak kamusal-alanda bulunmasının ön-koşulu, birincil ihtiyaçların karşılandığı bir alandır. Roma'da, Antik Yunan'daki ayrıma benzemeyen bir ayrım, Roma hukukunda,

öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar."[167] Özel-alan, 'mal dolaşımı' ve 'toplumsal emek' aracılığıyla mülk ve sermaye sahibi burjuva sınıfı anlayışı çerçevesinde oluşurken; kamusal-alan, siyasal kamu olarak iktidarı meşrulaştırmak amacıyla, kamuoyu oluşturmak üzere bir araya gelen özel şahıslardan (dernekler, kulüpler, basın vb.) oluşmaktadır. Burjuva sivil-toplumunun özel ve kamusal olarak belirlenen alanında, başlangıçta ekonomik faaliyet olarak beliren toplumsallık insani ve mülkiyet ilişkilerinin yaşandığı aile ile birlikte özel-alandaki özgürlükleri güvenceye alacak özel-medeni haklar çerçevesinde genişlemiş; sonradan, özel şahısların bir araya gelerek oluşturdukları iradenin, kamu-oyunun etkisiyle, toplumsal alandaki siyasal hak ve özgürlükleri de içeren bir anayasalı cumhuriyet olarak somutlaşmıştır.

Habermas, burjuva sivil-toplumunun devletten ayrılmasıyla, burjuva kamusallığının *aleniyet* ilkesi çerçevesinde, bireysel mülkiyet ve özerklik temelinde 'kamusal ve özel alan' olarak somutlaşan yapısının, ulusal ve uluslararası düzeyde gelişen ekonomik ve siyasal ilişkiler ve olaylara bağlı değişip dönüştüğünü ileri sürmektedir. Değişen ve dönüşen toplum ve devlet yapısında özel-alan ve kamusal-alanın sınırları ve yapısı da bu ilişkilere bağlı olarak kendi içinde biçimlenmektedir. Habermas, bu biçimlenmeye bağlı olarak, bireysel-özel ve siyasal-kamusal özgürlüklerin anlam kazandığını ileri sürmektedir.

Burjuva liberal toplumunun, bireysel mülkiyet ve özerklik temelinde oluşan kamusallığı, burjuva sınıf çıkarının ve özgürlüğünün savunulması amacıyla 'özel-şahısların-ortak-iradesi' olan kamuoyunda uzlaştırıcı bir görev üstlenerek kamusal alana egemen olmasında kendini açar.

---

kamu (publicus) ve özel (privatus) alan olarak, bağlayıcı olmayan biçimde belirlenmiştir. Habermas, J., **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 60-63.

"Kamuoyunun egemenliği, kendi fikri gereğince, içinde genel olarak egemenliğin çözüldüğü bir düzendir."[168] Egemenliği çözen bir egemenlik olarak kamuoyu, siyasal işleviyle "kamu-erkini" kendini üreten özel-ortak çıkarları ve özgürlükleri gözetecek biçimde yapılandırır. Bu işleviyle kamuoyu, eleştirel bir irade oluşumu biçiminde kamu-erkinin siyasal egemenliğini bireysel özgürlükler ve çıkar yönünde çözündürür. Burjuva kamusallığının bireysel ortak-çıkar ve özgürlükleri gözeten işleyişi, ekonomik gelişme ve toplumsal değişmelerle birlikte, toplumun diğer kesimlerinin kamuoyu oluşturacak şekilde kamusal alana girmesi kamusal alanın genişlemesiyle, kamuoyunun 'şahsi-ortak-çıkar' işleyişi, uzlaşmaz-toplumsal-çıkarlar olarak çoğunluk-egemenliği biçiminde işlemeye başlar. Bu işleyiş, eleştirel bir irade oluşturma anlamında, kamuoyunun egemenlik çözücü bir egemen yapısını değiştirerek, tutucu irade işleyişinin çoğunluk-egemenliği olarak siyasal egemenlik kurma aracına dönüşür. Bu dönüşümle ortaya çıkan uzlaşmaz-toplumsal-çıkarların toplumsal bütünlüğünün sağlanması, bireysel çıkar ve özgürlükleri gözeten burjuva liberal hukuk devlet yapısının toplumsal çıkar ve özgürlükleri de gözeten bir sosyal hukuk devlet yapısına bürünmesiyle sağlanmıştır.

