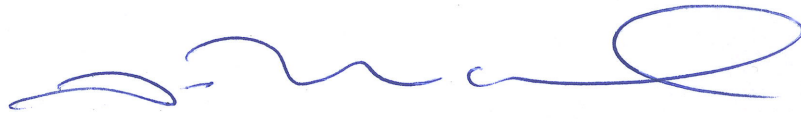
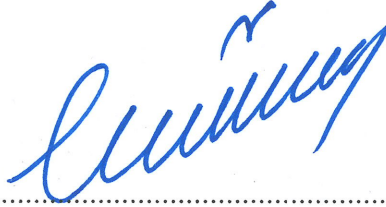


T.C. Maltepe Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

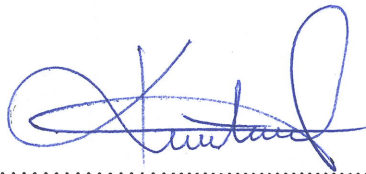
27.10.2016 tarihinde tezinin savunmasını yapan Ayşe Ezgi DAMGACI'ya ait "Marksist Yabancılaşma Kuramının Güncelliği Sorunsalı" başlıklı çalışma, Jürimiz tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak **Oy Birliğiyle / Oy Çoğunluğuyla** kabul edilmiştir.



Doç.Dr.Ahu TUNÇEL ÖNKAL  
Başkan-Danışman



Doç.Dr.Güncel ÖNKAL  
(Üye)



Doç.Dr. Kurtul GÜLENÇ  
(Üye)

**T.C.  
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MARKSİST YABANCILAŞMA KURAMININ  
GÜNCELLİĞİ SORUNSALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**AYŞE EZGİ DAMGACI  
131108101**

**Danışman Öğretim Üyesi:  
Doç. Dr. AHU TUNÇEL**

**İstanbul, Ekim 2016**

## ÖNSÖZ

Lisans dönemimden beri toplumun sorunları üzerine çalışmak, bu sorunlarla ilgili yüksek lisans tezi yazmak hayalimdi. Bu süreçte bu siyasal sorunların tartışılmasında ve çözümünde felsefenin önemini görmemi sağlayan siyaset felsefesi ile tanıştım. Bu noktada beni siyaset felsefesiyle tanıştıran ve bu alanda ufkumu açmam için ilk tohumları atan Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Yıldız Silier'e teşekkür etmek isterim. Maltepe Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisansa başladıktan sonra aldığım siyaset felsefesi dersleri vesilesiyle ufkumu açmakta bana gerçek anlamda yardımcı olan ve aynı zamanda tez danışmanım da olarak desteğini her anlamda gösteren Doç. Dr. Ahu Tunçel'e de teşekkürü bir borç bilirim. Hocalarımla düşünsel katkılarının yanında yüksek lisansımı başarıyla tamamlamam için beni maddi açıdan destekleyen Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu Bilim İnsanı Destekleme Dair Başkanlığı'na teşekkürlerimi sunarım. Son olarak bana verdikleri desteği hiç esirgemeyen biricik aileme ve yüksek lisansımın özellikle son sürecinde bana manevi olarak desteğini her daim hissettiren nişanlım Fedde Sappelli'ye ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ayşe Ezgi Damgacı

28.10.2016

## ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Karl Marks'ın siyaset felsefesi yazınına kazandırdığı “yabancılaşma” kavramını irdeleyerek bu kavram üzerinden kapitalizmin insanın nesnelere ve diğer insanlarla kurduğu ilişkilerini hem Marks'ın döneminde hem de günümüzde hangi boyutlarda biçimlendirdiğini tartışmaktır.

Bu amaçla, çalışmanın birinci bölümünde, Marks'ın insan doğası anlayışı üzerine yapılmış tartışmalar verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümündeyse, yabancılaşma kavramı açıklanmış, bu kavramın meta-fetişizmi ve şeyleşmeyle olan bağları sorgulanmıştır. Çalışmanın son bölümünde de yabancılaşmanın modern yansımaları araştırılarak birtakım değişimlerden geçse de kapitalizmin insanları mistifikasyona uğratmaya devam edip etmediği tartışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** İnsan doğası, yabancılaşma, meta-fetişizmi, şeyleşme, emek, işçi sınıfı, burjuvazi, kapitalizm.

## ABSTRACT

The aim of this study is to argue in which levels capitalism forms the human relations through objects and with other human-beings in both Marx's era and today by examining the notion of alienation that Karl Marx brought in the literature of political philosophy.

For this purpose, in the first part of this study, discussions about Marx's conception of human nature are given. In the second part, the notion of alienation is explained and then the connections between this notion with commodity fetishism and reification are examined. In the final part, by inquiring modern reflections, it is argued whether capitalism continues mystification on human beings or not even though capitalism alters a little in itself.

**Keywords:** Human nature, alienation, commodity fetishism, reification, labour, working class, bourgeoisie, capitalism.

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	i
ÖZET .....	ii
ABSTRACT .....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
TABLolar LİSTESİ .....	vi
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Araştırmanın Amacı .....	6
1.2. Araştırmanın Önemi .....	6
2. KARL MARKS'TA İNSAN DOĞASI SORUNU .....	7
2.1. Louis Althusser'in Marks'ın İnsan Anlayışını Reddi.....	7
2.2. Norman Geras'a Göre Marks'ın İnsan Doğası Anlayışı.....	11
2.3. Sean Sayers ve Bertell Ollman'ın Marks'ın İnsan Doğası Kavramına Tarihselci Yaklaşımlar.....	19
2.4. Sonuç Yerine.....	29
3. MARKS'TA YABANCILAŞMA, META FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME.....	31
3.1. Yabancılaşma.....	31
3.1.1. İnsanın Üretici Etkinliğiyle İlişkisi.....	33
3.1.2. İnsanın Ürünüyle İlişkisi.....	37
3.1.3. İnsanın Diğer İnsanlarla İlişkisi.....	39
3.1.4. İnsanın Türüyle İlişkisi.....	41
3.1.5. Kapitalistin Yabancılaşması.....	43
3.2. Meta Fetişizmi ve Şeyleşme .....	44

3.2.1. Değer.....	46
3.2.1.1. Değişim Değeri.....	46
3.2.1.2. Kullanım Değeri.....	47
3.2.2. Meta Fetişizmi ve Şeyleşme.....	49
3.3. Sonuç Yerine.....	54
4. YABANCILAŞMA KURAMININ MODERN YANSIMALARI.....	55
4.1. Yabancılaşma Kuramının Diğer Üretim Tarzlarıyla İlişkisi.....	68
4.1.1. Yabancılaşma Kuramı ve Sınıf İlişkisi.....	68
4.1.2. Yabancılaşma Kuramı ve Devlet İlişkisi.....	71
4.1.3. Yabancılaşma Kuramı ve Din İlişkisi.....	75
4.2. Sonuç Yerine .....	77
5. SONUÇ .....	79
6. KAYNAKLAR .....	84
ÖZGEÇMİŞ .....	86

## TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. İngiltere ve Galler Bölgesi'nde Topraksız Köylü Sayıları 1086-1640.....	62
Tablo 2. Ücretli İşçi Olan İngiliz Köylülerinin Oranı, 1086-1688.....	62





# 1. GİRİŞ

Bu tez çalışması, Karl Marks'ın kapitalist sistemin üretim ilişkilerine yönelik çözümlemesinin başlıca kavramı olan “yabancılaşma”nın Marks'ın döneminde ve günümüz ekonomik koşullarındaki ayrıntılı incelenmesini içerir. Kapitalist üretim ilişkileri kendi içerisinde birtakım değişikliklere uğrasa da, yabancılaşmanın, meta-fetişizminin ve şeyleşmenin içine geçerek, insanları hala etkileyip etkilemediği bu tezin temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Bugün kapitalizm tüketim olgusu aracılığıyla insanların diğer insanlar ve doğayla kurduğu ilişkileri belirlemekte ve bu belirleyiciliği ile aslında kendi kendisini “yeniden” üretmektedir. Kapitalist sistem bu belirleyiciliğini insanların diğer insanlarla ve doğayla kurduğu ilişkileri yalnızca nesne üzerinden tanımlanan bir biçime dönüştürmesinden alır. İnsan-insan ve insan-doğa ilişkileri kapitalistleşme sürecinde yerini insan-nesne ya da nesne-nesne ilişkisine bırakmıştır. İşte Marks, 19. yüzyılda insanı emeğinden, kendi tür varlığından ve diğer insanlardan ayıran kapitalist sistemin insan ilişkilerinde yarattığı yozlaşmayı “yabancılaşma” kavramı eşliğinde ortaya koyar ve siyaset felsefesi yazınına “yabancılaşma” kavramını kazandırır.

Siyaset, eylem alanıyla birlikte düşünülmelidir. Bu sebeple de eylem alanına yapılan müdahaleler siyasetin kendisine de şekil vermekte, onun karakterini belirlemektedir. Özellikle modern siyasetle beraber eylem alanı daha çok kısıtlamaya uğramıştır. Bunun bir sebebi olarak eylemin öngörülemez olduğu söylenebilir. Öngörülemez, tahmin edilemeyen bir şey insanların tercih etmediği bir durumdur. Artık her şeyin önceden hesaplanabildiği, baştan kuralların konulduğu (yasaların varlığı gibi) bir düzen aranmaktadır. Kapitalizmin verimi en yüksek seviyede tutma isteği insanı tüm insani eylem alanından ayırt etmiş, böylece peşi sıra siyasetin de yok oluşuna neden olmuştur. İnsanların eylem alanına girmeden önceden belirlenmiş şekilde, her yeni durumu da yeniden yargılama gereği duymadan yaşayıp kendilerini özgür hissedebilmeleri de kapitalist sistemin yarattığı mistifikasyona bağlıdır. İnsanların yaşamlarının, çalışma koşullarının kendilerinin kontrolünde olmamasına rağmen bu mistifikasyon sonucu kapitalizme duydukları inançla kendilerini özgür

hissedebilirler. Siyasetin eylem alanından çekildiği bu dönemde Marks tam da kendi teorisini eylem yani *praxis* üzerinden kurarak bütün ilkeleri pratikten çıkarmıştır.

Marks, teorilerini 19. yüzyıl gibi vahşi kapitalizmin işçi sınıfı üzerindeki etkisinin en çok hissedildiği dönemlerden birinde yazmıştır. Marks, bu dönemin insanları hangi boyutlarda etkilediğini anlamak için sorunu sistemin kendi içerisinde aramıştır. Kapitalizmi teorik açıdan çözümlmek için Marks materyalist, doğrudan içinde bulunduğu kültürel koşullardan, tikelliklerden kaynaklanan bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Marks'ın özellikle düşünceden çok eyleme yani pratiğe önem vermesi, onun yaşam dünyasını teori düzeyinde kuran başka birçok felsefeci tarafından çok da sahiplenilmemesi ve daha ziyade sosyoloji ve ekonomi bilimlerinin tartışma alanlarına sıkıştırılması sonucunu doğurmuştur. Oysa Marks'ın felsefesi dayanağını bu dünyadan alırken teoriyi dışlamaz, fakat salt teori üzerinden felsefeyle uğraşmanın eksik olduğunu düşünür. Bu bağlamda *Feuerbach Üzerine II. tezindeki* “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamışlardır*; oysa sorun onu *değiştirmektir*” (Marks ve Engels, 2012: 13) ifadesi, felsefenin o güne kadar yapılmış tarzını eleştirdiğini göstermektedir ve böylelikle Marks'ın felsefe anlayışını felsefe tarihinde önemli bir yere koymalıdır.

Kapitalizmin kendisini hem her türlü siyasal kriz karşısında yeniden tanımladığı hem de başka alternatif düşünülemez ebedi bir ekonomik sistem olarak kendisini sunduğu bir dünyada, Marksizm hala insanlara seslenmeye çalışır. Marks'ın tasvir ettiği kapitalist dünya en azından temel çelişkiler bakımından varlığını korumaktadır. Her ne kadar bugün sınıf kavramı sosyal bilimciler tarafından reddediliyor olsa da biraz yakından bakıldığında Marks'ın kuramının temelini oluşturan sınıf farklılıkları kapitalizmin aldığı yeni biçimde hala olduğu yerde durmaktadır. İnsanlar içinde yaşadıkları tüketim dünyasında sınıf farklılıklarını görmezlikten gelseler de, bir yandan emek gücünü satarak daha fazla nesne tüketen ve bu tüketimi nedeniyle de kapitalizmin kendisine bir yer açtığı emekçi sınıfın diğer yandan ise sahip olduğu sermayeyle başkalarının emek gücünü satın alarak zenginliğine zenginlik katan burjuvazinin varlığını sürdürdüğü açıktır. Durum böyleyken kapitalist sisteme kapsamlı eleştiriye getirmiş Marksist felsefenin artık işlevselliğini kaybettiğini söylemek yerinde olmayacaktır. Marksist siyaset kapitalizmin alternatifsiz olmadığını kanıtlamaya çalışmak; sunduğu eşitlik ve

özgürlüğün ise bir mistifikasyondan ibaret olduğunu göstermek, kısacası kapitalizmi eleştirerek onu rahatsız etmek adına hala var olmak durumundadır.

20. yüzyılın ikinci yarısında Francis Fukuyama'nın ilan ettiği tarihin sonunun kapitalizmle geldiği tezi, insan doğasına ilişkin bir saptamayla desteklenmiştir. Bu saptamaya göre insan doğası Thomas Hobbes'un sözünü ettiği gibi rekabetçi, saldırgan, bir diğer insan için kurt olabilen bir doğaydı. İşte insana atfedilen bu doğanın yanlışlanabilmesi ancak alternatif insan olanaklarına dikkat çekilerek gerçekleştirilebilir. Bu açıdan Marksizm, insana biçilen tüm olumsuz özelliklerin yadsınabilmesi fırsatını tanır. İnsanların rekabetçi yaklaşımının bir doğa sorunu değil de kapitalizmin sonucu olduğu görüşü, kapitalizmin alternatifsizliği düşüncesini kırarak ideolojik büyülenmeden kurtulma fırsatı sunar. Kısaca, Marksist felsefeyle hem gündelik yaşamı teorik ve pratik temelde çözümlemek hem de verili olan yaşama alternatif sunmak, bugünün dünyasında hala bir olanak olarak geçerliliğini korur.

Bu tezin konusu Marks'ın yabancılaşma kavramının içeriği ve bunun günümüzdeki yansımalarıdır. Yabancılaşma kavramını ve kapitalist üretim biçiminin insanları nasıl etkilediğini tartışabilmek için Marks'ın insan doğasını nasıl ele aldığına da değinmek öncelikli ödevdir; çünkü insan doğasını reddeden, insan doğasını sabit gören ya da insan doğasının tarihsel olarak değiştiğini düşünen farklı Marksların yabancılaşma kavramını ele alış biçimi de farklılaşacaktır. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde Marks'ın insan anlayışının nasıl olduğuna dair var olan tartışmalar sunulmuştur. Marks'ın gençlik eserlerinde insan doğasını reddetmese de zamanla bu fikirden uzaklaşmış olduğunu savunan Louis Althusser'in görüşleri bu bölümde öncelikli olarak tartışılmıştır. Marks'ın eserlerinde insan doğasını kabul eden ifadelerin bulunması Norman Geras'ın da savunduğu gibi Marks'ın sabit bir insan doğası anlayışına sahip olabileceği fikrinin daima irdelenmesine sebep olmuştur. Söz konusu irdemeler dahilinde Marks'ın insan anlayışının *doğal insan* ve *türsel insan* olmak üzere iki boyutlu değerlendirilmesi gerektiğini savunan ve bu bağlamda her ne kadar insanda değişmeyen birtakım güçler olsa da insanın tarihsel olarak değişen bir tür varlığı olduğunu iddia eden anlayış, Sean Sayers ve Bertell Ollman'ın fikirlerinden yararlanılarak açıklanmıştır.

Tezin ikinci bölümünde ise “yabancılaşma” kavramına ve bu kavramın devamı olduğu düşünülebilecek “meta-fetişizmi” ve “şeyleşme” kavramlarına değinilmiştir. Marks'ın eleştirileri ışığında kapitalizmin insanı kendi ürününden, etkinliğinden, diğer

insanlardan ve tür varlığı olarak kendisinden nasıl yabancılaştırdığını tartışmak ve olgunluk eserlerinde Marks'ın bu kavramı meta-fetişizmi ve şeyleşmeyle devam ettirip ettirmediğini irdelemek bu bölümün ana tartışma konusudur. Marks'ın politik ekonomiyi algılamasında en önemli kavram "emek"tir. İnsan harcadığı fiziksel ve zihinsel emeğiyle kültür unsurlarını oluşturur. İnsanın kendi emeğiyle oluşturduğu bu kültür unsurları, insanın kendisinden kopup ona dışsal bir kısıtlayıcı olarak karşısına çıkmasını da Marks yabancılaşma olarak tanımlar. İnsanın kendi emeğiyle oluşturduğu şeylerin insana nesnel bir koşul haline dönüşmesinin sebebi ise insan emeğinin –daha doğrusu emek gücünün- bir başkası tarafından satın alınmasıdır. Diğer bir deyişle yabancılaşma, meta-fetişizmi ve şeyleşmenin kapitalizmle ilişkisi tezin bu ikinci kısmının içeriğini oluşturur.

Yabancılaşma kavramı üzerinden kapitalizm eleştirisi yalnızca Marks'ın dönemini değil de 21. yüzyılı da ilgilendirip ilgilendirmediği de yani bu kavramın güncelliğini koruyup korumadığı tartışması tezin son bölümünün eksenini oluşturur. Bu bölümde 20. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ekonomik koşulların değişmesi olgusunun Marks'ın yabancılaşma kuramını ne kadar etkilediği tartışmalarına yer verilmiştir. Elbette ki 20. yüzyılın ekonomik göstergeleri Marks'ın döneminden büyük ölçüde farklıdır. Bu nedenle Marks'ın açıklama modelinin ele aldığı kavramların söz konusu yüzyılda ekonominin geçirdiği değişimleri açıklama gücünün olup olmadığını incelemek bu bölümün öncelikli işlevlerinden biridir. 20. yüzyılda kapitalizme yeni bir boyut kazandıran küreselleşme her ne kadar Marks'ın doğrudan tanımlayamayacağı bir kavram olsa da, gerçekte Marks'ın dönemindeki koşulları büsbütün yok etmemiş, hatta sürdürmüştür. Bu nedenle 20. yüzyılın ekonomik koşulları açısından Marks'ın dünyasından bambaşka bir dünya yarattığını öne sürmek güç görünmektedir. Bu yeni dünyaya asıl karakteristik özelliğini veren bilişim sektörüdür. Mavi yakalı-beyaz yakalı ayrımının ortadan kalkıp herkesin işçileşerek tüketimde eşitlenmeleri, insanların bir yandan kültür nesnelarını tüketebilmek için bu nesneların kısıtlayıcı şartları altına girmeleri, öte yandan işçi sınıfıyla aralarındaki farkın artık ortadan kalktığını görmezlikten gelmeleri yabancılaşmanın boyutunu azaltmadığı gibi arttırdığı bile iddia edilebilir. Bu sebeple tezin bu son bölümü, hem küreselleşme faktörü hem de işçi sınıfı olduğunu kabul etmeyen yeni işçi sınıfının varlığıyla tezin sorunsalı olan Marks'ın yabancılaşma kuramının halen geçerli olup olmadığına cevap aramaktadır. Bunun dışında yabancılaşmanın başka boyutları olan sınıf, devlet ve din alanları

kapitalizmin insanı belirleyen yapısından kurtulmanın zorluğuna işaret etmektedir. Kendini yenileyerek ve değiştirerek devam eden kapitalizme Marks'ın temel eleştirisi olan yabancılaşmanın modern yansımalarını tartışmak bu üretim biçiminin insanlar üzerindeki belirleyiciliğini tartışmak anlamına geldiğinden önem teşkil etmektedir.

Tezde, Marks'ın insan doğasını ele alış biçimi, onun insan doğası kavramını reddettiğini savunan Althusser'in *Marx İçin* (2002) adlı kitabından, Marks'ın insan doğasını sabit olarak algıladığını savunan Geras'ın *Marx ve İnsan Doğası* (2011) adlı kitabından ve Marks'ın tarihsel olarak insanın doğasının değiştiğini savunduğunu iddia eden Sayers'in *Marksizm ve İnsan Doğası* (2013) ile Ollman'ın *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* (2012) adlı kitaplarından yararlanılarak tartışılacaktır. Marks'ın yabancılaşma kavramı üzerine olan çalışmalar daha çok 20. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşmış olsa da günümüzde de hala bu kavramı tartışıldığını görmek olasıdır. Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olan Ollman'ın *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* adlı kitabından başka Dan Swain'in *Marx'ın Teorisine Bir Giriş: Yabancılaşması* (2013) son yıllarda yapılmış çalışmalara örnektir. Bunun dışında Marks'ın düşüncelerinin daha genel biçimiyle aktarıldığı Barış Parkan'ın *Marx* (2013) ve Yıldız Silier'in *Özgürlük Yanılsaması* (2007) kitaplarının da yabancılaşma konusunu irdelemesi, bu çalışmaları da literatüre sokmaktadır. Bunlar dışında elbette Marks'ın kendi eserlerinden özellikle *1844 El Yazmaları* (1844) ve *Kapital* (1867) bu kavramı tartışmak için bu tezin başlıca kaynaklarıdır. Yabancılaşma kavramı üzerinden yapılacak kapitalizm eleştirisinin güncelliğini koruyup korumadığı ise başta Terry Eagleton'un *Marx Neden Haklıydı?* (2014) ve David McNally'nin *Başka Bir Dünya Mümkün: Küreselleşme ve Antikapitalizm* (2013) olmak üzere kapitalizmin değişen koşullarında insanın geldiği konumu tartışan bu kitaplar üzerinden irdelenmiştir.

Bu konuda yapılan çalışmalar Marks'ın insan doğası kavramından ne anladığını açıkladıktan sonra, yabancılaşmayla meta-fetişizmi ve şeyleşme kavramlarına değinmişlerdir. Yabancılaşmayla bu iki diğer kavram arasında bir süreklilik olup olmadığı sorusunu bazı çalışmalar odak noktası tutarak aradaki bağı tartışmıştır. Bazı çalışmalarda da yabancılaşmanın güncelliği irdelenmiştir. Bu tez çalışmasındaysa farklı çalışmalarda yer alan bu tartışmaların bir araya gelmesi ve özellikle de yabancılaşmanın güncelliğini irdelerken hali hazırda var olan tartışmalardan farklılaşmak amaçlanmaktadır.

### **1.1. Araştırmanın Amacı**

Bu tezin amacı kapitalizmin literatürdeki en kapsamlı eleştirilerinden biri olan yabancılaşmayı anlayarak insanların kapitalizmin etkisi altından çıkıp çıkamayacağı olanaklarının araştırılmasına zemin hazırlamaktır. Kapitalizmin aşılp aşılamayacağı tartışılmadan önce bu ekonomik sistemin nasıl işlediği ve insanları ilişkilerinde nasıl belirlediğinin irdelenmesi gerekir. Tezin temel hipotezi kapitalizm devam ettiği sürece insan doğasının yabancılaşmış bir biçimde varlığını koruyacağı üzerinedir. Bu hipoteze ulaşabilmek için birtakım sorulara cevap aranmalıdır. Marks'ın insan doğası anlayışı nedir ve bu anlayışın yabancılaşma açısından önemi nedir? Yabancılaşma, meta-fetişizmi ve şeyleşme kavramları arasında bir bağ var mıdır varsa bu bağ nasıl kurulabilir? Kapitalist üretim biçimi Marks'ın dönemine göre ne kadar değişikliğe uğramıştır ve bu değişim yabancılaşma kavramının geçerliliğini ne kadar etkilemiştir?

### **1.2. Araştırmanın Önemi**

Tez konusu olarak Marks'ın yabancılaşma kavramının seçilmesinde kapitalizm eleştirisini en kapsamlı şekilde yapan filozoflardan Marks'ın, bu eleştiride bu kavramı odağına koyması etken olmuştur. İnsanın kapitalist üretim biçiminde aldığı hali ve diğer insanlar ve doğayla girdiği ilişkileri anlayabilmek isteği de yine bu kavramın seçilmesinde bir etkendir. Tezin konusunu yalnızca Marks'ın dönemiyle sınırlandırılmaması da tezi güncel bir zemine taşımakta ve böylece bu alanda çalışma yapmak isteyen başkalarına insanın kapitalist sistemdeki aldığı biçiminin tarihi ve modern yansımalarının geniş bir özetini sunmaktadır.

## 2. KARL MARKS'TA İNSAN DOĞASI SORUNU

Filozofların insan doğasına bakış açıları onların genel olarak felsefi düşüncelerini, diğer kavramları nasıl ele aldıklarını da etkiler. Bu etkinin Marks'ın felsefesinde nasıl yer aldığı sorusu halen güncelliğini korumaktadır. Marks'ın kapitalizm eleştirisinde ya da yabancılaşma, metafetişizm ve şeyleşme kavramlarını kullanmasında onun insan doğasına bakış açısının nasıl katkısı vardır? Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle Marks'ın insan doğasını nasıl ele aldığını irdelemek yerinde olacaktır.

Marks'ın insan doğasına bakış açısı hakkında üç farklı düşünce vardır. Özellikle Louis Althusser'in temsil ettiği ilk bakış açısı, Marks'ın gençlik eserlerinde hümanist bir yaklaşımla insan doğasına dair açıklamaları olsa da, sonraki çalışmalarında insan doğası kavramını tümünden reddettiğine dairdir. İkinci düşünce, Norman Geras'ın çalışmalarını takiben Marks'ın belirli ve evrensel bir insan doğası anlayışına sahip olduğunu ileri süren eğilimdir. Son eğilim ise Sean Sayers ve Bertell Ollman'ın vurguladığı biçimiyle Marks'ın insan doğası kavramını reddetmeden onu tarihselliğinde kavrayıp açıkladığı iddiasıdır.

### 2.1.Louis Althusser'in Marks'ın İnsan Anlayışını Reddi

Althusser, Marks'ı bir bütün olarak okumanın yanlış olduğu kanaatindedir; çünkü Althusser'e göre Marks'ın farklı dönemlerde yazdığı eserleri farklı içerik ve bağlamlara sahiptir. Althusser, Marks'ın eserlerinin dört ayrı dönemde incelenmesi gerektiğini iddia eder. Bunlar; 1840-1844 yılları arasında yazdığı gençlik eserleri, 1845 yılında yazdığı kopuş eserleri, 1845-1857 yılları arasında yazdığı olgunlaşma eserleri ve son olarak 1857-1883 yılları arasında yazdığı olgunluk eserleridir (Althusser, 2002). Althusser, bu eserler arasında epistemolojik kopuş olduğunu iddia eder (Althusser, 2002) ve bunu da kopuş dönemine koyduğu *Alman İdeolojisine* (2012) dayandırır. Buna göre Marks, bu eseriyle birlikte eski felsefi (ve dolayısıyla ideolojik) bilincinden kopmuştur. Althusser, *Marks İçin* kitabında ideolojiyi kısaca “verili bir toplumun bağrında tarihsel bir varoluşla ve rolle donanmış, (kendine özgü

mantığı ve kesinliği olan) bir temsil sistemi (imgeler, mitler, duruma göre idealar ya da kavramlar)” (Althusser, 2002: 281) olarak tanımlar. Althusser’e göre Marks’ın belirli bir felsefi ve ideolojik bilinçten kopmuş olması, peşi sıra belirli bir insan anlayışından da uzaklaşmasının en açık göstergesidir. Başka bir deyişle Althusser’in bakış açısından Marks, 1845 öncesi hümanist bir düşünceye sahipken, 1845 sonrasında anti-hümanist bir pozisyona geçer. Bunun sebebini Althusser, Marks 1845’te ideolojik bilincinden kopuşuyla birlikte ilgisini bilimsel düşünceler üretmeye yönlendirmiş olması olarak saptar. Althusser’in “hümanizm kavramı ideolojik bir kavramdır” (Althusser, 2002: 271) iddiası da bu çerçeveye oturur ve dolayısıyla Althusser’e göre, Marks’ın hümanist bakış açısıyla içini doldurduğu kavramlardan olan yabancılaşma kavramı da ideolojik bir niteliğe sahip olur.

Althusser’in asıl ilgisi Marks’ın 1845 sonrasında yazdıklarıdır; çünkü Althusser’e göre “1845’ten itibaren Marks, tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden her teoriden köklü biçimde kopar” (Althusser, 2002: 276). Bu kopuş teorik açıdan Marks’ın görüşlerinde üç önemli değişimi de barındırır. Bunlardan ilki, Marks’ın önceki döneminde kullandığı yabancılaşma, insan doğası gibi kavramların yerlerini üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideoloji gibi kavramlara bırakmış olmasıdır; çünkü Marks *Alman İdeolojisi*yle birlikte tarihsel materyalizm kuramını oluşturmuştur. Althusser’e göre, tarihsel materyalizm görüşü içinde yer alan üretici güçler, üretim ilişkileri gibi kavramlar insan doğasıyla, dolayısıyla da hümanizmle uyumlu değildir. İkinci değişim, *Alman İdeolojisi*yle birlikte Marks’ın felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisini yapmaya başlamış olması (Althusser, 2002); üçüncüsüyse daha önce de vurgulandığı gibi hümanizmin ideoloji olarak tanımlanmasıdır.

Marksizm öncesinde –ki Marksizm, Althusser için tarihsel materyalizmin kurulmasıyla başlar- idealist felsefe insan doğası sorunsalına dayanmaktadır. Bu sorunsal da Marks’ın

Feuerbach Üzerine altıncı tezinde tarif ettiği iki tamamlayıcı postüla içermektedir: 1. İnsanın evrensel bir özü vardır; 2. Bu öz, gerçek özneler olan ve “tek tek ele alınan bireyler”in öz niteliğidir. Bu iki postüla tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmazdır. Ancak bu postülaların, varlıkları ve birlikleri, dünyanın ampirist-idealist bir kavranışını varsayar. (Althusser, 2002: 277).

Marks’ın *Alman İdeolojisi* eserine kadar olan tüm ampirist-idealist felsefe geleneği, her bireyde bulunan bir nitelik olarak evrensel özün varlığını dile getiren bu iki postülatı tartışır. Tüm bu tartışmalar boyunca değişen tek şey evrensel özün



içeriğidir. Althusser'in iddiasıysa Marks'ın materyalizminin bu ampirist-idealist felsefenin evrensel öze ilişkin saptamalarını reddettiği ve kendisinin yeni bir felsefe kurduğu yolundadır: “Burada Marks, yalnızca yeni bir toplum tarihi teorisi önermekle kalmaz, aynı zamanda, örtük ama zorunlu olarak, sonsuz içerimlerle yeni bir ‘felsefe’ de önerir” (Althusser, 2002: 278). Bu felsefede ampirist-idealist geleneğin kavramlarını yenileriyle değiştirir. Althusser'e göre Marks'ın yeni felsefesini kurduğu bu kavramların yalnızca varlığını bilmekle yetinilmemelidir, bunların içerdiği teorik devrimin derinliğini de hissetmek gerekir (Althusser, 2002); çünkü artık Marks'ın felsefesi bilimsellik iddiası taşır. “Feuerbachçı ‘ideolojik’ ve evrensel ‘pratik’ kavramı yerine, Marks, her özel pratiği toplumsal yapının özgül farklılıkları içine yerleştirmeyi sağlayan özgül farklılıkların somut bir kavranışını geçirir” (Althusser, 2002: 279).

Althusser'in böylesi bir Marks yorumuna neden olan ve bu yüzden de Althusser tarafından kopuş eseri olarak adlandırılan *Alman İdeolojisi* ve özellikle de bu eserin başında yer almakla birlikte *Alman İdeolojisinden* hemen önce yazılmış olan “Feuerbach Üzerine Tezler” bölümüdür. Althusser, bu tezlerden önce Marks'ın insan doğası anlayışının var olduğunu yadsımaz. Oysa Geras'ın düşüncelerini irdelerken şu göze çarparak ki Marks, 1845 öncesi eserleriyle “Feuerbach üzerine altıncı tez”inde benzer bir yaklaşım sergiler. Altıncı tezdeki anlama benzer ifadeler içeren bir diğer örnek *1844 El Yazmalarından* verilebilir:

Kaçınılması gereken şey, bireyle karşı karşıya bir soyutlama olarak ‘Toplum’un yeniden kurulmasıdır. Birey, *toplumsal* varlıktır. Hayatı, başkalarıyla birlikte yaşanan *topluluk* hayatının dolaysız şekli gibi görünmese bile- dolayısıyla *toplumsal hayatın* anlatımı ve doğrulanmasıdır (Marks, 2013: 114).

Yine altıncı tezle benzer anlamlar taşıyan bir pasaj aktarmak gerekirse, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkının* girişinde Marks şöyle söyler:

Dini, insanlar oluşturur, din insanları oluşturmaz. Din kendini bulamamış ya da yeniden henüz kaybetmiş insanın özbilinci ve özsaygısıdır. Fakat *insan* dünyanın dışında yaşayan soyut bir varlık değildir. İnsan içinde *yaşadığı dünyadır*, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum *tersyüz edilmiş dünyevi bir bilinç* olan dini üretir çünkü onlar *tersyüz edilmiş bir dünyadrlar*” (Marks, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkıdan* akt. Geras, 2011: 81).

Altıncı tezle benzer yaklaşımlar taşıyan bu ifadeler Althusser'de ve onun düşüncesini savunanlarda Marks'ın insan doğası kavramını reddettiğine dair düşünce oluşturmamıştır. Bu da Althusser'in görüşlerinin çelişkisidir.

