

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MARX'IN FELSEFESİNDE 'YABANCILAŞMA'
KAVRAMI

Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ

2502170073

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. ENVER ORMAN

İSTANBUL-2022

ÖZ

MARX'IN FELSEFESİNDE 'YABANCILAŞMA' KAVRAMI

Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ

Bu tez, Marx'ın felsefesinde merkez kavramlardan biri olan yabancılaşma kavramına odaklanmaktadır. Yabancılaşma kavramı, Hegel'in bilinçten öz-bilince uzanan gelişimde bir an olarak sözünü ettiği ve Feuerbach'ın Hegelci felsefenin 'tersine çevrilmesiyle' aşkın bir varlıkta özün yansıması olarak yeniden anlamlandırdığı özgün bir içeriğe sahiptir ve son biçimine Marx'ın felsefesinde ulaşmaktadır. Bu nedenle yabancılaşmadan söz edildiğinde, aynı zamanda Marx'ın düşüncelerini geliştirdiği entelektüel çevre de incelenmeli ve çağın etkisinin izleri takip edilmelidir. Marx'ın fikirlerindeki özgünlük ve süreklilik bu karşılaştırmalı okumalar sayesinde görünür hale gelecektir. Nihayetinde Marx için yabancılaşmanın kökenleri, modern kapitalist üretimin sonucunda ortaya çıkan ve insanın yaşamı üzerindeki kontrolü yitirmesine neden olan ücretli emekte aranmalıdır. Bu ana fikir sıklıkla Marx'ın *1844 Paris El Yazmaları* ile ilişkilendiriliyor olsa da, bizim çalışmamız açısından Marx'ın tüm felsefesi için temeldir ve *Kapital*'e değin özenli bir süreklilik ile işlenmektedir. Bu nedenle çalışmamız yabancılaşmayı kapsamlı bir bütün olarak yeniden ele almakta, öncülleri ve sonuçları ile birlikte bir araştırma kaynağı oluşturma amacındadır.

Anahtar Kelimeler: Değişim- kullanım değeri, diyalektik, emek, iş bölümü, komünizm, meta fetişizmi, özel mülkiyet, yabancılaşma.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF ‘ALIENATION’ IN MARX’S PHILOSOPHY

Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ

This thesis focuses on the notion of alienation, which occupies a principal place in Marx's philosophy. Alienation, in Hegel's philosophy, was first defined as a moment that comes about during the transition from consciousness to self-consciousness. By means of the critical “reverse method” Feuerbach's authentic re-interpretation of this notion is a projection of essence onto a transcendent being. This notion reaches its final form in the philosophy of Marx. For this reason, the study of alienation requires a careful examination of the intellectual surrounding of Marx's thought. Comparative readings would reveal the authenticity and continuity of Marx's thought. In modern capitalist production, people lose control over their lives. Marx emphasizes the role of wage labor as the reason for this. Even though this idea is associated with the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, it is in the essence of Marx's philosophy and developed continuously through his early writings until *Capital*. This thesis aims to re-examine the notion of alienation in a thorough manner and serves as a comprehensive resource for future research.

Keywords: Exchange-Use value, dialectic, labour, division of labour, communism, commodity fetishism, private property, alienation.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Marx'ın felsefesinde oldukça karmaşık bir içeriğe sahip olan, ancak günümüzde birçok olguyu tanımlamakta kullanılan ve yanlış biçimde tüketilen bir kavram olarak 'yabancılaşma' kavramına odaklanmaktadır. Bizler için Marx'ın felsefesinde yabancılaşma, yalnızca hoşnutsuzluğu ifade eden bir duygu durumu değil, kapsamlı bir teoridir. Marx yabancılaşmadan söz ederken yalnızca işçi sınıfının çalışma koşullarına, ya da emeğin meta karşısındaki değer/değersizliğine odaklanmaz. Marx için yabancılaşma doğrudan insan ile ilgilidir, öyle ki hiçbir zaman salt olumsuzlamanın kaynağı olarak görülmez, kurtuluşu kendinde taşıyor olmasıyla Marx tarafından kutsanır. Bu nedenle Marx'ın felsefesinin bütünlüklü olarak incelenebilmesi için, öncelikle yabancılaşma teorisinin kapsamı ve içeriği, öncülleri ve sonuçları iyi anlaşılmalıdır.

Benim için bu çalışma son derece zorlu bir yolculuktu. Marx oldukça zor ve heyecanlı bir düşündür. Tüm bu süreç boyunca söylemlerinin zorlukları, kararsızlıkları, hesaplaşmaları, kavgaları, övgüleri ve yergilerinin beni oldukça etkilediğini rahatlıkla söyleyebilirim. Bu nedenle çalışmam boyunca Marx'ı anlatmaktan daha çok zorlandığım bir başka konu Marx'ı tarafsız biçimde anlatabilme çabasıydı. Ancak tüm bu süreçte ve her kafa karışıklığımda bana desteklerini esirgemeyen, beni dinleyen ve engin fikirleri ile bana yol gösteren, çalışmamın her anını titizlikle takip eden değerli danışmanım Prof. Dr. Enver ORMAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca değerli fikirlerini ve desteğini hiç esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Uğur EKREN'e teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, çoğunlukla açık sözlülüğü dayanılmaz olsa da, her zaman yanımda olduğunu, bana destek olduğunu ve en önemlisi sevgisini hissettiren eşim Kenan TEKİNGÜNDÜZ'e teşekkür ederim.

Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA KAVRAMININ MARX'IN İLK YAZILARINDAKİ KÖKLER

1.1. GENÇ-HEGELCİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ VE DİNSEL OLANIN ELEŞTİRİSİNİN MARX'IN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	9
1.1.1. David F. Strauß ve Modern İnançsızlık	15
1.1.2. Eleştirel Eleştirinin Eleştirmeni Bruno Bauer	21
1.2. ANTİ- HEGEL YA DA LUDWİG FEUERBACH	37
1.3. ÜYELERİ FORMEL BİR EVRENSELLİK İÇİNDE BAĞIMSIZ BİREYLERDEN OLUŞAN TOPLULUK: SİVİL TOPLUM (BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT)	54
1.3.1. Özel ve Evrensel Çıkarların Birliği ya da Karşıtlığı	60
1.3.2. Marx'ın Hegel'in <i>Hukuk Felsefesinin Eleştirisi</i> ve Sivil Toplum	77

İKİNCİ BÖLÜM

MARX'IN FELSEFESİNDE YABANCILAŞMA KAVRAMININ OLGUNLAŞMASI

2.1. SİVİL TOPLUMDAN SINIFLI TOPLUMA	94
--	----

2.2. 1844 PARİS EL YAZMALARI.....	102
2.3. ‘BİLİNÇLİ HAYAT-ETKİNLİĞİ’: EMEK	110
2.4. ‘BİLİNÇSİZ HAYAT-ETKİNLİĞİ’: YABANCILAŞMIŞ EMEK	116
2.4.1. İnsanın Emegine Yabancılaş(tırıl)ması	119
2.4.2. İnsanın Üretim Edimine Yabancılaş(tırıl)ması	124
2.4.3. İnsanın Türsel Varlığına Yabancılaş(tırıl)ması	126
2.4.4. İnsanın Bir Diğerine Yabancılaş(tırıl)ması	128
2.5. İŞ BÖLÜMÜNÜN TOPLUMSAL KARAKTERİ	130
2.6. ÖZEL MÜLKİYETİN KORUNMASI YA DA ÖZGÜRLÜĞÜN REDDİ.....	144
2.7. MARX’IN EMEK-DEĞER TEORİSİ	157
2.7.1. Fark Edilmeyen Ayrım: Emek ve Emek Gücü	159
2.7.2. Genel Olarak Değer.....	162
2.7.3. Metada Cisimleşen Emegın Kullanım Değeri.....	166
2.7.4. Metada Cisimleşen Emegın Mübadele Değeri.....	170
2.8. META FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME	174
2.9. YABANCILAŞMASIZLIK YA DA KOMÜNİZM.....	185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX’IN YABANCILAŞMA KAVRAMI ÜZERİNE BAZI ÖNEMLİ TARTIŞMALAR

3.1. ROSA LUXEMBURG: YENİ BİR SOSYALİZM MÜMKÜN.....	195
3.2. RAYA DUNAYEVSKAYA: MARX’IN HEGEL’E BORCU.....	204
3.3. HANNAH ARENDT: DÜNYANIN KARŞISINDA MARX	215

SONUÇ	223
KAYNAKÇA	231
ÖZGEÇMİŞ	244



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
Çev. / Trans.	: Çeviren
Ed. / Haz. / Düz.	: Editör / Yayına Hazırlayan/ Düzenleyen
Karş.	: Karşılaştırınız
s. / p. / ss. / pp.	: Sayfa/ Sayfalar
C.	: Cilt Numarası
S. / V.	: Sayı/ Volume

GİRİŞ

Yabancılaşma, Marx'ın felsefesinde özgün bir biçimde sunulan ve uzun yıllardır tartışmalara konu olan benzersiz bir kavramdır. Marx'ın öngörülerinin çok daha ötesine uzanan yakın tarihli olaylar, savaşlar, soykırımlar, buhranlar, salgın hastalıklar, ekolojik felaketler, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, bunalımlar ve belki de çok daha fazlası yabancılaşmaya dair ilginin giderek artmasına, güncelliğini her daim daha da güçlenerek korumasına bir anlamda olanak tanır. Bu çeşitlilik bir yönden oldukça önemlidir, çünkü yabancılaşma gibi güçlü bir kavramın yalnızca ideolojik kaygılarla ya da politik-ekonominin sınırlarında temellendirilmesini engeller. Bu nedendir ki yabancılaşma, bugünün modern toplumlarının sancılarını adlandırmada kullanılan pratik bir kavrama dönüştürülmesiyle birlikte adından sıkça söz ettirmektedir.

Öte yandan bu popülerlik, yabancılaşmanın ilk bakışta aldatıcı bir biçimde oldukça basit ve yalın bir kavram gibi görünmesine neden olur. Tıpkı bir duygu durumu gibi, yabancılaşmış olmaktan kolaylıkla bahsedilebilir. Bu yabancılaşma duygusunun bir nesneye, bir kişiye, olaya, yaşanan çevreye ya da bir ana karşı hissediliyor olması bizlerde yaratmış olduğu etkinin şiddetini değiştirmez. Bir şeye daha az, bir diğerine daha fazla yabancılaşmış olduğumuzdan söz etmeyiz. Bu nedenle kavramın statikliği kullanımı daha da konforlu hale getirir. Rahatlıkla söyleyebiliriz ki, yabancılaşmış hissetmek kapitalizmin üzerimizdeki lanetidir. İçinde bulunduğumuz bu tür durumlara yabancılaşma kavramı öylesine uyumludur ki, bir anda ağızdan çıkıverir ve belki de üzerine daha fazla düşünmemiz gereksizdir.

Oysa Marx, Hegel'den yabancılaşmayı devraldığında ve ona yeniden bir içerik kazandırdığında, böylesi basit bir kavramdan söz etmediğinin son derece farkındadır. Yabancılaşma ne Hegel için ne Marx için salt olumsuzlamanın aracı değil, ilerlemenin bir anı olarak kabul edilmektedir. Hegel'de yabancılaşma Mutlak Tin'in kendini bulma yolculuğunun, tarihsel gelişimin zorunlu bir aşamasına karşılık gelir. Marx içinse özgürleşmenin aracıdır. Bu nedenle yabancılaşma, kendinde olumlu bir içeriğe sahiptir ve ortadan kaldırmak, yok etmek, ya da nefret ettiğimiz bir duyguya dönüştürmek gibi radikal bir biçimde formülleştirilmesindenense, *kaldırılarak-*

içerilmesiyle (Aufhebung) diyalektik düşünmeye içkin bir yöntem öğretisi olarak kabul edilir. Marx'ı Hegel'in felsefesinde etkileyen ve yönünü yabancılaşmaya çevirmesine neden olan tam da yaşam gibi, tüm çatışmayı kendinde yaşıyor olmasıdır. Her ne kadar Hegel için bu çatışma soyut yalnızca düşüncede gerçekleşiyor olması nedeniyle sıklıkla eleştiriliyor olsa da, Marx onu bir adım daha ileri taşıyarak pratik yaşamdaki karşılıkları ile bizleri yüzleşmeye zorlayacak ve felsefesinin tüm içeriğini yabancılaşma teorisi ile yeniden oluşturacaktır.

Marx'ın felsefesinde yabancılaşma, oldukça zor, kapsamlı, somut olandan, yaşayan insandan yola çıkarak yeniden içeriklendirdiği, ve çoğunlukla kurucu bir rol attığı özel bir kavramdır. Felsefesinde o denli geniş bir alana yayılmıştır ki, bugün birçok düşünür Marx'ın tek bir satırı üzerine yüzlerce düşünce inşa edebilir. Yabancılaşmadan söz ederken bugünü işaret ediyoruz çünkü Marx'ın bu benzersiz teorisi, Marx hayattayken ve henüz düşüncelerinin canlılığı tartışmaların odak noktasıyken ne yazık ki hiç konuşulamamıştır. 1848 Devrimleri, Prusya'da, Fransa'da, İngiltere'de işçi hareketleri, iç savaşlar, isyanlar, çarklar ve fabrikalar, Marx için yabancılaşma bunların tamamının merkezinde almaktadır. Elbette yalnızca karanlık kısımların değil, özel mülkiyetin olumlu biçimde ortadan kaldırılışı olarak tanımladığı komünizmden bir kurtuluş ideali olarak söz ettiğinde dahi yabancılaşma oradadır. Marx yaşamı boyunca satır aralarında bu söylemini sürdürmeye devam eder.

Buna karşılık ölümünden sonra da uzun yıllar Marx'ın söylemleri kesintili ve boşluklu olmakla, zorluğuyla, ya da heyecanlı ve değişken yönleriyle anılmıştı. Alman işçilerin öncülüğünde ilkin Almanya'da sonrasında ise Avrupa'nın birçok ülkesinde art arda kurulan ve açıkça Marksist olduklarını ilan eden Sosyal Demokrat Parti kürsülerinden neredeyse hiçbiri yabancılaşmadan söz etmiyordu. Ne yeni bir sosyalizmi mümkün kılmaya çabalarken Luxemburg, ne de Rus Devrimlerinin asıl ismi Lenin yabancılaşmaya dair hiç konuşmamışlardı. Engels dahi Marx'ın yabancılaşma teorisinden tamamen uzaklaşmıştı. Ancak ilk kez, Marx'ın bu konuda bizleri uyarmasının üzerinden neredeyse bir asır geçmesinin ardından yabancılaşma Hegel'den ya da Feuerbach'tan bağımsız, özgün bir felsefi problem olarak ele alınabildi. *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları* (Ökonomisch- philosophische

Manuskripte aus dem Jahre 1844) ilk kez 1932-1933 yıllarında Sovyet Birliği'ndeki 'Marx-Engels-Lenin Enstitüsü' tarafından, orijinal Almanca kaynakları ile derlenip yayınlanabildi. Kapsamlı İngilizce çevirisi ise, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş" metnini de sonradan dahil etmesiyle Dunayevskaya'ya aitti. Böylece *El Yazmaları*'nın yayınlanması bir yandan Marx'ın fikirlerini salt ideolojik ya da iktisadi değil, felsefi temelde yeniden okunması anlamına geliyordu. Öte yandan süreklilik problemi gibi bugün hala üzerine konuştuğumuz önemli bir tartışmanın ortaya çıkışına neden olmuştu.

Süreklilik problemi bizim çalışmamızın da temel kaygılarından birini oluşturmaktadır. *El Yazmaları*'nın ilk kez yayınlanmasından ve düşünürlerin yeni bulunan bir felsefi miras üzerine tartışmalarının hemen ardından asıl soru, yabancılaşmanın bir teori olarak varlığının kabulünden önce, Marx'ın çalışmalarının sürekli bir bütün oluşturup oluşturmadığı üzerinden gelişmektedir. Düşünürlerin birçoğu Marx'ın felsefesinin bir bütünlük içinde ilerlediği ve *El Yazmaları*'nin yaşamının erken dönemlerine denk geliyor olması ve "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş." metninin devamı niteliğinde kabul edilmesiyle kurucu bir role sahip olduğu düşüncesinde birleşmektedirler. Dunayevskaya, Lukacs, Cornu, Avineri, Hyppolite, Korsch, Marcuse, Ollman, Tucker, Mandel, McLellan, Meszaros ve Sayers süreklilik tezini savunan ve çalışmamız boyunca düşüncelerine yer vereceğimiz bazı önemli isimlerdir. Buna karşılık, bu güçlü kutbun karşısında özellikle bir isim Marx'ın felsefesindeki bütünlüğün sanılanın aksine son derece kuşku ve hatta belirsiz olduğu görüşünü savunacaktır. Louis Althusser için Marx'ın yabancılaşma üzerine görüşleri bir sürekliliği değil tersine gençlik heyecanlarının ifadeleridir. Özellikle *Alman İdeolojisi*'nin yayınlanmasının ardından Marx'ın fikirlerinde 'epistemik kopuş' olarak adlandırdığı süreksizlik onun için tartışılmaya gerek duyulamayacak kadar açık biçimde görünmektedir. Althusser'in yabancılaşma kavramını gençlik metinlerine hapsederek bir bütün olarak Marx'ın felsefesinden uzak tutma çabasının önemli nedeni, son formuna Feuerbach'ın düşüncelerinde çoktan ulaşmış olduğu görüşüdür. Marx kavramı Feuerbach'tan ödünç alır, bu nedenle sanki Marx'ın keşfiymiş gibi davranmak Marx'ı anlamaya yardımcı olmadığı gibi, sonrasında yaşanan bu entelektüel tartışmalardan sorumlu da kılmaz. Hegelci felsefeyi

ya da diyalektiği ‘tersine çevirmiş’ olsa da Marx, başı üzerinde duran da, ayakları üzerinde yürüyen de aynı insandır. Bu nedenle Althusser için Genç Marx’ın bazı metaforlarını yüceltmek sorunların gerçek çözümlerine bizleri ulaştırmaz. Bu düşüncelerinde elbette Althusser tek değildir. Sidney Hook da Althusser ile benzer görüşleri paylaşır ve ona göre de Marx yabancılaşmayı yalnızca bir geçiş kavramı olarak kullanmıştır. Dahası *Komünist Manifesto*’da belirgin bir biçimde yabancılaşma kavramı ile alay etmiş ve sonrasında ise felsefesinden kavram silinip gitmiştir.

Bizler ise bu çalışma ile birlikte Marx’ın entelektüel gelişiminde büyük öneme sahip olan yabancılaşma teorisinin, yaşamının sonuna değin bir bütünlük ve süreklilik içerisinde felsefesinde yer aldığı görüşünden hareket etmekteyiz. Ortak kanı şudur ki, Marx *El Yazmaları*’nı kaleme aldığı ve bu defterlerde yabancılaşmaya özgün bir teori olarak yer verdiğinde, neredeyse bizlere *Kapital*’in küçük bir taslağını sunmaktadır. Öte yandan elbette bu bir dizi defter sihirli bir asanın dokunuşuyla aniden ortaya çıkmış, gelişigüzel karalamalardan oluşmaz. Marx’ın 1843’te *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’ne yazdığı Giriş yazısı, 1842’de Odun Hırsızlığı Yasası’na dair yayımladığı üç makale, Ruge’ye mektupları ve hem *Rheinische Zeitung*’da hem de *Deutsch-Französische Jahrbücher*’deki birçok gazete ve dergi metni söz konusu teorisinin izleri ile doludur. Bizler çalışmamız boyunca bu metinlerin karşılaştırmalı okumalarına yer vermek amacındayız. Bunu yaparken Marx’ın yaşadığı çağın gerekliliklerini, krizlerini, entelektüel, kültürel ve sosyal gelişimini, çağdaşları ile yaşadığı polemikleri, ya da düşüncelerini borçlu olduğu özgün fikirleri olabildiğince açık biçimde sunmayı deneyeceğiz. Bu sayede görülecektir Marx’ın *El Yazmaları*’nda sözünü ettiği her bir ayrıntı aslında belirli bir tarihe sahiptir. Yalnızca içinde bulunan koşullara bağlı olarak dinsel, toplumsal, politik ve ekonomik alanlarla yeniden belirlenmiştir.

Böylece çalışmamızın ilk bölümünü, Marx’ın düşüncelerini geliştirdiği entelektüel dünyaya ve bu dünyayı belirleyen asıl temaya, ‘dinsel yabancılaşma’ problemine ayırmayı seçtik. Marx’ın Berlin’de, Bonn’da ve Jena’daki akademik kariyeri ona yeni bir çevre edinmesi için fırsat tanımış ve entelektüel gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmuştu. 1837-41 yılları arasındaki bu dönem aynı zamanda

Marx'ın Genç-Hegelciler olarak bilinen Alman Entelektüellerden oluşan ve eleştirici silahını kullanmaktan çekinmeyen cesur bir grup insan ile tanıştığı ve Hegel'e yeniden döndüğü yılları kapsamaktadır.

Bilindiği üzere Hegel'in ölümü, ardılları arasında derin bir ikilik yaratmıştı: Bir yanda muhafazakâr ya da Eski- Hegelciler ve bir diğer yanda ise radikaller ya da Genç- Hegelciler yer alıyordu. Eski- Hegelciler, Lutheryan hareketi terk etmekten imtina ederek, Hegel'in felsefe ile dinin uzlaştırılmasına dair düşünceleri arasında bir 'orta olma' hali yaratmaktaydılar. Bu düşünürler için Hegel'in mantığı merkezine Hristiyanlığı ve onun mucizelerini almaktaydı, böylece sosyal yaşam dine hizmet ederek varlığını sürdürüyordu. Buna karşılık Genç- Hegelci düşünürler için özellikle sosyal yaşamın din tarafından açıklanabilir olduğu düşüncesi kabul edilemezdi. Dahası bu radikal düşünürler için Hristiyanlığın ya da başka herhangi bir dinin hiçbir koşulda felsefi gerçeklerle uzlaştıramayacağı açıktı. Onlar için genel olarak tarih, metafizik ilkelere sığınmadan, yalnızca insanı referans alarak açıklanmalıydı. Asıl olan insanın kendisiydi, bu nedenle yüceltilmesi gereken dinsel olandan daha çok insani olardı.

Bizler de ilk bölümde söz konusu bu genel çerçeveden hareketle Marx'ın dinsel ve toplumsal olana dair söylemlerini önemli ölçüde belirleyen Genç-Hegelci düşünürlere, David Strauß, Bruno Bauer ve çok daha büyük etkiye sahip olan Ludwig Feuerbach'a yer vereceğiz. Bu düşünürlerden özellikle Feuerbach'ın felsefi antropolojisinde Hegel'i yeniden okumadaki özgünlüğü ve 'yansıtma teorisi' Marx'ın yabancılaşmaya dair söylemlerinde belirleyici niteliktedir. Bu nedenle ilk bölüm, insani ve tanrısal olan arasındaki yabancılaşmada Marx'ın tarafını belirleyebilmeyi amaçlamaktadır.

Ancak Marx'ın dinsel olana yönelik eleştirisi hiçbir zaman salt kendi başına bir ilgi biçiminde görünmez, daima politik olanla, toplumsal olanla, içinde yaşadığımız dünya ile ilgilidir. Dahası her ne kadar fikirlerinden etkileniyor ve düşünceleri için bir temel oluşturuyor olsa da onun için Genç- Hegelci düşüncede eksik olan, tam da bu politik tavidir. Bu nedenle 1843-44 yılları arasında Marx'ın fikirleri giderek Genç-Hegelci çevreden uzaklaşır ve özgün düşüncesinin ilk söylemleri tam da bu yıllarda oluşmaya başlar. Marx 1843'te ilk kapsamlı çalışması

olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni yayınlayacaktır. Bu metin Marx'ın Hegel ile olan ikinci karşılaşmasıdır -ilki babasına yazdığı 1837 tarihli mektubudur- ve ne yazık ki bir önceki kadar hayranlık uyandırmaz. Tersine Marx, içinde olduğu koşullar ve toplumsal mücadeleler düşünüldüğünde, sivil toplum, evrensel ve özel çıkarlar ya da ihtiyaçlar sistemi gibi Hegel'in son derece açık argümanlarla savunduğu olgulara ciddi eleştiriler yöneltmeyi seçer. Özellikle yoksulluk ve kayıtsızlık bu aşamada Marx'ın temalarını belirleyecektir. Marx için Hegel içinde bulunduğu toplumdan neredeyse bihaberdir. Bu nedenle ilk bölümün son alt başlığında, Marx'ın düşüncelerinin dinsel olandan toplumsal olana doğru ilerlemesini, sivil toplum eleştirisi üzerinden temellendireceğiz.

Marx Hegel eleştirilerinin yayınlanmasından birkaç ay sonra eşi Jenny ile birlikte taşındığı Paris'te Ruge tarafından kurulmuş olan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'in editörlüğünü üstlenecek ve biraz geç kalınmış olsa da “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” metnini yayınlayacaktır. Bu metin, özellikle yabancılaşma söylemine özel bir içerik kazandırıyor olması nedeniyle bizim için çok daha anlamlıdır. Bizler de çalışmamızın ikinci bölümünü doğrudan Marx'ın yabancılaşma teorisine ayıracağız. Marx “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” metnini yayınladıktan kısa süre sonra bir dizi defter biçiminde önce *El Yazmaları*'nı ve bir yıl kadar sonra ise Engels ile birlikte *Alman İdeolojisi*'ni yayınlayacaktır. Sözünü ettiğimiz gibi bu metinler Marx hayattayken basılamaz, o nedenle daha sonra kaleme aldığı *Komünist Manifesto*, *Grundrisse*, *Kapital*, *Artı-Değer Teorileri* gibi oldukça yoğun bilimsel analizlere sahip metinler çok uzun yıllar *El Yazmaları*'ndan bağımsız olarak okunur. Oysa emek, iş bölümü, özel mülkiyet, değer, meta fetişizmi ve en sonunda komünizm, Marx'ın çoktan sınırlarını *El Yazmaları*'nda belirlediği ve yabancılaşma teorisi ile yeniden içeriklendirdiği benzersiz kavramlardır. Bu nedenle *El Yazmaları*'nı gençlik eseri, yabancılaşmayı da bu eserin rastgele bir kavramı olarak ilan etmekle Althusser Marx'ın düşünce zincirinde bir kırılmaya neden olur. Marx sivil toplumdan sınıflı topluma geçişi inceliklerle ele aldığı anda, emeği bilinçli hayat etkinliği olarak tanımlayıp ona kurucu bir rol atfettiğinde, buna karşılık yabancılaşmış emeği, bilinçsiz hayat etkinliği ve toplumun gerçeği olarak yüksek sesle dile getirdiğinde -ki bu karşıtlık belirgin şekilde

Hegel'in mirasıdır- söylemleri daha öncekilerle kıyaslanamayacak kadar radikaldir. Tüm bunlar belirli bir sürecin, tarihin ilerlemesinin ve düşüncelerindeki sürekliliğin belirgin ifadeleridir. Bu nedenle Marx sonrasında da -özellikle *Kapital*'de- iş bölümünün toplumsal karakterinden söz ettiğinde ya da sermayeyi başkalarının emeğinin özel mülkiyeti olarak tanımladığında, düşüncelerini yalnızca *El Yazmaları*'nın birkaç sayfasına hapsetmediğini bizlere göstermektedir. Daha sonraları adlandırılan Emek-Değer Teorisi ya da Meta Fetişizmi gibi Marx'a özgün düşüncelerin neredeyse tamamı, *El Yazmaları*'ndan hareketle okunduğunda tamamlanmaktadır. Nihayetinde özgürlük dahi yabancılaşma ile ilgilidir, çünkü kendinde yabancılaşmasızlığın imkanını taşımaktadır. Bizler de çalışmamızın ikinci bölümünde, Marx'ın *El Yazmaları*'nda dile getirdiği, insanın emeğine, üretim edimine, türsel varlığına ve diğer insana yabancılaşma biçimlerini, *Kapital*'de özellikle vurguladığı 'Emek-Değer Teorisi'nin temel varsayımlarından da hareketle okuyabilmenin yollarını sunmayı amaçlamaktayız. Bu nedenle birçok çağdaş düşünürün yorumlarına ve oldukça değerli çalışmalarına yer vermenin yanı sıra, *Alman İdeolojisi*, *Komünist Manifesto*, *Grundrisse*, *Artı-Değer Teorileri* ve *Kapital* metinlerinde yabancılaşmanın nasıl bir süreklilikle ele alındığına odaklanacağız.

Marx'ın yabancılaşma teorisinin kapsamlı sunumunun ardından çalışmamızın üçüncü bölümü modern düşüncede bu teorinin nasıl yankılar bulduğu ile ilgilenecektir. Kuşkusuz bugün Marx üzerine çalışan ve onun felsefesi ile ilgilenen herkesin yolu bir şekilde yabancılaşma ile kesişmektedir. Ancak bizler çalışmamızın son bölümünde, özellikle üç düşünürün, Rosa Luxemburg, Raya Dunayevskaya ve Hannah Arendt'in düşüncelerine yer vermeyi tercih ettik. Bu tercihimizin önemli nedeni, düşünürlerin fikirlerine olan özel ilginin dışında, özgün ve yeni bir yabancılaşma okuması sunabilmektir. Özellikle Raya Dunayevskaya'nın çalışmalarında -ki en önemlisi kuşkusuz *Marksizm ve Özgürlük*'tür- Marx'ın yabancılaşma teorisini Marksist-Hümanizm'in kurucu unsuru olarak atfetmesi bizlere yeni bir alan oluşturmaktadır.

Dunayevskaya'nın aksine Arendt ise oldukça radikal biçimde bizlere bambaşka bir Marx ve yabancılaşma okuması sunar. Çalışmamızda Arendt'in görüşlerine yer veriyor olmamızın nedeni düşüncelerindeki farklılıkların son derece

ilgi çekici ve bir o kadar Marx'a aykırı olmasından kaynaklanmaktadır. Arendt'in emek, iş ve eylem arasında yaptığı ayırım ve 'kendine yabancılaşmanın' sınırlarını bu ayırım üzerinden yeniden şekillendirdiği eleştirileri benzersizdir. Bu nedenle Arendt'in görüşleri, doğruluk ya da geçerlilik kaygısından bağımsız olarak, Marx üzerine konuştuğumuz her anın 'olumsuzu' olarak oldukça değerlidir.

Ve son olarak Dunayevskaya'nın ya da Arendt'in özel ilgisine karşılık Rosa Luxemburg yaşadığı dönemde Marx'ın *El Yazmaları* ile hiç tanışmamıştır. Bu nedenle yabancılaşma teorisi onun için bir bilinmezdir ve yalnızca *Komünist Manifesto* ve *Kapital*'in birkaç satır arasında geçen spesifik bir kavram olarak var olur. Ancak yine de, tıpkı Marx'ın söylemlerinde olduğu gibi, Luxemburg'un düşüncelerini belirleyen işçilerin yaşam şartları, özel mülkiyet, emeğin sömürülmesi, devrim ve kurtuluş gibi bugün yabancılaşma olarak adlandırdığımız Marksist teorinin temel olgularıdır. Luxemburg bu kavramlara *El Yazmaları* ile değil, dikkatli ve özenli Marx okumaları ile ulaşır. Bu nedenle Luxemburg'un söylemleri çalışmamızın en başında sözünü ettiğimiz süreklilik varsayımını, tam da kavramın kendisinden habersizliği ile desteklemektedir. Kendiliğindenliğe yaptığı vurgu ve Marx'ın düşüncelerini bir kurtuluş felsefesi olarak okumadaki ustalığı Luxemburg'u hem bizim için hem de Marksist düşünce için benzersiz kılar.

Böylece çalışmamız ile birlikte, Marx'ın yabancılaşma teorisini yalnızca bir dönemin popüler kavramı olarak değil, öncülleri ve sonuçları ile incelenmesi gereken, yoğun, içeriksel, kapsamlı ve her çağın uğrağı bir teori olarak yeniden sunabilmeyi amaçlamaktayız.

BİRİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA KAVRAMININ MARX'IN İLK YAZILARINDAKİ KÖKLERİ

1.1. GENÇ-HEGELCİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ VE DİNSEL OLANIN ELEŞTİRİSİNİN MARX'IN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

‘Yabancılaşma’ kavramı ilkin Hegel’in 1807’de yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi*’nde ayrıntılandırılmış ve 1932’de Marx’ın *El Yazmaları*’nın gün yüzüne çıkması ile birlikte yeniden yoğun entelektüel ilginin odağında yer almış/almaktadır. Her ne kadar son dönemdeki çalışmalar Marx ve Hegel arasındaki ilişkinin aslında gerçeklikler değil ancak beklentiler üzerine geliştiğini varsayma eğiliminde olsa da, bugün kavramın Marx’ın felsefesindeki konumunu tartışırken Hegel’e çok şey borçluyuz. Hegel’in 1831’deki ölümünün ardından halefleri üzerinde yarattığı tartışmasız etki göz önüne alındığında ve dönemin önemli düşünürlerinin tam olarak böylesi bir ortamda fikirlerini geliştirdiği varsayıldığında, Marx’ın düşünce sisteminin Hegelci felsefeden ve onun kavramlarından bağımsız olarak okunabilmesi pek de olası görünmez. Bu kavramlardan özellikle ‘yabancılaşma’ kavramı -sonradan içeriği Marx tarafından defalarca değiştirilmiş olsa da- Hegel’in bırakmış olduğu biricik mirasıdır. Aynı zamanda bu miras mevcut değeri sebebiyle birçok alanda çağın ritmini belirleyen büyük tartışmaların da belirleyicisi olacaktır.

Bilindiği üzere Hegel’in ölümü, ardılları arasında derin bir ikilik yaratmıştı: Bir yanda muhafazakâr ya da Eski- Hegelciler ve bir diğer yanda ise radikaller ya da Genç- Hegelciler yer alıyordu. Eski- Hegelciler, Lutheryan hareketi terk etmekten imtina ederek, Hegel’in felsefe ile dinin uzlaştırılmasına dair düşünceleri arasında bir ‘orta olma’ hali yaratmaktaydılar. Bildiğimiz gibi Hegel’in genel sistemi içinde din - dinin özelinde ise Hıristiyanlık- son derece tartışmaya açık ve bir o kadar da spesifik bir içeriğe sahiptir. Genel biçimiyle söylemek gerekirse Hegel için din, öznel tin ile nesnel tinin bir sentezini oluşturan **Mutlak Tinin** gelişme biçimidir. Mutlak Tin kendini sanatta, dinde ve felsefede dışa vurur. Bu kavrayışa göre din, insan bilincinin Tanrıya karşı bir tür tutumu ya da Tanrının benlik bilinci çerçevesinde kendini

algılayışıdır. Çünkü Tanrı Hegel için en basit söylemle Tin, mutlak idea ya da evrensel aklın dinsel olandaki karşılığı olarak görülür, Tanrı dinde bilinir. Din felsefesinin konusu ise, yalnızca insan bilincinin içkin ve zorunlu bir özelliği olarak dini değil, aynı zamanda Tanrı ya da Tanrı bilgisi olan dinin nesnesine de sahip oluşu temel alır. Bu sayede, aslında din bir bütün olarak felsefenin bir dalı kabul edilir. Üstelik Tanrı düşüncesi diğer tüm felsefe dalları için bir sonuçken, din felsefesinde bu erek başlangıcı oluşturmaktadır.¹ *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'de Hegel din ve felsefenin birliğinden şu şekilde söz edecektir:

İnsanları hayvanlardan ayırt eden şey bilinç ya da düşüncedir. Her şey düşünceden meydana gelir- bilimlerin ve sanatların, insani ilişkilerin, alışkanlıkların, geleneklerin, eylemlerin, yeteneklerin ve zevklerin sonsuz içe içe geçişinin tüm ayrımlarının nihai merkezi Tanrı düşüncesinde bulunur; Tanrı her şeyin başlangıcı ve sonudur; her şey başlangıcını Tanrı'dan alır ve ona döner. Tanrı felsefenin tek ve yegâne nesnesidir.²

Hegel'in bu söylemleri, felsefede dini ve dinde felsefeyi içeriklendirişi, Eski-Hegelci düşünürlerin geleneksel tutumları için yeterli alanı sağlar. Bu düşünürlerin Hegel'de benimsedikleri, dinin nesnesinin de tıpkı felsefede olduğu gibi ebedi hakikat, dolayısıyla Tanrı olduğu fikridir. Dahası burada sözünü ettiğimiz din yalnızca herhangi bir inancı simgelemez. Hegel'in sözünü ettiği özel olarak Hristiyanlık dinidir ve onun için Tinin gelişme basamağının zirvesi olarak görülen Hristiyanlık, 'mutlak'lığı ve 'tamamlanmış'lığıyla, 'Tanrı'nın kendini açığa vurmuş'luğuyla bir belirlenime sahiptir. Bu nedenle Hristiyanlığı, insanın, Tinin dizginsiz ve gerçekten özgür bir yaşam sürdürmesine yardım eden, kendini gerçekleştirme ve elde edilmiş özgürlük dini olarak kavrar. Çünkü Hegel için Hristiyanlığın kendisinde bilincin Mutlak Tin ile birliği meyve vermektedir. Hristiyanlık öncesi dinlerde din nosyonu belirli ve kısmi bir tarzda gerçekleşirken, Hristiyanlıkta bu nosyon gelişiminin tamamlanmasına ulaşır, insana yeni bir saltık öz ve yaşama nihai amaç verme işlevi

¹ Daha detaylı bilgi için bkz: Peter C. Hodgson, **Hegel & Christian Theology, A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 54-56.

² G. W. F. Hegel, **Lectures On The Philosophy Of Religion: Volume I Introduction And The Concept Of Religion**, Ed. By. Peter C. Hodgson, Trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart, Los Angeles-London, University of California Press, 1984, p.84.

ile yüklü olarak yorumlanır.³ Bu nedenle Hegel için Hristiyanlığın ortaya çıkışı, insanlık tarihinde belirleyici bir dönüm noktasıdır. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'de Hristiyanlıktan şöyle söz edecektir: "Hristiyanlık dini zamanı gelince ortaya çıkmıştır. Bu olumsal bir zaman, isteğe bağlı ya da keyfi bir seçim olmayıp asli, ebedi Takdiri İlahiye dayanır. Bu ebedi akılda, Tanrının hikmetinde belirlenmiş bir zamandır, olumsal biçimde belirlenmemiştir. Daha ziyade ilahi bir kavram, Tanrı'nın benliğinin kavramıdır."⁴

Dolayısıyla Hristiyanlık, kısmi ve sınırlı olan belirli dinlerin çok üzerinde yükselen mutlak dindir ve gerçekleşmesi tarihsel sürecin bir anını karşılamaktadır. Buna karşılık Hristiyanlık üzerine ya da bir bütün olarak din üzerine düşünmek, kavramlardan yola çıkmak ve kavramlara varmak felsefenin konusudur. Bu nedenle örneğin Marcuse'nin yorumu Hegel'i başka bir perspektiften okumamıza olanak sağlar. Marcuse için Hegel, her ne kadar Hristiyanlığı tüm rasyonelliği içinde ele alıyor olsa da, bir noktada İncilin vayhedilmiş gerçekliklerinin genişleyen toplumsal ve politik olgusalılıklara uygun düşmediğinin farkındadır. Çünkü "İncil ötsel olarak tekilliği içinde toplumsal ve politik bağlamından soyutlanmış bireye sesleniyordu; ötsel amacı toplumu ya da devleti değil ama bireyi kurtarmaktı. Öyleyse sorunu çözebilecek olan din değildi ve özgürlük ve birliği yeniden kurmanın ilkelerini ortaya koyabilecek olan ise tanrıbilim olamazdı. Hegel'in ilgisi tanrıbilimsel soru ve kavramlardan yavaşça uzaklaşıyor ve felsefi düzleme kayıyordu."⁵

Marcuse her ne kadar bu tekillikten felsefeyi sıyrmanın ve Hegel'deki karşılığını keşfetmenin peşinde olsa da, Eski-Hegelciler için Hegel'in dinsel olana dair söylemlerini özel kılan söz konusu mevcut tek-yanlılığıdır. Başından beri Göschel, Gabler ve Henning gibi Hegel'in sıkı takipçisi olan düşünürler, onun spekülâtif idealizmini Ortodoks inancının felsefi bir desteği olarak benimsemektedirler. Bu

³ Herbert Marcuse, **Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1989, s. 29.

⁴ Buradaki alıntılar metnin Türkçe çevirisinde de bulunduğundan karşılıklı okunarak Türkçeye aktarılmıştır. Krş.: G. W. F. Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 55; Hegel, **Lectures On The Philosophy Of Religion**, p. 184.

⁵ Marcuse, **Us ve Devrim**, s. 29.

düşünürler için Hegelci sistem açıkça merkezine Hıristiyanlığı ve onun mucizelerini almaktadır, sosyal hayat ise dine hizmet ederek varlığını sürdürmektedir.⁶ Marx'ın düşünürleri 'Eski- Hegelciler' olarak adlandırmasının nedeni tam olarak bu tutumdur. Marx *Alman İdeolojisi*'nde dinin düşünürler üzerinde yarattığı etkiden şu şekilde söz edecektir:

Eski-Hegelciler her şeyi Hegelci bir mantık kategorisine indirgenir indirgenmez *kavıyorlardı*. Genç- Hegelciler ise, her şeyi, ona dinsel tasavvurlar atfederek ya da teolojik olarak ilan ederek *eleştirdiler*. Genç-Hegelciler mevcut dünyada dinin, kavramların ve tümel bir ilkenin egemen olduğuna inanmada Eski- Hegelcilerle birleşiyordu. Yalnız, bir taraf gasp olarak gördüğü bu egemenliğe karşı çıkarken, diğer taraf onu meşru görüp göklere çıkarıyordu.⁷

Marx'ın sözünü ettiği biçimiyle Genç-Hegelci düşünürlerin Eski-Hegelci geleneğe karşıt fikirleri çoğunlukla din ve felsefe ilişkisi üzerinden ilerliyor olsa da, özellikle sosyal yaşamın din tarafından açıklanabilme çabası söz konusu ayrışmanın politik yönünü zorunlu olarak içermektedir. Marx'ın düşüncelerinin çağın ritmiyle geliştirmesinde politik olana yönelik bu vurgu son derece önemlidir. McLellan düşünürler arasında yaşanan söz konusu ayrışmadan şu şekilde söz eder: "Eski-Hegelciler felsefede, Hegel'in sisteminin son felsefe olduğuna inandıklarından çalışmalarının çoğu felsefe tarihini yazmakla geçiyordu. Politikada ise 'akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır' önermesine bağlı kaldıklarından anın mücadelelerinden uzak durarak dinginliği seçmişlerdi."⁸

⁶ Krş.: Warren Breckman, **Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory**, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 138; Christopher Arthur "From the Critique of Hegel to the Critique of Capital", **The Hegel-Marx Connection**, Ed. By. Tony Burns, Ian Fraser, London, Palgrave Macmillan, 2000, p. 105.

⁷ Karl Marx- Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 29.

⁸; David McLellan, **The Young Hegelians and Karl Marx**, London, Palgrave Macmillan, 2014, p. 6. Metinde McLellan Hegel'in düşüncesini **the real is the rational** biçiminde İngilizce çevirisi ile kullanmaktadır. Biz Türkçe kullanımında, Enver Orman'ın *Hegel'in Mutlak İdealizmi* metnindeki çevirisinden faydalandık. Detaylı bilgi için bkz: Enver Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, İstanbul, Belge Yayınları, 2015, s. 226.

Ancak oldukça net bir biçimde görünmektedir ki, Genç-Hegelci düşünürler için böylesi bir dinginlikten, özellikle sosyal yaşamı dinin mucizelerine göre yorumlamada Hegelci öğretiyi temel alan yeni bir ideolojiden söz etmek olası değildir. Bununla birlikte bu radikal düşünürler için Hristiyanlığın ya da başka herhangi bir dinin hiçbir koşulda felsefi gerçeklerle uzlaştırılamayacağı da açıktır. Çünkü en görünür ifadesinde Hristiyanlık, din ve insanın birliğinden yola çıkarken, bu birliğin eşsiz ve mükemmel tezahürünü İsa'da bulur. Oysa bu genç düşünürler için söz konusu birlik ilerici bir tarihselcilik anlayışı ile birlikte tek bir insanda değil, tüm insanlıkta belirir. Dolayısıyla Mutlak Tinin kendini sanatta, dinde ve felsefede görünür kıldığı bu tarihsel süreç, son tahlilde din tarafından değil ancak felsefeyle anlaşılabilir. Çünkü Hegel açıkça dinin felsefeyi değil, felsefenin dini açıklayabileceğini ileri sürer. Hegel için “Felsefe dini açıklamak suretiyle yalnız kendini açıklar ve kendini açıklamak suretiyle dini açıklar.”⁹ Dolayısıyla söz konusu düşünürlere göre genel olarak tarih, metafizik ilkelere sığınmadan, yalnızca insanı referans alarak açıklanmalıdır. Genç-Hegelci düşünürler için tarihsel ilerlemenin özünde kutsal olduğuna inanan Eski-Hegelci geleneğin sosyal yaşamı din ile açıklama girişimleri ve felsefenin içeriğini dinsel olanda yeniden kurma arzuları, Hegel felsefesinin ontolojik ilkelerine temel bir saldırı anlamına gelmektedir. Çünkü Hegel'in sisteminde Tin, insanın öz bilinci, varlığın nihai temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle felsefe temeline ancak insanın yapıp etmelerini alabilir. Felsefe, cesur söylemlerin ve özgür tartışmaların mümkün olduğu tek alandır. Löwith'in Karl Michelet'ten aktardığı gibi, “Genç- Hegelcilerin üslubuyla felsefe, yalnızca alacakaranlıkta uçuşuna başlayan *Minerva'nın Baykuşu* değil, aynı zamanda şafağı ilan eden horoz ötüşüdür.”¹⁰

Nihayetinde Bauer'in sözünü ettiği gibi Genç-Hegelciler, Hegel'in etrafında toplanan ‘ilk grup’ olarak belirlenecek ve Eski-Hegelcilerden ayrılırken “tüm tanrısallığı ve tevazuyu ortadan kaldırmış, kilise ve devlete karşı açıkça mücadele

⁹ Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**, s. 34

¹⁰ Karl Löwith, **Hegel'den Nietzsche'ye**, Çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021, s. 82.

etmiş”¹¹ kişiler olarak belirecektir. Böylece mutlak monarşik otoritenin savunucuları ile, alternatif egemenlik fikirlerinin savunucuları arasındaki çatışmalar artan düşünsel gerilimin nedenlerini büyük ölçüde belirlemektedir. İlerleyen süreçte bu radikal düşünceler David Strauß, Arnold Ruge, Edgar ve Bruno Bauer, Max Stirner’in yanı sıra Feuerbach, genç Karl Marx ve Friedrich Engels de dahil olmak üzere geniş bir grup tarafından tartışılacaktır. 1800’lü yılların ortalarına doğru ise bu söylemler toplum içerisinde de ciddi yankılara neden olacak ve her geçen gün sansür, bir dizi politik engelleme ile düşünürlerin fikirlerini özgürce ifade etmelerini engellemenin aracı olarak görülecektir. Aslında Bruno ve Edgar Bauer, Stirner, Marx ve Ruge orta sınıftan, çocuklarını üniversiteye göndermeyi göze alabilecek ailelerin çocuklarıdır ve neredeyse tamamı teoloji çalışmalarına başlarken Hegel’i çıkış noktası olarak seçmişlerdir. Yalnızca Moses Hess ve Engels üst sınıf ailelere mensuptur. Ancak onların talihsizlikleri Ortodoks olmayan fikirleri nedeniyle üniversitelerin kapılarının yavaş yavaş kendilerine kapanması ve kendilerini hem işsiz hem de toplumdan soyutlanmış halde bulacak olmalarıdır. Feuerbach 1830’ların başında üniversite kariyerinden vazgeçmiş, Ruge profesörlük hayalini gerçekleştiremeyeceğini bir dizi engelleme sonunda anlamıştır. 1840’larda Bauer, Marx’a akademik kariyerinde yardımcı olabileceğini ve Marx’ın bir kürsüde görev alabileceğini umar ancak onun da nihayetinde Bonn’daki kariyeri tehdit altındadır ve sonunda Mart 1842’de üniversite kariyerine son verilir.¹² Özetle sansür yaşamın her alanında düşünürleri çevrelemiştir, yalnızca üniversitelerde değil, dergilerde, gazetelerde, broşür ve afişlerde de sansür son hızla devam eder. Neredeyse tüm iletişim kanalları hükümetin görüşlerinin soluk yansımalarından ibarettir ve 1840’ların ortalarına kadar bu şekilde devam edecektir. Ancak söz konusu düşünürler toplumun kıyısındaki işsiz entelektüeller olarak konumlandıkça isyanın şiddeti de artacak ve böylesi bir ortamda Strauß ile birlikte ise küçük bir kıvılcımdan alevler yükselmeye başlayacaktır.

¹¹ Bruno Bauer, “The Trumpet of the Last Judgement”, **The Young Hegelians**, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Trans. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 178.

¹² McLellan, **The Young Hegelians and Karl Marx**, p. 7.

1.1.1. David F. Strauß ve Modern İnançsızlık

David Friedrich Strauß, uzun yıllar Almanya'daki modern inançsızlığın önderi olarak kabul edildi. Feuerbach, Stirner, Marx, Schopenhauer, von Hartmann, Büchner, Haeckel ve Nietzsche gibi, vahyedilmiş dinin ve Ortodoks Hristiyanlığın otoritesine saldıran XIX. yüzyıl Alman entelektüellerinin lideriydi. Dönemindeki birçok düşünürü etkilemesinin tek nedeni dine yönelttiği eleştiriler değil, bu eleştirileri Hegelyan bir yorumla oluşturmadaki üstün başarısıydı. Onun için Hegel, İncillerin tarihselliğine belki de gereken ilgiyi göstermemişti ve yalnızca sembolik içeriklerin spekülâtif yorumlarına odaklanmaktaydı. Strauß'u etkileyen temel düşünce bu muğlaklıktan hareket ediyordu. Bir noktaya kadar Strauß da İncil anlatılarının Hristiyanlık dininin özünü oluşturduğunu kabul ediyordu. Ancak ona göre bu anlatılar Hegel'in sözünü ettiği gibi dinsel inancın özünü oluşturan tasarımsal düşünceleri değil, insanların en derin arzularının tercümesi olan mitleri ifade ediyorlardı. Kavram ve tasarım arasındaki bu boşluk, Strauß'un düşünceleri için son derece önemliydi. Bunun dışında Hegel'in felsefesi onun için son felsefeydi, üniversitedeki Hegel dersleri yoğun ilgi ile karşılanıyordu. Strauß için Hegel Kant'ın başlattığı modern felsefeyi tamamlamıştı, ancak tek eksikliği Hristiyan dinine karşı zaafiydi.¹³

Strauß'un Hegel yorumu Genç- Hegelcilerin Hegel okumalarından bazı noktalarda ayrılıyordu. Hegel ile başlayan ve aynı zamanda sonlanan bu yeni düşüncede öznel ve nesnel tinin yabancılaşmalarının tarihin ilerlemesindeki rolü, nesnenin tinselleştiği ve tinin nesneleştirildiği özgürleştirici bir düşünce sistemi olarak yükselir. Bu sistem belirli bir tarihsel gelişmeyi, ilerlemeyi hedefine alıyor olmasıyla kendinden sonra gelen her türden düşünce için kapsayıcı, geniş bir etki alanına sahiptir. Ayrıca söz konusu yeni düşünce sistemi özellikle bir kesim düşünürler için gelişiminin sonunda dinsel olanı *kaldırıp-içererek* felsefeye ulaşıyor olmasıyla, kutsal olan her şeyin aynı zamanda eleştirilebilir de olduğu düşüncesini temellendirmede kusursuz görünür. Tüm bu atmosfer içerisinde Strauß 1835'te *İsa'nın Yaşamı*'nı (Das Leben Jesus) yayınladığında İncil anlatılarının güvenilirliğine ilişkin yüzyıllardır

¹³ Frederick C. Beiser, **David Friedrich Strauß: Father of Unbelief**, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 43

süregelen şüpheleri ve eleştirel itirazları bir bütün olarak sunacaktır. Strauß'un yöntemi Hegelci perspektifle ve felsefi ilkelerden hareketle İncil öğretilerinin eleştirilebilmesini amaçlar. Aslında Strauß en başından beri Hegel'in din ve felsefenin özdeşliğine dair söylemlerini benimsemektedir ancak daha çok ilgi duyduğu Hegel'in kavram (Begriff/ concept) ve tasarım (Vorstellung/ representation) arasında yapmış olduğu ayrımıdır. Bu özel ilginin nedeni, Hegel'in yönteminin akıl ile inancı uzlaştırmanın umut verici bir yolu olarak görünmesidir. Bu nedenle Strauß'un *İsa'nın Yaşamı* ile birlikte yükselen itirazlarının hedefinde Hegel yoktur, asıl karşı çıktığı ve şiddetle eleştirdiği Eski-Hegelci düşünürlerdir. Çünkü Strauß için Eski- Hegelci hareket Hegel'in görüşlerini tek yanlı olarak kabul etmektedirler. Özellikle din ve felsefenin özdeşliğinden yola çıkarken Hegel'in kavram ve tasarım arasında yapmış olduğu ayrımı gözden kaçırmaktadırlar. Bu önemli ayrım, felsefeden farklı olarak tasarımsal düşünceyle dile getirilen dinin hakikatlerinin, felsefi kavram düzeyine yüceltilmesini gerekli kılar. Özellikle Hristiyanlığın mucizeleri, gerçek bir olguyu değil ancak bir zihin durumunu, içsel bir deneyim ya da dini duyguları harekete geçirmek için ihtiyaç duyulan yaratıcı bir temsil, sembolü ifade ediyor olmaları nedeniyle bu tasarımsal düşüncenin benzersiz örnekleridir. Aslında ilk bakışta anlayış ortak görünür: Eski- Hegelci düşünürler de Hegelci yöntemi benimseyerek dinin hakikatlerini ve mucizelerini – tam da Strauß'un yapmış olduğu gibi- açıklamaya girişirler. Hegel'in din ve felsefe arasında kurmuş olduğu ilişki, Eski-Hegelci düşünürlerin İncilin mucizelerinin felsefenin kavramlarına dönüştürüldüğü takdirde gerçekliklerinden söz edilebileceği görüşünü destekler. Oysa Strauß özellikle son dönemde Marheineke ve Göschel tarafından savunulan bu söylemlerin Hegelci olamayacağını, çünkü Hegelci diyalektiğin yalnızca koruyarak değil, aynı zamanda olumsuzlayarak felsefi kavramlara ulaşılabilceğini savunmaktadır. Bu nedenle asıl sorulması gereken Hristiyanlığın özündeki felsefi gerçeği kabul ederken, dini ne ölçüde rasyonelleştirip doğrulayabileceğidir.¹⁴

Böylece *İsa'nın Yaşamı* yayınladığında Strauß aslında tanıdığımız bir eleştiri nesnesini yeniden akademik salonlardaki tartışmaların vazgeçilmezi kılar. Açıkça

¹⁴ Krş.: A.e., s. 106; William J. Brazill, **The Young Hegelians**, Connecticut, Yale University Press, 1970, p. 109.

Aydınlanmadan itibaren süregelen İncil eleştirisi geleneğini benimsemektedir, buna karşın onu biricikleştiren daha çok Hristiyanlık ve mitler arasında kurduğu bağlantısalıktır. Kimileri için *İsa'nın Yaşamı* kusursuzdur ve Hegel'i yeniden okumanın aracı olarak görülür. Ancak daha büyük bir kısım için Strauß Hegel'in felsefesinden bihaberdir. Söylemleri Hegel'in özellikle kaçınılması gerektiğini savunduğu “Teologların sıkça iddia ettiği gibi felsefi çalışmaların dinin içeriğini bozucu, yıkıcı ve kutsaldan arındırıcı etki gösterdiği”¹⁵ şeklindeki olumsuz düşünceye yol açmaktadır.

Aslında Strauß'un *İsa'nın Yaşamı* ile ortaya koymak istediği temel sorun şu biçimdedir: Hristiyanlığa dair kutsal metinlerin -ya da İncillerin- kendi aralarında dahi birçok çelişki ve uyumsuzluk bulunmaktadır ve yalnızca bu nedenle olsa dahi hiçbiri güvenilir tarihsel kaynaklar olarak kabul edilmemelidirler. Dahası Strauß yalnızca İncil'i değil, Hristiyanlığın tüm kutsal metinlerini ‘antik kayıtlar’ olarak tasvir ederken bu metinlerin mitleri ve mucizeleri kendilerine dayanak olarak seçtiklerini iddia etmektedir. Aynı zamanda bu düşünce Genç- Hegelcilerin de en kötü şüphelerini doğrular nitelikte olmasıyla oldukça önemlidir. Böylece gerek daha genç olan radikal düşünürlerin, gerekse Strauß'un üzerinde birleştiği fikir ortakları: Hristiyanlığın öğretileri günlük yaşam deneyimleri ile uyuşmamaktadır, tüm bu mucizeler, doğaüstü olaylar, doğa yasalarının reddedilemeyeceği yönündeki deneyimlerle tamamıyla çelişir. Tanrı ancak insanın kendisidir, Hristiyanlık ise İsa'ya olan inancıyla bunu çoktan kabul etmiştir.¹⁶ Dahası Strauß'un fikirleri inancı, tek bir insanın Tanrı ile birliğinde değil, bizzat insanlığın kutsallığında yatan kolektif mitin ürünleri olarak tanımlamasıyla eleştiriye politikleştirir. Böylece Hristiyan enkarnasyonunu reddetmesinin siyasi anlamları hakkındaki tartışma büyüdükçe yalnızca Genç-Hegelci düşünürleri değil, Eski- Hegelcileri de etkisi altına almaya başlayacaktır.

Strauß her ne kadar geçmiş geleneğin yıkıcı eleştirini sunuyor ve yarattığı özgürleştirici ve arındırıcı etkiyle kendi çağının ruhuna yön veriyor olsa da dine

¹⁵ Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**, s. 35.

¹⁶ David F. Strauß, “The Life of Jesus”, **The Young Hegelians**, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Trans. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 36-37.

yaklaşımı bir yönüyle Genç-Hegelci düşünceden ayrılmaktadır. Strauß'un fikirleri birçokları gibi Hristiyanlık dininin toptan reddedişine dayanmaz, iddiaları daha bilimsel çerçevede ve daha antropolojik temelde şekillenmektedir. Özellikle İncil'e yönelik eleştirileri Hristiyanlığın öğretilerinin yanlış olduğu söyleminden değil, dünyanın geçmekte olduğu yeni çağ için artık uygun olmadığı düşüncesinden hareket eder. Buna göre Hristiyanlığın mitleri ya da mucizeleri birer uydurma, tarihsel bir olayın kasıtlı abartılması değildir, yalnızca ortaya çıktıkları çağın gerçeklikleri olmaları nedeniyle zamanının ötesinde korunması olası görülmez. Bu nedenle tarihin ilerlemesinde, bu gelişme sürecinde yalnızca zamanının gerçeklerinin birer sembolik ifadelerine dönüşebilirler. Böylece Hegel'e olan bağlılığı Strauß'un bu uzlaşmacı yönünü besler. Ona göre İnciller, ortaya çıktıkları topluluğun korkularının, endişelerinin, umutlarının ya da arzularının ifade edildiği mitlerdir ve onları yok etmektense 'aşmak' toplumsal niteliğine çok daha uygun bir seçenek olarak belirir. Strauß şöyle diyecektir:

Mesih tarafından tamamlanacak olan kurtuluşun inanana getirdiği barış için insan, Hristiyanlığın kendisine sunduğu uzlaşmış dünyadan, uzlaştırılmamış dünyaya, mutluluk dünyasından, sefalet dünyasına itilir. Şu an düşmanlık ve mutsuzlukla doludur. Ve hakikat, içinde olduğu koşullardan kurtulma umudu, sonsuzluğu kabul eden bu sistemin ilkelerine göredir: aldatıcıdır. ... Bilimsel bilgi ise, fikirleri basitçe hiçbir varlığın (Sein) karşılık gelmediği zorunlu bir olasılığa dönüştürmenin, aslında onları kaldırarak- içerdığını (Aufheben) kavramıştır.¹⁷

Politik çevrelerce Strauß'un bu söylemleri Hristiyanlık öğretisini, insanın öz-bilincinin yabancılaşması, tamamen içsel olduğu öne sürülen otorite kaynağının günlük yaşamda dışa yerleştirilişi olarak okunuyordu.¹⁸ Din özelinde Hristiyanlık sosyal yaşamı belirlediği her an insanların özerklikleri ve öznel seçimleri üzerinde tahakküm anlamına geliyordu. Bastırılmış toplumsallıklar, yaşam içerisinde bireylerin konumlandırılmasını zorunlu olarak engelliyordu. Dolayısıyla toplumsal bağın sınırları, gizil dinsel ve ideolojik bağın üretimi tarafından şekilleniyordu. İster bir kişi ister bir şey olsun sonlu ve duyulur tüm belirlenimler içindeki evrensel ve toplumsal

¹⁷ Krş.: A.e, p. 43; Brazill, *The Young Hegelians*, p. 109.

¹⁸ Beiser, *David Friedrich Strauß: Father of Unbelief*, p. 195.

olan, biçim değiştirerek duyu üstü hale getiriliyor, içkin olan ne varsa, aşkınlaştırılıyordu. Strauß'un metninde sıklıkla üzerinde durduğu mucizelerin bizlere anlatmak istedikleri de tam olarak bunlardır. Hastaları tek bir dokunuşla iyileştirebileceğimize inanmak, bunu hiçbir koşulda başarmamızın mümkün olmadığını kendi tecrübelerimizden bilmemize karşın umudun cazibesine kapılıyor olmak içsel bir inanışı temsil eder.¹⁹ Dini mucizeler bizleri bu türden kabullere koşulsuz inanmaya zorlar. Bu nedenle Strauß için İnciller ve diğer kutsal metinler belirli bir gelişme düzeyine ulaşmış halkın kolektif bilinci tarafından üretilen gerçeklerinin hayali yansımalarıdır. Hristiyanlığın İsa'ya yüklediği tanrısallık ile, Tanrıyı ilk kez bir insan formunda yeryüzüne indirmeyi hedefleyen ve dini ikililiği askıya alan ilahi yapısı da bu yansımaların kusursuz örneklerindendir. İsa Mesih'tir, kurtarıcıdır ve üstelik bu dünyadadır, ulaşılmaz ve sonsuz olan Tanrının sonlu varlığıdır. "Tanrı-insan ölür. Ve böylece Tanrının enkarnasyonunun gerçek olduğunu, sonsuz tinin, sonlu olanın en alt derinliklerine inmeyi küçümsemediğini, çünkü kendisine dönmenin bir yolunu nasıl bulacağını bildiğini kanıtlar. En bütün yabancılaşmasında (Entäusserung/ alienation) dahi kendi kimliğini koruyabilir."²⁰

Tanrının insan ile birliği, İsa'nın şahsında gerçekten ve gözle görünür biçimde tezahür eder. Ve Strauß için burada sorun, bu ikililiğin yalnızca tek bir bedende, tek bir insanda toplanmasıdır. Strauß çağdaşlarını ilahi özün ortaya çıkarılmasının ve enkarnasyonun tek bir bireyle sınırlandırılmayacağı, onun tek ve yeterli alanının tüm insanlık olduğu düşüncesiyle etkisi altına alır. Olması gereken tüm insanlığın İsa'nın yerini alması, tüm insanlığın kutsal sayılmasıdır. Bu nedenle *İsa'nın Yaşamı*'ndaki temel soru şudur: "Tüm insanlığı ideanın gerçekleşmesi olarak (Wirklichkeit der Idee) gördüğümde, tek bir insanı böylesi bir gerçekleşme (Verwirklichung/ actualization) olarak seçtiğimden çok daha yüksek bir anlamda gerçeklikten söz etmiş olmuyor muyum?"²¹

¹⁹ Strauß, "The Life of Jesus", p. 33.

²⁰ A.e., s. 45 Hegel'in etkisi burada da açık biçimde görülmektedir. 'Entäusserung' yabancılaşma hariç, dışavurma/dışlaşma anlamlarında da kullanılmaktadır. Hegel'in felsefesinde içsel olan dışlaşır ve yeniden kendine gelir. Ya da bir diğer anlamda şey yabancılaşarak kendi olabilir.

²¹ A.e., s. 48.

Strauß, mucizeler yaratan herhangi bir dinin iddialarına karşı ancak kendi muhakeme ve tecrübelerimizden yola çıkarak yaşamı anlamlandırabileceğimizden ve o zaman inançlarımızın güvenilir kabullere dayandırılabilirdiğinden söz etmektedir. Böylece inancı tamamıyla reddetmektense tüm inanç ve eylemlerimizin önkoşulu olarak öz farkındalığın önemini vurgulamaktadır. Çünkü en basit söylemle -ve daha sonrasında Feuerbach'ta gözle görünür bir etkiye neden olan biçimiyle- bildiğimiz en kesin ve en yakın şey insanın kendisidir; kendi varlığının mevcudiyeti olarak bildiği şey, onun için bir Tanrının ya da oğlunun tüm vaatlerinden daha değerlidir. Strauß içinde bulunduğu çağın taleplerinden söz ederken şöyle diyecektir: “çağımız, Kristolojide, bireydeki türe ilişkin gerçek fikre yönlendirilmeyi talep etmektedir. Mesih hakkındaki doktrinlerde, bir birey olarak onu yetersiz bırakan teoloji, tam anlamıyla teoloji değil artık vaazdır.”²² Bu nedenle Strauß için İdeanın gerçekleşmesi herhangi bir tekil birey ile değil, evrensel insan anlayışı ile mümkündür. Aslında Strauß, döneminin radikal düşünürleri gibi, tüm dini farklılıkların üstesinden geldiği ve herkesin sadece insan olarak hak ve özgürlüklerine sahip olduğu bir geleceği sabırsızlıkla beklemektedir.²³ Dahası açıkça Hegelci olan perspektifi de göz önüne alındığında, insanın kurtuluşu, yani yabancılaşmanın üstesinden gelmesi için bilinçli olarak Mesih'in seküler eşdeğerine, insanlığın kendisine ihtiyaç duymasından daha pratik bir sonuç düşünülemez. İnsanın kurtuluşu öğretisi, Hegel'den itibaren Genç-Hegelci düşünürlerin burjuva öncesi toplumda dinden sıyrılma aracı olarak varlığını sürdürecektir. Bunu ilk kez Strauß dile getiriyor olsa da, sonrasında hem Bauer, hem Marx kurtuluşu, yabancılaşmayı aşmak olarak kabul edecek ve insanın nihai özgürlüğünde kaçınılmaz bir basamak olarak görecektir. Şöyle bir farkla ki, Strauß bu kurtuluşu insanlığı Mesih'in kendisiyle özdeşleştirmekte bulacaktır, Bauer için kurtuluş insanın Hristiyanlığın ya da Yahudiliğin özelinde dinsel olandan tamamen arındırılmasıdır. Marx bir adım daha ileri giderek mevcut tüm dinsel varsayımlardan soyutlanmadan evrensel kurtuluşun gerçekleşmeyeceğini savunacaktır.

Bu nedenle Strauß'un, *İsa'nın Yaşamı*'ndaki yöntemi genel olarak dinsel olanın ılımlı bir revizyonunu içermektedir. Araştırmamızın sonuçları öyle gösteriyor

²² A.e., s. 51.

²³ Beiser, **David Friedrich Strauß: Father of Unbelief**, p. 192.

ki diyecektir Strauß “İsa’ya ilişkin Hristiyan inançlarının en önemli kısımları ortadan kaldırılmış, kendisinde bulunan tüm cesaret ve tüm teselliler yok edilmiştir. Son on sekiz yüzyıl boyunca insanlığı besleyen sonsuz hakikat hazinesi, geri dönüşü olmayan bir şekilde çözülmüş görünüyor.”²⁴ Ancak bu çözüm ve Strauß’un inancın bilim dışılığıyla yaşadığı çatışma, çok kısa bir süre sonra, Genç- Hegelci teorisyenler arasında da keskin kırılmalara neden olacaktır. Düşünürler iyi bir Hristiyan olmanın esaslarından, yalnızca insan olabilmenin yollarını aramaya yöneleceklerdir. Bu nedenle ilgileri de değişecek ve insanlığın kurtuluşunun gerçekte ne anlama geldiği, ‘nasıl bir özgürleşme’ hayal edilerek gerçekleştirilmeye çalışılacağı, gelecekte dinden ve geriye kalan her şeyden ‘özgürleşmenin’ mümkün olup olamayacağı üzerine sesler yükselmeye başlayacaktır. Strauß din ile savaşında daha önce denenmemiş bir şeyi dener, ancak iyimser ve ılımlıdır.²⁵ Bu nedenle onun özgürlüğü tam bağımsızlığı değil, göreceli bağımlılığı anlatır. Çabası zincirlerin kırılmasından daha çok gevşetilmesidir. Bu nedenle Bauer ve sonrakiler hem Strauß’tan güç alacak hem de eleştirilerinin tam merkezine Strauß’u yerleştireceklerdir.

1.1.2. Eleştirel Eleştirinin Eleştirmeni Bruno Bauer

Bruno Bauer, Berlin’deki Eski ve Genç- Hegelcilerin 1839-1843 yıllarını kapsayan hareketinde doğrudan yer alan tanınmış liderleri, Almanya’daki entelektüel hareketin önde gelen temsilcisi ve iyi bir teologdu. Eski ve Genç-Hegelci hareketin gidişatı üzerindeki güçlü etkisi, yalnızca Hegelciliği zekice kavraması nedeniyle değil, aynı zamanda dinsel düşünceyi, diğerlerinden çok daha yakından tanıyor ve hem kiliseyi hem de devleti eleştirirken bunu popüler şekilde uygulayabiliyor olmasından kaynaklanıyordu. Bu nedenle belki de yalnızca Bauer her iki kanadın da önemli figürü olma rolünü üstlenmişti. 1828’de teoloji çalışmalarına devam edebilmek için Berlin Üniversitesi’ne kabul edilmiş, Schleiermacher, Marheineke ve en önemlisi Hegel’in kendisinden dersler almıştı. 1829 yılında, Hegel’in de desteği ile Kant’ın estetik ve güzellik anlayışı üzerine denemesiyle felsefe kariyerinde ‘Prusya Kraliyet Ödülü’nü kazanmış ve Hegel’in gözde öğrencisi olarak büyük övgülerle akademi kariyerine

²⁴ Strauß, “The Life of Jesus”, p. 33.

²⁵ Löwith, **Hegel’den Nietzsche’ye**, s. 374.

başlamıştı.²⁶ Bauer, 1829-1839 yılları arasında akademideki çalışmaları ve Hegel'in desteği sayesinde Eski- Hegelciler arasında oldukça popülerdi. Berlin ve Bonn Üniversitelerinde Hegel dersleri veriyordu ve hatta 1836 sonbaharında Berlin'de verdiği derslerden birine ileride hem yakın arkadaşı hem de en güçlü eleştirmeni olacak olan Karl Marx öğrencisi olarak katılmıştı.

Bauer'in düşüncelerini geliştirdiği atmosfer, Strauß'un *İsa'nın Yaşamı*'nı yayınlamasıyla Hegel sonrası düşünürler arasındaki ayrışmaların giderek şiddetlendiği özel bir döneme karşılık gelmektedir. Strauß'un fikirleri entelektüel çevrelerde dinsel olana dair imalardan daha fazlasını içerdiğinden özellikle sosyal ve politik sonuçları hem yazın dünyasında hem de toplumun belirli bir kesiminde fark edilir bir hareketi tetikleyecektir. Dönemin hükümet yetkilileri yayınların yarattığı etkinin farkına varmış olacaklar ki, eleştirel düşünce dalgası her türden sansürle baş etmek zorunda kalacaktır. Sansürün çarpıcı örneklerinden biri Marx'ın son yıllarında baş editör olarak da görev yaptığı, *Rheinische Zeitung*'un kapatılmasıdır. Elbette söz konusu engellemeler yalnızca radikal düşünürlerin yazıları ve fikirleri için geçerlidir. Bu nedenle Hegel'in genç takipçilerinin hedeflerine ulaşmak için her defasında yeni bir yol bulmak zorunda bırakıldıkları bu dönemde, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* yazı kurulu, hem Ortodox Hegelci konumu temsil edip güçlendirmesi hem de Strauß'un argümanlarını çürütmesi için Bauer'i seçer. Teolog Bauer'in 1835 yılında yayınladığı "David Friedrich Strauß'un *İsa'nın Yaşamı*'nın Yeninden Gözden Geçirilmesi" (Rezension: Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß) adlı makalesi *İsa'nın Yaşamı*'na dair yoğun eleştirileri sebebiyle büyük takdir ile karşılanmış ve Eski- Hegelciler arasındaki statüsünü daha da arttırmıştır.²⁷

Bauer, *İsa'nın Yaşamı*'nın yöntemine dair itirazlarını, Strauß'un Hegelci felsefeyi değersizleştirdiği yönündeki argümanı ile desteklemektedir. Çünkü Strauß, Hristiyanlıktan daha çok hümanizme yönelişiyle, tarihsel olayların özne (insan) ve nesnenin (Tanrı ya da din) birliğinden hareketle öz-bilincin eylemi ve ilerlemesi

²⁶ McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, p. 48.

²⁷ Zvi Rosen, *Bruno Bauer ve Karl Marx: Bruno Bauer'in Karl Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, Çev. Doğan B. Kılınç, İstanbul, Nota Bene Yayınları, 2012, s. 169.

olduğu yönündeki Bauer'ci düşünceye karşıt konumda yer almaktadır. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi Strauß'un düşüncesine göre müjdeler topluma yüklenilmek istenen mitler ve ilkel Hristiyan topluluklarının mesihçi beklentilerinin ifadeleridir, dolayısıyla çağın ritmini yakalamaları ve öğretileri ile insan eylemlerine yön vermeleri olanaksızdır. Oysa aynı dönemde Bauer, İncillerin ait oldukları öz-bilincin ürünleri olduğunu savunacak ve özgürlüğü dinle kutsayacaktır. Tarihi anlamak ve ilerlemeyi duyumsamak için öz-bilinçten hareket ediyor oluşu ve bu yöntemin Hristiyanlık için de son derece geçerli olduğunu varsayısıyla Bauer, Strauß'un bütünlük teorisine saldırmayı seçecektir. Onun için öz-bilinç, tarihin ve tüm tarihsel olayların temelinde yer almaktadır ve Strauß'un savunduğu biçimiyle İncil'in tüm mucizeleri kültürün doğal ve yerel uzantıları değil, belirli amaçlar için yaratılmış bilinçli kurgulardır. Böylece Bauer için, Strauß'un özünde Hegel'ci olduğunu iddia ettiği söylemleri, aslında Hegel'i tamamen yanlış anlamasının sonucudur ve ne yazık ki felsefesini hatalı bir içerikle oluşturmuştur.²⁸

Bauer'in savunmaktan hiçbir dönemde vazgeçmediği özgür öz-bilinç söylemi Hegel'den devralınır önce radikal teolojisinin temeli olacak düşüncenin sonrasında ise ateizmini ve devrimciliğini ortaya çıkaracak metodolojik yaklaşımının ilk tomurcukları kabul edilir. Bauer için Hegel'in felsefi yöntemi açıkça baskıcı fikirleri, gelenekleri ve kurumları tanımlayıp baltalarken, aynı zamanda akıl yetisinin gelişmesine izin vermektedir. Hegel'in felsefesinde her bir ileri adım özgürlüğe doğru atılır ve eleştirel yönteminin her bir anı yeni bir devrimin habercidir. Önceleri yalnızca Hristiyanlık özelinde dini rasyonelleştirmenin aracı olarak görülen bu düşünce Bauer'i gitgide etkisi altına alacaktır. Eski- Hegelci geleneğin ünlü temsilci olarak Bauer'in Strauß'a yönelik fikirleri dahi bu düşünceler ile birlikte çok kısa bir süre içinde yön değiştirerek öz-bilincin özgür doğasını kısıtlayan ve bilincin farkındalığına ulaşmayı engelleyen her türden oluşumu reddeden teorik bir tavır haline dönüşecektir. Öyle ki, 40'lı yıllara gelindiğinde Bauer, başlangıçtaki tüm eleştirilerinden vazgeçmekle kalmayacak, Strauß'un *İsa'nın Yaşamı* ile birlikte yeni bir perspektiften oluşturduğu eleştirel tavrın, özgün Hegelci duruş üzerindeki etkisinden bahsederken şöyle

²⁸ A.e., s. 174.

diyecektir: “Müritler (Eski-Hegelciler), ölümsüz Tanrılar gibi, efendilerinin geride bıraktığı Fikir Krallığı’nda ataerkil (patriarchal) bir sakinlikle yaşıyorlardı. Ama Strauß’un kitabıyla birlikte, düşüncenin aydınlanması fikrin krallığına çarptı ve büyü bozuldu.”²⁹ Böylece Bauer, Brazill’in söylemiyle “teolojiyi ateizm için terk ederek gündüz ördüklerini geceleri söken entelektüel Penelope’ye dönüşmüştür.”³⁰

IV. Frederick William’ın tahta geçtiği 1840-43 yılları arasındaki dönem radikal basın baskı altına alındığı, buna karşın Genç-Hegelcilerin ise en güçlü oldukları döneme karşılık gelmektedir. Aynı zamanda bu dönem Bauer’in Eski-Hegelci düşünürlerden biri olarak anılışından vazgeçildiği ve Genç-Hegelci düşünürlerin lideri olarak anıldığı yılları da kapsamaktadır. Bu dönüşümün önemli göstergesi kuşkusuz 1841’de anonim olarak yayınlanan “Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen”’dir. Bauer Hegel’i yeni çevresiyle yeniden okudukça öz-bilinç üzerine söylemleri giderek daha radikal bir nitelik kazanmaktadır. Kuşkusuz bu dönüşüm aynı zamanda Bauer’i, Marx sahneye çıkana kadar Genç- Hegelci hareket içerisinde Hegel’i en yukarı taşıyan isim haline dönüştürecektir. Felsefesinin temelini oluşturan ve politik tavrını da şekillendiren öz-bilinç söylemi doğrudan Hegelcidir. Dahası Bauer ile birlikte Hegel’in fikirleri, klasik Ortodoks Hegelci fikirlerin olumsuzlanmasıdır ve gerçek anlamda sol düşünceye içeriğini yeniden kazandırmaktadır.

Hegel’in öz-bilinç söylemi, bir anlamda farkındalığın gerçekleştiği ana karşılık gelmektedir. Özne, kendisi ile nesne arasındaki ayrıma takılı kalan ve kendisini nesne kılamayan bilinç (Bewusstsein) durumundan, varolan her şey ile birlikte kendisini kendi içeriği olarak alan öz-bilinç (Selbst- bewusstsein) aşamasına bu farkındalık dolayımında ulaşır.³¹ Bu geçiş ile birlikte bilincin nesnesi de değişir, kendi başına bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu varsayılan nesnenin yerini, öznenin kendisi

²⁹ Bauer’den aktaran Lawrence S. Stepelevich, “Introduction”, **The Young Hegelians**, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 11. Ayrıca krş.: John E. Toews, **Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805–1841**, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 293; McLellan, **The Young Hegelians and Karl Marx**, p. 59.

³⁰ Brazill, **The Young Hegelians**, p. 179.

³¹ Orman, **Hegel’in Mutlak İdealizmi** s. 123-24.

almaktadır. Böylece bilinç, nesnesinin aslında ona yabancı olmadığını keşfeder. Nasıl doğayı açıklamak için doğaya yöneliyorsa bilinç, bu aşamada da kendisine yönelmektedir. Algı içeriklerini birbirine bağlamak için kullandığı tüm kategorilerin, kendi zihninin ve bilincinin birer ürünü olduğunu gören özne, kendi varlığının ayrımına, kendinin farkına varacak ve böylece öz-bilinç formuna ulaşacaktır.³²

Ancak öz-bilinç, dolaysız formunda ya da söz konusu ilk biçiminde yalnızca arzu (Begierde/ desire) formunda var olur. Karşılaştığı nesne ise arzunun nesnesinden daha fazlası değildir. Arzunun harekete geçirdiği varlık, temel yönelim olarak nesneleri kendisi için tabi kılar, yararı için kullanmaya ve tüketmeye eğilimlidir.³³ Kojeve, arzunun öz-bilincin ilk biçimi olarak varlığından şu şekilde söz eder:

Gerçekten de, insan bir istek duyduğunda, örneğin karnı acıktığı, bir şey yemek istediği ve bunun bilincinde olduğunda, zorunlu olarak *kendinin* bilincini edinir. İstek kendini her zaman, *benim* isteğim olarak açığa-vurur ve isteği Açığa-vurmak için, 'Ben' sözcüğünden yararlanmak gerekir. İnsan, bir şeyi seyredişine ne kadar '*dalmış gitmiş*' olursa olsun, bu şeye ilişkin *istek* doğduğu an, hemen '*kendine çağırılmış*' olacaktır. Ve bunun üzerine, seyrettiği şeyden daha fazla olarak seyredişinin de var olduğunu, *kendisinin* de var olduğunu ve kendisinin o şey olmadığını görecektir. Ve o şey kendisine bir '*nesne*' (*Gegen-stand*) kendisinde bulunmayan kendisi olmayan, ama bir *Ben-olmayan* olan bir *dış* gerçeklik olarak görünecektir.³⁴

Bu durumda arzu, eylemle birlikte verilmiş varlığı dönüşüme uğratar. Ancak her bir arzu karşısında aynı zamanda bir başka arzuyu olumsuzlamak, özümlemek, kendinin kılmak ve kendine boyun eğdirmek isteyen ve karşılıklı olarak birbirlerini arzulayabilecek olan birçok başkasıyla karşılaşır. Bir başka öz-bilincin bulunuşu, bir başka kendinin ya da benliğin ayrımına varılışı, kendilik bilinci için zorunlu bir aşamaya işaret edecektir. Her bir kimsenin, olumsuzlayıcı ve yıkıcı bir eylemle bir başkasını ve bütün diğer başkalarını kendine boyun eğdirmeyi istemesinden ötürü giriştiği zorunlu bir *bilinip-tanınma mücadelesi* bu yolla ortaya çıkmaktadır. Bugün

³² A.e., s. 126; Ayrıca bkz: İhsan Berk Özçangiller, "Hegel'in Fenomenolojisi Bağlamında Özbilincin Diyalektiği", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 45., 2016.

³³ Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, s. 126.

³⁴ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 41.

daha yakından tanıdığımız bir söylemle ‘Köle-Efendi Diyalektiği’ böylesi bir mücadeleden doğar. Efendi kendisini başkasına dayatarak tanıtan ve Köle ise kendi değerini ve öz-bilincini bir başkasında görendir. Ve Efendi, gerçek ve özgür bir öz-bilinç tarafından tanınmadığı sürece, kendi benliğinin gerçek bir tanınması-bilincine ulaşamayacaktır.³⁵ Dahası Efendinin bilinip-tanınma konusundaki insanal arzusu, hayatın korunması yönündeki biyolojik arzusu ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle değerce daha aşağıda oluşunu belirleyen hem kendi sınırlılığıdır hem de ötekinin zaferi ile açığa çıkan dolaysız bağımlılığıdır. Bu durumda Köle ise, dolaysız korku aracılığıyla, Efendisi için maddi doğayı dönüştürerek kendi öznelliğini ve bilinç içeriğini dışa vurarak nesnelleştirmektedir. Böylece Efendiden farklı olarak öz-bilincini hakiki ve gerçek bir varoluşa dönüştürme şansına sahip olan Köledir. Efendinin tanınma mücadelesinde, hayatın tehlikeye atılması ile belirlenen doğa üzerindeki üstünlüğü, Kölenin çalışması (Arbeit) ya da emeği yoluyla olumsuzlanır. Böylece Köle, emek aracılığıyla varoluşun verilmiş koşullarını Efendinin taleplerine uygun olacak biçimde dönüşüme uğratarak, aynı zamanda kendi varlığının sınırlarını keşfeder.³⁶

Bir efendinin ve bir kölenin ortaya çıkışıyla sonuçlanan bu mücadeleyi özel kılan sonunda insanın doğuşu ve tarihin başlangıcıdır. Tümel ya da evrensel tarih, insanlar arasında ve insanlar ile doğa arasındaki etkileşimin, savaşçı efendi ile çalışan kölenin etkileşiminin tarihidir. Kojeve’nin sözünü ettiği üzere “Efendi ile Köle arasındaki farkın, karşıtlığın ortadan kalktığı anda, artık Kölesi olmadığı için Efendinin Efendi olmaktan çıkacağı ve artık Efendisi olmadığı için Kölenin de Kölelikten kurtulacağı anda, Tarih sona erecektir ve üstelik, Köle diye bir şey olmadığı için Köle, Efendi haline de gelmeyecektir.”³⁷

Bauer için Hegel tam da bu söylenenler nedeniyle en büyük devrimci olarak addedilir. Ona göre Hegel’in felsefesinde yerleşik hiçbir kavrama izin verilmez, her bir bilgi yeni bir biçim geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda yeni bir içerik de

³⁵ Orman, **Hegel’in Mutlak İdealizmi**, s. 127.

