

MARX ve ROUSSEAU: EŞİTSİZLİK VE ÖZGÜRLÜK

Marx'ın ve Rousseau'nun fikirleri arasındaki ilk göze çarpan benzerlikler özel mülkiyet eleştirisinden yola çıkarak, liberalizmin temelindeki özgürlük kavramını topa tutmaları ve eşitlikçi bir özgürlük anlayışı geliştirmeleridir.¹ Marx'ın eserlerinde Rousseau'dan çok az bahsetmesi ve ona atıfta bulunduğu yerlerde Rousseau'yu sadece laf arasında eleştirmesi oldukça şaşırtıcıdır. Wokler, makalesinde bunun iki olası nedeninden söz eder: Ya Marx, eserlerinde genellikle zıt görüşteki düşünürlerle polemige girmeyi tercih ettiği için, kendisini etkileyen düşünürlerden fazla bahsetmemiştir; ya da Marx'ın Rousseau yorumu, Hegel'inki üzerine inşa edildiği için, Hegel'in Rousseau'yu Fransız Devrimi'nin "hata"larından sorumlu tutmasına paralel olarak, Marx da Rousseau'yu sadece burjuva devriminin teorisyeni olarak ele alıp, eleştirmiştir. Oysa Engels, *Anti-Dühring*'de Marx'ın *Kapital*'inin diyalektik yapısının tamamen Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* kitabının yapısına benzediğini iddia eder; bu eseri yayınlanmadan önce okumuş olan Marx da Engels'in bu iddiasına ilişkin hiçbir yorumda bulunmaz. Rousseau'nun sözü geçen kitabı, Marx'la benzerliğinin en belirginleştiği eseri olduğu halde, Marx bu kitaba bir kez bile atıfta bulunmamıştır.²

Rousseau-Marx karşılaştırmaları en yoğun 1955-1975 arasında İtalya'da, Bobbio, Cotta, Mondolfo, Marramao, özellikle de Galvano della Volpe ve öğrencisi Lucio Colletti tarafından yapıldı.³ Marx'ın görüşlerinin Hegelci temellerini vurgulayan Lukacs ve Gramsci gibi düşünürleri eleştiren Della Volpe'ye göre Marx'ın Rousseau'ya olan "bilinçsiz" borcunun temelinde "eşitlikçi özgürlük" kavramı yatar; iki düşünür de eşitlikçi bir toplum tasarımı kurarak, "liberal sivil özgürlük" anlayışına güçlü bir alternatif sunarlar. Della Volpe, "çağdaş demokrasinin iki ruhu" olarak betimlediği liberal sivil özgürlük ve sosyalist eşitlikçi özgürlükten yola çıkarak, ikisini de kapsayan bir sosyalist demokrasi anlayışını savunur.⁴

¹ Foti Benlisoy, Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* kitabından yola çıkarak, devrimci geleneğin esin kaynaklarından Rousseau ve Marx'ın totalitarizmle suçlanmalarının tarihsel arka planını ele alır: "1990'lı yıllara ve 2000'lerin büyük bölümüne egemen olacak muzaffer *zeitgeist*, yani 'zamanın ruhu' bütün ihtişamıyla hüküm sürmektedir artık: Kapitalizm demokrasinin bir önkoşulu, gerekli şartıdır; faşizm ile komünizm ise liberal demokrasiye doğru doğal ve kaçınılmaz gelişimi sekteye uğratan geçici kazalar, kapanmaya mahkûm parantezlerdir. Rousseau ve Marx'ın radikal ütopyaları totalitarizme kaynaklık etmiş ve giyotin ile Gulag kamplarını doğurmuştur."

Benlisoy, F. (2010), "Liberal Anti-Totalitarizm ve 'Soykırımcı' Sol", *Birgün*, 15 Ekim 2010.

² Wokler, R. (1983), "Rousseau and Marx", *Nature of Political Theory* (ed. Miller, D.; Siedentrop, L.), Clarendon Press, s. 220-225. Wokler, Marx'ın tüm eserlerinde, sadece 22 yerde Rousseau'ya atıfta bulunduğunu iddia eder.

³ Bu iki düşünürü karşılaştıran Türkçe kaynaklar şunlardır:

Della Volpe, G. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, Belge Yayınları;

Acar Savran, G. (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları;

Silier, Y. (2006), *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, Yordam Kitap.

⁴ Della Volpe (1991), s. 9, 51, 66, 82.

Bu yazıda, Marx ve Rousseau'nun toplumsal eşitsizlikleri eleştirirken kullandıkları farklı kavramsal çerçevelere odaklanacağım; “özgürlük”, “insan doğası” ve “insan ihtiyaçları” anahtar kavramların olacak. Modern burjuva toplumunun ilk eleştirmeni olan Rousseau, toplumsal sorunu bir “ahlak” meselesi olarak ortaya koyar (“yozlaşma”) ve “politik” bir çözüm önerir. Oysa, Marx'ın kapitalizm eleştirisi (“yabancılaşma”) ahlaki bir eleştiri değildir ve sadece politik değişimlere dayalı çözümlere şüpheyile bakar. Rousseau ve Marx'ın ahlak ve politikaya dair farklı görüşlerini açığa çıkarmak için öncelikle, bu iki düşünürün mevcut iktisadi ve politik güç ilişkilerini eleştirirken hangi noktaya kadar beraber ilerlediklerini ve hangi noktada ayrıştıklarına göz atmak yararlı olabilir.

Toplumsal Eşitsizliklerin Kaynağı: Özel Mülkiyet ve İşbölümü

Rousseau genel bir “uygarlık eleştirisi” yaparken, Marx'ın eleştirisinin asıl hedefi kapitalizmdir. Bu yüzden, Marx'ın analizinin temelinde “artı ürün” yerine “artıdeğer” ve “meta fetişizmi” kavramları öne çıkar. Dolayısıyla, toplumsal eşitsizlik sorununu ele alırken, Rousseau'nun aksine, fakir-zengin gibi sosyolojik terimler kullanmak yerine sınıfsal ve iktisadi bir analiz yapar.

