

K İ T A P T A N İ T İ M İ

Sivil Toplumun Eleştirisinden Sosyalist Demokrasi Kuramına: “Sivil Toplum ve Ötesi”

Ateş Uslu

Gülnur Savran

Sivil Toplum ve Ötesi

Sivil toplum kategorisi, 1970’lerde Avrupa komünizminin ve postmarksizmin kuramcılarının sınıf politikasına alması olarak geliştirdikleri yaklaşımların başlıca eksenlerindedir. Gülnur Acar-Savran’ın 1987’de yayımlanan ve 2003 yazında ikinci basımı yapılan *Sivil Toplum ve Ötesi* adlı kitabının çıkış noktası sol çevrelerde “sivil toplum”u temel alan çözümleme yönteminin yaygınlık kazanmaya başlamasıdır.

Sivil toplum kavramı ‘70’lerde kıta Avrupası’ndaki sol partilerin geliştirdiği siyasi açılımlara paralel olarak kullanılıyordu (Savran, 1984: 31). Gerek “Avrokomünizm” adıyla yaygınlaşan bu yeni siyasi strateji, gerekse “yeni toplumsal hareketler”i merkeze alan anlayış sivil toplumu sınıf dışı bir muhalefet alanı olarak görüyordu¹. Bu yaklaşımlara göre sivil toplum, bireylerin kendi kendilerini yönlendirebildikleri bir alandı; demokratik yapıların ve demokrasi mücadelesinin alanıydı (Acar-Savran, 2003: 9). Bu şekilde sivil topluma “sınıf dışı bir genel muhalefet hareketinin alanı” olma özelliği atfe-

1 İtalyan Marksist Antonio Gramsci, “hegemonya” kavramıyla desteklenen bir siyaset kuramı oluşturma çabasının sonucu olarak, sivil toplum paradigmasını özgün bir şekilde geliştirmişti. Sol-liberalizm, geleneksel “sınıf politikası”na dayanan stratejileri reddederek “devlet sosyalizmi”ne karşı savaş açarken -bkz. Keane (1994)- sık sık İtalyan Marksist Antonio Gramsci’nin *Hapishane Defterleri*’ne atıf yapıyordu. Bu yazı kapsamında, Savran’ın Gramsci’nin sivil toplum yorumu üzerine yaptığı değerlendirmelere değinilmeyecektir. Bu konuda bkz. Savran (1984: 43-47; 1988), Acar-Savran (2003: 11-13).

2 Avrokomünizmin kapsamlı bir eleştirisi için Ernest Mandel'in *Critique de l'eurocommunisme* adlı çalışması(1978) en kapsamlı kaynak olma niteliğini bugün de sürdürmektedir. "Sivil toplumcu" yaklaşımların, sol liberalizmin Türkiye'deki uzantılarının eleştirisi için bkz. S. Savran (1986: 18 vd.), Çulhaoğlu ve Soyer (2000: 22 vd.), Çulhaoğlu (2001).

diliyordu; bu anlayışın günümüzde aldığı biçimin ("STK'cılık") düzen karşıtlığını da geride bırakmış bir hareket haline geldiğini söylemek mümkündür (Acar-Savran, 2003: iii-v).

Sivil Toplum ve Ötesi'nde yazar bu genel tablodan yola çıkar, ancak kitabın konusu ne Avrokomünist strateji, ne de sivil toplumluluğun "sivil toplum"a yüklediği anlamdır². Kitapta "sivil toplum" kavramının üç düşünürde; Rousseau, Hegel ve Marx'ta aldığı farklı anlamlar incelenmektedir. Yazarın kitaptaki temel amacı, "[s]ivil topluma yaslanma perspektifini, sivil toplumu aşma, onun ötesine geçme perspektifi ışığında eleştirmek"tir (Acar-Savran, 2003: v); başka bir deyişle, sivil topluma köktenci bir eleştirel yaklaşımın öncüllerini ortaya koymaktır (Acar-Savran, 2003: 15).

Bu çalışmada öncelikle kitabın çerçevesini oluşturan yaklaşım yöntemi ve yazarın kullandığı temel kavramlar üzerinde durulacaktır. İkinci bölüm sivil toplum kavramının kitapta ele alınan üç düşünürde kazandığı anlamların incelenmesine ayrılmıştır. Son bölümde ise kitapta Marx'tan yola çıkılarak geliştirilen "sivil toplumun ötesine geçme" perspektifinin olanaklı kıldığı siyasi açımlar değerlendirilecektir.

Yöntemsel Çerçeve ve Temel Kavramlar

"Sivil toplum" kategorisini burjuva düşüncesinin getirdiği bir yanılsama, ideolojik bir kavram olarak ele alıp terk eden kuramcılar aksine, Acar-Savran bu kavramın "bilimsel" ve "meşru" bir kavram olabileceğini savunur. Sivil toplum kavramı toplumsal-tarihsel temeline yerleştirilir ve temelde yatan özsel ilişkilerden hareketle açıklanırsa, bilimsel açıdan anlamlı bir kategori olarak ele alınması olanaklı hale gelir. Bu doğrultuda sivil toplum (ve aynı şekilde sivil toplum/devlet ikiliği) kapitalist üretim ilişkilerinin özgülüğü bağlamında değerlendirilir; burjuva toplumunun yapısıyla yakından ilintili olan bu kavramın tarihsel ve toplumsal gerçeklikle bağlantısı içinde incelenmesi, bu toplumda varolan ilişkilerin eleştirilmesine olanak verir (Savran, 1984: 32; Acar-Savran, 2003: 197). Görüldüğü gibi, sivil toplumun anlamlı bir kategori olarak ele alınması, bu kategoriye mutlaklık atfedilmesi anlamına gelmez; aksine, bu şekilde sivil toplumun eleştirilerek aşılması üzerine kurulu bir perspektifin inşası mümkün

olur. Bu perspektifin içerdiği eleştirel yaklaşım burjuvazinin hegemonyasının özgülüğünün anlaşılmasını sağlar, böylece bir *karşı hegemonya* kurmak olanak kazanır (Savran, 1984: 32).

