

# Marx ve Sivil Toplum

Mehmet Yetiş

## Giriş

“Sivil toplum” kavramı, 18. yüzyıl siyasal düşüncesinde, kapitalizmin gelişmesiyle yakından ilişkili bir toplumsal kategori olarak, devletin karşısında kendine özgü ilişkileri olan ayrı bir alanı nitelemek amacıyla kullanıldı. Marx, Hegel’in kuramsal modelinde yer alan sivil toplum-devlet ikiliğini benimseyerek, bu ikisi arasındaki ilişkilerin niteliğini araştırdı. Sivil toplum kavramının Marx’ın yapıtlarındaki gelişme süreci incelendiğinde, kaba bir dönemselleştirmeye başvurulacak olursa, birbiriyle ilişkili iki aşama saptanabilir. Marx, birinci aşamada, sivil toplum ve devlet arasındaki bağıntıların niteliği çerçevesinde, Hegelci felsefenin eleştirisini yoluyla, siyasal alan ve devlete ilişkin evrensellik savlarının yanıtıcı olduğunu göstermeye çalıştı. İkinci aşamada ise, özellikle ekonomi politik alanındaki çözümlemeye dayanarak, sivil toplumun maddeci bir açıklamasını hedefledi. Sivil toplumu, artı-değer sömürsünün gerçekleştiği, sınıfsal bölünmelere göre biçimlenen bir alan olarak betimledi (Chandhoke, 1995: 135; Wood, 1990: 61-62, 69). Marx’ı dönemin diğer düşünürlerinden (örneğin Hegel’den) ayıran başlıca farklılık, sivil toplum-siyasal devlet ayrımının aşılmasına yönelik siyasal bir bakış açısı geliştirmesi oldu. Sivil toplum, yalnızca siyasal devletin ortaya çıkmasına yol açan çelişkilerin keskinleştiği bir çatışma alanı değil, aynı zamanda çelişkilerin diyalektik bir biçimde aşılmasını sağlayacak olan süreç ve öznelere de açığa çıktığı toplumsal ilişkiler örüntüsüydü.

Marx’ın kendi sivil toplum çözümlemesini geliştirirken âdeta düşünsel karşıtı olarak başvurduğu Hegel de, kendi

döneminde artık belirgin bir biçimde ortaya çıkmakta olan ekonomik-toplumsal çelişkilerin ayırındaydı. Fransız Devrimi, Hegel'e göre, dönemin temel eğilimini açığa çıkararak dünya-tarihsel ölçekteki bir dönüşümü simgelemişti: Önceki tarihsel dönemin niteleyici kurumsal yapılanması karşısında evrensel *ethos*'u biçimlendirmek üzere, özgürlük savaşımı siyasal alanda önemli bir etken durumuna gelmişti. Öte yandan, klasik ekonomi politikçilerin işaret ettikleri gibi, yeni tarihsel koşullar bireyin özgür gelişimi için önceki dönemlerde görülmeyen toplumsal olanakların ortaya çıkmasını sağlamıştı. Birey, kendi özsel değerini oluşturabileceği ve etkinliğiyle toplumsal yaşamda merkezi konuma ulaşabileceği yeni bir varoluş alanına kavuşmuştu. Doğuştan gelen ayrıcalıkların belirleyici olduğu feodal toplumdan farklı olarak, yeni dönemde bireyin özerk kimliği, örneğin, kendi çıkarlarını dilediği gibi formüle etmesinde görünürlük kazanmaktaydı. Modernitenin ayırıcı özelliği, somut karşılığını öznel özgürlüğün gelişmesine ve bireyin kendini diğer bireylerden farklı bir statüde konumlandırmasına olanak tanıyan sivil toplum alanında bulunabilirdi (Chandhoke, 1995: 117). Marx, kapitalist dönüşümün içerdiği karşıt eğilimleri çözümlerken, sivil toplumdaki sınıfsal dinamiklerin, feodal toplumdaki özgürlüksüzlük durumuna son verdiğine işaret etmekle yetinmedi; ayrıca, sivil toplumdaki bölünme ve parçalanma süreçlerinin ast sınıflar açısından yeni eşitsizlik ve dışlanma biçimlerine yol açtığını da vurguladı. Bu yazıda, sivil toplum kavramının Marx'ın yapıtlarındaki kuramsal gelişimini değişik görünümleri bağlamında ele alarak, sivil topluma yönelik eleştirel bakış açısının oluşturduğu kuramsal öncüllerin, süreç içerisinde, sivil toplumun aşılmasını öngören siyasal bir tasarımın dayanaklarına nasıl dönüştüğünü çözümleyeceğim.

## I. Hegelci Miras

Hegel, insanların maddi yaşamını, *sittlichkeit*'in (etik yaşam) gelişim uğraklarından biri olduğunu düşündüğü sivil toplum kategorisiyle açıklıyordu. Buna göre, özel çıkarlar dünyası olarak ortaya çıkan sivil toplum, genel çıkarın temsil edildiği devlet uğrağının karşıtıydı. Hegel, devleti nesnel ahlaklılığın diğer uğrakları olan aile ve sivil topluma kıyasla daha üstün bir konuma yerleştiriyordu. Devlet, sivil toplum alanındaki özçıklarardan ve toplumsal sınıf/zümre çatışmalarından bağımsız olarak etkinlik göstermekteydi. Hegel, böylece, toplumsal uzamdaki değişik örgütlenme biçimlerini belirli bir hiyerarşik düzenleme içerisine

yerleştirerek, aileden sivil topluma, oradan devlete uzanan aşamalı bir yapılanma modeli geliştirmişti. Aile ve devlet arasındaki önemli bir geçiş aşaması olan sivil toplum, özsel nitelikleri bakımından, gerek evrensellik ilkesinin gerçeklik kazandığı devlet, gerek tikel çıkarlar arasındaki ayrışma dinamiklerinin doğal bir birlik halinde aşıldığı aile uğraklarından farklıydı (ayrıca bkz. Chandhoke, 1995: 118; Bottigelli, 1997: 90). Hegel’in kuramsal yaklaşımındaki biçimiyle, sivil toplum alanı gereksinmeler sistemini, piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları, polisi (*polizei*), hukuk ve idareyi kapsamaktaydı. Bu alan, aileden ve devletten farklı olarak, insanlar arasındaki doğrudan siyasal nitelikli olmayan, bireysel çıkara dayalı ilişkilerin biçimlendirdiği karmaşık bir yapılanmaya sahipti. Dolayısıyla, doğal hukuk kuramcılarının öngördüğünün tersine, “doğa durumu”nun bir türevi olmaktan çok, tarihsel süreçler tarafından somut olarak biçimlendirilmiş toplumsal ilişkiler örüntüsüydü.

Hegel, “modern dünya”nın bir ürünü ya da “başarısı” (1953: parag. 182A) olarak gördüğü sivil toplum alanının sorunsuz olduğu kanısında değildi. Modern toplum biçimlerindeki gelişmelerin sağladığı olanaklar, bu alanı, içerdığı kaçınılmaz tehlikelerden otomatik olarak bağışık kılmıyordu. Tikel çıkarlar alanı olan sivil toplum, kendi gereksinmelerini varoluş tarzı durumuna getiren bencil bireyin, toplumun diğer öğelerini araçsal bir bakışla değerlendirmesine olanak tanımaktaydı. Özçıkara dayalı toplumsal ilişkiler, ben-merkeziliğin ve egoizmin etkinlik kazanması sonucunda, insanlar arasındaki bütünleşme ve dayanışma dinamiklerini zaafa uğratarak, etik yaşamın sakatlanmasına yol açıyordu. Kendi karmaşık ve çelişkili yapılanması içerisindeki sivil toplum, çıkar çatışmasına bağlı olarak, “fizik ve etik yozlaşma” görünümüleri sergilemekteydi (Hegel, 1953: parag. 185).

Modern toplum, Hegel’in siyasal nostaljisinin önemli bir bölümüne entelektüel esin kaynağı sağlayan antik Yunan polis’inde dikkate değer bir örneğini bulabileceğimiz siyasal-toplumsal *ethos*’u yeniden yaratabilecek durumda değildi. Antik polis’in topluluksal yaşamında gelişme olanağını bulan olumlu özelliklerin içeriildiği *sittlichkeit*’i modern dönemde yeniden canlandırmaya yönelik girişimler, kuşkusuz, nostaljik bir boyut taşımak zorundadır. Hegel’in tasarladığı biçimiyle, modernitenin *sittlichkeit*’i, bireylerin normatif düzlemde ortak ideal ve değerleri paylaştıkları, belirli bir ahlaki yaklaşım içerisinde, önceden kararlaştırılan toplumsal konumlarına uygun bir tarzda hareket ettikleri (1953:

1 Hegel'e göre, işsizliği yaratan temel etken üretim fazlasıdır (1953: parag. 245).

parag. 150) bir toplumsal yapılanmayı öngörür. Hegel'in özellikle vurguladığı nokta, modern dönemle birlikte ortaya çıkan sorunların etkisindeki sivil toplumun, kendi başına, *sittlichkeit*'i yeniden oluşturma yeteneğinde olmadığıdır.

Salt sivil toplumun olanaklarıyla modern etik yaşamın oluşturulamayacağına yönelik yargısı, Hegel'in kapitalist toplumun gelişmesine koşut olarak baş gösteren sınıfsal çelişkilerin ve yoksullaşma dinamiklerinin ayırıcında olduğunu gösterir. Hegelci sivil toplum, içerdiği çelişkili eğilimlerin varlığı nedeniyle, kendi toplumsal uzamında baş gösteren sorunlarla koşullandığı için, bireysel çıkarlara göre kararlaştırılmayacak dışsal bir düzenleme tarzına gereksinme duyar. Zira, bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık, işbölümü ve eşitsizlik ilişkilerinin gelişmesinin –deyim yerindeyse– yapısal belirlenimini sivil toplumun “içsel diyalektiği” oluşturur (1953: parag. 199 ve 246); dolayısıyla, dışsal bir uğrağın dolayımı çözümlenmeye katılmalıdır. Bu usyürütmeye göre, sivil toplum, kendi engellenemez işleyişi sonucunda, bir yandan üretim ve sermaye birikimi alanlarında önemli gelişmelere, diğer yandan da üyelerinin önemli bir bölümünün toplumsal zenginlikten uzaklaşmasına tanık olur. Servetin birikimi ile yoksulluğun gelişimi arasındaki paradoksal çelişki, modern toplumun önündeki en önemli sorun başlıklarından biriydi. Sivil topluma dayalı bakış açısı, Hegelci tasarımda öngörüldüğü biçimiyle, modern toplumun bu temel sorununu, örneğin, iki biçimde çözmeye girişiminde bulunabilir. Bunlardan birincisi, yoksullar kategorisinde yer alan bireylerin, geçimlerini çalışarak değil “doğrudan” (yani, dışsal olarak) sağlamalarını önerir. Ne var ki, bu çözüm girişimi sivil toplumun etik hedefleri dikkate alındığında başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur: Özgür özelliğin gelişimini çalışmaya bağlayan bir perspektif, sivil toplumun temel görünümleri arasında yer alması durumunda, geçimi çalışmanın dışsallaştırıldığı yöntemlerle ilişkilendirecek çözüm girişimini onaylayamaz. İkinci çözüm girişimi ise, yoksulluğun ortadan kaldırılması amacıyla yeni istihdam alanlarının yapay olarak açılmasıdır. Bu yöntem de, üretimin artırılmasıyla bağlantılı olduğu ve üretim fazlalığına yol açtığı için<sup>1</sup>, sonuçta asıl çelişkinin üstesinden gelinmesini sağlamaktan uzaktır. Hegel, böylece, modernitenin kaçınılmaz sorununu açık bir biçimde formüle etme başarısını gösterir: Yoksulluğun hangi yöntemlerle ortadan kaldırılacağı sorunu, sivil toplumun içsel dinamikleriyle çözüme kavuşturulamaz (1953: parag. 243 ve 245; ayrıca bkz. Savran, 1987: 151).

Sivil toplumun olanaklarından yararlanamayanların oluşturduğu kitle, zenginliğin eşitsiz bir biçimde dağılmasının sonucuydu. Thomas'ın (2000: 61) yerinde değerlendirmesiyle, Hegel'in işaret ettiği yoksullar topluluğu sivil toplumun "rastlantısal bir yan ürünü" değildir. Aynı anlama gelmek üzere, yoksulluk sivil toplumun değişik alanlarda ortaya çıkabilecek başarısızlık durumlarının yol açtığı bir olumsuzluk göstergesi olarak yorumlanamaz. Tam tersine, yoksulluk sivil toplumun olağan işleyişinin "yapısal" ya da (Antonio Gramsci'nin bir kavramını kullanmak gerekirse) "organik" varoluş tarzıdır.<sup>2</sup> Kuşkusuz, yoksulluk olgusu insanların yoksulluk düzeyini algılama tarzlarına bağlı olarak göreceli bir nitelik sergiler; örneğin, belirli bir ülkedeki insanların yoksulluğunun göstergesi kabul edilen minimum geçim düzeyi, başka bir ülkede hiç de itirazla karşılaşmaz. Hegel, bu nedenle, yoksulluğun kendi başına bir sorun olmadığını ima eder; onu sorun haline getiren, yoksulların bir "güruh"a dönüşme potansiyeli taşımalarıdır. En alt geçim düzeyinin hangi istatistiksel rakamlarda açığa çıkacağından çok, yoksulluk durumuna başka hangi olumsuz toplumsal verilerin ekleneceği daha önemlidir. İnsanlar, kendilerinden farklı bir toplumsal kategori oluşturduğunu düşündükleri zengin kesimine, topluma ya da hükümete karşı olumsuz duygular geliştirmeye başladıklarında, yani toplumsal tutunumu ortadan kaldıracak türden düşünme biçimlerine yakınlık gösterdiklerinde, yoksullar güruhundan söz edilebilirdi artık (Hegel, 1953: parag. 244).

Hegel, bu durumda, sermaye birikim sürecindeki eşitsizliklerin doğurduğu ve zenginlerle yoksullar arasında baş gösteren sınıfsal karşıtlıkların çözümünü, devletin toplumsal alanda daha fazla rol üstlenmesinde buluyordu. Ne var ki, devletin toplum karşısındaki artan etkinliği, kısmen eski ve yeni egemen sınıflar (aristokrasi ve burjuvazi) açısından kabul edilebilir nitelikte sonuçlar verse de, kapitalistleşme sürecinin olumsuz etkilerini bütünüyle ortadan kaldıracak düzeyde değildi. Hegelci tasarımların devleti, bu süreçte, toplumsal tutunum aracı olarak etkinlik gösterecek ve tekil bireylerin, kendi çıkarlarının yol açtığı sınırlılıklardan kurtulmalarını sağlayacaktı (Cornu, 1997a: 217-18). Ancak, sivil toplumdaki sınıfsal bölünmelerin bir görünümü olarak anlaşılması gereken yoksulluk olgusu, Hegel'in sivil toplum ile hükümdarlık arasına yerleştiği bürokrasi, korporasyonlar, zümreler (*Stände*) meclisi gibi kurumsal dolayımın da hiçbir biçimde üstesinden gelemeyeceği bir sorundu. Kamusal alanda-

2 Nitekim, Marx da "yoksul sınıfın varlığı"nın aslında sivil toplumun sıradan bir niteliği olduğunu ve bu niteliğe de devlet örgütlenmesi alanında bilinçli bir karşılık tanınmadığını vurgular (1975i: 234).

ki kimi müdahalelerle bu soruna yönelik kısmî başarılar elde edilse bile, sonuçta, bütünüyle ortadan kaldırılamayacağı için, sivil toplumun istenmeyen, ancak katlanılması gereken bu özelliği varlığını sürdürecekti. Hegel, yoksulluğun nasıl sona erdirileceği konusunun, modern toplumları rahatsız eden önemli bir sorun olduğuna işaret ederken (1953: parag. 244), yakınmaktan başka bir entelektüel söylem geliştirememiş gibi görünür. Önerdiği sömürgecilik sistemi de (1953: parag. 245-48), sivil toplumun kendi içinden geliştirebileceği bir çözüm yolu değil; kendi “içsel” çelişkilerinin üstesinden gelmek amacıyla, devletin doğrudan müdahale etmek zorunda kalmasını gerektirecek “dışsal” nitelikli bir sözde yöntemdi. Marx’ın sivil toplum eleştirisi, yoksulluğun kapitalist ilişkilerden kaynaklanan zorunlu doğasının vurgulanmasıyla sınırlı kalmayacak, modern toplumun bu temel sorununun hangi tarihsel öznenin etkinliğiyle çözüme kavuşturulabileceğine yönelik siyasal perspektifin geliştirilmesini de hedefleyecekti.

