

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI**

**YABANCILAŞMA VE HEGEMONYA:
KLASİK MARKSİZMDE TOPLUMSAL EGEMENLİĞİN YENİDEN ÜRETİM
KOŞULLARI ÜZERİNE KURAMSAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Tijen DEMİR

Ankara, 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI**

**YABANCILAŞMA VE HEGEMONYA:
KLASİK MARKSİZMDE TOPLUMSAL EGEMENLİĞİN YENİDEN ÜRETİM
KOŞULLARI ÜZERİNE KURAMSAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Tijen DEMİR

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet YETİŞ**

Ankara, 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI**

**YABANCILAŞMA VE HEGEMONYA:
KLASİK MARKSİZMDE TOPLUMSAL EGEMENLİĞİN YENİDEN ÜRETİM
KOŞULLARI ÜZERİNE KURAMSAL BİR İNCELEME**

Doktora Tezi

Tijen DEMİR

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet YETİŞ**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Mehmet YETİŞ**
- 2- Doç. Dr. Mehmet OKYAYUZ**
- 3- Prof. Dr. Fahri BAKIRCI**
- 4- Prof. Dr. Filiz KARTAL**
- 5- Prof. Dr. Filiz ZABCI**

Tez Savunma Tarihi

26.06.2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Prof. Dr. Mehmet YETİŞ danışmanlığında hazırladığım “**Yabancılaşma ve Hegemonya: Klasik Marksizmde Toplumsal Egemenliğin Yeniden Üretim Koşulları Üzerine Kuramsal Bir İnceleme**” (Ankara, 2024) adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

25.10.2024

Tijen DEMİR

TEŞEKKÜR

Tez çalışmamı hazırladığım yıllar boyunca, her konuda sonsuz desteğini, emeğini, zamanını veren, tükenmeyen bir sabırla dinleyen, esirgemedi görüşlerini paylaşan, başta bilimsel yaklaşım ve titiz çalışma yöntemi olmak üzere kendisinden çok şey öğrendiğim, yolumu aydınlatan değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Yetiş'e içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca bu yolculukta anlayış ve yardımlarıyla her koşulda bana dayanak olan, eksildiğim yerde tamamlayan, yorulduğum zaman motivasyon sağlayan, yoldaşlık eden aileme gönülden teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA

1.1. Yabancılaşma Kavramı Üzerine Dilbilimsel Açıklamalar	15
1.2. Yabancılaşma Nedir?.....	16
1.3. TARİHSEL KÖKENLER	19
1.3.1. Hegel ve Yabancılaşma	19
1.3.2. Sol Hegelcilik Hareketi.....	23
1.3.3. Feuerbach'ın Katkısı.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

MARX-ENGELS VE YABANCILAŞMA

2.1. MARX'IN İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞI	50
2.2. ERKEN DÖNEM YAPITLARI	53
2.3. SİYASAL- DİNSEL YABANCILAŞMA	56
2.4. YABANCILAŞMIŞ EMEK.....	58
2.5. YABANCILAŞMIŞ ARACI OLARAK PARA.....	65
2.6. EKONOMİ POLİTİK YILLARI.....	72
2.7. META FETİŞİZMİ	79
2.8. ŞEYLEŞME KURAMI	80
2.8.1. Şeyleşme Kuramının Tarihsel Gelişimi.....	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEMONYA

3.1. HEGEMONYA: TARİHSEL VE YÖNTEMSEL ÖNCÜLLER	94
--	----

3.1.1. Kavramın Tarihsel Bağlamı	101
3.2. TOPLUMSAL EGEMENLİĞİN UZLAŞIMSAL TEMELİ OLARAK HEGEMONYA	158
3.2.1. Sınırlı Hegemonya ve Genişleyici Hegemonya.....	183
3.2.2. Hegemonya ve Sınıf Üstünlüğünün Ekonomik Temeli.....	185

DÖRÜDÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYLEŞME, META FETİŞİZMİ VE HEGEMONYA

SONUÇ	226
KAYNAKÇA.....	240
ÖZET	255
ABSTRACT	257

GİRİŞ

Siyaset biliminin ana kuramsal başlıklarından biri olan devlet konusunun kuşkusuz en temel soruları egemen sınıfın ya da yönetenlerin egemenliklerini üretme ve yeniden üretme biçimleri, devletin meşruiyetinin oluşum koşulları, toplumsal yaşamın örüntüleri ve sınıfsal durum çözümlemeleri ile birlikte yeni bir paradigmanın inşası olasılıklarının araştırılmasıdır. Bu sorunsallara farklı bağlamlarda, farklı kuramsal çerçevelerden yanıtlar geliştiren geniş bir literatür bulunmaktadır. Tarihsel materyalizmin bakış açısı kapsamında Karl Marx'ın yabancılaşma ve Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramlarındaki kullandıkları kavram setlerinin birbirleriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Modern kapitalist toplum eleştirisini ve bu toplumda egemenliğin yeniden üretimini yabancılaşma ve hegemonya izlekleri bağlamında kavramsallaştıran bir model kurma çabası bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Günümüz dünyasında yabancılaşma, işsizlik, gelir adaletsizliği, toplumsal şiddet, değer erozyonu, eşitliksizlik, hukuksuzluk, hoşgörüsüzlük, en girift biçimiyle sömürü, sınıfsal uçurumlar, çevresel yıkım ve anlam krizi gibi çok boyutlu toplumsal sorunlar ve bunalımlar aracılığıyla kendini gösterir. Teknolojik gelişmelerin insan yaşamını kolaylaştırmak yerine, yeni denetim ve tahakküm mekanizmaları yaratarak insanı kendi yarattığı güçler karşısında yabancılaştırdığı da söylenebilir. Endüstriyel ve teknolojik ilerlemelere rağmen kapitalist sistem, paradoksal bir biçimde, toplumsal çözülmenin ve yaygın bir yabancılaşma duygusunun temel kaynağı haline gelmiştir. Bu durum, sadece gelişmiş kapitalist ülkelerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda kapitalizmin önceki üretim tarzlarıyla birarada bulunduğu az gelişmiş bölgelerde de farklı dinamiklerle, başka görünümeler altında gözlemlenmektedir.

İçerik olarak veya bir sorunsal betimlemesi olarak yabancılaşmanın tarihi çok gerilere gider; ancak kavramsallaştırma 19.yüzyılda, özellikle de Hegel’le birlikte ortaya çıkmış ve kuramsal bir temele kavuşmuştur. Feuerbach, ardından Marx’ın katkılarıyla geliştirilen bu kuramsal çerçeve çok tartışılmıştır. 20. Yüzyılın başlarında bazı düşünürlerin yabancılaşma sorunsalıyla ilişkilendirilebilecek yapıtları yayınlandı. Bunlar arasında Émile Durkheim (1858-1917) *Toplumsal İşbölümü* (1893) ve *İntihar* (1897) adlı kitaplarında "anomi" kavramını geliştirmiş, Max Weber (1864-1920) ise kapitalizmin özü olarak görülen insan ilişkilerinde "bürokratikleşme" ve "rasyonel hesaplama" kavramlarını formüle etmiştir. 1932 yılında Marx’ın *1844 Elyazmaları* adlı yapıtının yayınlanmasından sonra ilgi tekrar kavram üzerine yoğunlaşmış, Freud ve Eric Fromm’un keşfedilmeleri, ayrıca Frankfurt Okulu düşünürlerinin etkisiyle, özellikle 60’lı yıllarda, yabancılaşma kavramı dönemsel eğilimlerin ve koşulların da katkısıyla anlamlandırılmaya çalışılmış, 1968’lerin aktivizminde kendine geniş bir yer bulmuş, sloganvari içeriklerle dönüştürülmüştür.

Burada hemen belirtilmesi gereken şudur: yabancılaşma çözümlemeleri esas olarak iki ana akım çevresinde gruplanabilir. İlki felsefi temelden gelen, zamanla ekonomi politik alanında ele alınan, Marx-Engels ve marksist yazında sık sık değinilen yabancılaşma kuramı. İkincisi de, psikoloji ve sosyolojinin diliyle kullanılan yabancılaşma kavramı. Bu iki ana yaklaşım birbiriyle örtüşüyor gibi görünseler de anlamlandırılış biçimleri, yöntemleri, gönderme yaptıkları görüngüler, bilimsel ilgileri çok farklıdır, tabii çözüm önerileri de. Ben bu çalışmada marksist damarı izleyerek, yeni bir model oluşturmayı hedefliyorum. Bu nedenle diğer çalışmalara, kısaca değinmekle yetineceğim.

Marx’ın yabancılaşma sorunsalıyla ilgili formülasyonu, insanlık durumunun temel ilkelerine dair bir dizi stratejik varsayıma dayanmaktadır. İleri sürülen varsayımlar, insanın

doğal varoluşsal niteliklerle, yaratıcı erklerle donanmış, emek etkinliği yoluyla kendi maddi ve düşünsel dünyasının yaratıcısı olma gizilgücünü taşıyan bir varlık olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre insanlar özünde özgür, yaratıcı, üretken, kendi etkinliklerinin ve yarattıkları dünyanın bilinçli denetimine sahip praxis varlıklarıdır. Ancak metalar, düşünceler, toplumsal kurumlar gibi insan emeğinin maddi ve düşünsel ürünleri, özerklik kazanarak, kendi yaratıcılarının üzerinde, ona karşı bağımsız olarak etkinlik gösteren yabancı ve düşman güçler olarak insanlara hükmetmeye başlarlar.

Yabancılaşma süreci, insanların kendilerini yaşam koşullarını bilinçli olarak yöneten aktif insan failleri olarak deneyimlemesine engel olur. Kendi üretken faaliyetleri, insan yaratımları, sosyal ilişkileri ve genel olarak doğa, yabancı ve kavrayışlarının ötesinde kalır. Yabancılaştırıcı bir tahakküm ve baskı evreninde gerçek anlamda insani bir yaşam için doğal yeteneklerin ve gizilgüçlerin gerçekleştirilmesi sonuç olarak engellenir, bastırılır veya reddedilir. Yabancılaşma, verili dünyada insan yaşamının tüm alanlarına yayılan evrensel bir toplumsal olgu olarak yorumlanmaktadır.

İnsanın yabancılaşması ile özgürlük ereğinin diyalektiğindeki hiç bitmeyen savaşımı tarih boyunca her tür toplumda yabancılaşma sorunsalının temelinde bulunur. Yabancılaşma sorunsalının teorik formülasyonundaki ana bileşenler, yani insanın özü, eylemlilik ve praxis, kurtuluş ve özgürlük ile toplumun öngörülen geleceğine ilişkin saptamalar, tarihsel materyalizm, bütünsellik ve eleştirel diyalektik yöntem çerçevesinde, köktenci bir çözüm için zemin oluşturur (Schweitzer, 1991).

Marx'ın, G.W.F. Hegel'den devraldığı mirasın temel bileşenleri tarihsel ve diyalektik yaklaşımdır; Hegel'in düşüncesinde yabancılaşma, nesnel ve tarihsel gelişimin özgül bir koşulu olarak belirir, Marx'ın tersine çoğunlukla olumsuz bir anlam taşımaz. Marx'ın yabancılaşma kuramı, genellikle ekonomi-politik alanında, yabancılaşmış emek

kavramı çerçevesinde tartişılmasına karşın aslında felsefi, dinsel, siyasal alanlar gibi toplumsal yaşamın ve üst yapısal kurumların eleştirisini de kapsayacak kadar geniş bir spektrumda incelenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Marx'ın yabancılaşmaya dair tüm tanımlarında insanın kendi yarattığı ürün, nesne veya kurmaca varsayımların, ondan ayrıılıp bağımsızlaşarak, onun karşısında veya üzerinde dışsal bir güç olarak konumlanması, temel nitelik olarak ağıa çıkmaktadır; bütün yabancılaşma biçimleri bu eşitsiz ilişkiselliğe gönderme yapar. Ayrıca Marx'ın hemen bütün yapıtlarında eleştirel boyutla birlikte bulunan olgusal saptamalar, yabancılaşma tanımlaması geçmeden de bu kavramsallaştırmayı çağrıştırmalıdır.

Marx'ın, 1844 *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nda geliştirdiğı dört aşamada gerçekteşen yabancılaşmış emek (*entfremdete arbeit*) kavramı, insanların temel yaşam etkinliklerinde diğere deyişle maddi üretim sürecinde kök salmıştır. Kapitalist devlet koşulları altında, kaynağını özel mülkiyet ve işbölümünden alan, bu anlamda eleştirel bir yaklaşım olarak yabancılaşmış emeğin ilk biçimi, insanların emeklerinin ürünüyle olan ilişkisine dayanır. Marx'ın “emeğin nesneleştirilmesi” olarak adlandırdığı, insanın çalışma yoluyla yarattığı emeğinin ürünü, ondan bağımsız, denetimi dışında ve onun üzerinde yaptırım uygulayabilecek bir nesne ve dışsal güç olarak varolur. Kendi yarattığı nesneler, özgür varlıklar olarak öz doğalarına yabancı ve düşman bir nesne olarak karşısına çıkar. İnsan emeğinin ürünü, işçiye ait olmayan “bir nesnede somutlaşmış ve fiziksel bir şeye dönmüş emektir” (Marx, 1993: 140). Bu ön kabulden hareketle Marx şu sonuca varır: “Bir işçi ne kadar çok zenginlik üretirse o kadar yoksullaşır, ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur, insanların dünyası değersizleştikçe nesnelerin dünyası aynı oranda değer kazanır, böylece emek kendini ve işçiyi de meta olarak üretir.” (İbid).

Yabancılaşmış emeğin ikinci biçimi, üretim sürecinde işçinin üretim etkinliği ve ürünü ile ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanlar, kendi insani yeteneklerinin ve gizilgüçlerinin özgün bir ifadesi olmaktan çıktığı ölçüde kendi üretici etkinliklerine yabancılaşırlar. Kapitalizmde işçi üretim araçlarına sahip olmadığı ya da onları denetleyemediği ve gerekli anlarda etkide bulunamadığı için, iş sürecinin bütünü ve ürettiği nesne, işçiye dışsal, yabancı ve düşmanca bir varlık kazanır. Kendini gerçekleştirdiği emeği öz doğasının bir parçası olmaktan çıkar. İşçi “işinde kendini gerçekleştirmez, kendini reddeder, refahtan ziyade sefalet hisseder, zihinsel ve fiziksel enerjilerini özgürce geliştirmeyiz, fiziksel olarak tükenir ve zihinsel olarak alçalır” (İbid: 141-43). İşçi için işin dışsal, yabancı ve gönüllü olmayan karakteri, “kendi işi olmayıp başkası için çalışması, işte kendisine ait olmayıp başka bir kişiye ait olmasıyla gösterilir” (İbid).

Üretim etkinliği sırasında baskı ve zorlama altında kendini özgürce gerçekleştiremeyen, sevmediği, kendini ait hissetmediği bir çalışma ortamında emeği yabancılaşan insan, aynı anda kendinden ve diğer insanlardan da yabancılaşır, diğer deyişle hem kendi insani özünden, hem de türsel varlığından uzaklaşan insanlık durumu, toplumsal yabancılaşmanın tüm görünümünün altında yatan stratejik bir olgudur.

Marx’ın insan özü kavramı, yabancılaşma kuramının başlıca bileşenlerinden biridir. Kişinin özsel doğasına yabancılaşması özgür, yaratıcı, eylemlerini bilinçli ve kasıtlı olarak denetleyebilen tam bir praksis varlığı olamaması, başkalarının şekillendirdiği bir varlığa dönüşmesidir. O halde kendine yabancılaşma, kişinin güncel yaşam koşulları ile öz doğası arasındaki uyumsuzluğu ifade eder. Yabancılaşmış emek sürecinde etkinlikleri arttıkça, Marx’ın yazılarında çeşitli şekillerde “güçsüzlük”, “iğdiş edilme”, “sefalet”, “acı çekme”, “fiziksel tükenme”, “zihinsel aşağılanma”, kişisel “parçalanma”, “yabancılaşma”, “alçalma”, “tahakküm”, “sömürü”, “tabiiyet” ve “kölelik” olarak adlandırdığı

tanımlamalarda simetrik bir artış yaşarlar. Yabancılaşmış emekten kaynaklanan bu yabancılaştırıcı deneyimlerin etkisi, işyerinin ötesinde aile, din ve siyaset gibi sosyal yaşamın diğer alanlarına da uzanmaktadır” (Schweitzer, 1991).

Marx’ın yabancılaşma kuramının gelişimi, onun düşünsel ve politik evrimine paralel olarak ilerlemiştir. Felsefeden tarihe, hukuktan ekonomi-politiğe kadar geniş bir alanda çalışmalar yürüten Marx, yabancılaşma kuramını da bu çalışmaların bir parçası olarak şekillendirmiştir. Kapitalist toplumun yapısını ve işleyişini derinlemesine analiz ederek, yabancılaşmanın bu sistemin doğasında var olan bir sorun olduğunu ve sadece komünist bir toplumda aşılabileceğini savunur. Marx’ın yabancılaşma kuramı, günümüz toplumlarını anlamak ve eleştirmek için hala önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Kapitalizmin küreselleşmesi, teknolojik gelişmelerin hızlanması ve bireyselleşmenin artması, yabancılaşma sorununu daha da karmaşık hale getirmiştir. Ancak Marx’ın yabancılaşma kuramı, bu sorunların kökenlerini anlamamıza ve onlarla mücadele etmek için yeni yollar bulmamıza yardımcı olmaya devam etmektedir.

Marx, insan etkinliğinin tüm şekleleştirilmiş nesnelerinin gizemli işlevlerini göstermek için bir analogi olarak “dini dünyanın sisle kaplı bölgelerine” atıfta bulunur. Marx’ın yabancılaşma eleştirisi, hem maddi hem de manevi dünyada insan yaratımının ürünlerinin ona karşı nasıl yabancılaşmış güçler haline geldiğini ortaya koyar. İnsan emeğinin ürünü olan metalar gibi, din ve devlet vd. toplumsal kurumlar da insanın kendi yaratımları olmalarına rağmen, onu denetim altına alan ve sömüren bağımsız güçler olarak var olurlar.

Metalar gibi din de insan yaratımının maddileşmiş bir nesnesidir. İnsanın yabancılaşması sorunsalı yalnızca nesnelerin ve metaların maddi dünyasında değil, aynı zamanda gündelik yaşamın bilişsel ve duygusal alanlarında da kendini gösterir. İnsanlar

düşüncelerinin, bilinçlerinin ve dolayısıyla kendilerinin yaratıcılarıdır. Ancak bu anlayışla inşa edilen dünya da kendi özerk yaşamını üstlenir ve onu yaratan insanlara hükmetmeye başlar. Din, siyaset, hukuk ve sanat gibi alanlarda ortaya çıkan ideolojik formlar insan emeğinin ve bilincinin ürünleridir, ancak bu ürünler herhangi bir aşamada yaratıcılarına yabancılaşır ve onları denetleyen güçlere dönüşür.

Marx, bu durumu açıklamak için *Frankenstein* metaforunu kullanır. Frankenstein'ın yarattığı canavarın kontrolden çıkıp kendisine isyan etmesi gibi, insanoğlunun yarattığı düşünsel ve toplumsal yapılar da denetimden çıkarak yaratıcılarına yabancı ve düşman hale gelir. Egemen ideolojiler, toplumsal kurumlar ve hiyerarşik toplumsal ilişkiler, insan emeğinin kendine yabancılaşması, insanları ortak çıkarları doğrultusunda ayırıştırıp, sömürmesi sonucunda ortaya çıkar.

Bu bağlamda Marx, din ve devleti eleştirerek bu kurumların insanın yabancılaşmasının hem nedeni hem de sonucu olduğunu savunur. Ludwig Feuerbach'tan etkilenecek geliştirdiği kavramsallaştırmada din, insanın kendi yarattığı soyut bir varlığa (Tanrı) yabancılaşması olarak görülür. İnsanlar en iyi niteliklerini ve özlemlerini Tanrı'ya yansıtırken, dünyevi varoluşlarının acılarını ve umutsuzluklarını da din aracılığıyla rasyonalize etmeye çalışırlar. Benzer şekilde, devlet de başlangıçta insanların ortak çıkarlarını korumak için kurulmuş olsa da, zamanla egemen sınıfların çıkarlarını temsil eden ve toplumsal eşitsizliği sürdüren bir aygıt dönüşür.

Marx, daima kendine öncelik tanıyan bencil bireylerin ve onların gerçek yaşamdaki ilişkilerinin, nasıl kendi üstlerinde yer alan bağımsız varlık kazandıklarını, diğer bir deyişle yabancılaşmanın kaynağını sorgular ve “düzeyi her bir dönemdeki üretici güçlerin gelişimine bağlı olan iş bölümünün varlığı” nı yanıt olarak verir (Marx-Engels, 2013:512). İşin bölünmesiyle birlikte bireyler arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi başlar,

özel ve ortak çıkarlar arasında bölünmenin ya da ayrılmanın varolduğu süreç, insan etkinliğinin gönüllülük temelinden çıkmasını getirir. Böylece “insanın kendi eyleminin, kendisine yabancı, karşısına dikilen bir güç haline geldiğinin ve ona egemen olacağı yerde, kendisini boyunduruk altına almasının ilk örneğini sunar” (İbid:41).

Toplumsal gerçekliğin çarpıtılmış bir yansımasını sunan ve insanları içinde bulundukları durumun gerçek nedenlerinden uzaklaştıran ideoloji, bu yabancılaşmanın en belirgin örneklerinden biridir. İnsanların imgeleminde ürettiği dünya, gerçek dünyanın “tersine çevrilmiş” bir görüntüsü olarak işlev görür. İdeolojik bilinç biçimleri, toplumsal çelişkilerin ve güç ilişkilerinin üstünü örter, gerçekte nasıl işlediklerine dair “yanlış” ve çarpıtılmış bir resim sunar. Bu “yanlış bilinç”, verili toplumsal düzenin eşitsizliklerinin doğal ve kaçınılmaz olduğu yanılsamasını yaratarak, insanların eleştirel düşünmesini ve dönüştürücü eylemde bulunmasını engeller. İşte tam da bu noktada yabancılaşmış düşünce devreye girer. Bu düşünme biçimi kendini “her şeyi verili kabul eden eleştirel olmayan düşünmenin maddesizleştirilmiş, diyalektikten arındırılmış bir biçimi” olarak gösterir. İnsanların zihninde, “varoluşlarının gerçek koşullarıyla ilgili nesnel gerçeklere karşılık gelmeyen öznel anlayışların toplumsal inşasını” gerçekleştirir. Yani, bireyler olumsuz koşullarının toplumsal kökenlerini sorgulamak ve bunlara karşı mücadele etmek yerine, bunları “kötü şans”, “kader”, “doğa” veya “Tanrı’nın iradesi” gibi kendi kontrolleri dışındaki faktörlere atfederler.

Marx’ın erken dönem yazılarında ortaya çıkan ve daha sonra piyasadaki meta değişimi üzerine çalışmalarında somut görgül ve ekonomik terimlerle detaylandırılan meta fetişizmi kavramı, kapitalist toplumun işleyişini anlamak için gereklidir. Bu kavramın merkezinde, sanayi kapitalizmi altında, üretim sürecinin toplumsal örgütlenmesi nedeniyle, insanlar arasındaki gerçek toplumsal ilişkilerin yerini metalar arasındaki ilişkilerin alması

olgusu yer alır. İnsan emeğinin ürünleri nesneleştirilir, değişim ve kâr için metalara dönüştürülür. Böylece meta, insan emeğinin toplumsal karakterini gizleyerek, onu nesnel bir karakter olarak sunan gizemli bir nitelik kazanır.

Marx'ın *Grundrisse*'de meta fetişizmi üzerine yaptığı ön inceleme, üretken faaliyetin toplumsal karakterinin, ürünün toplumsal biçiminin ve üretken emek sürecinde insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeylere dönüştüğü gizemli süreci ortaya koyar. Bu toplumsal biçimler, karşılıklı bağlantıları sayesinde, ilgili kişilere yabancı ve nesnel bir şey olarak görünür. Sonuç olarak, meta üretimi sürecinde insanlar ve toplumsal ilişkileri nesneleştirilir, şeyleştirilir ve şeylere indirgenir.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde Lukacs, Marx'ın meta fetişizmi kavramını “şeyleşme” terimi altında yeniden ele alır ve genişletir. Şeyleşme, sadece ekonomik alanı değil, devleti, modern bürokrasiyi ve toplumsal yaşamın diğer tüm alanlarını da kapsayan, hem nesnel hem de öznel bir toplumsal süreç olarak ele alınır. Fabrika tüm toplumsal ilişkilerin prototipi haline gelirken, proleterin yazgısı, insan yazgısının genel bir yansıması görünümünü alır. İnsanlar arasındaki ilişkiler şeylerin karakterine büründükçe, hayalet benzeri bir nesnellik hakim olur ve bu nesnellik, insan ilişkilerinin özünü gizleyen katı, rasyonel ve kuşatıcı bir özerklik kazanır.

Şeyleşme, yabancılaşma sürecinde nesnel gerçekliği belirleme ölçütü olarak şey-olma özelliğinin uygulanmasıdır. Bu bağlamda, yabancılaşmış emek etkinliği yoluyla üretilen nesnelerin maddi dünyası, yaratıcılarına dışsal bir baskı gücü olarak hükmeder; öznelere bilinçli ve bilinçsiz faaliyetleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. İnsanlar kendilerini ve içine gömüldükleri toplumsal ilişkileri, aslında kendi yarattıkları varsayımsal toplumsal güçlere ne ölçüde bağımlı olduklarını gizleyen ya da belirsizleştiren, şeyleştirilmiş ya da fetişleştirilmiş imgeler aracılığıyla görmeye başlarlar.

Şeyleşme kavramı, kapitalist sistemdeki yabancılaşma dinamiklerinin kurumsal alanlarda da yansımaları olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu görece özerk dinamiklerin, bireyler üzerindeki sınırlayıcı, özgürlüksüzleştirici, güçsüzleştirici etkisi hiç de “dışarıdan” ya da “yokluk”ta oluşmaz. Tam tersine, bu etkilerin şeyleşme ve yabancılaşma düzeninin taşıyıcıları ya da yürütücülerini içeren, en geniş anlamıyla, kurumsal yapılar, toplumsal biçimler ve alt sistemler vardır. Bunlar kapitalizmin gelişkinliği derecesinde sergiledikleri karmaşık, formel, bireysel olmayan ve ussallaştırılmış örüntüler, bireysel iradelerden bağımsız olarak işleyen sistemik süreçlerin varlığını gösterir (Vandenberghe, 2001: 12994). Öyleyse, şeyleşme ve yabancılaşmanın meydana gelebilmesi için, tıpkı hegemonya için geçerli olduğu gibi, dolaysız baskı ve zor örgütlenmelerine ihtiyaç yoktur. Başka bir deyişle, kapitalizmin bir yan ürünü olarak değerlendirilmesi gereken söz edilen süreçlerin, meta üretiminden kaynaklandıkları ölçüde, kapitalizmin içerdiği başka süreçlerden daha fazla baskıcı bir niteliğe bürünmesi şart değildir (Paulson, 2005: 19).

Nitekim, Lukács da, şeyleşmeyi doğrudan siyasal zoru gerektirmeyen piyasa ilişkileri içerisinde anlamlandırır. Kapitalist ekonominin işleyiş mantığı, meta olarak emek gücünün piyasada “özgürce” değişimine (ya da, alınıp satılmasına) dayanır. Bu bakımdan, şeyleşme aslında kapitalist toplumun hegemonik süreçlerine katkıda bulunan bir önkoşul ya da gerekliliktir. Lukács’ın bu saptamadan çıkardığı önemli bir sonuç şudur: Öyleyse, şeyleşme salt tekil bireyin kişisel varoluşunun olumsuz bir niteliği değildir. Başka bir deyişle, meta ekonomisinin egemenlik kurmasıyla birlikte “işçinin kaderi, bütün toplumun kaderi olur; gerçekten de, bu kader evrenselleşmek zorundadır, aksi takdirde sanayileşme

bu doğrultuda gelişemezdi” (Lukács, 1971: 90-91). Şeyleşme, herkesin paradigmatik¹ yazgısı olduğu için, kolaylıkla, dünyanın yanlış algılanmasına yol açan bir yanılsama durumunu ortaya çıkarır.

Böyle olduğu ölçüde de, gerçekliğin çarpık bir yorumuna dayanan “ideolojik bir olgu” olarak, hakikatin üstünün örtülmesindeki etkisiyle gizemlileştirici bir işlev görür (Pitkin, 1987: 265). Aslında, toplumsal sınıfların dünyayı algılama süreçlerinin gerçekleştiği bilinç kertesinde şu ya da bu derecede ideolojik öğelere rastlanması kaçınılmazdır; ancak, bilinç öğelerinden bazıları, diğerleriyle karşılaştırıldığında, daha ideoloji belirlenimli olarak görünür. Burjuvazinin, ayrı bir toplumsal sınıf olarak, kendine özgü sınıfsal bilinç biçimlerinde benzer ideolojik öğeleri üretmesi de kaçınılmazdır. Bu sınıfın ideolojik algısını belirleyen temel yönlerden biri, şeyleşmenin bütün toplumun kaderini koşullandırması yüzünden, toplumsal totaliteyi kavramakta yetersiz kalmasıdır.

Eagleton’ın (1996: 139-40) da vurguladığı üzere, “şeyleşme toplumsal yaşantımızı, üzerimizde yarattığı etkiyle bizlere toplumun kolektif bir süreç olduğunu unutturacak, bunun yerine tecrit edilmiş şu ya da bu nesne veya kurum olarak görür olmamıza yol açacak şekilde parçalar ve bozar.” Bu nedenle, Lukács, burjuvazinin tarihsel bilincin yadsınmasına yol açan sınıfsal-ideolojik konumlanmasının kökeninde, meta biçimini ayırıştırır. Başka bir deyişle, meta biçimi, burjuva toplumunda, modern epistemolojinin özgül bir tarzda biçimlenmesini koşullandırır. Lukács’ın (1971:186) ifadesiyle, “tarihin doğası kesinlikle şudur ki, her tanım bir yanılmaya doğru dejenere olur: tarih, insan hayatını şekillendiren nesnel formların durmaksızın yıkılmasının tarihidir.” Nesnel-tarihsel

¹ Vandenberghe’nin (2001: 12995) ifadesiyle, kapitalizmde şeyleşmenin genelleşmesi sonrasında, “işçinin kaderi, herkesin kaderinin paradigmatiği (*paradigmatic of the fate of everyone*) olur.”

hakikatin sürekli olarak biçimsizleştirilmesine dayalı modern epistemolojinin bireyleri yerleştirdiği izleyicilik konumu, metanın gelişim süreci üzerinde hiçbir yönlendiricilik kapasitesinin olmadığı izlenimini yeniden üretir. Nitekim, burjuva pozitivistizminin etkisi altındaki bilimsel yaklaşımlarda bile, “öznenin müdahalesi olmaksızın, -nesnel- gerçeklikte işleyen ‘yasalar’” düşüncesine dayanır (1971:128). Lukács’ın burjuva epistemolojisi karşısında geliştirmeye çalıştığı yaklaşımın gerekçesini burada bulabiliriz. Lukács, özne ile nesne arasında bir kopukluk yaratan bu bakış açısı karşısında, bu ikisinin birliğini öngören alternatif bir perspektif sunmaya çalışır.

Dolayısıyla, yabancılaşmış düşünce, insanları kendi yarattıkları sosyal dünyayı değiştirme potansiyelinden uzaklaştıran ve onları pasif bir kabullenme durumuna hapseden ideolojik bir mekanizma olarak işlev görür. Sonuç olarak, Marx’ın yabancılaşma eleştirisi, insanların kendi yarattıkları tarafından nasıl köleleştirildiğini ve kendi özlerine nasıl yabancılaştırıldığını göstermektedir. Bu eleştiri, insanın özgürleşmesi için hem maddi üretim koşullarının hem de bilinç ve ideoloji gibi manevi alanların dönüştürülmesi gerektiğini savunur.

Hegemonya ise daha çok Antonio Gramsci’nin terminolojisinde kullanılan bir kavramdır. Gramsci’nin kullanım alanına soktuğu biçimiyle, hegemonya kuramı, öncelikle belirli bir ulusal-toplumsal formasyon bağlamında gerek sınıflar arasındaki egemenlik ilişkilerinin, gerek ulusal-halksal tutunum (*cohesion*) formlarının analizinde yararlı bir model oluşturur. Gramsci, bu kavramı kimi zaman zor (ya da, baskı) ile rızanın özgül bir eklemlenmesini vurgulamak, kimi zaman da toplumsal egemenliğin asıl olarak rızaya dayalı biçimlerini tanılamak amacıyla kullanır. Bir kez böyle tanımlandığında, hegemonya toplumsal-ekonomik formasyonun üretimden tüketime, iktisadi düzenleme biçiminden kültürel kimlik inşa süreçlerine, temsilden ideolojik algılara vb. kadar uzanan geniş ve

küresel bir bağlamda gerçekleşen toplumsal etkinlikler bütünlüğünü anlamlandıran bir praksis olarak kurgulanır.

Ana sorunsalımız egemenliğin yeniden üretimi ve toplumun bu egemenlik altında gündelik yaşam pratiğini sürdürmesi, gönüllü olarak bu koşullara katılımının nasıl sağlanabildiği sorusuna, Marx ve Engels'in verdikleri yanıt, çok kalın çizgileriyle yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kuramlarının geliştirdiği açılımlar olurken, Gramsci ise, toplumsal egemenliğin, sadece egemen sınıfların baskı ve zora dayanan tahakkümüyle sürdürülemeyeceğini, çeşitli süreçlerle rıza faktörünün, ikna edilmişliğin de inşa edilmesinin gerekliliğini öne çıkarıyordu. Marx ve Engels ile Gramsci'nin bu konudaki düşünceleri bazı paralellikler gösterir: Yabancılaşma, meta fetişizmi, şeyleşme gibi görüngüler, insanların kendi iradelerinden, hatta bilinçlerinden bağımsız olarak içinde bulundukları bir varoluş tarzıdır. Yabancılaşmış, şeyleşmiş ilişkiler örüntüsünde, meta üretimi süreçlerinin içinde kendilerini bulduklarından, yaşadıkları sömürü ve tahakkümün ayırdına varamazlar. Ancak bu egemen sınıfın (daha açık deyişle burjuvazinin) kendi ideolojisini kitlelere okul, medya gibi çeşitli aygıtlar yoluyla doğrudan dayatması anlamına gelmez. Kitleler şeyleşmiş ilişkiler içinde bulunduklarında, bu nasıl egemen sınıfın zorla, baskıyla oluşturduğu bir yapı değilse, hegemonyanın da önemli bir bileşeni, kitlelerin gündelik yaşamlarındaki özdeneyimlerinden kaynaklanır, yaşamın üzerinde düşünülmeyen organizasyonu biçimindedir. Hegemonyanın işleyişi tıpkı Marx' ın ünlü din tanımındaki afyon metaforu gibidir.

Marx ve Engels'de açık olarak belirtilmese de, örtük bir hegemonya kuramının izlerine rastlarız. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde her çağın egemen düşüncesinin, o dönemin egemen sınıfına ait düşünceler olduğu söylenirken, *18 Brumaire*'de bütün geçmiş kuşakların geleneğinin yaşayan kuşaklar üzerinde, onların yeni bir şey yaratırken bile,

biçimlendirici etkisinin bulunduğu, onların adlarının, eğreti kılıklarının, onların söylemlerinin başka maskelerle tekrar edildiğinin vurgusu yapılır.

Bütün bu farkındalığı engelleyen, belirli bir üretim tarzının, yani kapitalist, genelleştirilmiş meta üretimi ve ekonomisinin, bütün toplumsal ilişkilere yayılması, sinmesidir. Kapitalizmle birlikte bütün ilişkiler nesneleştirilerek, alınır-satılır hale getirilir. Gramsci hegemonya kuramını geliştirirken yabancılaşma, şeyleşme, meta fetişizmi kavramları üzerinden bir analize başvurmamıştır. Yabancılaşma, şeyleşme, metalaşma birbirleriyle yakından ilişkili olmakla birlikte, hegemonyanın inşa süreçlerinin farklı yönlerini anlatır. Bu süreçler eşzamanlı ve bütünsel gerçeklik altında anlamlandırılmalıdır. Bu kavramlar birbirleriyle ilişkili fakat özdeş değildir, sürecin farklı boyutlarını işaret ederler.

Hem Marx ve Engels'in, hem de Gramsci'nin yapıtlarında ortaya konulan kuramsal sorunsalların başlıca amacı aynıdır: egemen sınıfın egemenliğini nasıl yeniden ürettiğini açıklamak. Ayrıca iki kavramın da kökeni fabrikadadır, üretim sürecindedir, buradan üretim ilişkilerine, giderek tüm toplumsal ilişkilere yayılarak, toplumsal formasyonun analizine bir zemin oluştururlar. Tezimde, birbirinden ayrılmış gibi algılanan, temelde aynı sorunsalın farklı görünümelerini dışavuran bu iki farklı bakış açısını ve kavramsallaştırmayı birarada okumayı öneriyorum. İki perspektif arasındaki “kayıp halka”yı eklemlenerek, tamamlamanın ve buradan yeni bir model kurmanın olanaklarını araştıracağım.

BİRİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA

1.1. Yabancılaşma Kavramı Üzerine Dilbilimsel Açıklamalar

Almanca kökenli, “*Entäusserung*”, “*Entfremdung*” ve “*Vergegenständlichung*” yabancılaşma ile ilgili metinlerde sıkça karşılaşılan sözcüklerdir. Üçüncü sözcük “*objectification*” “nesnelleşme” olarak çevrilirken ilk iki sözcükte sorun çıkmaktadır. İlk sözcük için bazı çevirmenler “*alienation*”, “yabancılaşma” sözcüğünü kullanırken bazıları da farklı karşılıklar kullanıyorlar. “*Entäusserung*” sözcüğü “*aussen*” ile ilgilidir ki “dışarı” anlamını taşır ve “dışarıya giden, meyleden”, “dışsallaşan”, “atılan” anlamındadır. “*Entfremdung*” ise “*fremd*” sözcüğüne bağlıdır, “yabancı”, “garip”, anlamını taşır; “yabancılaşma”, “garipleşme”, “tuhafılık” olarak kullanılabilir. Almancada bu terim başlangıçta “mülkten yabancılaşma” olarak kullanılırken daha sonraları “duygusal yabancılaşma” olarak anlam değişikliğine uğramıştır.

Hegel ve Marx bu üç sözcüğü de kullanır, diğer iki sözcükten farklı anlamda “acılı, eziyetli, can sıkıcı” bir durumu ifade eden “*Enfremdung*”u ikisi de çok keskin biçimde ayrı tutar, bu sözcük “insani yaratıcı güce” hitap eder. Hegel “*Enfremdung*”u genel olarak “*Entäusserung*” ile yanyana koyarken, Marx “*Enfremdung*”u “*Vergegenständlichung*” ile yakın kullanır (Pitkin, 1987: 290).

Wallimann’a göre ise “*Enfremdung*” ve “*Entäusserung*” sözcüklerini İngilizceye “*alienation*” olarak çevirmek uygun değildir. “*Collected Works*” de “*Enfremdung*” sözcüğü “*estrangement*” ile karşılanmakta; “*Entäusserung*” sözcüğü ise “*alienation*” olarak çevrilmektedir. Fakat *Progress Publishers* tarafından yayınlanan *Theories of Surplus-*

Value ve *Capital*'de “*Enfremdung*” sözcüğü “*alienation*” olarak kullanılmakta; benzer şekilde kullanan Nicolaus, ayrıca “*Entäusserung*”u “*dispossession*” “mülksüzleş(tir)me” anlamıyla karşılamaktadır (1981: 40). Dikkat çekici olan bu iki sözcük arasında “bir şey sahipliğinin birinden diğerine devredilmesi” sözkonusu edildiğinde *estrangement* (*Entfremdung*) kullanılmasının daha uygun görülmesidir; Hegel ve Marx “*Entäusserung*” sözcüğünün yerine bazen, yakın anlamda bir başka sözcük daha kullanır: “*Veräusserung*”. Her iki sözcük de kişinin kendini bir şeyden, bir şeyin, toprağın mülkiyetinden veya birinin emek gücünden ayırması, uzaklaştırması durumunu tanımlayabilir. Ünlü *Latin-Alman 1844 Sözlüğü*'nde “*alienatio*” sözcüğü “*Entäusserung*” ve “*Veräusserung*” sözcüklerinin Latince karşılığı olarak kullanılmaktadır (1981-41).

Türkçede “*Enfremdung*” ve “*Entäusserung*” sözcükleri “yabancılaşma” kavramıyla karşılanmakta, aynı biçimde İngilizcede kullanılan “*alienation*” ve “*estrangement*” yine “yabancılaşma” olarak çevrilmektedir. Anlam olarak “ayrılma, uzak düşme, yabancı gibi hissetme, devretme, yoksun kalma, kendine ait olan bir şeyin kendi dışına çıkması, vazgeçme, mülkiyetini devretme, terketme, uzaklaşma, kontrolü kaybetme” gibi bir çok çağrışım yapabilecek bir sözcük olan yabancılaşma, özellikle Marx-Engels'in yapıtlarında ve Marksist yazında, bir toplumsal görüngü olarak farklı durumları betimleyen, kuramsal bir boyut kazanır.

1.2. Yabancılaşma Nedir?

Günümüzde yabancılaşma konusundan söz eden yapıtlarda genel olarak çizilen tablo kapitalist toplumsal örgütlenme altında yaşayan insanların yaşadığı felaketler, acılar, teknolojinin ilerlemesiyle gelen yıkımlar, savaşlar, gelir adaletsizliği, sınıflar arasında oluşan uçurumlar, çevre felaketleri, doğanın tahrip edilmesiyle ortaya çıkan ekosistem bozulmaları, buna bağlı açlık, yoksulluk, işsizlik, suç oranlarındaki artış, umarsızlık,

umutsuzluk, çalışan insanların iş yaşamındaki koşullar nedeniyle yaşadıkları tatminsizlikler, aşırı rekabet, kendini geliştirme olanaklarından yoksunluk, mutsuzluk durumu vb. betimlenmekte ve bu durum yabancılaşma ile bağlantılandırılmaktadır.

Kapitalist sistem altında elde edilen kayda değer endüstriyel ve teknolojik ilerlemelere rağmen, bu zaferler paradoksal bir şekilde çöküşün habercilerine dönüşmektedir; bu durum sadece gelişmiş ülkelerde resmi olarak tanınan milyonlarca kişiyi değil, aynı zamanda Afrika, Asya ve Latin Amerika’da eksik istihdam ya da işsizlikle boğuşan sayısız bireyi de rahatsız eden artan işsizlik oranlarından da anlaşılmaktadır; bu kalıcı işsizlik, önceki geçici konjonktürel dalgalanmaların aksine, artık bir zamanlar ekonomik gerilemelerden etkilenmediği düşünülen toplum kesimlerine bile nüfuz etmektedir. Bilimsel ve teknolojik alanlarda kaydedilen ilerlemelere rağmen, toplum kendi kontrolü dışındaki güçler tarafından tuzağa düşürülmekte ve 21. yüzyılda eski kesinlik yerini tedirgin edici bir belirsizliğe bırakırken, bireyler, artan bir endişe duygusuyla gelecekle yüzleşmek zorunda kalmaktadır; bu, sistemin karşı karşıya olduğu zorlukların giderek artan oranda farkına varan egemen sınıfı ve stratejistlerini derinden etkileyen yaygın bir ikilemdir. Bu sistemik kriz kendisini ideolojinin aşınması, siyasi partilerin parçalanması, yerleşik dini kurumların etkisinin azalmasından başka ahlak, bilim ve felsefeyi saran yaygın bir hayal kırıklığı duygusu olarak göstermektedir (Woods-Grant 2001).