Sivil toplum kategorisinin Marksist çözümlemede “meşru” bir kategori olarak kullanılmasını anlamlı kılan bir diğer neden de, bu kavramın kendi içinde taşıdığı “zenginlik”tir. Sivil toplum “ekonomik görünüş biçimleriyle ideolojik biçimlerin *birliğinin alanıdır*”; “altyapı ile üstyapının kesişme alanıdır” (Acar-Savran, 2003: 197). Sivil toplumun taşıdığı bu zenginlik, toplumsal eleştirinin altyapı/üstyapı ikilemiyle sınırlı kalmasını engeller. Altyapı kavramıyla (üretim, dolaşım ve bölüşüm kategorileriyle) birlikte sivil toplum kategorisinin kullanılması Marx’ın eleştiri konusunun ekonominin yüzey biçimlerinin ötesine doğru genişletilmesini olanaklı kılar (Acar-Savran, 2003: 194, 198; Savran, 1984: 42), böylece Marksizmi toplumu altyapı/üstyapı ikiliği üzerine kurgulayan bir kuramdan ibaret gören yaklaşımların dar ufku aşılabılır. Yazarın bu doğrultudaki çabası Marksizm içinde altyapı/üstyapı ikiliğini “geleneksel” (ilk terimin ikinci terimi çeşitli ölçülerde belirlediği) paradigmanın dışında bir kurguyla yeniden üreten kuramcılarının çalışmalarıyla karşılaştırılabilir. Klasik Marksizmin “ekonomik belirlenimcilik”le özdeş görülen yöntemine karşı tavrı alan Batı Marksizminin temsilcileri, bu ortodoks yönetime karşı Gramsci’nin siyaset ve ideoloji üzerine çözümlerini ve Althusser’in “üst-belirlenim” (surdétermination) kavramını benimsiyorlardı. Ancak ne “üstyapılar teorisyeni” Gramsci’nin “üstyapı öğelerine önem veren” çözümlerini; ne de bir “düzey”ler sistemi ortaya atarak altyapı/üstyapı ikiliğinin dayandığı mantığı üst-belirleme kavramı çerçevesinde yeniden üreten Althusser’in çabaları bu ikili kurguyu aşan bir perspektif sunamaz. Çoğunlukla sanıldığı gibi aksine Marx’ın yapıtında gayet nadiren kullanılmış olan bu ikiliği aşmanın yolu, belirlenimin yönünde değişikliklere gitmek -örneğin “karşılıklı belirlenim”den bahsetmek- de değildir; yalnızca eleştiriye bu ikiliğin *ötesine geçerek* yapabilen bir perspektif Marksizmin tam olarak anlamlandırılmasını sağlayabilir. Böyle bir perspektifin öncüllerine György Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında rastlanmaktadır; ancak bu perspektifin toplumsal çözümlemede gerçek anlamıyla kullanılması Acar-Savran’ın da benimsediği, toplumsal gerçekliği on-

3 Lucien Sève'in ontolojiyi metafizik ile özdeş olarak tanımlayıp "Marksist felsefe bir ontoloji değildir" cümlesini defalarca tekrarlaması (1980: 696), bu disiplinin Marksizmde "sevimsiz" bir alan olarak görülmesinin örneklerindedir.

tolojik düzlemde ele alan bir yaklaşımla mümkündür.

Yazara göre sağlam bir toplumsal eleştirinin tutarlı bir doğa/tarih ilişkisi anlayışına, başka bir deyişle, sağlam bir *felsefi-ontolojik çerçeveye* dayanması gerekmektedir (Acar-Savran, 2003: 15). Ontoloji, başta varlık olmak üzere varoluş, öz gibi kategorileri inceleme konusu olarak alan felsefe disiplini. Ontolojinin, felsefenin "en spekülative ve en metafizik" alanında yer aldığı yönündeki yaygın görüş³, bu disiplinin Marksist kuramla herhangi bir şekilde bağdaştırılmasını "riskli" bir uğraş haline getirmektedir (Tertulian, 1999: 812). Acar-Savran'ın yaklaşımında *ontoloji* bu metafizik/spekülatif anlamlardan uzaktır; yazar bu kavramı toplum, tarih ve doğaya ilişkin kategorilerin, insan özünün, sınıf kimliklerinin temellenme biçimlerinin açıklanmasına bağlı olarak kullanır (Acar-Savran, 2003: 183; Savran, 1990: 109). Yazara göre Marx'ın kurduğu tarihsel maddecilik bir ontolojidir; Marx'ın başvurduğu tüm soyutlamalar ontolojik olarak belirlenmiştir, bu soyutlamalar insanın doğa ile ilişkisiyle (*üretimiyle*) bağlantısı içinde oluşturulur (Savran, 1990: 131).

Ontolojik perspektif, ampirik olguların ve bilinç biçimlerinin gerçekliğin bütünü içindeki yerleriyle kavranmalarını mümkün kılar (Savran, 1993: 66). Bu perspektifin Marx'ın yapıtlarında bulunan öncülleri Marksist düşünür György Lukács tarafından yeniden ele alınmıştır. Lukács ontoloji üzerinde 1964'ten itibaren sistemli olarak çalışmaya başlamış, bu doğrultuda hazırladığı *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* başlıklı kitabını 1971'deki ölümüne kadar tamamlayamamıştır. Lukács'ın *Ontoloji*'sinde "ontoloji" kavramı, toplumsal bütünü kavramak için oluşturulan çerçeveyi ifade eder (Savran, 1993: 66). Savran incelemelerinde Lukács'ın *Ontoloji*'sine (ve *Genç Hegel* gibi başka yapıtlarına) sık sık atıf yapar. *Sivil Toplum ve Ötesi*'nin, Türkiye'de 1980'lerin sonuna değin daha çok "yazın kuramcısı ve estetikçi" yanıyla" tanınan (Oktay, 1989: 20) Lukács'ın toplumsal ve siyasal kuramına sistemli bir şekilde gönderme yapılan ilk yapıt olduğu söylenebilir. Türkçe'de Lukács ve düşüncesinin etkisi üzerine Ahmet Oktay'ın yaptığı kapsamlı araştırmada *Sivil Toplum ve Ötesi*'nden bahsetmemesi, kitabın araştırmacının "ulaşamadığı ve anımsamadığı için anamadığı" çalışmalar (1989: 37) arasında bulunmasıyla açıklanabilir. Bununla birlikte Oktay'ın Lukács'ın Türki-