## II. Sivil Toplum-Siyasal Devlet Ayrışması

Marx’ın tamamlanmamış elyazmalarından oluşan *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843), Hegelci felsefenin genel bir eleştirisini olduğu kadar, tarihsel deneyimlerin ışığında devlet, hukuk ve tarih kuramının özgül sorunlarının da kapsamlı bir incelemesini içeriyordu. Marx, bu notlarında, Hegel’in felsefi çözümlerini –din çözümlemesinden hareket eden Ludwig Feuerbach’ın tersine– toplumsal bir bakış açısından ele alıyordu. Devlet-toplum ikiliğini doğrudan toplumsal ilişkiler bağlamında incelemek Marx’ın benimsediği yöntemin temel bir ilkesi olacaktır. Bu noktada, Marx’ın Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisini onun devlet ve toplum konusundaki görüşleri üzerinden yapmasının, bu ilkeyle uygunluk içerisinde olduğu vurgulanmalıdır.

Marx, Hegel’in toplumsal-siyasal bütünlüğün değişik alanları-na ilişkin kuramsal çözümlemesine temel oluşturan yöntemsel zeminin oldukça sorunlu olduğu kanısındaydı. Marx’a göre, sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkilerde hangisinin belirleyici olduğu sorunu, Hegel’in çözüm girişiminde, gerçekliğin sunduğu karmaşık görünümün, tersine çevrilmiş bir biçimde ele alınmasıyla ortaya konmaktaydı. Hegel’in modelindeki haliyle, evrensellik uğrağı olarak betimlenen devlet, sivil toplum karşısında belirgin bir üstünlük ve (bu üstünlüğün göstergesi olmak üzere) belirleyicilik yeteneği kazanmaktaydı. Oysa, nesnel gerçeklikten hareket edildiğinde, iki alan arasındaki ilişkilerin gerçeğe uygun betimlemesi-

ne, burada açıklanan konumlandırma işleminin tersine çevrilmesiyle ulaşılabilirdi: Belirleyici olan, devlet değil sivil toplumdur. Hegel, bireysel çıkarlar ve bencillik alanı olarak tanımladığı sivil toplumun aşılacağı uğrağın devlet olduğunu ileri sürmekteydi. Marx ise, araştırmalarını (özellikle ekonomi politik alanında) sürdürdükçe daha saydam bir biçimde ortaya koyacağı usamlamasına uygun olarak, sivil toplumun, ancak kendi içinden gelişecek olan dinamikler tarafından aşılabileceği görüşündeydi.

Burada, Marx'ın, sivil toplum ile siyasal toplum ilişkisine dair yaklaşımını geliştirdiği ve Hegel'in düşünsel etkisinden kurtulabilmesini sağlayan kuramsal koşulları olgunlaştırdığı entelektüel önhazlık sürecinde, Feuerbach'ın yapıtlarının etkili olduğu belirtilmelidir. Feuerbach, yalnızca dinin ve idealist felsefenin eleştirisi alanındaki bakış açısıyla değil, toplumsal sorunların doğasına yönelik görüşleriyle de dönemin entelektüel atmosferini etkilemekteydi. Marx, Feuerbach'ın siyasal-toplumsal süreçlere yeterince önem vermemesini ve doğaya aşırı ağırlık tanınmasını eleştiriyordu: Mevcut durumda yapılması gereken, felsefe ile siyasetin yeni bir tarzda birlikteliğinin kurulmasıydı (1975h: 400). Marx'ın eleştirisi, bireyin ontolojik konumu tartışmasıyla ilgili olarak, Feuerbach'ın insanın doğayla ilişkisine önem verirken, toplumla ilişkisini göz ardı ettiği savına dayanıyordu. Feuerbach'ın yaklaşımı, insanın tarihsel gelişim sürecindeki etkin rolünün kavranamamasına yol açıyordu (Cornu, 1997a: 213-14). Buna karşılık, Marx'ın, aynı zamanda siyasal sonuçları da olan entelektüel tercihi, insani etkinliğin, salt izleyicilikle sınırlandırıldığı ütopyik ve/ya da metafizik bakış açılarından kurtarılmasından yanaydı.

Feuerbach, *Felsefe Reformu Üzerine Hazırlık Tezleri*'nde, düşünce ile varlık arasındaki ilişkilerin gerçek doğasının; ancak, varlığın özne, düşüncenin ise yüklem konuma getirildiği maddeci bir bakış açısıyla kavranabileceğini öngörmüştü. Varlığı düşünceden türetmek yerine, düşünceyi varlığın bir niteliği olarak belirleme yolunu seçen Feuerbach, spekülative felsefenin tersine çevrilmesine dayalı eleştirel yöntemin geliştirilmesine katkıda bulunmuştu. Aşağıda göstermeye çalışacağım üzere, Marx, Hegelci aile-sivil toplum-devlet diyalektiğinin eleştirisinde, bu tersine çevirme yönteminden yararlanacaktır (ayrıca bkz. Fedoseyev vd., 1995: 47).<sup>3</sup>

Hegel'e göre, aile ve sivil toplum açısından bir "dış zorunluluk" olması dolayısıyla, devletin, yasalar ve çıkar ilişkileri üzerinde belirleyiciliği olan bir güce dönüşmesi kaçınılmazdı. Devlet, özel haklar ve refahın öne çıktığı bu alanların "içkin ereği" ola-

<sup>3</sup> Marx, Feuerbach'ın soyut antropolojik hümanizmini kabul etmiyor; insanı doğal ve içgüdüsel varoluş koşulları altında tanımlayan Feuerbach'tan farklı olarak, tarihsel sürecin zorunluluklarına göre biçimlenen toplumsal ilişkilerin dikkate alınması gerektiğini düşünüyordu (Fedoseyev vd., 1995: 48).

rak, kuramsal bakımdan üstün bir konumda yer almaktaydı (Hegel, 1953: parag. 261; Marx, 1975d: 5-6; 1997a: 11-13). Devletin gücünün kaynağında, ayrıca bir meşruluk zemini de oluşturmak üzere, bireylerin devletle ilişkilerinde hem belirli hakları hem de ödevleri olduğunu vurgulayan özel bir birliktelik biçimi bulunmaktaydı. Bu birliktelik biçiminde, somut özgürlüğe yönelik tarihsel olanağı, aile ve sivil toplumda açığa çıkan özel çıkarlar ile devletin temsil ettiği evrensel çıkarlar arasındaki özdeşlik sağlayacaktı. Bu yaklaşımdaki başlıca sorun, tikel çıkarların evrensel çıkarlar karşısında ikincilleştirilmesi ve devlet uğrağının diğer uğraklar karşısında ayrıcalıklandırılmasıydı.

Aile ve sivil toplumun böylece devlete bağımlı kılınması, “dışsal zorunluluk” saptamasıyla yakından ilişkiliydi. Bu bağlamda Marx, Hegel’in, devleti bir yanda aile ve sivil toplumun “içkin ereği”; diğer yanda ise, bu iki alan karşısında “dışsal zorunluluk” olarak sunmasını çelişkili bulur (1975d: 5-6; 1997a: 12). Hegelci tasarımda öngörüldüğü biçimiyle, aile ve sivil toplum, gerçek İdea ya da Tin’in kendi içinde ikiye bölünmesinden sonra ortaya çıkan iki ayrı kavramsal alandır. Gerçek İdea ya da Tin, aile ve sivil toplum biçiminde ayrıştıktan sonra da kendi devinimini sürdürerek, bunların üzerinde yükselir ve “kendi-için sonsuz gerçek Tin” olarak oluşmaya başlar (Hegel, 1953: parag. 262; Marx, 1975d: 7; 1997a: 14). Marx, Hegelci sistemde, aile ve sivil toplumun “devletin sonluluk alanları” olarak düşünüldüğüne işaret ederek, buradaki açıklamadan önemli bir sonuç çıkarır: Devletin bölünme işlemindeki özsel amacı, Tin’in kendine dönme sürecini gerçekleştirmektir; devlet, bu durumda, aile ve sivil toplumun öngerekliliği olarak tasarılanmaktadır. Marx, İdea’nın önce bölünerek, sonra da kendine dönerek gerçek Tin olmaya yönelmesi sürecine ilişkin bu betimlemenin, mantıksal ve panteist gizemciliğin bir dışavurumu olduğunu düşünür. İdea’nın ikiye bölünerek öznelleştirilmesi sonucunda, aile ve sivil toplumun devlet karşısındaki gerçek konumları, İdea’nın “iç imgesel” görünümüne indirgenmektedir (Marx, 1975d: 7-8; 1997a: 15).

Hegel’in yönetsel bakımdan temel yanılışı, nesnel gerçeklikle kavramsal araçlar arasındaki ilişkileri spekülative bir düzleme yerleştirmektir. Hegel, gerçeklik alanındaki hukuksal, toplumsal ve siyasal kurumları nesnel ahlaklılığın, kendi içsel devinimi sonucunda ortaya çıkan görünümleri durumuna getiriyordu. Aile, sivil toplum ve devlet, aşkın bir kerte de bulunduğu varsayılan nesnel ahlaklılığın hiyerarşik bir biçimde dışsallaştığı uğraklara



dönüştürülmekteydi. Kavramsal düzeyde, nesnel ahlaklılık önce daha alt konumlarda bulunan aile ve sivil toplum uğraklarına ulaşıyor, sonra da kendi bilincine dönmek üzere, genel çıkarı temsil eden devlete doğru yöneliyordu. Gerçek ilişki, kendi gerçekliği yerine başka bir gerçeklikle açıklandığında, spekülâtif bakış açısının egemenlik alanına giriliyordu artık.

Hegel'e göre, aile ve sivil toplum devletin biçimlenmesinde belirleyiciliği olan etkin ögeler değildir; bunların sonuçta devleti oluşturmalarını gerektiren, kendi iç gelişimleri yerine İdea'nın yaşam sürecidir. Dolayısıyla, aile ve sivil toplumun varoluş biçimleri, "kendi tinlerinden başka bir tin" tarafından belirlenir (Marx, 1975d: 8-9; 1997a: 16-17). Her ne kadar aile ve sivil toplum, siyasal devletin üzerinde yükseldiği gerçek temeli oluştursa da, Hegelci spekülasyon belirleyeni belirlenen ögeye, koşulu kullanılanana dönüştürerek gerçek ilişkileri ters yüz eder (Marx, 1975d: 9; 1997a: 17).

Marx, Hegelci idealist diyalektiğin eleştirisinden hareketle; aile, sivil toplum ve devlet uğrakları arasındaki ilişkilere yönelik araştırma yönteminin köktenci bir biçimde değiştirilmesi önerisinde bulunur. Spekülâtif felsefede aile ve sivil toplumun İdea'nın nesnel uğraklarına indirgenmesi, aslında gerçekliğin tersine çevrilmesinden başka birşey olmadığına göre, bu durumda, gerçekliğin doğru bilgisine ulaşmak için yapılması gereken, yeni bir tersine çevirme işlemiyle, "devletin öngereklilikleri" olan aile ve sivil toplumu etkin düzeyler olarak yeniden konumlandırmak olmalıdır (Marx, 1975d: 8-9; 1997a: 16). Devlet uğrağının kuramsal çözümlemesi, somut tarihsel gelişimin içerdiği nesnel eğilim ve süreçlerin dikkate alınmasını gerektirecekti.

Marx'a göre, siyasal devletin soyutlanması (aynı anlama gelmek üzere, aile ve sivil toplumdaki ayrışması) modern toplumsal oluşumların bir niteliğiydi. Bunun nedeni, "özel yaşamın soyutlanması"nın ancak modern dönemde gündeme gelmesiydi (1975d: 9: 32; 1997a: 49). Modern toplumdaki farklı olarak, Ortaçağ toplumunda, insanların özel yaşamı ile devlet yaşamı özdeş olduğu için ekonomik etkinlikler, toplumsal yaşam ve insani varoluş siyasal görünümün altında açığa çıkmaktaydı. Özel alanların tümü siyasal bir nitelik sergilediği ölçüde, siyaset de özel bir nitelik kazanmıştı (Marx, 1975d: 9: 32; 1997a: 49-50). Ortaçağda, sivil toplum içinde yer alan zümreler ile siyasal zümreler özdeşti, "çünkü sivil toplum siyasal toplumdur –çünkü sivil toplumun organik ilkesi devletin ilkesiydi". Başka bir deyişle, zümre-

ler arasındaki özdeşlik, aslında sivil toplum ile politik toplumun özdeşliğinin bir yansımasıydı; bu özdeşliğin ortadan kalkmasıyla birlikte, sivil toplum ile siyasal devlet arasında ortaya çıkan ayrılık, modern toplumun gerçek bir niteliği olacaktı. Bu durumda, sivil ve politik zümrelerin ayrılığını aynı zamanda modern sivil toplum ve politik toplum yapılanmasının “gerçek ilişkisi” olarak da yorumlamak olanaklıydı (Marx, 1975d: 72; 1997a: 107).

Önceki tarihsel devlet örneklerine göndermede bulunan Marx, antik Yunanistan’da yurttaşların varoluş tarzının gerçek içeriğini siyasal devletin oluşturduğunu belirtir (1975d: 9: 32; 1997a: 50). Marx’ın bu konudaki önemli bir saptaması da, sivil toplumun burada politik toplumun kölesi olduğu yolundaydı (1975d: 73; 1997a: 108). Sivil toplumun politik toplum karşısında kendi içinde ve kendi-için ayrı bir bağımsızlığı ya da özerkliği yoktu; kölenin özgür yurttaş karşısındaki konumu neyse, sivil toplumun politik toplum karşısındaki konumu da oydu (ayrıca bkz. Thomas, 2000: 123). Antik Yunan toplumsal formasyonunda kabul gördüğü haliyle, *zoon politikon* kavramı, yurttaş olarak bireyin varoluş tarzını bütünüyle siyasal-olanın görünümleriyle belirlemekteydi. Buna karşılık, modern toplumda somut bireyin varlık tarzı doğrudan siyasal uğrağın zorunlulukları doğrultusunda biçimlenmiyordu. Marx, modern bireyin öznel özgüllüğünün ortaya çıktığı toplumsal ilişkiler örüntüsünün asıl olarak siyasal süreçlerle sınırlanmadığını düşünüyordu: Bireysel varoluşun temel biçimi artık siyasal değildi. Modern devlet biçimlerinin olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte, siyasal alan, geniş kapsamlı devlet aygıtıyla ilişkili etkinliklerin toplumsal uzamına dönüşmüştü (Chandhoke, 1995: 136).