³⁶ Kojeve, **Hegel Felsefesine Giriş**, s. 47.

³⁷ A.e., s. 48.

geliştirir.³⁸ Bauer için bu ilerlemenin ve değişimin en önemli göstergelerinden biri doğaya ve dış nesnellığe dönük bilincin, öz-bilinç düzeyine yükselerek dünyayı kendisine yabancı bir öz olarak ortadan kaldırmasında ve onu kendinin kılmasında görünür ifadesine ulaşmaktadır. Kendi ve kendi-başkası, karşılıklı özdeşleşme ve yabancılaşma arasındaki bu gerilim, toplumsal ilişkiler için de belirleyicidir ve bu dünyada bir karşılığa sahiptir. Bu nedenle mücadelenin en başında yer alan korku, Bauer için, çeşitli dinlerin ve daha genel olarak teolojinin sığınağıdır. Bireyler aşkın bir varlığa (Tanrıya) yönelmeleriyle, düşüncede bir tanınma mücadelesinden ziyade, salt kendisi için var olan aşkın bir varlıkta teselli aramaktadırlar.

Bauer'ın *Christianity Exposed* ile doruk noktasına ulaştırdığı Hegelci ateizmi, aynı zamanda yabancılaşma söyleminin de son biçimini içermektedir. Buradaki temel çatışkı, bir kez zafer kazanıldıktan ve öteki karşısında bir tanınmaya ulaşıldıktan sonra bile yabancılaşma duygusundan kaçmanın olanaksızlığıdır. Çünkü bu uzun yolculukta her daim yenilen kişinin yerini zorunlu olarak başkaları alacaktır. Efendi, kendisini yenmesi gereken köleye her daim ihtiyaç duyacaktır ve köle, bu mücadeleye her zaman köle olarak başlamak zorundadır. Dolayısıyla bu karşılıklılık tarihi belirlediğinden söz konusu mücadelenin sona ermesi düşünülemez. Bauer için “bu yabancılaşma (Entfremdung/ Alienation) tıpkı her bir hayvan türünün bir diğerine yabancı olduğu gibi her bir insan, bir diğerine o denli yabancılaşana kadar devam edecektir.”³⁹ Dolayısıyla taraflardan her biri, tıpkı efendinin yaptığı gibi, gerçeğin yegâne sahibi olduğu fikrini korumak isterken diğerini mahkûm etmekten çekinmeyecektir. Daha önemlisi ise dinde de durum böyledir. Efendinin kendisini yenmesi gereken köleye ihtiyacı olduğu gibi, dinsel olanın da kendi gerçekliğini tanıması için teslim olanlara

³⁸ Bruno Bauer, “The Trumpet of the Last Judgement over Hegel”, *The Young Hegelians*, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Trans. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 185.

³⁹ Krş.: Bruno Bauer, *Christianity Exposed: A Recollection of the Eighteenth Century and a Contribution to the Crisis of the Nineteenth Century*, Trans. Esther Ziegler, Jutta Hamm, New York, Edwin Mellen Press, 2002, pp. 101-117; Özellikle son dönemde yayınlanmış olan ve Hegel'in yabancılaşma teorisi üzerine kapsamlı çalışmalara yer verilen *Hegel's Century*, oldukça yeni perspektifler sunmaktadır. John Stewart, *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 129; Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 105.

ihtiyacı vardır. Her inanç kendisini, bir başka inanç karşısında tek ilan ederken, diğerini dışlamaktadır. Her din, kendini doğru olarak savunurken, diğerini yanlış olarak görmekten kaçınmaz, evrensel olduğunu iddia ederken aslında salt tikel varoluşa sahip olduğunu korku aracılığıyla gizlemektedir. Bu nedenle Bauer için en sonunda ister dini ister ekonomik ister politik olsun, özgürlüğü sınırlayan ve yabancılaşmayı kaçınılmaz kılan tüm doktrinler reddedilmelidir. En basit biçimiyle kilise dahi, bu yabancılaştırma yöntemini uygularken yalnız değildir, kendi konumunu ve ayrıcalıklarını korumak için Hristiyan devlete ihtiyaç duyacaktır. Buradaki çelişki bu döngünün sonsuza dek sürebilecek olmasından kaynaklanır.⁴⁰

Buna karşılık Bauer için Hegel'in sözünü ettiği tanınma mücadelesinden farklı olarak bir dinin bir diğeri tarafından reddedilmesinde, ya da bir diğeri üstün kılınmasında herhangi bir ilerlemeden ya da gelişimden söz edilemez. Sonucunda daha üst bir aşamaya geçmek ya da somut özgürlüğe ulaşmak söz konusu din olduğunda mümkün değildir. Çünkü Genç-Hegelci geleneğe uygun olarak Bauer için de öz-bilinç, özne ile nesnenin birliği, bilincin öznesinin ve nesnesinin bütünlüğüdür. Burada özne insan, nesne ise Tanrı ya da din olarak kabul edilir. Yalnızca, söz konusu bu birlikte özne ve nesne arasında, ya da Bauer'in söylemi ile Tanrı ve insan arasında bir fark olduğunu gözetmek olanaksızdır. İnsan kendini dışsal herhangi bir şeye tabi kıldığında, kendi yabancılaşmasına teslim olduğunda, aslında yapmış olduğu kendi özgürlüğünü feda etmektir. Din, tam da korku aracılığıyla insandan hem saygı, hem de bir tapınma bekleyerek öz-bilince ve özgürlüğe meydan okumaktadır. Eğer öz-bilinç, sözünü ettiğimiz gibi nesne ve öznenin birliği ise, o halde din, Tanrıyı insandan ayrı ve ona üstün biçimde öğreterek bu birliği inkâr etmektedir. Dahası, buradaki çelişki, Strauß'un da sözünü ettiği biçimiyle, Hristiyanlığın İncilleri mutlak otorite olarak sunması ve İsa'yı Tanrı'nın tarihteki eşsiz tezahürü olarak nesneleştirmesiyle daha da görünür hale gelmiştir.⁴¹ Söz konusu ayrım din ve felsefenin birliğinden yola çıkıldığında da geçerlidir. Bu birliği savunmaktan vazgeçmeyen Eski- Hegelci düşünürlerden Bauer "Din ve felsefenin örtüştüğünü duymaktan memnun olan ve dinin 'mutlak tinin öz-bilinci' olduğunu kabul eden, ama yine kendi tanrılarına sahip

⁴⁰ Stewart, *Hegel's Century*, p.129.

⁴¹ Brazill, *The Young Hegelians*, p. 191.

olduklarına inanan zavallı ruhlar!”⁴² olarak söz edecektir. Burada felsefeye düşen görev, özne ve nesnenin tek bir kişide ya da İsa’daki tezahüründe değil, tüm insanlıkta birleştiği gerçeğini daha yüksek sesle ifade etmektedir.

Bu nedenle bireyler, derinlerde de olsa kendilerinde tek gerçek olarak inandıkları dinin bir yanılsama olduğunun bilincindedirler. Bu farkındalık ‘mutsuz bilinç’ biçiminde ortaya çıkar ve sonsuz bir ıstıraba dönüşür. Bu aşamada din, Tanrı ya da Hristiyan dini, öz-bilinci birer düşünce nesnesi olarak aşkın bir varlıkta aramanın peşindedir. Oysa bu dünyada inşa edilemeyen ve somutlaşmayan her şey, boş bir soyutlama olarak aşkın olanda anlamını bulduğunda yabancılaşmadan söz etmek kaçınılmazdır. Bauer için “Dindarlığın bu ilk görünümü, bizzat Hegelciliğin temel ilkesi, olumsuzun diyalektiği tarafından reddedilecek ve ilke olarak tamamen dışlanacaktır.”⁴³

Burada yeri gelmişken söz etmeliyiz ki, Hegelci diyalektik bir süreç ve aynı zamanda bir ilerlemedir, bir durumdan daha yüksek ya da daha eksiksiz olana açılan yoldur. Bu yolda ikinci durak, hiçbir zaman ilkinin yok saymaz. Diyalektik hareketin özünü belirleyen temel kavramlardan biri ise kuşkusuz *Aufhebung*’dur. Hegel *Mantık Bilimi*’nde *Aufhebung* için oldukça geniş bir tanımlamaya yer verir:

Ortadan kaldırma ve ortadan kaldırılmış (ideal, düşünsel) felsefenin en önemli kavramlarından biri, temel bir belirlenimdir ... Ortadan kaldırma dilde çifte bir anlam taşır ve saklamayı, sürdürmeyi olduğu gibi, aynı zamanda sona erdirmeyi, sonlandırmayı da imler. Saklamanın kendisi bile daha şimdiden kendisinde olumsuz bir öge kapsar ve bir şey onu saklayabilmek için dolaysızlığından ve böylelikle dışsal etkilere açık bir belirli-Varlığından uzaklaştırılır. - Böylece ortadan kaldırılan Bir şey aynı zamanda saklanan bir şeydir ki, yalnızca dolaysızlığını yitirmiş, ama bu nedenle yok olmuş değildir.⁴⁴

⁴² Bauer, “The Trumpet of the Last Judgement over Hegel”, s. 179.

⁴³ *Ae.*, s. 180.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2014, ss. 79-80. Bu çeviri metinde *Aufhebung* kavramı, ortadan kaldırma ve saklama sözcükleri ile dolayımli biçimde ifade edilmektedir. Biz çalışmamız süresince Enver Orman’ın *Hegel’in Mutlak İdealizmi* metinde kullandığı şekliyle ‘*kaldırarak-içermek*’ çevirisine yer vereceğiz.

Aufhebung ya da Türkçe'deki karşılığıyla **kaldırarak-içermek** diyalektik düşünüş için vazgeçilmez değer taşıyan, olumsuzlama ve olumlama edimlerinin birlikteliğine işaret eder. "Diyalektik hareketin olumlu ya da pozitif sonucu her bir anın ya da öge-aşamanın (Moment) kendi içinde zorunlu olarak kendi ötesine, başka bir belirlenime geçiş süreci, yani oluş sürecidir. Hegel'in amaçladığı belirlenimler arasında içsel ve zorunlu bağlantı ve geçiştir. *Olumsuzlamanın olumsuzlanması* olarak pozitif diyalektiğin ilk biçimi burada yakalanabilir."⁴⁵

Bauer 'aufheben' kavramını birkaç anlamda metinlerinde kullanmaya devam eder. Ancak onun diyalektiği böylesi bir 'içerme' halinden söz etmez, tamamen olumsuzlamayı merkezine alır. Her daim yeni olan, eskiyi dışlar ve bu olumsuzlama yalnızca 'kaldırmaya' odaklanır. Bauer 1843'te yayınladığı ve Marx'ın uzun yıllar hesaplaşması gerekecek olan *Yahudi Sorunu* metninde şöyle diyecektir: "Çiçek neden tomurcuğun kilidini kırar, meyve neden çiçeğin yapraklarını döker? Tohum niçin çanağı yarar? Çünkü eski kalıcıysa, yeni oluşmaz. Şayet eskinin izine ihtiyaç duyulsaydı, yeni asla ortaya çıkmazdı."⁴⁶ Şimdi bir de Hegel'in söylemine göz atalım:

Tomurcuk çiçeğin açması ile yiter, ve denilebilir ki birincisi ikincisi tarafından çürütülür; yine, meyvenin görünmesi ile birlikte çiçek bitkinin yanlış bir varoluşu olarak anlatılabilir, ve bitkinin gerçeği olarak meyve çiçeğin yerini alır. Bu biçimler yalnızca ayrı olmakla kalmaz, ama ayrıca aralarında geçimsiz olarak birbirlerinin yerini de alırlar. Gene de akışkan doğaları onları aynı zamanda örgensel bir birliğin kıpırları yapar – bir birlik ki, bunda yalnızca çatışmamakla kalmazlar, ama biri öteki denli zorunludur ve ancak bu eşit zorunluk bütünü yaşamını oluşturur.⁴⁷

Görülüyor ki Bauer'in söylemi doğrudan Hegelcidir ve *Fenomenoloji*'nin bariz biçimde takipçiliğini üstlenir. Ancak yine de Bauer yıkıcılığını, Hegel'in edimsel bütünselciliğinin üzerinde tutar ve yöntemini, Hegelci olmak iddiasıyla mevcut tüm olgulara uygulamayı seçer. Her ne kadar Hegelci diyalektiğe felsefenin yöntemi olarak

⁴⁵ Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, s. 116.

⁴⁶ Bruno Bauer, "The Jewish Problem", **The Young Hegelians**, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Trans. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 17-18.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, s. 10.

bir kuruculuk ve özgürleştirme görevi bahşediyor olsa da, onun için insanın özgürlüğünün önünde engel olan her şey, din, devlet ya da her türden sınırlayıcı olgu ortadan kaldırılmalıdır. Öz-bilincin kendini yaratımında nesnesi olan dinden -ya da diğer tüm yabancılaşmalardan- özgürleştirilmesi imkanını bu kaldırılaşa borçludur. Bauer için gelişme, tam da insanın kendine yabancılaşmasının, özgürlüğünün sınırlarının aşıldığı yerde başlar. Tıpkı dine insanın bu dünyadan koparılıp cennete yerleştirilmesinde olduğu gibi, insan dışındaki herhangi bir manevi kategori açıkça kendine yabancılaşmanın görünür ifadesidir.⁴⁸ Bu nedenle din, felsefe aracılığıyla ortadan kaldırılmalıdır ve Hegel'in felsefesi, muhafazakâr taklitçileri tarafından özellikle reddediliyor olmasına karşın, kilisenin ve devletin devrilmesi de dahil olmak üzere ateist ve devrimci fikirlerin öncüsüdür. Bauer bu düşüncelerini Hegel'in felsefenin "insanlar düşüşe yaklaştığında, içsel çabalar ve dışsal gerçeklik arasında bir uçurum oluştuğunda, dinin eski biçimleri artık tatmin edici olmadığında, akıl canlı varlığına kayıtsız kaldığında başlıyor"⁴⁹ olduğu söylemiyle temellendirir. Daha önce hiçbir mürit Hegel'in bu devrimci yanını keşfedememiştir.

Genç-Hegelerciler güruhu diyecektir Bauer:

Hegel'in kendisini, teorinin kıvrımlarına gömdüğüne ve teorinin pratiğe dönüşmesini düşünmediğine bizi ikna etmek istiyorlar. Sanki Hegel dine cehennem gibi bir öfke ile saldırmamış, kurulu dünyanın yıkımına girişmemiş gibi. Hegel'in teorisi praxistir ve tam da bu nedenle, geniş kapsamlı, tehlikeli ve yıkıcıdır. Bu devrimin kendisidir. ... O halde bu ahlaksız müritler efendileri hakkında neden bu kadar aptalca davranıyorlar? Efendilerinden aldıkları bu sistemin, yıkıcı öfkesini fark etmemiş olmaları inanılmaz. Açıkça ve alenen ilan edilmelidir: Hegel, tüm öğrencilerinden daha büyük bir devrimciydi.⁵⁰

Dolayısıyla Bauer Hegel'e devrimci öz-bilinç kuramını atfeder. Bunu yaparken ise felsefeyi yönteminin uygulayıcısı olarak addeder. Bu saf soyut dinin yadsınması,

⁴⁸ Brazill, *The Young Hegelians*, pp. 196-197.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy Greek Philosophy to Plato*, Trans: E. S. Haldane, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, p. 52.

⁵⁰ Bauer, "The Trumpet of the Last Judgement over Hegel", p. 183.

felsefenin üstlenmesi gereken pratik görevidir.⁵¹ Bauer Hegel için felsefeyi şu şekilde tanımlayacaktır:

Hegel için felsefe, yaşayan Tanrının ikamet ettiği, ... ‘kendini bilen aklın’ tapınağıdır. Filozoflar; Tanrının, rahibin, cemaatin birliğinin kutlandığı bu tapınağın mimarlarıdır. Filozoflar bu dünyanın efendileridir ve insanlığın kaderini yaratan da onların eylemleridir. Krallar dahi, filozofların yönergelerini olduğu gibi kopyalayan sekreterlerden başka bir şey ifade etmezler. Eğer bir kral, verdiği kararlarla filozoflarını memnun etme şansına sahip olmayacaksa, devrim için büyük bir şans doğacaktır. Tarihte bir ‘ilerleme’ olacaksa, filozoflar bunu başlatmak zorundadırlar.⁵²

Bu aşamada felsefeye düşen görev, kurulu düzenin eleştirmenliğini üstlenmektir. Böylece, teorik bir ilke yalnızca destekleyici bir rol oynamamalı, pratik muhalefete dönüşmeli, doğrudan praksiye, eylemin kendisine odaklanmalıdır. Dolayısıyla Tanrı ve Hıristiyanlığın değerleri öznenin özgür doğasının, doğal olmayan bir yansıması ve aşkın olan için bu dünyanın inkarıyken, felsefe, bu dünyanın kendisidir. Toplumda, siyasette, sanatta varolanın nüfuz ettiği her alanda aktif olmalı ve kurulu düzen, felsefenin öz-bilinci ile çeliştiğinde, doğrudan saldırıya uğramalı ve yıkılmalıdır. Çünkü Bauer için üzerinde herhangi bir denetime sahip olunamayan dışsallığın yarattığı yabancılaşma öylesi bir bütünlük halidir ki, insan davranışının tüm alanlarına, en başta ise düşünce ve bilincine nüfuz etmektedir. Ancak bilincin bu bütüncüllüğü aynı zamanda tüm yabancılaşma biçimlerinin evrensel iptali için de bir ön koşuldur. Bauer, insanın yabancılaşmayı tikel bir olgu olmaktan soyutladığında ve yaşamın her alanına özgürlük getirme cesaretini bir kez bulduğunda, başlangıçtaki ‘tanınma-mücadelesinin’ sona ereceğinden ve bir daha böylesi bir mücadeleye gerek duyulmayacağından söz eder. Bu düşünceye göre mücadelenin sonunda ortaya çıkan tarih iki ayrı döneme ayrılır: geçmiş ve gelecek. Geçmiş, insanın kendine yabancılaşmasının etkisi altında sürüp gitmiştir. Bu şimdiye değin devam eder ve

⁵¹ Moggach, **The Philosophy and Politics of Bruno Bauer**, p. 107.

⁵² Bauer, “The Trumpet of the Last Judgement over Hegel”, pp. 182-183.

ancak şimdi değerlerin değişmesi ile yabancılaşma yerini, insanın kendi dışındaki ve üstündeki hiçbir güce köle olamayan yeni bir tür insanlığa bırakacaktır.⁵³

Peki böylesi bir ortamda Marx Bauer'in görüşlerine karşı nasıl bir tavır almaktadır?

Marx ve Bauer'in arkadaşlıkları daha çok politik düzlemde şekillenir ve döneminin hararetli tartışmalarına yön vermektedir. Özellikle 1840'lı yılların başında Die Freien'in toplantıları Hegel'in fikirlerinin coşkuyla tartışılmasına fırsat tanırken, Genç-Hegelci düşünürlerin toplumsal ve düşünsel değişimde etkin bir görev almalarına öncülük eder. Aynı dönemde tedbiren ve geçici olarak yürürlüğe girmiş ve son geçerlilik tarihi 18 Ekim 1819 olan Prusya Sansür Kararnamesi yeniden bir düzenleme yoluyla Genç- Hegelci düşünürler gibi radikal çerçevede yayın yapan akademisyen ve gazetecileri doğrudan hedefine almıştır.⁵⁴ Marx'ın ve Bauer'in düşüncelerinin şiddetli çarpışmaları bu türden politik gerginlikler tarafından beslenir. Hükümetin sansür uygulamalarındaki temel amacı, dinsel eleştirinin politik yansımalarını engelleyebilmek en azından toplumdan uzak tutabilmektir. Bu nedenle 1840-44 yılları arasında birçok gazeteci, yazar ve akademisyen sansürden etkilenmiş, görevlerinden uzaklaştırılmış, kitapların yayın hakları iptal edilmiş ve gazeteler kapatılmıştır. Buna karşılık Genç- Hegelci düşünürler Strauß ile başlayan kutsal olana yönelik eleştirel tavrı giderek toplumun kendisine uygulamanın yollarını aramayı sürdürürler.

Marx için din, tersine çevrilmiş dünyanın bilinci ve mistik ruhudur, yabancılaşma sürecinin temel unsuru haline gelen aktif ideolojik bir biçimdir. Prusya Hükümetinin uyguladığı sansür ise doğrudan bu yabancılaşma biçimine hizmet etmektedir. Marx "En Son Prusya Sansür Talimatı Hakkında Yorumlar"ı yayınladığında şunları yazacaktır: "Doğanın enfes çeşitliliğine, tükenmez zenginliklerine hayran kalıyorsunuz. Gülün menekşe gibi kokmasını talep etmiyorsunuz, ama tüm zenginliklerin en büyüğü olan ruhun sadece *bir* çeşitte mi var olmasını istiyorsunuz? Ben esprili biriyim ama kanunlar ciddi yazmamı

⁵³ Rosen, **Bruno Bauer ve Karl Marx**, s. 356.

⁵⁴ J. E. Toews, **Hegelianism**, p. 216.; Brazill, p. 197.

emrediyor. Ben cüretliyim ama kanunlar tarzımın mütevazî olmasını talep ediyor. ... Siz ruhu böyle sefil bir zavallıya mı dönüştürmek istiyorsunuz?”⁵⁵

Marx'ın burada 'sefil bir zavallıya dönüşmüş ruh' olarak sözünü ettiği ve Bauer'in söylemlerinde 'zavallı ruhlar' olarak küçümsediği Eski- Hegelci düşünce geleneğidir. Dolayısıyla her iki düşünürün de saldırılarının hedefi ortaktır. Ancak buna karşın Marx için Bauer'in zamanla gelişen politik radikalizmi ve Hegelci tavrı sürdürmede ısrarı pratikten çok teoriktir. Ona göre Bauer'in çalışmaları dinsel eleştiriyi politik ve pratik eleştirinin üzerine yükseltmekle yetinir, devrimi arzular ancak hiçbir zaman gerçek bir adım atmaz. Marx için “bay tanrıbilimci Bauer'in siyasette bile, siyaset ile değil ama tanrıbilim ile uğraştığını görürüz.”⁵⁶ Bu nedenle Marx'ın asıl karşı durduğu belirli bir siyasi amacı ve içeriği olmayan din karşıtı görüşlerdir ve Bauer tam olarak bu türden düşüncelere sahip bir düşünür olarak ünlenir. Marx elbette döneminin ruhuna uygun olarak din ile hesaplaşmaya girişir, ancak onun için fark edilmesi gereken kutsal olana dair eleştirinin bağımsız bir içeriğe sahip olmayışıdır. Kutsal olan her şey, politik olanın içinde özümsemelidir. Bu nedenle Kasım 1842'de Ruge'a yazdığı bir mektupta kuşkuya yer bırakmayan bir açıklıkla şöyle diyecektir:

Siyasi koşulların din çerçevesinde eleştirilmesinden ziyade, dinin siyasi koşullar çerçevesinde eleştirilmesini talep ediyorum. Çünkü din kendi içinde içeriksizdir, varlığını cennete değil, dünyaya borçludur. Bu çarpıklık ortadan kaldırıldığında kendiliğinden çökecektir. Ve son olarak, eğer felsefe hakkında konuşulacaksa ateizm etiketinin daha önemsiz olmasını, bunun yerine felsefi içeriğin insanlara ulaştırılmasını isterim.⁵⁷

⁵⁵ Karl Marx, "Comments on The Latest Prussian Censorship Instruction", **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 112.

⁵⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, **Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2009, s. 158.

⁵⁷ Karl Marx, “Letter from Marx to Arnold Ruge In Dresden March 1843”, **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 399.

Marx'ın mektubu doğrudan Bauer'i ve onun ateizm idealini hedef almaktadır. Çünkü gördüğümüz gibi Bauer, yalnızca ateizmi savunmakla kalmaz, en büyük devrimci ve ateist ilan ederek Hegel'i dayanak noktası seçer. Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine* ve *Kutsal Aile* metinlerinde başlangıçtan beri Bauer'i eleştirdiği konu siyasi olanı pratik olanda değil, spekülative olanda tanımlamayı seçmesidir. Bunun öncelikli nedeni elbette Bauer'in Hegel'e olan büyük sadakatidir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde betimlediği yabancılaşma süreci, Bauer tarafından inceliklerle işlenirken Marx tarafından "soyut, mantıksal, spekülative düşünce üretiminin tarihi"⁵⁸ olarak görülür. Marx için Hegel, doğal olmayan ya da ikinci bir doğa olarak görülen tinsel dünyanın somut öğelerini, serveti, devlet gücünü vb. insani varoluşa yabancılaşmış olgular olarak tanımlar. "Ama onları yalnız düşünce şeklinde görmektedir... Bunlar düşünce varlıklarıdır ve dolayısıyla katıksız, yani soyut, felsefi düşüncenin yabancılaşmasıdır sadece. ... yabancılaşma, kendinde ile kendi için, bilinç ve kendi bilincinde oluş, nesne ile özne arasındaki karşıtlıktır- yani, soyut düşünceyle, duyuşal gerçekliğin ya da gerçek duyuşallığın, düşüncenin kendi içindeki karşıtlığıdır."⁵⁹

Dolayısıyla spekülative felsefe, ya da Hegel'in felsefesi somut gerçekliği İdea'nın öz niteliği (attribut), Tin'i dünyanın özü, tarihi de Tin'in gelişmesi durumuna indirger. Bauer, bu spekülative çelişkiyi kabul etmekle kalmaz, dahası "gerçek insanlar ve onların kendilerinden bağımsız gibi görünen toplumsal ilişkilerinin gerçek bilinci yerine -tıpkı gerçek üretimin yerine bu öz-bilincin bağımsız hale gelen faaliyetini geçirmesi gibi- şu salt soyut söylemi öne sürer: Öz-bilinç."⁶⁰ Böylece *eleştirel eleştiri*, spekülative felsefeyi doruk noktasına çıkarır. Hegel'in mutlak Tin'ini, mutlak Tin'e karşıt olarak, dünya ile çözülmez birliği içinde değil, ama dünyaya karşıtlığı içinde gelişen öz-bilince indirger. İnsanal bağlantılar bütünü, öz-bilincin tikel ve dolayısıyla kendi varlığına uygunsuz belirlenimler olarak yok ettiği soyut kategorilere dönüştürerek, Hegelci felsefesinin kurgusal karakterini daha da keskinleştirir.⁶¹

⁵⁸ Rosen, **Bruno Bauer ve Karl Marx**, s. 348.

⁵⁹ Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, Çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 161.

⁶⁰ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 82.

⁶¹ **A.e.**, s. 331.

Bu nedenle Marx, Bauer üzerinden Hegel'i din gibi, mülkiyet gibi, emek gibi insan yabancılaşmasının gerçek biçimlerini, saf düşünce biçimleri olarak kavlıyor olması nedeniyle eleştirir. Hegel'de yabancılaşma, dünya üzerindeki pratik insana, yaşamın içindeki gerçek insana değil, soyut-felsefi düşünceye atfedilir. Çünkü Hegel için diyor Marx “ancak zihin insanın gerçek özüdür ve zihnin gerçek şekli düşünen, mantıklı, kurgusal zihindir. Doğanın ve tarihten oluşan doğanın insanlığı soyut zihnin ürünleri ve böylece de zihnin evreleri, düşünce varlıkları şeklinde görülür.”⁶² Böylece Hegel, gerçek- ampirik insanın yabancılaşmasını, öz-bilincin yabancılaşma sürecine dönüştürmüştür. Hegel'de yabancılaşmanın insanın gerçek yabancılaşmasının bir anlatımı olarak değil, bilgi ve düşünce dünyasına yansıyan anlatımı olduğuna ve öz-bilinç tarafından kurulmuş basit bir yapaylık olduğuna inancı tamdır.⁶³ Bu nedenle Hegelci anlamda düşüncenin nesnel dünya ile uzlaştırılması felsefenin nihai amacıdır, ancak bu uzlaşma Marx'ın da savunduğu gibi, saf düşüncenin hareketi olarak değil, aynı zamanda nesnesinin de hareketi olarak kavranmalıdır. Bu nedenle Bauer, Hegel'e olan bağlılığını soyut olanla sınırlandırıyor olması nedeniyle hiçbir zaman gerçek bir devrimci olarak görülmez. Marx için hala, “Eski- Hegelci savaş atının üzerinde ortalıkta dolanan”, “gerçek insanlar ve onların ilişkileri hakkında hiçbir şey bilmeden türlü türlü hokkabazlıklar gerçekleştiren”⁶⁴ Aziz Bruno'dur.

En sonunda Marx için de dinsel olanın eleştirisi diğer her türden eleştirel olgunun öncülü konumundadır. Marx bu konuda Bauer'i ilgi ile takip eder. Özellikle *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi* gibi erken dönem düşüncelerin geliştiği metinler açıkça Bauer'in izleri ile doludur. Ancak daha ileride, dine yönelik söylemlerin politik olan içerisinde *kaldırılarak- içerilmesi* gerektiğine dair düşüncesi ile Bauer'i zorunlu olarak aşar. Diyalektik hareketin, Marx'ın felsefesinde başlangıcına dair en belirgin ve en Hegel'ci forma bu aşamada ulaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Buna karşılık aynı hareket ya da ilerleme, her ne kadar Hegel'in sıkı bir takipçisi olsa da, Bauer için hiçbir zaman gerçekleşmez. Bauer, Marx'ın aksine tamamen ortadan kaldırmanın, yok etmenin felsefesini benimser. Löwith, Hegelciliğin bu denli

⁶² Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 165.

⁶³ **A.e.**, s. 165.

⁶⁴ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 82.

ayrımını, sağ ve sol felsefede yarattığı derinliği Hegel'deki diyalektik aşma süreçlerine (Aufhebung) dayandırır. Bu süreç Hegelci felsefeyi hem muhafazakâr hem de devrimci yönde yorumlamaya elverişli hale gelmesiyle iki yönlüdür. Oysa, söz gelimi Engels için Hegelci felsefenin, “tutuculuğu görelidir; onun devrimci niteliği ise mutlaktır- zaten hüküm sürmesine izin verdiği tek mutlak olan da budur.”⁶⁵ Bu devrimci nitelik gerçekliğini, henüz hala ‘Eski-Hegelci savaş atının üzerindeki’ Bauer’e değil, ‘bütünüyle sistemi parçalayan’ Feuerbach’a borçludur.

1.2. ANTİ- HEGEL YA DA LUDWIG FEUERBACH

Marx'ın Genç- Hegelci düşünürlerle karşı olan eleştirel tavrı yalnızca Bauer ile sınırlı değildir. Felsefi sistemlerini Hegel'in düşünceleri üzerine kurmuş olmaları nedeniyle tüm Genç ve Eski Hegelci düşünürleri hedef alır. Marx için “Hegel'i aştığını iddia etmesine karşın, bu modern eleştirmenlerden hiçbirinin Hegel sisteminin kapsamlı bir eleştirisine yeltenmemiş olmasının nedeni Hegel'e olan bu bağımlılıktır.”⁶⁶ Onların tek yaptığı başlangıçta töz ve öz-bilinç gibi saf Hegelci kategorileri tür ve insan gibi daha dünyevi kategorilere uygulayarak sekülerleştirme çabasıdır ve bu çaba Marx için kesinlikle yeterli değildir.

Strauß ile başlayan ve bir bütün olarak kabul edilen Alman felsefe eleştirisi, ya da Marx'ın söylemiyle bu sekülerleştirme çabası, dinden ve teolojiden yola çıkar. Bu nedenle “din, daima baş düşman olarak, bu filozofların içini bulandıran tüm ilişkilerin nihai nedeni olarak”⁶⁷ görülmektedir ve öyle ele alınır. Yalnızca Feuerbach tüm bu düşünürlerden farklı bir çizgide ilerler. Marx için Feuerbach, dinsel olana dair tüm söylemlerinin özgün ve dönüştürücü etkisi ile döneminin bağımsız düşünürüdür. Salt materyalizm ile Hegelci idealizm arasında kurmayı amaçladığı denge büsbütün yenidir. Salt materyalizm doğayı tek gerçeklik olarak kabul ederken, Hegel'in sisteminde gerçeklik “mutlak ideanın yabancılaşmasından ... düşüncenin

⁶⁵ Krş.: Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", **Marx- Engels Seçme Yapıtlar**, Çev. Sevim Belli, C. 3., Ankara, Sol Yayınları, 2018, s. 414; K. Löwith, **Hegel'den Nietzsche'ye**, s. 87.

⁶⁶ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 28.

⁶⁷ A.e., s. 28.

alçalmasından başka bir şey değildir.”⁶⁸ Genç ve Eski Hegelciler ile birlikte yıllar boyu süren bu çatışma, düşünme ve onun ürünü olan ideanın birincil, doğanın ise ondan türemiş bir öge olarak ikincil varlığıyla sınırlandırılmıştır. Ancak Feuerbach ile birlikte materyalizm ‘yeniden tahta çıkmıştır.’ Çünkü açıktır ki doğa, her türlü felsefeden bağımsız olarak, “kendimiz de doğanın ürünleri olan bizlerin üzerinde büyüdüğümüz temeldir. ... bizim dinsel imgelemimizin yarattığı üstün varlıklar, bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımasıdır.”⁶⁹ Bu nedenle yalnızca Feuerbach salt idealist kavramlardan insanlığın kendisine yol almayı seçmiştir. Feuerbach Marx için “belli bir ilerleme göstermiş ve yazıları gönül rahatlığı ile incelenebilecek tek adam”⁷⁰ olarak addedilir.

Feuerbach 1841’de yayınladığı *Hristiyanlığın Özü* ile Alman entelektüel dünyası üzerinde Strauß’tan sonra en derin etkiyi yaratan düşünürdü. Bu kitap, Strauß ve Bauer tarafından yapılmış olan Hristiyanlığın eleştirel incelemelerini sürdürüyor, fakat daha genel bir yaklaşıma sahip olmasıyla onlardan ayrılıyordu. Feuerbach ile birlikte “Hegelci sistemin Strauß ile başlayan çözülme süreci geçmişin tüm güçlerini içine sürükleyen evrensel bir kargaşaya”⁷¹ dönüşmüştü. Dahası Feuerbach, Strauß’un ima ettiğini yüksek sesle ve hiçbir belirsizliğe yer bırakmadan net bir şekilde ilan ediyordu: Hristiyanlık da dahil olmak üzere din, insan düşüncesinin ve duygularının ürünüydü ve din ancak insanlığı anlayarak anlaşılabilirdi. Böylece açıkça “insanın mutlak özü, tanrısal kendi özü”ydü.⁷²

Hristiyanlığın Özü, Strauß ve Bauer’in metinleri ile birlikte, Genç- Hegelci düşünürlerin materyalizme yeniden dönüşünün açık işaretiydi ve Feuerbach metnin ikinci basımının önsözünde bu gelişmedeki payından şu şekilde söz ediyordu:

Strauß ve Bruno Bauer ile ilişkiye gelince, ... kitabın adının da belirttiği gibi nesnenin farklı oluşu eserlerimizin farklılığını sezdirmektedir. Bauer, eleştirisine nesne olarak ... İncil’e özgü teolojiyi, Strauß Hristiyan dogmasını

⁶⁸ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s. 419.

⁶⁹ A.e., s. 420.

⁷⁰ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 28.

⁷¹ A.e., s. 27.

⁷² Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 39.

ve ... İsa'nın yaşamını ... dogmatik teolojiyi almıştır. Oysa ben, genel olarak Hristiyanlığı, yani Hristiyan dinini ve bunun sonucu olarak sadece Hristiyan felsefesini ya da teolojisini aldım. Bu yüzden, Hristiyanlığı sırf teorik ya da dogmatik bir nesne, sırf teoloji değil, din olarak gören kişilerden alıntılar yaptım.⁷³

Hem Bauer hem de Feuerbach açıkça Hristiyanlığı dini gelişimin zirvesi olarak addederler. Yalnızca şöyle bir farktan söz edilir ki; Feuerbach için Hristiyanlık dini düşüncenin zirvesidir çünkü insanın özü onun içeriğini oluşturmaktadır. Bauer ise Hristiyanlığı dini yabancılaşmanın zirvesi olarak kabul eder, çünkü onda insan hiçbir içeriğe sahip değildir bu nedenle insani tüm özelliklerini, en önemlisi özgürlüğünü yitirir. Dinin insanal özü, Feuerbach'ın dini büsbütün reddedemiyor oluşuyla sonuçlanırken, bu özün insanlık dışılığı, Bauer'in dini birçok anlamda reddetmesinde belirleyicidir. Böylece Feuerbach'ın ateizmi 'dindar' Bauer'in ateizmi ise daha 'çatışmacı' ya da 'uzlaşmaz' olarak tanımlanabilir.

Feuerbach'ın Hristiyanlık dinine yönelik eleştirileri, salt dinsel kavramlardan yola çıkmaz, kavramları içeriklendirme, eleştirme ve yeniden düzenleme yöntemi son derece felsefidir. *Hristiyanlığın Özü*'nde ve daha sonraki yazılarında dinin tersine çevrilmiş bir gerçekliği simgelediğini ve dinin Tanrı ve insanın birliğinde ortaya çıktığı düşüncesi yerine yalnızca dini, insanın duygusal ihtiyaçlarının bir ifadesi olarak tanımlıyor oluşu onu çağdaşlarından ayırmaktadır. Bu tutum Feuerbach'ın din eleştirisini iki düzeyde gerçekleştirmesine olanak sağlar. Bunlardan ilki 'dinin gerçek veya antropolojik özü'nü açığa çıkarmayı amaçlarken bir diğeri 'dinin yanlış veya teolojik özü'ne odaklanmaktadır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Feuerbach, özgün bir biçimde din ve teoloji arasında bir ayrıma yönelmeyi seçer. Bu ayrımın ilk belirlenimlerini *Hristiyanlığın Özü*'nde geliştirdikten birkaç yıl sonra *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde (Grundsätze der Philosophie der Zukunft) kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde modern çağın görevini "Tanrının gerçekleştirilmesi ve insanlaştırılması, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve içinde çözülmesi"⁷⁴

⁷³ A.e., s. 29.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach, "Principles of the Philosophy of the Future", **The Fiery Brook: Selected Writings**, Ed. By. Zavar Hanfı, London, Trans. By. Zavar Hanfı, Verso, 2013, #1, p. 203.

olarak tanımlayacaktır. Böylece Feuerbach dinin *gerçek* ya da *antropolojik* özünü tüm sınırlamalardan arındırılmış insani özü olarak belirler. Feuerbach için Hristiyanlık dramatik bir biçimde insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçimidir. “Hristiyan dini insanın kendine ya da daha doğrusu kendi özüne karşı başka bir öz gibi davranması”⁷⁵ halidir. Bu nedenle insanı hem bir birey olarak hem de insan türünün bir üyesi olarak gerçek doğasına döndürebilmenin yolu dini yansamaları ortadan kaldırmakla mümkün olabilir. Burada doğrudan dinin ortadan kaldırılmasından söz edilmiyor oluşu önemlidir ve daha sonraki Feuerbach eleştirileri için bu çekimserlik son derece belirleyici olacaktır. Çünkü Feuerbach’ın düşüncelerinde açıkça görülmektedir ki, din insanın duygusal ihtiyaçlarının bir ürünüdür. Ancak ne zaman söz konusu bu ihtiyaç ya da dini dürtüler, insan dışında bir başka nesneye aktarılırsa ve ne zaman insan sevgisi Tanrı sevgisi olarak öz-bilincin üzerinde yükselirse, o noktada tamamen reddedilmesi gereken teolojiden söz edilmektedir. Bu yönüyle Hristiyanlık, teolojinin ifade biçimine dönüştüğü oranda insanların yaşamlarında ortadan kaldırılması gereken olumsuz öz olarak içeriklenmektedir. Bir yönüyle Feuerbach’ın bu düşünceleri bizlere Strauss’u hatırlatır. Tıpkı Strauss’ta olduğu gibi, Feuerbach için de Hristiyanlığın modası geçmiştir, teoloji Hristiyanlığı şimdiye taşıyarak, ilahi doğanın yüklemelerini insan doğasının yüklemelerinden ayırmasıyla, insanın özsel belirlenimlerinin yabancılaşmış ifadesinden daha fazlasını bizlere sunmaz.

Hristiyan dininin, insanlar ve yaşamları ile kurduğu ilişki ancak Tanrı dolayımında gerçekleşmektedir. Feuerbach için Tanrı, duyu algısının bir nesnesi değildir, yalnızca bir düşüncedir. Duyusallığından söz edilemiyor oluşuyla düşünen öznenin içsellğine aittir. Bir düşünce olarak Tanrı, ancak zihnin olağan sınırlamaları ve belirlenimleri tarafından oluşturulur ve tanımlanır. Bu yönüyle Tanrı fikri, bilincin onu tasavvur ettiği düşüncelerinin bir uzantısıdır. Ancak birey Hristiyanlık dolayımında henüz bu farkındalığa sahip değildir. Bu nedenle aslında öz-bilincinin bir yansıması olmasına karşın Tanrıyı, aşkın ve öte bir varlık olarak, kendinden başka bir şey biçiminde, nesne biçiminde tasarlar. Böylece ilahi olan, ya da Hristiyan dini

⁷⁵ Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, s. 49.

Feuerbach için insanın kendi varoluşunun karşısına kendinden bir başka varoluş olarak Tanrıyı çıkarmaktadır. Bu bölünmede insan ve Tanrı birbirine zıt iki aşırılık olarak belirirler, insan Tanrıyı kendisine karşıt biçimde başka bir öz olarak düşünür. Bu öz, ‘sonsuz, yetkin, ebedi, kutsal, tamamen olumlu öz’ olarak yüceltilir. Dahası insana ait tüm belirlenimler, tüm duygulanımlar, sevgi, merhamet, içtenlik, alçakgönüllülük tamamı yine Tanrısallığı içinde tanımlanan duygulardır. Bu nedenle aslında dine duyulan ihtiyacı belirleyen insan ve kendi özü arasındaki bu uyumsuzluktur. Ancak bu aşamada Feuerbach için Hristiyanlığın ya da teolojinin çelişkisi ortaya çıkar. Çünkü Tanrısallık ile insanın kendi özü arasında yaşanan bu ayrışma ve bölünme, ancak her iki öz bir ve aynı ise geçerli kabul edilebilir. Çünkü “bölünme, birbirinden ayrılan ama bir olması gereken, bir olabilen ve bu yüzden özde, hakikatte bir olan özlere arasında meydana gelir.”⁷⁶ Öyleyse bölünmenin hissettirdiği kendine yabancı, kendi dışında yükselen Tanrısallık, yalnızca yaradılıştan ileri gelmez, aynı zamanda insana Tanrıyla birlik ya da ortak olan şey duygusunu, bilincini veren başka bir niteliğe de sahip olur. Feuerbach bu niteliği elbette anlık ya da öz-bilinç olarak belirleyecektir. Tanrı, insanın karşısındaki tüm yetkinlikleriyle anlığın nesnelleştirilmiş özü, düşünmenin nesnesidir. Anlığın bilincine varmasını sağlayan düşünme gücünün nesnel özünden daha fazlası olmayışıyla Tanrı, “duyusal dışı, biçimi olmayan, elle tutulamayan, görüntüsüz özdür, *soyut, olumsuz* özdür; o sadece *soyutlama* ve *yadsıma* vasıtasıyla (via negativionis) idrak edilir, yani nesne olur.”⁷⁷

İnsanın düşünme ve soyutlama yeteneği, herhangi bir öteki orada olmadığı durumlarda dahi kendimizi ötekinin perspektifinden görebilmemize olanak tanır. Bu ilişki örneğin bir tür varlığı olduğunun bilincinde olmayışıyla hayvanlar için daima dolaysızdır. Dolayısıyla başka bir tür varlığı için tanınmadan söz etmek olanaksızlaşır. Oysa buna karşılık bizler kendi doğamızı soyut biçimde kavrayabilme yetisine sahibiz, verili başka hiçbir gerçekliğe ihtiyaç duymadan bu soyutlamayı gerçekleştirebiliriz. Feuerbach için insan türüne bahşedilmiş kendi doğası hakkında düşünme yetisi, onun türsel özelliği dine yönelik düşüncenin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü din ile girdiği ilişkide insanlar, kendilerini bir başka öz-bilincin, Tanrının perspektifinden

⁷⁶ A.e., s. 73.

⁷⁷ A.e., s. 75.

görmektedirler. Dinde insan, mutlak ve sonsuz bir varlık olarak Tanrıyı düşünür. Gördüğümüz gibi söz konusu tanınma tüm Genç ve Eski Hegelci düşünürleri etkisi almaya devam eder. Burada yeniden ayrıntılarına değinmeyeceğiz, ancak ‘Efendi-Köle Diyalektiği’nin koşullarında da olduğu gibi, Hegel’in düşüncesine göre bireyler olarak doğamız, öteki ile karşı karşıya kaldığımız anlarda yeniden belirlenir. Herhangi bir bireyi belirli bir rolde görmek, kendimizi de ona karşılık yeniden konumlandırmamız anlamını taşır. Böylece Efendinin karşısında Köle, Köle olduğu için değil, onu bir Efendi olarak gördüğü için Köledir. Tanrısal öz, ona kendimizi özümüzü yansıttığımız için Tanrısalıdır. Tam da bu an aslında, Feuerbach’a göre, yalnızca kendimizle tanışmamızın, kendi bilincimizde kendimizin öz-farkındalığının meydana geldiği andır. Böylece Hegel’den farklı olarak dünyaya dair tüm algılarımızın, insan doğasının ters yansımaları olduğu düşüncesine varmaktadır.⁷⁸ Marx’ın Feuerbach’ta anti-Hegel’i görüyor olmasının nedeni bu şekliyle Feuerbach’ın yöntemi tersine çevirmedeki başarısıdır.

Bu aşamada Feuerbach’ı dinin antropolojik ya da gerçek özüne ulaştıran Tanrının kavranamazlığı karşısında öz-bilincin gizli özüdür. Nitekim skolastik gelenek, kilise büyükleri ya da teologlar tanrısal özün elle tutulamazlığını, betimlenemezliğini, insan zihninin elle tutulamazlığı, betimlenemezliği ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım açıkça Tanrının özünü, aslında insanın özü ile bir tutmaktır. “Tanrı olarak -sadece düşünülebilen, sadece akıl için nesnel bir öz olarak- tanrı, demek ki kendine nesne olan akıldan başka bir şey değildir.”⁷⁹ Böylece anlık kendi özünde, kendi faaliyetinde, yapıp etmelerinde kendi tanrısallığına ulaşır. Temelde insanı Tanrıdan hareketle değil, Tanrıyı anlaktan hareketle çözümleyen Feuerbach için akıl, “kendi özüyle uyumlu bir tanrıya, kendi değerinden aşağıda olmayan, daha çok aklın özünü temsil eden bir tanrıya inanır; yani akıl sadece kendine, kendi özünün realitesine, hakikatine inanır. Akıl kendini tanrıya değil, tanrıyı kendine bağımlı kılar.”⁸⁰ Bu nedenle dinlerdeki tarihsel süreç, başlangıçta nesnel Tanrının, şimdi ise öznel olarak insanın bir şey biçiminde idrakinden ileri gelir. İlkel dinlerde

⁷⁸ Stewart, *Hegel’s Century*, pp. 95-97.

⁷⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 76.

⁸⁰ A.e., s. 78.

putlar, insanın doğrudan kendi özüne tapınmasıyken insan kendini nesneleştirir ama nesneyi kendine öz olarak idrak etmez; ancak daha sonraki tek Tanrılı dinlerde ve elbette özel olarak Hristiyanlıkla birlikte nesne -tapınma aracı olarak put- öze dönüşmüştür. Feuerbachçı söylemle “dindeki her ilerleme bu yüzden insanın kendini daha derinden idrak etmesi”⁸¹ anlamına gelir.

Dinin gerçek ya da antropolojik özünü kendinin bilincinden hareketle tanımlayan Feuerbach, söz konusu teolojik özü olduğunda onu, ‘dinin hakikat dışı yanlış özü’ olarak adlandırmayı seçer. Aslında sözünü ettiğimiz gibi Feuerbach için din tek başına insanın irade ve duygularının yansımasıdır. Dinin gerçek, antropolojik özünü bulandıran ise, birincil kaygısı ilahi olanın varlığı üzerine kurulu olan söz konusu teolojidir. Böylece teolojinin özü, insanın dışına yerleştirilmiş, yabancılaştırılmış aşkın Tanrının öz-bilinci olarak görülür. Hegel’in öğretisi ile teoloji arasında kurduğu ilişkinin nedeni bu yabancılaşmadır çünkü Feuerbach için teoloji dinin ‘kendi özüne karşı başka bir öz gibi davranma durumu’, yani yabancılaşmanın birincil kaynağıdır. Ona göre “Hegelci felsefe, yitip gitmiş Hristiyanlığı felsefe aracılığıyla yeniden canlandırma yolunda girişilen son görkemli çabalardan biridir, tıpkı yeni çağda olduğu gibi, Hristiyanlığın yadsınışını Hristiyanlıkla özdeş tutar.”⁸² Teoloji, dine ve Tanrıya olan yaklaşımı ile insanın potansiyel olarak kendisine ait olan güçlerini ve yetilerini kendisinden koparır, yalıtır ve onları kendi özüne karşı duran Tanrıya atfeder. Böylelikle insan kendini, kendi yaratımlarından birinin kölesi haline getirir. Feuerbach için bu yabancılaşma türü entelektüel bir hata biçimidir, ancak buna karşın içeriğinde yapılabilecek çeşitli değişikliklerle iyileştirilebilir. Nitekim *Hristiyanlığın Özü* de böylesi bir iyileştirme denemesidir. Feuerbach’ın asıl ilgisini belirleyen ‘insanlığın kendiliğindeki birçok değerli özelliği, kendi özünü, yine kendisinin, kendine üstün atfettiği bir başka kendiliğe nasıl aktarabilir’ olduğudur.⁸³

Böylelikle başlangıçta Hegel’in felsefesine duymuş olduğu ilgiye rağmen Feuerbach, dinin antropolojik özünün karşısına spekülatif felsefeyi ‘dinin hakikat dışı

⁸¹ A.e., s. 48.

⁸² Feuerbach, “Principles of the Philosophy of the Future”, #21, p. 233.

⁸³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 48.

yani teolojik özü' olarak yerleştirdiğinde Hegel'den uzaklaşmakla kalmaz, eleştirileri birer saldırıya dönüşür. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde Hegelci felsefeyi şu şekilde tanımlamaktadır:

Hegelci felsefe, tersine çevrilmiş idealizm, yani teolojik idealizmdir. Bu felsefe Ben'in özünü Ben'in dışına koyarken, Ben'den yalıtılmış töz olarak, Tanrı olarak nesne haline getirir. Böylece, dolaylı ve ters bir biçimde tekrar Ben'in Tanrısallığını ifade eder. ... Hegelci felsefede insanın Tanrı hakkındaki bilinci, Tanrının kendi hakkındaki bilincidir. Burada öz Tanrıya, bilme ise insana aittir. Hegelci felsefe düşünmeyi, yani özne olmaksızın düşünülen öznel özü, aynı özden farklı bir öz olarak tasarlayarak, Tanrısalsal, mutlak öz haline getirir.⁸⁴

Felsefî terminoloji için 'mutlak', kendi kendisinin nedeni olan, varlık nedenini kendisinde taşıyan, sınırsız ve koşulsuz olan anlamlarına gelmektedir. Hegel için de Tanrısalsal olan ya da mutlak, koşulsuz ve sonsuz, bütünün kendisine işaret eder. Bu yönüyle sonsuzla sonlu, tözle ilinek, mutlak ve görelî arasındaki ilişki Hegel'in düşüncesine göre statik bir biçimde ilerlemez. Tersine içsel ve dinamik, karşılıklı olarak birbirini gerektiren diyalektik bir ilişki tarzıdır.⁸⁵ Böylece sonsuzun sonludan, tözün ilinekten ya da mutlağın göreliden ayrı ve bağımsız bir varlığından söz edilemez. Düşünce ve varlığın iç işleyişi mekanizmalarındaki bu özdeşlik, Hegel'in mutlak idealizminin ya da spekülatif felsefesinin ana vurgularından birini oluşturmaktadır. Böylece Hegel, kendi felsefî sisteminde tüm tikel ve karşıt belirlenimleri içeren bir bütünsel örgütlenmeden yola çıkar. Ona göre tüm felsefeler özünde idealisttir çünkü hepsi sonunda ideayı, logosu, evrensel ve zorunlu doğruluk ile hakikati aramaktadırlar.⁸⁶

Feuerbach'ın babasına yazdığı bir mektupta "Daub ile çalışırken hala belirsiz ve anlaşılmaz olan şeyi, şimdiye kadar katılmış olduğum Hegel'in birkaç dersi aracılığıyla açıkça anladım ve gerekliliğini kavradım. İçimde kav gibi yanan şeyin,

⁸⁴ Feuerbach, "Principles of the Philosophy of the Future", #23, pp. 237-238.

⁸⁵ Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, s. 98.

⁸⁶ A.e., s. 100.

şimdi parlak alevlere dönüştüğünü görüyorum”⁸⁷ diyerek büyük bir heyecanla sözünü ettiği şey, tam olarak hakikati aramak ve ona ulaşmak ile hakikatten yola çıkmak arasındaki bulanıklıktır. Hegelci felsefenin o meşhur ‘alt-üst’ edilme söylemi söz konusu bu gerilimden hareket eder. Çünkü Feuerbach için felsefenin özünü açıkça genel ve evrensel olan ile, yani ideal ve kavramsal olan ile ilişkilendiriyor olmasıyla Hegel’in mutlak idealizmi teoloji ile bütünleşir. Bu nedenle aslında “yüklemi özneye, dolayısıyla bir özne olarak nesne ve ilkeye çevirmemiz, yani yalnızca ters spekülative felsefeye çevirmemiz yeterlidir. Bu şekilde gizlenmemiş, saf ve lekelenmemiş gerçeğe sahip olabiliriz.”⁸⁸ Bu nedenle felsefenin özü ne Tanrı ne de Mutlak’tır. Hegel’in aksine Feuerbach için bu öz sonlu belirlenimlerdir, hareket noktası belirli ve tikel olandır. ‘Mutlak Tin’ diyecektir Feuerbach,

bir hayalet gibi Hegelci felsefeye musallat olan teolojinin ölmüş ruhudur. Teoloji bu hayaletlere inanır. Sıradan teolojinin hayaletleri duysal hayal gücünün yansılardır, oysa spekülative teolojinin hayaletleri duysal olmayan soyutlamalardır. Bu soyutlama, doğanın özünü doğanın dışına, insanın özünü insanın dışına, düşüncenin özünü düşünme eyleminin dışına yerleştirmek demektir. Hegelci felsefe, bütün sistemini bu soyutlama edimlerine dayandırdığı ölçüde insanı kendine yabancılaştırmıştır. Böylece Hegelci felsefe, dolaysız birlikten, dolaysız kesinlikten, dolaysız hakikatten yoksundur.⁸⁹

Tüm bu sonuçlar Feuerbach’ın Hegelci idealist felsefe ile arasındaki ayrışmanın giderek daha kesin sınırlarla belirlenmesine neden olur. Çünkü ona göre Hegel’in Mutlak öğretisinin teolojinin en soyut biçimiyle arasında herhangi bir farktan söz etmek olanaksızdır. Daha rasyonel olduğu kesindir ancak yine de teoloji ile ilerler. Bu nedenle Feuerbach için “spekülative felsefe gerçek, tutarlı, rasyonel teolojidir.”⁹⁰ Aslında bu söylem Hegel’in *Din Felsefesi Dersleri*’nde de yer alır. Hegel okuyucuları bilginin ya da Tanrı bilgisinin teoloji olarak adlandırıldığında, rasyonel teoloji ile aynı

⁸⁷ Feuerbach’tan aktaran Zawar Hanfi, “Introduction”, **The Fiery Brook: Selected Writings**, Ed. By. Zawar Hanfi, London, Verso, 2013, p. 16.

⁸⁸ Ludwig Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", **The Fiery Brook: Selected Writings**, Ed. By. Zawar Hanfi, Trans. By. Zawar Hanfi, London, Verso, 2013, p. 176.

⁸⁹ **A.e.**, s. 180.

⁹⁰ Feuerbach, “Principles of the Philosophy of the Future”, #5, p. 204.

safta bulunuyormuş gibi görünebileceği nedeniyle birkaç kez uyarır. ‘Bizim tanımımız’ diyecektir Hegel, “düşünen aklın tanımı olduğu için rasyonel teolojiyle (Vernunftstheologie) aynı zeminde bulunuyormuş gibi görünsek de, başka araştırmalar rasyonel teolojinin felsefenin en güçlü rakibi olduğunu gösterecektir.”⁹¹ Rasyonel teolojinin Tanrının var olup olmadığı ya da dinin hakikatlerinin yaşamdaki uygulanabilirliği gibi ahlaki sorularla sınırlandırılmış içeriğinin karşısında Hegel kendi teolojisini, ‘aklın kendini, zihinsel bir alan olarak oluşturmaya yönelik kendine özgü ilgisi’ olarak tanımlayacaktır. Aslında Hegel’in sözünü ettiği bir olumsuzluk yerine kavram yoluyla gelişimdir. Hegel’in teoloji ve felsefeyi birbirlerine özdeş iki içerik olarak belirlemesi bu nedenle pek de sürpriz sayılmaz. Oysa Feuerbach için Hegel’in mutlaklık, değişmezlik, ebedilik, genellik ya da evrensellik gibi “bizzat metafizik teolojinin yargılarını, aklın hakikatleri ya da yasalarının nitelikleri olarak sunuyor olması, söz konusu rasyonelliğin hem Hegel’in teolojisinde hem de mutlak idealizminde belirleyici olduğunun görünür ifadesidir.”⁹² İnsan özünün, bir soyutlama yoluyla insandan yabancılaşmış bir özle -Tanrı ya da Mutlak Akıl- dolaysız, açık, yanıltıcı olmayan özdeşliği, Hegelci felsefede yalnızca olumsuzlama yoluyla herhangi bir olumlu biçimde türetilir. Her şey, Hegelci felsefede ancak yadsınmasıyla ve karşıtıyla var olur. “Tıpkı teolojinin daha sonra yabancılaşmış özü insanla yeniden özleştirmek için insanı yabancılaştırması gibi, Hegel de doğanın ve insanın basit, kendiyile özdeş özünü zorla ayırır ve yabancılaştırır.”⁹³ En sonunda Feuerbach bu aldatmacanın somutlaşması olarak kabul ettiği spekülasyon felsefeyi, görüşlerini inşa ettiği felsefi antropolojisiyle reddetmeyi seçer. Bu eleştirel yöntem, Marx’ın felsefesinin gerçekleşmesi için bir önkoşul olduğu kadar, din dışı dünyanın eleştirisi için de etkili bir araca dönüşecektir.

40’lı yıllarda Feuerbach’ın Genç-Hegelciler ve özellikle Marx ve Engels üzerinde yarattığı etki tüm mektuplaşmalarda, gazete yazılarında, sansürlenmiş her yayında coşku ile karşılanmıştı. Marx 1843’te Ruge’e yazdığı bir mektupta “Feuerbach’ın aforizmaları bana yalnızca bir açıdan yanlış görünüyor: Doğaya çok

⁹¹ Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**, s. 20.

⁹² Feuerbach, “Principles of the Philosophy of the Future #4, p. 204.

⁹³ Feuerbach, “Preliminary Theses on the Reform of Philosophy”, p. 178.

fazla ve politikaya çok az atıfta bulunuyor. Ancak bu, günümüz felsefesinin gerçeğe dönüşebileceği tek ittifaktır”⁹⁴ diyerek Feuerbach’tan övgüyle söz ediyordu. Marx’ın ölümünden kısa süre sonra Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu” başlıklı yazısında Feuerbach’ı Hegel’e karşı ‘büyüyü bozan, sistemi parçalayıp bir kenara atan, tüm çelişkileri çözümleyen’ olarak kutsuyordu. *Hristiyanlığın Özü* hakkında bir fikir edinmek için diye yazıyordu Engels “onun özgür kılıcı etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: biz hepimiz, birdenbire ‘foyerbachçı’ olduk. *Kutsal Aile*’yi okurken, Marx’ın yeni görüş tarzını nasıl coşkuyla selamladığı ve ondan ne derece etkilendiği görülebilir.”⁹⁵

Marx’ı ve Engels’i bu denli etkileyen Feuerbach’ın felsefi antropolojisinin ‘saf düşüncenin dayanılmaz duruma gelen egemenliği karşısında’ yarattığı canlılıktı. Bu nedenle Engels Feuerbach’tan bahsederken, “Strauß ve Bauer, her biri Hegelci felsefenin bir yönünü alıyor ve polemik biçiminde birbirlerine karşı kullanıyorlardı. Feuerbach ise bütünüyle sistemi parçaladı ve tam bir yalınlıkla bir yana bıraktı”⁹⁶ diyecekti. Feuerbach’ın dinsel olan üzerine yeniden düşünme hakkını bizlere teslim ediyor olması ve bilinemezciğe nükteden bir şekilde karşı koyuşu çağdaşları arasında Hegelci felsefeye yapılmış en ciddi eleştiri olarak kabul edildi. Feuerbach bunu yaparken, mutlak yerine sevgiyi, idea yerine doğayı, idealizme karşı tartışmalı da olsa materyalizmi öne çıkarmayı seçmişti. Böylece özellikle doğa karşısındaki konumumuzu yeniden belirlemede bize yeni bir düşünce alanı sağlıyordu.

Marx Feuerbach’ın Hegel’e karşıt, ama düşüncede yarattığı devrimle tam da Hegelci olan yöntemini, 1844 *El Yazmaları*’nda belirgin şekilde benimsemektedir. *El Yazmaları*’nın son bölümü olan “Fenomenoloji”, Hegelci spekülâtif felsefenin yoğun eleştirisini içerir, bunu yaparken ise yabancılaşmanın kapsamını yeniden belirlemekle oldukça özgündür. Marx’ın yabancılaşmayı bir yöntem öğretisi olarak sunmasında Hegel’in felsefesine olan spesifik ilgisi öncelikli olsa da asıl övgü kuşkusuz Feuerbach’a aittir. Marx için özellikle *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* ile birlikte eski

⁹⁴ Marx, “Letter from Marx to Arnold Ruge in Dresden”, p. 399.

⁹⁵ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s. 420.

⁹⁶ A.e., s. 420.

diyalektiği ve felsefeyi yıkan, “Hegelci diyalektik karşısında ciddi eleştirel bir tutumu olan ve bu alanda gerçek buluşlar yapan tek kişi Feuerbach’tır. Gerçekten eski felsefenin asıl fatihidir.”⁹⁷ Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında *El Yazmaları*’nın son bölümünde Marx’ın Feuerbachçı yöntemi ustaca kullanımına değinmek yerinde olacaktır.

Marx, ‘Hegelci diyalektiğin ve felsefenin bir bütün olarak eleştirilmesine’ başlarken, Hegel’in tüm felsefe sistemini özetleyen *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*’nin bütünlüklü bir analizinden yola çıkar. Onun için Hegel’in *Ansiklopedi* ile yapmayı amaçladığı şey, Mutlak Tinin özünün serimlenmesi, ya da kendini nesneleştirme sürecinin açılmasıdır. Marx için Hegel:

Töz’ün yabancılaşmasından (Mantıkta sonsuz olandan, soyut evrenselden) -soyut ve yerleşik soyutlamadan yola çıkar; basit bir dille söylenirse bu, dinden ve dinbilimden yola çıkar demektir. Sonra, sonsuzu ortadan kaldırır ve edimli, duyusal, gerçek, sonlu, tikeli oluşturur (felsefe-din ve teolojinin ortadan kalkması). Sonra da, olumluyu yeniden ortadan kaldırıp soyutu, sonsuzu (evrenseli) geri getirir. Din ile teolojinin geri getirilmesi.⁹⁸

Marx’a göre tüm bu süreci Mutlak Bilgi ile sona erdirirken Hegel, sonlu, duyusal belirlenimleri -sermaye, devlet gücü ya da bu türden başka kavramları- aslında insani varlığa yabancılaşmış oluşlar olarak kabul eder. Asıl sorunsal tüm bunları yalnızca düşüncede görüyor oluşudur. Tüm bu kavramlar, felsefî düşüncenin yabancılaşmalarıdır, bu nedenle pratik yaşama ait birer eleştiri nesnesine dönüşmeleri en azından Marx için olanaksızlaşır. Burada aslında söz konusu Mutlak Bilgi ile son bulan başkalaşma (Estrangement) sürecidir. Bu başkalaşmanın ve “başkalaşmanın aşılmasının asıl önemli yanını meydana getiren yabancılaşma, kendinde ile kendi için, bilinç ve kendi bilincinde oluş, nesne ile özne arasındaki karşıtlıktır- yani, soyut düşünceyle, duyusal gerçekliğin ya da gerçek duyusallığın, düşüncenin kendi içindeki karşıtlığıdır.”⁹⁹ Marx için yabancılaşmanın özü, ya da aşılması gereken şey, Feuerbach’ın sözünü ettiği gibi insanın kendini, aslında insani olmayan bir biçimde,

⁹⁷ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 158.

⁹⁸ A.e., s. 158. (Çeviri tarafımdan yeniden düzenlenmiştir.)

⁹⁹ A.e., s. 161.

kendinin dışında ve ona karşıt olarak nesneleştirmesi olarak kavramsallaştırması değildir. Asıl yabancılaşma, kendini soyut düşünceden ayrı ve soyut düşünceye karşıt olarak nesneleştirdiği noktada başlamaktadır. Tam da Mutlak Akıl olarak kavramsallaştırılan Tanrı ile Ben'in ilişkisinde böylesi bir karşılıklık yer almaktadır. Ancak diğer bir yandan Marx, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin eleştirel niteliğiyle oldukça ilgilidir. Her ne kadar insanın ürünlerinin tüm insaniliğini, soyut zihnin ürünleri olarak kabul ediyor olsa da Hegel'in öğretisi insanın yabancılaşmasından yola çıktığı süreçte tüm eleştiri öğelerine gizil biçimde sahiptir. "Mutsuz Bilinçlilik", 'Dürüst Bilinçlilik', 'Soylu ve Alçak Bilinçlilik' arasındaki kavga vb. bu ayrı ayrı bölümler, henüz yabancılaşmış bir şekilde olsa da, din, devlet, yurttaşlık gibi anların eleştirel değerini içermektedirler."¹⁰⁰

Hegelci diyalektik Marx için olumsuzlamanın olumlu anlamını kavramakla birlikte aslında "insanın kendine yabancılaşmasını, insan özünün başkalaşmasını, insanın nesnelliğini ve benliğini bulması olarak gerçekliğini yitirliğini, yaradılışının değişmesini, nesnelleşmesini ve gerçekleşmesini kavramaktadır."¹⁰¹ Başkalaşmasının benliğe yeniden dönmesi olarak *kaldırarak-içermek*, "nesnel dünyanın ortadan kaldırılması yoluyla, insanın nesnel özüne sahip çıkmasının yabancılaşmış bir gözle görünmesidir."¹⁰² Marx için aynı şekilde örneğin Tanrıtanımazlık, "Tanrının ortadan kaldırılması olarak, kuramsal insancılığın ilerlemesidir ve komünizm özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, insanın mülklenmesi olarak gerçek insan hayatının haklı gösterilmesidir ve böylece pratik insancılığın ilerlemesidir."¹⁰³ Marx'ın söylemlerini belirleyen tüm bu kavramların aynı zamanda kendi karşıtlarıyla var olabildikleri kavrayışı son derece Hegelcidir. Hegel'den ayrıldığı noktayı belirleyen ise, söz gelimi Tanrıtanımazlık ya da komünizm olsun, bu kavramların Hegelci felsefedeki soyut içeriklerinin, pratik yaşamdaki karşılıklarıdır. Marx için tüm bu kavramlar -buna daha ileride emek de dahil edilecektir- Hegel'de olduğu gibi birer soyutlama olarak kabul edilemezler. Tersine insan özünün gerçekleşmesinin ifadeleridir. Emek de böyledir.

¹⁰⁰ A.e., s. 163.

¹⁰¹ A.e., s. 176.

¹⁰² A.e., s. 175.

¹⁰³ A.e., s. 175.

Hegel emeği de insanın özü, insanın kendini tanıtlama edimindeki özü olarak kavrar. Ancak emeğin olumsuz yönü söz konusu edilmez, yalnızca olumlu yanından ‘bilinçli hayat etkinliği’ olarak emekten söz edilmektedir. Marx’a göre bu anda bile Hegel’in emeği kavrayışı soyut biçimli, tinsel niteliğindedir.

Böylece Marx, Hegel’den uzaklaştıkça Feuerbach’a daha da yaklaşır. Feuerbach’ın büyük başarısı, spekülâtif felsefenin düşünceye çevrilmiş ve düşünerek açıklanmış teolojiden daha fazlası olmadığını kanıtlamasıdır. Hegel sonsuzdan, soyuttan, evrenselden ya da mutlakdan hareket ediyor olmasıyla açıkça teolojiden ya da rasyonel teolojiden yola çıkmaktadır. Oysa Feuerbach sonsuzun, soyut evrenselin yerine edimliden, duyusal, gerçek ve sonludan hareketle felsefeyi yeniden kurar. Ya da bir diğer söylemle dini ve teolojiyi ortadan kaldırır, onun yerine insandan, felsefi antropolojiden hareket etmeyi seçer. “Feuerbach böylece olumsuzlamanın olumsuzlamasını, sadece, felsefenin kendisiyle çelişmesi- dinbilimi yoksadıktan sonra olumlayan ve böylece kendine karşı onu olumlamış felsefe olarak görmektedir.”¹⁰⁴ Marx için tüm bu gelişimi Feuerbach, eleştirel bir biçimde ortaya koymada son derece başarılıdır.

Böylece Feuerbach dönüşümsel yöntemini teolojinin yasalarına uyguladığında, dinin başlangıcının da sonunun da insan olduğu fikrine zorunlu olarak ulaşır. Marx’ın, Feuerbach’ın teoloji ve spekülâtif felsefede özne-yüklem ilişkisini tersine çevirme yöntemini coşkulu kabulünün arka planında bu kavrayış yer almaktadır. Çünkü bu yöntem, teolojinin ve spekülâtif felsefenin en yüksek varlıklarına atfettiği tüm mükemmellik, sonsuzluk ve evrenselliğin hakiki ve fiili öznesi olarak insanın kendisi olduğu düşüncesini haklı çıkarmaktadır. Marx’ın en başından beri savunusu gerçek yabancılaşmanın bilincin değil insanın yabancılaşması olduğu ve Tanrısal olanın yalnızca insanın yaratımı, insanın ürünü olduğu fikridir. Oysa din, kendi sonsuzluğu ve mutlaklığı ile insana kendi üretkenliğinden bağımsız, yabancı bir şey olarak görünür. Tanrı, insanın karşısında, insana ait tüm öz niteliklerle donanmış, bağımsız bir öz olarak yer alırken, insanı kendi nesnesi haline dönüştürür. İnsan bu yabancı varlığa kendinden ne kadar çok şey atfederse, kendine o kadar az şey kalacaktır. *El*

¹⁰⁴ A.e., s. 158.

Yazmaları’nın ‘Yabancılaşmış Emek’ bölümünde üzerine düşüncelerini inşa ettiği temel bu yönüyle kuşkusuz Feuerbachçıdır. Yabancılaşmanın özgürleştirici gücünden duyduğu heyecanla Marx, tüm spekülâtif felsefeye neredeyse tavsiyede bulunmaktadır: “Eğer olaylara farklı yaklaşmak istiyorsanız, yani gerçeğe ulaşmak istiyorsanız, mevcut spekülâtif felsefenin kavramlarından ve ön kabullerinden kendinizi kurtarın. Sizin için, gerçeğe ve özgürlüğe giden ‘Alev Nehri’nden” (Fire-Brook) geçmekten başka bir yol olmadığını göreceksiniz. Feuerbach, bugünün arafıdır.”¹⁰⁵

Ancak Marx, özellikle 1844 yılına ait notlarda Feuerbach’tan bu denli övgüyle söz ediyor olmasına karşın, notların devamı olan ve kısa bir süre sonra yayınlanan *Alman İdeolojisi* ve elbette “Feuerbach Üzerine Tezler” aynı düzlemde ilerlemez. Tezler’de *Hristiyanlığın Özü*’nden söz ederken ‘nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın duyusal insan etkinliği, pratik olarak, özne olarak değil, yalnızca nesne ya da sezgi (Anschauung) biçiminde kavramasıyla, insana özgü gerçek tutum olarak yalnızca teorik yaklaşımın’ görülür olduğu dile getirecektir.¹⁰⁶ Marx’ın Feuerbach’ın yabancılaşma nosyonunda özellikle kabul edemediği şey din ve teoloji arasındaki ayrımla birlikte biri dinsel öteki seküler olmak üzere dünyanın ikili bir tanımına ulaşma çabasıdır. Marx Feuerbach’ın yaptığı bu ayrımı kabul edemez, çünkü dinin gerçek, antropolojik özü fikrini reddetmektedir. Feuerbachçı düşünce, her ne kadar somut insandan hareket ediyor ve Tanrısal olan yerine insanal olanı hareket ettirici olarak kavırırsa da, bu görüş dini inkâr edenlerin aynı zamanda insanı da inkâr edeceği fikrine paradoksal olarak dönüşür. Benzer biçimde Engels de, Feuerbach’ın, salt insanal olan sevgi, dostluk, özveri, acıma gibi sözünü ettiği duyguların, ancak dinsel olanın hizmetine alındığında ve yüce bir onaydan geçtiğinde tam değerine ulaşabileceğinden söz edecektir. Dinin antropolojik özünün temelinde bu türden bir

¹⁰⁵ Marx’tan aktaran, Zavar Hanfi, **The Fiery Brook: Selected Writings**, p. 57. Burada Marx bir söz oyununa başvurur. Aslında ‘Alev Nehri’ olarak çevrilebilen ‘Fire-Brook- Feuerbach ismi için bir söz oyunu olarak kullanılmıştır.

¹⁰⁶ Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013, #1, s. 15.

duygusallıklar yer almaktadır.¹⁰⁷ Çünkü Feuerbach'ın asıl amacı insanın yabancılaşmış niteliklerini geri kazanması ve olması gerektiği gibi kendi özüne dönmesiyken, din duygusal ihtiyacı karşılamadaki yetkinliği ile bu dönüşümde bir araç olarak kullanılabilir. Böylece başlangıçta coşkuyla karşılanan tüm o düşünceler yerini yoğun eleştirilere bırakacaktır. En önemlisi ise Feuerbach'ın dini, felsefe temelinde ve felsefe aracılığıyla yetkinleştirmeye çalışıyor olduğu düşüncesidir. Buna göre Feuerbach, dinsel olan üzerine düşünme etkinliği olarak tanımladığı, dinsel fanatizmin kötü özü olarak bahsettiği teolojinin yerine felsefeyi koymayı hedefliyor görünür. Sonuçta tıpkı Bauer gibi Feuerbach da her koşulda Hegel'e karşıt bir tavır sergilemekten geri durmazken, koşulsuz biçimde Hegel'e teslim olmuştur.

Ne Marx ne de Engels için bu kabul edilemez bir çabadır çünkü her iki düşünür için de dinin yadsınması, onun politik olan içinde *kaldırılarak-içerilmesini* zorunlu kılar. Ayrıca Feuerbach ile birlikte dolaylı olarak da olsa iş bölümü, sınıf çatışması ya da emeğin yabancılaşması gibi içinde yaşanan dünyaya ait olgular din tarihinin basit birer eklentisi olarak daha az önemli görülür. Bu nedenle onun 'sevgi dinini kutsamaya ayrılmış olan pasajları' her okunduğunda biraz daha anlamını yitirmektedir.¹⁰⁸ Marx'ın Feuerbach'ta benimsediği şey daha çok gerçek ya da pratik olan ile ilgilidir, yabancılaşmanın ilk nosyonu olan, Hıristiyanlık özelinde dinin yanlış bilincin önemli bir biçimi, bir *ideoloji* olduğu yönündeki düşüncesi ve insanı yoksullaştırma ve alçaltma işlevi gören, bir insan ürünü olması fikridir. Dolayısıyla insana ve onun antropolojik konumuna ayırdığı merkezi yerdir. İnsanın kendi doğasını, kendi dışında başka bir varlığa yansıtması yabancılaşmanın en önemli görünümüdür. Feuerbach'ın 'Yansıtma Teorisi', bir anlamda onun yöntemidir ve bölünmeyi zorunlu olarak kendinde taşır. İnsan, doğasına ait niteliklerini ilahi olana yansıtmayı ve bu nitelikleri yabancı bir şey olarak sunmayı kabullendiğinden, bu yöntem aynı zamanda insanın kendini aşağılamasının da yoludur. Bu yansıtma içinde insan dışsal bir şeyden değil, yalnızca kendisinden ve kendi doğasından ayrılır. Böylece insanlar kendilerine olumsuz olanı atfederken tüm olumlu nitelikleri daha üstün olanda, Tanrıda kavramaktadırlar. Dolayısıyla din insanı öz niteliklerinden yoksullaştırırken aynı

¹⁰⁷ Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", s. 432.

¹⁰⁸ A.e., s. 434.

zamanda alçaltmaktadır. Tanrıyı başka ve aşkın bir varlık olarak düşündüğümüz sürece, Tanrıdan ve kendimizden yabancılaşmamız kaçınılmaz olacaktır. Ancak ilahi olanın yüklemelerinin yalnızca insan doğasının nesnelleşmesi (Vergegenständlichen) olduğu farkındalığı ile insan kendini Tanrıda tanıyabilecektir. Bu tanıma aracılığıyla kaybedilen her bir insani nitelik geri kazanılabilir.

Marx için toplumsal hayatın tamamı özünde pratiktir ve “duyumsallığı pratik etkinlik olarak kavrayamayan”¹⁰⁹ Feuerbach’ın dini yabancılaşmanın bu yönüne ilişkin tartışması, ancak işçinin doğadan yabancılaşmasının bir tanımına yaklaştığı ölçüde gerçek insana uygulanabilir. Yani Feuerbachçı anlamda, insanın yabancı bir varlık tarafından yoksullaştırılması düşüncesi Marx için işçinin sivil toplumdaki durumunun kavramsallaştırılması için yeterlidir. Bu yabancı varlık Marx için artık din ya da onun özelinde Tanrı değil, metanın kendisidir. Bu son ifade, Marx ve Engels tarafından büyük bir istekle özümсенir ve *El Yazmaları*’ndan itibaren ekonomi-politiğe dair söylemlerini belirler.

Özetlemek gerekirse Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde sözünü ettiği gibi Feuerbach insanların da birer ‘duyusal nesne’ olduklarını kabul etmesiyle salt materyalizmin öğretilerine karşı takdir edilesi bir değere sahiptir. Ancak ne yazık ki bu noktada henüz hala teori alanında kalmaya devam eder. İnsanları verili toplumsal ilişkileri ve onları var eden, yeniden kuran mevcut yaşam koşulları içinde ele almaz. Böylece Feuerbach için insan ‘duyusal faaliyet’ olarak görünmez, yalnızca ‘duyusal nesne’ olarak var olur. Bu nedenle pratik varoluşuyla eyleyen, dönüştüren, şimdi ve burada olan insana ulaşması giderek zorlaşır. “Tersine, ‘insan’ soyutlamasında duruverir ve duyusal olarak kavradığı ‘gerçek, bireysel, etten ve kemikten insanın’ ötesine geçemez; yani, ‘insan ile insan arasında’ aşktan ve dostluktan başka bir ‘insani ilişki’ bilmez, üstelik bunları da idealize eder. Mevcut yaşam koşullarına hiçbir eleştiri yöneltmez. Bu yüzden de, duyusal dünyayı onu meydana getiren bireylerin canlı duyusal faaliyetinin toplamı olarak kavramayı asla başaramaz.”¹¹⁰

¹⁰⁹ Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", #9, s. 17.

¹¹⁰ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 51.

Marx için pratik, “yabancı, kendi dışında duran, nereden gelip nereye gideceğini bilmedikleri, yani artık egemen olamadıkları, tam tersine artık insanların iradesinden ve ilerleyişinden bağımsız, hatta bu irade ve ilerleyişi yöneten bir dizi evreden”¹¹¹ kurtulmanın tek yoludur. Marx’ın şimdisine kadar, Alman düşünürler ‘Mutlak’ın içinde debelendiklerinden, dinsel yanılısamayı tarihin itici gücü olarak kabul etmişlerdir. Bu düşünürler için tarih yazımında yalnızca saf düşünceler söz konusudur ne gerçek ne de politik çıkarlar bunun dışında tutulur. Dolayısıyla Bauer için pratik ya da gerçek olan, ‘öz-bilinçte’ yitip giden düşünceler dizisinden ibaretken, Feuerbach pratiği duygusallığın karşısında yitirir. Bu nedenle Marx yapılması gerekeni ‘teorik lafları verili gerçek ilişkilerle açıklamak’ olarak belirleyecektir. “Bu lafların gerçek, pratik feshi; yani bu tasavvurların insan bilincinden çıkarılıp atılması, ... teorik çıkarsamalarla değil, durum ve koşulların değiştirilmesi ile gerçekleşecektir.”¹¹²

1.3. ÜYELERİ FORMEL BİR EVRENSELLİK İÇİNDE BAĞIMSIZ BİREYLERDEN OLUŞAN TOPLULUK: SİVİL TOPLUM (BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT)

Buraya kadar, Marx’ın politik ya da pratik yabancılaşma teorisinin Hegel’den ve genç-Hegelmecilerden kalan önemli miras olduğundan, Feuerbach’ın dini yansıtma biçimlerinin zamanının toplumu üzerine bir uygulamasını içerdiğinden söz ettik. Marx’a göre dinde özünü tanrıya yansıtan insan gibi, devlet de sivil toplumun yabancılaşmış özüne karşılık gelmektedir. Bu nedenle tanrı ve devlet bir topluluk için benzer fenomenler, sırasıyla özerk öznenin ve sivil toplumun yabancılaşmasının ifadeleridir. Marx’ın devleti bir bütün olarak ‘insanların yaşamlarının dini’ olarak ele alıyor olmasının nedeni de böylesi bir bağı varsayıyor olmasından kaynaklanır. Bu nedenle Marx, Feuerbach’ın antropolojik kökenlere sahip biçimde geliştirdiği dinsel yabancılaşma teorisini zaman içinde sosyo-psikolojik yaklaşımdan uzaklaşarak sosyo-tarihsel bir perspektifle yeniden düşünmeyi seçer. Marx’ın çıkış noktası ne Bauer gibi özerk inanışlardan ne de Feuerbach gibi duygusal ihtiyaçlardan kaynaklanmamaktadır,

¹¹¹ A.e., s. 42

¹¹² A.e., s. 48.

Marx için asıl olan sosyal gelişimin kendisidir. Böylece Feuerbach'ın eleştirisini toplumsal düzeyde yeniden kuran Marx, insana kendi gerçek doğasını, yabancılaşmış özünü yeniden kazanmanın, Feuerbach'ın düşündüğü gibi yalnızca dinsel yanılsamayı ortadan kaldırmakla değil, ayrıca ve özellikle bu yanılsamayı doğuran toplumsal koşulların da ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacağına inanmaktadır.¹¹³ Dinsel olanın ve onun mevcut uygulamalarının düşüncede ve teoride yarattığı yabancılaşma biçimlerinin 'aşılmasından' sonra, toplumda kendini gösteren ekonomik-politik yabancılaşmanın da, insanal özün gerçek-somut yabancılaşmasının da ortadan kaldırılması zorunlu hale gelecektir. Marx'ın tarihe atfettiği görev tam olarak budur. Tarihin görevi diyecektir Marx, "*gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor.*"¹¹⁴ Bu nedenle Marx, gökyüzünün eleştirisini yeryüzünün eleştirisine, dünyanın tinsel aromasını oluşturan dinin eleştirisini hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisini ise siyasetin eleştirisine dönüştürürken kendini Eski ve Genç tüm felsefenin dışında tutmaktadır.¹¹⁵

Dinsel olandan politik olana doğru bu dönüşüm için Marx, kendinden önceki tüm felsefelerle özel olarak ise Hegel'in felsefesi ile hesaplaşmayı seçer. Marx'ın felsefesinin erken dönem eserleri ufuk açıcı görüşleri ile özel bir ilgiyi hak eder. Kuşkusuz bugün hala gündemde olan birçok fikir kaynağını bu metinlerden almaktadır. Aralarında en ilgi çekici olanı ise kuşkusuz *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metni için kaleme aldığı, ancak kitapla birlikte yayınlama planında yaşanan aksaklıklar nedeniyle sonraya bırakılan "Giriş" yazıdır. Marx'ın "Giriş" metni, 1844'ün başında Arnold Ruge yönetiminde Paris'te hazırlan ve editörlüğünü üstlendiği *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de ilk kez yayınlanır. Ayrıca Marx, her ne kadar metnin 'istisnai bir öneme sahip olmadığından' bahsediyor olsa da,

¹¹³ Auguste Cornu, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş", **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 252.