Her alanda yabancılaşma olgusunun ve bu bağlamdaki kavramsallaştırmanın temelinde “başlangıçtaki bütünsellikten bölünerek ayrılma” izleği yer alır. İlkçağ düşünürlerinden başlayarak (örneğin Xenophon ve Plotinos) çağlar boyunca bu izleği anımsatan tanımlamalar kullanıldı. Judeo-Hristiyan teolojisinde “insanın Tanrı’dan koparılması” düşüncesine kadar uzanan kavram, tarihsel süreçte sekülerleşerek, farklı

bağlamlara yerleştirildi. Yabancılaşma kavramı, toplum sözleşmesi kuramlarında bireylerin sözleşme kapsamında özgürlüklerini kaybetmelerine işaret ederken, İngiliz ekonomi politiğinde toprak ve metaların mülkiyetinin devrini tanımlamak için kullanıldı, daha sonra, özellikle kapitalist toplumun yükselişiyle birlikte “meta fetişizmi” ve “evrensel alınabilir-satılabilirlik” ilkeleriyle ilişkilendirildi. Günümüzde kapitalist üretim tarzı, insan emeğini ve hatta insanın kendisini bir metaya dönüştürerek yabancılaşmanın en çarpıcı örneklerini ortaya koymaktadır.

Marx, insanın mükemmelliğini ve toplumun ileriye doğru gelişimini günümüze kıyasla çok daha mümkün görüyordu. Bu noktayı, Marx’ın yaşamından alınan bir örneği günümüzdeki durumla kıyaslayarak aydınlatmak mümkündür. Bilindiği gibi Marx, elektrikli lokomotifin sergilenmesini büyük bir heyecanla karşılamış ve böyle bir üretici gücün yaratılmasını siyasi devrimin izlemesi gerektiğini haykırmişti. Oysa günümüzde en son nükleer reaktörün sergilenmesi karşısında benzer bir tepki göstereceğinden kuşkulanan için nedenler vardır. Bugünün yaşamını nitelendiren teknoloji, insani değerler, toplumsal ve politik sistem ilişkilerindeki karmaşıklıklar ve belirsizlikler on dokuzuncu yüzyılın iyimserliğine ters düşer. Marx’ın yaşadığı çağın azgelişmiş üretim güçleri ve teknolojisi toplumun yeniden inşasına yardımcı olmayı vaat ediyordu. Çağımızda ise, üretim güçleri ve teknoloji, toplumun her türlü yeniden inşasını yıkımla tehdit ediyor (Brenkert 1998, 273).

Bu tablo Marx’ın sözünü ettiği yabancılaşma kuramının, onun ve 19.yüzyıl düşünce ikliminin hayal edemeyeceği kadar olumsuz noktalara varmış insanlığın “gelişimi ve ilerlemesi”ni göstermektedir. Yabancılaşma kuramını bu çerçevede yeniden düşünmek gerekebilir.

1.3. TARİHSEL KÖKENLER

1.3.1. Hegel ve Yabancılaşma

Marx'ın yabancılaşma kavramının kökenlerinin Hegel'de bulunduğu görüşü yaygın olarak kabul edilir. Hegel için gerçeklik, Tin'in kendini gerçekleştirmesiydi. Tin bu dünyayı kendi yaratımı olarak algılar, Tin yalnız burada varolur ve onun üretici etkinliği aşamalı olarak kendinden yabancılaşmış veya dışsallaşmış bilinç haline gelir. Yabancılaşma bu nedenle insan kendi çevresini ve kültürünü Tin'in yaratımları olarak gördüğünde sona erecektir; ki o zaman insan özgür olacaktır ve bu özgürlük tarihin hedefidir (McLellan, 1971:105).

Marx bir soyutlama olarak Hegel'in tarihsel süreç açıklamasının, insanın gerçek tarihi olarak anlaşılabilirliğini öne sürer (Schacht, 1970: 79). Hegel'in temel yaklaşımlarından biri olan *system der sittlichkeit* (etik yaşam sistemi), toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılabileceği bir bağlamı betimlemeye çalışır. *Sittlichkeit* ya da etik yaşam Hegel tarafından, bireyin bireysel kimliğiyle toplumsal yaşamının bütünselliğini özdeşleştirmesi olarak tanımlanır. Hegel'in başlangıç noktasını oluşturan ve gerçekleştirmeye çalıştığı şey, bireysel bilincin bu bütünsellik içerisinde kendisini bulması için gerekli olan bir dizi dolayımı tanımlamaktır. Hegel'in çıkış noktası doğadır. Bilincin ilk uğrağı (moment), onun doğadan farklılaşmasının, ayrı düşmesinin gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme bu ayrılığın üstesinden gelme girişimini, doğanın kendisiyle bütünselleştirilmesini hedefler.

Bilinç kendi tanınmasını, kendi nesnelerinde arar. Bu, gereksinme (*need*) nosyonudur. Bu kavramda insan öznesi doğanın nesnelere aittir ve bunları kendi öznelliğinin altında toplamayı hedefler, böylelikle ilkel özne ve nesne özdeşliğini yeniden kurmayı amaçlar. Hegel bu süreci üç aşamada yansıtır: 1. Gereksinme (*need*), 2. Gereksinmenin üstesinden gelinmesi ve karşılanması, 3. Tatmin/doyum (*satisfaction*).

Nesnenin tahrip edildiği, tam anlamıyla duyumsal ve negatif bir tatmin aracılığıyla, ayrılığın aşılması bireysel düzeyde gerçekleşir. Bu belli bir nesne ile sınırlıdır ve genelleştirilemez. Ayrılığın bilinci her bireysel eylemden sonra yerleşir (Avineri, 1972).

Mülkiyetin ortaya çıkışı Hegel tarafından insanın doğayı kendisine mal etmesine yönelik başka, ancak bu kez daha yüksek aşamada bir girişim olarak görülür. Artık doğal nesne olumsuzlanmak ya da yanlışlanmak üzere sahiplenilmemiştir, tam tersine şimdi korunmaktadır. Fakat bu sahiplenilmiş nesnenin önemi artık sahiplenilen özneye ilişki içinde değildir. Daha çok onu özel, tikel özne oluşunda başka öznelerin tanımları gereğinde yatar. Mülkiyet, sahiplik hakkı dolaysız bir şekilde nesnelere ilişkindir. İnsanın mülkiyet edinme hakkı vardır, kendinin varlık kavramında ortaya çıkan, bireysel bütünlüğü çerçevesinde bu hakkı kullanır; bunun üzerine kendini konumlandırır. Fakat onun sahipliği alıştı bir üçüncü tarafın dışlanmasını da içerir (Avineri, 1972).

Bu düşüncelerden hareket ederek Hegel, mülkiyetin özne aşırı, bireysel olmayan doğasını ortaya çıkarır: Mülkiyet, kişiler açısından ötekiler tarafından tanınmış olmayı gerektirir; hiçbir zaman bireyin ötekiler tarafından tanınmasından önceki içsel bir niteliği olarak düşünülemez. Mülkiyet bireyle ilişkiliyken, mülk toplumla ilişkilidir. Çünkü sahiplik, başkalarının onu bu şekilde tanımları aracılığıyla mülk haline dönüşür, dolayısıyla mülk, toplumsal bir niteliktir. Başkaları tarafından tanınmıyorsa, o mülkiyetin bir anlamı yoktur. Mülkiyet hakkı onu başkaları tanıdığı ölçüde vardır. Dolayısıyla Hegel'in mülkiyet (*property*) kavramının kökenlerinde bireyselci değil, toplumsal bir öncül bulunur. Mülkiyet onun sisteminde bağımsız bir konumda hiçbir zaman bulunmaz. Bu önemlidir, çünkü Hegel'in ekonomik sürece ilişkin betimlemesi klasik ekonomi politiktan alınmış olsa da, mülkiyetin temel doğası hakkındaki görüşü bütünüyle onlardan

farklıdır. Mülkiyet, sadece mülk edinme olgusuna değil, aynı zamanda ve daima toplumsal oydaşma ve bilinç üzerine konumlanır (Avineri, 1972).

Emek nesneden ayrılma duygusunun dolayımlanmış olarak aşılmasıdır, dahası tam da bu özelliği dolayısıyla nesnel ve öznelin bir sentezinin gerçekleşmesidir. Emek aracı bu dolayımına olanak sağlar, emek yoluyla insan başkaları tarafından tanınır. Emek insanlar arasındaki evrensel bağlantıdır, “emek insanın evrensel karşılıklı etkileşimi ve eğitimi (*Bildung*) dir...emek karşılıklı olan bir tanınmadır ya da en üst düzeydeki bireyselliktir”. Emekte “insan öteki için evrensel olur, fakat öteki için de öyledir” (Avineri, 1972).

Emek arzuların, hazların, iştahların başlangıçtaki yok edici niteliğinden, yapıcı bir niteliğe doğru dönüşümü olarak ortaya çıkar; ilkel insan tıpkı hayvanlar gibi doğayı tüketir ve nesneyi yok ederken, emek, özlemi çekilen nesneleri olumsuzlama yoluyla değil, yeniden yaratma yoluyla, insanları yükseltir. Üretimin hedefi böylelikle öteki aracılığıyla bir tanınma olarak açıklandığında, gereksinim hala onun temel nedenidir. Bilinç bir nesneyi arzulayarak insanı onu yaratmaya doğru itkiler, gereksinmeyi öznel bir arzudan dışsal nesnel bir güce dönüştürür. Dolayısıyla emek her zaman maksatlı, hedefe yöneliktir, içgüdüsel değildir, çünkü emek, insanın kendi dünyasını biçimlendirme kapasitesini somutlaştırırken, üretim de aklın bu dünyada kendini gerçekleştirdiği mekanizma olarak işlev görür. Hegel şöyle söyler: “Us, herşeyden önce, yalnızca kendi çalışmasında varolabilir. Ancak kendi ürünüyle birlikte bir varlık kazanabilir, kendisini dolaysız bir şekilde hem kendisi hem de öteki olarak kavrayabilir (Avineri, 1972).

Hegel’in emeği bir araçsallık ilişkisi içerisinde ele alan görüşlerine göre, insan kendi dünyasıyla kendisini tanıtırken, böylelikle kendi dünyasıyla birlikte kendini gerçekleştirerek gelişir; emek koşulları sadece insanın kendini gerçekleştirmesini ifade etmez, aynı zamanda onun mümkün olan zayıflıklarını da gerçekleştirmesi olarak kabul

edilir. Hegel için emeğin, pratik olarak tarihte iki yönü vardır: Birincisi o insanın yetilerini (*capacities*) ve gizilgüçlerini (*potentialities*) dışsallaştırması (*externalisation*) ve nesnelleştirmesidir (*objectification*): insan emeği yoluyla insanın doğal tarihinin bir parçası haline gelir: “Ben bir şey yaptım, kendimi dışsallaştırdım, bu yadsıma bir duruştur (*position*), dışsallaştırma (*Entäusserung*) bir sahiplenmedir”. Başka deyişle dışsallaştırma kendini ortaya koyma, ürününü dışarı çıkartmaktır, kendinde varolan bir yeteneği insan emeği aracılığıyla bir nesne haline dönüştürür. İnsanın içkin olan gizilgücünü nesneleştirerek dışsallaştırması olumlu bir gelişme, bir kendini gerçekleştirmedir. (*Entäusserung*) kavramı, böylece dışsallaştırma anlamıyla, yabancılaşma anlamındaki (*Entfremdung*) kavramından farklılaşır. Fakat emek insanın içinde yaşadığı dünyaya eklemelenmesine yönelik girişimini engelleyen koşulları da öne çıkartır. Emek sürecinde yabancılaşmanın bu unsuru Hegel’e göre emeğin marjinal bir yönü, elden geçirilip, düzeltilebilecek bir özelliği değildir: bu, insan toplumunun temel ve özünde varolan ve modern toplumun niteliklerinden biridir, yabancılaşma unsuru sürekli yoğunlaşır. Hegel’in bu konuya ilişkin tartışmasında en önemli sonuç, Hegel tarafından oldukça olumlu ele alınan modern toplumun gelişmesinde, insan yaşamının kategorik, geleneksel varlık koşullarına yeni bir yük daha eklemektedir (Avineri, 1972).

Burada Hegel’in emek olgusuna dair temel değerlendirmelerini, bir tür emeğin anatomisini görüyoruz. Öncelikle emek bireysel değil, toplumsal bir kavramdır ki, aynı yaklaşım Marx için de geçerlidir. İnsanlar ürünlerini sadece kendilerini tatmin etmek amacıyla ortaya koymazlar, ürünlerini üretirken aynı zamanda başka insanların da gereksinimlerini karşılarlar. “Gereksinim” kavramı hem Hegel’in hem de Marx’ın sosyal kuramının odağında yer alır. Bağımsız, tekil durumdaki insanların (genç Hegelcilerin deyişiyle atomize bireylerin) birarada bulunma koşullarını araştırmak o dönemin önemli

sorunsallarından birini oluştuyordu. İnsan sadece kendi ürünleriyle kendi yaşamını yeniden üretemeyeceğine göre, başkalarının ürünlerine gereksinim duyar. Emek bu nedenle tekil kişinin kendi varlığını gerçekleştirmesi olarak anlaşılamaz, bu durumda emeğin toplumsal karakteri oluşur.

1.3.2. Sol Hegelcilik Hareketi

1789 Fransız Devrimi'nden sonra tüm Avrupaya özgürlük ve liberalizm dalgası yayılmaya başlamıştı. Almanya'da ise durum farklıydı.

Fransız Devrimi'nin dehşet verici olaylarının ve ardından liberal ideallerin tüm Avrupa'ya yayılmasının ardından Almanya kendisini paradoksal bir durumun içinde buldu. Entelektüel söylemde insan özgürlüğünün teorik olarak temellendirilmesine rağmen, 1815 sonrası Alman toplumsal formasyonu, Fransız Devrimi'nden ilham alan her türlü özgürleştirici hareketi aktif olarak bastıran gerici bir diktatörlükle karakterize edildi. Bu baskı aygıtı, Fransız birliklerinin milliyetçi sürgününe katılırken aynı zamanda mutlak monarşinin zincirlerinden kurtulmayı amaçlayan bireyleri hedef aldı. Demokratik bir devrime öncülük edebilecek uyumlu ve güçlü bir burjuva sınıfının yokluğu, siyasi arenada bir boşluk bıraktı. Sonuç olarak, kurtuluş savaşımı çeşitli biçimlerde açığa çıkan düşünceler dünyasına indirgendi. Örneğin Genç Alman yazarlar, yaşanmış deneyimin önemini ve bedensel özerkliğin yeniden tesis edilmesini vurgulayarak “yeni insan”ın ve özlemlerinin tanınmasını savundular. Eleştirileri durağan ve dogmatik yapıları, özellikle de hem siyasi hem de kişisel özgürleşmenin önündeki başlıca engel olarak tanımladıkları dini hedef alıyordu. Ancak, genç entelektüeller arasında ilgi uyandırmalarına rağmen, çabaları daha geniş bir kamuoyuna nüfuz etmekte ve onları harekete geçirmekte başarısız oldu.

Hegel sonrası entelektüel düşünce ortamında, dinin ve toplumsal sonuçlarının kapsamlı bir eleştirisi ile karakterize edilen farklı bir muhalefet türü ortaya çıktı. David Friedrich Strauss'un 1835'te yayınlanan "*İsa'nın Hayatı*" adlı ufuk açıcı çalışması, bu yörüngede önemli bir dönüm noktasına işaret ediyordu. Strauss'un "*İnciller*" üzerine yaptığı titiz inceleme, dini ortodoksluk içindeki içsel tutarsızlıkları ortaya çıkararak geleneksel dini paradigmalara kademeli olarak aşınmasını başlattı. Yeni başlayan bu entelektüel devrim, Ludwig Andreas Feuerbach'ın insan bilincinin teolojik kısıtlamalardan kurtuluşunu simgeleyen felsefi katkılarıyla özetlenen tanrıtanımazlığın değer kazanmasıyla doruğa ulaştı.

Aynı zamanda, 1838'de "*Halle Annuals*"ın yayınlanması, Hegel'in felsefesinin ortodoks yorumlarından önemli ölçüde ayrılan bir düşünce okulu olan sol-Hegelciliğin ifade edilmesi için bir platform sağladı. Hegel'in takipçisi bir grup Prusya krallığını O'nun idealize ettiği rasyonel devletin vücut bulmuş hali olarak algılayan, Hegelci diyalektiğin dinamik ve ilerlemeci doğasını vurgulayan sol-Hegelciler mevcut siyasi düzende tarihsel doruk noktası kavramını reddettiler. Dinin yaygın etkisinin özgürlüğün gerçekleşmesi önünde temel bir engel teşkil ettiğini, dolayısıyla dini kurumların ve ideolojik dayanaklarının kapsamlı bir eleştirisinin gerekliliğini ileri sürdüler.

Bu eleştirinin temelinde, insanlığın ve devletin dini dogmalardan kurtuluşunun Hegel'ci düşüncenin üstü örtülü de olsa telosunu temsil ettiği inancı yatıyordu. Bu bakış açısı, insan potansiyelinin ve toplumsal ilerlemenin tam olarak gerçekleşmesini kolaylaştırmak için insan bilincini ve siyasi yapıları teolojik doktrinlerin kısıtlamalarından kurtarma zorunluluğunun altını çizmiştir.

1841 yılı Genç-Hegelciler arasında dört önemli kitabın yayınlanmasına tanık olur. Feuerbach'ın "*Hıristiyanlığın Özü*", Bruno Bauer'ın "*Ateist ve Anti-Crist Hegele Karşı*

Son Hükmün Borazan Sesi”, Moses Hess’in “*Avrupalı Üçlü Yönetim ve Ruge’nin Alman Yıllıkları*” yapıtlarının yayınlanması, Genç-Hegelcilerin hristiyanlık-Hegelmilik-sosyalizm ve Prusya milliyetçiliğiyle ilişkilerinde belirleyici bir dönüşümü gerçekleştirmiştir.

Genç-Hegelci bakış açısı, öz-bilinci tarihsel gelişimin itici gücü olarak ortaya koyar ve böylece öz-bilinci insanlığın özüyle ilişkilendirir. Bu felsefi duruş, ilahi iradenin bir açılımı olarak geleneksel tarih anlayışını yerinden ederek, dini daha az gelişmiş bir bilinç biçimine indirger. Sonuç olarak, tarihsel olarak dini otoritenin hakimiyetinde olan toplumsal yönetimin, dini kısıtlamalardan kurtulmuş insan eylemliliğine dayanan kendi kendini yöneten bir modele geçmesi öngörülmektedir. Genç-Hegelcilerin din eleştirisi, geçmişte kalmış bilinç biçimlerine dayanan mevcut iktidar yapılarının yetersizliğini ortaya koyduğu için Prusya mutlakiyetçiliğine karşı muhalefetlerinin teorik temelini oluşturur.

Genç Hegelcilerin Prusya devletine yönelik yeni başlayan eleştirisi, başlangıçtaki coşkusuna rağmen, sonuçta yerleşik iktidar yapıları karşısında yetersiz kaldı. Önceleri Bruno Bauer ve Genç-Hegelciler ile aynı çizgide olan Marx, onların yaklaşımının sınırlılıklarını fark etti. Ren Gazetesi (*Rheinische Zeitung*) başyazarı olarak görev yapması, Prusya mutlakiyetçiliğiyle doğrudan karşı karşıya gelmesini gerektirince, onlardan ayrıldı. Mevcut sosyo-politik düzen içinde kendi yetersizliklerinin giderek daha fazla farkına varan Genç-Hegelciler, soyut felsefi idealizm alanına çekildiler. Tarihsel gelişimin sonal sözcüsü ve mimarı olarak aşkın bir “öz-bilinç” öne sürdüler ve böylece entelektüel alan ile “kitle” arasında bir ikilik kurdular, bu sav Marx’ın daha sonra *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*’nde titiz bir eleştiriye konu edeceği kavramsal bir çerçeveyi oluşturur. Üretim ilişkilerinin ve egemen üretim tarzının materyalist bir analizinin yokluğunda bu teorik çıkmaz, soyut felsefi eleştirinin sınırlarını belirliyordu.

Başlangıçtaki iyimserliği ve Hegelci diyalektik yoluyla gerçekliği rasyonelleştirme arzusuyla karakterize edilen Genç-Hegelci hareket, Max Stirner'in 1844'te "*The Ego and Its Own*" (*Benlik ve Kendisi*) adlı kitabını yayınlamasıyla zirveye ulaşmış ve ardından dağılmıştır. Stirner'in "Ben sadece kendimim" ifadesiyle özetlenen radikal öznelciliği, Hegelci diyalektiğin doruk noktasını ifade ederek sistemin içkin teleolojisini etkili bir şekilde tersine çevirmiş ve gizli çelişkilerini açığa çıkarmıştır. Hareketin başlangıçtaki akıl ve bütünsellik kavrayışından dağınık ve irrasyonel bir egoizm benimseyişine uzanan yörüngesi, Hegelciliğin uygulanabilir bir felsefi ve toplumsal paradigma olarak tükenişine işaret ediyordu. Bu entelektüel çizginin önemli isimleri arasında David Strauss, August von Cieszkowski, Arnold Ruge, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels, Karl Marx, Max Stirner, Moses Hess ve Karl Schmidt sayılabilir.

1.3.3. Feuerbach'ın Katkısı

19.yüzyılda, Hegel'in her ayrıntıya yanıt verebilen, tamamlanmış, sistematik felsefesinden etkilenen izleyicileri arasındaki kaotik bölünmeden çıkan Genç-Hegelciler arasında adı geçmesine karşın, Ludwig Feuerbach (1804-1872), farklı söylemi ve ayrık duruşuyla çağdaşları arasında çok büyük bir etki yaratmıştır.

Bu dönemde pratikteki siyasal savaşım, kuramsal boyutta din eleştirisi üzerinden dışa vurulmuştur. Klasik materyalizm-idealizm çelişkisi, varlık-düşünce, özbilinç-töz, doğa-mutlak Tin, özne-nesne karşıtlığında yansısını buluyordu. Feuerbach, "Tanrı'nın yetkinliği, insanın özbenliğinde tanıdığı en üstün nitelikleri, tanrısal yüklemeler konumuna getirerek mutlaklaştırmasından başka bir şey değildir", önermesiyle din eleştirisine katılıyordu. Buna göre, Tanrı insansı özün belirtisi olduğundan, insan Tanrı tarafından değil, Tanrı insan tarafından yaratılmıştır. Felsefeden bağımsız olarak varolan doğa, onun ürünü olan insanların da üzerinde yetiştiği temeldir; dinsel imgelemde varolan üstün,

sonsuz varlıklar insanın kendi özvarlığının yarattığı düşlemsel yansımalarıdır. Feuerbach, felsefenin öz-eleştirisini başlatacaktır. 1830 yılında Feuerbach'ın, *Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler* adlı kitabının yayınlanması üzerine tartışmalar yoğunlaştı. Bu kitapta, kişisel ölümsüzlük konusundaki Hristiyan doktrinini reddediyordu. Ardından 1839 yılında, *Halle Yıllıkları* içinde yayınlanan “*Hegel Felsefesinin Eleştirisi*” başlıklı bir makalede Hegel'in düşüncesinden uzaklaşır.

Feuerbach'ın Hegel felsefesine yönelik eleştirisi salt içerik analizinin ötesine geçer; Hegelci sistemin doğasında var olan yabancılaştırıcı niteliği açığa çıkarır. Feuerbach, Hegelci soyutlamanın, insanın, düşüncenin ve doğanın özünü dışsallaştırarak, bireyler ile kendi varlıkları arasında bir uçurum yarattığını ileri sürer: “Soyutlamak demek, doğanın özünü doğanın dışına, insanın özünü insanların dışına, düşünmenin özünü, düşünme ediminin dışına koymak demektir. Hegelci felsefe, sistemini bu soyutlama edimlerine dayandırarak, insanları kendilerine yabancılaştırmıştır” (Feuerbach, 1839-). Feuerbach'a göre bu felsefi yabancılaşma, kişinin özünden ve etkinliğinden vazgeçiş olarak belirirken, insan özneler ile kendi içsel potansiyelleri arasındaki bağı etkin bir şekilde koparır. Feuerbach'a göre, Hegelci felsefe insan varlığının ve deneyiminin somut gerçekliklerinden uzaklaşmaya yönelterek, insana kendi özünü yabancılaştırmakta ve vazgeçirmektedir (Feuerbach,1839-).

Hegel felsefesinin büyüünün bozulması, çelişkinin çözülmesi, Feuerbach'ın din görüngüsünü tanımlayarak, bu gizemli evreni açıklamayı, “gökyüzü krallığını, yeryüzüne indirmesi” ile gerçekleştirdi. Engels'in deyişiyle, Feuerbach, Hegelci felsefe ile kendilerinin Marksizmi hazırlayan görüşleri arasında bir ara halka oluşturmuştu ve onun insanı özgürleştiren, coşkulu, hümanistik materyalizmi ile yeni bir bakış açısı ortaya çıkmıştı (Engels, 1992: 18).

Feuerbach'ın düşünceleri, başta Marx-Engels olmak üzere, döneminin yazarları tarafından eleştirilmesine rağmen, kavramsallaştırmalarının güçlü etkisi sürdü. Bu eleştiriler, Hegel'in kapsamlı eleştirisini yapmaması; diyalektiği göz ardı ederek, salt materyalizmi ön plana çıkarması; somut koşullardan, verili toplumsal ilişkilerden kopuk, genel, soyut, antropolojik bir insan anlayışı benimsemesi; düşüncelerinde devrimci boyutun eksik kalması; doğacı, insansı itki, sezgi, duyulara önem verip, politik savaşımdan uzak durması; edebi bir biçim kullanması gibi başlıklar altında toplanabilir. Ancak, Feuerbach'ın din tanımı ve eleştirel açılımının, bütün Marksist yazını derinden etkilediği, geliştirilen bir temel olarak alındığı unutulmamalıdır.

Gregor Nüdling'e göre, Feuerbach din felsefesi alanındaki çalışmalarında en az üç farklı yaklaşım sergiler: İlki en yaygın olarak bilinen *Hristiyanlığın Özü*'nde (1841), Tanrıyı insan doğasının özüne indirgemeyi amaçlamıştır. İkinci olarak *Dinin Özü*'nde (1845), Tanrıyı doğanın özüne indirgemeye çalışmıştır. Son olarak *Theogonie*'de (1857) Tanrıyı insan arzusunun (*desire*) özüne indirgemeyi benimsemiştir (aktaran, Thrower, 1999: 128).

Hristiyanlığın Özü'nün temel tezi şöyle özetlenebilir: Dini insanlar yaratmıştır. Bu düşünce kuşkusuz yeni değildi, Antik dünyada Xenophanes, Lucretius ve Euhemer tarafından, daha sonraki yüzyılda ise Giambattista Vico ve David Hume tarafından dile getirilmiştir. Fakat Feuerbach'ın yaklaşımında çarpıcı olan bu düşünceyi geliştirme biçimiydi; o kendi yaklaşımını *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde tek bir cümle ile açıklamıştır: "Teolojiyi antropolojiye dönüştürmek". Din Feuerbach'a göre dolambaçlı yoldur (*Umweg*), bize insanlar hakkında bilgi verir. Oysa Hegel'e göre insan kültürünün gelişmesinde bütün aşamalar, Mutlak Tin'in ya da Tanrı'nın ilerici bir açınlanmasındaki uğraklardan başka bir şey değildi. Feuerbach'a göre ise insanlık tarihi, kendilerini daha

doğru anlamaya ve kendi insan doğalarında içkin olan olasılıkları kavramaya yönelik insanlığın öyküsüydü. “Din -Tanrı bilinci- insanın özbilinci olarak gösterildiğinde dinsel insanın doğrudan bu kimliğinin farkında olduğu olumlu anlamda anlaşılmamalıdır; çünkü, tersine buna ilişkin bilgisizlik, dinin kendine özgü doğası bakımından temeldir, yanlış anlamaya yol açmamak için din insanın kendisi hakkındaki bilgisinin en ilksel biçimidir, demek daha iyi bir anlatımdır. Böylelikle ırkın ya da bireyin tarihinde olduğu gibi, din her yerde felsefeden önce gelir. Din insanlığın çocukluk durumudur. İnsan ilkin kendi doğasını kendinde bulmadan önce, kendisinin dışında görür” (aktaran,Thrower, 1999: 127).

Ludwig Feuerbach, din eleştirisinde Hegelci felsefeden, özellikle de Mutlak Tin’in dünyada nesneleşme yoluyla öz-bilgiye ulaşması fikrinden yola çıkar. Feuerbach, Tanrı kavramının (ideasının) insan bilincinin dışsallaştırılmasından, sonlu varlıkların, yani insanların kendi türsel varlıklarını nesneleştirdikleri ve böylece kendi öz doğalarını dışsal bir varlığa yansıttıkları süreçlerden kaynaklandığını ileri sürer. Feuerbach’a göre bu yansıtma, dini inancın temelini oluşturur. Dolayısıyla din, insanlığın yabancılaştırmış öz-bilincini yansıtan bir aynadır (Thrower, 1999: 128-29).

Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* adlı yapıtına “*Dinin Gerçek (true) ya da Antropolojik Özü*” ile başlar; “anlama yetisinin varlığı olarak Tanrı” ile dinin özüne ilişkin açıklamalarına antropojik insanın yani, tarih dışı, toplumsal uzam dışı, genel bağlamda “insan”da din olgusunun kökenlerini araştırmaya girişir. Kitabın temel tezi, “din insan düşüncesinin rüyasıdır” ya da “insan Tanrıyı kendi imgeleminde yaratır” (Preuss, 1972: 204) olarak özetlenebilir.

Feuerbach insanların dini yarattıkları süreci, dinsel bilincin gelişip olgunlaştığı tarihsel bir süreç olarak görmüştür. Bununla birlikte dinsel bilinç farklılaşmamış bir bilinç değildi. Feuerbach dünyada bulunan dinsel dışavurum çeşitliliğinin gayet iyi farkındaydı.

Fakat inanıyordu ki bazı temel gelişme örüntüleri vardı ve bütün süreç, bütün insanlarda ortak olarak bulunan bir insan doğasına dayanmaktaydı. Bu özsel ve evrensel insan doğası onun deyiimiyle, insanların “türsel doğası” dinin gerçek konusudur. Dinsel bilincin ürünleri yani dünyada bulunan değişik teolojiler dolayısıyla antropolojiye indirgenebilir (Thrower, 1999: 129).

Hegel’in teleolojik Mutlak Tin anlayışının aksine, Feuerbach’ın antropolojik materyalizmi dini bilincin oluşumunu insanın kendini yaratması ve kendini nesneleştirme çerçevesinde konumlandırır. Bu dışsallaştırma süreci, ilahi olana dair bir bilinç üretirken, aynı zamanda bireyleri kendi özsel doğalarına yabancılaştırır. Dini yansıtmaya eylemine içkin olan bu yabancılaşma, ilahi olanın temelde insani kökeninin altını çizerek bağımsız, aşkın bir tanrının teolojik dayanağına meydan okur.

Dinsel bilinç (Feuerbach’a göre teolojiyle aynı şey değildir), ondan insan duyguları, gereksinimleri, arzuları, idealleri, istekleri hakkında söyleyeceği sözler çıkartılabilecek şekilde yeniden anlamlandırılacaktır. Feuerbach’a göre din, insanlığın kendi sınırsız doğaları hakkında sahip oldukları bilinçtir. İnsan doğasının kurucu öğeleri akıl, irade ve sevgidir. Bireysel sınırlamalarımız ne olursa olsun, akıl-irade-sevgiyi sınırsız ve mutlak değerdeki mükemmellikler olarak görürüz. Ona göre, insana mutlak olan kendi doğasıdır. Fakat insanlar bireyler olarak, kendi sonsuzluklarını tam anlamıyla kavrayamazlar; kendi bireysel sınırlılıklarını türe atfetmeye ve kendi doğalarında bulunan sınırsız olanakları dışsal bir nesneye yani Tanrıya yansıtmaya eğilimlidirler (Thrower, 1999: 130).

“Tanrıyı Tanrı yapan bütün ilahi nitelikler, insan türünün nitelikleridir...Benim bilgim...benim iradem sınırlıdır, fakat benim sınırim bir başkasının sınırı değildir...benim için zor olan bir başkası için kolaydır; olanaksız ve kavranılamaz olan gelecek bir çağda olanaklı ve kavranılabilir olur; benim hayatım sınırlı bir zamana bağlanmıştır ama

insanlığın yaşamı böyle değildir...”(Feuerbach, 1989: 226). Din dolayısıyla kendinin bilgisidir, burda insanlar kendi doğalarını sanki kendilerine dışsalmişçesine yorumlarlar. Dinsel insanlar böylece yabancılaşmış insanlardır, çünkü kendi yaratıları olan şeyi yani Tanrıyı, kendilerinin üzerinde bir otoriteye dönüştürürler; böylece kendi doğal egemenliklerini bir yana bırakarak, kendilerini kullara ve sefil yaratıklara indirgerler.

Feuerbach’a göre din insanın kendinden ayrılmasıdır; ilahi olandan farklı bir doğaya sahip olduğunu kabul eden insan, insani ve ilahi alanlar arasındaki temel antitezi kabul ederek Tanrı’yı öncelikli ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltir. Feuerbach, insana ait olduğu varsayılan olumsuz niteliklerle, “mutlak bir olumluluk” olarak tasarlanan Tanrı imgesinin özelliklerini, birbirinin antitezi olarak karşılaştırır. “Tanrı mükemmeldir, insan değildir; Tanrı sonsuzdur, insan geçicidir; Tanrı’nın herşeye gücü yeter, insan zayıf bir varlıktır; Tanrı kutsaldır, insan ise günahkâr. Tanrı ve insan birer uç noktadır; Tanrı mutlak bir olumluluktur, tüm gerçekler onda saklıdır; insan ise mutlak bir olumsuzluktur, tüm inkârları içinde barındırır” (Feuerbach, 1989: 33).

Feuerbach, düşünme gücünün, anlama yetisinin (*understanding*), usun tasarımı olan Tanrı fikrinin gelişimini inceler. Sık sık başvurduğu Hegelci diyalektik yöntem çerçevesinde Tanrı imgesini, us ve/veya usun edimi olarak anlama düzeneğiyle kıyaslar; her ikisini de betimleyerek, işleyiş biçimlerini araştırır.

Feuerbach, Hegel’in yabancılaşma kavramını kendi felsefi sistemine eklemelerken, bu kavrama özgün bir yorum getirir ve insanın yabancılaşmasını, özünün dışsal varlıklara yansıtılması olarak ele alır. Feuerbach’a göre insan, kendi doğasını anlama ve ifade etme arayışında, bu doğayı Tanrı gibi dışsal bir varlıkta nesneleştirir. Ancak bu kendini dışsallaştırma süreci, bir yandan insanın kendini gerçekleştirmesini sağlarken, diğer yandan onu kendi özünden koparan bir yabancılaşma sürecine yol açar. Çünkü insan kendi

özünü nesnelere yükledikçe, bu nesneler bağımsız bir varlık kazanmakta ve insan karşısında yabancı ve egemen bir güç haline gelmektedir.

İnsan kendi içsel zenginliğini, ahlaki değerlerini ve özlemlerini Tanrı imgesinde dışsallaştırarak Tanrı'yı yüceltir. Ancak bu kutsanma eylemi bir anlamda kişinin kendi özünü yoksullaştırması anlamına da gelmektedir. Çünkü kendi özünün gerçek kaynağını ve yaratıcısını unutan insan, Tanrı'yı aşkın ve mutlak bir güç olarak görmeye başlar ve ona bağımlı hale gelir. Dolayısıyla Feuerbach'a göre insanın gerçek özü, Tanrı'ya atfettiği niteliklerin bir yansımasıdır ve insan ancak bu dışsallaştırılmış özle yüzleşerek gerçek özbilince ulaşabilir.

Feuerbach'ın felsefesi, insanın nesnelerle olan ilişkisinin öz-bilincinin bir görünümü olduğu fikrine dayanır. Doğa ve nesneler insan özünün dışavurumudur ve insan bu dışavurumları anlayarak kendi özünün bilgisine ulaşır. Bu bakış açısı, insanı yalnızca düşünen bir varlık olarak gören geleneksel felsefenin aksine, insanın somut varoluşunu ve bireysel anlamını vurgular. İnsanın “anlama yetisi” Feuerbach'ın felsefesinde merkezi bir rol oynar ve Tanrı anlayışının bu yetinin bir ürünü olduğunu savunur.

Çelişkili durumlarda insan yalnız anlama yetisi yoluyla yargıya varabilir; anlama yetisi bize, kendimizin ve en sevdiklerimizin bile hata ve zayıflıklarını gösterebilir. Anlama yetisi türümüzle ilgili bir güçtür; kalp bireysel, öznel durumları temsil eder, anlama yetisi ise genel, evrensel, insandaki insanüstü bir güç gibidir. Anlama yetisi yoluyla insan kendini, kendi öznel varoluşundan soyutlamayı başararak, insani kişiliğinden diğer dışsal nesnelerin etkilerini ayırt ederek, onu genel düşüncelere ve ilişkilere yükseltebilir. Felsefe, matematik, astronomi, fizik kısacası bütün bilimler gerçek sonsuzluğun ve kutsal etkinliğin pratikteki kanıtıdır; dinsel *antropomorfizmalar* (insan biçimcilik) anlama yetisi ile çelişirler, çünkü anlama yetisi dinsel başvuruların Tanrısını inkâr eder. Fakat bu Tanrı,

antropomorfizmalardan bağımsız, tarafsız, tutkusuz, nesnel olarak sunulan anlama yetisinin kendisinden başka bir şey değildir.

Tanrı olarak Tanrı sonlu bir varlık değildir, insan değildir, maddesel durum ya da fenomen değildir; yalnızca düşüncenin bir nesnesidir. O bedensiz, biçimsiz, anlaşılmaz, soyut, olumsuz varoluştur, o bilinir, yalnızca soyutlama ve yadsıma ile nesne haline gelir. Niçin? Çünkü o düşünce gücünün ya da usun, zihnin, zekânın bilincine erdiği, nasıl adlandırırırsanız adlandırın, genelde gücün ya da etkinliğin nesnel doğasından başka bir şey değildir. “Sonsuz tin”, sonludan farklı olarak, dolayısıyla bireysellik ve bedenselliğin sınırından uzaklaşan/koparılan -çünkü bireysellik ve bedensellik birbirinden ayrılamaz- kendinde ve kendisi aracılığıyla konumlandırılan zekâdan başka bir şey değildir.

Feuerbach ısrarla insanı aydınlatan, onu yönlendiren, bütün inançlarını şekillendiren temel etkenin anlağı (zihni), düşünce gücü, anlama yetisi/edimi olduğunu, bunun dışındaki, geniş bir spektruma yayılan tüm tinsel varlıkların imgelemen bir yansıması olarak açıklanması gerektiğini belirtir. Tanrı ile anlağı karşılaştırır. Tanrı, maddi olmayan bir öz, zekâ, ruh, saf anlayıştır. Anlağın da Tanrının da bir şekli, görüntüsü yoktur. Tanrı açıklanamaz, anlağın doğası da öyle. Özbilincin gizli doğasını, düşüncenin gizemli yapısını anlayabilir miyiz, özbilinç şifrelerin şifresi değil midir? Asıl soru anlama yetisi veya usun ne olduğudur. Yanıt Tanrı düşüncesinde bulunur. Her şey kendi kendini ifade etmek, açığa vurmak, olumlamak zorundadır. Tanrı, en yüce varoluş olarak kendini olumlayan, ifade eden ustur. Tanrı kendini açığa vuran us, us da kendini açığa vuran Tanrıdır.

Anlama yetisi, kendi kendine yeten ve kendine keyif veren, diğer varlıkların nesnesi olmayan, kendine özne olandır; çünkü o herşeyi nesneleştirir, kendi kendinin

yüklemidir, herşeyi kendinde açıklar, herşeyden bağımsızdır, bu nedenle başka bir varlığın nesnesi olmayan varlıktır.

Bu insanın kişiliğinin ya da tinsel evreninin parçalanması, insan doğasının farklılaşması, kesinlikle aşkın bir gücün başka deyişle Tanrı'nın bir düzenlemesi değildir; insanın kendisinin oluşturduğu bir parçalanmadır. Bu parçalanmada toplumsal ilişkiler, tarihsel üretim tarzı gibi (daha sonraları Marx ve Engels tarafından formüle edilen) etmenler söz konusu olmadığından; Feuerbach bu durumu usun, anlağın, anlama ediminin bir gereksinmesi, insanın duygusal doğasındaki farklılaşmaların, gel-gitlerin, dönüşümlerin bir sonucu olduğunu söyler. “Tanrı anlağın bir gereksinmesidir, düşünce gücünün en üstün hükmü olarak gerekli bir düşüncedir” (Feuerbach, 1989: 36).

Buradaki yaklaşımı din olgusunu bir yanılsama olarak, bir “yanlış bilinç” olarak tümünden yadsımak değil, insanda varolan bu olgunun nedenlerini, bileşenlerini ortaya çıkarmak; anlamak, açıklamaktır. Aynı yaklaşımı Marx'ın ünlü din tanımında (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. Giriş.*) gözlemleyebiliriz. “Tanrı'nın bütün metafiziksel yüklemeleri (*predicate*), yalnızca anlamaya, zekâyâ, düşünceye ait olduklarında, gerçek yüklemeler olarak tanınırlar” (Feuerbach, 1989: 37). Feuerbach, dini reddeden bir çok 19.yy düşünürü gibi yürekten bir hümanistti. İnsanlar için hayat kalitesini geliştirmekle ilgileniyordu ve din, özellikle hristiyanlık bu amacı engelliyordu.

Feuerbach'a göre insan, Tanrı'yı tasarlarlarken kendinde bulunan tüm nitelikleri, sınırsızca, ona yükler. İnsanın olumlu, özsel nitelikleri, gerçeklikleri, Tanrı'nın da gerçekliğidir; ancak bunlar insanda sınırlı, Tanrı da sınırsızdır. Tanrı kavrayışı, doğası gereği kişinin bilişsel sınırlarının bir yansımasıdır; sınırlı bir kavrayış, buna uygun olarak sınırlı bir tanrısallığı doğurur ve böylece insan bilişi ile teolojik kavramsallaştırma arasındaki karmaşık ilişki çözümlenmiş olur. Eğer düşünme yeteneğiniz dar kalıplara

sahipse, Tanrı'yı bedenli bir varlık olarak kavrarınız; eğer daha özgür ve sınırsız bir kurgu yeteneğiniz varsa, Tanrı bedensiz, sınırsız bir kutsallık olur. En üstün varlık olarak açıkladığınız ise, sizin anlama/anlayış yeteneğinizdir. Böylece Feuerbach ünlü sözünü söyler: “Anlama yetisinin birliği, Tanrı'nın birliğidir. Varoluş kendi dışında dünyadır, kendi içinde ise Tanrı'dır. Düşünmek Tanrı olmaktır” (Feuerbach, 1989: 40). Sonluluk, metafiziksel anlamda, varoluşun özünden, bireyselliğin türünden uzaklaşmasına; sonsuzluk özün ve varoluşun birliğine dayanır, bu nedenle anlama yetisi sonsuz bir varlıktır (Feuerbach, 1989: 42).

Feuerbach'a göre insan ontolojik olarak sınırlı bir varlık olduğunun bilincindedir, bu sınırlılık bilinci dinde insanın hiçliğinin bilinci olarak karşılık bulur. Ancak çelişkili bir yaklaşımla insan dinde hoşnutluk ve “en iyi” kavramlarının, değerlerinin ifadesini arar. Kendi “kurtuluş” isteğine, kendi doğasının en üstün biçimde ifade edilmesine yanıt veren din anlayışında zayıflıklar ya da kırılmalar ortaya çıktığında, kendi doğasına en uygun bir aşkın varlığı (Tanrı'yı) yeniden, kendisinden farklı bir varlık olarak tasarımılayacaktır. Kendi hiçliğindeki olumsuzluğa karşı, avuntu ve barışı bulabileceği sonsuz bir Tanrı kurgulayacaktır. “Eğer insan hoşnutluğu Tanrı'da buluyorsa, kendi kendini de Tanrı'da bulmalıdır” (Feuerbach, 1989: 45).