ye'deki etkisinin estetik alanıyla sınırlı olduğu yönündeki tezi bugün de geçerlidir. Bu sınırın ötesine geçip Lukács'ın yapıtlarının siyasal uzantıları üzerine çalışma yapan ender yazarlardan Metin Çulhaoğlu da benzer bir görüştedir; Çulhaoğlu Türkiye solu üzerinde Lukács'tan etkilenmiş bir kişi ya da çevre tespit etmenin güç olduğunu belirtmekte, Lukács'ın Gramsci ve Althusser'e kıyasla daha fazla politik mesaj taşımaya rağmen siyasi çevrelerde ilgi çekmemesinin nedenlerinin araştırılması gerektiğini söylemektedir (2002: 328-329).

Yazarın kitapta sıklıkla kullandığı kavramlardan biri de *dolayım*'dır. Dolayım (*mediation, Vermittlung*) diyalektiğin temel kategorilerinden; István Mészáros'un, Savran'ın da benimsediği tanımına göre "bir ara-terim yoluyla bağlantılar kurmak" anlamına gelir (Mészáros, 2001: 165; Savran, 1993: 47). Savran'ın Marx'ın geliştirdiği ontolojik perspektifi (ve Lukács'ın *Ontoloji*'sini) temel alarak geliştirdiği anlayış, salt epistemolojik ya da mantıksal bir kategori olarak anlaşılan, soyut dolayimleri reddeder: "Marksizm'de dolayım [...] tarihsel ve toplumsal belirlenimlere tâbi somut bağlantıları ifade eder" (1993: 47). Bu noktada yazarın kaygısı, Hegel'de ve Lukács'ın erken dönem eserlerinde geliştirilen ahlaki, yöntemsel, öznel nitelikli dolayım anlayışına karşı mesafe almak; böylece özne-nesne özdeşliği üzerine kurulu, bilince ve öznelliğe dayalı bir yaklaşımdan uzaklaşarak, diyalektiği üretim düzeyinde kavramlaştıran (Savran, 1993: 63), *gerçekçi* bir yaklaşımı benimsemektir.

Burada son olarak, kitaptaki temel kavramlardan biri olan ve sıkça kullanılan "öz"e değinmek gerekiyor. Savran, yapısalcı okul ve türevlerinin reddettiği, postmarksizmin lanetlediği "öz" kavramını benimser ve incelemelerinde yaygın olarak kullanır.⁴ Yazarın tahlili, gerçeklik ile kavramlar arasındaki ilişkinin "olguların ardındaki özer"e dayanılarak kurulmasını temel alır (Savran, 1990: 130). Yazarın bu kavramı kullanmaktaki ısrarının kökeninde, Marx'ın geliştirdiği eleştirel perspektifin bütünsel yaklaşımı temel alan yöntemi yatar: "[b]u perspektifle, tarihsel-toplumsal bütünün çeşitli alanları bütün ile bağlantıları içinde ele alınırlar". Bu doğrultuda öz/görünüş ikiliğinin önemi ortaya çıkar ve toplumsal eleştirinin tutarlı bir doğa/tarih ilişkisi anlayışına, bir ontolojik perspektife dayanmasının gerekliliği anlam ka-

4 Althusser düşünce-sinden yola çıkarak yazarı eleştiren Doğan Şahiner'in seçtiği sözcükler "öz" konusunda yaygın yaklaşımlar üzerine bir fikir verebilir: "Marksizm içine giren bir özcülük", "öz/görünüş metafiziği", "özcü kalıntı"... (1987: 206-207). Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de geliştirdikleri özcülük karşıtlığından ve bu konuda Norman Geras ile yürüttükleri polemiklerden büyük ölçüde etkilenen Akdoğan Özkan da eleştirisinde bu noktaya değinmekte ve "özcülük" nitelemesini Savran'a adeta bir suçlama olarak yöneltmektedir (1989: 20).

5 Savran'ın "çeşitli doğal hukuk kuramcılarını arasından" seçtiğini belirttiği (2003: 22) Thomas Hobbes ve John Locke doğal hukuk okulundan belirli ölçülerde etkilenmiş; "doğal hak" gibi kategorileri, rasyonel ve iradi kökenlere dayanan bir "toplumsal sözleşme" kavramını bu okuldan miras almışlardır. Bununla birlikte klasik doğal hukuk okuluyla gerçekleştirdikleri kopuşlar göz önünde bulundurulunca, her iki düşünürün de "doğal hukuk kuramcısı" sayılmaları pek mümkün görünmemektedir.

zanır: ontolojik eleştiriyi yüzey (görünüş) biçimlerinin, "bütünün maddi yönündeki kökleriyle" ele alınmasını sağlar (Acar-Savran, 2003: 219). Dolayısıyla değişmez, tarih-dışı, metafizik bir kategori olarak "öz" değildir söz konusu olan; aksine, kitapta kullanıldığı biçimiyle öz, toplumsal biçimlerin maddi gerçekliğin bütününde temellendirilmesini ifade eden bir kategoridir.