¹¹⁴ Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş", s. 193.

¹¹⁵ A.e., s. 193.

onaylanmak istercesine bir kopyasını Ağustos 1844'te Feuerbach'a gönderir. Marx mektubunda şöyle diyecektir: "Henüz fırsatım olduğu için size eleştirel hukuk felsefemin (Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş) bazı ana hatlarının taslağı olan bir makalemi gönderme cüretinde bulunuyorum. Zaten bir kez bitirmiştım, ama o zamandan beri daha anlaşılır kılmak için revize ettim. Bu denemeye istisnai bir değer atfetmiyorum, ancak size karşı hissettiğim büyük saygı ve sevgi konusunda sizi temin etme fırsatına sahip olmaktan mutluyum."¹¹⁶

"Giriş"ın önemi Marx'ın o zamana değin yayınlamış olduğu birçok metinde ana temayı oluşturan Hegelci düşünceye bağlı olduğu kadar karşıt bir sese dönüşür ve daha henüz öğrencilik yıllarında babasına yazdığı gibi, "bir nesnenin gelişimi, yasada, devlette, doğada ve tüm felsefede olduğu gibi, yaşayan bir kavram dünyasının somut ifadesinde incelenmesi gerektiği"¹¹⁷ idealini felsefenin tümüne yayma çabasından kaynaklanmaktadır. Marx "Giriş"te insanlığı politik yabancılaşmadan kurtarmanın hem tarihsel hem de olumlu olanağını gerçekleştirecek olanın proletarya olduğundan söz eder ve proletaryayı *deus ex machina* olarak sunar. Bu yeni sınıfın sahneye alınışı, sivil toplumla dolayimli bir ilişkiyi içermektedir ve bu nedenle oldukça önemlidir. Marx bizlere ilerleyen satırlarda şöyle diyecektir:

... radikal zincirlere vurulmuş bir sınıfın, bir burjuva-sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının, bütün toplumsal sınıfların yıkılmasını oluşturan bir toplumsal sınıfın, acılarının evrenselliği ile ... *haksızlığın kendisine uğratıldığı için özel hak* istemeyen, artık tarihsel bir nitelikte değil ama insanal bir nitelikte övünen... kendini toplumun bütün öteki alanlarından kurtarmadan ve dolayısıyla toplumun bütün öteki alanlarını kurtarmadan kendini kurtaramayan, ... toplumun özel bir sınıf içerisinde gerçekleşen bu yıkımını, *proletarya* oluşturuyor. ¹¹⁸

¹¹⁶ Karl Marx, "Letter From Karl Marx to Ludwig Feuerbach In Bruckberg August 1844", **Marx & Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. Al., V.III, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 354.

¹¹⁷ Karl Marx, "Letter From Karl Marx to His Father in Trier November 1837", **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 12.

¹¹⁸ Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş", ss. 205-206.

Marx, proletaryaya atfettiği kurtarıcı rolü ilk kez burada güçlü bir şekilde dile getirir. Dahası sivil toplumun tarihsel açıdan nasıl konumlandırıldığı ve proletaryayı nasıl öncelediği de ilk kez burada karşımıza çıkmaktadır. “Giriş” yazısı bir başlangıçtır, sonrasında bu düşünceler önce bağımsız olarak *El Yazmaları*’nda sonra ise Engels ile birlikte *Alman İdeolojisi*’nde daha ileri taşınır. Birçok Marksist düşünür için Marx’ın gazete yazılarının dışında, dinsel olana yönelik fikirlerinden ve ateşli tartışmalarından hemen sonra, doğrudan sivil toplumu ve proletaryayı ve hatta devrime dair görüşlerini sunuyor olmasını ani ve hızlı bir geçiş olarak nitelendirilir. Gerçekten de ilk aşamada Marx’ın “Giriş” yazısı ile birlikte proletaryaya keskin dönüşü çarpıcıdır. Daha öncesinde yayınlanan gazete yazılarında ya da günümüze ulaşan temel metinlerinde kurtarıcı olma görevi atfettiği böyle bir sınıftan özel olarak bahsetmez. Yalnız çalışmamızın bir bölümünde de ele alacağımız gibi 1842’de yayınlanan ‘Odun Hırsızlığı Yasası’na dair olan makalesinde var olmayan bir sınıfla ilgili oldukça tartışmalı ve dikkate değer söylemlerde bulunur. Ancak o zaman dahi sözünü ettiği bu sınıfı proletarya olarak adlandırmaz. Söz konusu sınıfı ‘acı çeken yoksullar sınıfı’ olarak belirler ve bu sınıfa ne devrimci bir nitelik ne de insanlığı bir bütün olarak özgürleştirebilecek bir yetiye sahip olma görevi atfetmez. Doktora tezinden sonra ilk kapsamlı çalışma olarak kabul edebileceğimiz *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde dahi böyle spesifik bir sınıfa dair söylemlerde bulunmamaktadır. Buna karşılık işçilerin durumuna yönelik fikirlerinde bazı değişiklikler, özellikle entelektüel ve kültürel bilincin gelişmesine duyduğu inanca dair bazı fikirler *Eleştiri* boyunca devam eder. Bu değişim, zaman içinde Marx’ın işçi sınıfını proletarya olarak özel bir sınıf biçiminde sunmasının nedenlerinden biri olarak görülebilir. Feuerbach’a yazdığı mektubunda şöyle diyecektir:

On sekizinci yüzyılın tersine, dindarlık artık orta ve üst sınıfa geçerken, dinsizliğin Fransız proletaryasına inmesi dikkate değer bir olgudur. Bu zahmetli adamlardan fıskıran saf tazeliği, asaleti takdir etmek için Fransız işçilerinin toplantılarından birine katılmanız gerekirdi... Yine de her durumda tarih, uygar toplumumuzun bu ‘barbarları’ arasında, insanlığın kurtuluşu için pratik unsurları hazırlıyor.¹¹⁹

¹¹⁹ Marx, "Letter From Karl Marx to Ludwig Feuerbach In Bruckberg", p. 355.

Görülüyor ki, Marx daha sonraları bu görüşü terk edecek olsa da, ilk etapta işçilerin cahil, pasif ya da boyun eğen bir kitle olduğu görüşüne daha yakındır ve bu görüş temelde Hegel'in **plebleri** ile daha uyumlu görünmektedir.

Tüm bu düşüncelere ek olarak Tucker, Hegel'in pleb yığınının dışında Marx'ın proletaryaya dair görüşlerini şekillendiren ve aniden sınıflı bir topluma ihtiyaç duymasına neden olan kişinin Lorenz von Stein olduğunu öne sürer. Tucker'ın savına göre, Marx'ın proletaryayla ilgili düşüncesini özellikle etkileyen metin 1842'de Leipzig'de yayınlanan *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*'dir. Marx'ın düşüncelerini geliştirdiği atmosferde von Stein'in metni yakından bilinmektedir ve özellikle düşünürlerin metinlerinde kimi söylemlerinin izlerine rastlanmaktadır. Ancak Tucker için asıl önemli olan ve von Stein'in muhafazakâr bir Hegelci olmakla kalmayıp, yanı sıra sadık bir monarşist olmasıdır. Tucker'a göre "Giriş" yazısında Marx'ın büyük bir heyecanla keşfettiği proletarya, von Stein'in önceden gördüğü ve bu sınıfa atfettiği niteliklerin neredeyse tümünü içermektedir.¹²⁰ Dahası bu düşüncelerinde Tucker yalnız değildir, Avineri de von Stein'in Marx üzerindeki etkisinden bahsedecek, her iki düşünürün fikirleri arasındaki benzerliklerin oldukça belirgin olduğundan söz edecektir:

Marx ilk kez, Stein'in kitabının yayınlanmasından kısa bir süre sonra, 1842 sonbaharında Rheinische Zeitung'da yayınlanan bir makalede, 'mülksüz sınıfa' atıfta bulunur. Bu makale görünüşte Wilhelm Weitling'in kitaplarından birini ele alsa da, Marx burada sosyalist teori ve işçi hareketlerini yakından takip eden Leroux, Considérant, Proudhon ve Fourier'nin yazılarından bahsetmektedir. Weitling daha önce bunlardan hiç söz etmemiştir ve Marx'ın onları o zaman orijinal halinden okuması mümkündür. Muhtemelen onlar hakkındaki bilgileri Stein'in kitabından almıştır.¹²¹

¹²⁰ Robert Tucker, **Philosophy and Myth in Karl Marx**, New York, Routledge, 2001, p. 114.

¹²¹ Avineri'nin sözünü ettiği makale 16 Ekim 1842 tarihinde Karl Marx tarafından *Rheinische Zeitung*'da yayınlanan "Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung" adlı metindir. Marx bu metinde de aslında toplumun belirli sınıflardan oluştuğundan söz eder. Ancak bu söylemleri eleştirel bir düzeydedir ve çoğunlukla dönemin 'ütopik sosyalistlerine' yöneliktir. Buna karşılık daha sonraları kullandığı biçimiyle doğrudan 'mülksüz sınıftan' söz etmez. Onun yerine 'hiçbir şeye sahip olmayan (possess nothing) sınıftan' söz eder. Bu daha sonraki metinler için önemli bir ayrımdır. Bkz. Karl Marx, "Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung", **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence

Hem Tucker, hem Avineri von Stein'in Marx üzerindeki etkisini dile getirirken aslında kesin kanıtlara ulaşamıyor olmaları nedeniyle yalnızca varsayımlardan yola çıkmaktadırlar. Bu varsayımların karşı kutbunda David McLellan Marx'ın proletaryasının von Stein'in düşüncelerinden bağımsız olarak okunması gerektiğini öne sürer. "Bazıları Lorenz von Stein'in *Çağdaş Fransa'da Sosyalizm ve Komünizm* adlı kitabının Marx'ın dönüşümünde etkisi olduğundan bahsediyor", diye yazacaktır McLellan:

ancak kitap on sekiz ay önce, Marx henüz sosyalist fikirlere eğilim göstermediği zamanlarda ortaya çıkmıştı. Alman radikal çevrelerinde geniş bir etkiye sahip olmasına karşın, o zamanlar Marx'ın üzerinde herhangi bir etkisi olmuş gibi görünmüyor. Nitekim Marx'ın aniden proletarya ile ilgilenmesi, ikinci ya da üçüncü elden bir metnin incelenmesine değil, ancak Fransa'daki sosyalist entelektüellerle ilk elden kurduğu temaslara bağlanabilir.¹²²

Sözünü ettiğimiz tüm bu tartışmalar, temelde Marx'ın neden birdenbire sosyalist fikirlere yoğunlaştığı, insanın dünyasını dinden soyutlayıp devletin kendisi ile yüzleştirdiği ve sınıf kavramını merkez haline getirdiği soruları üzerinden şekillenmektedir. Marx'ın fikirlerinde ani olarak görülen bu değişimde von Stein'in ne denli bir etkiye sahip olduğu tartışmaları muğlaklığını korumaktadır. Oysa söz konusu Hegel olduğunda herhangi bir belirsizlik ya da şüphecilik olası görünmez. Çalışmamız boyunca Marx'ın düşünceleri üzerindeki Hegelci etki üzerinden ilerleyeceğimiz için şunu söyleyebiliriz ki, Marx'a göre sivil toplum ve burjuva toplumu aynı toplumun farklı görünümleridir. Proletarya ise kendini bu farklı görünüm üzerinde inşa edecektir.

Nihayetinde Marx toplumun, 'dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini' ve daha sonraları devleti ürettiğini herhangi bir belirsizliğe yol açmayacak kadar net biçimde dile getirir. Marx için bu toplum, ilk etapta kurtuluşun ve özgürleşmenin

& Wishart, 2010, p. 215; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 54.

¹²² David McLellan, *Marx before Marxism*, London, Macmillan & Co, 1980, p. 203.

kurucusu olarak atfettiği proletarya değil, öncülü olarak yoksul ve mülksüz olan sivil toplumun kendisidir. Bu nedenle *Giriş* yazısı boyunca proletarya, yoksul ve mülksüz olan sivil toplumun tamamen yadsınması olarak sunulur ve kimliğini ancak bu yolla kazanacağını düşünülür. Daha sonra 1844 *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* metinlerinde gelişip asıl anlamlarını kazanan emek, sermaye, iş bölümü ve mülkiyet gibi temel kavramlar, bu kavramların bütünsel ifadesi olan sivil toplumdan doğup gelişeceklerdir. Bu nedenle gerek Marx'ın gerekse Engels'in kullandığı biçimde sivil toplum kendi içinde özel ve bağımsız bir anlam taşımaktadır. Proletarya ise bu anlamın üzerine inşa edilen, özgür sınıftır.

Şimdi yeniden sivil toplumun kökenine ve Hegelci inşasına dönebiliriz.

1.3.1. Özel ve Evrensel Çıkarların Birliği ya da Karşıtlığı

Manfred Riedel ilk olarak Aristoteles tarafından kullanıldığını ileri sürdüğü 'koinonia politike' ifadesinin 'civitas' ve 'respublica' eş anlamlıları ile birlikte anlamlı bir bütün oluşturduğuna ve Latinceye bağımsız bir siyasi varlık veya devlet için genel bir terim haline gelen 'societas civilis' olarak çevrildiğine dikkat çeker.¹²³ Aristoteles için sivil toplum, özgürlüklerini hem despotizme hem de anarşiye karşı korumak için ortak çıkarlarını siyasi öz yönetim yoluyla ilerletme isteğiyle birbirlerine bağlı, özgür, eşit, erdemli ve iyi vatandaşlardan oluşan topluluğu adlandırmak için kullanılır. Aslında Aristoteles'in bu tanımı kavramsal olarak karmaşık bir içsellığe de sahiptir; çünkü onun klasik siyaset teorisinde nüfusun bazı kesimleri 'societas civilis' olmaktan dışlanırlar. Bunlara farklı zamanlarda köleler, serfler, zanaatkarlar, hizmetçiler ve hatta kadınlar ve çocuklar da dahil edilmiştir. Özellikle köleler, polisin dışında tutulurken yalnızca 'oikos' üyesi olabilirler. Aristoteles *Politika*'da devletten bahsederken bu ayrımı iyice derinleştirecek ve şöyle diyecektir: "Devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır. Yoksa, kölelerden ya da hayvanlardan da bir devlet kurulabilirdi; oysa buna olanak yoktur, çünkü köleler ve hayvanlar özgür varlıklar değildir ve

¹²³ Manfred Riedel, **Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 129.

mutluluktan pay alamazlar.”¹²⁴ Reidel için Aristoteles’in görüşlerinde yer alan bu ince ayırım modern düşünceye yaklaştıkça giderek daha görünür hale gelmektedir. Bunun önemli göstergelerinden biri Hegel'den önce, 'sivil toplum' (bürgerliche Gesellschaft) teriminin -Latince, Fransızca ve diğer dillerdeki soydaşları ile ortak biçimde- genellikle 'devlet' terimiyle özdeş anlamlarda kullanılıyor olmasıdır. Bu yönüyle söz gelimi Aristoteles, Aquinas, Hobbes, Locke ya da Kant, sivil ve politik toplumu bir ve aynı anlamlarda kullanmalarıyla yeni hiçbir şey sunmazlar. Oysa Hegel için ‘sivil’ toplum, ya da 'doğal' toplum yurttaşların (Bürger, cives, citoyens) alanıdır. Böylece ilk kez Hegel etik yaşamı aile, sivil toplum ve devlet olarak ayırarak geleneksel görüşe karşı çıkacaktır.¹²⁵

Hegel için kültürel gerçeklik olarak, akılsal bir iradeyle dışavurulan *Nesnel Tin*, üç ana bölümden oluşmaktadır: *Soyut Hak ya da Soyut Hukuk (das abstrakte Recht)*, *ahlak (die Moralität)* ve *törellik (die Sittlichkeit)*.¹²⁶ Bu bölümlerden törellik, bilinçli öznelerin iradelerini, bireysel eylemleri yoluyla burada ve şimdide nesnel kılmalarına odaklanırken, toplumsal örgütlülük ya da kurumsallaşma biçiminde gerçekleşen politik ya da siyasal tine karşılık gelir. Bu politik kurumsallaşma sürecinin en olgun ifadesi, aile ve sivil toplum üzerinden devlet olacaktır.¹²⁷ Bu aşamada Hegel aileyi, sivil toplumu ve devleti kendi içinde tinsel olanın somut ögeleri olarak birbirinden ayırır. Bu ayırmada sivil topluma kısmen özel bir anlam atfederek onu “üyeleri formel bir evrensellik içerisinde bağımsız bireylerden oluşan topluluk”¹²⁸ olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık kendi özel amaçlarının nesnesi olarak gördüğü insanı, “ihtiyaçlar bütünü ve tabii zorunlulukla keyfi iradenin bir karışımı olarak, sivil toplumun en birinci prensibi”¹²⁹ olarak konumlandırmaktadır. Burada sivil toplumun bir üyesi olarak birey, yurttaş ya da *citoyen* değil, “sivil toplum genelinde obje, bürger

¹²⁴ Aristoteles, **Politika**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 83.

¹²⁵ Manfred Riedel, **Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy**, p. 129

¹²⁶ Orman, **Hegel’in Mutlak İdealizmi**, s. 205.

¹²⁷ **A.e.**, s. 211.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, #157, s. 144.

¹²⁹ **A.e.**, #182, s. 159.

veya bourgeois”¹³⁰ olarak adlandırılan, belirli bir sosyal kimliğe sahip insan, somut fikir olarak görülmektedir. Bu nedenle sivil toplum aynı zamanda insanların birer ‘hak sahibi’ olarak birbirleri ile ilişki içinde oldukları bir alana da karşılık gelmektedir. Bu rölâtif kavrayış sonraları Hegel’in sivil toplumu *bütün bireysel çıkarların birbiriyle çatıştığı bir savaş alanı* olarak tasvir etmesinin de önünü açmaktadır.¹³¹

Hegel sivil toplumu hem aileden ya da sevgiye dayalı özel toplumdan hem de devletten, yani açıkça akla dayanan ve kolektif ya da evrensel amaçları hedefleyen kamusal topluluktan ayırmaktadır. Sivil toplum, bireylerin kişiler ve öznel olarak, özel mülkiyetin sahipleri, kendi koşullu ve öznel ihtiyaç ya da çıkarları ışığında kendi yaşam etkinliklerini seçen kişiler olarak var olabildikleri alana karşılık gelmektedir.¹³² Sivil toplumun üyeleri olan bireyler, zorunlu olarak karşılıklı ilişkilerde bulunurlarken, bu ilişkiler kişisel çıkarlar tarafından şekillenir. Dolayısıyla her birey kendi amacı olarak gerçeklik kazanıyor olsa da sivil toplumun dokusu tikellik ilkesi ile sınırlı değildir. Varoluşu için Hegel’in evrensellik ilkesi olarak tanımladığı bireyin ötesinde bir boyutu da gerektirir. Bu nedenle Hegel bireylerin başkalarıyla temas kurmadıkça, amaçlarının tüm pusulasına ulaşamayacağından bahseder ve her bir ötekini, sivil toplumun üyesi bireyin amacının araçları olarak nitelendirir.¹³³ Söz konusu amaçsallık, diğer insanlarla girilen ilişkiler aracılığıyla evrensellik biçimini alır. Böylece diğer bireylerin refahını sağlarken aynı zamanda kendi gerçekliğine kavuşmasının da imkanını yaratmaktadır. Bu nedenle Hegel için tikellik, amaçların evrenselliğine zıtlığı ile karakterize edilirken, aynı zamanda öznel ihtiyacın belirleyicisi olma görevini de üstlenmektedir.

¹³⁰ A.e., #190, s. 165. Bu kullanım biçiminden Marx, *Yahudi Sorunu*’nda şu şekilde bahsediyordu: “... demek ki *citoyen*in egoist *homme*’un hizmetçisi ilan edildiğini, insanın içinde komünal varlık olarak davrandığı alanın, kısmi varlık olarak davrandığı alandan daha aşağı bir noktaya alçalttığını ve en sonu gerçek ve hakiki insan olarak anılan insanın *citoyen* olarak değil, *bourgeois* olarak insan olduğunu gördüğümüzde bu olgu daha da anlaşılabilir bir duruma geliyor.” Karl Marx, **Yahudi Sorunu**, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara, Sol Yayınları, 2017, s. 32.

¹³¹ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri** #289, s. 237.

¹³² A.e., #158, s. 145.

¹³³ A.e., #182, s. 159.

Böylece öznel ihtiyacın nesnelleşmesi ya da kendinde gerçekliğini bulması iki yol ile mümkündür: birey, ya başkalarının ihtiyaçları ve arzularının ürünü olan dışsal şeyler vasıtasıyla, ya da nesnel ile öznel olan arasında ‘orta terim’ (Seiten vermittelnde/ middle term) olarak belirlenen emek ve çalışma aracılığıyla bu nesnelliğe ulaşabilecektir. Buradaki teleolojik ilke, zorunlu olarak ikincisini içermektedir. Evrensellik ile sınırlandırılan tikellik bu tatminin başkalarının ihtiyaçları ve irade özgürlüğü ile olan bağlantısallığında kendini gösterirken her bir birey diğer bireylerin amaçlarına yönelik araçlara dönüşmektedir.¹³⁴ Hegel için ekonomi-politik, tam da bu görüş noktasından, emek ve ihtiyaçlardan yola çıkan bilimdir. Böylece kitlelerin ilişkilerini ve davranışlarını tüm karmaşıklığına, niteliksel ve niceliksel karakterine karşı açıklama görevini üstlenmiştir.

Hegel’in betimlediği sivil toplumda bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleşen ekonomik mübadele bir karşılıklı bağımlılık sistemi yaratıyorken, aynı zamanda gereksinimlerini karşılayabilmeleri için başkalarıyla iş birliği yapmalarını da incelemektedir. Bu karşılıklı bağımlılık bir dolaylılığı da beraberinde getirir ve bu sayede ötekinin çıkarlarını da teşvik eder. Hegel’e göre böylesi bir sistemde “bireyin geçimi, refahı ve mevcudiyeti; herkesin geçimi, refahı ve mevcudiyeti ile iç içe geçmiş durumdadır, bunlara dayanır ve ancak bu bağımlılık içinde gerçeklik ve güvenlik kazanır.”¹³⁵

Dolayısıyla bu karşılıklı bağımlılık aynı zamanda Hegel’in sivil toplumun temelini ihtiyaçlar sistemi (das System der Bedürfnisses) olarak belirlemesinin de koşulunu oluşturmaktadır. İhtiyaçlar sisteminde hem arzulanan nesneler hem de bunları gerçekleştirmenin araçları insan faaliyetinin ürünü yoluyla, emeği yoluyla elde edilir. Doğa nadiren ihtiyaçlarımızı karşılamaya uygun hazırbulunuşluğu yaratır. Bu nedenle arzularımız yalnızca doğal olarak tanımlanamazlar, aynı zamanda karmaşık bir sosyal ve ticari etkileşimler ağına aittirler ve insan gücü tarafından dönüştürülmeleri neredeyse zorunludur. Emek, doğanın tinselleştirilmesi, ruhsuz maddeye ereğin aşılmasıyla, rasyonel ihtiyaçlara uygulanabilir niteliğe ulaşır.

¹³⁴ A.e., #189, s. 164.

¹³⁵ A.e., #183, s. 159-160.

Dahası ihtiyaçlar sisteminin gelişimi, ahlaki öznenin doğayla ilişkisini kavrayışını da yeniden biçimlendirir, böylece ‘katı doğal ihtiyaç zorunluluğundan kurtuluş’un ifadesine dönüşür.

Bu düşünceler, Rousseau’nun insan ile ihtiyaçlarını ve insan bilinci ile doğa arasındaki bir denge modeli olarak kurguladığı ‘doğa durumu’ idealleştirilmesini elbette dışarıda bırakmaktadır. Burada ayrıntılarına değinmek amaçlarımız arasında yer almıyor, ancak Rousseau’nun insanın uygarlaşma yolculuğuna dair betimlediği kötülük ve kş, Hegel tarafından tinin gelişiminin önemli bir parçası olarak görülmektedir. Bu nedenle Hegel, Rousseau’nun görüşlerinden söz ederken onu ‘emeğin özündeki özgürleştirici unsurları hesaba katmıyor, katsa dahi sistemini tamamlayamıyor olmakla’ suçlar.¹³⁶ çünkü Hegel’e göre, “zelleşmiş ihtiyaçlarımız için yine özelleşmiş tatmin vasıtaları hazırlamanın ve elde etmenin yolu, [mediasyonu] emek’tir.”¹³⁷ Emek, doğanın vermiş olduğu maddeyi, kendi özel ihtiyaçlarımız ya da amaçlarımıza uygun şekilde dönüştürebilmenin olanağıdır. Maddeye yararlılığı kazandıran yine aynı şekilde emeğin kendisidir. Böylece insanın, tüketime sırasında karşılaştığı her şey öncelikle başkasının çabasının ürünleri olarak vardır. Hegel için ortaya çıkan tüm bu nesnelerin değeri ‘alının teri ve ellerinin emeği (die Arbeit)’ ile belirlenir.¹³⁸ İnsanın tükettiği her şeyi onun çabasının ürünleri olarak görürken emeğe bu aşamada, salt bir araçtan daha fazla önem atfeder. Yaşamın tüm organikliği ve akışı içinde insanın bir ihtiyaının tatmini zorunlu olarak bir diğerini yaratır. Emeğin kendisi de böylece insanın yaşamında bir ihtiyaç haline gelirken yalnızca kökensel istekleri tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğü için gereken politik ifade tarzını, eylemini de içinde taşımaktadır.

Sivil toplumda bireylerin ihtiyaçlarının emek aracılığıyla gerçekleşiyor olması aynı zamanda ihtiyaçların çoğalmasına da yol açar. Emek hem ihtiyaı karşılama hem

¹³⁶ A.e., #194, s. 166.

¹³⁷ A.e., #196, s. 167.

¹³⁸ G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. By, Allen W. Wood, Trans. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, #196, AD. (Paragraflar Türkçe evirisi Cenap Karakaya tarafından çevirisi tamamlanan *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* metninden alıntılanmaktadır. Ancak daha sonrada eklenen ‘ekleme bölümler’ Allen W. Wood tarafından düzenlenen *Elements of the Philosophy of Right* metninden alıntılanmıştır.

de onu sayısız çoğaltma aracı olarak varlık kazanır. İhtiyaçların ve yeteneklerin çoğalmasıyla ilgili olarak, birey ancak bu ihtiyaçlardan birini ya da diğerini tatmin etmek için çalıştığı ve bu işteki özel becerisi sosyal standartları karşıladığı sürece topluluk içinde de öteki tarafından tanınır hale gelebilir. Hegel böylece sivil toplumda ihtiyaçların tikelliği tarafından izole edilmiş, salt dışsal bir topluluğun bir araya gelmiş bireyleri ile değil, eylemleri evrensel yurttaşlık çıkarlarına hizmet eden bireyler, toplumun gerçek üyeleri ile ilgilenmektedir. Sivil toplumun diyalektiği, her biri üretim, mübadele ve tüketimin geri dönülmez biçimde iç içe geçmiş evrensel bağımlılığını yaratmaktadır.¹³⁹ Bu etkileşim sürecinde insanlar, aynı biçimde başkalarının emeğine ve iş birliğine de ihtiyaç duymaları nedeniyle karşılıklı mübadele ilişkisine dahil olurlar. İnsan, hayvandan farklı olarak tüm sınırlamalarına ve tüm kısıtlamalarına rağmen ihtiyaçlarını ve bunları karşılama araçlarını çoğaltarak hem aşkınlığını hem evrenselliğini ortaya koymaktadır.

Hegel'in ideal sivil toplumunda emeğin evrensel ve nesnel prensibi, ihtiyaçları ve araçları alt bölümlere ayıran ve dolayısıyla iş bölümünü meydana getiren soyutlama sürecinde gerçekliğini bulur. Evrensel karşılıklı bağımlılık, özellikle zorunlu bir aşama olarak görülen endüstriyellemenin de dahil olmasıyla üretim ve mübadeleyi iş bölümü yoluyla daha yüksek bir aşamaya taşımaktadır. Bu bölünme sayesinde bireyin emeği daha az karmaşık hale gelirken, emeğindeki kabiliyet ile ürünlerinin kitlesi artar. Aynı zamanda insan becerisinin ve üretim araçlarının bir başkasınınkinden soyutlanması, insanların ihtiyaçlarını karşılamada birbirlerine olan bağımlılığını ve karşılıklı ilişkilerini zorunlu olarak yeniden kurar. Böylece emek aracılığıyla ihtiyaçlarını karşılamada tikellik, herkesin ihtiyacının tatminine yapılan bir katkıya dönüşmektedir. Herkes “kendisi için kazanır, üretir ve yararlanırken, aynı zamanda başkaları için kazanmış, üretmiş ve yararlanmış”¹⁴⁰ olacaktır.

Dolayısıyla iş bölümü ya da başka bir deyişle karşılıklı üretim ve mübadele ilişkileri, kolektif bir bütünün ortaya çıkmasına aracılık ederken “ihtiyaçlardan, bu

¹³⁹ Shlomo Avineri, **Hegel's Theory of The Modern State**, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 146.

¹⁴⁰ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #199, s. 168.

ihtiyaçları tatminde kullanılan vasıtalardan, tekniklerden ve işlerden, teorik ve pratik kültürden oluşan”¹⁴¹ özel sistemler yaratmaktadır. Sivil toplum içerisinde meydana gelen bu tikel ihtiyaç sistemleri, tikel bireyler ile devletin evrensel momenti arasında aracılık eder. Bireylerin bu sistemlerden birinin üyesi olmasıyla meydana gelen sınıf ayrımları kendi çıkarlarını daima gözetmelerine karşın, dikkatlerini başkalarına yönlendirmek zorunda olmaları gerçeğini de gün yüzüne çıkarır. Hegel için sivil toplum içindeki her birey, kendisi ve ailesi tarafından edinmiş olduğu becerileriyle, entelektüel ve pratik eğitimi sayesinde bir sosyal sınıfla bütünleşmelidir. Ancak bu dolayım yoluyla insan bireysel varoluşa sahip olabilir ve yine bu yolla bütün içinde kendinde bir yer edinebilir. İnsanın kendi varlığını koruması, başkalarının gözünde kendini kabul ettirmesi ve kanıtlaması ancak bir sınıfın üyesi olmasıyla mümkündür.¹⁴²

Ancak burada bir ayrımdan söz etmek yerinde olacaktır. Şu gerçektir ki, Hegel bireylerin evrensel ile temas kurabilmesinin yolu olarak sınıfları öne sürer. Ancak günümüzde kavrama dair bir belirsizlik yaşanmaktadır. Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde kullandığı biçimiyle *Stände*, birçok düşünür tarafından -Türkçe karşılığı olarak da- ‘*Sınıf*’ olarak çevrilmesine karşın ‘*zümre*’ anlamı da taşımaktadır. Hegel araştırmaları ile tanınan düşünür Allen Wood, Hegel’in kavramı kullanırken zümre ile sınıf arasında kesin bir ayrım yaptığından söz eder. Aslında Hegel’in sınıfları belirtmek için kullandığı sözcük *Klasse*’dir ve açıkça *Stände*’den ayrılır. Burada *zümreler* insanlara toplum içinde ekonomik ve sosyal roller sunan, çeşitli türlerce oluşturulmuş grupları temsil etmektedirler. Buna karşılık bağımsız biçimde ele alınan *sınıflar*, aynı zümre içerisinde birden fazla biçimde görünür olabilmeleri nedeniyle farklı bir potansiyele sahiptir. Marx’ın görüşlerinden hareketle bir örnek vermek gerekirse, söz gelimi endüstri zümresinde işçi sınıfı tek başına yer almaz, burjuvazi de aynı zümreye ait bir sınıftır. Buna karşılık Avineri için “Hegel’e göre sınıflar (classes),

¹⁴¹ A.e., #201, s. 169.

¹⁴² A.e., #207, s. 172.

meşrulaştırılmış bir farklılaşmayı temsil ediyor olmaları nedeniyle her zaman zümreler (estates) olarak kalırlar.”¹⁴³

Bizler ise çalışmamız boyunca Hegel’in sözünü ettiği zümreleri, herhangi bir karışıklık yaşanmaması adına Marx’ın sınıflarından bağımsız bir anlamda kullanma yolunu seçeceğiz. Hegel için her bir zümre kendi içinde evrenselliğin bir ifadesidir çünkü üyeleri için ortak olana dayanmaktadır. Bu zümreler, -ya da sivil toplumun momentleri- kavramlarına göre başlıca üçe ayrılmaktadırlar. Bunlardan ilki doğanın işlenişine ilişkin birincil emeği ve o emeğin tabii ürünlerini içeren tarım zümresidir. Hegel için tarım zümresi, “hükümdarlık gücü momentiyile bir benzerlik taşıırken, öbür yandan onun karşı kutbu [sivil toplum] ile aynı ihtiyaçları ve aynı hakları paylaşır ve, böylece, hem taht’a hem de topluma destek olur.”¹⁴⁴ Aynı zamanda özel mülkiyetin de ortaya çıktığı sınıf, yine tarım zümresine aittir.

İkinci olarak Hegel, endüstriyel zümreden bahsedecektir. Endüstriyel ya da sanayici zümre temelde zanaatkarlık, manüfaktür ve ticaret faaliyetleri ile ilgilidir ve doğrudan emeğin ve ihtiyacın kendisini merkezine alır. Dolayısıyla sivil toplumun tikelciliği ile devletin evrenselliği arasındaki bağlayıcılığı üstlenen bu zümre olacaktır. Hegel, bu zümrenin ürettiği ve tükettiği her şeyin, aslında doğrudan kişinin öz faaliyetine borçlu oluşuyla, bir bütün olarak toplum çıkarları tarafından motive edildiğinden söz etmektedir. Dahası, sonraları göreceğimiz gibi endüstri zümresi aynı zamanda Hegel’in denetleyici görevini atfettiği korporasyonların asıl uygun düştüğü moment olarak varlığını sürdürür, çünkü bu zümrenin meşguliyeti tikel olanlardır. Bireyler tikel görevlerinin ve yetilerinin tanınması yoluyla bir korporasyon içinde bir araya gelirler ve böylece evrenselle temas kurarlar. Burada korporasyonlara düşen görev, üyelerini belirsizliklere karşı korumak, güvenli bir geçim temin ederek tıpkı ‘ikinci bir aile’ gibi üyelerine eğitim sunmaktır. Bu sayede bireyler ihtiyaç ve tatminin tikelliğinden sıyrılarak, korporasyon içinde ‘içten birleşiklik’ durumuna ulaşırlar.

¹⁴³ Krş: Ian Fraser, **Hegel ve Marks İhtiyaç Kavramı**, Çev. Beyza S. Aydaş, Ankara, Dost Kitabevi, 2008, ss. 75-76, Allen Wood, "Hegel and Marxism", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. By. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 423-424; Avineri, **Hegel's Theory of The Modern State**, p. 105.

¹⁴⁴ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #307, s. 248.

Ancak yine de daha fazla evrenselliğin başarılması için korporasyonlar tek başına yeterli değildir. Hegel en üst aşama olarak ‘devlet’e ihtiyaç duyacaktır.¹⁴⁵

Üçüncü ve son zümre ise, toplumun genel çıkarlarıyla uğraşma görevini üstelenen evrensel ya da sivil hizmetliler zümresidir. Hegel için sivil hizmetliler zümresi, toplumun genel menfaatleri ile ilgilenme görevini üstlenen ancak ihtiyaçlarını tatmin etmek için doğrudan doğruya çalışmak mecburiyetinden bağımsız sivil bireylerden oluşmaktadır.¹⁴⁶ Bu özellik, aynı zamanda özündeki evrensellelikle yalnızca Hegel’i etkilemez, Marx’ın da son derece ilgisini çekecektir. Bu nedenle Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ile doğrudan sivil hizmetliler zümresini ve onun işleyiş mekanizmalarını hedefine alır.

Hegel’in ideal toplumunda sermayeyi paylaşma yolları ve araçları bireylerin kendi seçimlerine bırakılmış olsa da, toplumun evrensel çıkarları ile bireyin özel çıkarlarının birliğini sağlaması bakımından sivil toplumda zümre farklılıkları doğal bir gelişimin parçası olarak görülür. Böylece bireysel çıkarların tatmininde bireyler, onları çıkarlarının ötesinde eğiten ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda disipline eden nesnel bir düzene de dahil olmaktadır. Hegel’e göre bir birey prensip olarak hangi zümreye ait olacağını geliştirdiği beceri ve tavırlara göre seçmekte özgürdür. Bu sayede bireyler keyfi iradelerini evrenselle temasa geçirebilir, evrensel bir özgürlük düşüncesi geliştirebilirler. Bir zümrenin üyesi olmak, bilinçli ve akılsal bir varlık olarak insanın kendi kendine yabancılaşması ve kendini olgunlaştırma süreci olarak eğitimi (Bildung) gerektirir. Başlangıçta, gerçek bir düşünme ve törel dünyaya dönük eleştirel bir yönelimin olmadığı bir durum söz konusudur. Bilinçli ve akılsal bir varlık olarak insanın, içinde bulunduğu törel dünyaya yabancılaşması, gerçek ve sorgulayıcı düşüncenin, eğitimin başlangıcıdır. Böylece eğitim, toplumsal değerleri aşkın ve kutsal değerler olmaktan çıkarır, düşünen bireyin sorgulamasına olanak tanır.¹⁴⁷ Bu sürecin tamamlanması, bireyin sivil toplumda bir zümre aracılığıyla kendi gerçekliğini bulması ile sonuçlanır. Aksi durumlarda ise olağan durumların çeşitliliğinin doğasında

¹⁴⁵ A.e., #204; #250.; Freser, *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, ss. 109-110.

¹⁴⁶ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, #205, s. 171.

¹⁴⁷ Orman, *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, s. 137.

kendiliğinden eşitsiz olan bedensel ve zihinsel niteliklerin gelişim aşamalarında farklılıklara neden olması gibi, bu farklılıkların sonucu olarak bireysel kabiliyetler ve genel kaynakların paylaşımında eşitsizliklerin meydana gelmesi de neredeyse kaçınılmazdır.¹⁴⁸

Hegel bu noktada, dış koşullara dayanan bu eşitsizliklerin insanlığı yoksulluğa sürükleyebileceğinden söz eder. Karşılıklı bağımlılık ihtiyaçların karşılanması için gerekli serveti yaratır ancak emeğin bölünmesi ve sınırlandırılması ile emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğu da aynı oranda büyüyecektir. Böylece bireylerin, emekten başka yetilerden, sivil toplumun sunduğu daha geniş özgürlük imkanlarından ve özellikle entelektüel nimetlerden yararlanma imkanları ya azalacak ya da tamamen ortadan kalkacaktır.¹⁴⁹ Sivil toplumun üyesi olan geniş bir kitle, bir toplumun üyesi olarak yaşamak için gerekli olan asgari geçim düzeyinin altına düştüğünde, kendi öz emeğini, bilgi, beceri ve kültür edinme, yargı gücü, sağlık hizmetleri ve hatta bazen tutunduğu dinin tesellisini dahi kaybedecektir. Uzmanlaşmanın artması ve işin niteliğindeki sınırlama, sonunda o işe bağlı sınıfın (Klasse) bağımlılığı ve yoksulluğu ile sonuçlanmaktadır.

Tüm bunların ışığında söylemeliyiz ki, Hegel kapitalizmin yabancılaştırıcı potansiyelinin her zaman farkındadır. Karşılıklı üretim ve mübadele hareketlerinin sonsuz karmaşıklığında ve bu hareketliliğin temelinde yer alan araçların sonsuz çeşitliliğinde yaşanacak eşitsizliği ve kontrolsüz servet dağılımını hiçbir zaman yok saymaz. Birçok yerde bireylerin emeği ile emeğinin ürünü arasındaki kişisel olmayan bağlantıların, servetin en alttakilerin çoğunluğu pahasına haksız bir şekilde tepedeki azınlığın elinde toplanmasına neden olacağından tekrar tekrar söz eder. Avineri, Hegel'in sivil toplumun diyalektik işleyişine ilişkin en büyüleyici kavrayışlarından birinin, yoksulluğun yalnızca nesnel terimlerle anlaşılmaması gerektiğinin farkındalığı olduğunu söyleyecektir. Hegel ihtiyaçlar sistemini tartışırken hem nesnel hem de öznel yönü olduğunu açıkça belirtir. İhtiyaçların tarihselliği ve sivil toplumun gelişimi,

¹⁴⁸ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #200, s. 168.

¹⁴⁹ **A.e.**, #243, s. 192.

asgari yaşam standardını her zaman mevcut koşullara göre belirler ve düzenler. Yoksulluk da bu değişime göre belirlenir.¹⁵⁰

Yoksulluk kültürün oldukça modern ve sofistike bir tanımına dönüşürken, yalnızca niceliksel terimlerle tanımlanamayacak kadar özel bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle sözü edilen yoksulluk yalnızca ekonomik kaynağı beslemez, ya da servet yalnızca dolaşımdaki meta ya da para miktarı ile ölçülmez. Ayrıca ortaya çıkışı tesadüfi koşullara da dayanmamaktadır, yoksulluk sivil toplumun doğasına aittir; kültürü, eğitimsel ve mesleki becerilerden yoksunluğu, adalet sisteminden ya da kamusal olanın konforundan, bireyin acılarını hafifletmeyi amaçlayan manevi düzenden dahi dışlanmayı içerir.¹⁵¹ Yoksulluk bu niteliksel dışlanma boyutuna ulaştığında ve bireyler “kendi öz faaliyeti ve öz emeği ile yaşamak onurunu, hak, hukuk ve kendine güven duygusunu kaybettiği zaman ortaya çıkan pleb yığını”¹⁵² tamamen atomize olmuş ve topluma yabancılaşmış bir yığın olarak mevcudiyet kazanır.

Dahası yoksulluk toplumun bir kesiminin sahip olduğu bir eksiklik hali olarak düşünülmemelidir, aynı zamanda sosyal bir soruna da evrilir. Hegel söz konusu yoksulluk olduğunda bir başka olasılıktan daha söz eder. Buna göre sivil toplumdaki bireylerin yoksullukları, somut bir yoksunluk dışında içsel bir isyanı da tanımlayabilir. Bireyler pleb, Pöbel ya da ayaktakımı zihniyetini benimsemeyi seçmekte özgürdür.¹⁵³ Bu seçim yoksulluğu toplumda derin bir duyguya, başkalarından yabancılaşma hissine zorunlu olarak dönüştürür. Pleb yığınının biri, toplumu kendisinden bağımsız, ötekiler tarafından yaratılmış dışsal bir yapı, dayatılan kısıtlamalar olarak görecektir. Dolayısıyla toplum ve yasaları, pleb yığınının özlemlerinin, isteklerinin ya da tatminlerinin edimsel açıdan başkası tarafından belirlenmesi anlamını taşıdığı anda yabancılaşma kaçınılmazdır. Bu yoğunluğun yarattığı yabancılaşma, aynı toplumun bireylerinin yaratılan fırsatlardan eşit derecede yararlanıp yararlanamadıkları gibi basit bir formülle açıklanamaz, bireylerin söz konusu başkaları olduğunda kendi öz-

¹⁵⁰ Shlomo, **Hegel's Theory of The Modern State**, p. 149.

¹⁵¹ A.e., s. 150.

¹⁵² Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #244, s. 192.

¹⁵³ Hegel'den aktaran Avineri, **Hegel's Theory of The Modern State**, p. 109.

varlıkları hakkında karar verici olup olmadıkları ile ilgilidir. Toplumda yaşayan herhangi bir birey yabancılaşma duygusunu yaşayabilir ve yasaların, kuralların ve hatta sosyal törelerin, başkaları tarafından koyulmuş ya da başkalarının uygulaması için yaratılmış olduğu fikrine kapılabilir. Bireyleri yoksullar güruhuna dönüştüren, daha azına sahip olabilecekleri duygusu değil, toplumun geri kalanının kendi isteklerine sahip olabilme gücüdür.

Hegel kapitalizmin bazı yurttaşları zorunlu olarak yoksullaştırdığı gerçeğini kabul ederken, modern dünyadaki zenginliği ve yoksulluğu toplumun gelişmesinin zorunlu bir sonucu olarak kavrar. Bu aşamada Lukacs, Hegel için zenginlik ve yoksulluk arasındaki ayrımın, kısmen toplumun kabul etmeyi öğrenmesi gereken bir fenomen ve kısmen de en kötü etkilerinin hafifletilmesi hükümet ve devletin görevi olan, toplumun normal işleyişinde bozucu bir unsur olarak kaldığından söz etmektedir.¹⁵⁴ Dolayısıyla yoksulluğun uç noktaları ile karşılaştığında Hegel, zorunlu olarak yabancılaşma ile de karşılaşmaktadır. Avineri için Hegel, yoksullukla yüzleşmek zorunda kaldığı her durumda çaresizleşir. Yoksulluk, modern toplumu harekete geçiren belki de en rahatsız edici sorunlardan biri olmasına ve Hegel'in nedenlerini ardı ardına sıralamasına karşın, herhangi bir çözüm sunmadığı nadir olgulardan biridir. Avineri bunun nedenini, modern toplumda yoksulluğun, eski ya da gelişmemiş toplulukların kalıntıları değil, toplumun yapısı kadar yeni bir olgu olması ve ne filozofun ne de toplumun bunu aşabilecek noktaya henüz erişmemişliği olarak belirler.¹⁵⁵ Bu kısmen doğru bir yorum olabilir çünkü Hegel de sivil toplumun “bütün zenginliğine rağmen, doğurduğu aşırı sefaletin ve pleb kitesinin kefareti ödeyebilecek güçten yoksun”¹⁵⁶ olduğu görüşündedir. Kimi bireyler, karşılıklı bağımlılık sistemini reddedebilir ya da özel bir sosyal sınıfa katılma gayesini taşıyor

¹⁵⁴ György Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 2014, s. 377.

¹⁵⁵ Avineri, **Hegel's Theory of The Modern State**, p. 148. Bu tespit bizim için oldukça önemli. Çünkü Marx söz konusu olduğunda göreceğimiz gibi, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde de henüz yoksulluğa dair yaşadığı hiçbir deneyime yer vermez, işçiler dahi gündemde değildir. Asıl sözünü ettiği bireyler ve onların devlet karşısındaki konumunun analitik açıklamasıdır. Yine de Marx, metin boyunca yabancılaşma olgusundan ve bireylerin yaşamlarında mevcut başkalaşmalardan söz edecektir, ancak yoksulluk henüz gündeminde görünmez.

¹⁵⁶ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #245, s. 193.

olabilirler. Dahası bunu evrensel karakterinin sınırlandırılması ya da bir dış zorunluluk olarak tanımlamakta özgürdürler. Bu nedenle Hegel için sivil toplum, kendinde yarattığı ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları karşılayamıyor oluşu arasındaki gerilimin bir ifadesi olarak diyalektik bir içeriğe sahiptir ve yoksulluk da bir gerçeklik olarak sivil toplumdaki varlığını sürdürmektedir.

Ancak bu gerilim içerisinde Hegel, Marx’a kıyasla, sivil topluma dair ‘olumlu yani’ kavramakta oldukça başarılıdır. Avineri, toplumda yaşanan tüm bu sefalet ve yoksunluğa karşın Hegel’in sessizliğini, toplumu tanımlamada parçalanma yolunu değil, onu bütünleştirme yolunu seçtiğinden söz ederek gerekçelendirir. Tam bu aşamada devlet (der Staat), ekonomik ve sosyal faaliyeti politik bir çerçeve içinde düzenleyen ve bütünleştiren, toplumun tüm dinamiklerini aşan dışsal güç olarak ortaya çıkar.¹⁵⁷ “Aile kendi doğruluğunu ve kalıcılığını sivil toplumda, sivil toplum da devlette bulur.”¹⁵⁸ Hegel’e göre sivil toplumun içsel değişimleri ve biçimsel olarak devletten ayrı bir oluşum kabul edilmesi, tatmin ve özerklik arayışı ile özgür ve kendi kaderini tayin eden bireysellik iddiasını temel alır. Buna karşılık Hegel, bu arayış ve iddianın, ihtiyaçları tatminine ulaştırabilmek için herkesin herkese savaşında etik toplumsal yaşamı tehdit eden, çatışan kişisel çıkarlar olarak görünen tikelleştirilmiş bireyler biçimde somutlaştığının da farkındadır.¹⁵⁹ Bu nedenle yoksulluğu, evrensel kuralları ve genel sosyal şartları kendi işine saygısızlık ya da müdahale sayan bireylerin karşılaşabileceği bir son, her bireyin hayat seyri boyunca karşılaşabileceği doğal bir durum olarak belirlemektedir.¹⁶⁰ Devletten beklenen, sivil toplumdan bağımsız olabilmesi, ancak bunu yaparken kendi amaçlarını gerçekleştirmek adına ondan olabildiğince faydalanabilmesidir. Bu aşamada sivil toplum devlete karşı fedakarlıkta bulunmak için vardır ve onun tüm çıkarları, devlette içselleşir. Bunlar kısmen tinin parlak figürünün üzerinde parıldadığı karanlık arka planı, kısmen de tinin kendisini aramak için ampirik dünyaya girdiğinde, kendini **dışsallaştırdığı** ve sonra

¹⁵⁷ Hegel’den aktaran, Avineri, **Hegel’s Theory of The Modern State** p. 109.

¹⁵⁸ Orman, **Hegel’in Mutlak İdealizmi**, s. 215

¹⁵⁹ Jean L. Cohen, **Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory**, Boston, University of Massachusetts Press, 1982, p. 25.

¹⁶⁰ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #242, s. 191.

yeniden diyalektik olarak bölündüğü parçalanmış uğrakları oluşturmaktadır.¹⁶¹ Hegel'in felsefesi sivil toplumda yer alan çelişkileri el çabukluğuyla çözme girişimlerini içermez, her bir aşamada, o düzeyde ortaya çıkan çelişkiler ve sorunlar bir üst düzeye taşınır. "Diyalektik düşünüş gereği, toplumsal norm ve kurumlarının, öznel ve bireysel keyfieti, mutlak ve bir olumsuzluk ve yokluğa itmemesi ve Hegelci mantığın terminolojisiyle 'kaldırılarak-içermesi' (*Aufhebung*) gerekir."¹⁶² Böylece söz konusu çelişkilerin kesinlikleri azalsa da, kendileri ortadan kaldırılamaz, diyalektik gelişme çözümün her aşamada bir sonrakine aktarılması biçiminde ilerler. Sivil toplumda da "çelişkiler *yapay bir biçimde bastırılmak yerine*, korunarak aşılma sürecinde *özümlelenirler*. Hegel'in yaptığı hem bütün belirlenimleri oldukları gibi korumak, ama hem de bir yandan hedeflenen noktaya doğru ilerlemektir."¹⁶³

Bu aşamada Hegel, daha yüksek bir birliğin yokluğunda, kendi kaderini tayin hakkına sahip olan bireylerin, diğerlerini zorunlu biçimde araç olarak görebilecekleri ve geleceğin, kanun benzeri ilişkilerin dış etkisine bağlı olarak gelişen soyut özgürlükle çevrelenebileceği kaygısını taşımaktadır. Hegel uzlaşmaz ihtiyaçlar sistemine ve sivil toplumun her an parçalanma ve dağılma tehdidine karşılık, bireylerin belirli çıkarlar vasıtasıyla evrenseli olumlayan, toplumsal dayanışma ve bilinç biçimleri üreten grupların üyeleri olma yönündeki dengeleyici eğilim ile bir çözüme ulaşacağını varsayar.¹⁶⁴ Bireyler, kendilerini körü körüne bencil gayelere kaptırdıklarında, yeniden evrensel bütünlüğünü sağlayacak bir düzenlemeye ihtiyaç duyacaklardır. Böylece devlet, toplumun bozulmaya ve kaosa doğru gittiği bir anda ortaya çıkmaktadır. "Devlet, bireysel ve tikel ilgilerin içsel ve zorunlu bir tarzda evrensel ilgiyle bir araya getirildiği en üst toplumsal örgütlenme ve kurumdur. O halde ideal devlet, evrensel, tikel ve bireysel ilgi ve çıkarları en rasyonel biçimde bir araya getirip gözetten devlettir."¹⁶⁵

¹⁶¹ Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, s. 390

¹⁶² Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, s. 212.

¹⁶³ Gülnur Acar Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx**, İstanbul, Belge Yayınları, 2013, ss. 217-218.

¹⁶⁴ Cohen, **Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory**, p. 26

¹⁶⁵ Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, s. 214.

Hegel devleti toplumsal yaşam için hem olumlar hem de yüceltir. Onun için devlet, öznel bilinç ile nesnel düzenin birliği, özgürlüğün ve aklın gerçekleşmesi, “Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşü”¹⁶⁶dür. Devlet rasyonel özgürlüğe dayanır, bu rasyonellik biçimiyle örgütlenir. Sivil toplumda dağılmış, bireysel ve tikel ilgiler, devlette içsel ve zorunlu tinselliğin bileşenlerine dönüşmektedirler. Böylece devlet, sivil toplumu ortadan kaldırmanın değil, onun kaldırılarak-içerilmesinin (*Aufhebung*), herkesin özgürlüğünü başkalarıyla birlikte gerçekleştirebilmenin yolunu sunar¹⁶⁷. Bu sayede Hegel için devlet mutlak bir amaca dönüşür, bireylere düşen görev ise bu amacı, kendi özel çıkarlarının üzerine yerleştirmektir. Çünkü devlet daha büyük bir bütünün parçası değil kendine yeter bireyselliktir ve bu yönüyle en yüksek görevi devletin üyesi olmak olan bireylerin özel çıkarları, eylemleri, davranış tarzları her koşulda bu evrensellik için gerçekleşecektir.¹⁶⁸

Hegel’i çağdaşlarından ve kendinden önceki hukuk teorisyenlerinden ayıran, devleti, onu ampirik gerçeklik içinde yaratan ve koşullandıran toplumsal ve tarihsel güçlerden soyutlanmış bir güç olarak inşa etme girişimi, somut özgürlüğün gerçekleşme alanı olarak kabul edişidir. Hegel somut özgürlüğün elde edilmesini, kapsam olarak evrensel amaçlarda bireyin kendi gerçekliğini bulmasıyla ilişkilendirmektedir. Birçok nedenle bireylerin tikellikleri ile çevrelenmiş sivil toplumda kendi gerçekliklerine ulaşmaları imkansızlaşır. Bu çatışma alanı içerisinde bireylerin özel çıkarlarının tam gelişmesi ve bu çıkarları kendiliklerinden evrenselin çıkarlarına dönüştürmeleri somut özgürlüğün gerçekleşmesi, dolayısıyla devletin varlığı anlamına gelmektedir. Hegel’in devletinde özgürlük tamamen korunmuştur ve modern bireylere özerk özneler olarak, kendi yaşam tarzlarını seçme konusunda eşit görülmemiş fırsatlar yaratan hayati bir özgürlük alanı sunulmaktadır.

Bu amaçla Hegel çözümü toplumun politik yaşamını beslemek ve refahını sağlamak için tasarlanmış rasyonel toplumsal kurumlar sistemi olan etik yaşamın

¹⁶⁶ Krş: G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, #258 AD; E. Orman, *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, s. 219.

¹⁶⁷ Orman, *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, s. 214.

¹⁶⁸ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, #258, s. 201; Orman, *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, s. 217.

kendisinde bulur. Hegel için devlet, insanları sivil toplumda pusuya yatan ve tekrar eden tehlikelerden korumak ya da yalnızca eğitim veya sağlık gibi temel unsurları sağlamakla kalmaz, aynı zamanda siyasi topluluğun genel refahına katkıda bulunma konusunda sorumlu bir kolektif amaç ve yerine getirme duygusunu da aşılacaktır. Bu durum devletin, kendi doğasında bulunan gerilimleri yönetmek için sivil topluma dengeleyici bir rol yüklemesi anlamına gelir. Bireyler evrenseli kendisi için rasyonel bir şey olarak kavradıkları anda, burjuva-sivil toplum somut özgürlüklerin hâkim olduğu bir toplum biçimini yansıtacaktır. Bu nedenle Hegel, tikel ilgilerin güvenliği ve güvencesi için korporasyonları (Korporation), kamu otoritesinin örtük evrenselliğinin tamamlayıcı, açığa çıkarıcı organları olarak sunmakta tereddüt etmez.¹⁶⁹ Bu kurumlara atfedilen görev, evrenseli bireyin kendi iradesinin ve faaliyetinin amacı ve nesnesi yaparak, nesnel ahlaklılığın yeniden sivil toplumla kaynaşmasını sağlamaktır.¹⁷⁰ Bu kurumlar, Hegel'e göre yalıtılmış ve bencil birey ile evrenselliğe yönelmiş yüksek etik topluluk olarak devlet arasında aracılık ederken, bunu bireyin saf kişisel çıkardan farklı bir biçimde ilişki kurabileceği toplumsal bir temel sağlayarak gerçekleştirmektedirler. Dahası Hegel, daha önce evrenseli kendi iradesinin ve faaliyetinin gayesine dönüştürmeyen ve bu nedenle yoksullaşan bireyin, geçimini 'dolaysızca' sağlayışının 'bağımsızlık ve haysiyet duygusuna aykırı' olduğundan söz etmesine karşın, bu dolaysızlığın söz konusu korporasyonlar ya da meslek birlikleri aracılığıyla sağlandığı durumları servetin yerine getirilişi olarak tanımlamaktadır.¹⁷¹

Böylece Hegel, halkın keyfi faaliyet biçimleri yerine, işlevi kişisel özgürlükleri korumak, keyfiliğe sınırlar getirmek ve evrenselliği, yani genel çıkarı güvence altına almak olan çok sayıda korporasyonu anlaşılması güç bir sistem biçiminde olsa da, 'dürüstlük ve doğruluğun hakikaten makbul sayılıp, saygı gördüğü yer', 'aileden sonra devletin ikinci ahlaki kökü, sivil topluma kol salmış kökü' olarak sunmaktadır.¹⁷² Bireyin sivil toplumdaki evrenselliğe bilinçsiz katılımı, söz konusu korporasyonlar

¹⁶⁹ Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 219.

¹⁷⁰ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, #249, s. 195.

¹⁷¹ *A.e.*, # 245- #253.

¹⁷² *A.e.*, #255, s. 198; #253, s. 197.

olduğunda ortak amaç ile kendi özel çıkarlarının özdeş olduğu bilinçliliği ile yeniden düzenlenir. Bu bilinçlilik durumu, yalnızca bireylerinin kendilerine değil, diğerlerinin de onları algılayış biçimlerine yöneliktir. Örtük olandan belirtik olana geçiş, bu ideal boyuttan kaynaklanır.¹⁷³ Hegel'in nihayetinde ulaşmayı amaçladığı bütünleşmiş devlet, içinde korporasyonların, zümrelerin, diğer tüm organların müşterek olarak birbirlerini düzenledikleri, böylece sivil toplumun çatışan çıkarlarından devlete uzanan bütünleşmenin her bir adımını içeren çoğulcu bir yapıya işaret etmektedir.¹⁷⁴ Bu aşamada tikelin, evrenseli ereği ve objesi biçiminde tasarlaması ve korporasyonların destekleyici niteliği, ideanın gelişme sürecinde bir gerekliliğe işaret eder. "İdea, tikelin iradesini, evrensel olana yöneltmesini, evrenselin boyunduruğu altına girmesini gerekli kılar."¹⁷⁵ Bu da, sivil toplumda çatışan bencilce çıkarların çatışmalarının ardında daha yüksek bir amacın görüldüğü görüşünü destekler. Tüm bunların sonucunda yaşanan yoksullaşma ve onun ardından gelen yabancılaşıma sisteme tesadüfî biçimde dahil olmaz, sisteme özgüdür ve kaldırılmasından çok *kaldırılarak-içerilmesi* söz konusudur.

Özetle Hegel, sivil toplumun derinlerinde kişisel çıkar ve kapitalizmin çelişkilerinin yer aldığından, ürettiği zenginliğe karşın özgürlüğünün koşullarını inkâr eden bir sistemin varlığından birçok kez bahsetmiştir. Bu nedenle kurduğu sistemi ayakta tutacak ve kapsayacak başka bir taşıyıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla devlete, yabancılaştırıcı her türden değerın üstesinden gelme görevi atfederken, geriye yalnızca onu her şeyden bağımsız biçimde aile ve burjuva sivil toplum karşısına bir dış zorunluluk, daha yüksek bir otorite olarak çıkarmak kalır.¹⁷⁶ Ancak ne zaman sivil toplum ile devlet arasındaki bu ayrımın yanlışlığı gösterilirse, yani devletin nesnel düzenlemelerinin evrensel çıkarlar adı altında aslında pek çok tikel çıkarı barındırıyor olduğu analitik olarak kanıtlanabilirse, o zaman Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi tamamlanmış, ve 'evrensel insanal özgürlüğün' yolu açılmış olacaktır.

¹⁷³ Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi**, s. 220.

¹⁷⁴ Avineri, **Hegel's Theory of The Modern State**, s. 166-167.

¹⁷⁵ Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi**, s. 223.

¹⁷⁶ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #261, s. 206.

1.3.2. Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve Sivil Toplum

Marx'ın yapmak istediği de tam olarak buydu. Marx Hegel'in fikirleriyle henüz öğrenciliğinin ilk yıllarında, hukuk eğitimi almak için gittiği Berlin'de tanışmıştı. O yıllarda babasına yazdığı bir mektupta Hegel'in 'muazzam iddialarından ve zorlu üslubundan korktuğunu' itiraf ederken şöyle diyordu: "Hegel felsefesinin, grotesk ve beni tatmin etmeyen melodisini [daha önce] okumuştum. O okyanusa bir kez daha dalmak istedim ... Ama artık eskrim sanatını uygulamak değil, saf incileri güneş ışığına çıkartmak istiyorum."¹⁷⁷ Marx, söylediği gibi Hegel'in felsefesinde değerli gördüğü ne varsa yaklaşmayı seçmişti. Mektubun ilerleyen satırlarında Hegel'i yeniden okumanın üzerinde yarattığı etkiyi anlatmak için "...kendimi, kaçmayı düşündüğüm çağdaş dünya felsefesine daha da sıkı şekilde bağlı buldum, bunca olumsuzluğun ardında, gürültüyle dolu olan her şey sustu"¹⁷⁸ diyecekti.

Marx'ın Hegel'e olan ilgisinde bir başka etken aynı yıllarda üyesi olduğu ve Genç-Hegelci entelektüellerle birlikte Hegelyan düşüncenin tüm heyecanı ile tartışıldığı Die Freien'di. 'Doktorlar Klubü' olarak da anılan Die Freien'de katıldığı toplantılarda Bauer kardeşler ve özellikle Arnold Ruge'nin etkisiyle Marx, felsefe, din ve politika hakkında daha çok düşünme fırsatı bulurken, bu tartışmaların öznesi genellikle Hegel'di. Kaldı ki Marx, 'gerçeklikten uzak duran soyut ideallerden' henüz o yıllarda da memnun değildi ve "beslendiğim Kantçı ve Fichteci idealizmden, düşünceyi gerçekliğin kendisinde arama noktasına geldim"¹⁷⁹ diyerek Hegel'e olan bağlılığını her fırsatta dile getiriyordu. Hyppolite için Marx Hegel'e bu koşulsuz dönüşüyle aslında yıllar sonra üstleneceği büyük sorumluluğu öngörmektedir. Bu sorumluluk Hegelci ideayı şeyler düzeyine indirmek, başka bir deyişle spekülasyonlu idealizmi, yaşam ve felsefeyi otantik bir biçimde uzlaştıran bir eylem felsefesi ile değiştirmek -düşünürlerin her çağda dile getirdikleri fakat bir şekilde karşılanamayan

¹⁷⁷ Marx, *Letter from Marx To his Father In Trier*, p. 13.

¹⁷⁸ A.e., p. 13.

¹⁷⁹ A.e., p. 14.

arzusu- ve bu amaç için de Hegel'in işlediği ama Marx'a göre tam anlamını kavrayamadığı olağanüstü bir aracı, diyalektiği kullanmaktır.¹⁸⁰

Marx'ın öğrenciliğinin ilk yıllarındaki Hegel'e dair bu heyecanı, yıllar sonra devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin ve politik toplumsal dönüşümlerin bilimsel açıklamasını içeren iki metin aracılığı ile yerini kuvvetli eleştirilere bırakacaktır. Bu metinlerin kaleme alınmasında reform ile başlayan ve Fransız Devrimi ile süregelen özgürleşme fikri Hegel için olduğu kadar Marx için de son derece ilham vericidir. Dahası sivil toplum, devlet, korporasyonlar ya da doğrudan ihtiyaçlar gibi Hegel'in sisteminde yer alan toplumsal olgular Marx'ı hukuk üzerine çalışmaya neredeyse zorlar. 1842'de *Rheinische Zeitung*'da yayınlanan bir yazısında Marx, devletin bağımsız bir biçimde insanın bilincine ve rasyonelliğine kök saldığı görüşünü Kopernikçi devrime benzeterek şöyle diyecektir:

Devletin yerçekimi yasası, Kopernik'in gerçek güneş sistemini büyük keşfi ile aynı zamanda keşfedildi. Devletin odak noktası kendi içindeydi ... Machiavelli ve Campanella ve daha sonra Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius ve nihayet Rousseau, Fichte ve Hegel gibi insanlar, devleti insan gözüyle algılamaya ve doğal yasalarını teolojiden ziyade akıl ve deneyimden geliştirmeye başladılar.¹⁸¹

Alışlagelmiş varsayımların aksine Marx'ın Hegel ile *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* aracılığıyla yeniden buluşması ekonomik ilişkiler, özel mülkiyet ya da emeğin yabancılaşmış biçimleri vasıtasıyla gerçekleşmez. Marx henüz bu yıllarda heyecanlı toplantıların ve sansüre uğramayı 'doğalı' kabul eden gazetelerin vazgeçilmez ismidir. Ancak ne bu sohbetler ne de yayınlanan metinler hiçbirisi doğrudan işçi hareketlerini ya da komünizm gibi daha geç idealleri konu edinmez. Hegel dahi Marx'a oranla söz konusu emek, iş bölümü ya da sermaye gibi kavramlar olduğunda daha hevesli görünmektedir. Nitekim *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde açıkça endüstri zümresinin vazgeçemediği lüks ve israfın, bir pleb yığının ortaya çıkmasının asıl nedeni olduğundan dahi söz edecektir. Günümüze ulaşan metinlerden

¹⁸⁰ Jean Hyppolite, **Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar**, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 149.

¹⁸¹ Marx'tan aktaran Avineri, **The Social & Political Thought of Karl Marx**, p. 43.

öğrendiğimiz kadarıyla bu meseleler o dönemde yakından deneyimleme fırsatına sahip olan Engels'in metinlerinde daha şiddetli biçimde yer almaktadır. Bu nedenle Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndeki söylemleri, daha sonraları yayınlama fırsatı bulduğu "Giriş" yazısı ya da neredeyse *Kapital*'in küçük bir taslağını sunduğu *1844 El Yazmaları*'nda olduğu gibi yabancılaşmanın toplumdaki somut görünümüne dair kesin kanıtlar sunmaz. Marx'ın *Eleştiri* 'yle birlikte hesaplaşmaya giriştiği henüz ekonominin dahil edilmediği politığın kendisidir. Bu nedenle temeline devleti, vasıtalarını ve hükmetme biçimlerini alır. Yazılarının, eleştirilerinin ve sohbetlerinin temasını Prusya bürokratik rejimi oluşturmaktadır. Marx için Hegel'in savunduğu ve her daim yasalarının kutsallığından şüphe duymadığı yine aynı devlettir. Dolayısıyla eğer bir yabancılaşmadan söz edilecekse, devlet ayrıcalıkları daha alt tabakalar için görünür kılarak bu görevi kusursuzca yerine getirmektedir. Nitekim Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* ile meşrulaştırdığı şey -asıl amacının bu olup olmadığı hala tartışmalı olsa da Marx için kesinlikle öyledir- devletin, tam da bu çıkarları genel ve özel olarak ayırmasıyla sivil toplumda neden olduğu yabancılaşmanın kendisidir. Böylece Marx'ı *Eleştiri*'yi yazmaya yönelten, Hegel'in yalnızca aileyi burjuva-sivil toplumdan, burjuva-sivil toplumu da devletten bağımsız alanlar olarak ilan etmesi değil, hak ve özgürlüklerin tayininde ortaya çıkan eşitsizlikleri devlet vasıtasıyla gizlemedeki başarısıdır. Marx zamanına değin maddi koşulların yaratılması ve somut özgürlüğün gerçekleşmesi üzerine yapılan en kapsamlı çalışmaların Hegel'in metinleri olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmaz. Ancak yine de Hegel devlet bilincini en ufak bir eleştiriye konu edinmeyişi ve aldatıcı bürünümleri içinde tamamen gerçekleşmiş olduğunu varsayıyor olmasıyla onu bir dış zorunluluk ilişkisine dönüştürmektedir.¹⁸²

Marx'a göre Hegel, materyalizmin alanı olan sivil toplumu, devletin idealizmi ile zorunlu olarak karşı karşıya getirmekte ve böylece yaşamı iki alana ayırışıyla insanın yabancılaşmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle Marx *Eleştiri*'yi kaleme alırken, özel çıkar sistemi (aile- burjuva sivil toplum) ile, evrensel çıkar sistemi (devlet) arasındaki ilişkiyi anlaşılır hale getirme çabasında olduğundan söz eder. Buna

¹⁸² Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 91.

göre Hegel, özel ve evrensel çıkarların birliğine yaptığı ayrıştırıcı vurgu ile, aile ve burjuva-sivil toplumun devlet ile olan ilişkisini bir dış zorunluluk ilişkisine, yalnızca çıkarları ile değil yasaları ve temel belirlenimleri ile devlete bağlı ve ona tabi bir ilişkiye dönüştürür.¹⁸³ Böylece aynı anda devleti hem aile ve sivil toplumun içkin gayesi olarak belirlemekte hem de dışsal bir otorite olarak kabul etmektedir. Hegel'e göre devlet, gücünü kendi evrensel ereği ile bireylerin özel çıkarlarının birliğinden alır. Bu birlik aynı zamanda bireylerin devlete karşı bazı sorumlulukları ve aynı oranda hakları olduğu anlamına gelmektedir. Hegel, Marx'ın eleştirilerini öngörürcesine şöyle diyecektir: “Gerçekte, özel menfaat ne ihmal edilmeli ne de baskı altına alınmalıdır; gerçekte, o, genel menfaatle [evrenselle] uyum haline sokulmalı ve, böylece, her ikisi de korunup muhafaza edilmelidir.”¹⁸⁴ Şu halde Hegel'in düşüncesine göre ne evrensel özel çıkarlar, bilinç ve iradenin birliği olmaksızın bir değer taşıyabilir, ne de bireyler evrenseli istemeden yalnızca kendi çıkarlarını gerçekleştiren bireyler olarak yaşayabilirler. Dolayısıyla bireylerin tüm eylemleri bilinçli olarak bu evrensel amaca yöneliktir. Ancak öte yandan, Hegel'in bu söylemleri özellikle evrensel devletle özdeşleştirdiği göz önüne alındığında Marx'ın eleştirilerinin önemli bir kısmını oluşturur. Çünkü Marx temelde Hegel'in hem özel çıkarların korunduğu hem de genel çıkarın gerçekleştiği bir devlet düzenindeki ısrarını, dış zorunluluk gibi spesifik bir terimi dahil etmesi nedeniyle şiddetle eleştirir. Bu alanların devlette kurdukları zorunlu ilişki Marx için yalnızca çıkarları, yasaları ve özsel belirlenimleri devlete bağımlı olan bireylerin “birlik içerisindeki yabancılaşma yönünü daha belirgin hale”¹⁸⁵ getirmektedir. Bu ilişki Hegel'in idealindeki gibi ‘vazife bilinci’ ya da

¹⁸³ A.e., s. 13.

¹⁸⁴ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #261, s. 207. Marx'ta devlet terimi bugün kullandığımız biçimiyle doğrudan bir yönetici sınıfa işaret eden bir hükmetme biçimi olarak kabul edilmiyor, onun yerine genel olarak kamuyu ilgilendiren ve kamusal anlamda yürütülen işler ve meselelere değinmek için kullanılıyordu. Marx Hegel'i eleştirirken de devleti kendi felsefi çizgisinde değerlendiriyordu. Marx orijinal metinlerinden devlet terimi yerine sıklıkla (der Staat) Almanca karşılığını kullanır. İngilizce metinlerde ise (state) olarak çevrilmesiyle karşılaşılabiliyoruz. Bu durum hükümet anlamında kullandığımız ‘government’ çevirisinden bir hayli farklıdır. Marx, Hegel üzerine 1843 notlarında da modern yönetim biçimlerinden bahsederken onu ekonomik temellerden ayrı kullanmak için (der politische staat) terimini tekrar tekrar kullanılır. Bu durumda Marx devletin vatandaşları için olan yasaları ile, bir parti ya da yönetici faaliyet arasındaki ayrımı özellikle belirtir.

¹⁸⁵ Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, s. 13.

çıkarlarının ‘güvence’ altına alınması dolayımında gelişmez, bir grubu diğerine göre daha ayrıcalıklı kılması nedeniyle yalnızca dışsal zorunluluk ilişkisidir. Bu nedenle Marx için Hegel evrensele dair olanı en yüksek erek ve öznel olanın uygulamasını içeren bir ön koşul olarak belirtirken, sivil toplumun tamamı yerine belirli bireylerin özgürlüğünden söz etmektedir. Birlik içinde yabancılaşmanın bu yönü, devletin sivil toplum karşısında despotik bir görünüme büründürülüyor olmasından kaynaklanır. Böylece Hegel’in idealizmi, sivil toplumun savaşı yapıyı çözmeye odaklanan rasyonel bir sistem kurmaktansa yönetici gücün özel hayat üzerinde uyguladığı dışsal zorlamayı meşru kılmayı amaçlamaktadır.

Dahası Hegel’in etik bir yapı olarak inşa ettiği rasyonel devlet fikri, varoluşu gereği önemli bir koşula da dayanmaktadır. Bu koşula göre, sivil toplumda yaşayan bireyler devleti bilinçli biçimde ‘ikinci doğa’ olarak kabul ederek içselleştirirler. Bu nedenle kendi tikellikleri içinde özel endişeleri ile meşgul olduklarından, evrensel çıkarları gözetken bir siyasi otoritenin gerekliliğini kabul etmektedirler. Bu siyasi otorite onların haklarını tanıırken aynı zamanda korunmasına ve özgürce kullanımının güvence altına alınmasına olanak sağlar. Sonucunda ise bireylerin devlete karşı borçlu oldukları görevlere saygı duymaları ve bağlılıklarını göstermeleri beklenir. Hegel için söz konusu olan şudur: Devletin gücü, evrensel ve nihai amacının bireylerin özel çıkarlarıyla birliğinde, hakları olduğu kadar devlete karşı görevlerinin de bulunmasında yatar.¹⁸⁶ Dolayısıyla politik devletin gücü, izlediği evrensel amaçlar ile bireylerin özel çıkarları arasındaki anlaşma derecesine dayanmaktadır. Birbirleriyle ne kadar uyumlularsa, devletin gücü o kadar büyük, ne kadar çok ayrılırlarsa gücü o kadar orantısızlaşacaktır.

Bu temelde Marx’ın eleştirisi, evrensel amacı destekleme görünümü altında kendi özel çıkarlarını gizleyen ve bir öngereklilik olarak sunan devletin yargı gücünü (die Rechtspflege) hedef almaktadır. Bu güç Hegel’in hukuk felsefesinde kendi içinde bağımsız olarak sunulsa da, aslında her zaman denetlenebilir oluşuyla devletin bir alt kolu gibi davranan korporasyonları, hükümdarlığın keyfi bir otoriteye dönüşmesini engelleyici üst bir yapı olarak da sınıf meclislerini içermektedir. Marx için Hegel’in

¹⁸⁶ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #261, s. 204-205.

sivil toplum ve devlet arasında bir ‘orta terim’ olarak görevlendirdiği bu yapılar, “devlet ve hükümet duygusunun bireylerin ve özel toplulukların çıkarları duygusu ile karşılaşmaları ve birleşmeleri”¹⁸⁷ anlamını taşımaktadır. Hegel, her ne kadar bu yapılara uzlaşma alanı sağlıyor olsa da Marx için devlet ile aynı devlet içinde yer alan burjuva-sivil toplum arasındaki çelişkiyi, “evrensellik ile bireysellik arasındaki tahta demiri, gizlenmiş karşıtlığı”¹⁸⁸ oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla “burjuva sivil topluma yabancı ve aşkın bir şey olarak düşünülen ‘devlet’ burjuva sivil topluma karşı kendi öz temsilcileri tarafından”¹⁸⁹ korunmaktadır. Bu nedenle Hegel, burjuva sivil toplum ile siyasal yaşam arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak yerine daha da derinleştirerek, bir sınıfı diğerine ayrıcalıklı kılarken, aynı zamanda onu toplumun geri kalanından yabancılaştırmaktadır (Entfremdung).¹⁹⁰

Devletin kendi içinde ve bireylerin özel çıkarları üzerinde evrensel bir fail olarak meşruiyetini temellendiren etik görev bağı, dışarıdan tanıtılan boş bir ideal olarak kalmayacaksa, o halde gerçek mevcudiyetiyle, yani sivil toplumdaki yokluğu ile yüzleşmelidir. Her iki alanı ayırmasına rağmen tikeli evrenselle birleştiren böylesi bir etik bağı varlığını sürdürebilmesi için, sivil toplum üyelerinin kendilerinin ampirik toplumsal varoluşları içinde içsel olarak özel benlikler ve kamusal kişilikler olarak bölünmemeleri gerekir. Dahası, kendilerini bencil egoistler olarak toplumsal özlere (Gemeinwesen) yabancı bir toplumsallıkla yeniden kuran, yalnızca insani ihtiyaçlarını ve kişisel çıkarlarını tatmin edecekleri sosyal karşılıklı bağımlılığı olan ve başkaları tarafından yönlendirilen insanlar olarak da bölünmemelidirler.

Marx, yaşanan ayırıştırmanın ve özellikle korporasyonlara ve zümre meclislerine dayanan ana yapının, özel yaşamın siyasal alan içindeki sınırlandırılmasına ve insanın tikelliğini, onun tözsel bilinci durumuna getirmesiyle bireyin gerçeklikle ilişkisinin koparılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Toplumdaki tabakalaşma ve sınıf farklılıklarının meydana getirdiği bu yabancılaşma hali, *Eleştiri*’den önce de Marx için oldukça büyük bir öneme sahiptir. Marx, Hegel’in

¹⁸⁷ Marx, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, s. 99.

¹⁸⁸ A.e., s. 123.

¹⁸⁹ A.e., s. 75.

¹⁹⁰ A.e., s. 116.

özel ve evrensel çıkarlar arasında yapmak istediği ayrımla ilk kez *Eleştiri*'de hesaplaşmaz, ondan daha önce *Rheinische Zeitung*'da yayımladığı ve kısa bir süre sonra derginin kapatılma sebeplerinden biri olacak olan metni “Odun Hırsızlığı Yasası Tartışmaları” yer almaktadır.

Metnin yazılma nedeni olan ‘Odun Hırsızlığı Yasası’, 1842 yılında parlamentoda görüşülmüş ve Marx ve çevresi tarafından oldukça yakından izlenmiştir. Yasanın gündeme gelmesinin nedeni, ağaç sahiplerinin yoksul halkın yerden topladıkları ölü odunların toplanma hakkının iptal edilmesi ve o güne değin toplanan ürünlerin bedellerinin karşılanması üzerine talepte bulunmuş olmalarıdır. Oturumlar sırasında hukukun ve devletin baskıcı aygıtlarının zenginlerin çıkarlarını korumak adına kötüye kullanılması ve sivil toplumdaki mevcut eşitsizlik halinin görünür gerçekliği Marx üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Marx *Rheinische Zeitung*'da yayımladığı bu son yazısında şöyle diyecektir:

Düşmüş odunların toplanması ve odun hırsızlığı esasen farklı şeylerdir. ... Kendi çıkarları söz konusu olduğunda, bir balta ile testereyi bilinçli bir şekilde birbirinden ayıran aynı keskin görüşlülük, diğer insanların çıkarları söz konusu olduğunda, düşen odunla büyüyen odun arasında ayrım yapmayı reddedecek kadar vicdansızdır. ... Yasa, hırsızlık terimini, orman düzenlemelerini neredeyse hiç ihlal etmeyen bir eyleme uyguladığında, yasa yalanlara, yoksullar ise yasal bir yalana kurban edilir.¹⁹¹

Marx için görüşmeler sırasında verilen hiçbir karar evrensel çıkarlarla uyuşmadığı gibi özel çıkarları gözetmek içinse fırsat olarak kullanılmaktadır. Bu durum Hegel'in meclislere atfettiği sadakat ve menfaat duygularından, salt keyfi otoriteye karşı koruyuculuk görevlerinden bariz biçimde ayrılmaktadır. Tam da

¹⁹¹ Karl Marx, “Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly Third Article: Debates on the Law on Thefts of Wood”, **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 225. Marx Ocak 1843'te dostu Arnold Ruge'e yazdığı bir mektupta *Rheinische Zeitung*'un kapatılmasıyla ilgili şunları söyleyecekti: “Beni hiçbir şey şaşırtmadı. ... *Rheinische Zeitung*'un kapatılmasında yalnızca *siyasi bilincin ilerleyişini* görüyorum ve bu nedenle istifa ediyorum. Üstelik o atmosferde boğulmaya başlamıştım. Özgürlük uğruna bile basit görevleri yerine getirmek zorunda olmak kötü bir şeydir; sopalar yerine iğneler ile savaşmak gibi. ... Sonuç olarak hükümet bana özgürlüğümü geri verdi.” Marx, “Letter From Marx to Arnold Ruge in Dresden”, p. 398.

Marx'ın *Eleştiri*'de söylediği biçimiyle, 'Odun Hırsızlığı Yasası' ile birlikte, "halk ile hükümet arasındaki karşıtlık, meclisler ile halk arasındaki karşıtlıkta dolayımlandırılmaktadır... meclisler ortaya özel bir güç (yasama gücü) olarak çıkması ve dolayısıyla gerçek halktan ayrılmasıyla belirginleşir."¹⁹² Parlamentoda seçilen delegeler toplumun genel çıkarlarına hizmet etmek için seçiliyor olmalarına karşın, sivil toplumun yalnızca 'belirli' çıkarlarını meşrulaştırmaları nedeniyle temsil etmedikleri kişilere tamamen yabancılaşmış durumdadırlar. Böylece yasanın uygulayıcıları pratikte kendi özel çıkarlarının sözcüleri olmaları nedeniyle, özel ile evrensel çıkarlar arasındaki arabuluculuğu gerçekleştirmeleri mümkün görünmez. Burada Marx için siyasi kurumlar, evrensellik ve genellik iddialarına rağmen, yalnızca sivil toplumun tikel ve bencil çıkarlarını maskeleyerek yetinmektedirler. Dolayısıyla yalnızca Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* değil, aynı zamanda dönemin tüm toplumsal ve sosyal etkileri Marx'ı zorunlu olarak hukuk üzerine çalışmaya ve Hegel ile hesaplaşmaya itiyor gibi görünmektedir. Böylece Marx *Eleştiri* boyunca Hegel'den gelen temel kavramsal varsayımları hem benimser hem de mantıksal ters çevirmeler yoluyla ulaştığı teorik sonuçları yadsır. Tüm bu yaşananların da etkisiyle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx temelde iki ayrı teorik sonuca ulaşmaktadır.