Modern dönemin bir düşünürü olan Hegel de, insanı, birincisinde sivil toplum üyesi, ikincisinde ise devlet yurttaşı (*citoyen*) olduğu iki ayrı düzleme yerleştirir ve bu iki kategori arasında bir denge oluşturmaya yönelir. İnsan bir yanda burjuva olarak ailesi ve kendisi için çalışır, sözleşme yapar, etkinliklerde bulunur; öbür yanda, yurttaş olarak evrensel ilkeler doğrultusunda da hareket eder. Burjuva ve yurttaş, kişinin ayrılmaz iki ayrı niteliğidir; aynı anlama gelmek üzere, bu iki nitelik aynı bireyde birleşir. Dolayısıyla, Hegel bu nitelikler arasındaki ilişkiyi aşılması gereken bir çatışkı olarak değerlendirmez (Avineri, 1972: 104). Hegelci yaklaşımı çözümlerken, Marx da, insanın içinde bulunduğu bu ikili varoluş tarzına işaret etmekteydi: İnsan sivil toplum üyesi iken somut bireysel varlığını sürdürüyor; devlet düzeyinde ise,

yurttaş kimliğini kazanıyordu: “Genel yasa tekil birey düzeyinde de kendini gösterir. Sivil toplum ile devlet birbirinden ayrılır. Böylece devletin yurttaşı da, sivil toplumun üyesi olan yurttaş-tan<sup>4</sup> ayrılır” (1975d: 77; 1997a: 112). Bu durumda, somut bireyin, özsel bir ayrılmanın ortaya çıktığı kendi varlığını iki ayrı örgütlenme biçimi altında konumlandırması söz konusu olur: bürokratik ve toplumsal örgütlenme. Birincisi, bireyin bağımsız varoluşu üzerinde doğrudan etkisi olmayan devletin dışsal ve biçimsel bir niteliğidir; buna karşılık, sivil toplumun bir niteliği olarak gelişen ikinci örgütlenme biçimi, somut bireyin kendini devletin dışındaki özel bir kişi olarak bulduğu toplumsal uzamdır (Marx, 1975d: 77; 1997a: 112-13). Dolayısıyla, insanın yurttaş ve somut birey olarak ikiye bölünmesinin yarattığı farklı toplumsal konumlar arasındaki gerilim, modern dönemin temel bir görünümünü oluşturuyordu. Sivil toplum ile siyasal devlet arasındaki gerilimin nasıl çözüleceği tartışması ise, analitik düzeyden normatif-siyasal düzeye geçilmesini gerektirecekti.

### III. Demokrasi ve Özgürleşme

Hegel, söz konusu gerilimin çözümüne yönelik usyürütmesi sırasında, sivil toplumdaki ayrışma ve parçalanma eğilimlerini vurguladığı eleştirel-analitik düzlemi, sivil toplum ile devlet arasında ortaya çıkmasını beklediği güçlü bağlantıyı savunmak üzere olumlayıcı-normatif düzleme geçtiğinde terk eder. Sivil toplum ile siyasal devlet arasındaki ayrılık, analitik düzlemde kaldığı sürece, idealist bakış açısının sınırları içerisinde olmak koşuluyla, İdea'nın içsel gelişmesinin bir aşaması olarak saptanıyordu. Devlet uğrağında somutluk kazanan “kendinde ve kendi-için evrensellik” ilkesi, sivil toplumun özçıkara dayalı gereksinmeler sisteminin karşıt kutbunda yer almaktaydı: Özel alan olarak betimlenen sivil toplum, kendine özgü ilişkiler örüntüsüyle, siyasal devletin karşıtıydı. Hegel'in analitik düzlemdeki uslamlaması, karşıt uçlar arasındaki ayrılma sürecini vurguluyor; buna karşılık, normatif bakış açısı bu uçların yeni bir tarzda birleştirilmesini öneriyordu. Özellikle yasama etkinliği konusundaki tartışmada açığa çıkan bu normatif tutum, sivil toplumdaki ayrışma ve parçalanma dinamiklerinin devlet alanına yansıtılmamasını âdeta siyasal hedef durumuna getirmekteydi.

Hegel, meclisler aracılığıyla yasama alanına katılmasına izin verilen sivil toplumun, yasama gücünü etkilemeye başladığı anda, artık kendi içindeki bölünmüşlüğü terk etmesini istiyordu:

4 Burada, burjuva olarak somut birey kastediliyor.

5 Marx, bununla birlikte, Hegel'in devletle ilişkili evrensellik tezini soyut olmakla eleştirir (1975d: 23-24; 1997a: 38).

Sivil toplumdaki yaşam süreci ile siyasal alandaki yaşam süreci arasında hiçbir ayrılık ortaya çıkmamalıydı. Marx'a göre, Hegel'in bu önerisi, sivil toplumun devletteki yansımaları göz ardı ederek, kuramsal bakımdan önemli bir yanılgıya yol açıyordu (1975d: 74; 1997a: 109). Aslında, Hegel'in, sivil toplumun siyasal keredeki yansımaları ussal sonuçlarına değin geliştirmemesi, siyasal temsil konusundaki genel yaklaşımıyla yakından ilişkiliydi. Hegel, temsil sürecinde bireylerin değil toplulukların öne çıkarılması gerektiğini ileri sürüyordu. Toplulukların tüzel varlıklarına göre biçimlenecek olan korporatist seçim yöntemi, aslında, siyasal katılımdan çok temsil ilkesine dayanmaktaydı. Dolayısıyla, Hegel'in ve Marx'ın siyasal tasarımları arasındaki bir başka temel farklılık, birincisinin temsili savunmasına karşılık ikincisinin demokratik katılımı öngörmesinde açığa çıkmaktaydı. Bu nedenle, Neocleous'un (1996: 25) doğru olarak vurguladığı üzere, seçimler konusunda, Hegelci bakış açısı sivil toplum ile siyasal devlet arasındaki ayrılığın yeniden üretimini; Marx'ın yaklaşımı ise, en geniş katılma süreçlerini işlevselleştirerek, bu ayrılığın özgün bir toplumsal dönüşüm modeli doğrultusunda ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu.

Marx'ın ilk yapıtlarında, devletin evrenselliği temsil ettiği ya da etmesi gerektiği yolundaki Hegelci yaklaşımın bütünüyle ve kendi içinde yadsındığı ileri sürülemez.<sup>5</sup> Sivil toplumdaki tekil çıkarların aşılmasını sağlamak amacıyla, devletin evrensellik işleviyle donatılmasında doğrudan karşı çıkılacak bir yön yoktur (Chandhoke, 1995: 137). Ancak, kapitalist sömürü ilişkilerini yeniden üreten devletin, bu işlevin gerçek öznesi olarak etkinlik gösterebileceği savı ise tartışmalıdır. İnsanın sivil toplumdaki "sorunlu" varlığı yüzünden, siyasal kertenin dolayımı olmaksızın, genel özgürlük durumuna ulaşılması olanaklı değilse de; sivil toplumda sınıfsal karşıtlıklar ve bölünme eğilimleri var oldukça, devletin temsil ettiği varsayılan evrensellik uğrağına somut bir gerçeklik kazandırılacağını ileri sürmek, mevcut mistifikasyon biçimlerine katkı sağlamaktan başka birşeye yaramayacaktır.

Hegelci kuramsal modeldeki biçimiyle, devletin evrenselliği temsil ettiğine ilişkin önermeler gerçeği yansıtmaktan uzaktı. Zira, devletin kendine artık muhatap aldığı özne yurttaş değil, doğal insan olarak burjuvadır. Siyasal iktidarın feodal toplumdaki statüsünün değiştirilmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni koşullar altında, devlet gücünün mülk sahibi sınıfların denetiminden uzaklaştırılması söz konusu olmamış; gerek sivil toplum, gerek politik

toplum düzeylerindeki toplumsal eşitsizlik ve sömürü süreçleri sona ermemiştir. Bu durumda, köktenci bir değişiklikten geçirilmediği sürece, Hegelci tasarımın öngördüğü siyasal devlet de bir çözüm kertesini olarak ortaya çıkamazdı. Devlet, sivil toplumu belirleyen iç ilişkilerin bir türevi ve aynı tarihsel sürecin ürünü olduğuna göre, sonal çözümü de sağlayamazdı (ayrıca bkz. Chandhoke, 1995: 136-37). Bu bakımdan, Hegel'in savunduğu siyasal devlet, her ne kadar evrensellik konusundaki başlangıç iddiası nedeniyle *a priori* eleştirilemeye de, var olan sınıfsal ayrımları ortadan kaldırmayı amaçlamadığı için, söz konusu iddiaya gerçeklik kazandırabilecek durumda değildi.

Marx'ın Hegelci siyaset anlayışına yönelik eleştirisi, özel mülkiyetin toplumsal yapıdaki konumundan hareketle, aynı zamanda burjuva-sivil toplumun genel bir eleştirisine dönüşmüştür (Cornu, 1997a: 216). Marx'a göre, özel mülkiyet burjuva toplumunun belirleyici çekirdeğinde yer almakta ve insanın kolektif yaşamının gelişmesini kesintiye uğratmaktaydı. Özel mülkiyetin toplumsal ilişkiler sistemindeki önemli konumu, sivil toplum ile devlet arasındaki ayrılmanın ortaya çıkmasında kendini gösteriyordu. Özel mülkiyet, yol açtığı rekabetçi ilişkiler dolayısıyla, gerçekten dayanışmacı bir kolektif örgütlenme tarzı yerine, evrensellik savı ancak söylem düzeyinde kalan siyasal devletin biçimlenmesine katkıda bulunmaktaydı. Hegelci yaklaşımın somut karşılığını, sivil toplum ile siyasal devlet arasındaki ayrışmanın siyasal-hukuksal düzleme aktarılmasında belirleyici olması nedeniyle, özel mülkiyete tanınan önem oluşturmuyordu. Özel mülkiyetin özgül konumu, Hegel'in evrensel çıkarı temsil etmekle görevlendirdiği siyasal devletin aslında özel çıkar karşısında gerilemesinden de anlaşılabilir (Marx, 1975d: 98; 1997a: 145).

Dolayısıyla, Marx'a göre, Hegel'in siyasal modelinin temelinde özel mülkiyet bulunmaktaydı: "Siyasal anayapının en yüksek biçimini özel mülkiyetin anayapısı, siyasal düşüncesinin en yüksek derecesini özel mülkiyetin düşüncüsü oluşturuyor" (1997a: 145; 1975d: 98). Öyle ki, siyasal devletle ilgili olarak ortaya atılan bağımsızlık ya da özerklik savı, ancak özel mülkiyetle ilişkilendirildiğinde anlam kazanmaktaydı. Marx, kalıtsal meşrute (*primogeniture*, büyük oğul hakkı) konusundaki çözümlemesini geliştirirken, devlet görevlilerinin bağımsızlıklarının kökeninde, doğrudan devletin oluşturucu bileşeni olmamakla birlikte, soyut özel hukukun bir ögesi olan özel mülkiyetin bulunduğunu ileri sürüyordu. Siyasal alandaki bağımsızlık devletin özsel niteliği, devle-

6 Hegel ise, modern dönemde, bu nitelikleri taşıyan bir toplumsal formun reel karşılığı olmadığını düşünüyordu.

tin üyelerinin kendi etkinliklerinin sonucu ya da devlet ideasının dışavurumu değildi. Siyasal bağımsızlığa varlık kazandıran belirleyici edimin kaynağı, hiçbir biçimde devletin tözünde aranamazdı; siyasal bağımsızlık, “özel mülkiyetin bir ilineği” olarak kavranabilirdi (1975d: 107; 1997a: 156).

Marx, bu nedenle, Hegel’in devleti “ahlak ideasının gerçekliği” (1953: parag. 257) diye sunduğu ünlü görüşüne ironik bir göndermede bulunur: Ahlak ideasının gerçekliği, pekâlâ “özel mülkiyetin dini”ne dönüşebiliyordu (1975d: 102; 1997a: 151). Marx’ın bu usyürütmesine göre, özel mülkiyetin özsel anlamının siyasal devlet alanında ortaya çıkmasında görüldüğü gibi, sınıfsal ayırım da özsel anlamını yine siyasal devlet alanında buluyordu (1975d: 107; 1997a: 156). Bu saptama, devlete ilişkin sınıfsal analizin ve sınıf ayrımlarıyla birlikte yabancılaşma etkenlerini ortadan kaldırmayı öngören siyasal perspektifin gelişmesi bakımından son derece önemli olacaktır.

Marx, Hegelci felsefenin eleştirisini gerçekleştirmeye yöneldiği ilk çalışmalarında, bir yanda siyasal devlet ile toplum arasındaki ilişkilerde de açığa çıkan yabancılaşma dinamiklerinin; öbür yanda, toplumun uzlaşmaz sınıflar halinde bölünmesiyle sonuçlanan eşitsizlik ilişkilerinin, ancak, ilerici dönüşümlerle ulaşılabileceği olan “gerçek demokrasi” tarafından ortadan kaldırılabileceğini düşünüyordu (Cornu, 1997a: 216). Marx, demokrasi kavramını, Hegelci siyasal eşitsizlik söylemine karşıt olarak, devlet ile halk arasındaki ilişkilerin özel bir tarzda yapılandırılmasını anlatmak amacıyla işlevselleştirir: Demokrasi, siyasal alanın toplumsal alandan ayrılmasına dayalı egemenlik ilişkilerinin ortadan kalktığı, dolayısıyla devlet ile sivil toplum arasındaki yabancılaşmanın aşıldığı ve sivil toplumun belirleyici niteliğini özel çıkarın oluşturmadığı bir toplumsal örgütlenme biçimiydi (Draper, 1977: 86).<sup>6</sup>

Marx, bu bağlamda, Hegelci yaklaşımı devlet-insan ilişkisine yanlış kurguladığı için eleştiriyordu. Hegel, devleti çıkış noktası olarak belirlemiş, insanı da “devletin öznel nesnesi”ne dönüştürmüştü. Demokrasi ise, Hegelci siyasal yapılanmada öngörülenin tam tersine, insanı kalkış noktası olarak belirlemekte, devleti ise “insanın nesnelleşmesi”ne dönüştürmekteydi: “Tıpkı dinin insanı değil ama insanın dini yaratması gibi, siyasal anayapı da halkı yaratmaz ama tersine halk siyasal anayapıyı yaratır” (1997a: 46-47; 1975d: 29). Marx, dinle demokrasi arasında yaptığı karşılaştırma çerçevesinde, “tanrılaşmış insanı” temsil ettiği ve bütün dinlerin özünü oluşturduğu gerekçesiyle Hıristiyanlığı en geliş-

kin dinsel yapılanma olarak sunan ünlü teze göndermede bulunur.<sup>7</sup> Hıristiyanlığın bütün dinler karşısındaki konumu, demokrasinin bütün devlet biçimleri karşısındaki konumunu kavramak bakımından bir referans noktası oluşturabilirdi. Nasıl Hıristiyanlık “dinin özü” ve “özel bir din” olarak insanın tanrısal yönlerinin bir dışavurumu ise, demokrasi de bir bakıma “bütün devlet anayapılarının özü” ve “özel bir devlet anayapısı” olarak “toplumsallaşmış insan”ın dışavurumu idi. Böylece, insanın siyasal alandaki varlığının hukuksal karşılığı da artık saptanabilirdi: İnsan hukuk için değil, hukuk insan için vardır; dolayısıyla, insanın yasalar karşısında ikincilleştiği öbür devlet biçimlerinden farklı olarak, demokraside yasa insanın bir belirlenimidir. Marx, demokrasinin ayırt edici özelliğini burada aramayı önermekteydi (1975d: 29-30; 1997a: 47).