Rousseau'ya göre toplumsal eşitsizliklerin kaynağı, Locke gibi liberal kuramcılarının iddia ettiklerinin aksine bireyler arasındaki “doğal eşitsizlikler” (farklı yetenekler ve çabalar) değildir. Özel mülkiyet ve toplumsal işbölümü ortaya çıktıktan sonra “artı ürün”ün belirmesiyle, fakir çoğunluğun çalışması üzerinden bir avuç insanın zenginleşmesi mümkün olmuştur. Rousseau, toprak üzerindeki özel mülkiyetin ortaya çıkışını ele alırken, “uyanık” birileri toprakların etrafına çit çekerken, “uysal” çoğunluğun ortak mülkiyetin gaspına göz yumduğunu öne sürer.⁵ Böylece, zımnen de olsa, ezilenlerin de ezenler kadar “suçlu” olduğunu iddia etmiş olur. Toplumsal eşitsizliklerin kalıcılaştırılmasında son noktayı koyan, devletin ortaya çıkışı ve kendini meşrulaştırma yöntemidir. Devlet, özel mülkiyeti koruyan yasalar aracılığıyla gerçekte sadece zenginlerin çıkarını savunduğu halde, bu siyasi düzenin herkesin yararına olacağını (yasaların herkese özgürlük ve güvenlik sağladığını) iddia ederek, kitleleri manipüle etmiştir.⁶

Rousseau, toplumsal eşitsizliklerin artmasını ele alırken, iki açıdan psikolojik etkenleri vurgular. İlki “doğal” bir süreçtir; insan doğasında var olan kendini mükemmelleştirme yeteneğinin toplumsallaşma sürecinde gelişmesiyle, insanlar kendilerini başkalarıyla kıyaslamaya başlamış, bunun sonucunda artan kıskançlık ve rekabet duyguları yüzünden herkes başkalarından üstün olmaya çabalamış; zengin-yoksul ayrımının temel motivasyon

⁵ Rousseau, J. J. (1988), “Discourse on Inequality”, *Rousseau's Political Writings*, Norton&Company, s. 34.

⁶ *Ibid.*, s. 44.

kaynağı ortaya çıkmıştır.⁷ Rousseau'nun kullandığı diğer yaklaşım, zengin-fakir uçurumunu birbirini destekleyen iki manipülasyona (bir toprak parçasını ilk kez özel mülküne geçiren bireyin, toplumun saflığından yararlanması ve ilk devletler oluşurken, toplumun bunun kendi çıkarına olacağına inandırılması) dayandırmaktır.

Temel toplumsal çelişkiyi birey ile toplum arasında gören Rousseau, bireyin şahsi çıkarı ile toplumun ortak yararının uzlaştırılmasını hedefler; bu hedefi liberal düşünürler de benimser. Liberaller, özel alan-kamusal alan ayrımıyla birey-toplum çelişkisini aşmaya çalışırken, Rousseau bunu “genel irade” kavramıyla yapmayı dener. Oysa, Marx’a göre temel çelişki birey ile toplum arasında değil, ezen ve ezilen sınıflar arasında aranmalıdır. Birey-toplum çelişkisi evrensel bir olgu değil, kapitalizm içindeki yabancılaşmış toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür.

Çeşitli toplumsal bağlar bireyin karşısına salt kişisel amaçları uğruna kullanılacak araçlar olarak, dışsal bir zorunluluk olarak ancak 18. yüzyılda, burjuva toplumunda çıkarlar. Ama bu görüş açısını, yalıtılmış bireyin görüş açısını üreten çağ aynı zamanda bizzat gelmiş geçmiş en ileri toplumsal (bu görüş açısına göre evrensel) ilişkilerin de çağıdır. İnsan kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*’dur- salt bir sürü hayvanı değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan.⁸

Marx toplumdaki temel çelişkiyi Rousseau’dan farklı kavramsallaştırması nedeniyle, tarihsel maddeci tarih anlayışını ilk geliştirdiği eseri olan *Alman İdeolojisi*’nde, toplumsal eşitsizliklerin kaynağını Rousseau’dan farklı betimler. Marx’a göre yeni gereksinimlerin yaratılması, Rousseau’nun öne sürdüğü gibi yozlaşmanın değil, tarihsel ilerlemenin başlangıç noktasında yer alır.⁹ Ayrıca, Marx’a göre ilk mülkiyet biçimi toprak üzerindeki mülkiyet değil, aile içindeki “gizli kölelik”, yani aile reisi erkeğin, karısının ve çocuklarının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir.¹⁰ Marx, bu ilk dönem eserinde üretim tarzı, iktisadi temel, üstyapı, artıdeğer ve sermayenin yeniden üretim mekanizması kavramlarını henüz yeterince geliştirmemiş olduğu için, işbölümü ve özel mülkiyeti özdeş terimler olarak ele alır; özel çıkar ile ortak çıkar arasındaki bölünmenin doğrudan toplumsal işbölümünün sonucu olduğunu iddia eder.¹¹ Bu nedenle, komünizmde yabancılaşmanın aşılmasını, işbölümünün ortadan kaldırılmasına bağlar ve şu çok bilinen sözleriyle bunu ifade eder.

Gerçekten de, iş paylaştırmaya başlar başlamaz herkesin kendine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da

⁷ *Ibid.*, s. 16-17, 38, 53.

⁸ Marx, K. (2008), *Grundrisse* (çev. Nişanyan, S.), Birikim Yayınları, s. 123.

⁹ Marx, K.; Engels, F. (2008), *Alman İdeolojisi* (çev. Belli, S.), Sol Yayınları, s. 53.

¹⁰ *Ibid.*, s. 58.

¹¹ *Ibid.*, s. 58-59.