Rousseau, Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum

Acar-Savran'a göre, toplum üzerine bir söylemin eleştireliliğinin değerlendirilmesinde sözkonusu söylemin "doğa"yı ele alış tarzının özel bir önemi vardır (2003: 21); toplumsal eleştirinin tutarlı bir doğa-tarih ilişkisi anlayışını gerektirmesinin anlamı bu noktada bir kez daha ortaya çıkar. Toplumsal ilişkilere doğal gereklilik atfedilmediği, bu ilişkiler tarihsel bir sürecin sonucunda oluşan, dönüşüme açık gerçeklikler olarak görüldüğü ölçüde bir söylemin eleştirel olduğu söylenebilir. *Sivil Toplum ve Ötesinde* yapılan incelemede de farklı düşünürlerin sivil toplum karşısındaki konumlanışlarının eleştirelilik düzeyini değerlendirmede en önemli ölçüt, ele alınan yazarların doğayı ve doğa/tarih ilişkisini ele alış biçimleridir.

"Sivil toplum" kavramının kökenleri eski Yunan siyasal düşüncesinde, özel olarak da Aristoteles'te bulunabilir; düşünür "sivil toplum" (*politike koinonia*) kavramını politika ve etik üzerine yapıtlarında kullanır (Cohen ve Arato, 1995: 84-85). Yunan geleneğinde, Aristoteles'in insanı "toplumsal-siyasal varlık" olarak ele alan anlayışıyla da paralel olarak, doğallık ve siyasallık birbirinden kopuk, ayrı alanlar olarak değerlendirilmez (Savran, 1984: 33). Doğal hukuk okulunun⁵, İskoç Aydınlanması'nın sivil toplum kuramlarına uzanan süreç boyunca sivil toplum devletin karşıtı olarak görülmez -hatta bu iki kavram çoğu zaman özdeş olarak kullanılmıştır-; bu süreçte sivil toplum ve devletin "*doğa durumu*"na karşı konumlandırılması söz konusudur. Böylece, modern siyaset kuramının ilk evrelerinde sivil toplum (ve bununla birlikte siyasal toplum/devlet) doğa durumunun karşıtı olarak anlaşılır; bu şekilde siyasallık insan ürünü ve yapay kabul edilirken, insanın varoluş koşullarına doğallık ve zorunluluk atfedilir (Savran, 1984: 33). Bu çerçevede, liberal düşünür John Locke'un yaklaşımında da olduğu gibi, sivil toplum eleştiriye kapalı hale gelir.

Thomas Hobbes'ta ise, doğa durumunun toplumsal belirlenimlerden soyutlanarak salt bir hipotez olarak kurgulanmasıyla olanaklı hale gelen eleştirel perspektif, sivil toplumdaki insanın kimi özelliklerine doğallık atfedilmesiyle sınırlarına ulaşır (Acar-Savran, 2003: 36-38). Sivil toplum karşısında gerçek anlamda eleştirel bir tavır Rousseau ve Hegel tarafından geliştirilmiştir.

Sivil Toplum ve Ötesi'nin ilk kısmı Jean-Jacques Rousseau'nun sivil toplum eleştirisine ayrılmıştır. 1950'lerin sonundan 1970'lere uzanan dönemde Avrupa Marksizmi içinde yapılan tartışmalar göz önünde bulundurulursa yazarın Hegel ve Marx'ın yanında Rousseau'nun felsefesini incelemesi anlam kazanır. Bu zaman diliminde Galvano Della Volpe, Lucio Colletti ve Louis Althusser gibi önde gelen Marksist yazarlar Rousseau'nun Marx ve Marksizm üzerine etkisini inceleyen çalışmalar yapmışlardır (Acar-Savran, 2003: 14-15, 41); anahatları 1978 yılında şekillenmeye başlayan *Sivil Toplum ve Ötesi*'nin de, solun entelektüel gündeminde belirli bir yere sahip olan bu düşünür üzerine tartışmalardan etkilenmiş olması ve yazarın bu tartışmaya müdahil olma gerekliliğini hissetmesi olağandır.

Rousseau, sivil topluma özgü toplumsal ilişkileri doğallıklarından ayırıp tarihsel alana yerleştirerek, sivil topluma eleştirel bir bakış benimsemiştir (Acar-Savran, 2003: 181). Doğa durumu ve sivil toplum arasında mutlak bir kopukluk vardır, herhangi bir geçiş söz konusu değildir (Acar-Savran, 2003: 49); düşünür bu şekilde burjuva toplumunun kimi yönlerini (örneğin insan/yurttaş ikiliği, parayla ölçülen zenginlik) doğallıktan ayırarak eleştiriye tabi tutar. Toplumun eleştirilen yönlerine karşı çözümler de yine toplum içinde aranır; düşünürün "kurtuluş" önerisi, doğal ile tarihsel arasında bir sentez kurulmasıdır. Bu sentez, "toplum içinde yaşayan doğal insan"ın varoluş koşullarının gerçekleşmesiyle mümkün olur (Acar-Savran, 2003: 56-57, 79-80).

Hegel'in de sivil toplum karşısında eleştirel bir duruşu vardır. Burjuva siyasal düşüncesine temel oluşturan sivil toplum/doğa ikiliği Rousseau'da yerini sivil toplum/devlet ikiliğine bırakır⁶; bu ikilik Hegel'de olgun biçimine ulaşır (Acar-Savran, 2003: 181). Hegel'in yapıtı, toplumsal ilişkilerin doğallıktan arındırılması (ve böylece "eleştiriye açık" hale gelmesi) için doğa ve tarih/toplum ikiliğinin -Hobbes ve Rousseau'nun aksine- bir "kopukluk" teme-

6 Doğa durumu ve sivil toplum arasındaki geleneksel ayırımın yerine sivil toplum ve devlet arasında yeni bir ikiliğin kimi öncüllerinin Rousseau'dan önce (örtük bir şekilde de olsa) Locke'da görüldüğü söylenebilir (Kaviraj ve Khilnani, 2001: 3).