Yine de Geras, Althusser'in Marks'a ilişkin argümanları, içinde buldukları bağlama göre değerlendirerek Marks'ta -1845 sonrası Marks'ta- insan doğasına ilişkin bir saptama bulunmadığı sonucuna ulaştığını ileri sürer. Başka bir deyişle, her ifade,

her iddia ya da kavram içinde yer aldığı bağlam çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir (Geras, 2011). Althusser'e göre, birbirine benzeyen iki ifade farklı sorunsallarda farklı anlamlara gelebilirler. Ancak yine de Althusser, Geras'ın iddia ettiği gibi Marks'ın insanın özüne dair yürüttüğü çalışmaları bağlamlarına göre değerlendirerek Marks'ta bir insan doğası görüşünün *Alman İdeolojisi*nden sonra reddedildiğine dair iddiasını destekleyecek argümanlardan da yoksundur. Marks, insan doğası kavramının varlığını kabul ettiğine dair ifadeleri birçok farklı yerde kullanmaktadır ya da doğrudan kullanmasa bile bu ifadelere göndermede bulunmaktadır ve Marks'ın yeni bir kuram oluşturması onun ifadelerinin tüm bağlamının değiştiğinin tek başına kanıtı olmaktan uzaktır.

Son olarak Althusser'in Marks'ta bir kopuşun olduğu iddiasıyla aynı güçte Marks'ta bir kopuştan ziyade gelişmeyle beraber bir sürekliliğin olduğu iddiası da ileri sürülebilir. Bu bölümde daha önce de vurgulandığı gibi Althusser, Marks'ın eserlerindeki kopuşu onun 1845 sonrası eserlerinde insanın özüne veya doğasına dair herhangi bir ifadeye rastlanmamasıyla, dahası bu hümanizmin Marks'ın bilimselliğinde yer almasının olanaksızlığıyla açıklar. Oysaki Marks, gerçekten de her ne kadar doğrudan bu ifadeleri -bazı istisnalar dışında- kullanmasa da bu durum, onun insanın doğasına dair hiçbir düşüncesinin kalmadığı anlamına gelmez. Kit R. Christensen "Marx, İnsan Doğası ve Kavramların Fetişizmi" adlı makalesinde bu konuya açıklık getirir. O'na göre, insanın tarihsel olarak belirlendiği iddia edilirken, bu iddia ister sosyo-ekonomik ilişkiler bütünüyle açıklansın, ister zihinsel veya dilsel yeteneklerle ifade edilsin, isterse de dini inançlarla gösterilsin; bu açıklamayı yapan kişinin insana dair ve onun sahip olduğu-olabileceği yeteneklerine dair bazı düşünceleri olması gerekir (Christensen, 1987). Aynı şekilde Marks da insanın toplumsal ve tarihsel olarak belirlendiğini söylerken, belirli bir insan anlayışına sahiptir. "Bu anlamda, her ne kadar Marks insan özü veya insan doğası anlayışına dair terminolojiyi nadiren kullanmış olsa da, onun 1845 sonrası yani geç yazılarında bu terminolojiye dair çalıştığı söylenebilir" (Christensen, 1987: 154).

Christensen'in Althusser'i yanırlayan görüşlerine benzer bir düşünceyi, Thomas E. Wartenberg'in "Marx'ta 'Türsel Varlık' ve 'İnsan Doğası' " makalesinde de görmek mümkündür. Wartenberg de Marks'ın geç yazılarında insanın doğasına dair anlayışın temel rol oynamadığını kabul etse de, onun hala emeği insanın kendini gerçekleştirme sürecinin bir parçası olarak gördüğünü söyler. Bu da Wartenberg'e

göre, Marks'ın erken yazılarındaki türsel varlık kavramına dair iddiayla aynıdır (Wartenberg, 1982). Marks'ın tarihsel materyalizmi, onun insan anlayışına değil; sabit ve evrensel bir insan doğası anlayışına zıtlık oluşturur ki zaten bu da Marks'ta süreklilik düşüncesini zedelemez.

Tüm bu itirazlar düşünüldüğünde Althusser'in Marks'ın 1845 sonrası felsefesinde insan doğasının bulunmadığı iddiası geçerliliğini koruyamamaktadır. Bu noktada, Althusser'e ve onun düşüncelerini paylaşan diğer yazarlara en çok itiraz yönlendirenlerden biri olan Geras'ın savlarını ayrıntılı incelemek Marks'ta insan doğası kavramının varlığını gösterme çabalarına katkıda bulunacaktır.

## **2.2. Norman Geras'a Göre Marks'ın İnsan Doğası Anlayışı**

Geras, Althusser'in aksine Marks'ın hemen hemen tüm yazılarında belirginleştirilebilecek belirli bir insan doğası görüşünün olduğunu savunur. Geras, *Marks ve İnsan Doğası* kitabını Marks için iddia edilen, onun insan doğası fikrini reddettiği görüşünü çürütmek için kaleme almıştır. Althusser gibi Marks'ın insan doğasını reddettiğini düşünenlerin çıkış noktası *Feuerbach Üzerine Tezler*deki altıncı tezdin ve Marks'ın bundan sonraki kitaplarının da bu düşüncüyü sürdürdüğü düşünülür. Oysaki Geras, Feuerbach üzerine altıncı tezin bu denli bir kopuş yaratmadığını, Marks'ın bu tezde ve bundan sonra yazdığı eserlerinde de insan doğası görüşünü devam ettirdiğini savunur.

Geras, insan doğası kavramının iki ayrı tanıma sahip olduğunu belirtir. Bu tanımlardan birincisi, bu kavramın sabit bir öze işaret ettiğini iddia eder. Buna göre, insanın birtakım özellikleri vardır, bu özellikler doğanın yasaları arasında yer alırlar. Bu tanım insan doğasının değişmezliğine vurgu yapar. Geras'a göre, insan doğası kavramı genel olarak kendi içinde değişmezliği ima etmektedir (Geras, 2011). Oysaki bu kavramın bir de ikinci tanımı vardır. Buna göre ise, insan doğası farklı koşullarda farklılık gösterir, dolayısıyla insanın özü sabit değil değişkendir (Geras, 2011). Geras, iddialarını açıklarken daha net olmak açısından insan doğası kavramının bu iki ayrı tanımını iki ayrı ifadeyle anlatmayı tercih etmiştir. Bu yüzden sabit bir özden yani genel insani özelliklerden bahsetmek istediğinde “insan doğası” (human nature) kavramını; değişen özden, yani insanın farklı koşullarda farklı özelliklere sahip olabileceğinden bahsetmek istediğinde ise “insanın tabiatı” (nature of man) kavramını kullanmıştır (Geras, 2011).

Geras ilk önce Marks'ın insan doğası fikrini reddetmediğini *Feuerbach Üzerine Tezlerdeki* altıncı tezle kanıtlamaya çalışır; çünkü Althusser ve onun düşüncesini paylaşanların çıkış noktası bu tezdur. *Feuerbach Üzerine Tezlerin* altıncısı şöyledir:

Feuerbach, dinsel özü insansal öze indiriyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içerisinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach bunun sonucu olarak:

1. Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu [Gemüt] kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut –*yalıtılmış*- bir insan varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla insansal öz, onda ancak bir “tür” olarak, birçok bireyi salt doğal olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir (Marks ve Engels, 2012: 9).

Geras'ın savunduğu fikir Marks'ın Feuerbach'a karşı çıkarken onu tamamen reddettiği değil, yetersiz bulduğudur:

Cümle [Marks'ın altıncı tezdeki son cümlesi], Marks'ın, Feuerbach'ın hatasını insanı “içsel”, “genel” ve “türe özgü” (veya “doğal”) nitelendirmelerle ele almasında değil, yalnızca bu nitelendirmeleri kullanıp diğer tüm olası nitelendirmeleri dışlayarak resmetmesinde yattığına inandığını gösteren bir yoruma müsaittir (Geras, 2011: 31).

Geras'a göre Marks, Feuerbach'ın tamamen hatalı olmadığını, eksik bakış açısı sebebiyle hatalı konuma düştüğünü düşünür. Başka bir deyişle, Geras Marks'ın birçok niteliğe sahip bir insan doğası görüşü olduğunu iddia eder ve her ne kadar Feuerbach'ın düşüncelerine bazı noktalarda katılabilecek olsa da bu insan doğası tanımı eksik niteliğe sahip olduğu için yetersiz ve yanlıştır. “A, B değildir” denildiğinde A'nın B'ye özdeş olmadığı savunulur; fakat A, B'yi kapsayabilir (Geras, 2011). Geras, kitap boyunca bu olasılığın üzerinde durur ve bunun doğruluğunu gerekçelendirmeye çalışır. Nitekim iddiasına karşı çıkmak –en azından insan doğası ve insan tabiatı kavramları onunki gibi tanımlandığında- pek de kolay görünmemektedir.

Geras, Marks'ın altıncı tezdeki cümlesini Feuerbach'ı yetersiz bulduğu ihtimali üzerinden değerlendirirken daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse şu sonuca varır: Marks'a göre insan “yalnızca” her bireyde doğuştan var olan soyut şey değildir; fakat bu da insanın doğasına dair birtakım evrensel niteliklerin olmayacağı anlamına gelmez. Bu sebeple, buradaki “yalnızca” kelimesinin de önemi büyüktür. “Yalnızca” sözcüğü, insan doğasının tek tanımının olması gerekmediğini gösterir. Marks'a göre insanın evrensel bazı nitelikleri halen olabilir ama bu nitelikler toplumsal ilişkilerle birlikte anlam kazanır.

Marks, Feuerbach'ın toplumsal ilişkileri büsbütün göz ardı etmesine karşı çıkar. Bu sebeple Marks'ın düşüncesinin şu olduğu iddia edilebilir: İnsan hem evrensel bir öze sahiptir hem de bu özün bazı yönleri ancak toplumsal ilişkiler hesaba katılarak

anlaşılabilir. Geras bu varsayımıyla beraber Marks'ın insan doğası görüşünün olabilecek dört olasılıktan bahseder. Bunlardan birincisi insanın doğasının toplumsal ilişkiler bütününe bağımlı olduğudur. Bu olasılığa Geras olumlu bakmaz çünkü Geras'ın insan doğası tanımı insanın doğasının sabit olduğu üzerinedir. Fakat toplumsal ilişkiler denildiğinde anlaşılan, tarihsellik ve değişkenliktir. Eğer insan doğası toplumsal ilişkilere bağımlı olursa, sabit bir insan doğasından bahsetmek de mümkün olmayacağından Geras bu olasılığı eler.

İkinci olasılık insanın tabiatının toplumsal ilişkiler bütününe bağımlı olduğudur. Bu olasılık Geras'a, Marks'ın insan doğasını anlama yolunda ilkinden çok daha uygun görünür; çünkü Geras'a göre insanın tabiatı değişken olabilir. Fakat insanın tabiatının toplumsal ilişkilere büyük oranda bağımlı olmasıyla mutlak olarak bağımlı olması arasında da fark vardır ve birincisi Geras'ın düşünceleriyle örtüşmeye devam ederken, ikincisi insan doğasının varlığını reddeden bir konuma yerleşir. Birinci yorumda insanın tabiatının toplumsal ilişkiler tarafından koşullandırıldığı söylenir. Burada mutlak bir bağımlılık söz konusu olmadığından insanın tabiatı sabit unsurlara da bağımlı olabilir ve bu da insan doğasını oluşturur. Oysa ikinci yorum böyle sabit unsurlara bağımlılığı dışlayan bir çerçeve çizer. Bu bağlamda da Geras'a göre insan doğasından değil, yalnızca değişken olan insanın tabiatından bahsedilebilir (Geras, 2011). Bu da Geras'a göre insanı tanımlamada eksik bir yaklaşıma neden olur.

Üçüncü olasılık ise insan doğasının toplumsal ilişkiler tarafından ifşa edilmesidir. Diğer bir deyişle, toplumsal ilişkiler insan doğasını açıklamaz, onun ne olduğunu ifşa eder.

Marks neden insan doğasının toplumsal bütünlükte ifşa olduğunu söylesin ki? Belki de, onu oluşturan sabitlerden bazılarının *sadece* bu bütünlükte ifşa olduğuna, insan türüne ait genel insan doğasının bile bazı yönlerinin, Feuerbach'ın yaptığı gibi 'herbir tekil birey'e odaklanarak değil, ancak bütün toplumsal ilişkileri içeren alana bakıldığında görünür kılınacağına dikkat çekmek içindir (Geras, 2011: 44).

İfşa etmek derken Geras'ın kastettiği, insan doğası her ne kadar sabit unsurlarla açıklansa da, onun varlığının toplumsal ilişkileri içeren alana bakıldığında görülebileceğidir. Bu olasılık da iki yoruma açıktır; ya insan doğası toplumda, toplumsal ilişkiler aracılığıyla açığa çıkmaktadır ya da insan doğası toplumsal ilişkiler içinde yok olup gitmiştir. Bu ikinci yorum ironik bir amacı içinde barındırır. Buna göre, toplumsal ilişkiler ve insan doğası kavramları birbirleriyle uyumsuzdur ve bu uyumsuzluk insan doğasını gerçekdışı kılar; çünkü toplumsal ilişkiler, insan doğasının gerçekliğini açığa çıkarmaya çalışırken toplumsal ilişkiler ve insan doğası kavramları

arasında belirebilecek uyumsuzluk gerçekte insan doğasının kendi mantığıyla uyumsuzluğu anlamına gelir ki, bu da insan doğasının toplumsal ilişkilere indirgenmesi sonucuna yol açar (Geras, 2011).

Geras'ın Marks'ın insan doğasına ilişkin yaptığı saptamalarında kastını yorumlamaya yönelik çabasında oluşturduğu son senaryo ise insanın tabiatının toplumsal ilişkiler tarafından ifşa edildiği yolundaki önermedir. Bu olasılık bir önceki gibi iki yoruma birden açık gibi gözükse de yalnızca bir tanesi olasıdır; çünkü insan tabiatının toplumsal ilişkiler içerisinde yok olup gidebileceği açıkça tutarsız bir duruma işaret eder. Ne kadar değişken olursa olsun insanın birtakım sabit/değişmeyen özellikleri olacaktır. Bu sebeple Geras'a göre, insanın tabiatının toplumsal ilişkilerde açığa çıkma yorumu daha olasıdır ve bu yorum insan doğasının varlığını reddetmez; çünkü toplumda/toplumsal ilişkilerde ifşa olan insan özellikleri, içinde sabit unsurlar barındırabilir (Geras, 2011).

İnsan doğasının ve insanın tabiatının toplumsal ilişkilerde açığa çıkması arasında pek fark yoktur, bu yüzden Geras söz konusu iki yorumu birleştirir: “Eğer insan doğası toplumda açığa çıkıyorsa o zaman, hangi antropolojik sabitleri barındırıyor olursa olsun, fiilen insanın tabiatı da öyledir” (Geras, 2011: 47). Geras, bu birleştirmesini haklı kılmak üzere dili örnek gösterir. İnsanlar kişisel olarak dillerini kullanırlar ve konuşurlar fakat bu yetilerini toplumda, başka insanlarla beraberken harekete geçirirler. Yine de bu, dilin insanda doğuştan var olmayan bir donanım olduğunu göstermez. Sonuç olarak, dil hem insan doğasına mal edilebilecek bir evrenselliğe sahiptir hem de toplumda ortaya çıkan bir yetidir ve burada bir tutarsızlık söz konusu değildir. Aynı zamanda farklı kültürlerde ve zamanlarda farklı dillerin oluşması gerçeği de vardır ki bu da dil yetisinin değişkenliğini gösterir (Geras, 2011). Kısacası, toplum içinde ifşa olan diller farklılık gösterse de insanın evrensel bir dil yetisine sahip olmasına engel değildir.

Benzer biçimde insanın tabiatının toplumsal ilişkiler tarafından belirlenmesiyle insan doğasının toplumsal ilişkiler bütünü içinde eriyip yok olması arasında da fark yoktur. Her iki olasılık da geçerli olmaları durumunda Marks'ın insan doğası kavramını reddettiğine işaret ederler. Geras olasılık olarak saydığı yorumlardan bu ikisine katılmadığını, diğer yorumların olanaklılığı üzerinde durduğunu vurgulayarak Marks'ın insan doğası görüşünün, bu kavramı reddetmeye varmayacağını açıkça ifade eder.

Geras, kendine göre var olan olası yorumları ortaya serdikten sonra Marks'ın insan doğasını reddettiği anlamı çıkan yorumun yanlışlığını ispata yönelir. Her şeyden önce Marks'ın *Feuerbach Üzerine Tezleri* aforizmalar şeklindedir ve dolayısıyla oldukça kısa cümlelerden oluşur. Aynı zamanda ve belki de bu sebeple anlam belirsizliğini de içinde barındırır. Zaten Geras'ın altıncı tezdin bu kadar yorum çıkarmasının sebebi de bu belirsizliktir. Geras'ın amacı Marks'ın altıncı tezinin hangi anlama geldiğini, hangi anlama gelmediğini kesin bir dille ifade etmekten ziyade tüm olasılıkları sıralayıp insanların tek bir cümleden çıkan kesin anlamla tatmin olmamasını sağlamaktır.

Eğer Marks insanın tabiatının toplumsal ilişkilere bağımlı olduğunu ileri sürüyorsa ve siz sadece onun mutlak bir bağımlılık kastettiğini, yani benim terimlerimle bu tabiatın toplumsal olarak koşullandığı değil de belirlendiğini kastediyorsanız, o zaman bu düşünceyi ona yersiz bir şekilde atfediyorsunuzdur (Geras, 2011: 58).

Bu yersiz atıf Geras'ı hem rahatsız etmektedir hem de çıkarılan sonuçtan tatmin olmamasına sebebiyet vermektedir. Geras'a göre, eğer Marks'ın bu tezlerden sonra yazdıklarına bakılmadan doğrudan onun insan doğasını reddettiği söylenirse, bu eldeki varsayımlardan birini verili almak olur, baştan kabul etmek olur. Ortada bir ispat yoktur, bunun yerine kabulleniş söz konusudur. Bu sebeple de Geras, Marks'ın düşüncelerinin daha geniş bağlamda irdelenmesinin ve acele karar verilmemesinin daha yerinde olacağını söyler. Zaten kitabının da bundan sonraki kısmı Marks'ın diğer eserlerine yöneliktir.

*Feuerbach Üzerine Tezler*, *Alman İdeolojisinden* hemen önce yazılmıştır. *Alman İdeolojisi* tarihsel materyalizm kuramının ortaya konduğu eserdir ve “Marks'ın tarihsel materyalizm kuramını oluşturduktan sonra hümanist fikirleri bir kenara bıraktığı” savını sorgularken Marks'ın incelenmesi gereken ilk eseridir. Geras, *Alman İdeolojisini Kutsal Aile* gibi Marks'ın 1845'ten önce yazılmış başka eserleriyle karşılaştırarak irdeler. Bu nedenle de *Alman İdeolojisinde* insan doğasına dair önceki eserlerinde de bulunan vurgulara benzer vurgular bulunması şaşırtıcıdır:

Kutsal Aile'den tanıdık bazı satırlarda Marks, proletaryanın alçalmasına öfkesinden, ‘kendi yaşam koşullarıyla insan doğası arasındaki çelişkiden kaynaklanan öfkesi’nden bahsetmiştir. *Alman İdeolojisi* de proletaryayı benzer bir biçimde betimler: ‘tüm insanlarla ortak olan ihtiyaçlarını dahi karşılayamayacak durumda olan’, ‘durumu itibarıyla insan doğasının gerekliliklerini bile tatmin edemeyen’ bir grup olarak (Geras, 2011: 67).

Görüldüğü üzere iki eser arasındaki düşüncelerde benzerlikler söz konusudur; bu da *Feuerbach Üzerine Tezlerin* bir kopuş yaratmadığını kanıtlar niteliktedir. Burada kopuştan ziyade, düşünsel devamlılıktan bahsetmek gerekir. Benzer biçimde

*Alman İdeolojisiyle Feuerbach Üzerine Tezlerdeki* altıncı tez anlam açısından birbirine yakın ifadelere yer verirler fakat Marks, *Alman İdeolojisi*nde daha fazla açıklamaya yer verdiği için orada hangi önermenin hangi bağlamda söylenildiğini anlamak daha kolay olacaktır. Marks, Geras'ın da alıntılıdığı *Alman İdeolojisi*nde bir pasajda şu ifadeleri kullanır:

Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak ele alınmamalıdır. Bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır (Marks ve Engels, 2012: 19).

Bu pasajın iletmek istediği mesaj üretim tarzıyla bireylerin ne olduklarının birbiriyle örtüştüğüdür. “Bireylerin ne oldukları” ifadesiyle insan doğası kavramı kastettikleri bakımından birbirine yakındır. O halde “bireylerin ne oldukları üretim tarzıyla örtüşür” demekle altıncı tezde geçen “insanın doğası toplumsal ilişkiler bütünüdür” demek arasında pek de fark yoktur.

Marks'ın bu pasajla kastettiği insan doğasının toplum içinde açığa çıktığı olabilir, yani burada “insanın doğası toplumsal ilişkiler bütünüdür” ifadesinin yorumlarından birine rastlamak olanaklıdır; çünkü pasajın başında bireylerin yaşamlarının üretim tarzlarında ifade edildiği söylenmektedir. Ayrıca Marks'ın burada insanın tabiatının toplumsal ilişkiler tarafından koşullandığını kastediyor olması bireylerle üretim tarzı arasında bir bağımlılıktan söz ettiği göz önüne alındığında olanaklı görülür. Bu iki olasılık da “insanın doğası toplumsal ilişkiler bütünüdür” ifadesinin yorumlarından ve insan doğası fikrini reddetmezler. Geras, bu pasajda Marks'ın insan doğasını zaten reddedemeyeceğini belirtmektedir; çünkü bir önceki paragrafta Marks, insan doğası kavramını bizzat kullanmaktadır. Burada ve daha birçok yerde Geras'ın düştüğü hata Marks'ın insan doğası düşüncesinin iki olasılık barındırdığını düşünmesidir: Bu olasılıklardan biri Marks'ın insan doğası kavramını reddetmesi, ikincisiyse Marks'ın evrensel bir insan doğası anlayışının olmasıdır; Geras başka bir seçeneğe olanak tanımaz. O, Marks'ın yazılarında tarihsellikten ve insanın özelliklerinde birtakım değişimlerden bahsedilse de bunun insanın tabiatıyla ilgili olduğunu dile getirir. Ancak Geras insanın tabiatındaki değişimlerin, doğasının evrenselliği iddiasına zarar vermediğini ileri sürerek tartışmayı bir üst boyuta taşımaktan kaçınır. Bu bağlamda, Marks eğer insan doğasından açıkça bahsetmişse bu



durum, Geras'a göre, onun haklılığını ispatlayacak yeterlidir.<sup>5</sup> Oysa Geras'ın kastettiği pasajda Marks, insanın mevcut fiziksel yapısından bahseder. Marks'a göre belirlenmesi gereken ilk olgu insanın fiziksel doğasıdır. Aynı pasajda Marks'ın insan eylemlerinin tarih boyunca bunda oluşturduğu değişikliklere değinmesini ise Geras göz ardı eder. Söz konusu pasaj şu şekildedir:

Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Şu halde saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerdir. Burada doğaldır ki, ne bizzat insanın fiziki yapısını ne de insanların tamamen hazır buldukları doğal koşulları, jeolojik, orografik, hidrografik, iklimatik ve öteki koşulları derinliğine inceleyemeyiz. Her tarih yazımı, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eyleminin bu temellerde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır (Marks ve Engels, 2012: 19).

Marks bir sonraki paragrafında ise insanın, diğer hayvanlardan farkının kendi geçim araçlarını üretmek olduğunu söylerken de insanın doğasına dair bir şey iddia etmiş olmaktadır (Marks ve Engels, 2012). Fakat Geras, bu paragrafın sonuna dikkat çekmez. Oysa paragraf şöyle biter: “İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler” (Marks ve Engels, 2012: 19). Burada insanın yaşamının, geçim araçlarına yani ekonomiye bağlı olduğu vurgusu Geras tarafından dikkate alınsaydı da zaten insanın tabiatının kastedildiği iddia edilebilirdi demek -onun önceki yaklaşımlarına bakarak- doğru olur.

Geras, kitabının devamında da *Alman İdeolojisi*nden örneklerle hem Marks'ın bu kitabındaki düşüncelerinin *Feuerbach Üzerine Tezler*deki altıncı teze benzerliğini göstermeye hem de Marks'ın belirli bir insan doğası anlayışı olduğunu ispat etmeye çalışır. Marks, *Alman İdeolojisi*nde bireylerin ihtiyaçlarından bahseder. Bu ihtiyaçların insanların doğaları tarafından özümsemiği “ihtiyaçları ve bunun sonucunda doğalarından ve ihtiyaçlarını tatmin etme yöntemlerinden dolayı insanlar hep birbiriyle ilişkiye girmek durumunda kalmışlardır” (Geras, 2011: 73) ifadesiyle iddia

---

<sup>5</sup> Bunun sebebi Geras'ın insan doğasına bakış açısında özcü yaklaşıma daha yakın durmasıdır. Geras, doğal (evrensel) ve toplumsal (tarihsel) kategorileri incelerken bunları birbirinden metafizik bir biçimde tamamıyla ayırır. Bu ayırma onun analitik Marksist olmasından kaynaklanmaktadır. Geras'a göre; doğal, biyolojik gereksinimler bir yerde, toplumsal olarak gelişmiş tercihler başka bir yerde bulunur. En azından teorik olarak ayırdığı bu evrensel ve toplumsal kategorilerden, evrensel olanı kendi teorisi için zemin olarak seçip toplumsal kuram ve değerleri bu zemin içerisinde değerlendirmek ister. Onun insan doğasıyla ilgili evrensel yaklaşımı benimsediğine dair şu pasajı örnek verilebilir: “Tabii ki, insanlar da türlerin evriminin bir ürünü olduklarından sabit bir insan yapısına, kalıcı özelliklerine ve benzerlerine gönderme yaparken mutlak terimlerle konuşmuyoruz. Ama göreceli olarak, Marx'ın tarihsel kuramının zamansal çerçevesi içinde –evrim sürecinin kısacık bir parçasını oluşturan birkaç bin yıl- kalıcı ve genel insan özellikleri fikri kesinlikle geçerlidir” (Geras, 2011: 98-99).

edilir. Bu ifadeden sonra Marks'ın evrensel insan ihtiyaçlarından bahsetmesi Geras'ın tezini güçlendirir:

Ama yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki, ilk tarihsel eylemi bu gereksinimleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de salt insanlar yaşamlarını sürdürebilsinler diye günbegün, saatbesaat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir eylem, bütün tarihin temel bir koşuludur (Marks ve Engels, 2012: 31).

Geras'ın böylece vardığı sonuç Marks'ın söz konusu altıncı tezde Feuerbach'a bütünüyle karşı çıkmak yerine onun insanın özüne dair yaklaşımını yetersiz ve bu sebeple yanlış bulduğudur. Belirli ve evrensel bir insan doğası Marks'a göre de vardır fakat toplumsal ilişkiler, tarihsel çerçeve bu insan doğasını etkiler ya da onun açığa çıkması için uygun ortamı sağlar. Bu görüşü altıncı tezde net bir şekilde bulmak çok olası değilse de hemen sonrasında yazılmış *Alman İdeolojisi*nde de insan doğasına dair onun var olduğu yönündeki yaklaşımların bulunması, netliği artıran bir veridir.

Geras bundan sonra Marks'ın geç dönem yazılarında da insanın doğasına dair birtakım görüşlerin olduğunu ispatlamaya çalışarak, Marks'ın düşüncelerinde gelişme olsa da süreklilikten de bahsedilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. *Kapital*in birinci cildinin "Basit Yeniden Üretim" bölümünde Marks şöyle yazar:

Bir toplumda üretim sürecinin şekli ne olursa olsun, bu sürecin devamlı olması, devresel olarak aynı evrelerden geçerek sürüp gitmesi gerekir. Bir toplum tüketmekten nasıl vazgeçemezse, üretmekten de öyle vazgeçemez (Marks, 2003: 487).

Burada Marks, toplumların genel bir özelliği olarak üretmesinden bahsederken üretimin insan için evrensel bir yeti olduğunu belirtir. Bir başka alıntı da Marks'ın *Grundrisse* adlı eserinden verilebilir: "[İnsan] basitçe sürü halinde yaşayan bir hayvan değildir, aynı zaman sadece toplum içinde kendini birey olarak ortaya koyabilir" (akt. Geras, 2011: 87). İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu ima eden bu pasaj, okuyanda yanıltıcı bir şekilde Marks'ın insan doğasını reddettiğine dair bir izlenim uyandırır da, insan doğasının tarihselliğine, toplumsallığına yapılan bu vurgu, insan doğasıyla ilgili bir genelleme olarak görülmelidir.

Geras'ın düşünceleriyle birlikte Marks'ın insan doğası kavramını hiçbir zaman reddetmediği iddiası güçlenmiştir. Yalnız Marks'ın insan doğası tasvirinin nasıl olacağı konusunda halen soru işaretleri bulunmaktadır. Her ne kadar Geras'ın Marks'ın insan doğasına ilişkin görüşünü ortaya koymak adına yürüttüğü argümantasyon zincirleri, farklı yorum olasılıkları üzerine düşünmek için iyi bir başlangıç olarak görülebilirse de, bu türden bir argümantasyon zincirine söz konusu

olasılıkları yorumlama biçimi açısından bakıldığında bazı sorunlar gözden kaçmayacaktır. Geras'ın iddiasına göre ya insan doğası değişmez ve evrenseldir ya da hiç yoktur. Bu türden bir yorumlama biçiminin barındırdığı sorunlar Sayers'ın ve Ollman'ın ileride açıklanan görüşleri çerçevesinde daha da belirginleşecektir.

### **2.3. Sean Sayers ve Bertell Ollman'ın Marks'ın İnsan Doğası Kavramına Tarihselci Yaklaşımları**

Sayers ve Ollman, Marks'ın tarihselci bir yaklaşımla insan doğasını açıkladığını ileri sürerler. Bu yazarlara göre, Marks ne salt evrensel bir insan doğası tasvirini kabul eder ne de insan doğasını reddeden anti-hümanist bir yaklaşım içerisine girer. Marks'ın insan anlayışı, temelini şuradan alır: Marks'a göre insanlar salt tüketici, pasif varlıklar değildir. İnsanların aktif ve üretici yanları da vardır ki bu üretici yan onların en önemli özelliklerindedir. Bu sayede insanlar yaşadıkları toplumu, dünyayı değiştirirler. Dünyaya yaptıkları bu etki esnasında kendi doğalarını da dönüştürürler: “İnsanlar kendi toplumsal üretken etkinliklerin hem öznesi hem de nesnesidirler ve insanlık tarihi, insanın bu öz yaratım sürecinin öyküsüdür” (Sayers, 2013: 22). Bu fikir Marks'ın *1844 El Yazmalarında* geçen şu cümleden gelir:

(...) *dünyanın tarihi denilen şeyin tümü*, insanın emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey olmadığına göre, kendi *doğumunun*, kendi *oluşum sürecinin* yalanlanamaz ve göze görünür tanıtı gene kendisidir (Marks, 2013: 123).

Topluma, toplumsal ilişkilere eleştiri getirmek insana dair evrensel bir anlayışı zorunlu kılmaz bu yüzden de tarihsel yaklaşımın eleştirel bir perspektifi ortadan kaldırdığını söylemek doğru olmaz. Başka bir deyişle, bir toplumsal ilişkiyi eleştirmek için tarihten ve tüm toplumlardan bağımsız, evrensel bir değerler sistemi gerekli değildir. Hatta Sayers'e göre tarihsel yaklaşımın eleştirisi evrensel, özcü yaklaşımın eleştirisinden daha kesinlik içerir (Sayers, 2013). Bu tarihsel yaklaşım, “Marksizmin ahlaksal görüşünün esası olan insanın kendini gerçekleştirme ideali için somut ve gerçekçi bir temel sağlar” (Sayers, 2013: 22). Tarihsel bakış toplumsal ilişkilere içkin bir eleştiri sunar. Bunun anlamı, tarihte her toplumsal ilişki, tarihin her aşaması; mevcut durumun devam etmesini isteyen kişi ve düşünceleri içinde barındırsa da, bu mevcut duruma karşı çıkan kişi ve düşüncelere de yer açmak zorunda kalmasıdır.

Marks ve Engels'in deyişiyle toplumsal düzenler kendi iktisadi koşullarını yaratırken, mezar kazıcılarını da yaratırlar (Marks ve Engels, 2007). İşte bu “mezar kazıcılar” yaşadıkları toplumsal düzeni bir sonraki aşamaya geçirmek isterken mevcut

düzene eleştirel bir perspektifte yaklaşırlar. Bir sonraki aşama ise kendisini bu mezar kazıcılar tarafından var olan toplumsal düzenden çıkarır, gerçeklik düzeyinde var olur. Diğer bir deyişle toplumsal alandaki her değişim, var olan düzenin içinde bir sonraki aşamanın koşulları olarak mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, kapitalizm proletaryayı yaratmıştır ve kapitalizmi aşip sosyalizmi getirecek olan da proletaryadır. Marks'a göre, mevcut düzeni yıkacak olan koşulları düzenin dışarısında aramak yersiz ve yanlıştır. Bu yaklaşım tarihsel ilerleme kavramına dayanır. Marks ve Engels tarihin bu şekilde yani diyalektik bir biçimde ilerlediğini belirterek tarihsel materyalizmi teorize eder. “Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir *durum*, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir *ülküdür*. Biz, bugünkü duruma son verecek *gerçek* harekete komünizm diyoruz” (Marks ve Engels, 2012: 39).