çobandır ya da eleştirmendir, ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır –oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirmen olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır. Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitleşmesi, kendi ürünümüzün bize hükmeden, bizim denetimimizden kaçan, beklentilerimize karşı koyan, hesaplarımızı boşa çıkaran maddi bir güç halinde bu toplaşması, zamanımıza kadarki tarihsel gelişmenin bellibaşlı uğraklarından biridir.¹²

Bu görüşler ilk bakışta, Rousseau’nun kırsal alanda yaşayan ve kendine yeterli bir hayat süren insan idealini anımsatsa bile, Marx’a göre bu idealin gerçekleşmesi kapitalizm öncesi zanaatkâr-köylü toplumunda değil, ancak teknolojinin sağladığı olanaklar sayesinde insanların daha az çalışmasının mümkün olabileceği, kapitalizm sonrası bir toplumda mümkün olabilir. Öte yandan, *Kapital*’de bu konudaki fikrini değiştirerek, gereksinimlerin artmasıyla “zorunluluk alanı”nın da genişleyeceğini, bu alandaki kısmi özgürlüğün herkesin sermayenin çıkarı için çalışmak yerine, üretimi kendi ortak ihtiyaçlarına yönelik planlamalarıyla ilişkili olduğunu, “gerçek özgürlük alanı”nın ise çalışma saatlerinin azaltılıp, boş zamanın genişletilmesiyle elde edilebileceğini savunur.¹³ Başka bir deyişle, yabancılaştırmanın aşılması için, toplumsal işbölümünün yok edilmesi değil, meta üretiminin ortadan kaldırılması ve boş zamanın artırılması gerekir.

On sekizinci yüzyıl Fransa’sında kapitalist üretim ilişkileri yaygınlaşmamış olduğu için Rousseau, kapitalizmin kendine özgü sömürü biçimlerinin tam olark ayırdına varmamıştır. Ama o da eşitsizliği yeniden üreten bir toplumsal işbölümünün doğurduğu “yabancılaştırma”yı fark eder ve bunu şöyle ifade eder:

İnsanlar sadece tek bir kişinin yapabileceği, işbölümü gerektirmeyen işlerde çalıştıkları sürece özgür, sağlıklı, iyi ve mutlu yaşadılar (...) Ama diğerlerinin yardımına ihtiyaç duydukları andan itibaren, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama aracına sahip olmasının yararlı olduğunu fark ettikten sonra, eşitlik yok oldu, mülkiyet ortaya çıktı, çalışmak zorunlu hale geldi; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin çok geçmeden filizlenip, ekinlerle birlikte yeşerdiği hoş kırlar haline geldi. Madencilik ve tarımın bulunması, bu büyük devrimi tetikledi.¹⁴

¹² *Ibid.*, s. 59-60.

¹³ Marx, K. (2005), “Capital, cilt 3”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 534-535.

¹⁴ Rousseau (1988), s. 40.

Yöntem Sorunu: Farklı İnsan Doğası ve Özgürlük Anlayışları

Marx'ın eleştirel yönteminin Rousseau'nunkinden farkına odaklanırsak, Rousseau'nun eleştirisinin neden sadece "ahlaki" bir perspektifle sınırlı olduğunu ve Marx'ın bu kısıtlı çerçeveyi nasıl aşabildiğini görebiliriz. Rousseau'nun düşüncesi, uygarlığın hem toplumu, hem de bireyi "yozlaştırdığı" teması üzerinden ilerlediği için, Romantizm'in Aydınlanma eleştirisinin habercisi olarak ele alınabilir. Yozlaşma kavramını açıklarken, yozlaşmamış/sahici bireyi, "doğal durumdaki insan" üzerinden tanımlayarak, tüm tarihsel dönemleri eleştirirken dıșsal ve evrensel bir ahlaki kriter kullanır. Oysa, Marx her çağı eleştirmek için kullanılacak evrensel ahlaki değerlerin olmadığını düşünür.¹⁵ Hegel'in diyalektik yönteminden beslenen *içeriden eleştiri* (immanent critique) yöntemini kullanan Marx, her çağın yarattığı yeni sorunlar, değerler ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak, evrensel değil, tarihsel çözümler üretilmesinin gerektiğini savunur. Kendi yarattığı yeni ihtiyaçların karşılanmasını engelleyen bir üretim sistemi, bir zamanlar "ilerici"yken sonraları "gerici" hale gelince yerine başka bir üretim tarzının geçmesi gerekli olur.¹⁶ Başka bir deyişle, Rousseau tarihsel ilerlemenin trajedisini sezmiş olsa da, kavramsal çerçevesinin yetersizliği nedeniyle bunu Marx kadar net ifade edememiştir. Rousseau'ya göre uygarlık insanın "doğal özgürlüğü"nü elinden almış, ama yerine yeni özgürlükler vermemiştir. Bu yüzden, Rousseau'nun yazılarında, yaşadığı toplumsal düzene isyan ve nostaljik özlem duyguları ağır basar. Oysa, Marx'a göre kapitalizm hem yeni özgürlükler, hem de yeni özgürlükler yaratmıştır. Kapitalizmin en sıkı eleştirmeni olarak bilinen Marx'ın özellikle *Komünist Manifesto*'da onun uygarlaştırmacı etkisini sayfalarca övmesi, sadece sistemin dışından ahlaki bir eleştiri yapmadığını gösterir.¹⁷ Marx, kullandığı bu yeni yöntem sayesinde, Rousseau'nun farkına varamadığı, iktisadi ilerlemenin mümkün kıldığı yeni özgürlükleri de görünür kılmayı başarır.

¹⁵ Marx'ın görüşlerinin temelinde belirli bir ahlak anlayışının yatıp yatmadığı konusunda geniş bir literatür mevcuttur. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Truitt, W. H. (2005), *Marxist Ethics: A Short Exposition*, International Publishers; Lukes, S. (1998), *Marksizm ve Ahlak* (çev. Akınhay, O.), Ayrıntı Yayınları.

¹⁶ Marx-Engels (2008), s. 105; Marx, K. (2005a), "Grundrisse", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press s. 406.