Ahlaki açıdan mükemmel bir varlık kavramı, yalnızca teorik ve durağan bir anlayış değildir; aynı zamanda pratiktir, beni harekete geçmeye, öykünmeye çağırır, beni kendimden ayrılmaya, kendimle çatışmaya iter, bana aslında ne olmam gerektiğini anlatırken, ne olmadığımı da söyler.

Feuerbach, daha önce usun edimi olarak anlama yetisinin işleyiş düzeneğini açıkladığı gibi, kalbin ya da gönlün edimi olarak sevginin işlevselliğini çözümler. Feuerbach'a yöneltilen sadece antropolojik-hümanistik bir insan ve din anlayışı üzerine

özmlerler yaptığı eleştirisine katılmak için kitabının sadece ilk bölümlerini okumuş olmak fakat ilerleyen bölümler hakkında yorumda bulunmamak gerekir. Çünkü genel bağlamda “insan”ın özü ve dinsel davranışlar, inancın dinamikleri üzerine açıklamalarından sonra, Feuerbach, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin temel konu başlıkları ve savunularını, ayrıştıkları yerleri neden-sonuç ilişkileri kurarak inceler. Dikkatle bakıldığında bunun bir dönemlendirme, başka deyişle, tarihsel-toplumsal açınlama çalışması olduğu görülecektir.

Yalnızca anlama yetisinin doğasını anlatan bir Tanrı, din duygusunu tatmin edemez. Anlama yetisi yalnızca insanla ilgili değildir, insan dışındaki duyulur dünyayla, evrensel doğayla da ilgilenir; tüm şeylerin ve varlıkların kimliğini açıklar. Hristiyanlıkta insan yalnızca kendini sever, kendiyle ilgilenir, insanın öz-doğasının doğrulanmasıdır; bu nedenle antro-po-teistik bir din anlayışıdır. Özellikle Hristiyan dininde anlama yetisinin Tanrı’ya devrettiği ve Tanrı’nın üstünlüğünü belirten tüm nitelikler birer ahlaki mükemmelliktir (Feuerbach, 1989: 45-46).

Feuerbach’a göre, İsa’da simgelenen Tanrının insanlaşması, çile çekme (*the Passion*) yoluyla dışavurulur; sevgi acı çekerek kendini doğrular. Tanrı olarak Tanrı, bütün insan mükemmelliğinin toplamıdır; İsa olarak Tanrı ise bütün insan sefaletinin görünümüdür. Kendini kurban etmek, başkaları için acı çekmek, sevgi acısı çekmek, İsa’da somutlaşan, metafiziksel düşüncenin en yüksek biçimidir.

Çünkü, dinde yüklemelerin özneye, özenin ise yüklemlere dönüştürölmesi gerektiği gibi kavramlarla ilgili geliştirdiğimiz ilkeler, bu yolla dinin kehanetlerini değiştirmiş olduğumuzu gösterir; bu şekilde de gerçeğe ulaşırız. Tanrı acı çeker, -acı çekmek bir yüklemidir- fakat insan için, kendisi dışında kalanlar için acı çeker, kendisi için değil. Peki bu genel anlamda ne ifade eder? Yalnızca şunu: Başkaları için acı çekmek kutsaldır;

başkaları için acı çeken, hayatını onlara adayan, kutsal eylemlerde bulunan biri, insan için “Tanrı”dır (Feuerbach, 1989: 60).

İnsanın kendinin bilinci, teslis (*Trinity*) bilincinin toplamı demektir. Teslis, önceden bir birlik içinde ayrı ayrı düşünülen nitelik ya da güçleri bir araya getirir ve böylece anlama yetisinin evrensel varlığına boyun eğdirir. Teolojinin teslis olarak yerleştirdiği imgeyi, bizim, kendinde-şey, bir arketip, bir öz olarak düşünmemiz gerekir; bu şekilde bilmeceyi çözebiliriz. Feuerbach’ın söylemine göre, dinin öznesi ve nesnesi insanı oluşturduğundan kutsal ve insani erdemler özdeştir, mutlak düşünce yalnızca sonlu öznel düşüncedir, tüm dinlerin, özellikle de Hristiyanlığın özü antropolojiden kaynaklanan sınırlı görüşlere sahiptir.

Feuerbach’ta biçim ve içerik olarak, Hegel felsefesinin etkisi gözlenir. Diyalektik yazım tekniğini kullanır, Marx ve Hegel kadar başarılı olmasa da tersine çevirerek anlatım tekniğini kullanır. Kitapta Hegel’in felsefesinin ve diyalektiğinin etkisi yoğun biçimde hissedilir, fakat bu etki sanki Hegel ile gizliden bir hesaplaşma biçiminde, başka deyişle Hegel felsefesinin çerçevesi içinde kalarak, idealizmi yadsımak, içerden eleştirmek isteği sezilir. Feuerbach’ın öznesi insanlıktır, kendi dönemine göre ileri bir insan anlayışı ile toplumsal gündelik yaşamın her alanında belirleyici olan din-insan ilişkilerini çözümler.

Feuerbach’ın dinin kökenini açıklamaya yönelik ikinci yaklaşımı 1845 de yayınlanan *Dinin Özü* ile 1851 yayınlanan *Dinin Özü Üzerine Dersler*’de bulunabilir. Buradaki görüşleri öncekilerle uyumsuz değildir. Ancak *Hristiyanlığın Özü*’nde kitabın başlığının da gösterdiği gibi neredeyse bütünüyle Hristiyan diniyle ilgilenirken, Feuerbach şimdi araştırma alanını doğal dinin varoluşunu da açıklayacak biçimde genişletmiştir. Doğal din, Feuerbach’a göre, doğaya bağımlılık duygusundan kaynaklanır; öyleki, Tanrı artık somutlaştırılmış insan doğası değildir, gerçeklik olarak tanınan (*hypostatize*) doğadır:

“doğa, dinin ilk ve başlangıç nesnesidir.” *Dinin Özü*’nü yazma aşamasına geldiğinde artık Feuerbach Hegel’in Tin Felsefesini terk etmişti. Önceden insanların özsel niteliklerini basitçe kendinin bilinci olarak görüyordu. Şimdi bu nitelik yadsınmamakla birlikte, artık insanlar bir dizi doğal güdülere sahip, cisimlenmiş (*embodied*) varlıklar olarak yer alıyordu. Artık insan doğasının “sonsuzluğundan” hiç söz etmiyordu, Feuerbach arzu eden, isteyen, duyumsal gerçek insanlarla ilgileniyordu. Ayrıca önceden dinin ortadan kaldırılmasının insan bencilliğine son vereceğine öngörmüşken, şimdi artık 18.yy düşüncesinde sıkça rastlanan “insanlar doğal olarak bencildir” görüşüne ulaşmıştı. *Hristiyanlığın Özü*’nde insanların Tanrıyı yarattıkları süreci betimlemiş, fakat bunun nedenlerini açıklamamıştı, şimdi bunu yapmaya çalışıyordu. Ne var ki dinin kaynağının insanların doğadaki konumlarına ilişkin bilgisizlikleri olduğunu vurgulamaktan öteye geçememiştir. Doğaya bağımlılıklarını gören insanlar, doğanın kaprisleri karşısındaki korkularını ve doğanın onlarda uyandırdığı umut ve minnettarlık şeklindeki pozitif duyguları dile getirmek amacıyla antropomorfik imgeler icat etmektedirler (Thrower, 1999: 131).

Feuerbach’a göre din, Kolakowski’nin de söylediği gibi, başka bir şekilde karşılanamayacak olan insansal gereksinimlerin karşılanmasıdır, tatminidir. İnsanlar sihir yoluyla veya ilahi iyiliğe başvurarak doğayı onlara boyun eğmeye zorlamaya çalışırlar. Yani gerçeklikte elde edemeyeceklerini imgelem yoluyla elde etmeye çalışmaktadırlar (Thrower, 1999: 131). Bilim ilerledikçe din, ussal bir dünya görüşüne yol açacaktır. İnsanlar bilimi ve ona eşlik eden teknolojiyi dünyayı kendi iyilikleri için kontrol etmek üzere kullanacaklardır.

Feuerbach'ın dinin insani temelini açıklamaya yönelik üçüncü ve son girişimi daha önceki vurgulamasına yani insanları arzuları olan, bu arzuları yerine getirebilecek Tanrıları icat eden varlıklar olarak sunan önceki yaklaşımına bir dönüş olarak değerlendirilebilir.

Bu sonuncu kuramında dini, insan arzusundan ya da daha spesifik olarak insanın mutluluk arzusundan ortaya çıkan bir fenomen olarak görmüştür. Bu görüş sonraları Van A. Harvey tarafından da savunulmuştur. Harvey *Hıristiyanlığın Özü*'nün yayınlanmasından sonra Feuerbach'ın dinin kökeni konusundaki Genç-Hegelci teorisini bir yana bırakıp çok farklı bir kuram geliştirdiğini ileri sürmüştür. Ve dinin sempati duyan bir yorumcusundan, onun en acımasız eleştiricilerinden biri olmaya yönelmiştir. Harvey şöyle söyler: “Hegelci nesneleştirme-yabancılaşma-yeniden edinme şemasını terk eden Feuerbach, artık dinin dostça bir yorumcusu olduğunu iddia edemezdi Çünkü deizmi artık gizemlileştirilmiş bir hakikat olarak değil, tersine bir hatalar dokusu, doğanın bilgisizliğe ve batıl inanca dayalı yanlış yorumu olarak görmüştür...Tıpkı Marx, Nietzsche ve Freud gibi Feuerbach artık dinde kimi saklı gerçekleri açığa çıkarmayı istemiyor; bunu yerine bütün bu dinsel molozları temizleyerek tamamen yeni ve seküler bir felsefeyi hazırlamak istiyordu”. Feuerbach'ın 1846 da yayınlanan *Luther Üzerine* ve *Dinin Özü Üzerine* Dersler'de açıkladığı bu görüşlerini, Harvey doğalcı- varouşçu (*naturalistic- existentialist*) bir kuram olarak yorumluyordu.

Feuerbach'a göre arzu yoksunluktan kaynaklanır. İnsanlar kendilerinde bulunmayı onlara sunacak olan Tanrıları yaratırlar (buna psikolojizm de diyebiliriz). Feuerbach'a göre, tıpkı Nietzsche ve Freud da olduğu gibi, din dileklerin yerine getirilmesi isteğinden doğar. Feuerbach Heidelberg'de, 1848'de *Dinin Özü Üzerine* Dersler'ini vermeye geldiğinde daha önceki Genç-Hegelci görüşlerini terk etmişti, din artık insanın

kendinin bilgisinin gelişimindeki zorunlu bir aşama olarak görülüyor, insan doğasının bilinci olarak anlaşıyordu.

Harvey bu yeni teori konusunda: “yeni din teorisi öncekine kıyasla daha az sistematik ve daha az şıktır. Tinin kendisini nesneleştirmesindeki ardışık ve zorunlu Hegelci uğraklar, sonunda kendini gerçekleştirmeye doğru ilerleyen zorunlu diyalektik hareketler yoktur. Din daha çok üstbelirlenmiş (*over determined*) bir fenomendir ve kültürden kültüre değişir. Din hem öznel, hem nesnel faktörlere dayanır, kaynağı ise, öznenin doğadan ve diğerlerinden ayrışmasıdır.” (Harvey, 1995: 230).

Bazı yazarlar örn. Van A. Harvey, Steward Gotri, Sidney Hook gibi, bu teoriyi karşılaştırmalı din incelemelerinde kullanılacak en kapsamlı ve inandırıcı teori olarak kabul ederken, bazıları ise fazla derinlikli ve yeni olmadığını söylemektedirler, örn. James Thrower. Eleştirenlere göre, bu görüşler klasik antikitede biliniyordu ve modern Avrupalının erken dönemlerinde F. Bacon tarafından da dile getirilmişti (1620).

Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özü*’nden sonraki din üzerine yazıları hemen hemen hiç dikkate alınmadı. Bunun nedenlerini anlamak zor değildi: Kendi çağdaşlarını etkileyen şey Hristiyanlığın Özü’ndeki Genç-Hegelci teoriydi, ki bu da eleştirilmiştir. Sıklıkla sorulan soru şudur: Neden insanlar kendi eksikliklerini, kendilerine ve dünyaya dışsal olduğu düşünülen bir varlığa yansıtmaya başlamışlardır ve buna devam etmişlerdir?

Feuerbach din, insanın iç doğasını dolaysız olarak nesnel, dışsal bir varlık olarak temsil eder derken, yazılarının hiç birinde bunun nedenlerini açıklamaz. Feuerbach’ın sonlu ve sonsuz insan doğasına ilişkin ayrımı da sorgulanmıştır. Özellikle insan varlıklarının “türsel doğa”sını nitelemek amacıyla kullandığı “Sonsuz” terimi insan doğasındaki olasılıkları tanımlamak için doğru terim midir? Bu terim tıpkı teologların

Tanrı terimi için kullandıkları anlamla özdeş midir? Hristiyan teologlar Tanrının bir özelliği olan sonsuzluk terimini Feuerbach'ın insana atfetmesini eleştirirler.

Fakat Feuerbach'ın ilgi alanı metafizik değil başka bir düzlemde yer alıyordu. Onun soruları ve yanıtları 19.yüzyılın temel sorunlarından olan, din düşüncesinin ellerinden aldığını, insanların yeniden nasıl elde edebilecekleri sorunuyla ilgileniyordu.

Marx Feuerbach'ın metodunu siyaset kuramında Hegel'in devlet ve toplumun özelliklerini üretimdeki insan ilişkilerinin üzerinde şeyleştirmesini eleştirmek üzere benimsedi. Marx Hegelci şeyleştirmeleri daha somut insani sözlere ve insanlığın üretim ilişkilerine dönüştürdü. Bu yönetime *Transformative Method* (Dönüştürme Yöntemi) veya *The Inversion Principle* (Tersine Çevirme İlkesi) denir. Başka bir anlatımla Feuerbach, Tanrının özelliklerini Tanrıdan alıp insana verdi. Marx'da aynı yöntemi uyguladığı Hegel'in felsefesini tersine çevirerek, devlet ve toplumdaki aşkın özelliklerin kökeninde insan ve üretim ilişkilerini buldu.

İKİNCİ BÖLÜM

MARX-ENGELS VE YABANCILAŞMA

Marx'ın yabancılaşma kuramı tek bir kuramdan oluşmaz. Marx ve Engels düşüncesi için yabancılaşma aslında, çeşitli alt başlıklardan oluşan ve yazdıkları yapıtları bir meridyen gibi boydan boya katettiği anlaşılan bir olgudur, fenomendir, kavramdır. Bu nedenle yabancılaşma konusuna bütünsel bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekir. Marx ve Engels'in yapıtlarında yabancılaşma bazen bölümler halinde, bazen dağınık olarak, bazen de isim verilmeden tanımlanarak, yer alır.

Hegel için yabancılaşma, bir kavram, Varlık, düşüncenin ya da Mutlak Tinin kendini tanıma ve dünyayı anlamlandırma serüveninde çeşitli uğraklarda geçirdiği değişim ve dönüşümlerden sonra yine kendine dönme biçiminde anlaşılabilir. Oysa Marx ve Engels için yabancılaşan şey, tekrar kendine dönmez, ayrılır, uzaklaşır ve başka bir güç haline gelir. Yabancılaşmanın ortadan kalkma olasılığı ise bir kendine dönüş değil, yeni bir oluş, yeni bir durum, yeni bir sistemde söz konusu olabilecektir. Bu nedenle daha çok Feuerbach'ın yabancılaşma anlayışına yakın düşer. Marx ve Engels'e göre yabancılaşma bir insanın, toplumun kendi yarattığı, kendi içinden çıkan, kendi ürünü olan şeyin, kendi üzerinde (ona baskı ya da yaptırımlar uygulayan) bir güç haline gelmesi ve artık ona hükmetmesi, onu kendi boyunduruğu altına alması anlamında genel olarak tanımlanabilir. Hegel ve genel olarak idealist felsefe için yabancılaşma yukarıdan aşağıya (transandantal-aşkın bir gücün duyumsanır dünyadaki nesnelere, doğaya, insana vb.) gelişen bir kavrayış olmasına karşın, Feuerbach'tan başlayarak, Marx ve Engels için aşağıdan yukarıya (insandan, toplumdan onun üstünde yer alan güçlere doğru) doğru giden ve her iki görüşte de sürekli yeniden üretilen bir olgu olarak yer alır.

Burada ölçüt olarak kullanılabilecek temel unsurlar vardır. Birincisi, yabancılaşan nesne, dışsal bir etmen değil, kendi içinden üretilen, yaratılan bir şey olmalıdır. Yabancılaşmanın ilk aşaması, bir ve bütün olandan ayrılmadır; ancak bu ayrılma kendi bilinci ve farkındalığıyla gerçekleşmez, dışsal bir zorunluluk nedeniyle, ayrılma kopartılmaya dönüşür. Kopartılanla, kopulan birbirinden farklılaşarak, birbirleri için özne-nesne doğrudan ilişkisini kaybederek, diğer deyişle öznenin nesne üzerindeki denetim yitimi, nesne-nesne arasındaki dolayimli ilişkiye evrilirler, kopartılanın bağımsız bir tahakküm gücü haline geçişi yabancılaşmanın ortaya çıktığı aşamadır artık. Üretim araçlarının insandan, emek gücü kapasitesinin insandan, insanın doğadan, toplumsal biraradılığı gösteren örgütlenme tarzının toplumsal gerçeklikten kopartılması gibi süreçler sonunda bilince egemen olan yabancılaşma biçimleri düşünülmelidir.

İkincisi, yabancılaşmanın ortaya çıktığı durumda mutlaka uzlaşmaz çelişkiler olmalıdır. Din için insanın dünyayı anlamlandıramaması, çektiği acılar, yaşadığı olumsuzlukların kişiliğinde yarattığı çelişkiler söz konusudur. Emegi içinse istemeden, kendini tatmin etmeyen, emeğinin karşılığını alamadığı, sevmeden bir işte çalışması, emeğinden, ürününden, giderek kendinden, kendi türünden kopması, kendi yarattıkları üzerinde, çalışma süreci üzerinde, kendi yaşamı üzerinde kontrolü kaybetmesi uzlaşmaz çelişkiler yaratır. Devlet ise üretim tarzı ve üretim ilişkilerinden doğan sınıfsal çelişkilerin olduğu yerde ortaya çıkar.

Bazı yazarlar tarafından, Marx'ın, üzerinde düşünülmesi gereken bir yabancılaşma kuramı olduğuna dair kuşkular öne sürülmektedir. Marx'ın yabancılaşma kavramını uyguladığı değişik olgular bu kavram kapsamında konumlandırıldığında, doğal olmayan ayrılmayı ve düşmanca ilişkileri içermeleri nedeniyle, ortak yanları varmışçasına algılanabilirler. Marx'ın yabancılaşma kavramını uyguladığı olgularda, insanın emek

etkinliğinde varlığı bulunan bir kavram ya da özün bütün ayrılık ya da düşmanlık biçimlerini açıkladığına inanmak zordur (örneğin Wood, 2004: 4). Marx'ın teorik bagajını oluştururken gözönünde bulundurduğu temel sorunsal, insanlığın içinde bulunduğu olumsuz koşullar ve insanın insan olarak layık olduğu mutlu, kendini özgürce geliştirebildiği, refah toplumunu inşa etme yöntemleri olduğuna göre, yabancılaşma ile ilgili yazdıkları bu bağlamda düşünülmelidir. Dolayısıyla bu kuşkulara katılmak mümkün değildir.

Entfremdung ve *Entäusserung* terimleri bazı simgesel anlatımları içerirler: Bunlar doğal olarak birbirine ait olan şeylerin birbirinden ayrışmasını ya da aslında uyum içerisinde olan nesneler arasında ortaya çıkan kayıtsız ya da düşmanca ilişkilerin kurulmasını ifade eder. Marx bu sözcükleri kullanarak toplumdaki genel örüntülerden dolayı oluşan anormallikler veya işlevsizliklerle nitelediği olguları açığa çıkarır. Buna göre işçiler kendi ürünlerinden yoksun ya da yabancılaşmış (ayrılmış) olarak görülürler, onlar çalıştıkları çevreye yabancı (düşman) bir ilişki içinde, sanki bir yabancı yerine çalışırlar ve emeklerini deneyimlerken bunlara yabancı, kendi doğal insani istek ve özlemleri karşısında kayıtsız bir şekilde faaliyet gösterirler. İşbölümü yabancılaştırıcıdır; çünkü, işbölümü insanları sert (*rigid*) kategorilere ayırır ve herbirinin uzmanlaşması, bir başka kişinin bireyselliğinden ve bütün olarak insanlığından farklılaşacak veya onun zararına olacak tarzda gelişen ihtiyaçları yoluyla insan etkinliklerini birbirine yabancı bir ilişki içerisinde konumlandırır (Wood, 2004: 4).

Marx'ın betimlediği biçimiyle, ekonomik sistem toplumda insanları başka insanların gereksinimleri karşısında ilgisiz bir hale getirir; her birinin çıkarını bir başka insanın çıkarının karşısına konumlandırır, birbirinden ayırır ya da yabancılaştırır. Marx'a göre modern devlette bireyin toplumsal yaşama yurttaş olarak bilinçli katılımı, onu

gündelik hayatından ayırır, varsaydığı yabancı ya da yanlış bir kimlik olarak deneyimlenir. Siyasal devletin kendisi de maddi üretimden, insanların kendi ortak hayatlarında yaşadıkları değişimden yabancılaşmıştır. Feuerbach'ı takip ederek Marx hüküm sürmekte olan Hıristiyan dininin insanlık ve doğa için değerli olan herşeyi birbirinden ayırdığını, dini imgelemde, dünya dışında yabancı bir varlık olarak yerleştirdiği görüşünü belirtir (Wood, 2004: 4).

Feuerbach'a göre, dinde insan kendi gizil doğasını düşünür. Dinin başlangıç noktası olan ve birbirinin antitezi olarak ileri sürülen Tanrı-insan ayrımının, aslında insanın kendi doğasından ayrılması/farklılaşması olduğunun gösterilmesi gerekir.

Hegel'in Tin felsefesi Feuerbach'a göre bunu başaramamıştı; çünkü insanların kendine yabancılaşması sonuçta, onlar aracılığıyla çalışan Mutlak Tin'in kendini gerçekleştirmesiydi. Bu nedenle işe hem Hegel'i hem de geleneksel dini reddederek başlamalıydılar ya da daha doğrusu dinin ne için olduğunu görmelidirler ki gerçek açığa kavuşsun. Teoloji bir antropolojidir, Tanrı da aydınlanmamış insanların bir yansımasıdır. Marx, ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde Feuerbach'ın sosyal reformu gerçekleştirmeye yönelik bu yanlış yaklaşımı karşısındaki eleştirilerini dile getirmiştir. Marx'a göre gerekli olan bilinçteki değişimden çok, toplumsal koşullardaki değişimdi. Ancak o zaman insanların kendi insanlıklarından yabancılaşması (dinde olduğu gibi) sonal olarak yenilgiye uğratılabilirdi.

Marx'ın hareket noktasını, toplumsal örüntüdeki insan etkinliğinden bağımsızmış gibi görünen, topluma egemen olan güçlerin ve çelişkilerin gerçekte insan etkinliğinin yansıması, dahası sonuçları olduğunu açığa çıkarmak, onların üstesinden gelebilmek için tekrar insan eylemliliğine başvurmak gerektiğini göstermek oluşturuyordu. Erken dönem yazılarından son yapıtlarına kadar, Marx'ın bakış açısı tarihsel ve materyalist bir vurguyu

içerir. Bu vurgu aynı zamanda Hegel'in idealizminden ve Feuerbach'ın antropolojik materyalizminden ayırım çizgisini oluşturur. Marx'ın insanların, hem içinde yaşadıkları toplum tarafından biçimlendirilen, hem de o toplumu değiştirme-dönüştürme gücünü taşıyan; diğer deyişle bir yandan “belirlenmiş dünya”, diğer yandan “dünya üreten” (Cox, 2005:50) olduklarına ilişkin saptamaları yabancılaşma kuramının bütünselliğiyle serimlenir.

Genç Marx, 1843 ve 1844 yıllarında yazdığı el yazmalarında çok sayıda konuyu adlandırmak için *Entfremdung* (‘alienation’ veya ‘estrangement’) and *Entäusserung* (‘externalization’ ya da ‘alienation’) terimlerini kullanır. Görünüşe göre, amacı bu terimlerin uygulanabileceği çeşitli şeyler arasında gerçekte yakın bir bağlantı olduğunu göstermektir. (Wood, 2004:3).

Bütün bu fenomenler ve daha başkaları Marx tarafından yabancılaşma biçimleri olarak tanımlanır. Erken dönem yazılarında, özellikle ünlü “Yabancılaşmış Emek” bölümünde, Marx tek bir sistem veya bütünün yabancılaşma formu üzerine dayandırılan görünümleri üzerine tartışmayı denerken görülür: yabancılaşmış emek etkinliği. Bu nedenle elyazmalarında kendi görevini, modern toplumun, ekonomik yasalarını bir bütün olarak “kavramak” (*comprehending, begreifen*) şeklinde tanımlar. Marx ekonomipolitik olguları yabancılaşmış, dışsallaşmış emek kavramsal terimlerinde formüle eder. Marx'ın vurguladığı öne çıkan bir tema insan yaratıları köleleştğinde ya da egemen düşman güçler haline dönüştüğünde insan yaradılışının da (creations) yabancılaşmasıdır. Bazı yazarlar genç Marx'ın yabancılaşma kavramını bu tema ile tanımlarlar. *Entfremdung* ve *Entäusserung* terimlerinin onun kullanımında merkezi önemde olduğunu Marx'ın kendisi vurgular. Dahası yabancılaşma nosyonu, “doğal olmayan ayrılma” (*unnatural separation*) metaforundan daha az tartışmalıdır (Wood, 2004: 5).

Marx'ın yorumcuları tarafından yabancılaşma sistemi konusunda bazı iddialar ileri sürülür. Bunlar arasında belki de en çok emek verenlerden biri olan Istvan Meszaros'a göre, Marx'ın yabancılaşma ve şeyleşme sistemi önceki kuşakların felsefî sistemlerinden daha katıdır , O'nun "yabancılaşmış emek" analizi ve sonuçları teorisinin çekirdeğini oluşturur. Wood bu görüşlere katılmadığını söyleyerek "Marx'ın erken dönem yazıları özgün, kışkırtıcı, derinlikli, hem sosyal hem de felsefî kavrayış açısından zengindir. Fakat bunlar "katı" olarak yalnız, mülkiyeti simgeleyen isimlere az aşina olan biri tarafından adlandırılabilir" şeklinde Meszaros'u eleştirir. Sunulan bu kuramdan yirmi yıl sonra "katılık"(*rigor*) özelliğine sahip bir "sistem" *Kapital*'de kesinlikle ortaya konur. Wood'a göre Marx'ın erken dönem ve 1844'den sonraki olgunluk dönemi yazıları arasında yabancılaşma kavramı açısından bir süreklilik olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur; ilk yazılarında "temel" bir düşünce gibi görünse de, kuramı geliştikçe bu kavram artık çevresel, ikincil bir rol alır (Wood, 2004:5).

Marx'ın hemen hemen tüm yapıtlarında yabancılaşma olgusu, bazen açıkça incelenerek, bazen tanımlama ve betimlemelerle gönderme yapılarak, bazen de yeniden adlandırılarak, fonda yer alır. Bunun son derece anlaşılır bir nedeni vardır: İnsanlığın gelişiminin tarihsel bir evresinde, sınıflı toplumsal yapıda, emekçi sınıfın (yani geniş kitlelerin) içinde bulunduğu insanlık dışı koşullar ve bu koşulların ortadan kaldırılma olanakları, Marx'ın temel sorunsalını oluşturur. Bu sorunsalın formüle edilmesinde, çeşitli yönleriyle beliren yabancılaşma olgusu, sorunsalın bir parçası olarak, önemli bir kavramsal referans çerçevesi sağlar.

Önceki düşünce dizgelerinde yabancılaşma, kavram veya olgu olarak çeşitli biçimlerde ortaya konmuş olmasına karşın, bu bağlamda Marx'ın getirdiği bazı büyük yenilikler vardır. Diğer düşünürlerin büyük bölümü idealizmin farklı boyutlarının etkisi

altında olduklarından yabancılaşma sorunsalı, “aşkın varlık(lar)ın”, duyumsanır dünyadaki yabancılaşması ve/veya soyut-somut çelişkisinin aşılammaması nedeniyle bulunan kurgusal bir durumdur. Bu kurgusal durumun sonucunda da yabancılaşan, “Mutlak”, “tın”, “idea”, “form”, “evrensel”, “gerçek”, vb. adlandırmalarla ifade edilen soyut; var-olmayan varlıktır.

Feuerbach bu algılamayı tersine çevirmiş, yabancılaşmanın insanın kendi ürettiği, insana ait bir olgu olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak yine idealizmin kalıplarından kurtulamadığı için, insanlığın (ontolojik insanın) bu (dinsel) yabancılaşma içindeki durumunun bilişsel gelişimi için zorunlu ve gerekli bir aşama olduğunu söylemiş; zaman ve uzamdan bağımsız bir insanlık durumunu incelemiştir.

Marx’ın getirdiği yeniliklerden biri, tamamen materyalist ve diyalektik bir bakış açısıyla, insanlığın toplumsal tarihinin ürünü olan verili toplumun üretim tarzından kaynaklanan toplumsal ilişkiler içinde yaşayan, eyleyen insanın yabancılaşmasını incelemektir. Çalışmaları varolan toplumsal düzenin eleştirisi, din eleştirisi, idealist-kurgusal (spekülatif) felsefenin eleştirisi, çağdaş düşüncelerin eleştirisi, politik-tarih incelemelerinden, ekonomi-politik araştırmalarına ve sonuçta ulaşılan toplumsal formasyon olan kapitalizm eleştirisine doğru evrildikçe, yabancılaşma olgusu ile ilgili çalışmaları da buna koşut olarak değişerek, kapitalist üretim tarzının temel çözümlemeleri ile ele alınır. Diğer deyişle ekonomi-politiğin bilimsel bakışıyla, yasallıklarıyla yabancılaşma sorunsalını irdeler.

Marx’ın getirdiği bir başka yenilik ise kapitalizm koşullarında, işçi sınıfının ürettiği zenginlik arttıkça yoksullaşmasını, ürettiği artı-değere el konularak sömürülmesini açtıladıktan sonra bunun sonsuza kadar değişmeyecek bir yazgı olmadığını, bilinçlenen işçi sınıfının savaşıyla gerçekleşecek yeni bir üretim tarzı ve toplumsal formasyonda yabancılaşmanın ortadan kalkacağını göstermesidir. Böylece yabancılaşma olgusu sadece

bir durum saptaması olmaktan çıkarılmış, işçi sınıfının kurtuluşuyla birlikte tüm insanlığın kurtuluşu anlamına gelen, yabancılaşmanın ortadan kalkacağı devrimci bir boyut eklenmiştir.

‘Yabancılaşma’ terimi, dini-ahlaki ideolojiler ve yasal-toplumsal bağlamlar içinde farklı yorumlara sahip olsa da, çağdaş söylemde ağırlıklı olarak toplumsal çürüme, yozlaşma, anlamsızlık, değersizleşme, pasiflik, geri çekilme, katılmama ve aidiyet geliştirmeme gibi olguları ifade etmektedir. Öte yandan, ayrılık, uzaklaşma ve yabancı olma duygusu gibi algıları da kapsamaktadır. Bu ikili kullanım, kavramın karmaşıklığının ve çok yönlü doğasının altını çizmektedir.

Marx’ın terminolojisinde yabancılaşma kavramı insanın kendi emeğiyle ürettiği ürünlerin onun karşısında yabancı ve üstün (yaptırımcı) güçler olarak yer alması, artık kendi sahip olmadığı ve olamayacağı bu yabancı güçlerin (metaların) temel aktör olarak yer aldığı ekonomik dizgede, istemediği, mutlu ve tatmin olmadığı, emeğinin yarattığı değer karşılığını almadığı işlerde çalışarak, kendini eğitime, geliştirme olanaklarını bulamadığı, ekonomik olarak insana yaraşan koşullarda yaşamadığı, kendisinin ve ailesinin sefaletinin gün geçtikçe, çalıştıkça, ürettikçe arttığı bir ortamda, kendi emeğine, emeğiyle yarattığı ürününe, çalışırken müdahalede bulunamadığı üretim sürecine, kendi emeğini ve işgücünü bir başkasına sattığı için, kendi insanlık türüne ve kendi kendine karşı duyumsadığı yabancılık, ait olmama biçiminde ortaya konabilecek öznel-yapısal durum anlaşılmalıdır. Bu tanımlama biçimi ekonomi-politiğin alanıyla sınırlanmış gibi görünse de, “...üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır.” (Marx, 1993: 23).

2.1. MARX'IN İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞI

Marx'ın “insan doğası” anlayışı iki temel kategori etrafında şekillenir: “doğal insan” ve “türsel insan”. Bu kategoriler hem insanların doğal dünya ile paylaştığı ortak özelliklere hem de onları diğer canlılardan ayıran benzersiz niteliklere dayanır. Doğal insan kategorisi, Marx'ın “doğal güçler” olarak adlandırdığı, “emek”, “yemek” ve “cinsellik” gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik eğilimleri içerir. Bu doğal güçler insanda “dürtüler” ve “eğilimler ve yetenekler” olarak bulunur, tatminlerini insan bedeninin dışındaki nesnelerde ararlar. Örneğin, “açlık” bir “yeme dürtüsü” iken, “tat alma duyusu” tatmin eden nesnelere yönelten bir eğilimdir. Marx'a göre doğal insan “cisimsel”, “canlı”, “gerçek”, “duyulur” ve “nesnel” bir varlıktır. İnsanın duyuları ancak temas ettiği şeyler ve onların konumları aracılığıyla bilinebilir ve bu da insanın “nesneler tarafından inşa edildiğini” gösterir. Doğal insan aynı zamanda “acı çeken”, “sınırlı” ve “koşullandırılmış” bir varlıktır. Marx, “duyulara sahip olmanın zorunlu olarak acı çekmek anlamına geldiğini” ve insanın “her zaman ve sadece bir an için ulaşamayacağı bir şey” olabileceğini belirtir.

İnsan türü kategorisi ise insanı diğer canlılardan ayıran ve ona özgü olan niteliklere vurgu yapar. Marx, “insan türünün kendi varlığının bilincinde olan aktif bir birey” ve “kendi amaçlarının peşinden giden bir varlık” olduğunu belirtir. Tür insanı “görme”, “işitme”, “koku alma”, “tat alma”, “dokunma”, “düşünme”, “farkındalık”, “hissetme”, “arzu”, “hareket” ve “sevgi” güçlerine sahiptir. Bu güçlere ek olarak, “arzulamak”, “üremek”, “öğrenmek” ve “yargılamak” gibi daha karmaşık yetenekler de türsel güçler olarak kabul edilir. Türsel insanın “nesnel gerçekleşmesini yalnızca doğal nesnelerde bulduğu” vurgulanır. “Görme” eylemi “nesneleri görme”, “dokunma” eylemi “nesnelere dokunma” ve “düşünme” eylemi “nesneler hakkında düşünme” anlamına gelir.

Doğal ve türsel güçler arasındaki ilişki “özel güçler” ve “insanın özü” gibi kavramlar aracılığıyla kurulur. Marx, “doğal güçlerin” “türsel güçlerin” temeli olduğunu ve “türsel güç” haline gelen bir “doğal gücün” aynı zamanda “insanın kendisini insan olarak ifade etmesinin araçlarından biri” olduğunu belirtir. Sonuç olarak, Marx’ın “insan doğası” anlayışı, insanın hem doğal hem de türsel olarak var olduğu ve bu iki boyutun birbiriyle sürekli etkileşim içinde olduğu görüşüne dayanmaktadır. Doğal insan hayvanlarla ortak özelliklere sahipken, türsel insan insanı diğer canlılardan ayıran özelliklere sahiptir. Marx’ın “insan doğası” anlayışı, insanın kendini gerçekleştirmesi ve etkinlik yoluyla doğaya el koyması fikrine odaklanır.

Marx’ın “insan doğası” anlayışı, insan varlığını hem biyolojik bir organizma hem de bilinçli ve üretken bir varlık olarak kavrayan diyalektik bir çerçeve sunar. Bu anlayış, “doğal insan” ile “türsel insan” arasında ayrım yaparak, insanın hem doğal dünya ile ortak yönlerini hem de onu diğer canlılardan ayıran kendine has özelliklerini vurgular. Doğal insan temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik dürtüler ve eğilimlerle şekillenirken, tür insanı bilinç, amaçlılık ve dönüştürücü eylem kapasitesiyle karakterize edilir. Doğal güçler, insanın hayatta kalması ve türün devamı için gerekli biyolojik temelleri oluşturur. Bu güçler açlık, susuzluk, cinsellik gibi dürtüleri ve bunları tatmin eden nesnelere yönelmemizi sağlayan duyuşal yetileri içerir. Marx, insanın duyuşal deneyiminin nesnelerle olan ilişkisi ve nesneler tarafından biçimlendirilmesiyle şekillendiğini savunur. Ancak insan yalnızca biyolojik bir varlık değildir. Tür insanı, kendi varlığının ve eylemlerinin farkında olan, belirlediği ereklerle ulaşmak için bilinçli bir şekilde hareket edebilen bir varlıktır. Düşünme, üretme, öğrenme ve yargılama gibi yetenekler insanın türsel güçlerini oluşturur ve onu diğer canlılardan ayırır.

Marx’a göre, doğal ve türsel güçler birbirinden bağımsız değildir, aksine diyalektik bir ilişki içindedir. Doğal yetiler türsel yetilerin ortaya çıkmasının biyolojik temelini oluştururken, türsel yetiler de insanın doğal yetilerini ifade etme ve dönüştürme biçimini belirler. Örneğin, yeme-içme ihtiyacı doğal bir dürtüdür, ancak insanların bu ihtiyacı karşılama biçimleri ürettikleri gıda, yemek kültürü vb. tarafından şekillendirilir; bu da onların türsel özelliklerini yansıtır. Sonuç olarak, Marx’ın “insan doğası” anlayışı insanı pasif bir varlık olarak değil, aktif, dönüştürücü ve tarihsel olarak değişen bir varlık olarak ele alır. İnsan hem biyolojik mirasının hem de içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünüdür ve bu koşullar içinde kendi doğasını aktif olarak yaratır.

Marx, son yapıtlarında “öz”, “tür-varoluş” ve “kendine yabancılaşma” gibi terimleri çok az kullanmış olsa da, bunların işaret ettiği arka plan düşüncesinin temel taşları olarak kalmıştır. Daha sonraki çalışmalarında yabancılaşma kavramı somut ekonomik biçimlerde ele alınmış ve kapitalist üretim sisteminin analizinde önemli bir araç haline gelmiştir. Artı-değer teorisi, emek-gücü sömürüsü, kapitalist birikim, ücret sistemi, paraya tapınma (rant, faiz ve kâr) ve meta fetişizmi gibi kavramlar Marx tarafından yabancılaşmanın farklı biçim ve süreçlerini anlamak için geliştirilmiştir.

Marx, değişim sürecini toplumsal bütünlükten yalıtık bir biçimde ele almaz. Değişimi, gerek üretim sürecindeki insani etkinliğin tezahürü, gerek ürünler arasındaki ilişkilerin bir biçimi olarak inceler. Değişim, insanın toplumsal varoluş tarzı bağlamında anlamlandırılması gereken bir “türsel etkinlik”tir. Marx, değişimin toplumsal yönüne ilişkin değerlendirmesinde, bu nedenle, insan doğasının ancak genel “insanlık topluluğu” dikkate alınarak anlaşılabilceğini düşünür. İnsanın doğasını “insanların gerçek topluluğu” olduğuna, insanların kendi doğalarını açığa vururken, aslında “insan topluluğu”nu yarattıklarına işaret eder. Toplumsal bir varlık olarak oluşan bu topluluk, tekil bireylerin

üzerinde yer alan, onlarla karşıtlık içinde bulunan bir “soyut evrensel güç” değildir kesinlikle. Tam tersine, bütün bireylerin kendi özgül etkinlerinde, varoluş biçimlerinde kendini gösteren özsel bir niteliktir. İnsan topluluğuna ilişkin görünüşleri her bireyin özsel nitelikleri arasına yerleştirmesi, Marx’ın birey ile toplum arasında mutlak bir çatışkı görmediğinin bir kanıtıdır. Öte yandan, insanın türsel etkinliklerinin oluşturduğu bu “gerçek topluluk” düşünüm sürecindeki soyut açılımlara göre değil, doğrudan bireylerin somut etkinliklerine göre ortaya çıkar. Toplumun varlığı tekil insandan bağımsızdır; ancak, insanın kendini algılayışı ile toplumsal durum arasında güçlü bir bağlantı da vardır: “insan kendini insan olarak tanımadığı, böylelikle de dünyayı insani bir biçimde düzenlemediği sürece, bu topluluk, yabancılaşma biçiminde görünür, zira onun öznesi olan insan, kendisinden yabancılaşmış bir varlıktır” (Marx,1975e: 213). İnsan toplumdan bağımsız ve yalıtık bir biçimde ele alınamayacağına göre, insanın kendini içinde bulduğu koşullar aynı zamanda toplumun niteliği olarak anlaşılmalıdır. Toplulukla insan arasındaki diyalektik, insanın içinde bulunduğu yabancılaşma biçimlerinin, aynı zamanda topluluğun da bir niteliği olmasını gerektirir.

2.2. ERKEN DÖNEM YAPITLARI

Marx, “*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*”nın “Önsöz”ünde kendi düşünsel gelişiminin evrelerini açıklarken, ilgi alanlarının felsefe ve tarih yanında hukuk olduğunu, kafasındaki biriken sorunları gidermek için ilk başladığı çalışmanın “*Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisi*” sayılması gerektiğini söylüyordu (Marx, 1993a: 22).

Marx, Feuerbach’ın görüşleri doğrultusunda, insanın soyut bir kavram olmadığını, duyarlılıklar ve gereksinimlerle karakterize edilen somut bir varlık olarak açıklanmasının savunmuştur. Ayrıca, dünyayı dönüştürme sorumluluğu verilen insanın, dünyaya karşı edilgin değil etkin bir duruş sergilemesi gerektiğini öne sürmüştür.

Marx'ın Feuerbach'tan ayrıldığı nokta, insan etkinliğini Hegel'in yaklaşımına benzer şekilde tinsel bir çabaya indirgemek yerine, somut haliyle, özellikle de ekonomik yönleri yerine siyasal ve toplumsal görünümüleriyle ele almasına öncelik vermesinde yatmaktadır. Ancak Marx, yine de Feuerbach'ın özne-yüklem ilişkilerinin tersine çevrilmesi yoluyla ideayı dünyanın kurucu unsuru olarak ortaya koyan Hegel felsefesine yönelik eleştirisiyle birlikte, insanın temel niteliklerinin dinsel alandaki yabancılaşmasına yönelik çözümlemesine odaklanarak, çağdaş toplumu analiz etmesinden etkilenmiştir (Cornu, 1997a: 214).

Feuerbach ve M. Hess'in geliştirdiği yabancılaşma kuramını benimseyen Marx, siyasal, ekonomik ve toplumsal örgütlenme yapısı altında bireylerin yalıtılmış çıkarları peşinde koşan özneler durumuna indirgendiğini ve yabancılaşmanın insan deneyimi içindeki yaygın varlığını ortaya çıkarmak için, analitik çerçevesini dinsel alanın ötesine genişleterek, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının, dini düşüncenin sınırlarını aşan, toplumsal örgütlenmenin ve devlet aygıtının kapsamlı analizini içeren bir eleştiri gerektirdiğini ileri sürmüştür. Başka deyişle yabancılaşmanın üretildiği ve sürdürüldüğü mekanizmaları saptamak ve ortadan kaldırmak için sosyo-politik düzenin ve devlet de dahil olmak üzere kurumsal düzenlemelerinin incelenmesi gereğini vurgulamıştır.