Habermas, burjuva kamusallığının içerisinde taşıdığı çelişkiden hareketle, ki bu çelişki burjuva liberal hukuk devletinin sosyal-liberal hukuk devletine dönüşümünün de nedenidir, 'devrimci demokratik kamusallık' anlayışını bir karşı kamusallık olarak Marksist anlayış çerçevesinde yorumlar. Buna göre, 'mülksüzlerin' kamusal alana girmesiyle bu alanda bireysel çıkar ve özgürlükler temelinde biçimlenmiş toplumun yeniden üretimi ilişkisi, toplumun bütününün çıkar ve özgürlüğü yararına dönüştürülür.

---

[167] **A.g.y.**, s.71.
[168] **A.g.y.**, 170.

> Üretim araçlarının toplumsallaştırılmasıyla, toplumun yeniden üretimim için toplumsallaştırılan siyasal işlevli kamusallık, toplumun bütününü siyasallaştıracağından siyasal erki tasfiye edecektir. Toplumla devletin bütünleşmesi olarak toplumsal devrimci kamusallık, bireysel çıkar ve özgürlükler yerine, toplumsal çıkarı gözeten ve özgürlükleri sağlayan bir toplumsal özgürleşmeyi getirecektir. Böyle bir toplumda, "özel şahısların kamusal topluluğundan ziyade, kamusal topluluğunun özel şahıslarından söz edilecektir. Bourgeois (burjuva) ile homme (insan), özel mülk sahibi ile insan arasında kurulan özdeşliğin yerini, citoyen (vatandaş) ile homme'un (insan) özdeşliği alacaktır.[169]

Bireyin özgürlüğü, toplumsal bütünün bir üyesi olmasına göre, vatandaş olarak siyasal hak ve özgürlüğü mülkiyetine göre belirlenmeyecektir. Ancak, tarihsel süreçte, burjuva hukuk devleti olarak toplumun tüm kesimlerine yönelik siyasal eşitlikçi anlayış; sosyal hukuk devleti olarak sosyal adaletçi tavır, Marksist öngörüyü boşa çıkartmıştır.

Habermas'a göre, burjuva liberal hukuk devletinin, liberal insan hakları ve vatandaşlık haklarını içeren anayasal örgütlenmesi kendi içinde taşıdığı çelişkilerden ötürü özgürlüksüz ve eşitliksiz bir yapıya dönüşmüştür. Anayasal örgütlenme, insan hakları olarak burjuva bireyinin özel alandaki (mülkiyet, aile, özgürlük) özerkliğini güvence altına alırken, vatandaşlık hakları olarak özel şahısların siyasal katılımlarının özerkliğini sağlar. Dolayısıyla, burjuva ve vatandaşın özdeşleştirilmesiyle, piyasa ekonomisine ve özel şahısların çıkarlarının kamusallığına göre işleyen toplumsal yapı, içinde barındırdığı diğer kesimlere karşı artan oranda bir eşitsizlik ve adaletsizlik üretecektir. Bu noktada, sosyal hukuk devleti, kamusal alana katılımı siyasal eşitlik temelindeki haklarla genişletirken, özel alana ya da kamusal bir faaliyet haline gelmiş ekonomiye müdahaleyle, üretilen zenginliğin toplumsal alana yayılması yönünde sosyal güvenlik kurumlaşmasını

[169] **A.g.y.,** s. 236.

getirmiştir. Bu dönüşüm, liberal burjuva özgürlük anlayışına göre biçimlenmiş; dıştan gelecek bir baskı ya da engellemeye karşı negatif olarak oluşturulmuş birey özerkliğini. siyasal katılım hakları çerçevesinde, toplumsal alanda kendini gerçekleştirme anlamında pozitif özgürlük olarak biçimlendirir.