¹⁷ Marx'ın diyalektik eleştirisinin, ahlaki eleştirilerden farkının çok net bir açıklaması için, bkz. Sevan Nişanyan'ın *Grundrisse*'ye Sunuş yazısı. Burada Nişanyan, açıkça Rousseau'nun adını kullanmasa da, onun yaptığı eleştiri biçimini diyalektik olmayan bakış açısına örnek olarak gösterir. "Diyalektik olmayan bakış açısı, bir çelişki bulduğu yerde onu yok edecek çelişkisiz, yani 'doğru' temeli bulmaya çalışır (...) özel mülk insan topluluğunun iradesine rağmen onu yöneten bir güç olarak gözüküyorsa, bu ancak toplumun sersemliğinin ya da zenginlerin kurduğu kumpasların (propaganda, zorbalık, örgütlü siyasi güç vb.) eseri olabilir. Dolayısıyla yapılması gereken, bir yandan özel mülkiyetin mantığını kırarak mülkün gücünü yok etmek, en azından azaltmak, öbür yandan da mülk sahiplerine hadlerini şu ya da bu ölçüde bildirmektir." Oysa Marx, diyalektik yöntemi kullanarak, "somut"a, yani "maddi hayatın yeniden üretimi"ne odaklanarak, mülkiyetin üretimini inceler ve "kendi kendini temellendiren varlık" olan sermayeyi bir toplumsal ilişki biçimi olarak ele alır. Marx (2008), s. 86-89.

Rousseau, bir kez yozlaşmış olan halkların özgürleşmesinin çok zor olduğunu düşünür.¹⁸ Bu yüzden, *Emile* kitabında bireyi özgürlüğe hazırlayacak olan eğitmen ve *Toplum Sözleşmesi* eserinde halkı özgürleştirecek yasalar yapan tarafsız, erdemli yasa koyucu figürü önemli yer tutar.¹⁹ Başka bir deyişle, Rousseau, insanların üstten özgürleştirilmesini, hatta fazlasıyla yanlış anlaşılmış bir terim kullanarak, insanların “özgürlüğe zorlanmasını” savunur.²⁰ Öte yandan Marx, kullandığı içeriden eleştiri yöntemi sayesinde, her üretim biçiminin karşılayamadığı yeni ihtiyaçlar, talepler ve değerler (“radikal ihtiyaçlar”) yarattığını söyleyerek, “kurtarıcı”lara gerek kalmadan halkın bilinçlenip, toplumun alttan özgürleşebileceğini öne sürer.

Emeğin ürünleri kendi eseri olarak kavraması ve kendi gerçekleştirme koşullarından koparılmışlığını bir sakatlık, bir zor eseri, bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi muazzam bir bilinçtir ve bizzat sermayeye dayalı üretim tarzının ürünü olan bu bilinç, tıpkı kölenin *bir başkasının mülkü olamayacağı*nın bilincine, bir Kişi olma bilincine varmasıyla kölelik kurumunun salt yapay ve yozlaşmış bir varlık haline gelmesi ve üretimin temeli olma niteliğini uzun süre sürdürmesinin imkânsızlaşması gibi, aynı zamanda bu üretim tarzının çanlarının çalmaya başlaması demektir.²¹

Bu noktada, Marx’ın özgürlük anlayışının hangi açılardan Rousseau’nunkinden farklı olduğunu incelersek, Marx’ın özgürleşme fikrinin neden ahlaki ve politik perspektiflere indirgenemeyeceğini de açığa çıkartabiliriz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” diyerek söze başlar ve üç tür özgürlükten bahseder: İnsanların tarihin ilk dönemlerinde sahip olduğu, başlangıç noktası olarak “doğal özgürlük”, yozlaşmış bir toplumda bile bireyin kendi çabalarıyla elde edebileceği “ahlaki özgürlük” ve ancak ideal devletin kurulmasıyla kazanılabilecek olan “politik özgürlük”.²² Rousseau’ya göre doğal özgürlüğün önkoşulu, kişinin yetenekleri ile arzuları arasındaki dengedir; bu sayede bireyin arzuları az sayıdaki temel ihtiyacıyla örtüştüğü için, yeteneklerini kullanarak tüm arzularını tatmin edebilir. Henüz toplumsal düzenin olmadığı, hem iktisadi hem de psikolojik olarak başkalarına bağımlı olmayan bireylerin, kendilerine yeterli hayatlar sürdüğü “doğa durumu”nda tüm bireyler özgürdür.²³

Oysa Marx şöyle der: “Tarihte ne kadar geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üretim yapan birey de o kadar bağımlı olarak, daha büyük bir bütünün parçası olarak belirir.”²⁴

¹⁸ Rousseau, J. J. (2008), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (çev. Yerguz, İ.), Say Yayınları, s. 98.

¹⁹ *Ibid.*, s. 93.

²⁰ *Ibid.*, s. 71.

²¹ Marx (2008), s. 427.

²² Rousseau (2008), s. 72.

²³ Rousseau (1988), s. 32.

²⁴ Marx (2008), s. 122.

Marx’a göre, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının varsaydığı “doğa durumu” gerçekdışı bir varsayımdır. *Feurbach Üzerine Tezler*’in altıncısında “İnsan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür”²⁵ diyerek, tarihin bütün evrelerinde insanın toplumsal bir varlık olduğunun altını çizer. Rousseau’nun yozlaşmamış (“sahici”) insanın özelliklerini bulmak için, tüm toplumsal etkileşimlerden arınmış bir insanı tasvir etmesi, olsa olsa henüz tarih ve kültür dolayımından yoksun olduğu için, insanlaşmamış bir varlığı imleyebilir; böyle bir durumdaki insanlar, hayvanlar kadar serbest olsa bile, özgür olduklarından bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca eğer insanın yetenekleri ve arzuları dengede olsaydı, insanın tarihi olamazdı. Marx’a göre insanın ihtiyaçlarının çeşitlenmesi onun tarihselliğini mümkün kılar. Az sayıda temel ihtiyacı olan diğer hayvanların aksine, insan sürekli yeni ihtiyaçlar geliştirir, bu da hem yeteneklerinin hem de arzularının tarih içinde artmasına ve insan doğasının dönüşmesine yol açar.

Aslında Rousseau da benzer bir noktanın altını çizerek, insanı hayvandan ayıranın “kendisini mükemmelleştirme yeteneği” olduğundan bahseder, ama bundan çıkardığı sonuç, Marx’tan çok farklıdır.