Ortaçağ döneminde sosyo-ekonomik yapının serfler, feodal mülkler, mesleki ve bilgin loncalarıyla örülmüş olması, mülkiyet, ticaret ve toplumun siyasi bir öze sahip olduğunu gösteriyordu. Özel ve siyasi alanlar arasındaki bu etkileşim, devletin maddi içeriğini şekillendirerek biçim ve öz arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtıyordu. Böylece, siyasi karakter özel alana yayılmış ve karşılıklı olarak siyaset de özel bir karakter kazanmıştır. "Ortaçağda siyasal anayapı özel mülkiyetin anayapısıdır, ama yalnızca özel mülkiyetin anayapısı siyasal anayapı olduğu için bu böyledir. Ortaçağda halkın yaşamı ve

devletin yaşamı özdeş yaşamlardır. Devletin gerçek ilkesi insandır, ama özgür olmayan insan.. Öyleyse devlet özgürlüksüzlüğün demokrasisi, eksiksiz yabancılaşmadır. Soyut ve iyice düşünülüp tartışılan karşıtlık ancak çağdaş dünyaya ilişkindir. Ortaçağ gerçek ikiciliği, çağdaş dönemse soyut ikiciliği oluşturuyor” (Marx, 1997a: 51; ayrıca bkz. Yetiş, 2003:43).

Ortaçağ düalizmi, devlet ve toplum arasındaki dikotomi, sadece mutlak monarşiden anayasal monarşiye veya cumhuriyetçiliğe geçiş gibi siyasi dönüşümlerle ortadan kaldırılamazdı, çünkü bu savaşımın devleti çerçevesi içinde, doğası gereği toplumsal yapılara karşıt olarak devam etti.

Siyasal toplumun tarihsel gelişimi içinde, mutlak kralıktan anayasal kralığa doğru evrim, yabancılaşmayı hafifletmekle birlikte, bireyleri tam anlamıyla özgürleştirememiştir. Cumhuriyetçi biçim bile, halk iradesini resmen somutlaştırarak bir ilerlemeyi temsil etmesine rağmen, özel çıkarlardan ayrılmış bir siyasal alana bağlı kaldı ve böylece evrensel bir çıkarın imgesel alanı içinde yabancılaşmayı sürdürdü (Cornu, 1997a: 51, 239). Marx’ın şu saptaması son derece önemlidir: “Demokrasiden farklı bütün devlet biçimlerinde devlet, yani yasa, yani anayayı, siyasal olmayan alanlarla gerçekten karışıp bütünleşmediği için, aslında gerçekten egemen olmayan hükümler ögeyi simgeliyor. Demokraside ise anayayı, yasa ve devlet, halkın özbelirlenimlerinden başka bir şey oluşturmuyor, siyasal kuruluş olarak devlet, halkın özel bir varlık biçiminden başka bir şey oluşturmuyor. ... Demokrasi-de soyut devlet, hükümler öge olmayı bırakıyor” (Marx, 1997a: 47).

Marx’ın sınıf mücadelesi ve bu savaşımın proleteryanın devrimci rolüne dair formülasyonu bu dönemde henüz yeterince şekillenmediğinden, burjuva toplumu ve onun siyasal aygıtı olarak devletin dönüşüm potansiyeline dair kapsamlı analizinde “gerçek

demokrasi” kavramını ön plana getiriyordu. Kolektif yaşam ilkelerine dayanan bu ideal devlet, verili siyasal düzene ussal bir alternatifi temsil ediyordu.

2.3. SİYASAL- DİNSEL YABANCILAŞMA

Marx, 1843 Ekim ayı sonlarında Paris’e yerleşti. Fransız-Alman Yıllıkları’nın (Deutsche-Französische-Jahrbücher) ilk sayısında Marx’ın iki makalesi yayınlandı. Bunlardan biri *Yahudi Sorunu Üzerine*, diğeri ise *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş* adlarını taşıyordu. Bu makaleleri 1843 yılında yazarken, Marx, toplumsal ilişkilerin temelinin, diğeri deyişle sivil toplumun kökeninin ekonomi politik örüntüde aranması gerektiği yargısına varıyordu (Marx, 1993a: 22-23).

Bruno Bauer’in verili toplumsal yapı içinde Yahudilerin durumlarını ve bu koşullardan kurtuluş (*emancipation*) olanaklarını araştıran makalelerine yanıt olarak Marx *Yahudi Sorunu* adıyla bilinen makalesini yazar. Belli bir ölçüde hala Feuerbach’ın etkisi altında bulunan Marx’ın görüşleri şimdiden somut bir hümanizm çerçevesini aşarak, insani kurtuluş için salt dinsel özgürleşmenin yetersizliğinin altını çizer. Gerçek insan özgürlüğüne ulaşmak ereğinin ortaya konulması için, kendine yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını ve toplumsal düzenin radikal bir dönüşümünün gerekliliğini ileri sürer. Marx’ın çözümlemesi, Yahudilerin kurtuluşu ile insanlığın daha geniş anlamda toplumsal-siyasal baskıdan kurtuluşu arasındaki karmaşık ilişkiyi açıklığa kavuşturmuş, feodal kısıtlamalardan kurtulma ve devrim yoluyla burjuva-demokratik özgürlüklerin yürürlüğe konması biçiminde karakterize edilen siyasal kurtuluş ile insanlığın daha kapsamlı kurtuluşu arasında ayırım yapmıştır. Marx, siyasal özgürleşmenin önemini kabul etmekle birlikte, bunun doğasında var olan sınırlamaları da fark etmiştir: “Devlet bir engelden, insan o engelden gerçekten kurtulmaksızın kurtulabilir; insan özgür bir insan olmaksızın, devlet özgür bir devlet olabilir” (Marx, 1997a: 20). Burjuva devletinin en önemli

işlevlerinden biri olan özel mülkiyetin korunması aynı zamanda, paradoksal olarak insani özgürleşimin önünde engel oluşturmaktadır (Kolektif,1995: 52).

Marx, materyalist bir mercekten, burjuva ideologlarının insanın doğuştan gelen haklarının görünümü olarak selamladıkları siyasal özgürleşme yoluyla elde edilen temel burjuva özgürlüklerini inceledi. Bu sözde “insan haklarının” tüm sivil toplum üyelerinin haklarının önüne geçtiğini, esasen burjuvazinin ayrıcalıkları olduğunu aydınlattı. Burjuvazinin anlayışında özgürlük, öncelikle bireyin mülkü üzerindeki kendi takdirine göre kullanma hakkını, güvenlik ise kişiliğini ve en önemlisi mülkünü koruma hakkını ifade etmekteydi.

Marx tarafından hem siyasal özgürleşme hem de siyasal devrim olarak kavramsallaştırılan burjuva devrimi, kendi doğasına ve aynı zamanda türsel ya da toplumsal varoluşuna yabancılaşmış, bencil insanın kurtuluşunu tanımlamaktaydı (Marx, 1997a: 40). Marx, siyasal kurtuluştan yola çıkarak insanın kurtuluşunu, toplumun işleyişinde var olan eşitsizliklerden özgürleşmesi olarak ortaya koymuştur. Bu dönüştürücü süreç, gerçek toplumsal ilkelere dayanan bir toplum yapısının önünü açacak, egoist bireyciliğin getirdiği sınırlamaları ortadan kaldıracak, yabancılaşan bireyler arası karşıtlığın aşıldığı bir ortam yaratacaktır.

Feuerbach’ın terminolojisinden ayrılan bir yaklaşımla Marx, insanın özgürleşmesinin kendi gücünün bilinciyle davranarak toplumsal güçleri kolektif siyasal örgütlenmeye dönüştürebildiği zaman insanın gerçek özgürleşiminin açığa çıkacağını ileri sürmüştür (Kolektif,1995: 53).

Sosyalist bir devrime yönelik ilk kavramsallaştırmayı gördüğümüz “*Yahudi Sorunu Üzerine*” de siyasal kurtuluşun ve burjuva devriminin eleştirisi somut olarak ortaya

konurken, Feuerbach'ın antropolojizminden hareketle soyut insani kurtuluş düşüncesine de yer verilir. Marx, sivil toplumun temellerinin dönüştürülmesine dayanan sosyalist devrimin, burjuva devriminin ötesinde bir ilerlemeyi temsil etmesi nedeniyle tarihsel bir sıralamanın insani özgürleşme için gereklilik olduğunu ileri sürer. Marx, devlet-sivil toplum ayrılığının, bölünmüş insanın toplumsal yansımasından başka bir şey olmadığını, başka deyişle, devlet karşısında ve sivil toplumda farklı konumlarda yer alan (yurttaş ve bencil insan olarak) aynı bireyin yabancılaşmasını göstererek sivil toplum eleştirisi yapmaktaydı.

Marx'ın ikinci makalesi, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş*. 1843 elyazmalarına bir giriş olarak tasarlanmıştır. Bu makale Hegel'e yönelik önceki eleştirilerin ötesine geçen, daha derinlemesine çözümlemeleri sunar. Makalede, din eleştirisinin tüm toplumsal yapıların kapsamlı bir eleştirisi için ilk itici güç olduğunu ve bu sayede insanlığın baskıcı yönetimlerden tamamen kurtulacağı ileri sürülmektedir. Eleştirel analiz, sonuçta insanlığın bütünsel özgürleşmesi ile sonuçlanır. Marx'ın şu değerlendirmesi son derece çarpıcıdır: “Felsefenin proletaryada maddi silahlarını bulması gibi, proletarya da felsefede düşünsel silahlarını buluyor ve düşüncenin yıldırımını bu bakir halk toprağının kalbine vurduğunda, Almanları insan yapacak kurtuluş gerçekleşecektir. ... Felsefe kendini, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçekleştiremez, proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz.” (Marx, 1997a: 208).

2.4. YABANCILAŞMIŞ EMEK

Marx'ın gençlik dönemi yapıtları arasında sayılan *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi* konumuz açısından dikkate değer bir öneme sahiptir.

Marx, *El Yazmaları* 'nda, feodal üretim tarzı koşullarında yabancılaşmış ilişkileri de inceler. İnsanın karşısına büyük toprak sahipliğinde cisimlenerek çıkan, onlara yabancı bir erk biçimindeki feodal toprak mülkiyeti egemenliğini yabancılaştırıcı unsur olarak ele alır. Feodal mülkiyet ilişkilerindeki yabancılaşmayı da Marx yine diyalektik bakış açısıyla kavrar: hem toprak sahibinin, hem de serfin üretimdeki yabancılaşmış ilişkilerini açığa çıkarır; bununla yetinmez, kapitalist dizgeyle feodal dizge arasındaki farkları, insanın yabancılaşması nosyonu bakımından karşılaştırır.

“Genel olarak, özel mülkiyetin egemenliği toprak mülkiyeti ile başlar, özel mülkiyetin temeli toprak mülkiyetidir” (Marx,1993b:133). Serf toprakla nasıl bir bağımlılık ilişkisi içindeyse, senyör için de aynı bağımlılık geçerlidir. Sahibiyle birlikte ve onun düzeyinde bireyselleşen toprak, onun ayrıcalıklarına, yetkilerine, haklarına sahip bir erktir, egemenliğinin cisimleşmesidir; mülk sahibine adını verir, onun kişisel tarihini içerir, onun yurdudur. Bununla birlikte, serf için de toprak ve onun sahibi uyrukluk, yükümlülük, aidiyet gibi hem siyasal, hem de duygusal öğeleri içeren bir bağımlılık ilişkisi anlamına gelir. Feodal toprak mülkiyeti rejiminde, serf-toprak-senyör arasındaki ilişki somut dışsallığına karşın, soyut bir içselleştirme ile karşılanır; bir tür ulusallık (*nationalité*), aidiyet, soyluluk (Marx,1993b: 133) gibi normatif unsurlar barındırır. Toprakbeyi, kendi mülkünden en üst düzeyde yarar sağlamaya çalışmaz, böylece serfe ya da kiracıya soluk alabileceği bir alan bırakır; soyluluk imgesi buradan gelir.

Marx'ın temel sorunsalı genel olarak mülkiyet, aynı anlama gelmek üzere, sahip olma, sahiplenme, ait olma, kendinin olma, kendi kullanımında olma gibi farklı kullanımlarla, farklı metinlerde ifade edilen, mülkiyetin doğasını araştırmaktır. Yabancılaşma bu temel sorunsalın alt başlıklarından biriye, özel mülkiyet ve işbölümü de diğerleridir. Marx *El Yazmaları* 'nda: “ Ekonomi politiğin kendisinden yola çıkarak, onun

kendi terimlerini kullanarak, işçinin meta, hem de en sefil meta düzeyine düşürülmüş bulunduğunu, işçinin sefaletinin, onun üretiminin erki ve büyüklüğü ile ters orantılı olduğunu, rekabetin zorunlu sonucunun sermayenin az sayıda elde birikmesi, öyleyse tekelin daha da korkunç bir yeniden kurulması olduğunu; son olarak kapitalist ile toprak sahibi arasındaki ayrımın, köylü ile yapımevi işçisi arasındaki ayrım gibi yok olduğunu ve tüm toplumun iki sınıfa, mülk sahipleri sınıfı ile mülk sahibi olmayan işçiler sınıfına bölünmesi gerektiğini gösterdik.” (Marx, 1993b: 138) diyerek henüz ekonomi politığın düşünce sistematiğini ve terimlerini kullanarak, temel sorunsalıyla ilgili pratik bir başlangıç belirlemektedir: işçi sınıfının verili toplumdaki durumu.

Emek ürünü, bir nesne içinde somutlaşmış emek, diğer deyişle nesnelleşmiş emektir. Marx, yabancılaşmış özel mülkiyetin gelişkin olmayan biçimi olan takasta, tarafların kendi gereksinmelerinin dışında kalan artık ürünleri değiştirdiklerine işaret ederek, emeğin rolünü irdeler.² Emek insanın kendi geçimini sağladığı dolaysız bir araç olduğu kadar kendi varoluşunun bir ifadesidir de. Ancak değişime (*exchange*) dayalı toplumsal ilişkiler içerisinde, emek kişisel niteliğin dışavurumu olmaktan çok bir “gelir kaynağı” haline gelir. İşçinin ürünle ilişkisi de dönüşümden geçer ve üretimin amacı “değişim değeri” yaratmak olur. Böylece, “geçim kaynağı olarak emek” kategorisi, emek, işçi, emek nesnesi arasındaki ilişkilerin niteliksel değişimine yol açar. Birincisi, işçi ile emek arasındaki ilişki yabancılaşır; emeğin, doğrudan işçinin özsel bir niteliği ya da haz kaynağı olup olmaması rastlantısaldır artık. İkincisi, emek ve emek nesnesi (ürün) arasındaki ilişkiler de yabancılaşarak rastlantısallaşır. Üçüncüsü, işçi, kendisine yabancı

² Marx, işçi-emek-ürün arasındaki doğrudan ve dolayimli ilişkileri, yabancılaşma olgusunu, iki temel sınıf arasındaki ve içindeki yabancılaşmaları, farklı metinlerde, farklı açındırmalarla ifade etmiştir. Ben zaman zaman tekrara düşmek pahasına, bu düşünceleri örneklendireceğim.

toplumsal ilişkiler örüntüsünde, başkalarının gereksinmelerini karşılamayı kendi gereksinmesini karşılayanın aracı olarak görür; bunun karşılığı, başkalarının da onu gereksinmelerini karşılamak amacıyla yararlandıkları bir köle olarak görmeleridir. Sonuncu olarak, işçi çalışmayı kendi varlığını sürdürmenin bir amacına dönüştürdüğünde, emek etkinliği bu amaç doğrultusunda araçsallaştırılır (Marx, 1975e: 220). Ekonomi alanında işçinin üreterek emeğini nesnelleştirmesi, aynı anda nesneden koparak, onu yitirmesi, böylelikle kendi gerçekliğinin de anlamını kaybetmesi, emeğinden ve ürettiği nesnesinden yabancılaşma, yoksunlaşma olarak belirir.

Burada biraz tartışmalı olmakla birlikte, *1844 El Yazmaları*'nın henüz Marx'ın bilimsel Marxizmi geliştirmeden önceki bir dönemi işaret ettiğini; ancak bu yapıtta daha sonra geliştireceği düşüncelerin öncül çekirdeklerinin bulunduğunu göz önünde tutarak, bu yapıtta değindiği, ancak bir daha dönmediği yabancılaşmaya ait ölçütlerden söz edilebilir. Marx kendine sorduğu “emeğin yabancılaşması neye dayanır?” sorusunu “işçinin emeğinde, kendini olumlamayıp yadsıması, mutlu değil mutsuz duyması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi olgusuna.” şeklinde yanıtlar. “Emeğin yabancı niteliği, fizik ya da başka bir zorlama ortadan kalkar kalkmaz çalışmadan veba gibi kaçılması olgusunda açıkça görünür. Dışsal emek, içinde kendine yabancılaştığı emek, bir kendini kurban etme, bir onur kırılması çalışmasıdır. Emeğin işçiye dışsal niteliği, onun işçinin kendi öz malı değil bir başkasının malı olması, işçiye ilişkin (ait) olmaması, işçinin emekte (çalışmada) kendine değil bir başkasına ilişkin olması olgusunda da görünür” (Marx,1993b:143-44).

İşçi sınıfının ürettiği ve tükettiği nesneler arasında; yarattığı değerle kendi değeri ve saygınlığı arasında ters orantı vardır; “ürünü ne kadar biçimliyse, işçi o kadar biçimsizdir; nesnesi ne kadar uygarsa, işçi o kadar barbardır; iş ne kadar erkliyse, işçi o

kadar erksizdir; iş ne kadar us işi olmuşsa, işçi ustan o kadar yoksunlaşmış ve doğanın o kadar kölesi durumuna gelmiştir” (Marx,1993b: 141). Duyulur dış dünyayı kendi gereksinimleri ölçüsünde üreten; fizik özne olarak bu dış dünyada (yani doğada) bulunan geçim araçlarından gereksinimleri ölçüsünde doğrudan yararlanabilme olanağına sahip insan niteliği işçi için ortadan kalkmıştır. O artık, neyi, niçin, kimin için ürettiğini bilmeden ve bu üretime-ürüne karşı insanal kaygılar taşımadan sadece yaşayabilmek için üretmek ve yeniden üretmek zorunluluğundadır. Tam da bu nedenle, işçinin yabancılaşmasını, yoksunlaşmasını (*alienation,estrangement*) sadece ürünüyle olan ilişkisi bağlamında değil, üretici etkinlik sürecinde de anlamak gerekir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Marx, yabancılaşma sorununu çözümlerken insanın psikolojik durumu ile ilgili açıklamalar yapar, ancak psikolojizme düşmez, tersine çok daha geniş bir perspektifte konumlanır: İnsanı çözümler ancak bu, soyut, ontolojik insan değil, gündelik yaşam pratiği içindeki, somut koşullarıyla varolan insandır. Böylece Feuerbach’ın eleştirdiği yaklaşımından ayrılmış, fakat yöntemini saklı benimsemiştir.

Doğa, insanın yaşamsal etkinliğinin maddesi, nesnesi ve gereksinimleri karşıladığı aleti, dolayimsız bir geçim aracı, “örgensel-olmayan bedenidir.” İnsanın evrenselliği bu anlama gelir. Çalışma, yaşama etkinliği, üretken yaşam, insanın, fiziksel varlığını sürdürme gereksiniminin bir aracı olarak görünür. Ancak üretici yaşam, türsel yaşamdır, yaşamı doğuran yaşamdır. Yaşama tarzında bir türün [*species*] tüm karakteri, onun türsel karakteri yatar ve özgür, bilinçli faaliyet, insan türünün [*soyunun*] karakteridir. Yaşamın kendisi yalnızca bir yaşama aracı [*yolu*] olarak görünür... Öyleyse yabancılaşmış emek, insanın türsel varlığını, gerek doğayı, gerekse tinsel türüne özgü yeteneğini, ona yabancı bir varlık, bireysel varlığının aracına dönüştürür, insana kendi bedenini [*cisimsel varlığını*]

onun dışındaki doğayı, onun tinsel varlığını, onun insansal varlığını, özünü, yabancılaştırır (Marx,1993b:148).

Cornu, Marx'ın kuramsal yaklaşımındaki önemli bir hususu vurgular: “Aynı sınıfın üyeleri, ancak çıkarları öteki sınıf çıkarlarına karşıt oldukları ölçüde dayanışma bağları ile bağlanırlar; çünkü bu karşıtlık ortadan kalkar kalkmaz bu birlik, birbirleri ile giriştikleri rekabet nedeniyle bozulur. Tüm özgür etkinlikten ve böylece kendi insanlığından yoksunlaşmış işçi, çalışmamasına karşın işçiyi yoksun bıraktığı emek ürününe elkoyan kapitalist tarafından sömürülür, ... kapitalist, emeğe yabancı kalması sonucu işçinin yaşamından büsbütün ayrı bir yaşam sürdürür. Kapitalist ile işçi arasındaki bu karşıtlık, entelektüel etkinliği burjuvaziye ayırıp, işçi sınıfını kendini salt maddi uğraşlardan başka hiçbir şeye vermemeye zorlayarak, ikisi arasında aşılmaz bir engel ve aşılmaz bir uçurum yaratan işbölümünün gelişmesi ile ağırlaşmıştır. Böylece özel mülkiyet sisteminin, insanları kendi aralarında karşı karşıya getirerek, insanal ortaklığı yıkıp insanlar arasında uyumlu bir elbirliğini nasıl olanaksız kıldığı görülür. Bütün insanlarda sonuna kadar insan olma ve kendi etkinliği aracılığıyla kendini insan olarak olumlama doğal gereksinmesini bastıran ve boğan bu sistemde, gereksinimler kendi insani niteliklerini yitirirler” (Cornu,1993b: 280).

Kapitalist dizgede, insanların kendi gerçek gereksinimlerini karşılayabilmesi için üretmek yerine, elde edilecek kârın niceliği üretimin amacı ve önkoşulu durumuna gelir. Bütün gereksinimlerin karşılanmasını sağlayabilen temel gereksinim para olduğundan, kapitalizmde para-sermayenin gitgide hızlanan, dev birikimine tanık olunur. Kapitalistin kâr ve para susuzluğu, tüketiciler olarak diğer insanlarda, köleleri ve kurbanları durumuna gelecekleri yapay gereksinimler uyandırmayı amaçlar. Ancak buradaki hedef kitle, tüketicilik bakımından küçük bir kâr kaynağı olan proleterler değil, burjuvalardır. Proleter

sınıfta gereksinimlerin nitel ve nicel düzeyde yükselmesi, ücretlerin de yükselmesi talebini doğuracaktır. Bu nedenle proleter sınıfın gereksinmelerinin en aza indirilmesi, “insanlıktan uzaklaşması” gerekir. “Bu yabancılaşma öte yandan, bir yanda gereksinmelerin ve onları karşılama araçlarının aşırı inceliğini, öte yanda gereksinmenin, tam kaba ve soyut yalınlığı olan hayvanca bir yabanılığa dönüşü üreterek kendini gösterir; ya da daha doğrusu o, karşıt anlamı ile birlikte kendi kendini yeniden doğurmaktan başka bir şey yapmaz. Temiz hava gereksinmesi bile işçi için bir gereksinme olmaktan çıkar; insan inine döner, ama o şimdi uygarlığın bulaşıcı ve pis kokulu soluğu ile bozulmuştur ve artık orada, ancak her gün ondan kaçabilecek, eğer parasını ödemezse her gün atılabileceği yabancı bir erklik olarak, güvenilir bir biçimde yaşar” (Marx,1993b:187).

Marx, kapitalistlerin de tıpkı işçiler gibi üretim sürecinden ve yarattıkları ürünlerden yabancılaştığını belirtir. Ancak, kapitalistlerin bu yabancılaşması, işçilerin yaşadığı maddi ve manevi yoksunluğa ve sömürüye kıyasla daha çok zihinsel ve tinsel bir boyutta yaşanır. İşçiler, emeği somut bir biçimde satarak ve üretim araçlarından kopartılarak doğrudan yabancılaşmaya maruz kalırken, kapitalistler bu yabancılaşmayı daha çok “kuramsal bir tutum” olarak deneyimlerler. Üretim sürecinin örgütlenmesi ve kontrolü üzerinde söz sahibi olsalar da, bu süreçten ve yarattığı değerlerden gerçek anlamda kopukturlar.

Kapitalistler, sömürü ve eşitsizlik üreten sistemin bir parçası olarak, bilinçsizce kendi yabancılaşmalarına da katkı sağlarlar. Ancak, bu durumun kendi insanlıklarını da olumsuz etkilediğini göremezler. Kapitalistlerin “açgözlülük,” “zalimlik” ve “ikiyüzlülük” gibi özellikler, yaşadıkları yabancılaşmanın bir sonucudur. Bu özellikler, onları insani değerlerden kopararak sadece maddi zenginlik ve mülkiyet biriktirmeye odaklı birer figüre dönüştürür. Kapitalistlerin rekabetçi piyasa koşulları içinde verdikleri varoluş mücadelesi,

hem işçileri hem de kendilerini insanlıktan çıkaran bir kısır döngü yaratır. Sürekli kar maksimizasyonu baskısı altında gerçek insani ihtiyaçlar ve değerler göz ardı edilir. Kapitalistler, üretim sürecinde aktif rol oynamadıkları için, bu sürecin gerçek maliyetlerini ve yarattığı toplumsal tahribatı tam anlamıyla göremezler (Ollman, 2015: 245-49).

2.5. YABANCILAŞMIŞ ARACI OLARAK PARA

Marx, J.Mill'in görüşlerini incelediği metinde son derece önemli bir tartışma başlığı açarak, yabancılaşmanın hiçbir biçimde tekil bireylerin varoluş tarzlarında ifadesini bulan rastlantısal bir soruna indirgenemeyeceği tezini ileri sürmektedir. Öte yandan, yabancılaşma salt toplumsal uğrakla sınırlı, dolayısıyla somut bireylerin gerçek yaşamlarıyla ilişkisiz bir soyutlamada değildir. İnsanın yabancılaşmasının toplumsal anlamı, yabancılaşmış insanın kendi yaşamını sürdürdüğü toplumun da onun “gerçek topluluğu” olmadığıdır; böyle bir toplum, insanın türsel yaşamının gerçek ortamı olmak bir yana, gerçek topluluğun ancak bir “karikatürü” olabilir. Gerçek topluluğuna ulaşamamış insan da, bu durumda, kendi etkinliklerini yabancılaşmış biçimler altında gerçekleştirecek, diğer insanlarla doğal ilişkilerini doğal olmayan ilişki biçimlerine dönüştürecektir.

Marx, liberal ekonomi politiği, yabancılaşmış biçimler altında ortaya çıkan mevcut toplumu olumlamakla eleştirir. Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde, toplumu bütün üyelerinin birer tüccar olarak hareket ettiği bir ticaret toplumu olarak kavramsallaştırmıştı. Toplumu ticaret ve değişim etkinliklerinin türevine indirgediği için, klasik ekonomi politiğin bakış açısı, “toplumsal karşılıklı ilişkinin yabancılaşmış biçimini, insan doğasına karşılık gelen özsel ve özgün biçim olarak” tanımlamaktaydı. Marx, ekonomi politiğin başlangıç öncüllerini sorgulamak üzere, insanın mülk sahibi olarak tanımlanmasını tartışmasına alır. Ekonomi politik, insanlar arasındaki ilişkileri “özel mülkiyetin özel mülkiyetle ilişkisi”ne dönüştürmekteydi (Marx, 1975e: 217).

Kuşkusuz, insanın bu biçimde tanımlanmasının onun kişisel nitelikleri, yapısı, toplumsal ilişkileri üzerinde belirleyici etkisi olacaktır. Özel mülkiyet, insanın tanımlayıcı ögesi durumuna getirildiğinde, insanın varoluş tarzının değişik alanlardaki görünümlerini dolaymlayan temel bir özellik olarak ayrıcalıklı bir konum elde edecektir: Özel mülkiyet, insanın “kişisel, ayırt edici, dolayısıyla da özsel varoluş tarzı” olmaktadır. (Örneğin, sermaye, üretim araçları sahipliği özel mülkiyet kavramını kapsadığı gibi, emek de bir özel mülkiyettir.) Peki, özel mülkiyetin yokluğu durumunda ne olacaktır? Marx, bu soruyu, özel mülkiyetin yokluğunun ya da yitirilmesinin “insanın yabancılaşması” anlamına geldiğini ileri sürerek yanıtlar. Kişi özel mülkiyetini başka birine devrettiğinde, mülkü olan nesne ile ilişkisi dışsallaşmakta, nesne üzerindeki denetimini yitirmektedir. Mülkiyetin nesnesinin eski sahibi karşısında kazandığı bağımsızlık, kişinin özel mülkiyeti yabancılaştırmasının ifadesidir. Yeni durumda, eski mülk sahibi açısından, söz konusu özel mülkiyet artık “yabancılaşmış özel mülkiyet”tir. Başka bir deyişle, özel mülkiyetin nesnesi başka bir kişinin özel mülkiyetine geçtiğinde, ilk sahibi karşısında dışsallaştığı için yabancılaşmış bir biçimde ortaya çıkar; ancak, özel mülkiyet olarak varlığı sona ermez. Ekonomi politigin bakış açısı, özel mülkiyetin yabancılaşmasını gereksinme ve zorunluluğa göre açıklar. Nesnenin yeni sahibi, kişinin kendi yaşamını sürdürebilmesi için gereksinme duyduğu başka nesnelerin de sahibi olabilir. Bu durumda iki ayrı özel mülk sahibi arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan gereksinme olgusu, bireysel varoluş açısından nesnelerin özel mülkiyet dışında da “özsel” bir ilişkisinin olduğunu gösterir. Belirli bir nesneye duyulan gereksinme, kişisel varoluşun bir niteliğini oluşturur; bu nesnenin mülkiyeti, kişinin varoluşunun özsel ve özgül bir görünümüdür artık. Dolayısıyla, karşılıklı olarak kişisel varoluşları açısından birbirlerinin gereksinmelerini karşılayan bireyler, özel mülkiyet ilişkileri içerisinde ya özel mülkiyeti onaylamakta ya da devretmektedirler. Kısacası,

tarafklar “zel mülkiyetlerinin bir bölümünü” diğeri adına “yabancılaştırmaktadır” (Marx,1975e: 218).

Marx, zel mülk sahipleri arasındaki toplumsal ilişkileri, böylece diyalektik bir bağlama yerleştirir. zmlemesinin yabancılaşma kuramı bakımından son derece önemli bir aşamasında yabancılaşmanın karşılıklı biçimine işaret eder: “İki mülk sahibi arasındaki toplumsal bağlantı ya da toplumsal ilişki, bu nedenle, yabancılaşma’da karşılıklılık’tır.” Aynı anlama gelmek üzere, yabancılaşma süreci her iki taraf için de geçerlidir. Basit zel mülkiyette ise, yabancılaşma sadece “tek yanlı”dır (Marx,1975e: 218-19). Değişim ya da takasa dayalı toplumsal yapılanmada, insanlar arasındaki ilişkiler özel mülkiyetin belirleyici olduğu “dışsal, yabancılaşmış” türsel etkinlikler olarak anlaşılmalıdır. Buradaki zmleme, bize Marx’ın yabancılaşmayı salt tek yanlı işleyen bir süreç olarak görmediğinin açık kanıtını sunar. Marx, zel mülkiyetin nasıl yabancılaştığını açıklarken, bu nedenle “karşılıklı yabancılaşma”³ (Marx,1975e:219) kavramına başvurur. Karşılıklı yabancılaşma sürecinin başlangıcında, özel mülkiyet nesnesinin artık sahibinin emeğinin ürünü, onun ayırt edici kişiliğinin bir göstergesi olmaktan çıkması yatmaktadır. Nesne başka bir kişinin özel mülkiyetine geçince, eski sahibinin kişisel bir niteliğ i değıldir (Marx,1975e; 219).

Marx, Mill’in parayı bir değışim (*exchange*) aracısı olarak gören değıerlendirmesini haklı bularak, paranın insanlar arasındaki ilişkilerde “yabancı aracı” (*alien mediator*) olarak ortaya çıktığını ifade eder. İlk bakışta, paranın özü, “mülkiyetin onda

³ Bu ifade, *Toplu Yapıtlar*’ın İngilizcesinde “reciprocal alienation or estrangement” olarak geçer (Marx, CW3: 219). Yabancılaşmada karşılıklılık kavramını ise “reciprocity in alienation” (Marx, CW3: 218) için kullandım.

yabancılaşması” değildir; insanların ürünlerinin karşılıklı olarak birbirlerini tamamladıkları insani-toplumsal etkinliklerde açığa çıkan “aracılık etkinliği” insandan yabancılaşmanın bir biçimine dönüşür ve insanın özsel bir görünümü olmayan (ya da, aynı anlama gelmek üzere, insanın dışındaki bir nesne olan) paranın bir niteliği durumuna gelir. Paranın dolayım aracı olarak işlev gördüğü bu aracılık etkinliğinde, insan “kendini yitirir ve insanlıktan çıkar”; dolayısıyla, insanın yabancılaşması bu aracılık sürecinin bir parçasıdır.

Bu durumda, artık nesneler arasındaki ilişkileri düzenleyen bu süreç, insanın denetimi dışına çıkarak, onun “dışında ve üstünde” yer alan başka bir varlığın etkinliği olarak kendini gösterir. İnsan başka insanlarla ilişkilerinde kendi özsel gücüne dayanmak yerine, bu “yabancı aracı”yı öne çıkarır ve böylece kendi özerk inisiyatifini yitirerek köleliğinin “zirvesine” ulaşır. Para, insanın varoluş tarzını biçimlendirme yeteneğini kazandığı için, adeta bir “tanrı” konumuna yükselir. Para kültü “kendi içinde amaç durumuna” gelmiştir. İnsani ilişkilerde yer alan nesneler de, artık paranın belirleyici ölçüt olduğu bir değerlendirme sürecine bağımlı kılınır: Paraya olan uzaklık ya da yakınlıkları, nesnelerin değerini belirlemeye başlar; paradan uzak nesneler değersiz bulunur. Para ile nesneler arasındaki temsilcilik ilişkisi kaçınılmaz bir biçimde tersine döner: Önceden para nesneleri temsil ettiği ölçüde değerli varsayılırken, artık nesneler parayı temsil ettikleri ölçüde değer kazanmaktadırlar. Marx’ın burada özellikle üzerinde durduğu nokta, yabancı bir aracı durumuna gelen paranın “özel mülkiyetin yabancılaşmış özü”ne dönüşmesidir. Bu durumda, özel mülkiyet de artık yabancılaşmıştır. Marx’a göre, paranın yerine getirdiği dolayım süreci, insanların üretimleri arasındaki “dışsallaşmış aracılık” ilişkilerini içermektedir; dolayısıyla da, insanın “türsel varlık” biçiminin yabancılaşmış bir görünümüdür. Marx’ın buradaki uslamlaması, insanın değerinin de artık bu aracı karşısındaki konumuna göre belirlediği sonucuna bizi ulaştırır.

Marx, bu noktada, insanlar arasındaki yabancılaşmış ilişkileri doğuran paranın neden bir zorunluluk olarak ortaya çıktığı sorusunu sorar. Bu soru, başka bir açıdan, insanların daha başlangıçta yabancılaşmadan kurtulabilme olanakları olup olmadığı sorusunu da çağırır. Ne var ki, bu ikinci soru salt kendi başına alındığında spekülatif-idealist bir bakış açısının ürünüdür. Marx ise, doğrudan toplumsal gerçeklik içerisinde, özel mülkiyetin neden para sistemi doğrultusunda gelişim gösterdiğiyle ilgilenir. Para sisteminin neden ortaya çıktığının yanıtı, insanların toplumsal ilişkiler örüntüsü içerisinde, değişim ilişkileri geliştirmek zorunda kalmalarında ve değişimin de değer ile ilişkili olmasında aranmalıdır. Marx'ın çözümlemesindeki biçimiyle, değişim süreci dolaysız olarak toplumsal-insani bir ilişkiyi ifade etmez. Bu koşullar altında, değer aslında “bu soyut ilişkinin ifadesi” olarak, kendi gerçek varoluşunu parada bulur (Marx,1975e: 212).

Marx'ın buradaki değerlendirmesinin, başka yapıtlarında daha gelişkin bir çözümleme işleminden geçireceği fetişizm ve şeyleşme (*reification*) sorunuyla yakından ilişkili olduğu açıkça saptanabilir. Değişim süreci insanın insanla doğrudan ilişkisine dayanmadığı için, özel mülkiyetin özel mülkiyetle kurduğu ilişkiye yol açarak, nesneler arasındaki ilişki biçiminde ortaya çıkar. Böylece, değişim insanların özsel konumunda olduğu kadar nesnelerin niteliğinde de değişiklik yaratır: Nesneler, değişim sürecine sokulduklarında, insani-kişisel niteliklerin ifadesi olmaları nedeniyle edindikleri önemi de yitirirler. Bu durumda, özel mülkiyet ilişkileri de yabancılaşmış biçimlere bürünür: “Özel mülkiyetin özel mülkiyetle toplumsal ilişkisi, şimdiden, özel mülkiyetin kendinden yabancılaştığı bir ilişkidir.” Dolayısıyla, bu ilişkinin ifadesi olarak ortaya çıkan para da, “özel mülkiyetin yabancılaşması, onun özgül, kişisel doğasından soyutlanmasıdır.” Marx, paranın içinde yer aldığı ve açığa vurduğu yabancılaşma sürecinin, bütün bir burjuva toplumunun organik niteliği olduğunu ima eder. Zira, “burjuva toplumunun bütün

etkinlikleri”ne adeta “paranın ruhu” sinmiştir (Marx,1975e: 213). Dolayısıyla, buradaki çözümlemeden, Marx’ın yabancılaşmaya yönelik eleştirel bakış açısının, aynı zamanda burjuva-sivil toplumun (*bürgerliche gesellschaft*) eleştirisini de içerdiği sonucunu çıkarabiliriz.

Değişimin belirleyici olduğu toplumsal ilişkiler örüntüsünde, emek insanların hayatlarını kazandıkları bir uğraş haline gelir. Emeğin piyasa koşullarında bir meta durumuna gelmesiyle birlikte, işçi emeğinin toplumsal konumunda önemli değişiklikler meydana gelir. Marx, özel mülkiyetin yabancılaşmasına ilişkin çözümlemesini emek sürecine de yansıtarak “yabancılaşmış emek” kavramına ulaşır. Yabancılaşmış emeğin en gelişkin biçimler altında ortaya çıktığı uğrakta, taraflar arasındaki ilişkiler emeğin niteliksel dönüşümüne tanık olur. Geçim aracı olarak emek ve emeğin ürünü, bir taraf açısından, işçinin doğrudan bir gereksinmesini karşılayan bir etkinlik biçimi ve göstergesi olmaktan çıkar, işçinin varoluşunun özsel bir niteliğini ifade etmez. Tersine, işçinin bütünüyle denetimi dışında bulunan, başka bir deyişle “işçiye yabancı olan” toplumsal koşullar belirleyicilik kazanır. Emek ve emeğin ürünü işçi karşısında dışsallaştığında, diyalektik devinim karşı taraf için de geçerliliğini sürdürür (Marx, 1975e: 219). Emek ürününü satın alan ise üretici olmadığı için değişimde bir başkasının ürettiğini karşılık olarak verir. Marx, yabancılaşmış özel mülkiyetin gelişkin olmayan biçimi olan takasta, tarafların kendi gereksinmelerinin dışında kalan artık ürünleri değiştirdiklerine işaret ederek, emeğin rolünü irdeler.

Marx’a göre, değişim ve ticaret ilişkilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, insanı “soyut bir varlık, bir makine parçasına” dönüştüren işbölümü de gelişim gösterir. Bütün çelişkileri içinde taşıyan, toplumun ailelere ayrılışında ve aile içindeki doğal işbölümünde varolan işbölümü, “başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir” ve “işbölümü ve özel

mülkiyet özdeş deyimlerdir” (Marx, Engels, 1992: 54). Aileden başlayarak toplumun bütününe yayılacak biçimde hem nicelik, hem de nitelik olarak işin ve sonucundaki ürünlerin eşitsiz biçimde bölünmesi nedeniyle işbölümü ortaklaşa veya “genel çıkar”ı temsil etmez; tam tersine karşılıklı bağımlılık olarak açığa çıkar. Marx ve Engels özel ve genel çıkar arasındaki bölünmenin en küçük toplumsal birimden başlayarak, insanın kendi eyleminin karşısına dikilen, onu sınırlayan, yabancı bir erke dönüşerek, tek düze bir iş yapmak zorunda kaldığı için kendi yeteneklerini geliştirmekten de yoksun bıraktığını ifade ederler, ünlü alıntıyı görelim: “Oysa hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Boylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme –avcı, balıkçı, coban ya da eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar” (Marx, Engels, 2013:41)

Marx ve Engels hem devlet olarak toplumun kendi yaratmasına karşın toplumun dışında ve üstünde duran yabancılaşıma biçiminin, hem de toplumsal yabancılaşımanın ortadan kaldırılmasının olanaklı, üstelik zorunlu olduğunu söylemektedirler: “özel mülkiyetin, üretimin komünistçe düzenlenmesiyle (yani insanın kendi ürününe karşı yabancı tutumunun ortadan kalkmasıyla)...insanlar değişimi, üretimi ve karşılıklı ilişki tarzlarını yeniden kendi denetimleri altına alırlar” (Marx, Engels, 1992: 57). Ancak yabancılaşımadan bu çıkış pratikte iki koşula bağlıdır: üretici güçlerin dünya çapında ve çok gelişkin duruma gelmesi; bu zenginlikten ve özel mülkiyetten yoksun kitlelerin çok genişlemesi.

Böylece Marx ve Engels, yabancılaşıma kategorisi yardımıyla, daha sonra, kapitalist genel birikim yasasını bilimsel olarak oluşturacak görüşü belirtmiş olurlar. Bu

yapıtlarda “yabancılaşma” kavramı, olgun Marksizmin bilimsel olarak tanımladığı bir sıra burjuva toplumsal ilişkilerine ait (üretim güçleri, üretim ilişkileri, değer, artık - değer, soyut ve somut emek, meta ve para fetişizmi, sınıf savaşımları gibi) kategorilerin belirtilmesinde kullanılmıştır. Marx, soyutlanmış yabancılaşma ve yabancılaşmama diyalektiğinin değil, bu kavramların yardımıyla, kapitalizmin gelişmesinin ve ortadan kalkıncaya dek olan devresinin genel yasasını ortaya çıkarır. Genç Marx’ın, “emek ürününün yabancılaşması”, “emek sürecinin ya da eyleminin yabancılaşması” gibi kavramlarla belirlediği toplumsal ilişkiler, “Kapital”de ve öteki olgun çalışmalarında gerçek bilimsel açıklığa kavuşur. Marx’ın en önemli bulguları kapitalist sömürüyü ilk kez açıklamış olması, artık - değerın ortaya çıkışını, yeniden üretilmesini incelemesi, meta iş - gücünün özel niteliğini, aynı zamanda değer yaratma süreci de olan tüketim sürecinin niteliğini ortaya koymuş olmasıdır. Üretim ilişkileri, üretim sürecinde doğan insanlar arası ilişkiler demektir ve insanın özü, varlığı bu ilişkiler içinde belirlenir. Ancak bu öz görüngüler içinde, eşyalar, nesneler arasındaki ilişkiler olarak ortaya çıkarlar.