Bunlardan ilki aile ve burjuva-sivil toplumun "devletin gerçek bölümlerini, istencin gerçek tinsel varoluşlarını, devletin varoluş biçimlerini"¹⁹³ oluşturuyor olması bakımından, devleti önceliyor oldukları görüşüdür. Marx için "devleti yapan aile ve sivil toplumun *ta kendileridir*."¹⁹⁴ Oysa Hegel'de durum tam tersi biçimde görünür. Aile ve sivil toplum kendi varoluşlarını, kendi tinlerinden başka bir tine, kendi özbelirlenimlerinden başka, bir dış belirlenime borçludurlar. Marx için Hegel, devletin, aile ve sivil toplum temeli olmadan var olmayacağını kabul ediyor olsa da, her ikisini de devlet fikrinin kendisine bağımlı kılar. Bu yönüyle koşul kendi tersine, koşullanana dönüşür, belirlenen öge belirleyen olarak konulurken, üretici öge kendi ürününün ürünü olarak görünmektedir.¹⁹⁵ Marx, Hegel'in sivil topluma attığı bu

¹⁹² Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 103

¹⁹³ A.e., s. 16

¹⁹⁴ A.e., s. 17

¹⁹⁵ A.e., s. 17

ikincil rolü şiddetle eleştirir. Onun için aile ve sivil toplum gerçekten aktif unsurlar, devletin ön varsayımları ve gerçek fikirlerin birer prensibidir. Marx şöyle diyecektir:

... öznellik ancak özne olarak, kişilik de ancak kişi olarak gerçektir'. Bu da başka bir yalanlaştırma. Öznellik öznenin bir belirlenimi, kişilik kişinin bir belirlenimidir. Onları yalnızca kendi öznelerinin yüklemeleri olarak düşünecek yerde Hegel, yüklemelere özerk bir varoluş vermekle başlıyor. ... Hegel yüklemeleri ve nesneleri özerkleştiriyor, ama onları kendi öznelerinden, kendi gerçek özerkliklerinden ayırarak özerkleştiriyor. Bundan sonra gerçek özne sonuç olarak görünüyor, oysa gerçek öznenin hareket etmek ve onun nesnelleşmesini irdelenmek gerekiyor.¹⁹⁶

Hegel, aileyi ve sivil toplumu nesnel tinin uğrakları olarak sunarken dolayısıyla yüklem ve öznenin yerini değiştirir ve böylece ideaları, gerçek fenomenler üreten öznelere dönüştürmektedir. Hegel'in, Marx'a göre hatalı bir biçimde insanın toplumsal etkinliğinin ürünü olarak, idea olarak özne saydığı devlet, gerçekte insanın toplumsal doğasının yüklemidir. Bu nedenle Hyppolite Marx'ın "burjuva toplumunu Hegel'in yaptığı gibi 'İdeanın fenomeni olarak okumak yerine' Devlet İdeasını burjuva toplum yoluyla açıklayarak Hegel'i ayakları üstüne doğrultmak iddiasında"¹⁹⁷ olduğundan söz eder. Bu yöntemi Feuerbach'tan tanıyan Marx, Hegel'in felsefesinin içeriğine derinlemesine eleştirebilme aracına sahiptir.

O halde devlet aşkınsal bir kendilik biçiminde değil, insanın gerçek doğasına uygun olarak etkin politik bir ifade biçimi kazanmalıdır. Gerçek Hegel'de tersyüz edilir, mantığın nesnesi, nesnenin mantığına dönüştürülür. Ya da Marx'ın söylemiyle, "idea özne yapılıyor, farklılıklar ve bunların gerçeklikleri ideanın gelişmesinin bir sonucu olarak düşünülüyor, oysa tersine, ideanın bu gerçek farklılıkların gelişme sonucu olarak düşünülmesi"¹⁹⁸ gerekmektedir. Marx böylece, 'burjuva-sivil toplumunu özne, devleti ise yüklem' olarak belirlerken açıkça devleti, sanki kendi başına gelişen ve kendi öz farklılıklarını üreten bir özneymiş gibi varsaymayı reddeder. Aile ve sivil toplum, Hegel'in öne sürdüğü gibi devlet ile olan ilişkiler ağı

¹⁹⁶ A.e., ss. 37-38.

¹⁹⁷ Hyppolite, **Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar**, s. 152.

¹⁹⁸ Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, s. 21.

içerisinde belirlilik kazanmaz, devletin belirleyici prensiplerini oluşturmaktadırlar. Bu nedenle Marx Hegel'i *Mantık*'ın kategorilerini her türden olguya uygulamakla "bazan şu alan, bazan bu alan için ruh sağlıyor" olmakla "tikel somut belirlenimlere karşılık düşen soyut belirlenimler bulup ortaya koymak"¹⁹⁹ ile suçlar. Devlet de bu aşamada, Mantık'ın tüm kategorilerine uygun biçimde, öteki alanlara karşılık onları aşan, evrensel us olarak gelişen bir yapıyı temsil etmektedir.

Hegel devleti "cevhersel iradenin fiil halindeki realitesi olarak, bu iradenin evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen özel kendilik bilinci içinde aldığı realite olarak, kendiliğinde ve kendisi-için rasyonel ... en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahip"²⁰⁰ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Marx'a göre Hegel, kendi hukuk felsefesini politik ve toplumsal örgütlenmenin, özellikle sivil toplum ile devlet arasında kurulan ilişkilerin çözümlenmesinden türeteceği yerde, "hukuku ailenin, toplumun ve devletin oluşum ve örgütlenmesini a priori belirleyen nesnel ahlaklılığının etkinliğinin dışavurumu"²⁰¹ olarak belirlemektedir. Hegel için devlet, belirli toplumsal işlevlerin toplumdan ayrılması ve tikelleşmesi anlamına gelir, bu soyutlama burjuva-sivil topluma göre devleti, yabancı ve aşkın bir şey olarak, karşı olarak yeniden inşa eder. Böylece toplumun bütününe ilişkin faaliyetler ve kararlar, siyasal faaliyet ve kararlar biçiminde uzmanlaşır ve özel bir alanda, siyasal anayapıda toplanır.²⁰²

Marx'ın *Eleştiri* boyunca ulaştığı bir diğer teorik sonuç, hem içerik hem de biçimi oluşturan demokrasinin, siyasal anayapının bir belirlenimi olarak, yani 'halkın özbelirlenimi olarak', 'insanın özgür ürünü olarak' ortaya çıktığı düşüncesidir.²⁰³ Marx *Eleştiri*'yi kaleme aldığı anda henüz proletaryaya dair fikirlerinden ve ona bağlı olarak komünizm idealinden söz etmiyordu. Bu nedenle demokrasiyi 'bütün siyasal anayapıların çözülmüş bilmececi' olarak betimlerken, sivil toplumda ortaya çıkan

¹⁹⁹ A.e., s. 19.

²⁰⁰ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #258, s. 200.

²⁰¹ Auguste Cornu, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 220.

²⁰² Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi**, s. 267.

²⁰³ Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, s. 46

yabancılaşma biçimlerinin aşılmasının politik ifadesi olduğu görüşündedir. Marx’a göre Hegel, “devletten hareket ediyor ve insanı devletin bir öznelleşmesi olarak”²⁰⁴ sunuyorken, siyasal devletin aşkınlığının kendine özgü yabancılaşmasını doğrulamaktadır. Buna karşılık “demokrasi insandan hareket ediyor ve devleti insanın bir nesnelleşmesi olarak”²⁰⁵ yeniden kuruyorken bu yabancılaşmanın aşılması için fırsatlar yaratır. Marx demokrasinin bir yönetim biçimi olarak toplumdaki etkinliğinden bahsederken şöyle diyecektir:

Tıpkı dinin insanı değil ama insanın dini yaratması gibi, siyasal anayayı da halkı yaratmaz ama tersine halk siyasal anayayı yaratır. Belli bir bakış açısından, Hristiyanlığın bütün öteki dinlerle ilişkisi neyse, demokrasinin de bütün öteki siyasal biçimlerle ilişkisi odur. Hristiyanlık en üstün dindir, dinin özünü, yani özel bir din olarak tanrılaştırılmış insanı dile getirir. Aynı biçimde demokrasi de bütün siyasal anayapıların özünü, yani özel bir siyasal anayayı olarak toplumsallaştırılmış insanı dile getirir.²⁰⁶

Marx’ın özellikle vurguladığı, siyasal anayapının, öteki alanların karşısında evrensel us (Vernunft) olarak, onları aşan bir şey olarak geliştiği görüşüdür. Onun için, Hegel’in idealindeki “*siyasal anayayı* şimdiye dek *dinsel alanı*, halk yaşamının *dinini*, onun gerçekliğinin *yersel* varoluşunun tersine evrenselliğinin göğünü oluşturunuyordu.”²⁰⁷ Meşrutiyet ya da ‘krallık bu yabancılaşmanın yetkin dışavurumuyken’, ‘demokrasi, aynı yabancılaşmanın kendi öz alanı içindeki olumsuzlanması’ anlamını taşımaktadır.²⁰⁸ Burada Marx, insanın türsel doğasının Tanrı’da yabancılaşmasının, insan haklarını, -ki bu haklar tamamen biçimsel haklardır çünkü yalnızca emek ve zenginliğin üretimi yoluyla gerçekleşirler ve bu yönüyle insanın edimsel durumundan uzaklaşmaktadırlar- ilan eden bir devletteki yabancılaşması ile benzer olduğu fikrindedir.²⁰⁹ Böylece dinsel yabancılaşmayı aşmak için bir model olarak gördüğü yöntemini, devletin kendisine uygular. O nedenle

²⁰⁴ A.e., ss. 46-47

²⁰⁵ A.e., s. 47.

²⁰⁶ A.e., s. 47.

²⁰⁷ A.e., s. 49.

²⁰⁸ A.e., s. 49.

²⁰⁹ Hyppolite, *Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar*, s. 143.

demokrasiden söz ederken onu salt biçimsel ya da politik bir ifade tarzı olarak belirlemez, onun sözünü ettiği demokrasi, tarihin gerçek öznesi olan türsel insanın gerçekleşmesinin olanağı olarak görünür. Hıristiyanlık nasıl insanın tikel bir din formu içinde tanrısallaştırılması ise, demokrasi de diğer tüm anayasaların özü, hakikatidir. İnsanın tikel bir politik anayasa içinde toplumsallaşmasının ifadesidir.²¹⁰

İnsan dinde kendi özünü yabancılaştırdığı gibi, kamusal hayatın özünü de ya da kamu yararını da günlük hayatın içinde yaşadığı alanın dışında tutarak yabancılaştırır. Marx için sorun bunun nasıl oluştuğu değil, nasıl ortadan kaldırılacağı ile ilgilidir ve Hegel, Marx’a göre herhangi bir çözüm sunmadığı gibi, yalnızca sorunu tinselleştirmekle yetinir. Bireyler ile topluluk arasındaki temel ayrım, kapitalizm de dahil olmak üzere egemenlik ilişkilerinin hâkim olduğu tüm toplumsal biçimlerde politik yabancılaşma olarak bireylerin yaşamlarına etki etmektedir.²¹¹ Politik yabancılaşmanın toplumun özelinde ortadan kaldırılması ancak kamu çıkarının resmi olarak, yani devlet düzeyinde ve somut olarak, yani sivil toplumun kendisinde gerçekleşmesiyle mümkündür. Marx’ın tasarımıladığı ve herkesin söz hakkına sahip olduğu gerçek demokrasilerde devlet bağımsız ve ayrı bir yapı olarak var olmaz, sivil toplum ile birlikte kamu çıkarının alanına dönüşmektedir. Gerçekten kamu yararının gerçekleştirilmesi söz konusuysa, o halde bu yalnızca evrenselin değil, bir bütün olarak özelin de ilkesi haline dönüşmelidir. Bu nedenle Marx için “demokrasi her şeyden önce evrensel ve özelin gerçek birliğini ortaya”²¹² koyar.

Peki Marx için devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, gerçek anlamda ‘demokrasiden’ bahsedebilmek ve yabancılaşmayı aşabilmek için yeterli bir koşul mudur? Tam da bu noktada Marx eksikliklerini “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” yazısı ile tamamlamayı seçer. Öyle ki Marx, devletin ve sivil toplumun bir araya gelmesi fikrine hiçbir zaman sıcak bakmaz ve kamu çıkarının gerçekleşmesini garanti altına almaya yeteceğini düşünmez. Marx için anlamlı olabilecek toplumsal dönüşüm, sivil toplum ve devlet ilişkisinde, iki terimin

²¹⁰ A.e., s. 153-154.

²¹¹ Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 268.

²¹² Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 47.

birbirine içsel olarak bağlı, sivil toplumun ise belirleyici olduğu diyalektik bir ilişki ile mümkündür.²¹³ Bu nedenle Marx'ın çabası devleti ve sivil toplumu görünüşte özdeşleştirmek değildir. Buna en uygun açıklamayı da Ortaçağın yönetim şekli üzerinden geliştirir.

Marx için Ortaçağda devlet ve sivil toplum henüz birbirinden ayrılmamış bir aşamadır, ekonomik ve siyasi hayat hala organik bir bütünlüğe sahiptir. Dolayısıyla halkın yaşamı ile devletin yaşamı özdeş yaşamlar olarak kabul edilir. Bu özdeşlikle birlikte mülkiyet, ticaret, toplum, insan her biri siyasal bir nitelik taşımaktadır ve devletin özdeksel içeriği onun biçimi tarafından şekillenmektedir. Kısacası her bir özel alan siyasal bir niteliğe sahiptir.²¹⁴ Bir aşamaya kadar benzerlikler gösteriyor olsa da, Marx'ın talep ettiği demokrasi ideali bundan çok uzaktır. Marx'ın idealindeki demokratik devletin gerçek ilkesi insandır, oysa Ortaçağ devleti bu ilkeyi 'özgür olmayan insan' üzerinden temellendirir. Dolayısıyla sözü edilen devlet ve sivil toplumun birliği, feodal beyin, yargıcın, ekonomistin, polisin aynı zamanda hükmeden olduğu bir yönetim biçiminin etkisindedir. Bu nedenle Ortaçağ devletinde Marx organik birlikten söz edebileceğimizden ancak bu birlikte herhangi bir özgürlüğün söz konusu olamayacağından bahseder. Dolayısıyla Ortaçağda 'devlet, özgürlüksüzlüğün demokrasisi, eksiksiz yabancılaşıma' olarak bağımsız bir içeriğe sahiptir. Oysa Marx'ın hayalini kurduğu demokrasilerde toplum, halkın kendisi tarafından yönetilmelidir. Demokrasi özgür insanları gerektiriyor olmasıyla, ancak insanlığın özgür eylemlerinin bir ürünü olabilir. Bu nedenle Ortaçağda sözünü ettiği yabancılaşıma görünümü, sivil toplumla birlikte ortaya çıkan çıkar çatışmalarına dayalı politik ifade tarzından kaynaklanmaz, insanın kendi varoluşunun kölece varlığı üzerinde gelişen yabancılaşıma biçimidir.

Marx'ın *Eleştiri*'de ulaştığı tüm bu sonuçlar onu, zorunluluğun sınırlarında tasarlanan özgürlükten, insanal varoluşun tüm koşullarını örgütleyen toplumsal özgürlüğe ulaştırmaktadır. Marx başından itibaren insanın gerçek doğasını salt biçimsel ya da kendine yabancılaşıma bürünümünde gelişen salt yalıtılmışlık olarak

²¹³ Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 258.

²¹⁴ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, ss. 49.50.

düşünmez. Onun için insan, etkin politik bir ifade tarzına sahip olmalıdır. Tarihin itici gücü, özgürlük fikrinin düşünsel gelişimi üzerinden ilerlemez. Bunun yerine somut çalışma ilişkileri ve emeğin sivil toplumdaki örgütlenme biçimleri tarafından belirlenir. Özgürlük, demokrasi, sınıflar, devlet tüm bu kavramlar ancak somut ilişkilerden doğabilirler. Marx'ın *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de yayınlanan ve geleceğin kurtarıcısı olarak proletaryayı sunmadaki keskinliği ve özgünlüğü ile Marksizm'in erken dönem komünist manifestosu olarak görünen *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* için yazmış olduğu "Giriş" yazısı tam da bu noktadan hareket eder. Marx "Giriş" yazısıyla Hegelci devlet eleştirisinde örtük olan ne varsa yüzeye çıkarır. Bu nedenle metin yalnızca bir özet biçiminde sunulmasına karşın, temalarını Marx'ın kendi gelişiminin farklı aşamalarına karşılık gelen dini, felsefi, politik ve devrimci yönleri oluşturmaktadır.

Marx, metnin henüz başlangıcında Strauß'tan Feuerbach'a kadar devam eden Genç-Hegelci okulun tamamına atıfta bulunarak şöyle diyecektir: "...dinin eleştirisi özsel olarak sona erdi ve dinin eleştirisi de tüm eleştirinin koşulunu oluşturuyor."²¹⁵ Marx'ın dinin eleştirisine atfettiği bu görev, genel olarak dinin yabancılaşmanın en uç biçimini oluştururken, aynı zamanda sekülerleşme sürecinin ise başlangıcını oluşturmaktadır. Dinsel olanın eleştirisi Marx'a diğer tüm yabancılaşma biçimlerinin eleştirisi için de bir model sağlamaktadır. Dinin insan ve dünya hakkındaki yanlış bilinci, insanın ve dünyanın tüm bozulmalarının üzerinde yükseliyor oluşuyla, kutsallığı ile ilgilidir ve Marx bu konuda çok kez alıntılanan ünlü pasajında şöyle diyecektir: "insanı yapan din değil, dini yapan insandır ... insan, insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilincini oluşturuyor."²¹⁶

Dinin, maddi dünyanın eksiklikleri, çoktan kendini yitirmiş öznenin kendilik bilinci olarak, idealist bir tamamlama olarak toplum üzerinde yükseldiğinin Marx da bilincindedir. Hristiyanlığı insanın tikel bir din formu içinde tanrısallaştırılması olarak görürken, demokrasiyi insanın tikel bir politik anayasa formu içinde toplumsallaşması

²¹⁵ Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesine Katkı. Giriş.", s. 191.

²¹⁶ A.e., ss. 191-192.

olarak tasarlaması temelde bu farkındalığa dayanır. Marx dini, dünyanın genel teorisi, ansiklopedik özetleme kitabı, halksal biçimdeki mantığı, tinselci onur sorunu, kendinden geçmesi, ahlaksal onaylayıcısı, görkemli tamamlayıcısı, tesellisi ve aklanmasının evrensel temeli gibi bir dizi parlak metafor ile yeniden sunmaktadır. Ancak yine de Engels'e kıyasla Marx'ın, özellikle Feuerbach'ın söylenmesi gereken her şeyi söylediğini de varsayması nedeniyle, din üzerine daha az yazmayı tercih ettiği söylenebilir. Çünkü Marx için din, sosyo-ekonomik koşullara bağımlılığıyla, bağımsız bir eleştirinin nesnesini oluşturamaz ve dolayısıyla toplumsal eleştiri yalnızca din temelinde gerçekleşirse eksik kalacaktır. Bu nedenle Marx, dinsel olana ve onun koşullarına yönelik her eleştiriye, eleştirinin politik biçimine de dönüştürürken aynı zamanda felsefenin temeline yayma görevini de üstlenmektedir.

Buna uygun olarak Marx'ın yöntemini, 'zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil, ama onları atması ve canlı çiçeğe devşirmesi' biçiminde betimlerken, yanılsamalardan kurtulmuş olan insana aldatıcı değil, ama gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için bir şans vermektedir. Böylece kutsala dair hakikat bir kez ortadan kalktıktan sonra felsefenin görevini, kutsal olmayan biçimler içindeki öz yabancılaşmasını ortaya çıkarmak olarak belirleyecektir. "Böylece gökyüzünün eleştirisi yer yüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine"²¹⁷ dönüşecektir.

Marx'ın idealindeki bu dönüşüm, edimselliğini bir devrime borçludur. Oysa Almanya için, burjuva-sivil toplumun hiçbir sınıfı 'dolaylımsız durumu, özdeksel zorunluluk ve kendi zincirleri buna zorlamadan önce' ne genel kurtuluşu gerçekleştirme gereksinimi hissedecektir, ne de gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Üstelik kendi içinde bu yeti, devrimin ruhunu bulsa dahi, salt bir siyasi devrim olacağından, burjuva sivil toplumun yalnızca bir süreliğine idea ile özdeşleşen tikel bir sınıfı tarafından, 'yapının direklerini ayakta bırakacak kadar' devrimi arzulayan bir sınıfı tarafından gerçekleştirilebilecektir. Bu tikel sınıf, ancak kendi özel durumundan hareket ettikten ve söz konusu para ya da kültür gibi varlıklar olduğunda, tüm

²¹⁷ A.e., s. 193.

toplumun bu sınıfın durumunda bulunması koşulundan sonra genel özgürleşmeyi talep edecektir. Marx için burjuva-sivil toplum “gerçekten toplumun kendi istem ve haklarını oluşturduğu, toplumun gerçekten başı ve kalbi durumuna geldiği bir uğraya yol açmadan”²¹⁸ bu rolü oynayamaz. Burjuva-sivil toplumdaki herhangi bir sınıfın en üstün derecede kurtarıcı rolünü üstlenmesi, Marx’ın söylemiyle başka bir sınıfın evrensel bir utanca konu olmasını gerektirecektir.

Bu aşamada Marx, insanın yabancılaşmasına son verecek nihai aracın, asıl devrimin gerçekleştiricisinin burjuva-sivil toplumun tüm sınıflarının tam çöküşüyle ortaya çıkan proletarya olduğuna inanmaktadır. Proletarya, burjuva sivil toplumun diğer sınıfları arasında tikel bir sınıf değil, tersine toplumun tam bir çözülmesinden sonra ortaya çıkan, en derin çelişkilerinin ürünüdür.²¹⁹ Onu karakterize eden, sivil toplumun içine hapsediği özel hak ve evrensel çıkarlar dolayımında yaşanan savaş hali değil, yapay olarak üretilen ve insanın yabancılaşması için gerekli olan tüm araçları, tüm çelişkileri barındıran yoksulluk biçimidir.

Hyppolite, insanın yabancılaşmaması için gerekli olan ve tam bir evrenselliği içeren proletaryanın, İdeayı, kendi aracılığıyla bir edimselliğe dönüştürdüğünü varsayar. Böylece Marx, idea ve gerçekliğe insanal düzeyde daha güvenli bir temel sağlarken, Hegel’i de büsbütün terk etmez. Hegel’in aşkın ideasının yerini, Marx’ta proletaryanın devrimci diyalektiği alır. Marx’ın Hegel’e borçlu olduğu, *Fenomenoloji*’de diyalektik yoluyla gerçekleşen bilincin uyanışıdır. Proletaryanın insanın yabancılaşmasının bilincine varma edimi, diyalektik çelişkiyi cisimleştirmesi ve onun çözülüşüne giden yolu içerir.²²⁰

Marx, uzun yıllar sonra yayınladığı “Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı”da şöyle diyecektir:

Kafamda biriken kuşkuları gidermek için ilk giriştiğim çalışma Hegelci hukuk felsefesini eleştirici bir gözle yeniden gözden geçirmek oldu. ... Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin

²¹⁸ A.e., s. 205.

²¹⁹ Hyppolite, *Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar*, s. 165.

²²⁰ A.e., s. 165.

köklerinin, Hegel'in 18. Yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak 'sivil toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları, ve sivil toplumun anatomisinin de ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı.²²¹

Nihayetinde Marx, yaşanan yabancılaşmanın kökenlerini dinin kendisinden politik olana çevirmiş, sonrasında bunu ekonominin yasalarıyla yeniden şekillendirmiştir. Bu aşamada Marx'ın görüşlerindeki ilerleme, kısmen bulanıklaşıyor ve dağınık biçimde sunuluyor olsa da hiçbir koşulda bağlamından uzaklaşmaz. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Marx Hegel ile hesaplaşmasının sonucu olarak 'evrensel bir kurtarıcı rolü' atfettiği proletarya ile pratikte olmasa da, düşüncede büyük bir devrimi gerçekleştirmeyi başarır. Hristiyanlık dolayımında gerçekleşen dinin eleştirisi ve sivil toplum ile birlikte kurgulanan politik olanın eleştirisi Marx'ın devriminin temellerini oluşturacaktır. Sonrasında Marx'ın ekonomi-politiğe doğru ilerleyişi bu yeni düzenin yasalarını yeni baştan kurmanın yollarını sunacaktır.

²²¹ Marx, "Ekonomi-politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz", ss. 608-609.

İKİNCİ BÖLÜM

MARX'IN FELSEFESİNDE YABANCILAŞMA KAVRAMININ OLGUNLAŞMASI

2.1. SİVİL TOPLUMDAN SINIFLI TOPLUMA

Hegel için dünya tarihini değiştiren Fransız devrimi aynı zamanda modern çağın temel sorununu, özgürlüğün politik gerçekleşmesi sorununu da temsil ediyordu. Moderne yönelik dönüşümler ve elbette Sanayi Devrimi ile başlayan kümülatif üretim tarzı, ürettiği aşırı zenginlik ve yoksulluk nedeniyle zorunlu olarak emeğe dayalı bir sınıfa gerektiriyordu. Hegel'in ailenin ya da devletin dışında, tikel bireylerin bir araya geldiği ve üretici etkinliğe dahil olduğu üçüncü bir alandan söz ediyor olması, aslında temelde böylesi bir sınıfın gerekliliğiyle ilişkiliydi.

Hegel, bu üçüncü alanı, üyeleri formel bir evrensellik içinde bağımsız bireylerden oluşan sivil toplumu, modern dünyanın ayırt edici özelliği olarak tanımlamaktadır. Ailenin çözülmesi ve ihtiyaçların yarattığı zorunlu ve karşılıklı bağımlılık sivil toplumun itici gücü olarak görülmektedir. Yalnızca Hegel değil, Marx için de sivil toplum döneminin koşulları düşünüldüğünde ilgi duyulması gereken bir alandır ve erken dönem yazılarında benzer biçimde Marx da 'bürgerliche Gesellschaft' terimine yer vermektedir. Marx'ı Hegel'den ayıran nokta, bu kavramı devlet olgusuyla birlikte devrimci bir ilişki içine yerleştiriyor olmasıdır. Marx kavrama anlamsal bir değişiklik katıyor olsa da, diğer yandan onu belirleyen temel özellikler konusunda Hegel'e bağlılığını sürdürür. Her iki düşünürün perspektifinden de sivil toplum, gelişiminin tarihsel aşamalarından bağımsız olarak ekonomik sistemi, siyasi kurumları ve ideolojileri belirleyen maddi ilişkilerin bütünlüğüne işaret eder. Aynı şekilde temelinde yer alan ekonomi-politik, sivil toplumun belirleyicisi olan emek ve ihtiyaçlardan hareket eden bilimdir ve kitlelerin ilişkilerini bütün karmaşıklığı içinde analiz etmeye, açıklamaya odaklanmaktadır.¹

¹ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, #189, s. 164.

Sivil toplumun bir başka niteliği, objesi olarak merkezine burjuva bireyi, sürekli olarak keyfiliğe ve dış olağanlılığa tabi olan ve gayeleri kendi öz çıkarları olan bireyi yerleştiriyor oluşudur. Hegel aynı bireyin farklı görünüşleri arasında bir ayrıma giderek insanın yurttaşan (citoyen) ayrı olarak özel bireye (burger, bourgeois) bölünmesinin sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkiyle ilgili olduğundan söz eder. Dolayısıyla sivil toplumda bir insan önce özel bir bireydir, fakat bir yurttaş olarak haklarından söz edebilmesi için devlete ihtiyaç duymaktadır. Bu aşamada sivil toplum zorunlu olarak devlet içinde bölünme ve karşılıklı momentine işaret etmektedir.

Hegel açısından bu düalist yapı kaçınılmazdır, çünkü birey bir yurttaş olarak ve devletin çıkarlarına hizmet ederek onun koruması altında bulunurken, burjuva birey, bireysel ve subjektif özgürlüklerini gerçekleştirdiğini düşündüğü bu savaş alanında varlığını sürdürmek için sürekli mücadele eder. Çalışır, mübadeleler yapar, üretir ve tüm bunları yaparken de daima kendisi için çalıştığına, ürettiğine, mübadeleler yaptığına inanır; onun bencilliği burada yatar, eyleminde ‘bireysel irade sanki kendiliğinde ve kendisi için rasyonel iradeymiş’ gibi görünür.² Oysa Hegel için bu modern toplumun büyük yanılsamasıdır, çünkü yalnızca yurttaşlar devleti kendi cevherleri olarak görebilir, evrensel içinde çalışabilir, onu kendinde bir amaç olarak alabilirler.³

Hegel çıkarlara dayalı sivil toplumun, sürekli bir çatışma halinde olduğuna dikkat çekerken, bu çatışmanın kaynağında servetin eşitsiz dağılımının, doğrudan adı anılmasa da kapitalizmin yer aldığının farkındadır. Toplumda yaşanan çatışmalar hem aşırılığın yaratılmasında hem de sınırsız yoksullukta kendisini gösterir ve bu aşamada en azından sınırları belirleyen ve düzenleyici rol üstlenen bir sisteme ihtiyaç duyar. Sonuçta Hegel için sivil toplumda yaşanan karşılıklı üretim ve mübadele hareketlerinin, sonsuz karmaşıklık ve çeşitlilikle birtakım gruplar içinde toplanıp farklılaşması kaçınılmazdır. Bu aşamada toplumda yaşanan farklılıkları “ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçları tatminde kullanılan vasıtalar, tekniklerden ve

² Jean Hyppolite, "Sunuş", **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, s. 17.

³ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #289, s. 237.

işlerden, teorik ve pratik kültürden oluşan özel sistemler”⁴ olarak tasarlar. Bireyler, zorunlu olarak bu sistemler arasına dağılmış bulunduklarından, birinin üyesi olmaları onların sivil toplumdaki tanınırlığının ve kendini gerçekleştirebilme olanağının imkanına dönüşecektir.

Böylece Hegel bireylerin, ancak bir zümrenin üyesi olduklarında varlıklarını koruyabileceklerinden “evrensel’in mediasyonu ile hayati ihtiyaçlarını sağlayabilir ve yine ancak bu şekilde gerek kendi gözünde gerekse başkalarının gözünde kendisini kanıtlar ve kabul ettirir”⁵ olabileceklerinden söz eder. Bu özel sistemler ya da zümreler, kendi kendisi için nesnelleşen bir özellik taşırlar. Bu sayede öznelliği nesnel düzen içinde ve onunla uyumlu bir şekilde muhafaza ederek “sivil toplumu canlandıran, entelektüel faaliyetin, liyakatin ve şerefın gelişmesini mümkün kılan bir prensip”⁶ haline dönüştürmektedirler. Bu yetkinlik zümrelerin, olumsuz bir yaratımın sonucu, bir tür dış zorunluluk olarak görünmesini engellerken sivil toplumun iç çelişkilerini düzenleyen bir gereksinme olarak varlığını destekler.

Bunun yanı sıra Hegel, her ne kadar sivil toplumdaki zümreleri hem aracı kurumlar hem de zorunlu sistemler biçiminde sunuyor olsa da, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde özel olarak ve kapsamlı bir biçimde tek bir zümrenin varlığına işaret etmektedir. Hegel, sırasıyla sivil toplum ve devlet alanlarının niteliklerinden söz ederken onu evrensellik ve tikellik belirlenimleri ile ele alır. Bu alanların bir arada olması isteniyorsa, bu durumda zorunlu olarak bir aracıya ‘bürokrasiye’ ihtiyaç duyulmaktadır. Burada bürokrasiye atfedilen görev, sivil ve politik rolleri kendi içinde birleştirmesidir. Bu görevi yerine getirme yetkinliği ise, sivil hizmetlilerden oluştuğunu varsaydığı, toplumun evrensel çıkarları ile meşgul olan ve tartışmalı biçimde kendilik bilincine sahip her bireyin seçme şansı olduğuna inandığı evrensel zümreye aittir. Evrensel zümre Hegel için öz karakteri itibarıyla evrenseldir “*kendisi-için evrensel, onun faaliyetinin zeminini ve gayesini*”⁷ oluşturmaktadır.

⁴ A.e., #201, s. 169.

⁵ A.e., #207, s. 172.

⁶ A.e., #206, s. 172.

⁷ A.e., #250, s. 195.

Hegel evrensel zümreye toplumun genel menfaati ile ilgilenme görevi atfederken ve bürokrasinin uygulayıcısı olarak bu zümreyi yüceltirken, tikellikle değil ancak evrensel olanla temas halinde olmasının yarattığı zorunluluk ile çalışmaktan muaf tutulması gerektiğine inanmaktadır. Dahası Hegel evrensel ya da sivil hizmetliler zümresinin öteki alanların dışında kazanmış olduğu tüm profesyonelliği gerekli bulur, çünkü bu zümrenin aynı zamanda sivil toplumun tikelciliği ile devletin evrenselliği arasında nesnel bir bağ oluşturduğu düşüncesindedir. Yalnızca bu zümrenin bireyleri devletin siyasal bütünlüğü ve diğer alanları arasındaki iç ilişkilerinin sürdürülmesi için özel çıkarların alanını aşır, kendi alanı olarak topluluğun çıkarlarına hizmet etmektedirler. Toplumun mevcut yapısında yalnızca sivil hizmetliler zümresi, evrenselliğin koşullarını yerine getirmektedir. Devletin tüm faaliyetleri bu zümrenin asli görevini oluşturur ve bu zümreye ait bireyler, “görevlerine dolaysız şahsiyetleri ile değil, fakat sadece evrensel ve objektif nitelikleri dolayısıyla bağlı”⁸ oluşlarıyla öznel iradenin tüm sınırlılığını aşarlar. Sivil hizmetliler zümresi, özel çıkarlardan en üst düzeyde bağımsızlığı ve göreve tam bağımlılığı ile kendisini tamamen devlet hayatı ve kamu işleri özdeşleştirmektedir. Üstelik bu çerçevede modern devletin temel bir parçası olan kamu hizmetinin evrenselci karakteri, sivil toplumun mülkiyet odaklı kriterlerinden kaynaklanmamaktadır. Bu görevler özel şahıslarla ancak dıştan ve olağan bir tarzda ilişkili durumdadırlar, bu nedenle devletin fonksiyonları ve güçlerinin kişisel mülkiyet haline dönüşmeleri olanaksızdır.⁹

Victor-Perez Diaz, Hegel’in sivil hizmetliler zümresine mensup bireyleri hakkında dikkate değer bir yorumda bulunur:

Bu bireyler evrenseldirler, *Fenomenoloji*’deki köle durumunda (ya da Marx’ın ‘Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş’ metnindeki proletaryasında) olduğu gibi isteklerinin ‘olumsuz’ evrenselliği ile değil, zaten sahip oldukları şeyin, devletin kendisinin ‘olumlu’ evrenselliği nedeniyle böyledir. Bu nedenle kendi ürününe ve dünyanın bütünlüğüne yabancılaşmış hisseden, gerçekleşmeyi ötelerde ya da devrimde arayan mutsuz bilinç

⁸ A.e., #277, s. 226.

⁹ A.e., #277, s. 226.

değildirler. Aksine, dünyayı kendi dünyası olarak anlayan ve kabul eden, kendinden memnun bilinçtirler.¹⁰

Söylenildiği gibi Marx için durum, Hegel'in idealindeki farklı bir çizgide ilerler. Marx, *Rheinische Zeitung*'daki makalelerinde, Prusya yasalarına ve sosyo-ekonomik koşullara yönelik eleştirilerinin çoğunda, modern devletin gerçek ortak çıkarları mı temsil ettiğini yoksa yalnızca sivil toplumdaki daha güçlü grupların belirli çıkarlarının bir ifadesine mi büründüğünü defalarca sorgular. Bunun önemli nedeni Hegel'in yazılarında evrensel, toplumda özel ve belirlenmiş bir şey olarak kabul ederek, tekil bireyi kendi evrenselliğine erişebilme imkanının dışında, kendi için oluşuyla evrenselin karşısında konumlandırıyor olmasıdır. Marx için tikel her koşulda evrenselin yansımasıdır. Bu nedenle çatışan iki ilke, sivil toplum ve devlet / tikel ve evrensel herhangi bir zümrenin aracılık etmesiyle ayrı alanlar olarak sınırlandırılmazlar. Onun yerine biri bir diğeri tarafından içerilmelidir. Temelde Hegelci diyalektik de benzer bir idealden hareket eder. Ancak Marx için Hegel sivil toplum ve devlet arasındaki boşluğu bürokrasiye biçtiği görevle derinleştirerek bu içermeyi sağlamaz, tersine bu idealden ayrılır. Marx şöyle diyecektir: “Gerçek devlette her yurttaş için özel bir sınıf olarak düşünülen evrensel sınıfa girmek olanağı değil, ama evrensel sınıfın gerçekten evrensel olmak, yani her yurttaşın evrensel sınıfı olmak yeteneği söz konusu ediliyor. Ama Hegel'in tüm açıklaması sözde evrensel, aldatıcı bir biçimde evrensel sınıfı, sürekli olarak özel evrenselliği öngerektiliyor.”¹¹

Evrensel ve onu başarmının araçlarını kavramak Marx'ın 1840'ların başında fiilen gerçekleştirmeye çalıştığı ve proletarya kavramında doruğa ulaştırdığı önemli bir sürekliliğin sonucudur. Marx tarihin her bir döneminde toplumun genel çıkarlarını temsil eden bir sınıfın varlığından söz eder. Onun için bu durumun gerçekliği son derece açıktır. Ancak buna karşın genel çıkarların temsilinde söz sahibi olan bu sınıfın taşıyıcılarının çağdan çağa değişen dinamik bir içeriğe sahip olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu nedenle kendi felsefesi içinde Hegel'in benimsediği evrensel

¹⁰ Victor Perez Diaz, *State, Bureaucracy and Sicil Society: A Critical Dscussion of the Political Theory of Karl Marx*, New York, Macmillan, 1978, s. 79.

¹¹ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* s. 76.

zümresini, modern bürokrasilerdeki sabit bir konumdan ziyade, tarihsel değişim ve toplumsal hiyerarşiyi anlamak için açıklayıcı bir araca dönüştürmeyi seçer.¹² Engels ile birlikte *Komünist Manifesto*’da dile getirdikleri ikonik cümleleri de bu değişime ışık tutmaktadır: “Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir.”¹³

Dolayısıyla Marx evrensel sınıf kavramını Hegel üzerinden geliştirirken, aynı zamanda aldatıcı ve sözde görünümünden sıyırmayı da amaçlamaktadır. Çünkü Marx için Hegel’in evrensel zümresi doğrudan devlet ve sivil toplumun ayrılığına aracılık ederken, toplumsal mücadeleyi idari mekanizmalar ile düzenleyerek sivil toplumu kendi devrimci potansiyelinden korumaya girişir. Modern toplumda insan, özünün yabancılaşmış bir parçası tarafından dışsal olarak belirlendiği için özgür değildir. Devlet bu durumda insanın nesnel özünün ondan dışsal bir şey olarak ayrılmasına aracılık eder. Dahası devlet kendisini genel çıkarın bir temsilcisi olarak da sunabilir, ancak bu yanıltıcı bir evrenselliştir.

Oysa Marx’ın evrensel nitelikteki sınıfı, tersine sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımı aşmaya, toplumsal mücadeleyi canlandırmaya ve kaçınılmaz olan devrimci potansiyeli gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu nedenle Hegel için zümreler toplumun düzenleyicisi ve devletin uygulayıcısı gibi spesifik ve özel bir anlamla inşa edilirlerken, Marx için sınıflar yabancılaşma ve dışsallaşmanın görünümleri olarak tam bir olumsuzluk, karşıtlık biçiminde gelişirler. “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” yazısında Marx, burjuva-sivil toplumun hiçbir sınıfının toplumun genel özgürleşmesini, “kendi bağrında ve yığın içinde, bir coşkunluk uğrağına, genel olarak toplumla birlik olduğu ve benzeştiği, toplumun onda kendi evrensel temsilciliğini sezdiği ve kabul ettiği, istem ve haklarının gerçekten toplumun kendi istem ve haklarını oluşturduğu, toplumun gerçekten başı ve kalbi durumuna geldiği bir uğrağa yol açmadan”¹⁴ sağlayamayacağından söz eder. Özel çıkarlara yönelik bencil gaye kendisini aynı zamanda evrensel olarak kavradığında, ‘ben hiçbir

¹² Avineri, *The Social & Political Thought of Karl Marx*, s. 54.

¹³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 2020, s. 52.

¹⁴ Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesine Katkı. Giriş.”, s. 205.

şey değilim, ama her şey olmalıyım' şeklindeki meydan okumaya dönüşür. Bu öznel burjuva-sivil toplumun en başından beri temelinde yer almaktadır ve onu 'savaş alanı' biçimine dönüştüren de tam da bu yönüdür. Hegel'in evrensel zümresi bir şekilde toplumun tümüne egemen olmayı başarmış bir sınıf tarafından, salt politik kurtuluşun kaynağı ve uygulayıcısı olarak görülmektedir. Oysa Marx için, yalnızca bireylerin değil, "sınıfların da Alman ahlak ve dürüstlüğünün temel ögesini, tersine kendi darlığını gözler önüne seren ve onu kendine karşı kullanılmasına göz yuman o *çekingengencillik*"¹⁵ oluşturmaktadır. Dolayısıyla, burjuva-sivil toplumun hiçbir zümresi ya da ona bağlı olarak hiçbir sınıfı, ne genel kurtuluşu gerçekleştirme gereksinimi duymaktadır, ne de gerçekleştirme yeteneğine sahiptir.

Marx bu yeteneği, zincirlere vurulmuş radikal bir sınıfa, burjuva sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfına, bütün toplumsal sınıfların yıkılmasını oluşturan bir toplumsal sınıfa, proletaryaya atfedecektir. *Alman İdeolojisi*'nde dünyanın eski düzeninin yıkılışını ilan eden bu sınıftan "toplumun avantajlarından yararlanamadığı halde onun tüm yükünü taşımak zorunda kalan toplumdan dışlanmış ve öteki tüm sınıflarla kesin bir çelişki içine sokulmuş bir sınıf"¹⁶ olarak söz etmektedir.

Marx böylece *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine* yazdığı "Giriş" yazısında, tarihsel açıdan evrensellik iddiasında bulunan tüm sınıfların er ya da geç devrileceğinden, çünkü onların toplumun bütününün genel çıkarlarını temsil etme iddialarının toplumsal ilerleme karşısında gerçekliğini yitirdiğinden, bir ütopyaya dönüştüğünden bahseder. Ancak şimdi söz konusu olan tüm toplumu temsil eden gerçek bir sınıfın varlığıdır. Bu bağlamda Marx, metin boyunca proletaryaya mümkün tüm evrensel nitelikleri yüklemektedir: bütün toplumsal sınıfların yıkılmasını oluşturan bir toplumsal sınıf, acılarının evrenselliği ile evrensel niteliğe sahip olan sınıf, haksızlığın kendisine uğratılan, tarihsel değil insanal nitelikte övünen, kendini toplumun bütün öteki alanlarından kurtarmadan kendini kurtaramayan bir sınıf olarak

¹⁵ A.e., s. 206

¹⁶ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 71.

proletaryadan söz etmektedir.¹⁷ Proletaryanın bu mücadelesi burjuva- sivil toplum içindeki insan ilişkilerinin yabancılaşmış doğasının en belirgin görünümüyken, aynı zamanda kurtuluşunun da sembolünü oluşturmaktadır.

Elbette “Giriş” metni Marx’ın proletaryaya, evrensel kurtuluşa ve burjuva-sivil toplumun ortadan kaldırılışına dair ilk söylemleri içeriyor olması yönüyle son derece önemlidir. Marx daha önceki gazete yazılarında spesifik bir sınıftan söz etmez, daha çok ilgisini çeken yoksulluk teması ve buna bağlı olan ‘yoksullar güruhu’dur. Bu ilgi *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde gördüğümüz gibi daha çok teorik bir temele sahiptir ve herhangi bir çözüm ya da pragmatist bir kavrayıştan yoksundur. Yoksullar yalnızca sosyal irrasyonelliğin ve derin eşitsizliğin özneleri olarak Marx’ın görüşlerinde yer almaktadırlar. Ancak söz konusu proletarya olduğunda, yoksulluk onun karakterinin belirleyicisi haline gelir. Yoksulluğu aynı zamanda proletaryayı en aşırı ve en yok edici yabancılaşmanın da nesnesine dönüştürmektedir. Bu nedenle doğrudan insan varoluşunun tüm koşullarını toplumsal bir özgürlük temelinde örgütleyerek toplumun diğer alanları ile kolektif bir güce dönüşme rolü atfedilen proletarya Marx için, dünyanın eski düzeninin yıkılışını bildiren bir kurtarıcı olarak sahneye alınır.

Marx tüm bu gelişimden söz ederken dahi yine de Hegelci tınılardan vazgeçmez. “Giriş” yazısında *Aufhebung* kavramının Hegelci kullanımına yer vererek, proletaryayı felsefi söylem içine yerleştirmeyi amaçlar. Böylece daha sonrasında geliştireceği sistemini bu gelişimden bağımsız biçimde kurgulayamayacağını tüm ip uçlarına burada yer vermektedir. Hegel, bir kavramın gerçekleşmesinin aynı zamanda onun aşkınlığına da yol açtığından söz ederken, gelişiminin içsel diyalektiğini belirtmek için *kaldırılarak-içerilmesi* (*Aufhebung*) gerektiği fikrini öne sürmektedir. Marx ise bu diyalektik aracını kullanarak bir yandan proletaryanın tam varlığı ve nihai zaferi ile gerçek evrensel sınıf olmanın felsefi önemini idrak ettiğinden söz eder, öte yandan bu gerçeğin teoriden pratiğe geçerek felsefeyi de aştığını ve kendi dinamiklerini oluşturduğunu vurgulamaktadır.¹⁸ Almanın kurtuluşu diyecektir Marx,

¹⁷ Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesine Katkı. Giriş.”, ss. 207-208.

¹⁸ Avineri, *The Social & Political Thought of Karl Marx*, ss. 57-58.

“insanın kurtuluşu anlamına geliyor. Bu kurtuluşun başını felsefe, kalbini proletarya oluşturuyor. Felsefe proletarya ortadan kalkmadan (Aufheben) kendini gerçekleştiremiyor, proletarya felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramıyor (sich Aufheben).”¹⁹

Yalnızca proletarya tarihsel-toplumsal bir özne ya da evrensel bir özne olmanın nesnelliğini kendi varoluşunun tikelliğinde bulan öznedir. Proletarya tarafından ileri sürülen tüm değerler ve idealler, aslında analitik niteliğe sahip oluşuyla nesnel ve gerekli bir hareketin öncülleridir. Bu nedenle de bu hareket, ya da devrim, proletaryada zaten mevcut ve içkin olan yaşam koşullarını açıklamak, gün ışığına çıkarmak ve toplumun her kesimine yayıp genelleştirmek görevlerini üstlenir.

Tüm bu söylenenler, Marx’ın proleter devrimin sonunda ‘özgürsüzlüğe neden olan her bir olgunun ortadan kaldıracağı’ yönündeki sonraki iddialarında yankılanacaktır. Marx bu yolculuğa en başından itibaren Hegel ile birlikte devam etmektedir. Ancak 1843’te yayınladığı bu erken dönem manifesto niteliğindeki metni ile birlikte Marx, Hegel’i aşmaya, içermeye ve en önemlisi tamamlamaya kararlıdır. *1844 El Yazmaları* ile birlikte Hegel, artık farklı bir perspektiften ele alınacaktır. Böylece evrensel kurtuluşu gerçekleştirecek olan asıl devrimin doğasının, herhangi bir özel mülkiyete sahip olmayan, doğası gereği devrimin niteliğini içinde taşıyan ve yalnızca evrensel bir sınıf olmaktan ibaret olan bir sınıf tarafından başarılması gerekmektedir. Bu mutlak olumsuz sınıf, herhangi bir olumlu ilişkiden dışlanan mülksüz sınıftır.

2.2. 1844 PARİS EL YAZMALARI

Batı düşüncesinde yabancılaşma yalnızca XVIII. yüzyıl düşünürlerinin tanınma mücadelelerinde ya da daha özel olarak kapitalizmin yarattığı kitle kültürünün ve sermaye toplumunun yaşadığı buhranların sonucu olarak yer almaz. Erich Fromm, yabancılaşmanın ilk formunun Eski Ahit’te sözü edilen ve peygamberlerin ‘putperestlik’ olarak adlandırdıkları tapınma biçimlerinde bir anlama sahip olduğundan söz eder. Dahası bu tapınmanın yabancılaştırıcı etkisi, birden fazla

¹⁹ Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesine Katkı. Giriş.”, s. 209.

Tanrıyla kurulan ilişkiler biçiminde görünmez, daha spesifik olarak tapınılan putların insanın elinden çıkan nesneler olması gibi karmaşık fakat XVIII. yüzyıl için güncel bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla insanlar yaşamlarındaki tüm güç ve yetenekleri, türsel varoluşlarının tüm özgünlüklerini ve canlılığını, soyut ve cansız ikonlara aktararak birer nesne biçimine dönüştürürler. Burada put elbette bir sembol olarak kullanılır, tapındıkları bir devlet, bir fikir, siyasi parti, kilise, Tanrı ya da herhangi bir ekonomik sembol olabilir. Bu nedenle zorunlu olarak dinsel bir anlam taşımaları gerekmez, işleyişi aynı olduğu sürece biçimde değişiklik gösterebilirler. Fromm için soyut ve cansız yaşamı, somut öznelerin kendileri ile ilişki kurabilme aracına dönüştüren bu tapınma hali, yabancılaşmanın en ilkel formu olarak putperestlikte karşımıza çıkıyor olsa da, kendi çağımızın koşullarıyla benzerliği ve uygulanabilirliği ile dikkate değerdir.²⁰

Marx'ın insanlık tarihinin itici gücü olma görevi atfettiği yabancılaşma biçimleri -dinsel yabancılaşmanın dışında özün ve emeğin yabancılaşması da buna dahildir- temelinde sınıf çatışmalarının, emek ve mülkiyet ilişkilerinin yer aldığı toplumların ayırıcı özelliğidir. Böylece modern kapitalist toplumda sözü edilen yabancılaşma biçimleri kaynağında teknik ya da teknolojik ilerlemeler değil, sermayeye dayalı toplumsal ilişkiler yer almaktadır. Marx'ın kapitalizme şiddetli karşı çıkışı ve alternatif bir düzen ihtiyacı, insanlık tarihinin gelişimindeki salt ekonomik kaygılardan da kaynaklanmaz, ihtiyacın asıl temelini toplumsal düzenlemelerdeki başarısızlıklar belirlemektedir. Bu nedenle Marx çözümü sanayi ve teknolojiyi gerçek kötüler atfederek kapitalizmin romantik eleştirisini sunmakta bulmaz. Tersine metinleri boyunca ve özellikle en ünlüsü olan *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin feodal ilişkileri yerle bir etmesini kutsar, teknolojinin ve dolayısıyla sanayinin büyümesiyle insan özgürlüğünün özdeş ilerlemeye sahip olduğundan söz eder. Dolayısıyla Marx için sanayinin ve ona bağlı sınıfın ilerleyişi salt olumsuz toplumsal meseleler biçiminde görünmez, çözümü için gerekli potansiyeli kendinde taşıyor

²⁰ Erich Fromm, **Marx'ın İnsan Anlayışı: Marx'ın Düşüncesinde Hümanizm, Yabancılaşma ve Materyalizm**, Çev. Kaan H. Ökten, Ankara, Say Yayınları, 2016, ss. 74-75. Ayrıca yabancılaşma ile putperestlik arasındaki ilişkinin detaylandırılmış biçimi için bkz: Paul Tillich, **Systematic Theology: Reason Revelation, Being and God**, Vol. I., Chicago, University of Chicago Press, 1973.

oluşuyla takdir edilesidir. Bu nedenle Marx'ın *El Yazmaları*, hem mevcut ekonomi politiğin yetersizliklerinin ve yanlışlarının hem de bu koşulların dönüştürülmesi için gereken ilgi ve ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkar.

1844 Paris El Yazmaları, Marx tarafından 1844 Nisan'ı ile Ağustos'u arasındaki dönemde, Ruge ile birlikte *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i kurmak ve Berlin'deki sansür ve baskı uygulamalarından uzaklaşmak için gittiği Paris'te yazılmış bütünlüklü ve dağınık defter ve broşürlerden oluşmaktadır. Bu defterler içerik ve biçim açısından birbirinden farklı bir dizi metni içermektedir. Marx'ın daha sonraları ekonomi-politiğin eleştirisine dair fikirlerinde temel oluşturacak olan bu sayfalar -bir kısmı hasarlı ve eksik olmasına karşın- üç ayrı defter biçimde ve Hegel'in *Fenomenolojisi*'ne dair bir ek bölümüyle derlenmiş ve günümüze ulaşmıştır.

Marx'ın hukuk, politika ve etik üzerine düşüncelerine ve eleştirilerine yer vermeyi amaçladığı defterlerden ilki, büyük ölçüde klasik iktisat teorisyenlerinden alıntılanmış kar, ücretler ve toprak rantı ile sermaye üzerine temel düşüncelerden oluşmaktadır. İlk defterde Marx, Smith, Ricardo ve Say gibi önemli teorisyenlerin fikirlerine oldukça yalın ve açıklayıcı notlar ve yorumlarla eklemeler yapar. İkinci defter, sermayenin emekle ilişkisini ve emeğin yabancılaşmış görünümünün eleştirisini içermektedir. Elbette *El Yazmaları*'nı bugün dahi bu denli önemli kılan, bu ikinci defterde yer alan Hegelci tınılarla bezenmiş yabancılaşma teorisidir. Üçüncü el yazması, özel mülkiyetin eleştirisi, yeni toplum düzeni ve komünizm ideali üzerine daha çok geleceğe dair görüşlerden oluşmaktadır. Ayrıca bu bölüm Marx'ın üretim, iş bölümü ve burjuva toplumunda paranın gücü üzerine düşüncelerinin de ilk kıvılcımlarını içermektedir. Son el yazması ise, doğrudan Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin bir özeti -kısmen de eleştirisi- niteliğindedir.

Yayınlanan bu notlar Marx'ın Genç-Hegelci çevrelerden uzaklaştığının ve fikirlerindeki radikal dönüşümün izleri ile doludur. Marx'ın uzun yıllar bir arada bulunduğu Genç-Hegelci düşünürlere yönelik eleştirisi, bu düşünürlerin felsefi ve teolojik meselelerde takılıp kaldıkları ve entelektüel söylemlerle kurguladıkları sahte radikalizmlerini aşamadıkları yönünde ilerler. Oysa Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nden itibaren soyut olandan uzaklaşmanın ve gerçek sosyal

koşulların kendisine dönmenin peşindedir. Bu nedenle *El Yazmaları*'nın önsözünde şöyle diyecektir:

Deutsch-Französische Jahrbücher'de Hegelci Hukuk Felsefesi'nin bir eleştirisi şeklinde hukukun ve politika biliminin bir eleştirisini vermiştim. Yayımlanmak üzere işlenirken, yalnızca kurguya (speculation) karşı yöneltilmiş eleştiriyle çeşitli konuların kendilerinin eleştirisi karışıp, fikrin gelişmesine engel oldu ve anlamayı güçleştirdi. ... Onun için hukuk, etik, politika eleştirilerini ayrı, bağımsız bir dizi broşürle yayımlayacağım, sonra özel bir eserde bunları birbirinden ayrı parçaların karşılıklı ilişkilerini gösteren bağıntılı bir bütün olarak sunacağım, son olarak da, bu gereçlerin kurgusal işlenişinin eleştirisini yapacağım.²¹

Görüldüğü gibi *Paris El Yazmaları*, aslında “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” metninin bir devamı ya da eki olarak tasarlanmıştır. Ancak Marx hayattayken ve broşürleri, bildirileri ve sayısız gazete yazıları hızla basılıp yayılırken, bu büyük hesaplaşmanın kaynağında yer alan ve entelektüel çevrelerce çarpıcı bir etki ile karşılanabilecek *El Yazmaları* hiçbir zaman basılamamıştır. Ancak Marx'ın ölümünden çok sonra, Sovyetler Birliğindeki Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından nihayet derlenebilmiş ve ilk kez David Riazanov önderliğinde 1932 yılında Moskova'da yayımlanmıştır. Bu küçük ama oldukça önemli bir ayrıntıdır çünkü Marx'ın öğrencileri ve savunucuları arasında, özellikle daha sonraki büyük eserlerinin etkileri göz önüne alındığında, *El Yazmaları* 'nın doğru yorumlanması bir sorun haline dönüşmüştür. Elbette bu tartışmaların merkezinde ‘yabancılaşma’ teorisi yer alır çünkü *El Yazmaları* 'ndan önceki bir dizi yazılı metinden neredeyse hiçbiri yabancılaşma kavramının bu özel tanımına ulaşmaz. Marx'ın daha önceki birçok metninde gördüğümüz biçimiyle yabancılaşma kavramı, Hegelci ve Genç-Hegelci etkiyle birlikte, bireyin tanınma mücadelelerinin, öz-bilincin gelişiminin, kutsal olanı aşmanın vb. spekülâtif ve soyut olana dair bir dizi gelişimin aracı olarak görülür. Ancak özellikle bu sebeple *El Yazmaları* 'nın yayımlanması ile birlikte Marksist

²¹ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 12.

literatür için ‘yabancılaşma’ yenidir ve kendinden sonraki felsefe için çok uzun yıllar tartışma konusu olmaya devam edecektir.²²

Tıpkı Hegel’in ardıllarının yaşadığı bölünme gibi, Marx’ın ardından da bir kısım düşünürler bu kavramın heyecanlı, idealist ve henüz Hegel’in tesiri altındaki -ki bu oldukça kuvvetli bir savdır- genç Marx tarafından savunulduğunu ve daha sonraki önemli eserlerde izini kaybettirdiğini savunmaktadırlar. Bu görüş açısına sahip düşünürlerden elbette en ünlüsü, Marx’ın düşüncelerindeki ‘epistemik kopuş’ üzerine hatırı sayılır araştırmalara sahip olan Althusser’dir. Sidney Hook söz konusu yabancılaşmanın sürekliliği olduğunda biraz daha ileri gidecek, özellikle *Komünist Parti Manifestosu*’nda Marx’ın yabancılaşmadan söz ederken aslında kavramın kendisiyle alay ettiğinden ve açıkça ‘diğer birçok Hegelci ve Genç-Hegelci düşünürde olduğu gibi bu kavramı da aynı alaycılıkla reddettiğinden’ söz edecektir.²³

Ancak öte yandan birçok düşünür için Marx’ın felsefesinde yabancılaşma bir teori biçimine dönüşmüştür ve ortadan kaldırılması ya da terk edilmesi olası değildir. Dahası başlangıcı *El Yazmaları* olarak belirlenmiş olmasına karşın, yaşamı boyunca

²² Burada sözünü ettiğimiz elyazmaları aslında iki ayrı metne işaret etmektedir. Her ikisi de defterler biçiminde oluşturulan bu metinler uzun yıllar kayıp olmaları nedeniyle ancak 1932 yılında ardı ardına basılabilmektedir. Bunlardan ilki olan *1844 Paris El Yazmaları*, ‘yabancılaşma’ olgusunu temel alan ve bir dizi broşür biçiminde tasarlanan kağıtlar yığınının oluşur. Bir diğeri ise Marx’ın ‘tarihsel materyalizm’ olgusuna yaklaştığı ve yayınevinin elyazması formları kaybetmesi nedeniyle ‘farelerin kemirisine terk etmek zorunda kaldığını’ söylediği iki ciltlik *Alman İdeolojisi*’dir. Her iki metnin de çok geç dönemde yayınlanmış olması çoğunlukla Marx sonrası ilk dönem düşünürlerin görüşlerinde belirli noktalarda kopuşların yaşanmış olacağı düşüncesini akla getirmektedir. Burada ayrıntılarına yer vermeyeceğiz ancak bizi ilgilendiren özellikle ‘yabancılaşma’ söyleminin bu tartışmanın neresinde yer aldığıdır. Çoğunlukla -özellikle Lenin’in- Marx sonrası düşünürlerinin yabancılaşma söyleminden haberdar olmadığı fikri kabul ediliyor olsa da, István Mészáros *Marx’ın Yabancılaşma Teorisi* metninde düşünürlerin doğrudan *El Yazmaları*’ndan haberdar olmasalar dahi, *Kutsal Aile* metninin detaylarıyla bilindiğinden ve bu nedenle Marx’ın yabancılaşma söylemine aşina olduğundan söz etmektedir. Mészáros’a göre özellikle Lenin “egemen sınıflar ve devlet tarafından ayaklar altına alınan işçinin yabancılaşmasından” yola çıkmaktadır. Dahası “Marx’ın sisteminin temel fikri, onun ücretli emek, özel mülkiyet ve mübadelenin şeyleştirilmiş dolayimleri aracılığıyla üretilen, emeğin yabancılaşmasına yönelik eleştirisidir.” Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: I. Mészáros, *Marx’s Theory of Alienation*, London, Merlin Press, 2005.

²³ Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York, Columbia University Press, 1936.; Louis Althusser, *Marx İçin*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.

yayınlanan sayısız metin yabancılaşmanın izleri ile doludur. Kimi zaman belirgin bir şekilde, kimi zaman ise diğer kavramların gölgesinde sonuna dek varlığını sürdürmektedir.²⁴

Marx'ın ardından yaşanan söz konusu kararsızlık yalnızca yabancılaşmanın bir teori olarak varlığını sürdürmesinden ileri gelmez. Marx'ın *El Yazmaları*, yabancılaşmanın kullanımına ilişkin terminolojik açıdan da bazı zorluklar içermektedir. Bu zorluklar özellikle metinlerin yabancı dillerdeki çevirilerinden ve özel anlam atfedilen yabancılaşma kavramının kullanım biçimlerindeki muğlaklığından kaynaklanır. Marx'ın defterlerindeki eksik sayfaların bütünlükte yarattığı kısmi boşlukların yanı sıra, Hegelci ve Feuerbachçı kavramlara yüklediği özgün anlamlandırmalar okumaların güçleşmesindeki bir başka nedendir. Metnin okunmasında yaşanan güçlükleri temelde en bilindik üç kavram üzerinden açıklayabiliriz.

Terminolojik zorluklardan ilki çalışmamız boyunca yer verdiğimiz 'Aufhebung' teriminin kullanımına ilişkindir. Türkçe karşılığını *kaldırarak-içermek* olarak belirlediğimiz bu kavram, Marx'ın *El Yazmaları* boyunca eleştirel yöntemini belirlemede oldukça büyük öneme sahiptir. Aufhebung kavramı, Marx'ın metinlerinin özellikle İngilizce olan çevirilerinde iki ayrı biçimde kullanılmaktadır. İlk anlam 'aşkınlık/ transcendence', ikincisi ise ortadan 'kaldırmak/ annulment' olarak karşılık bulur. *El Yazmaları*'ndan alıntıladığımız şu iki örneğe göz atalım: "Kendine yabancılaşmanın aşılması (transcendence-aufheben) kendine yabancılaşma ile aynı yolu izler."²⁵ "Özel mülkiyetin ilk ortadan kaldırılışı (annulment/ aufheben) -kaba komünizm- böylece, kendini olumlu topluluk olarak yerleştirmek isteyen özel

²⁴ Bertell Ollman, **Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı**, Çev. Ayşegül Kars, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.; E. Fromm, **Marx'ın İnsan Anlayışı**; D. McLellan, **Marx Before Marxism**, Chris Arthur, **Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel**, New Jersey, Blackwell Publishing, 1987.; Hyppolite, **Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar**.

²⁵ Krş.: Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 107; Karl Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte dem Jahre 1844", **Karl Marx und Friedrich Engels Werke Band 40**, Berlin, Dietz Verlag, 2012, p. 697; Karl Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts 1844**, Trans. By. Martin Milligan, New York, Dover Publication, 2007, p. 151.

mülkiyetin yüzeye çıkışının bir şeklidir sadece.”²⁶ Ancak görüldüğü gibi Aufhebung kavramının yalnızca ‘ortadan kaldırmak’ ya da yalnızca ‘aşmak’ biçimindeki kullanımı, *El Yazmaları*’nın doğru çözümlemesini, en azından Marx’ın Hegelci ya da özgün kavrayışlarını ortaya koyabilmeyi kısmen güçleştirmektedir. Nitekim Marx yabancılaşmadan söz ederken bunu salt bir olumsuzlama, ya da ortadan kaldırılması gereken bağımsız bir süreç olarak sunmaz. Satır araları diyalektik yöntemini sürekli olarak canlı tutar ve Hegel’den tanıdığımız Aufhebung kavramı bu canlılığın aracı olarak kullanılmaktadır.²⁷

Bir diğer zorluk ‘Entäußerung’ ve ‘Entfremdung’ kavramlarının kullanımına ilişkindir. Sıklıkla her iki sözcük de İngilizce ve Türkçe karşılıkları olarak sırasıyla alienation/ yabancılaşma şeklinde çevirileri ile kullanılır. Ancak sorun Marx’ın, birçok paragrafta her iki sözcüğü aynı cümle içinde ya da birbirleri yerine kullanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. *El Yazmaları*’ndan bir başka örneğe göz atalım: “Emeğin gerçekleşmesi (Verwirklichung der Arbeit), emeğin nesnelleştirilmesidir (Vergegenständlichung/ Objectification). Politik iktisadın ele aldığı durumlarda emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için *gerçekliğin yok olması* şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma (Entfremdung/ Estrangement), başkalaşma (Entäußerung/ Alienation) olarak ortaya çıkar.”²⁸ Burada nesnelleşme, Feuerbach’ın felsefi antropolojisinde kullandığı biçimi ile doğrudan aynı özellikle kullanılmaktadır ve Marx özellikle Feuerbach’ın da etkisiyle Entäusserung ve Vergegenständlichung arasında bir ayrıma gider.

Buna karşılık ‘Entäußerung’ ve ‘Entfremdung’ kavramlarının gördüğümüz kullanımları sıklıkla yabancılaşma ile eş anlamlı biçimde kullanılmaktadır. Chris Arthur’a göre Marx için her iki kavramın kullanımı ince bir ayrımla belirlenir. Marx için Entfremdung/ Estrangement, daha dar bir anlama sahiptir ve yalnızca kişilerarası yabancılaşma durumlarını ifade etmektedir. Oysa Entäußerung/ Alienation ile

²⁶ Krş.: Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 110; Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte dem Jahre 1844”, p. 701; Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts 1844**, p. 155.

²⁷ Mészáros, **Marx’s Theory of Alienation**, p. 12.

²⁸ Krş.: Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 75; Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte dem Jahre 1844”, p. 656; Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts 1844**, p. 77.

yabancılaşma bir durum, bir süreç olarak ele alınmaktadır.²⁹ Bu nedenle daha sonra emeğin işçinin kendisinden bağımsız, onun dışında duran bir meta haline dönüştüğünü savunurken Marx, *Kapital* de dahil olmak üzere birçok metinde Entäußerung kavramına yer verecektir.

Benzer şekilde Lukacs da Entäußerung ve Entfremdung'un Almanca kullanımlarının karşılığı olarak alienation/yabancılaşma sözcüğünün kullanımını kavramsal zorlukları gidermek adına daha anlaşılır bulur. Ancak Hegel'in Marx üzerindeki etkisi göz önüne alındığında kullanımın içeriği zenginleşir. Hegel Entäußerung'dan 'externalization' ya da Türkçe karşılığı olarak 'dışsallaşma' biçiminde söz eder. Bu sözcük hem Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde özel bir karşılığa sahiptir hem de toplumsal açıdan önemli bir konumda yer alır. Hegel'in sivil toplumundan bildiğimiz gibi, zümreler arasında yaşanan ekonomik ve sosyal temelli farklılaşmalar genellikle zengin ve yoksul oluşa ilişkin ampirik ayrımın ötesine ulaşamaz. Ancak yine de toplumda yaşanan kapitalist dönüşümlere ilişkin Alman idealizmindeki özgün tavrı ve toplumsal ilişkileri sosyo-ekonomik oluşumlar üzerinden açıklama eğilimi, Hegel'in dışsallaşma kavramına özel bir içerik kazandırır. Lukacs'a göre Hegel'in sivil toplumun ekonomik yasalarına ilişkin görüşleri tek taraflı ve soyut eleştiriler biçiminde de olsa, dışsallaşma ve yabancılaşma kavramları emeğin toplumdaki görünümü söz konusu olduğunda Hegel için iki ayrı özel niteliği belirtmektedir. Bu durumda Marx'ın felsefesinde Entäußerung'u ayrıcalıklı kılan, içeriğinin özel olarak kapitalist biçime sahip oluşudur. Kavram bu kullanımıyla Marx'ın daha sonraları 'fetişizm' olarak adlandıracağı emek-emek gücü- emeğin nesnesi diyalektiğinin belirleyici unsurlarından biri haline gelecektir.³⁰

Kısacası *El Yazmaları* ile birlikte Hegel'den bu yana ilk kez toplum ve felsefe sorunlarını ekonomik perspektif ile birleştiren Marx'tır. Ekonominin felsefe ile olan bu birliği, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nden daha yüksek düzeyde, üstelik Hegel'i de içerecek biçimde ele alınır. Nihayetinde *El Yazmaları* ile birlikte başlayan

²⁹ Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, p. 48.

³⁰ György Lukacs, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, Cambridge, MIT Press, 1977, p. 543-544.

klasik ekonomi-politik teorisyenlerinin sosyalist eleştirisi, Marx'ın tüm ekonomi-politiğe dair eleştirilerinin başlangıcını oluşturacaktır.

2.3. 'BİLİNÇLİ HAYAT-ETKİNLİĞİ': EMEK

El Yazmaları yabancılaşma teorisi için kusursuz bir kaynak olduğu kadar, aynı zamanda söz konusu emek olduğunda da Marx'ın görüşlerinin asıl biçimini oluşturan benzersiz bir içeriğe sahiptir. Bu önem yalnızca defterler arasında özel bir adlandırmayla sunulan “Yabancılaşmış Emek” bölümden kaynaklanmaz. Marx'ın defterlerin sonunda Hegel'in *Fenomenoloji*'sine ayırdığı son bölüm hem emeğin biçimine yaptığı vurgu hem de günümüze yaklaştıkça Hegel'in düşünceleri ile olan benzerlikleri ve etkilenimleri açısından oldukça değerlidir. Ancak kimi zaman, özellikle Marx'ın çalışmalarının daha ilerleyen dönemlerinde, Hegelci bir kalıntının olup olmadığı tartışması giderek yoğunlaşır ve kurulmaya çalışılan bağlantısallık özgün düşüncelerin önüne geçer.

Hegel'de yabancılaşma kendi üzerine bir yaratıcılık ediminin, kendini keşfetme sürecinin bir parçasıdır ve bu süreç zorunlu olarak emeği içermektedir. Öyle ki bugün hala yabancılaşma ve emek üzerine konuşurken Marx'ı Hegel'den bağımsız okumamız olası görünmez. Özellikle *El Yazmaları*'nın “Fenomenoloji” üzerine olan son bölümünün Hegel'in kusursuz biçimde sunduğu “Efendi-Köle Diyalektiği”nin izlerini taşıyıp taşımadığı sorusu -ki bu Hegel ve Marx arasındaki şiddetli tartışmaların en ünlüsüdür- bizleri bu ilişkinin izleri peşinde koşturmaya zorlar.

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde tanınma-mücadelesine dair kusursuz anlatımı - kesin belirlenimlere sahip olmamasına karşın- daha sonraki Marksist felsefe için bir kılavuz olarak kabul edilir. Bunun öncelikli nedeni Hegel'in öz-bilincin doğasını belirlerken bir başkası ile olan etkileşiminden yola çıkıyor olmasıdır. Ya da Hyppolite'in söylemiyle “Tin'in Fenomenolojisi, bilinç aracılığıyla yeniden doğan tinin yolculuğudur.”³¹ Tanınmak ya da benliğin bilincine varmak için daima bir başkasına, ‘ikilenişe’ (Verdopplung) ihtiyaç duyarız. Çünkü “öz-bilinç doyumuna

³¹ Jean Hyppolite, *The Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Illinois, Northwestern University Press, 1974, p. 11.

*ancak başka bir öz-bilinçte ulaşır.*³² Oysa başlangıçta öz-bilinç salt kendi-içindir. Geriye kalan her şeyin, kendisinden dışlanması yoluyla kendine özdeşir. Öz-bilincin başlangıçta özü ve mutlak nesnesi Ben'in kendisidir ancak bu tek-yönlü bir hareket olarak görülmez. Hegel bu aşamada bir başka öz-bilinçten, başlangıçtaki öz-bilinç için özsel olmayan ve olumsuzun karakteri ile yüklü bir nesneden (Gegenstandes) daha söz eder. O halde bu mücadelenin başlangıcında birey, bireye karşı birbirleri için sıradan ve bağımsız nesneler olarak dolaysızca sahneye çıkar.³³

Hegel'in sözünü ettiği sabit ve durağan bir an değil, tıpkı yaşamda olduğu gibi bir süreçler dizisidir, gelişir ve değişir. Bu nedenle öz-bilinç önce kendini yitirmeli, başka bir öz olarak bulmalı ve bu başkasında kendi kendini görmelidir. Tüm bu gelişimin bir anında Hegel için "iki özbilincin ilişkisi kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım kavgası yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirlenir."³⁴ Bu kavga zorunludur, çünkü kendisinden bir öz olarak pekin olmasının, başkasında ve kendisinde gerçekliğe yükselmenin aracı bu kavgadır. Özgürlüğü kazanmanın yolu yaşamın tehlikeye atılmasından geçer ve "yaşamını tehlikeye atmamış birey hiç kuşkusuz *kişi* olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir."³⁵ Böylece Hegel o çok tanınan iki karşıt bilinçten bizlere söz edecektir: 'özü kendi-için olmak olan bağımsız bilinç', ya da Efendi ve 'özü bir başkası için yaşamak veya olmak olan bağımlı bilinç', ya da Köle.

Kendi ve başkasının kavgasında Köle, zincirlerinden kurtulmayı başaramadığından salt kendi için değil ama bir başkası içindir. Efendi ise, bu varlık üzerindeki güç olarak yükselir, kendi-için var olan bilinç olduğu gibi, aynı zamanda bir başkası yoluyla kendisi ile dolaylıdır. Köle ise ölüm korkusunu tüm benliğinde hisseden bir hizmetkar, mücadeleyi kaybeden kişidir. Durumunun bir sonucu olarak Efendinin ihtiyaçlarını karşılamak ve bu ihtiyacı üretmek için çalışmak zorundadır. Köle şeyle (das Ding) olumsuz olarak bağlantılıdır ve çalışma aracılığıyla onu ortadan kaldırır. Ancak aynı zamanda şey, tamamen bağımsız oluşuyla Kölenin dışındadır ve

³² Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, #175, s. 123.

³³ Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, #186, s. 124.

³⁴ **A.e.**, #186, s. 124.

³⁵ **A.e.**, #187, s. 125.

Köle ile arasındaki olumsuz bağlantı nedeniyle ortadan kaldırılmasına karşın tamamen yok edilmez.³⁶ Köle şey üzerinde çalışır, onu biçimlendirir, ancak yok etme -ya da kendine mal etme- gücüne erişemez. Söz konusu yararlanım olduğunda arzularının dolaysız doyumuna ulaşan Efendidir. Ancak yine de “Efendi, Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendine şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır.”³⁷

Böylece, Efendi için tanınma bir başka bilinç vasıtasıyla gerçekleşir. Şeyin bağımsızlık yanına sahip olmasıyla Köle, kendisinin kendi-için varlık olduğunun bilincine varır. Tüm bu süreçte Efendi, emeğinin üretkensizliği ile doğaya karşı bağımsızlığını yitirdiği anda kendi özünün, olmak istediğinin tam tersi durumuna gelir, artık Köleye bağımlıdır. Bu paradoksal bir durumdur, çünkü başlangıçta ilk mücadele doğadan ve birbirlerinden bağımsızlıklarını göstermeleri üzerinden gerçekleşmiştir. Oysa şimdi durum kendi zıddını yaratmaktadır. “Nasıl Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığında dolaysızca olduğu şeyin karşıtı olacaktır; kendi içine geri *itilmiş* bilinç olarak kendi içine gidecek ve kendini gerçek bağımsızlığa dönüştürecektir.”³⁸

Kölenin, bu gerçekliğini kendinde taşıdığının bilincine varması biçimlendirici etkinlik olan emek dolayısıyla mümkün kılınır. Köle çalışma ya da emek (die Arbeit) aracılığıyla kendine gelir ve “içinde salt ‘*yabancı bir kafa*’ (fremden Sinn) olarak görüldüğü çalışmada kendisinin kendisi tarafından bu yeniden bulunuşu yoluyla ‘*kendi kafasını*’ (der eigene Sinn) kazanır.”³⁹ Dolayısıyla Efendi ile arasındaki mücadeleyi belirleyen tek başına tanınma ya da arzu değil aynı zamanda emek ya da çalışmadır. Maddi olması gerekmeksizin ürün olarak şeyle kurulan olumsuz ilişki, kalıcı bir şeye, Köleyi dünyada temsil eden ve varlığını onaylayan bir imgeye dönüşür. Başlangıçta var olan hizmet ve boyun eğmenin disiplini, korkunun biçimselliğini yıkar ve varoluşun bilinçli edimselliğine bu yolla ulaşır. Böylece Köle nesnesinde kendi

³⁶ Burada ‘şey’ (das Ding) olarak ifade edilen, bir nesne, bir düşünce, bir ürün ya da yalnızca kölenin kölece varlığı olabilir.

³⁷ A.e., #190, s. 127.

³⁸ A.e., #193, ss. 165-166.

³⁹ A.e., #198, s. 130.

bağımsızlığını görür ve kendini bir nesne biçimine dönüştürür, dışsallaşması (externalization/ Entäußerung) yoluyla edimselliğine kavuşur. Çalışmanın ilk anında benliğini kaybeden ve yabancılaşan köle yine çalışma aracılığıyla nesnesinde kendini dışsallaştırarak kalıcılık koşuluna geçer ve bilincin saf kendi varlığına yeniden döner.

Kısaca sözünü ettiğimiz bu diyalektik süreç içerisinde Hegel'in emeğe ve yabancılaşmaya attığı rol, ne genç-Hegelci düşünürlerin -ki biliyoruz ki en heveslisi Bauer'dir- ne de Marx sonrası felsefenin dikkatinden kaçmaz. Özellikle çalışmanın biçimlendirici ve dönüştürücü rolü Marx'ın ideal eyleminin de belirleyicisidir. Tanınmanın bir başka biçimi olarak kapitalist toplumlardaki yaşam mücadelesinde emek, her ne kadar kendinin dışında, ona yabancı ürünlerde gerçeklik kazanıyor olsa da, bu yabancılaşmadan kurtulmanın aracı yine emeğin kendisi, edimselliğindeki bilinçliliğidir. Bu nedenle Marksist düşüncede, Marx'ın doğrudan Hegelci Efendi-Köle Diyalektiği'nden yola çıktığı ve söz konusu emeğin yabancılaşması olduğunda bu etkinin kuşku götürmez biçimde belirgin olduğu düşüncesi hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Öyle ki Sartre dahi, *Varlık ve Hiçlik*'te Efendi-Köle Diyalektiğinden "Marx'ı onca derinlemesine bir şekilde etkileyecek olan ünlü ilişki"⁴⁰ olarak söz etmekten çekinmez.

Ancak diğer bir yönden Marx *El Yazmaları* 'nda Hegelci diyalektikten övgü ve kısmen yergi ile söz etmesine ve yabancılaşmanın dışında emeğin bilinçli ve biçimlendirici yönünü vurguluyor olmasına karşın ne Efendiden ne Köleden ne de bu diyalektik sürecin yabancılaşmış emek ile ilişkisinden tek bir noktada söz etmez. Bu nedenle Chris Arthur, "Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiği ve Bir Marksoloji Efsanesi" başlıklı metninde, Marx'ın Efendi-Köle Diyalektiği'nden etkilendiği ve *El*

⁴⁰ Jean P. Sartre, **Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev. Tunahan Ilgaz, Gaye Çankaya Esen, İstanbul, İthaki, 2013, s. 326. Kojeve daha ileri giderek Efendi-Köle Diyalektiği'nden söz ederken aynı zamanda "Marx için olduğu gibi Hegel için de burjuva dünyasının merkezindeki fenomenin, işçinin ya da fakir burjuvanın zengin burjuva tarafından kullanılması olmadığının, ama bunların ikisinin de sermaye tarafından kullanılması"na vurgu yapmaktadır. Kojeve, **Hegel Felsefesine Giriş**, s. 73. Benzer bir şekilde Hyppolite Efendi-Köle Diyalektiği'nden "Marx'ın siyasi ve toplumsal felsefesi üzerindeki etkisinden dolayı *Fenomenoloji*'nin en bilindik bölümü" olarak bahsetmektedir. Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'**, p. 172.

Yazmaları'nın son bölümünü buna uygun biçimde geliştirdiği görüşünün aslında birer dogma olduğundan söz edecektir. Arthur için Efendi-Köle Diyalektiği ile Yabancılaşmış Emek arasında var olduğuna inanılan bu bağlantısallığın kaynağı Sartre, Kojeve ya da Hyppolite gibi düşünürlerin Marx ile Hegel arasında kurmaya çalıştıkları zorunlu denklemlerdir. Oysa Arthur'a göre Hegel'in sözünü ettiği emek, ya da biçimlendirici etkinlik gerçek maddi emek değildir. Efendi-Köle arasındaki tanınma mücadelesi, ancak tinin öz-farkındalığının gelişimine dair perspektiften okunduğunda asıl anlamına kavuşmaktadır. Bu nedenle Arthur için "Efendi-Köle tinin kendine geri dönme öyküsünde erken bir aşamadır. Hukuk, sanat, din ve felsefe gibi kültürel başarılardan çok daha az 'somut'tur."⁴¹ Arthur bu iddiasını Marx'ın şu söylemine dayandırır: "Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emek, *soyut şekilde zihni emektir*."⁴²

Benzer biçimde Tucker'ın yorumu da dikkate değerdir. Tucker için Hegel'in düşünceleri belirli anlarda yaşamın ekonomik yönüne vurgu yapıyor olmasına rağmen, sanıldığı gibi aksine ekonomik yorumunu içermemektedir. Ve Marx -eğer burada sözü edilen bağlantısallık Marx tarafından gerçekten kurulduysa- ancak Hegel'i yanlış okuması sonucunda düşüncelerini oluşturmuş olabilir. Bu temelde diyecektir Tucker, "Lukacs'ın, genç Marx'ın felsefesinin Hegelci felsefe karşısındaki konumunu doğrulamak için, Hegel'in Adam Smith okumalarını kaynak gösteriyor olması son çabaların ürünüdür. Hegel Smith'in görüşlerinden belirli noktalarda etkilenmiş olsa da Hegelciliğin (Marx karşısındaki) bu yorumunu savunulamaz buluyorum."⁴³

Böylece Tucker için, tinin kendini dışsallaştırması (self-externalization) ve kendine yabancılaşması (self-alienation) fikriyle bağlantılı olarak Hegelci diyalektik, kavramsal açıdan ekonomik varsayımlarla temellendirilemez. Hegel'de insanın ürünleri, soyut tinin ürünleri, dolayısıyla tinsel ögeler, düşünce varlıkları olarak görünür. Üstelik yabancılaşmış özne-nesne ilişkisi yalnızca düşüncede, öz-bilincin alanında gerçekleşen soyut bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla bir üretimden söz

⁴¹ Chris Arthur, "Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiği ve Bir Marksoloji Efsanesi", **Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Çev. Doğan Barış Kılınç, Sayı: 6., Ankara, 2008, s. 93.

⁴² Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 164.

⁴³ Tucker, **Philosophy and Myth in Karl Marx**, p. 123.

edeceksek, bu üretim Marx'ın anladığı biçimiyle kapitalist üretim değil, yalnızca düşüncenin üretimidir. Dışsallaşma yalnızca bilincin dışsallaşması ve nesnenin kendine mal edilmesi -diğer bir anlamda mülkiyet- yalnızca bilinçte, saf düşüncede gerçekleşen mal edilmedir.⁴⁴

Ancak bu söylemler Hegel'de emeğin bir diğer yönünü, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ele aldığı biçimini görmezden gelir. Marx'ın *Fenomenoloji* yorumunda emeğin soyut yönüne işaret ettiği açıktır. Ancak Hegel için emek, *Fenomenoloji*'deki biçimlendirici anlamının dışında, toplumsal bir olgu olarak da kabul edilir. Emeğin bu yönü, modern dünyanın belirlediği ve ekonomi-politiğin yasalarının benimsediği somut biçimdir. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde sözünü ettiği ihtiyaçlar hiyerarşisi, insanların yalnızca kendileri değil, aynı zamanda başkaları için de çalıştığı, ürettiği, mübadeleler gerçekleştirdiği sosyal bir bağlılığı simgeler. Bu bağlılık içerisinde emek, toplumsal bir nitelik kazanır ve böylece insanların emek sürecindeki amaçları salt bireysel değil aynı zamanda herkes için bir anlam taşır. Her bir insanın ihtiyacı, bir başkası için varlık biçimini alır ve böylece tatmin, başkalarının ihtiyaçları ve emeği tarafından karşılıklı bir ilişkiye dönüştürülür. Tüm bu süreçler, ihtiyaçlar ve vasıtalar soyut bir karaktere büründüğünden, soyutluk insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin bir belirlenimi haline gelir. Hegel için söz konusu "soyut karakter, yani evrensellik, burada, bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanıyıp kabul etmeleridir ve bu münferit ve soyut ihtiyaçlarla bunların tatmin tarzlarını ve vasıtalarını somut, yani sosyal hale getiren momenti oluşturur."⁴⁵ Dolayısıyla Hegel'in sivil toplumda sözünü ettiği "her bir birey ihtiyaçlar bakımından obje, insan denilen somut fikirdir."⁴⁶

En sonunda Hegel için emek ya da çalışma yaşamı yeniden kurmanın yoludur. Düşüncede mi yoksa gerçeklikte mi böyle olduğu her ne kadar tartışılmaya devam ediyor olsa da, bize kalan emeğin özgürlükle ilişkisidir. Ve eğer Marx'ı etkilediğinden söz ediyorsak yine bu etkilenim emeğin özgürleştiriciliği dolayımıyladır.