Koşulların yardımıyla bir yetenek peşi sıra diğer yetenekleri geliştirir (...) oysa, hayvan birkaç ayın sonunda, yaşamının sonuna kadar sahip olacağı becerileri elde eder ve hayvan türü bin yıl sonra nasıl olacaksa, bin yılın başında da öyledir (...) İşte insana özgü ve neredeyse sonsuz olan yetenekler, insanın bütün mutsuzluğunun kaynağıdır (...) Bu yetenekler insanı, sakın ve masum günler geçirdiği ilk durumdan çekip çıkarır. Yüzyıllar boyunca bilimleri geliştirir, aydınlanır, hatalar yapar, kötülükleri ve erdemleri ortaya çıkar ve sonunda kendisinin ve doğanın egemeni olur.²⁶

Liberal düşünürler, insan doğasını tanımlarken genellikle modern insanın özelliklerini (sınırsız arzular, kendi çıkarını düşünmek, vs.) evrenselleştirip tüm bireylerin doğal özellikleriymiş gibi sunarlar. Öte yandan, hem Rousseau, hem de Marx, insan doğasının tarihsel olarak değiştiğini öne sürer. Rousseau’nun insan doğasının tarihsel dönüşümünü ele alırken insan psikolojisindeki değişimleri vurgulaması, uygarlığın “ahlaki” bir eleştirisinin de zeminini hazırlar.

Rousseau’ya göre insan doğasının dönüşümündeki kırılma noktası (bir başka deyişle masumiyet çağının bitip, yozlaşmanın hâkim hale gelmesi), özel mülkiyetin ortaya çıkışı ve toplumsal işbölümünün sonucunda, bireylerin bağımsızlıklarını yitirmesi ve toplumsal eşitsizliklerin artmasıdır. Böylece, bireyin kendisiyle ilişkisi kendisini sevmekten, kendini

²⁵ Marx-Engels (2008), s. 23.

²⁶ Rousseau (1988), s. 16.

beğenmişliğe; ötekilerle ilişkisiyse, merhametten kıskançlığa doğru evrilir.²⁷ Bencillik ve hasetin insanlar arasındaki ilişkilerde belirleyici olduğu bir toplum, “gerçek bir toplum” değildir. Çünkü herkesin diğerlerini araç olarak gördüğü bir toplumda, bireyleri bir arada tutan güç “ortak yarar” değil, “kişisel çıkar”dır. Üstelik, herkes kendi “kişisel çıkar”ını iyi bildiğini zannederken aslında yanılgı içindedir, çünkü haset duygusu tarafından güdülenmiş olan bireyin arzuları kendisinin değildir; fazlasıyla artıp gerçek ihtiyaçlarının ötesine geçen “özenti” arzulardır.²⁸ Rousseau’ya göre “ahlaksal özgürlük”, ancak gerçek ihtiyaçlarının farkında olan ve arzularının manipüle edilmesine izin vermeyecek kadar güçlü iradeli, bir başka deyişle, “sahici” bireyler tarafından elde edilebilir. Yozlaşmış bir toplumda, böyle bir bireyin (“zorlu” pedagojik bir yöntemle) nasıl yetiştirilebileceğini *Emile*’de ele alır.

Bencillik ve hasetin toplumsal çözümü ancak “politik özgürlük”e ulaşılsa, yani devlet zenginlerin çıkarını kollayan bir yapı olmaktan çıkıp, “ortak yarar” ekseninde kurulursa mümkün olabilir. “Ortak yarar”dan söz edebilmek için zengin ile fakir arasındaki uçurumun giderilmesi şarttır; Rousseau “ideal devlet”in zenginlerden daha çok vergi almasıyla, bunun sağlanabileceğini düşünür. Fakat Rousseau’nun, özel mülkiyetin kapsamlı bir eleştirisini geliştiren ilk düşünür olmasına rağmen, ideal devletin olduğu toplumsal düzende bile özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını savunmaması ilgi çekicidir.

Sınıfsal Boyut: İktisadi ve Politik Özgürlüğün Sınırları

Marx, Rousseau’nun başlattığı özel mülkiyet eleştirisini mantıksal sonucuna götürür. Bunun ilk adımı, özel mülkiyet kavramıyla, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin birbirinden net biçimde ayrılmasıdır. Bireyin, kendi ihtiyaçlarını giderecek tüketim nesnelerine sahip olması ile başkalarının emek gücünü satın alarak bu sayede onların yarattığı artıdeğeri özel mülküne geçirmesi birbirinden çok farklıdır. Sömürü ve toplumsal eşitsizlikler tüm sınıflı toplumlarda mevcuttur ve muhtemelen insanlık tarihi kadar eskidir. Oysa, “yabancılaşmış emek”, “meta üretimi”, “artıdeğer” ve paranın sermayeye dönüştürülmesi olguları kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetin sebebini araştıran Rousseau’nun aksine, Marx “üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti” bir sebep olarak değil, “yabancılaşmış emek”in sonucu olarak ele alır.²⁹

Esas açıklanması gereken, eylemli insanla, bu insanın varlığının inorganik koşullarının birbirinden *ayrılmasıdır*; ve bu ayrılış, bu kopuş, ilk kez ücretli emek-sermaye ilişkisinde

²⁷ *Ibid.*, s. 28-29, 33, 40.

²⁸ *Ibid.*, s. 42.

²⁹ Marx, K. (2005b), “Economic and Philosophical Manuscripts”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 94.

vazedilmiştir. Kölelik ve serflik ilişkilerinde böyle bir ayrılma söz konusu değildir; sadece toplumun bir kesimi, ötekisine kendi yeniden üretiminin salt *inorganik* ve *doğal* bir koşulu olarak muamele eder. Köle, kendi emeğinin nesnel koşullarıyla hiçbir ilişki içinde değildir; gerek köle, gerekse serf biçiminde, *emek*, üretimin *inorganik bir koşulu* olarak, çift öküzleriyle beraber ya da toprağın bir eklentisi gibi, öteki varlıklarla bir tutulur.³⁰

Marx’a göre, “yabancılaşmış emek” terimi köle ve serften ziyade ücretli emeği tasvir eder; ücretli emek, sermayeyi yeniden üreten emektir. Kölenin ve serfin sömürülmesi efendinin ve lordun onların ürettiklerinin hepsine, ya da bir kısmına zorla el koymasıyla gerçekleşir, oysa ücretli işçi, “gönüllü olarak” girdiği “değiş tokuş alanı”nda yaptığı işin karşılığını ücret olarak alır. Bu nedenle, ücretli emekçi, bir yandan kölenin ve serfin sahip olmadığı yeni bir özgürlük kazanmıştır, öte yandan ne kadar çok çalışırsa, sermayeyi o kadar güçlendirdiğinden dolayı, kendisi için bir şey yaparken, aslında kendisini ezene güç kattığının genellikle farkında değildir.