2.6. EKONOMİ POLİTİK YILLARI

Marx, 1844 yılında tanıştığı ve başlarda dostça ilişkileri olan Pierre Joseph Proudhon’un küçük burjuva reformcu-sosyalizm görüşlerinin hızla yayılması; kendi oluşturmaya çalıştıkları komünizme zarar vermeye başlaması üzerine, Proudhon’u eleştiren bir kitap yazmaya karar verdi. Proudhon’un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi* adlı kitabındaki görüşlerine, 1847’de yayımlanan, kendi ekonomi ve felsefi açılımlarını sergilediği *Felsefenin Sefaleti* kitabıyla karşılık verdi. Bu kitapta Marx, arz ve talebin, gereksinmelerin, üretici güçlerin ve tüketimin, makinelerle işbölümü arasındaki ilişkilerin, özellikle “değer”in çözümlemesini yapmakta; yöntem konusunda, idealist Hegel diyalektiğini ve Proudhon’un metafiziğini eleştirmektedir.

Kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki ilişkileri incelerken, sonunda, insanın yabancılaşamaz (devredilemez olarak da okunabilir) sandığı herşeyin (erdem, aşk, inanç, bilgi, vicdan, vb.) yabancılaştığı, değişime, ticarete konu olduğu; yozlaşmanın genelleştiği, “manevi ya da maddi herşeyin pazarlanabilir bir değer konumuna geldiği, en gerçek değerinden değerlendirilmek için pazara getirildiği” döneme gelindiğini belirtir (Marx, 1999a: 34). Marx’ın şu saptaması son derece dikkat çekicidir: “Makinenin girmesiyle toplum içindeki işbölümü büyümüş, atelye içindeki işçinin görevi basitleştirilmiş, sermaye yoğunlaştırılmış, insanların parçalanmaları daha da ötelere götürülmüştür” (1999a: 138). Modern toplumda, işin insanların yeteneklerine göre belirlendiği, belli bir eğitim ve hüner gerektiren işler yerine, otomatik atelyede her iş yaptırılabilir. Marx bu kitabında, André Ure’den, Lauderdale’den, Ricardo, Sismondi ve diğerlerinden yaptığı uzun alıntılarla fabrikadaki işin örgütlenme biçimini araştırır; buradan devrimci bir boyuta ulaşır: “Otomatik atelyede işbölümünü tanımlayan şey, işin, uzmanlaşmış niteliğini tümüyle yitirmiş olmasıdır. Ama her tür özel gelişme durduğu an, evrensellik gereksinmesi, bireyin parçalanmamış gelişmeye karşı gösterdiği eğilim kendisini duyurmaya başlar... M. Proudhon otomatik atelyenin bu biricik devrimci yanını anlamamış olduğundan...” (Marx, 1999a: 140-41).

1857’de kapitalizmin, aşırı üretimden kaynaklanan ilk dünya ölçekli krizinin patlak vermesi, 50’li yıllar boyunca kapitalist üretici güçlerin gelişmesine, zenginleşmesine eşlik eden emekçi sınıf üzerindeki sömürünün artarak, işsizliğin, yoksulluğun, kötü koşulların geniş kitlelere yayılmasıyla sonuçlandı. Dönemin tanıklığıyla Marx, 1857-1858’de yazdığı *Grundrisse*’ye, insanın verili tarihsel-toplumsallığı içinde ele alınması gerektiğini belirterek başlar ve devamında “üretim, her zaman toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki toplumsal bireylerin üretimidir... üretimin her biçimi kendi hukuksal

ilişkilerini, kendi yönetim biçimini vb. doğurur.... Sermaye de öteki şeyler arasında, bir üretim aletidir, o da nesneleşmiş, geçmiş emektir...” gibi önceki görüşlerinin bazılarını yineler (Marx, 1999b, c.1: 23 ve 26).

Tüketim ve üretim ilişkisini, tüketimin aynı zamanda dolayimsız bir üretim olduğu; üretimin de aynı zamanda dolayimsız bir tüketim olduğu özdeşliğini açıklayarak, diyalektik yöntemle inceler. Tüketim üretimin amacını belirleyici üretim güdüsü yaratarak, bağımsız, nesnel son biçimini almış ürünü tüketerek, onun yeniden üretilmesini sağlayarak üretim eylemini bütünler; “her biri kendisini tamamlarken, ötekini yaratır; kendisini öteki olarak yaratır” (Marx, 1999b, c.1: 30-31).

Toplumda üreticiyle ürün arasındaki ilişki, diğer ilişkilere bağlı olan dışsal bir bağıntıdır. “Üretici ile ürünler arasına, toplumsal yasalarla üreticinin ürün kitlesindeki payını belirleyen ve böylece üretim ile tüketim arasına yerleşen bölüşüm girer”. Marx, *Grundrisse*’nin para üstüne olan bölümünde, değerlerin ölçüsü olarak, dolaşım ve değişim aracı olarak parayı inceler. Metalar, değişim değeri olarak paranın aracılık rolü oynadığı çevrim hareketinde, ancak düşünsel olarak paraya dönüştürülür, sonra reel olarak paraya çevrilir; yani fiyatlar oluşur (Marx, 1999b, c.1: 121). Ürünler ve hizmetler yalnızca değer biçilmiş meta niteliğine dönüştüklerinde değişilebilirler. Metanın ürün olarak içsel doğasının yanında, değişim-değeri (para) olarak bulunan dışsal doğası arasındaki çelişkili iki varoluş biçimi, metanın değişebilirliğinin kendi dışında para olarak gerçekleştirilme olanağı, kendisinden yabancılaşmasına neden olur. Metanın çifte niteliği değişim edimini de, uzamsal ve zamansal olarak birbirinden bağımsız, alış-satış işlemleri biçiminde parçalar.

Hem üretim hem de tüketim alanında bireylerin birbirine çok yanlı bağımlılığını zorunlu kılar ki, bu toplumsal bağı oluşturur. bireylerin karşılıklı davranışlarından

bağımsız olarak var olan, onların çatışmalı ilişkilerinin bir uzlaşımı gibi görünen genel değişim dizgesi, bireylerden bağımsız ve onlara yabancı bir yazgı gibidir. Bu gereklilik nedeniyle birbirlerine çok yanlı bağımlı bulunan bireylerin dışında gelişen sanki kendiliğinden oluşan toplumsal bir işbölümü söz konusudur. Kişilerin birbirleri arasındaki üretici etkinlik ilişkisi “şeyleşmiş ilişki” olduğundan, kişiler birbirlerine değil, şeylere (paraya) güven duyarlar, bu toplumsal güven bireylerin toplumsal ilişkilerini kendi dışlarında yabancılaştırdıkları ölçüde sağlanır. Üretimi değişim-değeri temelinde koşullandıran bireysel bağıntıların yabancılaşması tarihsel bir aşamadır; evrensel ölçekte üretici güçlerin bu gelişimi bireyin kendisine ve başkalarına yabancılaşmasını, bütün ürünlerin ve etkinliklerin genel satın alınabilirlik çerçevesinde algılanmasını ortaya çıkarmıştır (Marx, 1999b, c.1: 92-93).

Marx, 1861-1863 ve 1863-1865 yılları arasında ekonomi-politik konusundaki araştırmalarını derinleştirdi, sonraları *Kapital*’in 2. ve 3. ciltlerinde geliştirdiği düşünceler üzerinde yoğunlaştı. *Kapital*’in 1. cildinde kapitalist üretim sürecini oluşturan görüngüler, 2. ciltte toplumsal yeniden üretim sürecinin aracısı olarak dolaşım süreci ve 3. ciltte de sermayenin çeşitli biçimleri incelenir; bütün bu irdelemeler arasında yabancılaşma olgusunun çeşitli görünümüne sıkça rastlanır. Kapitalist toplumun temel niteliği meta üretimidir, bu nedenle Marx metanın çözümlemesiyle başlamıştır (Lenin, 1990: 24).

Marx, 1867’de yayınlanan *Kapital*’in 1. cildinde, yabancılaşma sorunsalını önceki yapıtlarındaki, toplumsal emek ürününün değişim-değerine yani metaya dönüşmesiyle ortaya çıkan biçimlerinin irdelenmesini, bu kez “meta fetişizmi” başlığı altında sürdürür. Değerin oluşması yaşam araçlarının üretimi için harcanan toplumsal emek-zamanının ölçülmesiyle gerçekleşir; ancak ürün metaya dönüşünce gizemli bir niteliğe bürünür. Bu metafizik görünüm üreticilerin kendi emek ürünleri ile ilişkilerinin, metalararası toplumsal

bir ilişki olarak, tıpkı “din aleminin sislerle kaplı katları” (Marx, 2000: 82) gibi yanılsamalı bir simülasyonudur. Marx, artık metanın ayrılmaz bir niteliği durumuna gelen bu toplumsal ilişki biçimine fetişizm adını verir (Marx, 2000: 83). Bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeğine bağlayan ürünlerin değişimi ve dolaşımı sırasında, farklı emek türlerini eşitleyen değer ölçüsünün standartlaştırılması, yani emeğin toplumsal niteliği meta fetişizmine yol açar.

Kapitalist üretim tarzının özgül yanını mülkiyet temelinde tanımlanan sömürü mekanizmaları ve bunlara karşılık gelen toplumsal ilişkilere içkin egemenlik/erk-bağımlılık/tabi olma, yani sınıfsal konumlanmalar oluşturur. Bütün bu devasa organizasyonun, dinamikleri meta üretiminin toplumsallaştırılması, sermaye birikimi hedefine kilitlenmiş, artı-değer üretimidir. Meta fetişizmi kuramı ile artı-değer kuramı birbirinden bağımsız, dıştlayan bulgular değildir; tam tersine birbiriyle yakından ilintili, bütüncül bir yaklaşımın parçalarıdır. Bu yaklaşım, yabancılaşma sorunsalının “olgun” Marx tarafından terkedildiği ve yerini meta fetişizmi ya da artı-değer kuramlarının hangisinin aldığı tartışmalarına bir çözüm olarak önerilebilir. Sonuçta, başta belirttiğimiz, Marx’ın temel sorunsalı tüm yapıtlarında belirgindir ve elbette değişmemiştir. Marx’ın düşünsel ilerlemesi boyunca temel sorunsalını çözümleme arayışlarına eşlik eden yabancılaşma olgusu genel ve kapsayıcı bir kavramsallaştırmadır.

Marx henüz kapitalizmin yeni gelişmeye başladığı dönemlerde sistemin çelişkilerini görerek, diyalektik bakış açısıyla, şöyle ifade etmişti: “Bir yandan daha önceki insan tarihinin hiçbir çağının şüphe etmediği endüstriyel ve bilimsel güçler yaşamımıza girerlerken öte yandan Roma İmparatorluğu’nun korku buhranlarını fazlasıyla geçen çürüme belirtileri ortaya çıkıyor. Günümüzde her şey kendi karşıtına gebe görünüyor. Makineler insani emek süresini kısaltma ve verimli hale getirme gücüyle bahşedilseler de yoksulluğu ve fazla ça-

lıştırılmayı gözlemliyoruz. Yeni zenginlik kaynakları garip tekinsiz bir büyü ile arzu kaynaklarına dönüştürülüyor. Sanatın başarıları karakter kaybıyla ortaya çıkarılmış gibi görünüyor” (bkz. Cox, 2005:49).

1861-63 *Elyazmaları* 'nda Marx ilk kez kapitalist üretim tarzı çerçevesinde emek üretkenliğinin gelişimindeki üç ardışık aşamayı analiz eder. Bu aşamalar: “Elbirliği” (*Cooperation*), “İş Bölümü” (*Division of Labour*) ve “Makinalar” (*Machinery*). Doğa ve bilim güçlerinden yararlanılması. Bu üç aşama emeğin sermaye altında gerçek olarak biraraya getirilmesinin gelişimindeki ve kapitalist sömürünün yoğunlaşmasındaki aşamaları ifade eder. Elbirliği, birkaç işçinin ortak bir sonuca erişmek amacıyla, ortaklaşa hareketidir, böylece kapitalizmin gelişiminde özel bir tarihsel aşamayı oluşturur. Marx bu gelişmeyi şöyle anlatır: Aynı zamanda toplumsal emeğin üretkenliğini arttırmaya yönelik bütün sosyal düzenlemelerin üzerinde temellendiği genel biçimdir (MECW, IV: 143). Elbirliği emeği daha verimli hale getirir, eylem alanı genişler, belli bir sonucu almaya yönelik olarak gerekli olan zaman azalır ve üretken emek gücünün böylesi bir gelişmesi gerçekleştirilir. Bu mutlak olarak bağımsız, tekil, yalıtılmış işçinin yapabileceklerinin ötesine geçilmesini sağlar. Elbirliği gerekli emek zamanını azalttığı ölçüde, kapitalistin hiçbir şey vermeksizin elde ettiği görece artı değeri artırır. “Elbirliği, emek değil de, sermayenin üretken gücü gibi görünen üretken sosyal emek gücüdür” (MECW, IV:146). Bu türden bir yer değiştirme burjuva toplumunun bütün üretici güçleri açısından gerçekleşir. Burada gerçekleşen şey şudur: Emeğin sosyal biçiminin yabancı bir güç olarak sunulması yoluyla, (işçinin) emeğinden yoksun bırakma, elinden alınma, yani yabancılaşması sürecidir. Kapitalist elbirliği koşullarında, işçiler arasındaki karşılıklı bağlantılar, onlara yabancı bir ilişki haline geldiğinde, özel bir emek türü ortaya çıkar: gözetim emeği. Bu yönlendirici emeğin işlevi işçilerin yoğunlaşmasının olduğu yerde

nesnel bir zorunluluktur; emek sürecinin yönlendirilmesi biçimi de birlik koşullarında olmak zorundadır, fakat bunun, kapitalizmde emeğin denetlenmesiyle hiçbir ilişkisi yoktur.

Marx tarafından elbirliği (*cooperation*) formunun gelişmesi olarak nitelenen kapitalist manüfaktürlerde işbölümü, üretkenliği, görelî artı değeri arttırmakta oldukça etkili bir yoldur. Manüfaktürdeki işbölümü emeğin toplumsal bölünmesi temelinde gerçekleşir, sonra bu meta değişimine yol açar. Uzmanlaşmış, özelleşmiş, kısmi emek türlerinin işbirliğinin tek bir kullanım değeri üretmek üzere oluşmasını temsil eder. 1861-63 *Elyazması* 'nda Marx, iki tür işbölümünün karşılıklı etkileşimini ayrıntılarıyla sorgular ve bu bağlamda şunları bulgular: İşbölümü kesin anlamda ekonomi politığın kategorilerinin kategorisidir (MECW, IV: 151). Toplumsal işbölümü genelde meta ilişkilerine karşılık gelir ki, burada üretim özel bir kapitalist formdadır. Marx'ın keşfettiği iki temel işbölümü tipi birbirlerini koşullandırır, bu olgu şu anlama gelir ki, “meta konusunda formüle edilen genel yasalar ilkin kapitalist üretimin gelişmesiyle, yani sermayenin gelişmesiyle gerçekleşir” ve “yalnızca sermaye temelinde, kapitalist üretim temelinde meta en genel zenginlik biçimine dönüşür” (MECW, IV: 185).

Tarihsel olarak kapitalist üretim sürecinde işbölümü “özel bir üretim tarzı olarak manüfaktörü varsayar” (MECW, IV: 151). Manüfaktür başlangıçta bir tek ve aynı metayı üretmekte olan işçilerin biraraya getirilmesinden ve emek araçlarının bir tek işyerinde yoğunlaştırılması, bir kapitalistin yönlendirmesi altında meydana gelir. Manüfaktür kendi içinde işbölümünün ve emek üretkenliğinin gelişmesinin bütün önkoşullarını taşımaktaydı. Bu sermayeye, ataerki lonca tipi üretim karşısında belirli bir üstünlük vermiştir. Marx, burjuva ekonomistlerinin vurgulamalarının tersine kapitalist üretim değişik emek biçimlerinin işçiler arasındaki paylaştırılmasıyla nitelenmez, tam tersine işçilerin farklı iş süreçleri arasında dağıtılması ile nitelendiğini göstermiştir. “Bunların (iş süreçleri) herbiri

işçilerin niteleyici yaşam süreci haline gelir” (MECW, IV: 158). Bu dağıtmanın bir türü emeğin manüfaktürde biraraya getirilmesidir. İşçiler sadece bu biraraya gelmenin oluşturuca parçalarıdır ve onlar bir bütün olarak tamamen mekanizmaya bağılırlar.

2.7. META FETİŞİZMİ

Marx’ın değişim sürecine sokulan emek ürünleri olarak metaların gizemli doğası konusundaki yaklaşımının ilk formülasyonlarını *Grundrisse*’de bulabiliriz. Marx’ın buradaki meta fetişizmi analizi, metanın toplumsal ilişkiler örüntüsündeki özgül konumunu açıklığa kavuştururken, aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkilerin nasıl değiştiğini de tartışmaya açar. Bu noktada, kabaca, üretim ve değişim süreciyle ilişkili üç temel görünümü saptayabiliriz: üretimin toplumsal niteliği, ürünün büründüğü toplumsal form ve toplumsal ilişkilerin şekleşmesi. Bu görünüm, metalar dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkilerin geçirdiği nitel dönüşümü dışavurduğu gibi, söz konusu toplumsal biçimlerin insanlara nesnel olduğu kadar yabancı ilişkiler olarak görünmesinin koşullarını anlatır. Başka bir deyişle, genelleşmiş meta ekonomisinin içerdği özel koşullar nedeniyle, “değişim değeri, kişilerin toplumsal ilişkisi şeylerin toplumsal tutumuna; kişisel kapasite şeylerin kapasitesine dönüşür” (Marx, 1986: 94).

Üretimin toplumsal niteliği ile meta üretiminin gizemli doğası arasındaki bağıntıda değişimin oynadığı role ilişkin analiz, Marx’ın *Kapital*’in birinci cildinde geliştirdiği meta fetişizmi eleştirisinde ağırlıklı bir konumda yer alır. Marx’ın bu analizine göre, meta fetişizmi aslında emeğin toplumsal karakterinin bir türevidir. Tekil üreticilerin başka üreticilerle toplumsal olarak ilişki içine girmesi ancak meta değişimi üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla, bir bireyin (yani, tekil üreticinin) ürününde kendini gösteren toplumsal nitelik, değişimin dolayımı olmaksızın, üreticilerin kendilerince kavranabilir bir özellik değildir. Aslında, her bir üreticinin ürünlerinde somutluk kazanan emekleri, bütün bir toplumun

toplam emeğini oluşturur. Ne var ki, tekil üreticinin kendi bireysel emeğinin bu genel toplam emek içinde yer aldığını kavrayabilmesi için, değişim sürecinde ürünlerin karşılıklı ilişki içine girmesi gereklidir.

Böylece, değişimin ilişki içine soktuğu ürünler, aynı zamanda üreticilerin birbirleriyle kurdukları ilişkinin zeminini sağlar. Bu nedenle, Marx'ın analizine göre, emek sarf ederek üreten bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler dolayım lanarak, “şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler” biçiminde algılanır (1996: 83-84). Dolayısıyla, kapitalizmin niteleyici bir özelliği (yani, önceki üretim tarzlarından farklılaştığı temel görünüm) olarak genelleşmiş meta üretimi; insanların ve toplumsal ilişkilerinin nesneleştiği, şeyler arasındaki ilişkilere dönüştüğü ya da şeyleştiği bir maddi süreçtir. Marx'ın analizinin metalaşma, nesneleşme (*objectification*) ve şeyleşme arasında kurduğu belirleyici ilişkisellik dikkat çekicidir.

Fine'in (2001: 85-86) vurguladığı gibi, *Kapital*'in inceleme alanında, kapitalist toplumun ekonomik yapılanmasında ortaya çıkan fetişizm biçimlerinin yol açtığı yabancılaşmış sömürü ilişkileri yer alır. *Kapital*, kimi yorumcuların ileri sürdüğü gibi ekonomist bir indirgemeciliğin somutluk kazandığı bir yapıt olmaktan çok, insani ilişkilerin meta değişimi dolayımıyla yapılandığı bir toplum türünün köktenci bir eleştirisidir. Bütün toplumsal-insani biçimlerin metalara indirgendiği toplum biçiminde sergilenen ekonomist rasyonalitenin eleştirisi olduğu içindir ki, Marx'ın *Kapital*'in eleştirisinin aslında ekonomizme yöneldiği bile ileri sürülebilir.

2.8. ŞEYLEŞME KURAMI

Kuramsal düzlemde hiç de kolay bir biçimde ele alınamayacak bir süreci ve ilişkiler bütünlüğünü anlatan şeyleşme (*Verdinglichung, reification*) kavramı, soyut olduğu ölçüde

kapitalist toplumdaki egemenlik örüntüsünün anlaşılması bakımından önemlidir. İlk bakışta oldukça kolay tanımlanabilir bir kategori gibi gözükmesine karşın, bu kavramın genelde toplumsal bilimlerdeki, özelde de eleştirel kuram geleneklerindeki ayrıcalıklı konumu tartışmayla ilişkili yazınının incelenmesindeki zorluklara işaret eder. Kuşkusuz, hem yabancılaşma hem de hegemonya kavramları için geçerli olduğu üzere, şeyleşme kavramı yalnızca siyaset kuramı için değil, aynı zamanda toplumsal dönüşüm tasarımlarının praxis düzlemindeki yansımaları için de dikkat çekicidir.

Etimolojik açıdan ele alındığında, şeyleşme kavramının kökeni Latince’de son derece geniş bir kullanım alanına sahip olan *res* sözcüğüne dayanır. Basit bir şekilde “şey” sözcüğüyle karşılanabilecek olan *res*’in başka yan anlamları da diğer sözcüklerle ifade edilebilir: nesne, konu, ilgi, iş, mülk, dava, vb. (Pitkin, 1987: 264). Bu durumda, örneğin, şeyleştirmek fiili, bir nesneyi şeye dönüştürmek anlamına gelir.⁴ *Reification* terimi, aynı kuramsal matris içinde yer alan benzeri fetişizm kavramı gibi, ilkin 19. Yüzyıl Batı düşüncesinde insanlarla Tanrılar arasındaki ilişkilerin doğasına yönelik değerlendirilmelerde kullanılmaya başladı. *Oxford English Dictionary*, bu kullanım biçimini aktarmak üzere, George Grote’un klasik eseri *A History of Greece*’de (1846-56) yer alan bir cümlesine yer verir: “Boiocalus, kendi kabilesine tanrı Helios’un şeyleşmesini [*reification* -TD] kavratmakta güçlüklerle karşılaşacaktı”. Paulson’un (2005: 15) açıkladığı

⁴ İngilizce’de “reification” sözcüğünün eşanlamlısı “thingification” olup, tam da şeyleşmeyi ifade eder. İngilizce’nin en kapsamlı ve güvenilir sözlükleri arasında yer alan *Oxford English Dictionary* (1989), *reification* sözcüğünü şöyle tanımlar: “Bir kişinin ya da soyut bir kavramın bir şeye dönüşümü”. Sözlük, Marx’a da atıfta bulunarak, *reification* sözcüğünün aynı zamanda kişisizleştirme (*depersonalization*) anlamına geldiğini ve Marx’ın bu kavramı kapitalist sanayileşme sürecinde işçinin bir metaya ya da üretim faktörüne dönüşmesini nitelemek amacıyla kullandığını vurgular.

gibi, fetişizm daha çok tanrısal niteliklerin yansıtıldığı nesneye (yani, fetişe) yönelik bir odaklanmayı dışavururken, şeyleşme ise bir tanrı ya da canlının kişisel olmayan ve cansız bir şey/nesneye dönüştürülmesini anlatıyordu. Başka bir deyişle ifade edilirse, fetişizm öznenin niteliklerinin nesneye aktarılmasını, şeyleşme ise öznenin nesneye dönüştürülmesini içerir.⁵

Bu durumda, şeyleşme öznenin nesneye indirgenmesi dolayısıyla, kişileşmenin (*personification*) tam zıddı olup, tartışmanın tanrılar alemiyle ilgili kısmı bir yana bırakılırsa, insanlar arasındaki ilişkilerin özel bir tarzda yapılandırılmasını ima eder. Şeyleşme, kabaca, insanlara ait niteliklerin, ilişkilerin, süreçlerin, kavramların vb. bir nesneye ya da nesnelere aktarılmasını; insani niteliklerle donatılan bu nesnelerin de, kendi varlıklarıyla, insandan bağımsız ve insan benzeri bir konuma yerleştirilmesini anlatır. İnsani niteliklerin nesneye aktarılmasıyla gerçekleştirilen soyutlama (*abstraction*) hem yöntembilimsel bakımdan kavramların düşünsel konumuna, hem de toplumsal analiz bakımından insani gerçekliğe ilişkin algılamaların kuramsal görünümüne yönelik bir tersine çevirmeye dayanır. Birinci alanda, kavramsal soyutlama (*Denkabstraktionen*) düzeyindeki şeyleşme, kavramlarla nesnel gerçeklik arasındaki bağıntının kopartılmasını, yani toplumsal gerçekliğin içerdiği bileşenlerin soyut şeylere dönüştürülmesidir. İkinci alanda ise, şeyleşme, tıpkı Marx'ın "gerçek soyutlamalar"ındaki (*Realabstraktionen*) gibi, insanların özsel varoluş biçimlerinden ve niteliklerinden uzaklaştırılarak soyut toplumsal olgulara indirgenmesidir (Vandenbergh, 2001: 12993).

⁵ Bu anlam, sözcüğün tarihsel gelişimiyle uyum içindedir. Şeyleşme kavramının tarihini inceleyen Vandenbergh (2001: 12993), İngilizce'de kullanıma girmeye başladığı 1860'lı yıllarda, *reification* teriminin Latince *facere* (yapmak) fiili ile *res* sözcüğünün eklenmesinden türetildiğini belirtmektedir.

Şeyleşme kavramı başta Georg Lukács olmak üzere özellikle Batı Marksizmi içinde yer alan tarihselci-hümanist kuramcılar tarafından önemsenmiştir. Bununla birlikte, modern kapitalist toplumun ortaya çıkışıyla birlikte gündeme gelen yabancılaşma ve insansızlaşma sorunlarını araştıran diğer kuramcılar (Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl vb.) da konuya ilgi duyduklarını vurgulamak gerekir (Vandenberghe, 2001: 12993). Ancak, Marksizmle birlikte, şeyleşme tartışması yabancılaşma sorunuyla eklemlenerek sınıf egemenliğinin yeniden üretimini açıklamaya yönelik kuramsal model içerisinde tümleşik bir görünüme kavuşmuştur.

Paulson'un (2005: 41-42) işaret ettiği gibi, daha yoğun şeyleşmenin meydana geldiği toplumsal formasyonda egemen sınıf hegemonyasının daha güçlü olarak açığa çıktığı varsayılabilir. Böyle bir durumda, kendiliğinden gelişecek muhalefet hareketlerinin de daha geniş kapsamlı ve köktenci dönüşüm doğrultusunda biçimlenmek yerine, daha sınırlı ve tikelci sorun başlıkları etrafında varlık göstermeleri olasıdır. Buna karşılık, şeyleşmenin daha az olduğu koşullarda, toplumsal çelişkilerin bilincine daha kolaylıkla ulaşılacağı için, egemen sınıfın hegemonyası da zayıflayacak, egemenliğin baskıya dayalı yöntemleri daha fazla ağırlık kazanacaktır. Kapitalist toplumsal formasyonun içerdiği karmaşık çelişkilerin eşitsiz bir biçimde yapılanması nedeniyle şeyleşme ve yabancılaşma süreçleri bilinç alanındaki nitel sıçramaları engeller. Bağımlı sınıfların kendilerine özgü bilinç uğrağına ulaşmaktaki güçsüzlükleri ya da yetersizlikleri ise egemen sınıf hegemonyasının yeniden üretiminin temel bir koşuludur. Dolayısıyla, şeyleşmeyi kapitalist hegemonyanın gelişimine katkıda bulunan bir süreç olarak nitelemek yanlış olmayacaktır.

2.8.1. Şeyleşme Kuramının Tarihsel Gelişimi

Yukarıda belirttiğimiz gibi, şeyleşme kavramı özellikle Marksist kuramcılar tarafından kapitalist toplumun içsel çelişkilerinin ve devinimlerinin açıklanması amacıyla

kullanılmıştır. Sonraki Marksist yazarların yapıtlarında taşıdığı görece ağırlığa karşın, Marx'ın toplu yapıtları incelendiğinde ilk bakışta aynı niceliksel ağırlığın bulunduğu söylenemez. Ne var ki, Marx'ın *Kapital*'de fetişizmi tartıştığı ünlü pasajlarda özgül bir terim olarak yer almasa da, şeyleşme kuramının bu metinlerden türetildiği genellikle ileri sürülür (Pitkin, 1987: 264; Vandenberghe, 2001: 12994). Ancak, bu saptamadan, Marx'ın basit meta fetişizmi eleştirisinin yöneldiği nesne ile şeyleşmenin dışavurduğu olgu ve süreçlerin aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Meta fetişizmi daha çok meta odaklı bir bakış açısını yansıtırken, şeyleşme metanın özgül konumundan kaynaklanan ilişki biçimlerini tartışma alanına sokar (Paulson, 2005: 15).

Marx, fetişizm ve mistifikasyon gibi kavramları, kapitalist toplumdaki kimi zihinsel-entelektüel süreçlerin nesnel gerçekliğin doğru bir biçimde kavranmasını engelleyen temel dinamikleri nitelemek amacıyla kullanır. Aynı türden bir bakış açısı, Feuerbach'ın yabancılaşma kavramının kökenlerini bulduğumuz din eleştirisinde de kendini gösterir. Marx, kendi yaklaşımının, hiç kuşkusuz gençlik döneminde düşüncelerinden etkilendiği Feuerbach'ın kuramsal modelinden hangi bakımlardan ayrıldığını özellikle göstermeye çalışır. Nitekim, ekonomi politiğin eleştirisinin nesnesi ile din eleştirisinin nesnesi maddi gerçeklik kıstası bakımından radikal bir farklılık sergilerler: Birincisinin nesnesi olan tanrı(lar)dan farklı olarak, ikincisinin nesnesi olan piyasa (tıpkı üretici güçler, üretim ilişkileri, meta, üretim tarzı vb. kategoriler gibi) gerçek bir olgudur (Pitkin, 1987: 270). Aslında, Marx'ın bakış açısından, her ne kadar din eleştirisinin nesnesi olan tanrının varlığı tartışmalı olsa da, din de tıpkı metalar gibi insani etkinliğin şeyleşmiş bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Marx, toplumsal formasyonun çelişkili gerçekliği içinde yer alan baskı ve sömürü süreçlerini gizemlileştiren etkenler bağlamında ideoloji, din ve siyasal devletin eleştirisini yapar (Schweitzer, 1992: 32).

Marx'ın burjuva ekonomi politiğine yönelttiği eleştiri, tam da fetişizm ve mistifikasyon kavramları bağlamında, nesnel gerçekliğin doğru algılanmasını engelleyen kavram ve kategorilerin rolünü öne çıkarır. Meta ve piyasanın gündelik reel yaşam süreçlerindeki gerçekliği, insanların dünya görüşlerinin biçimlenmesinde etkili oluyorsa, burjuva iktisatçılarının yerine getirdiği gizemlileştirme etkinliği dikkate alınmalıdır. Marx'ın eleştirisinin odağında yer alan bu etkinlik türünün nasıl somutluk kazandığı sorusunun yanıtı, burjuva ideologlarının genel bir niteliğini açığa çıkaracak genelliktir: Kuramsal alandaki gizemlileştirme, burjuva ekonomi politikçilerinin, kendi kavram ve kategorilerini evrensel ve ebedi geçerliliğe sahip olarak sunmalarıyla gerçekleşir. Marx ise, ekonomi politiğin eleştirisi başlığı altında, yöntemsel ve felsefi düzlemde, bu kavram ve kategorilerin kapitalizme özgü olduğunu göstermeye çalışarak söz konusu gizemlileştirme etkinliğini hedef alır.

Piyasa ve meta formuna yönelik gizemlileştirme, öyleyse, bunların nesnel gerçekliğin bir parçasını oluşturmalarında değil, tarih aşırı bir bakış açısıyla, bütün zamanlar için geçerli ve zorunlu olarak sunulmalarında açığa çıkar. Bu kavram ve kategoriler, bir kez böyle oluşturulduğunda, bunların değiştirilmesine yönelik bütün istek ve girişimlerin geçersiz sayılmaları kaçınılmazdır. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde, kapitalizmin bir üretim tarzı olarak olumlanmasını sağlayan özürücü ve pozitivist burjuva ekonomi politiğinde kavramsallaştırıldığı biçimiyle, metaların “gizemli”, “mistik” ya da “metafizik” niteliğini inceler. Marx'ın bakış açısından, ekonomi politik geleneğinin yansıttığı ve yaydığı algılama tarzı, kendi kavram ve kategorilerini “üretken emeğin kendisi denli, doğanın empoze ettiği kendinden menkul bir gereklilik” (1996: 92) olarak formüle eder.

Böylelikle, meta değişiminin tarihsel açıdan kesinlikle aşılamaz ve ebedi bir kategori olduğunu ileri süren yaklaşım, tipik bir gizemleştirme vakasıdır. Kapitalizmin aşılmasını sağlayabilecek siyasal ve toplumsal öznelere modern toplumun bağrında ortaya çıktığı bir sırada, bu üretim tarzının temel görünümünü yansıtan kavram ve kategorilerin değiştirilemez olduğunun ilanı Marx'ın eleştirisinin hedefleri arasında yer alır. Marx, söz konusu gizemleştirmenin ortadan kalkmasını da burjuva toplumunun aşılmasına bağlayarak tarihselci bir perspektif sunar: “Maddi üretim sürecine dayalı toplumun yaşam süreci, özgürce bir araya gelmiş insanların gerçekleştirdiği üretim olarak görülünceye ve saptanmış bir plan uyarınca onlar tarafından bilinçli olarak düzenleninceye kadar, mistik örtüsünden sıyrılmaz” (1996: 90). Marx, bu aşamaya ulaşılmasını ise, hiç de kolayca gerçekleşecek bir sürecin ürünü olarak görmez; tam tersine, bunun gerçekleşmesi için, öncelikle, toplumsal koşulların uygun olması gereklidir. Dolayısıyla, kapitalizme özgü kavram ve kategorilere yönelik mistisizm ve fetişizmin Marx'ın analizindeki diyalektik eleştirisi, burjuva ekonomi politiği ve sosyolojisinin mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırıcı kuram ve yöntemlerinde kendini gösteren ideolojik perspektifin kuramsal eleştirisidir.

Kuşkusuz, bu oldukça sert eleştiriler Marx'ın burjuva ekonomi politiği konusundaki yorumunun tamamını oluşturmaz. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomi politikçiler, kapitalist toplumun analizinde kullanılabilecek kavram ve yöntemlerin geliştirilmesinde önemli katkılar sağlamışlardır. Marx, bu iktisatçıların birçok kategorinin (örneğin, değer, değişim değeri, kâr, fiyat, vb.) bilimsel formülasyonundaki rollerini olumlu bulur. Ne var ki, klasik ekonomi politik, özellikle emeğin toplumsal konumunun gizemleştirilmesinde “ideolojik” bir işlev görmüştür: Değerin yaratılmasındaki temel etken olarak emeği gösterirken, onun hangi toplumsal koşullar

altında değeri yarattığı sorusunu arkaplana iterek, emeğin kapitalist ideolojideki yansımaları ebedileştirmeye yönelmiştir. Marx'a göre, ekonomi politik bir yandan değerin büyüklüğünü metanın üretimindeki ortalama emek zamanıyla ilişkilendirmiştir; diğer yandan, meta biçimini ortaya çıktığı tarihsel koşullardan ve toplumsal bağlamdan kopartarak, adeta transandantal bir doğa kategorisine dönüştürmüştür. Birinci niteliği burjuva ekonomi politiğın olumlu ve etkileyici, ikinci niteliği ise olumsuz ve ideolojik görünümünü oluşturur. Marx, birincisinden emek-değer kuramının geliştirilmesinde; ikincisinden ise, bu kuramın transandantal doğalcı perspektiften arındırılmasında yararlanmıştır (Fine, 2001: 86).

Bu bağlamda, Marx'ın *Kapital*'i, ekonomi politiğın gizemleştirici ideolojisinin eleştirisini hedeflediği ölçüde, aslında şeyleşme ve yabancılaşmanın eleştirisi olarak da okunabilir. Kesinlikle dar anlamda bir iktisat kitabı sayılamayacak olan bu çalışmasında Marx, insanlığın ulaştığı özel bir tarihsel evrede toplumsal süreçleri etkisi altına alan ekonomik belirlenim biçimlerini, yöntemsel düzlemde kaba bir ekonomizme eğilim göstermeksizin inceler.

Kapital'de kapsamlı olarak analiz ettiği meta ilişkileri konusundaki şeyleşme ve fetişizm kavramlarının kökenleri, Marx'ın erken dönem yapıtlarında bulunur. Bu dönem daha çok felsefi bir söylem içinde geliştirilen yabancılaşma, şeyleşme ve fetişizm eleştirisi sonraki olgun dönem yapıtlarında ekonomi politiğın söylemi içinde, daha somut ve ampirik iktisadi terimler aracılığıyla geliştirilir. Marx, piyasadaki meta değişimi üzerinden yapılanan kapitalist toplum biçiminin en önemli özelliklerinden birini, insani ilişkiler alanındaki dönüşüm sürecinde bulur: Sanayi kapitalizminin gelişmesi ile birlikte, üretimin giderek toplumsallaşmasına koşut olarak, insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkilere dönüşmüştür: "Burada ... insanların kendileri arasındaki belirli

toplumsal ilişki, ...şeyler arasındaki ilişkinin fantastik biçimini alır” (1996: 83). Kapitalist toplumdaki şeyleşme sonucunda toplumsal ilişkilerin nesneleşmesi ve araçsallaşması, aslında, meta üretimi ve sermayenin gereksinmelerinin belirleyici bir konum kazanmasının bir göstergesidir.⁶

Marx’ın şeyleşme kavramının arkaplanındaki belirleyici düşünce, genelleşmiş değişim ekonomisi olarak kapitalizmde metanın emek ürününün evrensel biçimine dönüşmesi ve değişim değerinin kullanım değeri karşısında birincil konuma yerleşmesidir. İnsan emeği nesneleşir ve değişim değeri olan meta biçimini alarak, sermaye açısından bir kâr olanağı durumuna gelir. Marx, metanın insanlar arasındaki ilişkilerde büründüğü biçimi *Kapital*’de şöyle yorumlar: “Dolayısıyla, meta gizemli bir şeydir; çünkü, onda, insanların emeğinin toplumsal karakteri, onlara, bu emeğin ürününün üzerine damgalanan bir nesnel özellik olarak görünür; çünkü, üreticilerin kendi emeklerinin toplamı karşısındaki ilişkileri, onlara, kendileri arasında değil de, emeklerinin ürünleri arasında varolan bir toplumsal ilişki olarak sunulur. Emek ürünlerinin metalara; nitelikleri duyularca hem algılanabilen hem de algılanamayan toplumsal şeylere dönüşmesinin nedeni budur” (Marx, 1996: 82-83). Bu bakımdan, meta biçiminin yaygınlık kazanması sonucunda gelişen özel toplum biçimi, aynı zamanda, özel mülkiyetin egemenlik kurduğu toplum biçimiyle aynıdır.⁷

Marx’ın kapitalist toplumda metanın aldığı özel biçimi çözümlerken üzerinde durduğu değişim değeri (kullanım değerinden farklı bir nitelik olarak), yabancılaşma ve şeyleşme kuramının odağında yer alır. Metanın toplumsal ilişkileri gizemlileştirici doğası,

⁶ Ayrıca bkz. Schweitzer (1992: 31), Vandenberghe (2001: 12995), Paulson (2005: 15), Read (2003: 132).

⁷ Fine (2001: 88), bu ikisinin “aynı madalyonun iki yüzü” olduğunu haklı olarak vurgular.

Üretim sürecinin nesnel gerçeklikteki hakiki varoluş biçiminden nasıl ve neden farklı bir biçimde algılandığını anlamak bakımından önemlidir. Değişim değeri, değişim sürecine katılanlar tarafından, sanki metanın bir niteliğiymiş gibi algılanır; oysa, gerçekliğe analitik bir yöntemle yaklaşıldığında durum hiç de göründüğü gibi değildir. Metalaşmanın gizemlileştirici etkisinin dışında bilimsel yöntemler kullanılarak çıkıldığında, değişim değerinin üründe/metada içerilen ve başka nesnelerle nicel olarak kıyaslanabilen emeğin bir türevi olduğu görülebilir.

Marx, böylece, kapitalist toplumda üreticinin konumunu ve bireyler arasındaki sözleşme/değişim ilişkisinin niteliğini araştırırken, bağımsız tekil üreticilerin ancak dışsal bir uğrak (yani, piyasa) dolayımıyla toplumsal ilişkiler kurabilmelerini son derece önemli bulur. Değişimin gizemlileştirici etkisi konusunda henüz bir bilinç düzeyine erişilmediğinde, üreticilerin toplumsal yapıdaki özgürlükleri konusunda bir engelle karşılaşmaları durumu tartışılmaz. Her bir üreticinin, kendi emek etkinliği sırasında bağımsız, diğer üreticilerle ilişkisinde eşit, üretilecek nesnelerle ilgili olarak bütünüyle zgr, kendi gereksinmeleri karşısında öz-çıkarıcı olduğu varsayılır. Bağımsız ve zgr üretici imgesi, genelleşmiş meta ekonomisinin olmazsa olmaz temel söylemsel koşuludur. Bu retici, bütünüyle kendi iradesini dışavurduğu değişim sürecinde, kendi denetimi (yani, mülkiyeti) altında tuttuğu nesneleri “yabancılaştırarak”, başka üreticilerin ürünlerini edinme olanağını kazanır. Üreticinin kendi varoluşu açısından gereksinme duymadığı ürününü başka bir nesne karşılığında mülkiyetinden uzaklaştırması/yabancılaştırması, ilişki içine giren bütün tarafların karşılıklı olarak yarar görüp kazançlı çıktığı varsayılan değişim ilişkisinin temel edimidir. Değişim ilişkisi, içinde gerçekleştiği toplumsal ilişkiler bütünlüğünün diğer koşullarından bağımsız bir biçimde, ilgili tarafların kendi çıkarlarını korudukları bir gönüllü sözleşme olarak kurgulanır (Fine, 2001: 88).

Marx, *Grundrisse*'de, değişim ilişkisi içinde yer alan tarafların karşılıklı olarak birbirlerinin gereksinmelerini karşıladıkları biçimdeki varsayımın bireysel özgürlük düşüncesini içermek zorunda olduğunu vurgular. Bir taraf kendi gereksinmesini karşılamak için diğer tarafın elindeki metayı edinmek isterken, aralarında herhangi bir baskı ya da zorlamaya gerek kalmayacağı varsayımı değişimin temel koşuludur: “Birey A, birey B’nin metası için bir gereksinme duyarsa da, onu zorla elde edemez, ya da tersi de doğrudur; A ve B, birbirlerini iradeleri metalarına nüfuz eden kişiler, mal sahipleri olarak tanırırlar. Bu bağlamda, burada hukuksal kişi kavramı ortaya çıkar; aynı şekilde, bu bakımdan içerildiği ölçüde, özgürlük kavramı da. Hiçbiri diğerinin malının mülkiyetini zorla elde edemez; her biri malından özgür olarak vazgeçer” (Marx, 1986: 175). Değişimin temelinde olduğu varsayılan özgürlük, böylece, burjuva toplumunun bütün çelişkilerinin ortadan kalktığı izlenimini yaratır.

Tezimin buraya kadar olan bölümlerinde incelediğim tartışma başlıklarından da anlaşılabilceği gibi, kronolojik açıdan bakılacak olursa, Marx’ın şeyleşme kavramını edinerek, Gramsci’nin hegemonya kuramı öncesinde de toplumsal egemenliğin ideolojik görünümleri üzerinde oldukça etkileyici bir kuramsal birikimin olduğu kolaylıkla saptanabilir. Bunlardan belki de en etkileyici kuramsal modeli geliştiren düşünür Georg Lukács olmuştur. Lukács’ın şeyleşme sorunsalını, ideolojik-kültürel süreçlerin toplumsal egemenliğin yeniden üretimindeki rolünü açıklamaya yöneldiği ölçüde, bu kuramsal gelenekte yer aldığı ileri sürülebilir. 1920’li yılların başında, *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabındaki şeyleşme kavramı, burjuva ideolojisinin işçi sınıfı üzerindeki kültürel ve entelektüel etkisini açıklamak amacıyla formüle edilmiştir.