7 “Korunarak aşma” olarak çevrilen *Aufheben*, Marx’ın yapıtlarında da kullanılır, ancak Marx bu terimi kullanırken Hegel’in doğa-toplum ilişkisi kurgusuyla ve soyut dolayım anlayışıyla bir kopuş gerçekleştirmiştir.

linde oluşturulmasının gerekli olmadığını da işaretini verir. Hegel’de tarih doğallıktan tümüyle kopuk bir kavram değildir, doğa ve tarih ilişkisi dolayimli bir ilişkidir; doğal olanla tarihsel olan iç içe geçmiş durumdadır (Acar-Savran, 2003: 99, 128). Bununla birlikte bu iç içe geçmişlik, Hegel’in de Rousseau gibi sivil topluma özgü ilişkileri doğallıktan arındırarak sivil toplumun barındırdığı çelişkileri (bireyin toplumdan yalıtılmışlığı, toplumsal bütün içinde bölünmelerin meydana gelmesi) eleştirme olanağı yakalamasına engel teşkil etmez (Acar-Savran, 2003: 102).

Ancak, Hegel’in sivil toplum eleştirisini mümkün kılan ontolojisi, aynı zamanda bu eleştirinin sınırlarını da çizer; Hegel’in sisteminde doğa tarihin içinde *korunarak aşılır* ve özerkliğini yitirir; doğal durumda olan herşey toplumsal-tarihsel olanın içinde kapsanır: toplumsal-tarihsel olanın (tinin görece gelişmiş biçiminin) boyunduruğu altına girer (Acar-Savran, 2003: 99, 139). Bu durumda Hegel’in eleştirelliği, *korunarak aşmanın*⁷ çizdiği sınırlara ulaşır: devlete geçişte bir bakıma sivil toplumun “aşılması” söz konusudur, ancak bu aşma sürecinde sivil toplum *korunduğu* için, sivil toplumda var olan çelişkiler yeni çelişkilere yol açar (Acar-Savran, 2003: 153-154, 165), dolayısıyla sivil toplumun gerçek anlamda *aşılması* mümkün olmaz. Hegel’in sisteminde gerçek bir dönüşüm olanağına yer olmamasının nedeni, birbirinden nesnel olarak ayrı iki alan olan doğa ve tarih arasında *nesnel* bir dolayım sürecinin olmamasıdır (Acar-Savran, 2003: 166). Hegel’de dolayım, “korunarak aşma”ya yüklenen anlamla da tutarlı olarak, doğal alanın bir anlamda tinselleştirilmesi, idealleştirilmesini ifade eder; dolayimler salt öznelliğe ilişkin, soyut mantık kategorileridir (Acar-Savran, 2003: 131, 173). Yazarın Hegel’e yönelttiği eleştiri klasik Alman felsefesiyle yapılan bir tartışmayla sınırlı değildir; bu eleştiri Marksizmin içindeki konumlanış ve tartışmalara da ışık tutar. Kitabın Hegel’e ilişkin sayfaları, Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* gibi erken dönem çalışmalarında geliştirdiği ve Batı Marksizminin birçok akım ve düşünürünün olumlu/olumsuz dayanak noktası olarak aldığı (Savran, 1993: 46) Marksizm anlayışının felsefi temellerinin eleştirisi olarak da okunabilir. Lukács bu Marksizm yorumunu oluştururken Hegel felsefesinin özdeş özne-nesneye dayalı bütünlük anlayışını -dolayısıyla özne kurgusunu-, soyut/ahlaki/öznel dolayım anlayışını ve

doğayı toplumsal/tarihsel olana tâbi bir kategori olarak gören yaklaşımını devralmıştır. Macar düşünür, 1920'lerde geliştirmiş olduğu bu yorumu 1930'dan itibaren reddedecek ve yeni bir felsefi temel arayışına girişecektir; bu arayışın nihai -ve tamamlanmamış- ürünü ise *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'dir.

Marx'ın ontolojisinde insan ve doğa ilişkileri yeniden kurgulanmış, sivil toplum eleştiriye ve köklü bir dönüşüme açık hale gelmiştir. İnsan ve doğa arasında bir özdeşlik yoktur, ancak aynı zamanda bu iki alan arasında mutlak bir kopukluk da yoktur. İnsan-doğa ilişkisi Marx'ta (Hegel'de olduğu gibi) *dolayım*lı bir birlik temelinde kurulur. Emek, insan ile doğa arasındaki etkileşimi dolayım; insan yaşamının temelini, hem doğal hem toplumsal belirlenimlere tabi kılar (Acar-Savran, 2003: 207-209). İnsan emeği doğayı biçimlendirir, başka bir deyişle, insan/doğa ilişkisi çerçevesinde doğa "insansallaşır"; ancak, doğa tarihe tümüyle tabi değildir, ontolojik olarak ayrı bir alan olma niteliğini kaybetmez (Acar-Savran, 2003: 211). Böylece, Lukács'ın tahlilinden yola çıkılarak, Marx'ın özgüllüğünün "doğa-toplum ilişkisini hem bir *birlik* ama hem de bir *farklılık* olarak kavramış olması"ndan ileri geldiği söylenebilir (Savran, 1993: 67).