Habermas'a göre, Batı siyasal düşüncesinin liberal ve cumhuriyetçi politikalar çerçevesinde toplumsal ve siyasal yapının oluşturduğu bu biçimlendirmede, liberal politik anlayış negatif-bireysel ve pozitif-siyasal özgürlükler açısından, devleti toplumun çıkarlarını gözetecek biçimde örgütlerken; toplumu piyasa ekonomisi kurallarına göre yapılandırıp, bireysel çıkar ve haklar temelinde dış baskılardan korunmuş bir özerklik alanı içerisinde eyleme olanağı sağlanmaktadır. Bu olanak içerisinde bireylere, siyasal haklarını bireysel çıkar ve tercihlerine göre seçme ve seçilme hakkı olarak kullanma fırsatı tanınmaktadır. Aynı biçimlenmenin yansıması olan cumhuriyetçi politik anlayış, toplumsal yapıyı gözetecek biçimde 'ortak bir uygulamaya katılmanın güvencesini verme' temelinde biçimlendirip, toplumsal yapıda 'piyasanın yerinden yönetimiyle' özel ve kolektif çıkarların kaynaşmasını sağlayan hiyerarşik bir devlet örgütlenmesi öngörmektedir. Ancak, "eşit haklara sahip vatandaşların özel özerkliği, ancak devlet vatandaşlık özerkliğinin hayata geçirilmesiyle sağlanabileceği"[170] her iki politik anlayışı içeren üçüncü bir anlayış olarak *tartışım kuramı* temelinde *tartışımcı-politik anlayışı* gerekli kılmaktadır.Bu anlayış, "demokratik kamuoyu ve irade oluşumunun işleyişleri ve iletişim koşulları, hukuk ve yasalara bağlı hükümet ve idari mekanizma karalarının tartışımsal boyutta rasyonelleşmesine önemli kapılar açar."[171]

[170] Habemas, J., **Öteki Olmak ve Ötekiyle Yaşamak**, s. 178.
[171] **A.g.y.**, s. 162.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Siyasal işlev gören kamusallığı toplumu ilgilendiren konular ve sorunlarda toplumun tamamını demokratik bir şekilde "yerinden yönetimle" bu sürece katıp, oluşturulan irade ve kamuoyunu tartışımsal boyutta rasyonelleştirmek amacı güden tartışmacı anlayış, günümüz kamusal yapısının dönüştürülmesi yolunda yetersiz durmaktadır. Bu yetersizliği Habermas'ın kendisi söylemektedir: "endüstriyel toplumun teknokratikleştirilmiş yönetimi her türlü demokratik irade oluşumunu anlamsızlaştırmaktadır."[172]

[172] Habermas, J., **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, Y. K. Yayınları, İstanbul 1993, s. 84.

SONUÇ

Özgürlük, kendini ve çevresini anlamlandırma ihtiyacı duyan insanın tarihsel süreçte düşünce ve eyleminin doğal, toplumsal ve siyasal alandaki değişim ve dönüşümüne bağlı olarak bir içerik ve biçim kazanmıştır. İnsansal varoluşun temel niteliği olan düşünce ve eylem birlikteliği, insanda "praksis" olarak kendini açmaktadır. Dolayısıyla özgürlük kavramı, insansal varoluşun özüne bağlı olarak "praksis" temelinde, olgu-tarihsel süreçte kendini gerçekleştirmesiyle bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamın, toplumsal ve siyasal yapıdaki açılımı olarak negatif ve pozitif özgürlük, özgürlüğün bireysel ve toplumsal alandaki sınırlarının ve uylaşımının bir çözümlemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük kavramının negatif ve pozitif özgürlük ayrımının, önsel ya da kökensel bir "özgürlük duygusunun" insansal varoluşun olgu-tarihsel temelinde yer aldığını görmekteyiz.