⁴⁴ A.e., s. 128.

⁴⁵ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, #192, s. 165.

⁴⁶ A.e., #190, s. 165.

2.4. ‘BİLİNÇSİZ HAYAT-ETKİNLİĞİ’: YABANCILAŞMIŞ EMEK

Yine de söz konusu emek olduğunda, Marx için durum biraz daha karmaşıklaşır. Hegel’den ayrı olarak Marx, politik iktisadın kaynağını emek ve ihtiyaçlar olarak değil emeği yabancılaştıran rekabet olarak belirler. Marx bizlere şöyle diyecektir:

Politik iktisat (Nationalökonomie) emekle sermaye ve sermaye ile toprak arasındaki ayrılığın kaynağını açıklamaz. Sözgelisi, ücretlerle karın ilişkisini tanımlarken, kapitalistlerin çıkarını en önemli neden sayar; yani geliştirip açıklaması gereken şeyi olduğu gibi kabullenir. Rekabet karşısındaki tutumu da aynıdır. Rekabeti dışsal koşullarla açıklar. ... Politik iktisadın harekete geçirdiği tek çark *para hırsı* ve *para tutkunları* arasındaki savaştır – yani *rekabet*.⁴⁷

Rekabetin zorunlu sonucu sermayenin yalnızca birkaç elde toplanmasını ve eşitsizliğin her defasında yeniden toplumu düzenlemesini kaçınılmaz kılar. Marx için politik iktisat, tıpkı teolojide olduğu gibi, olgular arasındaki zorunlu ilişkiyi açıklamaya girişmez, bir olay şeklinde baştan sona yalnızca kabul eder. Bu durum bütün yabancılaşma ve rekabet dolayimli para sistemi arasındaki özsel bağlantının kavranışını güçleştirir. Marx politik iktisadın yaratmış olduğu bu rekabet savaşının son aşamasında süregelen sınıfsal ayrımların hissettirilmeden ancak büyük bir dönüşümle birbirine karıştığından söz eder. Yeni toplum düzeni -ya da burjuva sivil toplum-kapitalist ile toprak sahibi arasında yaptığı ince ayrım gibi, son aşamasında toprak işçisi ile fabrika işçisi arasındaki ayrımı da ortadan kaldırır. Toprak mülkiyetinin karakteri feodal zamandan beri tamamen değişmiştir ve kaçınılmaz olarak endüstriyel toplumda her biri, bir ötekine dönüşmektedir. Bunun sonucu olarak toplum artık yalnızca iki sınıftan oluşmaktadır: mülk sahipleri ve mülksüz işçiler.⁴⁸

⁴⁷ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 74.

⁴⁸ **A.e.**, s. 73.

Dolayısıyla politik iktisat kendi üzerine düşünebilme (reflection) yetisinden yoksundur. Olguları açıklamadaki yetersizliği onu sürekli olarak rastlantısal olaylar dizisi içerisinde kendine bir yer bulma zorunluluğuna iter. İşleyen tüm bu sistem tarihi bir olgu olarak kabul edilir ve geçmişle süregelen bağlantısallığı içerisinde bugünde konumlandırılmaya çalışılır. Oysa burada, söz gelimi emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi ele alalım, yapılması gereken kavramları gerçek iktisadi olgular olarak kabul ederek yeni bir başlangıç noktası seçmektir. Oysa politik iktisat için bu önemsizdir. Bu nedenle işçiyi Afrikalı bir köleden, Rus bir köylüden ya da İngiltere'deki bir fabrika işçisinden ayrı tutmaz. Her üçünün de yaptığı sermayenin üreticiliğini üstlenmektir. Bu onun kendi tarih sahnesinde üretici bireye düşen zorunlu roldür.

Marx'ın başından beri savunusu gerçek iktisadi olgulardan yola çıkma zorunluluğu üzerinden gelişir. Bizim hareket noktamız olan öncüller diyecektir Marx, “keyfi öncüller veya dogmalar değil, gerçek öncüllerdir ve bunlardan ancak imgelemde soyutlama yapmak mümkündür. Bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır. O halde, bu öncülleri, tamamen ampirik yolla saptamak mümkün.”⁴⁹

Marx için yalnızca proletarya bu tarihin zorunlu ilerleyişinde söz hakkına sahiptir ve yalnızca o emeğinin gücü ile tüm zincirlerinden kurtularak somut özgürlüğe kavuşabilir. Ancak bu kurtuluştan önce, henüz burjuva toplumunun tüm kapitalist zorlukları içinde işçi çalışma aracılığıyla yaşamını kurmalıdır. Çalışma insanın dünyayı yaratırken aynı zamanda kendisini de yarattığı üretici/ biçimlendirici etkinliktir. Marx için bu etkinlik biçimleri arasında kesin ayrımlardan söz edilmez. Entelektüel, sanatsal ya da zanaata dayalı faaliyet, bunlardan her biri üretici etkinlik sıfatındadır ve hem öznesini hem de nesnesini değiştiren yetilerdir. Ancak gönülsüz iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla -burada özellikle insan faaliyetinin genelleştirilmiş nesnelerinden ziyade, üretici güçlerin özel mülkiyetine ve kontrolüne atıfta bulunarak- emek, insanın eşsiz güçlerini ifade etme özelliğini kaybeder ve insandan, iradesinden ve planlarından ayrı bir varoluş üstlenir. Böylece Marx için

⁴⁹ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 30.

yabancılaşmanın ilk görünümü, insan üretken faaliyetine yön vermeyi bıraktığı anda ortaya çıkmaktadır.

Baskı altında üretilen her nesne -çünkü kapitalist ekonomi sistemi altında çoğu insanın ‘yaşamak için çalışmaktan’ başka seçeneği yoktur- yabancı bir varlık, üreticiden bağımsız bir güç haline gelir. Emek bir nesnede, fiziksel bir şeyde somutlaşır ve böylece emeğin ‘nesnelleşmesi’ (Vergegenständlichung/ objectification) gerçekleşir. Artık sözü edilen ‘maddeleşmiş emek’tir. Tıpkı Feuerbach’ın düşüncesinde olduğu gibi, insan Tanrıya atfettiği değerle ilişkili olarak azalır, Marx’ta ise yaşamını bir nesneye aktararak azalmaktadır. Marx için politik iktisatın kuralları işçinin kendi nesnesindeki yabancılaşmasını şöyle dile getirmektedir: “İşçinin üretimi ne kadar çoksa, tüketimi de o kadar azdır, ne kadar çok değer yaratırsa, kendisi o kadar değersizleşir; ürünü ne kadar biçimliyse, işçi kendisi o kadar biçimsizdir; nesnesi ne kadar uygarsa, işçi o kadar barbardır; emek güçlendikçe işçi güçsüzleşir; emek akıllandıkça işçi ahmaklaşır ve doğaya köle olur.”⁵⁰ Burada emek değerinin tersine işler, dolayısıyla ürettiği yalnızca meta değildir. Emeğindeki tüm yetiyi metaya aktarırken, kalan yoksunluğu/yoksulluğu işçiye bırakır. Bu sarmalın içinde işçi yalnızca nefes almasına yetecek kadar alanın kontrolüne sahiptir.

Marx, özellikle yabancılaşmaya dair ilk ve belki de bu denli kapsamlı biçimde işlenen özgün kavrayışlarının yer aldığı *El Yazmaları*’nda işçinin kendini ve doğayı yeniden üretimi emeğine, emeğinin değeri ise metanın değerine bağımlıdır. Bu döngü emeğin ürününün, emeğin karşısında tamamen yabancı, dışsal bir varlık, bir şey biçiminde yükseldiğini özellikle vurgular. İşçi, yabancılaşmış emek (entfremdete Arbeit) yoluyla nesneler yarattığında, bu nesneler, onunla nesneleri arasında normal ilişkileri bozarak belirli bir güç ilişkisine evrilir. İşçi kendine ait kılamadığı ürününün taleplerine ve üretim tarzlarına uyum sağlamalıdır. Kendisi değil, ancak emeğinin ürünü hem ihtiyacı belirler -modaya yön verir- hem de yeni bir yaşam biçimi yaratır. Bu noktadan sonra emek yabancılaşmış biçimlerde, farklı formlarda işçi ile yeniden ilişki kurar. Bu ilişkide aracısı metanın kendisidir, dolayısıyla emek üretir, ancak kendi-için üretkenliğini yitirmiştir. Doğayı dönüştürmedeki yetkinliği, emeğinin

⁵⁰ Marx, 1844 *El Yazmaları*, s. 77.

değeri söz konusu olduğunda tersi yönde ilerlemektedir. En sonunda “*benim* aracımın *bir başkasına* ait olmasında, *benim* isteğimin *başka birinin* el sürülmez mülkü olmasında görülmez yalnız yabancılaşma, her şeyin kendinden *farklı* oluşunda, benim etkinliğimin *başka bir şey* oluşunda ve son olarak (bu kapitalist için de geçerlidir) her şeyin *insanlık dışı* bir gücün egemenliği altında oluşunda da görünür.”⁵¹

Marx’ın yabancılaşma söylemi böylece insan yaşamının kendisinden yola çıkar. İnsanlar yaşamları boyunca birçok farklı şeyden yabancılaşabilirler. Bireysel varoluşlarında bir yabancılaşma hissettiklerinde bu psikolojiyi ilgilendirebilir. Herhangi bir kişi ailesinden veya arkadaşlarından yabancılaştığını hissettiğinde bu etik ya da sosyal bir soruna işaret edebilir. İçinde yaşadığı toplumdan ya da devletten yabancılaştığını hissettiğinde bu politik bir nitelik taşıyabilir. Emeline ve işine yabancılaştığında, maddi kaygılarla çevrelenebilir. Dini uygulamalardan yabancılaştığında vicdanı ile yüzleşmek zorunda kalabilir. Bu nedenle Marx *El Yazmaları*’nda yabancılaşmayı ekonomik bir temele oturtmasına karşın, onu diğer tüm yabancılaşma biçimleriyle çevrelemeyi seçer. İnsan emeline yabancılaşır, ancak bu salt metayla sınırlı kalmaz; emeğinin ürününe (1), emek sürecine (2), türsel varlığına (3) ve en önemlisi ben olabilmeye/ öteki olabilmeye (4) yabancılaşmıştır.

2.4.1. İnsanın Emeline Yabancılaş(tırıl)ması

Marx’ın emeğin ürünü ile ilişkilendirdiği bu yabancılaşma biçimi aslında Hegel’in biçimlendirici faaliyet olarak belirlediği çalışmanın, insanın özsel niteliklerine karşıt biçimde geliyor olmasından hareketle anamlanır. Kapitalist üretim, sınırsız meta arayışı ve rekabet, insanın kendi-için üretimini kitlesel bir boyutta yeniden düzenler. Bu Hegel’in belirlediği evrensel ya da toplumsal üretimden, ihtiyaçlar hiyerarşisinden ya da karşılıklı bağımlılıktan çok daha farklı, yeni bir düzeni işaret etmektedir. Bu nedenle Marx, *El Yazmaları*’nın bütününe bakıldığında Hegel’in yörüngesinde dönmeye devam etmesine karşın, yabancılaşmayı metaya indirgediği andan itibaren yeni ve daha az Hegelci felsefesinin tüm ayırt edici belirlenimlerini ortaya çıkarır.

⁵¹ A.e., s. 135.

Marx için de çalışma doğayı dönüştürmedeki yetkinliği nedeniyle biçimlendirici bir faaliyet olarak görülür. Burada faaliyet, birey ve dış dünya arasında bir aracı olarak konumlandırılmaktadır. İnsanın güçleri, yetileri, zihni ve onu hayvanlardan ayıran tüm etkinliklerinin özü çalışmadır. Marx için insan yaratıcı bilince sahip oluşu, üretici etkinliği ve eyleminin amaçsallığı ile hayvanlardan ayrılır. İnsanlar diyecektir Marx, “hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başladılar. Bu, onların fiziksel yapılarının koşullandığı bir adımdır. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler.”⁵² Böylece emeği ile işçi, bilincini nesneleştirir, nesneler dünyası ile kendini yeniden üretir, bir anlamda kendini bu dünyaya ait kılar. Gereksinimlerini karşılamak için dünyayı dönüştürürken, dokunduğu her şeye “türsel gücünün gelişmişlik seviyesinin izini bırakır. Bu şekilde insan yaşamını nesnesine aktarır.”⁵³ İnsan faaliyetinin somut ifadesi, dünya üzerinde izini bıraktığı faaliyetlerinin araçlarını yaratabilmesidir. Bu nedenle bizleri Marx’ta emeği problem haline getirmeye yönelten bir diğer etken onun emeği amaçlı bir faaliyet olarak tanımlıyor oluşudur. Marx için teleolojik etkinlik, emeğin dışında, diğer tüm varlık biçimlerinden soyutlanır. Yalnızca maddi edimselliğin gerçek bir momentu olarak emek kendinde bir amaçsallığı içerir.⁵⁴ *El Yazmaları*’nda sıklıkla bahsedilen bu amaçlı faaliyet Marx’ın daha geç dönem yazılarında, özellikle *Kapital*’de daha da detaylandırılır. Marx *Kapital*’de bizlere emekle ilgili iki ayrı alan sunar. Doğada kendi yazgısını kendi oluşturan ve bunu aynı zamanda doğayı yaratarak işleyen, dışarıdan herhangi bir güce ya da etkiye ihtiyaç duymayan dolaylı emek. Ve buna karşılık daima bir güce ya da etkiye bağımlı şekilde, teleolojik bir işleyişin ürünlerini bizlere sunan, doğada hazır bulunmayan dolaylı emek. Lukacs için Marx’ın emeği amaçlı faaliyetin gerçekleşme aracı olarak sunması, felsefesinin değişmeyen temalarından

⁵² Marx, Engels, **Alman İdeolojisi** s. 41

⁵³ Ollman, **Yabancılaşma**, s. 230.

⁵⁴ György Lukacs, **Emek: Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru III**, Çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, Payel Yayınları, 2014, s. 41.

birini oluşturmaktadır. Emek, yeni bir nesnelliğin doğuşu olarak, maddi varlıkta bir amaç olarak kendini gerçekleştirir.⁵⁵ *Kapital*'de şöyle yazar Marx:

Bir örümcek dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece üzerinde çalıştığı maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tabi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.⁵⁶

Böylece insan, hem doğayı hem de insanın kendisini durmadan değiştirmesiyle, nesnel dünya ile doğa arasında özgün diyalektik bir ilişkiye sahip yaratıcı varlık oluşuyla “*Homo sapiens* değil, *Homo faber*dir.”⁵⁷ Emegın kendisini gösterdiği koşullar ve bu koşulların yaratma araçları, insanlık tarihini anlamının anahtarıdır. Çünkü insan özünde yaratıcıdır ve kapitalizmin ondan aldığı, yerine koyulması imkânsız olan bu gücüdür. *El Yazmaları*’nda olmasa da Marx *Kapital*’de başlangıçtan beri insanların hazır geçim araçlarını önce topraktan daha sonra hayvanlardan sağlamak amacıyla emek nesnesine dönüştürdüğünden söz eder. Emek araçlarının kullanımı ve yapımı diyor Marx, “belirli hayvan türleri arasında da embriyo haliyle görülmekle beraber, insanın özgül emek sürecinin belirleyicisidir ve bundan dolayı Franklin insanı ‘*a toolmaking animal*’, aletler yapan bir hayvan, diye tanımlar.”⁵⁸ İnsanın tüm yaratımları, yaratımlara harcadığı tüm gücü ve bu yaratımın alanı olan ‘doğa’ maddi üretimin nesnelerine dönüştürölür. Yeteneği, fikirleri, değeri ancak bu yaşama aktivitesi sayesinde gerçekleşir ve gelişir. Üstelik insanlar, hayvanlardan farklı olarak yalnızca ihtiyaç halinde değil, ihtiyacın dışında da üretmeye devam ederler. Bir hayvan, ürünü derhal bir geçim ihtiyacını karşılamak için kullanır,

⁵⁵ A.e., s. 34-35.

⁵⁶ Marx, *Kapital*, s. 182.

⁵⁷ Shlomo Avineri, *Karl Marx Felsefe ve Devrim*, Çev. Öder Kulak, İstanbul, Ayrıntı, 2021, s. 70.

⁵⁸ Marx, *Kapital*, s. 183. Marx’ın burada sözünü ettiği kişi Benjamin Franklin’dir. Bu alıntılama James Boswell’in 1791’de yayınlanan *Life of Samuel Johnson* kitabında yer almaktadır.

bu etkinliği içgüdü tarafından belirlenmiştir. Buna karşılık insan istediği için üretir, ürünüyle ilişkisinde özgürdür. Ürettiği ürünün *kullanım değeri*ne sahiptir ve o da insani bir ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Nasıl ya da ne zaman kullanılacağı tamamen insanın ihtiyaçlarına ya da arzularına bağlıdır. Marx’a göre gerçeklik, insanın ontolojik anlamda doğadaki varlığından değil, insanın doğa üzerindeki biçimlendirici etkisinden yola çıkıldığında gerçekliktir. Bu eylem, aynı zamanda insanı ve onun diğeri insanlarla olan ilişkilerini de şekillendirir, özne ve nesne arasında sürekli etkileşimi sağlayan gerçek bir süreçtir. *Alman İdeolojisi*’nde Marx bu süreçten şu şekilde söz edecektir: “Bir ilişki mevcut ise, benim için mevcuttur; hayvan hiçbir şeye hiçbir ‘tutum’ almaz. Başkalarıyla olan ilişkisi, hayvan için ilişki olarak mevcut değildir. Bu nedenle bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalır.”⁵⁹

Doğanın dayattığı tüm sınırlamalardan, yaşamını yeniden kurmanın olanaklarına doğru ilerleyen süreçler dizisi böylesi bir çalışmanın ürünüdür. Dolayısıyla salt bu nedenle de olsa insanın özel varlığına uygun biçimde güçlerini ve potansiyellerini gerçekleştirmesi çalışma aracılığıyla mümkün olacaktır. Oysa kapitalizmde insan, yaşamını kazanmak zorundaysa eğer, insani yetilerden ve doyumlardan soyutlanmış bir işçi olarak bunu mümkün kılabilir. İşçiyken çalışma, özsel varlığının bir niteliği, yaşamının biçimlendirici faaliyeti olmaktan uzaklaşır. Başlangıçta yaratıma ait olan tüm yetiler, kapitalist toplumun karmaşasında yitirilir. Çalışma güçlerini ve potansiyellerini gerçekleştirmenin aracı olarak görülürken, kapitalizmle bu güçleri tüketir ve yaşamın yönünü değiştirir. Böylece kendi faaliyeti yabancı bir faaliyet, içinde kendini onaylamadığı ve yadsıdığı, onu özgürleştirmeyen yalnızca boyun eğdiren bir faaliyet biçimine dönüşür. Burada ürünün yabancılaşmasını meydana getiren salt üretim değildir. Ya da emeğin bir nesne biçimini alması, işçi için dışsal bir niteliğe sahip olması, bağımsız bir görünüm kazanması, Marx için tüm bunlar tek başına metanın yabancılaşması için yeterli görülmez. Burada asıl sorun, emeğin ürününün işçi karşısında kendi başına bir güç haline gelmesidir. Üretici etkinlik ve ürün arasındaki olumsuz ilişki, tam da bu aşamada kendini açıkça

⁵⁹ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, ss. 57-58.

göstermektedir. Bu nedenle Marx için emek ürününün yabancılaşmasından söz edildiğinde “işçinin, kendi egemenliği üzerinde egemenliği olan yabancı bir nesne olarak *emek ürünüyle* ilişkisi”⁶⁰ söz konusudur. Tüm bu söylenenlerin karşısında emeğin ücretlendirilmesi, yalnızca ürünü değil aynı zamanda emeği de öteki tarafından kontrol edilen bir metaya indirger. Ürün artık kullanım değerinin dışındadır, piyasadaki değeri, *değişim değeri* kadar adından söz ettirir. Emek bir metaya dönüşmüştür, değişim değerine sahip oluşuyla tek ölçütü fiyattır. İnsan kapasitesi, yeteneği ya da marifeti, parasal bir değer tayin edilerek kendinden soyutlanır ve nicellendirilir.

Yabancılaşmamış emekte kullanım değeri kullanılmak üzere, kendi yararı için yaratılır, ancak emeğin yabancılaşması ile kullanım değerinden değişim değeri soyutlanır, artık söz konusu olan ihtiyaç ya da fayda değil, fiyattır. Bir ceket belirli bir kullanım değerine sahip olarak, bir işçi tarafından üretilmiştir ve işçi o cekte emeğini nesneleştirmiştir ya da Marx’ın deyiimiyle tasarımı, deseni, rengi ya da kullanım amacı ile işçi bilincini nesnede *gerçekleştirmiştir*.⁶¹ Ancak kapitalist üretimde bu denli bir işçelliğe yer yoktur, ceket yalnızca değişim değeri ile bir anlama sahiptir. Ortaya konan ürün her ne ise -bu ürün işçinin zihninden geçen bir şiir dizesi dahi olabilir- kapitalist tarafından kontrol edilmektedir. Ceket ya da diğer bir adı ile ‘sermaye’ işçinin amaçlarına hizmet etmez, işçi sermayenin amaçlarına göre hareket eder. Böylece “emeğin gerçekleşmesi öylesine bir yok oluşturmaktır ki, işçi açlıktan ölme derecesinde yitirir gerçekliği. Nesneleşme öylesine nesnenin yok oluşudur ki işçi, yalnız yaşaması için değil, çalışması için de çok gerekli olan nesnelerden bile soyulur.”⁶² Bir terzinin ceketin tasarımına, rengine, desenine karar vermesine ihtiyaç yoktur, moda işçileri kontrol altına alarak onları bu zahmetten kurtarır. Üstelik bunu daha da derinleştirir ve emeği ‘iş bölümüne’ uygun hale getirir. Sürecin kendisi öyle ustalıkla bölümlenmiştir ki çoğu zaman işçiler ne ürettiklerinin farkında dahi olmayabilir. Terzi olmasına, tasarlamasına, üretmesine, satmasına ve bu döngüsel süreci yönetmesine gerek kalmamıştır, üretim bandı içerisinde kendine nefes

⁶⁰ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 79

⁶¹ A.e., s. 75.

⁶² A.e., s. 75

alabilecek kadar bir yer edinmesi yeterlidir. Onun hareketlerini çok önceden belirlemiş olan kapitalist hazırda beklemektedir, emeği satın alır, işçi ise geçim araçlarını sağlamak için emeğini *gönüllü* olarak satar. Burada emek, yaratıcı etkinlik ya da bir amaç değildir; araçtır ve işçi bundan sonra bir terzi değil, ücret hizmetkarıdır. Böylece işçi kendi yarattığı nesnenin iki yoldan da kölesi olur diyecektir Marx: “Bir kere işleyecek bir nesne, yani işi kabul ettiği için; ikincisi de, *yaşama araçlarını* kabul ettiği için. ... Öylesine aşırı bir kölelik biçimidir ki bu, yalnız bir *işçi olduğu* sürece *fiziksel özne* olarak hayatta kalabilir ve yalnız bir *fiziksel özne* olarak *işçi* olabilir.”⁶³

2.4.2. İnsanın Üretim Edimine Yabancılaş(tırıl)ması

Böylece işçi, ürünü yaratmak için yalnızca becerilerini değil, zamanını ve yaşama dair tüm enerjisini de harcar. Emeğinin ürününe yabancılaşmakla kalmaz, aynı zamanda büsbütün onu üretme sürecine de yabancılaşır. Yabancılaşmanın bu yönü, tam olarak işçinin yaşamı ve yaşamının koşulları ile ilgilidir. Çünkü beklenen insanların kendilerine ait olan özel zamanlarında diledikleri gibi yaşama özgürlüğüne sahip olabilmeleridir. Özgürce eyleyebilirler, düşünebilirler, üretebilir ya da yalnızca ‘boş zaman’ın keyfini çıkarabilirler. Ancak söz konusu ekonomik zorunluluklar olduğunda zamanlarının ve enerjilerinin çoğu, dışsal koşullar tarafından belirlenir ve ücret karşılığında bir başkasına teslim edilir. Marx’ın söylemiyle kapitalist adına çalışma süreci başladığı andan itibaren zaman artık işçiye ait olmaktan çıkar ve bir insan olarak özgürce eyleyirken, bir işçi olarak yalnızca kapitalistin belirlediği sınırlılıklar içinde hareket eder. İşçi, bir başkasının sınırları ile belirlenen bu zaman içinde yapmak ile görevlendirildiği işinde hiçbir tatmin duygusuna erişemez.

Bu durum aynı zamanda çalışma yoluyla -ya da üretim edimiyle- işçinin kendi beceri ve yetilerini anlamlı ve yapıcı biçimde geliştirme olanağını da ortadan kaldırır. İçinde bulunduğu üretim ilişkileri, bir sanat eseri ya da yalnızca keyfi ihtiyaçların, özgür iradenin üretimi değildir, işçi geçim araçlarını sağlayabilmek adına üretir. Tam da bu nedenle nesne kendi başına bir anlam, bir değer kazanır, işçiye ait bireyselliğin tam olarak kavranması ve değerlendirilmesi eksik kalır. İnsan, çalışma aracılığıyla

⁶³ A.e., s. 77.

doğanın bir nesnesi, ya da bir başkasının mülkü haline dönüştükçe ruhun yüksek yönlerinden yoksun bırakılır. Ve yine bu nedenle çalışırken işçi “kendini olumlamaz, yoksar (inkar eder) mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar ve zihnini yok eder.”⁶⁴

Böylece meta, işçinin hiçbir koşulda özdeşleşmediği yabancı bir karaktere sahip olur. Marx yabancılaştırmanın bu biçimiyle, Feuerbach’ın felsefi antropolojisine bir göndermede bulunmaktadır. “Dinde insan imgeleminin, insan beyninin insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği nasıl bireyden bağımsız bir şekilde işliyorsa -yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde- işçinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi benliğinin yitirilmesidir.”⁶⁵ Feuerbachçı anlamda, insanın eylemlerini ve etkinliklerini dışarıdan belirleyen ve kontrol eden bir dış varlık olarak görülen Tanrı kavramının, aslında insan zihninin bir yansıması olduğu düşüncesinden daha önce söz etmiştik. Marx için de benzer göstergeler emek faaliyeti içinde ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Feuerbach’ın Tanrı anlayışında olduğu gibi, emeğin yabancılaştırılmış faaliyeti insan yaşamının birçok yönünü olumsuz biçimde belirler. Emek aslında işçiye aittir, ancak kapitalist üretim biçimi tarafından belirlenen piyasa koşulları ve mevcut yapılar emeği işçinin karşısına yabancı bir güç biçiminde çıkarır. Bu süreci ise yalnızca kapitalist kontrolüne devrederek işçiye çalıştığı süre boyunca değil, tüm yaşam süresi boyunca yabancılaştırır. Nihayetinde çalışmadan geriye kalan ‘boş zaman’ın da sınırları kapitalizm gölgesindeki yaşam standartları tarafından çoktan belirlenmiştir. Çalışmadan geriye kalan süre, yemek, içmek, ya da çocuk sahibi olmak gibi, insani olmasının hiçbir özelliği kalmayan hayvani faaliyetler ile doldurulmuştur. Bu nedenle yalnızca üretim edimi boyunca değil, yaşamının geriye kalan tüm zamanında, yaşama araçlarının kontrolü kapitaliste aittir.

⁶⁴ A.e., s. 78.

⁶⁵ A.e., ss. 78-79.

2.4.3. İnsanın Türsel Varlığına Yabancılaş(tırıl)ması

Buraya kadar sözünü etmiş olduğumuz ‘işçinin kendi üzerinde egemenliği olan yabancı bir nesne olarak emek ürünüyle ilişkisi’ ve ‘emeğin çalışma sürecinde üretim edimiyle ilişkisi’ aynı zamanda insanın bir tür varlığı olarak gerçekliğini kendisine yabancılaştırır. Marx için üretken yaşam, üretici hayat türün hayatıdır. Bu bağlamda Marx, Feuerbach’ın söylemlerinden yararlanarak insanları aynı zamanda ‘tür varlığı’ (Gattungswesen) olarak atfeder, çünkü insanın özgür ve bilinçli etkinliği onun türsel özelliğidir. Üstelik bu yalnızca türü insanın nesnesi olarak benimsiyor oluşundan ileri gelmez, insana gerçek yaşayan türe olduğu gibi evrensellik atfediyor oluşundan kaynaklanır. Bu evrensellik, insanın tüm organik doğa alanını kendi kullanımı için uygun hale getirebilmek gerçeğinde kendini gösterir. Çünkü temelde insanın özü, doğanın nesnelerini kullanma ve bu nesneleri dönüştürme arzusunu içerir. Bir şeyler yaratmak, şeylere kendinden bir pay vererek onları dönüştürmek, bir şeyleri ‘kendine mal etmek’ ve mülkiyeti haline getirmek insanın evrenselliğinin pratikteki görünümleridir. Bu davranışlardan herhangi birinin ekonomik kaygılarla çevrenmesi gerekmez, yalnızca arzularımız dolayısıyla da gerçekleşebilirler. Yaratmaya ve dönüştürmeye dair duyduğumuz bu arzu, evrenselliğimizin de koşulunu oluşturmaktadır. Marx bizlere şöyle diyecektir: “İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi organik olmayan bedeni kılan bu evrensellikte gösterir; çünkü doğa (1) dolaysız bir yaşama aracıdır; ve (2) yaşama-etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır. Doğa, insanın *organik olamayan bedenidir*.”⁶⁶

Bilinçli hayat etkinliği böylece, insanı hayvanca hayat etkinliğinden dolaysızca ayırır. Şüphe yok ki hayvanlar da üretir diyecektir Marx, “arılar, kunduzlar, karıncalar ve başka hayvanlar kendilerine yuva barınak yaparlar.”⁶⁷ Ancak bu üretim hayvanı doğrudan kendi-hayat etkinliğiyle özdeşleştirir. Dolayısıyla yalnızca fiziksel gereksemeler için üretimdir, tüm bu üretimin ürünleri tek yanlıdır. Dolaysız ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Oysa insan, türünün bir özelliği olarak evrensel üretimde bulunur. “Pratik etkinliği ile *nesnel* bir *dünya* yaratırken, organik olmayan doğayı

⁶⁶ A.e., s. 80.

⁶⁷ A.e., s. 81.

işlerken bilinçli bir tür varlığı olduğunu, yani türü kendi öz varlığı gibi ele alan, ya da kendini bir tür varlığı gibi ele alan bir varlık olduğunu tanıtlar.”⁶⁸ Bir tür varlığı olması, onu aynı zamanda kendi hayatını kendisi için bir nesneye dönüştürebilecek bilinçli varlık yapar.

Kapitalizm insanları yalnızca hayvansal işlevlerini yerine getirecek kadar kısıtlı boş zamana hapsediyor olsa da, insan doğada hayvanların aksine bilince, en önemlisi iradeye sahiptir. Onun hayat etkinliği bilinçlidir, yaşamını kendi iradesinin ve bilinçliliğinin nesnesi yapabilme yetisine sahiptir. Bu yeti, ekonomik zorunluklarla belirlenen çalışma ile işçiyi türsel doğasına yabancılaştırır. Bu nedenle işçi ancak çalışma gibi zorunluluklarından sıyrıldığı anda bilinçli yaşam aktivelerine sahip olacaktır. Zorlama ve baskı olmadığı her an insanlar özgürce ve arzu ettikleri biçimde çalışmayı tercih ederler. Böylece çalışma, ne zaman insanların yaşamlarında özgürce ve kendiliğinden gerçekleşirse, o zaman asıl anlamına ulaşacaktır.

Marx söz konusu çalışmada iki ayrı yön belirler. Biri zorunluluklar, diğeri ise irade tarafından belirlenmiştir. Kapitalist toplum içerisinde zorunluluklar tarafından belirlendiğini savunduğu çalışma, başkası adına ve başkası için üretimde gerçekleşir. Oysa irade tarafından belirlenen çalışma, insanın türsel varlığına özgü *hayat-etkinliği*, *üretici-hayatın* kendisidir. Dolayısıyla Marx için çalışma bütünü yadsınması gereken tamamen olumsuz bir eylem olarak görülmez. Hegel’in çalışmadan söz ederken onu ‘biçimlendirici etkinlik’ (das formirende Tun) olarak adlandırmasına benzer biçimde, Marx da çalışmayı ‘hayat etkinliği (Lebenstätigkeit), üretici hayat (produktive Leben)’ olarak belirler. Çalışma edimi, bireylere dayatılmadığı ve zorunlu bir edim olarak görülmediği sürece, insanların doğalarında var olan yaratıcı etkinlik olarak kabul edilir.

Bu nedenle Marx için insan ancak fiziksel varoluşunun gereksemesini doyurmanın amacı olan zorunlu çalışmadan kurtulduğu anda özgürce üretebilir, eyleyebilir ve yaratıcı yönlerini ortaya koyabilir. Ancak o zaman doğanın tamamını güzelliğin kurallarına göre yeniden şekillendirebilir. Çünkü insan olmak,

⁶⁸ A.e., s. 81.

hayvanlardan farklı olarak yalnızca fiziksel bir varoluşun sonucu değildir, daha çok eylemlerini belirlerken rasyonelliğini ve yetilerini kullanabilen özgür bir varlık olmanın tüm görkemini kendinde taşır. Hayvanlar yalnızca kendilerini üretmekle sınırlıdır, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir. “Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir.”⁶⁹

Bu nedenle işçinin çalışma aracılığıyla ortaya koymuş olduğu emeği onu doğadan, kendinden, kendi yaratıcı hayat etkinliğinden yabancılaştırırken, bir tür olarak insana da yabancılaştırır. Çünkü türün tüm özelliği -yani türsel özelliği- özgür ve bilinçli etkinlikken, yabancılaşmış emek insanı kendi etkin işlevlerinden yabancılandırmaktadır. Bu aşamada yabancılaşma, insan emeğinin doğaya hâkim olmaktan ziyade doğaya -ve insan emeği tarafından üretilen doğa ürünlerine- kendini uydurma zorunluluğuna dönüşür. Marx en başından, insanın emeğinin amacını insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesi olarak belirler. Oysa doğayı insandan -yabancılaşmanın ilk görünümü- ve insanı kendisinden -yabancılaşmanın ikinci görünümü- yabancılaştırırken, kendi etkin işlevi ve yaşam etkinliği olan emeği, onu aynı zamanda türüne de yabancılandırmaktadır. Emeğinin yabancılaşması ve bu yaşam etkinliğinin salt bir varoluş edimine dönüşmesiyle, insan türsel varlığının özelliklerini de yitirir. “Bu yüzden, insandan kendi emek üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür.”⁷⁰

2.4.4. İnsanın Bir Diğetine Yabancılaş(tırıl)ması

Elbette modern dünyada insanın türsel varoluşu ile arasına koymak zorunda olduğu bu sınır, söz konusu kendi benliği olduğunda da oldukça keskindir. Marx için

⁶⁹ A.e., s. 82.

⁷⁰ A.e., s. 82.

“insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir.”⁷¹ Bu nedenle yabancılaşmanın dördüncü ve son biçimi bir insanla diğeri arasındadır. Kapitalist toplumlar insan ilişkilerini basit piyasa ilişkilerine indirger. İşçi kendi emeğinin ürününe yabancılaşmakla kalmaz, aynı zamanda başka insanların ürünlerine de yabancılaşır. Salt kendi ürünü değil, aynı üretim ilişkilerine dahil olan ötekinin ürünleri de bir başkasına, kapitaliste aittir. Yabancılaşmış emek ilişkisi böylece, her bir işçinin içinde bulunduğu durumu ve standardı, bir diğer işçi için geçerli kılar. Bu zorunluluk hali insanların hem kendilerine ayırdıkları bireysel zamanın yitimine neden olur, hem de mübadele ilişkilerinin sosyal ilişkilerin yerini almasıyla insanlar arası etkileşimi neredeyse ortadan kaldırır. İnsan bu ilişkiler aracılığı ile benliğini yitirir ve dahası bu yitim aynı zamanda bir başkasının zenginleşmesi adına gerçekleşir. Marx’ın emeğe ilişkin belirlediği ve oldukça kapsamlı biçimde geliştirdiği üç yabancılaşma biçimi için geçerli olan, diğer bir anlamda “insanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi”⁷² için de aynı geçerliliğe sahiptir.

Böylece en sonunda Marx için, emeğin ürünü işçiye ait olmadığında ve kendisine yabancı bir güç olarak ondan bağımsızlaştığında bir başkasında gerçeklik kazanmaktadır. “Emeğin ve emek ürününün ait olduğu, hizmetinde çalışılan ve yararına emek ürünleri sağlanan bu yabancı varlık ancak insanın kendisi olabilir. ... İşçinin etkinliği kendisi için bir işkenceyse, başka biri için zevk, hayatın tadı olmalıdır. Ne tanrılar ne de doğa, ancak insan, insan üzerindeki yabancı güç olabilir.”⁷³ Gerçek dünyada kendine yabancılaşma/ yabancılaştırma başka insanlarla girilen pratik ilişkilerin sonucudur. Ussal dünyayı hedeflediğimizde, dinsel yabancılaşma dahi insanın rahiple ya da kutsal olan öteki aracılığıyla görünür kılınır. Dolayısıyla “yabancılaşmanın yer aldığı ortamın kendisi *prattiktir*.”⁷⁴ Kendi etkinliğini nasıl

⁷¹ A.e., s. 83.

⁷² A.e., s. 83.

⁷³ A.e., s. 85.

⁷⁴ A.e., s. 85.

kendisiyle yabancılaştırıyorsa insan, yabancıya da yabancının kendisine ait olmayan, yabancı bir etkinlik sunar.

Zorunlu olarak tanrılara sunulan kurbanlar ve onu sunanlar, köleler ve efendiler, toprak serfleri ve zavallı köylüler, proletarya ve burjuvazi, ezenler ve ezilenler, tüm bu ikilemler birbirini doğuran ve biri olmadan diğeri var edemeyen zorunluluklardır. Tümü biri diğeri yabancılaştıran insanın yaratımının ürünüdür. Marx insanın yabancılaşmasının aslında insanın kendisiyle bütün ilişkilerinde ve insanın başka insanlarla ilişkilerinde gerçekleştiğini söylerken en uzak geçmişten en yakın geleceğe uzun bir serüveni anlatmaktadır.

2.5. İŞ BÖLÜMÜNÜN TOPLUMSAL KARAKTERİ

Modern kapitalist toplumda özel mülkiyetin varlığı, zihinsel ve maddi emek arasındaki ayrım, bu ayrımın iş bölümünün ‘toplumsal’ anlamını yaratması ve doruk noktasına yabancılaşma ile ulaşması, Marx’ın gerek *El Yazmaları*’nda gerekse *Alman İdeolojisi*’nde fikirlerinin görkemli resmini oluşturmaktadır. Marx için bu erken metinlerde iş bölümünün ortaya çıkışı temelde özel mülkiyeti içerir, ya da tam tersi geçerlidir. Dolayısıyla her şeyden önce özgürlükten yoksun bırakma anlamına geldiğinden ve yabancılaşma ile birlikte okunduğundan iş bölümü, bu metinlerde kötü karakteri ile sunulur. Buna karşın *Kapital*’de Marx iş bölümünün özel mülkiyet ile birlikte görünür kılınan fizyolojik karakterinin dışına çıkar ve onun yerine mübadele ilişkilerini belirleyen değerin üretim sürecini düzenleyen bir eylem bütünlüğü olarak varlığından söz eder. Bu nedenle *El Yazmaları*’nda iş bölümü “*insan etkinliğinin türün bir etkinliği olarak yabancılaşmış ve dışsallaşmış şekli*”⁷⁵ olarak kabul edilirken, *Kapital*’de “farklı türden kullanım değerlerinin ya da meta cisimlerinin bütünlüğü, cinsleri, türleri, aileleri, alt türleri, çeşitleri açısından aynı ölçüde farklı olan yararlı emeklerin bütünlüğü”⁷⁶ olarak tanımlanır. *Kapital*’de işlendiği biçimiyle iş bölümünün bir değer ilişkisi olarak varlığına “Marx’ın Emek-Değer Teorisi” alt başladığında yeniden değineceğimiz için bu bölümde Marx’ta iş bölümünün, doğrudan

⁷⁵ A.e., s. 139.

⁷⁶ Marx, *Kapital*, s. 55.

emeğin yabancılaşmış görünümüleri ile ilişkisinden, *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* metinlerinde yer aldığı biçiminden yola çıkacağız.

Marx için ‘doğanın henüz tarih tarafından neredeyse hiç değişikliğe uğramadığı’ zamanlarda insanın çevresindeki öteki bireylerle ilişki kurması gerektiği bilinci toplumsallığının başlangıcı kabul edilir. Bu başlangıçta onu hayvanlardan ayıran yegâne özelliği düşünmesi değildir, aynı zamanda içgüdüsünün yerini bilinçli güdünün gelişimine bırakmış olması, dolayısıyla eylemindeki amaçlılığıdır. Bu bilinçli güdü Marx için;

... üretkenliğin büyümesi, ihtiyaçların artması ve bu ikisine temel oluşturan nüfusun çoğalmasıyla daha da gelişir ve yetkinleşir. Böylelikle, başlangıçta cinsel birleşme eylemindeki iş bölümünden başka bir şey olmayan, sonraları, doğal yatkınlıklar (bedensel güç vs.), ihtiyaçlar, tesadüfler vb. sayesinde kendiliğinden veya doğallığında ortaya çıkan iş bölümü gelişir. İş bölümü, ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren gerçek anlamda iş bölümü halini alır.⁷⁷

Elbette bu ‘gerçek iş bölümü’ üzerine ilk söylemler ne Marx’a ne de Engels’e ait değildir. Her iki düşünür de neredeyse tüm metinlerinde kavramın çağdaşları tarafından kullanımına, pratikliğine, eksikliğine ve kapsamına birçok kez değinir. Dahası, Marx’ın ya da Engels’in kapitalist toplumlarda emeğe dair görüşlerinin gelişiminden çok önce iş bölümü politik iktisadın yegâne kavramı olarak var olur. Politik iktisadın yasaları zorunlu olarak emek ve sermayenin birliğinden yola çıkarken, iş bölümünü bu birliğin kurucu ögesi olarak addeder. İşçiyi sermaye olarak yeniden yaratırken, ücreti de sermayenin maliyeti olarak düzenlemekte, böylece piyasadaki hareketi ve yönü politik iktisadın yasaları belirlemektedir.⁷⁸ Politik iktisatçı için emeğin ve sermayenin birliği -ve daha ileride kapitalist ile işçinin birliği- özellikle iş bölümünde, insanın güçlerinin ve yetilerinin faydalı emek ürünleri ortaya koyan ilerlemesinde görünür hale gelir. Bu nedenle politik iktisatçı için “iş bölümü insanın güçlerinin ustaca kullanılmasıdır; toplumun üretimini -gücünü ve zevklerini-

⁷⁷ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 38.

⁷⁸ Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 132

arttırır.”⁷⁹ Ya da farklı bir söylemle “insanlar arasındaki yetenek farklılıklarını meydana getiren şey bu eğilim -işin bölümlenmesi- olduğuna göre, bu farklılığı faydalı kılan şey de bu eğilimdir.”⁸⁰ Dolayısıyla politik iktisatçı için iş bölümünün biricik faaliyeti, daha çok emek gücünün daha büyük toplumsal servet için ustaca kullanımıdır. Bu anlamda iş bölümünün emeğe kazandırmış olduğu bitimsiz üretme yeteneği, genellikle bir kapitalist için, onu elverişli ve faydalı bir araca dönüştürür.

Marx politik iktisadın iş bölümüne dair söylemlerinden yola çıkarken, özellikle ekonomi üzerine düşüncelerinin yer aldığı metinlerinde Smith’ten etkilendiği açıkça görünen Hegel’den hiç söz etmez. Oysa Hegel’in iş bölümüne dair söylemleri, ‘faydalı şeylerin üretildiği’ görüşünü paylaştığı ve bu nedenle Marx’ın sert bir dille eleştirdiği politik iktisatçılarla aynı çizgide ilerler. Toplum diyecektir Marx, “politik iktisatçıya göre, yurttaşlar toplumdur (civil society) ve bu toplumda herkes, bir gereksemeler toplamıdır; herkesin öteki için bir araç olduğu ölçüde, insan, öteki kendisi için nasıl varsa, öteki için o şekilde vardır. Politik iktisatçı her şeyi insana indirger, ama bireyi kapitalist ya da işçi sınıfına sokan bütün belirlemeleri görmezden gelir.”⁸¹ Marx için tüm bunlar açıkça politik iktisadın yasalarıdır, ama aynı zamanda neredeyse hepsi Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nin yasalarıyla da örtüşür.

Daha önce değinmiş olduğumuz gibi, Hegel için özelleşmiş tüm ihtiyaçlarımızın ve buna bağlı olarak onun tatmininde kullanılan araçları elde etmenin ‘mediasyonu’ en özgün biçimiyle emektir. Hegel, emeğin evrensel niteliğinden söz ederken, onu ihtiyaçların ve bu ihtiyaçların tatmininde kullanılan vasıtaların özgülleştirilmesine, dolayısıyla soyutlanma sürecine bağlar. Bu soyutlanma süreci, “aynı zamanda üretimin de spesifikleşmesine yol açar ve iş bölümünü doğurur. Bu bölünme sayesinde bireyin emeği daha basitleşir ve gerek soyut [kendi bölümüne ait] emeğindeki kabiliyeti, gerekse ürünlerinin kitlesi artar.”⁸² Bu durum elbette özellikle insana ait yetilerin ve üretim araçlarının soyutlanmasıyla, ihtiyaçların tatmininde

⁷⁹ Burada Marx, bir politik iktisatçı olarak Say’ın söylemlerinden kesitler sunmaktadır. **A.e.**, s. 140.

⁸⁰ Benzer şekilde bu alıntıda Marx Adam Smith’ten alıntılar yapar. **A.e.**, s. 140.

⁸¹ **A.e.**, s. 138.

⁸² Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #198, s. 167.

zorunlu olarak karşılıklı bağımlılığı meydana getirir. En sonunda diyecektir Hegel, “bir insanın üretiminin öteki insanların üretiminden soyutlanması, emeği gittikçe daha çok mekanikleştirir, öyle ki, sonunda, insanın emeği dışlayıp, kendi yerine makinaları koyması imkân dahiline girer.”⁸³

Görüyoruz ki Hegel, söz konusu ihtiyaçların tatmini olduğunda iş bölümünü üretimin temel kavramlarından biri olarak kabul etmektedir. Söz konusu bölünme yalnızca ihtiyaçların karşılanması için araçlarından biri olarak olumlu içeriğe sahip değildir, aynı zamanda Hegel bölünmenin neden olduğu eşitsizliklerle olumsuz da kendinde taşıdığını Marx’tan çok daha önce görür. Bu nedenle tüm bu üretim sürecinin lüksü doğurduğu gibi aynı zamanda “bağımlılığı ve yoksulluğu da *ad infinitum* arttırmaktadır.”⁸⁴ Yine bir başka pasajda Hegel, “... ihtiyaçları tatmine yarayan tekniklerin evrenselleşmesi sayesinde servetlerin birikimi artar ... öbür yandan özel emeğin parçalanması ve sınırlanması yüzünden bu emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğunun”⁸⁵ büyüdüğünden söz edecektir.

Hegel’i farklı kılan onun işi kendi-için varlık olanın pratik görünümü olarak kabul ediyor olmasıdır. Çalışma ya da iş (Arbeit) esnasında hazlar ötelenir, nesne daha sonra tüketilmek ya da kullanılmak üzere yeniden biçimlendirilir ve değerlendirilir. Dolayısıyla doğadan kopuşun, nesnede kendini gerçekleştirmenin ve güç ve yeteneklerin nesnel biçimde farkına varmanın aracı çalışma olarak görülür. Doğaya yabancılaşmamızı aşmak, kendimizi evimizde hissetmek iş dolayımıyla mümkündür.⁸⁶ Bu nedenle Hegel, yarattığı tüm yoksulluğa ve bağımlılığa karşın, iş

⁸³ A.e., #198, s. 168.

⁸⁴ A.e., #199, s. 168.

⁸⁵ A.e., #243, s. 192. Avineri Hegel’in bu söylemlerinin Realphilosophie’de daha da ileri götürüldüğünden ve kapsamlı bir kapitalist toplum eleştirisine dönüştüğünden söz etmektedir. Onun için iş bölümü, makineleşme ve emeğin yabancılaştırıcı doğası arasındaki içkin bağ, giderek Hegel’in felsefesinde merkez argümanlara dönüşmektedir. “Hegel’de modern endüstriyel toplumun en keskin kavrayışlarından birine sahibiz. Hegel’in politik ekonomiye dair belirlenimleri ve sonuçları, Marx’ın 40 yıl sonraki programı ile neredeyse aynı olan bir girişimdir. Ancak elbette Marx’ın sonuçlarının ne kadarının Hegel’de açık ya da örtük biçimde yer aldığı ayrı bir tartışmanın konusudur.” Avineri, **The Social & Political Thought of Karl Marx**, p. 94.

⁸⁶ Sean Sayers, **Marx ve Yabancılaşma: Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar**, Çev. Ferhat Sarı, İstanbul, Kor Kitap, 2018, ss. 104-105.

bölümünü modern toplumun ayrılmaz bir parçası olarak, genel çıkar adına yaratmış olduğu ‘faydalı’ görünümünden ötürü katlanılması gereken bir bedel olarak görür ve çok kısıtlı da olsa pratik yaşama dair söylemlerinde en azından sonuçlarını hafifletecek çözümler sunmayı umar.

Marx içinse iş bölümü, yabancılaşmanın kaynağında yer almasının yanı sıra, komünizm idealini gerçekleştirmek için *kaldırılarak-içerilmesi* gereken, zorunlu bir aşamaya işaret etmektedir. Aslında ilk dönemlerde Marx, bazıları Engels ile hazırlanan gençlik yazılarında, *El Yazmaları*, *Alman İdeolojisi* ya da *Komünist Manifesto* gibi düşüncesinin temellerini inşa ettiği broşür ve defterlerde kapsamlı bir sömürü sisteminden söz etmez. Ne kullanım ve mübadele değerlerinin üretimde gerçekleşme süreçleri ne de artı-değerin emek gücü ile ilişkisi henüz bu eserlerde Marx’ın ilgi alanında değildir. Bunun yerine Marx, yaşanan sömürüyü açıklamak için başvurduğu sınıfların varlığını, özel mülkiyeti, sermayeyi ve en önemlisi yabancılaşmayı giderek karmaşıklaşan ve aynı oranda basitleşen iş bölümünün gelişiminden türetmeyi seçer. Bu nedenle iş bölümü salt kapitalist topluma ait bir kavram değildir, toplumun ihtiyaçlarına ve gelişme düzeyine uygun şekilde ilerler ve genişler. Bu gelişim, özellikle *Alman İdeolojisi*’nde Marx tarafından kusursuzca anlatılır:

İş bölümü önce sınai ve ticari emeği tarımsal emekten ayırır; ardından kent ile kır arasındaki ayrım gelir ve bu ikisinin çıkarları çatışır. İş bölümünün daha da gelişmesi ticari emeği sınai emekten ayırır. Aynı zamanda, bu çeşitli alanların kendi içindeki iş bölümü nedeniyle, belirli iş kollarında birlikte çalışan bireyler arasında yeni görev bölüşümleri ortaya çıkar. Bu insan gruplarının birbirleri karşısındaki konumları, tarımda, sanayide ve ticaretle işin örgütlenme tarzı (ataerkillik, kölecilik, kastlar, sınıflar) tarafından belirlenir.⁸⁷

Böylece her bir gelişim aşaması, üretim ilişkilerinin farklı bir düzeyine karşılık geleceğinden, gerekseme duyduğu işin bölümlenişi de o oranda değişiklik gösterir. Bu nedenle iş bölümü tarihselliği içinde salt makineleşmeye dayalı endüstriyel iş bölümü –ya da Marx’ın daha sonra adlandıracağı gibi ‘toplumsal’ iş bölümü- biçiminde görünmez. Marx için insanların kendi geçim araçlarını üretiminin başlangıcından

⁸⁷ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 31.

itibaren iş bölümü bireyler arasındaki ilişki tarzlarını belirlemek gibi bir görev üstlenmektedir. İş bölümünün ulaştığı gelişim düzeyi hem ekonomik hem de toplumsal ilişkilerle bir arada ilerler. Böylece yalnızca işin bölüştürülmesi söz konusu değildir, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, sınırlandırılması ya da sınıflandırılması da iş bölümü aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Sonunda iş bölümü, değişim eğiliminden doğması sebebiyle, bu değişime uygun şekilde -burada değişim olarak sözü edilen ilkel durumda toplumun genel çıkarları ya da daha ileri toplumlarda ise piyasa koşulları olarak belirlenebilir- sınırlanır ya da genişler. Marx'ın gelişmemiş üretim aşamasında 'doğal iş bölümünün (naturwüchsigen Teilung der Arbeit)' varlığından söz etmesinin nedeni budur. Doğal iş bölümü, gelişmemiş üretim aşamasında -insanların toprağa ve doğaya bağımlı olarak geçim araçlarını ürettikleri aşamada- çeşitli görevler biçiminde var olur. Bu bölünmelerden hiçbirinde bireyler, üretimde bilinçli ve rasyonel olarak belirlenen bir faaliyete sahip değildir, burada belirleyici olan doğal zorunluluklardır. İşleyişindeki doğallık, kendisi için yaratımının sonuçları dikkate alınmaksızın, gelişigüzel ve kendiliğinden gerçekleşir. Böylece etkinlik ya da iş, "gönüllü olarak değil de, doğal haliyle bölünmüş olduğu sürece; insanın kendi eyleminin, kendisine yabancı, karşısına dikilen bir güç haline geldiğinin ve ona egemen olacağı yerde kendisini boyunduruk altına aldığı ilk örneğini"⁸⁸ sunar. Doğal iş bölümünde genel üretim toplum tarafından düzenlenmez, kimi bireylerin -bir kabile reisi gibi- çıkarları diğer başkalarıyla -bir balıkçı gibi- zorunlu olarak çatışır. İşin bölüşümü yapılmaya başladığı andan itibaren "herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir."⁸⁹ Bireysel faaliyetin bu şekilde sabitlemesi, isteyerek değil ancak dış zorunluluğa bağlı oluşuyla, bireyleri önceden belirlenmiş tikel iş biçimlerine hapseder. Marx için iş bölümünün bu ilk görünümüyle birlikte "kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen, beklentilerimizi boşa çıkaran, hesaplarımızı

⁸⁸ A.e., s. 41.

⁸⁹ A.e., s. 41.

suya düşüren nesnel bir güç haline gelmesi, tarihsel gelişimin ana etmenlerinden biridir.”⁹⁰

Gerçekten de iş ya da üretici etkinlik, paylaştırılmaya başlandığı andan itibaren birey görünmez sınırlara hapsolür. Bu sınırlar, başlangıçta tikel görevler biçiminde görülebilir, ancak tarihin ilerlemesi ve toplumsal üretimin kendi içinde türle ayrılmışından sonra -tarım, sanayi vb. gibi- zorunlu olarak diğer insanlarla etkileşimi gerektirmektedir. Böylece endüstriyelleşme ile birlikte bireyler yalnızca kendileri için belirlenen tikel görevleri yerine getirmeleriyle geçim araçlarına sahip olmazlar, artık yaşamları karşılıklı ilişkileri ve toplumsallığı da gerektirmektedir. Üretim ilişkilerinde meydana gelen bu değişim, iş bölümünün de niteliğinde değişikliklere neden olur. Böylece tarihin bir döneminde belirli bir aşamaya kadar gelişmiş olan iş bölümü, başka bir dönemde kapitalist toplumların ana etkeni olan sanayi içinde kendine yer bulur. Marx için “sanayi ancak toplumsal iş bölümü içinde ve toplumsal iş bölümü sayesinde var olabilir.”⁹¹ Toplumsal iş bölümü (Teilung der Arbeit/ division of labour) ‘birçok bireyin el birliğini ifade etmesi bakımından toplumsal bir ilişki’ olarak kendini göstermektedir.⁹²

Üretim sürecine katılan her bir insan emeği ile, kendini gerçekleştirmenin ilkelerine uygun bir dünya yaratırken, aynı zamanda bir diğeri için de uygun yaşam koşullarını yaratır. Bu nedenle onun faaliyeti, kendi özgün içeriğindeyken dahi salt bencil bir eylem değildir, yaşamı kendisi için üretirken aynı zamanda bir başkası için de üretir. Ancak iş bölümünün neden olduğu farklı bireylerin emek güçlerinin birleşimiyle meydana gelen kat be kat çoğalmış üretim gücü, gönüllü değil fakat zorunlu oluşuyla, emeği üreten bireylere kendi güçleri olarak görünmez. İnsan

⁹⁰ A.e., s. 41.

⁹¹ A.e., s. 68.

⁹² Alman İdeolojisinin Almanca orijinal baskısında ve İngilizce çeviri metinlerde kavram ‘Teilung der Arbeit’ ya da ‘division of labour’ yani yalnızca ‘iş bölümü’ olarak kullanılmaktadır. Ancak Marx’ın iş bölümüne yüklediği toplumsallık, özellikle işçilerin emeklerini birleşiminden meydana gelen soyut emek söz konusu olduğunda, iş bölümü bu toplumsallık ile şekillenmektedir. Avineri, çalışmalarının çoğunda iş bölümünün sanayi toplumundaki ayrımını belirtebilmek için ‘social division of labour’ kavramına yer verir. Türkçe çeviri metinlerinde de yine iş bölümü ‘toplumsal iş bölümü’ olarak çevrilmektedir. Bizlerde çalışmamız boyunca kapitalist toplumdaki iş bölümünden söz ederken ‘toplumsal iş bölümü’ biçimindeki kullanımından hareket edeceğiz.

emeğinin yaşamını kazanmak için zorunlu bir faaliyet biçimine dönüşmesi, kendindeki tüm türsel özelliklerin yitimine neden olacağından -ki bu özelliklerinden en önemlisi özgürce ve bilinçli bir şekilde eyleyebilmektir- yabancılaşma kaçınılmazdır. Marx'ın daha sonraları soyut emek olarak adlandıracağı bu toplumsal güç, bireye “yabancı, kendi dışında duran, nereden gelip nereye gideceğini bilmedikleri, yani artık egemen olamadıkları, tam tersine artık insanların iradesinden ve ilerleyişinden bağımsız, hatta bu irade ve ilerleyişi yöneten bir dizi evrelerden ve gelişim aşamalarından geçen özgün bir güç olarak görünür.”⁹³ Tıpkı *El Yazmaları*'nda emeğin ürününün işçiye ait olmayarak karşısına ‘yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak’ dikilmesinde olduğu gibi, iş bölümü de farklı bireylerin toplumsal gücü ve eylemiyle, kendilerinden bağımsız nesnel bir güç yaratmaktadır.

Kapitalist toplumdaki biçimiyle çalışmanın, ya da belirli bir kullanım değeri üretmek için gerekli emeğin bölünmesinin sonucu olarak işçi makinanın bir uzantısına dönüşür. Bu bölünme ile birlikte işçiler, tek bir görevde uzmanlaşırlar ve bu uzmanlaşmayı bütün bir meta üretmek adına birlikte gerçekleştirirler. Marx'ın örneklerinden birine göz atalım: Bir masanın üretiminde, metanın nihai biçimine ulaşabilmek için çeşitli görev dağılımlarına ihtiyaç duyulabilir. Örneğin işçilerden biri ahşabı keserken, bir diğeri parçaları bir araya getirebilir, bir başkası boyamayı tamamlar. Bunların tamamı tikel görevlerdir ve belirli bir düzeye kadar uzmanlaştırmayı gerektiriyor olmalarına karşın, hiçbir aşamada özel bir yeteneği gerektirmezler. Bu nihai üründen hiç kimse sorumlu değildir; her bir işçi yalnızca, kendisi adına sınırlandırılmış olan tikel görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. İşin nihayetinde söz konusu masa işçinin somut emeği biçiminde görünür, ancak aslında olan toplumsal iş bölümünün bir sonucu olarak yaratılmış soyut emektir. Emeğinin ürününün kullanım değeri işçiye ait değildir. Bu sebeple Marx, emeğinin çoğunu, mübadeleye sokabilmek için gerekli metaları üretmede kullanan bir toplumda iş bölümünü, karşılıklı olarak tüm üretim araçlarını ve sermayeyi elinde tutan kapitalist tarafından dayatılan, yabancılaşmanın kaynağındaki güç olarak sunmakta ısrarcıdır. Emeğin toplumsal yönü, belirli miktar emek-zamanı içeren bir metanın, eşit değerdeki

⁹³ A.e., s. 42.

diğer metalara, dolayısıyla eşit miktarda başkalarının emeği ile ilişkisine bağlıdır. Bu nedenle Marx'ın “işbölümü ve değişim değeri aracılığıyla sağlanan, benim emeğimin başkalarının emeği ile, başka bir deyişle toplumsal emekle eşitlenmesidir”⁹⁴ dediğinde sözünü ettiği işçinin, kapitalist üretim koşullarındaki değişime uyum sağlaması için gereken emek-zamanın iş bölümü yoluyla belirlenmesidir.

Marx için böylece “iş bölümü toplumun zenginliğini ve inceliğini artırır, emeğin üretici gücünü yükseltirken, işçiye yoksullaştırır ve bir makine derecesine indirir.”⁹⁵ Burada sözünü ettiği yoksullaşma yalnızca ekonomik değildir, insanlar yaşamlarından, yeteneklerinden, zevklerinden, toplumsal ilişkilerinden de yoksullaşırlar. Böylece iş bölümü, iş için gerekli yetileri köreltmekle kalmaz, aynı zamanda toplumda da telafisi zor -ancak Marx'ın bir noktaya kadar gerekli gördüğü- yıkımlara neden olur. Yeteneklerin ve buna bağlı olarak insanların kişisel yaşamlarındaki etkinlik alanlarının azalması, kendilerine ayrılması gereken boş zamanın hiçliğe dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Boş zaman, işçi için herhangi bir anlam ifade etmediğinde, ruhunun ve bedeninin zevklerini doyuracak araçlara sahip olmak önemini yitirdiğinde ve bu yitiriliş kayıtsızlığa dönüştüğünde, işçi ürettiği metadan, cansız nesneden ayırt edilemez hale gelir. Sonunda işçi, yalnızca yaşamasına yetecek kadarına sahip olur, kapitalist yalnızca işçinin yaşamasına yetecek kadarına sahip olmasını ister. Böylece politik iktisatın, “hayatın olabilecek en aşağı düzeyini (varoluş) standart, hatta genel standart”⁹⁶ olarak belirlerken bunu büyük insan yığınları için geçerli sayarak toplumsallaştırması ve yabancılaşmayı insanın ‘doğalı’ olarak sunmaktaki ustalığı onun en büyük başarılarındanıdır. Sonuçta işçiye söylenen “ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan vb. o kadar fazla sermaye biriktirirsin – güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar büyür. Kendin ne kadar azalırsan, o kadar çoğa sahip olursun; kendi öz hayatını dile

⁹⁴ Karl Marx, **Artı-Değer Teorileri**, Çev. Yurdakul Fincancı, C. I., Ankara, Sol Yayınları, 1999, ss. 64-65.

⁹⁵ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 24.

⁹⁶ **A.e.**, s. 128.

getirmenle dışsallaşmış hayatını dile getirmen ters orantılıdır- yabancılaşmış varlığın gitgide büyür.”⁹⁷

Gördüğümüz gibi Marx *El Yazmaları*’nda iş bölümünün neden olduğu eksilmeden-yabancılaşmadan son derece etkileyici bir biçimde söz eder. Buna karşılık *Alman İdeolojisi*’nde ise söz konusu eksilmenin-yabancılaşmanın aşılabilmesi için iki pratik önkoşul belirler. Bunlardan ilki bireylerin iş bölümüyle birlikte zorunlu birleşmeleri aracılığıyla kendilerine yabancı bir bağ haline gelen koşulları, toplumsal düzeyde yeniden düzenlemeleri idealinden hareket eder. Böylece kişisel ilişkilerin, iş bölümü yoluyla nesnel güçlere dönüşmesine son vermenin yolu, bireylerin tüm bu nesnel güçleri yeniden kendi egemenlikleri altına almaları ve iş bölümünü ortadan kaldırmaları ile mümkündür. Marx için burada asıl önemli olan topluluğun rolüdür. Çünkü iş bölümü içinde toplumsal ilişkiler kaçınılmaz olarak bağımsız bir varlık kazanmıştır. Oysa gerçekte “her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O halde, kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkün olabilir.”⁹⁸ Böylece iş bölümünün yarattığı yabancılaşmadan kurtulmanın ilk koşulu, toplumu komünist tarzda örgütleyerek mümkün olacaktır.

İş bölümünün ortadan kaldırılması aynı zamanda bir diğer pratik koşulu “özel mülkiyet ve iş bölümünün kendisi için bir pranga oluşturacak kadar evrensel bir boyuta ulaşmasını”⁹⁹ gerektirir. Burada üretici güçlerin evrensel gelişimi eşi görülmemiş bir zenginliğin ve yoksulluğun neden olduğu büyük bir kargaşayı temsil eder. Kapitalizm, bireysel ve özgür üretime son verirken, evrensel üretim insanlar arası karşılıklı bağımlılığın yabancılaşmış biçimleri olan iş bölümü ve özel mülkiyeti dayatır. Bu bölünmede işçiler, ilkel komünizmin aksine eylemlerini, birbirlerinin potansiyellerini arttırmaya yönelik olarak geliştirmezler. Bunun yerine, üretim araçlarını elinde tutan kapitalistin sömürü araçlarının teşviki yoluyla, bu potansiyelleri köreltmenin ya da tamamen ortadan kaldırmanın yollarını arayan bir düzende yitirirler. Üretimin işlevi böylece insan ilişkilerini tersine çevirir ve işçileri, yalnızca karşılıklı gizil güçlerini en

⁹⁷ A.e., ss. 128-129.

⁹⁸ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 75.

⁹⁹ A.e., s. 378.

aza indirgemenin yollarını arayan rakiplere dönüştürür. İhtiyaçların tatmini toplumsal düzeyde yeniden belirlendikçe artan karşılıklı bağımlılık yabancılaşmayı kaçınılması mümkün olmayan bir yaşam biçimi olarak yeniden sunar. Bireyler bir işi gerçekleştirmek için bir başkasına bağımlı oldukları kadar -bu başkası hem bir diğer işçi hem de kapitalisttir- yetilerin körelmesi nedeniyle kendine yeterliliği ve yaşamı yeniden kurmanın araçlarını elde edecek gücü de yitirmişlerdir. Böylece her bir birey “bir başkasında *yeni* bir gerekseme yaratıp onu yeni bir bağımlılığa sokmayı, yeni fedakarlıklara sürüklemeyi ve yeni bir *doyum* yoluna alıştırıp iktisadi yok olmaya itmeyi kurar.”¹⁰⁰ Bir işçi, bir diğerine rağmen bu çarkta yer alır, kendini ancak karşılıklı rekabette var edebilir. Böylece iş bölümü yalnızca zihinsel emeği bedensel emekten ayırmakla kalmaz, insanın doğasında var olan evrensellığın yitirilmesine ve ekonomik güçlerin evrensel ve dolayısıyla katlanılamaz güçler olarak gelişip ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü kapitalizmin bildiği tek evrensellik tüm insanları iş bölümü altında toplayarak üretimin bir parçası haline getirmektir. Böylece iş bölümü ile birlikte insan evreni, varlığının fiziksel araçlarını kendisini geliştirmek için kullanmaz, yalnızca yaşam içinde kendisini güvence altına alabileceği araçlar sunar. Her insan, ancak tüm bedenini, zihnini, kabiliyetlerini feda ettikten sonra çıkabileceği bir kabuğa hapsedilmiştir. Bu nedenle “iş bölümünün ortadan kaldırılması, aynı zamanda evrensel bir insanlığa ulaşma çabasını boşa çıkaran ayrımların da ortadan kaldırılmasını gerektirir.”¹⁰¹

Sonuç olarak Marx özünde iş bölümünün ve özel mülkiyetin yer aldığı bu yabancılaşmadan kurtulmayı arzularken, sözünü ettiği genel üretimin belirli kişilerin elinde toplanması yerine toplum tarafından düzenlenmesidir. Yaşanan tüm yoksullukların sonunda, toplumsal olarak üzerinde anlaşmaya varılmış ‘gönüllü’ iş bölümüne ulaşıldığında, ya da geçim araçlarını kaybetme korkusundan özgürleştikleri anda insanlar, kendi insani, yani toplumsal varoluş tarzına geri döneceklerdir. Kimsenin kesin faaliyet alanlarına sahip olmadığı bir toplumda diyecektir Marx, “... komünist toplumda genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın başka işi yapabilme -avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmamı

¹⁰⁰ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 125.

¹⁰¹ Avineri, **The Social & Political Thought of Karl Marx**, p. 123.

gerektirmeden, sabah ava çıkıp, öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma”¹⁰² olanağı sağlanacaktır. Marx daha ileride karşılıklılığı bağımlılığın aşıldığı ‘gerçek hareketi’ komünizm olarak belirleyecektir.

Marx böylece komünizm idealine dair en önemli kavrayışlarından birini *Alman İdeolojisi*’nde iş bölümüyle dolayimli bir biçimde geliştirmektedir. Yukarıda alıntıladığımız bu satılar, aynı zamanda Marx’ın en çok yorumlanan ve bugün hala üzerine sayısız tartışmanın yer aldığı önemli bir içeriğe de sahiptir. Marx’ın komünizmin gerçekleşmesi idealinden son bölümde söz edeceğimiz için şimdilik yalnızca söz konusu pasaja dair önemli eleştirilerden birkaçına yer vereceğiz.

Öncelikle Marx’ın açık bir komünizm tanımlaması yapmış olduğu bu pasaj, özgürleşmeye ve işin bölümlenmesine atfettiği niteliğiyle, insanların her istedikleri faaliyeti sınırsız bir öznellikte gerçekleştirebilecekleri ve bir meslekten diğerine her bir değişikliği belirsiz bir işleyiş içinde sürdürebilecekleri yönündeki uç bir yorumu içerir. Bu yorum özellikle Marx’ın görüşlerine karşıt gelişen tartışmalar arasında oldukça popülerdir ve komünizmin bir ‘ideal’ olarak görülmesi sıklıkla bu çizgi üzerinden ilerler. Oysa Marx, gördüğümüz gibi felsefi sisteminde bu konuda hiçbir çelişkiye yer bırakmaz. Onun için iş bölümü doğal ya da toplumsal olması fark etmeksizin, temelindeki zorunluluk ilişkisine göre belirlendiği her durumda açıkça reddedilir. Herhangi bir bireyin özne taleplerini ve ihtiyaçlarını, arzularını ve duygularını doyurmayan bir faaliyet Marx için anlamsızdır. Kapitalizmin eleştirilmesindeki temel nokta da bu nedenle insanların yaşamlarında hiçbir boşluğa yer bırakmayarak, onları çarkın bir parçasına dönüştürerek, tek bir göreve ya da mesleğe mahkûm ederek yeteneklerini, eyleminin yaratıcılığını ve hayal gücünü köreltiyor olmasıdır. Oysa alıntıladığımız bu tartışmalı pasaj, tüm bu sınırlılıkların kaldırılması gerektiği ve işin -eğer bir bölüşüm gerekiyorsa- gönüllü biçimde bölümlenmesi idealinden yola çıkar. Marx ne doğrudan çalışmaya karşıdır ne de toplumda bireylerin belirli türden görevleri yerine getirmesi gerektiği bir düzeni reddeder. Onun karşı çıktığı bireyleri seçme özgürlüğünden yoksun bırakan sistemin

¹⁰² Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41.

kendisidir. Özellikle erken dönem metinlerinde üretken faaliyetin dönüştürücü etkisine ve bireylerin yaratıcı yetilerine çok kez değinmektedir. Çünkü nefes almak, yemek, barınmak ya da çoğalmak için kabul edilen görevler, yalnızca ‘mutsuz bilinci’ besler. Bu nedenle Marx’ın işin bölümlenmesine dair ideali sınırsız özgürlüğü değil, sınırları çizilen özgürsüzlüğü sorunlaştırmaktadır.

Dahası bu pasaj, Marx sonrası düşüncede de belirli yönlerden çelişkiler içeriyor olması bakımından önemli kabul edilmektedir. Özellikle Terrel Carver’ın son dönemde Marx’ın düşüncelerinin ‘mitler’ biçiminde yeniden sunulduğuna dair yoğun araştırmaları bu tartışmaları daha da alevlendirir. Carver için Marx, meslek seçimlerinden söz ederken özellikle ‘eleştirel eleştirmenlik’ söylemine başvuruyor olması nedeniyle -tıpkı *Kutsal Aile*’deki söylemlerinde olduğu gibi- Bauer kardeşleri ve Max Stirner’ı hedefine almaktadır. Bu nedenle üslubu alaycıdır ve dolayısıyla söz konusu iş bölümü olduğunda, yabancılaşmanın aşılması ve komünizm idealine dair söylemlerinin ne denli gerçekçi olduğu tartışılmaya açıktır. Dahası Carver, Marx’ın düşüncelerindeki sürekliliği göz önünde bulundurarak, bu satırların Engels tarafından iğneleyici bir yorum olarak sonradan metne eklenmiş olabileceği varsayımını dile getirmektedir. Böylece en başta bir yorum olarak sözünü ettiğimiz, herkesin dilediği mesleği yapma özgürlüğü olduğu bir düzendeki düzensizlik fikri, Carver’a göre geçerliliğini çoktan yitirmiştir çünkü ne Marx’ın ne de Engels’in bu söylemleri ciddiyetten yoksun ve alaycı birer göndermeden daha fazlasını içermemektedir.

Carver’ın söz konusu tartışmalarına Sayers de dahil olur ve iddialarının oldukça güçlü kanıtlara dayandığından ve Marksist ideali yeniden düşünmek için keskin ifadeler barındırdığından söz eder. Sayers için de Marx’ın hedefinde açıkça Bauer kardeşler yer alır. Ancak bu ayrıntı, Marx’ın söylemini alaycılıkla oluşturduğu sonucuna bizleri ulaştırmaz. Tersine geleceğin toplumunun inşasında böylesi bir ayrıntıya yer vererek Marx çağdaşlarının ‘yanlış’ düşüncelerine de atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle Sayers için Marx’ın idealleri büyük bir ciddiyetle kurgulanmıştır ve uyarıcı bir yöne sahiptir.¹⁰³

¹⁰³ Benzer bir görüşü McLellan da paylaşmaktadır. Onun için de Marx bu pasajında komünist toplum düzeninde iş bölümünün aşılabacağı ve herkesin dilediği faaliyet biçimini

Son olarak Marx'ın komünist toplumu tasarlarken kullanmış olduğu ifadelerin ve atıfta bulunduğu iş bölümlemelerinin, gerçekte işaret ettiği biçimiyle gelişmiş komünizmin koşulu olarak gördüğü tam gelişmiş endüstriyel toplum idealine olan karşıtlığı bir başka tartışmayı beslemektedir. Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'nin birçok yerinde toplumsal iş bölümünün ve yarattığı yıkımın mümkün olan en gelişmiş biçimine ulaşmasının zorunlu olduğundan, ancak böyle bir gelişmişliğin sonunda gerçekten aşılmasının mümkün olabileceği görüşünden yukarıda bahsetmiştik. Ancak buna karşın bu pasajda ele almış olduğu meslekler balıkçılık, çobanlık ya da avcılık gibi, daha çok onun ilkel komünal toplum olarak adlandırdığı pastoral hayata dairdir. Dahası metnin başka bir yerinde mülkiyetin ilk biçimi olduğunu söylediği kabile mülkiyetinden (Stammeigentum) söz ederken, bu biçimin, “insanların avcılık ve balıkçılıkla, hayvancılıkla ya da en iyi olasılıkla toprağı işleyerek geçindiği, gelişmemiş bir üretim aşamasına”¹⁰⁴ ait olduğundan bahsedecektir. Dolayısıyla Marx'ın meslek seçimlerinin ideal olarak gösterilen tam gelişmiş kapitalizm ve tam gelişmiş iş bölümü söylemleriyle olan uyumsuzluğu, paragrafın ‘ciddiyetle’ yazılıp yazılmadığı konusundaki tartışmanın daima güncel tutulmasına neden olur.¹⁰⁵

Marx'ın iş bölümüne ve onun aşılmasına dair en önemli argümanları içeren bu küçük pasajın birçok tartışmasının temelinde yer alması oldukça değerlidir. Sonuçta gerçekten Marx'ın söylemleri alaycı üslubunu yansıtıyor ya da komünizm gibi idealleştirilmiş bir dünya görüşü için kimi karşıtlıkları barındırıyor olabilir. Ancak Marx her koşulda iş bölümünün insani olarak yıkıcı sonuçlar doğurduğu ve en sonunda aşılması gerektiği düşüncesinde hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Sayers Marx'ın söylemlerinin gerçekte herhangi bir açıklama gerektirmeyecek kadar şeffaf olduğundan söz ederken şöyle diyecektir; “Dopdolu bir hayat için çeşitli faaliyetlere ihtiyaç duyulması ve bunun için iş bölümünün aşılmasına gerek olacağı, Marx'ın

gerçekleştirebileceği yönündeki idealini açıklıyor gibi görünmesine karşın, aslında temelde “eleştirel eleştirinin anlamsızlığını” ortaya koymayı ve Bauer'in Feuerbach'a yönelik saldırılarını çürütmeyi” amaçlar. Krş: David McLellan, **Karl Marx: His Life and Thought**, London, The Macmillan Press, 1985, p. 135; Terrel Carver, **The PostModern Marx**, Pennsylvania, Penn State University Press, 1999; Sayers, **Marx ve Yabancılaşma**, s. 187-188.

¹⁰⁴ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 31.

¹⁰⁵ Sayers, **Marx ve Yabancılaşma**, s. 187

düşüncesinin sabit bir temasıdır.”¹⁰⁶ Benzer bir görüşü Avineri de paylaşır. Marx’taki bu pastoral uğraşlar diyecektir Avineri, “endüstriyel bir toplumda iş bölümünün ortadan kaldırılması için nasıl bir hizmette bulunabilir şeklinde bir soru mevcut olsa da, Marx’ın herhangi bir yazısından bu konuda herhangi bir cevap beklenmiyor. Marx’ın bu türden pastoral örneklerle başvurması, onun argümanının modern bir toplumun uygunluğu açısından, yalnızca içsel zorluğunun farkında oluşunu göstermektedir.”¹⁰⁷

Dolayısıyla Marx için burada sözü edilmesi gereken, çalışmanın öz-faaliyete dönüştüğü ve bireylerin toplumsal iş bölümüne tabi kılınmadığı bir aşamaya gelinmesidir. Marx tüm bu süreci aynı anda hem ‘insanın gelişim süreci’ olarak kavrar hem de bu süreçten bütünlüklü bir biçimde ‘insanın kendine yabancılaşması süreci’ olarak söz eder. Bu nedenle yapılması gereken, tüm bu süreçleri aşmak ve yeni bir düzeni mümkün kılmaktır.

2.6. ÖZEL MÜLKİYETİN KORUNMASI YA DA ÖZGÜRLÜĞÜN REDDİ

Marx *El Yazmaları*’nda, yaşamın geri kalanındaki tartışılmaz üstünlüğünü koruyan ve toplumsal ontolojinin merkezini oluşturan ‘emeği’ ilk kez tanıtmıştı. Emek, çalışma ya da Marx’ın sözünü ettiği biçimiyle ‘hayat-etkinliği, üretici-hayat’ her ne kadar gereksemeleri doyurmanın ve fiziksel varoluşu sürdürmenin aracı gibi görünüyorsa da, aslında türe özgü biricik etkinlik olması nedeniyle bu denli özeldir. Yaşam, emek aracılığıyla kurulur, doğa emek aracılığıyla dönüştürülür, yabancılaşma emek aracılığıyla, yabancılaşmasızlık yine emek yoluyla gerçekleştirilir. Böylece emek, yalnızca fabrikalara, atölyelere, tarlalara ya da evlere hapsedilmez. Aynı zamanda insan ve doğa arasındaki temel organik bütünlüğü yine emek temsil eder. Marx bu kutsal ilişkiden *Kapital*’de şu şekilde söz edecektir:

Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü

¹⁰⁶ A.e., s. 188

¹⁰⁷ Avineri, *The Social & Political Thought of Karl Marx*, p. 231.

olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır.¹⁰⁸

Lukacs, çalışmayla birlikte Marx'ın insana ya da daha genel olarak türe attığı bu özelliği, “insanın gerçek insanlaşması ... salt biyolojik içgüdü karşısında bilincin egemenliği ... emeğin başarıldığı her keresinde salt içgüdü karşısında emeğin zaferi”¹⁰⁹ olarak tanımlar. Bu aşamada emeğin formundaki ilerleme ve gelişimin tarihsel bir süreç olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu süreç Marx'ın deyimiyle işçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya ilk adımı attığı evre ile, insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığında yer almaktadır.¹¹⁰ Bu zaman aralığında insanın işçiye dönüşmesi, emeğin gittikçe yaygınlaşan biçimde bir başkasının mülkiyeti biçiminde görünür hale gelmesiyle, özel mülkiyete (Privateigentum/ private property) dönüşmesiyle başlar. Böylece emek, politik iktisadın yasalarınca, insanın hareket halindeki mülkiyetidir. Ve yalnızca özel mülkiyet yabancılaşmış insan varlığının maddi ve algılanabilir bir ifadesi olarak varlık kazanır. Bu nedenle Marx özel mülkiyetin özünü tanımlarken ondan “*dışlaştırılmış emek, dışlaştırılmış insan, yabancılaşmış emek, yabancılaşmış hayat, yabancılaşmış insan*”¹¹¹ biçiminde söz eder. Marx için emek, iş bölümü, yabancılaşma ya da özel mülkiyet bu olguların tamamı insanal ilişkilerin bütünsel koşullarını ve sonuçlarını oluşturmaktalar. Herhangi biri için diğerinin öncülü ya da nedeni gibi belirlenimler yalnızca varsayımsal kabullere dayanabilir. Burada yaptığımız her bir sıralama, söz konusu yabancılaşma olduğunda Marx'ın izlerini takip etmekten daha fazlasını içermez. Bu nedenle söz konusu iş bölümü olduğunda, onu aynı zamanda özel mülkiyetten, ya da emeğin yabancılaşmış görünümünden ayırmak imkansızlaşır, aynısı tam tersi bir

¹⁰⁸ Marx, **Kapital**, ss. 181- 182.

¹⁰⁹ Lukacs, **Emek**, s. 73.

¹¹⁰ Marx, **Kapital**, s. 182.

¹¹¹ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 86.

işleyiş için de geçerlidir. Sonuçta Marx için iş bölümü ile değişimin, temelde özel mülkiyete dayandığını söylemek, aslında emeğin özel mülkiyetin özü olduğunu söylemek ile aynı anlamı taşır.¹¹² Benzer bir biçimde Marx, *Alman İdeolojisi*’nde iş bölümü ve özel mülkiyeti aynı faaliyete ait iki nitelik olarak sunmaktadır. Buna göre “İş bölümü ve özel mülkiyet özdeş ifadelerdir: Birinde faaliyet bağlamında söylenen şey, ötekinde faaliyetin ürünü bağlamında söylenmektedir.”¹¹³

Marx’ın emeğin temel olgusunu insanın kendini ‘nesnelleştirmesi’ (Vergegenständlichung) kabul ettiğinden daha önceki bölümlerde söz etmiştik. Bu nesnelleştirme gerçek anlamına, yaratıcı etkinlik vasıtasıyla insanın hammaddeleri işlemedeki kapasitesini kullanarak onları birer kullanım değerine, metalara dönüştürmesi ile kavuşmaktadır. Ancak Marx özellikle işin toplumsal olarak bölümlenmesi ile birlikte emeğin nesnelleşmesinin, aynı zamanda insana özgü potansiyellerin ve yetilerin yitirilmesi olduğundan söz etmektedir. Oysa çalışma özü gereği yaratıcı etkinliktir ve bu yalnızca politik iktisadın yasalarınca kabul edilmez, Marx’ın da ideali çalışmanın bu özgün anlamına ulaşılmasıdır. Bu yaratıcılık çeşitli koşullarda gerçeklik kazanır. Örneğin bir insan kendi etkinliğini, kendi iradesinin ve bilincinin nesnesine dönüştürebiliyorsa bu geçerlidir. Ya da çalışma yoluyla yeteneklerini, arzularını ya da entelektüel çabalarını kapsamlı bir biçimde ifade edebiliyorsa bu da yaratıcı etkinliğin bir göstergesidir. Marx’ın söylemlerinden birinden hareket edersek, türsel bir varlık olarak insan, çalışma sayesinde toplumsal doğasını yansıtabiliyorsa yaratıcıdır. Dolayısıyla çalışma yalnızca insanın yaşamını sürdürmesi, nefes alabilmesi için bir araç değilse, yani başka bir deyişle salt araçsal bir faaliyet değilse, o halde yaratıcı bir niteliktedir. Oysa kapitalist toplumlarda bu seçeneklerden hiçbirisi gerçekleşmez. Çünkü bireylerin üretken etkinliği, onları kendi yaratıcı güçlerinden, ‘yaşam etkinliklerinden’ ayıran yabancılaştırıcı bir süreç dönüşür. Marx için bu sürecin iki önemli unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin, iş bölümünü bir önceki bölümde detaylıca inceledik. Bir diğeri ise elbette özel mülkiyettir.