Marx, sivil toplum tahlilini bu genel felsefi-ontolojik çerçevede yapar. Marx'ın insan/doğa ilişkilerini ele alış tarzı ve emeğe tanıdığı ontolojik öncelik; sivil toplum da dahil olmak üzere toplumsal örgütlenmenin bütün tarihsel biçimlerinin köklü bir eleştiriye ve dönüşüme açık hale gelmesini sağlar (Acar-Savran, 2003: 184). Marx'ın tahlili doğrultusunda, sivil toplum "burjuvazinin kendi hegemonyasını kurduğu, kapitalist sömürüyü gizleyen ve dolayımlayan eşitlik ve özgürlük alanı" olarak tanımlanabilir (Acar-Savran, 2003: 12). Bu tanım sivil toplumun kapitalist üretimin tarihsel özgüllüğü içinde ortaya çıkmış bir toplumsal yapı olduğu öncülünden hareketle yapılmıştır; kapitalist üretim meta üretimi temelinde yükselir, kapitalist üretim temelinde emekgücünün, sahibinin özgür iradesiyle alınıp satıldığı kabul edilir. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzında "sömürü, eşitlik ve özgürlüğün varlığına *karşın değil*, tersine eşitlik ve özgürlük *sayesinde* gerçekleşir" (Acar-Savran, 2003: 194). Sivil toplumun "eşitlik ve özgürlük alanı" olarak tanımlanmasının anlamı da burada ortaya çıkar; kapitalist üretim, dolaşım alanının temel ön-

8 Kitabın Rousseau ve Hegel'e dair olan ilk iki kısmı yazarın 1983'te Sussex Üniversitesinde Lukács'ın öğrencisi Macar düşünür István Mészáros'un danışmanlığında tamamlanmış olduğu doktora tezine (*Rousseau, Hegel and the Critique of Civil Society*) dayanmaktadır.

cülleri olan eşitlik ve özgürlük tarafından dolayımlanır, böylece sivil toplum, kapitalist sömürünün gizlendiği ve dolayımlandığı alan olarak burjuva toplumunun gerçekliğinde yerini alır.

Siyasal Açılım Olanaklarından “Siyasal”ın Aşılmasına Doğru

Sivil Toplum ve Ötesi'nin gerek yazarın ele aldığı konular, gerekse kullanılan dil bakımından akademik çerçevenin sınırları içinde kalan, salt felsefi bir çalışma olarak değerlendirilme olasılığı vardır. Çalışmanın temelini yazarın doktora tezinin⁸ oluşturması, kitabın “akademik” niteliğini açıklar; ancak kitapta geliştirilen sivil toplum tahlili (ve onun dayandığı ontolojik perspektif) birçok başlıkta siyasal açılım olanaklarını da beraberinde getirir, bu şekilde yazarın çabası kısır bir *akademizmin* ötesine geçer. Devlet, demokrasi, yeni toplumsal hareketler, sınıf politikası gibi siyasal mücadele alanının başlıca konularına ilişkin yaklaşımlar kitapta (ve yazarın kaleme aldığı diğer çalışmalarda) geliştirilmiştir. Yazarın özel alan ve kamusal alan arasında yapılan ayırım karşısında aldığı tavır, bu yöndeki tahlillerin birçoğunun temelinde bulunur.

Liberalizmin en temel öncülü -ve bir bakıma *tanımlayıcı* ögesi-, toplumsal ve tarihsel koşullardan soyutlanmış bir birey anlayışıdır (Savran, 1986: 53). Soyut ve birbirinden yalıtık bireyleri varsayan bu anlayış, kapitalizmin *genelleşmiş meta üretimi* olma niteliğiyle ve kapitalist sömürünün -kapitalizm öncesi üretim biçimlerinden farklı olarak- siyasal zora başvurulmasına gerek kalmadan, insanların görünürdeki “rıza”ıyla gerçekleşmesi özelliğiyle paraleldir: kapitalist sömürünün salt ekonomik bir sömürü biçimi olmasının sonucu olarak ekonomik ve siyasal ilişkiler tamamen farklı alanlarda yer alır (Savran, 1987: 54). Meta üretimi ekonomik ilişkiler alanında gerçekleşir; yalıtık birey emek gücünü kendi *özgür* iradesiyle, herhangi bir ekonomi-dışı zorlama olmaksızın satar.

Ekonomik ilişkiler alanının bu şekilde ayrıklaştığı burjuva toplumunda var olan sınıfsal egemenlik bağlamında, insanların bazı toplumsal faaliyetleri kendilerinden koparılır, bunlar siyasi faaliyet biçimi altında özgül bir alanda toplanır (Savran, 1987: 52-53); böylece siyasi faaliyetler belirli bir örgütlenmeye, devlete

devredilir. Bu çerçevede ekonomik ilişkiler ve siyasal ilişkiler arasında yapılan ayırım bir dizi yeni ayrıma da temel oluşturur: özel alan/kamusal alan, özel çıkar/kolektif çıkar, özel kişi (insan)/yurttaş bölünmeleri böylece kapitalizmin temel niteliklerini yansıtır. Bu doğrultuda burjuva devletin alabileceği biçimin "siyasal demokrasi" ya da "temsili demokrasi" den ileri gidemeyeceği söylenebilir. Siyasal demokrasi siyasal ilişkiler ve ekonomik ilişkiler arasında yapılan ayrıma dayanır, "[b]ireyler arasındaki (aslında egemenlik ilişkileri olan) gerçek ilişkileri değil, toplumdaki soyutlanarak genelleştirilmiş bir alana [devlete] katılımı ifade eder" (Savran, 1987: 55). Devlet toplumdaki soyutlandığı ölçüde, bireylerin yönetime doğrudan katılımı da olanaksız görülür; kapitalizmde doğrudan demokrasi ancak bir ütopya olabilir.

Birey mutlak, tarih dışı bir kavram değil, "içeriği toplumsal ilişkilerle belirlenen tarihsel bir kategori"dir (Savran, 1986: 65). Kapitalizmin yalıtık, atomize bireyi de bu tarihsellikten muaf değildir; toplumsal olarak belirlenmiştir. Bireylerin yalıtıklığı, çoğunlukla sanıldığı gibi "birey"liğin gelişmesini ya da "özgürleşme"yi sağlamaz; kapitalizmde bireyin özgürlüğü öznel bir özgürlükten ibarettir. Her bireyin özgürlüğü kendi bireysel girişimleriyle sınırlıdır, piyasa ortamında kendine ilişkin olarak yapmaya karar verdiği bir şeyi yapmasını engelleyen yoktur. Bununla birlikte; aynı "özgür birey" nesnel bir bağımlılık ağı içindedir; bu nesnel durumu kendi başına, özerk iradesiyle değiştirmesi olanaksızdır (Savran, 1986: 61). Örneğin, kapitalizmde (yabancılaşmış) emek işçinin kendi kendine yönelik değildir, işçinin yetilerini geliştirici herhangi bir yönü yoktur; bu bakımdan insanın özsel varlığına yabancıdır (Acar-Savran, 2003: 235). Emek gücünü özgür iradesiyle satan işçinin ise bu nesnel durumu kendi özerk ve özgür iradesiyle değiştirmesi olanaksızdır, zira ücretli emek biçimi işçinin fiziksel gereksinimlerini karşılamaya yöneliktir, hayatını devam ettirebilmesi için bir zorunluluktur.