Özgürlüğün kavramsal belirişinin "özgürlük duygusundan" geçerek biçimlenişini, insan varlığının varoluşsal ve tarihsel özelliklerinde bulabiliriz. Varoluşsal temelde duygusal ve ussal bir varlık olan insan varlığının, doğuştan gelen kendini ve çevresini anlama ve tanıma itkisel ihtiyacı yönlendiren duygusallığı, zamanla aklın biçimlendirdiği bir merak ve bilme yönünde evrilir. Doğal ve çevresel zorunluluğun duygusu temelinde, insanın dışardan müdahale ve engelleri aşma yönündeki çabası, kendisine duygusal ve ussal bir gelişim sağlamaktadır. Duygusallık temelinde, engelleme ve zorunluluk karşısında kendini düşüncede açan bu tavır ve eylem, özerk bireyde özgürlüğün ussallığının kavramsal belirişi olacaktır.

Bu kavramsal belirişin anlam ve sınırları bireyin kendi dışında içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal yapıda değer kazanacaktır.

Özgürlük duygusu, tarihsel süreçte insanlığın doğa içerisinde, doğaya karşı varoluş mücadelesinde oluşan bir bilinçlilik temelinde kendini toplumsal, siyasal ve kültürel yapıda özgürlüğün ussallılığı olarak açmıştır. Bu anlamda özgürlük kavramı, özerk bireyin toplumsal, siyasal ve kültürel yapının içerisindeki *praksis*te anlamını bulmuştur. Dolayısıyla, bireyin praksisinde anlamını bulan özgürlük kavramının negatif ve pozitif ayrımı, onun toplumsal ve siyasal yapı içerisindeki özgürlüğünün anlam ve sınırlarını belirleme açısından mantıksal ve olgusal bir çözümleme olanağı sunmaktadır.

Bireyin varoluşsal ve tarihsel süreçte 'özgürlük duygusu' temelinde biçimlenen 'özgürlüğün ussallığı', toplumsal ve siyasal yapıda kendini açan negatif ve pozitif özgürlük olanağında anlamını bulmuştur. Ancak, insanın varoluşsal ve tarihsel özellikleri, pozitif özgürlüğün öncelikli olduğunu göstermektedir. Çünkü, özgürlük kavramının tarihsel-olgusal temeli olan "özgürlük duygusu", insansal ve bireysel varoluşun doğal ve toplumsal dış engeller ve müdahalelere karşın oluştuğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bireysel-negatif bir özgürlük anlamını, doğal ve toplumsal dıştan bir müdahale ya da belirlenime karşı olarak pozitif özgürlük olanağında bulmuştur. Bu anlamda, bireyin dışarıdan bir müdahalenin ya da belirlenimin olmadığı bir alanda kendi bireysel iradesine göre seçme ve kendini gerçekleştirme eylemi olarak negatif özgürlük olanağı yanında, bireyin kendi iradesine göre seçme ya da eyleme olanağının engellendiği, bireyi dışardan belirleyen alana karşılık gelen toplumsal ve siyasal alan, sosyal ve siyasal haklar çerçevesinde bir pozitif özgürlük olanağı olarak biçimlenmiştir. Bu biçimlenme 17.

yüzyıldan itibaren ortaya konulan liberal ve devletçi teoriler çerçevesinde anlam kazanmıştır. Liberal teoriler bireysel özgürlüğe öncelik temelinde düşüncelerini açarken, devletçi teoriler ise, toplumsal ve siyasal yapının önceliği temelinde düşüncelerini açmıştır.

İnsansal varoluşun 'geçiciliği', tarihsel süreçte oluşan ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel yapının kurumsallaşmasındaki "süreklilikte" anlamını bulurken, bu kurumsallaşmayla geçici ilişkiler sürekli ve kalıcı bir hale getirilmiştir. Geçici ve bireysel ilişkilerin temelinde yükselen bu kurumsallaşma, tarihsel süreçte bireysel, ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel ilişkilerin değişim ve dönüşümüne bağlı olarak tahakkümcü ve hiyerarşik biçimde oluşmuştur. Tahakkümcü ve hiyerarşik çerçevede kalıcı ve sürekli hale getirilmiş ilişkiler içinde yer alan tek tek insanlar olarak "geçici" bireyler, anlamını bu kurumsallaşmada, kendilerini seçme ve gerçekleştirme olanağının tanındığı ölçüde bulmuştur. Bireylerin kendilerini seçme, kendilerini gerçekleştirme olanağı, negatif ve pozitif özgürlük alanlarının uylaşımı temelinde yatmaktadır. Bu uylaşımın, çağımız ve öncesi tarih-olgusal bireysel, toplumsal ve siyasal gelişim ve dönüşüm sürecinde ortaya konulamadığı görülmektedir.