Marx’a göre, demokratik bir siyasal-toplumsal yapılanmada halkın gücü belirleyiciydi; bu nedenle, bütün diğer devlet biçimleri salt biçim iken, demokrasi devletin “maddi içeriğini” de oluşturuyordu. Başka bir deyişle, demokrasi, hem içerik hem biçim olarak anlaşılmalıydı. Buna karşılık, krallık yalnızca biçimdi; ama –her ne kadar salt biçim olsa da– içeriği bozarak olumsuz bir etkide de bulunmaktaydı. Demokrasinin temel görünümünü ise, insanın varoluş biçimine ilişkin karar alma süreçlerinde, kendi kaderini tayin ilkesine gerçeklik kazandırılması olanağı oluşturuyordu. İnsan, demokratik bir yapılanma içerisinde, varlık koşulları üzerinde etkili olan siyasal-toplumsal kurumları denetim altına alarak kendi gelişme sürecini belirleyebilirdi. Bu olanağın somutluk kazanması durumunda, devlet ile halk arasındaki karşıtlık sona erebilirdi (ayrıca bkz. Fedoseyev vd., 1995: 48-49).

Marx, Hegel’in monarşist yaklaşımına karşı çıkarken, siyasal iktidarın tek bir kişide toplanmasına yönelik itirazını önemli bir etik-politik ilkeye dönüştürür. Marx’ın karşı çıkışı, Hegel’in savunduğu türden “anayasal” bir formda bile olsa, bütün özgül görünümüleriyle birlikte monarşizmin kendisineydi (Draper, 1977: 87). Siyasal iktidarın merkezinde hangi gücün bulunacağı sorunu, kuramsal düzeydeki en yalın haliyle, egemenlik tartışmasında açığa çıkmaktaydı. Monarşizm, Hegelci siyasal modelde öngörülen kurumsal yapısı ne kadar karmaşık olursa olsun, sonuçta egemenliğin tek bir kişide toplanmasından başka bir anlama gelmiyordu. Hegel, bu nedenle, kendi monarşik bakış açısını geliştirirken, devletin egemenliğini “halk egemenliği” kavramının eleştirisi üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştı.

7 Dönemin genç Hegelci söyleminde etkili olmuştu bu tez.

- 8 Marx, bu nedenle, biçimsel demokrasi formları karşısında “gerçek demokrasi”ye özellikle gönuldermede bulunur.
- 9 Marx, böylece, krallık ile demokrasiyi halkın konumu bakımından da karşılaştırır: Krallıkta, halk siyasal anayapı karşısında bağımlı bir konumda bulunurken, demokraside ise anayapı halkın belirlediği uğraktır: “Krallıkta siyasal anayapının halkı ile, demokraside halkın siyasal anayapısı ile karşılaşırsınız” (1997a: 46; 1975d: 29).

“Halk egemenliği” kavramına ilişkin tartışma, Marx’ın Hegelci siyasal yaklaşımdan analitik gerekçelerle olduğu kadar normatif değerler bakımından da ayrıldığını gösteren önemli bir başlıktır. Marx’a göre, Hegel’in, halk egemenliğine alması olarak savunduğu “hükümdarın egemenliği” kavramı, ancak hükümdarın halkın birliğini temsil etmesi durumunda geçerli olabilirdi. Hükümdar, böyle bir rolün gereklerini yerine getirirse bile, yalnızca halk egemenliğinin bir simgesi ya da temsilcisi olarak ortaya çıkabilirdi. Halk egemenliği kavramına somutluk kazandıran, hiçbir biçimde, hükümdarın kişiliği değildi; tersine, hükümdarın varlığı halkın egemenliğine doğrudan bağlıydı. Marx, bir soyutlama olarak gördüğü devlet karşısında, yalnızca halkın somut olduğunu düşünüyordu (1975d: 28; 1997a: 44; ayrıca bkz. Draper, 1977: 87).

Hegel, monarkın egemenliği karşısında halk egemenliği kavramına ağırlık tanıyan kuramsal eğilimleri, kökeni “halk konusundaki vahşi düşünce”de bulunan bir kavramsal karışıklık ürünü olarak küçümsemekteydi (1953: parag. 279). Marx ise, asıl kavramsal karışıklığın Hegelci yaklaşımda bulunduğunu ileri sürerek, söz konusu egemenlik biçimlerinin (yani, hükümdarın egemenliği ve halkın egemenliği) gerçek bir karşıtlık oluşturduğunu savunuyordu. Temel sorun, bunlardan hangisinin tercih edileceğinde düğümlenmekteydi (1975d: 28; 1997a: 45). Halk egemenliği kavramı, cumhuriyetçi bir siyasal formu ve özellikle demokrasiyi ima ettiği için Hegelci bakış açısının kabul edebileceği bir esneklik sergilemiyordu. Dolayısıyla, Marx’ın “hükümdarın egemenliği” kavramını halk egemenliği kavramına başvurarak eleştirmesi, sonuçta, demokrasiye ilişkin bir tartışmaya dönüşmekteydi. Marx’ın anlamlandırdığı biçimiyle, demokrasi, halk egemenliğinin siyasal yönünü olduğu kadar toplumsal yönünü de kuşatan bir kavramdı.<sup>8</sup> Egemenlik kavramının böyle yorumlanmasının kökeninde, bütün devletlerin, her koşul altında halka göre biçimlendikleri düşüncesi yatıyordu. Bu bağlamda, Marx, demokrasiyi çarpıcı bir biçimde “bütün siyasal anayapıların çözülmüş bilmece” olarak nitelermekteydi. Demokratik bir rejimde, siyasal anayapının temelinde gerçek insan bulunuyor; siyasal anayapı, halkın kendine özgü bir yapıtı ve “halkın varoluşunun bir uğrağı” olarak ortaya çıkıyordu. Marx’ın ulaştığı sonuç, devletin, kendi-için siyasal anayapıya indirgenemeyeceği biçimindeydi (1975d: 29; 1997a: 46).<sup>9</sup>

Marx ve Hegel’in siyasal tasarımları arasındaki temel ayrım



noktalarından birini oluşturan demokrasi tartışması, sivil toplum ile siyasal devlet ilişkisi bağlamına yerleştirilen temsil sorununda da açığa çıkar. Hegel, bütünselliği içerisinde anlamlandırdığı yasama gücünü; sivil toplumun, temsilcileri aracılığıyla katılımına açık bir duruma getirmişti. Sınıf/zümre meclislerinde kurumsal görünümüne ulaşan temsil uğrağı, krallık gücü ve hükümet gücü ile birlikte yasama gücünü oluşturmaktaydı. Krallık gücü, devlet işleri alanındaki son karar aşamasını temsil etmesi nedeniyle, Hegelci siyasal sistemin ayrıcalıklı uğrağıydı. Hükümet gücü, toplumsal bütünlüğün değişik bileşenlerinin ve devlet gereksinmelerinin bilgisine, pratik gerçeklikleri içerisinde sahip olduğu için danışmacı-tartışmacı bir konumda bulunmaktaydı (Hegel, 1953: parag. 300). Bütünsel siyasal devletin yasama gücündeki temsil uğrağı, özellikle Temsilciler Meclisi söz konusu olduğunda, öbür bileşenlere kıyasla ikincilleştiriliyordu.

Hegel'in demokrasi konusundaki kuşkucu yaklaşımı, en belirgin haliyle, sivil toplumun temsilcileri aracılığıyla siyasal kerteğe nasıl eklemeneceğine ilişkin önerisinde açığa çıkar. Dolayım organı olarak işlevselleştirilen meclisler, hükümet gücü ile tekil bireyler ve özel alanlar biçiminde ortaya çıkan halk arasında yer almaktaydı. Hegel, sivil toplumun yasama etkinliğine katılmasının, kendi temsilcilerini birer oy hakkına sahip tekil bireylerin doğrudan seçmesi yoluyla sağlanmasını "soyut ve atomcu bir görüş"ün yansıması olarak reddediyordu. Halk kavramı, bireylerin oluşturduğu bir yığına çağrıştırmaktaydı; bu yığın, bir bütün oluşturması durumunda bile, kolaylıkla "ilkel, usdışı, vahşi ve ür-kütücü" bir şekilsiz gürüha dönüşebilirdi. Devlet ise, kendi bileşenlerinin asla "organik olmayan bir yığın" halinde ortaya çıkması gereken özel bir örgütlenme biçimiydi (Hegel, 1953: parag. 303R). Soyut bir kategori olarak halk, insanların, ne istediğini bilmeyen kesiminden oluşmaktaydı. Bu nedenle, toplumun genelini ilgilendiren siyasal karar alma süreçlerine herkesin katılmasını öngörmek, "demokratik öğeyi herhangi bir ussal biçim olmaksızın devlet organizmasına koymayı önermekle" eşdeğerdi (Hegel, 1953: parag. 308). Dolayısıyla, Hegel'e göre, tekil bireylerin usdışı hareketlerle siyasal gelişimini yönlendirebileceği halk yığınının yasama etkinliğine dolaysız katılımı savunulamazdı. Temsil ilkesine alan açılması durumunda, ancak korporatif yöntemlere başvurulabilirdi. Nitekim, sivil toplumun bileşenleri "zaten topluluk halinde" yaşamaktaydılar; tam da "en yüksek somut evrensellik alanı" olan siyaset düzeyiyle ilişki kurmaya başladık-

10 Bu noktada ayrıca bkz. Cohen ve Arato (1992: 109-10).

ları sırada, bu toplulukları yeniden bağımsız bireyler halinde dağıtmak doğru olmazdı (Hegel, 1953: parag. 303R).<sup>10</sup>

Siyasal alanın yapılandırılmasıyla ilgili olarak, dolayım organlarını oluşturmak amacıyla etkinlik göstermesi istenen kurumlar, yani korporasyonlar ve meclisler, bireyler yığınının “örgütlü devlet karşısında güçlü bir blok” a dönüşmesini engelleyecekti (Hegel, 1953: parag. 302). Ne var ki, halk ile devlet arasındaki dolayım mekanizmasının bu biçimde oluşturulması, korporasyonlarda örgütlenemeyen kesimlerin siyasal katılım sürecine eklenmelerini hiç de kolaylaştırmıyordu. Özellikle, korporasyon üyeliği için gerekli görülen kimi niteliklere (gelir, mülkiyet, beceri vb.) sahip olmayan emekçi sınıflar ve yoksullar, daha baştan, siyasal alan dışında tutulmuşlardı. Bu nokta, Hegel’in evrensellik ilkesini gerçekleştirilmeye yönelik genel projesinin asla çözemediği temel bir sorun olarak kalmıştır. Sonuçta, nüfusun mülk sahibi sınıflar arasında yer almayan geniş kesimleri, etik yaşamın sağlayacağı insani varoluş biçimlerinden yoksun bırakılmışlardı (Chandhoke, 1995: 131). Sivil toplumda yer alıp da sivil toplum sınıfları arasında sayılmayan proleterler, ancak Marx’ın siyasal sistemi içerisinde anlamlı ve önemli bir konuma kavuşabileceklerdi.

Hegel’in siyasal katılım süreçleri konusundaki programatik önerisi, son derece elitist ve kısıtlayıcı bir bakış açısının ürünüydü. Marx, bu bakış açısını devrimci demokratik bir siyasal tasarımın temel önermeleri doğrultusunda eleştirirken, sivil toplumun siyasal alana yansımalarıyla ilişkili olarak, seçim ilkesinin taşıdığı önemi vurgulamaya çalışıyordu. Hegel’in oldukça olumsuz bir biçimde değerlendirdiği genel oy hakkı, özel alan ile siyasal alan arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesine yönelik radikal bir etkinliğin başlangıcını oluşturabilecekti. Marx, sivil toplumun siyasal devlet kertesindeki temsilini sağlamak üzere, Hegelci modelin sınırlı bir çerçevede öngördüğü seçim ilkesini, daha genel bir kuramsal çözümleme işleminden geçirmeyi tercih ediyordu. Buna göre, seçimler, salt temsili bir ilişkinin dolayım mekanizmasını oluşturmanın ötesinde, sivil toplumun devlet ile kurduğu “gerçekten varolan bir ilişkisi” olmalıydı. Bu nedenle, Hegel’in bütün sınırlandırıcı önlemlerine karşın, aslında seçimler sivil toplumun siyasal alanla organik ilişki kurabilmesi bakımından vazgeçilemez nitelikte bir araçtı. Bu nedenle, Marx, seçimleri gerçek sivil toplumun “başlıca siyasal çıkarı” olarak ele almak gerektiğini ileri sürüyordu (1975d: 121; 1997a: 177).

Marx’ın deyimiyle, sınırlandırılmamış aktif ve pasif oy hakkı

(yani, seçme ve seçilmeyi içeren genel oy hakkı) gerçek anlamına uygun bir biçimde uygulamaya sokulduğunda, sivil toplum-siyasal devlet ikiliği köklü bir değişikliğe uğrayacaktı. Seçimin biçimsel olmaktan çıkıp gerçek bir katılım ögesi durumuna gelmesiyle birlikte, sivil toplum kendi soyutlamasını gerçekleştirerek, kendi “gerçek, evrensel, özsel varoluşunu” oluşturan siyasal varoluş aşamasına ulaşacaktı. Marx’ın son derece ilginç kuramsal sonuçlar doğuran bu uslamaması, sivil toplumun diyalektik bir biçimde nasıl siyasal varoluş kazanacağına işaret etmekteydi. Sivil toplumun diyalektiği, ancak siyasal devletin diyalektiği ile anlamlandırılabilir. Sivil toplumun içinden geçtiği soyutlanma sürecinin tamamlanması, aslında onun aşılmasını (*Aufhebung*) oluştuyordu. Siyasal varoluş bir kez sivil toplumun “otantik” varoluşuna dönüştü mü, bu durumda sivil toplumun “sivil varoluşu” onun özsel-olmayan bir niteliği olarak ortaya çıkıyordu. Marx, bu noktada, dönüşüm sürecindeki diyalektik hareketin mantığına göre, kavramlar arasındaki ikiliği oluşturan karşıt öğelerden birinin ortadan kalkmasının zorunlu sonucunun, diğerinin de ortadan kalkması olacağını ileri sürmekteydi. “Soyut siyasal devlet” uğrağında gerçekleştirilecek gerçek bir “seçim reformu”, soyut siyasal devletin “çözülüşü”ne (*Auflösung, dissolution*) yönelik siyasal isteklere yol açacaktı. Siyasal devletin ortadan kalkmasının diyalektik sonucu ise, “sivil toplumun çözülüşü” olacaktı (1975d: 121). Devlet ile sivil toplumun diyalektik bir tarzda kaynaşarak “sönümlenmesi”, hiç de siyasal özgürlük durumuna indirgenemeyecek olan genel insani özgürleşme sürecinin son derece kritik bir aşamasını oluşturacaktı.