Burjuva düşüncesinin, genel olarak da kapitalizmin soyut birey ve soyut kimlik biçimleri anlayışının karşısına Marx'ın somut birey anlayışı konabilir: Marx'ın tahlilinde birey bütünsel ve somut birliktir. Bu birey, tarih içinde oluşacak olan bireydir (Acar-Savran, 2003: 203). Marx'ın yaklaşımında birey topluma dışsal bir kategori olarak kurgulanmaz; birey *toplumsal varlıktır*. Tam

9 Bu noktada İlhan Kamil Turan aksi görüştedir; Turan Gülnur Savran'ı “[s]osyalist kökenli olmanın yeterince tanımlayamadığı bir Marksist” olarak niteledikten sonra, ÖDP ile ilgili olarak verdiği bir mülakatla sergilediği görüşlerin “ikilikler” barındırdığını belirtmektedir (1996: 64).

geçerliliğine sınıfsız toplumda kavuşacak olan toplumsal birey, topluluğun bir parçasıdır. Toplumsallık farklılıkların bastırıldığı, cemaatin bireyi yuttuğu bir durum değil, aksine çeşitliliklerin ortaya çıktığı bir alandır. “Bireyin toplumsal kaderini kendinin belirlemesi”, üretimin toplumsallaşması ve bireyin “boş zaman”ın değerlendirilmesi yoluyla insanlık ürününden payını alması bu evrenin koşullarıdır (Savran, 1986: 73-74).

Kapitalizm-sonrası evrede devlet/toplum ilişkisinin biçimi ise *sosyalist demokrasi*dir. Sosyalist demokrasi (doğrudan demokrasi) sınıfsız topluma geçiş döneminin devlet biçimidir; sınıfların varlıklarını sürdürdükleri bir döneme tekabül eder, dolayısıyla sınıfsal egemenlik ilişkilerine dayanan bir siyasi alan da hala söz konusudur. Temsili demokrasiden farklı olarak, sosyalist demokraside toplumu çoğunluk yönetir, toplum ve devlet arasındaki ayırım giderek azalır (Savran, 1987: 60). Yazarın tahlili soyut bir sosyalist demokrasi kuramıyla sınırlı kalmaz; “demokratik-olmayan bir sosyalizm[in] sosyalizm olmayacağı” görüşünden hareketle Savran demokratik planlamaya dayanan bir örgütlenme modelinin işleyiş biçimini, Ernest Mandel’e atf yaparak ortaya koyar (Savran, 1987: 64-65). Bu model, devletin varlığına temel oluşturan bu toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesini, toplumsal işbölümünün sorgulanmasını öngörür; bu şekilde devletin sönmelenmesinin maddi-toplumsal temeli hazırlanır. Böylece, “siyasal”ın giderek toplum tarafından özümlelenerek aşılması (Savran, 1987: 60) olanaklı hale gelir.

Sivil Toplum ve Ötesi'nin doğa-toplum ilişkisinden ve özel-kamusal ayrımından yola çıkan siyasal açılımlarını yazarın feminist teori üzerine yaptığı (ve halen sürdürmekte olduğu) çalışmalarından ayrı tutmak mümkün değildir. “Kişisel olan siyasaldır” sloganını temel alan bu çalışmaların vardığı bulgular sınıf politikasına ve sosyalizmin kurulması perspektifine dayalı çözümleme çerçevesiyle çelişmez⁹; aksine bu çerçevenin önemli bir boyutunu oluşturur. Savran'ın -bu yazının sınırları içinde ayrıntılarıyla ele alınmayacak olan- feminist teori üzerine çalışmaları, sosyalizmin içerdiği bütünsel dönüşüm projesiyle ve “sınıf politikası” anlayışıyla çelişmeyen bir feminizmin, *sosyalist-feminizmin* geliştirilmesi üzerine kuruludur. Yazarın yaklaşımı, feminizmi bir “kimlik mücadelesi” olarak ortaya koyan, özel/kamusal ikiliğini

mutlaklaştırılan (ve bu noktada sivil toplumculukla birleşen) feminist anlayışlardan belirgin şekilde ayrılır. Bu yaklaşım cinsiyet sisteminin (kadınlar arasındaki sınıfsal, ulusal, ... farklılıkları da kapsayan) maddi ve bütünsel bir temele sahip olduğunu kabul eder (Savran, 1985: 142). Bu temel arayışında üretim ve yeniden-üretim ilişkileri, yazarın benimsediği ontolojik perspektife bağlı olarak incelenir. Yazarın bu konuda da çıkış noktası *doğa ve tarih/toplumun dolayimli birliği*dir: doğa insan emeği tarafından biçimlendirilir, ancak özerkliğini kaybetmez, ontolojik olarak ayrı bir alan olma niteliğini korur (Acar-Savran, 2003: 211). *Cinsiyete dayalı işbölümü* de doğal/biyolojik bir temele sahip olmakla beraber, giderek artan şekilde toplumsal bir işbölümüne dönüşmüştür (Acar-Savran, 2003: 212). Temelde yatan biyolojik farklılığın sürmesi ise, cinsiyet sisteminin ve cinsiyete dayalı işbölümünün toplumsal-tarihsel niteliğe sahip olmasının, dolayısıyla da eleştiriye açıklığının önünde bir engel teşkil etmez. Bu şekilde temellendiğinde sosyalist-feminizm, sosyalizmin boyutlarının zenginleşmesini sağlayan bir yaklaşımdır (Savran, 1985: 151). Bu zenginleştirme yalnızca bir "renk katma" dan ibaret değildir; feminist eleştiri, Marx'ın sivil toplum eleştirisindeki boşlukların doldurulmasını ve hataların düzeltilmesini sağlar. Örneğin Marx'ın yapıtında "ev emeği" doğallaştırıldığı için, tarihselleştirilerek eleştiriye açık hale gelen biçimler arasına katılmaz. Acar-Savran'a göre bu "cinsiyet körü" bakış Marx'ın sivil toplum eleştirisinin "feminist eleştirinin tarihselleştirici katkısına" muhtaç olduğunu gösterir (2003: viii). Doğa ve insanın dolayimli birliğine dayalı perspektifin toplumsal eleştiri düzlemindeki etkisi feminizmle sınırlı değildir; yazar başka bir yazısında aynı ontolojik çerçevenin, Marksizmin ekolojik sorunlara çözüm getirmesini mümkün kıldığına işaret eder (Savran, 1993: 67).