Bu ilişkiler çerçevesinde, özellikle kapitalist ekonomi, sömürü ve tahakküm ilişkilerine göre biçimlenmiş ve gerçekleşmiş modern burjuva devletinde bireysel hak ve özgürlükler, insan hakları çerçevesinde bireysel özgürlüklerin korunduğu liberal bir hukuk devletine dönüşmüştür. Ancak, kapitalist ekonomik eşitsizlik temelinde artan sömürü, burjuva liberal hukuk devletinin tanıdığı bireysel hak ve özgürlüklerle azaltılamamıştır. Bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayıp, bu zorunluluğu aşarak ekonomik bağımsızlıklarını elde etmeleri ölçüsünde

kazanabilecekleri bir özerklikle kendilerini gerçekleştirebilmeleri, dünyasal ölçekte artan kapitalist ekonominin eşitsizlikçi ve sömürüye dayalı toplumsal yapısında mümkün olamamıştır. Eşitlikçi ve adaletli bir toplumsal ve siyasal yapı, burjuva liberal devletinin ekonomik sömürü ve eşitsizlik temelinde artan oranda işleyen toplumsal yapısının, sosyal güvenlik ve siyasal haklar çerçevesinde bir sosyal hukuk devletine dönüşümüyle, toplumsal yapıdaki sömürü ve eşitsizlik bireylerin lehine olacak şekilde azaltılmaya ve üzeri örtülmeye çalışılmıştır. Bir yandan, bireylerin bu ilişkilere rağmen kendi hayatlarını kazanıp, kendilerini gerçekleştirebilmeleri sosyal güvenlik yasalarıyla sağlanmaya çalışılırken, diğer yandan yasalarla güvence altına alınan seçme ve seçilme hakkı, bireylerin siyasal alana katılmalarıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda, bireylerin, tahakküm ve hiyerarşi ilişkilerine göre belirlenmiş kapitalist ekonomi, toplumsal ve siyasal yapı içerisinde kendilerini seçebilme ve eyleyebilme anlamında negatif bir özgürlük alanı oluşturabilmeleri, ancak yasalarla güvence altına alınmış siyasal alana katılma ve kamuoyu oluşturabilmeleri süreci sayesindeki pozitif hak ve özgürlüklerle ortaya konulmuştur. Ancak, sosyal hukuk devlet anlayışıyla da bir negatif ve pozitif özgürlük alanlarının uylaşımının, asgari çıkar ve tahakküm ilişkileri çerçevesinde örgütlenmiş kapitalist ekonomi ve toplum yapısında sağlanamayacağı görülmüştür.

Günümüz teknolojik ve ekonomik gelişmeleri, tahakküm ve sömürü ilişkilerini bireysel güvenlik ve özgürlük aleyhine artan yoğunlukta, gelişmiş teknoloji ve ekonomi sahibi olan şahısların "ortak-çıkarı" doğrultusunda dünyasal ölçekte kurumsallaştırmıştır. İletişim teknolojisi aracılığıyla "gerçekliğin" çarpıtılması ve yeniden oluşturulması biçiminde kendini dünyasal ölçekte açan bu "ortak-çıkar"da, devletlerin yerini artık "şirketler" almıştır. Gelişmiş bir teknoloji ve