Sınırları içerisinde işgücü alım satımının sürüp gittiği bu değiş tokuş alanı, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cennetiydi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham’dır. Özgürlüktür, çünkü, herhangi bir metanın, diyelim işgücünün, hem alıcısı, hem de satıcısı yalnızca kendi özgür iradesiyle karar verir. Özgür bireyler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle sadece meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham’dır, çünkü her iki taraf da yalnızca kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnızca kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.³¹

Kapitalizmi savunan liberal düşünürler, kapitalizmin daha önceki toplumlara kıyasla bireyin özgürlüğünü artırdığını iddia ederlerken kısmen haklı olsalar bile, bireyci analizlerinde sınıfsal boyut tamamen eksik olduğu için, “değiş tokuş alanı”ndaki bireysel özgürlüklerle eşzamanlı olarak, “üretim alanı”nın temelinde sınıfsal özgürsüzlükler yattığını göremezler. Rousseau’nun cumhuriyetçi özgürlük anlayışı da, iktisadi altyapıda hiçbir değişim gerçekleştirmeden, sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir özgür vatandaşlar kitlesini hedeflediği için, sınıfsal boyuttan yoksundur.

³⁰ Marx (2008), s. 463.

³¹ Marx, K. (2005c), “Capital, 1. cilt”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 492.

Marx, bir yandan kapitalizmin getirdiği yeni iktisadi özgürlüklerin nasıl yeni sömürü biçimlerini gizlediğini açığa çıkarırken, öte yandan Rousseau'nun fikir babalığını yaptığı Fransız Devrimi'nin politik özgürleşme anlayışının, aslında sivil toplum-devlet ve birey-vatandaş ikiliklerini yeniden üreterek, “insan hakları” kavramı aracılığıyla toplumdan kopuk, bencil bireyin haklarını nasıl meşrulaştırdığını açıklar. “Yahudi Sorunu Üzerine” makalesinden özetlediğimiz şu bölüm, yukarıdaki alıntıyla birlikte ele alındığında Marx'ın hem liberal, hem de cumhuriyetçi özgürlük anlayışlarını benzer biçimde eleştirdiğini de gösterir.

Marx'a göre, en radikal anayasa olan 1793 anayasasının insan hakları beyannamesinin ikinci maddesinde, insanın doğal ve vazgeçilmez hakları, eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet olarak belirtiliyor. Özgürlük, başkalarına zarar vermeden istediğini yapmak olarak tanımlandığı için, kendi içine çekilmiş bireyin ötekilerden ayrılma hakkı olarak ele alınıyor ve pratikte özel mülkiyet hakkıyla (toplumu kaale almadan kendi mülkünü dilediğince kullanma hakkı, bencillik hakkı) ilişkilendirilmiş oluyor. Eşitlik, yasalar önünde eşitliğe indirgeniyor; güvenlik hakkı ise bireyin bencilliğini daha da pekiştiriyor. Böylece sözde insan hakları, aslında sivil toplumda mevcut olan bencil bireyin, kendini toplumdan ayırıştırarak şahsi çıkarlarının peşinde koşmasının ötesine geçemiyor. Kendilerini politik olarak özgürleştirmeye başlayan, değişik gruplar arasındaki ayrımları ortadan kaldırıp, yeni bir politik topluluk kuran insanların, sadece toplumdan bağımsızlığını ilan eden bencil bireyi meşrulaştırmış olmaları bir paradoks içeriyor. Böylece özel ve kamusal alanların ayrılmasıyla, insan da dünyevi ve uhrevi iki hayat sürmeye başlıyor. İnsanın toplumsallığını ve türünün bir üyesi olarak evrensel yönünü içeren “vatandaş” pasif, uhrevi ve “hayali” hale getiriliyor; başkalarını sadece araç olarak gören, kontrol edemediği güçlere tabi olan sivil toplumdaki birey, “gerçek” ve aktif hale geliyor. Böylece politik yaşam, sadece sivil toplumun bir aracı olarak sunuluyor. Politik özgürleşmenin sonucunda esasen sivil toplum, politikadan özgürleşiyor.³²

Marx'ın bu düşünceleri, yabancılaştırmanın (yani, insanın kendi ürettiği malların ve koşulların, onun kontrol edemediği güçler tarafından yönetilmesinin) kaynağında yatan iktisadi düzenin, politik yaşamı tahakküm altına alıp, etkisizleştirerek, kendini nasıl meşrulaştırdığını açığa çıkarır. Ayrıca, yabancılaştırmanın aşılp bireylerin özgürleşmesi için politik özgürlüğün, ya da insan haklarının kapsamının genişletilmesinin neden yetersiz olduğunu netleştirir.

İhtiyaçlar: Bireysellik ve Toplumsallık

³² Marx (2005d), “On the Jewish Question”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 53, 60-63.