¹¹² A.e., s. 144.

¹¹³ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 39.

Bu konuda Marx'ın bize neler söylediğine bir göz atalım:

Başlangıçta mülkiyet hakkı, bize insanın kendi çalışmasına dayanıyormuş gibi gelmişti. En azından, bir meta sahibi, ancak, kendisiyle aynı durumda ve aynı haklara sahip bir başka meta sahibiyle karşı karşıya geldiği, başkalarına ait metaların elde edilmesinin tek yolu insanın kendi metalarının elden çıkarılması olduğu ve bu metalar ancak emek harcanarak yapılabilir şeyler oldukları için, bu varsayım geçerli olmalıydı. Şimdi ise mülkiyet, kapitalist bakımından karşılığı ödenmeyen yabancı emeğe ya da bunun ürününe el koyma hakkı, işçi bakımından kendi ürününe sahip olma olanaksızlığı olarak görünüyor. Mülkiyet ile emek arasındaki ayrılma, görünüşte bunların özdeşliğinden doğmuş olan bir yasanın zorunlu sonucu oluyor.¹¹⁴

Marx'ın mülkiyeti (Eigentum) genel anlamı ile mi, yoksa özel mülkiyet olarak mülk sahibinin başka bir kişi ya da grubun ürettiği ve kapitalizmin temelinden büyüttüğü her şeye sahip olduğu sosyal bir ilişki olarak mı ele aldığı konusunda belirli anlaşmazlıklar günümüzde dahi devam etmektedir. Bu anlaşmazlık aynı zamanda 'özel mülkiyetin ortadan kaldırılması' gibi bir idealle okunduğunda daha spesifik bir tartışmayı da beraberinde getirir. Nitekim bugün, özellikle *Komünist Manifesto* ile birlikte Marx'ın karşı durduğu şeyin mülkiyetin kendisi olmadığını savunabiliyoruz. Marx *Komünist Manifesto*'da açık biçimde komünist ideali 'özel mülkiyete son verilmesi' olarak tanımlar. Buna göre "komünizmin ayırt edici özelliği genel olarak mülkiyete son verilmesi değil, burjuva mülkiyetine son verilmesidir."¹¹⁵ Bu nedenle Marx'ın mevcut tüm mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırmak gibi bir düşünceden yola çıktığı görüşü yanlış bir varsayımdır. Biz komünistleri diyecektir Marx, "şahsen edinilmiş, çalışarak kazanılmış olan ve sözümona her nevi kişisel özgürlüğün, faaliyetin, özerkliğin temelini oluşturan mülkiyeti ortadan kaldırmak istemekle itham ettiler. Çalışarak kazanılmış, edinilmiş, bizzat hak edilmiş mülkiyet!"¹¹⁶

Böylece mülkiyet ne tamamen yoksun bırakılması gereken bir gerçeklik, ne de Proudhon'un savunduğu biçimiyle doğrudan hırsızlıktır. Marx'ın ortadan kaldırılmasında bir sakınca görmediği ve hatta devrimi gerektirdiğine inandığı

¹¹⁴ Marx, **Kapital**, ss. 564-565.

¹¹⁵ Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, s. 67.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 68.

mülkiyet, kapitalist toplumda egemen mülkiyet biçimi olan burjuva özel mülkiyettir. Burada mülkiyetin koşullarını ve niteliğini belirleyen toplumsal güç olarak emek ve sermayedir. Marx'ın "özel mülkiyetin öznel özü -özne olarak, kişi olarak, kendi için (für sich) etkinlik olarak özel mülkiyet- emektir"¹¹⁷ dediğinde sözünü ettiği, mülkiyetin emek dolayımıyla hem işçinin kendi bedeninde hem de kendinin dışında bir mevcudiyet kazanıyor olmasıdır.

Marx her ne kadar bizlere yeni ve özel bir kuramdan söz ediyor gibi görünse de emek ve özel mülkiyet arasında kurulan bu ilişki Marx'tan önce de dile getirilmiştir. İki kavram arasındaki bu bağlantısallık Locke tarafından çok daha önce fark edilir ve Marx bu nedenle Locke'u hem klasik politik iktisadın kurucusu atfeder hem de hukuk anlayışını 'küçük burjuva mülkiyet anlayışı' olarak belirler. Ona göre Locke'un sözünü ettiği tüm ilişkiler açıkça 'kapitalist üretim tarzına' aittir.¹¹⁸ Dahası Marx için *Kapital*'de sayısız kere söz ettiği gibi İngiltere klasik anlamda ilk birikim tarihinin başlangıcı için şahane bir örnektir. Kır üreticisinin ya da köylünün topraktan yoksun bırakılması ve "büyük insan kitlelerinin geçim araçlarından birdenbire ve zorla koparılıp özgür ve korunmasız proleterler olarak emek piyasasına fırlatıldığı ilk anlarını"¹¹⁹ en belirgin şekilde temsil eden ülke İngiltere olacaktır. Marx'ın 'küçük burjuva mülkiyetinin' ilk düzenli kurgulayıcısı olarak bir İngiliz'i seçmesi bu nedenle anlaşılırdır.

Sir John Locke'un düşünceleri 1800lerin Avrupa'sında özellikle liberal Avrupa hukuk sisteminin merkezinde yer alıyordu. Locke, birbirinden farklılık gösteren çeşitli yasal hakların kökenlerini sorgulamakla ilgileniyordu ve bunun için toplumun kendisinden, ama daha çok mitsel tarihinden yola çıkmayı seçmişti. Burada tarihin başlangıcını mitsel olarak adlandırıyoruz çünkü Locke'un yapmak istediği bizim hayal dünyamızın sınırlarını zorlamak ve gerçekten söz gelimi mülkiyetin ilk haline, başlangıcına kadar gidebilmektir. Bu nedenle düşüncelerinde hükümetlerden ya da egemen herhangi bir güçten önce, insanlığın mutlak özgürlük içinde olduğu ve bireysel

¹¹⁷ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 101.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 79.

¹¹⁹ Marx, **Kapital**, ss. 688-689.

haklar adına hiçbir yasal korumanın bulunmadığı bir doğa durumundan, ilkel anarşi durumundan yol çıkmayı tercih etmişti. Böyle bir doğal hal içerisinde şayet eğer komşum herhangi sahip olduğum bir şey isteseydi rahatlıkla gelip alabilirdi ve ona karşı yapabileceğim tek şey geri kazanmaya çalışmak olurdu.

Bu durum, yaşamak için oldukça tatsız bir yol olduğundan Locke, insanlığın en nihayetinde bir araya gelmeye ve bireysel haklarını korumak için ‘nesnel bir güç’ yaratmak adına özgürlüklerinin bir kısmını teslim etmeye karar verdiklerinden söz ediyordu. Bireyler üzerinde yükselen bu nesnel gücün, kullanılma yetkisinin ‘toplumsal sözleşmeden’ ileri geldiğini ve karar verme hakkının da yalnızca özgürlüğünü devreden bireylerin, bireysel haklarını korumak adına gereken ölçüde genişletilebildiğini iddia etmişti.

Locke’un düşüncesine göre korunması gereken üç temel hak vardı. Bu haklar, günümüzde de geçerli olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarıydı. Bunlardan ilk ikisi mülkiyet hakkına göre son derece anlaşılırdır. Herhangi bir birey öldürülmemek ya da köleleştirilmemek hakkına sahiptir. Dolayısıyla yaşam ve özgürlük doğal istencin sınırları içinde var olma hakkı olarak bireylere ait görünür. Peki ya söz konusu mülkiyet olduğunda, özgürlük ve yaşam hakkı ile ilişkisinden nasıl söz edebiliriz? Yaşam hakkı ve özgürlük insanın kendinde var olan şeylerdir, sadece doğduğumuz için dahi bu haklara sahip oluruz. Ancak bunun tersine mülkiyet hakkı dışsaldır. Dahası şöyle söylenebilir ki, dünya ve tüm nimetleri hiç kimseye ait değildir ya da tam tersi her şey herkese aittir. Böylece Locke’un kafasını kurcalayan asıl soru şudur: Herkese ait olan bu zenginlik kaynağını bölüştürebilmemizin yolları nelerdir?

Locke şöyle yazar: “Bir meşe ağacından toplanan meşe palamudu ya da elma ağaçlarından toplanan elmalar ile beslenenler onların kendilerine ait olduğunu iddia ettiler. Kimse inkâr edemez ki beslenme gerçekten bireye aittir. O halde soruyorum, gerçekte ne zaman ona ait olmaya başladılar? Onları sindirdiğinde mi? Yediğinde mi?

Kaynattığında mı? Ya da onları ilk eve getirdiğinde mi? Yoksa onları ilk topladığında mı?”¹²⁰

Locke’un bu sorulara verdiği yanıt bize oldukça tanıdık gelecektir: ‘emek’. “Emek, ortak olanlar ve bireysel olanlar arasında bir ayrım yapar. Bu sayede ortak doğadan daha fazlasını elde etmenin yolunu açar, böylece kişiler kendi bireysel haklarına sahip olma şansı elde ederler.”¹²¹ Söz konusu arzuladığım bir elma ya da bir meşe palamuduysa, ona sahip olmamın sınırlarını harcadığım emek ile ilişkisi belirleyecektir. Yine bir başka yerde Locke emekten söz ederken bu kez onu “tartışmasız şekilde işçinin mülkü”¹²² olarak tanımlayacaktır. Öyleyse bugün adına uygarlık dediğimiz dünya düzeni içerisinde mülkiyeti belirlemek koşuluyla koyulan yasalar, en başından beri doğa kanunu sayılabilecek olan emek fikrinde birleşir. Mülkiyetin kaynağında emek vardır, “bu nedenle hala herkes kovaladığı tavşanın onu takip eden kişiye ait olduğunu düşünmekte herhangi bir tereddütte düşmez.”¹²³ Emek, insanı ve mülkü haline getirmeye çalıştığı her bir nesneyi doğal ilkel anarşi halinden çıkarır ve yüzünü modernliğe dönmesine olanak verir.¹²⁴ Dolayısıyla şeyleri doğadan meşru olarak almanın tek yolu kişinin kendi emegidir. Emek, doğanın işlenmesiyle onunla içselleşir ve bu sayede ya bu dolayım ile ‘öznelleşir’ ya da ‘nesnelleşir’. Böylece bugün tartıştığımız anlamıyla özel mülkiyet hakkı ya da bir diğer deyişle başlangıçta tüm insanlara ortak olarak verilmiş olan doğaya ait olana el koyma hakkı emeğe, yalnızca emeğe dayanır.

¹²⁰ John Locke, **Second Treatise of Government**, Ed. By. C.B. McPherson, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980, p. 46.

¹²¹ **A.e.**, s. 42.

¹²² **A.e.**, s. 42.

¹²³ **A.e.**, s. 45.

¹²⁴ Friedrich Engels, "Komünizmin İlkeleri", **Marx Engels Seçme Yapıtlar**, Çev. Muzaffer Ardos, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s. 107. Engels, mülkiyetin Locke’un kullandığı anlamı ile, endüstriyelleşme birlikte gelişen özel mülkiyet arasındaki ayrımdan şu şekilde söz etmektedir: “Çünkü özel mülkiyet her zaman var olmamıştır, ama ortaçağın sonlarına doğru, manüfaktür biçimi olarak, ortaya, o sıradaki mevcut feodal ve lonca mülkiyetine tabi kılınamayan yeni bir üretim biçimi çıktı, eski mülkiyet ilişkilerine sığmayan manüfaktür, yeni bir mülkiyet -özel mülkiyet- biçimi yarattı.”

Ancak Locke bununla birlikte mülkiyet hakkını düzenleyen iki önemli sınırlamadan bahsedecektir. Bunlardan ilki, herkesin kendi yaşamını idame edecek kadar aldığı süre boyunca, herkesin emeğinin ürünlerine sahip olma hakkıdır. Bu sınırlama ile herhangi bir şeyi kendi mülküm haline getirirken “topluluğumdan geriye kalanları da düşünmek zorundayım”.¹²⁵ İkinci sınırlama ise bozulma sınırlamasıdır. Hiç kimsenin kişisel olarak ya da aile olarak tüketemeyeceğinden ya da kullanamayacağından fazlasına sahip olma hakkı yoktur. “Herhangi bir bozulmadan önce ve ... kendi emeğinin hakkının ötesinde olan her ne ise, onun payı için fazladır ve o başkalarına aittir.”¹²⁶ Bu sınırlamalar sayesinde ki hiç kimse emeğini ekleyebileceğinden ya da kendi yaşamını konforlu hale getirebileceğinden fazlasına ‘benim’ diyemeyecektir.

Ancak elbette Locke da mülkiyetin bu denli daimî eşitlik ve adalet ilkesi etrafında paylaştırılabilir olduğundan kuşkuluydu. Onun ideal düzeni belki geri kalmış bir feodal toplumda iş görebilir ancak 1600’ler İngiltere’si bunun için pek uygun bir ortam gibi görünmemektedir. Nitekim kendisi de böyle düşünmüş olacak ki ilerleyen sayfalarda bize tüm bu sistemi alt üst edecek bir metalden bahsedecektir: Para. Paranın toplum üyeleri arasında dolaşıma girmesi mülkiyetin iki kuralını da derinden sarsar. Para hem satın alma gücü ile insanların hırslarını cezbeder ve böylece ilkin istifleme kuralını, sonrasında ise özünde bulunan altın gümüş ya da bakır fark etmeksizin maden cinsiyle bozulma kuralını yerle bir eder.¹²⁷ Locke’un parayla yeniden sınırlarını belirlediği ‘küçük burjuva ideali’, *Alman İdeolojisi*’nde Marx ve Engels’in eleştirilerinden kaçamaz. “Ne yazık ki bu Locke” diyecektir Engels ve Marx, “para sisteminin ilk bilimsel savunucularından biridir; serserilerin ve yoksulların kırbaçlanmalarının son derece müstesna bir hamisidir; modern politik ekonominin duayenlerindendir.”¹²⁸ Marx’ı söz konusu para olduğunda bu denli rahatsız eden, onun basit bir meta olmasının yanı sıra metalar arasında en güçlü olmasıdır. Marx *Kapital*’de paradan söz ederken “paranın kendisi bir metadır, dışınızda bir şeydir,

¹²⁵ Locke, **Second Treatise of Government**, p. 42.

¹²⁶ **A.e.**, s. 46.

¹²⁷ **A.e.**, s. 68.

¹²⁸ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 452.

herhangi bir kimsenin özel mülkiyeti olabilir. Toplumsal güç bu yolla özel kişinin özel gücü haline gelir”¹²⁹ diyecektir. Dolayısıyla paranın herhangi bir kişinin özel mülkü haline gelmesi, aynı zamanda para sahibinin, değer yaratıcı meta olan emek kapasitesi ya da emek gücünü, “insanın varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünü”¹³⁰ özel mülkiyeti haline getirmesinde bir sakınca görmeyecektir.

Marx ve Engels’in Locke’u ‘küçük burjuva’ ya da ‘politik ekonominin duayeni’ olarak addetmesinin geçerli birkaç nedeninden daha söz edebiliriz. Locke, kitabının ilerleyen sayfalarında bizlere endüstriden de bahsedecek ve şöyle diyecektir: “Doğa bizlere yiyeceğimizden, giyeceğimizden ve içeceğimizden daha fazlasını veremedi. Ekmek meşe palamudundan, şarap sudan, tamamen endüstriye bağlı olan kumaş ve ipek, yosun ve yapraklardan daha değerli ... Endüstrinin ürünlerinin diğerlerini ne kadar aştıklarını ve bu dünyada zevk aldığımız şeylerin en büyük kısmını bu emeğin oluşturduğunu göreceğiz.”¹³¹

Locke böylece başlangıçta koyduğu yeterlilik sınırlarını genişletmekte herhangi bir sorun görmüyordu. Dahası, artık mülk edinmek de onun için ilk durumundan daha ‘doğal’ biçimindeydi. Onun için bu aşamadan sonra mülkiyetin zorunlu ve daha da önemlisi ihtiyaca dayalı olarak özelleşmesi ile birlikte emeğin üretkenliği, yalnızca yiyeceği kadar ürettiği topraktan çok daha yüksek ürün verecekti. Nitekim bir dönümlük fabrika, bir dönümlük ekin arazisi ile eşit zenginlikte ürün çıkarmayacaktır. Marx’ın özel mülkiyeti ve Locke’un mülkiyet ilişkisi arasındaki sınır bu aşamada daha da belirginleşir. Locke’un, mülkiyetin özü olarak tanımladığı emek ilişkisi, en başından beri değişime tabi olur ancak bu değişim temelinde birikmiş bir sermayeyi gerektirmez, tersine bu Marx’ın ideali olan yaratıcı etkinlik olarak emektir. Böylece değişimin temelinde yer alan aslında emeğin *faydalılığı* daha bilindik tanımıyla *kendine mal etme* (Aneignung/ Appropriation) durumudur. Locke, nesnelerin ya da şeylerin arzuları ve ihtiyaçları karşıladığı sürece bir değere sahip

¹²⁹ Marx, **Kapital**, s. 135.

¹³⁰ **A.e.**, s. 170.

¹³¹ Locke, **Second Treatise of Government**, p. 59.

olduğu fikrinden yola çıkar. Onun için doğada verili olan her şey aslında ortak bir nitelik taşıyor olmasına karşın, “insan, kendisinin efendisi, kişiliğinin ve eylemlerinin sahibi olarak kendi mülkiyetine sahiptir. Sanat ya da icatlarla hayatını kolaylaştırdığında ya da iyileştirdiğinde, varlığını huzurla dolduran şey yalnızca kendisine aittir, bir başkasına değil.”¹³² Bu şekilde düşünüldüğü ve kişinin emeği, o kişinin iradesi ile belirlenen eylemler dizisi olarak tanımlandığı sürece, emeği harcayan kişinin -Marx’ın görüşlerinden farklı olarak bu bir sanatçı, bir işçi ya da bir çiftçi olabilir- emeğine yabancılaşması mümkün görünmez. Özgür bir adam tarafından satılan ve bir başkası tarafından satın alınan şey onun emeği değil Locke’un özellikle vurguladığı gibi “yapmayı taahhüt ettiği hizmetidir.”¹³³ Bu nedenle Locke temelinde özel mülkiyetin yer aldığı bir sermaye sisteminden daha çok, karşılıklı ‘gönüllü’ emeğe dayalı bir yarar sisteminden söz ediyor gibi görünmektedir. Tüm bu sisteminin temelinde yer alan ve emek ile özdeşleştirilen, aslında ‘emeğini kattığı her ne ise ona sahip olma’ şeklinde görülen kendine mal etme ilişkisidir.

Bu ilişki yalnızca Locke’un mülkiyete dair fikirlerinde görünmez, aynı zaman da Hegel için de kaynağındaki özgürleştirici etkiyle oldukça önemli bir olgu olarak varlığını sürdürür. Burada Marx’ı daha çok etkileyenin Hegel mi yoksa Locke mu olduğunu tartışmak amaçlarımız arasında yer almıyor, ancak şunu söylemeliyiz ki Locke’un mülkiyete ve kendine mal etmeye yönelik faydacı kurgusunun yanında Hegel, bireyselliğin ve özgürlüğün üzerinde geliştiği temel olarak mülkiyeti addedişiyle Marx’ı zorunlu olarak kendine çeker.¹³⁴

Hegel, tinsel varlık olarak insanın var olabilmesinin koşulunu özgürlüğünü bir dış alana taşıyıp yaymak olarak belirler. “Şahıs, henüz tamamen soyut nitelikte olan bu ilk determinasyonunda, *kendiliğinde ve kendisi-için* sonsuz irade olduğuna göre, onun özgürlük sferini oluşturabilecek olan bu ondan ayrı şey, ondan dolaysızca farklı ve ayrılabilir şey olarak belirlenmiştir.”¹³⁵ Bu şey aynı zamanda özgür iradede dolaysızca farklı oluşuyla hem zihin için hem de kendindeliğinde dışsal, özgür

¹³² A.e., s. 48.

¹³³ A.e., s. 108.

¹³⁴ Sayers, **Marx ve Yabancılaşma**, s. 149.

¹³⁵ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #41, ss. 62-63.

olamayan, haklardan mahrum ve basit bir şey olarak vardır. Burada dışsal (Äußerlichkeit) olan açık biçimde istenç sahibi olmayan saf şeylere karşılık gelir. Birey, dolaysız kendineliklerinde böylesi bir iradeye sahip olmayışıyla şeyleri, iradesini katarak kendisinin yapma hakkına sahiptir, ya da bir diğer söylemle iradesini nesnede görünür kılabilir. “Şahsın, iradesini üzerine vaz’ettiği şey, bu suretle onun mülkiyetine girer, çünkü bu şey *kendindeliğinde* böyle bir gayeye sahip değildir, kaderini ve ruhunu şahsın iradesinden alır.”¹³⁶ Hegel için böylece birey, kendi iradesini kendisi için nesnel hale getirirken aynı zamanda “mülkiyet, özel mülkiyet niteliği alır.”¹³⁷

Hegel’in düşünceleri, insanların herhangi bir şeye iradesini katarak onu mülkü haline getirebilecek oldukları varsayımından hareket etmektedir. İşte bu ‘kendine mal etme’, insana ait ve onu diğer tüm varlıklardan ayıran, yeteneklerini geliştiren, doğayı dönüştürebilen ve kendini diğerlerinin egemenliğinden kurtarabilen biricik özelliğidir. Dahası insanı özgür kılan da budur. Dolayısıyla Hegel için, ancak üzerine iradesini koyduğu sürece herhangi bir şey mülk olarak var olabilir ve bu sayede mülkiyetini elden çıkarabilir (Entäußerung/ alienation), sahip olduğu şeyleri terk edebilir ya da mahiyetçe dışsal bir varlık olduğu sürece başka birinin iradesine devredebilir.¹³⁸ Hegel’in tanıdığı bu mülkiyet hakkı, ya da bir anlamda özgürlük, yeteneklerimizi geliştirirken kendimizi doğanın, kendi doğamızın ya da başkalarının egemenliğinden kurtarmamızın olanağıdır. Böylece yalnızca özgürlüğümüze kavuşmakla kalmayız, aynı zaman da özerkliğimizin de gelişmektedir. Dolayısıyla bu aşamada mülkiyet, insan toplumlarının bir özelliği olduğu kadar, insanların bireysel olarak kendilerini geliştirmelerinin de özel bir şartı kabul edilir. En başta ortak ve kolektif bir yapıya sahip olan mülkiyet, özel mülkiyetin yayılması ile birlikte bireylerin içinde bulundukları topluluktan özerkleşmelerine olanak sağlar, kendilerini toplulukla

¹³⁶ A.e., #44, s. 64.

¹³⁷ Krş.: A.e., #46, ss. 65-66; Locke, **Second Treatise of Government**, p. 46. Paragrafın devamında Hegel: “Platon’un devlet İdesi, bir genel tedbir olarak, kişilerin özel mülkiyet sahibi olmasını yasakladığı için, şahsa karşı işlenmiş bir haksızlığı içerir.” Benzer bir ifadeden Locke da söz etmektedir. Bir insan diyor Locke “ne kadar toprak işliyorsa, ekim yapıyorsa, geliştiriyor ve ürününü kullanıyorsa, o kadar onun mülküdür. Emegi ile ürününü, ortak olandan sıyrır.

¹³⁸ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, #65, s. 77.

görünür kılarken aynı zamanda ayrı bir istenç ve kimlik oluşturmalarını mümkün hale getirir.¹³⁹

Marx söz konusu salt mülkiyet olduğunda Locke ve Hegel ile aynı çizgide ilerler. Oysa özel mülkiyet için durum çok daha karmaşıktır. Endüstriyelleşme ve kapitalizmin ortaya çıkışı ile birlikte sözü edilen tüm bu mülkiyet ilişkileri burjuva bireye ait olduğu ve onun ‘özel mülkiyeti’ sayıldığı oranda gerçeklik kazanmaktadır. İşçinin söz gelimi emeği, yeteneği, kabiliyeti ya da diğer tüm nitelikleri üretimin bir parçası olduğu andan itibaren, artık ona ait olmaktan, onun mülkü olmaktan çok uzaktır. Burada özel mülkiyet yalnızca fiziksel nesnelerin cismi görünüşleri ya da burjuva sınıfının sahip olduğu araçları nitelendirmek için kullanılmaz. Artık soyut emek de bir mülk haline getirilmiştir. Burjuvazi onu satın alır, bir ücret karşılığında işletir ve bir ürün olarak proletaryanın karşısına çıkarır. Üstelik bu ürün hem işçiye yabancı bir şekilde, ona sahip olan burjuvanın mülküdür, hem de değişime sokulduğu andan itibaren bir kez daha yabancılaştırılarak satın alanın mülkü haline gelir. Hem emek hem de emeğin ürünün mülkiyeti işçiye değil, başkalarına aittir.

Böylece ne Locke’un söylediği biçimiyle emeğin yalnızca üreticisi için geçerli olan mülkiyet hakkı, ne de Hegel’in söylediği biçimiyle iradesini şeylere katarak kendini özgür kılma edimi, Marx için toplumun çoğunluğunu oluşturan işçi sınıfı adına bir anlam ifade etmez. Başlangıçta yalnızca ortak mülkiyet biçiminde görünen her şey, yaşamın salt sürdürülebilirliği için gerekli olandan daha fazlasının üretilmesi ile birlikte yeni bir dönüm noktasına ulaşmıştır. Marx’ın düşüncesine göre, Hegel’in ve Locke’un görünüşte sözünü ettiği “kişisel emek ürünü olan, deyim yerindeyse, kendi başına, bağımsız olarak çalışan birey ile kendi emek koşullarının birlikte büyümelerine dayanan özel mülkiyetin yerini, başkasına ait, ama biçimsel açıdan özgür emeğin sömürüsüne dayanan kapitalist özel mülkiyet alır.”¹⁴⁰ İşçinin çalışma süresince nesneye koyduğu iradesi onun eyleminin koşuludur, gerçekliğini ise çalıştıkça tüm bu mülkiyet haklarından mahrum kalışı tanımlar. Dolayısıyla, Marx için kendine mal etme tersine yönde işler, işçi çalışır kendine mal eden kapitalisttir, işçi üretir, ürettiği

¹³⁹ Sayers, **Marx ve Yabancılaşma**, s. 150.

¹⁴⁰ Marx, **Kapital**, s. 729.

nesnenin özel mülkiyet hakkı kapitaliste ait olur. Bu aşamada işçi kapitalistin mülkiyetinde bulunur, karşısına yabancı ve köleleştirici bir güç olarak çıkan üretim araçlarından soyutlanmakla kalmaz, emeğinin hakkından da soyutlanır.

Böylece üretim süresince işçinin emeğinin satıcısı ve emek ürününün yaratıcısı olarak konumu, “yabancılaşmış, dışsallaşmış emek yoluyla, emeğe yabancı ve emeğin dışında duran bir insanın ilişkisini kurmaktadır. İşçinin emekle ilişkisi, emekle kapitalistin, ya da emeğin efendisine ne denirse onun, ilişkisini yaratmaktadır. Böylece özel mülkiyet, dışlaşmış (Entäußerung) emeğin, işçinin doğayla ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu ve gerekli vargısıdır.”¹⁴¹ Dışsallaşma Marx için yabancılaşmanın bir görünümüdür, bu nedenle emek ile olan ilişkisinde sıklıkla birbirlerinin yerine kullanmakta bir sakınca görmez. Dışsallaştırılmış emek -eş deyişle kullandığı dışsallaştırılmış hayat- özel mülkiyetin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Onu Locke’un ya da Hegel’in özel mülkiyete dair düşüncelerinde çelişki olarak belirlediği aslında tam da bu noktadır. Çünkü Marx için klasik görüş özel mülkiyeti yabancılaşmanın sonucu olarak görmekten uzaktır, onlar için yabancılaşma ancak özel mülkiyetin nedeni olarak anlaşıldığında anlam ifade eder. Dolayısıyla Marx için, “özel mülkiyetin gelişmesinin ancak son noktasına vardığı anda bu giz (sır) ortaya çıkar, yani, özel mülkiyetin bir yandan dışlaşmış emeğin ürünü, öbür yandan da emeğin kendini dışsallaştırmasının, bu dışlaştırmanın gerçekleştirilmesinin aracı olduğu anlaşılır.”¹⁴²

Marx *Kapital*’de bu sırdan şu şekilde söz edecektir: “Bizi ilgilendiren tek şey, eski dünyanın ekonomi politiği tarafından yeni dünyada keşfedilmiş ve gürültüyle ilan edilmiş olan sırdır: Kapitalist üretim ve birikim tarzı, dolayısıyla aynı zamanda kapitalist özel mülkiyet, kişinin kendi emeğine dayanan özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını, yani işçinin mülksüzleştirilmesini gerektirir.”¹⁴³

Böylece Marx, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla, aynı zamanda yabancılaşmanın da aşılacağı ve insanın geliştikçe yeni ihtiyaçların inşası ile toplumu

¹⁴¹ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 86.

¹⁴² **A.e.**, s. 86.

¹⁴³ Marx, **Kapital**, s. 740.

yeniden düzenleyeceğini ön görür. Böylece insanın yabancılaşmasında olduğu kadar, özel mülkiyetin olumlu şekilde üstesinden gelinmesinin de yolu ‘durumu ortadan kaldıran (Aufhebung) gerçek hareket’ olarak komünizmdir. Tüm gelişmenin sonunda insanın kendine tam ve bilinçli bir şekilde yeniden dönmesi, insanın toplumsal gerçekliğinin de olanağıdır. Dolayısıyla yabancılaşmasızlık ya da komünizm, ancak iş bölümünün ve özel mülkiyetin olumsuzlanması, aşılması ile mümkün olacaktır.

2.7. MARX’IN EMEK-DEĞER TEORİSİ

Çalışmamızın bu aşamasına kadar Marx’ın ‘gençlik metinleri’ olarak adlandırılan yazılarında ve sıklıkla *El Yazmaları*’nda yabancılaşma teorisine, bu teoriyi takip eden ve onunla içkin bir dizi kavrama yer verdik. *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* izlediğimiz yolun aydınlatıcısı niteliğindeydi, bu nedenle genel çerçeveyi oluştururken temelde bu iki metinden beslendik. Ancak emek-değer teorisiyle Marx kapitalizmin temel iktisadi olgularını, birbirleriyle ve aynı zamanda iktisattan çok uzak kategorilerle olan bağlarını, ortaya çıkan tüm bu ilişkilerin yabancılaşma olarak kavramlaştırılmasını ve daima hedefi olan gerçek insani toplumun insanın gelişiminin bir sonraki aşaması olduğuna duyduğu inancını sıkıca birbirine bağlar.¹⁴⁴ Emek-değer teorisi bir bütün olarak bizim yabancılaşma söz konusu olduğunda tezimizi tamamlayacağımız son basamak olacaktır. Bu nedenle bu aşamada çoğunlukla Marx’ın kaleme alırken amacını “modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak”¹⁴⁵ olarak belirlediği *Kapital*’den destek alacağız. Üstelik bunu yalnızca iktisadi alanda mevcut olan ilişkiler ile değil, Marx’ın toplumu içsel olarak birbirine bağlı parçalardan oluşan organik bir bütün olarak görmesi nedeniyle, insanın tüm etkinlikleriyle, ürünleriyle ve diğer insanlarla arasındaki ilişkilerden hareketle inceleme amacındayız. Çalışmamızın bu bölümüne değin bu organik ilişkinin, dışsal bileşenlerini göstermeyi hedefledik. Şimdi ise emek-değer teorisi (Arbeitswerttheorie/ Labor Theory of Value) ile birlikte Marx’ın kavramsallaştırmayı hedeflediği kapitalist iktisadi yaşamının tamamen yabancılaşmış insanları arasında kurmuş olduğu bağlantıları görünür kılmayı hedefliyoruz.

¹⁴⁴ Ollman, **Yabancılaşma**, s. 268.

¹⁴⁵ Marx, **Kapital**, s. 19.

Marx emeğin yabancılaşmasına ilişkin görüşlerini *El Yazmaları*’nda bu denli ayrıntıyla incelemesine karşın, emek-değer teorisine dair olanları *Grundrisse*, *Kapital* ya da *Artı- Değer Teorileri* gibi daha geç metinlerine bırakır. Bununla birlikte Marx *El Yazmaları*’nın neredeyse tamamını ayırdığı emeğin yabancılaşmış biçimlerinden bu metinlerin hiçbirinde özel olarak söz etmez. Onun yerine, özellikle *Kapital* ile birlikte emek ve emek gücü arasındaki yaptığı özel ayırım ve değer bu ayırımdaki yerine yoğunlaşmayı seçer. Hedefindeki bu değişikliğin en önemli nedeni Marx’ın *El Yazmaları*’nda henüz olgunlaşmış bir ekonomi teorisi inşa etme çabası içinde olmayışdır. Marx *El Yazmaları*’nda emeğin yabancılaşmasını, sürecini ve sonucunu politik iktisadın bir olgusu olarak sunuyor olsa da, özellikle emeğin dışsallaşmasının pratik yaşamdaki ve insanların toplumsal ilişkilerindeki görünümü, Marx’ı fikirlerini sosyo-ekonomik bir çerçevede oluşturmaya iter. Bu nedenle Marx’ın *El Yazmaları*’ndaki önceliği kapitalizmde yabancılaşmış emek ile din tarafından yabancılaşmış insan arasındaki rakip yabancılaşmaların kritiğidir.¹⁴⁶ Dolayısıyla henüz emek gücü, değer, değer biçimleri ya da metaların fetişizmi gibi ekonomi-politiğin eleştirisinde başvurmayı seçtiği özgün kavramlarından hareket etmez. Marx’ın bu dönüşümü, çalışmamıza başlarken sözünü ettiğimiz yabancılaşmanın geç metinlerde terk edildiği tezinin güçlü argümanlarından birini oluşturur. Oysa *Grundrisse* ile başlayan ve *Kapital* ile süregiden emek-değer teorisi yalnızca Marx’ın başından beri emeğin yabancılaşmış doğasına ilişkin söylemlerinin daha kapsamlı ve daha bilimsel açıklamalarını sunmaktadır. *Kapital*’in henüz giriş cümlesinde Marx şöyle diyecektir: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği ‘muazzam bir meta yığını’ olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ernest Mandel, **Marx’ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu**, Çev. D. Işık, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 1993, s. 31. Emek-değer teorisinin, bir teori olarak ilk bilimsel sunumu Ricardo’ya aittir. Ricardo ekonomi-politiğin bir bilim olarak değerlendirilmesi ve emek-değer teorisinin de bu bilimin en önemli doktrinlerinden olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak Marx için Ricardo, her ne kadar emeğin değer ile ilişkisine değiniyor olsa da, emeğin iki niteliğini, kullanım ve değişim değerini doğrulukla birbirinden ayıramaz, bu nedenle emek-değer teorisi üzerine konuşur ancak değer oluşumu sırasında bunların oynadıkları farklı rollerin analizinde başarısızdır. Krş.: Marx, **Kapital**, s. 206; David Ricardo, **Principles of Political Economy and Taxation**, New York, Dover Publications, 2004, p. 13.

¹⁴⁷ Marx, **Kapital**, s. 49.

Bizim çalışmamız için Marx'ın bahsettiği bu basit biçimli tek meta, yabancılaşmış emeğin ürününden başkası değildir.

Bu nedenle özellikle *Kapital* ile birlikte Marx yabancılaşma söylemini terk etmez, aslında ona kapsamlı bir iktisat teorisinin önemli unsuru olarak yeniden döner. Çünkü Marx için emek en basit anlamda yabancılaşmış üretici etkinliğin kendisidir ve tam da bu yönüyle kullanımı her aşamada ayrı bir kavramsallaştırmayı gerektirir. Ollman emeğin yabancılaşmış karakterinin bireyin kendi etkinliği ile, diğer insanlar ile, ürünü ya da türü ile girdiği tüm ilişkilerde görünür olduğundan söz ederken, Marx'ın iktisat kuramı boyunca emek sözcüğünü doğrudan yabancılaşmış üretici etkinliğin kendisi olarak kullandığı iddiasındadır.¹⁴⁸ Bu görüş bizim çalışmamız için de ayrıca bir referans noktası oluşturur, çünkü Marx doğrudan yabancılaşmanın kendisinden söz etmiyor olsa da, emeğin değer ile ilişkisinden ve özellikle kullanım değeri ve mübadele değerinden söz ederken yoğunlaştığı, işçinin üretici etkinliğinin aslında kendinden ne denli bağımsız bir güç olarak karşısında yer aldığıdır. Böylece emek-değer kuramı, Marx'ın kapitalist iktisadi hayatı kavramsallaştırdığı gibi, döneminin tamamıyla yabancılaşmış insanları arasındaki zorunlu koşullar ile sonuçların temsilini de içermektedir.

2.7.1. Fark Edilmeyen Ayrım: Emek ve Emek Gücü

Marx için kapitalizmin ayırt edici özelliği, emek gücünü metaya dönüştürmedeki kusursuz becerisidir. Kapitalist üretim, bağımsız üreticilerin ürünlerinin mübadelesi yoluyla varlığını sürdürmez, onun için önemli olan işçilerin çalışma kapasitelerinin herhangi bir üretim nesnesi gibi alınıp-satılması ve kendinden daha büyük değer oranları için meta üretiminde kullanılmasıdır. Bu nedenle Marx, emek-değer teorisi ile bir metanın değerini belirleyen, fiyattan önce, onu üretmek için gerekli olan ortalama emek gücü (Arbeitskraft/ Labour Power) olduğundan yola çıkar. Bir metanın üretilmesi için harcanan emek miktarı o ürünün değerinin kaynağını oluşturur. Marx şöyle diyecektir:

¹⁴⁸ Ollman, *Yabancılaşma*, s. 269.

... işçilerin para karşılığında kapitaliste sattıkları işgücüdür. Kapitalist bu işgücünü bir günlüğüne, haftalığına, aylığına vb. satın alır. Ve satın aldıktan sonra da, işçileri baştan şart koşulan süre boyunca çalıştırarak, bu işgücünü kullanır. Kapitalist, işçilerin işgüçlerini satın aldığı bu aynı para, örneğin iki mark karşılığında, iki kilo şeker, ya da belirli bir miktarda başka meta satın alabilirdi. İki kilo şeker satın aldığı bu iki mark, iki kilo şekerin fiyatıdır. İşgücünün on iki saatlik kullanımını satın aldığı on iki mark, on iki saatlik işin fiyatıdır. Demek ki, işgücü bir metadır, şekerden ne eksik, ne fazla. Birincisi saatle ölçülür, ikincisi ise teraziyle.¹⁴⁹

En yalın söylemle Marx için ‘emek gücü’ çalışma kapasitesini, işçinin kapitalist toplumda yabancılaşmış emek üretebilme potansiyelini ya da yeteneğini ifade eder. Ona göre “emek gücünün kullanımı çalışmanın kendisidir. Emek gücünün alıcısı, onu, satıcısını çalıştırarak tüketir. Emek gücü satıcısı, çalışarak, fiilen emek gücü, yani işçi haline gelir; çalışmaya başlamadan önce o, sadece potansiyel emek gücüdür.”¹⁵⁰ Bu süreçte işçiler emek gücünü henüz üretim süreçlerine dahil olmadan önce emek gücü alıcısına satıyor olmalarıyla kendi emeklerini fiili süreçten önce kendilerine yabancılaştırırlar. İşçi emek gücünü sermaye sahibine satışıyla, bu emek gücünün tikel metaları üretmek üzere emek olarak nasıl çalıştırılacağına dair kararı ona bırakır. Daha ileride detaylandıracağız ancak söylemekte fayda var ki, emek gücü, kendi mübadele değerinden çok daha büyük bir mübadele değeri üreten bir kullanım değerine sahiptir. Emeginin herhangi bir metada nesneleşebilmesi için işçi, emeğini kullanım değerine, ya da diğer bir deyişle herhangi bir ihtiyacı gidermeye yarayan üretimin bir parçasında harcamak zorunda kalır. Dolayısıyla emek gücünün kullanım değeri emeğin kendisine dönüşür.

İnsanlar şeyler gibi birer meta olmadıklarından kapitalist açısından bakıldığında emek gücü, diğer üretken girdiler ya da nesneler gibi pasif kullanım için uygun şekle dönüştürülmelidir. Bu dönüşüm sırasında işçi, emek gücü karşılığında kısıtlı geçim araçlarını satın alır, ama kapitalist emeğin kendisini, işçinin tüm üretici faaliyetini, yaratıcılığını satın almasıyla, işçiyi yalnızca tüketebilmek için yeniden

¹⁴⁹ Karl Marx, “Ücretli Emek ve Sermaye”, **Marx Engels Seçme Yapıtlar**, Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s. 186.

¹⁵⁰ Marx, **Kapital**, s. 181.

emeğini satması gereken birikmiş emeğe dönüştürür. Dolayısıyla en sonunda tüm bu metalar üretimlerinde harcanan emek gücünü satın alan değerden, çok daha büyük bir değerle mübadele edilirlerken, işçi çarkın dışında bırakılır.¹⁵¹

Böylece işçi, emek süreci ya da emeğinin ürünü üzerinde hiçbir denetime sahip değildir. Görünürde emek gücünü ve potansiyellerini satmakta özgürdür, ayrıca isterse kendisine verilen görevi reddedebilir, başka bir alanda ‘uzmanlaşmak’ (Spezialisierung) isteyebilir, ya da bir makinanın uzantısına dönüşebilir. Bu nedenle burada kölelik söz konusu değildir, çünkü Marx için “kölenin bir değişim değeri, bir değeri vardır; özgür ücretli işçinin değeri yoktur; tek değeri olan emeğinin değişim yoluyla elde edilen kullanım hakkıdır. Kapitalist-işçi ilişkisinde değişim değeri rolünde olan işçi değildir, kapitalisttir.”¹⁵² Bu nedenle işçinin tüm özgür eylemleri yalnızca görünürde böyledir çünkü bir diğer yüzünde işçi ya açlıktan ölür ya da toplumsal düşkünleşmeye mecbur kalır.¹⁵³

Marx ne erken dönem gazete yazılarında ne de daha sonraki *El Yazmaları* ve defterlerde emek ve emek gücü arasında böylesi bir ayırımdan söz etmez. *Grundrisse*’e kadar yazılarında temel kavram emektir ve sistem daima emek üzerinden şekillenir. Oysa özellikle düşünceleri teorik bir zeminde ilerlemeye başlamasından itibaren, kavramlara yüklediği anlamlar ve kullanım biçimlerinde kapsamlı değişiklikler ortaya koyar. Bu değişim Marx’ı 50’li yıllardan itibaren gelişen düşüncelerinde, anlaşılması

¹⁵¹ Ollman, **Yabancılaşma**, s. 271.

¹⁵² Karl Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim, 1979, s. 370. Engels, ‘Komünizmin İlkeleri’nde proleter köleden birçok yönden ayırmaktadır: “Köle ancak bir kez satılır, proleter ise kendisini günbegün, saatbesaat satmak zorundadır. Tek bir efendinin bireysel mülkü olan bireysel köle, efendisinin çıkarı bunu gerektirdiğinden, ne denli sefil olursa olsun, güvence altına alınmış bir geçime sahiptir; emeği ancak birisi buna gereksinme duyduğu zaman kendisinden satın alınan ve deyim yerindeyse tüm burjuvalar sınıfının mülkü olan bireysel proleter ise, güvence altına alınmış bir geçime sahip değildir. ... Köle, kendisini, bütün özel mülkiyet ilişkileri arasından yalnızca kölelik ilişkisini kaldırmakla özgür kılar ve böylelikle ancak o zaman bizzat bir proleter haline gelir; proleter ise kendisini, ancak genel olarak özel mülkiyeti kaldırmakla özgür kılabilir.” Engels, “**Komünizmin İlkeleri**”, içinde, Seçme Yapıtlar I, ss. 101-102.

¹⁵³ Ben Fine, Alfredo Saad, **Marx’ın Kapitali**, Çev. Nail Satılğan, İstanbul, Yordam Kitap, 2006, s. 39.

çoğunlukla güç ve karmaşık bir dizi sistemle yüzleşmeye zorlar. Emegin özünde yaşanan bu değişiklik de böylesi bir gelişmenin ürünüdür.

Başlangıçta her türden olgunun asıl kaynağı olan emek, emek-değer teorisi ile birlikte Marx'ın "eğer bir nesne biçimde ortaya çıkmayacaksa, yalnızca emek gücünün kendisi biçiminde belirebilir"¹⁵⁴ olarak belirlediği başka bir form ile anılmaya başlar. Bu nedenle *El Yazmaları*'nda sıklıkla işçilerin geçim araçlarını elde etmek adına emeklerini sattıklarından söz ediyor olsa da, daha sonraki dönemlerde satılan emek gücü, işçinin yaratıcı potansiyelleri olarak belirler. Dolayısıyla kapitalist, üzerinde anlamaya varılan miktarda emek değil, işçinin emeğini çekeşmeli olsa da kararlaştırılan bir süre boyunca kullanmak için emek gücünü, yabancılaşmış emek üretebilme potansiyelini satın alır. Bu nedenle Marx, "emek gücü ya da emek kapasitesi dediğimiz zaman, insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünüdür"¹⁵⁵ dediğinde söz ettiği bütünlük, ürün yoluyla nesneleşen emek değil, yalnızca bu nesneleşmenin gerçekleşme potansiyelidir.

Böylece ilk birikim -sermaye- yoluyla gerçekleşen kapitalist üretim biçiminde, işçinin emek gücünü, geçim araçlarını elinde tutan kapitalistin belirlediği bir ücret karşılığında satacak olması, tüketime erişmenin tek yolu olarak sunulur. İşçi için tüketim, yalnızca yaşamsal işlevlerini yerine getirebilecek düzeyde, hayvani ihtiyaçlarının doyurulmasına yetecek oranda belirlenir. Bu aşamada tüketime erişebilmenin, ya da temel ihtiyaçların doyurulmasının yolu, emek gücünü, emeğe, bir metaya ya da diğer bir deyişle bir değere dönüştürmektir. Burada emek, meta ya da değer, tamamı emek gücünün sonuçlarıdır ve ortaya çıkan üründe dışsallaşır.

2.7.2. Genel Olarak Değer

Marx'ın *Kapital*'de bizlere sunduğu 'değer' belirlenimi, içeriği oldukça değişken bir dizi kavramın tanımlayıcısıdır. Bugün Marx'ın emek-değer teorisinden söz ettiğimizde aslında kullanım değerinden, onu önceleyen somut emekten; ayrıca

¹⁵⁴ Marx, *Artı-Değer Teorileri*, s. 149.

¹⁵⁵ Marx, *Kapital*, s. 170.

mübadele değerinden ve yine ona bağlı olarak soyut emekten yola çıkmaktayız. Marx için fiziksel bakımdan farklı tüm metalar emeğin ürünü olmalarıyla ortak bir özellik taşırlar ve bu özellik aynı zamanda onların bir değere sahip olmaları anlamına gelir. Marx'ın metada cisimleşmiş emeğin niteliği olarak belirlediği değer iki yönlüdür. Emeğin niteliksel yönü kullanım değerini, niceliksel yönü ise mübadele değerini yaratır. Burada kullanım değeri, emeğin 'somut biçimi'dir ve ölçütü ise bireyselliği ve faydalılığıdır. Buna karşılık mübadele değerini belirleyen emeğin 'soyut biçimi'dir (Abstrakte Arbeit/ Abstract Labour), dolayısıyla varlığını toplumsal iş bölümüne ve emeğin yabancılaşmış biçimine borçludur. Bu iki emek formundan söz etmeden önce 'genel olarak değer'in emek ile ilişkisine değinmemiz yerinde olacaktır.

Marx için "metanın değeri, basit insan emeğini, genel olarak insan emeğinin harcanmasını temsil eder."¹⁵⁶ Burada sözünü ettiği insan emeği, "ortalamada, özel bir gelişkinliğe sahip olmayan her sıradan insanın canlı organizmasında basit emek gücünün harcanması"¹⁵⁷ yoluyla nesneleşir. Meta üreten bir toplumda emeğin hareketi, fiyatların ya da diğer bir deyişle mübadele değerinin hareketi tarafından düzenleniyorsa, bunun en önemli nedeni bu toplumdaki emek ürünlerinin kullanım değerinin dışında birbirleri ile belirli oranlarda mübadele edilmelerini sağlayan ayrı bir değere sahip olmalarıdır. Burada 'genel olarak değer' basit insan emeğinin ya da diğer bir deyişle 'genel insan emeğinin' harcanmasını temsil etmektedir. Bu nedenle değer, sanılanın aksine ücretler biçiminde belirlenmez, geçerli olan işçinin emek gücünün nesneleştiği metanın değeridir.

Nitekim emeğin soyut emek biçimi, bir metayı oluşturmak için gereken ortalama süreye göre metanın değerinin büyüklüğünü belirleyebilir. Böylece metaların değeri, onları üreten emeğin üretkenliği ile ters orantılıdır. Belirli bir metanın üretimi ne kadar az zaman alırsa, değeri de o oranda düşer. Marx bu aşamada elmas örneğinden yola çıkmaktadır:

Elmas toprağın üst katlarında az bulunur ve bu yüzden bulunup çıkarılması, ortalama olarak, fazla emek-zamana mal olur. Bunun için, az miktarda elmasta çok emek yatar. ... Kömürü az emekle elmasa çevirmenin

¹⁵⁶ A.e., s. 57.

¹⁵⁷ A.e., s. 57.

yolu bulunabilse, elmasın değeri tuğlanın değerinin altına düşebilir. ...
Emeğin üretkenliği ne kadar büyük olursa, bir nesnenin yapımı için gereken
emek-zaman o kadar küçük, o nesnede kristalleşen emek kütlesi o kadar küçük
ve o nesnenin değeri o kadar küçük olur.¹⁵⁸

Marx değeri, ücretlerle kıyaslandığında, gerçeklikten bağımsız olarak yalnızca soyut düşüncede oluşturulmuş ya da her türden keyfi varsayımın temelinde yer alan görülsüz bir kavram olarak sunmaz. Bu nedenle ‘genel olarak değeri’ klasik ekonomi teorisyenlerinin belirttiği fiyat/ücret dengesinden bağımsız olarak, emek türlerinin ortak bir standarda indirgenmesiyle kapitalist dünyanın ‘canlı’ ürününe dönüştürür. Değer, özellikle *Kapital* boyunca parasal bakımdan kesin olarak ölçülebilen bir yargı olan pahadan tamamen farklı bir içeriğe sahiptir. Böylece kullanım ve mübadele niteliklerinden bağımsız olarak değer, özünde emek ile özdeş kabul edilir. Daha sonraları Marx tarafından bu görüş “değerin genel olarak toplumsal emeğin bir biçimi”¹⁵⁹ olduğu düşüncesi ile desteklenmektedir.

Değerin emek ile ilişkilendirilmesi Marx için elbette yeni bir varsayım değildir, *Artı-Değer Teorileri*’nde Smith ve Ricardo’nun benzer görüşlere sahip olduklarından çok kez söz eder. Ancak burada Marx’ı farklı kılan ekonomi-politiğin alışılmış kavrayışının dışında, değerın toplumsal emeğin belirleyicisi olarak fiyattan doğduğu görüşüne karşı çıkıyor olmasıdır.¹⁶⁰ Marx için “ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek ürününün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır.”¹⁶¹ Marx’ın emeğin değer ve emek-zamanın değer büyüklüğü ile ölçülebileceğine dair teorisi, aynı zamanda emeğin üreticisine yabancılaşarak soyut emek biçimine dönüştürüyor olduğu savını da destekler. Çünkü Marx değeri emeğin çerçevesine aldığı her konuşmasında aslında sözünü ettiği mübadele değeri dolayısıyla soyut emeğin kendisidir. *Kapital*’in

¹⁵⁸ A.e., s. 54.

¹⁵⁹ Marx, *Artı-Değer Teorileri*, ss. 40-41.

¹⁶⁰ Ollman, *Yabancılaşma*, s. 277.

¹⁶¹ Marx, *Kapital*, ss. 90-91.

aynı bölümünde şöyle devam edecektir: “Klasik ekonomi politiğin başlıca eksikliklerinden biri, metanın ve daha özel olarak da metanın değerinin analizinden, değeri mübadele değeri haline sokan değer biçimi bulmayı hiçbir zaman başaramamış olmasıdır.”¹⁶² Marx için emek ürününün değer biçimi, burjuva üretim tarzının en genel ve en soyut biçimi oluşuyla onu özel bir toplumsal üretim tarzına dönüştürür. Birden fazla işçinin emeğinin bileşmesiyle meydana gelen bu özel -ancak yalnızca burjuvazi için özel- üretim tarzı, değer büyüklüğünün emek-zamanla ölçülebileceğini koşulsuz biçimde benimsediğinden, burada ücretler değerın eşiti olarak kabul edilir.

Buna karşın Marx, değerin, fiyat ya da ücretler ile aynı içeriğe sahip olmadığına dair oldukça anlaşılır örneklere başvurur, *El Yazmaları*’nda toprağın rantından bahsederken rant oranının ya da fiyatının toprağın verimlilik derecesine ya da toprağın yerine göre belirlendiğinden söz eder, ancak aynı toprak, emeğin ürünü olmayışıyla herhangi bir değere sahip değildir. Ne zaman daha küçük toprak sahibi, daha büyük olan tarafından kapitalizme kurban edilirse, ya da toprak mülkiyeti bir metaya dönüştürülürse, o zaman değerinden söz edilebilir.¹⁶³ Böylece daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse Marx için emek, değerin altında gizlenmiş ya da değerin içinde yer almaktadır. Değer doğrudan maddeleşmiş/ yabancılaşmış emeğe, kendi ürününde görüldüğü ölçüde emek tarafından metada cisimleşen ilişkilere karşılık gelmektedir.

Değerin niteliklerinden söz ederken ve bu nitelikleri kullanım ve mübadele olarak belirlerken Marx, emeğin değerle ilişkisi söz konusu olduğunda, emeğin niteliklerini soyut ve somut olarak belirlemektedir. Soyut emekten daha önce iş bölümü üzerine olan bölümde söz etmiştik. Buna karşılık maddi üretimin tüm teknik süreçleri ve bu sürecin dahil olduğu toplumsal biçimler bütün olarak emeğin somut yönünü içerir. Somut emek doğrudan bireyin özel emeği ile ilişkilidir. Örneğin bir dokumacı dokuduğu keten bezi ile somut emek üretimine, bir terzi ise diktiği ceket ile bu üretime katılır. Aynı zamanda tüm bu emek biçimleri, niteliğindeki kullanım değeri bakımından, dolayısıyla faydalı emek oluşlarıyla tüm diğer işçilerin somut emekleri

¹⁶² A.e., s. 90.

¹⁶³ Marx, 1844 *El Yazmaları*, ss. 65-66.

ile bağlantılıdır. Ne zaman ki bir işçinin ürettiği meta değer olarak bir başkasının ürünü ile eşitlenirse -burada eşitlenen somut emek biçimidir- ya da bir başka söylemle, somut emeğin ürünleri, mübadele sürecinde tüm özgünlüğünden soyutlanırsa -bir dokumacının ya da bir terzinin özel emeğinin ürünü olmasından ayrı bir biçim kazanırsa- o zaman soyut insan emeğinin ürünü biçimini alır. Bu soyutlama, somut emeği, aynı zamanda temelinde birden fazla işçinin emeğinin kolektif ifadesinin yer aldığı toplumsal emeğin bir parçasına dönüştürür. Böylece metaların mübadele edilmesinin aracı, onların soyut emeğin ürünleri olmalarından kaynaklanır. Burada somut emek olarak çalışma, dönüştürücü bir faaliyet olarak görülür, soyut emek olarak çalışma ise özgül bir toplumsal biçim tarafından içerilir veya onun içinde ve onun aracılığıyla var olur. Maddi üretimde soyut emek her koşulda somut emeğe üstün gelir, çünkü bir genelleme yaparsak, somut emeğin uygulanması, örneğin bir cekete duyulan ihtiyaçtan çok, *artı-değerin* (Mehwert) elde edilmesine bağlıdır.¹⁶⁴

Böylece kapitalizm, toplumsal kullanım değerleri üretirken, değere katkıda bulunan somut emeğin ürününün soyut toplumsal emek olarak mübadelesi ile nitelenir. Marx'ın değerden söz ederken ve onu emeğin bir görünümü olarak sunarken asıl vurguladığı emeğin soyut biçimidir. Soyut emeğin gerçekliği onun kullanım bakımından yararlılığında değil ekonomik yararlılığındadır. Bu nedenle ancak mübadele değeri içerisinde kendine yer bulur ve çoğunlukla işçiye bağımlı olduğu kadar işçiden neredeyse tamamen ayrıdır. Bu nedenle Marx için bir meta kendinde “soyut insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir.”¹⁶⁵ Sonuçta tüm bu karşıtlıklar toplumsal bir bütünün ifadeleridir ve kendi içinde önemli bir çelişkiyi barındırır. Bu çelişki somut emek ile soyut emek arasındaki, dolayısıyla kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki ayrım da temellenir.

2.7.3. Metada Cisimleşen Emeğin Kullanım Değeri

Marx emeğin niteliğine yönelik yaptığı bu ayrımı kendisine ait öylesine önemli bir yenilik olarak görüyordu ki, *Kapital*'in ilk taslaklarını Engels ile paylaştıktan kısa bir süre sonra, Ağustos 1867'de yazdığı mektubunda ulaştığı sonuçlardan büyük bir

¹⁶⁴ Fine, Saad, **Marx'ın Kapitali**, s. 32.

¹⁶⁵ Marx, **Kapital**, s. 52.

övgü ile söz ediyordu: “Kitabımın en iyi noktası: 1. (bu, tüm olguların anlaşılması için esastır) henüz birinci bölümde ortaya konan emeğin, kullanım değerinde mi yoksa değişim değerinde mi ifade edildiğine dair olan ikili niteliğidir. 2. Kar, faiz, toprak rantı vb. gibi özel biçimleri ne olursa olsun, artı-değerin bağımsızca ele alınmasıdır.”¹⁶⁶ Mektuptan birkaç ay sonra *Kapital* yayınlandığında, onu çağdaşlarından ve diğer tüm politik ekonomi teorisyenlerinden ayıran bu benzersiz yeniliği ilan ediyordu: “Metaların içerdiği emeğin bu iki yönlü doğasını eleştirel olarak ilk ortaya koyan bendim. Ekonomi politiği anlamanın çıkış noktasını oluşturduğundan, bu noktayı biraz daha aydınlığa kavuşturmak gerekiyor.”¹⁶⁷ Böylece Marx, kullanım değeri ve mübadele değeri arasında -ya da diğer bir deyişle somut ve somut emek arasında- bir ayrıma giderek, felsefi-ekonomisine dair tüm olguları anlaşılır kılacağına inanmaktadır.

En yalın haliyle açıklamak gerekirse her meta bir kullanım alanına sahiptir ve bu alandaki işlevi onun kullanım değerini (Gebrauchswert) oluşturur. Bu değer biçimi aynı zamanda bizlere herhangi bir metanın, bir sosyal ihtiyacı ne ölçüde karşıladığını anlatma yoludur. Marx’a göre metaların kullanım değerleri insanlar açısından ne oranda emek gücü içerdiklerine bağlı olarak bir içerik kazanmazlar, onun yerine nasıl bir amaca hizmet ettiği ve nasıl bir ihtiyacı giderdikleri ile ilgili olarak düzenlenirler. Böylece kullanım değerlerinin kendilerini gerçekleştirmeleri, ancak bir kullanım ya da tüketim yoluyla mümkün olabilir.

Kullanım değeri, yalnızca kendinde insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir ve değerinin büyüklüğü ancak içerdiği emek miktarı ile ölçülebilmektedir. Marx’ın kullanım değerinin değer büyüklüğünü belirlemede asıl ölçüt olarak belirlediği emek miktarı, işçinin bu kullanım değerini -meta- yaratabilmesi için gerekli toplumsal emek-zamanı nitelendirmektedir. Toplumsal açıdan gerekli emek zaman “herhangi bir kullanım değerini, toplumun o sıradaki normal üretim koşulları altında, ortalama toplumsal

¹⁶⁶ Karl Marx, “Letter from Marx to Engels in Manchester August 1867”, **Marx & Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. Al., V. 42, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 407.

¹⁶⁷ Marx, **Kapital**, s. 55.

hüner derecesi ve emek yoğunluğuyla elde edebilmek için gerekli olan emek zamandır”¹⁶⁸ Bu nedenle bir kullanım değerinden söz edebilmek için, üretimin kaynağında toplumsal emeğe, başkaları için, toplumsal kullanım değerleri olarak üretilmelerine ihtiyaç duyulmaktadır.

Emek gücünün belirli bir amaca yönelmiş özel bir biçimde harcanması, somut yararlı emek oluşuyla bir kullanım değeri de üretmektedir. Marx’ın örneklerinden birine göz atalım: Belirli türden bir üretici faaliyetin, örneğin terziliğin sonucunda ortaya çıkan ürün, bir ceket, kendi içinde bir kullanım değerine sahiptir. Burada üretici faaliyeti belirleyen, eyleminin amacı, emek süreci, nesnesi, araçları ve nihai ürünün kendisidir. Böylece emek sürecinin sonunda ortaya çıkan nihai ürün, yani ceket, kullanım değeri olması nedeniyle görünür hale gelen cisimleşmiş emeği temsil eder ve Marx’ın söylemiyle bu emek bir ihtiyacın giderilmesindeki rolü ile faydalı emektir. Bu nedenle her bir metanın kullanım değerinde, belirli türden bir amaçlı üretici faaliyet ya da diğer bir deyişle yararlı emek saklıdır.¹⁶⁹ Bu nedenle Marx metaların kullanım değerlerinin farklı niteliklere sahip olmalarına karşın -bir ceket, bir keten bezi, ya da parıltılı bir elmas- yalnızca tüketimle ilişkili olmak gibi ortak bir özelliğe sahip olduklarından söz eder. Dolayısıyla tümü farklı maddi nesnelerdir ve bu da onları çeşitli insan ihtiyaçlarını karşılamaya ya da kullanımda farklı amaçlara hizmet etmeye uygun hale getirir.

Üretimin sonunda ortaya çıkan ürünün -söz gelimi bir ceket- onu meydana getiren terzi tarafından mı, yoksa bir başkası tarafından mı giyildiği, kullanım değerinde bir değişikliğe neden olmaz, her iki durumda da ceket, bir kullanım değerine sahiptir. Ancak burada sorun, bu kullanım değerinin kime ait olduğu üzerinden gelişir. Çünkü açıkça meta, onu üreten meta sahibi için dolaysız bir kullanım değeri içeremez. Nitekim bunun tersi geçerli olsaydı, o halde hiç kimse sahip olduğu metayı mübadeleye sokma ihtiyacı hissetmezdi. Bu nedenle, bir ceket üretildiğinde onun

¹⁶⁸ A.e., s. 53.

¹⁶⁹ A.e., s. 55.

yalnızca başkaları için kullanım değerinden söz edilebilir, üreticisi için ceketin kullanım değeri, mübadele aracı olmasından ibarettir.¹⁷⁰

Marx *Grundrisse*'de işçi ve kapitalist arasındaki basit değişimin meydana getirdiği kullanım değerinden şu şekilde söz eder:

İşçi ile kapitalist arasındaki değişim basit bir değişimdir; her iki taraf verdiği eşdeğerini alır; biri para, diğeri ise ücreti aynen ödenen para kadar olan bir meta elde eder. Kapitalistin bu basit değişimde aldığı bir kullanım değeridir: yabancı bir emeği kullanma hakkı. Bu mübadelede satıcı rolünde olan işçi için, sattığı metanın alıcı tarafından nasıl kullanılacağı, tıpkı herhangi başka bir başka metanın kullanım değerinin satıcısı için olduğu gibi, ilişkinin biçimsel niteliğini ilgilendirmeyen bir şeydir. İşçinin sattığı, nitelikleri belirli işlere uygun vb. emeğinin kullanım hakkıdır.¹⁷¹

Burada ceket ve terzi örneği, eyleminin özgürce bir eylem olması bakımından sınırlı gelebilir. Elbette Marx'ın sözünü ettiği toplumsallık, genel olarak işçiler ve sermaye sahipleri arasındaki üretim dolayımıyla gerçekleşmektedir. Metalar için harcanmış emek gücü, ancak başkaları adına yararlı bir biçimde harcandığı ölçüde dikkate alınır. Soyut toplumsal emeğin ürünü olan metalar, işçiler için herhangi bir faydalılık ilişkisine sahip olmadıklarından, bu metaya ait kullanım değerleri işçiye ait değildir. Bu aşamada kullanım değerinden söz edilebilmenin koşulu, kendileri için harcanmış insan emeğinin, başkaları için harcanan yararlı, ihtiyacın tatminine yönelik insan emeği olmasıdır. Bu tatmin işçi için, geçim araçları emeğin ürünü ile mübadele edildiğinde gerçekleşebilir, kapitalist içinse en başında henüz emek gücünü satın aldığı andan itibaren gerçekleşmeye başlar.

Dolayısıyla emek gücünün alıcısı ile satıcısı -kapitalist ile işçi- arasında bir sözleşme yapıldığında, henüz kullanım değeri, kapitalistin elinde fiilen bulunmaz. Diğer tüm metalar gibi, emek gücünün değeri, henüz kendisi dolaşıma girmeden belirlenmiştir. “Emek gücünün elden çıkarılması ile fiilen kullanılması, yani kullanım değeri olarak varlık kazanması, farklı zamanlarda olur. ... Bundan ötürü işçi, her

¹⁷⁰ A.e., s. 94.

¹⁷¹ Marx, *Grundrisse*, s. 358.

yerde, emek gücünün kullanım değerini kapitaliste avans vermiş olur; emek gücünü, henüz onun fiyatını ödememiş olan alıcıya kullandırmış ve dolayısıyla da işçi her yerde kapitaliste kredi açmış olur.”¹⁷²

Burada kullanım değerini, kullanıma ilişkin olan biricik niteliğinin işçiye ait olmayışı, Marx’ın *El Yazmaları*’nda emeğin ürününe yabancılaştığı biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Marx *El Yazmaları*’nda bu ilişkiyi rekabet dolayımıyla ele alır. İşçi, parıltılı bir ceket, mermerden bir masa ya da basit emek gücü gerektiren herhangi bir başka meta üretebilir, ancak burada asıl sorun bu ürünün kullanım hakkının ne oranda kendisine ait olduğudur. En başından emek gücünü, bir başkasının kullanım değeri haline dönüştürerek, emeğinin faydalılığını bir başkasının ihtiyacında gerçekleştirerek işçi, emeği kendisinin dışına yerleştirir. Böylece Marx için metanın özünde var olan kullanım değeri ile değer -emek gücü- arasındaki çelişki, “özel emeğin kendisini aynı zamanda doğrudan doğruya toplumsal emek olarak ortaya koyması zorunluluğu, özel somut emeğin aynı zamanda sırf soyut genel emek olarak söz konusu olması, doğal şeylerin kişileşmeleri, kişilerin şeyleşmesi, işte metaya özgü bu çelişki ve karşıtlık, metaların başkalaşimleri sırasında doğan çelişkilerde en gelişmiş hareket biçimini bulur.”¹⁷³

2.7.4. Metada Cisimleşen Emeğin Mübadele Değeri

Marx’a göre metalar, kullanım değerinin niteliği ile belirli bir amacı karşılamak için somut emek ürünleri olarak meydana gelirler. Bu onların bir anlamda basit fiziksel biçimidir. Ancak onlara meta olma niteliğini kazandıran, aynı anda hem kullanım nesnesi, hem de değer taşıyıcı olma özelliğidir. Dolayısıyla bu ürünlerin tümü, hem değer taşıyıcısı olmalarıyla hem de fiziksel bir ürün biçiminde var oluşlarıyla meta biçimine sahip bulunurlar. Marx için bu metalar, “kullanım değerlerinin farklı fiziksel biçimleriyle çarpıcı bir karşıtlık içinde bulunan ortak bir değer biçimine sahiptir: para biçimi.”¹⁷⁴ Başlangıçta genel olarak değeri, parasal bakımdan ölçülebilen bir yargı olarak pahadan ayrı biçimde kavramsallaştırmıştık. Marx bu

¹⁷² Marx, **Kapital**, ss. 175-176.

¹⁷³ A.e., ss. 119-120.

¹⁷⁴ A.e., s. 60.

düşünceye sadık biçimde ilerler ve para biçimi olarak, doğrudan değeri değil, mübadele değerini esas kabul eder. Marx'ın kullanım değerinin karşıtı olarak belirlediği bu yeni değer biçimi en yalın haliyle bir metanın bir diğeri ile değişiminin oranıdır. Gelişmiş kapitalist toplumlarda bir meta, diğeri tüm metaların değişim değerini ifade ettikleri birincil metaya mübadele yoluyla aktarılır ve elbette birincil meta olarak paraya dönüşür.

Bu nedenle genel olarak değer ile mübadele değeri (Tauschwert) sıklıkla karıştırılmaktadır. Marx başlangıçta her iki kavram arasında oldukça kesin ayrımlarda bulunuyor olsa da, *Kapital*'in ilerleyen bölümlerinde bu ayrım giderek silikleşir ve sık sık birbirinin eşdeğeri olarak kullanılır. Ancak önemli olan Marx'ın spesifik olarak belirlediği mübadele değerinin, aslında emek-değer teorisini üzerine inşa ettiği ana kavramlardan biri olduğu ve metanın bir başkası ile değişim sürecinde sahip olduğu değere karşılık geldiğidir. Metalar, bir başka meta ile mübadele edildiklerinden onlara eşdeğer bir içerik kazanırlar, böylece biçimsel olmasa da özsel olarak birbirlerine eşitlenirler. Dolayısıyla her meta, mübadeledeki değerini bir diğeri için temsil eder. Bu nedenle Marx için metalar, “kullanım değerleri olarak, her şeyden önce, farklı niteliklere sahiptir; mübadele değeri olarak ise, yalnızca farklı niceliklerde olabilirler, yani bir zerre bile kullanım değeri içermezler.”¹⁷⁵

Marx'ın örneklerinden yola çıkacak olursak belirli bir meta “bir quarter buğday, x kadar kundura boyası veya y kadar ipek ya da z kadar altın vb. ile, kısacası başka metalarla en farklı oranlarla mübadele edilmektedir.”¹⁷⁶ Dolayısıyla Marx için niteliksel farklılıklarına, yani metaların kullanımdaki yararlılıklarındaki farklılıklara rağmen, niceliksel olarak bir orana sahip olmaları bakımından kendilerinde bir mübadele değeri taşırlar. Bu değer söz gelimi bir quarter buğday=bir ton demir biçiminde formülleştirilebilir. Marx için bu iki şey, “kendisi bu iki şeyden ne biri ne de diğeri olan, bir üçüncü şeye eşittir. Mübadele değerleri oldukları ölçüde, her ikisi de, bu üçüncüsüne indirgenebilir olmak zorundadır.”¹⁷⁷ Bu belirli oralardaki değiş-

¹⁷⁵ A.e., s. 51.

¹⁷⁶ A.e., s. 51.

¹⁷⁷ A.e., s. 51.

tokuş, ya eşitliği ya da her iki metada bulunan ortak bir ögeyi varsayar. Marx'ın ısrarla belirttiği 'üçüncü şey' elbette somut özgüllüğünden soyutlanmış insan emeğidir. Marx'ın tüm somut içeriklerinden soyutlandığında ortak tek bir yön olarak belirlediği emek, aynı zamanda yabancılaşmış emek olduğundan, mübadele değeri ancak sermaye için harcanan emek-zaman miktarı ile ölçülebilir.

Genelde metanın değişim değerini, alıcının metayı kullanım tarzı değil, metanın bizzat kendi içerdiği nesnelleşmiş emek miktarı belirler; yani burada bizzat işçinin kendisini yeniden üretmek için harcanan emek miktarı. Çünkü işçinin alıcıya sunduğu kullanım değeri ancak kendi bedeninin bir yeteneği, bir kapasitesi olarak var olabilir; ondan ayrı, kendi başına bir varlığı yoktur. Sattığı metada nesnelleşmiş olan emek, gerek bu emek kapasitesinin var olmasını sağlayan fiziksel varlığı, yani kendi bedenini canlı tutmak, gerekse bu fiziksel varlığı söz konusu kapasiteyi geliştirecek şekilde eğitmek için gereken nesnelleşmiş emektir.”¹⁷⁸

Emek gücünün cisimleştiği metanın piyasadaki dolaşıma katılması, kullanım değerinin bir kenara bırakılması anlamına gelir. Böylece metaların dolaşımdaki tek özelliği onların emek ürünleri olmalarıdır ve emek ürünlerinin yararlı olma özellikleri kendilerinden soyutlandığında, farklı somut biçimleri de yok olacağından birbirlerinden ayırt edilemez, yalnızca eşit insan emeğine ya da soyut insan emeğine indirgenmiş duruma gelirler. Burada emeğin soyut biçimi olarak sözü edilen, emek zamanın bireysel olarak örneğin bir terzi, demirci ya da dokumacı olarak harcanmış somut biçimlerinden bağımsız, toplumsal olarak gerekli emek-zamandır. Bu nedenle Marx için somut emeğin değerini kullanımı, soyut emeğin ise mübadelesi belirler.

Dolayısıyla mübadele değeri taşıyan her meta, zorunlu olarak yabancılaşmış emeğin ürünüdür ve bu ürünlerin mübadelesi, değişimdeki oranlarından çok daha fazlasını üretir. Bu anlamda mübadele değeri, bir değer biçiminde metada görünür olmasının yanı sıra, yabancılaşmanın altında yatan ilişkilerin toplumsal bir ifadesine dönüşmektedir. Değişim değeri ile birlikte emek, para için satılması yoluyla var olur. Böylece bir şeyin kullanım değeri yalnızca alıcıyı ilgilendirirken, mübadele değeri satıcının alanındadır. Mübadele değeri, metanın kullanımı gerçekleşmeden çok önce

¹⁷⁸ Marx, **Grundrisse**, s. 360.

belirlenir, bu nedenle emeğin yabancılaşmış görünümüdür, yalnızca bu yönüyle dahi olsa işçiden daha üretime katılmadan önce ayrılmıştır. Dolayısıyla tüm bu alım-satımda belirlenen fiyat oranları işçi için soyut zenginlikten daha fazlası değildir. İşçiler mübadele değeri olarak varsayılan emeği, para olarak bir eşdeğer karşılığında değiştirmektedirler. Marx fiyatın aslında bir metanın üretimi için gerekli emek-zaman ile ölçüldüğü görüşünü hiçbir zaman terk etmez. Bu bir quarter buğdayın bir ton kömüre eş bir değer ölçüsüne sahip olmasıyla aynı mantığı içerir. Ancak söz konusu işçi olduğundan farklılık, emek-zaman için belirlenen değer ölçüsünün hiçbir değişimden etkilenmiyor oluşudur. Bir metanın, ya da örneğimizdeki buğdayın ve demirin fiyatındaki değişimler arz ve taleple ve en önemlisi rekabetle ilişkili olarak gelişir. Bir quarter buğday, bir ton demire eşitse bu aynı zamanda arz ile talep arasında bir dengeye işaret etmektedir. İnsan emeğinin talep ile birlikte geçirdiği dönüşüm, buğday ya da demir olsun ürünlerin piyasada ne oranda bir arza sahip olduğunu gösterir ve bu durum elbette fiyatların belirleyicisidir. Buğday gereken talebi göremiyorsa ve buna karşılık olarak demir büyük bir taleple karşılanıyorsa, bu durumda toplum, demir için daha fazla, buğday içinse daha az emeğe ihtiyaç duyuyor demektir. Bu türden talep ilişkileri farklı değer oranlarına neden olacağından, kapitalist için rekabet kaçınılmazdır ve rekabeti içeren çeşitli piyasa faktörlerinin çevresinde bu fiyat, ortalama değer oranından aşağı ya da yukarı yönlü olarak sapar. Bu noktada ortalama mübadele değeri bir metanın üretimi için gerekli emek-zamanın miktarında farklılığa neden olan dışsal gelişmelerden ötürü değişikliğe uğrar. Oysa işçi için bu değer, Marx'ın söylediği gibi önceden belirlenmiştir, işçi bu önceden belirlenmiş ücret karşılığında emeğini mübadelenin nesnesi haline dönüştürür. Daha önce rağbet gösterilmeyen buğday, beklenmedik bir kıtlık sonucunda benzersiz bir taleple karşılanabilir. Bu arz-talep dengesinde yaşanan bu değişimin işçi için herhangi bir anlamı yoktur, onun kapitalist ile anlaşması çok daha öncesinde dayanır. Bu nedenle kapitalist ile işçi arasındaki ilişki, mübadele değerinden etkilenmez. Her koşulda işçinin emeğinin karşılığı yalnızca yaşamsal faaliyetlerini, emek gücünü satabilecek koşulları karşılayabilecek yeterliliktedir. Bunun sonucunda işçi, emeklerinin mübadelesi yoluyla kendisine büyük bir yoksulluk üretirken kapitaliste sınırı belirsiz bir sermaye üretmektedir. Bizzat üretim sürecinin içinde gelişen bu değişim işçiyi değil, sermayeyi zenginleştirir. Marx bu durumu Grundrisse'de 'emeğin

satışı= emeğin bütün meyvelerinden vazgeçme' biçimde formülleştirir. Dolayısıyla işçi bu süreçte emeğinin ürününe ait kullanım değerinden vazgeçerek kendi emeğine yabancılaşmıştır ve böylece ürettiği hiçbir metanın kullanım hakkı kendisine ait değildir. Dolayısıyla yararlılığın da kendisi için olduğundan bahsedilemez; çünkü her amaçlı üretici faaliyet kullanım değerine sahip bir metayı üretir ama burada değer yalnızca onu satın alabilenler içindir. Ayrıca emeğinin ve ürünlerinin mübadelesi yoluyla, tüm arzu tutkularından vazgeçmiştir böylece kendisine yabancılaşmıştır; çünkü karşılığında değişime soktuğu yalnızca yemek, içmek barınmak ya da üremek gibi hayvani ihtiyaçlarıdır. Sonuçta mübadele değeri, tüm fiyatların mübadele değeri etrafında çevrelendiği bir dönemde, temeline yabancılaşmış emeğin ürününü alırken, onu sahibinden değişim yoluyla bir kez daha yabancılaştırır.

2.8. META FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME

Böylece değer, mübadele ilişkileri içinde yeni bir nitelik kazandığında, emeğin özü ile görünüşü arasında bir ayrım zorunlu olarak belirmektedir. Bu karşıtlıkta emek ürünleri, sıradan doğal şeyler olarak değil, duyuyla kavranamayan bir şey biçimini alırlar. Tıpkı Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde aile- sivil toplum-devlet arasında belirlediği ya da *El Yazmaları*'nda insanın varoluşu ile özü arasındaki karşıtlığında gösterdiği gibi, meta da görünüşü ve özü arasında bir karşıtlık taşır. Böylece fetişizm Marx'ın düşüncesinde yeni değildir, yalnızca son görünümüne metada, *Kapital* ile ulaşmaktadır.

Fetişizm kavramı ilk bakışta dini uygulamalara atıfta bulunmak için kullanılıyor gibi görünmesine karşın, günümüzde birçok dilde ve birçok alanda eşdeğerini bulmuş özel bir içeriğe sahiptir. Bugün için fetişizm, daha çok gerçekliği temsil etme gücüne dair bir kavrayışı oluşturur. Bu anlamda günümüze yaklaştıkça 'fetiş' kavramı yalnızca bir isim olmaktan uzaktır, aynı zamanda şeyin kendisi ve hatta karakteri olarak da görünür. Alfonso Maurizio, *The History and Theory of Fetishism*'de Marx'ın metaların fetişizmine (Warenfetisch /Commodity Fetishism) dair oldukça kapsamlı bir araştırma sürdürürken, kavramın başlangıçta varsayımsal din tarihi ile ilgili olduğundan ancak daha sonra insan ve metalar arasındaki ilişki sorununa dahil olacak biçimde evrildiğinden söz eder. Maurizio'ya göre fetişizm

kavramının bugünkü içeriği, Aydınlanma düşünürlerinin ironi ve mecazla oluşturdukları parlak metinleriyle belirlenmiştir. Bu nedenle Montesquieu'nin *İran Mektupları* veya Diderot'un *Kaderci Jacques ve Efendisi* ya da Voltaire'in *Candide*'i fetişizm kavrayışının özünü ve özellikle Marx'taki biçimini anlamak için oldukça önemlidir. Marx'ta fetişizmin bir teori olarak okunmasını böylece, Aydınlanma düşünürlerinin Hristiyan dinine ait fetişleri kült nesneler olarak sunmadaki başarısına ve kavrama dair perspektifteki değişimin yarattığı ironik etkiyi ön plana çıkarmadaki ustalıklarına borçlu olduğumuz söylenebilir.¹⁷⁹

Başlangıçta dinsel olanı ve sonrasında insan ve metalar arasındaki şeyleşmiş ilişkiyi tanımlayan fetişizm son şeklini Freud'un psikanalitik yöntemine borçludur. Burada ayırtılmasına değinmeyeceğiz, ancak şunu söyleyebiliriz ki fetişizm kavramı, Marx ve Freud'un aynı zamanda kesiştiği noktalardan birini oluşturmaktadır. Her ne kadar birbirinden farklı fenomenleri yorumluyor olsalar da gerek Marx gerekse Freud, bireylerin kendilerine ait olanı dışsallaştırma ihtiyaçlarıyla, şeylerin sembolik dönüşümleri ve anlamlarıyla, ya da nesnelerin, kişisel ve sosyal ilişkileri belirlemedeki rolüne ilişkin üstün kavrayışlarıyla, neredeyse ortak bir dili konuşmaktadırlar. Fetiş şeyler, Marx'taki emek ürünleri ya da metalar, Freud'daki ayaklar, saçlar ya da ayakkabılar tam olarak temsil ettikleri nesneyle yakınlık ve aidiyet ilişkileri nedeniyle, tam da onun izleri olarak durdukları için birbirlerinin yerini alabilirler. İyi bilindiği gibi, Marksçı meta fetişizmi teorisi, kapitalist üretim tarzında bir tersine dönmenin meydana geldiğini varsayar: İnsanlar arasındaki sosyal ilişkiler, şeyler -metalar arasındaki ekonomik ilişkiler olarak görünür. Freudyen fetişizm teorisi de için de aynısı geçerlidir: Aşkın nesnesi, kişi değil, onun parçalarından biridir veya daha doğrusu, ona ait bir şey veya fetişleştirilmiş aşk nesnesi asıl anlam olarak görünür.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Alfonso Maurizio, **The History and Theory of Fetishism**, London, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 4-5.

¹⁸⁰ Marx ve Freud'un görüşlerinin söz konusu fetişizm olduğunda ne denli benzerlikler taşıdığına ilişkin yazılan birçok değerli metin bulunmaktadır. Elbette fetişizm dediğimizde aklımıza gelen ilk isim Charles de Brosses'dir. Bu nedenle Rosalind C. Morris'in metni oldukça değerlidir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Rosalind C. Morris, **The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and The Afterlives of An Idea**, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

Yine de elbette bunlar görünürde benzerliklerdir, ancak fetişizmin kaynağına dair değişmez ilkelerin varlığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Sözünü ettiğimiz gibi Marx fetişizm kavramını benimsediğinde, bu kavramın entelektüel anlamda da, dinsel anlamda da sosyal düşüncede belirgin bir tarihi olduğundan söz edebilmekteyiz. Genç-Hegelci düşünürlerden alışık olduğumuz biçimiyle Tanrı da, tıpkı metalar gibi, insanlığın kendi yaratımıdır. İnsanların Tanrıyla olan ilişkisi, bireylerin toplumsal ilişkilerini din dolayımında düzenler ve toplumu belirli kurallara göre yeniden şekillendirir. Marx için bu ilişki oldukça tanındıktır: Tıpkı kapitalizmde burjuvazinin yasalarının, toplumu düzenlemedeki rolünde olduğu gibi. Ancak buna karşın Tanrı, dinlerin yaratımıdır, soyut düşüncenin ürünüdür. Oysa metalar gerçek birer varoluşa sahiptir ve sözünü ettiğimiz toplumu düzenlemedeki rolü, gerçek toplumsal üretim ilişkilerinden hareketle düzenlenir.¹⁸¹ Böylece kapitalizmde üretim, sermaye sahipleri ve işçiler arasındaki toplumsal ilişkilerin, aynı zamanda şeyler arasındaki ilişkiler biçiminde ifade edilmesine neden olur. Bu toplumsal ilişkiler, söz konusu para olduğunda ve her şey fiyat açısından incelendiğinde daha da mistik bir görünüme bürünmektedir. Tıpkı Tanrı'nın insanın yaratımı olduğu halde onun üzerinde yükseldiği gibi, meta da işçinin yaratımı olmasına karşın işçinin dışında ve ona üstün bir karakterle yükselir. Böylece işçiler, emeklerinden ve emek sürecinden kopuk, ona yabancılaşmış olmalarıyla emeklerinin ürünlerine günlük yaşamlarında hatırı sayılır bir denetim hakkı sunarlar. Bu denetim, 1840'lı yıllarda işçinin yaşamasına yetecek geçim araçlarını elde etmenin aracı gibi görünebilir. Ancak benzer etki günümüzde de geçerlidir. Teknoloji, para ilişkileri, metanın bireylerin yaşamındaki görünmez ancak hissedilir etkisi, yeni bir fetişist ilişki olarak karşımızda belirmektedir.