Marks'ın tarihsel yaklaşımı benimsemesi, yani onun insan anlayışının evrensel temellere dayanmaması söz konusuysa da Sayers'e göre, Marks insanın tarihsel olarak değişmeyen –yani doğal insana özgü- birtakım özellikleri olduğu düşüncesini de kabul eder. Bu bağlamda, Sayers ve Ollman Marks'ın insanı hem toplumsal hem de doğal insan olarak gördüğünü ileri sürmüş olurlar. Fakat toplumsal (türsel) ve doğal insanın birbirinden ayırt edilmesi olanaksızdır. Toplumsal ve doğal insanın hangi anlamlara geldiğini ve genel olarak Marks'ın insan anlayışını Sayers ve Ollman'ın bakış açısından daha iyi kavrayabilmek için birkaç kavram ve terime bakmak gerekir. Bunların başında da güç ve gereksinim kavramları gelir. Bu kavramları Marks'ın nasıl kullandığını anlamak, onun insan doğasını hem tarihin dışında yani evrensel temelde hem de tarihsel olarak gördüğünü algılamaya yardımcı olacaktır.

Güç ve gereksinimlerin bazıları doğal, bazıları ise türseldir (Marks, 2013). Doğal güç ve gereksinimler doğal insana aittir ki esasında bunlar diğer tüm hayvanlarda da bulunur. Bu bağlamda da tarihin dışında yer alırlar, yani evrenseldirler. Türsel güç ve gereksinimler ise yalnızca tür olarak insana, türsel insana ait özelliklerdir. Güç derken Marks'ın anlatmak istediği beceri, yetenek ya da potansiyeldir. Gücün potansiyel anlamına da gelmesini Marks'ın her şeyin olduğu gibi gücün de bir değişimle kavranması gerektiği düşüncesiyle açıklamak gerekir. Başka bir deyişle, insanın güçleri hali hazırda bulunan kadar, gelecekte uğrayacağı dönüşümle içereceklerini de yani potansiyeli de kapsar. Gereksinim ise Marks'a göre bir özne olarak insanın bir anda ulaşamadığı bir nesneye duyduğu ihtiyaçtır. Marks insanların neye gereksinim duyduklarının az çok bilincinde olduklarına inanır.

Başka bir söylemle, Marks'a göre insanlar gereksinimlerini bilinçten ziyade hisleriyle saptarlar.

Marks gereksinimle güç kavramlarını birbirinden ayrı düşünmez. Bu iki kavramın birbirleriyle bağlantısı vardır. İnsanın gücü arttıkça duyduğu gereksinimler de değişir. Gereksinimlerin değişmesiyle insanda yeni güçlerin oluşmasına sebep olacaktır. Örneğin bundan binlerce yıl önce insanların gereksinimleri çok daha temel, daha azdı; fakat buna paralel olarak güçleri de aynı oranda gelişmemişti. Oysa şimdi insanların gereksinimleri ilkel toplumlara göre daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Bir nesneye duyulan gereksinim insanın güçlerinin gelişmesine de kapı aralayacak koşulları yaratır ve aynı zamanda da insanın güçlerinin ne kadar geliştiğinin ispatı niteliğindedir:

İlkel toplumlarda insanların gereksinimleri niteliksizdi, sayıca azdı ve sadece yavan bir doyum sağlamaya yarıyordu. Bunun karşı ucunu ise, insanın 'insani yaşam etkinliklerinin tümüne' gereksinim duyduğu için zengin olarak adlandırıldığı komünizm oluşturur (Ollman, 2012: 136,137).

Daha önce de belirtildiği gibi, doğal güç ve gereksinimler doğal insana, türsel güç ve gereksinimler de türsel insana aittir. Güç ve gereksinim kavramlarını açıkladıktan sonra doğal ve türsel insanı anlamak da daha kolay olacaktır. Doğal insanı adeta bir hayvan gibi düşünmek gerekir. "Hayvan kendi hayat etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez" (Marks, 2013: 81). İşte Marks'ın hayvanlar için söylediği bu özellik doğal insan için de geçerlidir. Doğal insan becerilerini doğal gereksinimleri karşılayacak kadar kullanabilir. İnsan doğaya değil, doğa insan hakimdir. Davranışları iradi değil, kendiliğindedir. Ollman, doğal insanı "doğanın yaşayan parçaları olarak insan" diye tasvir eder (Ollman, 2012). Doğal insan, insanın biyolojik bir varlık olarak var olan halidir. Marks, her ne kadar doğal insanın güçlerinin bir listesini vermese de onunla en fazla iliştilen güçler emek, yemek ve cinselliktir. İnsanın acıkınca karnını doyurmasına, neslinin devamlılığı için üremesine ve çok temel düzeyde kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar bir şeyler üretmesine bakıldığında, bu güçleri hayvanlarla paylaştığı açıkça görülecektir ve bu yüzden de insanın doğal güçleri için Marks'ın bazen "hayvansal işlev" ifadesini kullanması çok da şaşırtıcı gelmemelidir.

İnsanın doğal güçleri iki özellik taşır. Bunlardan birincisi insanın güçlerinin onun birtakım eğilimleri sonucunda açığa çıkması; ikincisi ise insanın, doğal güçlerini gerçekleştirecek nesneyi kendisi dışında aramasıdır. Yukarıda üremenin insanın kendi

neslini devam ettirebilmesi için var olan bir doğal güç olduğu ifade edilmiştir. Üremek doğal güç ise insanın kendi neslini devam ettirme isteği bu doğal gücün gerçekleşmesi için gereken eğilimdir ve ancak bu güç diğer öznelerle yani başka insanlarla gerçekleştirilebilir; bu da demektir ki başka insanlara gereksinim duyulur.<sup>6</sup> İnsanların doğal güçlerini gerçekleştirecek nesneyi kendileri dışında yani dışarıdaki nesnelere (ya da cinsellik örneğinde olduğu gibi dışardaki öznelerle) aramaları güç ve gereksinim arasındaki bağlantıyı bir kez daha gösterir. “Açlık benim bedenimin, kendi dışında bir nesneye karşı, kabul edilmiş gerekmesidir, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin özsel varlığının anlatımı olarak gereklidir” (Marks, 2013, s.169). Marks, burada açlığı nesnelere duyulan gereksinimin bir örneği olarak almıştır. Cinsellik söz konusu olduğunda gereksinim duyulan nesne insanın dışındaki bir başka insan olurken, yemek söz konusu olduğunda gereksinim duyulan nesne açlığı bastırarak bir yiyecektir. İnsanın bu güçlerinin başka türlü yerine getirilmesi mümkün değilse, yani “eğer insanın güçleri kendilerini sadece nesnelere aracılığıyla dışa vurabiliyorlarsa, insanın güçlerini ifade edebilmesi için insanın bu nesnelere gereksinimi var demektir” (Ollman, 2012: 140).

Doğal insan, insana ait olarak tanımlanan tüm özelliklerin ondan soyutlanıp adeta bir hayvan gibi düşünülmesi gereken şeyse; türsel insan da doğal insanın zıttı özellikleri içeren varlıktır:

Hayvan, kendi hayat-etkinliğidir. İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliliğinin nesnesi yapar. Bilinçli bir hayat-etkinliğidir. (...) Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca hayat-etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. İşte bundan ötürü insan bir tür varlığıdır (Marks, 2013: 81).

İnsanın bilince sahip bir varlık olması onu diğer tüm canlılardan ayıran bir özelliğidir ki türsel insan da tam olarak buna, yani sadece kendine özgü niteliklere sahip insana işaret eder.

İnsan hem kendisinin türsel bir varlık olduğunun bilincindedir hem de kendi amaçlarının farkında olup bunların peşinden koşan tek canlıdır. İnsan kendisini hem duyuları yoluyla hem de sadece insana ait eylemleri yoluyla kendisinde gösterir. Bunun anlamı insanın diğer canlılardan farklı olan güçlere sahip olduğudur. Bu güçler insanın duyuları ve düşünmesi, hissetmesi, arzulaması gibi eylemleridir. Bunlar dışında hayatını idame ettirmenin ötesinde, hem doğayı hem de kendisini yeniden

---

<sup>6</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki burada cinsellik yalnızca üremek anlamında kullanılmaktadır, yani burada cinselliği hayvanların cinselliği gibi düşünmek yerinde olur.

üretmeye sebep olacak emek de insanın türsel gücüne işaret edecektir. Görme, işitme, koklama, dokunma, tat alma yani beş duyu, elbette yalnızca insana ait güçler değildir, fakat Marks insanların bu duyuları hayvanlardan farklı olarak insani bir tarzda kullandıklarını iddia eder (Ollman, 2012). Son olarak türsel insan ve onun güç ile gereksinimleriyle ilgili şunu söylemek gerekir ki bunlar toplumsal ve tarihsel olarak değişirler.

Doğal ve türsel güçleri, onları daha iyi anlayabilmek adına birbirinden soyutlayarak incelemeye çalışmak kısmen mümkün olabilir. Daha önce de vurgulandığı gibi doğal güçler hayvansal işlev olarak da ifade edilebilecek insanın diğer hayvanlarla da paylaştığı güçlerdir. Öte yandan insan doğal güçlerden ayrı olarak türsel güçlere sahiptir. Ancak türsel güçlerin, insanın doğal güçleri olmadan var olabileceğini düşünmek pek de kolay değildir; çünkü örneğin yemek yemeyen, su içmeyen bir insanın türsel bir güç olan âşık olma eylemine girmesi de, bunun varlığını hayal etmesi de mümkün olamaz. Dolayısıyla,

Doğayla hiçbir ilişkisi olmayan insan, ilişkisiz bir boşluktur; doğayla özgül olarak insani hiçbir ilişkisi olmayan insan, bir hayvandır; doğayla hayvansal hiçbir ilişkisi olmayan insan, ölü bir insandır ki, ölü bir insanın dahi bir zamanlar hayvansal ilişkilere sahip olduğu varsayılr (Ollman, 2012: 148).

Bir soyutlama olarak tarih boyunca insanın türsel ve doğal güçleri farklı filozofların eserlerinde birbirlerinden bağımsız olarak belirse de, Marks açısından bu ikisinin ayrılamazlığı, ikisini birlikte düşünmeyi zorunlu kılar. Bu zorunluluk, bazı doğal güçlerin (mesela emek ve cinsellik) türsel güçlere dönüşebilecek potansiyelde olduğunu anlamaya olanak tanır. Salt üreme amaçlı olmayan cinsellik insana özgü bir güç oluverirken, insanın hem kendisini hem de doğayı yeniden üretmeye olanak tanıyacak emek de türsel karaktere kavuşacaktır.

Doğal ve türsel insan güçleriyle gereksinimleri elbette Marks'ın insan doğası anlayışının varlığını reddeden Althusser için pek anlam ifade etmez; fakat özellikle Geras gibi özcü, analitik Marksistlerle yapılan tartışmada bu kavramlar epey önem kazanır; çünkü Geras doğal olanla tarihsel (türsel) olanı iki ayrı ve dışsal bileşen olarak görüp doğal olanın yani evrensel olanın insan doğasını açıklamakta tek zemin olacağını öne sürer (Geras, 2011). Güç ve gereksinimlerin zamana uygun biçimde değişkenlik gösterebileceği fikrini, diğer bir deyişle tarihselliği göz ardı eder.

Marks'ın insan anlayışında var olan doğal insan/türsel insan ayrımı tam olarak insanın hem evrensel hem de tarihsel birtakım özelliklere sahip olduğunu ifade eder.

Başka bir deyişle, insanın hem biyolojik varlığından kaynaklı, bin yıllardır değişmeyen özellikleri mevcuttur hem de toplumsal ilişkiler neticesinde değişip dönüşen bir yapısı vardır. Doğal insanın güçlerinin emek, yemek ve cinsellik olduğu belirtilmişti. Kimse insanların bir zamanlar yemek yemediğini ama artık yemeye ihtiyaç duyduğunu iddia edemez. Bu bağlamda yemek yemek toplumsal ilişkiler sonucunda değişen bir özellik, bir güç olmaktan ziyade insanın evrensel bir doğaya sahip olduğunun kanıtı niteliğindedir Sayers de Marks için bunu iddia ederken Geras'a katıldığını da belirtir:

Bu temel gıda gereksinimi tarihsel bir olgu değildir, biyolojik yapımızdan dolayı, insan olmanın evrensel ve göreceli olarak değişmeyen bir özelliğidir. (...). Ama Geras'ın haklı olarak belirttiği gibi (...) göreceli olarak, Marks'ın tarih kuramının zamansal aralığı içinde (...) insanın kalıcı ve genel nitelikleri fikri kesinlikle geçerlidir (Sayers, 2013: 213).

Fakat Marks yalnızca doğal insandan ve dolayısıyla evrensel insan doğasından bahsetmez. İnsanın toplumsal ilişkiler sonucunda değişen özellikleri de vardır. İnsanın güç ve gereksinimlerinin arasındaki ilişki göz önüne alındığında, insan doğasının tarihselliği belirginleşir. İnsanın güçleri sayesinde üretici etkinlik biçimleri ve üretici güçleri oluşur. Bunlar insanın gereksinimlerini karşılarken gereksinimler gelişim gösterir. Gereksinimlerin gelişim göstermesi yani yeni gereksinimlerin oluşması yeni üretici güçlere ve yeni üretici etkinlik biçimlerine neden olur (Sayers, 2013).

Güç ve gereksinim arasındaki bu diyalektik ilişki insan doğasının da değişimini açıklar: “[İnsan] kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir” (Marks, 2014: 182). Hatta öyle ki doğal güçler bile toplumsal koşullarda değişime uğrar: “Açlık açlıktır ama çatal-bıçak ile yenilen pişmiş etin doyurduğu açlık, ellerle, tırnaklarla ve dişlerle çiğ eti bir çırpıda yutan açlıktan farklı bir açlıktır” (Marks, 1973: 92).

Sonuç olarak insanın güç ve gereksinimleri toplumsal koşullara göre değişikliğe uğrar ve bu toplumsal koşulların oluşmasında da kendi aralarındaki diyalektik ilişki esastır. Güç ve gereksinimler, aralarındaki ilişki sonucu değişir ise aynı şey doğal güç ve gereksinimler için de geçerlidir ki Marks'tan yapılan yukarıdaki alıntı da bunu onaylar. Fakat o halde buradaki iddiayla doğal/türsel insan ve evrensel/tarihsel insan doğasını özdeşleştirmek arasında bir çelişki yok mudur? Sayers ile Ollman burada bir çelişki görmeyecekler ki Geras'ın karşı çıkacağı düşünce de bu noktayla beraber başlayacaktır. Yalnız evrensel tarihsel olanın birbirleriyle olan ilişkisi açıklanmadan bu çelişkiyi gidermek de mümkün olmayacaktır.



Geras ve Sayers arasındaki esas farklılık insan doğasının bu evrensel ve tarihsel yönlerinin nasıl bir ilişkide olduğunun açıklanmasında yatar. Genel kanı –ki bu özellikle özcü yazarlar tarafından savunulur- tarihsel insan doğasının evrensel insan doğasını zorunlu olarak dışlaması gerektiği üzerinedir. Geras gibi yazarların özcü yaklaşımına karşın, Ollman ve Sayers gibi tarihselci yazarlar doğal olanla tarihsel olanın birbirinden ayrılamayacağını iddia ederler.

Burada iki ayrı ve dışsal olarak ilişkili bileşen, yani bir yanda evrensel bir gereksinim ve öte yanda toplumsal olarak gelişmiş bir dizi tercih yoktur. Yalnızca bir tek şey vardır: Toplumsal olarak değişime uğrayan gereksinim (Sayers, 2013: 216).

Açlık evrensel bir gereksinimdir, fakat bu açlığın doyurulması tarihsel olarak değişir, dolayısıyla doğal ile türsel arasında keskin bir çizgi yoktur. Başka bir örnek olarak insanların cinselliklerini yaşamaları verilebilir. Doğal insanda salt üreme amacı taşıyan cinsellik, türsel insanda çok daha farklı bir boyut kazanmıştır ve kazanmaya da devam edecektir; çünkü toplumsal ilişkilerin ve toplumsal koşulların değişimi kadına bakış açısını da değiştirecektir. Marks’a göre, kadına bakış açısının değişimi cinsel ilişkiye bakış açısını da değiştirir. Bunu da Marks cinsel ilişkiyi nasıl gördüğünü anlatan pasajında kavramak mümkündür:

Bu ilişkinin özelliğinden, bir tür varlığı, insan olarak insanın ne dereceye kadar kendi bilincine vardığı, kendini kavradığı anlaşılır, erkekle kadının ilişkisi, insanla insanın en doğal ilişkisidir. Bu yüzden bu ilişki insanın doğal davranışının ne dereceye kadar insani olduğunu (...) insani özelliğinin onun için ne dereceye kadar doğal olabildiğini gösterir (Marks, 2013: 110).

Marks’ın tarihsel insan anlayışının çıkış noktası olan, onun insanı üretken ve aktif varlık olarak tanımlaması göz önüne alındığında üretmenin insanın temel ve kendisini gerçekleştirebilmesi için zorunlu bir faaliyet olduğu açıkça ortaya çıkar. Üretici çalışma, tüm insan varoluşunun birinci öncülüdür (Marks ve Engels, 2012).<sup>7</sup> Dolayısıyla Marks’a göre, üretici çalışma insan doğasının şekillenmesinde önemlidir. Çalışmak günümüzde insanların hayatlarındaki sevdikleri uğraşlara ket vurmaktan

<sup>7</sup> Burada “emek” yerine “çalışma” terimini kullanmak yanlış olmaz. “Marx’ın, dikkatinin çoğunu üretken yaşama yönelttiği geç dönem yazılarında “etkinlik” (İng. “activity”) özelleşmiş bir terim olan “çalışma” (İng. “work”) ile yer değiştirir” (Ollman, 2012: 167). *Kapital*’in birinci cildindeki “Emek Süreci ve Değerlenme Süreci” başlığına bakıldığında da Marks, “Çalışma her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi birbiriyle yürütür, düzenler ve denetler” (Marks, 2014: 181) ve “İnsanlar, herhangi bir biçimde birbirleri için çalışmaya başlar başlamaz, emekleri de toplumsal bir biçim kazanır” (Marks, 2014, s. 181) der. Ayrıca *Kapital*’in yine birinci cildinde Engels’in dipnotlarından birinde Engels “İngilizcenin, *arbeit*’ın (emek, iş) bu iki farklı yönü için iki farklı sözcüğe sahip olma üstünlüğü bulunuyor. Kullanım değerleri yaratan ve nitelikçe belli olan işe *labour*’dan farklı olarak *work*; değer yaratan ve nicel olarak ölçülen emeğe *work*’ten farklı olarak *labour* deniyor” (Marks, 2014: 60) diye belirtir. Tezin bu bölümünde de çalışma teriminin kullanılmasının sebebi çalışmanın kullanım değeri üreten bir etkinlik olmasıdır.

başka bir işe yaramıyor gibi algılanırken çalışmanın insanın kendini gerçekleştirme için önemli bir adım ve özgürlüğe giden yolda bir baş basamak olarak görülmesi ilk başta şaşırtıcı olarak düşünülebilir. Öncelikle şu belirtilmeli ki Marks elbette her şartta çalışmayı özgürleştirici bir faaliyet olarak görmez. Fakat gerekli şartlar oluştuğunda da çalışma “özgürleştirici bir etkinlik” olabilir, “çekici çalışma, bireyin kendini gerçekleştirme haline gelebilir” (Marks, 1973: 611). Çalışmanın neden iyi olduğuna dair ilk olarak onun etkinlik gerektirdiği söylenebilir (Sayers, 2013). Salt pasif varlıklar olmak yerine aktif olmak, bir şeyler için uğraş vermek insanları psikolojik olarak doyuracaktır. Çalışmanın iyi bir şey sayılmasına bir diğer nedense onun bir üretici etkinlik olmasıdır. İnsanlar yaşadıkları dünyayı kendi isteklerine göre biçimlendirdiklerinde hem gereksinimlerini karşılarlar hem de kendilerini tatmin ederler (Sayers, 2013). Son olarak çalışma –en azından modern biçimlerinde- toplumsal bir hal almıştır. Böylece insanlar yeni kişilerle tanışır hem ufukları genişler hem de işbirliğiyle çalıştıklarından elde edilen ürün toplumsal bir karaktere bürünür ve böylece bireyler yalnızca kendileri ya da kendi hane halkı için üretmeyip başkalarının gereksinimlerini de karşılamaya başlarlar. Kısacası Marks’a göre, çalışmanın toplumsal karakteri insanları olumlu yönde etkiler.

Çalışmak kapitalizmden önce şimdiki biçimine ve önemine sahip değildir, fakat böyle olması çalışmayı sahte bir ihtiyaç haline getirmez. Tarihsel yaklaşım da bunu iddia eder, yani çalışma gereksinimi de toplumsal ve tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Kısacası insan doğası çalışma olgusuna yönelik tutumu itibarıyla değişmiştir:

Çalışmaya yönelik tutumlar, çalışmaya yönelik tüm –çağdaş toplumların tutumları kadar sanayi öncesi toplumların tutumları da- toplumsal ve tarihsel ürünlerdir. Bunlar, içinde oluştukları üretim biçimi tarafından yaratılır ve onu yansıtır. (...) insan doğasının kendisi dönüşüme uğramıştır (Sayers, 2013: 87).

Çalışmanın gerçek bir ihtiyaç olarak görülmesi gerektiği savunulurken akla elbette boş zaman gereksiniminin bu denklemdeki yerini sormak gelebilir. İnsan ne kadar az çalışırsa, ne kadar boş zamanı olursa o kadar özgür mü olur? Bu soruya Marks’ın yanıtı olumlu olmayacaktır. Bunun nedeni Marks’a göre çalışmanın, gereklilik düzeyinde yer alsa da insanın özgürlüğüne karşıt olarak var olmamasıdır.

Elbette, ulaşılabilecek amaç ve ona ulaşmak için aşılabilecek engeller aracılığıyla emek ölçüsünü dışarıdan alır. Ama (...) bu engellerin aşılması başlı başına özgürleştirici bir etkinliktir ve (...) dahası, dışsal amaçlar salt dışsal doğal zorunluluklar görüntüsünü üstünden atar ve bireyin kendisinin ortaya koyduğu amaçlar olarak –dolayısıyla da öznenin kendi kendini gerçekleştirme, nesnelleştirilmesi olarak, dolayısıyla da eylemi kesinlikle emek olan gerçek özgürlük olarak- ortaya konulur (Marks, 1973: 611).

Fakat boş zamanın tek başına insanı özgürleştirmediği fikri, onun sahte bir gereksinim olduğu anlamına da gelmez. Başka bir deyişle, burada kastedilen Protestan çalışma etiğinde olduğu gibi her türlü –insanı en çok zorlayanı da dahil olmak üzere- çalışma övülüp insanların boş zamanını yani dinlenme hakkını elinden almak değildir; çünkü boş zaman, çalışmanın karşısında yer almaz. Çalışma, yani üretici etkinlik, şu anki konumuna yükseldikçe boş zaman ihtiyacı da belirmiştir ve gerçek bir ihtiyaç olarak yerini almıştır. Kısacası Marks’a göre insanın kendini geliştirebileceği biçimde, özgürce ve aktif olarak değerlendirebileceği boş zamanla beraber, gereklilik düzeyinde yer almasına karşın insanın özgürleşmesine giden yolda bulunan çalışma, sanayi sonrası döneme ait ama yine de gerçek gereksinimler olarak yerini almışlardır. İnsan dış dünyaya çalışma sayesinde şekil verir, kendi gereksinimleri doğrultusunda dış dünyayı işler ve böyle yaparken kendi güçlerini de geliştirerek kendini gerçekleştirmeye doğru adım atar. Böylece insan çalışma aracılığıyla özgürlüğünü gerçekleştirir.

Çalışma ve özgürlük arasında kurulan bu ilişki, çalışmanın gereklilik alanında kalmasına karşın insanın gereksinimlerini karşıladığından önemli olduğunu gösterirken, aslında bu üretici etkinliğin Marks’ın insan doğası anlayışıyla ilgisini de açığa çıkarmaktadır. Çalışmayla beraber insan, gereksinimlerini karşılar. Fakat bu gereksinimlerin karşılanabilmesi için insanın yeni güçleri ortaya çıkar. Bu yeni güçler de beraberinde yeni gereksinimler getirir. Örneğin çamaşırların yıkanması bir gereksinimdir. Bu gereksinimin karşılanması için teknolojinin de gelişmesiyle beraber insan çamaşır makinesini yapacak güce, beceriye erişir. Artık çamaşırları yıkamak için çamaşır makinesi vardır; fakat insanın gereksinimi burada durmaz, makinenin daha büyüğüne, sessiz olanına vs. ihtiyaç duyar. Böylece çamaşır makinesi icat edilmeden önce hem fiziksel zahmet hem de zaman kaybı yaratan çamaşır yıkama olayı çok daha basit bir şekilde halledilebilecek bir noktaya gelmiş olur. İnsan da bu kalan zamanını kendisi için daha değerli işlere harcayabilir. Bu, elbette çok basit bir örnektir. Bunun gibi yüzlerce teknolojik aletten – hatta yalnızca teknolojik alet de değil bir sürü zihinsel aktiviteden- ve insanın değişen ve gelişen güç ile gereksinimlerinden bahsedilebilir. “Onlar [Hegel ve Marks], insan gereksinimlerinin artışı, insan doğasının gelişmesinin temel bir yönü olarak görürler” (Sayers, 2013: 104). Kısacası insan, güçlerini kullanarak emeğiyle gereksinimlerini karşılar ve yeni güç ve gereksinim kazanır. Elbette yeni gereksinimlerin varlığından bahsedilince akla sahte

gereksinim kavramı gelecektir. Tabii ki bazı gereksinimler sahte olabilir ama Sayers, insanın sadece doğal durumunda var olan gereksinimlerinin gerçek olduğunu iddia etmenin Marks'a göre yanlış olacağını iddia eder:

Gereksinimler, insan güçleri ve yetenekleri olarak olumlu biçimde var olanın olumsuz yanındır. Güçlerimiz ve yeteneklerimiz geliştikçe, yeni gereksinimler ortaya çıkar ve yeni gereksinimlerin doğması, yeri gelince, yeni güçlerin ve yeteneklerin gelişimini kamçılar. Gereksinimler ve güçler aynı sürecin –insan doğasının genişlemesinin- iki farklı, olumsuz ve olumlu, yanındır (Sayers, 2013: 105).

Çalışma örneğinde olduğu gibi Marks'a göre, her şeyi tarihselliğinde algılamak ve dolayısıyla yeni olanı veya toplumsallıkla birlikte ortaya çıkanı hiç düşünmeden gereksiz ve yapay görmemek önemlidir, çünkü gereksinimler tarihseldir ve dolayısıyla değişir. O halde insan hep bir şeyleri arzular demek doğru bir yaklaşım değildir. Başka bir deyişle, insanın tarih boyunca para kazanmayı, mülk edinmeyi arzuladığı savı Marks'a göre doğruluk içermez. “Arzularımız ve zevklerimiz toplumdaki kaynakları; bu nedenle, onları, doyurulmalarına hizmet eden nesnelere değil, toplumla ölçeriz. Çünkü onlar toplumsal bir niteliğe sahiptir, göreceli bir niteliğe sahiptir” (Marks, 1999: 22).<sup>8</sup>

İnsanın gereksinimlerin tarihsel olarak geliştiğini söylemek, ortaya çıkan tüm yeni gereksinimlerin gereksiz ve lüks olarak görülme zorunda olmadıklarını ifade etmeyi beraberinde getirir. Bunu insanlar kendi günlük yaşamlarından bile görebilirler. Bir önceki nesle göre lüks olan sözcüğü bilgisayar, bir sonraki nesil için tüm işlerin halledilebilmesi için bir gereklilik haline gelir. Tarihsel görüş, arzuların ve gereksinimlerin çoğalıp gelişmesine insan doğasının gelişiminin bir yönü olarak bakar (Sayers, 2013). İşte Marks'a göre iktisadi gelişmenin ilerleme sayılması da insanın

---

<sup>8</sup> Bu sebeple, insan doğasını tarihsel perspektifle ele almak, Thomas Hobbes'la başlayan ve daha sonra liberal filozofların da sahiplendiği insan doğası anlayışına karşı çıkmayı gerektirir. Hobbes insan doğasını olumsuz bir şekilde, John Locke ise olumlu bir şekilde yorumlasa da esas sonuç yani insanın doğasının değişmezliği fikri “insan hep bencildir”, “insan, insanın kurdudur” “insan özgür doğar” gibi ifadelerle sabit kalır. İnsanın tarih boyunca bencil olduğu düşüncesi bu sabit insan doğası anlayışından ortaya çıktığı gibi, benzer şekilde çalışmanın insan doğasına uygun olduğu iddiası liberallerin bu savından beslenir. Marks'ın çalışmayı “üretici etkinlik” ifadesiyle açıklayıp insanın kendini gerçekleştirmesi için bir gereklilik olarak sunmasıyla liberallerin çalışmayı modern sanayinin gelişmesi için gereksinim olarak görmesi arasında fark vardır. Marks'a göre çalışma gereklilik halini tarihsel olarak almıştır; oysa liberaller çalışma gereksiniminin insan doğasının evrensel bir özelliği olarak hep var olduğunu ima ederler. Ayrıca Marks, her türlü çalışmanın insanı özgürleştireceğini iddia etmez. Örneğin, kapitalist çalışmanın insanı özgürleştirmekten çok, bu özgürlüğe giden yolda aşılması gereken bir sorun olarak görülmesi yerinde olacaktır. Liberaller ise Protestan çalışma etiğiyle çalışmanın Tanrı'nın bir ödevi olduğunu, boş zamanın veya her türlü tüketimin Tanrı'nın ödevine karşı gelmek sonucunu getireceğini belirterek, aslında kapitalist çalışmanın insanı sonuna kadar kullanmasına zemin hazırlamışlardır.

güçlerinin ve gereksinimlerin gelişmesi ve dolayısıyla insanın doğasının gelişmesi bakımından haklı görülür.

#### 2.4. Sonuç Yerine

Sayers ve Ollman, Marks'ın insan doğasına dair tarihselci yaklaşımlarını bu şekilde sunarken aslında Geras'ın neleri göz ardı ettiği de belirginleşir. Geras insan doğasının tarihsel olmasının onun yalnızca bir yönü olduğunu savunur -ki bu da insanın tabiatıyla ilgilidir- ve esas olarak evrensel insan doğası fikrinin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre eğer bir insan doğasından bahsedilecekse bu, insanda değişmez birtakım nitelikler içermelidir. Başka bir deyişle Sayers'den farklı olarak Geras'a göre eğer insan doğası varsa bu evrensel ve sabit olmalıdır, tarihselliği için içine katınca zorunlu olarak insan doğasını reddetmek gerekir.<sup>9</sup> Ayrıca her ne kadar bu seçeneği Geras baştan elese de eğer Marks'ın tarihsel insan doğası fikri kabul edilecek olursa (insan doğasının bir yönü olarak değil onun tamamen tarihsel olarak değiştiği kabul edilecek olursa da) evrensel karakteristikler fikrinin de tümüyle dışlanması gereklidir. Başka bir deyişle insan doğası hem tarihselliği hem evrenselliği aynı anda içinde barındıramaz. Oysa daha önce de vurgulandığı gibi Sayers, Ollman gibi tarihselci yazarlar tarihselliğin insan doğası fikrini reddetmediğini, bunun yerine insanın doğasının tarihsel ve toplumsal olarak dönüştüğünü öne sürerler. Üstelik de bunu yaparken insanın biyolojik bir varlık olarak evrensel bir doğaya sahip olduğunu belirtmekten de geri durmazlar.

Geras'ın bu farklı yönlerinin bir arada var olabilmemesinin olanağını tartışırken ulaşmak istediği sonuç insan doğasının evrensel olarak var olduğudur. Öte yandan Sayers ve Ollman ise insanın doğasının tarihsel ve toplumsal olarak değişmesinin esas olduğunu savunurlar.

Çünkü insanlar salt doğal varlıklar değildirler, yalnızca biyolojik organizmalar değildirler, aynı zamanda da ve esas olarak, toplumsal etkinlikleri aracılığıyla değişen ve kendilerini dönüştüren toplumsal ve tarihsel varlıklardır (Sayers, 2013: 214).

Sonuç olarak, Marks'ın insan doğası anlayışına dair yaklaşımları tartıştıktan sonra, onun bu konuda tarihsel bir anlayışı olduğu iddia edilebilir. İnsan üretici bir varlık olarak kendi doğasını da dünyasını da değiştirip dönüştürür. Bu anlayış, insanın biyolojik varlık olmasından kaynaklı değişmeyen, evrensel bir doğası olduğunu fikrini de içinde barındırsa da esas olanın insanın toplumsal olarak değişime uğrayan

---

<sup>9</sup> Çünkü bu tarihsellik, yani değişkenlik, insanın doğasıyla değil tabiatıyla ilgilidir.

gereksinimleri olduğunu savunur. Bu düşüncelerin Marks'ın yabancılaşma kavramıyla doğrudan alakası vardır; çünkü yabancılaşma kavramı başlı başına bir insan anlayışına dayanır. Eğer ki Marks'ın geç yazılarında insan doğasına dair tüm düşüncelerini terk ettiği savunulursa, bundan yabancılaşma da nasibini alacaktır. Oysaki bu tezde bunun tam tersi iddia edileceğinden, yabancılaşma iddiası için bu bölümde savunulan insan doğası anlayışına ihtiyaç vardır.