sermaye sahibi şirketlerin ekonomik çıkarı her şeyden önce gelmektedir. Bu anlamda, insani ve bireysel değerlerin anlamı, kapitalist 'şirketlerin' anlayışları doğrultusunda dönüştürülürken, bu değerlerin içleri de boşaltılmaktadır. Dünyayı, çıkarlarının arttırılması ve sürdürülebilirliği doğrultusunda biçimlendirmek üzere bir araya gelmiş bulunan bu 'şirketler', iletişim teknolojisi aracılığıyla zevk ve beğenilerin yönlendirildiği ve aynılaştırıldığı sınırsız tüketimin özgürlük olduğu anlayışında olan bireylerden kurulu kitle-toplumsal bir yapı oluşturur. Bu, Marcuse'cü anlamda tek-boyutlu bir toplumsal yapı, aynılaşmış ve aynileşmiş bir birey oluşumudur. Böylesi bir toplumda karşılıklılık ilişkilerinin ortadan kalktığı, bireyselliğin sınırsız tüketimde açılan özgürlüğünün, pozitif-siyasal özgürlüğü anlamsız kıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, kapitalist burjuva toplum ve devlet yapısının, bireysel-negatif ve siyasal-pozitif özgürlük uylaşımını, "şirketlerin" asgari çıkar ve tahakküm ilişkileri çerçevesinde dolayımlayarak, sınırsız maddi tüketimin bağımlılığındaki bireyin negatif özgürlük yanılsaması temelinde pozitif özgürlüğü anlamsızlaştırıp içini boşaltarak sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu anlamda, gerçek bir negatif ve pozitif özgürlük uylaşımını, çıkar ve tahakküm içermeyen bir "karşılıklılık" temelinde bireysel özün gelişimiyle sağlayacak bir toplum yapısı ve birey oluşumunu, Marksist ve Eko-anarşist anlayışta bulabiliriz. Marksist anlayış, alternatif bir toplum anlayışı ve özgürlük modeli çizerken, Eko-anarşizm de yeni bir birey anlayışını vermektedir. Bu anlamda, her iki anlayış çerçevesinde negatif ve pozitif özgürlük olanağı çözümlemesi ayrı bir çalışma gerektirecektir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., **Minima Moralia**, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 1986.

Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Bookchin, Murray, **Özgürlüğün Ekolojisi**, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

Braudel, Fernand, **Uygarlıkların Grameri**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1996.

Brenkert, George G., **Marx'ın Özgürlük** Etiği, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Descartes, Rene, **Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1998.

Cassirer, Ernst, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Camus, Albert, **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1975.

Copleston, Frederick, **İngiliz Görgücülüğü**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991.

Copleston, F., **Sartre**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1990.

Fromm, E., **Kendini Savunan İnsan,** Çev. Necla arat, Say Yayınları, İstanbul 1998.

Fromm, Erich, **Özgürlükten Kaçış**, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara.

Fromm, Erich, **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2001.

Gökberk, Macit, **Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları**, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1948.

Habermas, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sencer, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Habermas, Jürgen, **"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak**, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Habermas, Jürgen, **Bilgi Ve İnsansal İlgiler**, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul 1997.

Habermas, Jürgen, **İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Seçilmiş Parçalar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Tin'in Görüngü Bilimi**, Çev. Aziz Yardımlı,

İdea Yayınları, İstanbul 1986.

Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir?** Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe. Kurumu, Ankara 1991.

Heidegger, Martin, **Tekniğe Yönelik Soru**, Çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul 1997.

Heimsoeth, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Hobbes, Thomas, **Leviathan,** Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Horkheimer, Max, **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1986.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., **Aydınlanmanın Diyalektiği,** Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

Hume, David, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997.

Jameson, Fredric, **Marksizm Ve Biçim,** Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

Jay, Martin, **Diyalektik İmgelem,** Çev. Ünsal Oksay, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.

Kant, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

Kant, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.

Kojéve, Alexandre, **Hegel Felsefesine Giriş,** Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.

Kranz, Walter, **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Locke, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Lukes, Steven, **Bireycilik,** Çev. İsmail Serin, Ark Yayınevi, Ankara 1995.

Machiavelli, **Hükümdar**, Çev. Anita Tatlıer, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997.