Marx'ın metanın fetiş karakterine dair söylemleri, açık ve kapsamlı biçimde *Kapital*'de inceleniyor olmasına karşın, fetiş kavramı emeğin ürünü olarak meta ile bütünleşmeden önce de Marx için görünürdür ve erken dönem birkaç metninde kavramın özel kullanım biçimlerinden söz etmektedir. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz *Rheinische Zeitung*'daki metni, "Odun Hırsızlığı Yasası" üzerine yazmış

¹⁸¹ Fine, Saad, **Marx'ın Kapital'i**, s. 42.

olduğu son ekte yer almaktadır. Marx bu metninde karar aşamasındaki zümre meclislerine şu şekilde seslenir: “Kübalı vahşiler, altını İspanyolların fetişi olarak görüyorlardı. Altın için şölenler düzenliyorlar, çevresinde toplanarak adına ezgiler söylüyorlar ve sonra da onu denize atıyorlardı. Kübalı vahşiler, Ren Meclisinin oturumuna tanık olsalardı, odunu Renlilerin fetişi olarak görmezler miydi?”¹⁸²

Marx’ın bu söylemleri çoğunlukla genç-Hegeli felsefesinin büyüü altında olduğu döneme denk geliyor olması nedeniyle henüz ekonomi-politiğin kavramları ile belirlenmez. Bu nedenle başlangıçta Marx için fetişizm kavramı doğrudan dinsel olanla ilişkilendirilmiş olmasına karşın toplumsal olanın ifadesinde eleştirel bir değer taşımaktadır. Marx metni yazdığında zümre meclisleri tarafından mülk sahiplerini korumak adına savunulan iddiaların -odunların izinsiz biçimde toplandığı ve bunun bir hırsızlık olduğu iddiası- tıpkı vahşilerde olduğu gibi bir nesneyi tapınma aracına çevirmenin politik ifade tarzını yansıttığı görüşündedir. Nesnenin bir altın, bir tavşan ya da odun parçası olması bir anlam ifade etmez, bu bir mülkiyet sorunudur ve burada nesneye atfedilen dışsal değer, nesne ile bireyler arasındaki ilişkide belirleyici unsurdur. Marx için orman sahipleri “değere bireysel bir karakter atfederken, özel tazminat talebini bu şiirsel bireyselliğe dayandırmaktaydılar.”¹⁸³ Yıllar sonra *Kapital* ile birlikte Marx, yere düşmüş sıradan odun parçasının genel basit değerinin nasıl bu şiirsel bireyselliğe sahip olduğunu ayrıntılarıyla inceleyecektir.

Marx’ın özellikle *Kapital*’de fetişim kavramını teorik iktisadi koşullarla açıklamaktan imtina etmesi ve kavramın Marx’ın düşüncesinde belirli bir tarihi olması, Marksizm ve onun kavramları üzerine çalışan kimi yazarların fetişizm teorisini bağlamından ayrı olarak, özel bir içerikle ele almasına olanak tanır. Bu yazarlar için bu teori -ki bunların en önemlisi elbette Rubin’dir- ilkel Marksist yabancılaşma teorisinin bir dönüşümünü içerir. Onlar için Marx, insan ilişkilerinin

¹⁸² Marx, “Debates on the Law on Thefts of Wood”, pp. 262-263.

¹⁸³ A.e., s. 263. Marx aynı yıl din ve teoloji üzerine yayınladığı yazısında “fetişizm insanı şehvetli arzularının üzerine çıkarmaktan o kadar uzaktır ki, tam tersine duyumsal arzusun dinidir. Arzudan doğan fantezi, fetişe tapan kişiyi ‘cansız bir nesnenin’ arzularına uymak için doğal karakterinden vazgeçeceğine inandırır” diyecektir. Karl Marx, “Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung”, **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, p. 189.

somutlaştırılmasına dayanan meta ilişkilerini, tüm çağdaş toplumun ve kültürün bir eleştirisi olarak fetişizm olgusuyla birlikte yeniden okumaktadır. Burada meta düzeyine indirgenen toplumun alt tabakasından mülksüz işçiler değildir, burada sorun insanal ve toplumsal tüm ilişkilerin ‘şeyleşmesi’dir. Rubin bu nedenle, fetişizm teorisinin temelleri hakkında bir incelemeye girişirken başlangıcını genç Marx’ın düşüncelerinde aramaktadır. Rubin için “Marx’ın fetişizm teorisi, öncelikli olarak Feuerbach’ın etkisi temelinde ‘Hegel’in, Feuerbach’ın ve Ricardo’nun’ belirli sentezini ifade etmektedir. Fetişizm teorisi, Feuerbach’ın dini-felsefi yabancılaşma teorisini iktisat alanına aktarmaktadır.”¹⁸⁴ Rubin’i düşüncelerinde değerli kılan, Marx’ın söz konusu yabancılaşma teorisi olduğunda, bunu fetişizm teorisiyle destekleyerek erken dönem yazılarındaki felsefi içeriği, iktisadi ilişkilerin bilimsel ifadesine dönüştürdüğü yönündeki düşünceleridir. Benzer bir düşünce Karl Korsch tarafından da desteklenir. Korsch, Marx’ın *Kapital*’de meta fetişizmine dair özel bir alt başlığa yer vermesinin nedeninin, esas olarak *El Yazmaları*’ndaki ekonomik yabancılaşmanın felsefi sunumundan kaynaklandığı görüşündedir. Bu nedenle Marx’ın fetişizm teorisi, -özellikle yabancılaşma teorisi ile birlikte okunduğunda- felsefi ve iktisadi düşüncelerin harmanlandığı, ayrı ve bağımsız bir kuramı yansıtmaktadır. Korsch, Rubin’i destekleyerek Marx’ın fetişizm teorisinden şu şekilde söz edecektir: “Marx’ın, burada, ‘metalar dünyasının fetişizmi’ diye adlandırdığı olgu -daha önce, Hegel-Feuerbach döneminde ‘insanlararası yabancılaşma’ diye adlandırdığı olgunun yalnızca bilimsel ifadesi olarak- daha Hegelci felsefede de, gelişiminin belli evresinde felsefi ‘fıkrın’ ‘başına gelen’ zorluğun temelini oluşturmuştu.”¹⁸⁵ Böylece iktisadi yabancılaşmanın felsefi eleştirisi gerçekliğini ‘metaların fetiş karakteri’nde bulmuştur.

El Yazmaları’nda gördüğümüz biçimiyle yabancılaşmanın kökleri, metanın fetiş karakteri gibi spesifik bir kabulden daha geniş bir alanı içeriyor olsa da, Marx meta üretimine dayalı toplumdaki insanın yabancılaşmasını, esas olarak meta

¹⁸⁴ Isaak Rubin, **Marx’ın Emek-Değer Teorisi**, Çev. Prof. Dr. Uğur S. Akalın, İstanbul, Kalkedon, 2010, s. 64.

¹⁸⁵ Karl Korsch, **Karl Marx: Marksist Kuram ve Sınıf Hareketleri**, Çev. Mehmet Okyavuz, İstanbul, Doruk Yayınları, 2000, s. 132.

ilişkisinin neden olduğu insani ve toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesine dayandırmaktadır. Bu yönüyle Rubin ve Korsch'un, cansız şeylerin -metaların- insanların faaliyetlerini yönetebilecek insan güçlerine -yani değere- sahip olduğu fetişizmin kökenlerinin Marx'ın *El Yazmaları*'na ve dolayısıyla ilkel yabancılaşma teorisine dayandığı tezi oldukça kuvvetli bir varsayımdır.¹⁸⁶ Çünkü Marx, meta fetişizminden söz ederken tıpkı *El Yazmaları*'nda yapmış olduğu gibi, yalnızca üretimden yola çıkmaz, aynı zamanda insanı ürünüyle, türüyle ve toplumsallığı ile bir bütün olarak ele alır. İşçi Marx için tüm bu özelliklerinden yalıtılmış olarak sunulmaz, o yalnızca bu ilişkilerden 'geçici bir süre için' dışlanmıştır.

Dolayısıyla kapitalizmin, sosyal bir güce ve kendisine ait bir iradeye sahipmişçesine cansız ilişkileri -ya da metaları- mevcut ilişkilerle -ya da insanlarla- değiştirmeye çalışmasından söz ederken Marx oldukça özgün bir düşünce biçimine sahiptir. Onu metaların fetiş karakterini ve onun sırrını düşünmeye iten, herhangi bir emeğin ürününün meta biçimini alır almaz bambaşka bir karakter kazanıyor olmasındaki mistik yönüdür. Marx'ın örneklerinden birine göz atalım: Söz gelimi bir tahta parçası, doğada insanın kullanımına uygun hazır bulunuşluğa sahiptir. İnsan, bu sıradanlığı kendisi için dönüştürebilir, bu dönüşüm de yine doğal bir sürecin sonunda gerçekleşir. Bir tahta, bir masa formuna evrildiğinde, yani bir kullanım değerine sahip olduğunda biçim olarak değişmiş olmasına karşın, yine bir tahta olarak, sıradan doğal bir şey olarak kalır. Ancak, değişime girdiği anda, ya da Marx'ın deyişiyle "meta kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duyuyla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer

¹⁸⁶ Althusser de, diğer tüm yorumlarının aksine Marx'ın fetişizm teorisini *El Yazmaları* ile ilişkilendirir. Onun için "pek rağbette olan 'şeyleşme' teorisi, gençlik metinlerinde ve özellikle 1844 *Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma teorisinin *Kapital*'deki 'fetişizm' teorisine yansımaya dayanır." Althusser, **Marx İçin**, s. 280; Buna karşılık Mendel, metaların fetiş karakterinin çözümlenmesinin, kapitalist üretim tarzını ve bu üretim tarzı içindeki yabancılaşmanın temel niteliklerini bilimsel olarak ortaya çıkarma olanağını sağlıyor olmasına karşın, yabancılaşmanın aslında 'şeyleşme' ya da 'fetişizm' kavramlarından çok daha geniş bir alanı kucakladığından söz eder. Onun için fetişizm, yabancılaşmanın doğasını sınırlamaktadır. Mandel, **Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu**, s. 178.

metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır.”¹⁸⁷

Marx’ın masası elbette bir metafordur ancak emeğin ürünleri olan metalar gündelik hayatlarımız üzerinde oldukça önemli bir güç ve etki sağlayarak eylemlerimizi düzenlerler. İşçinin emek ürünleri, emek süreci, diğer işçilerle ve en önemlisi kendisi ile ilişkileri, metalar dolayısıyla belirlenir. Böylece kapitalist toplumda şeyler, dini varlıklara atfedilen özelliklere benzer şekilde, fiziksel doğalarına karşın duyuşsal ya da sosyal özelliklerinin dışında fantastik bir forma bürünürler. İnsanlar için nesneler arasındaki hülyalı ilişkiler biçimini alan, kendilerinin de dahil olduğu belirli toplumsal ilişkiler bütünüdür. Marx şeyler arasındaki ilişkilerin, toplumsal ilişkiler biçiminde görünmesinin anlaşılabilirliği için, ‘din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerektiğinden’ söz ederek şöyle der:

Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum. ... metalar dünyasının bu fetiş karakteri meta üreten emeğin kendine özgü toplumsal karakterinden kaynaklanır.¹⁸⁸

Marx için meta üreten bir toplum, söz konusu emek olduğunda zorunlu olarak toplumsal bir bölünmeye dayanır. İş bölümünün piyasadaki meta değerinin hareketiyle düzenlendiği bu özel toplum türünde metaların mübadele değerlerini belirleyen ve onlar tarafından belirlenen emek, soyut emek olduğu sürece toplumsaldır. Dolayısıyla emeğin toplumsal emek olarak onaylanması ancak emek ürünlerinin mübadelesi yoluyla mümkündür. İnsanlar birbirleri için çalışmaya başladıkları anda emekleri de zorunlu olarak toplumsal bir biçim kazanır. İnsanların emeklerinin birbirlerinin karşısına eş-değeri biçiminde çıkmasıyla birlikte emek ürünleri “kendilerinin farklı kullanım nesneleri olma niteliklerinden ayrı, toplumsal olarak eşit olan bir değer nesnelliğini, ancak, birbirleri ile mübadele edilmeleriyle kazanır.”¹⁸⁹ Metanın mistik

¹⁸⁷ Marx, **Kapital**, s. 82.

¹⁸⁸ **A.e.**, ss. 82-83.

¹⁸⁹ **A.e.**, s. 83.

karakteri, birbirinden bu denli farklı nesnelerin sanki belirli değer büyüklüklerine sahip, birbirlerinin eşdeğeriymişçesine mübadele edilebilmeleriyle şekillenir.

Bu görünüm metalara atfedilen her türden değerın ölçülebilir nitelikte olduğu gibi hayali bir varsayımı da yaratmaktadır. Böylece her metanın büyük ya da küçük, daha fazla ya da daha az fark etmeksizin muhakkak kendi eşdeğerliliğini bulabileceği bir piyasa ilişkisi meydana gelir. Bu nedenle metalar ortak sosyal dünyanın parçaları olarak bir dizi diğeri meta ile ilişki içine girerken, toplumsal belirlenimleri, yaşamları ve ilişkileri yeniden üretirler. Bu Marx'ın gerçekliğin baş aşağı görüldüğü daha geniş kapsamlı ideolojik görüşünü de yansıtmaktadır. Yalnızca kapitalist toplumda emek, öğelerin mülkiyeti sayılan bir maddenin üretilmesi için harcanır. Burada emek görünmezdir, sanki meta kendiliğinden bir sihir ürünü gibi ortaya çıkar. Dolayısıyla birbirinden bu denli farklı metaların tam eşitliğı “bunların gerçekteki eşitsizliklerinden soyutlanmasıyla, insan emek gücü harcaması, soyut insan emeğı olarak sahip bulundukları ortak niteliklere indirgenmeleriyle mümkün olabilir.”¹⁹⁰

Metaların birbirleriyle belirli oranlarda toplumsal ilişki kurabilmelerine izin veren, doğal bir özellik olarak kendi değerlerine ya da mübadele değerlerine sahip olmaları dışarıdan bakıldığında son derece sıradandır. Bir ceketin ortalama fiyatının 1 birim olduğunu düşünelim, onun sahip olduğu bu mübadele değeri, kullanım değerinden tamamen ayrı bir özellik olarak ortaya çıkar. Burada belirli miktardaki ceket ile toplumsal olarak etkileşime girilmesine izin veren özellik elbette *paradır*. Metanın doğal bir fiyata sahip olduğu ve içerdigi insan emek gücünden bağımsız olarak parayla ve elbette diğeri başka metalarla bir ilişkiye sahip olduğu düşünülür. Çünkü kapitalizmde insanlara yabancılaşmış emekleri, tüm insanlık tarafından her an gerçekleştirilmekte olan üretici etkinlik olarak görünmektedir. Bu üretici etkinliğin yaratıcı yönü, yalnızca değerin ücret olarak döndüğü kısmıdır. Dolayısıyla gerçekte üretimde sahip olduğu yer ile insanlar arasındaki ilişkileri yansıtan fiyat, hem kullanım değerinin yabancılaştırılmasına dayanan mübadele değeri, hem de metanın fiziksel niteliğıymiş gibi kabul edilir.¹⁹¹

¹⁹⁰ A.e., s. 83.

¹⁹¹ Ollman, **Yabancılaşma**, s. 307.

Onun dışında herhangi metanın fiyatı hakkında doğadaki anlamıyla içkin hiçbir şey bulunamaz. Metalar değerlere sahiptir, çünkü farklı bireylerin emeklerinin eşitlenebilmesi ve toplumdaki farklı üretim türleri arasında toplam iş bölümünün düzenlenebilmesi için birbirleri ile mübadele edilirler. O halde mübadele değerleri, insanlar arasındaki belirli toplumsal üretim ilişkilerinin bir ifadesine dönüşür. İnsanlar farklı türden emek ürünlerini birbirlerinin karşısına değer ürünleri olarak çıkarırken ve onları mübadele sırasında birbirlerine eşitlerken, aynı zamanda kendi farklı emeklerini de insan emeği olarak birbirlerine eşitlemiş olurlar. Burada insanlar için eşitlendiğini düşündükleri somut emekleridir, doğrudan emek gücünün ürünleridir. Oysa Marx için gerçekte tersi geçerlidir. Böylece insanlar için değer bir bilinmeze dönüşür. ‘Değerin ne olduğu alnına yazılmış değildir’ diyor Marx, “aksine değer her emek ürününü toplumsal bir hiyeroglif çevirir. İnsanlar, sonradan, kendi toplumsal ürünlerinin gerisinde yatan sırra ulaşmak için, hiyeroglifin anlamını çözmeye çalışır.”¹⁹² Böylece metanın değeri Marx için deşifre edilmesi gereken gizemli sembollere dönüşür. Tüm bunların gerisinde, neden bir ceketin bir fiyata sahip olması gerektiği, ya da bu fiyatı belirleyen emeğin ölçütünün ne olduğu sorusu varlığını sürdürmeye devam eder.

Marx elbette kapitalist ekonomilerde soyut emeğin bir sonucu olarak, emek ürünlerinin fiyatları olan metalar biçimini alması gerektiği fikrine karşı çıkmıyordu. Ancak onun için bu fikir, tek başına metaların ve değerlerin kendilerine ait bir yaşamı olan şeyler olduğu gerçeğini hiçbir zaman değiştirmedir. Emek ürünlerinin gerçekte rastlantısal ve sürekli dalgalanan bir piyasada mübadele ediliyor oldukları iktisadi bir gerçektir. Ancak sorun değer büyüklüklerinin de aynı biçimde onları üretenler, işçiler tarafından, rastlantısal olarak belirlendiği şeklindeki yanılgıdır. Bu rastlantısal ilişkiler bütününde belirlendiği düşünülen değer büyüklükleri “mübadelede bulunanların iradelerinden, ön bilgilerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak sürekli değişir. Mübadelede bulunanların kendi toplumsal hareketleri, onlar için, şeylerin bir hareketi biçimine sahiptir ve şeyleri denetlemek yerine, onlar tarafından denetlenirler.”¹⁹³ Eğer bir kapitalist olarak işçileri, metanın değerine karşılık kendilerinde yaşanan yoksullaşmanın kaderi ve doğal olarak gösterme büyümesine sahipseniz, normalin bu

¹⁹² Marx, **Kapital**, s. 84.

¹⁹³ **A.e.**, ss. 84-85.

olduğuna onları inandırabilir ve gerçek hayattan bu inanışla koparabilirsiniz, zaman içerisinde benliklerinden sıyrılmalarını ve sadece size ait bir meta olmalarını kolaylıkla sağlayabilirsiniz. Marx'ın sürekli hayvansı bir arzu yaşamı haline dönüşölmüş olduğunu söylemesinin en büyük nedeni bu hülyalardır. Halkın afyonu yalnızca din değil, aynı zamanda elinde sihirli değnekle bekleyen kapitalisttir de. Çünkü cansız nesne olarak meta, canlı emeğe hâkim olduğunda bunun nedeni, elbette başından beri çıkarları onu üretenlerin çıkarlarına tamamen zıt olan kişilere ait olmasından kaynaklanır. İşçi ne zaman değerin görönen hareketinin ardındaki sırı varırsa, ne zaman metaların değer olma niteliklerinin saptanması için, metalara ait ortak para ifadelerine başvurmaktan vazgeçerse ve ne zaman değer büyüklüklerinin aslında para ile değil, sahip olacağı boş zaman ile ölçölmesi gerektiğinin gizini özerse o zaman gerçek bir kurtuluştan söz edilebilecektir.

Bu nedenle Marx'ın metaya atfettiği kendilerine ait bir yaşamı olma hali, aslında işçiye ait olmayan yaşamının bir başka nesneye aktarılması, bir başka nesnede şeyleştirilmesidir. Alıcı ya da satıcı durumunda olunması fark etmeksizin, ister ücretler, karlar ya da yalnızca maddi biçimindeki para formunda olsun, ya da alıcılar için daha düşük, satıcılar için daha yüksek bir fiyat biçiminde görönsün, toplumun tamamı değerin peşinden koşmaya zorlanmaktadır. Değer hareketleri daha büyük şirketleri daha az maliyetle daha yüksek kâr amacındaki üretime doğru iterken, emek gücü kendinden daha büyük bir değer üretmek için kendinden dahi uzaklaşırken, emeğin ürünü giderek kendinde bir yaşama sahip olmaya devam eder. Meta yaşamının karşında toplumun yaşamı yönünü değerin hareketine göre belirler. Sonunda ise “kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak göröür.”¹⁹⁴

Marx şeylerin görönmeye biçimleri, ya da diğer bir deyişle değerin ve metaların kendilerine ait bir hayat edinmeleri konusunda oldukça nettir. Bu absört durum, toplumsal ilişkilerin kendisinden türemiş olmasına karşın, sırayla toplumu düzenler ve

¹⁹⁴ A.e., s. 83.

yönetir. Tüm bu söylenenler boyunca Marx, fetişizmi yeniden belirlerken hiçbir tanımında yabancılaşmadan söz etmez. Ancak *Kapital*'in sonlarına doğru oldukça önemli pasajlara yer verir:

Üretim süreci aynı zamanda emek gücünün kapitalist tarafından tüketilmesi süreci olduğu için, işçinin ürünü sürekli olarak metalara dönüşmekle kalmaz, aynı zamanda sermayeye, değer yaratan gücü emen değere, kişileri satın alan geçim araçlarına, üreticileri kullanan üretim araçlarına dönüşür. Bu nedenle, bizzat işçinin kendisi durmaksızın nesnel zenginliği sermaye olarak, kendisine yabancılaşmış, kendisine hükmeden ve kendisini sömüren bir güç olarak üretir; aynı şekilde kapitalist de yine durmadan ... yalnızca işçinin bedensel varoluşunda mevcut bulunan bir zenginlik kaynağı olarak emek gücünü; kısaca, ücretli işçi olarak işçiyi üretir.

İşçinin bu yeniden üretilmesi sonsuz bir döngüdür. Mübadele ilişkileri biçiminde görünen toplumsal ilişkiler, bu gücün etrafında varlığını sürdürdüğü sürece, metada beliren tüm bu özellikler, tüm bu yabancılaşmalar kendilerine özgü bir yaşam sürmeye devam edecektir, en başta ise onları oluşturan toplumsal ilişkilere hükmedecektir. Marx bu görüşlerinde oldukça yenilikçidir, bugün yabancılaşma ve onun toplumsal biçimi üzerine konuşmalarımız, özellikle meta ve değer üzerinden şekillenecekse, Marx'ın metaya attığı bu kontrolsüz güçle ilişkili olmalıdır. Metaların tümü gizlenmiş insan emeği miktarlarıyla, aynı zamanda emeğin toplumdaki ifade biçimleridir. Değerin özü emektir ve ölçüsü emek-zamandır. İşçiler aslında kendi emeklerini eşdeğer insan emeği olarak bir nesnede eşitlerler ancak sorun bunun farkına varmayışlarıdır. Şeylere atfedilen güçler sosyal açıdan etkilidir çünkü insanlar yaşanan etkinin nedenin kendileri olduğunu ya da her şeyden bağımsız, sanki kendi yaşamı varmışçasına doğrudan şeyler olduğunu düşünürler. Aslında bilinç ve iradeye sahip olan sermaye değil kapitalisttir. Çalışan tüm bu çark, makinalar ve fabrikalar kapitalistin amaçları doğrultusunda geliştiğinden yabancılaşma bu denli derinden hissedilir. Zamanla işçiler bu süreçte, kapitaliste ait araçları, bu araçların nesnelerini doğrudan kapitalistin kendisinden ayırt edemez duruma gelir. Cansız nesnelere sanki sömürünün asıl aktörleriymiş gibi davranılır, sanki makinaların işçilere ve işçilerin de makinalara ihtiyacı varmış gibi gösterilir. Fabrikalar, üretim bantları, çarklar sanki proletaryanın yaşamını katlanılmaz hale getiriyor olmakla

suçlanır.¹⁹⁵ Meta fetişizmi, var olan yıkımı açıkça ortaya koymak yerine yarattığı toplumsallıkla bunu perdeler. Metanın fetiş karakteri, kapitalizmin doğal ve sanki ebedi görünmesini sağlayarak sömürü ilişkilerinin üzerini örter ve korur. Metalar arasındaki ilişkiler doğal bir yasa gibi sunulur ve bunun nedeni yalnızca meta fetişizminin bir görünüm biçimi olması değil aynı zamanda üretimin gerçekleştiği toplumsal ilişkileri organize etmenin bir yolu olmasıdır.

2.9. YABANCILAŞMASIZLIK YA DA KOMÜNİZM

Marx 1843'ün Eylül ayında Arnold Ruge'ye bir mektup gönderir. Mektupta geleceğin toplumundan ve komünizmden söz edecektir. Bu mektup önemlidir çünkü neredeyse ilk kez Marx komünizmin sınırlarından, mevcut çatışmalar ve toplumdaki görünümünden açıkça bahseder ve bunu yaparken oldukça eleştirel bir dil kullanır. Dahası önemlidir çünkü ileride Marx'ın komünizme dair fikirlerinde yaşanan değişimin, ya da aslında bu fikirlerin sürekliliğinin önemli göstergelerinden birini bu mektup oluşturmaktadır.¹⁹⁶ Marx mektubunda 'bizim görevimiz' diyecektir;

Mevcut düzenin acımasız eleştirisidir ne kendi keşiflerinden ne de var olan güçlerle çatışmaktan çekinmeyecek kadar acımasız biçimde. Bu nedenle ben, dogmatik bir bayrak taşımamızdan yana değilim. Tam tersine bizler, dogmatistlerin fikirlerini netleştirmelerine yardımcı olmaya çalışmalıyız. Özellikle komünizm dogmatik bir soyutlamadır ve ben burada Cabet, Dezamy ve Weitling gibi düşünürlerin öğretilerinde fiilen var olan komünizmden söz ediyorum.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ollman, **Yabancılaşma**, s. 307.

¹⁹⁶ Marx'ın gelecekteki toplum taslağı, ne yazık ki az ve parçalı olarak sunulur. Sıklıkla *Komünist Parti Manifestosu* ile ilişkilendirilir ancak esas olarak komünizme geçişin politik yönlerinden söz ettiği metin "Fransa'da İç Savaş"tır. *El Yazmaları* ve Gotha Programına dair yazmış olduğu eleştiri ve dipnotlar ise tamamlanmamış taslaklar olmasına rağmen, Marx'ın komünizme bakışının ne denli bir sürekliliğe sahip olduğunu ve metinler arasındaki derin bağlantısallığı sürdürdüğünü gözler önüne serer.

¹⁹⁷ Marx, "Letter from Marx to Arnold Ruge In Dresden March 1843", p. 143. Marx on yıllar sonra Gotha Programına dair yayınladığı eleştirisinde şöyle diyecekti: "Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireylerin iş bölümüne kölece boyun eğmesinin ve onunla birlikte de kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkinin ortadan kalmasından sonra; emek, yalnızca yaşam aracı değil, yaşamın birincil gereksinmesi haline gelmesinden sonra; bireylerin her yönüyle gelişmesiyle birlikte, üretici güçlerin de artması ve bütün kolektif zenginlik kaynaklarının gürül gürül fişkırmışından sonra – ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılmış olacak ve toplum bayraklarının üzerinde şunu yazabilecektir: 'Herkesten yeteneğine göre, herkese

Marx'ın söz konusu bu satırları, 1844 *El Yazmaları*'ndan bağımsız olarak okunduğunda kuşkusuz derin bir düşünme ve kafa karışıklığı yaratmaktadır. Komünizm, Marksist felsefenin en çok bilinen, en çok yadsınan, yanlışlığı üzerine sayısız kere konuşulan ve Marx'ın arzuladığının aksine, birçok devrimin sınırlarında dolaşmış ancak Marx'ın isteği dahilinde henüz hiç gerçekleşmemiş oldukça tartışmalı bir kavramdır. Ancak kesin olan bir şey var ki, Marx için komünizm tam bir yabancılaşmasızlık halidir. Onun bu özgün içeriği bu nedenle soyut bir adlandırmadan ya da yalnızca teoriden çok daha fazlasıdır. Doğrudan eylemin kendisi ile, praxis ile ilgilidir.

Elbette komünizm düşüncesi çoğunlukla ve en sıradan biçimiyle *Komünist Manifesto* ile ilişkilendirilmektedir. Marx'ın ve Engels'in *Manifesto* ile birlikte birtakım kurallardan ve kurucu unsurlardan söz ettiği 'ezenler ve ezilenler' arasındaki çelişkiyi benzersiz biçimde dile getirdiği kuşkuyla yer bırakmaz. Ancak *Manifesto* tam anlamıyla geleceğin toplumundan söz etmek açısından yetersizdir. Dahası Marx'ın sistematik biçimde komünizm düşüncesini ele aldığı ilk metin *El Yazmaları*'dir. Bu defterler bize yalnızca komünizmin diğer tüm toplum biçimlerinden niçin farklı olduğunu açıklamakla kalmaz, aynı zamanda kendi zıddında nasıl görüldüğü, ya da bir başka deyişle özel mülkiyet, iş bölümü ya da yabancılaşmış emek ile nasıl bir ilişkisi olduğunun açıkça gösterildiği nadir metinlerdir. Daha da önemlisi Marx, komünizmi yabancılaşmasızlık olarak tanımlarken, bu tanımlamanın tüm felsefi içeriğine yine bu defterler aracılığıyla ulaşır. Bu nedenle yönümüzü *Kapital*'den yeniden *El Yazmaları*'na çevirmemiz yerinde olacaktır.

Marx Ruge'ye yazdığı mektubunun aksine *El Yazmaları*'nda komünizmi "ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin olumlu anlatımı"¹⁹⁸ olarak tanımladığında aslında hem tarihselliğinden hem de içerdiği karşıtlıktan yola çıkmaktadır. Oldukça kararlı bir

gereksinmesine göre." Karl Marx, "Alman İşçi Partisinin Kenar Notları", **Marx Engels Seçme Yapıtlar**, Çev. M. Kabagil, C. III, Ankara, Sol Yayınları, 1979, s. 23.

¹⁹⁸ Almanca baskısında bu cümle "Der Kommunismus endlich ist der positive Ausdruck des aufgehobnen Privateigentums, zunächst das allgemeine Privateigentum" olarak verilmiştir. Burada sözü edilen 'aufhebung' kaldırarak-içermektir. Krş.: Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 108; Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", p. 698.

biçimde Marx, modern toplumun kapitalist aşamasının, ya da bir başka söylemle emek ile sermaye arasındaki mevcut çelişkinin gelişimindeki son aşamanın, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını zorunlu olarak içerdiği düşüncesini yaşamı boyunca sürdürmektedir. Ancak burada sözü edilen bu ‘ortadan kaldırılma’ edimi sanılanın aksine tam bir yıkımı içermez. Daha önce sözünü ettiğimiz biçimiyle Marx ‘ortadan kaldırılma’ teriminin Almanca karşılığı olarak ‘Aufhebung’ sözcüğüne yer verir. Aufhebung, *kaldırarak-içermek* anlamıyla kullanıldığında -ki bu kullanım metnin eklerinde yer alan “Bir Bütün Olarak Hegelci Diyalektiğin Eleştirilmesi”nde komünizm üzerine yeniden konuşmalarının temelini oluşturacaktır- Marx’ın özel mülkiyeti tam olarak yıkılması gereken, maddi ve duysal bir görünümde ele alınan bir olgu olarak değil, aşılması ve aynı zamanda içerilmesi yoluyla geleceğin toplumuna taşınması gerektiği düşüncesinden yola çıkar. Bu düşünce Marx’ın diyalektik yönteminin önemli göstergelerinden biridir. Ayrıca çağdaşları ile arasındaki sınırı yine bu yöntem belirler. Çünkü Marx’ın ‘dönemin kaba-komünistleri’ olarak adlandırdığı birçok düşünür ‘özel mülkiyetin ortadan kaldırılması’nı, sözlük anlamıyla uyumlu biçimde doğrudan düşüncelerine yansıtmaktadırlar. Bu nedenle bu düşünürler Marx için özel mülkiyetin olumlu özünü anlayamazlar ve özel mülkiyeti ortadan kaldırılabilecek maddi ve duysal nesnelere indirgerler. Böylece somut anlamdaki karşılığının nesneler değil insanlar olduğu gerçeğini gözden kaçırmak. Marx komünizmi özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının olumlu anlatımı olarak tanımlar ancak bu tanımlama herhangi bir komünist düşünce eğilimi tarafından benimsendiği takdirde, her daim rasyonel ve ilerici bir gelişme anlamı taşımamaktadır.

Bu bağlamda Marx dönemin iki düşünce biçimini, kaba-komünistleri ve ütopyik sosyalistleri eleştirmeyi seçer, çünkü her iki düşünce okulu da komünizmin farklı aşamalarından söz etmektedirler. Sıklıkla tartışmalar, bu iki komünizm biçiminin Marx’ın sözünü ettiği ‘gerçek’ komünizmin söylenildiği gibi birer aşaması mı, yoksa yanılgılı biçimde savunulmuş olan birbirinden bağımsız komünizm biçimleri mi olduğu üzerinden ilerler. Marx bu konuda ne yazık ki kesin yanıtlar sunmadığından, tartışma hala güncelliğini korumaktadır. Burada bu tartışmaya dahil olmak amaçlarımızdan biri değil ancak kısaca söz etmek gerekirse, Marx komünist bir toplum için ayrıntılı planlar oluşturmanın gereksizliğinin farkındadır. Çünkü onun için

komünist toplum tarihselliği içinde üzerine kurulduğu belirli koşullar tarafından oluşturulacaktır. Bu nedenle bu koşulların önceden tahmin edilmesi, şartların sunulması ya da herhangi bir hazırlık aşaması olanaksızdır. Yine de *El Yazmaları* 'nda 'komünist görüşlerin gelişmesinin çeşitli aşamalarından' ve "Alman İşçi Partisinin Kenar Notları"nda 'komünist toplumun birinci evresi' ve sonraları 'daha yüksek bir evresinden' söz ettiğinde komünizme dair fikirlerin aslında bir dizi evreden oluştuğunun ip uçlarını bizlere sunar.¹⁹⁹ Bu gelişmeden Avineri şöyle söz eder: "Komünizmin gelişiminin bir dizi aşaması, mevcut toplumun ilkelerinin diyalektik açılımı için gereklidir. Her bir aşama, bu ilkelerin bir başka *Aufhebung*'unu temsil eder."²⁰⁰

Marx için dönemin kaba-komünistleri -bunların Cabet, Weitling, Babeuf ve Villegardelle olduğu düşünülmektedir- özel mülkiyeti ortadan kaldırmak için 'tam eşitlikten', yani onu evrenselleştirmekten, herkes için mülkiyet ilkesinden yola çıkmaktadırlar. Dahası kaba-komünizm oldukça yanılıgılı biçimde özel mülkiyetin maddi ve duysal anlatımını onun gerçek varlığı olarak gördüğünden, sermayeyi doğrudan özel mülkiyet ile ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla bir buharlı makine, dokuma tezgâhı ya da herhangi bir çarklı, bunların tamamı hem sermayenin hem de özel mülkiyetin maddi biçimleri olarak kabul edilir. Bu aşamada özel mülkiyet ve sermaye başka hiçbir ilişkiye izin vermeden birbirine o denli denk düşünülür ki, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması için sermayenin ortadan kaldırılması yeterli olacaktır. Bu varsayım kaba-komünizmin özel mülkiyeti insan düzeyinde anlamak yerine sermayeyi ya da maddi mülkiyeti bölebilmek için eşitlikçi bir yaklaşım benimsiyor

¹⁹⁹ Burada sözü edilen komünizmin tüm bu evreleri ve geçiş aşamalarına en kapsamlı ve derlenmiş biçimiyle aslında Lenin'in metinlerinde rastlıyoruz. Lenin *Devlet ve Devrim*'de Marx'ın sosyalizm ile komünizm arasında yapmış olduğu bilimsel ayırmadan söz ederken aslında bu üst ve ileri evrelerden yola çıkar. Onun Marx, sosyalizmden her söz ettiğinde, aslında komünist toplumun birinci ya da alt evresinden bahseder. Bu aşamada henüz kapitalizmin kalıntılarından tam olarak kurtulunamamıştır. Bu yönüyle Lenin'in söylemi, Marx'ın idealindeki mülksüzleştirmenin, ya da yabancılaşmasızlığın bir sürece ihtiyacı olduğu yönündedir. Böylece ancak daha yüksek bir evrede, gerçek komünizmde toplum "herkesten yeteneklerine göre, herkese gereksinimlerine göre" ilkesini gerçekleştirmiş olacaktır. "Marx'ın materyalist diyalektiğini tutarlı bir biçimde uygulamak komünizmi kapitalizmden başlayarak düşündürmektir" diyecektir Lenin. Vladimir I. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012, s. 87.

²⁰⁰ Avineri, **The Social And Political Thought of Karl Marx**, p. 221.

olmasından ileri gelir. Bu eşitlik anlayışı, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması idealini gerçekleştiriyor olsa da, teorideki eksikliği ile ücretli işçilerin kötü yaşam koşullarının eşitlenmesini de içerdiğinden yabancılaşmanın tüm unsurlarını olduğu gibi korumaktadır. Böylece istenen yabancılaşmış dünyanın yadsınması ya da aşılması değildir, tersine mevcut durumu herkes için genelleştirdiğinden aşırı bir yabancılaşmaya neden olacaktır. Marx için kaba-komünizmde ‘ortadan kaldırılmış özel mülkiyete’ ulaşılır, ancak daha büyük bir sorun onu ‘evrensel özel mülkiyet’ olarak sunmasındadır. Özel mülkiyetin herkese ulaştırılması ve evrensel kılınmasıyla birlikte işçinin ve emeğinin yabancılaştırılması yalnızca işçi sınıfı ile sınırlı kalmayıp tüm topluma yayılacaktır. Bu bir açıdan yoksulluğun da evrenselleştirilmesi anlamına gelir. Marx’ın başlangıçta sözünü ettiğimiz mektubunda ‘dogmatik bir soyutlama’ olarak tanımladığı komünizm, tam da bu kaba-komünizmdir. Düşünürler için o dönem komünizmin bu aşamasına dair fikirler giderek daha yüksek sesle dile getirilmiş olacak ki, Marx’ın bu mektubundan bir ay sonra ve yazılanlardan tamamen habersiz olarak Engels, “Kıta’da Sosyal Reformun Gelişmesi” adlı gazete yazısında benzer endişelerini dile getirecektir. Engels’in yazısı şöyle ilerler:

Komünizm hızla Paris, Lyons, Toulouse ve krallığın diğer büyük sanayi kentlerinde yayıldı. Bu sırada birçok gizli dernek birbirini takip ediyordu. Aralarında en önemlisi “Travailleurs Egalitaires” ya da “Equalitarian Working Men, and the Humanitarians”dı. Tarih ve politik ekonomi konusundaki cehaletlerinden kaynaklanan bir önyargı ile; uygarlığın, bilimin, güzel sanatların vb. her türlü inceliğini yararsız, tehlikeli ve aristokratik lüksler olarak bir kenara itiyorlardı. Ve dünyayı bir işçi sınıfı topluluğuna dönüştürmeyi amaçlıyorlardı.²⁰¹

Engels’in komünizme dair eleştirileri birer aşamadan söz etmez. Bu ayrım *El Yazmaları* ile Marx’a aittir. Ancak her iki düşünürün görüşlerinde de ortak olan eşitlik talebinin geçersizliğidir. O döneme dair, her ne kadar doğrudan söz edilmemiş olsa da, Proudhon ve Fourier’in eşitlik talebinden, çalışma koşullarının değil ancak ücret eşitliğinden yola çıktıklarını biliyoruz. Marx Proudhon’a hayranlık duyduğu yıllarda

²⁰¹ Friedrich Engels, “Progress of Social Reform on the Continent”, **Contemporary Thought on Nineteenth Century Socialism**, V. I., Ed. By. Ophélie Siméon, London, Routledge, 2020, pp. 161-162.

bile eşitlik talebini ‘ütopik’ olarak adlandırır. Bu nedenle Marx için özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının olumlu anlatımı, sermayenin toplumun her bir bireyine eşit biçimde bölüştürülmesi yoluyla fabrikalardan halka indirilmesi demek değildir, her bir bireyin tikel ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanamayacağı ile ilgilidir. Burada eşitlikten yalnızca bir şekilde söz edilebilir, o da herkesin ihtiyacının eşit şekilde giderilmesi ve her bir bireye eşit derecede saygı duyulması olarak toplumda karşılığını bulabilir.²⁰²

Kaba komünizme dair fikirlerini belirttikten sonra Marx şöyle bir ayrıma gidecektir: “Komünizm ya (a) hala politik bir özellik taşımaktadır, demokratik ya da despotiktir; ya da (b) devletin ortadan kalkmasıyla henüz tamamlanmamıştır ve hala özel mülkiyetin etkisindedir (yani insanın yabancılaşmasının etkisindedir).”²⁰³ McLellan için Marx’ın burada bahsettiği demokratik komünizm, Etienne Cabet tarafından savunulan ve o sıralarda Paris’te, özellikle de ‘Adiller Birliği’nde giderek daha popüler hale gelen ütopik ve şiddet içermeyen bir türü yansıtmaktadır. Despotik olan ise, Babeuf’un takipçileri tarafından savunulan ve geçici olarak da olsa proletaryanın diktatörlüğünü ima eden düşünceleri hedef almaktadır. Son olarak devletin ortadan kaldırılması söylemi ise, sistemini ‘uniter komünizm’ olarak adlandıran Dezamy tarafından temsil edilmektedir.²⁰⁴

Buna karşılık Marx bu denli önemli ayrımlardan ve kavramlardan hareketle komünizmin söz konusu aşamalarını tanımlıyor olmasına karşın daha fazla ileri gitmez, birkaç yorumla yetinir ancak onlar için de bir açıklamaya gereksinim duymaz. Yalnızca kaba-komünizmin aksine bu yeni aşamanın “insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması

²⁰² Sayers, **Marx ve Yabancılaşma**, s. 176. Sayers metnin daha ileri bölümlerinde özellikle Cohen ve Rawls’un komünizm okumalarından ve eşitlik anlayışlarından söz etmektedir. Burada daha fazla detaya yer vermeyeceğiz ancak daha detaylı bilgi için bkz.: J. Rawls, **Lectures on The History of Political Philosophy**, Ed. By Samuel Freeman, Cambridge, Belknap Press, 2008; A. Cohen, **Why not Socialism?**, Princeton, Princeton University Press, 2009.

²⁰³ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 110.

²⁰⁴ David McLellan, **Karl Marx A Biography**, London, Papermac, 1995, pp. 101-102. Weitling’in liderliğindeki ‘Adiller Birliği’ (League of the Just), Simon ve Fourier’in ütopik sosyalizmi ile benzer çizgide ilerleyen, özgürlük, eşitlik ve adalet ilkelerini savunan ve Engels ve Marx’ın yönettiği ‘Komünist Yazışma Komitesi’ ile birleşerek ‘komünist Birliği’ oluşturan Hristiyan-Komünist devrimcilerin kurduğu bir topluluktur.

olduğunu bildiğinden”²⁰⁵ söz eder. Burada özel mülkiyet artık maddi mülkiyet görünümünden uzaklaşır, insan ilişkilerinde görünür hale gelir. Ancak yine de “henüz özel mülkiyetin olumlu özünü ve gereksemenin insani özelliğini kavrayamadığı için, özel mülkiyetin tutsağı olur ve etkisinden kurtulamaz. Kavramı anlamış ama özünü kavrayamamıştır.”²⁰⁶

Böylece Marx, çağdaşlarını özel mülkiyetin özünü anlayamadıkları ve bu olumlu özü kararttıkları için eleştirdiğinde, aslında komünizmin daha yüksek bir evresinden söz etmektedir. Bu aşamada artık komünizm özel mülkiyetin tutsağı değildir, özünün emek olduğunu kavramıştır. Bu nedenle “özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolayısıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak komünizm; böylece toplumsal (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm-daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş”²⁰⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Marx için özel mülkiyetin özü olarak emek, kapitalist toplumda var olduğu biçimiyle yabancılaşmış emektir. Nitekim komünizmin daha önceki aşamaları, özel mülkiyeti maddi ve duyusal görünümleri ile ele aldıklarından bu özü fark etmeleri olası görünmez. Marx’ın eşitlik talebine ve sermayenin toplumun geneline yayılmasına karşı çıkmasının nedeni budur. Çünkü özel mülkiyet yalnızca ‘yabancılaşmış insan hayatının’ duyusal ve maddi görünümü olarak alındığında gerçek ifadesine ulaşır ve eğer bu maddi görünüm sermaye ile ilişkilendirilirse toplumun geneline yayılan yalnızca daha fazla yabancılaşmadır. Marx şöyle diyecektir:

Özel mülkiyet insanın kendi için nesnel oluşunun ve aynı zamanda kendine yabancı ve insanlık dışı bir nesne oluşunun duyusal anlatımıdır; hayatını ileri sürüşünün hayatını dışsallaştırması, kendini gerçekleştirmenin gerçekliğini yitirmesi, *yabancı* bir gerçeklik olduğunu dile getirir: bunun tersi, yani özel mülkiyetin olumlu şekilde aşılması -yani insani öze, insani hayata,

²⁰⁵ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 110.

²⁰⁶ **A.e.**, ss. 110-111.

²⁰⁷ **A.e.**, s. 111.

nesnel insana ve insani *başarılar*a, insan tarafından ve insan için duyuşal şekilde sahip çıkılmasıdır ...²⁰⁸

Marx'ın insanın yabancılaşmasını özel mülkiyetin varlığında ifade ediyor olmasının nedeni, kendini geliştirmenin ancak üretim-tüketim ilişkisinin hareketine bağılı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu aşamada yeniden emeğe dönmek zorunda kalıyoruz çünkü Marx yalnızca özel mülkiyeti yabancılaşma ile eşitlemez aynı zamanda özünün emek olduğundan söz ederek yabancılaşmış emekle de ilişkilendirmektedir. Marx için işçi, “yabancılaşmış, dışlanmış emek yoluyla, emeğe yabancı ve emeğin dışında duran bir insanın ilişkisini kurmaktadır. İşçinin emekle ilişkisi, emekle kapitalistin ya da emeğin efendisine ne denirse onun, ilişkisini yaratmaktadır. Böylece *özel mülkiyet, dışlanmış emeğin*, işçinin doğayla ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu, gerekli vargıdır.”²⁰⁹ Buna karşılık Marx'ın sözünü ettiği özel mülkiyetin özünün emek olduğu düşüncesi büsbütün Marx'ın keşfi değildir. Ekonomi-politik ve özellikle Smith Marx'tan önce de emeği özel mülkiyet ile ilişkilendiriyorlardı. Marx *El Yazmaları*'nın birçok alıntısında bu söylemlerden hareket eder. Ancak ekonomi-politiğin bakış açısı Marx'ın birçok yerde vurguladığı gibi, kapitalistin bakış açısıdır. Eğer ortada çözülmesi gereken bir problem varsa ekonomi-politik ancak sermayenin mantığını takip ederek çözüme ulaşmaya çalışır. Böylece çalışan insanların acılarını gizler ve emeğin özünün aslında yabancılaşmış emek olduğunu göremez. Ekonomi-politik özel mülkiyetin özünü emek olarak belirlediğinde, aslında onu insanı öze dönüştürmektir, bu nedenle özel olarak işçiye tanınması olanaksızlaşır. Çünkü en sonunda “olabilecek en fazla zenginlik durumunda toplum bir ülküdür, ama bu ülkeye az çok yaklaşılmıştır ve buraya erişmek toplum kadar ekonomi politiğin de amacıdır. İşte bu toplum işçiler için *dural sefalet* anlamına gelir.”²¹⁰

Aslında Marx için emek hem iktisadi hem de felsefi bir kavramdır. İktisadi açıdan ekonomi-politiğin yasalarıyla tutarlıdır ancak felsefi açıdan insanın yaşamını

²⁰⁸ A.e., s. 115.

²⁰⁹ A.e., s. 88.

²¹⁰ A.e., s. 25.

temsil eder. Emek yalnızca insanların hayat-etkinliği olarak görülmez, aynı zamanda insan doğasının somutlaşmış biçimidir. Bu nedenle türsel özelliğiyle özgür ve bilinçli faaliyet olarak tanımlanır. Bir yandan insan emek yoluyla nesneler dünyasını yaratabilir ve bu inorganik dünyayı dönüştürebilir, öte yandan bu nesneleştirme sürecinde insan kendi özünü onaylar, varlığına dair bir farkındalık kazanır. Oysa yabancılaşmış emek, insanın hayat-etkinliği olarak değil, tamamen yabancı ve kendinin dışsallaşması olarak belirir. Bu nedenle özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olarak komünizm, aynı zamanda yabancılaşmış emeği ve hatta tüm yabancılaşmaları ortadan kaldırmanın gerçekliğidir. “İnsan hayatına sahip çıkılması anlamında özel mülkiyetin olumlu şekilde aşılması, böylece, bütün yabancılaşmaların olumlu şekilde aşılması demektir- yani, insanın *dinden, aileden, devletten vb.* kendi *insani*, yani *toplumsal* varoluş tarzına dönmesi demektir.”²¹¹ Böylece tıpkı yabancılaşma durumunun tüm insan yetilerini köreltmesi gibi, bu yabancılaşmadan kurtuluş da tam bir özgürleşme olacaktır. Maddi nesnelerden zevk duyabilmek ya da sonunda bunlara sahip olabilmek bu aşamada erişilmezliğini kaybedecektir. Tüm insan yetileri, -Marx bunları görme, duyma, koklama, düşünme, arzulama, hissetme, sevmek, gözlemleme olarak belirler- farklı biçimlerde de olsa gerçekliği benimsemenin araçlarına dönüşecektir. Yabancılaşmış insan için bunu hayal etmek bile çok zordur, Marx’ın sıklıkla başvurduğu örneklerinde olduğu gibi, kitap okumak, tiyatroya, dansa gitmek, kuram yaratmak, şarkı söylemek, resim ya da eskrim yapmak ve hatta çoğu zaman yemek ya da içmek dahi bir başkasının sınırlarını belirlediği bir yaşamın eylemleri olduğu sürece ya uzaktır ya da hayali kurulamayacak kadar bir başkasına, ona sahip olanlara aittir. “Özel mülkiyet bizi öylesine sersemletmiş ve tek yanlı kılmıştır ki, ancak malik olduğumuz nesne ... tarafımızdan kullanıldığında bizimdir. ... Bütün bu fiziksel ve zihni duyular yerine malik olma gelmiştir. ... Özel mülkiyetin aşılması bu yüzden tüm insan duyularının ve yüklemelerinin tam kurtuluşudur.”²¹²

Bu kurtuluş, yani öze geri dönüş komünizmle birlikte -sınırlarını Marx’ın belirlediği komünizm ile birlikte- yabancılaşmasızlık ile birlikte gerçekleşecektir. Bu nedenle sanılanın aksine Marx bizlere yeni bir devlet düzeni sunmaz, tersine insanların

²¹¹ A.e., s. 112.

²¹² A.e., ss. 115-116.

yetilerini, duyularını, ilişkilerini özgürce geliştirebilecekleri bir toplum düzeni sunar. Bu sayede sözünü ettiğimiz gibi isteyen balıkçı, avcı ya da eleştirel eleştirmen -ki bu Marx'ın pek hoşuna gitmeyecektir- olmakta özgürleşir. Böylece Marx, insanların 'malik olmayacağı' ancak özgürce eyleyebileceği bir toplum düzenine işaret eder. Bu düzenin diyalektik gelişmede kendine nasıl yer bulduğunu, Hegelci diyalektiğin dünyayı kavramak, insanı anlamak ve özgürleşmek için nasıl bir kuruculuğu üstlendiğini, insanın yabancılaşma sürecini ve bunun üstesinden gelinebilecek araçları nasıl keşfettiğini üçüncü bölümde Luxemburg'un *kendiliğindenlik* söyleminde, Dunayevskaya'nın *Marksist hümanizminde* ve Arendt'in *karşı-yabancılaşmasında* yeniden okuyacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX'IN YABANCILAŞMA KAVRAMI ÜZERİNE BAZI ÖNEMLİ TARTIŞMALAR

3.1. ROSA LUXEMBURG: YENİ BİR SOSYALİZM MÜMKÜN

Rosa Luxemburg'u bizim için önemli kılan ve bu çalışmanın konusu yapan yalnızca düşünceleri ile Marx'ın yabancılaşma kavramına ışık tutuyor olması değildir, sanat ile Marksizm'i, devrim ile edebiyatı benzersiz bir diyalektikle sunmadaki özgünlüğü ve bu dünyaya dair tutkusudur. Genç Marx'ın yaşamaya dair söylemlerindeki heyecanlı üslup Luxemburg'un yazılarında naifliği ile derinden hissedilir. Bu nedenle yalnızca söylemlerinin niteliği değil, aynı zamanda onları dile getirmedeki kusursuzluğu bugün bir devrim felsefesi üzerine konuşulacaksa Luxemburg'u diğer herkesin karşısında konumlandırmaktadır. Dahası bir devrimden ve hatta bir devrim felsefesinden söz ediyorsak, insandan yola çıkıp, daha iyi bir hayat kurmanın yollarını arıyorsak, Marksizm'in ilkelerinden hareketle praksişi merkeze alıyorsak, yabancılaşma üzerine konuşmamız giderek zorunlu hale gelmektedir. Şunu söylemeliyiz ki, Luxemburg yazılarında bizlere Marx'ta olduğu gibi kapsamlı bir yabancılaşma teorisi sunmaz. Onun daha çok ilgilendiği bir kurtuluşun mümkün olup olmadığıdır. Kurtuluş ya da devrim, ancak tam bir 'yabancılaşmasızlık' halinde ya da bir diğer söylemle "proleter kitlelerin, sermayenin üretim sürecine koyduğu ölü makinelerden kendilerini nasıl bu sürecin özgür ve bağımsız yöneticilerine dönüştüreceklerini öğrenmeleri"¹ ile gerçekleşecektir.

Luxemburg, 31 Aralık 1918'de Almanya Komünist Partisinin kuruluş konferansında yaşamının son halka açık konuşmasını yaparken, Marx ile arasındaki sınırdan şu şekilde söz edecektir: "Ama bugün yoldaşlar, Marx'a yeniden katıldığımızı

¹ Rosa Luxemburg, "Spartaküs Birliği Ne İstiyor?", **Devrimin Güncelliği, Lenin'le Tartışmalar, Örgütlenme ve Demokrasi**, Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021, s. 180.

ve onun bayrağı altında ilerlediğimizi söyleyebiliriz.”² Luxemburg’un bu konuşması, Marx ve Engels’in 1848’lerin başında savundukları biçimde bir devrimi, Paris Komününün yenilgisinin aksine, pratik koşullarda ve kendi yüzyılında *Komünist Manifesto*’ya olan benzerliğiyle devrim ruhunu yaşatmayı arzulamaktadır. Çünkü Luxemburg için Marx birçok yönden takdir edilesidir. Modern işçi sınıfını, belirli tarihsel varoluş koşulları ve hareket yasalarına sahip bir sınıf olarak ortaya çıkaran Marx’tır. Ancak Marx ile birlikte daha önce yalnızca burjuva toplumunda toplumsal varlıklarının benzerlikleri ile karşı karşıya gelen, bu benzerlikler nedeniyle dayanışma ihtiyacı hisseden ve bir çıkış yolu arayan ücretli işçi kitlesinden söz edilebilmiştir. Daha öncesinde bu kitle, kapitalizmin hüküm sürdüğü ülkelerde yalnızca tartışmalı olarak varlık gösterebilmiştir ve “sosyalizmin vadedilmiş topraklarına bir köprü aramaktadır.”³ Oysa Marx, kapitalist iktidarı fethetmek gibi tarihsel bir görev atfettiği sosyalist devrim aracılığıyla işçileri birbirine bağlarken, onları ‘işçi sınıfına yükselten’ ilk kişidir. Bu nedenle Luxemburg için “işçi sınıfı siyasetini, bilinçli sınıf mücadelesinin temeline oturtmayı ve böylece onu, mevcut toplumsal düzene karşı ölümcül bir silah haline getirmeyi yalnızca Marx başarabilmiştir.”⁴ Dolayısıyla sözünü ettiğimiz devrim felsefesi, tüm içeriğini, tüm heyecanını, tüm gerçekliğini önce Marx’a sonrasında ise işçi sınıfının kendisine borçludur.

Bu nedenle Luxemburg Marx’ın karşısındaki konumunu belirlerken devrimden yola çıkmayı seçecektir. Onun için Marksist anlamda yabancılaşma teorisi aynı zamanda içsel bir isyanı temsil etmektedir ve elbette karşılığını pratikte bulur. Biliyoruz ki Marx proletaryanın toplumdan giderek artan yabancılaşmasını çeşitli ayrıntılarla, insana dair birçok yönüyle açıklamayı seçmişti. İnsanlar arasındaki, birey ile ekonomik ürünü arasındaki, bir yaşam kurmak zorunda oldukları maddi dünya ile tüm bu süreç arasındaki yabancılaşmalar işçi sınıfının toplumda kendini gösterme biçimleriydi. Bu nedenle daha en başında sınıf farklılıkları bu yabancılaşmanın üzerine

² Rosa Luxemburg, "Our Program and the Political Situation", **Selected Political Writings of Rosa Luxemburg**, Ed. By. Dick Howard, New York&London, Monthly Review Press, 1971, p. 385.

³ Rosa Luxemburg, “**Marxist Theory and the Proletariat**”, Karl Marx, Berlin, Vorwärts, 1903, p. 1.

⁴ A.e., s. 2.

inşa edildiği temeli oluşturunuyordu. Öteki hissetmek, aşağılanmak, bedenlen yoksunlaşmak, devrimci bir ruhtansa kölece bir ruha sahip olduğuna inanmak, burjuva sınıfının işçi sınıfı üzerindeki başarısıydı. Bu sayede yabancılaşma topluluk içinde karşı durulması gereken bir olumsuzluk değil, insanların doğal olarak varsayılabilirdi.

1900'lü yıllarda revizyonistlerin, özellikle Alman Sosyalist Parti üyelerinin Marksizm'i yeniden okuma çabaları Luxemburg için yalnızca yabancılaşmanın bu dayanılmaz ağırlığını resmileştiriyordu. Bu yıllarda revizyonizm, Eduard Bernstein'in Marksist diyalektiğin tartışılması ve revize edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bir dizi spekülasyonu içermektedir. Bu yeni düşünce için ana argüman sosyalizme doğru ilerleyişin devrimsiz ve reform yoluyla gerçekleştirilebilir olduğu yönündedir. Bu ilerleme, Bernstein'in ampirik gözlemlerindeki bir dizi nedensellikte desteklendiğinde ve içinde bulunulan şartlar düşünüldüğünde daha pratik, olası ve özgün bir yol olarak kabul edilecektir. Elbette bu durumun öncelikli nedeni, son birkaç yıla dayanan ve birçok Marksist düşünürün zihnini kurcalayan kanıtlardır. Marx'ın kapitalizmin çöküşüne dair öngörülerindeki ciddi zayıflık, Bernstein'in oportünist yaklaşımı ile birleştiğinde, kapitalizmin yıkılmasını arzulayan ütopyacı ve fazla umut içeren düşünceler yerine, ilkeleri dikkate almadan teknik fırsatları değerlendiren baskıcı bir sistemi öne çıkarır.⁵ Bernstein için kapitalist gelişim, genel çöküşü giderek daha olasılıksız hale getirmektedir. Çünkü üretimin çeşitlenmesi ve farklılaşması, işçi sınıfının uyum ve yeteneğini arttırmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir durumda ne çöküşü hazırlayacak bir devrim ihtiyacından ne de Marx'ın iddia ettiği gibi üretim ediminin giderek toplumun tümüne yayılıyor oluşunun herhangi bir yıkıcı etkisinden söz edilebilir. Bu nedenle kapitalizmin gelişimine bağlı olarak değişen 'uyum araçları' -bu araçlar karteller, kredi sistemleri ve sendikalar- hem kapitalizmin dünyasını korur hem de ihtiyacı ortadan kaldırarak olası bir çöküşü engeller. Dolayısıyla çöküşün zihinlere yansımalarının engellenmesiyle proletaryanın sınıf bilinci yalnızca bir ideale dönüşür.⁶ Böylece revizyonistler temelde fabrikalarda yürütülen sendikal faaliyetler

⁵ Peter Nettl, **Rosa Luxemburg**, Çev. Osman Akinhay, C. I, İstanbul, Atol, 1990, ss. 191-193.

⁶ R. Luxemburg, "Toplumsal Reform ya da Devrim", **Kitle Grevi Parti ve Sendikalar, Teori ve Pratik**, Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021, s. 58.

ile, hükümet ve idareye katılım aracılığıyla yürütülen siyasi faaliyetler arasında bir bağ kurmak ve tam bir devrimle olmasa da yabancılaşmayı bu yolla kırmak peşindedirler.

Tüm bunların karşısında Luxemburg'un Bernstein özelinde revizyonistlere yönelttiği temel soru son derece can alıcıdır ve ömrünün sonuna kadar felsefi ve politik tavrını kesin şekilde belirler. Luxemburg şu soruyu soracaktır: “Bu Revizyonistler Marx’ın ‘kapitalist mülkiyetin kaldırılışını’ gördüğü yerde nasıl oluyor da kapitalist mülkiyetin yaygınlaşmasını görüyorlar?”⁷

Elbette Luxemburg revizyonistlerin ve en önemlisi işçi haklarının savunucusu oldukları iddiasıyla ilerleyen sendikal hareketlerin bu taleplerine şiddetle karşı çıkıyordu. Bu görüşlerden hiçbiri geleneksel Marksizm’in amaçları ile bağdaşmıyor dahası ‘sosyalizmi bayağılaştırıyor’du. Nitekim Marx’ın yabancılaşma teorisi temelinde böylesi bir çağdaş uyum sorununu da barındırmıyordu. Devrimci politikaların ya da sendikal faaliyetlerin hükümetin politikaları ile bir arada yürütülmesi gibi bir bağlantısallık, revize edilmiş biçimde sunuluyor olmasına karşın Marx’ın idealleri ile ilişkisizdi. Öyle ki Marx için yabancılaşma bir bilinç sorunuymdu. Proletaryanın sınıf bilinci, diyalektik sürecin, bütünün içinde birbirine zıt bir dizi eğilimin bilinci idi. Sınıf bilincinin pratik ve aktif yönü diyordu Lukacs, “had safhadaki bir ekonomik kriz onu eyleme ittiği zaman ortaya çıkar; yoksa kapitalizmin bağrındaki sürekli ve örtülü bunalımlara paralel olarak hep kuramsal ve örtülü düzeyde kalır.”⁸ Dolayısıyla bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymasıyla birlikte Marx için “gençliğinden itibaren kurban edildiği ve kendi sınıfının içinde başka bir sınıfa geçmesini sağlayacak koşullara ulaşma şansı bulamadığı için kişiliği ile emeği arasındaki çelişkiyi, kendisine zorla dayatılan yaşam koşullarını”⁹ açıkça görmeye başladığı andan itibaren proleterin bilincinden söz edilecektir. Böylece proletaryanın devrimci hareketi temelinde bir bilinç hareketidir ve kapitalizme karşı yürüttüğü mücadele aynı zamanda toplumdaki yerini keşfetmesine de olanak tanır. Bu nedenle Luxemburg’a göre Bernstein özelinde Revizyonist düşünürler ve sendikal hareketler

⁷ A.e., s. 80.

⁸ Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, s. 103.

⁹ Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 77.

proletaryanın bilincini anlayamamaktadırlar. Bunun nedeni Marx'ın düşüncelerinde de izlerine rastlanan **kendiliğindenlik** (spontaneity) unsurunu yok saymalarıdır. Luxemburg'un kendiliğindenlik anlayışı kapitalizmin çelişkilerinin kendi sonunu da hazırladığı ve bu süreçte işçileri eyleme geçirecek gücü kendilerinde taşıdıkları yönündeki Marksist görüşü sürdürmektedir. Bu gelişim için ne sendikal harekete ne de dışarıdan bir müdahaleye ihtiyaç görülmez. Bu içsel bir devrimdir ve Marx'ın sözünü ettiği bilinçlilik tam olarak bu aşamada ortaya çıkmaktadır.

Luxemburg'un işçilerin kendiliğinden direnişi üzerine konuşmaları, ekonomik kaygılardan daha çok kendini özgürleştirme ilkesinden hareketle politik bir kavrayışı temsil etmektedir. Özellikle Rusya proletaryasının yıllar içinde ve yavaşça gelişen bilinci ve eyleminin, teknik açıdan çok daha gelişkin ülkelerin işçilerinden - İngiltere'de olduğu gibi- daha ileride olduğu gerçeği, Luxemburg'u kendiliğindenlik söylemine daha da yakınlaştırır. Luxemburg'un düşüncesine göre işçi sınıfının, içinde bulunduğu toplumsal koşulları dönüştürebilme gücü, "sanki elektrik akımı almışlar gibi milyonlarca insanda sınıf duygusunu ve sınıf bilincini yarattığından içsel geri tepki çok daha güçlü olur."¹⁰ Söz edilen bu geri tepki, sıklıkla gelişimi beklenmedik kabul edilen, işçi grevleri ve köylü ayaklanmaları ile desteklenen ve tarihin en yüksek katılımlı 'kitle grevi' olan 1905 Rus Devrimi ile özdeşleştirilmektedir. Biliyoruz ki, tarihin ilerleyişinde Marx kurtuluş için bizlere iki önkoşul belirlemişti, bunlardan biri devrimin bilincine sahip olmak bir diğeri ise sanayi koşullarının ve sömürü araçlarının mümkün olan en üst seviyeye ulaşmasıydı. Ancak her iki koşulun da Rusya'da gerçekleşmemiş olması Rus Devriminin bugün hala 'beklenmedik' ya da 'Marx'ın yenilgisi' olarak okunmasına neden olur. Luxemburg içinse bu seçeneklerden hiçbiri olası ya da gerekli değildir, Marx'ın devrim için sözünü ettiği koşullar aynı zamanda kendiliğindenliği de içermektedir. Nitekim Marx, 'işçi sınıfının ilk örgütlenmesi' olan Birinci Enternasyonal'in ilk kuralını "işçi sınıflarının kurtuluşunun bizzat işçi sınıfları tarafından ele geçirilmesi gerektiği, işçi sınıfının kurtuluşu için süregelen mücadelenin, sınıf ayrıcalıkları ve tekeller için bir mücadele değil, ancak eşit haklar

¹⁰ Rosa Luxemburg, "Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar", **Toplumsal Reform ya da Devrim, Kitle Grevi Parti ve Sendikalar, Teori ve Pratik**, Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021. Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021 s. 138.

ve görevler ile tüm sınıf egemenliğinin kaldırılması için mücadele”¹¹ olarak belirlemiştir. Yıllar sonra Engels, *Fransa’da Sınıf Savaşmaları*’na yazdığı giriş yazısında aynı görüşleri sürdürür. “Baskınlar zamanı, bilinçsiz yığınların başında bilinçli bir küçük azınlık tarafından gerçekleştirilen devrimler zamanı geçti” diyecektir Engels, “toplumun düzenlenişinin tam bir dönüşümünün söz konusu olduğu yerde, yığınların kendilerinin de bunda iş birliği yapmaları, söz konusu olan şeyin ne olduğunu, varlarıyla yoklarıyla neyin içine girdiklerini anlamış olmaları gerekir.”¹²

Bu nedenle Luxemburg’un Sosyalizmde bir aşama olarak sunduğu kendiliğindenlik, henüz asıl biçimine ulaşmamış olsa da Marx ve Engels’in düşüncelerinde zaten belirli bir tarihe sahiptir. Gerçekleşebilmesi için tek gerekli olan işçilerin içinde bulundukları yaşam şartlarını ve yoksulluğu değiştirebilme gücünü hissedebilmeleridir. Spartaküs Birliği’nin (Spartakusbund) kurulmasından hemen sonra hazırladığı bir broşürde Luxemburg işçilerin yaşam şartlarından ve çalışma koşullarından şu şekilde söz edecektir:

Yalnızca dünya proletaryasının devrimi kargaşayı yok edip düzen getirebilir, herkese iş ve ekmek sağlayabilir ... Ücretli emek ve sınıf egemenliğinin yerini kolektif emek almalıdır. ... İşverenlerin ve onların ücretli kölelerinin yerine özgürce çalışan yoldaşlar! Çalışmak herkesin görevi olduğundan kimseye işkence olarak gözükmeyecek! Toplumsal görevini yapan herkese insancıl ve onurlu bir yaşam! Açlık emeğin belası değil, aylakların cezası olacak!¹³

Luxemburg bu söylemlerinde Marx’ı adeta bir ayna gibi yansıtır. Söylemlerinin tamamı Marx’ın *Komünist Manifesto*’da, sayısız gazete yazısında ve hatta *Kapital*’de dile getirdikleri ile ortaktır. Günümüze ulaşan metinlerden ve Dunayevskaya’nın aktardıklarından bildiğimiz kadarıyla Luxemburg yaşamı süresince, hatta Lenin ile giriştiği büyük Marksist kavgalarında dahi henüz *El*

¹¹ Karl Marx, “General Rules and Administrative Regulations of the International Working Men's Association”, **Marx and Engels Collected Works**, Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. 23, London, Lawrence & Wishart, 2010 s. 3.

¹² Karl Marx, “Fransa’da Sınıf Savaşmaları”, **Marx Engels Seçme Yapıtlar**, Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976 s. 243.

¹³ Luxemburg, “Spartaküs Birliği Ne İstiyor?”, s. 178.

Yazmaları'ndan da *Grundrisse*'den de habersizdir ve emeğin yabancılaşması olarak Marx'ın belirlediği spesifik kavramı doğrudan hiçbir zaman okuyamamıştır. Buna karşılık Marx'ın ilk kez proletaryayı devrimci sınıf olarak belirlediği “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Katkı. Giriş” metnine tüm ayrıntıları ile hakimdir ve yabancılaşma söyleminin farkındadır.¹⁴ Dahası şaşırtıcı biçimde “Politik Ekonomiye Giriş” yazısında bizlere bir yabancılaşma tanımı sunar ve “Üretim araçlarının işçilerin elinde yabancılaşması tüm sömürünün ve sınıf egemenliğinin temel koşulu olması bakımından, sınıflı toplumun ortak temelidir”¹⁵ diye yazar. Luxemburg Marx'ı en çok *Komünist Manifesto* ve *Kapital*'den tanımaktadır. Özellikle *Kapital*'i ne denli incelediğini ve *Sermaye Brikimi*'ni yazarken doğrudan *Kapital*'i referans aldığından net bir şekilde söz edebilmekteyiz. Bu nedenle Marx'ın yabancılaşmayı bir teori olarak sunmasından olmasa da, bir kavram olarak yabancılaşmanın varlığından haberdar olması olasıdır ve bu yönüyle çalışmamızı desteklemektedir.

Bununla birlikte ‘çalışmanın bir görev olduğunda kimseye işkence olarak görünmeyeceği’ söylemi neredeyse *El Yazmaları*'ndan alıntılanmışçasına Marx ile bütünleşmektedir. Marx bizlere *El Yazmaları*'nın ‘Yabancılaşmış Emek’ bölümünde çalışmadan şu şekilde söz ediyordu: “Çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için kendini olumlamaz, yoksar, mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar ve zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışmadığı zaman kendine gelir ve çalışırken kendisinin *dışındadır*. ... Onun için çalışması gönüllü değil zorlamadır; *zorla çalıştırılır*.”¹⁶ Zamanın değişmesine karşın şartların hala aynı sömürü sistemine dayanıyor oluşu, her iki düşünürün ifadelerini neredeyse özdeş kılar. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz gibi Luxemburg bizlere doğrudan bir yabancılaşma teorisi sunmaz, ancak onun yeni Sosyalizmi, özellikle kendiliğindenliğe yaptığı vurgu ile yabancılaşmadan nasıl kurtulabileceğimiz, şartları nasıl değiştirebileceğimiz, “üretim araçlarını tek bir sınıfın

¹⁴ R. Dunayevskaya, **Rosa Luxemburg: Kadınların Kurtuluşu ve Marx'ın Devrim Felsefesi**, s. 137.

¹⁵ Rosa Luxemburg, “Introduction to Political Economy”, **The Complete Works of Rosa Luxemburg: Volume I Economic Writings**, Ed. By. Peter Hudis, Trans. By. David Fernbach, Joseph Fracchia and George Shriver, London, Verso, 2014, p. 194.

¹⁶ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 78.

tekeline olmaktan çıkarıp, herkesin ortak mülkiyeti”¹⁷ haline nasıl getirebileceğimiz üzerine sayısız düşünceye sahiptir. Marx dünyayı yorumlamaktan henüz daha çok gençken vazgeçmiş ve değiştirmek için gereken tüm araçları hazırlamıştı. Luxemburg ise bu araçları kullanmanın peşindedir, bu nedenle gözlerinin önünde ardı ardına gelen devrimlerle adeta büyülenmiş ve Marx’ın fikirlerine duyduğu inanç ve hayranlık ömrünün son gününe değin devam etmiştir.

Ancak Luxemburg’un bu görüşleri, geleneksel olduğu ve hiçbir ‘yeniliğe’ yer bırakmadığı gerekçesiyle sıklıkla eleştirilmiştir. Özellikle son dönemlerde Marx’ın fikirlerinin başarısızlığa uğradığı, Rusya’daki devrimin kendiliğindenlik söylemiyle romantize edilemeyecek kadar ‘beklenmedik ve hazırlıksız’ olduğu, nihayetinde ise sosyalizmin artık yeniden düzenlenmesi ve reforma uğraması gerektiği fikri Marksist düşüncede giderek daha fazla dile getirilmektedir. Luxemburg ise kendiliğindenlik söylemi ile en çok bu iddianın karşısında yer almaktadır çünkü onun için Avrupa’daki sosyalist hareket Rusya’daki devrimi, yerine getirilmesi gereken koşullarda yaşanan eksiklikler nedeniyle değil, Rus proletaryası henüz sendikal hareketlerden yoksun olduğu ve dışarıdan bir müdahaleye ihtiyaç duymadığı için ‘beklenmedik’ addetmektedir. Çünkü Avrupa ve özellikle Almanya, bu denli büyük bir kitle grevinin yönlendirici bir etki ile ya da sendikal örgütlenme ile gerçekleşeceği inancına sıkıca bağlıdır. Bu nedenle Luxemburg Avrupa’daki umutsuz koşullardan şu şekilde söz edecektir:

Almanya, Fransa, İtalya ve Hollanda’daki ciddi büyüklükteki sendikal çatışma deneyimleri hiçbir şekilde işçi sınıfının genel eylemini doğurmazken, Rusya’da küçük bir kıvılcım anında parlayıp büyük bir aleve dönüşüyor. Elbette, bu, eğitimsiz ve bilinçli örgütlülük bakımından pek ileride olmayan Rus proletaryasının sınıf içgüdüsünün, Almanya’nın veya herhangi bir Batı Avrupa ülkesinin, örgütlü, eğitilmiş ve bilinçli işçilerinden mutlak bir biçimde daha üstün olduğunu anlatıyor.¹⁸

Luxemburg kendiliğindenlik söylemini yücelttikçe örgütlü bir sendikal hareketi geri planda tutmakta ve kitle grevlerinin bir yöneticiye ihtiyacı olmadığı ya

¹⁷ Luxemburg, “Spartaküs Birliği Ne İstiyor?”, s. 178.

¹⁸ Luxemburg, “Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar”, s. 181.

da Bernstein'in savunduğu biçimiyle 'uyum araçlarını' gerektirmediği görüşünü giderek daha yüksek sesle dile getirmektedir. Kitlesele bir direnişin, matematiksel hesaplara, soruna yönelik hazırlanmış reçetelere, özveri kurallarına, mükemmel bir düzene, 'genel grevin bütün maddi gücünün önceden doğru olarak belirleneceği; yönetici komitelerin uygun zamanda verecekleri bir işarete' dayanmadığını birçok yerde vurgulamaktadır.¹⁹ Önemli olan sınıf duygusunun harekete geçmesidir ve bu ancak proletaryanın "kapitalizmin zincirleri altında onlarca yıldır sabırla katlandıkları toplumsal ve ekonomik koşulların ne kadar dayanılmaz olduğunun farkına varmalarıyla oldu. Böylece kendiliğinden bu zincirleri sarsmaya ve sürüklemeye başladılar."²⁰

Luxemburg böylece işçilerin yaşadığı yabancılaşmadan, çalışma koşullarının ağırlığından ve derin yoksulluktan kurtuluşun imkanını aramaktadır. Yalnızca bunu yaparken farklı olarak doğrudan işçinin kendisinden, kitlesele hareketten önce bireysel hareketten yola çıkmayı seçer. Elbette bu uyanış, 'işçi sınıfının boyunlarındaki ekonomik zincirlerin ağırlığının hiç beklenmedik bir anda ve beklenmedik bir yoğunlukla hissedilmesi', proletaryanın belirli bir bilince sahip olmasını gerektirmektedir. Luxemburg için işçi sınıfının kendisinden daha üstün ve daha yetkin olduğuna inanılan bir öncüye ihtiyacı yoktur. Böylesi bir örgütlenme yöntemi, insanları içinde oldukları yabancılaşmalardan kurtarmak yerine, tersine dışsal başka bir otoriteye tabii kılar. Böylece mevcut otorite yalnızca biçim değiştirmektedir, proletaryanın içinde bulunduğu koşulları değiştirmez. "Kendiliğindenlik ögesinin Rusya'daki kitle grevlerinde çok önemli bir rol oynamasının nedeni Rus proletaryasının 'eğitimsiz' olması değil, hiçbir devrimin hiç kimseye kendisine öğretmenlik taslamasına izin vermemesidir"²¹ diyecektir Luxemburg. Dolayısıyla onun düşüncelerinin yeniliğe kapalı olduğu haksız bir yorum olsa da Marx'a bağlılığı geleneksel olduğu düşüncesine bizleri yaklaştırabilir.

¹⁹ A.e., s. 126.

²⁰ A.e., s. 139.

²¹ A.e., s. 165.

3.2. RAYA DUNAYEVSKAYA: MARX'IN HEGEL'E BORCU

Luxemburg'un düşünceleri bizlere Marx'ın fikirlerinin çağın ruhuna uygun olarak henüz terk edilmediğini ve giderek daha fazla tartışmanın konusu haline geldiğini göstermektedir. Avrupa'da 1848 devrimlerinin süregelen etkisi, 1905 Rus Devrimi, 1917 Ekim ve Şubat Devrimleri, işçi ve köylü ayaklanmaları, Çarlık Rejiminin yıkılması, bunların tamamı Marx'ı yeniden ve yeniden tartışmaların odak noktası haline getirmiştir. Buna karşın Hegel tüm bu tartışmaların dışındadır ve Marx ile birlikte yeniden okunmaya başlaması uzun yıllar almıştır. Bu gecikmenin birçok nedeni olabilir, ancak kuşkusuz en önemlisi Marx'ın defterlerindeki kayıplardır. Bu defterlerin ve broşürlerin büyük çoğunluğu onun gençlik dönemi olarak adlandırılan ve felsefi kaygısının çok daha yüksek olduğu 1840-44 yılları arasını kapsamaktadır. Dolayısıyla kayıplar yalnızca yabancılaşmaya dair söylemlerini içermez, aynı zamanda genç-Hegelci düşünürler ve doğrudan Hegel ile hesaplaşmaya ayrılmış bir dizi metni de içermektedir.

Yalnızca bir isim 'tüm bu gürültünün ardındaki her şeyi susturma' gücüne sahip olanın Hegel olduğunu keşfetmiş ve Hegelci diyalektiğe yeniden dönmenin Marx'ı anlayabilmek için zorunlu olduğundan söz etmiştir. Elbette bu isim Lenin'dir. Marx'ın felsefi bir düzlemde okunabilmesi ve Marx sonrası felsefenin kaba materyalist düşünce ile mesafesi sıklıkla Hegel'in keşfi ile ilişkilendirilir. Dunayevskaya için bunun önemli kanıtlarından biri Lenin'in 1914-15 yıllarını kapsayan dönemde *Felsefe Defterleri*'ni kaleme almasının ardından metinlerindeki metodolojik değişimdir. Özellikle *Devlet ve Devrim* bu değişimin kusursuz örneklerindendir. Benzer biçimde Kevin Anderson, Batı Marksizm'i ya da Hegelci Marksizm olarak adlandırılan düşünce akımının gelişimini -özellikle Lukacs, Korsch ve Gramsci'den söz etmektedir- Lenin'in Hegelci diyalektiği derin keşfine borçlu olduğundan söz etmektedir.²²

Burada Lenin'in görüşlerini tartışmak amaçlarımız arasında yer almıyor, ancak şunu söylemeliyiz ki onun için diyalektik, tüm insan bilgisinin bir özelliği olarak

²² Bkz.: Kevin B. Anderson, **Lenin, Hegel ve Batı Marksizmi**, Çev. Ertan Günçiner, İstanbul, Yordam Kitap, 2014.

görülmektedir. *Felsefe Defterleri*'nde diyalektikten şöyle söz edecektir: “Doğa bilimi bize, aynı özellikleri olan doğayı: tekin genele, rastlantısalın gerekliye dönüşümünü; geçişleri, akışı, karşıtların karşılıklı bağlantısını gösteriyor. Diyalektik Hegel'in ve Marksizmin bilgi teorisinin *ta kendisidir*.”²³ Bu düşünce Lenin'i aynı zamanda şu ünlü formülasyona ulaştırmaktadır: “Eğer Hegel Mantığını tamimiyle anlayamadıysanız ve onun üzerinden çalışmıyorsanız Marx'ın *Kapital*'ini -özellikle de ilk bölümünü- kavramak imkansızdır. Nihayetinde, geçtiğimiz yarım yüzyıl içerisinde hiçbir Marxist Marx'ı anlayamadı.”²⁴ Ancak yine de Lenin tüm bunlardan söz ettiğinde, ‘Hegel’in Diyalektik’inin (Mantık) Planı’nı oluşturduğunda ve bu diyalektiği ‘kapitalizmin tarihi ve onu özetleyen kavramların tahlili’ni yapmada bir yöntem olarak kullandığında, Marx'ın “Hegelci Diyalektiğin ve Felsefesinin Bir Bütün Olarak Eleştirilmesi” el yazmasından ne yazık ki habersizdir. Bu nedenle Marksizmin yasalarının Hegelci diyalektik ile ilişkisinden söz ediyor olsa da metinlerinde Marx'ın Hegel okumalarına dair herhangi bir ize rastlanmaz. Bu durum Lenin'in düşüncelerinin gerçekten birer keşif olduğu görüşünü daha da güçlendirir.

Bununla birlikte Hegel'in Marx ile doğrudan ilişkisi ancak bir süre sonra kapsamlı bir şekilde incelenebilmiştir. Raya Dunayevskaya, Rosa Luxemburg -ve elbette Lenin'in- aksine Marx'ın *El Yazmaları*'na ulaşabilen ilk düşünürlerden biridir ve ‘hümanist denemeler dizisi’ olarak adlandırdığı bu defterleri uzun yıllar boyunca çalışmalarında kaynak olarak kullanmıştır. Sayısız metin, mektup, konferans ve dersler neredeyse tamamı ‘Marx'ın Hegel'e borcu’ olduğunu düşündüğü yabancılaşma teorisini ve ona bağlı olarak Hegelci diyalektiği merkezine almaktadır. Dunayevskaya için öncelikle anlaşılması gereken Hegel'in diyalektiği popüler biçimde sunulan ‘Tez-Antitez-Sentez’ biçimindeki komik formülasyonla belirlemiyor oluşudur. Bu gülünçtür ve Hegel'in resmi olarak böyle bir üçlemeden hareketle diyalektiği oluşturduğuna dair herhangi bir söylemine rastlamak olanaksızdır. Oysa daha çok görünür olan üç, dört ya da beş, sayısı fark etmeksizin bir dizi aşama ya da süreçtir.