. Lukács, son derece önemli olan ve şeyleşme sorunsalının belirleyici tezlerini bulduğumuz “*Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci*” başlıklı makalesinde kendi yaklaşımını

geliştirmiştir.⁸ Bu makale, Marx sonrası eleştirel kuramda, şeyleşme tartışmasının ilk kez sistematik ve kapsamlı bir sorunsal içerisine yerleştirildiği temel metindir.⁹ Lukács, burada Marx'ın yaklaşımını Hegelci bir diyalektik söylem içerisinde yeniden anlamlandırır. Lukács'ın biçiminde de yansımaları olan diyalektik söylem, Marx'tan Frankfurt Okulu'na kadar uzanan gelenekte etkili olmuştur. Kapitalist meta üretimindeki şeyleşme konusundaki kuramsal araştırmanın doğasının, diyalektik söylemi zorunlu kıldığını düşünebiliriz; dolayısıyla, bu söylem salt bir biçim sorunu olarak anlaşılamaz. Paulson'a (2005: 11-12) göre, şeyleşme olgusunun kendisindeki diyalektik, dışsal bir biçimin ya da söylemin tartışmaya sonradan eklenmesinde ortaya çıkmaz.

Burjuva ideolojisinin oluşum sürecini etkileyen şeyleşme, tezimde geliştirmeye çalıştığım yaklaşımdan da çıkarsanabileceği üzere, üstyapısal düzeyde bilinç biçimlerinin genel bir niteliği olarak, ast sınıfların algılama biçimlerini de özgül bir tarzda koşullandırır. Lukács'a göre, şeyleşme işçi sınıfının kolektif bilinç (ya da, farkındalık, *self-awareness*) kazanmasını engelleyerek, kapitalist toplumsal egemenliğin yeniden üretimini sona erdirmeye yarayacak bilgi birikiminin oluşmasını geciktirir. Şeyleşmenin tetiklediği ussal nesnelles(tir)me tarzı, sınıf çelişkilerini gündelik ideolojik süreçler içerisinde

⁸ Lukács, burada şeyleşme kavramını nitelemek amacıyla, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde de yer alan Almanca "Verdinglichung" sözcüğünü kullanır. Bu sözcük, Lukács'ın yapıtının İngilizce çevirisinde "reification" ile karşılanmıştır; aslında, Almanca terimin içerdiği "Ding" (İngilizce'de "thing") sözcüğünden yola çıkarak, "thingification" terimi de kullanılabilirdi. Ancak, terimin Latince kökenindeki "res" sözcüğünün de İngilizce'de "Ding" ve "thing" anlamını verebilecek uzantıları olduğundan, çeviride "reification" sözcüğünün kullanılması da isabetlidir. Türkçe'de kullanılan "şeyleşme" terimi de, bu anlamda, Lukács'ın özgün kavramına yakın düşen bir karşılık olmaktadır.

⁹ Makalenin bu özelliğinin aşılabildiği hâlâ söylenemez.

görünmez kılarak, nesnel sömürü ilişkilerinin bilincine varılmasını sağlayacak eleştirel bilincin gelişmesini zorlaştırır (Boggs, 1984: 169-70). Aynı anlama gelmek üzere, şeyleşmenin etkisi altındaki işçi sınıfı ve bağımlı sınıflar, görgül düzeyde, kendi özgürleşim potansiyellerinin farkına varamazlar. Bunda, tekil işçilerin de kapitalist değişim ve piyasa ilişkileri içerisinde birer meta konumuna indirgenmeleri de rol oynar (Martin, 1998: 150).

Dolayısıyla, Lukács'ın kuramsal yaklaşımı açısından bakıldığında, emek sürecindeki şeyleşme ile işçinin bilincindeki şeyleşme koşut bir biçimde gelişir (Pitkin, 1987: 266). Sınıfın kendine dair nesnel bir bilinç oluşturmaması, Marx'ın terimleriyle ifade etmek gerekirse, “kendinde sınıf”tan “kendisi için sınıf”a doğru bir ilerlemenin henüz sağlanamadığının göstergesidir.¹⁰ Gramsci, işçi sınıfının burjuva hegemonyası altındaki bağımlı konumunu tartışırken tam da bu saptamadan hareket etmektedir. Burası, Marx'ın yaklaşımından Lukács'ın şeyleşme kavramına ve Gramsci'nin hegemonya sorunsalına uzanan kuramsal çizginin kesişme noktalarından biridir.

Bununla birlikte, buradaki analizden anlaşılacağı gibi, Lukács'ın bilinç kertesindeki formlara odaklanan yaklaşımı, hiçbir biçimde, şeyleşmenin “yanlış bilinçlilik” (*false consciousness*) durumuna indirgenebileceğini ima etmez: Şeyleşme nesnelliğin sınıf tarafından yanlış olarak algılanmasından ibaret değildir; tam tersine, bilinç biçimlerinde karşılığını bulan nesnel süreçlerin ifadesidir.¹¹ Aynı anlama gelmek üzere, şeyleşme

¹⁰ Lukács, sınıfın algılama biçimindeki nesnel sorunu nitelemek amacıyla analizinde “şeyleşmiş bilinç”, “şeyleşmiş zihin” ve “bilincin şeyleşmiş yapısı” kavramlarını kullanır. Öte yandan, Lukács'ın söyleminde “şeyleştirici bilinç” (“*reifying consciousness*”) kavramının olmayışı manidardır (Pitkin, 1987: 267).

¹¹ Başka bir deyişle, şeyleşme yasaları kesinlikle “salt düşünce ürünü” değildir. Eagleton (1996: 147) da, meta fetişizmi bağlamında aynı saptamaya göndermede bulunmaktadır: “Meta fetişizmi, Marx için olduğu

süreçleri, modern kapitalist/burjuva toplumunun içsel ve zorunlu ilişkilerinin nesneleştiği formdur. Şeyleşme sorunsalının odağında, tekil bireyin sahip olduğu (yanlış ya da değil) bilinç türü de yer almaz; nasıl yabancılaşma bireysel değil toplumsal, bu nedenle de evrensel bir kategoriye, şeyleşme de kolektif kimlikler ve süreçlere odaklanan toplumsal ve evrensel bir kategoridir (Paulson, 2005: 16-17). Bu bakımdan, Marx'ın ideoloji kuramından hareketle, fetişizm, şeyleşme ve yabancılaşma bağlamında ortaya çıkan bilinç biçimleri, nesnelliğin çarpıtılmış algılamasını üretseler dahi, toplumsal totalitenin yapısal varoluşuyla karşılıklılık içerisinde olduğu ileri sürülebilir (Pitkin, 1987: 266).¹²

Şeyleşme kuramına meta fetişizmi ve hegemonya kavramlarıyla birlikte, karşılaştırmalı olarak ilerideki sayfalarda tekrar dönülecektir.

kadar Lukács için de, yalnızca bir zihin durumu değil, kapitalizme ilişkin nesnel, maddi bir yapıdır.” Buradan bir adım daha ileri gidildiğinde, fetişizm ile iktidarı arasındaki ilişkiye işaret edilebilir. Fine’in (2001: 93) şu değerlendirmesi anlamlıdır: “Fetişizm, yalnızca bir yanılsama kuramı değil, bir iktidar kuramıdır. Metanın fetişizmi, yalnızca ekonomik determinizmin *yanılsamaları* hakkında değil, aynı zamanda halkın şeylerin hareketi tarafından gerçek belirlenimi hakkındadır. Benzer şekilde, öznenin fetişizmi yalnızca özgür irade *yanılsamaları* hakkında değil; aynı zamanda, irade siyasal yaşamın muzaffer örgütleyici ilkesi olduğunda yaratılan soyut egemenlik biçimleri hakkındadır.”

¹² Eagleton’ın (1996: 152) yorumu burada ulaştığımız sonucu doğrulamaktadır: “Lukács’ın ideolojiyi yanlış bilinç ile bütün bütüne bir tuttuğunu düşünmek hatalı olur. İşçi sınıfının sosyalist ideolojisi hiç şüphe yok ki ona göre yanlış değildir; hatta burjuva ideolojisi bile ancak terimin karmaşık bir anlamında yanıltıcı sayılabilir.”

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEGEMONYA

3.1. HEGEMONYA: TARİHSEL VE YÖNTEMSSEL ÖNCÜLLER

Hegemonya kavramı çevresinde örüntülenen kuramsal çözümleme modelinin kökenleri araştırıldığında, özellikle 20. Yüzyılın ilk üç onyılındaki entelektüel tartışmaların dikkate alınması gerekir. Her ne kadar güncel siyaset kuramı açısından kuramsal bir kopuş uğrağını oluştursa da, kuramsal tartışmanın tarihsel bağlamının sunduğu süreklilik dinamiği, söylemdeki kesintinin hemen yanı başında konumlandırılabilir. Antonio Gramsci'nin hapisane dönemindeki metinlerinden oluşturulan *Hapishane Defterleri*'nde geliştirdiği yaklaşım, çağdaş kapitalist toplumlardaki toplumsal egemenlik biçimlerinin analiz edilmesinde, kuramsal düzeyde hem sürekliliği hem de önemli bir epistemolojik kopuşu temsil etmektedir. Batı'daki toplumsal formasyonların ayırt edici yönlerinin açıklığa kavuşturulmasına yönelik analiz girişimlerinde, *Defterler*'in en önemli kavramsal araçlardan birini oluşturan hegemonya kavramının özellikle kültürel süreçleri öne çıkaran perspektifleri esinlendirmiş olması şaşırtıcı değildir. Siyasal kerte, örneğin devlet alanında somutluk kazanan egemenlik ve iktidar formlarının üzerinde yükseldiği kültürel ve ideolojik süreçlerin vurgulanmasına yol açan yeni kuramsal modellerde giderek daha fazla işlevselleştirilmesi dikkatlerin bu kavrama yöneltmesini sağlamıştır. Hegemonya kavramı, böylelikle, toplumsal egemenlik ve siyasal iktidar biçimlerinin zordan çok rızaya dayalı dayanaklarına odaklanan açıklama çerçevelerinin tanıdık bir simgesine dönüşmüştür.

Gramsci'nin kullanım alanına soktuğu biçimiyle, hegemonya kuramı, öncelikle belirli bir ulusal-toplumsal formasyon bağlamında gerek sınıflar arasındaki egemenlik ilişkilerinin, gerek ulusal-halksal tutunum (*cohesion*) formlarının analizinde yararlı bir model oluşturur. Bu kavramın ve kuramın bilimsel bir inceleme aracı konumuna yerleştirilmesi, hiçbir biçimde, pozitivist toplumsal bilimlerin öngördüğü türden değerden bağımsız ve “nötr” bir analiz aracının oluşturulduğu biçimindeki bir yargının doğrulandığını göstermez. Tam tersine, Gramsci'nin kuramsal metnindeki hegemonya kavramı, aynı zamanda, kapitalizme özgü toplumsal egemenlik biçimlerinin sona erdirilmesine yönelik, karmaşık boyutları olan etik-politik bir dünya görüşünün yansıması olarak düşünülmelidir.

Gramsci, bu kavramı bir yandan araştırma yönteminin işlevsel bir aracı halinde yeniden inşa ederken, öbür yandan kendi önerdiği siyasal-felsefi mücadele tarzının belirleyici bir stratejik bileşenine de dönüştürmeyi amaçlamıştır. Hegemonya kavramı, kendi içinde düşünsel bağıntıları bakımından tutarlı bir dünya görüşünün oluşturulabileceğini ima ettiği ölçüde, hegemonik siyasetin iktidar savaşmaları bakımından ideolojik-kültürel biçimlenmelerin ne denli önemli olduğunun da bir kanıtını oluşturur. Yine de, kavramın doğasındaki entelektüel-ahlaki tutarlılık ve içsel birlik iddiası, tarihsel ve toplumsal bağlamdan kopartılmış bir evrensel geçerliliğe sahip felsefi-entelektüel konumların meşruluğunu kendiliğinden sağlamaz. Bu kavramla birlikte, bütün zamanlar ve uzamlar için geçerli hegemonik konumların mümkün olduğuna ilişkin bir bakış açısı üretilseydi, somut bağlamının dışında sabitlenen bir dünya görüşünün zorunlu olarak kendi egemenliğini kurabileceğinin de kabul edilmesi gerekirdi. Hegemonya kavramı, soyut bir egemenlik ve üstünlük modalitesinin evrensel bir yansımasını ifade etmekten ziyade, her

somut toplumsal formasyonun iç ilişkilerinin ampirik düzeydeki görünümünü açıklamaya yöneliktir.

Kuramsal açıdan oldukça riskli olmasına karşın, tezimin bu aşamasında kısaca tanımlamak gerekirse, hegemonya, toplumsal yapıdaki egemenlik ilişkilerinin oluşması ve yeniden üretilmesi süreçlerinde açığa çıkan “ahlaki ve entelektüel önderlik” durumu olarak anlaşılabilir. Gramsci, bu kavramı kimi zaman zor (ya da, baskı) ile rızanın özgül bir eklemlenmesini vurgulamak, kimi zaman da toplumsal egemenliğin asıl olarak rızaya dayalı biçimlerini tanılamak amacıyla kullanır. Bir kez böyle tanımlandığında, hegemonya için verilecek mücadele de, toplumsal-ekonomik formasyonun üretimden tüketime, iktisadi düzenleme biçiminden kültürel kimlik inşa süreçlerine, temsilden ideolojik algılara vb. kadar uzanan geniş ve küresel bağlamda gerçekleşen toplumsal etkinlikler bütünlüğünü hedefleyen bir praksis olarak kurgulanır. Böylece, hegemonya, iktidar blokunu oluşturan sınıf ve sınıf fraksiyonları ile ast sınıflar ve karşıt-hegemonik oluşumlar arasındaki entelektüel-ahlaki savaşımın örüntüsüdür. Söz konusu mücadele, tarafların kendi güçlerini sürekli yeniden sınıadıkları karşıtlıkları, uzlaşmaları ve değişimleri içeren kapsamlı bir yapılanma sürecini anlatır. Dolayısıyla, hegemonya salt zora dayalı egemenlik tarzından giderek uzaklaşan iktidar modellerini açıklamak üzere ideolojik üstünlük biçimlerinin vurgulandığı bir entelektüel-ahlaki önderlik stratejisidir.

Hegemonya kavramının Batı’daki sosyal kuram gelenekleri içinde önemli bir konuma yerleştirilmesi, geleneksel Marksizmin, gelişkin kapitalist toplumların dönüşümünü işçi sınıfının gerçekleştireceği yönündeki temel varsayımı bağlamında anlaşılabilir. Bu yaklaşım, özellikle sanayi alanında yoğunlaşan işçi sınıfının devrimci etkinliğini, tarihsel ilerlemenin temel bir dinamiği olarak ele alır. İşçi sınıfına tanınan dünya-tarihsel ölçekteki özne kapasitesi, değişik entelektüel eğilimler tarafından

sorgulanmıştır. İşçi sınıfının Batı Avrupa'daki tarihsel dönüşümü radikal bir tarzda gerçekleştirecek özne olarak tasarlanmasına ilişkin siyasal saptama, kapitalizmin yaşadığı değişiklikler gerekçe gösterilerek tartışmaya açılmıştır. Bu eleştirel yaklaşımlara göre, işçi sınıfı her ne kadar kapitalist toplumdaki toplumsal gücünü belirli ölçüde korusa da, tüketim ekonomisinin ağırlık kazandığı bir ilişkiler örüntüsüne daha fazla eklemlenmektedir. Tarihsel dönüşümün öznesi olarak başka oluşumlara ve kategorilere bakılması gerektiğini ileri süren kuramsal eğilimlerde yeni toplumsal hareketlerin öne çıkarılması işçi sınıfının siyasal kapasitesine ilişkin kuşkucu tutumun rolü belirleyicidir.

İşçi sınıfının tarihsel özne olma niteliğini ve kapitalizmi köktenci bir biçimde dönüşüme uğratma yeteneğini artık yitirdiğini ileri süren toplumsal kuramcılar, Batı'daki modern yapılanmaların karakteristik özelliklerini açıklarken, hegemonya kavramının içeriğini yeniden oluşturmaya çalışmışlardır. Kavramın kuramsal bağlamına ilişkin yer değiştirme önerisi, özellikle post-Marksist paradigmada ileri sürüldüğü haliyle, “radikal” politikanın temel göstergelerinin oluşturulmasını hedeflemekteydi. İşçi sınıfı yerine yeni “orta sınıflar”ın başat özne konumuna getirildiği bu yaklaşım, bir yandan modern sanayideki ve kamu sektöründeki gelişmelere işaret ederken, öbür yandan ekonomik ilişkiler alanındaki değişikliklerin yeni sınıfsal ilişkilere zemin hazırladığına göndermede bulunur.

Bütün bu değişimlerin anlaşılması bakımından hegemonya kavramına başvurulması gerektiğini ileri süren söz konusu yaklaşım, Gramsci'nin kuramına yönelik entelektüel ilginin yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur. Aslında, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde geliştirdiği açıklama modeli, daha 1970'lerin ilk yarısında Batı entelektüel çevrelerinde kendi etkilime halesini çoktan yaratmaya başlamıştı. Örneğin, yeni sol eğilimlerin tipik temsilcisi olma işlevini uzun yıllar sürdüren *New Left Review* dergisi,

1960’lardan itibaren geliştirmeye yöneldiği özgül tezlerin formüle edilmesinde bu kavrama önemli bir ağırlık tanımıştı (Anderson, 1976-77: 7). Önde gelen araştırma alanları arasında ideoloji ve kültüre gösterilen benzersiz ilginin hakim bir perspektifi yansıtmaya başlamasıyla birlikte, hegemonya kavramının, üstyapısal süreçlerin analizinde kuşatıcı ve evrensel bir ayrıcalıkla değer görmesi dikkat çekicidir.

Kavramın ideoloji ve kültür alanıyla dolaysız bir biçimde ilişkilendirilmesinin bir sonucu, tezimde göstermeye çalışacağım üzere, hegemonik süreçlerin asıl olarak ideolojiyle açıklanmasını öneren hatalı yaklaşımların yaygınlık kazanması oldu. Her ne kadar, ideolojiyle yakından ilişkili bir kavram olsa da, hegemonyanın salt ideolojik süreçlere indirgenmesi doğru olmayacaktır.¹³ Nitekim, ideoloji zmlemesi alanındaki benzersiz çalışmasında, Terry Eagleton (1996: 162-63) hegemonyanın ideolojiden hemen ilk elde ayrıştırılmasını sağlayacak belirgin bir niteliğini vurgular: İdeolojinin, rneğin Güney Afrika’daki *Apartheid* ideolojisinde olduğu gibi, toplumsal ilişkiler örüntüsünde zora dayalı yöntemlerle yaygınlık kazandırılması mümkün iken, hegemonik süreçler daha geniş kapsamlı ilişkiler üzerinden gerçekleşir. Daha açık bir ifadeyle, ideolojiden daha geniş bir ierime sahip bir kavram olarak hegemonya, ideoloji-dışı pratiklerin egemen grup ya da sınıfın kendi üstünlüğünü yeniden retmesindeki işlevine de açıklık kazandırır. Sınıf egemenliğinin oluşturulmasında, kuşkusuz, ideolojik araçların dolaşıma sokulması önemli bir etkidir; ancak, yönetici sınıfın ast toplumsal gruplara yönelik olarak uyguladığı ekonomik, mali, siyasi vb. politikalar tepkisiz bir yönetilenler kitlesinin yaratılmasını sağlayabilir. Toplumsal refahın artırılmasının toplumun bütününde yarattığı olumlu

¹³ Bu bakımdan, Gramsci’nin, ideoloji ve hegemonya kavramlarını iki farklı dşnm nesnesi olarak tasarladığı ne kadar vurgulansa yeridir.

değerlendirmeler hegemonik üstünlüğün pekiştirilmesine nasıl yardımcı oluyorsa, siyasal düzeyde hareketsiz bir işçi sınıfının yaratılması da ideoloji-dışı etkenlerin rolünü gözler önüne serer.

Gramsci'nin toplumsal ve felsefi kuramında belirleyici bir merkeziliği olan hegemonya kavramı, aynı zamanda, düşünürün sosyalist strateji alanındaki ideolojik yeniden yapılandırma projesi bağlamında da anlam kazanır. Ernesto Laclau'nun (1999: 461) haklı olarak vurguladığı gibi, bu kavram etrafında geliştirdiği kuramsal perspektif, Gramsci'yi siyasal strateji konusunda özgün bir kuramcı konumuna yükseltir. Anglo-Sakson siyaset kuramındaki çağdaş yorumlar, toplumsal egemenliğin kazanılmasını hedefleyen siyasal strateji bağlamında, hegemonyanın bir ideolojik egemenlik tarzı olarak gösterildiği tanımlara yaygınlık kazandırmıştır. Gramsci'nin kavramı, aslında, modern kapitalist toplumlarda egemen sınıf üstünlüğünün oluşturulmasında salt ideolojik süreçlere bakılmaması gerektiğini ima eden birçok varsayım üzerinden inşa edilir.

Burjuvazinin kendi üstünlüğünü ideolojik ve kültürel düzeylerde oluşturduğu denli doğruysa; sivil toplumda, devlette ve ekonomide sergilediği stratejik egemenlik performansı da hegemonyanın açığa çıkmasında belirleyici olduğu da o denli doğrudur. Britanya burjuvazisi aristokrasiyle girdiği ittifak sonucunda kendi hegemonik üstünlüğünü üç temel alanda (yani sivil toplum, devlet ve ekonomi alanlarında) görece sorunsuz bir biçimde kurarken salt elinde bulundurduğu ideolojik-kültürel olanaklardan yararlanmamıştı. Aynı şekilde, Fransız burjuvazisi de, Britanya'daki tarihsel gelişim dinamiklerinden önemli bir sapma göstererek, aristokrasinin siyasal egemenliğine devrimci bir atılımla son vererek kendi hegemonyasının siyasal görünümünü güçlendirmişti. Buna karşılık, dünya-tarihsel ölçekteki başarısızlığını Gramsci'nin özellikle vurguladığı İtalyan burjuvazisi ise, ülkenin Kuzey ve Güney bölgeleri arasında ortaya çıkan çelişkili

yapılanmanın içerdığı eşitsiz gelişim dinamiklerini denetleyemediği için, hegemonik bir sınıf konumuna ulaşmakta zorluklarla karşılaşmıştı. Piyemonte bölgesindeki egemenliğini İtalya'nın tamamına yaygınlaştıramaması nedeniyle hegemonyasını kuramayan Kuzey'deki burjuvazi, siyasal strateji alanındaki vahim yetersizlikleri sonucunda, İtalyan devletinin faşizm doğrultusunda şekillendirilmesinin temellerini atmıştı. İtalyan siyasal hayatının sonraki evrelerini de etkileyecek olan bu yapısal nedensellik ilişkisinin ardındaki temel etken, burjuvazinin ne sivil toplumda ne de politik toplum ya da devlette kendi hegemonyasını kuramamasıydı (Bocock, 1986: 27).

Gramsci'nin karşılaştırmalı bir analize olanak tanıyan kuramsal modelinin yalnızca İtalya'daki hegemonik süreçleri açıklamakla sınırlı kalmayıp aynı zamanda bir bütün olarak Batı toplumlarının özsel niteliklerinin araştırılmasında da yararlı olabileceği düşüncesi birçok analistin hegemonya kavramına ilgi göstermesini sağlamıştır. Bu toplumlarda baskın egemenlik tarzının daha çok rızaya dayalı iktidar yöntemleri üzerinde yükseldiğini göstermeye yönelik yaklaşımlar, böylece sivil toplum-devlet ikiliğini hegemonya ve tahakküm kavramları açısından incelemeyi önermişlerdir (bkz. Yetiş, 2009:129-53). Sonuçta, Marksist devlet kuramının mekanik belirlenimci türlerinde genellikle rastlanılmayan bir yorumla, sınıf egemenliğinin yeniden üretiminden devlet uğrağında somutlanan siyasal iktidar dinamiklerinin dışındaki toplumsal alanlara, özellikle sivil topluma da açıklama düzeneğinde yer verilmeye başlamıştır. Sivil toplum, artık sınıfsal üstünlüğün hegemonik görünümünün açığa çıkıp değişik toplumsal kategoriler arasındaki ilişkilerin doğasının belirlendiği ayrıcalıklı bir uzam olarak anlaşılmaktaydı.

Tez çalışmamın bu bölümünde, yabancılaşma süreçlerinin yorumlanması bakımından işlevsel olduğunu düşündüğüm hegemonya kavramı, Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde çözümlediği kuramsal çerçevede incelenecektir (ayrıntılı bir

analiz için bkz. Yetiş, 2009: 118-72). Yabancılaşma, şeyleşme, meta fetişizmi vb. düşünsel kategorilerle ele alındığında ciddi bir paradigmanın oluşmasına katkıda bulunacağını düşündüğüm bu kavramın bütünlüklü bir siyasal söylemin nesnesi haline dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Bu noktada, hegemonya kavramının merkezi bir statüye konumlandırıldığı Gramsciye analiz, her koşulda, felsefe ile siyaset kuramı arasındaki gerilimli bağıntıyı güçlendirdiğine özellikle dikkat edilecektir. İki ayrı entelektüel alanın eklemlenmesini zorunlu kılan bu açıklama tarzı, felsefeyi bir dünya görüşünün içsel tutunumu yüksek bir görünümü olarak değerlendirdiği ölçüde, siyaset kuramının ideolojik katedeki yansımalarını da önemsemeyi gerekli kılmaktadır. Gramsci'nin hegemonya kavramının felsefi bir söylem içerisinde konumlanması, hiçbir biçimde, epistemolojiden etik-politik değerlere kadar uzanan geniş bir kapsamlı anlatının siyasal mücadele alanındaki uzantılarının göz ardı edilmesini meşrulaştırmaz. Bu nedenle, incelememde yabancılaşma dinamiklerinin de ortadan kaldırılmasını öngören hegemonya kuramının karşıt-mücadele süreçleri açısından taşıdığı anlam üzerinde de durulacaktır.

3.1.1. Kavramın Tarihsel Bağlamı

Hegemonya kavramının entelektüel-ideolojik kökenlerine ilişkin ilk değerlendirme saptaması, mutlaka, bu kavramın özgün yaratıcılığında Gramsci'nin herhangi bir rolü olmadığını vurgulanmasına ayrılmalıdır. Burada inceleyeceğimiz kavram, *Hapishane Defterleri*'ndeki ayrıcalıklı statüsüne henüz kavuşmadan önce de, kendi özgül ağırlığını hissettiren bir tarihselliğe sahipti. Siyaset kuramı alanındaki yeni gelişmelerin tarihsel bir bağıntısızlık durumunda ortaya çıkmadıkları düşünülecek olursa, özgül koşulların içerdiği değişik nedensellik formlarının mutlaka dikkate alınması temel bir gereklilik olacaktır. Kapitalizmin gelişimindeki bütün sürekliliklere karşın, Marksizmin kurucularının kendi kuramlarını oluştururken karşılarında buldukları nesnellik düzleminde ortaya çıkan

dönemsel farklılıklar, hegemonya kavramının kullanımındaki yer değiştirmelerin varlığını açıklar. *Hapishane Defterleri* öncesindeki uzun tarihsel süreç, Gramsci'nin hegemonyayı özgül bir analitik kategori olarak geliştirirken, kendi önünde bulduğu kuramsal belirlenim alanının sınırlarını çizmişti. Bu bakımdan, Gramsciye hegemonya kavramının özgül görünümlerinin net olarak saptanabilmesi için, önceki dönemin kuramsal birikiminin sağladığı entelektüel dönüşümü yeniden incelemek yararlı olacaktır (bkz. Yetiş, 2012: 87-98).

Önceki tarihsel dönemin sonraki kuramsal yapılanma açısından taşıdığı öneme yapılacak her vurgu, *a priori* olarak, Gramsci'nin yapıtının kökenlerinin öncelikle Marx ve Lenin'in çözümlemelerinde bulunduğunu varsayar. Sınıfsal oluşumların maddi görünümlerine ve üstyapısal kerte de toplumsal bilinç biçimlerinin tarihsel ilerlemedeki rolüne ilişkin değerlendirmeleri Gramsci'nin düşüncesindeki süreklilikleri saptamamızı sağlar. Bununla birlikte, dönemler arasındaki kuramsal eklemlenmenin öne çıkarılması, kavramsal tarihteki kopuş ve farklılaşma dinamiklerinin yok sayılmasına da yol açmamalıdır. Bu durum özellikle hegemonya kavramı için geçerlidir: Kavramın önceki tarihsel geçmişi, Gramsci'nin yapıtındaki özgüllüğünün daha net bir biçimde kavranmasının ipuçlarını verecektir; özgüllük, hegemonya kavramının önceki metinlerde kuramsal düzeyde merkezi bir konuma sahip olmamasında açığa çıkar. Gramsci'nin katkısı, bu tez çalışmasının ilerideki bölümlerinde göstermeye çalışacağımız üzere, örneğin Marx'ın yapıtında hiçbir zaman temel bir belirleyiciliğe sahip olmayan bir kavrama oldukça gelişkin bir kuramsal açıklayıcılık yeteneği kazandırmak olmuştur (Bocock, 1986: 22).

Gramsci, hegemonya kuramını geliştirirken, Marx'ın yapıtlarında örtük bir biçimde bulunan ilgili kuramsal varsayımları, 20. Yüzyılın başında Rus entelektüelleri arasındaki

tartışmalarda somutluk kazanan düşünsel birikimin dolayımına gereksinme duydu. Rus Marksizmi ve Komintern, Gramsci'nin kendi kuramsal öncüllerini formüle etmesine olanak sağlayan felsefi zeminin *locus classicus*'udur. Rus tartışmasının önde gelen figürlerinin (özellikle, Lenin, Plehanov ve Buharin gibi kuramcılarının) ileri sürdükleri argümanların oluşturduğu tartışma bağlamı, Gramsci'nin düşüncelerine kaynaklık eden referans çerçevesini kuşkusuz sağlıyordu (Boggs, 1984: 159). Bununla birlikte, *Defterler*'deki hegemonya kavramı hem Rus hem de Komintern arkaplanından ciddi bir biçimde farklılaşmasını zorunlu kılan özgün bir epistemolojik yapıya dayanır. Dolayısıyla, Gramsci'nin hegemonya kavramı önceki kuramsal yaklaşımların basit bir tekrarı olarak görülemez.

Öte yandan, İtalyan entelektüel tarihinin bize sağladığı kimi veriler, uluslararası kuramsal arkaplanın hemen yanı başında, “ulusal” ya da “yerel” düşünce geleneklerinin de hegemonya kavramının biçimlenmesine yardımcı olduğunu kanıtlamaktadır. Niccolo Machiavelli'nin zor-rıza ikiliği konusundaki yorumlarından başlayarak, 19. Yüzyıl İtalyan düşüncesinde önemli yeri olan Vincenzo Gioberti gibi aydınların analizlerine kadar uzanan tarihsel birikim hegemonya kavramının değişik kullanım biçimlerini içerir. Ilımlı Katolik bir düşünür olan Gioberti, örneğin, bu kavram aracılığıyla ulusal düzeyde bölgeler arasındaki ahlaki yönlendiricilik ilişkilerini çözümlemeye çalışmıştı. Bu çözümlemede, İtalyan birliğinin kurulmasında Piemonte bölgesinin oynadığı bütünleştirme ve tutunum rolünü açıklamak amacıyla kullanılan hegemonya kavramı, aynı zamanda, ulusal-halksal düşünce biçimlerinin nasıl eklemleneceğini de anlamlandırmaya yarıyordu (Jones, 2006: 44). Bu bakımdan, Gramsci'nin kavramı edinmesinin özgül tarihi, hem evrensel hem de yerel geleneklerin özel bir eklemlenmesi sonucunda egemenlik ve rıza, mevzi savaşı, sivil toplum, aydınlar vb. kategorilerin yeni bir tarzda yorumlanmasını yansıtır.

Söz konusu kategorilerin hegemonya kavramını henüz nitelemediği Rusya tartışması, Gramsci'nin kuramsal açıklama modelinin ayırt edici yönlerinin hangi saptamalarda ve analiz tarzında açığa çıktığının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. On dokuzuncu yüzyıl radikal Rus entelijensiyasının, özellikle 1890'lı yılların sonundan itibaren ilgilenmeye başladığı devrim kuramı, *gegemonia* (hegemonya) terimini siyasal strateji tartışmalarının odağına yerleştirmişti (Anderson, 1976-77: 15). Çarlığa karşı verilecek savaşımın hangi koşullarda ve yöntemlerle yürütülmesi gerektiği sorusu, kavramın arkasındaki temel tartışma sorusuydu. Plekhanov'un 1883-84 döneminde kullanıma soktuğu biçimiyle, hegemonya kavramının siyasal görünümünü oluşturan başlıca kaygı Çarlık-karşıtı savaşım sırasında yönetilen sınıflar arasındaki ittifak biçimlerinin oluşturulmasıyla yakından ilişkiliydi.

Plekhanov, işçi sınıfının iktidar savaşımının salt iktisadi parametreler üzerinden tasarlanamayacağını belirtirken, siyasal alanının ne denli önemli olduğunu vurguluyordu. Bu yaklaşım tarzı, daha 1884'te Rus sosyal demokrasisinin önemli örgütlerinden Emeğin Kurtuluşu grubunun programatik perspektifini belirleyecekti (Anderson, 1976-77: 15). Nitekim, Plekhanov'a göre, feodal iktidarın sona erdirilmesi savaşımı, o zaman Rus burjuvazisinin iktidarı ele geçiremeyecek denli güçsüz olması nedeniyle, yeni bir bakış açısını zorunlu kılıyordu: Kapitalizmin öncü sınıfının tarihsel rolünü oynayamayacak olması, işçi sınıfının burjuva demokratik devrimin yöneticiliğini üstlenmesini gerektirmekteydi. Plekhanov'un bu değerlendirmesi, egemenlik (*gospotsvo*) ve siyasal iktidar hedefi doğrultusunda, ast sınıfların 2. Enternasyonal Marksizminin göz ardı ettiği böyle bir olasılığın gündeme gelebileceğine işaret ediyordu: İşçi sınıfı, Çarlığın ortadan kaldırılmasına yönelik demokratik devrim sürecinde hegemonik olabilirdi, hatta olmalıydı.

Kendi başına kaldığında, toplumsal muhalefetini iktidarın ele geçirilmesi aşamasına kadar geliştiremeyecek olan işçi sınıfı, (özellikle, sanayi proletaryası) öbür toplumsal sınıfları ve sınıf fraksiyonlarını belirli bir ittifak stratejisi içerisinde konumlandırabilirdi. Her biri kendi özgül çıkarları doğrultusunda, işçi sınıfının yönetimindeki ittifaka katılması, muhalefeti kolaylıkla bir iktidar adayına dönüştürecek. Burjuva aydınları, köylüler, ezilen azınlıklar vb. toplumsal kesimler, Plekhanov'un geliştirdiği hegemonik projedeki rolleriyle, siyasal özgürlüğün işçi sınıfı tarafından kazanılmasını sağlayacak olan mücadeleye güçlendirecekti (Anderson, 1976-77: 15; Bocock, 1986: 25). Benzer görüşleri savunan Axelrod da, 1898 tarihli iki önemli broşüründe, işçi sınıfının “bağımsız ve yönetici” konuma sahip tarihsel bir özne olarak, mutlakıyete karşı savaşımın demokrasiye doğru dönüştürebileceğine yönelik aşırı bir iyimserliği dile getirmekteydi (Anderson, 1976-77: 15). Bununla birlikte, Axelrod'un işçi sınıfının “bağımsızlığı” ile “yöneticiliği” konusundaki yaklaşımında, üst sınıfların demokratik savaşımındaki ayrıcalıklı statüsüne yönelik imalar da bulunmaktaydı. Ayrıca, bu sınıfın bağımsızlığının her zaman zorunlu olarak önderlik/yöneticilik yeteneğini doğurmayacağı da açıktı.

Bu görüşler, her ne kadar, işçi sınıfının tarihsel konumu konusunda kimi çelişkili ve netleştirilmemiş değerlendirmeleri de içerse de, Rus sosyal demokrasisi siyasal açıdan kuşatıcı bir önderlik potansiyelini önemsemeye başlamıştı. İşçi sınıfı salt kendi kesimsel çıkarlarıyla belirlenen bir toplumsal zeminde kaldığı sürece, diğer bütün sınıfların ve toplumsal grupların yöneticiliğini üstlenemezdi. Böylece, bu sınıfın Rus siyasal hayatındaki son derece önemli bir yeri işgal ettiği düşüncesi, giderek devrimci dönüşümün bu sınıfın yöneticiliği olmaksızın söz konusu edilemeyeceği saptamasına doğru evrilmiştir. Nitekim, Axelrod 1901'de P. Struve'ye yazdığı bir mektupta, sosyal demokrasinin burjuva liberalizminden nasıl ayrışabileceğini belirtiyordu: “Proletaryamızın tarihsel konumu

dolayısıyla, Rus Sosyal Demokrasisi mutlakıyete karşı savaşında hegemonyayı (*gegemonia*) kazanabilir” (aktaran Anderson, 1976-77: 15-16). Axelrod’un işçi sınıfının yönetici öncüsü olarak gördüğü sosyal demokrasi için ileri sürdüğü bu olasılık, aynı iyimserliği paylaşan Rus Marksizminin genç kuşakları arasında hegemonya teriminin yaygınlaşmasının siyasal zeminiydi. Örneğin, Martov, henüz Menşevizm-Bolşevizm bölünmesinin gerçekleşmediği 1901 yılında, “proletarya ile burjuva demokrasisi arasındaki siyasal hegemonya savaşımı”ndan söz etmekteydi (aktaran Anderson, 1976-77: 16).

Aynı bakış açısının, sonradan Rus sosyal demokrasisi içerisinde Bolşevik grubun liderliğine gelecek olan V. İ. Lenin’in kuramsal metinlerinde yansımaları bulması dönemin tipik eğilimlerinin bir göstergesiydi. Hegemonya terimi, ilk bakışta Lenin’in yazılarının temel kavramlarından biriymiş gibi gözükmese de, Gramsci’nin *Defterler*’deki yorumu semptomatiktir: Gramsci’ye göre, “İlyiç” (Lenin’in *Defterler*’deki adı) hegemonya kavramının asıl yaratıcısıdır (1971: 381). Bu saptama, yukarıda tartıştığımız tarihsel eğilim bağlamında düşünüldüğünde, son derece çarpıcı bir değerlendirme biçimini yansıtmaktadır. Gerçekten de, Lenin’in 1902 tarihli ünlü yapıtı *Ne Yapmalı?*, işçi sınıfının burjuva demokratik devrim koşullarında bile olsa, siyasal açıdan nasıl eğitilmesi gerektiği konusundaki tartışmayı gündeme getirmiştir.

Bu yapıt, aynı zamanda, Plekhanov ve Axelrod tarafından dile getirilen ve işçi sınıfının gündemdeki devrimde oynayacağı liderlik rolünü vurgulayan temel tezin geliştirilmesi bakımından da ilgi çekicidir. Lenin, burada, işçi sınıfının liderlik kapasitesinin nesnel bir olanağa dönüşmesinin, ancak bütün ezilen kesimlere yönelik bir siyasal mücadele tarzının oluşturulması durumunda geçerli olabileceği görüşünü savunur. Bir bakıma, önceki kuramcılarının ileri sürdükleri yaklaşımın devamı olarak nitelenebilecek olan bu görüş, sonradan Lenin’in siyasal stratejiye ilişkin kuramsal metinlerinin odağında

yer alacaktır. “Burjuva demokratik devrimde proletaryanın hegemonyası” biçiminde özetlenebilecek olan siyasal strateji, sosyalist hareketin bütün bir dönem boyunca üzerinde tartışma yürüteceği temel bir slogana dönüşmüştü (Joseph, 2002: 44). Lenin, sınıf hegemonyasının kazanılmasına yönelik stratejik hedefin gerçekleştirilmesini, “nüfusun bütün sınıfları arasına gitmek” varsayımına dayalı bir mücadele tarzıyla bağlantılandırıyordu.

Lenin’in bu görüşü, Rus sosyal demokrasisi içinde eleştirisiz bir biçimde kabul görmemiştir. Tam tersine, Menşevizm-Bolşevizm ayrışmasından sonra, Bolşeviklere karşı çıkan eğilimin önemli temsilcilerinden olan Potresov, “bütün ezilen sınıflara ulaşma” politikasının hiç de gerçekçi olmadığını söyleyerek Lenin’in hegemonya kavramına yüklediği anlamı eleştirmiştir. Lenin’in öngördüğü kapsayıcı modelin sınıflar arasındaki ilişkiler açısından son derece geniş olduğunu ileri süren Potresov’un kendi hegemonya stratejisi, asıl olarak, burjuva liberalizmiyle ittifakı öngörmekteydi. Menşevizmin niteleyici tezleri arasına kısa sürede yerleşen bu bakış açısı, işçi sınıfının hegemonik kapasitesi konusundaki kuşkucu bir yaklaşımın yansımasıydı. Nitekim, Lenin, feodalizmin tasfiyesini amaçlayan demokratik devrimdeki öncülük konumunu sermaye sınıfına bıraktığı için Menşevik yazarları sert bir biçimde eleştirecekti. Lenin, 1905 devrimi sırasında, “proletarya ve köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğü” stratejisini ortaya atarken, işçi sınıfının hegemonik konumuna ilişkin klasik görüşü tekrarlamaktaydı (Anderson, 1976-77: 16).

1905 Devrimi’nin yenilgisi, Lenin’in Menşeviklere yönelttiği eleştirilerin giderek yoğunlaşmasına yol açtı. Lenin’e göre, Menşevik siyasal stratejinin temel yanılması, hegemonya kavramının ya da yaklaşımının terk edilmesinde yatıyordu; oysa, hegemonya perspektifi olmaksızın, Rusya’da herhangi bir devrimci hareketin başarıya doğru ilerlemesi

söz konusu olamazdı. Lenin'in bu değerlendirmesi, Menşevizm akımı içerisinde ciddi ve olumlu bir etki yaratamadı; Menşevik liderler, 1905 sonrasında Çarlık yönetiminin feodalizmden kapitalizme doğru bir ilerleme gerçekleştirmeye yöneldiğini ileri sürerek, proleter hegemonyası düşüncesinin artık gündemden düştüğünü savunmaya başladılar. Burjuva devrimi tamamlandığına göre, geçmişte kalmış bir devrime ilişkin kavramlarda ısrar etmenin bir anlamı yoktu (Anderson, 1976-77: 17).

Lenin, Menşevizmin hegemonya kavramının terk edilmesine yönelik tavrına itibar etmedi. İşçi sınıfının siyasal partisinin yapması gereken, yalnızca ekonomik düzeyle sınırlı bir mücadele anlayışını bir yana bırakarak, bütün ezilen toplumsal grup ve sınıfların istemlerinin dikkate alındığı bir politikayı oluşturup uygulamaktı. İktidar programının ana hatları, işçi sınıfının ezilme biçimlerinin diğer bütün toplumsal eşitsizlik uygulamalarının analizinin sağladığı kuramsal dolayım ile kavranmasıyla ortaya konabilirdi. Siyasal parti, bütün ezilen kesimlerin özlemlerini kendi mücadele perspektifine eklemleyerek iktidar savaşımını bir üst düzeye çıkarmalıydı. Böyle bir siyaset tasarımı, bir yanda emek ile sermaye, öbür yanda ise ezilen kesimler ile devlet iktidarı arasındaki çelişkilerin oluşturduğu sosyo-politik bütünlüğü göz önünde bulundurabilirdi.