Sonuç

Althusser-sonrası düşünce tarzının bizi çektiği alanda savunmacı davranmaktan artık vazgeçmek gerektiği kanısındayım. Toplumun ve tarihin, belirlenim ilişkilerine dayanan ve kavranabilir olan bütünselliğini savunmak "özcülük" se, özcülüğü yaşatmanın anlamlı bir çaba olduğunu düşünüyorum (Savran, 1990: 133).

Gülner Acar-Savran 1990'da yayımlanan bir makalesinde bu

satırları yazmaktadır. Kendini “Marksizmi Althusser’den öğrenmiş bir kuşağın mensubu” olarak görenlerin “en saygın” Marksist çevreleri oluşturduğu, yapısalcılığın ve türevlerinin Marksist düşüncedeki etkilerinin belirgin şekilde hissedildiği bir dönemde “Althusser-öncesi bir geleneğin dünyayı anlama ve dönüştürmede daha yararlı olduğunu” düşündüğünü ifade etmiş (Savran, 1990: 127), yapısalcı okulun şiddetle reddettiği “hümanizm”, “öz” gibi kavramları çözümlenmelerinde temel almıştır. Yazar, 1978-1983 yılları arasında sürdürdüğü doktora çalışmasının ürünü olan ve 1987’de ilk baskısı yapılan *Sivil Toplum ve Ötesi*’nde ortaya koyduğu çözümlene çerçevesini sosyalist demokrasi, Lukács, Althusser, yeni toplumsal hareketler, postmarksizm, postmodernizm gibi konuları ele alan bir dizi makaleyle geliştirmiştir. *Sivil Toplum ve Ötesi, sınıf politikasını*, sosyalizmin bütünsel dönüşüm perspektifini ve sosyalist demokrasi teorisini felsefi-ontolojik bir çerçeveye dayandırma yönünde yapılmış en kapsamlı ve özgün çalışmalardan biridir.■

Kaynaklar:

- Acar-Savran G. (2003) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge. [İlk basımı: Savran G. (1987), İstanbul: Alan]
- Cohen J. L. ve A. Arato (1995) *Civil Society and Political Theory*, Massachusetts: MIT Press.
- Çulhaoğlu M. ve C. Soyer (2000) *Solda "Sivil Toplum" Söylemi: Gerçekler ve Yanılsamalar*, Ankara: Özgür Üniversite.
- Çulhaoğlu M. (2001) "Devlet, Sivil Toplum ve Demokratikleşme", İ. Maga (der.), *Sivil Toplum: Devletin Büyümesi* içinde, İstanbul: YGS, 19-65.
- Çulhaoğlu M. (2002) *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: YGS.
- Kaviraj S. ve S. Khilnani (der.) (2001) *Civil Society – History and Possibilities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane J. (1994) *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. N. Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı.
- Mandel E. (1978) *Critique de l'eurocommunisme*, Paris: Maspéro.
- Mészáros I. (2001), "Dolaylılama", çev. A. Çiğdem, *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde, İstanbul: İletişim, 165-166.
- Oktay A. (1989) "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi", *Defter* (10): 20-39.
- Özkan A. (1989) "Bir Eleştiri Dolayısıyla Althusser", *Birikim* (4): 18-25.
- Savran G. (1984) "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt* (5): 31-49.
- Savran G. (1985) "Sosyalist-Feminizm Olanaklı mı?", *11. Tez* (1): 139-151.
- Savran G. (1986) "Bireyleşme Çağrıları Üzerine", *11. Tez* (2): 52-76.
- Savran G. (1987) "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi: Siyasetin Eleştirisi", *11. Tez* (6): 52-66.
- Savran G. (1988) "Anderson'un Reformistlere Uyarısı: Gramsci'nin Çıkmazları", *Sınıf Bilinci* (2): 142-164.
- Savran G. (1990) "Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *11. Tez* (10): 108-133.
- Savran G. (1993) "Lukács'ın Felsefi Mirası", *Sınıf Bilinci* (13): 45-76.
- Savran S. (1986) "Sol Liberalizm: Maddecî Bir Eleştiriye Doğru", *11. Tez* (2): 10-40.
- Sève L. (1980) *Une introduction à la philosophie marxiste suivie d'un vocabulaire philosophique*, Paris: Editions Sociales.
- Şahiner D. (1987) "Bir Althusser Eleştirisi Üzerine", *11. Tez* (7): 204-209.
- Tertulian N. (1999) "Ontologie (de l'être social)", Labica, G. ve G. Bensussan (der.), *Dictionnaire critique du marxisme* içinde, Paris: PUF, 811-815.
- Turan İ.K. (1996) "ÖDP'de Egemen Tipoloji: Yenilenme ve Çoğulculukta Standardizasyon", *Sosyalist Politika* (10): 18-77.