Marx, Bruno Bauer’ın Yahudilerin kurtuluşu konusundaki görüşlerine karşı kaleme aldığı *Yahudi Sorunu Üzerine* (1843) başlıklı yazısında, devlet-sivil toplum ilişkilerini genel olarak siyasal özgürlük sorunu bağlamında ele alıyordu. Bu çalışmasında ortaya koymak istediği temel düşünce, siyasal özgürleşmenin, kendi içinde ileriye doğru önemli bir gelişme olmasına karşın, genel insani özgürleşme açısından düşünüldüğünde sonal bir aşama olmadığıydı. Siyasal özgürleşme, ancak mevcut koşullar çerçevesinde insani özgürleşmenin sonal biçimi olarak kabul edilebilirdi; ne var ki, bu iki özgürlük biçimi özdeşleştirilemezdi (Marx, 1975a: 155, 160; 1997c: 20, 28). Siyasal özgürleşme kavramı, kimi toplulukların belirli haklara ulaşması amacıyla devlet dolayımının öne çıktığı kısmî değişim sürecindeki açılımları anlatmaktaydı. Yahudilerin durumunda olduğu gibi siyasal özgür-

11 Nitekim, Engels de rekabeti ve çoğu zaman sert biçimlere bürünen “herkesin herkesle savaşımı”nı modern sivil toplumun belirleyici nitelikleri olarak sunar (1975: 375).

12 Eşitlik, güvenlik, özgürlük ve mülkiyet hakları.

leşme hedefini ileri süren bir hareketin, devlet alanındaki gelişmeler sonucunda, yalnızca bu kısmî hedef bakımından, başarılı olması mümkündü. Ne var ki, insani özgürleşme bu siyasal hedefin sağlayamayacağı ölçüde kapsamlı bir dönüşüm tasarımı oluşturmaktaydı. Salt devlet alanındaki olumlu gelişmelerle hayata geçirilemeyecek olan genel insani özgürleşme, öncelikli olarak sivil toplum ile siyasal devlet arasındaki ayrılığın köktenci bir biçimde aşılmasına dayanıyordu. Tekil insanın toplumsal ilişkiler örüntüsündeki konumu düşünülduğünde, somut bireyin sivil toplumdaki özel varoluşu ile devlet alanındaki yurttaşsal varoluşu arasındaki ayrımın ortadan kalkması aşma ediminin bir göstergesi olarak görülebilirdi. Marx, tartışmasına aldığı iki ayrı özgürleşme biçimi arasındaki farklılığı toplumsal-olan ile siyasal-olan arasındaki ayrıma dönüştürme eğilimi sergiler. Gerçek insan “kendi güçlerini” toplumsal güçler olarak yeniden oluşturduğunda; “toplumsal güçler” de artık “siyasal güçler” halinde insanın kendisinden ayrılmadığında, insani özgürleşme süreci tamamlanmış olacaktı (Marx, 1975a: 168; 1997c: 41-42).

Marx, siyasal özgürlük başlığı altında toplanabilecek olan mülkiyet, eşitlik, güvenlik gibi “insan hakları”nın kaynaklandığı alanın sivil toplum olduğunu belirtiyordu. *Yabudi Sorunu Üzerine*'de, 1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni incelerken, anılan üç insan hakkının hiçbir biçimde sivil toplumun bencilliğini aşamayacağını ileri sürüyordu. Sivil toplum, somut bireylerin kendi nesnel çıkarlarını korumak amacıyla hareket ettikleri, herkesin herkesle savaştığı (*bellum omnium contra omnes*) bir egoizm alanıydı (Marx, 1975a: 155; 1997c: 20). Bu alanın –deyim yerindeyse– “yapısal” belirlenim biçimini doğal gereksinmeler, özel çıkarlar ve karşılıklı savaşım oluşturmaktaydı.<sup>11</sup>

Bildirgede savunulan *égalité*, *sûreté*, *liberté* ve *propriété* hakları<sup>12</sup>, son kertede sivil toplumdaki egoist, yalıtılmış bireyin toplum karşısında ayrıcalıklı bir biçimde korunmasını amaçlıyordu. Özgürlük hakkı, bildirgede açıklandığı haliyle, “insanın insana bağlılığına değil, tersine insanın insandan ayrılışına” dayanmaktaydı. Marx'a göre, bu hakkın somut gerçeklik alanındaki karşılığı özel mülkiyet hakkından başka birşey değildi. Bu sonuncusu da, insanın toplumdaki bağımsız olarak, başka insanlarla bağlantı kurmaksızın ve yalnızca kendi istekleri doğrultusunda, servetini kullanmasını öngören özel çıkar hakkıydı. Güvenlik ise, toplumun, kendisini oluşturan bireylere sağladığı koruma olarak, “sivil toplumun en yüce toplumsal kavramı”ydı. Bu kavram, sivil toplu-

ma özgü egoizmin aşılmasını kolaylaştırmayacağı gibi, aslında onun güvencesiydi de (Marx, 1975a: 162-64; 1997c: 33-35). İnsan hakları söylemi, insanın türsel varlık olarak toplumsal bir konum kazanmasını kuramsal düzeyde engelliyor; türsel varoluş tarzında kendini gösteren toplumsal yaşamı, somut bireyin özsel bağımsızlığının karşısında kapsamlı sınırlamalar getiren bir engelleme örüntüsü olarak sunuyordu. Bireyin mutlak bir biçimde toplumsal varlığın karşısına çıkarılması, insanlar arasındaki bağı sağlayan gereksinimler sisteminin, doğal zorunlulukların, özel çıkarların, mülkiyetin ve egoist kişiliklerin korunmasıyla sonuçlanacaktı.

Siyasal özgürleşme programının savunucuları, siyasal topluluğun temel varoluş nedenini, bu biçimde ve yurttaş haklarından ayrıştırılarak anlamlandırılan insan haklarının korunması işleviyle sınırlandırmaktaydı. Siyasal toplum, böylelikle, asıl işlevi egoist insanın haklarını güvence altına almak olan basit bir araca dönüştürülüyordu. Bu durumda, insanın siyasal düzeydeki varoluşunu simgeleyen yurttaş, varlığını ancak egoist insanın uşağı olarak sürdürebilecekti. Marx, siyasal toplumu ve yurttaşı sivil toplumun bencil insanının gereksinimleri karşısında araçsallaştıran bakış açısını, normatif düzeyde, burjuva *ethos*'unun önemli bir görünümü olarak değerlendiriyordu. Burjuva değerler sisteminde, insanın türsel ya da komünal varlık olarak etkinlik gösterdiği toplumsal-siyasal düzey, özçıkara dayalı kısmî varoluş tarzının belirleyici olduğu sivil toplum düzeyinin altında konumlandırılıyordu (Marx, 1975a: 164; 1997c: 35-36). Bununla birlikte, Marx'ın siyaset felsefesinin, ne salt burjuva *ethos*'unun yadsınmasına ne de siyasal kertenin ya da devletin olumlanmasına indirgenemeyeceği burada vurgulanmalıdır. Marx, bu nedenle, devrimci bir yenilenme döneminde, siyasal pratiğin ileriye doğru gerçekleştirmeye başladığı atılımların, bildirge metnindeki kuramsal model tarafından engellenmesini şaşırtıcı buluyordu:

Kendini kurtarmaya henüz başlamış bir halkın, çeşitli halk katmanları arasındaki tüm setleri yıkmaya ve politik bir topluluk kurmaya henüz başlamış bir halkın, benzerlerinden ve topluluktan uzaklaşmış egoist insanın haklarını ciddiyetle ilan etmesi ... ve bu ilanı, ... sivil toplumun tüm çıkarlarının feda edilmişinin gündeme sokulduğu bir anda, ve egoizmin bir suç olarak cezalandırılması gerektiği bir anda, yinelemesi akıl almaz bir şeydir (1997c: 35-36; 1975a: 164).

1793 Bildirgesi'nin devrimcileri, kendi pratikleriyle çelişkiye düşmek pahasına, siyasal etkinliği sivil toplumun amaçlarını gerçekleştirmekle yükümlü kılınan basit bir araç düzeyine indirge-

13 Bu konuda ayrıca bkz. Draper (1977: 86-87).

mişlerdi. Marx'a göre, burjuva devrimleri feodal toplumun kendi halkına yabancılaşmış devletini ve yönetim erkini ortadan kaldırarak bütünüyle farklı bir toplumsal-siyasal yapılanmanın önünü açmaktaydılar. Siyasal devrim, onun haklarını güvence altına aldığı için aslında sivil toplumun devrimiydi. Feodalizmde, sivil toplum "doğrudan siyasal" bir nitelik taşıyordu; çünkü bu alanda yer alan mülkiyet, aile ve çalışma tarzı gibi öğeler siyasal alana senyörlük, korporasyonlar ve zümreler olarak yansıtılmaktaydı. Başka bir deyişle, bireyin devletle ilişkisi, yani siyasal varoluşu bir dışlanma ve ayrı tutulma biçiminde ortaya çıkıyordu. Bu koşullar altında, devlet erki, halktan bütünüyle yalıtılmış bir durumda bulunan egemenin ve hizmetkârlarının özel işi olarak görünüyordu (Marx, 1975a: 165-66; 1997c: 37-38).

Feodal toplumun ayırıcı niteliği, ekonomik egemenlik ile siyasal egemenlik arasında herhangi bir ayrılmanın söz konusu olmamasıydı. Ancak burjuva egemenlik ilişkilerinin yaygınlık kazanmaya başlamasıyla birlikte, siyasal iktidarın ekonomik egemenlik biçimlerinden ayrılması gündeme gelecekti. Dolayısıyla, siyasal iktidar kertesinin özel alandan tümüyle soyutlanmasına feodal toplumda tanık olunmamıştı. Bununla birlikte, Marx, bu soyutlanma biçiminin olmayışını olumlanması gereken bir durum olarak değerlendirmedeği gibi, özgürlüksüzlüğün göstergesini de burada bulur. Feodal toplumda özel mülkiyet diğer toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyici olduğu için, siyasal anayayı aslında özel mülkiyetin anayapısına indirgenebilirdi. Ortaçağda halkın yaşamını devlet yaşamından kategorik olarak ayırıştırarak olanaklı değildi ve devletin temelinde "özgür olmayan insan" bulunmaktaydı. Dolayısıyla, yabancılaşmanın son aşamasına ulaştığı bu toplumsal yapılanma "özgürlüksüzlüğün demokrasisi" olarak nitelenebilirdi (1975d: 32; 1997a: 50).<sup>13</sup>

Siyasal devrim, feodalizme özgü ayrıcalıkları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini ortadan kaldırarak, aynı zamanda sivil toplumun siyasal niteliğine de son vermiş oluyordu (Marx, 1975a: 166; 1997c: 38). Sonuçta, sivil toplum özel çıkarlar dünyası olarak siyasal devletten ayrıştırılıyordu. Marx, bu noktada, siyasal devrimin sivil toplumu bir yanda bireyler, öbür yanda maddi ve tinsel öğeler olmak üzere kendi bileşenlerine ayırdığını; feodalizm koşullarında dağılmış durumda bulunan "politik tini" ise, sivil alanın bütün öğelerinden bağımsızlaştırarak, kamusal alanda halkın genel sorunu olarak yeniden kurduğunu ileri sürüyordu. Böylece, ona göre, siyasal etkinliğin kamusal bir görünüm ka-

zanmasıyla birlikte, siyasal özgürleşme aynı zamanda sivil toplumun siyasetten özgürleşmesi anlamına geliyordu. Feodal toplum, temel bileşeni olan insana doğru çözülmeye uğradığında, ortaya çıkan gerçek insan (yani, egoist insan), sivil toplumun üyesi olarak, politik devletin önkoşulunu ve temelini oluşturuyordu artık. Bundan dolayı, politik devletin kuruluşuyla sivil toplumun bağımsız ve doğal insanlara çözülüşü aynı tarihsel edimin farklı görünümleiydi (Marx, 1975a: 166-67; 1997c: 39-40).

Marx, aynı tarihselliğin ürünü olarak gelişen modern devlet ve sivil toplum ikiliğini, insani varoluşun iki ayrı biçimine de yanıt olarak sürdürür: insanın türsel yaşamı ve dolayimsız maddi/özel yaşamı. Bu dikotomik yaklaşımda, kutuplardan birincisine politik devlet, ikincisine ise sivil toplum karşılık geliyordu: “Tam bir politik devlet, özü gereği, insanın maddi yaşamına karşıt olarak insanın türsel yaşamıdır. Bu egoist yaşamın tüm önkoşulları, devlet alanının dışında sivil toplum içinde varlığını sürdürür, ama sivil toplumun özellikleri olarak” (Marx, 1975a: 153-54; 1997c: 18). Politik devlet ve sivil toplum alanlarındaki ikili varoluş biçimi açısından, birey birinci alanda “komünal varlık”, insanlarla ilişkisini karşılıklı araçsallık halinde kurguladığı ikincisinde ise “özel insan” olarak varolmaktaydı.<sup>14</sup>

Marx, sivil toplumdaki insanların birbirlerini birer araç konumuna indirgedikleri biçimindeki yargısını 1844 *Elyazmaları*'nda da yineler: “Toplum, siyasal iktisatçılara görüldüğü biçimiyle, her bireyin bir gereksinmeler bütünü olduğu ve, her biri diğeri için bir araç olduğu ölçüde, başkasının da kendisi için varolduğu gibi, yalnızca bir başkası için varolduğu sivil toplumdur. Siyasal iktisatçı, herşeyi insana, yani bireye indirger” (1975b: 317). Marx, ekonomi politiği, toplumu bencil çıkarlar alanı olarak sivil toplumla sınırlandırdığı ve bu ikincisinin dışında kalan toplumsal uzamı göz ardı ederek, burjuva toplumuyla sivil toplum arasında –tek olanaklı varoluş biçimi imişcesine– bir özdeşlik ilişkisi kurduğu için eleştiriyordu. Toplum, “komünal” varoluş biçimleriyle ilgili olanaklar da düşünüldüğünde, atomize olmuş egoist bireyler arasındaki, çıkara dayalı araçsalcı ilişkiler tarafından belirlenen bir kategoriye indirgenemezdi.

Ayrıca, Marx'ın buradaki formülasyonuna göre sivil toplum kavramı, devletin dışında kalan bütün toplumsal alanları kapsamıyordu; başka bir deyişle, bu kavram, ekonomi politikçilerin dar kapsamlı algılama tarzının öngördüğünden farklı olarak, daha genel olan “toplum” kavramına tekabül etmiyordu. Savran'ın

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Plamenatz (1975: 290-91).

(1987: 187) yerinde bir değerlendirmeye vurguladığı gibi, sivil toplum, bireyler arasında belirli ilişkilerin ortaya çıktığı özel bir toplum biçimini anlatan özgül bir kategoridir; dolayısıyla, tarihsarı yanılısamalı yorumlara kaynaklık edebilecek türden yanamlarla yüklü bir başka kavram olan “toplum” kategorisinden, kuramsal düzeyde, ayrı konumlandırılmak zorundaydı. Liberal ekonomi politik, tarihsel olarak ortaya çıkan özgül bir toplumsal ilişkiler örüntüsünü, insanlığın temel ve nihai varoluşu olarak sunmakla önemli bir ideolojik mistifikasyona yol açmaktaydı.