Soyut bir biçimde dile getirilen bu görüşün, 1917 öncesindeki Rus toplumsal formasyonundaki karşılığı, işçisınıfının sanayi sektöründeki varoluş tarzıyla başlıca üç temel kategorinin hayat koşulları arasında kurulacak bağlantıda somutluk kazanacaktı: Bu kategorilerden birincisi, özellikle toprak sahibi olma özlemi içindeki yoksul köylülük; ikincisi, savaşın yol açtığı ağır sonuçlardan zarar gören ve barış talebini dile getirmekte olan askerler; üçüncüsü ise, Çarlık yönetiminin feodal baskısı altında kendi kimlik ve özgürlük taleplerini yaşama geçirmekte ciddi engellerle karşılaşan etnik ve ulusal azınlıklar idi (Jones, 2006: 43).

Lenin, siyasal sistem içerisinde baş gösteren her önemli çelişkiyi kendi mücadele sürecine katma becerisine sahip olan bir sınıf partisinin, yürüteceği enerjik kampanyalar sayesinde, önemli bir muhalefet odağı olarak gelişeceğini öngörmektedir. Bu yaklaşım, ast sınıflar ve toplumsal kategoriler alanından kaynaklanacak bütün sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel talepleri iktidar savaşımının birer bileşenine dönüştürmeyi temel hedef olarak belirlemektedir. Çarlık karşıtı “demokratik” güçlerin yönetimini, ancak, böyle bir perspektifle teçhizatlandırılmış bir siyasal parti üstlenebilirdi. Söz konusu talepleri bütüncül bir siyasal iktidar programıyla kaynaştıramayan hiçbir muhalefet girişiminin hegemonik bir önderlik konumunu elde etmesi mümkün değildi.

Lenin’e göre, burjuva demokratik aşamanın gerektirdiği sosyal ilerlemeler henüz sağlanamadığından, Çarlık rejiminin köktenci sonuçlar doğuracak siyasal bir altüst oluş durumuyla ya da devrimci krizle karşılaşması kaçınılmazdı. Lenin’in modern dönemde devrimci taleplerin gereklerini tutarlı bir biçimde yerine getirebilecek tek sınıf olarak gördüğü proletarya, “bütün halkın tam bir demokratik devrim amacıyla verdiği mücadelenin lideri, *bütün* emekçi ve sömürülen halkın kendilerini ezenlere ve sömürülenlere karşı verdiği mücadelenin lideri olabilirdi” (Lenin, *Ne Yapmalı*’dan aktaran Anderson, 1976-77: 16-17). Lenin’in bu değerlendirmesinde, hegemonya kuramı açısından son derece önemli bir başka saptamanın da içselleştirilmiş olduğu vurgulanmalıdır. Sonradan Gramsci’nin hegemonya modelinin oluşumu üzerinde etkili olacak olan bu saptamayı, Lenin şöyle formüle etmiştir: “Proletarya, ancak proletaryanın hegemonyası düşüncesinin bilincine ulaştığı ve ona etki kazandırdığı ölçüde devrimci olabilir”di (Lenin, *Ne Yapmalı*’dan aktaran Anderson, 1976-77: 16-17). Böylece, işçi sınıfının öznel (subjektif) varoluşu, devrimci sürecin nesnel dinamikleri arasındaki yerini almaktaydı. Bilincin dışındaki maddi gerçeklik alanının yeniden tasarlanmasına yönelik bu saptamanın,

nesnelliğin salt iktisadi düzeyde ele alınmasına dayanan önceki mekanik determinist yaklaşımlardan bir kopuşu temsil ettiğini ileri sürebiliriz.

Lenin'in hegemonya kavramını bu denli belirleyici bir temel ideolojik bileşen haline getirmesinin bir başka görünümü, sınıf politikasının doğrudan bir yana bırakılmasıyla sonuçlanabilecek olan ideolojik eğilimlerin eleştirisinde ortaya çıkar. Lenin'e göre, hegemonik mücadele perspektifinin yadsınmasına dayanan siyasal projeler, Çarlık karşıtı oluşumların önderliğini liberal burjuvaziye vermekten başka bir anlam taşımıyordu. Bu nedenle, görünürde "sınıf partisi" sloganını hegemonya kavramının karşısına yerleştiren siyasal akımın savunulması söz konusu olamazdı. Bu akım, sonuçta "sosyal demokrat emek politikasını, liberal bir emek politikasıyla değiştirmek" doğrultusunda hareket ettiği için, kaba bir reformizmi ürettiyordu. Lenin'in bakış açısından, "hegemonya düşüncesinin yadsınması, Rus sosyal demokrat hareketindeki en kaba reformizm biçimi"ydi (Lenin'den aktaran Anderson, 1976-77: 17).

Lenin'in hegemonya kavramına yüklediği olağanüstü anlam, kuramsal alandaki sınıf bilincinin görünümüleriyle ilişkili tartışmalar açısından da çarpıcı değerlendirmelere kaynaklık etmiştir. Lenin, Menşevizmin hegemonya kavramını ikincilleştiren, hatta ortadan kaldırılmasına karşı yürüttüğü eleştirel polemiklerde, kavramın salt sınıflar arasındaki ittifak ve yöneticilik ilişkilerini aşan boyutlarına göndermede bulunur. Bu kavram, aynı zamanda, sınıf bilincinin gelişim süreçlerinde nitel olarak ortaya çıkan farklı algılama ve yorumlama biçimlerine yönelik bir karşılaştırma ölçütüne dönüşür. Lenin, işçi sınıfı politikasının değişik gelişkinlik evrelerinin analizinde, hegemonik aşamayla "loncasal" ya da korporatist aşama arasında bir farklılaştırmaya gider: "Marksizmin bakış açısından, bir sınıf hegemonya düşüncesini yadsıdığı ya da ona gereken değeri vermediği sürece henüz bir sınıf değildir, bir loncadır ya da değişik loncaların bir toplamıdır.

Loncaları (*tsekhi*) bir bütün olarak sınıfa dönüştüren, hegemonya düşüncesinin bilincidir ve onun kendi eylemleri aracılığıyla uygulamaya sokulmasıdır” (Lenin’den aktaran Anderson, 1976-77: 17).

Sınıfın hegemonik bir bilinç aşamasına yükselmesi, devrim sürecinin önemli ve niteleyici bir aşamasıydı. Lenin’in hegemonya kavramı konusunda geliştirdiği yaklaşım, tarihsel dönüşümün gerçekleşmesini sadece ekonomi alanında ortaya çıkacak çelişkilerin derinleşmesine bağlayan kuramsal geleneklerden net bir biçimde ayırtılabilir. Ekonomizm başlığı altında toplanan bu geleneklerin, pozitivist bir entelektüel paradigmaya dayandığı görülmektedir. Lenin’in yaklaşımı ise, ekonomik indirgemeciliği yadsıma kalmaz, devrimci sürecin dünya-tarihsel ölçekteki gelişimini yorumlarken kültürel öğelerin de çözümlemeye katılmasını gerektirir. Başka bir deyişle, hegemonya kavramının Lenin’in kuramsal modelindeki konumu, sınıf bilincindeki gelişimin analizinde nesnel ve öznel parametrelerin bir bileşimi olarak düşünülmelidir.

Joseph’in (2002: 47) haklı olarak vurguladığı gibi, siyasal analiz ve strateji alanında hegemonya kavramına dayalı bir bakış açısı geliştirmesi, Lenin’in mekanik materyalizmin etkisinden kurtulabilmesini sağlamıştır. Hegemonik perspektif, devrimci sürecin açılanmasında öznel etkenlerin ne denli önemli olduğunun anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Lenin, pozitivistizmin etkisi altındaki ekonomist eğilimler karşısında, işçi sınıfının siyasal bilinç kazanmasını köktenci değişikliklerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak yapısal belirlenim dinamikleri arasında göstermiştir. Bu nedenle, Rus ekonomizminde savunulduğu biçimiyle, “ekonomik mücadelenin kendisine siyasal bir nitelik kazandırılması” yolundaki anlayışı hegemonya kavramının reddi olarak yorumlamıştır. Böyle bir anlayış, işçilerin bilincini aslında “son derece dar olan” ekonomik mücadelenin

sınırları içerisinde tutarak, ulusal düzeyde bir bakış açısının gelişmesini engelleyecekti (Lenin'den aktaran Bocock, 1986: 25-26).

Lenin'in siyasal parti ile sınıf arasında kurduğu etkileşim ilişkisi, hegemonya perspektifi açısından düşünüldüğünde, tek yönlü olmayan ve oldukça karmaşık bir nedensellik mantığını sergiler. Sınıfın hegemonik bilinç düzeyinde yeniden yapılandırılabilmesi için, sınıf bilincinin işçiler arasında yaygınlık kazanmasının yöntemi önemli bir tartışma başlığını oluşturmuştur. Lenin, işçi sınıfının kendiliğinden bilincini hegemonik bilinç biçiminden uzak bir kavrayış tarzını ifade etmesi nedeniyle eleştirdiği bilinen bir husustur. Sınıf bilincinin siyasal parti tarafından işçilere kazandırılması gerektiğini ileri süren Lenin, “dışarıdan” getirilecek siyasal bilincin, ancak “nüfusun bütün sınıfları arasında” yürütülecek bir mücadele sayesinde yaratabileceğini savunur.

Bu bakımdan, bütün toplumsal sınıf ve katmanları kendi mücadele alanının unsurları halinde kurgulayan siyaset tarzı, hegemonik liderliğin oluşturulmasının güvencesini sağlayacaktı. Devrimci partiye Lenin'in yüklediği olağanüstü işlev, işçi sınıfına bilincin dışarıdan getirilmesini öneren temel tezden kaynaklanır: “Siyasal sınıf bilinci, işçilere yalnızca dışarıdan; yani, yalnızca ekonomik mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişkiler alanının dışından getirilebilir. Bu bilgiyi edinmenin mümkün olduğu tek yer olan bu alan, bütün sınıflar ve katmanların devletle ve hükümetle kurduğu ilişkilerin alanıdır” (Lenin 1947 –Ne Yapmalı --: 75'den aktaran Joseph, 2002: 51). Lenin'in “dışarıdan bilinç” tezinin sınıf mücadelesi bakımından yol açtığı sonuç, siyasal örgütlenme ve liderliğin sınıf bilincinin geliştirilmesindeki muazzam rolünde açığa çıkar. Siyasal örgütlenmeye dayanmayan herhangi bir kendiliğinden mücadele çizgisi, ancak değişik toplumsal grupların sektörel deneyimlerinin ötesine geçemezdi.

Sınıf bilincinin oluşturulmasını hedefleyen Marksist analiz, nesnel gerçekliğe dair bütünsel kavrayışın somutluk kazanabilmesi için gerekliydi. Öte yandan, siyasal parti de, dünyayı bütün karmaşık ilişkileri bağlamında yorumlamanın zorunlulukları nedeniyle, sınıfın ve sınıf kesimlerinin tikelci (*particularistic*) deneyimlerinin mekanik bir sentezi olarak görülemezdi. Değişik sınıf bileşenlerinin gündelik yaşamlarından kaynaklanan kendiliğindenci deneyimler, siyasal partinin temsil ettiği bilinç uğrağının dolayısıyla, üst düzeyde bir ekleme işleminden geçirilmeliydi.

Lenin'in bu uslamlaması, partiyi ancak kısmi ilişkiler örüntüsünden türetilen tikel algılama tarzlarının yan yana iliştiirildiği bir zemin olarak sunan ampirizmden uzakta konumlanır. Hegemonik bir işlevle donatılan partinin kendi görevini yerine getirebilmesi için, yalnızca sınıflar arasındaki ilişkilerin değil, toplumsal formasyonun bütün görünümüne yönelik kuşatıcı bir bilinci yeniden üretmesini sağlayacak entelektüel birime kavuşturulması gerekirdi. Sınıfın kendiliğinden deneyimi, her ne kadar, ampirik düzeyde dolaysız bir bilgi sağlasa da, epistemolojik açıdan partinin yerine getireceği temel işlev, çoğu zaman yanıltıcı sonuçlar doğurabilen kısmi bakış açılarının üstüne çıkabilme yeteneğiyle yakından ilişkiliydi.

Öte yandan, parti dolayımının kurulumadığı koşullarda, işçi sınıfının ve diğer ast sınıfların kendiliğindenci bilinç biçimleriyle sınırlı algılama olanakları, egemen sınıfın kendi egemenliğini yeniden üretmesine katkı sağlıyordu. Lenin'in hegemonya kuramının dikkat çekici yönlerinden biri, burjuvazinin bağımlı toplumsal kesimleri yönlendirmekteki becerisiyle bağlantılıdır. Burjuvazinin elindeki yönetim araçları, rakip sınıfların hegemonya mücadelelerini kesintiye uğratıp kültürel-ideolojik düzeydeki düşünsel ve kurumsal oluşumları denetimi altına almasını kolaylaştırıyordu. Lenin, işçi sınıfının hegemonik bilinç geliştirmemesi halinde, sosyalizme doğru kendiliğinden göstereceği

eğilimin gelişmesinin nihai aşamalarına ulaşamayacağını kavramıştı: “İşçi sınıfı kendiliğinden sosyalizme doğru eğilim gösterir; ne var ki, en yaygın durumdaki (ve son derece değişik biçimlerde sürekli yenilenebilen) burjuva ideolojisi, kendini çoğunlukla kendiliğinden işçi sınıfına empoze eden bir ideolojidir” (Lenin’den aktaran Jones, 2006: 43). Batıdaki gelişkin kapitalist toplumlarda burjuvazinin sivil toplumda elinde bulundurduğu türden ideolojik olanaklara henüz sahip olmayan Rusya’da bile, egemen sınıfların bağımlı sınıfları yönlendirmesi mümkündü.

Lenin’in siyasal stratejiye ilişkin sonuçları da olan analizi, kendinden önceki hegemonya anlayışlarını daha ileri taşıyacak bir biçimde, kuramsal önderliğin hegemonik politikalar açısından ne denli önemli olduğuna işaret etmekteydi. Özellikle, sınıf bilincinin korporatist ve ekonomik-sendikalist biçimlerinin siyasal mücadele alanındaki etkisinin azaltılması amacıyla, herşeyden önce entelektüel alandaki bağımsızlığın kazanılması zorunluydu. Lenin’in kuramsal birikime dönemin bütün ideolojik akımlarından çok daha fazla önem vermesinin arkaplanında hegemonya kavramının sağladığı açıklama kapasitesi bulunur (Bocock, 1986: 26).

Lenin’in bakış açısında işçi sınıfının ideolojik-politik liderliğini stratejik belirleyicilik düzeyine yükselten saptama, siyasal bağımsızlığın kazanılması karşısındaki aşırı vurgusuyla birlikte düşünülmelidir. Bağımsızlık iddiasını zorunlu kılan başlıca kaygı, ast sınıfların egemen sınıftan giderek uzaklaşarak kendi mücadelelerini yeni bir karşı-hegemonya odağı oluşturacak tarzda yapılandırmaları gerekliliğinden kaynaklanmaktaydı. İşçi sınıfının kendi örgütlenmesi ve önderliği aracılığıyla siyasal alanda elde edeceği güçlü kimlik, hegemonya kavramının aynı zamanda devlet iktidarının ele geçirilmesi doğrultusunda işlevselleştirilmesi bağlamında anlanıyordu. Bu sınıfın siyasal önderliği, nüfusun geri kalan kesimlerini sosyalist bir program etrafında bir araya getirecek

politikaları oluştururken, bütün ulusal-demokratik taleplerin yöneltileceği iktidar hedefini de öne çıkaracaktı. Siyasal sürecin henüz başlarındayken tekil başlıklar halinde algılanabilecek olan popüler-demokratik tepkiler, iktidar hedefi doğrultusunda eklemlendiğinde işçi sınıfı hegemonyasının gelişmesini kolaylaştırıyordu (Joseph, 2002: 45). Böyle bir perspektifin öneminin anlaşılmaması halinde, Çarlık karşıtı savaşımın liderliğinin feodaliteyle uzlaşmaya yatkın olan liberal burjuvaziye kaptırılması olasılık içindeydi.

Lenin, kendi hegemonya kavramını oluştururken, devlet iktidarının toplumsal formasyondaki bütün ideolojik ve kültürel algılama tarzlarının belirlenmesi bakımından ne denli önemli olduğunu kavramıştı. İşçi sınıfı, kendi siyasal iktidarını kurma savaşımı boyunca oluşturmaya çalıştığı liderlik konumunu, devletin yönetimini ele geçirdikten sonra da hegemonyasını güçlendirmek için kullanmalıydı. Lenin'in yaklaşımı daha yakından analiz edildiğinde görülecektir ki, devlet iktidarı hegemonik üstünlüğün yeniden üretiminin temel dolayımlarından birini sağlamaktadır. Aslında, daha iktidara geldiği devrim sürecinin başlarında, hegemonik kapasitesi yine de sınırlı kalan işçi sınıfı, devrim sonrasında nüfusun diğer kesimleri üzerindeki etkisini yaygınlaştırmak amacıyla hegemonik politikalara ağırlık vermek zorunda kalacaktı.

Lenin, devlet iktidarının başta burjuvazi ve küçük burjuvazi olmak üzere, öbür sınıflar ve sınıf fraksiyonları karşısında ve üzerindeki üstünlüğün korunmasına yönelik bir siyasal hegemonya olanağına dönüşeceğini öngörüyordu. Lenin'e göre, işçi sınıfı “önce burjuvaziyi devirip devlet iktidarını kendisi için kazanmalı”; daha sonra da, elinde bulundurduğu bu siyasal gücü, “emekçi halkın çoğunluğunun sempatisini kazanmak amacıyla” kendi sınıfının bir aracı olarak kullanmalıydı (Lenin'den aktaran Joseph, 2002: 49). Bu nedenle, Christine Buci-Glucksmann (1980: 179), Lenin'in hegemonya kavramının

“proletarya diktatörlüğü” için kullanılabilecek başka bir terimsel karşılık olarak ele alınmasını haklı olarak yanlış bulur. Hegemonya kavramının iktidar öncesindeki sınıf ittifaklarıyla özdeşleştirilmesi de, Lenin’in iktidar sonrasındaki ideolojik ve kültürel mücadelelere yönelik vurgusu düşünüldüğünde, aynı şekilde yanlıştır. Lenin’in hegemonya kavramı, devlet iktidarının ele geçirilmesi sürecinde sınıf ittifaklarıyla da ilişkili dinamikleri içerirken, devrim sonrasında ise yeni iktidarın toplumsal desteğini ve dayanaklarını yaygınlaştırmaya yönelik kuşatıcı etkinlikleri anlatır.

Buraya kadarki değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, Gramsci’nin, Rus sosyal demokrat hareketindeki tartışmalar sırasında Lenin’in geliştirdiği bakış açısının hegemonya kuramı bakımından taşıdığı ağırlığa yönelik vurgusu şaşırtıcı olmayacaktır. Gramsci, epistemolojik açıdan da son derece önemli olduğunu düşündüğü hegemonya kavramının, tam da, Lenin’in “praksis felsefesi” olarak Marksizme yaptığı “en büyük kuramsal katkı” olduğunu ileri sürer. Gramsci’ye göre, Lenin’in gerek siyasal kuram ve pratik alanında, gerek felsefe alanında geliştirdiği bakış açısı değerlendirilirken hegemonya kavramı etrafında oluşturduğu analiz biçimi dikkate alınmalıdır (1971: 365). Çağdaş siyaset felsefesi ve kuramı tartışmalarında, asıl olarak hegemonya konusundaki kuramsal modeli dolayısıyla ayrıcalıklı bir entelektüel statüye yerleştirilen bir düşünürün kendi kavramının yaratıcılığını Lenin’e atfetmesi son derece dikkat çekicidir.

Aynı tarihsel dönemde, Rus sosyal demokrat hareketindeki devrim tartışmaları bağlamında hem Menşevik hem de Bolşevik perspektiflerin dışında konumlanan Lev Troçki’nin hegemonya kavramına ilişkin yaklaşımı üzerinde de durulmalıdır. Troçki’nin burada kısaca açıklamaya çalışacağımız görüşü, “burjuva demokratik devrimde hegemonya” sloganı üzerindeki eleştirel değerlendirmelerinden türetilebilir. Troçki, gündemdeki devrimin niteliğinin sosyalist olduğu yolundaki temel saptaması nedeniyle,

Lenin'in daha 1905 devrimi öncesinde geliştirdiği işçi sınıfı ve köylölüğün devrimci demokratik iktidarı formölasyonunu gerçekçi ya da uygulanabilir olarak bulmamıştır. Ona göre, işçi sınıfının demokratik devrim sürecindeki hegemonyası düşüncesi, köylölüğün mücadelelerini doğrudan sosyalist toplumun kurulması aşamasına geçmek üzere yönetme isteğini anlatmıyordu. Sosyalist aşamaya geçilmesini öngörmediği için, bu düşünce etrafında geliştirilen siyasal program, kesinlikle “proletarya diktatörlüğü” hedefiyle uyum içinde değildi ve hatta onunla karşıttı (Anderson, 1976-77: 18).

Troçki'nin siyasal kuramının ana noktalarından birini oluşturan ve sürekli devrim yaklaşımının kaynağında bulunan eşitsiz ve bileşik gelişme modeli, hegemonya kavramının onun kullanımında büründüğü biçimi anlamak bakımından önemlidir. Bu gelişim modeline göre, burjuvazi nesnel koşulların getirdiği sınırlamalar nedeniyle Rusya'da kendi tarihsel görevini yerine getiremiyor ve kendisinden beklenen önderlik kapasitesini oluşturamıyordu. Giderek güçsüzlüğü daha çok anlaşılan bir sınıf olarak, bir yanda feodaliteden kalan toplumsal sınıfların, öbür yanda kendisiyle birlikte tarih sahnesine çıkmakta olan modern sınıfların baskısını üzerinde hissetmesi kaçınılmazdı.

Troçki, Rus sosyal demokrat hareketinde yaygın olduğunu gördüğümüz bu saptamadan, işçi sınıfının siyasal programının anahatlarını belirginleştirmek üzere, hegemonya kavramına yeni bir içerik kazandırma girişiminde bulunmuştur. Bu girişiminde, burjuvazinin feodalizmin tasfiyesi sürecindeki demokratik görevleri yerine getiremeyecek durumda olduğu yolundaki saptama, Rus toplumsal formasyonundaki nicel ağırlığına karşın köylölüğün bağımsız bir siyasal varlık kazanamayacağı düşüncesiyle de desteklenmekteydi. Öte yandan, yine sınıf analizinde dikkate alınması gereken küçük burjuva kategorilerin, ulusal siyaset alanında kayda değer bir etkisinin bulunmayışı da önemli bir göstergeydi. Troçki, eşitsiz ve bileşik gelişme dinamikleri dolayısıyla,

toplumsal yapıda olağanüstü bir hakimiyet kurabilecek durumda olduğunu düşündüğü işçi sınıfının ulusal düzeydeki yönlendiricilik işlevini üstlenebileceğini düşünüyordu. Buna göre, işçi sınıfı başta ast sınıflar olmak üzere, nüfusun geniş kesimlerini kendi hegemonik yönlendiriciliği altında toplayarak, devrim sürecini sosyalist toplumun kurulması doğrultusunda biçimlendirebilirdi (Joseph, 2002: 55). Burada dikkat çekici nokta, Troçki'nin gündemdeki devrimin niteliğini demokratik (ya da, başka bir deyişle, feodalizmin ortadan kaldırılmasına yönelik) taleplerle sınırlandırmayarak, bunların sosyalist bir strateji içerisinde eklemlendirilebileceğini savunmasıdır.

Bu değerlendirmenin, aynı zamanda, görece güçsüz bir sınıfın eşitsiz bir biçimde ilerleyen tarihsel süreç nedeniyle iktidarı alabilecek konuma gelmesinden dolayı yaşayabileceği zorlukların üstesinden nasıl gelebileceğine ilişkin bir bakış açısını içermesi zorunluydu. Troçki, işçi sınıfının her durumda devlet aygıtını ele geçirebilecek denli güçlü, buna karşılık kendi iktidarını ülke içinde kolaylıkla sürdüremeyecek denli zayıf olmasının yarattığı asimetrik ilişkiyi sürekli devrim stratejisiyle çözüme kavuşturduğunu düşünmüştür. Sürekli devrim, yalnızca demokratik devrim aşamasından kesintisiz bir biçimde sosyalist devrim aşamasına geçilmesini değil, içerideki iktidar savaşımının uluslararası alana doğru, dünya devrimi doğrultusunda, yaygınlaştırılması anlamına gelir. İşçi iktidarının yerel düzeydeki hegemonyası, özellikle Avrupa devriminin gerçekleşmesiyle güvence altına alınabilecekti.

Yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca Rusya sosyal demokrat hareketinde hegemonya kavramı üzerinden yürütülen tartışmalardaki canlılık, Komintern döneminde sürdürülmemiştir. Hegemonya kavramının önemli bir stratejik kategori olarak ortaya çıkmasını sağlayan siyasal analiz girişimlerinin 1917 Devrimi sonrasında kesintiye uğraması dikkat çekicidir. Bolşevik grubun program tartışmaları sırasında burjuva

demokratik devrim aşamasını göz önünde bulundurması nedeniyle başvurduğu kavram, sosyalist devrimin gerçekleşmesiyle birlikte gündemdeki yerini kaybetti (Anderson, 1976-77: 17). Buna karşılık, Komintern'deki siyasal strateji tartışmalarında diktatörlük ile hegemonya kavramları arasında kurulan karşılaştırma ilişkisi yeni koşullara göre yeniden yapılandırılacaktı.

Hegemonya kavramının tarihsel gelişiminde önemli bir dönüm noktasını simgeleyen 1926 yılından itibaren, kavram Komintern'deki siyasal söylemin temel kategorileri arasındaki yerini almıştır. Bu dönemde, kavramın Béla Kun, Varga, Stalin ve özellikle Bukharin gibi kuramcı ve siyasetçilerin analizlerinde kullanıldığı görülür (Buci-Glucksmann, 1980: 7). Komintern'in ilk iki dünya kongresinde oluşturulan stratejik belgelerde, hegemonya terimine Rusya'daki kullanım biçimini çağrıştıracak bir biçimde başvurulmuştur (Anderson, 1976-77: 18). Bu belgelerde, işçi sınıfının anti-kapitalist mücadeleyi yürütürken, öbür bağımlı sınıfları kendi siyasal hattı etrafında bir araya getirerek alternatif bir güç odağı yaratması çağrısında bulunuluyordu.

Yarı-proleter kesimlerle yoksul köylülüğün iktidar savaşımında müttefik sınıflar olarak katkıda sağlayacakları doğrultusundaki varsayım, Komintern'deki hegemonya söyleminin bir önceki dönemle kurulan kuramsal sürekliliğin bir yansımasıdır. Öte yandan, Komintern söylemindeki önemli bir değişiklik, özellikle bağımsızlık savaşı vermekte olan sömürgelerde işçi sınıfının emperyalizm ve kolonyalizme karşı mücadelesinde hegemonik olması gerektiğinin vurgulandığı tezlerde görülebilir. Başka bir deyişle, Komintern'in hegemonya kavramına getirdiği yenilik, sömürge ülkelerle emperyalizm arasındaki ilişkilerin niteliğinin kavranmasına ve buna uygun siyasal mücadele yöntemlerinin oluşturulmasına yönelik değerlendirmelerde açığa çıkmıştır.

Bu bakımdan, Anderson'ın (1976-77: 18) da işaret ettiği gibi, Komintern belgelerinde işçi sınıfının hegemonik liderlik işlevini yerine getirebilmesi için, salt ekonomik anlamdaki kesimsel çıkarlarını öne çıkaran korporatist eğilimlerden uzak durulmasının yararlarına işaret edilmesi anlamlıdır. Korporatizmin aşılmasına dayalı siyasal programda, özellik toplumsal hayatın her alanıyla ilgili perspektiflerin geliştirilmesi, sanayi proletaryasının dünya tarihsel ölçekteki iktidar hedefinin bir gerekliliği idi. Burada, hegemonya kavramı, sonradan Gramsci'nin *Defterler*'de geliştireceği tezleri çağrıştıracak bir biçimde, sınıfın korporatist-ekonomist yaklaşımlardan uzaklaşan bir bakış açısını geliştirmesini ifade etmektedir. Kuşkusuz, bu yorumlama tarzı, hegemonya kavramı aracılığıyla ekonomik indirgemeci ve teleolojik eğilimlerin sınırlandırıcı etkisini bertaraf etmeyi amaçlayan kuramsal girişimler için bir çıkış noktası oluşturmuştur.

Hegemonya kavramının kapitalist toplumda burjuvazinin bağımlı sınıflar üzerindeki yönlendirme yeteneğini anlatmak üzere kullanılması doğrultusundaki analizin kökeni, Komintern'in 1922'deki Dördüncü Kongresi'nde yürütülen tartışmalara uzatılabilir. Bu kongredeki belgelerde, hegemonya kavramı işçi sınıfıyla diğer ast sınıflar arasındaki ittifak politikalarını nitelemekten ziyade, aynı zamanda, burjuva egemenliğinin özgül biçimlerini araştırmak amacıyla da kullanılmıştır (Anderson, 1976-77: 18). Kapitalist sınıf, emekçi sınıfları kendi kesimsel ya da korporatist algılama tarzını üreten tikelci sorunsalın içerisine konumlandırma becerisini gösterebilmesi durumunda, kendi hegemonyasını kurabilecekti. Komintern'in bu kongredeki söyleminde, burjuva egemenliğinin yeniden üretilmesinde ekonomi ile politika arasındaki ayrıştırmanın, korporatist yaklaşımın bağımlı sınıfları karşıt-hegemonik özneler olarak ortaya çıkmalarını engelleyecek bir biçimde koşullandırmasına yardımcı olduğu özellikle belirtilmekteydi

(Anderson, 1976-77: 18). Bu saptamanın hegemonya kuramının gelişimi açısından önemi, kapitalist toplumun yeniden üretimi sürecinde burjuvazinin ast sınıflara yönelik hegemonya kapasitesine sahip olduğuna ilişkin tezin hazırlık koşullarını sağlamasıdır.

Gramsci, söz konusu tezi geliştirdiği *Hapishane Defterleri*'nde, hegemonya kavramını bir dizi başka düşünsel kategori üzerinden oluşturulan kuramsal matrisinin önemli bir bileşeni olarak yeniden inşa etmiştir. Bununla birlikte, *Defterler*'in konuyla ilgili uzman okurun yakından bildiği parçalı yapısı düşünüldüğünde, burada sistematik ve kendi içinde tamamlanmış bir hegemonya kuramının ayrılmış bir inceleme nesnesi halinde bulunmadığı da hemen belirtilmelidir. Aslında, Gramsci'nin hapishane dönemine kadar uzanan önceki entelektüel birikimi yakından incelenecek olursa, hegemonya sorunsalının belirleyici yönlerinin oluşum süreci saptanabilir. Araştırma ve analiz evrenindeki değişikliklere bağlı olarak, inceleme nesnesiyle kurulan kuramsal ilişkinin her defasında yeniden formüle edilmesi, hegemonya kavramının karmaşık doğasına katkıda bulunmuştur.

Hapishaneye girmeden hemen önce (1926'da) kaleme aldığı “Güney Sorununun Kimi Yönleri” (1994: 313-37) başlıklı inceleme, Gramsci'nin, hegemonya kavramını artık somut bir kuramsal nesne olarak inşa etmeye yönelmesinin niteleyici bir evresidir. Bu metinde hegemonya kavramının içeriğini, Rusya ve Komintern tartışmalarında karşılaşılan tezlere uygun bir biçimde, sınıflar arasındaki ittifak koşullarına dair saptamalar oluşturur. Gramsci, aynı konudaki söylemi yeniden üretirken, işçi sınıfının ancak “emekçi nüfusun çoğunluğunu kapitalizme ve burjuva devletine karşı seferber etmesini sağlayacak sınıf ittifakları sistemini yaratabildiği ölçüde, yönetici ve hâkim [yani, hegemonik -TD] bir sınıf” (1994: 316) olabileceğini ileri sürer. Bu saptamanın, yukarıda incelediğimiz Rus geleneğindeki temel yaklaşımla koşutluğu açıktır.

İtalyan toplumsal formasyonunun tarihsel gelişim sürecindeki özgüllükleri, işçi sınıfının yürüteceği iktidar savaşımında salt ekonomik eşitsizliklerin değil, aynı zamanda diğer ideolojik ve kültürel ilişki biçimlerinin de dikkate alınmasını gerektiriyordu. Gramsci, bu nedenle, özellikle feodal kalıntıların bulunduğu güney bölgesindeki köylü kitlelerinin yaşam koşullarını siyasal stratejinin önemli bir unsuru olarak sosyalist söyleme eklemlenmesini önermiştir. İşçi sınıfının liderlik örgütlenmesinin önündeki başlıca görev, kuzeydeki sanayi proletaryasıyla İtalya'nın gelişmemiş bölgelerindeki köylülüğün ulusal-halksal özelliği ağır basan bir ittifak çerçevesinde kaynaştırılmasını sağlayacak önlemleri almaktır. Bunun için, öncelikle, köylü kitlelerinin kültürel yapılanmasının anlaşılması ve onların taleplerinin sosyalist program içinde karşılığının yaratılması zorunluydu.

Gramsci'nin hegemonya kavramının nüvesini geliştirdiği söz konusu makalesinde sorunsallaştırdığı İtalyan toplumsal formasyonunun özgüllüğü tartışması, asıl olarak, iki temel sorun başlığını ilgilendirir: Güney Sorunu ve Kilise. İtalyan köylülüğünün hem kültürel hem siyasal davranış kalıplarını bu iki konuyla ilgili yaklaşım tarzları belirlemiştir. Bu toplumsal kesimin uğradığı bütün eşitsizlikler ve baskı biçimleri, bu iki başlığın eklemlenmesi bağlamında anlaşılabilirdi. Dolayısıyla, sanayi işçi sınıfının siyasal iktidar doğrultusundaki mücadelesine hegemonik bir boyut kazandırmanın yöntemi, köylülüğün içinde bulunduğu nedensellik ilişkilerinin dikkate alınmasında bulunacaktı.

Gramsci'nin yürüttüğü bu usamlama, hegemonyanın nasıl oluşacağı konusundaki temel soruya verilecek yanıtın anahatlarını sağlamaktadır. Buna göre, hegemonya ancak yönlendirici (*directive*) grubun kendi siyasal etkisi altına alacağı ya da almayı hedeflediği grup ya da grupların ideolojik ve kültürel özlemlerine etik-politik projesinde yer vermesi durumunda mümkün olabilirdi. Hegemonik sınıf, öbür toplumsal grupların çıkarlarını kendisinininkilerle eklemlerken hem korporatist bakış açısının sınırlandırıcı etkisinden

kurtuluyor, hem de kendi varlığını dönüşüme uğratiyordu. Gramsci'nin, bu hegemonya stratejisiyle, sınıfın kendiliğinden varoluşu ile hegemonik varoluşu arasında ciddi bir farklılaşmanın ortaya çıkacağını öngördüğünü varsayabiliriz.

Korporatizmin aşılmasına yönelik kuşatıcı bir politika, sınıflar arasındaki karşıtlık ve ittifak ilişkilerinin daha geniş ve evrensel bir zemin üzerinde gerçekleşmesi mümkün olacaktı. Öte yandan, evrensellik ölçütünü sürekli göz önünde bulunduran algılama tarzı, tekil işçilerin kendi kimliklerini daha dolaysız olarak yaşadıkları mesleki-loncasal varoluşlarıyla nitelemelerini de artık sona erdirecekti. Dolayısıyla, korporatist zihniyetin aşılmasına yönelik hegemonya projesi, yalnızca muhtemel sınıf müttefiklerine değil, aynı zamanda sınıfın kendi içindeki diğer fraksiyonel oluşumlara yönelik bir tutunum (*cohesion*) girişimiydi. Bu bağlamda, hegemonya, öncelikle tekil işçilerin ya da sınıf fraksiyonları içerisinde birbirlerinden ayrı düşen işçi gruplarının yönetici bir sınıf olabilecekleri bilincini kazanacakları bir yönetim projesi olarak düşünülebilirdi.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu savların tarihsel soykütüğü yeniden oluşturulduğunda, hegemonya sorunsalının Gramsci'nin kuramsal söylemine, Rus sosyalizmindeki tartışmaların (deyim yerindeyse) Komintern Marksizmi tarafından yapılan "tercümesi" üzerinden aktarıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Anderson'ın (1976-77: 18) işaret ettiği gibi, Gramsci 1922-23 döneminde yaşadığı Moskova'da muhtemelen Rusya'daki hegemonya tartışmasının yürütüldüğü tarihsel metinleri okuma fırsatını bulmamıştır. Ancak, aynı zorluk, bizzat katıldığı 4. Kongrede olduğu gibi, hangi tartışmalar sonrasında oluşturulduklarını yakından izlediği Komintern belgeleri için geçerli değildir. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde yansımaları bulan hegemonya sorunsalının, aynı dönemde, uluslararası bir entelektüeller kuşağının kullanım alanında bulunduğu akılda tutulmalıdır.

Bununla birlikte, yukarıda vurguladığımız üzere, İtalyan toplumsal formasyonunun özgüllükleri konusundaki entelektüel birikiminde Gramsci'nin hegemonya kuramının gelişmesine yaptığı katkı yadsınamaz. Ayrıca, Gramsci daha 1919-20 yıllarında, İtalya'nın sanayileşmiş kuzeyini yoğun bir biçimde etkileyen *Biennio Rosso* (İki Kızıl Yıl) deneyiminin sonuçlarını bizzat yaşamıştı. Gramsci'nin ilk entelektüel birikimini oluşturduğu Torino'dan başlayarak, bütün bir Piemonte bölgesine yayılan fabrika konseyleri girişimi, hegemonya kuramının geliştirilmesindeki yerel kaynaklar arasında sayılabilir. Bu hareket, kendi içinde ne denli güçlü bir sınıf bilinci yaratabilmiş olsa da, sanayi proletaryasının ülkenin diğer bağımlı sınıflarından destek görmediği sürece siyasal iktidarı eline geçiremeyeceğini kanıtlamıştı. Öte yandan, işçi hareketinin yenilgiye uğramasından sonra, Mussolini'nin faşist hareketinin gerek burjuvaziden, gerek küçük burjuvaziden, gerekse de köylülükten destek görmesi de son derece anlamlı bir duruma işaret ediyordu. Birinci Dünya Savaşı sonrasında, İtalyan sosyalizminin temsilcileri (yani, İtalyan Sosyalist Partisi ve İtalyan Komünist Partisi) işçi sınıfının özgürleşim projesini bütün güçleriyle gündeme getirmelerine karşın, muhafazakar partiler daha geniş bir etki alanı yaratabilmişlerdi. Gramsci'nin *Defterler*'de geliştirmeye çalışacağı hegemonya kavramı, aynı zamanda, İtalyan siyasal hayatını belirleyen bu karakteristik durumun nedenlerini araştırmaya yönelikti (Carnoy, 2001: 255).

İlk bakışta, Gramsci'nin *Defterler*'indeki hegemonya kavramının, birbiriyle kuşkusuz ilintili bir dizi kuramsal ve analitik bağlamda işlevselleştirildiği görülür. Bu fragmanlarda, öncelikle, kapitalist toplumda burjuvazinin ideolojik ve kültürel kertelerde kurduğu üstünlük biçimlerini nitelemek amacıyla hegemonya kavramına başvurulur. Bu kavramın ayrıcalıklı bir konuma yerleştirildiği kavramsal matris, toplumsal egemenliğin yeniden üretiminde ideoloji ve bilinç sorunlarına ilişkin açıklama girişimlerinin ayrılmaz

bir bileşenine dönüşmüştür. Bu perspektifin sağladığı zihinsel olanaklar, Batı Marksizminin düşünsel şekillenışı üzerinde paradigmatic bir etki yaratarak, özellikle ideoloji kavramında olduğu üzere, egemenlik sorunsalının ilgi kurduğu geniş kapsamlı kuramsal alanın sınırlarının yeniden oluşmasına yardımcı olmuştur.

Eagleton'ın (1996: 166) son derece haklı bir saptamasında ileri sürdüğü gibi, Gramsci'nin "hegemonya kavramı ideoloji nosyonunu genişletip zenginleştirdiği gibi, aslında biraz soyut kaçan bu terime maddi bir yapı ve siyasi keskinlik de kazandırır". *Defterler*'deki toplumsal egemenlik sorunsalı, hegemonya kavramının -yakından ilişkili olmakla birlikte- ideolojiye indirgenemeyeceğini gösterir. Düşünce tarzlarını nitelemek amacıyla kullanılan ideoloji kavramı, hegemonya sorunsalı içinde yeniden anlamlandırılarak, salt entelektüel süreçlere ilişkin bir kategori olmaktan çıkar. İdeoloji kavramının geçirdiği dönüşüm, Eagleton'ın (1996: 166) ifadesiyle belirtmek gerekirse, artık "yaşanan alışılmış toplumsal pratik" biçiminde anlaşılabilen yeni ideoloji nosyonu ile sonuçlanır. Hegemonya kavramının yeniden yapılandırılmasına katkı sağladığı ideoloji çözümlemesi, kamusal alanda devletin dolayımıyla şekillendirilen görece belirgin düşünsel formlardan insanlar arasındaki topluluksal ilişkilerin kimi uğraklarında rastlanan bilinçdışı ve muğlak algılama tarzlarına kadar uzanan geniş bir zihin haritasını anlamlandırmaya yardımcı olur.

Bu bakımdan, Gramsci'nin hegemonya kavramı, toplumsal egemenliğin yeniden üretimindeki öznel-zihinsel süreçlere yönelik semptomatik ilgisi nedeniyle, özellikle genç Marx'ın Louis Althusser'in etkisi altındaki yapısalcılık tarafından bilim-öncesi ve Hegelci olarak nitelenen hümanist metinleriyle koşutluk içinde analiz edilebilir (Bocock, 1986: 23). Marx'ın söz konusu metinleri arasında dikkat çekici bir yeri olan *Kutsal Aile* (1845), proletaryanın, "dünya tarihsel" ölçekte sonuçlar doğuracak köktenci değişiklik rolünü,

olağanüstü (ya da, doğa ve tarih dışı) güçlere sahip olduğu için üstlenmediğini özellikle vurgular. Proletaryanın bu rolü kendi önünde bulması, tam da kendi maddi koşullarından kaynaklanmaktadır: Bu sınıfın kendini içinde bulduğu ontolojik diyalektik, onun tarihsel gelişmesinin en üst aşamasında insanlığın zorunlu görünümünden uzaklaşması sonucunu doğuruyordu. Marx, proletaryanın varlık koşullarında kendini yitiren insanın, zorunluluk sonucunda, kuramsal bilincine erişmesi gereken insanlık dışı yaşam tarzına başkaldırması gerektiğini ileri sürer. Ancak, böyle bir bilinçlilik uğrağına ulaşması durumunda, proletarya özgürleşim olanaklarını yaratabilir, hatta yaratmak zorundadır (Marx ve Engels, 1975: 36-37).

Marx'ın proletarya için öngördüğü köktenci rol, aşkın (transandantal) bir tarih-dışı öznenin *deus ex machina* konumundan hareketle bütün insanlığı kurtarmaya yönelmesini öneren bir idealizme dayanmaz. Bu sınıfın, kendisiyle birlikte bütün insanlığı özgürleştirmeye yönelmesini sağlayan nedensellik ilişkisi, doğrudan, maddi gerçekliğin içerdiği somut yapılanmadan kaynaklanır. Proletaryanın insanlık-dışılığın toplumsal yaşamdaki bütün görünümüne karşı evrensel bir kurtarıcı özne olarak ortaya çıkması, onun tanrı-benzeri bir süper özne olması anlamına gelmez. Tam tersinde, gündelik emek ilişkileri içerisindeki en basit sorunlardan üstyapısal katedeki ideolojik ve siyasal alanlardaki karmaşık zorluklara değin, kendini ortadan kaldırmak zorunda hissettiği olumsuzluklar aynı zamanda bütün insanlığın özgürleşmesini de başlatacaktı. Bu sınıfın ontolojik diyalektiği, kendi dışındaki bütün diğer toplumsal eşitsizlikleri ya da insanlık dışı uygulamaları ortadan kaldırmaya yönelmedikçe, kendi özgürleşmesini de kazanamayacağını gerektirirdi (Marx ve Engels, 1975: 36-37).