Rousseau, antik felsefede yaygın olan ve özellikle Platon'un vurguladığı, erdemli bireyler ve adaletli bir toplum yaratma projesini modern bir çerçeveye taşıyarak, sahici (otantik) bireyler ile özerk vatandaşlar geliştirmeyi hedefler. Ama *Emile*'de açıkladığı ahlaki eğitim yoluyla yozlaşmamış, sahici bireylerin yaratılması (ahlaki özgürlük) ve *Toplum Sözleşmesi*'nde konu edindiği “ortak iyi”ye göre organize olmuş bir politik düzenin oluşturulması (politik özgürlük) hedefleri arasındaki çelişkiyi çözemez. Çünkü ilk hedef, toplumsallaşmamış bir bireysellik, ikincisi ise bireyselliği dışlayan bir toplumsallık varsayımına dayanır.³³ Oysa Marx, bireyselleşme ve toplumsallaşmanın bir arada geliştiği bir toplumsal düzeni hedefler.³⁴

Rousseau ile Marx arasındaki bu temel ayrımı, “ihtiyaç” kavramına yükledikleri zıt anlamlara odaklanarak ele alabiliriz. Rousseau'ya göre, insanın yozlaşması tarih içinde ihtiyaçlarının artmasıyla paraleldir. Az sayıda ihtiyacı olan insan, kendisini başkalarıyla daha az kıyaslayacağı için daha bağımsız olacaktır; ihtiyaçlarımız bizi başkalarına bağımlı hale getiren zincirlere benzer. Toplum içinde yaşayan birey, neye ihtiyacının olduğunu, başkalarının neye sahip olduğuna bakarak anladığı için, kimliğini ancak ötekilerin kendi hakkındaki görüşü üzerinden kurgulayabilir. Bu da onu özgüven kazanmak için başkalarının onayına muhtaç hale getirir ve “psikolojik bağımlılık”a yol açar. Ayrıca, bu “yapay” ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla çalışmak zorunda kaldığı için, “iktisadi bağımlılık”ın kökeni de gereğinden fazla artan ihtiyaçlardır. Oysa “sahici” birey, bu iki açıdan başkalarına bağımlı değildir. Bu yüzden, Rousseau'ya göre ideal birey, şehirden uzak, izole bir hayat yaşadığı için son moda arzulardan etkilenmemeyi başarabilen, kendi temel ihtiyaçlarını karşılayabilen, küçük mülk sahibi köylüdür.

Öte yandan, Marx'a göre küçük köylü, sınırlı toplumsal ilişkileri nedeniyle ufku, bilinci, hayal gücü gelişmemiş olan “yerel insan”dır; insanın özgürleşmesi için yerellikten kurtulup, “evrensel insan”a ulaşması gerekir. Yabancılaşmanın (yabancılaşmış emeğin) olmadığı kapitalizm öncesi bir toplum biçimine geri dönmek çözüm değildir. Çünkü özgürleşmenin özneye ilişkin önkoşulu, yabancılaşmayı aşma mücadelesinin içine giren bireylerin, bu sayede hem toplumu, hem de kendilerini radikal/devrimci bir şekilde dönüştürmeleridir. Marx'ın kapitalizmin sağladığı iktisadi ve teknolojik ilerlemeleri

³³ Rousseau, insanın ya birey ya da vatandaş olarak eğitilmesi gerektiğini, çünkü ikisi birden yapılmaya çalışılırsa, ne tam bir birey, ne de tam bir vatandaş yetiştirilebileceğini öne sürer. Ortaya çıkan kişi, kişisel arzuları ve toplumsal görevleri arasında çelişkiye düşen, kendisiyle savaş halinde, yani tam bir orta sınıf üyesi olur. Rousseau, J. J. (1998), *Emile*, Everyman's Library, s. 8. Rousseau, ideal devletteki toplumsal anlaşmanın özünü şöyle ifade eder: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.” Rousseau (2008), s. 68.

³⁴ Bkz. 8. dipnot.

övmesinin sebebi, bunun yol açtığı yabancılaşmaya rağmen, insanlığın gücünü muazzam derecede geliştirmesi ve herkesin maddi refah düzeyinin artmasını mümkün kılmasıdır. Marx bu açıdan, insanın özgürleşmesinin (kendini gerçekleştirmesinin) en önemli nesnel önkoşullarından birinin, gelişkin bir üretim biçimi olduğundan bahseder. Ona göre sorun, insanlığın yarattığı bilimsel, kültürel, sanatsal, vb. birikimin meyvelerinin emekçilerin erişiminden koparılması ve sermayenin hizmetinde olmasıdır.³⁵

Marx’a göre insanın yabancılaşmasının doruk noktası kapitalizmde tüm ihtiyaçların tek bir ihtiyaca (para ihtiyacına) indirgenmesidir. Yani sorun ihtiyaçların fazla artması değil, tam tersine birbirine indirgenemeyecek farklı ihtiyaçların (estetik, entellektüel, toplumsal, vs.) karşılanamaması, böylece tüm insanların körelmesi ve tek boyutlu hale gelmesidir. Marx, bu durumun panzehirini “ihtiyaçların zenginleşmesi” ve “duyuların özgürleşmesi” kavramlarıyla açıklar.³⁶

Özel mülkiyetin aşılması tüm insani duyuların ve niteliklerin özgürleşmesidir (...) Bunun sonucunda ihtiyaç ya da tatmin bencil özelliğini kaybeder ve doğa insani bir şekilde kullanıldığı için sadece yararcı terimlerle değerlendirilmez (...) Müzik kulağı olmayan birisi için en güzel müzik bile bir anlam taşımaz (...) çünkü bir nesnenin anlamı benim duyarlılıklarımın kapsamına bağlıdır (...) Sadece insan doğasının zenginliğinin açığa çıkmasını sağlayan nesnel koşullar olursa, insan duyarlılıklarının öznel zenginliği de (müziğe duyarlı bir kulak, güzelliği gören bir göz, vs.) serpilebilir (...) Beş duyunun *oluşması*, tüm geçmiş tarihin işidir. Henüz kaba pratik ihtiyaçların tutsağı olan *duyunun*, ancak *sınırlı* bir anlamı vardır. Açlıktan ölmek üzere olan biri, yiyeceği insani biçimiyle değil, sadece soyut bir yiyecek olarak algılar; bu açıdan onun yiyeceğe saldırarak beslenmesi, bir hayvaninkine benzer (...) değerli maden ticareti yapan biri, madenin güzelliğini ya da kendine özgü doğasını değil, sadece ticari değerini görür.³⁷

Kapitalist üretim biçiminin yıkılması, sadece sınıfsal eşitsizlikleri çözmek için değil, yeni toplumu kuracak, yeni insanları yaratmak için de gereklidir. Marx’ın özgürlük anlayışı, hem Aristoteles’in insanın serpilmesi (*eudaimonia*) anlayışıyla önemli benzerlikler içerir, hem de, sabit bir insan doğasının varlığını reddettiği için, ereksellik kavramını dışlayan okumalara açıktır. Marx’a göre insanın kendini geliştirmesi, “bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin,

³⁵ Marx-Engels (2008), s. 65.