Liberal ekonomi politiğe yönelik bu değerlendirme, sivil toplumun ideolojik görünümünün açıklığa kavuşturulması bakımından önemlidir (Hunt, 1990: 28-29). Marx’ın “James Mill, *Ekonomi Politikin Öğeleri Üzerine Yorumlar*” (1844) başlıklı notları, bir burjuva toplumsal formu olarak sivil toplumdaki meta değişim ilişkilerinin eleştirel çözümlemesini içerir. Mill’in paranın bir değişim aracı olduğu yolundaki görüşünü değerlendirirken, Marx o dönemdeki temel tartışma konuları arasında yer alan yabancılaşma sorununu da çözümlemesine katar. Aracılık işlemi, insanların, ürünleri bağlamında karşılıklı ilişkiler geliştirdikleri toplumsal-insani bir etkinlik biçimi olmasına karşın, insandan yabancılaşarak (aynı anlama gelmek üzere, insan karşısında dışsallaşarak) paranın bir niteliğine dönüşüyordu. Paranın özıyla ilişkili bu aracılık etkinliğinin insandan yabancılaşması, aslında, insanın kendini yitirmesi ve insanlıktan uzaklaşmasından başka birşey değildi. İnsanın denetiminden çıkmasıyla birlikte nesnelere arasındaki ilişkilerin başlıca düzenleyicisi durumuna gelen bu “yabancı aracı”, insanın kendisinin diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde aracılık yeteneğini yitirmesi anlamını taşıyordu. Dolayısıyla, insanın diğer insanlarla ilişkisi, başka bir aracının devrede olduğu koşullar altında, artık insanın kendi iradesinden bağımsız olarak biçimlenecekti. Marx’ın, çarpıcı bir ifadeyle insanın köleliğinin zirveye çıkması olarak betimlediği bu durum, aynı zamanda, nesnelere (ya da insan emeğinin ürünleri) açısından da kökten değişikliklere yol açıyordu: Bu aracıdan uzaklaşan nesnelere hiçbir değeri olmayacaktı artık. Oysa, başlangıç aşamasında, nesnelere temsil etme yeteneği dolayısıyla aracının bir değeri vardı. Para ile nesnelere arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini kaçınılmaz bulan Marx, aracının özünü özel mülkiyetin yabancılaşmış doğasında aramaya yöneliyordu. Para, yabancılaşarak kendine dışsallaşan özel mülkiyetin özüydü. İnsanın üretici etkinliği sırasında açığa çıkan bütün niteliklerinin aracıya aktarılmasına bağlı



olarak, para ne kadar değer kazanıyorsa, aracıdan uzaklaşan insan da o kadar yoksullaşıyordu (Marx, 1975e: 212).

Marx, bu bağlamda, özel mülkiyetin para sistemine doğru gelişim göstermek zorunda kalmasını, toplumsal bir niteliğe sahip olan insanın kaçınılmaz olarak değişim ilişkileri içine girmesiyle açıklamaktaydı. Ayrıca, özel mülkiyetin varsayılmasını gerektiren değişim süreci, değere yol açıyordu. İnsanların değişim süreci içerisinde geliştirdikleri karşılıklı dolayım ilişkisi, kendi başına, insani-toplumsal bir ilişki olarak ele alınamazdı; dolayım süreci, insanların birbirleriyle geliştirdikleri bir ilişki değil, tam tersine, özel mülkiyetin özel mülkiyetle kurduğu “soyut bir ilişki”ydi. Bu durumda, toplumsal alanda ortaya çıkan bu soyut ilişki, özel mülkiyetin kendinden yabancılaşması anlamına geliyordu. Para, bu nedenle, özel mülkiyetin yabancılaşmasıydı. Paranın madeni formu, burjuva (sivil) toplumun “bütün etkinliklerinde ve bütün üretim dallarında bulunan paranın ruhunun elle dokunulabilir resmi ifadesi”nden başka birşey değildi (Marx, 1975e: 213). Marx’ın bu değerlendirmesi, *Yabudi Sorunu Üzerine*’deki bir başka çarpıcı saptamayla örtüşür: “*Pratik gereksinim, egoizm, sivil toplum’un ilkesidir, ve sivil toplum politik devleti tamamen doğurur doğurmaz, bu saf biçiminde görünür. Pratik gereksinimin ve özel çıkarların tanrısı para’dır*” (1997c: 48; 1975a: 172).<sup>15</sup> Öyleyse, Hunt’ın (1990: 29) da işaret ettiği gibi, sivil toplumun ruhu (ya da tanrısı) para olmaktadır! Burada sunulan çözümlemelerden çıkarılabilecek olan bir sonuç, Marx’ın sivil toplum eleştirisinin, aynı zamanda, burjuva üretim ve değişim ilişkilerinde büründüğü biçimiyle paranın ve yabancılaşma süreçlerinin eleştirisi olduğudur. Marx, kapitalist değişim ilişkilerindeki yabancılaşma süreçlerine kendi çözümlemesinde yer vererek, sivil toplumla sınırlı bakış açısının nasıl aşılabileceğine ilişkin önemli bir noktaya işaret etmişti.

Marx, bu bağlamda, *Feuerbach Üzerine Tezler*’de (1845), mekanik ve sezgisel materyalizmi, kalkış noktası olarak tekil bireyi ve sivil toplumu almakla eleştirir. Metafizik materyalizm, insanın emek etkinliğinin dönüştürücü kapasitesine gereken önemi vermiyor; bireyselliği, yalıtık bireyin varoluş tarzına indirgiyordu. Oysa, soyut birey her durumda “özel bir toplum biçimi”ne bağlıydı. Salt zihinsel etkinliğin ürünü olan eski materyalizmin soyut ve yalıtılmış bireyinin kendini bulduğu ve var ettiği alanın sınırlarını sivil toplum oluşturmuyordu. Kısıtlı bir algılama biçimine sahip olması nedeniyle, “duyumsallığı pratik etkinlik olarak kavra-

15 Bu saptamada yer alan, sivil toplumun siyasal devleti “doğurduğu” önermesi, Marx’ın sivil toplumla siyasal devlet arasındaki ilişkiyi salt bir çatışkı (çelişki değil ama) olarak görmediğinin bir başka kanıtı sayılmalıdır.

16 Bu noktada ayrıca bkz. Cohen (1982: 60).

mayan” spekülâtif-metafizik materyalizmin ulaştığı en ileri nokta, tekil bireylerin ve sivil toplumun bakış açısından ibaretti. Marx, sivil toplumdaki insani varoluşun özgül bir biçimine dayalı eski materyalizmin karşısında kendi normatif tercihini öne çıkarmak üzere, yeni materyalizmin bakış açısını “toplumsal insanlık” kavramının oluşturduğunu açıklıyordu (1976b: 3-8). Yalnızca sivil toplumdaki varoluş biçimleri üzerinden gerçekleşen bireysellik anlayışı, ancak “toplumsal insanlık” kavramının belirleyiciliğini ve kökten bir dönüşüm sürecinin olanaklılığını kabul eden yeni ideolojik-politik perspektif tarafından aşılabilirdi. Bu değerlendirmeler, Marx’ın sivil toplumu da dönüştürecek olan insani etkinlikler toplamına ne denli önem verdiğini gösterir (Savran, 1987: 187). Önceki bütün dönüşüm dönemlerinde, sivil toplumun içerdiği ayrışma ve parçalanma eğilimleri ortadan kalkmadığı ya da kaldırılmadığı için, “toplumsal insanlık” kavramına dayalı yeni bakış açısı siyasal iktidarın biçimsel değişimiyle yetinemezdi.

Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesine Katkı: Giriş” (1844) başlıklı çalışmasında, önceki siyasal devrimlerin, insanlığın genel özgürleşmesi ideali bakımından son derece yetersiz sonuçlar vermesini sınıfsal terimlerle açıklar. Bu devrimler salt siyasal düzeydeki dönüşümlerle sınırlı kaldıkları için, sivil toplumdaki eşitsizlik ilişkilerinin yeniden üretimine katkıda bulunmuşlardı. Siyasal devrim koşulları altında, sivil toplumun bir bölümü (yani, burjuvazi) kendini özgürleştirerek bütün toplum üzerinde genel bir egemenlik elde etmeye yönelmekteydi. Bu sınıf, toplumsal ilişkiler örüntüsündeki ayrıcalıklı konumundan hareket ederek tüm toplumun kurtarıcısı olarak ortaya çıkmaktaydı. Oysa, sivil toplumun bir bölümünün bütün toplumu özgürleştirmesinden söz edebilmek için, toplumdaki bütün sınıf ve kesimlerin bu sınıfla aynı düzeye gelmesi gerekirdi: Ancak alt sınıfların da aynı koşullara ulaşmaları, örneğin para ve eğitime sahip olmaları ya da istediklerinde sahip olabilmeleri durumunda genel bir özgürleşmeden söz edilebilirdi (Marx, 1975c: 184; 1997b: 204-05).<sup>16</sup>

İnsani kurtuluş konusundaki yaklaşımı nedeniyle Feuerbach’ın etkisini kısmen taşımakla birlikte, Marx, burjuvazinin hangi koşullar altında egemenliğini kurduğunu açıklayabiliyordu. Sivil toplumun hiçbir sınıfı, kendi içinde ve genel olarak kitelerde tutkulu bir coşkunluk yaratmaksızın ve toplumla kaynaşmaksızın genel kurtarıcılık ya da temsilcilik konumunu elde edemezdi. Belirli bir sınıfın genel egemenliği kazanmaya yönelik girişimi, ancak bütün toplumun haklarının ve dolayısıyla çıkarları-

nın savunulmakta olduğuna dair bir iddiayı içerdiğinde başarıya ulaşabilirdi. Böyle bir olasılığın gerçekleşmesi durumunda, ulusal düzeyde kendini gösteren siyasal devrimle sivil toplumun özel bir sınıfının kısmî kurtuluşu örtüşebilirdi (1975c: 184-85; 1997b: 205; ayrıca bkz. Cornu, 1997b: 262).

Marx, sivil toplumun bir bölümünün çıkarlarının üstünlük kazanmasına yardımcı olan siyasal devrimin, yalnızca burjuvazinin sınıfsal hedeflerini gerçekleştireceği için, hiçbir biçimde köktenci olamayacağına haklı olarak işaret ediyordu. Almanya örneğinde özgürleşme olanağını incelerken, bu ülkenin genel koşulları ve sınırlılıkları dikkate alındığında, genel insani özgürleşmeyi içeren “radikal devrim”in değil; verili toplumsal düzenin temel dayanaklarını olduğu gibi bırakan kısmî, salt siyasal devrimin asıl ütopyik yaklaşım olacağını ileri sürüyordu (1975c: 184). Almanya’da burjuvazi dahil hiçbir mülk sahibi sınıf, genel özgürleşmeyi sağlayabilecek konumda değildi. Marx’a göre, insanlığın genel yıkımını engelleyebilecek ve yeni bir toplumu kurabilecek olan tek sınıf proletarya idi. İnsani özgürleşimi gerçekleştirebilecek olan özne, radikal zincirlere vurulmuş bir sınıf; sivil toplumun bir sınıfı olduğu halde sivil topluma ait olmayan bir sınıftı.<sup>17</sup> Marx, Almanya’da özgürleşmenin gerçekçi olanağının nerede yattığı sorusunu şöyle yanıtlar:

Yanıt: *radikal zincirleri* olan bir sınıfın, sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının, bütün zümrelerin sona ermesini oluşturan bir zümrenin, acılarının evrenselliği ile evrensel bir niteliğe sahip bulunan ve *özel bir haksızlığa* değil, *genel olarak haksızlığın kendisine* uğratıldığı için *özel hak* istemeyen; artık tarihsel değil, yalnızca insani bir unvan isteyen, salt sonuçlarına karşı tek yanlı bir anti-tez halinde değil, Alman devletinin tüm öncüllerine de karşı geniş kapsamlı bir anti-tez halinde duran bir alanın; nihayet, kendini toplumun bütün öteki alanlarından özgürleştirmeden ve dolayısıyla toplumun bütün öteki alanlarını da özgürleştirmeden kendini özgürleştiremeyen, kısacası, insanın *bütünsel yitimi* olan ve öyleyse ancak *insanın bütünsel olarak yeniden kazanılmasıyla* kendini kazanabilecek olan bir alanın oluşmasında yatıyor. Toplumun özel bir zümre halindeki bu çözülüşü, *proletarya*’dır (Marx, 1975c: 186; 1997b: 207-08).

Marx’ın parlak bir Hegelci jargonla dile getirdiği üzere, proletarya, sivil toplumun sunduğu olanaklardan yararlanamayan bir sınıf olması nedeniyle, sivil toplum alanında yer al(a)mamaktaydı. Ne var ki, sivil toplum, içerdiği sorunlardan kurtulabilmek için de, dışlanan sınıf olan proletaryanın katkısına gereksinme duymaktaydı (ayrıca bkz. Thomas, 2000: 63-64; Ehrenberg,

<sup>17</sup> İşçi sınıfının toplumsal-siyasal konumuna ilişkin benzer bir değerlendirme, Alman İdeolojisi’nde de bulunabilir (Marx ve Engels, 1976: 52).

18 Devlet, Alman İdeolojisi'nde de, "içinde bir çağın bütün sivil toplumunun özetlendiği bir biçim" olarak yorumlanır (Marx ve Engels, 1976: 90).

1999: 136). Proletarya, aslında, Hegel'in çözümsüz bıraktığı yoksulluk/yoksullar sorununa Marx'ın getirdiği yanıt olarak da düşünülebilir. Sınıflara bölünmüş bir toplumsal yapılanmada, ezilen sınıfın kurtuluşu ancak köktenci bir değişiklikte birlikte ortaya çıkacak olan yeni toplumun kurulmasıyla olanaktı.

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde (1847), varolan bütün üretim araçları arasında "en büyük güç" olarak nitelediği devrimci sınıfın etkinliği sonucunda yeni bir kuruluş aşamasına ulaşılabileceğini vurgular. İşçi sınıfı, kendi gelişim süreci içerisinde, bütün toplumsal yapının dönüşümünü gerçekleştirmek üzere, eski sivil toplum yerine, içerdiği bütün sınıfları ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkilerini artık geçersizleştirecek bir "ortaklığı" (*association*) geçirecekti. Marx'a göre, siyasal iktidar uğrağı "sivil toplumdaki karşıtlığın resmi özeti"<sup>18</sup> olduğu için, eski sivil toplumun ortadan kalktığı yeni koşullar altında, gerçek anlamıyla siyasal iktidar da artık olmayacaktı (1976c: 212; 1975g: 184-85; ayrıca bkz. Bottigelli, 1997: 228). Sınıflara bölünmüş sivil toplumun çözülüşü, proletaryanın bütün diğer sınıflarla birlikte çözülüşünü de sağlayacaktı.

#### IV. Sivil Toplum: Tarihin Sahnesi

Henüz "radikal devrim" in gündemde olmadığı koşullarda, kendi içinde bölünmüş sivil toplumu bir arada tutarak onun çözülüşünü neyin engellediği önemli bir soruydu. Kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla diğer insanlarla karşılıklı araçsallık ilişkisi içerisine giren atomize bireyler arasındaki bağ nasıl kurulacaktı? Bu soruya Bruno Bauer ve yandaşlarınınca verilen yanıt, toplumu oluşturan "bencil atomlar"ın birliğini evrensel devlet sisteminin kurduğu yolundaydı. Marx, 1843'te Hegel'in hukuk anlayışını eleştirdiği sırada, devletle sivil toplum arasındaki ilişkilerde ikincisinin belirleyici olduğunu göstermişti. Şimdi, devlet üzerinde belirleyiciliği olsa da, sivil toplumun neredeyse anarşik bir varoluşa sahip olarak betimlenen egoist bireylerinin kendi aralarındaki tutunumunu neyin sağladığını açıklamak gerekmektedir.