### 3. MARKS'TA YABANCILAŞMA, META-FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME

“Yabancılaşma” kuramı kapitalist üretim sürecinde insanın hem ruhsal olarak hem de fiziksel olarak nasıl zarara uğradığını açıklamak için Marks’ın oluşturduğu eleştirel yapıdır. Meta-fetişizmi ve şeyleşme de bu kuramın Marks’ın gelişen düşünce yapısında vardığı noktalardır. Marks’ın kapitalizmin insana etkisini nasıl irdelediğini kavrayabilmek için bu üç kavramı önce ayrı ayrı sonra da bir arada düşünmek yerinde olacaktır.

#### 3.1.Yabancılaşma

“Yabancılaşma” kavramı kapitalist toplumun insanı neye dönüştürdüğünü incelemek ve açıklamak için Marks tarafından ortaya atılmıştır. Bu kuram, insanların kapitalist dünyanın şartları altında hayatlarının nasıl şekillendiğini, bu insanların diğer insanlar ve nesnelere kurdukları ilişkileri anlamaya yönelir. Marks, yabancılaşma kavramı ekseninde kapitalist toplumdaki insanı incelerken aslında kapitalizm eleştirisini de yapmaktadır. Gerçekte yabancılaşma yalnızca kapitalizmde görülmez, tüm sınıflı toplumlarda kendini gösterir. Marks, *Kapital* kitabında sınıfsız toplumlarda, örneğin ilkel-komünal toplumlarda yabancılaşmadan bahsedilemeyeceğini belirtir:

Ne var ki, böyle bir karşılıklı yabancılık ilişkisi, ataeril aile biçiminde olsun, bir eski Hint topluluğu biçiminde olsun, bir İnkâ devleti biçiminde olsun, ilkel bir topluluğun üyeleri için söz konusu olamaz. Meta mübadelesi, toplulukların sona erdiği, bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar. Ama, nesnelere bir kere topluluğun dışında meta haline gelince, gerisin geriye topluluğun kendi içinde de meta haline gelmeye başlar. Başlangıçta, bunların mübadele oranları tümüyle rastlantısaldır. Bunların mübadele edilebilir şeyler olmaları, sahiplerinin onları karşılıklı olarak elden çıkarma isteklerinden kaynaklanır (Marks, 2014: 96).

Alıntıdan da görüleceği üzere yabancılaşma ve sınıflı toplumlar arasındaki bağ, sınıflı toplumlarda mülkiyetin ortak mülkiyetten özel mülkiyete evrilmesi sonucunda oluşur. Marks, mülkiyet kavramının insanın, doğayla ilişki kurduğu ve onu bir nesne olarak kendisine mal edip üretim sürecine kattığı süreçte var olduğunu iddia eder. Bu süreçteki asıl sorun mülkiyetin varlığı değil, mülkiyetin nasıl şekil aldığıdır. İkel-komünal toplumlarda ortak üretim sonucunda elde edilen mülkiyet, ihtiyacı olanın

kullanımına açık olduğundan arada bir mesafe yoktur, elde edilen ürüne herkes erişebilir (Kulak ve Gülenç, 2012). Oysa sınıflı toplumlarda durum farklılaşır. Özel mülkiyeti elinde bulunduran egemen sınıf, ezilen sınıfın bu ürünlere erişimine de kısıtlama getirmiş olur. Bu sebeple de ezilen sınıf ürüne karşı düşmanca bir tavır takınarak, onun karşısında yer alır. Bu açıdan Marks yabancılaşma kavramını ilk olarak insanın emeğinin sonucu yaratılan ürünle arasına giren mesafeyi göstermek için kullanır. Diğer bir deyişle yabancılaşmanın ilk anlamı insanın emeğine yabancılaşmasıdır. Yabancılaşma özel mülkiyetin geçerli olduğu sınıflı toplumların tümünde varlığını gösterse de, bu kavram kapitalizmde Marks'ın kuram olarak oluşturduğu en belirgin halini alır. Bunun nedeni de “kapitalizmde bireyselleşmenin bir ölçüye kadar gerçekleşmiş olması ve kendini gerçekleştirme ihtiyacını çok sayıda kişinin hissetmesine rağmen, azınlığın bunun olanaklarına sahip oluşudur” (Silier, 2007: 138).

Yabancılaşma kuramı kapitalizmin insanı emeğinden, yani üretim hayatından kopardığını, çünkü insanın –daha doğrusu üreten, emekçi insan olan işçinin- üretim süreciyle ilgili karar yetkisi olmadığını öne sürer. Böylece insanın kendi ürettiği nesneyle de arasına mesafe girer; çünkü artık emeğiyle üretenin bu ürettiği nesne üzerinde de hiçbir denetimi yoktur. Araya giren bu mesafe insan ve üretim nesnesi arasında kopmaya sebep olur ki bu da insanla maddi dünyanın birbirinden ayrılması anlamına gelir (Ollman, 2012).

Ancak yabancılaşmanın tek anlamı üretim nesnesinden kopuş da değildir. Marks yabancılaşmayı ikinci bir anlamda daha kullanır. Marks'ta yabancılaşmanın bu ikinci kullanımı insanın yalnızca maddi dünyadan değil, diğer insanlardan da kopuşunu ifade eder. Bu kopuşun nedeni kapitalizmin sınıflı bir topluma sebep olması ve rekabeti desteklemesidir. Sınıflı toplum sınıflar arasında düşmanlığa yol açar. Rekabet de ekonomik liberalizmin John Locke'un görüşleriyle temellendirebileceği “çok çalışan hak ettiğini alır çünkü fırsat eşitliği vardır” savıyla varlığını korur ve güçlendirir. Bunun sebebi de güçlü olan kazanacaksa rekabet kaçınılmazdır. Tüm bu durumlar, insanı insan yapan ilişkileri de yok eder. “Bütün bu ayrışma ve bölünmelerden sonra bireyden geriye kalan sadece bir et yığınıdır” (Ollman, 2012: 217). Burada insanlarla ve nesnelere kurulan bütün ilişkilerden bir soyutlama vardır, yani yabancılaşmış birey soyutlama haline gelmiştir (Ollman, 2012). Marks bu insanın durumunu



insan etkinliğinin *emek* olarak üretimi vardır –yani, kendine, insana ve doğaya, dolayısıyla da bilince ve hayatın akışına yabancı bir etkinlik olarak- basit bir *işçi* olan ve dolayısıyla doldurulmuş boşluktan saltık boşluğa- toplumsal ve böylece gerçek yokluğuna- her gün düşebilecek durumda olan insanın *soyut* varoluşu (Marks, 2013: 93)

şeklinde tanımlar.

İnsanın diğer insanlar ve toplumsal ilişkilerden soyutlanarak “birey” olarak tanımlanmasının sonucunu getiren onu oluşturan ilişkilerin insandan kopmasıdır ve bu durum bütünü parçalanması anlamına gelir. Bütün parçalanmıştır, çünkü bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkiler artık görülemez hale gelmiştir. Marks, bu parçaları “insanın ürünü”, “insanın üretici etkinliği” ve “insan” olarak alırken yabancılaşmayı dört ilişki çerçevesinde inceler.

Bu dört ilişki insanın üretici etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türsel varlık olarak insanla kurduğu ilişkilerdir (Marks, 2013). Marks’a göre, kapitalizmden kaynaklı olarak tüm bu ilişkiler arasına ayrışma girmiş ve böylece insan üretici etkinliğinden, ürününden, diğer insanlardan ve türsel varlık olarak insandan yabancılaşmıştır.

### 3.1.1. İnsanın Üretici Etkinliğiyle İlişkisi

Marks’a göre, yabancılaşma kapitalizmde üretici etkinliğin kendisinde görülür:

(...) çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir, Onun için çalışırken kendini olumlamaz yoksa (inkar eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmeyen, bedenini harcar ve zihnini yok eder (Marks, 2013: 78).

Görüleceği üzere yabancılaşmış üretim süreci işçiyi olumsuz etkiler. Fakat bu durum, tüm çalışma biçimlerini doğrudan kötü, istenmeyen etkinlikler yapmaz. Marks’a göre, üretici etkinlik bilinçli bir şekilde doğayı şekillendiren emeğin kolektif hareketi olarak insanları hayvanlardan ayıran şeydir. Üretimin insanla hayvanın ortak özelliği olmasına rağmen insan emeğinin bilinçli ve yaratıcı olması, yaşadığı dünyayı değiştirip kendisini de dönüştürmesi, onu hayvani üretimden farklı ve özel bir noktaya taşır. Şunu da belirtmek gerekir ki, burada sözü edilen üretici etkinlik, onun *yabancılaşmamış* halidir ve Marks, yabancılaşmamış üretici etkinliği insanların nesnelere sahiplenmesinin temel aracı olarak görür. İnsan üretici etkinlikle doğayı dönüştürüp onun sınırlarını zorlayarak ona şekil verirken, bu etkinlik esnasında kullandığı güçlerini de değiştirip geliştirir ve böylece insan kendi potansiyellerinin de olanaklılığını artırır.

Ama sosyalist insan için *dünyanın tarihi denen şeyin tümü*, insanın emeği yoluyla insan yaratılmasından başka bir şey olmadığına göre, doğanın insan için oluşumundan başka bir şey

olmadığına göre, kendi *doğumunun*, kendi *oluşum sürecinin* yalanlanamaz ve göze görünür tanıtı gene kendisidir (Marks, 2013: 123).

Alıntıda da görüleceği üzere bu tarz bir üretici etkinlik komünizmde yani yabancılaşmamış etkinlikte varlığını gösterecektir. Kapitalist çalışmadaysa söz konusu olan “ (...) bir gereksemenin doyurulması değildir; sadece çalışmanın dışındaki bazı gereksemeleri doyurmak için bir *araçtır*” (Marks, 2013: 78). İşte bu yüzden Marks, *kapitalist* çalışmanın insanın özsel varlığına aykırı olduğunu söyler. Burada özsel varlıkla kastedilen türsel varlıktır (Marks, 2013). Kapitalist çalışma, insanın gereksinimlerini karşılamadığı gibi onun güçlerinin gelişmesine de engel olur. İnsan üretici etkinlik sırasında güçlerini kullanırken bu güçlerin içindeki potansiyeli geliştirmektense, bu güçleri yalnızca tüketir (Ollman, 2012). İnsanın güçlerinin tükenmesi, insanı insan yapan özelliklerden de uzaklaşması anlamına gelir.

Kapitalist çalışmanın insanca yaşamın gerekli koşullarını giderek yok edişi, onda hem fiziksel hem de zihinsel tahribata yol açmasıyla belirgin hale gelir. Marks, *Kapital*'de kapitalist çalışma şartlarının insanı nasıl etkilediğine şu şekilde değinir: “(...) kapitalist üretim tarzı, aynı zamanda, kentli işçinin fiziksel sağlığını ve toprak işçisinin zihinsel hayatını tahrip eder” (Marks, 2014: 481). Kapitalist üretim tarzı işçide fiziksel bozukluklara yol açarken bir yandan işçiyi bu çalışma sürecine, makinelere uyumlu hale de getirir: “[İşçinin] tek yönlü bir işleve alışması, işçiyi hiç şaşmayan bir alet durumuna sokar, işçinin mekanizmanın bütünüyle bağlantısı ise onu bir makinenin parçalarında görülen uyumla çalışmaya zorlar” (Marks, 2014: 339). İşçi artık tıpkı bir makinenin parçası olur (Marks, 2014). İşçinin makinenin uzantısı haline gelmesi onun aynı zamanda makineyi de bir rakip olarak görmesine sebep olur. Bunun nedeni makinelerin gelişmesinin işçilerin hayatlarını kolaylaştıracağı yerde, onların işlerinden çıkarılmasına sebep olma ihtimalinin bulunmasıdır. En azından gelişen teknolojiye ayak uyduramayan işçiler, işlerinden olabilirler. Bu durum, işçilerin makinelere indirgenmesinin sonucu olmakla kalmaz, aynı zamanda da işçinin makineleri kendilerine düşman olarak görmesine sebep olur.

Emeğin yabancılaşmış halinin işçiyi fiziksel ve zihinsel olarak tahrip etmesi sonucunda işçi kendisini çalışırken değil, çalışmadığı zamanlarda evinde hisseder; “(...) işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. (...) Onun için çalışması gönüllü değil, zorlamadır; *zorla çalıştırılır*” (Marks, 2013: 78). Elbette kapitalist bir bakış açısıyla insanların hiçbir üretim tarzında çalışma etkinliğinden hoşlanmayacakları, çalışırken kendilerini özgür hissetmeleri gerektiği

aksine çalışma dışında kendilerini özgür hissedecekleri iddia edilebilir. Oysa Marks'a göre insan, yabancılaşmamış üretici etkinlikle beraber güçlerini geliştirip gereksinimlerini karşılarken kendini gerçekleştirmeye ve özgürlüğe doğru adım atar.

Marks, işçinin üretici etkinlikten yabancılaşmasının iki yönüne daha değinir. Bunlardan ilki, yabancılaşmış emeğin işçinin değil, işçi olmayanların özel mülkü olmasıdır. “(...) çalışmanın işçi için dışsal özelliğini gösteren bir başka olgu, işin işçiye değil başka birine ait olması, işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır” (Marks, 2013: 78). Yabancılaşmış emek, insan emeğinin metaya dönüşmüş halidir. İşçiler emek güçlerini kapitalistlere satarlar ve böylece kendi emekleri kendilerine ait olmaktan çıkarak, kapitalistin mülküne dönüşür. İşçi kendi yoksulluk koşullarından dolayı kapitalist tarafından çalışmaya zorlanır ve kimlerle, hangi saat aralıklarında, günde ne kadar çalışacağı gibi soruları işçi yerine kapitalist cevaplar. İşçi kapitalistin *izin verdiği* sürece ve *izin verdiği* koşullarda üretici etkinlikte bulunabilir çünkü emek gücünü kapitaliste sattığında kendi emeği üzerindeki denetimini de kaybetmiş olur.

Üretici etkinliğin yabancılaşmasının son yönü ise bu yabancılaşmanın insanın insani ve hayvani özelliklerinin ters çevrilmesine neden olmasıdır. Bu son yön, insanın hayvanlarla ortak paylaştığı etkinliklerde kendisinin, salt insani etkinlikleri gerçekleştirmesinden daha insani görüldüğü anlamını içerir (Ollman, 2012). İnsan kendisini üretici etkinlikte bulunurken değil, hayvanlarla ortak paylaştığı yemek, içmek, üremek gibi faaliyetlerde daha özgür, daha insan hisseder. “Hayvansı özellikleri insani, insani özellikleri hayvansı olmuştur” (Marks, 2013: 79). Yemek, içmek ve üremek gibi faaliyetler elbette türsel insanın da güçleri olabilir, fakat “kapitalizmde bu güçler, aynı hayvanlar alemindeki denkleri gibi, sadece doğrudan ve en belirgin işlevlerini yerine getirir” (Ollman, 2012: 226).

Kapitalist üretim tarzı esasında insanın olanaklarını geliştirebilmesi için önceki üretim tarzlarına göre çok daha fazla potansiyele sahiptir. “Feodal lord kendisini iyi beslemenin ve idarede tutmanın ötesinde üretimi geliştirmekle ilgilenmezken, kapitalistler sürekli birbirleriyle rekabet etmek zorundadır” (Swain, 2013: 35). Bu rekabet -her ne kadar insanlar arasında düşmanlık yaratsa da- üretimin en verimli, en ucuz vs. halini yakalamanın en etkili yolunu aramaya sebebiyet verirken “insanların çevrelerindeki dünyayı geliştirme ve ‘kendilerini gerçekleştirme’ konusunda büyük ölçüde kapasitelerinin artması” (Swain, 2013, s. 35) sonucunu beraberinde getirmiştir. Fakat bu kendini gerçekleştirme olanağı kapitalizmde kapitalistler tarafından

kendilerine sunulmuş bir ayrıcalık halini almaktadır. Yaratıcı çalışma kendi emeği ve çalışma koşulları üzerinden tüm denetimini kaybetmiş işçide görülmesi çok zor olacağından ve dahası insanda insani özellikler yerlerini hayvani özelliklere bıraktığından kendini gerçekleştirme olasılığının işçi için geçerli olduğu söylenemez. Kısacası, üretici etkinlik kapitalizmde insana, yaşadığı dünyayı şekillendirme konusunda çok daha fazla olanak sunmasına karşın, bu şekillenen dünyadan ve dünyayı şekillendirme sürecinde var olan yaratıcılıktan faydalanan yalnızca üretici etkinliğin denetimini elinde bulunduran yalnızca kapitalistler olmaktadır. İşçilerin birbirleriyle girdikleri rekabet, onları daha yaratıcı hale getirmez, çünkü yaratıcı çalışma için özerklik de gereklidir; fakat kapitalist üretim tarzında işçilerin özerkliği söz konusu değildir. Hatta aksine insanın kendini gerçekleştirebilmesi için gereken yaratıcılık, özerklik gibi özellikler sadece küçük bir azınlık olan kapitalistlerde toplandıkça ve işçilerin emeği birbirinden farksız hale geldikçe kapitalizm, toplumun çoğunluğunu oluşturan işçiler için türsel güçlerinin gerçekleşmesine ket vurur. Dan Swain, bu duruma çağrı merkezi çalışanlarından getirdiği örneklerle açıklık kazandırır (2013). Çağrı merkezleri çalışanlarından beklenen, her bir dakikanın en verimli şekilde kullanmalarıdır. “Verimliliği” artırmak; çalışanlara müşterilere nasıl karşılık verecekleri, ne cevap verecekleri gibi önceden belirlenmiş birtakım şablonların dikte edilmesiyle sağlanmaya çalışılır. Yemek, tuvalet molalarında süreyi uzatma gibi patronun istemediği gecikmeler, işçinin ücretinin bir kısmını alamamasına benzer bazı cezalarla sonuçlanabilir İşçiler için, “rutinleşmiş, yoğunlaşmış ve tahmin edilemez çalışmayla ifade edilen limitler daha tatmin edici bir yaşam elde etmenin önündeki temel engellerden birini ortaya koyar” (Chris Warhurst’tan akt. Swain, 2013: 36).

Bunların hepsi işçiler emeklerini başkalarının denetimi altına bıraktıkları sürece, yani kapitalizm varlığını gösterdiği sürece devam edecektir. Kendi emeği üzerinde denetim kuramayan, kendi çalışma koşullarını kendisi belirleyemeyen işçiler, kendilerini çalışırken ne rahat, “evindeymiş gibi” hissedebilirler, ne yaratıcılıklarını – ya da genel anlamda türsel güçlerini- gösterebilecekleri olanağa sahip olabilirler ne de makinelerin uzantıları olmaktan kurtulabilirler. Bu yüzden de işçi üretici etkinliğe yabancılaşmaya mahkumdur.

### 3.1.2. İnsanın Ürünüyle İlişkisi

Marks'ın yabancılaşmayı ele aldığı dört ilişkiden ikincisi insanın ürünüyle olan ilişkisidir.<sup>10</sup> İşçi ürettiği üründen yabancılaşır; çünkü bu ürünü yabancılaşmış etkinlikte üretir. Bertell Ollman, Marks'ın dile getirdiği ürünün yabancılaşması savının üç özgül ilişki altında toplanabileceğini belirtir (Ollman, 2012). Ollman'ın da belirttiği ürüne ilişkin yabancılaşma savlarından ilkinin, Marks'ın şu alıntısından takip etmek olanaklıdır:

İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, *dışsal* bir varoluş olduğu anlamına gelmez, *onun dışında* bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır (Marks, 2013: 76).

İşçi, emeğini ürettiği ürüne aktarır ve bu ürün işçinin karşısına ona dışsal bir varlık, yaşamını koşullayan bir güç olarak çıkar. Fakat insanın emeğinin ürettiği üründe nesnelleşmesi denilebilecek bu aktarım tüm üretim tarzlarında kendisini gösterebilecektir. Asıl sorun insan emeğinin yabancılaşmış olmasıdır (Ollman, 2012). Bu sebeple ürün işçinin karşısına hem işçiye dışsal bir nesne hem de ona düşman olarak çıkar (Marks, 2013).

Marks'ın iddia ettiği ürününün yabancılaşması savına dair Ollman'ın belirttiği ikinci ilişki, işçinin kendi ürettiği ürünleri kendisinin kullanamamasıdır (Ollman, 2012); çünkü bu ürettikleri ona değil, bir başkasına yani kapitaliste aittir. Kapitalist, dünyanın en pahalı markalarının üretimlerini üreticilere çok az aylık maaş vererek gerçekleştirmektedir. Bu sebeple de üretimini sağladıkları ürünlerin işçinin malı olması çok zordur. Örneğin, her ay binlerce otomobil üretiminde bulunan işçilerin, kendilerinin otomobil sahibi olması için yıllarca borç ödemesi kaçınılmazdır. Hatta pahalı bir spor arabaya sahip olmak isteyen bir işçi hiç yemeden içmeden bütün ömrü boyunca işinden kazandığını biriktirse yine de bu emeline ulaşamaz. Ayrıca Marks, işçinin ürününe yabancılaşmasını açıklarken kapitalizmin temel çelişmesine de işaret eder: “İşçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır” (Marks, 2013: 75). Burada işçinin yoksulluğuyla kastedilen yalnızca işçinin çok az maaş alması değil aynı zamanda görel olarak kendini daha yoksul ve yoksun hissetmesidir (Silier, 2007). İşçinin ürettikleri

---

<sup>10</sup> Marks aslında bu ilişkiyi ilk önce inceler ama işçinin üretici etkinlikten yabancılaştığını inceledikten sonra ürününden nasıl yabancılaştığı daha kolay anlaşılabilir.

sayesinde kapitalist servetine servet katarken işçi yerinde durmaya devam eder ve sonucunda görece olarak yoksullaşması da artar:

Bir ev, büyük ya da küçük olabilir, çevresindeki evler de aynı ölçüde küçük oldukları sürece, bu ev, bir konuta olan toplumsal talebi karşılar. Ama küçük evin yanında bir saray yükseliverirse, küçük ev bir kulübeye dönüşür (...) uygarlığın ilerleyişi boyunca, küçük ev ne kadar hızla büyürse büyüsün, eğer komşu saray da aynı hızla hatta daha hızlı olarak büyürse, görece olarak küçük olan evde oturan kişi, kendi dört duvarı arasında, kendini, gitgide daha rahatsız, daha hoşnutsuz, daha darda hissedecektir (Marks, 2009: 22).

İşçi kendi ürettiği ürünleri kullanamaz ama emeğine dolayısıyla da ürününe yabancılaştığı için zaten bu ürünlerin kendisinin olduğunu da kabul etmez. Üretici etkinlik üzerinde hakimiyeti olmayan işçi, benzer şekilde ürününün üzerinde de bir hakimiyet kurmaz, kuramaz. İşçiyi ilgilendiren tek şey emeği ile ürettiği ürün karşılığında ona verilen ücrettir ve bu verilen parayla kendi ürettiklerini satın almaya çalışır.

Marks'a göre, insan üretici etkinlik içerisinde buldukça yani üretim araçlarını kullandıkça türsel güçlerini gerçekleştirir. Oysa kapitalizmde insanın üretim araçlarını kullanması onun türsel güçlerini gerçekleştirmesine olanak tanımaz. Esasında kapitalizmde üretim araçları da işçilerin önceki emeklerinin ürünüdür ve Marks buna “ölü emek” der. Kapitalizm ölü emeği yani sermayeyi olabildiğince büyütme istediğinden işçi de çok çalışmalı ve yaşayan emeğini ölü emeğe dönüştürmelidir. Bu ölü emek de başkasına yani kapitaliste ait olacağından yabancılaşma kaçınılmazdır (Swain, 2013). Bu sebeple her ürün gibi üretim araçları yani “ölü emek” de işçilere yabancı, onlara düşmandır. İşçiye düşman olan bu üretim araçları işçinin türsel güçler olarak gelişmesine olanak tanımak bir yana, onu olabildiğince güçsüz bırakır. Bunun sebebi işçi dünyayı dönüştürüp değiştirirken, onun bu dönüştürdüklerine asla sahip olamayacak bir noktada bulunmasıdır. Burada sahip olmaktan kasıt tüketim çılgınlığına yenik düşmek değil, işçinin kendi ürettiklerine ulaşabilecek olmasıdır. Marks'ın “işçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelere yoksunluğu da o kadar artar” (Marks, 2013: 76) alıntısı da bu iddiayı destekler.

Ürünün yabancılaşmasına dair Ollman'ın dile getirdiği üçüncü ilişki işçinin ürününün işçinin karşısına yabancı ve düşman, kendi başına bir güç olarak çıkması, yani işçinin kendi ürettiğinin esiri olmasıyla ilişkilidir (Ollman). İşçinin üretici etkinlik üzerinde hiçbir denetimi yani ürünlerin akıbeti hakkında hiçbir bilgisi yoktur: “(...)

işçinin bu ürünlerin hangi formu alacağına karar verilmesinde de hiçbir rolü yoktur. Bunun yerine işçi, her durumda, halihazırda mevcut olan koşul ve kararlara karşılık verebilir sadece” (Ollman, 2012: 234). Bu sebeple ürünler işçinin karşısına verili bir şeymiş gibi çıkar. Bu da demektir ki işçinin ürünü şekillendirmesi beklenirken, gerçekte ürün işçiyi şekillendirir. Bu şekillendirme ürünün işçiyi kontrol ettiği, onu esir aldığı anlamına gelir. Bunun dışında, ürünler tüketim maddeleri olarak arzu nesnelere haline geldikleri müddetçe, işçiler üzerinde bir güce sahip olurlar. Marks’a göre, bir ürünün önce kendisi sonra alıcısı yaratılır (Marks, 2014). Buna örnek olarak moda sektörü verilebilir. Bir sene moda haline getirilen yeni bir tür kıyafet o sene “modayı takip eden” insanları onu almaya yönlendirse de, bir sonraki sezonda aynı kıyafet yerini yeni moda bir kıyafete bırakacaktır. Marks,

herkes bir başkasında *yeni* bir gereksene yaratıp onu yeni bir bağımlılığa sokmayı, yeni fedakarlıklara sürüklemeyi ve yeni bir *doyum* yoluna alıştırıp iktisadi yok olmaya itmeyi kurar (...) her yeni ürün karşılıklı dolandırıcılık ve karşılıklı soygunculukta yeni bir *potansiyeli* temsil eder (Marks, 2013: 125)

cümleleriyle tüketim ürünlerinin insanlar üzerinde nasıl tahakküm kurduğunun ifade eder.

### 3.1.3. İnsanın Diğer İnsanlarla İlişkisi

Marks’ın işçinin yabancılaşmasını ele aldığı üçüncü ilişki türüyse, insanın diğer insanlarla kurduğu ilişkidir. Emek, kolektif niteliği sebebiyle insanların birbirleriyle iletişime geçme aracıyken kapitalizm şartlarında emek yabancılaştığından bu iletişim de olumsuz bir biçimde etkilenir. Üretici etkinlik üzerinde hakimiyet kuramayan işçi, benzer şekilde ürettiği ürüne de sahip olamazken bu ürün bir başkasına, kapitaliste ait olur; “emeğin ürünü işçiye ait değilse, yabancı bir güç olarak karşısına dikiliyorsa, bu ancak ürün *işçiden başka bir insana* ait olduğu için böyle olabilir” (Marks, 2013: 85). Bu durumun yaratacağı sonucu Marks “işçinin etkinliği kendisi için bir işkenceyse, başka biri için bir zevk, hayatın tadı olmalıdır. Ne Tanrılar ne de doğa, ancak insan, insan üzerindeki bu yabancı güç olabilir” (Marks, 2013: 85) diye tasvir eder.

İşçi, kapitalist çalışma sırasında kendisini tüketirken; kapitalist, üretilen ürünlerle gücüne güç katar. İşçi hiçbir yerde kendisini evinde hissedemez; çünkü üretilen evi ve üretim araçları dahil hiçbir şey ona ait değildir. Evinden her an atılabilir, işinde kapitalist izin verdiği sürece çalışabilir, ürettiği ürünleri parası

yettiğince satın alabilir. Öte yandan tam da işçinin bu hali nedeniyle, kapitalist bunların hepsine sahiptir:

Kendi üretimini nasıl kendi gerçekliğinin yitirilmesi, kendi cezası olarak doğuruyorsa; kendi ürününü nasıl bir kayıp, kendine ait olmayan bir ürün olarak doğuruyorsa; aynı şekilde üretmeyen birinin üretim ve ürün üzerindeki egemenliğini de doğurur (Marks, 2013: 85-86).

İşte bu durum işçinin, ürünün sahibi olan insanla olan ilişkisinin yabancılaşmış niteliğe sahip olmasına neden olur:

(...) yabancılaşmış emek yoluyla insan yalnız nesneye ve üretim edimine ilişkisini kendine yabancı ve düşman güçlerle olan bir ilişki şeklinde ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda başka insanların kendi üretimiyle ve kendi ürünüyle ilişkisini ve kendisinin bu başka insanlarla ilişkisini de ortaya koyar. (...) Kendi etkinliğini nasıl kendisiyle yabancılaştırıyorsa, yabancıya da yabancının kendisinin olmayan bir etkinlik sunar (Marks, 2013: 85-86).

İşçi ile işçi olmayan (kapitalist) arasındaki bu yabancılaşma –diğer yabancılaşmış ilişkilerde de görüldüğü gibi- kapitalist toplumun sınıflı toplum olmasından kaynaklanır. İşçi sınıfının çıkarlarının burjuva sınıfının çıkarlarına tamamen ters olması bu düşmanlığı, dolayısıyla insanın insandan yabancılaşmasını doğurur. Fakat aynı zamanda bu tür yabancılaşma, rekabetin varlığı sebebiyle aynı sınıfın üyeleri arasında da bulunur; diğer bir deyişle rekabet nedeniyle hem kapitalistler hem de işçiler birbirlerine yabancılırlar. Bu sistemde her kapitalistin arzu ettiği başarıya ulaşması mümkün değildir: “Kapitalizm bazı kapitalistlerin başarmasına, diğerlerinin başarısız olmasına, birleşmelere, düşmanca ele geçirmelere ve fiyat savaşlarına bağlıdır” (Swain, 2013: 53). Bu durum işçi sınıfında da rekabeti körükler. Hem bir işe sahip olabilmek için hem de o işe sahip olduktan sonra orada tutunmak ve daha yüksek konumlara ulaşabilmek için işçiler de birbirleriyle rekabete girerler. Aynı işi yapmak isteyen onlarca, yüzlerce işçi bulunabilir. Ayrıca kapitalistlerin kendi aralarındaki rekabetten sıyrılıp başarılı olabilmeleri için, işçilere performansa dayalı sistemi dayatmaları, işçilerin birbirlerine hissettikleri düşmanlığı artırır. Herkes en iyi performansı göstermeye çalışırken, içinden iş arkadaşının güçsüzleşmesini dilemeyi doğal karşılayacaktır. Bu durum insanların aileleriyle ve arkadaşlarıyla olan ilişkilerine de zarar verir. Yakın çevreyle olan ilişkilerin rekabet nedeniyle zedelenmesinin yanı sıra rekabetin böylesine varlığını hissettirdiği bir ortamda insanlar milliyetçi, cinsiyetçi ya da homofobik yaklaşımlar içerisine de girebilirler. Örneğin, ataerkil söylemin, kadınların ev kadını olarak ev işleriyle ilgilenmesinin gerektiğini, böylece “evine bakacak erkeklerin” daha rahat iş bulabileceklerini düşündürmesi işgücünün rekabet alanı olarak görülmesinin bir sonucudur.



Sınıf içinde yaşanan bu yabancılaşma ve dolayısıyla sonucunda düşmanlık, işçi sınıfının birleşerek mücadeleye girmesine de engel olur. Hatta işçi sınıfının kapitalistlere duydukları nefret bile bu mücadelenin önünü yeterince açamaz, çünkü çoğunlukla işçiler mücadele etmek yerine kapitalizmde ilerlemeyi kendilerine daha makul ve hatta insan doğasına daha uygun görürler.

#### 3.1.4. İnsanın Türüyle İlişkisi

Marks'ın kapitalist toplumdaki yabancılaşmayı incelerken gösterdiği son ilişki insanın kendi türüyle olan ilişkisidir. Marks “insan bir tür varlığıdır” (Marks, 2013: 79) derken insanla diğer hayvanlar arasında sınır çizer. Bu sınır insanın kendi türüne ait potansiyelleri geliştirdiği sürece kalınlaşır. Başka bir deyişle, insan kendi potansiyellerini ne kadar geliştirirse o kadar türsel insanla özdeşleşir. İşte bu sebeple kapitalist üretim tarzı, insanın potansiyellerini geliştirmesinin, diğer bir deyişle bir tür olarak insanla özdeşleşmesinin önünü tıkarken, onu kendi türüne de yabancılaştırır. İnsanın potansiyellerini geliştirmesinde emeğin rolü büyüktür, fakat yabancılaşmış emekle bu gelişim olanaksızlaşır.

Yabancılaşmış emeğin türsel yabancılaşmaya yol açmasının sebebi işçinin kendi ürettiklerine kapitalistin sahip olmasıdır. İnsan, diğer canlılardan farkını üretirken koyar:

İnsan, pratik etkinliğiyle *nesnel* bir *dünya* yaratırken, organik olmayan doğayı *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 (ispatlar) (Marks, 2013: 81).