³⁶ Marx (2005b), s. 103, 118-120.

³⁷ *Ibid.*, s. 99-100. Marx’ın ilk dönem eserlerinde belirgin olan, etik, estetik ve iktisadi üretim biçimini birbiriyle ilişkilendiren bu tema, *Grundrisse* gibi *Kapital*’in habercisi sonraki eserlerinde de devam eder. Örneğin: “Nesne herhangi bir nesne değil, üretimi tarafından dolayımlanan, kendine özgü bir adaba göre tüketilecek, özgül bir nesnedir. Açlık açıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır. O halde üretim yalnızca nesneyi değil, aynı zamanda tüketim tarzını da; sadece nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak da üretmektedir. Üretim, öyleyse tüketiciyi yaratmaktadır.” Marx (2008), s. 133.

zevklerin, üretici güçlerin, evrensel mübadeleyle yaratılan evrenselliği (...) insanın doğa güçleri üstündeki, hem dış ‘doğa’, hem de kendi doğası üzerindeki egemenliğinin sonuna kadar gelişmesi (...) kendi bütünlüğünü üretmesi”dir.³⁸

İhtiyaçlar konusunda Marx’ın Rousseau’dan ikinci farkı, bunu ideal toplumda (komünizm) bir dağıtım ilkesi olarak görmesidir (“herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre”). Böylece, bireyselliğin gelişmesinin farklı insanların, farklı ihtiyaçlarını karşılayan bir toplumsal yapı sayesinde mümkün olduğunu iddia eder. Oysa, Rousseau’nun ideal devletindeki iktisadi paylaşımın temeli herkesin “ortak yarar”a katkısı, yani devlete ne kadar hizmet ettiğiyle orantılıdır. Rousseau farklı bireysel ihtiyaçların önemini görmediği için, toplumsallıkla, bireyselliği uzlaştırmakta zorlanır.

Rousseau’nun aksine, Marx’a göre ihtiyaçlar, zayıflığımızın değil, gücümüzün göstergesidir. Peki neden? Rousseau, içini fazla doldurmadan, “gerçek” ve “yapay” ihtiyaçları birbirinden ayırır. Modern insanın hissettiği çoğu ihtiyacın yapay olduğunu, yani başkalarının onu manipüle etmesine ve sahiciliğini yitirmesine yol açtığını iddia eder. Oysa Marx, gerçek-yapay ihtiyaçlar ayrımını kullanmaz. Tek ihtiyacının para olduğunu düşünen bir birey, mantıksal bir hata içinde değildir; sadece insanları köreltip, değersizleştiren bir sistemin ürünüdür. Ne yeterince toplumsallaşmıştır, ne de bireyselleşebilir. Marx’a göre ihtiyaçlar, insan-doğa-toplum ilişkisinin niteliğini belirleyen en önemli unsurlardandır. İhtiyaçların artması, doğa ve toplumla daha derin ve çok yönlü ilişkiler kurabilmenin, başka bir deyişle gelişkin bir bireyselliğin göstergesidir. Marx, bu düşünceden yola çıkarak ihtiyaç kavramı aracılığıyla toplumsallık ile bireyselliğin sentezini yapar. Ancak toplumsallığın “ileri” biçimlerinde, yani insanlık kendi toplumsal gücünü elinden alan meta fetişizminden kurtulursa, bireyselliğin tam anlamıyla gelişmesi de mümkün olabilir.

Rousseau’nun göremediği ve Marx’ın fark ettiği noktanın bireyselleşme ile bireyciliğin farkı olduğunu iddia edebiliriz. Rousseau, bireyselleşmeden korkuyordu; çünkü bunun bireyciliği körükleyeceğini, böylece toplumsal bütünlüğün ve dayanışmanın zedeleneceğini düşünüyordu. Kent yaşamının karmaşası yerine kırsal yaşamın dinginliğini tercih etmesinin sebebi de buydu. Oysa Marx’a göre kent yaşamı ve teknolojinin nimetleri, kâr hırsına dayalı bir iktisadi sistemden kurtarılsa, insanların bireyci olmadan bireyselleşmesi olanağı da ortaya çıkar.

KAYNAKÇA

- ⌚ Acar Savran, G. (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları.

³⁸ Marx (2008), s. 461.

- ⌚ Benlisoy, F. (2010), “Liberal Anti-Totalitarizm ve ‘Soykırımcı’ Sol”, *Birgün*, 15 Ekim 2010.
- ⌚ Della Volpe, G. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, Belge Yayınları.
- ⌚ Lukes, S. (1998), *Marksizm ve Ahlak* (çev. Akınhay, O.), Ayrıntı Yayınları.
- ⌚ Marx, K. (2005), “Capital, cilt 3”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.
- ⌚ Marx, K. (2005a), “Grundrisse”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.
- ⌚ Marx, K. (2005b), “Capital, 1. cilt”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.
- ⌚ Marx (2005c), “On the Jewish Question”, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.
- ⌚ Marx, K. (2008), *Grundrisse* (çev. Nişanyan, S.), Birikim Yayınları.
- ⌚ Marx, K.; Engels, F. (2008), *Alman İdeolojisi* (çev. Belli, S.), Sol Yayınları.
- ⌚ Rousseau, J. J. (1988), “Discourse on Inequality”, *Rousseau’s Political Writings*, Norton&Company.
- ⌚ Rousseau, J. J. (1998), *Emile*, Everyman’s Library.
- ⌚ Rousseau, J. J. (2008), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (çev. Yerguz, İ.), Say Yayınları.
- ⌚ Silier, Y. (2006), *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, Yordam Kitap.
- ⌚ Truitt, W. H. (2005), *Marxist Ethics: A Short Exposition*, International Publishers.
- ⌚ Wokler, R. (1983), “Rousseau and Marx”, *Nature of Political Theory* (ed. Miller, D.; Siedentrop, L.), Clarendon Press.