Marx, Engels'le birlikte kaleme aldığı *Kutsal Aile*'de (1845), sivil toplumun üyelerinin bağlantısız "atom"lara benzetilmesini bayağılık diye niteleyerek, bencil bireyin kendi tasarım ve soyutlamasında kendini bağlantısız ve gereksinmesiz bir varlık olarak tahayyül etmesini alaya alır. Bu tasarımdaki birey, nesnel varlığının kendisine duyumsattığı zorunlu gereksinmeler nedeniyle, kaçınılmaz olarak kendi dışındaki topluma bağımlılığını kavramaktaydı. Bağımlılık ilişkisi, bireylerin, gereksinme nesnelere ile ge-

reksinmeler arasında aracı olarak ortaya çıkmalarını zorunlu kılıyordu. Marx'ın bu usyürütmeden çıkardığı sonuç, sivil toplumun üyelerini bir arada tutan etmenlerin doğal zorunluluk, –yabancılaşmış biçimler altında da olsa– temel insani özellikler ve çıkar olduğuydu. Dolayısıyla, sivil toplumun “atomları”nın birliğini sağlayan devlet değildi; bunların gerçek bağını politik değil, sivil yaşamları oluşturmaktaydı: “Günümüzde, sadece siyasal boşanan hâlâ sivil yaşamın devlet tarafından bir arada tutulması gerektiğini düşünür; oysa gerçeklikte, devleti bir arada tutan, tersine, sivil yaşamdır” (Marx ve Engels, 1975: 120-21).

Marx'a göre, tıpkı antik devletin doğal temelini köleliğin oluşturması gibi, modern devletin temelini de sivil toplum ve sivil toplumun, başka insanlara özel çıkar ve doğal gereksinme yoluyla bağlı olan bağımsız insanı oluşturmaktaydı.<sup>19</sup> Modern devlet, tarihsel gelişimi içerisinde eski siyasal yapının belirlenimlerinden kurtulan sivil toplumun ürünüydü; sivil toplum, onun içinden çıktığı rahmiydi (Marx ve Engels, 1975: 113). Bu çözümlemenin, Marx'ın devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi maddeci bir biçimde tanımlama yolundaki çalışmalarında önemli bir uğrak olduğunu düşünebiliriz.

Marx, sivil topluma ilişkin maddeci çözümlemenin başlangıç öncüllerini, Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi'*nde (1845-46) daha kapsamlı olarak geliştirmiştir. Bu yapıtta ortaya konduğu biçimiyle, sivil toplum maddi üretimin ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkinin (*verkehr*) gelişim sürecinde ele alınmaktaydı. Bu bakımdan, Marx ve Engels, tarih yazımını sivil toplumun, ticaretin ve sanayinin gelişimiyle ilişkili maddeci bir temele dayandırdıkları için Fransız ve İngiliz kuramcılarını, her ne kadar siyasal ideolojinin etkisi altında kalsalar da, idealist Alman düşünürleri karşısında üstün tutuyorlardı (Marx ve Engels, 1976: 42). Burada maddeci tarih yazımının ilk örneklerini kaleme alan kuramcılarla kastedilen, Adam Ferguson ve Adam Anderson gibi siyasal iktisatçılardır.<sup>20</sup>

*Alman İdeolojisi'*nde ileri sürülen tarih yorumuna göre, tarihte ortaya çıkan bütün çatışmaların kaynağında üretici güçlerle karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişki bulunmaktaydı.<sup>21</sup> İnsanlar arasındaki ilişkilerin niteliğini belirleyen, onların gereksinmeleri ve üretim tarzlarıydı (Marx ve Engels, 1976: 74, 43). Maddi üretimin gelişmesiyle sınıfların oluşumu, belirli üretim ve değişim ilişkileriyle toplumun siyasal-hukuksal yapısı arasında belirleyici ilişki vardı. Sivil toplum, bu çerçevede kavranabilirdi: “Ön-

19 Marx, bir başka çalışmasında da, modern devletin sivil toplumdaki nesnel kökenlerini çarpıcı bir karşılaştırmayla vurgular: Temelinde sivil toplumdaki bölünmelerin olduğu modern devlet, bir yanda kamusal yaşam ile özel yaşam, öbür yanda ise genel çıkarlar ile özel çıkarlar arasındaki çelişki üzerine kuruludur. Sivil toplum içindeki karşılıkların ortaya çıkardığı toplumsal sorunlar karşısında devletin köktenci bir düzeltme işlevini üstlenmesi olanaklı değildir. Sivil yaşamda toplumdışı sonuçların ortaya çıkmasına yol açan olumsuz koşulları değiştirmekteki iktidarsızlığı, modern devletin –deyim yerindeyse– “yapısal” bir niteliğidir. Nasıl antik devletin üzerinde yükseldiği temel “köleliğin sivil toplumu” idiye, modern devletin temelini de “sivil toplumun köleliği” oluşturuyordu. Bu bakımdan, devletin varlığı köleliğin varlığını gerektirmekteydi. Dolayısıyla, devletin, sivil toplumdaki parçalanmanın doğurduğu toplumsal kötülükleri ortadan kaldırmak amacıyla kendi iktidarsızlığına son vermeye yönelik bir girişimi, mevcut biçimiyle “özel

yaşamın” ortadan kaldırılmasını gerektirecekti. Ne var ki, varlığını sivil toplumla karşıtlığına borçlu olan devlet, sivil yaşamı ortadan kaldırmak için öncelikle kendi yaşamına son vermek zorundaydı (Marx, 1975f: 198). Sivil toplum ile devlet arasındaki diyalektik, karşıtların savaşımını olduğu kadar, birliğini de içerdiği için; ikiliğin bir kutbunun ortadan kalkması, hem diğer kutbun hem de ikiliğin kendisinin ortadan kalkmasını ve nitel olarak farklı, yeni bir aşamaya (yani, sınıfsız ve devletsiz toplum aşamasına) geçilmesini gerektirecekti.

20 Engels, “Londra’da Uluslar Festivali” (1845) başlıklı yazısında, Almanlara kuram, Fransızlara politika, İngilizlere ise sivil toplum alanlarının bırakıldığı bir tür işbölümüne işaret eder (1976: 3).

21 Buradaki “karşılıklı ilişki tarzı” kavramı, Marx’ın, sonraki yapıtlarında geliştirerek somut bir içerik kazandıracığı “üretim ilişkileri” kavramına kıyasla daha soyut kalmaktadır.

ceki bütün tarihsel aşamalardaki mevcut üretici güçler tarafından belirlenen, karşılığında kendisi de bunları belirleyen karşılıklı ilişki biçimi, sivil toplumdur. ... Sivil toplum, bütün tarihin gerçek odağı ve sahnesidir” (Marx ve Engels, 1976: 50). Marx ve Engels’e göre, üretim tarzıyla ilişkili ve onun tarafından meydana getirilen karşılıklı ilişki biçimi, sivil toplumdur ve “bütün tarihin temeli”ni oluşturmaktaydı. Toplumsal formasyonun bütünlüğü içerisinde, devletle birlikte bütün üstyapısal oluşumlar (bilinç biçimleri, felsefe, ahlak, din, ideoloji vb.) bu temel üzerinde yükselmekteydi (Marx ve Engels, 1976: 53). Sivil toplum, daha belirgin bir açıklamayla, maddi üretim ilişkilerinin gelişimiyle yakından ilişkili, tarihsel olarak koşullandırılmış bir toplumsal ilişkiler alanı olarak betimleniyordu: “Sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşaması içerisinde, bireylerin karşılıklı maddi ilişkilerinin tümünü kapsar. Verili bir aşamanın tüm ticari ve sınai yaşamını kapsar ve bu bakımdan da, her ne kadar dış ilişkilerinde kendini milliyet biçiminde ileri sürmek ve içeride kendini devlet olarak örgütlemek zorunda ise de, devleti ve ulusu aşar” (Marx ve Engels, 1976: 89). *Alman İdeolojisi*’ndeki bu değerlendirmeye, Marx’ın Pavel Annenkov’a yazdığı bir mektupta da (1977d) açıkça görülebilir. Marx, burada, Proudhon’un *Sefaletin Felsefesi* kitabını eleştirirken, belirli bir tarihsel uğraktaki üretici güçlerin gelişme düzeyinin, belirli bir ticaret ve tüketim düzeyine karşılık geldiğini ileri sürer. Ticaret ve tüketimin gelişme düzeyine de, o dönemin toplumsal sistemi, aile yapısı, sınıfsal ilişkiler örüntüsü, dolayısıyla sivil toplumu karşılık geliyordu. Sonuçta, sivil toplum da –bu usyürütmeye göre– kendisine uygun düşün ve “resmi ifadesi” olan bir siyasal sistemle karşılıklı ilişki içinde bulunuyordu. Dolayısıyla, belirli bir dönemin toplumsal-ekonomik yapısı ile sivil toplum ve devlet örgütlenmesi arasında güçlü bir nedensellik bağıntısı vardı (Marx, 1977d: 518).

Marx’ın maddi üretim alanıyla sivil toplum arasında kurduğu bağlantıya ve üstyapının bu bağlantı karşısındaki konumuna ilişkin yaklaşımı, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’nın (1859) Önsöz’ünde de net bir biçimde görülebilir: “Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukukî ilişkilerin de ne kendiliklerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel’in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak ‘sivil toplum’ adı altında topladığı maddî varlık koşullarında buldukları, ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politikin

içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı” (1976a: 608-09). Marx, bu değerlendirmenin ardından tarihsel materyalizmin ünlü yapı-üstü yapı çözümlemesine yer verir.

Bu arada, *Alman İdeolojisi*'nde ileri sürülen yorumun dikkat çekici yönü, kolaylıkla saptanabileceği gibi, sivil toplum kavramının bütün tarihsel aşamaları içerecek kadar genel bir kuramsal kategoriye dönüştürülmesiydi (Savran, 1987: 185). Kavrama, yalnızca belirli üretim ve değişim ilişkilerinin koşullandırdığı burjuva toplumunu değil, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonları da nitelenmek amacıyla başvurulmaktaydı. Bununla birlikte, sivil toplumun asıl olgunluk dönemine burjuvazinin egemenliği altında ulaştığı da ifade edilmekteydi: “‘Sivil toplum’ terimi, 18. yüzyılda, mülkiyet ilişkileri kendilerini artık antik ve ortaçağcı topluluktan ayırdığında ortaya çıktı. Bizatihi sivil toplum, ancak burjuvaziyle birlikte gelişir”. Marx ve Engels’e göre, sivil toplumun gelişkinlik düzeyi ile kapitalizmin gelişimi arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktaydı. Ayrıca, “bütün çağlarda, devletin ve idealistik<sup>22</sup> üstyapının geri kalanın temelini oluşturan, doğrudan üretim ve karşılıklı ilişki içerisinde ortaya çıkan toplumsal örgütlenme” sivil toplum olarak adlandırılmamıştı (Marx ve Engels, 1976: 89).

Sivil toplumun siyasal devlet karşısındaki belirleyiciliğini vurgulayan görüş, Engels’in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1886) başlıklı yapıtında da benzer terimlerle ifade edilir: “devlet –siyasal düzen– bağımlı, sivil toplum –ekonomik ilişkiler alanı– belirleyici ögedir.” Bu saptama, Hegel’in de içinde yer aldığı ve belirleyicilik niteliğini devlete yansıtarak, sivil toplumun belirlenen öge olduğunu ileri süren geleneksel devlet kuramından köktenci bir biçimde ayrılmaktadır. Engels’e göre, modern dönemde “devletin iradesi, sivil toplumun değişen gereksinimleri, şu ya da bu sınıfın üstünlüğü, son tahlilde, üretici güçlerin ve değişim ilişkilerinin gelişimi tarafından belirleniyor”du (1977b: 369, 370). Sınıfsal eşitsizliklerin ortaya çıkardığı toplumsal-ekonomik üstünlük ilişkileri, devletin ağırlık kazandığı siyasal dolayımın süreçlerinden geçerek bütün toplumun varoluş biçimine dönüşmekteydi. Sivil toplum alanındaki gereksinimler, hangi sınıfsal konumla ilişkilendiklerinden bağımsız olarak, siyasal düzeyin özgül mekanizmaları tarafından denetleniyor, düzenleniyor, egemen sınıfın genel çıkarları doğrultusunda kabul edilebilir bir kalıba sokuluyordu. Devlet, sivil toplumun “gereksinimler sistemi” içerisinde dışavurduğu istemleri

22 “İdeolojik” olarak da okunabilir.

biçimlendirme işlevi nedeniyle, “ideolojik” algılamının yanıltıcılığı altında, âdeta bağımsız ve belirleyici bir yapı görünümünü kazanıyordu. Dolayısıyla, ancak sivil toplumun anatomisinin incelenmesi yoluyla, devletin gerçek doğası açığa çıkartılabildi.

Engels, “Komünistler Birliği’nin Tarihi Üzerine” (1885) başlıklı yazısında, kendi kuramsal yaklaşımının gelişiminde, ekonomik olguların “belirleyici bir tarihsel güç” oluşturduğuna ilişkin görüşe nasıl ulaştığını anlatırken, bu olguların modern dünyadaki sınıf uzlaşmazlıklarının temelinde bulunduğunu ve özellikle sanayileşmiş ülkelerde sınıfsal çelişkilerin siyasal düzeyi derinden etkilediğini belirtir. Ekonomi düzeyinde ortaya çıkan sınıfsal karşıtlıklar, üzerinde “bütün siyasal tarih”in yükseldiği nesneliliği oluşturmaktaydı. Engels, aynı görüşün daha *Alman-Fransız Yıllıkları* (1844) döneminde Marx tarafından da benimsendiğine işaret eder. Marx, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin doğasına ilişkin yaklaşımını genel olarak ortaya koymuştu: “Sivil toplumu koşullandırıp düzenleyen devlet değil, devleti koşullandırıp düzenleyen sivil toplum”du. Siyaset ve siyasetin tarihi, ekonomik ilişkilerle bunların tarihsel gelişmeleri üzerinden açıklanabilir (Engels, 1977a: 178). Engels’in bu metindeki, sivil toplumu âdeta “ekonomik temel”le ilişkilendiren açıklama tarzının, klasik yapı-üstü yapı metaforunu çağrıştırdığına dikkat edilmelidir.

Bununla birlikte, sivil toplumdaki sınıf karşıtlıklarının tarihsel-siyasal gelişim süreci üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan önerme, hiçbir biçimde devletin basit bir araca indirildiği anlamına gelmez. Nitekim, Marx, Fransız devletinin belirli bir tarihsel aşamadaki özgül gelişim dinamiklerini somut olarak incelediği *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i* (1852) başlıklı siyasal çözümlemesinde, devlet iktidarının sivil toplum karşısında kazanabileceği güçlü konumu açıklığa kavuşturur. Sivil toplumun siyasal devlet karşısındaki nesnel belirleyiciliğiyle ilişkili tez, ancak diyalektik bir bağlama yerleştirildiğinde, indirgeme işleminin doğuracağı kuramsal sorunlardan kurtulabilecektir. Modern devlet sivil toplumdaki çelişkiler üzerine kurulu olduğuna göre, sınıflar arasındaki karşılıklı ilişkilerin bürüneceği biçimler devletin çelişkilerle müdahale tarzında değişikliklere yol açacaktır. Marx, bu bağlamda, sivil toplumdaki sınıf ilişkileri siyasal güç dengelerini özel bir biçimde oluşturduğunda ortaya çıkan Bonapartist devletin kazandığı özerklik düzeyini diyalektik bir bakış açısıyla değerlendirir.