Elbette hayvanlar da üretirler, fakat bu üretim sadece gereksinim duydukları kadarını üretmeye dayalıdır. Oysa insan, kendi gereksinimlerini açacak biçimde, tasarlayarak yani bilinçli bir biçimde üretir (Marks, 2013). Bu farklılık insanı türsel bir varlık olarak diğer canlılardan ayırır. “Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın *kendi* eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir” (Marks, 2013: 82). İşte bu sebeple insanın kendi ürününe bir başkası sahip olduğunda insan türselliğinden koparılmış olur, çünkü hayvanlar karşısında üstünlüğünü sağlayan, onu hayvanlardan ayıran, emeği sayesinde şekillendirdiği, yeniden ürettiği doğası elinden alınmış olur. Hayvanlar bir şeye gereksinim duyduklarında ona doğrudan ulaşabilirken, insan nesnelere, o nesnelere sahipleri izin verdiği ölçüde kullanabilir. Bu durumun –yani nesnelere kapitalistlerce ele geçirilmesinin- insanın potansiyellerini geliştirmesinde

engel olması da Marks için tutarlıdır; çünkü Marks özel mülkiyetin bu gelişimi engellediğini düşünmektedir (Ollman, 2012).

Kısacası insanı diğer canlılardan ayıran insan emeği, kapitalist üretim tarzında yabancılaştığından ve işçinin ürettikleri kendi malı olmaktan çıktığından, işçi hayvanlar karşısında sahip olduğu avantajı –yani insanın yalnızca kendi gereksinimlerine göre değil evrensel bakış açısıyla yaptığı üretimi sonucunda doğayla girdiği ilişkiyi- kaybeder. Aynı zamanda üretici etkinliğin koşullarının kapitalistler tarafından belirlenmesi de insanın hayvanlar üzerindeki avantajını yok eder. İnsan üretici etkinlikte bilinçsizce yalnızca kendinden istenileni yapar. Kapitalizmde işçinin emeği, üreterek ve insanın potansiyelleri geliştirilerek türsel insanla özdeşleşmeye çalışacağı yerde, yalnızca hayatta kalmak için bir araç haline dönüşür. Bu yönüyle de insanın hayvanlardan farkı kalmadığı gibi bütün gereksinimlerini hayvanlardan daha avantajlı olmayan bir konumda karşılamaya çalışır.

Çünkü bir kere emek, *hayat-etkinliği*, *üretici hayat* kendisi, insana sadece bir gereksemeyi doyurmanın fiziksel varoluşu sürdürme gereksemesini doyurmanın aracı gibi görünmektedir. Oysa üretici hayat türün hayatıdır. Hayat-doğuran hayattır. Türün bütün özelliği –türsel özelliği- hayat-etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel özelliğidir. Hayat sadece bir *yaşama aracı* olarak görünmektedir (Marks, 2013: 80-81).

Kendi hayatları üzerindeki denetimi üretici etkinlikte bulamayan insanlar, bu isteklerini başka yollardan gerçekleştirmeye çalışırlar. Kendini gerçekleştirme yolları, yabancılaşmış emek yüzünden tıkalı olan insan hayvanlar üzerindeki avantajını bile kullanamazken yine de bireysellik arayışından vazgeçmez. Fakat bireyselleşme de kapitalizm koşullarında çok da olanaklı değildir.

İnsanların çoğunun yaygın olarak üretilen-tüketilen, aynı tornadan çıkma malların ötesini karşılayabilecek geliri yoktur. İşyerinin bitmek tükenmek bilmeyen talepleri de bu bireyselliği köstekler. Bu da modern kapitalizmde çok yaygın olan şöhret kültürüne olan takıntıyı kısmen açıklar (Swain, 2013: 62).

İnsanlar ünlü olduklarında daha çok fark edileceklerinden bireyselliklerinin artacağını düşünmeye meyillidirler. Özellikle de sosyal medya sayesinde *ünlü* olmanın bu kadar kolay hale geldiği günümüzde bu istek cazibesini arttırmıştır. Ancak insanların hayatları üzerinde denetim kurmaya çalışması, bireyselliklerini oluşturma çabası gerçekte insanları ne hayatları üzerinde daha fazla denetim sahibi yapar ne de onları hayvanlardan ayıracak biçimde türsel insana yaklaştırır. İnsanlar hala hayatları üzerinde denetim sahibi değillerdir, çünkü halen onlara verilenleri ancak *izin verildiği* ölçüde kullanma olanağına sahiptirler. Dış dünyayla doğrudan bağlantısı olan emeği üzerinde hakimiyet kuramadıkları sürece de bu durum değişmeyecektir.

### 3.1.5. Kapitalistin Yabancılaşması

Şimdiye kadar özellikle işçi sınıfının yabancılaşması tartışılmış olsa da, yabancılaşma aslında yalnızca bu sınıfa ait bir olgu değildir. Etkilenme oranları ve biçimleri farklı olsa da kapitalistler de yabancılaşmaya maruz kalırlar. Marks “(...) işçilerin kurtuluşu insanlığın kurtuluşunu içerir, çünkü işçinin üretimle ilişkisinde insanın köleliğinin bütünü vardır ve köleliğin her ilişkisi bu ilişkinin sadece biraz değişik bir şekli ve sonucudur” (Marks, 2013: 88) diyerek işçi sınıfını etkisi altına alan yabancılaşmanın bu sebeple aslında tüm insanlığı etkilediğini vurgular. Yabancılaşmış üretici etkinlik esnasında kendi yabancılaşmasını da üreten işçi sınıfı kendisiyle ilişkide bulunan herkesi etkiler. Bu sebeple de kapitalistin kendi yabancılaşmasındaki rolünün işçiye nazaran işlevsiz kaldığını söylemek gerekir:

Kapitalistin yabancılaşma durumu belki de en açık biçimde işçinin etkinliğiyle bu etkinliğin sahibi, bu etkinliğe izin veren, biçimini ve süresini belirleyen kişi olarak kurduğu bağda görünür. Ortak bir uğraş olarak kendinden de bir şeyler katacağı yerde, başka birinin çalışmasını kabul etmekle yetinir ve sadece bu çalışmayı arttırmaya çalışır. Bu yağmacı rolüne rağmen kapitalistin işçiyle ilişkisi esas itibarıyla ‘pasif’ sömürücülüktür (Ollman, 2012: 246).

Benzer şekilde, üretilen ürünün akıbeti hakkında kapitalistin de çok ilgilendiğini söylemek doğru olmaz. Kapitalist için, bir ürün yalnızca kâr elde etmek için vardır. Kısacası ürünlerle ne üretim esnasında ne sonrasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Ayrıca diğer kapitalistlerle girilen rekabet de bu ilişkiyi engelleyebilir; çünkü bir ürünün nasıl olması gerektiğiyle ilgili tek geçerli olan başarı şartı rekabetten kazanan taraf olarak çıkmaktır ki bu da doğrudan piyasanın talebidir.

Kapitalist, bir işçiden daha fazla olanaklara sahiptir, ondan daha çok şey satın alabilir fakat yine de gereksinimlerinin karşılanması satın alabildikleriyle sınırlıdır (Ollman, 2012). Bunlar dışında nasıl ki işçi, kendi türünden yabancılaşmışsa kapitalistte de benzer yozlaşma görülür. Marks’a göre, daha fazla kâr elde etmeye çalışan kapitalist açgözlü ve zalimdir. Kapitalist, bu özelliklerini hem işçilere karşı hem de rakiplerine ve müşterilerine karşı gösterir:

Sevgili Hıristiyan kardeşlerinin ceplerindeki altın kuşları ökseye düşürmek için endüstriyel harem ağasının –üreticinin- yaptıklarını hiçbir harem ağası yapmaz; efendisine böylesine alçakça dalkavukluk etmez ve körelmiş zevk alma yeteneğini uyandırmak için böylesine bayağı araçlar kullanmaz. Üretimci kendini ötekinin en aşağılık zevklerinin hizmetine adar, onunla gereksemeleri arasında arabuluculuk rolünü oynar, sağlıksız iştahlar yaratır, bütün zayıflıkları için pusuya yatıp bekler –bu muhabbet tellallığı karşılığında parasını alabilmek için (Marks, 2013: 126).

Kısacası yabancılaşma olgusu tüm sınıfları etkisi altına alır ve emeğin yabancılaşmış hali devam ettiği sürece de insanların yabancılaşmadan zarar görmesinin önüne geçilmesi olanaksızdır.

### 3.2. Meta-Fetişizmi ve Şeyleşme

Marks ilk eserlerinde yabancılaşmayı açıkladıktan sonra sonraki eserlerinde bu kavramı kullanmaz, onun yerine “meta-fetişizmi” ve “şeyleşme” kavramlarını ortaya atar. Althusser gibi kimi düşünürler bu kavramların bir süreklilik oluşturmadığını, meta-fetişizminin bilimsel temellere dayandığından onun esas alınması gerektiğini, zaten Marks’ın da yabancılaşmayı tamamen geride bıraktığını savunurlar.<sup>11</sup> Öte yandan, Marks’ın çalışmaları arasında bir değişim olduğunu fakat bunun sürekliliğe engel oluşturmadığını, meta-fetişizmi ve şeyleşmenin de yabancılaşmanın sonucu olduğunu savunan düşünürler de vardır. Bertell Ollman’ın *Yabancılaşma* ve Istvan Meszaros’un *Marx’s Theory of Alienation*<sup>12</sup> kitaplarında bu düşüncenin izlerini takip etmek olanaklıdır. Tezin bu bölümünde yabancılaşma ve meta-fetişizmi kavramları arasında bir süreklilik olup olmadığı meta-fetişizmi ve şeyleşme kavramlarının anlamları üzerinden tartışılacaktır.

Önder Kulak, *Marx’ın Halleri* kitabındaki makalesinde yabancılaşma kavramının iki boyutu olduğundan bahseder. Buna göre, Marks Almanca’da yabancılaşmayı iki sözcükle (Entausserung ve Entfremdung) açıklarken İngilizce ve Türkçe çevirilerde bu durum çoğu zaman görmezden gelinir (Kulak, 2012: 60). Yabancılaşma için kullanılan iki sözcük arasındaki ayrıma dikkat çekmemek yabancılaşmanın insanı nasıl etkilediğini anlamaya tam olarak engel teşkil etmese de bu, meta-fetişizmi ve şeyleşmeyle yabancılaşma arasında bir süreklilik olup olmadığını tartışırken akılda tutulması gereken bir hatırlatmadır. Bu iki kavram dışsallaşma/dışsallaştırma ve ayrışma/ayrıştırma olarak çevrilir (Kulak, 2012: 66). Dışsallaşma, insanın ürününün insana dışsal varlık haline gelmesini, ona yabancı olmasını ifade eder. Sınıflı toplumlarda özel mülkiyetin varlığı sebebiyle insan fiziksel nesnelere, yani kendi ürünüyle doğrudan bir ilişkiye geçemez; çünkü bu ürünler ona

<sup>11</sup> Benzer düşünceyi Chris O’Kane’nin *Fetishism and Social Domination in Marx, Lucacs, Adorno and Lefebvre* doktora tezinde de görmek mümkündür: “Klasik Marksist hümanizmin yabancılaşma olarak fetişizm anlayışının aksine, değer teorisyenleri Marks’ın düşüncelerinin değiştiğini ve geliştiğini vurgulamaktadırlar” (O’Kane, 2013: 23).

<sup>12</sup> “Yaşlı Marks’ın bazı önemli keşifleri dahil Marks’ın anlayışındaki bütün ileri somutlaştırma ve değiştirmeleri, 1844 *El Yazmalarındaki* büyük felsefi başarılarının kavramsal temelinde açıkça gerçekleşmektedir” (Meszaros, 2006, bölüm 2).

değil, toplumun çok küçük bir kısmını oluşturan kapitalistlere aittir, onların özel mülkiyetidir. Öte yandan her ne kadar kapitalist bu nesnelere doğrudan erişebilmekte sorun yaşamasa da, onları üreten kendisi olmadığı için fiziksel nesnelere yabancı kalır. Oysa sınıfsız toplumlarda, söz gelimi ilkel komünal toplumlarda özel mülkiyet yerine toplumsal mülkiyet olduğundan insanlar ihtiyaç duydukları fiziksel nesneyle ilişkiye geçebilirler. Ürettikleri ürünleri kendileri kullandıklarından o ürünler insanlara yabancı olmaz.

Ayrışma ise dışsallaşmayla beraber birbirinden kopan “özne (insan) ile nesne”nin (insanın ürünü) ve “özne ile özne”nin birbirinden ayrı varlıklar haline gelme durumudur. “Ayrışmanın sonucu olarak özneler birbirlerine karşı yabancı olarak görünürler ve ayrık özneler olmalarının yanı sıra doğa da öznelerden ayrı bir gerçeklik haline gelir” (Kulak, 2012: 68). İşçi ile işçinin emek gücünü satın alan kapitalist arasındaki ilişki ayrışmaya örnektir. Bu iki özne birbirine denk değildir, dahası işçiyle kapitalist arasında bir düşmanlık vardır; çünkü üretim sürecinde aynı tarafta yer almazlar ve bu sebeple de varlıkları birbirleri için tehdit oluşturur. Üretim sürecinde aynı tarafta yer almayan, dolayısıyla birbirlerine denk olmayan işçi ile kapitalist arasında bir ayrışma yaşanır. Sınıfların varlığından önce birlikte üretim sürecine dahil olmaları sebebiyle ilişkide olan özneler artık ilişkisiz bir konuma gelmişlerdir (Kulak, 2012). Aralarında var olan ilişki, hem düşmanlık hem de karşılıklı bağımlılık içeren türdendir. Bu örnekte ayrışma, yalnızca işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiden açıklansa da bu durum köle-efendi ilişkisi içeren bütün sınıflı toplumlarda kendisini gösterir.

İşçi ile burjuva arasındaki ilişki, işçinin emek gücünü sattığı, burjuvanın da işçinin harcadığı emek-zamana karşılık işçiye ücret verdiği bir durum olarak açıklanabilir. Emek ve emek karşılığı olan ücret arasındaki durumu Marks, “emek” ile “emek gücü” olarak kavramsallaştırır. Emek gücü “yabancılaştırmış emek üretebilme potansiyelidir” (Ollman, 2012: 270). Meta gibi alınıp satılan şey emek değil emek gücüdür. Emek gücü özneye ait bir parçanın metalaştırılması ve kapitalist tarafından satın alınması sonucunda öznenin ayrıştırılır. Emek gücünü diğer metalden farklı kılan özellik, onun değer yaratmasıdır (Ollman, 2012). “İşçi emek-gücünü kullanım-değeri açısından burjuvanın tasarrufuna vermiş olur ve değişim değeri üzerinden sattığı emek-gücünü kullanım-değeri ile üretime getirir” (Kulak, 2012: 71).

İşçi emek gücünü satarak bu emek gücünü yenileyecek ve tazeleyecek yeme, içme ve barınma gibi gereksinimlerini karşılar ve emek gücünü sattıktan sonra ürettiği

değer, tükettiği değerden daha fazla olur. Söz gelimi, işçinin 8 saatlik çalışmasından 4 saatlik çalışmasıyla hayatta kalmasını sağlayacak gereksinimlerini karşılar, kalan 4 saatlik değer de kapitalistin olur. Değişim sürecinde yaratılan ve doğrudan kapitaliste giden bu değer, artı-değerdir. Marks'ın yazınında değer, değişim değeri ve kullanım değeri biçiminde farklı ayrıçlarda tekrar edilir.

### **3.2.1. Değer**

Bir ürünün değer kazanabilmesi için onun insan emeğiyle şekillenmesi gerekir. Başka bir deyişle, ürün insan emeği sayesinde değer kazanır. Marks değer emekle özdeş olduğunu “Peki ama bir metanın değeri nedir? Bu metanın üretimi için harcanmış toplumsal emeğin nesnel biçimi” (Marks, 2014: 513) alıntısında ifade eder. Fakat değeri parayla ölçülebilecek bir şey olan “kıymet” (worth) ile karıştırmamak gerekir (Ollman, 2012).

Diğer ekonomi politikçiler de değer emeğe denk olduğunu kabul ederler, fakat değer fiyatla da denk olduğunu düşünürler: “Ekonomi politikçilere göre değer kavramı emekten olduğu kadar fiyattan da doğmuştu ve değer, emek ve fiyatın herhangi biri diğerine çevrilerek nicelik açısından kolayca ölçülebilirdi” (Ollman, 2012: 277). Marks, bu düşünme tarzının çıkış noktası olabilecek “ürünlerin değişime girebileceği oran bu ürünler için harcanan emek miktarına göre belirlenir” iddiasını tümünden dışlamaz, fakat yine de onun değer kavramı daha başkadır. Mesela toprağın bir fiyatı olabilir ama üzerinde emek harcanmadıkça toprağın değeri yoktur (Ollman, 2012). Bir şeyin değeri olabilmesi için emeğin ürünü olması gerekir. Emeğin ürünü olan değerse, Marks'a göre toplumsaldır: “Kullanım nesnelere değerler olarak belirlenmeleri, insanların dilleri kadar toplumsal bir üründür” (Marks, 2014: 84) ve yalnızca kapitalizmde görülebilir: “Emek ürününün değer biçimi, burjuva üretim tarzının en soyut, ama aynı zamanda en genel biçimidir” (Marks, 2014: 90).

#### **3.2.1.1. Değişim Değeri**

Kapitalizmde değer yönleri değişim ve kullanım değerleridir. Değişim değeri, bir ürünün başka bir ürünle değişime girdiği orandır. Değişim değeri, bir meta üzerinde ne kadar insan emeği harcandığına göre belirlenir; yani değişim değeri, insan emeğinin niceliğidir. Bu nicelik harcanan emek-zamanla ölçülür.

Marks, nitelikli ve niteliksiz emeğin arasında belli bir fark olduğunu kabul eder; fakat bu farkı şu şekilde açıklayıp önemsizleştirir: Nitelikli emek, bütün

niteliksiz emeklerin toplamıdır, yalnız yabancılaşma dereceleri arasında fark yoktur. Dolayısıyla Marks bu iki emeği aynı ölçüde göre değerlendirir. “Bütün ürünlerdeki emek, aynı yabancılaşmış emek olduğundan değer, üretimde harcanan emek-zaman miktarıyla ölçülebilir” (Ollman, 2012: 281). Metalar arz ve talebin değişiminden kaynaklı olarak piyasada emek-zamanın dayattığından daha farklı bir fiyatta değişime sokulabilir; fakat Marks yine de bu farklılığın çok fazla baskın olmayacağını düşünür. Ekmekle pırlanta arasındaki fiyat farkının sebebi değişim değeridir. Ekmek insan hayatı için çok daha gerekliyken, pırlanta çok daha pahalıdır, çünkü pırlantaya harcanan emek-zaman miktarı daha fazladır.

Harcanan emek-zaman miktarı eşit olduğu ve arz talebe denk düştüğü sürece bir çantanın fiyatı bir ayakkabıya eşit olacaktır. Bu eşitliği bozacak olan şey yalnızca üretim sürecini dolayısıyla da emek-zamanı etkileyen birtakım gelişmelerin baş göstermesidir. “Bir metanın üretimi için gerekli olan emek-zaman değişmez olsaydı, onun değer büyüklüğü de değişmeden kalırdı. Ama emeğin üretkenliğindeki her değişimle, gerekli emek-zaman da değişir” (Marks, 2014: 53).

Değişim değerinden kapitalizm öncesi toplumlarda da söz etmek mümkün müdür? Elbette ürünler arası değişim kapitalizm öncesinde de vardır; fakat kapitalizmle beraber insanın kendisiyle, ürünüyle ve etkinliğiyle ilişkileri daha önce görülmemiş biçimde eksiksiz olarak yabancılaşmıştır. Bu durum yeni kavramları da beraberinde getirmiştir. Değişim değeri de bu kavramlardan birisidir. Zaten kapitalizm öncesi toplumlara bakıldığında görülecek olan ürünlerin değişiminin zorla ya da yasal yollarla yapıldığıdır (Ollman, 2012). Değişim değeri, yabancılaşmış ilişkiler sonucunda ürünlerin mübadelesini, birbirlerine oranını anlatan durumdur.

### **3.2.1.2. Kullanım Değeri**

Kapitalizmde değer bir yönü değişim değeri ise diğeri de “kullanım değeri”dir. Bir meta kullanım değerini, insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için bu metayı kullanmaları gerekliliğinden alır. Bir başka deyişle, bir metanın kullanım değeri insanların belirli ihtiyaçlarına verdiği cevap oranındadır.

Bir şeyin yararlılığı, onu kullanım değeri haline getirir. Ne var ki, bu yararlılık, havada duran bir şey değildir. Meta cisminin özellikleriyle belirlendiğinden, o olmadan var olamaz. Demir, buğday, elmas vb. gibi bir meta cisminin kendisi, bu nedenle bir kullanım değeri ya da malıdır (Marks, 2014: 50).

Metalar bu özelliklerini onları üreten işçilerden alırlar. Bu sebeple “(...) kullanım değeri basitçe bir malın kullanım amacı değil, işçi ile etkinliği, ürünü ve diğer insanlar arasındaki özel bir ilişkidir” (Ollman, 2012: 287).

Değişim değeri emeğin niceliksel yönüne denk gelirken, kullanım değeri emeğin niteliksel yönüne uygun düşer. “Metalar, kullanım değerleri olarak, her şeyden önce, farklı niteliklere sahiptir; mübadele değerleri olarak ise, yalnızca farklı niceliklerde olabilirler, yani bir zerre bile kullanım değeri içermezler” (Marks, 2014: 51).

İşçiler, bir amaca hizmet eden, yararlı nesnelere üretirler, fakat bu yarar, işçilerin yabancılaşmış ilişkilerini gösterir. Bunun nedeni işçilerin ürettikleri metaların kendilerine yarar getirmemesi, hiçbirinin işçiler için kullanım değeri taşımasıdır. “İşçi ihtiyacı olan şeyi üretmez; ihtiyacı olan şeyi satın almasına yetecek parayı kendisine kazandıran metaları üretir. Aslında, başkaları için kullanım değeri ve kendisi için ise sadece daha fazla yıkım üretir” (Ollman, 2012: 288).

Kapitalizmde işçilerin ürettiği metalar öncelikle değişim değerine sahip olmalıdır, ancak ondan sonra kullanım değerine sahip olabilir. Bu sebeple de metaların denetimi işçide değil, kapitalisttedir. Denetimi işçide olmayan metalar, işçilerden yabancılaşmışken metaların kullanım değerlerinde işçinin lehine bir durum olması beklenemez.

Bu durumu somutlaştırmak metaların kullanım değerinin neden işçiler için var olamayacağını anlamayı kolaylaştıracaktır. Kapitalizmde metalar işçiler tarafından, işçilerin yararına, onların hayatlarını kolaylaştırmak maksatlı değil; kapitalistlerin kâr elde etmesine odaklı üretilirler. Eğer bir ürünün tüketicinin gözünde daha çok albenisi olacağı düşünülüyorsa, bu ürünün üretimine öncelik verilir. Örneğin, dayanıklılığı yüksek bir meta üretmek yerine estetiği olan şık ama dayanıksız metalar tercih edilir. Üretimde metaların dayanıklılığını bile bile düşük tutmak da olasıdır, çünkü daha çabuk eskiyen ürün kapitalizmde daha çok tercih edilir. Bu da, işçilerin bir ürünü kısa zamanda yeniden almalarına sebebiyet verir ki, bu durum işçilerin değil kapitalistlerin yararınadır. Aynı zamanda reklamlar, silahlar gibi yalnızca kapitalizm içinde anlamı olan birtakım mallar da üretim nesnesi olurlar. Bunun dışında kapitalizmde her meta bireye özel, kişiselleştirilmiş ve daha fazla tüketimi teşvik edecek bir şekilde üretilir. Toplu taşıma yerine özel arabalara teşvikin olması ve toplu taşımacılık yerine



karayollarının yapımına öncelik verilmesi buna örnek olarak verilebilir (Ollman, 2012). Kısaca, kapitalizmde mallar önce yararlı oldukları yönünde insanlara lanse edilirler. İşçiler bu durumu kabul ettikten sonra kullanım değeri üretirler. Böylece aslında kapitalistlere “kâr açısından” yararlı mallar, işçilerin yararlanmış gibi işçiler tarafından üretilir ve kullanım değerine sahip olur.

Kapitalizm sahte gereksinimler yaratır ve metaların kullanım değeri örneklerde de görüleceği üzere çoğu zaman işçilere hitap etmez; fakat bu tespiti, tüketim kültürü eleştirisiyle karıştırmamak gerekir. Tüketim kültürü analizi bireylerin ne kadar az tüketirse o kadar özgür olabileceklerini ifade eder. Oysaki Marks’ın analizi tüketim maddelerin kendisiyle değil, bu metaların üretiminde, değişim sürecinde ve onlara sahip olunmasında var olan toplumsal ilişkilerle ilgilidir (Swain, 2013: 46). Bir başka deyişle, Marks insanların çok ya da az metaya sahip oluşlarıyla ilgilenmez.

### **3.2.2. Meta-Fetişizmi ve Şeyleşme**

Kapitalizmi önceki sınıflı toplumlardan farklı kılan şey, kapitalizmin ortaya çıkardığı “serbest piyasa”dır. Buna göre, egemen sınıf ezilen sınıftan mal varlığını zorla almaz; ezilen sınıfın emek gücünü satın alarak bir nesnenin bir metaya dönüşme hakkına sahip olur ve üretilen metanın değeri, esasında canlı sermaye (işçi) ile artmış olsa da bunun esrarlı bir sürece uğraması sonucunda işçinin bunu fark etmesinin önüne geçer. Böylece ortaya çıkan tablonun bir yanında çalışıp emeğinin hakkını alan bir işçi, diğer yanındaysa işçiye çalışma olanağı sunup ve ona maaş verip üretilen metaya sahip olan bir kapitalist bulunur. İşçi önceki üretim biçimlerinden farklı olarak serbest piyasadaki değişim sürecinde istediği malı satın alabilecek serbestliğe sahiptir ki, bu bir yanılgıdır.

Hem meta-fetişizmi hem de şeyleşme, insanın bir yanılsama içerisinde olduğunu ve dünyayı bu yanılsama içinden algıladığını anlatan kavramlardır. İnsan bilinci gündelik yaşantısı içinde bu yanılsamanın farkında değildir, fakat olan şudur: İnsan önce bilincinde bir sahte gerçeklik yaratır, sonra bunu kendisine dışsallaştırır, daha sonra da buna inanmaya, bunun yanılsama değil de gerçek olduğunu iddia etmeye başlar. Bu duruma örnek olarak Tanrı idesi ya da devlet kavramı verilebilir. Marks’tan önce Feuerbach, Hegel eleştirisi yaparken Tanrı idesinden örnek vererek şeyleşmeyi açıklamıştır (Feuerbach, 1881). Tanrı idesi insanın içinde vardır, insan

kendi korkularından ötürü önce Tanrı'yı yaratmış, sonra onu kendisinden dışsallaştırıp ona inanmaya başlamıştır.

Feuerbach'a göre, Tanrı inancının kaynağı insanın kendisi, kendi duyguları ve korkularıdır. Tanrı, insanların kendi özelliklerini, kendi aralarındaki ilişkileri (örneğin, insanın insana duyduğu sevgiyi) kendilerinden soyutlayarak yarattıkları bir kavramdır, bir yansımadır (Parkan, 2013: 63).

Marks, Feuerbach'ın Tanrı'yla ilgili düşüncelerine katılır ve bunu kapitalizme de uygular: “Din alanında insan nasıl kendi kafasının yarattığı şeylerin egemenliği altında ise, kapitalist üretimde de kendi eliyle yarattığı şeylerin egemenliği altında olur” (Marks, 2014: 600). Meta-fetişizminin anlamı tam da budur. Meta-fetişizmi, insanın kendi ürünü değişime girdikten sonra insanda bu ürünle ilgili yanılsama oluşmasını anlatır.

Kapitalizmde insanlar arasındaki ilişkiler, cansız nesnelere arasındaki ilişkiler olarak algılanıp buna göre yorumlanır ve böylece cansız nesnelere insanlara ait olabilecek özellikler atfedilir.

Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun için de bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum (Marks, 2014: 83).

Meta, Marks'a göre mistik karakterine -insanda yanılsamaya yol açacak karakterine-kullanım değeriyle ulaşmaz:

İster sahip bulunduğu özelliklere insan ihtiyaçlarını karşılaması, isterse bu özellikleri yalnızca insan emeğinin ürünü olarak kazanması açısından ele alalım, meta, bir kullanım değeri olduğu sürece, onda hiçbir esrarengiz yan bulunmaz (Marks, 2014: 81).

Meta bu mistik karakteri toplumsal niteliğinden alır:

(...) meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de, şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir (Marks, 2014: 82).

Marks'ın bu alıntısında iki önemli nokta dikkati çeker. Birincisi, insanların emeklerinin toplumsal niteliğinin, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak görülmesi; ikinci ise insanlar arasındaki ilişkinin şeyler arasında var olan bir ilişki olarak algılanmasıdır. Emeğin toplumsal niteliğinin bu emeğin ürünüde nesnel nitelik olarak görülmesi, metanın insanlardan bağımsız ekonomik yasaların sonucunda “doğal bir fiyata” sahip olduğu yanılsamasını yaratır. Bir başka deyişle metanın fiyatı onun

kendisinde var olan fiziksel özelliklerinden biri halini alır. Kapitalist sistemde birtakım ekonomik yasalar olduğunu ve bu ekonomik yasalar sonucunda her metaya bir fiyat biçilebileceğini söylemek, Marks'ın alıntısındaki ikinci önemli noktayı ortaya koyar: Kapitalizm, insanların bu metaların değişim sürecinde hiçbir katkısı olmadığı yanılgısını yaratır. Bu yanılgıyı da paranın varlığından dolayı kolayca yapabilmektedir. Para, insanın bu değişim sürecindeki etkisini gizlemeye yarayan bir araçtır. Oysa Marks'a göre paranın varlığı hem doğal olmayan hem de saçma olarak nitelendirilebilecek bir durumdur:

Ne var ki, kişisel emeğin toplumsal karakterini ve dolayısıyla tek tek işçilerin toplumsal ilişkilerini açıklığa kavuşturmak yerine nesnel olarak perdeleyen şey, metalar dünyasının işte bu tamamlanmış biçimidir: para biçimi. Ceketin, çizmenin vb., soyut insan emeğinin genel cisimleşmesi olarak keten beziyle ilişki kurduğunu söylediğimde, bu ifadenin saçmalığı apaçık ortadadır. Ama, ceket, çizme vb. üreticileri, bu metalarla, genel eş değer olarak keten bezi –ya da konunun özünde hiçbir değişikliğe yol açmayacak şekilde altın ve gümüş- arasında ilişki kurduklarında, kendi kişisel emekleri ile toplumsal toplam emek arasındaki ilişki, onlara, tam da bu saçma biçimde görünür (Marks, 2014: 85-86).

Buna göre her metanın “doğal bir fiyatı” vardır ve parayla bu fiyat karşılıklı olarak metalar satın alınır. Doğal bir fiyata sahip olduğu düşünülen metaların kendi kendilerine değerlendirilip para getirdiği düşünüldüğünden burada “şeyleşme” olduğu söylenebilir. Gajo Petrovic'e göre “şeyleşme”;

insan özelliklerini, ilişkilerini ve hareketlerini insan ürünü olan, insandan bağımsızlaşmış (ve gerçekten bağımsız olduğu düşünülen) ve yaşamına hükmeden özelliklere, ilişkilere ve hareketlere dönüştürme eylemi (veya eyleminin sonucu). Aynı zamanda insan varlığını, insan gibi değil ama şeyler dünyasının yasalarına göre davranan bir şey varlığına dönüştürmektir (Petrovic, 2005: 1).

Üretim sonucunda oluşan metaların para getirdiği düşüncesi sermayenin şeyleşmesi anlamına gelir, çünkü sermaye kendi kendine kâr eden bir şeymiş görüntüsü verir (Ollman, 2012). İşçinin değer üretmesi fark edilmez, bu sebeple kâr doğal bir hak olarak görülür.

Asıl olarak kapitalist, iradeye sahip olan özne konumunda işçiyi sömürse de yaratılan yanılsama sonucunda sermaye işçileri sömürür gibi gözükür: “(...) sömürünün gerçekleşmesi sürecinde, işçiler, araçları, bu araçlara hükmeden insanlarla karıştırma ve cansız nesnelere sömüren aktörün toplumsal niteliğini atfetme eğilimindedir” (Ollman, 2012: 307). Bir başka deyişle sermaye şeyleşir (Ollman, 2012). Nasıl ki sermaye-işçi-kapitalist ilişkisinde işçiyi sömüren kapitalist değil de sermayeymiş gibi anlaşılıyorsa, benzer şekilde toprak sahibinin değil, toprağın rant üretip üreticisi üzerinde hâkimiyet kurduğu, düşünülür.

Şeyleşmeye bir başka örnek de finans sisteminde paranın faiz getirerek yani kendi kendisini çoğaltarak “değerine değer kattığı” düşüncesidir. Para durduğu yerde bile çoğalabilen, zenginlik üretebilen bir değer olarak görülür. Böylesi bir yargı değer üreten tek metanın insanın emek gücü olduğunu görmezden gelerek değer üretici rolünü paraya ve sermayeye yükler; diğer bir deyişle insanda bulunan bir özellik söz konusu süreçte şeylere yüklenir, şeylerin rolüyse insana atfedilir.

Şeyleşme kavramı “teorik şeyleşme” ve “pratik şeyleşme” olarak ikiye ayrılarak da açıklanabilir. Böylesi bir ayırım, meta-fetişizmi ve şeyleşme kavramlarının yabancılaşmanın sonucu olduğunu göstermek açısından işlevseldir.

Böylece ‘dışsallaşmış fiziksel nesnelere tarafından belirlenme’ ile ‘dışsallaşmış bilincin bilişsel nesnelere tarafından belirlenme’ herhangi bir karışıklığa izin vermeden ayrılır. Burada birincisi yabancılaşmanın bir boyutu olan dışsallaşmayla bağlantısı içerisinde pratik şeyleşmeye ve ikincisi de fiziksel nesnelere dışsallaşmasına paralel olarak meta fetişizmi ve teorik açıdan şeyleşmeye karşılık gelir (Kulak, 2012: 78).