Marx, Karl, **Yabancılaşma**, Der. Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara 2000.

Marx, Karl, **Kapital, Birinci Cilt**, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 1993.

Marx, Karl, **Kapital, Üçüncü Cilt**, Çev. Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara 1990.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, **Alman İdeolojisi**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1997.

Marcuse, Herbert, **Eros Ve Uygarlık**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998.

Marcuse, Herbert, **Karşı Devrim Ve İsyan,** Çev. Gürol Koca, Volkan Ersoy, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Marcuse, Herbert, **Tek-Boyutlu İnsan,** Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997.

Marcuse, Herbert, **Us Ve Devrim**, Çev.Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2000.

Mill, John Stuart, **Özgürlük Üstüne**, Çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul 2000.

Nietzsche, F., **Deccal: Hıristiyanlığa Lanet**, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul 1995.

Pamir, Dominik (Çeviren), **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, Yaylacık Matbaacılık, İstanbul 2000.

Platon, **Devlet,** Çev. Selahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Reijen, Willem Van, **Horkheimer Zur Einführung,** Hamburg: Junius Verlag, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1994.

Rousseau, Jean-Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1995.

Sartre, Jean Paul, **Varoluşçuluk**, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1997.

Sartre, Jean Paul, **Yöntem Araştırmaları**, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

Sartre, Jean Paul, **Sartre Sartre'ı Anlatıyor**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Schmidt, Manfred G., **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, Çev. M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 2001.

Scheppenhauser, Gerhard, **Theodor W. AdornoZur Einführung**, Hamburg: Junius, 1996.

Şenel, Alaaddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.

Thomas, Paul, **Marks Ve Anarşistler**, Çev. Devrim Evci, Ütopya Yayınları, Ankara 2000.

Versenyi, Laszlo, **Sokrates Ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.

Wahl, Jean, **Varoluşçuluğun Tarihçesi**, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999.

Yenişehirlioğlu, Şahin, **Birey Toplum Devlet İlişkileri**, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995.

Yenişehirlioğlu, Şahin, **Felsefe Ve Diyalektik Bilgi Kuramı**, Alkım Yayınevi, Ankara.

Yenişehirlioğlu, Şahin, **Felsefe Ve Sanat, Düşünce Kozmosu**, Ümit Yayıncılık, Ankara 2000.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ÖZET

Bu tez, ilk olarak Antik Yunan felsefesinde ortaya çıkan ve çağdaş tartışmalarla süregelen pozitif ve negatif özgürlük kavramlarının genel bir açıklamasını vermeyi amaçlamaktadır. Çalışma özgürlük kavramının pozitif özgürlük kavramı aracılığıyla tanımlanabileceğini savunmakta ve negatif özgürlük kavramının kurgusal bir kavram olduğunu ileri sürmektedir. Negatif özgürlük kavramı bireysel ve toplumsal alanlardaki pozitif özgürlüğün gerçekleşmesine bağlı olarak biçimlenmekte ve işlevsel bir anlam kazanmaktadır. Bu belirlenme aynı zamanda ahlaki seçimler, ölçütler ve değerlerle de genişlemektedir. Birlikte gerçekleşen ve oluşan bu yapının belirgin bir çerçevesinin çizilebilmesi için, çalışma belirlenimin üzerine yerleştiği felsefi düşüncelerin, özellikle Liberalizm, Hegelcilik ve Marksizm gibi, eleştirel bir incelenmesini yapmaya çalışmaktadır.

SUMMARY

This thesis chiefly attempts to give a comprehensive account of positive and negative concept of freedom which is first established in Ancient Philosophy and has been continuing in contemporary debates. The study defends that the concept of freedom must be understood in terms of positive freedom, and accordingly, argues that the concept of negative freedom is a constructed one. Negative freedom seems to be provisional and is determined to the extent that how positive freedom realize in both individual and social realms. This determination is also enlarged by moral choices, standards and values. To give a clear representation of this firmly incorporated view, the study tries to make a critical survey of philosophical thoughts, namely, Liberalism, Hegelianism and Marxism, in which this determination dwells on.