Louis Bonaparte’in iktidara gelmesinden sonra, devlet toplumdan bağımsız bir görünüm kazanmaya başlamış; devlet aygıtı, sivil toplum karşısındaki konumunu olağanüstü güçlendirmişti



(Marx, 1977a: 478). Devletin belirli bir tarihsel konjonktürde elde ettiği bu bağımsızlık ve güçlü konum, sivil toplumdaki sınıfsal ilişkilerin özgül bir tarzda biçimlenmesi dikkate alınmadan açıklanamaz. Fransa’da sınıflar ve sınıf fraksiyonları arasındaki çatışma eğilimleri öylesine istikrarsız bir denge durumuna yol açmıştı ki, karşıt güçlerden hiçbirinin siyasal üstünlük kuramaması nedeniyle, devlet –dengeyi yeniden oluşturmak üzere– müdahil ve düzenleyici bir güç haline gelmişti. Yürütme organının öne çıktığı yeni siyasal yapılanma, bürokratik ve askeri örgütlenme düzeyini muazzam ölçüde geliştirerek, devletin zorlama işlevine olağandışı bir etkinlik olanağı sağlamaktaydı. Bürokratik devlet aygıtı, yüz binlerce memurun görevlendirildiği “asalak” yapısıyla, Fransız toplumunu bir ağ gibi sarmıştı. Marx, burada, devlet aygıtının sivil toplumu baştan sona nasıl kuşattığını çarpıcı bir biçimde betimler: Bonapartist düzende, “devlet, sivil toplumu en kapsamlı yaşam görünümlerinden en önemsiz hareketlerine, en genel varlık biçimlerinden bireylerin özel varoluşlarına kadar sarar, denetler, düzenler, gözetim ve vesayet altında tutar” (1977a: 432).<sup>23</sup>

Devletin bütün toplumsal yapılanmayı kuşatıp denetleyebilmesi için gerekli olan olağandışı merkezileşme ve büyüme süreci, diyalektik bir karşıt eğilim olarak, yönetilen sınıfların ve sınıf fraksiyonlarının tutarlı bir tutunum yeteneğinden yoksun kalmalarına yol açıyordu. Devlet, en önemsiz özel alan biçimlerine kadar nüfuz edebilmesini sağlayan “her yerde bulunup herşeyi bilebilme” becerisi sayesinde, olası sınıfsal rakiplerin –Gramsci’nin önemli bir kavramıyla ifade etmek gerekirse– karşıt-hegemonik bir güç olarak ortaya çıkmalarını da engelleyebilmekteydi. Marx, *Fransa’da İç Savaş*’ın (1871) birinci taslağında, yönetilenlerin nasıl güçsüzleştirildiğini açıklarken, “sivil toplumu bir boa yılanı gibi saran” (1977b: 169; 1977c: 196) merkezi devlet aygıtının, feodalitenin tasfiyesi sürecinde burjuva toplumunun gereksinimleri doğrultusunda işlev gördüğüne işaret eder.<sup>24</sup>

Modern kapitalist ilişkilerin gelişmesine koşut olarak ortaya çıkan işçi sınıfının mevcut toplumsal düzene yönelik muhalefeti, devlet iktidarında önemli değişikliklerin yapılmasına neden olmuştu. Fransa’da parlamenter cumhuriyet dönemi, böylece, devlet iktidarının emek-sermaye ilişkilerini baskıcı bir tarzda düzenleme işlevini üstlendiği tarihsel aşamayı oluşturdu (Marx, 1977b: 236-39; 1977c: 263-66). Sınıflar arasındaki uzlaşmaz karşıtlık ilişkilerinin koşullandırdığı siyasal-toplumsal bağlam, Fransız Devrimi sonrasında burjuvazinin temsil mekanizması haline gelen Ulusal Meclis’in, devlet aygıtının bu denli güç kazanmasına ne-

23 Bu konuyla ilgili olarak, ayrıca bkz. Thomas (1994: 94-95; 2000: 108-09) ve Neocleous (1996: 6-7).

24 Fransa’da İç Savaş’ın hazırlık metinlerinde Marx’ın hâlâ “sivil toplum” kavramını kullanıyor oluşu, düşünürün “olgunluk” döneminde bu kavramı kullanmayı bıraktığı yolundaki iddianın geçerliliğiyle ilgili ciddi ve haklı kuşuklara yol açmaktadır. Kanımca, kavramın 1871 gibi görece “geç” bir tarihte kuramsal çözümlemeye işlevselleştirilmesi, ya “olgun” Marx’ın bile kendi kuramsal söylemini henüz “Hegelci kalıntılar”dan kurtarmamış olduğu ya da “olgun” Marx’ın, kendi sivil toplum çözümlemesini Hegelci tasarımın eleştirisi üzerinden geliştirmeye yönelen “genç” Marx’ın izinden gittiği anlamına gelir.

den izin verdiğini açıklar. Marx, yasama organının, devlet yönetimini mümkün olduğu kadar basitleştirerek bürokratik yapılanmaya sınırlama getirmemesini, ayrıca “sivil toplum ile kamuoyuna hükümet gücünden bağımsız kendi organlarını yaratma” olanağı tanımamasını sınıflar arasındaki antagonistik çatışma eğilimlerinin varlığıyla ilişkilendirir. Fransız burjuvazisinin hem maddi hem de siyasal çıkarları, geniş bir devlet aygıtının olağanüstü güçlen(diril)mesini gerektiriyordu. Bürokratik devlet aygıtında artı-nüfusu için istihdam olanakları bulması ve kâr, faiz, kira gibi geleneksel yöntemlerle ulaşamadığı ekonomik kaynakları “devlet ücretleri” biçiminde denetimine alması, bu sınıfın maddi çıkarları arasında yer almaktaydı. Siyasal çıkarları ise, karşıt toplumsal kesimleri etkisizleştirmek amacıyla devlet iktidarının güçlendirilmesinde yatıyordu (Marx, 1977a: 432-33). Başka bir deyişle, burjuvazi, toplumsal-iktisadi varlığını yeniden üretebilmek için siyasal varlığında kimi fedakarlıklara (örneğin, parlamenter erkin zayıflatılması, yürütme organının aşırı güçlendirilmesi gibi) başvurmak zorunda kalıyordu.

Buradaki çözümlemeden, “belirleyicilik” sorunuyla ilişkili iki önemli kuramsal sonuca ulaşılabilir. Birincisi, devlet, sivil toplumdaki sınıfsal ilişkilerin dolaysız bir biçimde yansıdığı epifenomenal bir yapı değildir. Sivil toplumun, siyasal devleti –*Yahudi Sorunu Üzerine*’deki ifadeyi kullanmak gerekirse– “doğurması” (Marx, 1975a: 172), devletin, içinden çıktığı toplumsal yapılanma karşısında ayrı ve özerk bir varoluş alanı oluşturamayacağı anlamına gelmez. İkincisi, devletin sivil toplum karşısında bağımsızlık kazanmasının nedenleri yine sivil toplumun içsel diyalektiğinde aranmalıdır. Siyasal güç dengelerinin karşıt kesimler arasındaki çatışmayı sonuçlandırılmaması ve çatışmanın bütün toplumsal varlığı katastrofik bir yıkım tehlikesiyle karşı karşıya bırakması durumunda, devlet aygıtının olağandışı güçlenmesi tipik bir olasılıktır. Özerklik eğiliminin açıkça ortaya çıktığı Bonapartist devlet biçimi bile, sonuçta “havada asılı durmadığı” için, maddi varoluş koşullarını sivil toplumun çelişkili yapısında (temelinde de, denebilir) bulur.

## Sonuç

Marx, Hegelci hukuk felsefesini eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye yöneldiğinde, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin doğasını açıklamayı hedefliyordu. Eleştirisinin tarihsel arkaplanını, Prusya devletinin, toplumsal-siyasal süreçlerin tamamına egemen olan baskıcı yönetim tarzı oluşturmaktaydı. Genel olarak devletin kendine özgü niteliklerini bağrında taşıyan Prusya devleti, He-

gel'in kuramsal tasarımında olduğu türden bir ussallığı simgelemekten uzaktı. Öte yandan, toplumun değişik kesimlerini etkileyen sorunların kaynakları incelendiğinde, tarihsel gelişmede sosyo-ekonomik varlık koşullarının belirleyici konumda buldukları somut araştırmayla tanıtılabiliyordu. Bu çıkarsamanın mantıksal uzantısı, devletin toplum karşısında sahip olduğu varsayılan ayrıcalıklı konumunun sorgulanması olacaktır: Toplumun kuruluşunda ve gelişme sürecinin biçimlenişinde, devletin kendi içinde mutlak bir güç olarak etkinlik gösterdiği ileri sürülemezdi.

Siyasetin devlet aygıtında tekelci denetim altına alınması olgusu, örneğin Hegelci söylemde “evrensel sınıf” konumuna olumlu bir tarzda yükseltilecek bürokrasinin, bireylerin devlet alanındaki varoluşunu sınırlandırmasında açığa çıkmaktaydı. Bu durumda, modern insanın kendi varoluş koşullarını bulduğu asıl alan, devletin dışında yer alıyor ve sivil toplum bireyin sınırlı ama gerçek yaşam ilişkilerinin ortaya çıktığı bir toplumsal uzam haline geliyordu. Gündelik yaşamında siyasetin dışında konumlan(dırıl)an apolitik birey, sivil toplumun öznesiydi (Chandhoke, 1995: 136).

Apolitik bireyin modern bir toplumsal kategori olarak oluşması bağlamında anlamlandırılabilir olan yurttaş-burjuva ayrımı ekonomik-olan ve siyasal-olan, sivil toplum ve devlet ikiliklerinin başka bir düzeyde yeniden üretimini simgeler. Marx, bu bağlamda, Hegelci devletin sonuçta yurttaşlığa indirgenebileceğini doğru olarak saptamıştı. Hegelci sistemdeki yurttaşlık kategorisi, bireylerin iki ayrı toplumsal görünüme bürünmelerinin kuramsal zeminiydi: ekonomik ilişkiler alanındaki insan ve soyut yurttaş olarak insan. Modern dönemle birlikte siyasal devletin sivil toplumdan ayrışması, kaçınılmaz bir biçimde, insanın iki ayrı varoluş tarzına sahip olmasına yol açmıştı. Devlet alanındaki gerçekliğini somut olarak oluşturmaya ve gerçek bir siyasal önem kazanmaya başladığında, insanın öbür varoluş tarzını da sivil toplumdaki bireyselliği belirlemekteydi. Devlet yurttaşlığı kavramı, insanın yeni bir etkinlik düzeyine ulaşma olanağını ifade ettiği ölçüde, insanın sivil toplumdaki varlığının aslında katışıksız, boş bir bireysellik olarak görüneceğini de ima etmekteydi. Siyasal devletin sivil toplumdan ayrışması, siyasal alandaki yurttaşın, kendini sivil toplumdaki görgül gerçekliğinden ayırıştırması ve “devlet idealisti”ne dönüşmesi anlamına da gelecekti (Marx, 1997a: 113-14; 1975d: 77-78).

Marx ve Hegel, aynı başlangıç noktasından, yani sivil toplumun önceliği varsayımından hareket etmekle birlikte, farklı sonuçlara ulaşmışlardır: Sivil toplumun önceliği varsayımı, He-

gel'de devlete bağımlı kılınan bir sivil toplum tasarımına doğru evrilirken, Marx'ta tam tersi söz konusu olmuş ve devlet sivil toplumun bir türevi olarak anlamlandırılmıştır (Chandhoke, 1995: 136). Marx'ın sivil toplum-devlet ikiliği konusundaki kuramsal katkısı, salt bu ikiliğe ilişkin diyalektik analizin değişik görünümlerine açıklık kazandırılmasıyla sınırlı kalmamıştır. Özellikle toplumsal yapılanmanın her iki ayrı uğrağının da, farklı tarihsel koşullar altında, yeni bir bireşime ulaşmak üzere aşılmasına yönelik açıklamaları kuramsal alanda köktenci bir yenilenmeye işaret eder. Bu bağlamda, Hegelci hukuk felsefesindeki evrensel sınıf kategorisinin de yeni bir tarihsel özne olarak işçi sınıfıyla özdeşleştirilmesi, sivil toplum-siyasal devlet ikiliğinin aşılmasında hangi toplumsal aktörün öne çıkacağını göstermiştir. Marx, sivil toplumun içerdiği çelişkilerin siyasal devletin soyutlanmasındaki etkisini vurgularken, aynı zamanda, bu çelişkilerin yine sivil toplumun kendi içinden çıkaracağı tarihsel özne tarafından ortadan kaldıracağını da öngörmüştür. Sivil toplumun analizini onun aşılmasına yönelik bir siyasal tasarımla bütünleştirmek, ancak praksis felsefesinin bir görünümü olabilirdi. ■

**Kaynaklar**

Avineri, Shlomo (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bottigelli, Émile (1997) *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Chandhoke, Neera (1995) *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*, Yeni Delhi ve Londra: Sage Publications.

Cohen, Jean L. (1982) *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: The University of Massachusetts Press.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato (1992) *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass. ve Londra: The MIT Press.

Cornu, August (1997a) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi," *Karl Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 210-49.

Cornu, August (1997b) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş," *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 250-68.

Draper, Hal (1977) *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. I: "State and Bureaucracy," New York ve Londra: Monthly Review Press.

Ehrenberg, John (1999) *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York ve Londra: New York University Press.

Engels, Frederick (1975) "The Condition of the Working-Class in England," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 4, Moskova: Progress Publishers.

Engels, Frederick (1976) "Festival of Nations in London," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 6, Moskova: Progress Publishers.

Engels, Frederick (1977a) "On the History of the Communist League," *Karl Marx ve Frederick Engels, Selected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Engels, Frederick (1977b) "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy," *Karl Marx ve Frederick Engels, Selected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Fedoseyev, P. N. vd. (1995) *Karl Marx: Biyografi*, çev. Ertuğrul Kürkçü, İstanbul: Sorun Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1953) *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hunt, G. (1990) "The Development of the Concept of Civil Society in Marx," der. Bob Jessop ve C. Malcolm-Brown, *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*, vol. IV, Londra ve New York: Routledge, 21-35.

Marx, Karl (1975a) "On the Jewish Question," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975b) "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975c) "Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975d) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975e) "Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975f) "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian'," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975g) *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1975h) "To Arnold Ruge, March 13, 1843," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 1, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975i) "Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article. Debates on the Law on Thefts of Wood," *Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works*, vol. 1, Moskova: Progress Publishers.

- Marx, Karl (1976a) "Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz," Karl Marx ve F. Engels, Seçme Yapıtlar, c. 1, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1976b) "Theses on Feuerbach," Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works, vol. 5, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1976c) "The Poverty of Philosophy," Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works, vol. 6, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1977a) "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," Karl Marx ve Frederick Engels, Selected Works, vol. 1, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1977b) The Civil War in France, Pekin: Foreign Languages Press.
- Marx, Karl (1977c) "Fransa'da İç Savaş," K. Marx, F. Engels ve V. İ. Lenin, Paris Komünü Üzerine, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1977d) "Marx to P. V. Annenkov, December 28, 1846," Karl Marx ve Frederick Engels, Selected Works, vol. 1, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1997a) Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1997b) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş," Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 191-209.
- Marx, Karl (1997c) Yahudi Sorunu, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl ve Frederick Engels (1975) "The Holy Family or Critique of Critical Criticism," Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works, vol. 4, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl ve Frederick Engels (1976) "The German Ideology," Karl Marx ve Frederick Engels, Collected Works, vol. 5, Moskova: Progress Publishers.
- Neocleous, Mark (1996) Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power, Londra: Macmillan Press.
- Plamenatz, John (1975) Karl Marx's Philosophy of Man, Londra: Clarendon Press.
- Savran, Gülnur (1987) Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Thomas, Paul (1994) Alien Politics: Marxist State Theory Retrieved, New York ve Londra: Routledge.
- Thomas, Paul (2000) Marx ve Anarşistler, çev. Devrim Evcı, Ankara: Ütopya.
- Wood, Ellen Meiksins (1990) "The Uses and Abuses of 'Civil Society,'" Socialist Register 1990, der. Ralph Miliband ve Leo Panitch, Londra: The Merlin Press, 60-84.