Teorik şeyleşme, dolayısıyla meta-fetişizmi Marks’a göre kullanım değeriyle ilişkili olarak düşünüldüğünde metanın algılanmasında herhangi bir mistifikasyona neden olmayacaktır. Metalar mistik karakterlerini üretimlerinde harcanan emeğin toplumsal niteliğinin insanlardan (öznelerden) değil de kendilerinden (metalden) kaynaklanan doğal bir durum olduğu düşüncesinden alır. Bir başka deyişle, metalara mistik karakterini veren değişim-değeridir. Bunun sebebi şu şekilde açıklanabilir: Bir meta üretilirken ne işçi ne de burjuva bu sürecin tüm kontrolünü elinde tutabilir. Metaları üreten işçidir, dolayısıyla bu kısım burjuva için karanlıktır. Fakat üretim sonrasında da metalar işçilere dışsallaşır -çünkü işçinin emek-gücünü satın alan burjuva, bu metaların sahibi olur- ve ancak bu metaları satın alabilecekleri noktada -yani değişim sürecinde- tekrar karşılıklarına çıkarlar. Böylece metalar değişim sürecinde hem işçinin hem burjuvanın karşısında belirirler, fakat bu süreçte de “mistifikasyon ortaya çıkar çünkü ürünün toplumsal karakteri kendini üretimde değil sadece değişimde açığa çıkarır” (Gerald A. Cohen’den akt. Kulak, 2012: 80). Ürünün toplumsal karakterini gösterdiği değişim sürecinde, üretimden değişime kadar özneler için karanlık tarafların kalması, ürünü anlaşılabilir yabancı bir meta haline getirir.

Bugüne kadar henüz hiçbir kimyacı, inci ya da elmas mübadele değeri keşfetmedi. Ancak, bu kimyasal özün eleştirel derinlik konusunda özel iddia sahibi iktisadi kâşifler; şeylerin kullanım değerlerinin onların maddi özelliklerinden bağımsız, buna karşın, değerlerinin, şeyler olarak kendilerinin bir parçası olduklarını keşfeder (Marks, 2014: 92).

Elmas kendinde değişim değeri taşımaz. Fakat meta-fetişizminin etkisi altına aldığı özne, elmasın insan müdahalesine maruz kalmadan da kendine özgü değeri olduğunu

düşünür. Oysaki elmasın değer kazanmasını sağlayan insanın onu işleyip bir meta haline dönüştürmesidir. Nasıl ki işlenmemiş toprak değer taşımaz; aynı şekilde işlenmemiş elmasın da üzerinde insan emeği olmadan değeri yoktur çünkü değer toplumsal ilişkilerin bir sonucudur (Ollman, 2012).

Meta-fetişizmiyle insanlar arasındaki ilişkiler metalar arasındaki ilişkiler olarak algılanıp insan faktörü ortadan kaldırıldıktan sonra ortaya şu sonuç çıkar: İnsan ancak nesnenin kendisinde var olanı değiştirip onu metaya dönüştürür, insan bu dönüştürme işleminde gerçekte kendisinden bir şey katmaz, var olanı düzenler. Böyle bir durumda da meta-fetişizminin etkisi altındaki bilinç, nesnelere özneye gereksinim duymadan değişimi gerçekleştirdikleri ve hatta kendilerinde var olan doğal değerlerle özneyi etkiledikleri yanılgısına düşer. Bir başka deyişle, özne nesneyi değil, nesne özneyi belirler. İnsan şeyleşir, şeyler insani özelliklere sahip olurken, teorik şeyleşme ortaya çıkar.

Bunun teorik şeyleşme olarak tanımlanmasının sebebi bu dışsallaşmanın bilinç düzeyinde olmasıdır. Bu durumun ontolojik yansıması ise pratik şeyleşme adını alır. “Pratik açıdan şeyleşme her şeyden önce dışsallaşmış fiziksel nesnelere ilişkilidir ve oluşmasının nedeni insanların nesnelere dışsallaştırmaları ve bu durumun özneler arası ayrılmış ilişkilerin nedeni veya sonucu olmasıdır” (Kulak, 2012: 84). Nesnelere özneler dışsallaştıktan sonra, özneler bu nesnelere bağımlı hale gelir, çünkü dışsallaşan nesnelere bir başkasının malı olur ve özneler (bu bağlamda işçiler) bu nesnelere sahip olabilmek için eylemlerini, hayatlarını bunlara göre belirlemeye başlarlar. Bu bağlamda da pratik şeyleşme yabancılaşmanın bir diğer boyutudur.<sup>13</sup>

Belirleyici olan taraf nesnelere olunca, öznelerin rolü göz ardı edilir. Değişim sürecini yönetenin özneler değil de nesnelere olarak görülmesi bu göz ardı etmenin sonucudur. Dolayısıyla pratik şeyleşmeyle meta-fetişizmi arasında nesnelere belirleyiciliği üzerinden bir bağ kurulabilir. Buradaki esas sorun üretim sürecine giren öznelerin (işçilerin) nesnelere sahip değilken, üretim sürecine katkıda bulunmayan öznelerin (kapitalistlerin) doğrudan nesnelere sahip olmalarından doğan çelişkidir. Bir başka deyişle, özneler arasındaki bu nesnelere sahip olma ya da olmama farkı, nesnelere özneleri belirleme rolü yükler. Fakat kapitalizm altında özneler, nesnelere

---

<sup>13</sup> “Yabancılaşma, özne, doğa ve diğer özneler arasındaki ayrılmış ilişkilerden ve fiziksel nesnelere dışsallaşmasından oluşan toplumsal gerçekliğe işaret eder” (Kulak, 2012: 69).

bu rolü “doğal olarak” aldıklarını düşünmeye meyilli olduklarından nesnelere bu rolü verenin öznelerin kendisinin olduğunu göremezler. Marks, *Kapitalde* pratik şeyleşmeye şu şekilde değinir:

Üreticiler arasındaki toplumsal ilişki, ancak bunların emek ürünlerinin mübadelesi yoluyla kurulduğundan, kişisel emeklerinin özgün toplumsal nitelikleri de ancak bu mübadele ile kendilerini gösterir. Bir başka deyişle, kişisel emekler gerçekte kendilerini ancak toplam toplumsal emeğin üyeleri olarak, emek ürünleri ve bunlar aracılığıyla da üreticiler arasında kurulan mübadele ilişkileriyle ortaya koyar. Bundan dolayı, kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişisel arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür (Marks, 2014: 83).

İşte bu sebeple değişim sürecinde özneler (işçi ile burjuva) değil, nesnelere (meta, para, emek gücü) karşı karşıya gelirler (Kulak, 2012). Şeyler yani nesnelere kişileşirken, özneler şeyleşir.

### **3.3. Sonuç Yerine**

Marks yabancılaşma kuramı ve devamında getirdiği meta-fetişizmi ve şeyleşmeyle birlikte şahit olduğu kapitalist dünyadaki eksiklikleri ve yanlışları açıklamaya çalışmıştır. Kapitalizmdeki sömürünün, işçilerin kötü çalışma ve yaşam koşullarının birkaç kötü patronla açıklanamayacak kadar karmaşık olduğunu ve kapitalist sistemin bizzat kendisiyle alakalı olduğunu iddia etmiştir. Marks’a göre, bir taraf metaların sahibi, diğer tarafsa hiçbir şeyin sahibi olmaya devam ettiği sürece de bu koşullar değişmeyecektir.

Marks, aynı zamanda kapitalist sistemin kolay kolay alt edilememesinin nedenini de sistemin yabancılaşmayla insanı bu düzene uygun yaratma gücünden alması olarak göstermiştir. Kapitalizm yanlış bilinçlenme içerisinde olan kendi insanını yaratmıştır ve yabancılaşmadan kurtulabilmek için bu mistifikasyonun içinden çıkmak gerekir.

#### 4. YABANCILAŞMA KURAMININ MODERN YANSIMALARI

Marks'ın yabancılaşma kuramının kapitalizmin günümüzün değişen ekonomik koşullarıyla birlikte artık güncelliğini kaybedip kaybetmediği sıklıkla tartışma konusu haline getirilir. Tezin bu bölümünde, çalışma hayatının artık değiştiğini savunan düşünürlerden Michael Hardt ve Antonio Negri'nin düşünceleri ışığında yabancılaşma kuramının hala geçerli olup olmadığı tartışılacaktır. Bunun için Hardt ve Negri'nin günümüz kapitalizmiyle ilgili düşüncelerine değindikten sonra, kapitalizmin bu güne kadar aldığı yolculuk sunulacak ve değişmeyen öğelerin varlığı sorgulanacaktır. Ayrıca yabancılaşmanın ekonomi alanının dışında, sınıf, devlet ve din alanlarındaki varlığı da irdelenecektir.

Hardt ve Negri, kapitalizmin 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren aldığı biçimin, Marks'ın dönemindeki halinden farklı olduğunu savunurlar. Buna göre, Marks'ın döneminde emek maddi açıdan ürettikleriyle sistemde yerini alırken, günümüzde “maddi olmayan emek” baskındır:

(...) enformasyon ekonomisinin zirvesindeki hizmet sektörünün itici gücü olan maddi-olmayan emeği üçe ayrılabiliriz. Birincisi, enformatikleşmiş ve bizatihi üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir. (...) İkincisi, bir yanda yaratıcı ve zeka ürünü manipülasyona, diğer yanda da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış olan, analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonu ile ilgilidir ve (aktüel ya da virtüel) insani ilişkiyi, yani bedensel tarzda emeği gerektirir. Küresel ekonominin postmodernleşmesinde başı çeken bu üç tür emektir (Hardt ve Negri, 2015: 298)

Hardt ve Negri açıkça “bilgi çağı”na kapitalizmin yeni biçimi olarak işaret ederler. Artık ekonomik sisteme sanayi üretimi eskisi gibi egemen değildir. Ortaçağdan itibaren üç farklı ekonomik paradigma oluşmuştur ve günümüzde üçüncü paradigma yani “hizmet sağlama ve enformasyonun manipülasyonu” (Hardt ve Negri, 2015: 286) egemendir. Hizmet alanı derken kastedilen sağlık, eğitim, finans, eğlence gibi alanlardır. Bu alanların işlerliğini ve ekonomik büyümeyi sürdürmesinde bilgi önemli bir rol oynar. Kapitalizmin en azından 20. yüzyılın son çeyreğinden bu yana, emek endüstriden hizmet ve bilişim alanlarına doğru değişim göstermiştir. Bu yeni çalışma alanları yeni çalışma olanaklarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda da işçiler artık emeklerini kapitalistlere satmak zorunda değillerdir. Bilgi çağında önemli olan

adı üstünde bilgidir ve bunun için de gerekli olan her şey insanın kendi kafasının içinde, Hardt ve Negri'nin deyişiyle beynindedir. Düşünce ve bilginin gerektirdiği emek artık kapitalistlere bağımlı olarak açığa çıkmak zorunda değildir. “Beyinler ve bedenler değer üretmek için hala başkalarına ihtiyaç duyarlar, ama ihtiyaç duyulan o başkaları, artık zorunlu olarak sermaye ve onun üretimi yönlendirme yetileri tarafından sağlanmaz” (Hardt ve Negri, 2015: 299). Elbette bilişim teknolojilerinin sahipleri yani kapitalistler hala var olabilir ve vardır da; fakat Hardt ve Negri'ye göre artık emek gücünün –özellikle de maddi olmayan emek gücünün- değeri daha otonom bir biçimde belirlenebilir (2015). Bu bağlamda günümüzde emekçilerin çalışma alanlarında özgürlükleri artmıştır denilebilir.

Bunun dışında sanayileşme dönemiyle üretici güçlerin bir arada toplanması ve fabrika kentleri oluşturularak merkezileşmesi bilgi çağıyla beraber bozulmaya başlamıştır: “Telekomünikasyon ve enformasyon teknolojilerindeki ilerlemeler üretimin yersizyurtsuzlaşmasına imkan vermiş ve devasa fabrikaları etkin biçimde dağıtarak fabrika kentlerin boşalmasına neden olmuştur” (Hardt ve Negri, 2015: 299). Bu merkezsizleşme durumu özellikle de bilişim sektörünün başını çektiği maddi-olmayan emekte kendisini gösterir. Artık evinden çalışan emekçiler buna bir örnektir. İnternetin bu kadar yaygınlaşması çalışanların bir araya gelmeden de birlikte iş yapabilmelerini kolaylaştıran bir adım olmuştur. Bu yeni gelişme sermaye mekanının değişkenliğini arttırmıştır ve böylece artık sermaye belirli bir emekçi grupla sözleşme yapmaktan, en azından bunun bir zorunluluk olmasından kurtulmuştur. Bunu da bir koz olarak kullanabilen sermaye, emekçileri güvencesiz de çalıştırabilecek bir avantaja kavuşmuştur (Hardt ve Negri, 2015).

Otomobil fabrikalarındaki Fordizmden Toyotist modele geçiş de değişimin bir diğer göstergesidir. Fordizm basit işlerin rutin olarak yapılmasını anlatırken, Toyotizm çalışanların özgürlüğüne önem verir, işçinin makineyle bütünleşmemesi gerekliliğini savunur. Buna göre, Fordist modelde üretim alanı tüketim alanıyla doğrudan iletişime geçmez, tüketim ne kadar olursa olsun ondan bağımsız bir üretim söz konusudur. Çalışanlar makinelerle özdeşleşip tek bir işi yapmaya yoğunlaşırlar. Toyotizmde ise asıl amaç israftan kaçınmaktır. Çalışanlar birden çok alanda yetkinleşirler. Ayrıca üretim piyasanın durumuna göre şekillendirilir.

Üretimle piyasalar arasında karşılıklı bir etkileşim vardır” demek doğru bir tanım olacaktır. Üretimle tüketim arasındaki bu karşılıklı bağ “bize bugün iletişim ve enformasyonun üretimde



merkezi bir rol oynamaya başlamasının ne anlama geldiğine dair bir ilk gösterge sunar (Hardt ve Negri, 2015: 295).

Kısaca kapitalizmde çalışmanın şekil değiştirdiğini savunan düşünceler ilk olarak sanayi sektörünün yerini hizmet, finans ve bilişim sektörlerine bıraktığı, ikinci olarak da sektörlerin değişiminin çalışanların profillerine de yansıdığı yönündedir. Bu bağlamda yeni çalışan profili beyaz yakalılardan oluşur ve 19. yüzyıl işçi sınıfıyla aralarındaki fark Marks'ın düşüncelerinin günümüzde de geçerli olup olmadığı sorusunu sordurur. Hardt ve Negri'nin düşüncelerini sorgulamak için öncelikle sanayi sektörünün 20. yüzyıldaki durumu irdelenmeli sonra da beyaz yakalıların 19. yüzyılın işçi sınıfının konumuna dönüşüp dönüşmediği tartışılmalıdır.

Hardt ve Negri'nin düşüncelerini sorgulamadan önce Marks'ın, değişimin kendisini hiçbir zaman reddetmediğini belirtmek gerekir. O, muhafazakar bir tutumdan ziyade yeniliklere açık bir tavır sergileyerek gelecekteki olasılıkları da öngörmüştür.

Marx'ın böyle [muhafazakar] anlaşılması hakkında kim ne düşünürse düşünsün, onun zaten kapitalist üretim sürecinin giderek nasıl daha fazla teknik ve bilimsel işgücünü yörüngesine çektiğinin çok iyi farkında olduğu kuşku götürmez. *Grundrisse*'de 'genel olarak bilginin, doğrudan üretim gücü [haline gelmekte olduğundan]' bahseder ki bu ifade şimdi bazılarının bilgi toplumu dediği şeyi önceden haber vermektedir (Eagleton, 2014: 195).

Dolayısıyla da çalışma şeklinin değişimi, kapitalist ekonominin paradigma değiştirmesi başlı başına Marks'ın düşüncelerini çürütmeye yeterli değildir. Fakat bunun dışında da kapitalizmin Marks'ın dönemiyle 20. yüzyılın ekonomi anlayışları arasında büyük değişimler geçirip geçirmediği konusu hala tartışmalıdır. Marks'ın döneminde de finans ve hizmet sektörü güçlüdür (Swain, 2013); fakat Marks hizmet ve finans sektörlerini çalışanlarını üretime katılmadıkları için işçi sınıfına dahil etmezken, bugünün kapitalizmde üretime katılmayan bu sektörler, ekonominin nabzını tutan sektörler olarak yükselişe geçmişlerdir. Çağdaş kapitalizmde sanayi sektörünün tamamen sıfırlandığını da kimse iddia edemez. Hizmet ve finans sektörleri ne Marks'ın döneminde ne de bu dönemde sanayi sektörü olmadan ayakta durabilir. Özellikle "gelişmiş" olarak tabir edilen ülkelerdeki hizmet ve finans sektörü varlığını korusun diye Üçüncü Dünya ülkelerinde sanayi sektörü eskisini aratmayacak şekilde devam etmektedir.

Birleşik Krallık'taki Vodafone işçileri ofis dükkan ya da çağrı merkezi işçileri olabilir. Ama hepsi [sanayi tarafından] üretilen telefonları satmak için var. Bunlar 'kabloşuz' bağlantılar kullansalar da o 'kabloşuz' bağlantılar somut aktarım cihazlarına ihtiyaç duyuyor (Swain, 2013: 76).

Kapitalizmin ilk doğduğu zamanlarla çağdaş kapitalizm arasında dikkate değer bir fark olup olmadığını örneklerle değerlendirmek Marks'ın dönemiyle bugünkü

kapitalizm arasında benzeşme aramayı kolaylaştırabilir. Kapitalizm toprak ve insanın işgücü dahil her şeyin metalaştırılmasından beslenir. Kapitalizmden önce mallar alınıp satılırken, toprağa ve özellikle insanın işgücüne fiyat biçmek bu sistemle beraber ortaya çıkmıştır. Bu fikir devam ettiği sürece ne kapitalizmin tam anlamıyla değiştiği ne de bu sebeple yabancılaşmanın son bulunduğu söylenebilir.

İşgücü piyasası kavramıysa görece yeni bir kavramdır. Kaynağı 16. yüzyıla dayanan bu kavramdan asıl olarak insanın emeğinin alınıp satılması anlaşılması gerekir: “(...) işgücü piyasalarında sadece belirli bir malın değil daha ziyade insanın yaşam faaliyetinin önemli bir unsurunun (bazen işgücü olarak tanımlanır) ticareti yapılır” (McNally, 2013: 102). Kapitalizmdeki yabancılaşma olgusu da böylece ortaya çıkar. İnsanlar çalışmayı, yaşamak için çekilmesi gereken bir eziyet olarak görürler ve “gerçek hayatlarını” çalışmadıkları zamanlar olarak nitelendirirler (Marks, 2013). Peki, çağdaş kapitalizmin insanlarına doğal gelen bu sürece geçmişin insanları hiçbir direniş göstermeyip doğrudan kabullenmişler midir? Bu soruya cevap olumsuzdur, emekçi köylüler başlangıçta ücretli işgücüne dönüşüm büyük itirazlarla karşılaşmışlardır:

Az uygun da olsa herhangi bir seçenek olduğunda insanların büyük çoğunluğu, çiftçiler, balıkçılar, avcılar ve benzerleri; kapasitelerini bir alıcıya satmaktansa riskli koşulları tercih ederler. Ancak yaşamak için hiçbir seçenek kalmayınca, kısaca bütün başka iktisadi seçenekler onlardan alınınca, insanlar istemeyerek ücretli işçi yaşamını kabul ederler (McNally, 2013: 103-104).

Ücretli işçi sınıfı, İngiltere’de 16. yüzyıldan itibaren köylülerin ellerinden toprakları alınması ve göçe zorlanmaları sonucunda başlar. Feodalizm döneminde köylülerin lordlardan kiraladıkları ya da hizmetleri karşılığında işleme haklarına sahip oldukları toprakları bulunur. Bunun dışında kalan ormanlar ve çayırlar ise ortak alan olarak herkese aittir (McNally, 2013). Bu ortak alanlarda da yoksul köylüler hayvancılık, avcılık, ürün yetiştirme gibi işler yapıp hayatlarını sürdürürler. Ayrıca tarlalar da birbirinden çitlere kapatılarak ayrılmaz. Fakat bu durum 16. ve 17. yüzyılla beraber değişmeye başlar. Zengin toprak sahipleri yoksul köylüleri çeşitli yollarla (örneğin toprakların kiralalarını bir anda çok fazla yükselterek) topraklarından ayırırlar. Bu toprakları zengin çiftçiler satın alıp topraksız kalan yoksul köylüleri ücretli işçi olarak kullanmaya başlamasına direnen köylülerin ortak alanlarda barınmaması için de yeni yeni doğmakta olan kapitalist sınıf çeşitli önlemler alır. Böylece hem toprak sahipleri tarafından hem de kapitalist sınıf tarafından yoksul köylülerin sınırları çizilmiş olur.

Artık yoksul köylüler ya zengin çiftçilerin topraklarında sanayi hammadde üretiminde çalıştırılırlar ya da sanayi işçisi olarak şehirlere göç ederler.

Bu sürecin önemli bir parçası *kapatma* diye bilinir –önceden herkese açık olan ortak toprakları kapatmak için etraflarına çitler, tel örgüler çektiler- bu harekette, doğrudan köylüleri topraktan atmanın merkezi bir önemi oldu. (...) –muhtemelen 1600-1760 arasında toprakların yüzde 30’u böyle kapatıldı (McNally, 2013: 105).

Kapatmayı savunan kapitalistler ve zengin çiftçiler bu durumu aylak insanların iş sahibi olacağını, kapatılan boş alanların ise daha verimli hale geleceğini ifade ederek meşrulaştırmışlardır (McNally, 2013). Fakat bu meşrulaştırma girişimi tartışmalıdır; bu kapatmalar kapitalistlerin kendi yararları için gerekliyken, toplumun yararı sözde gerekçesi kullanılarak meşru kılınır. Esas olarak kapitalizm emekçilere gereksinim duymaktadır; çünkü kapitalist ekonomik sistemi ancak emeğini satarak üretim yapacak işçiler sayesinde ayakta kalabilir. Köylülerin topraksız kalışlarının öyküsünü sayılarla görmek için aşağıdaki tabloya da başvurulabilir:

**Tablo 1.1. İngiltere ve Galler Bölgesi’nde Topraksız Köylü Sayıları 1086-1640**

Tarih	Nüfus (milyon)	Topraksız köylü sayısı
1086	1,1	66.000
1279	3,3	330.000
1381	2,1	42.000
1540-67	2,9	360.000
1600-10	3,7	1.312.500
1620-40	5	2.000.000

Kaynak: McNally, 2013, Tablo 3.1’den alınmıştır: 106

**Tablo 1.2 Ücretli İşçi Olan İngiliz Köylülerinin Oranı, 1086-1688**

Tarih	Ücretli İşçi Olarak Çalışan Köylüler (%)
1086	6
1279	10
1380	12
1540-59	11

1550-67	12
1600-10	35
1720-40	40
1688	56

Kaynak: McNally, 2013, Tablo 3.2'dan alınmıştır: 107.

17. ve 18. yüzyıllarda topraksız köylülerin ücretli işçilere dönüşümüne ilişkin bu veriler, günümüz insanının mülkiyet ve çalışmanın doğallığına ilişkin kolaylıkla kabul ettiği pek çok yargının aslında tarihsel olduğu savını destekleyecek niteliktedir. Bu açıdan çağdaş kapitalizmin değiştiğine ilişkin yargılar, mülkiyeti doğal kabul eden hatalı bir başlangıca sahiptirler. Bu hatalı başlangıç günümüzde mülkiyetin doğurduğu sorunları, eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri de doğallaştırma eğilimini peşi sıra getirir; böylece aslında yalnızca kapitalizm içerisinde var olan olgusal durumları, alternatifini düşünemeyen gerçeklere dönüştürür. Kapitalizmin yargılarından hareketle görüşlerini dillendiren insanlar, hep özel mülkiyeti ezeli ve ebedi olarak düşünürler; paranın varlığının, işgücü piyasasının vazgeçilmezliğinin sorgulanması bu insanlar için saçma görülür. Oysaki tarih farklı bir anlatım sunar:

(...) kapitalizm, önceki kapitalist olmayan yaşam biçimlerine karşı yapılan şiddetli ve kanlı mücadelelere dayanarak doğmaktaydı. Ancak köylüleri topraklarından sürerek, ortak toprakları kapatarak, yoksulların kulübelerini yıkarak, 'avareliği' suçlayarak ve yeni bir cezalandırma sistemi getirerek, kapitalist işgücü piyasası yaratılabilmekteydi (McNally, 2013: 108).

Nasıl ki kapitalizm ilk geliştiği yıllarda sistem kendisini kendinden önceki toplumsal yapıyı yıkararak oluşturmuştur, aynı şey bugün için de geçerlidir. Küreselleşme ve neoliberalizm kapitalizmin henüz elinin değmediği yerlere uzanarak buraları dönüştürmeye ve kapitalizmin gelişmek için ihtiyaç duyduğu toplumsal yapıyı yaymaya devam etmektedir.

Sanayi sektörü günümüz kapitalizminde varlığını özellikle kapitalizme yeni bir boyut kazandıran küreselleşmeyle korur. "Ulus aşırı bir ekonomi düzenini" (Çubukçu, 2013: 293) ifade eden küreselleşme, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde teknolojinin de izin vermesi sayesinde sermayenin egemenliğini küresel bazda oluşturmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda da Batı ülkeleri, Üçüncü Dünya ülkeleri üzerinde egemenlik kurarak "yeni kapatmalara" olanak sağlamıştır. Kapitalizmin bu yeni kapatmalarının şiddetini anlamak adına örnek olarak tarım ürünleri konusunda Batı ülkeleriyle Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki "haksız rekabet" verilebilir:

Avrupa Birliği'nde (AB) çeker üreticilerine, dünya piyasa fiyatından *dört misli* fazla ödeme yapılıyor. Daha sonra AB, çeker dünya piyasalarına çıkarken ihracata bir milyar daha sübvansiyon veriyor. 'Serbest' olmaktan ziyade piyasada şike var, Avrupalı üreticiler dünya piyasalarındaki fiyatlarla alakası olmayan bir kazanç sağlıyorlar. Ama bu sübvansiyonlar sayesinde yaşanan büyük çeker bolluğu, dünya fiyatını olabileceğinin 1/3'ü altına indiriyor. Ve böylece Mozambik'in, Brezilya'nın, Tayland'ın ve Güney Afrika'nın yoksul çiftçileri kaybediyor (McNally, 2013: 110).

Tıpkı geçmişte olduğu gibi şimdi de yoksul çiftçiler topraksız kalmaya zorlanmakta, kendi toprağını idame ettirmeyi başaramayan çiftçiler, bu toprakları zengin çiftçilere ya da küresel şirketlere satmak zorunda bırakılmaktadırlar. Bu açıdan günümüz kapitalizmde küçük üreticilerin küresel sermayeye katılma dışında yaşam şansı kalmamaktadır.

Kapitalizmin her şeyi metalaştırıp özel mülkiyet haline getirmesine bir örnek de insan sağlığını etkileyen her türlü buluşun patentlerinin küresel şirketler tarafından satın alınmasından verilebilir. İnsan ya da hayvan fark etmez- herhangi bir canlı geniyle ilgili araştırma yapmak için dahi, o geni satın almış şirkete "telif ödemek" zorunludur (McNally, 2013). Bu durumun insan sağlığını kötü yönde etkileme olasılığı yüksektir, çünkü araştırma yapmak için gereken masrafların yanında bir de şirketlere para ödemek, maliyeti arttıracadığından araştırma yapmayı daha az cazip hale getirebilir. Bu duruma örnek bir Amerikan şirketi olan Myriaf Genetics'ten verilebilir. Meme kanseri riski taşıyan iki genin araştırılması patentini alan şirket, bu hastalıkla ilgili testler yapmak isteyen hastanelere bu testleri durdurmaları gerektiğini belirtip hastaneleri bu işlemleri sadece şirketin kendi laboratuvarında – fakat maliyeti daha yüksek olarak- yaptırmaları için zorlamıştır. Bu şartlar altında ise hastaneler testleri yapıp kadınlara kanser olup olmadığı teşhisini koymaktan vazgeçmiştir (Crowe, 2013).

İnsan ve hayvan genlerinin patentini alan şirketler bitki genlerini de metalaştırıp satın almaktadırlar. Tohumların patentini alan şirketler, çiftçilerin bu tohumları "gelişigüzel", istedikleri gibi ekip biçmelerine karşı tazminat davalarıyla savaş açmışlardır. Genetiği değiştirilip yeniden üremesi engellenmiş tohumlarla bu savaş üst safhaya taşınmıştır denilebilir. Böylece çiftçiler güçleri yettiği kadar her sene yeniden tohum satın alarak tarımla uğraşmakta, güçlerinin yetmediği yerde ise topraklarını büyük şirketlere ya da zengin çiftçilere satmak zorunda kalmaktadırlar.

20. yüzyıl insanı doğaya yabancılaştırmıştır, çünkü insanın doğayla kurduğu ilişki de bir çeşit mülkiyet içerir. Fakat kapitalizm devam ettikçe bu mülkiyet biçimi özel mülkiyet olarak doğada hemen her alanı kapamaya çalışır. Bunun Türkiye için

güncel örneği HES'lerdir (Hidroelektrik Santraller). Türkiye'de HES'ler yakın zamana kadar devlet tarafından yapılırken, artık birtakım yasal düzenlemeler neticesinde özel sektör de HES yapımına başlamıştır ve toplamda hedeflenen HES sayısı 1527'dir. Halihazırda HES'lerin doğaya verdiği zarar azımsanmayacak düzeydeyken hem artan sayısı ile hem de özel şirketlerin akarsuları fiili anlamda satın almasıyla HES'lerin kurulacağı yerde yaşayan başta insanlar dahil her türlü canlı tehlike altındadır. HES'ler yüzünden %90'ı boruların ve tünellerin içine hapsedilen akarsuların can suyu olarak ifade edilen %10'unun ise doğaya yeterli gelmeyeceği çevreciler arasında egemen görüştür. Sonuç olarak halkın doğrudan ulaşabildiği sular özelleştirilip birtakım şirketlere satılmakta ve bölge halkının bu konudaki mağduriyeti görmezden gelinmektedir. Yeni dünya düzeninde su bile insana dışsallaşmıştır (Atak ve Öztok, 2013).

Kapitalizm hem yeni doğduğu dönemde hem Marks'ın döneminde hem de bugün her şeyi metalaştırırken insanın ruhunu da esir alır, metalaştırır. Yabancılaşma halen kaçınılmazdır denilebilir. Üstelik de kapitalizmin kötü etkileri yalnızca Üçüncü Dünya ülkelerinde de görülmez. Belki de bugünün kapitalizminin en büyük başarılarından biri Batı ile Doğu dünyasını birbirinden tamamen soyutlayıp bir yanılısma yaratması ve bu sayede insanları kapitalizmin değiştiğine ikna etmesidir. Oysaki Üçüncü Dünya ülkelerinde sanayi üretimi Marks'ın dönemini aratmayacak biçimde devam etmektedir. "Bir milyardan fazla insan günde 1 dolardan, 2 milyardan fazlası ise 2 dolardan az gelire yaşamaktadır. Çin'de Apple'ın iPhone'unu üreten işçiler aylık en fazla 172 dolar kazanmaktadır" (Swain, 2013: 38). Tüketim toplumunun bireylerinin pek çoğu bilgi çağına gömülü, bilgisayarlarını kullanıp telefonlarından haberleşerek her ortama uygun şık kıyafetlerini giyip ve bir yandan da yaşlanma karşıtı kremlerini aksatmamaya çalışırken tüm sahip olduğu ve kullandığı bu nesnelere üretimiyle ilgilenmez. Üretimiyle ilgilenmek bir yana, kendi gereksinimlerine de yabancılaşan insan, tüketim mallarının tamamını kendi gereksinimleri gibi görmeye başlar; gerçek ve sahte gereksinimler arasında ayırım yapamaz. Bu yeni dünya düzeninde tüketim, bir özgürlük olarak sunulur.

Başta söylenen kapitalizmin değiştiği argümanına, karşı çıkılabilecek ikinci noktaya gelirse bilgi çağında da olsa insanın kafa emeğini kullanması, bu emeğin ürünlerini almaya tek başına yeterli olmadığı söylenebilir. Hastanesiz bir doktor, okulsuz bir öğretmen düşünülemez. Medya sektörü ele alınacak olursa, senaristler

kendi hayal güçlerini kullanıp senaryoları yazarlar; oyuncular ise kendi yeteneklerini sergilemeye çalışırlar. Fakat bunları sermaye olmadan bir dizide ya da filmde gösteremez, bir yapımcıya gereksinim duyarlar. Elbette sadece çeşitli desteklerle yapılmış bağımsız filmler de mevcuttur, fakat sektörün geneli itibariyle bakıldığında sermayesi olan ve oyuncuların, set işçilerinin ve yazarların emek gücünü satın alan bir yapımcıya ihtiyaç duyulduğu da açıktır. Bu türden bir ilişkide yine alınır satılır bir meta mevcuttur, ancak bu sefer alınıp satılan meta elle tutulup gözle görülen değil, bir fikirdir. Metanın maddi olmaması bir şeyi değiştirmez; çünkü temelde yine sınıf çelişkisi vardır. Bir taraf nesnelere sahibi olup da diğeri bu nesnelere doğrudan erişemediği yani özel mülkiyet varlığını koruduğu ve fakat oyuncu ya da yönetmen sınıfı kendilerinin işçi sınıfından olduklarını kabul etmedikleri sürece yabancılaşma son bulmayacaktır.