²³ Vladimir I. Lenin, **Felsefe Defterleri I**, Çev. Uluğ Nutku, İstanbul, Maya Yayınları, 1975, s. 95. Ayrıca Lenin *Felsefe Defterleri*nde detaylı olarak bir incelemeye ve Hegelci diyalektiğe dair tablolar dizisine yer vermektedir

²⁴ Vladimir I. Lenin “Conspectus Of Hegel's Science Of Logic”, **Lenin Collected Works**, V. I., Trans. By. Clemence Dutt, V. 38, Moscow, Progress Publishers, 1976, p. 180.

Bu nedenle her bir başlangıç başka bir dolayımın sonucu olarak var olduğundan, asıl olan hiçbir zaman ilk olumsuzlama olmayacaktır, her zaman gerçeklik ikinci olumsuzlanmada saklıdır.²⁵ Dunayevskaya'nın, Marcuse ve Fromm ile mektuplaşmaları, uzun yıllar boyunca Hegelci diyalektiğin tüm bu dolayımına ve Marx üzerindeki etkilerine geri döner. Mektuplaşmalar sırasında Dunayevskaya'nın sıklıkla dile getirdiği yabancılaşmanın Marx tarafından ilk olumsuzlama olarak kabul edildiği ve bu düşüncesinde Hegel'e borçlu olduğuna dair önemli iddiadır. Bugün birkaç karşılıklı okuma bizi bu söyleme rahatlıkla ulaştırabilir, ancak 1940'lı yıllar için bu iddia felsefi düşüncede büyük öneme sahiptir. Elbette Dunayevskaya'nın bu söylemlerinde Marcuse'nin etkisi son derece görünürdür, çünkü bildiğimiz kadarıyla *El Yazmaları*'nin ilk elden yorumları Lukacs'tan sonra Marcuse'ye aittir. Marx'ın *El Yazmaları*'ndaki temel kategorilerinin -emek, nesnelleşme/dışsallaşma, yabancılaşma, bir yöntem biçimi olarak kaldırarak-içermek ve mülkiyet gibi- Hegel'in felsefesiyle yüzleşilen kritik noktalarda ortaya çıkıyor olması, ekonomi-politiğin felsefi eleştirisinin gelişiminde Hegel'e dönmeyi zorunlu kılar. Ancak Dunayevskaya'nın aksine Marcuse için Marx, Hegel'in yöntemini dönüştürmez ya da devralmaz. Onun için Marx'ın öğretisi Hegel'i aşmak gibi bir kaygıya da sahip değildir. Bunun yerine Marx en başında kendi düşüncesinin sınırlarını belirler ve Hegel'in felsefesinin kökenlerindeki sorulara uygulamayı seçer. Sözü ettiğimiz Hegelci kavramların pratik içeriğini, kendisi-için içeriğini Marx bağımsız olarak yeniden kurar. Bu nedenle Marcuse için Marx'ın başlangıçta Hegelci öğretiyi büyük bir hevesle kabullendiği ancak sonraki yazılarında, özellikle ekonomi-politiğin eleştirisiyle felsefi olanın aşıldığını söylemek olanaksızdır. Bunun yerine Marx, devrimci teorisinin kökenlerinde Hegel'in başarılarını dönüştürülmüş bir temelde kendine mal eder. Böylece insanın nesnel, tarihsel ya da toplumsal açıdan pratik bir varlık olarak tanımlanması ile ilgilenir. Marcuse için Marx'ta teori kendi içinde pratiktir; praksis yalnızca teorinin sonunda ortaya çıkmaz, teorinin başlangıcından itibaren praksis oradadır. Bu nedenle Marx'ın felsefesinden söz ederken 'praksisle meşgul olmanın,

²⁵ Raya Dunayevskaya, **The Power of Negativity Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx**, Ed. By. Peter Hudis, Kevin B. Anderson, Oxford, Lexington Books, 2002, p. 143.

teorinin dışında, yabancı bir zeminde yürümek' olmadığından söz edecektir."²⁶ Hegel'in bilincin ya da bilginin yabancılaşması olarak soyut düşüncede, teoride kurduğu tüm ilişkiler, Marx'ta insanın pratik gerçekleşmesi olarak alınır. Böylece teori ve praksis arasındaki bu birlik ancak iyi bir yabancılaşma okumasıyla anlaşılır kılınır.

Nitekim Dunayevskaya'nın yapmaya çalıştığı da tam olarak böylesi bir okumadır. Yabancılaşma en başından beri bir teori olarak onun fikirlerinde yer eder. Fromm'a yazdığı bir mektupta şöyle diyecektir: "Öğrenciler arasında oldukça popüler olan ve dersi yeniden şekillendirmemi sağlayacak yeni bir ekle de ilgileneceğinizi düşünüyorum: 'Yabancılaşma Teorisi: Marx'ın Hegel'e Borcu' ... Ve elbette, her halükârda gençlerin isteklerine teslim oluyorum."²⁷ Bu özel ilgi ile birlikte Dunayevskaya *El Yazmaları*'nı Marx'ın gözünden Hegel'i okumanın ve yeniden kürsülerin vazgeçilmezi kılmanın aracına çevirir. *El Yazmaları*'nda diyecektir Dunayevskaya, "tüm eleştirileri yarıp geçen Marx'ın Yabancılaşmış Emek kavramıydı. Bu keşif her şeyi değiştirdi. Nisan'dan Ağustos'a uzanan bu öz-aydınlanma, felsefe ile iktisat, felsefe ile politika, öznel ile nesnel arasındaki iç bağlantıyı ortaya koymuş; yeni bir başlangıç, teori ile pratiğin yeni bir bütünlüğünü yaratmıştı."²⁸

Açık biçimde Dunayevskaya Marx'ın Hegelci diyalektiği yöntem olarak belirlemesinin görünür ifadesini yabancılaşmış emek söyleminde bulmaktadır. Hegel'in kendinin bilincine ulaşma serüveninin tüm spekülatif içeriğini Marx yabancılaşmış emek kavramıyla pratiğe uygular. Elbette Hegel de emekten yola çıkar,

²⁶ Herbert Marcuse, "The Foundation of Historical Materialism", *Studies in Critical Philosophy*, trans. By. Joris De Bres, Boston, Bacon Press, 1972, p. 3-4.

²⁷ Raya Dunayevskaya, "Letter from Dunayevskaya to Erich Fromm 23 May 1965", *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, Ed. By Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, New York, Lexington Books, 2012, p. 149. Bu mektuplar yakın bir zamanda tek bir metinde yeniden toparlandı. Marcuse'un *Us ve Devrimi* ile Fromm'un *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Raya Dunayevskaya'nın *Marksizm ve Özgürlük* adlı eseri benzer dönemlerde yazılmış birbirinden farklı Marx ve Hegel yorumlarını içermektedir. Bizler burada yalnızca yabancılaşma üzerine olanlara yer vereceğiz, ancak detaylı araştırmalar için kuşkusuz bu yazışmalar önemli kaynaktır.

²⁸ Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg: Kadınların Kurtuluşu ve Marx'ın Devrim Felsefesi*, s. 152.

diyecektir Dunayevskaya “ancak yabancılaşmış emeğin kurucu unsurlarını görememiştir. Zaten görmesi de olası değildir, çünkü işçinin tüm yaratıcı enerjilerini ortaya çıkarması ve kapitalizmin düzenine karşı koyması yaklaşık kırk yıl sürecektir.”²⁹ Buna karşılık Marx için emek, işçiden soyutlandığında, kendisinden bağımsız ve yabancı bir meta biçiminde işçinin karşısında yer aldığı, yaşama dair tüm çelişkileri kendinde taşımaktadır. Sermaye birikimi, özel mülkiyet ya da toplumsal iş bölümü, bunların tamamı kapitalizmin vazgeçilmez unsurlarıdır ve Marx’ın söylemiyle “dışlaştırılmış emek, yani dışlaştırılmış insan, yabancılaşmış emek, yabancılaşmış hayat, yabancılaşmış insandan doğarlar.”³⁰ Marx bu nedenle ilk hareketi, olumsuz, tanınma-mücadelesindeki o hareket ettirici ilkeyi emek olarak değil yabancılaşmış emek olarak belirleyecektir. Ayrıca yabancılaşmış emekten yola çıkmaktadır çünkü salt emek kendi başına -tıpkı Hegel’de olduğu gibi- ‘üretici hayat etkinliği’, ‘özgür ve bilinçli etkinlik’ olarak görülür. Bu yönüyle emek insanın türsel bir niteliğidir, kendinde olumludur, kurar, geliştirir ve değiştirir. İnsanların yeteneklerini, tutkularını, dünyalarını yaratmanın aracı emektir. Oysa “kapitalizmde emek, işçilerin makinanın birer uzantısı haline dönüşmesine olanak sağlayan ayrıca özel bir işleve sahiptir. Bu nedenle fabrikadaki emek yabancılaşmış emekten fazlası değildir.”³¹ Bu aşamada hiçbir yetiden, yaratımdan ya da tutkudan söz edemeyiz, tersine yabancılaşmış biçimiyle emeğin gerçekleşmesi aynı şekilde ‘karşıtların karşılıklı bağlantısını’ kendinde taşıdığından, “gerçekliğin öylesine bir yok oluşudur ki, işçi açıktan ölme derecesinde yitirir gerçekliği.”³²

Böylece Dunayevskaya, yabancılaşmış emek kavramı Marx’ın felsefesini anlamak için kusursuz bir başlangıçtır. Çünkü onun için olumsuzun hareket ettirici ilke olarak kabulü ve böylece gerçek bir ilerlemeden söz edilebileceğine dair yasanın kuralları ancak Marx’ın yabancılaşmış emek kavramıyla geçerli kılınabilir. Buna göre “diyalektik, kendini geliştirme süreci olarak çelişki yoluyla, yabancılaşma yoluyla,

²⁹ Raya Dunayevskaya, **Marxism and Freedom from 1176 until Today**, New York, Bookman Associates, 1958, p. 34.

³⁰ Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 86.

³¹ Dunayevskaya, **Marxism and Freedom from 1176 until Today**, p. 56.

³² Marx, **1844 El Yazmaları**, s. 75.

olumsuzlamanın olumsuzlanması yoluyla ilerler ve ona bu devrimci hareketi kazandıran Hegel'dir"³³ ve tam da bu nedenle Marx Hegel'e borçludur.

Burada olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak sözü edilen diyalektik yasa, ilk bakışta bir gerçeği, kuramı veya varoluş biçimini geçersiz kılıyor ya da yadsıyormuş gibi görünebilir. Ancak aslında tüm bu süreç boyunca ve kendisine dahil edilmiş bir dizi çelişki yoluyla 'gelişimin' doğası ile ilgilenir. Marcuse'nin sözünü ettiği gibi örneğin "ücretli emek bir olgudur, ama aynı zamanda insan gereksinimlerini doyurabilecek özgür çalışma üzerinde bir sınırlamadır. Özel mülkiyet bir olgudur, ama aynı zamanda insanların doğayı ortaklaşa kendilerinin edinmelerinin bir olumsuzlanmasıdır."³⁴ Böylece hareket, değişim ve gelişme kesintisiz bir olumsuzlanmalar dizisinden geçerek ilerler. Bu sayede olumsuzlama, salt yok etmek biçiminde ortaya çıkmaz. Gelişim aşamasında bir ana karşılık gelir ve hem olumluyu hem olumsuzu kendinde taşır. Hegel için "olumsuz olan aynı zamanda olumludur; ... yadsınma, bir içerik taşır, çünkü belirlenmiş yadsınmadır. Bu yadsınma, yeni bir kavramdır, ama öncekinden daha yüksek, daha zengin bir kavramdır, çünkü kendi yadsınmasıyla, başka deyişle kendi karşıtıyla zenginleşmiştir: o halde karşıtını kapsar, ama aynı zamanda karşıtından da fazlasını kapsar, kendi kendisiyle karşıtının birliğidir."³⁵

Aslında Dunayevskaya'nın Hegelci diyalektiğin bu devrimci hareketine dair söylemleri bizler için yeni değildir, Marx *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde "diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez"³⁶ dediğinde benzer sınırlardan söz etmekteydi. Ancak bu durum Marx'ın Hegel'de diyalektiğin baş aşağı durduğu ve "gizemli

³³ Raya Dunayevskaya, **Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre and from Marx to Mao**, New Jersey, Humanities Press, 1982, p. 10.

³⁴ Marcuse, **Us ve Devrim**, s. 229.

³⁵ Hegel, **Mantık Bilimi**, s. 41-42. Tüm bu söylenen elbette Hegel'den ya da Marx'tan önce Herakleitos'un 'Karşıtların Çatışması ve Birliği' teorisinden hareket eder. "Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir." Herakleitos, **Fragmanlar**, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Alfa, 2014, #8, s. 45.

³⁶ Marx, **Kapital**, s. 29.

kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerektiği”³⁷ düşüncesini değiştirmez. Dunayevskaya bu noktada Marx’ın fikirlerinin takipçisidir. Marx’ın diyalektik yöntemi Hegel’den devraldığını ve geliştirdiğini öne sürer ancak özel mülkiyetin olumlu şekilde ortadan kaldırılması ve devrimci sınıf mücadelesine yaptığı vurgu ile en sonunda Hegelci diyalektiği mistik kuşatmasından kurtarabilecek tek kişi yine Marx’tır. Dolayısıyla “Marx çelişkide gelişimi gördüğü için değil, bu gelişme sürecini ‘Mutlak Bilgi’ sorunu haline getirdiği için ve yalnızca düşüncede bir çözümden söz ettiği için Hegel’e saldırmaktadır.”³⁸

Tüm bu tartışmalar içinde görüyoruz ki, Hegel’in mevcut tüm çelişkileri yalnızca düşüncede çözdüğü fikri, *El Yazmaları*’ndan sonra yeniden dönme imkânı bulmamış olsa da -özellikle Feuerbach aracılığıyla- Marx’ı çok uzun süre meşgul etmiştir. Marx için Hegel’in ortaya koymuş olduğu olumsuzlamanın olumsuzlanması biçimindeki diyalektik yasa genel hareketi belirlemede oldukça önemlidir fakat diğer bir yandan diyalektiği soyut şekliyle biçimlenen bir hareket olarak kavriyor oluşuyla Hegel “tarihin akışında sadece *soyut, mantıklı, kurgusal* anlatımı bulmuştur; ve bu tarihi süreç henüz insanın -verilmiş bir özne olarak insanın, ama yalnızca insanın *doğuş ediminin*- gerçek tarihi, insanın *doğuşunun hikayesi* olmamıştır.”³⁹ Bu nedenle “Hegel insanı kendi bilincinde oluşla eşdeğerli olarak koyunca, yabancılaşmış nesne- insanın yabancılaşmış özsel gerçekliği- *bilinçten*, sadece yabancılaşmanın düşüncesinden başka bir şey değildir- yabancılaşmanın *soyut* ve dolayısıyla boş ve gerçekdışı anlatımı, *olumsuzlamadır*. Bu yüzden başkalaşmanın ortadan kaldırılması bu boş soyutlamanın soyut, boş bir şekilde ortadan kaldırılmasıdır sadece, *olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır*.”⁴⁰ Böylece Marx için ilerleme yalnızca bilince değil, içinde yaşadığımız dokunulur dünyaya aittir ve elbette bu dünyanın çelişkilerini kendinde taşır. Yabancılaşmış emek bu nedenle bir metada cisimleşmesiyle sonra derece somut bir varlığa sahiptir, pratikte ise hareketi kendinde taşıyor oluşuyla karşıtını da içermektedir. Nitekim bu yönü yabancılaşmış emeği sınıf çatışmalarının ya da

³⁷ A.e., s. 29.

³⁸ Dunayevskaya, *Marxism and Freedom from 1176 until Today*, p. 57.

³⁹ Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 159.

⁴⁰ A.e., s. 176.

kapitalizmin çelişkilerinin aşılması için kusursuz bir başlangıç noktası haline getirmektedir.

Marx ne yazık ki bu düşüncelerine yeniden dönemedi, ancak ölümünden kısa süre sonra Engels bu fikirleri geliştirdiği ve Marx'ı bir Hegelci olarak kabul eden Bay Dühring'in 'budalalık ve aldatma aracı' olarak atfederek diyalektiğe yönelik eleştirilerine karşılık yazdığı *Anti-Dühring* ile yeniden dile getirme imkânı bulur. Engels için Marx'ın diyalektiğini Hegelci diyalektik ile özdeşleştirmek bir gaflettir. O da Marx gibi Hegel'e hakkını teslim eder ve "doğada ve tarihte bir kez bilininceye kadar kafalarımızda bilinçsiz bir biçimde gerçekleşen olumsuzlamanın olumsuzlanması yasasının, ilk kez Hegel tarafından formüle edilmiş"⁴¹ olduğundan söz eder. Buna karşılık Engels, Marx için bu yasanın Hegel'den tamamen bağımsız bir içeriğe sahip olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Marx'ın yöntemini Hegelci diyalektik olarak adlandırmak Engels'e göre büyük bir yanlışlıktır çünkü diyalektiği "ampirik bir bilimin, politik ekonominin olgularına uyarlamış olmak, Marx'ın kazanımıdır."⁴² Dolayısıyla Marx'ta olumsuzlamanın olumsuzlanması şeklinde okunan bu yasa doğrudan 'mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesiyle' ilgilidir ve 'bireysel mülkiyetin yeniden kurulması' olarak okunmaktadır. Hegel'in ise hiçbir koşulda böyle bir kaygıya sahip olmayışı, Marx'ı ondan tamamen ayırmaktadır.⁴³

Dunayevskaya ise Engels'in bu fikirlerine son derece saygı duyduğundan ve kendisinin gerçek bir devrimci olduğundan söz etse de, düşüncelerinin Marx'ı yansıtmadığını ve kesin bir birliğe sahip olmalarının olası görünmediğini ileri sürmektedir. Bunun en önemli nedeni Engels'in bu düşüncelerini doğrudan *Kapital*'in birinci cildine ve onun ilk bölümüne dayandırıyor olmasıdır. Engels, *Anti-Dühring*'de çoğunlukla Marx'ın düşüncelerini dile getiriyor gibi görünmektedir fakat elbette bugün bu düşüncelerin ne kadarının gerçekten Marx'a ait olduğunu bilebilmemiz pek olası değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliyoruz ki, Engels *El Yazmaları*'nın harekete yönünü veren devrimci diyalektiği nasıl yakaladığına ve bunu ne denli büyük

⁴¹ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Çev. İsmail H. Yarkın, C. I., İstanbul, İnter Yayınları, 2000, s. 201.

⁴² A.e., s. 431.

⁴³ A.e., s. 188.

bir heyecanla sunduğuna hiç değinmez. Bu nedenle Dunayevskaya Marx ve Engels'in 'aynı madalyonun iki yüzü' olarak anılmasından çok önce vazgeçtiğini, Marksizmde yalnızca Marx'a bağlı kalmayı seçtiğini özellikle belirtir.⁴⁴

Marx ise *El Yazmaları* ile birlikte yalnızca kapitalist toplumun yabancılaşmalarını, hayal kırıklıklarını, işçilerin berbat çalışma koşullarını ve ondan da kötü olan yaşam şartlarını ortaya çıkarmayı amaçlamaz. Aynı zamanda tüm bunların olumsuzlanmasıyla tam bir kurtuluşun nasıl gerçekleşeceği ve ne denli zorunlu olduğunu da vurgular. Bu nedenle üretici güçlerin bireyler üzerindeki denetimi, bir tersine dönüşe ihtiyaç duyacaktır. Marcuse Marx'ın arzuladığı bu değişimden şu şekilde söz eder: "İşlerin 'şimdiye dek' yürürlükte kalmış olan durumu her yerde tüm yaşam alanlarını etkileyen evrensel bir olumsuzluk olduğu için, dönüşümü *evrensel* bir devrimi, daha açık bir deyişle, ilkin yürürlükteki koşullar bütününe tersine çevirip daha sonra bunu yeni bir *evrensel* düzene değiştirecek olan devrimi gerektirmektedir."⁴⁵ Böylece tüm söylenenler tek bir noktada, yabancılaşmış emeğin, özel mülkiyetin, iş bölümünün, sermayenin, zorun ve sömürünün *kaldırılarak-içerilmesinde* ve insanlığın tam özgürleşmesinde birleşecektir.

Bu nedenle Marx *El Yazmaları*'nda bu tam özgürleşmeden komünizm olarak, komünizmden ise 'insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması' olarak söz eder.⁴⁶ Daha önce gördüğümüz gibi Marx yabancılaşmadan her söz ettiğinde aslında maddi belirlenimlere sahip özel mülkiyete odaklanır, çünkü özel mülkiyet yabancılaşmış insanın yaşamının da aynı biçiminde maddi ve duysal anlatımıdır. Bu yönüyle özel mülkiyet yalnızca insanın kendisi için nesnel oluşunun ifadesi değildir, yaşamı emek ve sermayeye dönüştürmesiyle insanı kendine yabancı ve insanlık dışı bir nesne olarak yeniden kurar. Dahası Marx'ın çok kısa da olsa hümanizmden bahsettiği paragraf, doğrudan özel mülkiyet ile yabancılaşmanın ilişkisi üzerinden gelişir ve tamamlanır. Şöyle diyecektir Marx:

⁴⁴ Dunayevskaya, *The Power of Negativity*, s. 226.

⁴⁵ Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 233.

⁴⁶ Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 110.

*Özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolayısıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak komünizm; böylece toplumsal (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olarak komünizm ... tam gelişmiş doğalcılık (natüralizm) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılık ile eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür.*⁴⁷

Dunayevskaya için Marx'ın diyalektiğinin doruk noktası bu hümanizm düşüncesidir. Üstelik özgürlüğe yaptığı vurgu ile Marx Hegel'e olan bağlılığını sürdürür, çünkü "Hegel'in mutlaklarında -Mutlak, Mutlak Tin, Mutlak İdea- soyut biçimiyle de olsa Marx'ın toplumsal birey olarak, Hegel'in ise 'evrenselliğine müdahale eden her şeyden arınmış bireysellik' olarak belirlediği şeyin, yani özgürlüğün tam gelişimi saklıdır."⁴⁸ Birey mutlak Tin'i Tanrı olarak okuduğunda dahi teori ve pratiğin birliğinin dünyasal niteliğinden kaçamaz. Bu nedenle insanın ruhsal, maddesel ya da dünyevi özgürlüğe erişmesinin yolu mutlak gerçekliği kavramasından geçer. Hegel'in sözünü ettiği gibi bir köle, emeği ile özgürlüğünü kazanan bir köle, kendisi-için ve kendinde-bilinç arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak var olur. Ya da daha bilindik bir söylemle, yabancılaşmaya karşı olan bu mücadele özgürlüğün kazanılması ile sonuçlandığında gerçek kılınır.

Dolayısıyla Dunayevskaya için özgürlük Hegel'in yalnızca hareket noktası değildir, aynı zamanda onun dönüş noktasıdır da. Diyalektiğin bu devrimci ruhu, Lenin'in de keşfettiği ve Genç- Hegelci düşünürlerin yüksek sesle dile getirdikleri gibi Marx'tan çok önce Hegel'e aittir. Ancak Marksizm'le birlikte pratiğe, bu dünyaya ait kılınır ve Dunayevskaya bu dönüşümü **Marksist-Hümanizm** olarak adlandırdığında düşüncede yeni bir kapı aralar. Bugün Marksizm ile hümanizmin oldukça yakın ideolojiler olduğundan kolaylıkla söz edebiliyoruz ancak 1950'lerde bu görüş son derece yeni ve heyecan vericiydi. Özellikle Rus Devrimleri, I. ve II. Dünya savaşları,

⁴⁷ A.e., s. 111.

⁴⁸ Raya Dunayevskaya, "The Theory of Alienation: Marx's Debt to Hegel", **The Free Speech Movement And The Negro Revolution**, Detroit, News & Letters, 1965, p. 46.

yıkımlar ve sınırlar, kapitalizmin aşılması ya da komünist idealin gerçekleşmesi gibi Marksist fikirleri giderek daha ulaşılmaz kılar. Bunun sonuçlarına ve yarattığı etkiye Luxemburg'un düşüncelerinden söz ettiğimiz sırada değinmiştik. Luxemburg da Dunayevskaya da Marksizm'e yeniden dönmenin ve onu yeniden kazanmanın yollarını aramaktadırlar. Luxemburg bunu yaparken yeni bir devrimden söz eder. Dunayevskaya içinse hümanizmden konuşmak son derece yeni ve görkemli bir keşiftir. Bu nedenle Marx'ın *El Yazmaları*'nı 'Hümanist denemeler dizisi olarak' adlandırdığında Marksizmde daha önce kimsenin üzerine konuşmadığı yeni bir alan açmaktadır. *Marksizm ve Özgürlük* ilk yayınladığında o denli yeni bir şey içermektedir ki, düşünürler, yayınevleri, üniversiteler ve sayısız öğrenci için Marksist felsefede bir dönüm noktası yaşadığından söz edilir. Marcuse'a yazdığı bir mektupta Dunayevskaya amaçlarından söz ederken şöyle diyecektir: "*Marksizm ve Özgürlük* ile yapmak istediğim, Marksizm'in felsefi temeline ulaşmaktır. Marx'ın hümanizm olarak belirlediği asıl Marksizm'in biçimini yeniden kurmaktır. ... Burada ben Marx'ın ekonomik kategorilerinin yalnızca toplumsal kategoriler olmadığını, bu kategorilerin aynı zamanda işçi sınıfının çalışma sürelerini kısaltmak için verdiği mücadeleden doğan hümanizme de tamamen nüfuz ettiğini göstermekteyim."⁴⁹

Böylece Dunayevskaya, diyalektik yoluyla hümanizme dönerek Marx'ı daha ileri taşımış ve çağın ritmine uydurmayı başarmıştır. O açıkça bir teorisyendir, ancak aynı zamanda bir aktivisttir, politikayı yakından takip eder ve toplumun pratikteki taleplerini dinlemeyi seçer. Elbette Dunayevskaya için de özgürlük sınıf çatışmalarının, özel mülkiyetin, yabancılaşmış emeğin ve sömürünün ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilecek bir ideal olması bakımından işçi sınıfı ile yakından ilgilidir. Ancak belki de Marx'ı aştığı nokta tam da burasıdır. Marx özgürlüğü tüm sınıflar için talep eder ancak yine de toplumu iki sınıfa, mülk sahipleri ve mülksüz işçilere ayırarak üçüncüye alan bırakmaz. Oysa Afro-Amerikalıların yaşam hakları, kadınların kadınca yaşam hakları, çocukların gelecek hakları, toplumun tüm dezavantajlı gruplarının

⁴⁹ Raya Dunayevskaya, "Letter from Dunayevskaya to Herbert Marcuse 11 June 1957", **The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory**, Ed. By. Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, New York, Lexington Books, 2012, p. 35.

özgürlük hakları, bunların tamamı Dunayevskaya'nın yazılarında incelikle işlenir. Bu nedenle Dunayevskaya'nın Marksist-Hümanizme attığı rol, büyük oranda Marx'ın idealindekienden daha kucaklayıcı, daha kapsamlıdır. XX. yüzyıl ile birlikte yabancılaşma yalnızca emek sorunu olarak görünmekten uzaktır, aynı zamanda bir kimlik sorunudur ve bu nedenle yalnızca proleterin örgütlenmesinde değil, tüm insanlığın eylemiyle karşı devrimini yaratır.

3.3. HANNAH ARENDT: DÜNYANIN KARŞISINDA MARX

Hannah Arendt, Luxemburg ve Dunayevskaya'nın aksine ne Marksist bir düşünür ne de anti-Marksist'tir. *İnsanlık Durumu*'nu kaleme aldığı kitabının "Marksist düşünceye ve görüşlerin oluşturduğu o büyük hazineye gizliden ya da açıktan borçlanarak kazanmış olan bir yazarlar topluluğunun profesyonel anti Marksist olmaya karar verdikleri bir sırada yazılıyor olmasını"⁵⁰ talihsizlik olarak görmektedir. Bununla birlikte metnin büyük çoğunluğu Marx ile hesaplaşmaktan, ona olan özel ilgiden ve çoğunlukla şiddetli yergilerden oluşmaktadır. Bu nedenle Marx'ın görüşleri Arendt için birtakım soruları tetikler ve Arendt'in ulaştığı yanıtlar ise Marksist çevrelerce pek de hevesle karşılanmaz.

Arendt'in zihnini kurcalayan ve *İnsanlık Durumu*'nda tartışmayı sürdürdüğü bu sorular bugün Marx'ı bambaşka bir yerden okumanın olanağını sunmaktadır. Örneğin; giderek daha fazla kırılan ve parçalanan bir dünyada evimizde hissedebilir miyiz? Veya Marx işçilerin emeklerinden, kendilerinden, türünden ve diğer tüm işçilerden yabancılaştıklarını söylediğinde, yabancılaşmanın asıl varlığından, dünyaya yabancılaşmaktan neden hiç bahsetmemiştir? Ya da metanın işçinin karşısında canlı bir varlıkmişçesine sahip olduğu fetiş karakterinden söz ederken, sorun gerçekten metanın değeri midir? Yoksa her bir yabancılaşma durumunun sonunda ulaştığı biçimiyle 'bireyin yabancılaşması' gibi daha dar bir alana mı ilgi duymaktadır?

Şunu açıkça söyleyebiliriz ki, Arendt için Marx'ın yabancılaşma teorisi, bugünün dünyası için de son derece değerlidir. Ancak Marx bireye çok fazla ve gerçek dünyaya çok az ilgi duyuyor olmasıyla asıl konuşulması gerekeni kaçırmaktadır.

⁵⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır S. Şener, İstanbul, İletişim, 2013, s. 131.

Arendt *İnsanlık Durumu*'nda 1957'de uzaya fırlatılan bir uydunun ardından şöyle diyecektir: “Önem bakımından hiçbir şeyin, hatta atomun parçalanmasının bile ikinci plana itemediği bu olay, şayet bünyesinde nahoş bir takım askeri ve siyasi koşullar barındırıyor olmasaydı, tarifsiz bir sevinç kaynağı olarak karşılanabilirdi pekâlâ.”⁵¹ Bu büyük olayın bir sevinç kaynağına dönüşebileceğinden söz ediyordu Arendt çünkü insanlık gökyüzüne baktığında, bu dünyadan kurtuluşun imgesini, kaçış kapısını görüyordu. Oysa, ne yeryüzünün bir gözyaşı vadisi olduğuna inanan Hristiyanlar, ne de aklın ve ruhun bedenlerinin tutsağı olduğu fikrinden vazgeçmeyen filozoflar “yeryüzünü vücutların bir hapishanesi olarak anlamış, kelimenin tam anlamıyla buradan aya gitme arzusu duymuşlardır.”⁵² Peki insanlar hangisinden kaçmaktadırlar? Hiçbir çaba harcamadan, tüm kusursuzluğu ve doğallığıyla içinde nefes alabildiğimiz yeryüzünden mi, yoksa insan elinden çıkan ve varlığının tüm yapaylığını kendinde taşıyan dünyadan mı?

Elbette Arendt'in bizi yüzleşmeye zorladığı yabancılaştığımız bu dünyadır. Ancak tam bu anda bir başka soru ortaya çıkar. İçinden kaçmaya çalıştığımız, yabancılaştığımız dünya nasıl oluşturulmuştur? *Bedenimizin emeği* ile mi *elimizin işi* ile mi? Arendt'in Marx'la karşılaşması ve daha çok çatışması bu soru üzerinden ilerler. Nitekim Arendt için kendisine değin hiçbir düşünür bu iki farklı edimi açık biçimde birbirinden ayıran bir teori ileri sürmemiştir. Emek ile en çok ilişkide olan, felsefesinin hareket noktası olarak emeği alan Marx dahi bu ayrımla hiç ilgilenmez. Arendt, o kadar geniş bir alanı o kadar minik parçalara böler ki; emek, iş ve eylem, kamusal ve özel alan, sermaye ve mülkiyet, şiddet ve güç, *vita activa* ve *vita contempaltiva*, tümü felsefesinde kendine yer bulmaya çalışan dağınık bir düzenin unsurlarına dönüşmüştür. Bu ikiliklerin çoğunluğunda Marx'ın izlerine rastlanıyor olsa da, burada yalnızca emek, iş ve eylem arasında yaptığı ve Marx'ın teorisindeki yanlışlıkları göstermeyi umduğu temel ayırmadan yola çıkacağız. Bu ayırım, en azından diğer tüm unsurların etki alanında bulunduğundan Arendt'in görüşleri için de iyi bir başlangıç olacaktır.

⁵¹ A.e., s. 27

⁵² A.e., s. 28.

Arendt “*Vita Activa* terimini, üç temel insani etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla”⁵³ önerdiğinden söz eder. Bu üç unsur arasında üzerine en fazla konuşulan, üstelik Marx’ı eleştirmenin de aracı olarak görülen kuşkusuz emektir. Bununla birlikte bu üç unsur, insan özgürlüğünün ifadesine katkıda bulunmaktan başka, özgürlüğe ulaşmanın uygun şekillerde dönüştürülmesi ya da kolaylaştırılması yeteneği ile tanımlanır. Böylece, organik bedenin biyolojik yaşam sürecine tekabül eden ve yenilenmenin döngüsel hareketi olan *emek*; insan varlığının doğa dışı etkinliğinin bir göstergesi olarak, bağımsız ve istikrarlı bir şeyler dünyası yaratan insan nesnelerinin üretilmesi olan *iş*; son olarak konuşmanın aracılık ettiği, doğrudan insanlar arasında gerçekleşen ve çoğulcu insan ilişkisi olan *eylem* Arendt’in düşüncelerinde belirli sınırlara sahiptir.⁵⁴

Bugün söz konusu ayrımların özellikle Marx okumalarının sonucu olarak -ya da Marx’ı doğru biçimde okuyabilmenin olanağı olarak- ortaya çıktığından söz edebilmemiz konusunda Arendt herhangi bir şüpheyi yer bırakmaz, odağında doğrudan Marx ve onun emek teorisi yer almaktadır. Arendt için Marx bu üç unsur arasındaki ayrımın, hele ki emek ya da çalışma (labor) ve iş (work) arasındaki derin ayrımın farkına bile varmaz, bu nedenle her birini tek bir olguda, emek olgusunda birleştirir.⁵⁵ Dahası bu bütünlükle birlikte Marx’ın emeğe biçtiği rol de son derece tartışmalı ve çelişkilerle doludur. Arendt için *emeğin* herhangi bir ürün ortaya çıkarmak gibi üretici niteliğinden söz edilmesi söz konusu değildir, bu yapaylık ya da üretici edim *işin* bir niteliği olarak görülür. Buna karşılık Marx, emeği neredeyse bir

⁵³ *Vita Contempaltiva* ve *Vita Activa*, biri derin düşünmeyi bir diğeri ise eylem, pratik yaşamı temsil eden insanal durumları nitelendirmektedir. *Vita Activa*, daha çok yaşamla baş edebilmenin, bu dünyaya dönmenin ve derin düşünce (*Vita Contempaltiva*) ve karamsarlıktan (*Vita Melancholia*), eylemin kendisine yönelmenin ifadesi olarak görülmektedir. **A.e.**, s. 35.

⁵⁴ **A.e.**, s. 35.

⁵⁵ Arendt üzerine oldukça kapsamlı çalışmalara sahip olan Pitkin, Arendt’in Marx üzerinden geliştirdiği emek ve iş ayrımlarının İngilizce ve Almancada yaşanan tercüme karmaşıklıklarından kaynaklandığı sonucuna varır. Bildiğimiz gibi Marx ve Hegel için emek Almanca ‘Arbeit’ olarak kullanılır. Arendt bu sözcüğü İngilizce ‘Work’ karşılığından ayrı tutar, anca Pitkin için Marx ve Hegel’in aslında işaret ettikleri Almanca ‘Werk’ sözcüğünü de kapsamaktadır. Yalnızca ‘Werk’, modern Almanca için oldukça eskimiş bir fiil olduğundan, yerini Arbeit’e bırakmıştır. Bu nedenle çoğu zaman doğrudan ‘Emek’ karşılığında kullanılmaz, ‘çalışma’ olarak kabul edilir. Marx ‘Arbeit’e yer verdiğinde işi de emek kadar kastetmektedir. H. Pitkin, **The Attack of the Blob Hannah Arendt’s Concept of the Socials**, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 133.

teori olarak yeniden sunarken, üstelik Arendt'e göre geride herhangi bir ürün, meta ya da şey bırakmıyor olmasına rağmen bunu yaparken, temel dayanağını emeğin bir üretkenliğe sahip olduğu düşüncesinden almaktadır. Modern dünyanın düşünürleri ve özellikle Marx, emeği üretken ve üretken olmayan olarak iki ayrı kategoriye sınırlandırdığından ve emeğin ancak üretkenliğinden söz edilebileceği zaman emek olarak kabul edilebileceği düşüncesinden yola çıktığından, “üretken olmayan emeği aşağılayıcı bir tutumla, sanki dünyada bu adı hak edecek başka hiçbir şey yokmuşçasına, asalak olarak, bir tür yoldan çıkmış emek olarak”⁵⁶ değerlendirmektedirler. Dolayısıyla bu durum Arendt'e göre insanlığın ortaya çıkardığı benzersiz üretkenlik karşısında Marx'ı büyülemektedir ve Marx “emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*'ı daha çok *homo faber*'e uygun düşen terimlerle ele almak yönünde karşı konulamaz bir eğilime”⁵⁷ kapılmaktadır.

Arendt bu düşüncelerini dile getirdiği sırada Marx'ın erken dönem yazılarından, özellikle *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'nden haberdardır. Emek üzerine olan bölümde Marx'ı eleştirirken yine Marx'tan yola çıkar ve birçok dipnotta özellikle *El Yazmaları*'ndaki yabancılaşmış emek bölümünden referanslara yer verir. Buna karşılık Arendt'in kısa bir okunması dahi Marx'ın düşünceleri ile arasındaki gerilimi ve yer yer kopukluğu hissettirmektedir. Çünkü Marx'ın tüm felsefesini, özellikle *El Yazmaları* ve sonrasında *Kapital*'i düşündüğümüzde ve salt emekten yola çıktığımızda -çünkü Arendt burada emeğe ilişkin üretkenliği dışında herhangi bir ayırmadan söz etmez- ‘üretken olmayan emek’ gibi bir olguya rastlamamız olanaksızdır. Emek kendiliğinden ne üretken olmamak ne de yoldan çıkmak gibi belirlenimlere sahip olabilir. Çünkü kapitalist toplum mevcut koşullar içinde iki sınıftan oluşur: mülk sahipleri ve mülksüz işçiler. Ve dolayısıyla bir sınıfın emeği çoktan üretimin kendisi ile ilişkilendirilmiştir ve bir diğeri yalnızca bu üretimin sonuçları ile ya da ücreti ile ilgilidir. Dolayısıyla üretim, kapitalist toplumun karakterini belirler ve emek harcanabilir olduğu sürece üretkenliği onun bir niteliğidir.

⁵⁶ A.e., s. 141.

⁵⁷ A.e., s. 142.

Dahası emek salt kendi olduğu durumlarda dahi, daha önce birçok kez vurguladığımız gibi üretici hayat etkinliği olarak görülür. Marx'ın belki de Hegel'de emeği takdir ettiği nadir anlardan biridir bu. Bu nedenle Arendt'in burada kaçırdığı nokta aslında emeğin üretken olmayan hali değil, emek ile yabancılaşmış emek arasındaki -ki Marx emeği üretici-hayat etkinliği olarak adlandırmadığı her durumda ondan yabancılaşmış emek olarak söz eder- Marx'ı asıl teorisini kurmaya yönelten özgün ayrımıdır. Arendt bu ayrımdan söz edebilseydi, Marx'ın emek, iş ve eylem arasındaki sınırları belirleyemediği iddiasını sürdürebilmesi oldukça güçleşirdi. Çünkü Marx yabancılaşmış emek hakkında konuştuğu andan itibaren, aslında Arendt'in emeğe ilişkin sözünü ettiği, öznesi *animal lobarans* olan, ağır ve acılı çalışma şartları üzerine konuşmaktadır. Ve Marx, özgür emek hakkında konuştuğu andan itibaren, Arendt'in işin niteliği olarak atfettiği, öznesi *homo faber* olan, “bir araya gelerek insan eseri [dünyayı] oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirme”⁵⁸ sürecini anlamaktadır.

Dolayısıyla Marx için ne emek ne iş birbirinden ayrılamaz, sorun salt emeğin sonucunda ortaya çıkan üründe, ya da emeğin bu üretken niteliğinde değildir. Daha önce birçok kez gördüğümüz gibi Marx çalışmanın, ancak özgürce ve gönüllü olarak çalışmanın gerekliliğini defalarca vurgular. Fakat bunun yanında kapitalist üretim tarzında emek, bir üründe nesneleştiği ve bu nesne onu üreten işçiden bağımsız, özel ve ayrı bir niteliğe, bir güce sahip olduğu için yabancıdır. Trajik biçimde emek, kendini ancak nesneleşme yoluyla gerçekleştirebildiği için yabancılaşmış emektir. Öyle ki, insanlar başlangıçta bu sürece yalnızca yaşamalarına yetecek araçları üretmek için dahil olurlar. Ancak farkındalık, tarihin ilerlemesi, ya da kendiliğindenlik hangi isimle adlandırmak istersek isteyelim, sonunda insanlar emekleri ile yalnızca nesnel dünyanın doğasını değiştirmekle kalmazlar, aynı zamanda yetilerinin ve kapasitelerinin farkına vardıkları bir anda, kendi öznel doğalarını da değiştirirler. Böylece üretici etkinlik, ya da bu yaratıcılık yalnızca nesneye aktarılmaz, aynı zamanda özneliğin doğasında da yer edinir.

⁵⁸ A.e., s. 205.

Arendt'in uzak kalmayı seçtiği bu ayrım, temelde Marx'ın toplumu idealize ederken yola çıktığı devrim düşüncesiyle ilişkilidir. Çünkü Marx düşüncelerinde, birçok Marksist ve anti-Marksistin gündemini belirleyen bir çelişkiye yer verir. Bu inanişâ göre Marx çelişkili biçimde emeği hem insanın özü, kendini gerçekleştirmesinin aracı, hem de ortadan kaldırılması gereken bir faaliyet biçimi olarak sunmaktadır. Böylece insanlar emekleri, kapasiteleri ve yetileri ile belirlenir ancak buna karşılık eğer idealize ettiği komünist toplumun inşasından söz edilecekse, o halde bu emek aşılmalı, ortadan kaldırılmalı ve devrim gerçekleşmelidir. Söz konusu bu çelişki Arendt için son derece önemlidir çünkü, “emek bir yandan ‘doğanın dayattığı ebedi bir zorunluluk’ ve beşerî etkinlikler arasında en insani ve üretici olan iken, Marx’a göre devrimin görevi, emekçi sınıfları kurtarmak değil, insanı emekten kurtarmaktır; emek kaldırıldığındadır ki; ‘özgürlük alanı’ da ‘zorunluluk alanı’nın yerini alabilecektir.”⁵⁹

Arendt'in burada sözünü ettiği ‘zorunluluk alanı’nın yerini ‘özgürlük alanı’nın alması düşüncesi Marx’ın yalnızca basit bir argümanını içermez, bu aynı zamanda onun dünyaya bakışını yansıtır. Bu konuda Arendt Marx’ı çok iyi gözlemler. Ancak emek ve iş arasında yaptığı derin ayrıma rağmen Arendt, birbirinden bu denli farklı iki alanı tek bir olguda, emekte birleştirmektedir. Oysa Marx’ın ortadan kaldırılması gerektiğini savunduğu emek, insan kapasitelerini körelten ve reddeden, tekrarlayan ve sonsuz bir döngü içinde süregelen, emek gücünün satılmasıyla ortaya çıkan yabancılaşmış emektir. Dolayısıyla zorunluluk alanı, işçinin geçim araçlarını sağlayabilmesi, en hayvani ihtiyaçlarına ulaşabilmesi için emek gücünü satmak zorunda olması nedeniyle bu biçimde adlandırılır. Dolayısıyla emek, yabancılaştığında ancak zorunluluk alanına aittir. Oysa özgürlük alanı emeğin, insanların yetilerini geliştirebilmeleri, özgürce eyleyebilmeleri, diledikleri yaşama sahip olabilmeleri potansiyeli nedeniyle özgürlüğe açılır.

Nihayetinde Arendt için Marx emeği temel almaktadır ancak bunu yaparken işi ihmal eder ve daha önemlisi dünyayı yok sayar. Eylemi ihmal ederek dünyayı

⁵⁹ Krş.: A.e., s. 164, H. Pitkin, *The Attack of the Blob Hannah Arendt’s Concept of the Socials*, p. 133.

korumamız gerektiği gerçeğini *amor mundi*'yi gözden kaçırır. Bu nedenle Arendt için “modern çağın alamet-i farikası, Marx’ın düşündüğü gibi kendine değil, dünyaya yabancılaşmadır.”⁶⁰

Gerçekten Marx yalnızca kendine yabancılaşmadan mı yola çıkar? Marx için insanlar toplumsal bir varlık olmaları nedeniyle eylemde bulunurlar. İhtiyacın kendisi, faaliyetinin faydalılığı, işinin bölümlenmesi bile toplumsaldır. İnsan, ancak bu toplumsallığı sayesinde kendini gerçekleştirebilir. Bu toplumsallığı dayanışma, örgütlenme, birleşme gibi birçok farklı biçimde nitelendirebiliriz. Ancak özünde insanın bir tür varlığı olarak eylemesi yer alır. Marx’a göre “insan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve kuramda türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine evrensel, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır.”⁶¹ Dolayısıyla Arendt’in sözünü ettiği gibi Marx kendine yabancılaşmadan yola çıkar, ancak bu Marx için başlı başına bir anlam ifade etmez. Marx yabancılaşmanın dört ayrı biçiminden söz etmektedir, bunlardan hiçbirini bir diğerine tercih edilmez ya da bir önem sıralaması da yoktur. Marx’ta yabancılaşmanın bir teori olarak kabul edilmesinin nedeni de bu ince ayrımdır. Spesifik olarak herhangi bir biçiminden, emeğin nesnesine, türe, kendine ya da bir başkasına yabancılaşmasından söz etmez Marx. Bunların merkezinde yer alan nesneleşme, dışsallaşma ile ilgilenir. Ama bunu yaparken dünyayı gözden kaçırmış mıdır? Buna en uygun cevabı Dunayevskaya’dan alıyoruz. Marx için dünya insanın kendisidir. Dolayısıyla tüm bu kavga, tüm bu çaba, tüm bu teoriler, sürgünler, söylevler hepsi temelde insanın ya da dünyanın özgürleşmesine çıkar. Marx bizim yabancılaşmadan kurtulmamız, emeği gerçekten hayat etkinliği olarak gerçekleştirebilmemiz gerektiğini giderek daha yüksek sesle dile getirirken, devrimi dünyanın ritmine uydurur. Nihayetinde Marx için emek Arendt’in *vita activa*’nın üç unsurunu da içerir: emek türün biyolojik üretimi için gereklidir, sürekli olarak tekrar edilen nesnel gerçekliğin yaratılma edimidir, en önemlisi emek eylemdir, praksistir. Kendini geliştirme, yaratıcılık ve özgürlüğün ifadesidir. Bu nedenle dünyaya yabancılaştığımız söylemine yönelmek ufuk açıcı

⁶⁰ A.e., s. 364.

⁶¹ Marx, 1844 *El Yazmaları*, s. 79.

olabilir, ancak kendine yabancılaşmaktan ona ulaşamadığını iddia etmek yalnızca Marx'ı eksik bırakır.



SONUÇ

Bu tez ile birlikte Marx'ın felsefesinde yabancılaşmanın, süreklilik arz eden ve kurucu rol üstlenen benzersiz bir kavram olduğunu göstermeye çalıştık. Bu nedenle sıklıkla yabancılaşmadan bir kavram olmanın dışında, bir teori olarak söz ettik. Çalışmamıza göre Marx'ın felsefesinde yabancılaşmayı ilkin dinsel olan ile ilişkisi yönünden tanımladık, daha sonra toplumsal ve son formu olarak politik-ekonomideki kullanım biçimlerini inceledik.

Marx yabancılaşmayı Hegel'den ve elbette Feuerbach'tan zaten tanıyordu. Hegel, özellikle içinde bulunduğu entelektüel çevre için önemli bir isimdi ve neredeyse dönemin tüm düşünürleri bir şekilde Hegel'e bağlanmayı seçmişlerdi. Bildiğimiz gibi bu yakın takipçiler, Hegel'in ölümünün ardından Eski- Hegelciler ve Genç-Hegelciler olmak üzere iki ayrı kutbu oluşturuyorlardı. Bu iki kutbun ayrılmasında kuşkusuz hareket ettirici olarak önemli rol David Strauß'a, en karmaşık, tartışmalı ve yıkıcı söylemler Bruno Bauer'e ve Marx'ın felsefesinin belirleyiciliği ile benzersiz yöntemi Hegel dolayısıyla Ludwig Feuerbach'a aitti.

Özellikle *İsa'nın Yaşamı*'nın yayınlanmasının ardından tartışmalar daha çok dinsel olanın yorumlanması üzerinden ilerleyecekti. Din, mutlak tinin görünümlerinden biri olarak felsefe ve sanat ile birlikte korunmalı mıydı? Yoksa Mutlak Tinin bir tezahürü olmasına rağmen, yine de onu aşan ve yerini alma yetkinliğine sahip olan felsefeden daha aşağı olması nedeniyle aşılmalı mıydı? Elbette Genç- Hegelciler, dinin aşılması gerektiği fikrine olan inançlarını her geçen gün daha yüksek sesle dile getiriyorlardı. Strauß ile başlayan, Bruno Bauer ile devam eden bu ifade biçimi, Feuerbach ile en son formuna ulaşmaktaydı. Feuerbach, benzersiz Hegel yorumu ile idealizmden felsefi antropolojiye, bir insan felsefesine ya da doğrudan hümanizme geçişin kapısını aralamıştı. Artık ideadan ya da kavramın kendisinden hareketle gerçekliğin soyut içeriklerinden söz edilmeyecekti, bir başlangıç aranıyorsa maddi, somut olandan hareket edilmeliydi. İnsan tinsel değil, maddi boyutu ile ele alınmalıydı. En sonunda Feuerbach Hegel'in felsefesinde özne ile yüklem arasındaki ilişkinin, meşhur formülasyonu ile 'tersine çevrilmesi' gerektiğini ifade ediyordu.

Hegel’de her şey baş aşağı duruyordu ve ilk kez Feuerbach onu ayakları üzerine oturtmuştu.

Marx’ın Feuerbach’tan her defasında övgü ile söz etmesinin nedeni bu yöntemiydi. Feuerbach bu tersine çevrilmeyi, Strauß’tan daha bilimsel ve Bauer’den çok daha tutarlı biçimde dinsel olana uyguluyordu. Din, her şeyden önce insanın, en iyi özelliklerine sahip olan bir başka hayali varlıkta yabancılaşmasının sonucuydu, insanın kendisine yabancı bir varlığa, kendi öznel yetilerini yansıttığı psişik bir süreçte işaret ediyordu. Kişinin özlemleri, sevgisi, umudu hatta en derin üzüntüleri ve kederi bile, kendine ait en insani özellikleri Tanrı’yla olan ilişkisinde açığa çıkıyordu. İnsan kendini sınırlı bir varlık olarak her hissettiğinde, sahip olamayacağı, ya da bu sınırlılıktan ötürü sahip olamayacağını düşündüğü tüm mükemmellikleri Tanrı’da birleştiriyordu.

Feuerbach için dini yabancılaşmanın bu görünümü aynı zamanda insanın aşağılanması da içeriyordu ve insanı yoksullaştırıyordu. Dolayısıyla tüm iyi niteliklerini Tanrıya atfettiğinde insanın günahkarlığı dışında herhangi bir ayrıcalığından söz edilmesi olanaksızdı. Bu nedenle insan, Tanrı’nın yalnızca kendi inşası olduğunu görmeli, yani bir anlamda teolojiyi felsefi antropolojiye dönüştürmeliydi. Bu yabancılaşma ve alçalma süreci ancak insan dinin mistik dolayımı olmadan kendinin farkına varabildiğinde son bulacaktı. Bu nedenle insan, Feuerbach’a göre, Tanrı’da kendini görebildiği anda asıl olgunluğa erişecekti.

Marx, Eski- Hegelci düşünürlerin Hegel’in felsefesini Hıristiyan dogmaları ile yeniden okuma girişimlerini her fırsatta eleştiriyor ve özellikle Feuerbach’ın düşüncelerine kendini daha yakın hissediyordu. Ancak yine de, yabancılaşmanın yalnızca insanın kendini Tanrı’da görebilmesinin başarısız yansımaları ile sınırlandıramayacağı görüşündeydi. Marx için Feuerbach’ta eksik olan bireyle çok fazla ancak toplumla çok daha az ilgileniyor olmasıydı. Feuerbach’ın düşünceleri elbette oldukça kıymetliydi ancak toplumun gerçekleri söz konusu olduğunda neredeyse tamamen sessiz kalmayı seçiyordu. Brazill’in ifade ettiği gibi, ‘siyasi eylem bilimsel inzivasını terk etmesini gerektirdiğinden Feuerbach açıkça devrimlerden uzak durmayı seçiyordu.’

Marx'a göre ise insan yalnızca tüm bu özel yetilerini Tanrı'ya atfettiğinde değil, dünyevi yaşamda yabancılaştığında, ya da eşitsiz bir toplumsal durum tarafından ezildiğini hissettiğinde de alçalmaktaydı. Bu nedenle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni yayınladığında yönünü dinsel olandan toplumsal olana çeviriyordu. Toplumun sosyal sınıflar halinde yapılanmış olması bilindiği gibi Hegel'in de ilgi alanındaydı ve özellikle sivil topluma yönelik kavrayışı Marx üzerinde büyük bir etki yaratmıştı. Hegel sivil toplumu bir savaş alanı olarak kurarken ve ihtiyaçları böylesi bir toplumun üzerine yükseltirken, özel ve evrensel çıkarlar arasındaki çatışmaya öncelik veriyordu. Hegel için evrensel çıkarların birliği olarak devlet, insanlığın son ve en yüksek aşamasıydı. Sivil toplum bu ilerlemede yalnızca bir an, *kaldırılarak-içerilmesi* gereken bir öncül olabilirdi.

Marx için Hegel'in bu söylemleri yalnızca mevcut eşitsizlikleri daha yüksek bir otorite altında çözüme girişimleri olarak okunmuştu. Sivil toplumun tüm bireyleri, evrensel çıkarlara hizmet ederken aynı zamanda toplumdan dışlanıyor ve yabancılaştırılıyorlardı. Bu yabancılaşmanın en belirgin ifadelerinden biri, Hegel'in de sözünü ettiği gibi yoksullaşmaydı. Üstelik bu yoksullaşma yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sosyal, kültürel, toplumsal, dini neredeyse yaşamının tamamını kapsayan geniş bir alana hükmediyordu. Böylece Marx asıl ilgisini sivil toplumdan sınıflı topluma yöneltirken, tüm tarihi sınıf mücadeleleri tarihi olarak yeniden okumayı öneriyordu. Bu mücadele ne yalnızca dinsel ne de toplumsaldı, temelinde sermaye, yani politik-ekonominin eleştirisi yer almaktaydı.

Böylece ikinci bölümde Marx'ın bu yeni keşfi ile ilgilendik ve çalışmamızın ana içeriğini de yine bu bölüm oluşturdu. Marx ilk kez *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yazmış olduğu 'Giriş' metninde kurtarıcı rolü atfettiği proletaryadan söz ediyor ve işçi sınıfına politik bir anlam yüklüyordu. Bundan sonra Marx için toplum iki sınıftan, mülk sahipleri ve mülksüz işçilerden oluşacaktı. Yine bu metinde ilk kez yabancılaşma kapitalist toplumdaki üretim ilişkileri ile ele alınmıştı. Böylece Marx bizlere neredeyse *El Yazmaları*'nın ön hazırlığını sunuyor ve bu düşünceleri ile hem Hegel'den ve Genç- Hegelci düşünceden hem de Feuerbach'tan keskin sınırlarla ayrılıyordu.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne yazmış olduğu giriş yazısından birkaç ay sonra Marx kapsamlı bir teori olarak yabancılaşmayı sunduğu *El Yazmaları*'nı yayınlıyacaktı. Marx *El Yazmaları*'nda yabancılaşmış emekten söz ettiğinde, yabancılaşmayı felsefi, dini ve politik alandan, maddi üretimin ya da ekonominin konusu haline getirmekle kalmıyor, aynı zamanda her bir içeriği bir diğerini anlamak ve üstesinden gelmek için bir öncül olarak kullanıyordu. Dolayısıyla son bölümde detaylıca incelediğimiz gibi Marx diyalektik yöntemi felsefesine uygulamaktan geri durmuyor, Hegel'i felsefesinde yaşıtıyordu. Yine de Marx'ın hesaplaşmaya giriştiği aslında kapitalizm, dolayısıyla burjuva toplumunun kendisiydi. Çünkü bu toplum Marx'a göre emek gücüne sahip olanlar ve neredeyse köleden daha aşağı şartlarda çalışan işçilerin, kapitalist tarafından sermaye birikimi yoluyla sömürülmesi ve yabancılaştırılmasından doğmaktaydı. Dolayısıyla hâkim fikir genellikle şu şekilde görünüyordu: Kapitalist toplumda eylem, hiçbir zaman yalnızca kendisi için değildi, ona egemen olan ve onu kapitalist üretim biçiminin bir nesnesine dönüştüren, çarkın bir dişlisi haline getiren dışsal otorite tarafından belirlenmekteydi. Bu otorite, inançlı bir toplumda din, sivil toplumda devlet, modern toplumda ise kapitalistti.

Bununla birlikte Marx *El Yazmaları*'nda yabancılaşmanın spesifik bir tanımına da ulaşıyordu. Bu tanım, işçinin ürününün işçinin karşısına yabancı bir güç olarak, emeğinden bağımsız, özerk bir varoluş olarak çıkarılmasıydı. Marx için işçinin nesneye bahşettiği bu yaşam, bu canlı emek, aslında kendisinden eksilttiği yaşamıydı, emeğinin bilinçli hayat etkinliği olarak kuruculuğunu, söz konusu kendi yaşamı olduğunda büsbütün yitirmesi anlamına geliyordu. Bu nedenle yabancılaşma, insanın kendi özünü, doğanın ona bahşettiği tüm yetkinliğini ortaya çıkarmadan, yalnızca hayatta kalabilmek için emeğini harcamaya zorlanmasının sonucu olarak görülmekteydi. Detayları ile gördüğümüz gibi, Marx'ın burada sözünü ettiği büyük bir ikilemdi, çünkü işçi hayatta kalmak için emeğini belirli bir ücret karşılığı satmak zorundaydı. Emeğini sattığı sürece ise yalnızca nefes alabilmesine yetecek kadar yaşama araçlarına sahip olacaktı. Dahası böylesi bir ikilemde yabancılaşmanın yalnızca üretim aşamasında gerçekleştiğinden söz etmek de olanaksızlaşıyordu. Bu nedenle Marx işçinin yabancılaşmış emeğinden özel olarak söz ederken aynı zamanda

onun üretim edimine, türsel varlığına ve elbette bir diğerine yabancılaştığı gerçeğini gözler önüne seriyordu. Bu nedenle yabancılaşma tam olarak yaşamın kendisi ile, insanın yaşamsal edimiyle ilgiliydi. Yeteneklerine, umutlarına, hayallerine, tüm üretkenliğine ket vurarak kapitalist üretim işçiyi katı fiziksel ihtiyaçlara indirgerken, kendini gerçekleştirmesine engel olmaktaydı. Tüm bu süreç ve üretim edimi, yalnızca maddi koşulları ile anıldığı için yabancılaşmanın söz konusu biçimleri kaçınılmazdı. Bu nedenle Marx bizlere özel mülkiyetin olumlu biçimde aşılmasından ve ancak bu sayede insani öze yeniden sahip olunabileceğinden söz ediyordu. Onun için bu kendine geri dönüş aynı zamanda tam gelişmiş hümanizm ile, ve bu tam gelişmiş hümanizm ise doğalcılıkla eşitti. Dolayısıyla insan-insan ve insan-doğa arasındaki çatışmanın son bulması; özgürlük ile zorunluluk, varoluş ile öz, birey ile tür arasındaki mücadelenin tek çözümü bu tam ve eksiksiz kendine dönüştü ya da Marx'ın söylemiyle komünizmdi.

Tüm bunlarla birlikte çalışmamız bizlere gösterdi ki, Marx için yabancılaşma kendinde salt olumsuz bir kavram olmayıp, aynı zamanda kurtuluşun imkanını da taşımaktaydı. Bu nedenle Marx yabancılaşmanın karşısına yabancılaşmasızlığı, özel mülkiyetin, iş bölümünün, yabancılaşmış emeğin karşısına, onları aşmanın imkanını, daha genel ifade ile komünizmi çıkarmaktaydı. Bu nedenle yabancılaşma *kaldırılarak-içerildiğinde* aynı zamanda zorunlu bir aşamayı da belirliyordu. Dolayısıyla Marx'ın kaba komünizm adlandırmasında olduğu gibi, ya da ütöpik sosyalistlerin parti konuşmalarının temasını oluşturduğu gibi, salt yok etmenin değil, “radikal zincirlere vurulmuş bir sınıfın”, “bir burjuva-sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının”, “kendini toplumun bütün öteki alanlarından kurtarmadan ve dolayısıyla toplumun bütün öteki alanlarını kurtarmadan kendini kurtaramayan” bir toplum sınıfının gerçekleştireceği mücadelenin sonucuydu.

Çalışmamız ilerledikçe açıkça görüldü ki, genç Marx bu düşüncelerini ne *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yazdığı giriş metniyle ne de *El Yazmaları* ile sınırlandırmıyordu. Bu nedenle çalışmamız boyunca Marx'ın fikirlerindeki bu sürekliliği gösterebilmeyi asıl amaç olarak belirlemiştik ve ona uygun olarak ilerledik. Genç Marx'ın yabancılaşma analizleri, olgun Marx tarafından maddi temelde yeniden

ele alınıyor ve bu yönüyle daha sonraları incelenen ekonomi-politiğin bilimsel eleştirisini tutarlılıkla sunuyordu. Marx *Grundrisse*'de, *Artı-Değer Teorileri*'nde, Engels ile birlikte ya da ayrı olarak yayınladığı birçok makale ve gazete yazısında ve hepsinden önemlisi *Kapital*'de yabancılaşmayı doğrudan kapitalist dinamiklerle ilişkili olarak ele alıyordu. Bu nedenle Marx'ın felsefesinde yabancılaşma salt bir kavram olarak değil, tüm felsefesine içeriğini kazandıran bir teori olarak, bir öğreti olarak yer alıyordu. Bu nedenle doğrudan ve spesifik olarak yabancılaşmadan söz etmesini beklemek, metinlerin satır aralarında yabancılaşmayı aramak, yalnızca düşünceleri arasında bir kopukluğa, dışlılar arasında bir kırığa neden olacağından bizim çalışmamız için geçersiz bir yöntemdi. Onun yerine iş bölümü, özel mülkiyet, sermaye ya da emek gibi Marx'ın fikirlerini biricikleştiren her bir olgunun, yabancılaşmanın görünümüleri olarak ele alınması gerektiği düşüncesi çalışmamız boyunca asıl hedefimizdi. Ne genç Marx için ne de olgun Marx için bunlardan hiçbirisi salt kendi başına kavramlar olarak görülmedi. En nihayetinde kapitalizm üretim araçlarının özel mülkiyeti ve canlı emekten artı değer çıkarılması üzerine kuruluydu, dolayısıyla zorunlu olarak yabancılaşmayı üretiyordu. Marx'ın tüm bu süreçte yabancılaşmadan tek başına bir kavram olarak söz etmiyor olması, toplumdaki son derece görünür ve hissedilir gerçekliğinden ne yazık ki hiçbir şey kaybettirmiyordu. Dahası görmüş olduğumuz gibi Marx, metaların fetişizmi ya da şeyleşme gibi özgün söylemlerden hareket ederken, cansız nesnede birleşen canlı emeğin, ona atfedilen değer fetişleştirilmesinin yabancılaştırıcı etkisinden yola çıkıyordu. Bu nedenle Marx'ın politik ekonomiyi bir bütün olarak eleştirisinde her bir olgu bir diğerini içerdiği gibi, sonunda yabancılaşmada birleşiyordu.

Böylece çalışmamızın üçüncü ve son bölümünü, söz konusu sürekliliği destekleyen ve Marx'ın yabancılaşma teorisine özel ilgiden yola çıkan düşünörlere, Luxemburg, Dunayevskaya ve Arendt'e ayırmayı seçtik. Bu tercihimizin bir diğer nedeni modern düşünceyle karşılıklı bir Marx okuması yapabilmektir. Bu düşünörlerin doğrudan devrim heyecanını, büyük yıkımları, iki büyük dünya savaşını, kısmen kurtuluşu ve çoğunlukla ise kapitalizmin zaferini deneyimlemiş olmaları Marx'ın düşünceleri ile kendi yaşam deneyimleri arasındaki ilişkinin doğrudan ifadelerine ulaşabilmemizi sağlıyordu. Tüm bu yaşananların hem Marx'ı savunmayı hem de

fikirlerini gerçekleştirmeyi güçleştirdiği açıktır. Nitekim bu aşamada Arendt bizim için bir karşı ses oldu ve bu nedenle düşünceleri son derece önemliydi. Luxemburg ve Dunayevskaya'nın aksine Arendt'in yabancılaşma okuması, kesinlikle Marksist değildi ve dünyanın karşısında Marx'ı yabancılaşmış kılıyordu.

Buna karşılık gördüğümüz gibi Luxemburg ve Dunayevskaya için Marx'ın fikirleri, mevcut yanlış anlaşılmalardan sıyrıldığında hala oldukça değerliydi. Özellikle Dunayevskaya için Marx'ın yabancılaşma teorisi, *El Yazmaları* 'ndaki özgün tavrı ve Hegel'e borcu olduğunu düşündüğü diyalektiği yöntem olarak belirlemedeki ustalığı ile Marksist-Hümanizmin temellerini oluşturmaktaydı ve bu sayede Marx'ı yeniden bugünün düşünürü ilan ediyordu. Dunayevskaya'nın Marx okumaları günümüz Marksist literatürü için benzersiz bir kaynaktır ve neredeyse tüm Marx çalışmalarının dipnotlarında yer almaktadır.

Son olarak Luxemburg'un sosyalizmi yeniden kurmadaki çabası ise, çalışmamızın başından beri savunduğumuz, Marx'ta yabancılaşmanın bir sürekliliğe sahip olduğu ve iş bölümü, özel mülkiyet, kurtuluş ya da devrim gibi Marksist gerçekliklerden bağımsız olarak okunamayacağı görüşümüzü desteklemekteydi. Luxemburg Marx'ın yabancılaşmaya dair söylemlerine ne yazık ki ulaşamamıştı, *El Yazmaları* onun ölümünden neredeyse 15 yıl kadar sonra ancak basılabilmmişti. Bununla birlikte Luxemburg için temelde iki metin ön plana çıkıyordu, *Komünist Manifesto* ve *Kapital*. İyi bir okuyucu olarak Luxemburg, sendikalardan, partiden, kitle grevlerinden ve en önemlisi kendiliğindenlik söyleminden yola çıkarken daima bu iki metni referans almaktaydı. Dolayısıyla Luxemburg için ortak tema henüz hala işçi sınıfının yaşam şartları, yoksulluk, emeğin sömürülmesi ve kurtuluş için devrimin ve devrimci mücadelenin zorunluluğuydu. Luxemburg'un bu görüşleri, bizim çalışmamızda göstermeyi amaçladığımız biçimiyle yabancılaşmanın her bir satır arasında kırmızı kalemle işaretlenmesi gereken belirli bir kavrama işaret etmediği görüşünü desteklemekteydi. Luxemburg yabancılaşmadan bihaberdi, ancak yine de zincirlerin işçileri hapsettiğini biliyor ve kurtuluşun yollarını arıyordu.

Tüm bunlarla birlikte çalışmamızı tamamlamış olduk. İnsana ait tüm potansiyellerin sömürülmeden ya da yabancılaştırılmadan özgürce geliştirilmesi

Marx'ın en değerli keşfiydi. Ve özgürlük, yalnızca maddi koşullarla çevrenlenmiş işçi sınıfı için değil, tüm insanlık için özgürlüktü. Artık bu çalışma, en azından bu özgürlüğün uğrunda ne kadar uzun süredir çabalandığının küçük bir ifadesi olarak yer almak kaygısındadır.



KAYNAKÇA

Acar Savran, Gülnur.	Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau-Hegel-Marx , İstanbul, Belge Yayınları, 2013.
Althusser, Louis:	Marx İçin , Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.
Anderson, Kevin:	“Introduction”, The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory , Ed. By Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, New York, Lexington Books, 2012, pp. xv-1.
Anderson, Kevin:	Lenin, Hegel ve Batı Marksizmi , Çev. Ertan Günçiner, İstanbul, Yordam Kitap, 2014.
Arendt, Hannah:	İnsanlık Durumu , Çev. Bahadır S. Şener, İstanbul, İletişim, 2013.
Aristoteles:	Politika , Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.
Arthur, Christopher:	“From the Critique of Hegel to the Critique of Capital”, The Hegel-Marx Connection , Ed. By. Tony Burns, Ian Fraser, London, Palgrave Macmillan, 2000.
Arthur, Christopher:	Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel , New Jersey, Blackwell Publishing, 1987.
Arthur, Christopher:	“Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiği ve Bir Marksoloji Efsanesi”, Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi , Çev. Doğan Barış Kılınç, Sayı: 6., Ankara, 2008, s. 91-96.
Avineri, Shlomo:	The Social And Political Thought of Karl Marx , Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
Avineri, Shlomo:	Karl Marx Felsefe ve Devrim , Çev. Öder Kulak, İstanbul, Ayrıntı, 2021.

Avineri, Shlomo:	Hegel's Theory of the Modern State , Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
Badia, Gilbert:	Bir Mektup Ustası Rosa Luxemburg , Çev. Ülkü Erdoğan, İstanbul, Pencere Yayınları, 1999.
Bauer, Bruno:	“The Trumpet of the Last Judgement”, The Young Hegelians , Trans. Lawrence S. Stepelevich, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Bauer, Bruno:	Christianity Exposed: A Recollection of the Eighteenth Century and a Contribution to the Crisis of the Nineteenth Century , Trans. Esther Ziegler, Jutta Hamm, New York, Edwin Mellen Press, 2002.
Bauer, Bruno:	“The Jewish Problem”, The Young Hegelians , Trans. Lawrence S. Stepelevich, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Beiser, Frederick C.:	David Friedrich Strauß, Father of Unbelief: An Intellectual Biography , Oxford, Oxford University Press, 2020.
Brazill, William J:	The Young Hegelians , Connecticut, Yale University Press, 1970.
Breckman, Warren:	Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory , Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
Carver, Terrel:	The Postmodern Marx , Pennsylvania, Penn State University Press, 1999.
Cohen, Jean L.:	Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory , Boston, University of Massachusetts Press, 1982.

Cornu, Auguste:	“Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş”, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 251-269.
Cornu, Auguste:	“Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 210-250.
Çakmak, Cengiz:	Fragmanlar , Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Alfa, 2014.
Dunayevskaya, Raya:	Rosa Luxemburg: Kadınların Kurtuluşu ve Marx'ın Devrim Felsefesi , Çev. Melda Yaman, İstanbul, Köstebek, 2021.
Dunayevskaya, Raya:	The Power of Negativity Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx , Ed. By. Peter Hudis, Kevin B. Anderson, Oxford, Lexington Books, 2002.
Dunayevskaya, Raya:	Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre and from Marx to Mao , New Jersey, Humanities Press, 1982.
Dunayevskaya, Raya:	Marxism and Freedom from 1176 until Today , New York, Bookman Associates, 1958.
Dunayevskaya, Raya:	“The Theory of Alienation: Marx's Debt to Hegel”, The Free Speech Movement And The Negro Revolution , Detroit, News & Letters, 1965.
Dunayevskaya, Raya:	“Letter from Dunayevskaya to Erich Fromm 23 May 1965”, The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory , Ed. By Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, New York, Lexington Books, 2012, pp. 149-150.

Dunayevskaya, Raya:	“Letter from Dunayevskaya to Herbert Marcuse 11 June 1957”, The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory , Ed. By Kevin B. Anderson and Russell Rockwell, New York, Lexington Books, 2012, pp. 35-38.
Engels, Friedrich:	Anti-Dühring , Çev. İsmail H. Yarkın, C. I., İstanbul, İnter Yayınları, 2000.
Engels, Friedrich:	“Komünizmin İlkeleri”, Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Muzaffer Ardos, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s. 98-118.
Engels, Friedrich:	“Progress of Social Reform on the Continent”, Contemporary Thought on Nineteenth Century Socialism , V. I., Ed. By. Ophélie Siméon, London, Routledge, 2020, pp. 161-162.
Feuerbach, Ludwig:	Hristiyanlığın Özü , Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
Feuerbach, Ludwig:	“Principles of the Philosophy of the Future”, The Fiery Brook: Selected Writings , Trans. Zavar Hanfi, Ed. By. Zavar Hanfi, London, Verso, 2013, pp. 203-280.
Feuerbach, Ludwig:	“Preliminary Theses on the Reform of Philosophy”, The Fiery Brook: Selected Writings , Trans. Zavar Hanfi, Ed. By. Zavar Hanfi, London, Verso, 2013, pp. 175-200.
Fine, Ben, Alfredo Saad:	Marx'ın Kapitali , Çev. Nail Satılğan, İstanbul, Yordam Kitap, 2006.
Fraser, Ian:	Hegel ve Marx İhtiyaç Kavramı , Çev. Beyza S. Aydaş, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.

Fromm, Erich:	Marx'ın İnsan Anlayışı: Marx'ın Düşüncesinde Hümanizm, Yabancılaşma ve Materyalizm , Çev. Kaan H. Ökten, Ankara, Say Yayınları, 2016.
Hanfi, Zawar:	“Introduction”, The Fiery Brook: Selected Writings , Ed. By. Zawar Hanfi, London, Verso, 2013, pp. 8-65.
Hegel, G. W. F.:	Din Felsefesi Dersleri , Çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.
Hegel, G. W. F.:	Elements of the Philosophy of Right , Trans. H. B. Nisbet, Ed. By, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
Hegel, G.W.F.:	Tinin Görüngübilimi , Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.
Hegel, G.W.F.:	Hukuk Felsefesinin Prensipleri , Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015.
Hegel, G.W.F.:	Mantık Bilimi , Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2014.
Hegel, G.W.F.:	Lectures on The Philosophy of Religion: Volume I Introduction And The Concept of Religion , Trans. By. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart, Ed. By. Peter C. Hodgson, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.
Hegel, G.W.F.:	Lectures on the History of Philosophy Volume 1: Greek Philosophy to Plato , Trans. By. E. S. Haldane, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.
Hodgson, Peter C.:	Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion , Oxford, Oxford University Press, 2007.

Hook, Sidney:	From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx , New York, Columbia University Press ,1936.
Hyppolite, Jean:	Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar , Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.
Hyppolite, Jean:	“Sunuş”, Hukuk Felsefesinin Prensipleri , Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015.
Hyppolite, Jean:	The Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit , Illinois, Northwestern University Press, 1974.
Kojeve, Alexandre:	Hegel Felsefesine Giriş , Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
Korsch, Karl:	Karl Marx Marksist Kuram ve Sınıf Hareketleri , Çev. Mehmet Okyavuz, İstanbul, Doruk Yayınları, 2000.
Lenin, Viladimir I.:	“Conspectus of Hegel’s Science Of Logic”, V.I. Lenin Collected Works , Trans. By. Clemence Dutt, V. 38, Moscow, Progress Publishers, 1976, pp. 85-237.
Lenin, Vladimir I.:	Felsefe Defterleri I , Çev. Uluğ Nutku, İstanbul, Maya Yayınları, 1975.
Lenin, Vladimir I.:	Devlet ve İhtilal , Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012.
Locke, John:	Second Treatise of Government , Ed. By. C.B. McPherson, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980.
Löwith, Karl:	Hegel'den Nietzsche'ye , Çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021.
Lukacs, György:	Tarih ve Sınıf Bilinci , Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 2014.

Lukacs, György:	Hegel: Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I , Çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, Payel Yayınları, 2013.
Lukacs, György:	Emek: Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru III , Çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, Payel Yayınları, 2014.
Lukacs, György:	Marx: Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru II , Çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, Payel Yayınları, 2013.
Lukacs, György:	The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics , Cambridge, MIT Press, 1977.
Luxemburg, Rosa:	“Our Program and the Political Situation”, Selected Political Writings of Rosa Luxemburg , Ed. By. Dick Howard, New York&London, Monthly Review Press, 1971, pp. 377-409.
Luxemburg, Rosa:	“Marxist Theory and the Proletariat”, Karl Marx , Berlin, Vorwärts, 1903, pp. 1-8.
Luxemburg, Rosa:	“Toplumsal Reform ya da Devrim”, Toplumsal Reform ya da Devrim, Kitle Grevi Parti ve Sendikalar, Teori ve Pratik , Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021, s. 49-106.
Luxemburg, Rosa:	“Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar”, Toplumsal Reform ya da Devrim, Kitle Grevi Parti ve Sendikalar, Teori ve Pratik , Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021.Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021, s. 113-193.
Luxemburg, Rosa:	“Spartaküs Birliği Ne İstiyor?”, Devrimin Güncelliği, Lenin’le Tartışmalar, Örgütlenme ve Demokrasi , Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021.Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2021, s. 177-190.

Luxemburg, Rosa:	“Introduction to Political Economy”, The Complete Works of Rosa Luxemburg Economic Writings , V. I, Ed. By. Peter Hudis, Trans. By. David Fernbach, Joseph Fracchia and George Shriver, London, Verso, 2014, pp. 89-301.
Mandel, Ernest:	Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu , Çev. D. Işık, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 1993.
Marcuse, Herbert:	Us ve Devrim: Hegel ve Toplum Bilimin Doğuşu , Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1989.
Marcuse, Herbert:	“The Foundation of Historical Materialism”, Studies in Critical Philosophy , trans. By. Joris De Bres, Boston, Bacon Press, 1972, pp. 1-49.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	“Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher”, Marx & Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. Al., V.III, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 141-145.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	“Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları”, Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. M. Kabagil, C. III, Ankara, Sol Yayınları, 1979, s. 16-36.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	Alman İdeolojisi , Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	“Fransa'da Sınıf Savaşları”, Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s. 249-363.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	Komünist Manifesto , Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 2020.
Marx, Karl, Friedrich Engels:	“Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, Marx- Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Sevim Belli, C. 3., Ankara, Sol Yayınları, 2018, s. 408-459.

Marx, Karl, Friedrich, Engels:	Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2009.
Marx, Karl:	1844 El Yazmaları , Çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000.
Marx, Karl:	Kapital , Çev. Mehmet Selik, Nail Satılğan, C. I., İstanbul, Yordam Kitap, 2013.
Marx, Karl:	Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016.
Marx, Karl:	“Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş”, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi , Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2016, s. 191-210.
Marx, Karl:	“General Rules and Administrative Regulations of the International Working Men's Association”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. 23, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 3-21.
Marx, Karl:	“Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly Third Article: Debates on the Law on Thefts of Wood”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 224-264.
Marx, Karl:	“Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp.184-203.
Marx, Karl:	“Ücretli Emek ve Sermaye”, Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s.

Marx, Karl:	Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma , Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim, 1979.
Marx, Karl:	Artı-Değer Teorileri , Çev. Yurdakul Fincancı, C. I. Ankara, Sol Yayınları, 1998.
Marx, Karl:	“Comments on The Latest Prussian Censorship Instruction”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 109-132.
Marx, Karl:	“Letter from Marx to Arnold Ruge In Dresden March 1843”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 398-403.
Marx, Karl:	“Feuerbach Üzerine Tezler”, Alman İdeolojisi , Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 15-17.
Marx, Karl:	“Letter From Karl Marx to Ludwig Feuerbach In Bruckberg August 1844”, Marx & Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. Al., V.III, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 349-351.
Marx, Karl:	“Letter From Karl Marx to His Father in Trier Novermber 1837”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 10-22.
Marx, Karl:	“Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung”, Marx and Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. al., V. I, London, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 215-222.

Marx, Karl:	“Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz”, Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1979, s. 607-613.
Marx, Karl:	Economic and Philosophic Manuscripts 1844 , Trans. Martin Milligan, New York, Dover Publication, 2007.
Marx, Karl:	“Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”, Karl Marx und Friedrich Engels Werke Band 40 , Berlin, Dietz Verlag, 2012, pp. 569-817.
Marx, Karl:	Yahudi Sorunu , Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara, Sol Yayınları, 2017.
Marx, Karl:	Artı-Değer Teoerileri , Çev. Yurdakul Fincancı, C. I., Ankara, Sol Yayınları, 1999.
Marx, Karl:	“Letter from Marx to Engels in Manchester August 1867”, Marx & Engels Collected Works , Ed. By. Jack Cohen, Maurice Cornforth et. Al., V. 42, London, Lawrence & Wishart, 2010.
Marx, Karl:	"Ücretli Emek ve Sermaye", Marx Engels Seçme Yapıtlar , Çev. Sevim Belli, C. I, Ankara, Sol Yayınları, 1976, s. 184-213.
Maurizio I, Alfonso:	The History and Theory of Fetishism , London, Palgrave Macmillan, 2016.
McLellan, David:	Karl Marx A Biography , London, Papermac, 1995.
McLellan, David:	The Young Hegelians and Karl Marx , London, Palgrave Macmillan, 2014.
McLellan, David:	Karl Marx: His Life and Thought , London, The Macmillan Press, 1985.
McLellan, David:	Marx Before Marxism , London, Macmillan & Co, 1980.

Mészáros, István:	Marx's Theory of Alienation , London, Merlin Press, 2005.
Moggach, Douglas:	The Philosophy and Politics of Bruno Bauer , Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
Morris, Rosalind C., Daniel H. Leonard:	The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and the Afterlives of an Idea , Chicago, University of Chicago Press, 2017.
Nettl, Peter:	Rosa Luxemburg , Çev. Osman Akinhay, C. I, İstanbul, Ataol, 1990.
Ollman, Bertell:	Yabancılaşma: Marx'ın kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı , Çev. Ayşegül Kars, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.
Orman, Enver:	Hegel'in Mutlak İdealizmi , İstanbul, Belge Yayınları, 2015.
Özcangiller, İhsan Berk:	"Hegel'in Fenomenolojisi Bağlamında Özbilincin Diyalektiği", Felsefe Arkivi , Sayı: 45., 2016, s. 29-65.
Pitkin, Hanna F.:	The Attack of the Blob Hannah Arendt's Concept of the Social , Chicago, University of Chicago Press, 1998.
Rawls, John:	Lectures on the History of Political Philosophy , Ed. By Samuel Freeman, Cambridge, Belknap Press, 2008.
Ricardo, David:	The Principles of Political Economy and Taxation , New York, Dover Publications, 2004.
Riedel, Manfred:	Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy , Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
Rosen, Zvi:	Bruno Bauer ve Karl Marx Bruno Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi , Çev. Doğan B. Kılınç, İstanbul, Nota Bene Yayınları, 2012.
Rubin, Isaak I.:	Marx'ın Emek Değer Teorisi , Çev. Prof. Dr. Uğur S. Akalın, İstanbul, Kalkedon, 2010.

Sartre, Jean-Paul:	Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi , Çev. Tunahan Ilgaz, Gaye Çankaya Esen, İstanbul, İthaki, 2013.
Sayers, Sean:	Marx ve Yabancılaşma: Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar , Çev. Ferhat Sarı, İstanbul, Kor Kitap, 2018.
Stepelevich, Lawrence S.:	“Introduction”, The Young Hegelians , Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-15.
Stewart, Jon:	Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution , Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
Strauß, David F.:	“The Life of Jesus”, The Young Hegelians , Trans. Lawrence S. Stepelevich, Ed. By. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Tillich, Paul:	Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God , Vol. I., Chicago, University of Chicago Press, 1973.
Toews, J. Edward:	Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805–1841 , Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
Tucker, Robert C.:	Philosophy and Myth in Karl Marx , New York, Routledge, 2001.
Victor, M. Perez Diaz:	State, Bureaucracy, and Civil Society: A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx , New York, Macmillan, 1978.
Wood, Allen:	“Hegel and Marxism”, The Cambridge Companion to Hegel , Ed. By. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 414- 444.

ÖZGEÇMİŞ

İlk, Orta ve Lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2011 yılında başlamış olduğu Samsun Ondokuzmayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden 2015 yılında mezun oldu. 2015-2017 yılları arasında Samsun Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe Ana Bilim Dalında “Aydınlanmanın Yapısal Dönüşümü” adlı tezi ile Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. Ardından 2017-2022 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe Ana Bilim Dalında Doktora eğitimini tamamlamıştır.