Kapitalizm bir yandan küreselleşmeyi kullanarak özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde ücretli işçi sayısını arttırırken, bir yandan da gelişmiş ülkelerde teknolojiye ve bu teknolojiyi işleyecek üçüncü dünya ülkelerindeki emek gücünden olabildiğince faydalanarak buralardaki işçi sayısını azaltmaya çalışır. Başka bir deyişle, günümüz kapitalizmi 19. yüzyıl koşullarını küreselleşmeyle beraber işçi ve sermaye sahibi arasındaki açık ilişkiyi ülkeler düzeyine taşımış, küresel düzeyli aktörler yaratmıştır. Böylesi bir ilişkide artık işçi sınıfı dünyanın belli bölgelerinde yoğunlaşırken, sermaye sahibi sınıf bambaşka bir bölgede yaşamını sürdürür.

Ancak yine de az evvel yapılan saptama hemen tekrar edilmeli ki, bugün kapitalizm yalnızca sanayi sektöründen beslenmez. Hatta lokomotif sektörler hizmet, finans ve bilhassa da bilişim sektörleridir. Batı dünyasında sanayi üretimi 20. yüzyılın başından beri etkin olmasa da hizmet ve bilgi sektöründe çalışan insanlar da aslında orta sınıfın birer üyeleri olarak Marks'ın düşüncelerine çok da aykırı bir yere oturmazlar. Orta sınıfın üyeleri kendilerini ne işçi sınıfına ne de patron sınıfına ait hissederler. Bu bağlamda da çağrı merkezi çalışanları ağır şartlarda çalışan bir fabrika işçisi kadar sömürüldüğünün farkında değildir. O halde kapitalizmin şu an yaptığı sanayi sektörünü Üçüncü Dünya ülkelerinde birleştirip Batı dünyasında herkesin kendisini orta sınıf olarak hissetmelerine yol açarken, çalışma şartlarına karşı bir yanılısma oluşturmaktır. Gerçekte işçi sınıfı kadar sömürüldüğünün farkında olmayan bu sınıfın halihazırda yanılısma içerisinde bulunan işçi sınıfından farkı, kendisinin işçi

sınıfıyla arasında fark olmadığını kabul etmemesidir. Eagleton bu bağlamda işçi sınıfının tanımı genişletip şu saptamayı yapar:

(...) işçi sınıfı işgücünü sermayeye satmak zorunda olan, onun baskıcı disiplini altında sürünen, çalışma koşullarını çok az ya da hiç kontrol edemeyen herkesi kapsar. (...) Bu anlamda, genellikle vasıfsız, düşük ücretli, iş güvencesiz ve iş sürecinde görüşleri hesaba katılmayan alt düzeydeki beyaz-yakalı işçiler de işçi sınıfının arasında sayılmalıdır (Eagleton, 2014: 192).

Günümüzde orta sınıf, 19. yüzyıl proletaryasının güvencesiz yaşam koşullarına sahip olmaya başlamıştır. Aradaki fark, tüketim maddelerine erişimin artık daha kolay olmasıdır. Fakat bu fark, orta sınıfla geleneksel işçi sınıfı arasında değil 19. ile 20. yüzyıl arasındaki fark olarak ifade edilmelidir; çünkü günümüzde bir fabrika işçisi de bir öğretmen de bir gazeteci de söz gelimi aynı akıllı telefonu kullanabilmektedir.

Günümüzde beyaz yakalı çalışanların kendilerini işçi sınıfı gibi hissetmemesine sebep 19. yüzyıl işçi sınıfıyla aynı çalışma koşullarına sahip olmamalarıdır. Bu farklılık iki açıdan değerlendirilebilir. Birincisi artık çalışanların tüketim maddelerine erişimi çok daha kolaydır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, kapitalizm 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısıyla birlikte insanları tüketim maddelerini satın almada eşitlemiştir. İkincisi ise sermaye sahiplerinin çalışanlarına olan yaklaşımları değişmiş, aradaki sınıf farklılıklarının daha az hissedileceği bir konuma gelinmiştir.

Ekonominin bazı sektörlerinde eski tip hiyerarşiler yerini, ademi merkezîyetçi, iletişim ağı temelli, grup yönelimli, bilgi yoğun, ilk isimle hitap edilen, resmi olmayan örgütlenme biçimlerine bırakmış olabilir. Ama sermaye hiç olmadığı kadar az sayıda elde toplanmayı sürdürüyor ve her saat yokluk çekenlerin ve mülksüzlerin safları şişiyor (Eagleton, 2011: 184).

Ancak yine de patron çalışanlarına nasıl davranırsa davransın, dünya nüfusunun büyük çoğunluğu mülksüz olmaya ve emek gücünü satmaya devam etmektedir. Burada mülk bir kişinin televizyonu olup olmaması elbette değildir, mülkiyet o televizyonu üretecek üretim araçlarına sahip olup olmamakla ilgilidir. Eğer ki özne bir metayı üretecek üretim araçlarına sahipse o metayla arasına bir engel girmez ve böylece meta özneyi denetimi altına alamaz. Öznenin üretim araçlarının ürettiklerine doğrudan erişimi olması da bu üretim araçlarının özel değil toplumsal mülkiyetin bir parçası olmasıyla gerçekleşebilir burada kastedilen her öznenin bütün üretim maddelerinin üretecek hale gelmesi değil, bu üretim araçlarının tüm toplumun malı sayılması gerektiğidir. Ancak LCD televizyonu, son model telefonu taksitle ya da para biriktirerek satın almayı başarmış orta sınıfa mensup bir kişi mülksüzlerin saflarından olduğunu kabul etmekte zorlanabilir. Oysaki hem Marks'ın döneminde hem de günümüzde işçinin emek gücünü satması sonucunda elde ettiği parayla



kendisinin ya da kendisi gibi olan diğerk mülksüzlerin ürettiğı ürünleri satın alması mülkiyet ilişkilerini değıştirmez. 20. yüzyıl kapitalizmin etkisiyle biçimlenen dünyada eşitlik, satın almada eşitlenmeyi göstermektedir; artık herkes satın almada eşitlenmiştir, ancak bu satın alma eyleminin ardındaki üretim aracı sahipleri ve bu sahipler adına çalışanlar arasındaki sınıfsal ayırım tüketim malları açısından görünürdeki eşitliğe rağmen hala devam etmektedir. Kapitalizmin görünürde bir eşitlik sunması yabancılaşmayı yok etmeye yeterli değildir. Eşitlik adı altında mistifikasyon oluşturan kapitalizm yabancılaşmayı yeniden üretirken, sözgelimi üniversite mezunu, görece iyi bir şirkette çalışan biri de 19. yüzyıl emekçisi gibi yabancılaşmadan kurtulamaz. Bu kişi sahip olduğu eşitlik ve özgürlükle bile kendi emeğı üzerinde mutlak bir denetime, otoriteye sahip değildir. Ürettiğı soyut da olsa somut da olsa çalıştığı yerin politikalarının dışına çıkamaz.

Çalışmanın Marks'ın döneminden günümüze farklılık gösterdiği düşünülmesinin nedenlerinden biri olarak görülebilecek en önemli nokta olan artık bazı işlerin Marks'ın betimlediğı üretim tarzından daha karmaşık bir hal almaya başlamasının (Swain, 2013) yani Hardt ve Negri'nin söylemiyle Fordizmden Toyotizme geçişin yabancılaşmanın azalmasına katkı sunduğı düşüncesi şüphelidir. Marks, iş bölümünün insanları tek tip işle uğraştıracağını bunun da insanın yabancılaşmasını artıracığını düşünür. Charlie Chaplin'in "Modern Times" (Modern Zamanlar) filmindeki işçi betimlemesi Marks'ın düşündüğü işçiye uygun düşer. Filmde çalıştığı tüm süre boyunca devamlı vida sıkmakta olan başkahraman, sonunda bu hareketi çalışma dışında da yapmaya başlar. Chaplin'in sembolize ettiği işçi adeta makinenin bir uzantısına dönüşmüş, insani işlevlerini yitirip devamlı tekrarladığı vida sıkma hareketinden başka bir eylemi gerçekleştiremeyecek düzeye gelmiştir. Ayrıca emeğı üzerinde hiçbir denetimi yoktur. Chaplin'in işçisiyle karşılaştırıldığında bugünün çalışanların yaratıcılıklarını daha fazla kullandıkları, gösterdikleri emek üzerinde eskisinden daha fazla denetime sahip oldukları iddia edilebilir. Özellikle orta sınıfın artışı bu iddiayı kuvvetlendirir. Peki, gerçekten de kapitalizmde çalışanların yaratıcılıklarını kullanmaları mümkün müdür?

(...) bir kapitalistin bakış açısından emek tek biçimli yapılması gereken bir şeydir. Bu, her işin aynı olması gerektiğı anlamına gelmez, fakat *soyut* terimlerle ölçülmesi gereken bir şey olduğu anlamına gelir. Sayılabilir, ölçülebilir ve emeğin diğerk unsurlarıyla karşılaştırılabilir olmalıdır (Swain, 2013: 33).

Her şeyi ölçmeye çalışan kapitalizm yaratıcılığı da satın alıp kendi denetimi altına sokmak ister. 20. yüzyıl kapitalizminin çalışanlardan yaratıcılıklarını kullanmaları beklenir, fakat sermaye sahipleri tarafından satın alınmış yaratıcılığın çalışana özerklik sunduğu kuşkuludur. Bir başka deyişle, çalışan yaratıcılığını ve karmaşık işleri başarabilme yetisini kendisini geliştirmek için kullanmak yerine, onu satarak denetimini sermaye sahibine aktarır.

Hizmet sektörünün artması kapitalizmin profilini değiştirdiği iddia edilirken hizmet süresinin kısaltılması amaç haline geldiği ölçüde çalışanın sömürsü de artar. Özellikle de fast food (hızlı yiyecek) sektöründe işler oldukça spesifikleşmiş bir haldedir. “Hızlı” yiyecek sektöründe çalışanlar zamanla yarışır. Ne kadar hızlı çalışırlarsa o kadar işlerinin devamlılığını garantilerler. Zamanın kullanımı aslında çağdaş kapitalizminin insanları sömürme araçlarından biridir. Sermaye sahipleri esnek çalışma saatleri söylemiyle emekçilere özgürlük, otonom sunulduğunu iddia ederken ortaya çıkan sonuç yeni bir mistifikasyon yaratır. Çalışanlar daha özgürce çalışma saatlerini kendileri belirleyebileceklerini düşünebilirler oysa sermaye sahipleri genelde bu esnek çalışma saatlerini kendi lehlerinde kullanırlar. Bu bağlamda çalışanların mesai saatleri belli değildir. Çalışandan, esnek çalışma adı altında verilen işi mesai gözetmeden bitirilmesi istenebilir. Çalışanın her daim ulaşılabilir olması beklentisi de çalışmanın bir yaşam biçimi haline gelme olasılığını içinde barındırır ki bu da çalışmayı yaşamın amacı haline getirebilir. Ayrıca mevsimlik işçiler, evden çalışanlar ya da yarı zamanlı işçiler esnek çalışma adı altında çalışırlar ve bu çalışma tipleri sosyal güvencesiz çalışma riskini taşırlar. Esnek çalışma saatleri terimi en çok bilgi sektöründe geçerlidir. Esnek çalışma saatleri teriminin iyi tarafı emekçilere yaratıcılıklarını daha rahat açığa çıkarabilecekleri bir fırsat sunmaktır. Kötü tarafı ise yaratıcılıkları satın alınmış emekçilerin çalışma süresi net olarak belirlenmediğinden hayatlarının zaman bakımından büyük bölümünün de bu söylemle beraber satın alınmaya başlamasıdır.

Kapitalizm eşitlik adına eşit eğitim olanakları sunsa da bu, herkesin sahip olduğu potansiyelini piyasada eşit bir biçimde gerçekleştirebileceği anlamına gelmemektedir. Bu türden bir durumun en iyi örneği çağrı merkezi çalışanlarının çalışma koşullarıyla ilgili olarak görülebilir. Üniversite mezunu çağrı merkezi çalışanı azımsanmayacak sayıdadır (Swain, 2013). Yaptığı işe göre fazla yetenekli insanların sayısı artmıştır. Bu da çalışanların işlerinden tatmin duyması olasılığını azaltır.

Çalıştıkları işe göre fazla yetenekli insanların sayısının artmasının bir diğer sonucu da rekabetin artmasıdır. Bu rekabet sonucu kendisini iyi bir iş için daha fazla “geliştirmek” –bir işe uygun hale getirmek- için uğraşan insanlar en sonunda kendilerinden daha aşağı düzeydeki kişilerin yapabilecekleri işi kabul edecekleri noktaya gelmişlerdir. Burada kastedilen daha ziyade tıpkı ölü emek olan makinelerin bir üst modeline yükseltilmesi gibi canlı emek olan işçilerin kendilerini adeta “daha gelişmiş insan modeline” dönüştürmesidir. İnsan emek gücünü satarak geçimini sağlamaya çalışırken aslında farkında olmadan kendisini metalaştırır. Daha iyi eğitimler almak, daha iyi üniversitelere gitmek, olabildiğince çok sertifika edinmek, hatta arzu edilen hobilere yönelmek vs. hepsi kişisel gelişimini sağlamak için ve kendini gerçekleştirmek için değil, kendisini şirketler için birer meta olarak yetiştirmek içindir.

İnsanın kendisini metalaştırmasının belki de en bariz örneklerinden biri vücuduna bir markanın dövmesini yaptırıp veya onun ambleminin yazıldığı kıyafetler giyip bunlardan para kazanmasıdır. Slogan da şudur: “Vücudunuzu reklam panosu olarak kullanın!” (Collen, 2013). Benzer bir biçimde kapitalizm kadın vücudunu da metalaştırıp tüketim maddelerinin satışını çoğaltmayı hedefler. Bu yaklaşım ayrıca cinsiyetçi bir düşünce de içerir. İnsanları her alanda kendi mistifikasyonu altına alan kapitalizm, insanların kendilerini özgür hissetmeleri için bu ekonomik sistem içerisinde gerekli gördüğü ürünleri onlara satar. İyi bir araba, pahalı takılar, son model cep telefonu vs. Oysa bunlara sahip olmaya çalışmak yabancılaşmanın aşılmasına yardım etmek bir yana yabancılaşmanın daha da derinleşmesine yol açar.

Kapitalizmin her şeyi metalaştırıp her şeye fiyat biçmesi insanların algısını da bu yöne itmektedir. Bir başka deyişle, insanlar hem şeyin parayla alınıp satılabileceğini düşünürler. İnsanlar diğer insanlarla ya da doğayla doğrudan ilişki kurmak yerine araya parayı koyarak yabancılaşmış ilişkiler yaşarlar. Bir hizmet ya da ürün bedavaysa insanların gözünde onun kıymeti bilinmez.

Çalışmanın şekli günümüzde belli oranlarda değişmiş olsa da mülksüz işçilerin sayısı –dolayısıyla yaşamını emeğini satarak geçirmek zorunda olan insanların sayısı- azalmak bir yana artmaktadır ve bunun sonucu olarak da toplumsal ilişkilerde köklü bir değişimden bahsetmek, sınıflar arası çelişkilerin son bulduğunu söylemek doğru olmayacaktır (McNally, 2013). İşçi sınıfı hem kapitalizme yeni biçimini veren küreselleşmeyle hem de orta sınıfın proleterleştirilmesiyle büyümektedir. Dolayısıyla

dünyanın yarısında lokomotif sektör hala sanayi olarak kalmakta diğer yarısında da ise sanayi yerini hizmet ve bilişim sektörlerine bırakmakta, ancak hizmet ve bilişim sektörlerinin çalışanlarına daha özgür ve eşitlikçi bir dünya sunduğu iddiası hala bir mistifikasyonun parçası olarak kalmaktadır. Bu durumda günümüz dünyasının kapitalizminin değişen koşullarına rağmen yabancılaştırmanın yansımaları hala devam etmektedir.

#### **4.1. Yabancılaştırma Kuramının Diğer Üretim Tarzlarıyla İlişkisi**

Yabancılaştırma toplumda yalnızca ekonomi alanında kendini göstermez. Dolayısıyla çalışmanın şekli değişmiş olsa bile bu durum, insanların yabancılaştırmaması için yeterli değildir. Yabancılaştırma devlet, din, sanat, bilim, hukuk gibi Marks'ın özel mülkiyet yasasıyla düzenlendiğini düşündüğü üretim tarzlarında yani insanın temas ettiği birçok alanda vardır. Üretim yalnızca sanayi sektöründe kendini göstermez denirken anlatılmak istenen biraz da budur ve üretimin olduğu her yerde yabancılaştırma biçimleri yaşanır.

##### **4.1.1. Yabancılaştırma Kuramı ve Sınıf İlişkisi**

Kapitalist toplumda sınıf, ekonomik bağlamda aynı özelliklere sahip insanların oluşturduğu grup olduğu gibi aynı zamanda da yabancılaştırılmış bir etkinliğin ürünüdür (Ollman, 2012). Bu yabancılaştırılmış etkinlik, sınıfı ortaya çıkaran toplumsal ilişkilerdir. Marks'ın hatalı bir çıkarım olarak ekonomik kökeninden giderek bağımsızmış gibi kavrandığını ileri sürdüğü toplumsal ilişkiler insanların birtakım belirlenmiş davranışlar içerisinde hareket etmelerine neden olur, yani insanların davranışlarının alacağı hali saptamada bu insanların içerisinde buldukları sınıf önemlidir.

Her insanın bir sınıfın üyesi olarak kendisine yöneltilen ve de onun başkalarına yönelttiği yabancı ve düşmanca davranışlar; diğer insanları o insanların gereksinimlerini ve çıkarlarını sınıfın süzgecinden geçirmesiyle ortaya çıkar (Ollman, 2012: 320).

Ancak bir sınıfın üyesi olarak hareket etmek ile sınıf bilincine sahip olmak başka şeylerdir. Örneğin insanların birbirleriyle girdikleri rekabet, birbirlerini alt etme isteği kapitalizmde toplumsal ilişkilerin dayattığı bir davranış biçimidir, fakat bunun sınıf bilinciyle ilgisi yoktur.

Bugün halen toplumsal ilişkiler bu şekli korumaktadırlar. Rekabet insanların birbirlerini nesnelere olarak görmelerine sebep olurken, insanlar arası ilişkiler karşılıklı çıkar ilişkisine dönüşmüştür. Bu durumu ahlaki bir çöküntü olarak değerlendirmek yetersiz olacaktır. Daha çok ortaya çıkan bu tablo toplumsal ilişkilerini ürünü olan

sınıfın insanlar üzerinde kurduğu denetimle ilgilidir. Buradaki antagonizma ve rekabet hem sınıf içi üyelerle hem de rakip sınıfın üyeleriyle var olur. Sınıf içi rekabette daha acımasız olan ayakta kalır ve başarılı olur. Bu durum hem sermaye sahibi hem de işçi sınıfında bir kural olarak görülebilir. Sermaye sahipleri rakiplerinin başarısızlıklarıyla başarısını daha kolay arttırabilir. İşçi için savaş hem iş bulmakta, hem bu işte yükselmekte hem de kazandığı parayla optimum düzeyde bir hayat yaşamasını sağlama sırasında kendini gösterir (Marks ve Engels, 2012). İşçi, sınıf bilincine sahip olmadığı için kendi emeğiyle sınıfının diğer üyelerinin emeği arasındaki bağı görmektense yalnızca aradaki rekabeti görür. “Rekabetin bir ürünü olarak sınıfın aldığı, formlar; insanın başkalarına sınıf üyesi bireyler olarak davranmasını sağlayan zihinsel yapılardan, siyasi partiler gibi antagonizmanın gerçek dünyadaki ifadelerine kadar uzanır” (Ollman, 2012: 322-323).

Paranın gücünü elinde bulunduran sermaye sahipleri, sınıflar arası çatışmada güçlü tarafı oluştururlar. Bir sınıfı destekleyen herhangi bir siyasi örgüt, dernek vs. bu çatışmayı da destekler; çünkü bu türden örgütlenmeler sınıflar arası çatışmanın yansımalarıdır. Kapitalist ülkelerde sistemin içinde bulunan örgütlerin açıkça bir sınıfı destekleyip desteklemediğini söylemeleri ya da söylememeleri bu durumu değiştirmez. Aynı şekilde ana akım medya ve okullar da bu antagonizmanın yansımalarına örnektir. Yabancılaşmanın bireylerin birbirleri arasında kopukluk oluşturduğu Marks’ın savlarından biridir. Bu kopukluk sınıf içi ve sınıflar arası çatışmayla güçlenir.

İnsanlar kendilerini ve başkalarını, gereksinimlerinin yanıtlanması karşılıklı iş birliği gerektiren toplumsal varlıklar olarak değil, özel ve rekabet eden varlıklar olarak bilirler; sanki toplum,encil dünyalardan oluşan anarşik bir galaksidir (Ollman, 2012: 324).

İnsanların kendi özel yaşamları da içinde buldukları sınıflara göre belirlenir (Marks ve Engels, 2012). Kişisel gelişimleri, okudukları okullar hatta ilgilendikleri sporlar önceden hazırlanmış olarak insanlara sunulur. İnsan kendisini herkesten bağımsız ve bu bağlamda da “özgür” olarak düşünse de bu düşüncesini başka insanlarla arasına çatışmalar koyarak ifade ettiği sürece sınıf ilişkileri daha da belirginleşir (Marks ve Engels, 2012). İnsanın bu ilişkilerin farkında olmadan aslında tam da içinde olduğu durumu kapitalizmden önceki sistemlerde görmek pek de mümkün değildir. İşte tam da bu sebeple şu anda da insanlar işçi sınıfına mensup olduklarını görmekte zorlanırlar. Feodal dönemin aksine aradaki keskin çizgileri silikleştiren kapitalizm, insanların kendi hayatları üzerinde denetimi olmadığını gizler. İşçinin kendisini

çalışma zamanı dışında özgür hissetmesi, kendisini üretici etkinlikten arta kalan zamanlar dışında üretici insan sıfatından ayırması tam da bu durumla ilgilidir. Bu durumu yabancılaşma olarak adlandırmanın sebebi insanların hayatlarının denetimini farkında olmadıkları bir güce –sınıfa- vermiş bulunmalarındır. İnsanlara birbirleriyle politik olarak eşit oldukları söylenir. Bu söylem mistifikasyon yaratır. Sonuçta aynı sınıfın üyeleri, birbirine düşman, birbiriyle rekabet içerisinde, birbirinden bağımsız olduklarını düşünürler.

Kapitalist sistemle birlikte oluşan bir diğer yanılgı ise insanların birbirinden bağımsız, atomize varlıklar olduğu düşüncesidir. Bu düşünce insanın hem toplum tarafından belirlendiği hem de toplumu etkilediği gerçeğini gizler. Kapitalizm insanları atomize varlıklar olarak tarif ederken gerçekte insanın göz ardı eder. Modern devlet bireyi kendi çıkarını ve zararını düşünen rasyonel varlık olarak algılar. Buna göre, her birey kendi hatalarından ve kendi başarılarından sorumludur. Herkes kendinden mesul olduğundan toplum tarafından etkilenme ve toplumu etkileme olasılığı düşünülmez.

Bireylerin kendilerini diğer insanlardan bağımsız yani kopuk olarak görmesi hayatı da her anlamda rastlantısallaştırır. Rastlantısal hayatın insanlara özgürlük verdiği düşünülebilir oysaki bu türden bir durum birilerinin nesnelere ulaşımını kolaylaştırırken, diğerlerinin nesnelere erişiminin kısıtlanmasına neden olur. Rastlantısallığın egemen görüş olduğu bir toplumda kim hangi olanağa, hangi nesneye ulaşabiliyorsa onu elde etmeye çalışır:

Kapitalizmde, insanların muhtaç oldukları nesnelere yoksun kalma ihtimalleri daha fazladır. Zira feodalizmde insanların yaşamlarının sorumluluğu kurumsallaşmışken, kapitalizmde böylesi konularla ilgili sorumluluk ve kontrol dağıtılmıştır (Ollman, 2012: 327).

Bu durumun örneklerini bugünün koşullarında da görmek mümkündür. Kimin hangi işe kabul edileceği hatta herhangi bir işe kabul edilip edilemeyeceği bile belirsizdir. Üniversiteden mezun olabilmiş her öğretmenin atanamaması veya sözleşmeli öğretmenliğe razı olması yahut iş bulabilme ümidiyle kendi mesleği dışında bir alana yönelmesi kapitalizmi planlı bir toplumsallaşmadan çok keyfiliği öncelediğine örnek teşkil edebilir.

Kısacası sınıfların varlığını koruması yabancılaşmanın hala geçerli olması için yeterli bir sebeptir. İnsanları birbirinden rekabet neticesinde ayıran ve insanların hayatları üzerinde denetim kurmasını engelleyen toplumsal ilişkilerin ürünü olan sınıf, yabancılaşmayı bir kez daha üretir.

#### 4.1.2. Yabancılaşma Kuramı ve Devlet İlişkisi

Yabancılaşma kuramıyla devletin ilişkisini kurmadan önce devletin nasıl doğduğuna değinmek gerekir. İnsanların bir arada yaşamaları gerekliliği, onların yapılması gereken işleri bir arada, yardımlaşarak yapıp hayatlarını kolaylaştırmaları eylemiyle gerekçelendirilir. Bu nedenle herkesin kendine düşen işi yapması başkalarına fayda sağladığı kadar kendi çıkarlarına da olacak bir şeydir. “İş bölümü sayesinde birbirlerinin gereksinimlerini karşılayan bütün bireyler, karşılıklı bağımlılıkları nedeniyle ortak bir çıkara sahiptir” (Ollman, 2012: 333). Fakat özel mülkiyet düşüncesi geliştikçe, kişisel çıkarlar ortak çıkarlara baskın çıkmaya başlar. Kişisel çıkarlarını ortak çıkarın önüne koyan insanlar, bu kişisel çıkarlarının da toplum sayesinde gerçekleştirdiklerini fark etmemeye başlarlar. Böylece aralarında iş birliğinden ziyade çıkar savaşlarının yaşandığı toplumlar oluşur. Karşılıklı bağımlılık yaşamsal işleri beraberce görmek yerine çıkarlardaki bağımlılığa dönüşür. Kısacası başlangıçta devlet bireylerin ortak ihtiyaçlarını gidermesine hizmet ederken, zamanla devlet bireyin çıkarlarını başkalarına yardım adına baskılayan bir araca dönüşür. “Bireyin ve toplumun çıkarları arasındaki çatışmada toplum, devlet ve aynı zamanda hayali bir ortak yaşam olarak bağımsız bir form alır, bireylerin gerçek çıkarlarından ayrılır” (Marks, ve Engels, 2012: 15).<sup>14</sup>

Devletin doğmasıyla birlikte ortak faydalar adı altında devleti yöneten sınıf (kapitalizm için bu sınıf burjuvazidir) herkese kendi özel çıkarlarını dayatır. Hakim sınıf olarak devleti yönetme yetkisi burjuvazide olduğundan devrimci olanaklara sahip sınıf olarak işçilere düşmanca bir yaklaşım sergilemesi, onlar üzerinde egemenlik kurması doğal sayılmalıdır. “Devlet aldaticı bir topluluktur, çünkü bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki egemenliğini temsil eder” (Ollman, 2012: 336). Bu sebeple de varlığını ancak sınıflı toplumlarda koruyabilecektir.

Burjuvazinin örgütü olan ulus devletlerde insanlar yurttaş sıfatını alırlar, birbirlerine de bu sıfatla bağlıdırlar. Marks, kapitalist devletlerde insanların yurttaş olarak yaşamalarının sorunlu olduğundan bahseder. Kişi artık yalnızca özel yaşamı olarak tanımlanan dar bir alanla ilgili karar verme yetkisine sahip olur. Toplumla kurduğu ilişkide –bu doğrudan kişiyi etkilese de- denetim başkalarının elindedir.

---

<sup>14</sup> Devlet elbette varlığını kapitalizme borçlu değildir, başka bir deyişle, kapitalizmden önce de devletin varlığından bahsetmek gerekir. Fakat burada kastedilen devlet var olduğu sürece kapitalizmin kendisi şekil değiştirse de bu etkilerden kaçamayacağıdır.

Aslında genel olarak yalnızca kişinin kendisini ilgilendiren sınırlı alan dışında hiçbir konuda karar alma, yönetme, değiştirme iradesi bulunmaz. Belki de bu konuyu daha iyi kavrayabilmek adına etik siyasetten yönetim olgusuna geçişteki iki filozofa Machiavelli ve Hobbes'a değinmek gerekir. Machiavelli devletlerin amacının büyümek ve güçlenmek olduğu saptamasını yaparak bu yolda devlet adamlarının bazı ahlak dışı davranışlara girişmelerinin normal olduğunu iddia eder. Bu bağlamda da iktidar bu halkı konsolide edebilmek için çeşitli ikna ve korkutucu yollarına başvurabilmelidir. "Machiavelli, insanın doğasındaki kötülüğün baskın olmasına bağlı olarak, prensin sevilen bir prens olmasındansa, korkulan bir prens olmasını yeğlediğini söyler" (Gülenç, 2013: 150). Böylece Antik Yunan'da ortak iyi erdemli yaşamı kılmakken artık Machiavelli'nin oluşturmaya başladığı modern siyasetle beraber ortak iyi güç ve refah olmuştur. Yöneticinin erdeminin iktidarı devamlı olarak korumak olduğunu düşünen Machiavelli'nin ardından Hobbes modern devletin iktidarının resmini çizer. Hobbes siyasetle din alanlarının birbiriyle ilgisi olmaması gerektiğini söyleyerek laiklik vurgusu yapar ve böylece yöneticinin kendisinden kutsallık gücünü alırken yerine en az din devleti kadar kutsallık zırhına bürünen modern devlet kavramını koyar. Tanrının kutsallığı yerini modern devlete bırakmıştır, yani tanrı yeryüzüne inmiştir. Modern devletin varlığıyla beraber yönetilenlerin çokluğu insanların siyasetten çekilmeleri gerekliliğini doğurmuştur. İnsanların siyasetten çekilmeleri de toplum sözleşmesiyle haklarını güçlü olana, devlete yani aslında yöneticilere devretmeleriyle olanaklıdır.

(...) *sözleşme*, herkesin doğal haklarından feragat ederek onları terk etmesi olarak içerik kazanır. Artık kendi varlıklarını korumak ve sürdürmek için '*herkesin her şeyi yapma hakkı yoktur*'. Sözleşme, özneler-üstü olan otoritenin, insanlara '*şunlara ve bunlara hakkın vardır*' deme gücüne/yetkisine sahiptir. Bu noktada, doğal haklarını devreden her özne *uyruk* ve doğal hakların devredildiği otoritenin temsilcisi *egemen* olarak nitelenir. Devredilmiş haklar, egemenin varlığının ebedi kaynağı ve otoritesinin, gücünün temelidir (Kulak, 2013: 225).

Hobbes'a göre insanların haklarından, özgürlüklerinden vazgeçmeleri öngörülebilir ve güvenli bir ortamda yaşamak istemelerinden kaynaklanır.

Modern devletin varlığından önce siyasal yaşam insana özgü, insanın işiyken artık Hobbes'la beraber insan haz yaşamına geçmiştir. Kapitalist devletle de benzer bir biçimde insanlar mutlulukları için arzu nesnelere yönelirler. Artık mutluluk nesnelere bağlanır, yani nesnelere mutluluğun aracı olmuşlardır. İnsanın mutluluğu nesnelere aramaya başlamasıyla da nesnelere giderek insan dünyasına egemen olmaya başlar. İnsanlar artık arzu nesneleriyle siyasete uğraşmadan hayatlarını geçirirler.



Ayrıca Antik Yunan'da da var olan kamusal/özel alan ayrımının liberalizmin ortaya çıkmasıyla ekonomi toplumsal alana kaymıştır ve insan özel alanda özgürlüklerini yaşayabilir hale gelmiştir. Kamuda ya da toplumsal alandaysa bağımlılık ilişkileri varlığını korur. Liberalizm bireyin özgürlüğünü hedefler. Bireylerin eylemlerini dışarıdan müdahaleye uğramaksızın yapabilmeleri esastır. Birey kısıtlama olmadan yapabildiği eylemler kadar özgürdür. Bu da yurttaşların “yeteneklerinin ve gereksinimlerinin bütün özgünlükleri göz ardı edilir ve birey herkesle matematiksel bir eşitlik içindeymiş gibi davranır, kendisine de böyle davranılır” (Ollman, 2012: 330) olmaları sonucuna yol açar. Eşitlik, liberalizmin en zayıf argümanlarının başında gelir. Fırsat eşitliği ve politik eşitliği siyaset dünyasına katan liberalizm, bu söylemler üzerinden bir yanılsama yaratır. Fırsat eşitliği söylemi hayata aynı noktalarda başlamamış sözgelimi erkek egemen toplumun en büyük azınlığını oluşturan kadınla bir erkeğin ya da egemen sınıfın bir üyesi biriyle ezilen sınıf üyesi bir insan hayata benzer noktalardan başlamadıkça fırsat eşitliğinin altını doldurmak zorlaşacak, dolayısıyla da pratikte uygulanabilirliği kalkacaktır. Ollman'ın bireylerin kendilerini matematiksel bir eşitlik içindeymiş gibi kavradıklarını söylediği eşitlikse insanların kendilerine özgü renklerini kaybedip aynışmalarına bir göndermedir.

Bu durumu daha iyi anlayabilmek için kapitalizmde devletin ne anlama geldiğini açmak gerekir. Kapitalizmde devlet için Ollman “siyasal hayattan yapılan bir soyutlama” tanımını yapar (2012: 330). Kapitalizmde nasıl ki üretici etkinlik yabancılaşmışsa ve değer onun soyut ürünü olarak çıkmışsa, benzer biçimde devlet de yabancılaşmış siyasi etkinliğin soyut ürünü olarak görülmelidir. İnsanlar toplumsal ilişkileri düzenlemesi amacıyla devleti yaratmış ve kendi özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçerek toplumsal yaşam üzerinde etkin olabilecekleri bazı yetkileri devlete vermişlerdir. İnsanların kendi yarattığı devlet direnç gösteren ve koşullayan bir güç olarak insanın karşısına çıkar.

İnsanlar kendi yarattıkları devleti ve devletin kurumlarını kendi ürünleri olarak görmezler. Buna göre, bu ürünler adeta öznesiz, tek başlarına bir yaşama sahiptirler. Devlet ve kurumlarının, insanlardan önce var olduğu ve insanlardan sonra da var olacağına dayalı algı, çağdaş kapitalizmde de varlığını halen korumaktadır.

Parlamentolar, kanunlar ve diğerleri ise; yarı-kutsal bir varlık kisvesine bürünerek kendi yaratıcılarından saygı beklerler. (...) Anayasaların, kendilerini yazan insanları nasıl manipüle

ettiklerini düşünün. Onlara kutsal kitaplarmış gibi bakanlardan hiç söz etmiyorum bile (Ollman, 2012: 331).

Tıpkı bir işçinin ürettiği metayı kendisine yabancı bir madde olarak görmeye başlamasına benzer süreç burada da kendisini gösterir. İnsanlar toplumsal düzeni sağlamak, siyaset yapmak için oluşturdukları siyasi ürünlere yabancı olurlar ve onların boyunduruğu altına girerler. Ekonomi alanındaki değer ile devlet arasında başka benzerlikler de vardır. Siyasi etkinlikler de siyasi ürünler gibi vatandaşa dışsal ve düşmandır:

İşçilerin, emek güçlerinin kullanım değerinden, emeklerinden ve bunların yanında bütün ürünlerinden vazgeçmeleri gibi; insanlar da vatandaş olarak siyasi etkinliklerinin kullanım değerinden (herkes adına yasama, yürütme ve yargılama yapmaktan) ve bu etkinliği takip eden siyasi etkileşimin ürettiği ürünlerin kullanım değerinden vazgeçerler (Ollman, 2012: 331-332).

Halkın bu ürünlerle olan ilişkisi yalnızca birkaç yılda bir olan seçimlerle sınırlıdır. Temsili demokrasi modern dünyada nüfusun artması sebebiyle bireylerin siyasi haklarını profesyonel siyasetçilere bırakmaları anlamına gelmektedir. Aslında bireyler siyasi haklarını devretmiş olmalarına rağmen, seçimler yoluyla insanların denetim yapma olanağı kendi ellerindeymiş algısı yaratılır. Aynı zamanda siyasetle her an uğraşmak zorunda olmamak insanların kamusal alan yerine özel alanda özgürlüklerini arttıracakları bir sonuca sebep olacağı iddia edilir. Oysa birincisi, seçime giren ve kazanan partiler de burjuva partileri olduklarından burada gerçek bir seçimden bahsetmek olası değildir. Ayrıca kamusal alandaki seçimler özel alandaki eylem özgürlüğünü de etkilediğinden kamusal alana yani siyasete seçimlerden başka zamanlarda müdahale etmemek bireysel özgürlüğü kısıtlayıcı sonuçların engellememesine yol açabilir. Siyasi etkinliklere dışsal birey, özel alan dışına çıkmamaya özen gösterir.

Kapitalizmde devlet yöneticilerle yönetilenler arasındaki mesafeyi kendinden önceki devlet biçimlerindeki gibi korumuştur. Fakat kapitalizm feodaliten farklı olarak tek bir yöneticiyi yüceltmeye kalkmaz, bütün olarak bürokrasiyi devleştirir. Böylece yöneticiler insanların gözünde ulaşılmaz, “yüce” varlıklar mertebesini taşırlar. Bu durum hem yöneticilerle yönetilenleri iyice birbirinden uzaklaştırır hem de yönetilenler üzerinde yöneticilerin yani devletin oluşturduğu denetimi –gücü-sağlamlaştırır.

Devletin varlık nedenini özetlemek gerekirse, bu siyasi ürün genellikle ekonomik olarak en güçlü sınıfın elinde diğer sınıfları bastırmak, onları denetlemek ama bunu “herkesin iyiliği için” düsturuyla desteklemek için vardır. İnsan kendi

elleriyle yarattığı devletin bir zaman sonra kurulma serüvenini unutmmuş, onun kendisinden üstün ve bağımsız bir güç olarak konumlandırılmasını doğal karşılamaya başlamıştır. İnsanlar devletin kendilerine birtakım haklar verdiklerine inanırlar. Oysa gerçekte olan tüm haklarını devlete zaten vermiş bulunan insanlar, bu hakları devletin izin verdiği ölçüde kullanırlar. Bu durumun yabancılaşmış üretici etkinlik altında işçiyle ürünü arası ilişkiden bir farkı yoktur. Devlet varlığını halen koruduğu için kapitalizm ne kadar şekil değiştirirse de insanların yabancılaşması devam edecektir.

#### 4.1.3. Yabancılaşma Kuramı ve Din İlişkisi

Yabancılaşmanın kendini gösterdiği bir diğer yaşam alanıysa dindir. Marks'a göre "dini yabancılaşma yalnızca *bilinçlilik* alanında, insanın iç hayatındadır" (Marks, 2013: 112). Marks, dinsel dünyayı gerçek dünyanın yansıması olarak betimler (Marks, 2014). O halde gerçek dünyanın –söz gelimi ekonominin- yabancılaşması, dinsel yabancılaşmanın da çerçevesini oluşturur.

Dinde insan imgelemenin, insan beyninin, insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir şekilde işliyorsa, -yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde- işinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi benliğinin yitirilmesidir (Marks, 2013: 78-79).

İnsanın imgelemiminin, aklının ve yüreğinin etkinliği olan din, insanın somut etkinliklerini aşamaz, din ancak onun acı çekmesine neden olan maddi yabancılaşmanın bilinçteki taklidi olabilir.

Kapitalizmde devlet nasıl ki insanları eşit yurttaşlar olarak değerlendirip onlar arasındaki sınıf farkını görünmez kılırsa, benzer şekilde din de –Marks'a göre özellikle Protestanlık- böyle bir işleyişe sahiptir. İslamiyet ise zengin ve fakir arasındaki gerilimi zekat aracılığıyla dengelemeyi hedeflerken tüm inanların da tanrı katında eşit olduğunu vurgulayarak pratik yaşamdaki sınıfsal çelişkinin üzerini örter. Bu açıdan ister Hıristiyan inancı isterse İslamiyet olsun, tüm tek tanrılı dinlerde yabancılaşma varlığını tereddütsüz sürdürür. "Tanrı katında eşitlik, bahsettiğimiz diğer alanlarda<sup>15</sup> yabancılaşmayı önceleyen herkesi aynı düzeye getirme eyleminin dini eşdeğeridir" (Ollman, 2012: 343).

Din alanında hem insan hem doğa tanrıya göre konumlanır. Marks'ın görüşlerini takip edecek olursak, insan önce tanrı idesini yaratır sonra da kendi yarattığı bu idenin onu ele geçirmesine, onun üzerinde hakimiyet kurmasına sessiz

---

<sup>15</sup> Bahsedilen diğer alanlar sınıf ve devlettir.

kalır. Doğanın “nimetleri”nin tanrı tarafından insana bir lütuf olarak sunulması, şükran hissini sürekli kılarken, tanrısal emirlere de kusursuz bir biçimde uyulması gerekliliğini doğurur. Dahası kalıcı bir yaşam sunan öte dünya karşısında bu dünyanın geçiciliği, tüm insani zevklerden kaçınmak gerekliliğini vaaz eder. Bu durumda insan yargıda bulunma gücünü tanrı iradesine havale etmiş olur, “akıl iman ile, gerçek aşk tanrı aşkı ile, gerçek iradi güç tanrı iradesi ile yer değiştirir.” (Ollman, 2012: 344) İnsan kendisini ne kadar öteki dünyada yaşamaya hazırlarsa, bu dünyada o kadar ölür. Öteki dünya için ne kadar verirse, bu dünyada o kadar azalır:

Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi –iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır. Tıpkı dindeki durum. İnsan Tanrı’ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır (Marks, 2013: 76).

İnsanın tıpkı maddi üretim sürecinde yaşadığı gibi din alanında da tanrıyı kendisinden vazgeçtikleriyle besler. Bu durumu somutlaştırmak gerekirse, insan kendisinde var olan güçlerin mükemmelleştirilmiş versiyonunu tanrıya atfeder. Örneğin, tanrı gerçek bilgedir çünkü her şeyin en iyisini, en doğrusunu o düşünür. Her şeyi gören, bilen, yapabilen tanrıdır. Tüm bu nitelikler aslında insanda mevcutken, insan bunları tanrıya verir ve kendi düşünme özelliğini sorgulamadan itaat ederek köreltir; her şeyi bilmek tanrıya mahsus olduğundan buna da cüret etmek ve araştırmak –yeniliklere açık olmak- isteyemez. Sonuçta tanrı idesi aslında insanın varabileceği bir üst nokta, insanın gelişebileceği en üst mertebenin ifadesi olarak görülebilir.

Din insanın bu hayatı neden yaşadığına dair bir anlam getirme işlevi taşır. Her dinde insanlar tanrıya olan itaatlerini göstermek için çeşitli ibadetlerde bulunurlar. Ollman’a göre “düşünmeden yapılan ibadetle, yani içi boş sembolik hareketlerin tekrarlanmasıyla, kişi sadece kendisini aşağılar, kendisinin aşağılamasına hizmet etmiş olur” (Ollman, 2012: 344). Kişinin bu yolla insani özelliklerine olabildiğince yer verdiğini söylemek pek doğru olmayacaktır; çünkü tanrıya itaatini gösterme aşamasında ne akılcı ve eleştirel düşünmeye ne de yaratıcılığa yer vardır.

İnsanın tanrıya itaati için yaptığı ibadetler, tanrının insanı nasıl egemenliği altına aldığı ispatı niteliğindedir. İnsan kendi hayatı üzerindeki denetimini kaybetmiştir. Bu durum insanın hem kendi hayatı hem de doğayla kurduğu ilişkisi için geçerlidir. İnsanla doğa arasına da tanrı girer. Hangi hayvanların yenilip hangilerinin yenilmeyeceğin, hangi sanatla uğraşıp hangi sanatla kesinlikle uğraşılmamasını, hangi

günlerde çalışılıp hangi günlerde çalışılmamasını söyleyen din, insanın hem hayatına hem de doğayla kurduğu ilişkiye müdahale etmiş, bunu düzenlemiş olur.

Dinin emirlerine itaat etmeyen, dünyanın zevklerinden vazgeçmeyen, dinin koyduğu yasaklara uymayan insanlar tanrıya karşı suç işlemiş sayılırlar ve bu insanların öteki dünyada cezalandırılacakları düşünülür. Bu durum tıpkı insanın kendi ürettiği ürününün insandan dışsallaşarak ona düşman olmasına benzer. Öteki dünyada cezalandırılmamak için insanın ömrü boyunca tanrının izinden gitmesi gerekir. “Dindar bir insanın tanrıyla ilişkisi, korkmuş bir karıncanın yaklaşan silindire ilişkisine benzer. Silindirin tamamen bir hayal ürünü olması, silindiri gören karıncayı daha az korkutmaz” (Ollman, 2012: 347). İnsana yabancı ve düşman olan tanrı idesi, onu korkutarak tüm teslimiyeti sağlar.

İnsanın kendine ve doğaya her yabancılaşması, kendini ve doğayı, kendinden başka ve ayrı insanlarla koyduğu ilişkide görülür. Bu nedenle dini yabancılaşma da normal insanın sahiple ya da başka bir aracıyla ilişkisinde görünmek zorundadır, çünkü burada ussal dünyayı ele almaktayız (Marks, 2013: 85).

Nasıl ki üretim alanında ve siyaset alanında kapitalistler üretilen ürünlerin hakimiyese, din alanında da bu hakimiyet din adamlarınınındır. Tüm dinlerde din adamlarının görevi ahlaki yaşamı düzenlemek ve böylece sosyal yaşamın kontrolünü yapmaktır. Bu açıdan din ile din adamları arasındaki ilişki sermayeyle kapitalist arasındaki ilişki gibidir; insanları manipüle etmek ve onları kontrol etmek isteyen esas özne din adamlarıyken bunun dinden yani tanrıdan kaynaklandığı çünkü tanrı idesinin bağımsız bir varlık olduğu düşünülür.

Marks’a göre, dini yabancılaşma, insanın etkinliği, ürünleri ve diğer insanlarla olan ilişkisindeki yabancılaşma son buluncaya kadar varlığını koruyacaktır. Bugünün kapitalizminde din varlığını halen korumaktayken, insanların artık yabancılaşmadıkları iddia edilmesi güçtür.

Sınıf, devlet ve din alanları, kapitalizm hangi şekilde devam ederse etsin var olacaktır ve yapıları gereği insanın yabancılaşmasına sebebiyet verecektir. İnsanın önce kendi eliyle yarattığı sonra da tüm denetimi verdiği bu ürünler insanı azaltarak kendilerini çoğaltır ve güçlenir.

#### **4.2. Sonuç Yerine**

Kapitalist çalışma şeklinin dünya ölçeğinde büyük bir değişim geçirdiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Batı dünyasında hizmet ve finans sektörü varlığını

artırmış olsa bile gerek insanların diğer insanlarla kurduğu ilişkiler gerek işleri üzerinde gerçek anlamda denetim sahibi olamamaları gerekse de sosyal ilişkilerin bir tarafın meta sahibi olması diğerinin ise yalnızca emeğini satan taraf olması sebebiyle yabancılaşmanın çalışma hayatında son bulduğunu söylemek zordur.

Ekonomi alanı dışında kapitalizmde toplumsal ilişkiler, sınıfı ortaya çıkarıp insanların hayatları önceden belirlendiği; siyasi etkinliklerin tüm yetkileri devlet ve devlet kurumlarına verildiği ve insanın iç dünyasında yarattığı Tanrı idesinin dünyevi hayatta insanın kendisini küçültmesiyle güçlendiği sürece yabancılaşmanın izlerini silmek için başka yollar aramak gerekecektir.



## 5. SONUÇ

Kapitalizm yalnızca bir ekonomi modeli olarak kalmaz, aynı zamanda insanlara bir yaşam biçimi sunarak birbirlerinden farklı pek çok boyutta etkisini gösterir. Kapitalizmin sunduğu yaşam biçiminin tüm olanakları günümüz toplumundaki yaygın ve kanıksanmış yaşam biçimi takip edilerek görülebilir. İnsanların özellikle iş yaşamlarında birbirleriyle girdikleri rekabet veya sözgelimi işte giyilebilecek kıyafetleri almak için işe gitmek döngüsü insanların bu ekonomik sistemdeki yaşayış biçimlerine örnek teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle kapitalizm üreticisiyle birlikte tüketicisini de aynı süreçte kendisi üretirken, yaşamın toplumsal ya da özel hangi alanı olursa olsun insanların yaşam biçimini belirler hale gelir.

Kapitalizm böylesi bir süreci insan doğasını da belirleyerek yönetir. Buna göre rekabet ve çalışmak insan doğasının en önemli parçasıdır. İnsanlar artık işbirliği içinde hareket etmemeye meyletmekte –hatta bunu zayıflık olarak kodlamakta- ve başkaları üzerinde gücünü gösterebildiği sürece bu düzende var olabileceğine inanmaktadırlar. Çalışmak ve iş ortamında rekabete girerek yükselmek böylesi bir düzende bir araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiştir. Para kazanmak ise gündelik yaşamın belirleyicisi durumuna dönüşmüştür.

Ancak yine de bir araçsal değerın yaşamın belirleyici amacı haline dönüşmesine rağmen insanlar özgürlük idesini yaşamın yönlendiricisi olarak görmeye devam ederler. Fakat bu kez özgürlüğün anlamı ve içeriği insanlık değeriyle doldurulmaz. Aksine sıradan insanın yaşamı gibi günümüz dünyasında da özgürlük araçsal değer yargılarıyla tanımlanagelir. Görünüşte hangi işe gireceğine çalışanın kendisi karar vermektedir ve bu konuda kapitalizmden önce olduğu gibi mülk sahibi tek söz sahibi değildir. Eğer çalışan çalışma koşullarını beğenmezse kendisine başka bir iş de seçebilir. Diğer bir deyişle araçsallaşmanın dünyasında iş seçimi, alışverişlerde giysi seçimi, hangi markaların kullanılabilceği seçimi, nerede oturulacağı seçimi yeni dünyada özgürlük olarak sunulur. Bu durumda özgürlük kavramının içi insan olmakla değil, araçları belirlemekteki seçimlerle doldurulur.

Üstelik bu türden bir seçim dünyası işçiyle işveren, zenginle fakir arasında bir eşitlik olduğu yanılması da peşi sıra getirir. Oysa burada iki tarafın da birbirine eşit olduğu söylemi de insanların kapitalist düzende özgürleştikleri söylemi kadar bir mistifikasyondur. Başka bir deyişle, kapitalizm insanlar arasındaki sınıf farklılıklarını gizleyerek herkesin özgür ve eşit olduğu yanılması yaratarak varlığını sürdürür.

Kapitalizmin özellikle de 20. yüzyılla beraber bu iddiasını sürdürmesi kolaylaşmıştır; çünkü sermaye sahibiyle işçinin yaşam tarzları arasındaki uçurum azalmış görünmektedir. Ürünlerin, gerçekte ekonomik kaynakları yeterli olsun olmasın her kesimin tüketimine açık hale gelmesi, dolayısıyla da her sınıftan insanın nesnelere üzerinde hakimiyetinin benzer biçimde çeşitlendirilmesi görünüşte bir eşit yaşam sunar. Bu türden bir bakış açısı büyük ölçüde Hobbes'tan bu yana mutluluğun nesnelere üzerindeki hakimiyetle tanımlanmasından kaynaklanır. Böylesi bir tanımın doğal sonucu mutluluğun zengin ya da yoksul, sermaye sahibi ya da işçi herkese eşit ölçüde bir olanak olarak tanımlanmış olmasıdır. Kısacası tüketimde iki taraf da –en azından teoride- eşitlenirler. Ancak bu eşitlik mülkiyet ilişkileri değişmediği sürece ekonomik açıdan gerçek bir eşitliğin yolunu da açmayacaktır. İşçi de sermaye sahibi kadar iş seçebilecek gibi görünse de işverenin olanaklarının daha fazla olması, işçinin Hobbesvari bir tanım takip edilse dahi mutluluktan eşit ölçüde pay alamayacağına işaret eder. Diğer bir deyişle böylesi bir yaşam işçi ve işvereni iyi yaşam için nesnelere elde etme hedefinde eşitlese bile, bu büyük ihtimalle asla elde edemeyeceği iyi yaşama kavuşmak için işçinin yaşamın her alanında daha fazla bedel ödemesi gerekecektir. Sonuçta mutluluk gerçek bir mutluluk olmadığı gibi, mutluluğa kavuşma olanakları da gerçekten var olan olanaklar değildirler.

Ayrıca Marks'ın deyişiyle burjuvazinin örgütlü komitesi olan kapitalist devlet, yansız olmak yerine bu üretim araçları sahiplerini kendi mülklerini korumaları için destekler. Bunun bir sonucu olarak rekabet her iki sınıf için var olsa da özellikle çalışanlar arasında daha üst düzeyde kendisini gösterecektir. Dolayısıyla denilebilir ki kapitalizm kendinden önceki sınıflı toplumlardan farklı olarak halen içinde sınıfları barındırır da bunları gizleyerek eşitsizliğin üzerini bir perdeyle örter. Perdenin ardında ise yaşamın önemli bir kısmını kendi ürettiği nesnelere sahip olabilmek için çalışmayla geçiren işçinin kölece çalışması bulunur. Marks kapitalizmi analiz ettikten sonra bu gizlenmiş duruma “yabancılaşma” adını verir. Yabancılaşma –kapitalizmin iç çelişkilerinden kaynaklı- tarihsel ilerlemenin trajedisi olarak insanın özgürlüğe



kavuşmadan önce geçmesi gereken bir yoldur. Varlığı kapitalizmin gündeme getirdiği bireysel hak ve özgürlüklerle anlam kazanır; çünkü kapitalizmin tam da yaptığı bireysel hak ve özgürlükler sunduğu varsayımına dayanarak gerçekte insanları haklarına ve özgürlüklerine yabancılaştırmaktır. Her ne kadar Marks yabancılaşmayı 19. yüzyıl toplumuna ilişkin çözümlerinden yola çıkarak elde etmiş olsa da, yabancılaşmanın etkileri 21. yüzyılda da açık bir şekilde takip edilebilir. Bu açıdan Marks'ın oluşturduğu bu kuramı kavramak bugün 19. yüzyıldan bu yana müthiş bir hızla değişmiş olan dünyayı kavramada ve sorunlarına çözüm bulmada doğrudan bir fayda sağlamasa da yarattığı farkındalıkla değişim umutlarını destekler niteliktedir. Yabancılaşmanın sebebi mistifikasyon ise bu mistifikasyonu bozabilecek olan şey de farkındalık olabilir. Bu sebeple yabancılaşma kuramını anlamak halen önem arz eder.

Kapitalist sistem insanların hem diğer insanlarla hem de doğayla kurdukları ilişkilerinde iki tarafı da nesneye indirgeyerek nesne-nesne biçimine dönüştürür. Bu sonuca varılabilmesi için öncelikle Marks'ın insan doğasını algılayış biçimi tartışılmıştır; çünkü kapitalizmin insanı etkisi altına aldığını gösterebilmek için önce nasıl bir insandan bahsedildiği üzerine netlik oluşmalıdır. Marks, insanın birtakım güçlerinin (emek, yemek ve cinsellik) onda ezeli ve ebedi olarak bulunduğu inansa da, insanın türüne ait güçlerinin tarihsel olarak değiştiğini savunan insan anlayışı, yabancılaşma kavramını açıklamakta büyük ölçüde yardımcı olabilecek niteliktedir; çünkü insanın yabancılaştığı savunuluyorsa yabancılaşma ancak “bir şeyden” olmalıdır. Fakat bunun için sabit bir özü anlamak gerekmez. İnsan doğası hiç değişmeden sabit olarak kalsaydı yabancılaşma ya kapitalizmin içkin özelliği olmayacak, tüm siyasal düzenlerin bir parçası haline gelecekti ya da insanın doğası gereği yabancılaşmayı aşmasının olanaksız olduğu kabul edilmek durumunda kalıncaktı. Bu nedenle bu çalışmada Marks tarafından siyasal yazına kazandırılmış olan yabancılaşma kavramı, Marks'ın insan doğasını algılama biçimi üzerine yapılan tartışmalardan sonra ele alınmıştır.

Yabancılaşma, insana dair ilişkilerin belirleyicisi kapitalist sürecin Marks'ın eserlerindeki eleştirisinin odak noktasındadır. Marks, kendi yaşadığı dönemde gördüğü yanlışları birkaç insanın ahlaka aykırı davranışları olarak görmek yerine, sistematik bir biçimde eleştirmeyi uygun bulmuştur. Marks'ta yabancılaşma kavramı yerini zamanla insanın nesneye ait özellikleri, nesnenin de insana ait özellikleri aldığını açıklamasına dayanan “meta-fetişizmi” kavramına bırakmıştır ve bu tezde yabancılaşma meta-

fetişizmi ve “şeyleşme” arasındaki bağlar tartışılmıştır. Böylece bu yolla yabancılaşma kavramının Marks’ın yalnızca hümanist dönemi olarak addedilen gençlik eserlerine hapsedilip hapsedilemeyeceği, olgunluk eserlerinde yer alan meta-fetişizmi ve şeyleşme kavramlarının yabancılaşmanın yerini alıp alamayacağı tartışması gündeme getirilmiştir. İnsanlar kapitalizmle beraber siyasi liberalizm sayesinde kişisel bağımlılıklarından kurtulup birtakım hak ve özgürlüklere kavuşmuş olsalar da bu sefer de kapitalizmin insana piyasaya bağımlılığı dayatması sonucunda toplumsal ilişkiler herkesin birbirini araç olarak gördüğü metalar arası ilişkilere dönüşmüştür. Dolayısıyla tüm bu kavramlar kapitalizmin insanın insanla olan bağına kopartıp yalnızca nesnelere üzerinden toplumsal bir düzen kurarak insanca yaşamın oluşturulabileceğine dair bir mistifikasyon yaratır. Ayrıca piyasaya bağımlılık özgürlük alanını giderek yok ederken, her şeyden önemlisi: insanların elinden siyasal alana katılma özgürlüğü olan pozitif özgürlüklerini alır. Yabancılaşma yok olmadığı sürece özgürlükten –en azından Marks’ın kullandığı pozitif özgürlükten- bahsetmek söz konusu olamaz; çünkü insanlar ekonomik güçlerini başkasına devredip kendi yaşam koşullarını kontrol edememeye başlamışlardır.

Son olarak kapitalizm kendisini devam ettirirken her ne kadar birtakım reformlara, değişikliklere gitse de bu reformların insanın yabancılaşmasının önüne geçip geçemeyeceği tartışılmıştır. Kapitalizm artık 19. yüzyıldaki anlamıyla işçi sınıfına sahip değildir ve orta sınıfta bir artış olmuştur. Fakat aynı zamanda bu süreçte orta sınıf işçi sınıfına dönüşmüştür ve başta tüketimde olmak üzere insanlar eşitlenmiştir. Ancak bu eşitlik adı altında ortaya çıkan sonuç sınıfların ortadan kalkması değildir. Aksine işçi sınıfı bünyesine orta sınıfı da katarak genişlemiştir ve sermaye sahipleriyle arasındaki uçurum daha da artarak devam etmiştir. Tüketimdeki eşitlik burada bahsedilen uçurumun varlığını yok etmez; çünkü kapitalizm herkese kendi sınıfsal koşullarına göre tüketebilme imkanı sunar. Bir sermaye sahibi dünyada sayılı üretilmiş bir arabanın sahibi olabilecekken işçi de yıllarca taksitini ödemek durumunda kalabileceği bir arabaya sahip olabilir. Hem bu durum hem de “günün birinde o pahalı arabaları alabilme olasılığı” sınıflar arasındaki uçurumu gizler.

Aynı zamanda kapitalizmin 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren kendisini gösteren biçimlerinden küreselleşmeyle birlikte dünyanın belli bölgelerinde 19. yüzyıl ekonomik koşulları da devam etmektedir. Hem Marks’ın döneminden aşına olunan yabancılaşma biçimlerinin hala sürüyor oluşu hem de bu biçimlere işçileşmiş

orta sınıfın sınıf bilincine sahip olmamasıyla birlikte yenilerinin eklenmesi 21. yüzyılda insanca özgür ve eşit bir dünyanın kurulabilmesine ilişkin duyulan umudun giderek yok olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda, kapitalizmi yaratan sosyal ilişkiler değişmediği sürece yabancılaştırmanın yok olmasından bahsetmek olanaklı olamayacaktır. Yabancılaştırmanın var olmaya devam ettiği bir dünyada da günümüzde insanların hissetmeye devam ettiği yoksunluk hissi varlığını gösterecektir. Bu yoksunluk kapitalizmde bireye verilen önem neticesinde ortaya çıkmış özgürlük, bireyselleşme ve kendini gerçekleştirme gibi kavramların çok yakınında olup bunlara tam anlamıyla ulaşamayacak olmanın verdiği histen kaynaklanır.

Yabancılaştırma kuramı Marks'ın insanların hayatlarına tuttuğu bir ayna gibidir; çünkü Marks'ın kuramıyla birlikte zenginlikle yoksulluğun bir arada durmasına rağmen kimsenin gerçek anlamda şikayet etmemesinin sebeplerini, çalışmak için sahip olunması gereken nesnelere ya da yetilerin (buna üniversitede okumak bile dahil edilebilir, insanlar artık daha iyi eğitim almak için değil daha iyi iş sahibi olabilmek için eğitime yatırım yapmaktadırlar) ancak yine çalışarak sahip olunabileceğini, insanların daha fazla para için kendi yaşadıkları doğaya düşman olup onu katlettiklerini, kendilerini daha özgür hissetmek için çeşitli nesnelere peşinden nasıl koştuklarını anlamak mümkün olacaktır.

## KAYNAKLAR

- Althusser, L. (2002). *Marx İçin*. çev. Işıl Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Atak, E. & Öztok, D. (2013). *10 Soruda Hidroelektrik Santraller*. [http://awsassets.wwft.panda.org/downloads/10\\_soruda\\_hidroelektrik\\_santraller\\_web.pdf](http://awsassets.wwft.panda.org/downloads/10_soruda_hidroelektrik_santraller_web.pdf) (erişim tarihi 05.08.2016).
- Christensen, K. R. (1987). "Marx, Human Nature, and the Fetishism of Concepts". *Studies in Soviet Thought*, 34(3), s. 135-171.
- Collen, J. (2013). *How Much to Tattoo My Trademark On Your Body?*. <http://www.forbes.com/sites/jesscollen/2013/05/04/tattoos-and-branding/#2558843c4f98>. (erişim tarihi 04.08.2016).
- Crowe, K. (2013). *Breast Cancer Gene Patents: the Canadian Story*. <http://www.cbc.ca/news/health/breast-cancer-gene-patents-the-canadian-story-1.1338883> (erişim tarihi 04.08.2016).
- Çubukçu, S. U. (2013). "Sosyal Demokrasi: Melez Bir Politik Gelenek". H. Birsen Örs. (Ed.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 253-307.
- Eagleton, T. (2014). *Marx Neden Haklıydı?*. çev. Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.
- Feuerbach, L. (1881). *Essence of Christianity*. Libcom.org. <https://libcom.org/files/The%20Essence%20of%20Christianity.pdf> (erişim tarihi 22.07.2016). (Özgün eser 1841 tarihlidir).
- Geras, N. (2011). *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*. çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kulak, Ö. (2012). "Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme". Gülenç, K., & Kulak, Ö. *Marx'ın Halleri -Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 59-93.
- Gülenç, K. (2013). "Niccolò Machiavelli". Tunçel, A., & Gülenç, K. (Ed.) *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s. 134-165.
- Hardt, M., & Negri A. (2015). *İmparatorluk*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kulak, Ö. (2013). "Thomas Hobbes". Tunçel, A., & Gülenç, K. (Ed.) *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s. 217-236.
- Marks, K. (1973). *Grundrisse*. çev. Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin. (Özgün eser 1858 tarihlidir).
- Marks, K. (1999). *Wage Labour and Capital*. Marxist.org. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx\\_Wage\\_Labour\\_and\\_Capital.pdf](https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Wage_Labour_and_Capital.pdf) (erişim tarihi: 21.07.2016). (Özgün eser 1847 tarihlidir).

- Marks, K. (2003). *Kapital*, Cilt: 1. çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Eriş Yayınları. (Özgün eser 1867 tarihlidir).
- Marks, K., & Engels F. (2007). *Komünist Parti Manifestosu*. çev. Gün Doğan Görsev. İstanbul: Yazılama Yayınevi. (Özgün eser 1848 tarihlidir).
- Marks, K., & Engels F. (2012). *Alman İdeolojisi*. çev. Muzaffer Ardos, Sevim Belli, Ahmet Kardam ve Kenan Somer. İstanbul: Eriş Yayınları. (Özgün eser 1845 tarihlidir).
- Marks, K. (2013). *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları. (Özgün eser 1844 tarihlidir).
- Marks, K. (2014). *Kapital*. çev. Mehmet Selik. İstanbul: Yordam Kitap. (Özgün eser 1867 tarihlidir).
- McNally, D. (2013). *Başka Bir Dünya Mümkün: Küreselleşme ve Antikapitalizm*. çev. Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.
- Meszaros, I. (2006). *Marx's Theory of Alienation*. Marxist.org. <https://www.marxists.org/archive/meszaros/works/alien/meszaros2.htm> (erişim tarihi 27.07.2016). (Özgün eser 1970 tarihlidir).
- O'Kane, C. (2013) *Fetishism and Social Domination in Marx, Lucacs, Adorno and Lefebvre*. <https://reificationofpersonsandpersonificationofthings.files.wordpress.com/2013/03/co-kane-thesis.pdf> (erişim tarihi 27.06.2016).
- Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma (Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı)*. çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam Kitap.
- Parkan, B. (2013). *Marx*. İstanbul: Say Yayınları.
- Petrovic, G. (2005). *Reification*. Marxist.org. <https://www.marxists.org/archive/petrovic/1965/reification.htm> (erişim tarihi 22.07.2016). (Özgün eser 1965 tarihlidir).
- Sayers, S. (2013). *Marksizm ve İnsan Doğası*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap.
- Silier, Y. (2007). *Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Swain, D. (2013). *Yabancılaşma- Marx'ın Teorisine Bir Giriş*. çev. Hande T. Urbarlı. İstanbul: Durak İstanbul.
- Wartenberg, T. E. (1982). "Species-Being' and 'Human Nature' in Marx". *Human Studies*, 5(2), s. 77-95.

## ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Ayşe Ezgi Damgacı

Doğum Tarihi: 23.11.1990

E-mail: [ezgidamgaci@gmail.com](mailto:ezgidamgaci@gmail.com)

Telefon numarası: 0553 776 0301

### ÖĞRENİM DURUMU

Yüksek lisans (2013-2016) Maltepe Üniversitesi	Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Lisans (2008-2013) Boğaziçi Üniversitesi	Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Lise (2004-2008) Cağaloğlu Anadolu Lisesi	