Marx, gençlik döneminde geliştirdiği bu yaklaşımını olgunluk dönemindeki en önemli yapıtı olan *Kapital*'in üçüncü cildinde de sürdürür. İnsanlığın özgürleşiminin bir

olasılıktan çıkıp gerçek bir olanak durumuna gelmesi için, emeğin ontolojisini belirleyen sınırlamaların ve gündelik zorunlulukların aşılmasının gerekli olduğunu ileri sürer. İlkel insanın doğa karşısında yürüttüğü savaşımı uygar insan da, her koşul altında ve bütün üretim tarzlarında sürdürmek zorundadır. İnsanın gereksinimlerindeki artışla koşutluk içerisinde, maddi zorunluluklar alanının genişlemesi öncelikle üretici güçlerin gelişmesine bağlıdır. İnsanlık ancak toplumsallaştırılmış üretim ilişkilerini yaygınlaştırabildiği ölçüde, elindeki üretim kapasitesini artan gereksinmelerini karşılayabilecek düzeye çıkarabilir. İnsanın doğayla kurduğu zorunlu ilişkisinde kendi varoluş koşullarını geliştirmek üzere edineceği yöneticilik konumu tarihsel özgürleşme doğrultusunda bir ilerlemedir. Ne var ki, insanlığın gerçek özgürleşim alanı, yine de zorunlulukların belirlenimi altındaki bu gelişme uğrağının ötesinde belirmeye başlar. Marx, bu uğrağın en gelişkin biçimlerine kavuşturulabilmesi için, işgününün kısaltılmasını zorunlu bir gereklilik olarak görür (1998: 807). Başka bir deyişle, üretici güçlerdeki gelişmeye bağlı olarak, işçi sınıfının yaşam koşullarındaki varoluşsal sınırlamaların ortadan kaldırılması aynı zamanda insanlığın özgürleşmesinin de bir göstergesidir.

Dolayısıyla, örneğin *Kutsal Aile*'deki tezlerden *Kapital*'deki ekonomi politik analize doğru gerçekleştirilen kuramsal ilerlemeye ilişkin karşılaştırmada açığa çıktığı üzere, aslında Marx'ın emeğin ontolojisi sorunsalı, insanın gelişme yeteneği ile sefalet koşulları arasında kurduğu karşıtlığı bütün yapıtlarının bir izleğine dönüştürdüğünü kanıtlar. Bocock'un (1986: 43) değerlendirmesini benimseyecek olursak, Althusserci yapısalcılığın önerisinde olduğu gibi Marx'ın yapıtlarından hümanizmin izleri silinirse, kapitalizmin anlaşılmasına insanlığın sonal özgürleşimine ve buna yönelik Marxgil açıklama tarzına anlam kazandıran etik-politik konumlanmadan geriye herhangi birşey kalacağı kuşkuludur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Marx'ın ekonomi politik

alanındaki objektif analiz tarzı ile felsefî konumlanması arasındaki zorunlu bağıntının unutulmamasıdır.

Nitekim, nesnel gerçeklik ile öznel varoluş arasındaki ilişkileri diyalektik bir tarzda yorumlamaya özen gösteren Gramsci de (1971: 436), “praksis felsefesi” olarak yorumladığı Marksizmin sosyoloji ve felsefe biçiminde iki ayrı kısma ayırmanın mümkün olmadığını belirtir. Aynı bütünsel eklemleme tarzı bir yanda tarih ve siyaset, öbür yanda felsefe olmak üzere entelektüel-insani etkinliğin öbür alanları için de geçerlidir. Bu nedenle, Gramsci’nin bakış açısından siyaset ve tarih kuramını dışlayan bir felsefi anlayışın, zorunlu olarak, metafizikle sonuçlanması kaçınılmazdır. Batı entelektüel tarihinde önemli bir kopuş gerçekleştiren praksis felsefesinin ayırt edici yanı, “felsefenin somut olarak tarihselleştirilmesi ve tarihle özdeşleşmesi”dir (1971: 436). Felsefe ile sosyal ve siyasal kuram arasında oluşturulabilecek olan mekanik bir ayırıştırma girişimi, toplumsal çözümleme alanında kullanılan kavramsal araçların düşünsel kökenlerinin olması gerektiği konusundaki temel varsayımın yadsınmasıdır. Kimi pozitivist eğilimlerde görüldüğü üzere, söz konusu entelektüel alanların sağlayabileceği disiplinler arası değişim olanaklarını kabul etmemek, sosyal kuramın sınırlandırıcı bir ampirizme indirgenmesiyle sonuçlanacaktır. Gramsci’nin, N. Bukharin’in kuramsal yaklaşımında önerildiği gibi, Marksizmi bir tür sosyolojiye ya da sosyolojik ekole dönüştürmeye yönelik çabaları sert bir biçimde eleştirmesi bu bağlamda anlaşılabilir.

Hegemonya kavramının *Defterler*’deki entelektüel biçimlenişi de, yukarıda kısaca belirtilmeye çalışılan epistemolojik kaygının yol açtığı yöntembilimsel bir perspektif üzerinden gerçekleşir. Gramsci, kendi sorunsalını geliştirirken, salt felsefî terimlerle değil, aynı zamanda siyasal-toplumsal çözümleme yönteminden ödünç alarak içselleştirdiği kategorilerle uslamasını yürütür. Nitekim, hegemonya kavramının oluşturulmasındaki

çıkış noktalarından bir başkası da, kapitalizmin restorasyonuna ilişkin ekonomi politik ağırlıklı analizdir. Bilindiği üzere, klasik Marksizm ideoloji alandaki ikna yeteneğinin ve entelektüel meşruluğunun önemli bir bölümünü, kapitalizmin genel krizine ilişkin oldukça gelişkin söyleminden türetmiştir. Nitekim, kapitalizmin çelişkileri ve çöküşü kuramı olmaksızın, praksis felsefesinin geniş kitleleri etkileyen ideolojik bir akıma dönüşmesi söz konusu olamazdı. Aksi taktirde, kapitalist düzenin hemen arkasından kurulması öngörülen sosyalist sistemi kurmaya yönelik siyasal ve ideolojik programla örgütlenme savaşımının bir anlamı kalmazdı.

Bu bakış açısı, İkinci Enternasyonal zamanındaki sosyal demokrat pratikten itibaren önemli bir yaygınlık kazanmıştı. Kısa sayılamayacak bir dönem boyunca ortodoks Marksist hareketlerin hegemonik liderliğini yürüten Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin siyasal söylemini kapitalizmin kaçınılmaz çöküşüne ilişkin analizler koşullandırmıştır. Bu partinin 1891 tarihli Erfurt Programı, örneğin, kapitalist üretim tarzının içerdiği antagonistik çelişkilerden, yeni bir toplumsal düzenin (yani, sosyalizmin) neden kurulmak zorunda olduğunun yanıtını türetiyordu. Bir üretim tarzından diğerine geçişi, tarihsel ilerlemeye dair belirlenimci (*deterministik*) ve erekselci (*teleolojik*) bir sorunsalın yardımıyla analiz eden bu siyasal perspektifin oldukça (hatta, aşırı) iyimser bir değerlendirmeyi yansıttığı açıktır. Sınıflar arasındaki ilişkilerin doğasıyla da ilgili olarak aynı iyimserliği sürdüren böyle bir anlayış içerisinde, sanayileşmiş kentlerde yoğunluk kazanan işçi sınıfının devrimci yeteneğinden bir süper özne konumunu inşa etmesi şaşırtıcı değildi.

Ne var ki, 19. Yüzyılın son döneminde tarihsel yasaların işçi sınıfının lehine işlediği yolundaki mesihçi iyimserlik, yeni yüzyılla birlikte kuşkucu bir eleştireliliğin sorgulama nesnesine dönüştü. Özellikle, kapitalizmin en çok geliştiği toplumsal

formasyonlarda, bir yandan genel çöküş kuramı inandırıcılık sorunuyla karşılaşırken, öbür yanda işçi sınıfının devrimci potansiyeli de tartışmaya açıldı. Her iki konudaki eleştirel yaklaşımlar, önceki üretim tarzlarından farklı olarak kapitalizmin kendini yeniden üretme kapasitesini vurgulandığı bir başka “iyimserliğin” yaygınlaşmasını kolaylaştırdı.

Bu yeni “iyimserlik”, İkinci Enternasyonal’e damgasını vuran mekanik materyalizmin temel tezleri karşısında birer tersine çevirme işlemi gerçekleştirerek kendi söylemini üretti. Bu noktada en çarpıcı tersine çevirme işlemlerinden biri, kapitalist toplumun sınıfsal yapılanması konusunda gerçekleştirildi: Sosyalizmin kuruluşunun belirleyici dinamiklerini sağlamakta olduğu varsayılan sınıfsal kutuplaşma tezindeki öngörünün tersine, emek ile sermaye arasında antagonistik bir çatışma söz konusu değildi. Tam tersine, önceden işçi sınıfı bilincindeki köktenci değişikliklerin yeni düzenin entelektüel süreçlerini destekleyici yolundaki önerme geçerliliğini yitirmişti; sınıf bilincindeki konsolidasyon yerine ideolojik algılama düzeneğinden belirgin çatlaklar ve kesintiler ortaya çıkmıştı (Boggs, 1984: 153).

Siyasal program düzleminde reformist politikaların kuramsal dayanağını oluşturan bu değerlendirme, hem kuram hem de pratik alanındaki sorunların eklemlenerek “Marksizmin krizi” denen olguyu doğurduğu yolundaki saptamanın popülerlik kazanmasına yol açtı. Laclau’nun (1999: 461) işaret ettiği gibi, kapitalizmin 1873-1896 yılları arasında yaşadığı genel ekonomik kriz Batı’daki kapitalist toplumsal formasyonların devrimci dönüşümünü gerçekleştirmediği gibi, krizin aşılmasını sağlayan yeniden yapılanma dönemi gündemdeki köktenci değişiklik beklentilerine de son vermişti.

Kapitalizmin ekonomik restorasyonu konusundaki entelektüel eğilimi, somut bir siyasal program önerisine tercüme eden kuramcı-politikacı Eduard Bernstein oldu. Üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte yeni teknolojik ilerlemelerin etkilediği sınıflar arası

ilişkilerde açığa çıkan değişiklikler, Bernstein'in çözümlemesinin dayanağını oluşturur. Ona göre, kapitalizm Marx'ın çözümlemesinde öngörmediği türden kapsamlı değişiklikler sayesinde önemli bir dönüşüm sürecinden geçmişti. Batı toplumlarında gelişen yeni orta sınıfların tarih sahnesinde yerlerini almaları ve ekonomik refahın nüfusun büyük çoğunluğunu içerecek ölçüde yaygınlaşması dikkate alınmalıydı. Bu nedenle, artık bir önceki yüzyılın perspektifine bağlı kalarak, sınıf ilişkilerinin değişmeksizin kaldığını ve eski çatışmacı sınıf savaşımı mantığının sürdürülmesini varsayan yaklaşımların geçerliliği yoktu. Bernstein'in bu görüşleri, işçi sınıfının artık devrimci bir kapasitesi olduğu ve kapitalizmin içsel çelişkilerinin bu kapasiteyi sürekli güçlendirdiği yolundaki tezden radikal bir biçimde farklılaşıyordu (Boggs, 1984: 154).

Bernstein'in reformist söyleminin özsel çekirdeğinde, aslında, Marx'ın yapıtlarından türetildiği biçimiyle, kapitalizmin nesnel yasaları konusundaki temel sava yönelik itiraz yatar. Bir kez, kapitalizmin işleyiş dinamiklerine ilişkin nesnel (yani, insan iradesinden bağımsız) nedensellik bağıntısı reddedildiğinde, toplumsal yapıdaki sınıfsal antagonizmanın yol açabileceği türden gerilimlere odaklanmanın anlamı yoktu. Bernstein, gelişkin kapitalist toplumsal formasyonlarda bile, toplumsal farklılaşmanın kutuplaştırıcı etkisini mümkün görmüyordu. Dolayısıyla, toplumsal öznelerin giderek daha fazla bölünme süreçlerine tabi olduğu koşullarda, sosyalizm kaçınılmaz bir insanlık aşaması olarak kurgulanamazdı. Bernstein'in önerisi, sosyalist yeni düzene yönelik propagandanın, tarihin zorunlu yasalarına dair vurgulamalardan ziyade, neredeyse Kantçı anlamdaki ahlaki bir tercih zemininde yeniden yapılandırılmasını gerektiriyordu (Laclau, 1999: 462). Kapitalizmin kendi kendini yönetme yeteneğine aşırı bir iyimserliği yansıtan bu görüşün, sosyalist topluma geçişi liberal ve evrimci bir ilerleme olarak tasarlaması beklenmedik bir sonuç değildir. Nitekim, Bernstein'a (1961: 149) göre, sosyalizm, "büyük bir tarihsel

hareket” olduğunu belirttiği liberalizmin, “yalnızca kronolojik sıralama bakımından değil, aynı zamanda onun tinsel özellikleri bakımından da meşru temsilcisi”dir.

Kapitalizmin genel çöküşü ve işçi sınıfının öz-bilinçlenme yeteneği konusunda başka bir eleştiri, Bernstein’ın içinde yer aldığı reformist sosyal demokrasi akımının çok uzağındaki bir düşünür olarak Georges Sorel’den de gelmiştir. Sorel, başlangıçta bir bilim olduğunu düşündüğü Marksizmin ortodoks yorumundaki determinist eğilimin kuramsal açıdan yetersiz olduğunu belirtir. Buna göre, kendi deyimiyle “Marx’ın Marksizmi”ne dönülmesiyle birlikte, “kapitalist gelişmenin tarihsel yasaları” konusundaki sınırlandırıcı söylemin terk edilmesi gerekmektedir.¹⁴ Sorel’in çözümlemesinde dikkat çekici nokta, kapitalizmin ekonomik düzeydeki katastrofik çöküşü anlayışının yerine burjuva toplumunun bütün alanlarını etkisi altına alan ahlaki çöküş kavramının getirilmesidir. Böyle bir saptama, sosyalizmin öncelikle bir ahlaki projeye dönüştürülmesinin yolunu açmıştır (Jennings, 2004: vii-viii).

Sorel, ortodoks Marksizmin determinist perspektifine karşı yönelttiği eleştiriye, işçi sınıfının devrimci yeteneği üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle sınıf örgütlenmesinin yönetici katmanlarına da yansır. Ona göre, gelişmesinin ilk evrelerinde devrimci bir atmosferi siyasal mücadeleler alanına taşıyan işçi sınıfı, kendi yönetimindeki bürokratik anlayışlar tarafından etkisiz bir konuma sürüklenmişti. Sorun, Robert Michels’in ileri sürdüğü gibi örgütsel oligarşinin bozucu etkisiyle açıklanamayacak kadar derindi. Sınıfın

¹⁴ Sorel, yukarıda incelediğimiz gibi, benzer bir görüşü savunan Bernstein’in söylemini önceleri olumlu olarak değerlendirmiştir. Ancak, devrimci sendikalizm konusundaki yaklaşımının olgunlaşmasıyla birlikte, Bernstein’ın siyasal reformizmin sağlayabileceği olumlu dönüşümler konusundaki yargısı arkaplana düştü. *La Décomposition du marxisme* (1908) başlıklı çalışmasında, Bernstein’ın revizyonizmini, özgün “Marx’ın Marksizmi”nin bir “dekompozisyonu” olarak eleştirdi.

varoluşsal etkinliklerinde açığa çıkması beklenen enerjik atılımı, bürokratik aygıtın dizginleyici mekanizmalarının yanı sıra, ideolojik düzeydeki algılama tarzlarındaki yapılanma etkisizleştiriyordu. Emekçi sınıfın gündelik savaşımının doğrudan üretim alanından (ya da, mekanından) uzaklaştırılmasına sebep olan ideolojik perspektifler belirleyicidir. Bu değerlendirme, Sorel'in, işyerini kapitalist egemenliğin yeniden üretildiği ve bu nedenle de mutlaka üretim sürecinin denetiminin buradan başlayarak ele geçirilmesi gereken bir toplumsal uzam olarak görmesinden kaynaklanır. İşçi sınıfının yönetici kadrolarını sağlayan sendikalar, siyasal parti, parlamento grupları ve muhalif aydın toplulukları devrimci programla ilişkisi olmayan reformist söylem ve pratikleri sosyalist mücadeleye taşıyarak sınıf hareketini etkisizleştirmişlerdi (Boggs, 1984: 154).

Aslında, Sorel'in de kendi çözümlemesine kattığı bu saptamalar, Marksist akımlar tarafından da eleştirel bir incelemeden geçirilen tartışma başlıkları arasında yer almıştı. Lenin'in Batıdaki işçi sınıflarının içinde bulunduğu sosyo-kültürel ve politik koşullara ilişkin analizi, nesnel gerçeklik ile sınıf bilincinin öznel yapılanması arasındaki asimetrik ilişkilerin yorumlanması bağlamında öne çıkar. Sorel'in sınıf bilincinin liberal ve pasifist ideolojilerle etkisizleştirmekle suçladıkları sendikal ve siyasal bürokrasiye Lenin'in de yönelttiği eleştiri, emperyalizm kuramıyla birlikte düşünülmesi gereken "işçi aristokrasisi" tezinin önemli bir bölümünü oluşturur.¹⁵ Avrupa burjuvazisi, sanayi ve finans

¹⁵ Marx'ın kuramında "işçi aristokrasisi" kavramının bulunmadığı, bu kavramın Marx-sonrası düşünürler tarafından geliştirildiği yolundaki iddia (örneğin, McLennan, 1981: 263) tartışmalıdır. Marx, Engels ile birlikte kaleme aldığı 1850 tarihli bir değerlendirme yazısında bu kavramı net bir biçimde kullanır: "Çartist Parti'nin şimdiki örgütü, aynı şekilde bir dağılma durumundadır. Küçük burjuvazinin partiye hâlâ bağlı kalan üyeleri, işçi aristokrasisiyle birlikte, programları Halk Bildirgesi ve bir dizi başka küçük burjuva reformu ile sınırlı olan saf bir demokrat fraksiyonu meydana getiriyorlar" (Marx ve Engels, 1978: 514).

sektörlerindeki muazzam gücüne dayanarak, sermayenin uluslararasılaşmasından elde ettiği kazanımları, işçi sınıfının mevcut düzene eklemelenmesinde kullanmıştı. Lenin'in işçi aristokrasi terimiyle ifade etmeye çalıştığı yeni yapılanma, emperyalizm döneminde, sınıf uzlaşmasının karakteristik bir biçimiydi (Boggs, 1984: 154-55).

İşçi sınıfının devrimci yeteneği konusundaki kuşkucu yaklaşımlar arasında en etkilisinin Bernstein tarafından dile getirilen olduğu söylenebilir. Marksizmin belli başlı bütün önermelerini kendi kuramsal çözümlemesinden uzaklaştıran Bernstein dışındaki diğer kuramcılar, Batıdaki işçi sınıfının bu durumu aşabileceğini de düşünmüşlerdir. Marx'ın özgün analizinde dile getirildiği biçimiyle, işçi sınıfının kapitalist toplumdaki biricik devrimci özne olduğu yolundaki tez geçerliliğini koruyordu. Dolayısıyla, bu sınıfın somut toplumsal formasyonlardaki varoluşuyla ilişkili hangi değişiklikler ortaya çıkarsa çıksın, kapitalizmin temelindeki yapısal belirlenim biçimleri emek-sermaye çelişkisini yeniden üretecekti. Bu bakımdan, sosyalist siyasal stratejiye uygun sınıf bilincinin görünürdeki eksikliği, kısa süreli ve konjonktürel bir durum olarak anlaşılmalıydı.

Nitekim, sınıf bilincindeki kesiklilikleri tarihsel ilerlemenin zorunlu aşamalarının ortadan kaldıracağı varsayımına dayalı ortodoks yorum, kapitalizmin yasalılıkların işlemekte olduğu tezini kesinlikle terk etmemiştir. Belirli bir dönem boyunca, en gelişkin bir biçimde G. Plekhanov ve Karl Kautsky tarafından temsil edilen bu ortodoksi, kapitalizmin ekonomik krizlerine bulunan restorasyon çözümlerinin olumsuzluğu konusunda ısrarcı olmuştur. Kapitalizmin krizinin devrimci altüst oluşla sonuçlanacağı beklentisine yol açan bu görüş, sosyalist devrim aşamasına güçlü bir biçimde hazırlanması için işçi sınıfının burjuva siyasal öznelerle herhangi bir işbirliğine girmemesi gerektiğini

bildiriyordu (Laclau, 1999: 462). Ne var ki, ampirik gerçeklik düzleminde, belirsiz bir geleceğe sürekli aktarılan senaryonun somut karşılığını yaratamaması ciddi bir handikaplı.

Bu bağlamda, ortodoks Marksizmin krizinden yararlanan akımlar arasında Sorelci eğilimin ve devrimci sendikalizmin olması anlaşılabilir. Bernstein'ın "tarihsel ilerlemenin yasaları"na yönelik itirazından etkilenen Sorel, yine de, işçi sınıfının devrimciliği konusundaki tezi terk etmemiştir. Kapitalizmin objektif çözülüşünün gerçekleşmediği koşullar altında, işçi sınıfının devrimci kimliğini vurgulamanın yarattığı kuramsal gerilim Sorel'in modeli açısından sorun yaratır. Sorel, bu gerilimi, nesnel gerçekliğin doğrudan üretmediği sınıf bilincinin subjektif bir tarzda çözmeye yönelir. İşçi sınıfının devrimci bir özne olarak gelişmesini engelleyen ve verili düzenin uyumlu bir unsuruna dönüşmesini sağlayan dinamiklerin iradi müdahalelerle aşılmasını önerir.

Böylece, Sorel'in eylem programında harekete geçirici etken, subjektif iradenin oluşumuna yardımcı olacağını düşündüğü şiddet ya da kesintisiz mücadeledir. İşçi sınıfının öznel kimliğinin oluşumunu, burjuva etkisinden uzak tutacak bir biçimde öznel süreçlere bağlayan bu yaklaşımın en özgün önerisi "mit" ile ilgili kısmıdır. Subjektif iradenin devrimci bir görünüm kazanmasını hazırlayacak olan genel grev miti, yakın ya da uzak gelecekte dolaysız olarak gerçekleşmeyecek olsa da, sınıfın toplam enerjisini kanalize etmeye yarayacak bir hedef noktasıdır (Laclau, 1999: 462). Sorel, genel grev yanlılarını anarşist olmakla suçlayan bakış açılarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmekle birlikte (örneğin, 2004: 243), bu miti "eylem iradesinin ifadesi" olarak önemser.

Kapitalizmin konsolidasyonu ile ilgili olarak, Bernstein'ın revizyonizmi ile Sorel'in subjektivizminde açıklayıcı örneklerini bulan eleştirel entelektüel eğilim, 1917-23 döneminde Avrupa'da geniş etki yaratan siyasal ayaklanmalarla kesintiye uğradı. Bununla birlikte, Rusya'da gerçekleşen devrimin Batı Avrupa ülkelerinde gerçekleşmemesi, İkinci

Enternasyonal'in ortodoksisinde yankı bulan geleneksel kriz modeline yönelik kuşkuları derinleştirdi. Gramsci'nin hegemonya kuramı, bir yandan mekanik determinist kriz kuramında öngörölen türden çöküş yaklaşımının aşılmasını, öbür yandan da kapitalizmin sergilediğı konsolidasyon kapasitesinin nedenlerini açıklamayı hedefler. Buradaki başlangıç varsayımının, kapitalist toplumdaki ekonomik çelişkilerin ortaya çıkardığı krizlerin neden tarihsel blokun çözölüşüne yol açmadığı sorusuyla yakından ilişkili olduğı tartışmasıdır. Aşağıda ayrıntılı olarak inceleyeceğıim üzere, Gramsci'nin hegemonya analizi, örtük bir biçimde aynı varsayımın dışavurduğı sorunun bir benzerini karşıt-hegemonya süreçlerinin neden başarılı olamadığıyla ilgili olarak tartışma evrenine yerleştirir.

Gramsci, kapitalizmin restorasyonu konusundaki yaklaşımını geliştirmek üzere hegemonya kavramına başvurduğunda, İkinci Enternasyonal'in hakim paradigması olan indirgemeci materyalizmin kuramsal öncüllerinin eleştirisine dayanır. Hegemonya kavramında billurlaşan ideolojik izleklerin ele alınma tarzı, praksis felsefesinin pozitivist materyalizmden ayrıştığı kuramsal düğüm noktalarını bize verir. Rus devrimine kadar geçen uzun bir süre boyunca, sosyalizmin entelektöel etkinlik alanları üzerindeki baskın konumu dolayısıyla, Kautsky'nin kuramsal metinlerinde gözlemlenen bu paradigma nesne ve özne arasındaki ilişkileri özel bir tarzda sorunsallaştırmıştı. Bu eğilim, üstyapısal kerteadaki değışik alanları (ideoloji, bilinç, kültür, siyaset vb.) yapısal ilişkilerin dolayımı bir yansıması olarak kurgular. Yapının üstyapıdaki yansımalarını diyalektik olmayan bir biçimde kurgulanması sonucunda, öznellik kategorisi gölgegörüngösel (*epifenomenal*) bir yansımaya dönüştürölür.

Bu yaklaşımdaki temel sorun, bütün insani varoluş biçimlerini ekonomik yapının dolayımı türevlerine tercüme eden yaklaşımın, nesnel gerçeklikle kurduğı ilişkisi

bağlamında öznellik uğrağına herhangi bir özerklik tanımamasıdır. Öznenliğin özgül bir etkinlik kapasitesinin yadsınması, ekonomi ve politika arasındaki bağıntının doğasını mekanik bir biçimde yorumlama yanılığının yöntemsel nedeniydi. Mekanik materyalizm, görünürdeki bütün “bilimselci” söylemine karşın, ideolojiyi sadece nesnel varlığın çarpıtılmış bir biçimi olarak tanımladığı için, kapitalizmin restorasyonu konusunda üstyapısal dinamiklere ilişkin anlamlı bir açıklama oluşturamamıştır. Aslında, yapısal kereden üstyapısal bölgelere doğru giderek girift bir biçimde uzanan maddi nedensellik ilişkileri, her türlü karmaşık görüntülerine karşın, tek boyutlu ve diyalektik olmayan bir tarzda sorunsallaştırılmıştı (Boggs, 1984: 156).

Bu bakımdan, hegemonya kavramını geliştirirken, Gramsci’nin, İkinci Enternasyonal Marksizminin yaşamakta olduğu kuramsal krizi göz önünde bulundurduğunu varsayabiliriz (Laclau, 1999: 461). Krizin önemli bir görünümünü oluşturan kuram ile pratik arasındaki bakışimsızlık durumu, Marx’ın güncel siyasal etkinlik içinde bulunduğu dönemden itibaren sosyalist mücadelenin uzun bir tarihi boyunca sürekli öngörülen bir ilişkinin tersine çevrilmiş olduğunu yansıtıyordu. Gramsci, bu nedenle, hegemonya kavramı yardımıyla söz konusu bakışimsızlığı ortadan kaldırmaya yönelirken, Marksizmi de, kuram ile pratiğin üst düzeydeki bir eklemlenmesi anlamında, bir praksis felsefesi olarak yeniden kavramayı önerir. İndirgemeci ve mekanist materyalizmin bütün türleri karşısında son derece eleştirel bir tavır sergilemesi bu bağlamda düşünülmelidir. Benedetto Croce’nin İtalyan tarihine ilişkin çözümlemelerinin esinlendirmiş olduğunu varsayabileceğimiz etik-politik bakış açısını kendi sorunsalıyla eklemlererek, düşünceler, bilinç biçimleri ve kültürel öğelerin toplumsal formasyonun yeniden üretimindeki etkin rolünü formüle etmişti.

Öte yandan, Gramsci'nin entelektüel birikiminin ürünlerinin ortaya çıktığı iki dünya savaşı arasındaki dönemin dünya tarihsel ölçekte sergilediği dönüşüm dinamikleri, hegemonya kuramının oluşum sürecini koşullandıran “dışsal”¹⁶ nedenleri fazlasıyla sağlar: İkinci Enternasyonal sosyalizminin (sosyal demokrasi) çöküşü, Avrupa devriminin gerçekleşmemesi, fabrika konseyi hareketlerinin yenilgisi, faşizmin yükselişi, kapitalizmin restorasyonu, sosyalist deneyimin tek ülkeyle sınırlanması, vb. (Boggs, 1984: 156; Jones, 2006: 30). Bu tablo içindeki tek bir faktör bile, 1917 sonrasındaki bütün sosyalist devrim girişimleri arasında sadece Rusya'dakinin başarılı olması, buna karşılık Batı Avrupa'dakilerin yenilgiye uğraması, öngörülenin aksine, kapitalizmin neden en gelişmiş olduğu yer(ler)de çözülüşe uğramadığı sorusu için yeterliydi.¹⁷

Defterler'de tipik olarak hegemonya kavramı etrafında geliştirilmeye çalışılan sorunsal ve önerdiği analiz, siyasal hedefleri yeni bir düzen özlemiyle biçimlenen bir düşünürün eleştirel kuramını yansıtır. Gramsci, Romain Rolland'dan alarak kendi entelektüel varoluşunun bir mottosu haline getirdiği “zekanın kötümserliği, iradenin iyimserliği” uyarınca, hegemonya kavramını iki düzeyde geliştirir: Birinci düzeyde, yukarıda sıralanan “kötümserlik” kaynağı olumsuz koşulların açıklanması amacıyla hegemonya kavramını; ikinci düzeyde ise, yeni düzenin kurulmasını sağlayacak siyasal strateji ve perspektiflerin “iyimser” bir iradi müdahaleyle nasıl oluşturulabileceğini tartışmak üzere karşıt-hegemonya kavramını inşa eder.

¹⁶ Yani, kuramın kendi içsel pratiğinde içerilmediği anlamında “dışsal”.

¹⁷ Jones'un “Gramsci'nin politika ve kültür üzerine düşüncelerinin bir yenilgi döneminde oluştuğu” yolundaki (2006: 42) saptaması doğrudur.

3.1.2. Kavramın Yöntemsel Öncülleri: Ekonomizm, Hümanizm ve Tarihselcilik

Gramsci'nin hegemonya sorunsalının kökenleri, hiç kuşku yoktur ki, Marx'ın kapitalist toplumun gelişme dinamikleriyle ilişkili ayrıntılı analizinde bulunur. Marx'ın kapitalizme yönelik sorunsalı, her ne kadar genişletilmiş meta ekonomisinin içsel bağıntılarının araştırılması doğrultusunda işlevselleştirilen soyutlamalara dayansa da, dönemin somut tarihsel formasyonlarının sergilediği karmaşık ve çelişkili ampirik bütünlük kuramsal çözümlemenin sınama ölçütlerini oluşturuyordu. Bu analiz, öncelikle kapitalizmin çelişkili doğasını insani varoluşun bütün görünümüleriyle ilişki kuran üretim ilişkilerindeki karşıt eğilimlerin diyalektiğinde araştırır. Sermaye birikiminin artı-değere el koyma üzerinden gerçekleşmesine yol açan kâr maksimizasyonu ilkesi, kapitalizme özgü toplumsal çelişkilerin anlaşılması bakımından önemli bir kategoridir. Bununla birlikte, önceki üretim tarzlarından farklı olarak, kapitalizmin üretici güçlerin nihai gelişmesini engelleyen içsel etkenlerin yıkıcı sonuçlarını ve sosyal eşitsizlikleri gizemlileştiren bir boyut taşıması da Marx'ın analizinin işaret ettiği temel bir özelliktir (Martin, 1998: 115).

Tez çalışmamda göstermeye çalıştığım üzere, Marx'ın üretim ilişkileri, üretici güçler ve üretim tarzı konusundaki daha geniş kapsamlı araştırması, son derece zengin ve üretken yabancılaşma sorunsalının üzerinde yükseldiği kuramsal zemini oluşturur (Schweitzer, 1992: 28). Bu sorunsalın içerdiği insani özgürleşim ve özgürlük, öznel biçimlenme, ideolojik algılama, praksis ve türsel etkinlik gibi kavram ve kategoriler hegemonya kuramı açısından da belirleyicidir. Söz konusu soyutlama formları arasındaki bağıntılar, tarihsel materyalizmin yöntemsel öncüllerini sağlayan totalite ve diyalektik anlayışının sağladığı dolayım üzerinden kavranabilir. Marx'ın yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme (*reification*) süreçlerine ilişkin analiziyle hegemonya sorunsalı

arasındaki eklemlenme tarzı, siyasal özgürleşim hedefi açısından da benzer içerimleri ima eder.

Eğer yabancılaşma, şeyleşme ve hegemonya kategorileri üzerinden gerçekleştirilen çözümleme zorunlu olarak ideoloji kavramına göndermede bulunuyorsa, bu durumda Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde sundukları açıklama modelinin yararlı bir çıkış noktası oluşturduğu düşünülebilir. Yukarıda sözünü ettiğim bu metnin ideoloji kuramı açısından sunduğu en çarpıcı saptama, her tarihsel dönemde egemen düşüncelerinin kökenini egemen sınıfta aramak gerektiği önermesini içerir: "toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda onun egemen entelektüel gücüdür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da denetiminde bulundurur; öyle ki, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de genelde ona bağımlıdır" (Marx ve Engels, 1976: 59). Gramsci'nin hegemonya sorunsalının çözümleme nesnesi olarak inşa ettiği hakim ideoloji kavramının Marksist kökenlerini tam da bu önermede bulabiliriz. Gramsci'nin, tezimde göstermeye çalıştığım üzere, Marx ve Engels'in ideolojiler kertesine ilişkin başlangıç öncülünü, hegemonya kavramı üzerinden işlevselleştirdiği açıktır (ayrıca bkz. Carnoy, 2001: 256).

Aynı ilişkisellik tarzı, Marx'ın devlet kuramının hegemonya sorunsalı açısından sergilediği etkileme gücünde de kendini gösterir. Gramsci'nin hegemonya analizinin kuramsal matrisi içinde yer alan devlet-sivil toplum ikiliği bu bağlamda kavranabilir. Marx'ın *Yahudi Sorunu* (1843) başlıklı çalışmasında, toplumsal ilişkilerin çelişkili yapısının ortaya çıkardığı güç ve zenginlik farklılaşmasında billurlaşan gerçek eşitsizlikleri devletin işlevi bakımından tartışması anlamlıdır. Devlet, kendi egemenliğini meşrulaştırmaya yönelik ideolojik etkinlikleri aracılığıyla, hukuksal alanda bütün yurttaşları eşit özneler olarak kurmaya ve kendi varlığını soyut temsilcilik konumu

üzerinden sunmaya yönelir. Özel mülkiyet kategorisinin gösterdiği somut eşitsizliklerin varolma zeminini sivil topluma bırakılması, siyasal ve hukuksal eşitlik iddiasının ayrılmaz bir yönüdür. Somut eşitsizliğin soyut eşitliğe aktarılmasında baş gösteren yanılsama durumu, sivil toplum ile devletin ikiliğinin farklı düzlemlerdeki kurumsal ayrışmasının “ideolojik” görünümünü oluşturur (Martin, 1998: 115-16). Ne var ki, nesnel gerçeklik üzerinde gerçekleşen reel ilişkiler bütünüyle yanılsamalarla güvence altına alınamayacağından, sivil toplumdaki mülkiyet ve çıkar farklılaşmasına dayalı eşitsizlikler yine hukuksal düzeyde devletin özel mülkiyetin koruyucusu olarak işlev görmesini zorunlu kılar.

Marx’ın devlet analizinin aynı zamanda bir yabancılaşma kuramına zemin hazırladığı ileri sürülebilir. 1844 *Elyazmaları*, yabancılaşma süreçlerinin emeğin ontolojik görünümüleriyle sınırlandırmak yerine, devleti de bir yabancılaşma biçimi olarak tasarımıyla dolayısıyla dikkat çekicidir. Marx’ın yabancılaşmanın sona ermesine ilişkin değerlendirmesinde devlete de yer vermesi bu bağlamda düşünülebilir: “İnsan yaşamının temellükü olarak, özel mülkiyetin olumlu olarak aşılması, dolayısıyla, bütün yabancılaşmanın olumlu olarak aşılmasıdır; yani, insanın dinden, aileden, devletten vs. kendi insani, yani sosyal, yaşamına dönüşüdür” (Marx, 1975: 297). Devletin yurttaşlar tarafından meşru bir kurum olarak algılanmasında, insanların kendi türsel yeteneklerinin ve bireysel haklarının bir bölümünü siyasetin dolayımıyla devletin soyut varlığına aktarması önemli bir rol oynar (Schweitzer, 1992: 33).

Hegelci devlet kuramının temel öğelerini bulduğumuz *Hukuk Felsefesi*’ne yönelik eleştirisinde, genç Marx’ın üzerinde durduğu tartışma başlıklarından biri devlete ilişkin gizemleştirme girişimidir. Marx, Hegel’in siyasal devlet uğrağında somutluk kazanan egemenlik/tahakküm ve şiddet unsurlarını özgürlük ve usallık kavramlarının yardımıyla

“ideolojik” bir yanılsama işleminden geçirerek gizlediğini ileri sürer. Hegelci devlet tasarımının gizemlileştirmeye yol açan spekülatif öncülleri, yöntemsel bakımdan, modern devletin siyasal alandaki varlığını evrensellik kategorisiyle şeyleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. (Fine, 2001: 61). Sonraları, eleştirel kuramın öncülerinden Theodor Adorno da, *Negatif Diyalektik* başlıklı yapıtında, bir bakıma Marx’ın izleğinin takip ederek, Hegel’in devlet kuramına ciddi itirazlar yöneltecektir. Adorno’ya göre, Hegel’in *Hukuk Felsefesi* devleti kutsal bir aşkınlık (tapınma da denebilir) nesnesine dönüştürerek, bireyleri devletin edilgin uzantıları durumuna getirmişti. Bir yandan devlet işlemlerinin siyasal meşruluğu halkın demokratik iradesinden kaynaklanıyor gibi sunulurken, bireylerin etkinliklerinde açığa çıkması beklenen ussallığın ölçütü olarak yine devletin kendisi görülüyordu (Fine, 2001: 17-18). Adorno, Hegel’in devlet tasarımında bireyin algılanma biçiminin de, söz konusu aşkın ussallığın bir yansıması olduğunu ifade eder: Birey, sonuçta, objektif hukuk alanındaki çıkarlarını bile kendi başına, aydınlatılmış bir tarzda dile getiremeyecek kadar bilgisiz olarak varsayıldığı için (Adorno, 2004: 309), devletin kadiri mutlak bir nitelik kazanması kaçınılmazdır.

Devletin bireysel varoluş karşısında olağanüstü bir güç kazanmasıyla birlikte yabancılaşmanın bir görünümünün ortaya çıktığını ileri süren Marksist tezin kökenleri J. J. Rousseau’ya kadar uzatılabilir. Schweitzer’a (1992: 33) göre, bireysel hak ve özgürlüklerin genel irade kavramında öngörülen toplumsal sözleşme aracılığıyla devlete aktarılması, siyasal düzeydeki yabancılaşmanın önemli bir nedenidir; Marx’ın bir “yabancılaşma olarak devlet” nosyonu, Rousseau’nun bu saptamasıyla koşutluk içindedir. Devlet, her ne kadar söylem alanında, toplumsal birliğin kurulması ve halkın genel çıkarlarının korunması göreviyle donatılmış olsa da, toplum sözleşmesine aykırı davranmaktadır. Genel çıkarların koruyucu olarak tasarımılanan devlet, gerçekte, kesimsel çıkarların güvence altına

alınmasını sağlayan bir aygıt dönüşmektedir. Marx'ın siyaset kuramı, bu noktada, kapitalist devletin belirleyici niteliğini sınıflar arasındaki güç ilişkilerinde egemen sınıfın üstünlüğünü oluşturmak, buna karşılık ast sınıfların ise tutunumunu¹⁸ bozmak işlevinde görür. Devletin sınıf egemenliğinin yeniden üretimini gözetten bir baskı ve denetleme aracına dönüşmesi, aynı zamanda, onun toplumsal yapıdaki en etkili siyasal yabancılaşma biçimi olarak ortaya çıkmasının nedenidir (Schweitzer, 1992: 33).

Marx'ın kapitalist toplumun antagonistik sınıf yapısındaki bölünmeleri sona erdirmeye yönelik önerisi, devletteki siyasal yabancılaşmadan kurtulmanın çözümünü iktidarı halka verilmesini öneren temel tezi içerir. Siyasal iktidardaki yer değiştirme sonucunda, yurttaşlarının tamamının ancak soyut eşitlik kavramını üzerinden ilişki kurabildiği devletin yabancılaşmış bir aygıt olarak etkinlik göstermesi engellenecektir. Böylelikle, yurttaş-devlet ilişkisinin yeni bir tarzda kurulması sonrasında, devlet iktidarının halkın denetimine geçmesi Marx'ın siyasal yabancılaşmanın aşılmasına yönelik ideolojik önerisinin sunduğu çözümü sağlayacaktı. İnsani özgürleşimin sonal aşamalarına ulaşmayı hedefleyen her siyasal programın, bu doğrultuda, insanlığın özgürlük ve öz-gerçekleşim olanaklarını engelleyen baskıcı devletin varlığını sona erdirmesi zorunluydu.

Marx'ın devlet aygıtındaki siyasal iktidarı egemen sınıfın üstünlüğünün bir türevi olarak kurgulayan yaklaşımı, özellikle İkinci Enternasyonal'in etkisi altındaki kuramsal gelenekler tarafından araçsal bir sorunsalın dayanağı yapılmıştır. Devlet kuramındaki araçsal sorunsal, ekonomik yapı ile ideolojik-politik üstyapı arasındaki ilişkileri mekanik belirlenimci bir bakış açısıyla ele alan indirgemeci yaklaşımın sonucudur. Burada, devlet sınıf egemenliğinin yeniden üretilmesinde hakim sınıfın elindeki bir araç olarak kurgulanır

¹⁸ Devletin tutunum konusundaki işleviyle ilgili olarak N. Poulantzas'ın analizine bakılabilir.

ve kendine özgü yapılanmasıyla (görece) özerk bir konumda bulunabileceği yadsınır. Devleti sınıfsal öznelerin egemenlik ilişkilerinde dolaysızca kullandığı bir nötr aygıt olarak anlamlandırmak araçsalci perspektifin özsel görünümüdür. Gramsci, hegemonya kuramı bağlamında, Marx'ın özgün devlet kuramından türetilmeyeceğini düşündüğü araçsalci sorunsalın yol açtığı indirgemeci yaklaşıma karşı çıkmıştır.

Marx'ın iki temel yapıtı, Gramsciye hegemonya kuramının gelişmesine yaptıkları katkı dolayısıyla, devlet aygıtının hegemonik ilişkilerin oluşturulması ve korunması süreçlerinde yerine getirdiği işlevlerin tartışılması bakımından dikkat çeker: *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ve *Fransa'da Sınıf Savaşları*. Bu iki metinde anahatları çizilen devlet kuramı ve analizi, sınıf ilişkilerini ekonomik kereden siyasal alana aktaran mekanizmaların görece özerkliğinin kavranmasına katkıda bulunmuştur. Marx, ekonomik ve mekanik indirgemeci mantığın tersine, siyasal düzeyin (ekonomik altyapıdan) görece özerk bir uğrak olarak sergilediği özgüllükleri önemser. Bununla birlikte, görece özerklik usamlamasını, modern toplumda sermayenin ekonomik çıkarlarını siyasal düzeye, doğrudan bir ilişkisellik içerisinde olmasa bile, ileten bağıntıları yadsımak noktasına götürmez.

Sonradan Althusserci yapısalcılığın kuramsal metinlerinde kaybolacak olan sivil toplum kategorisi, genç Marx'ın ekonomi kertesindeki tikel çıkarların siyasal devlet uğrağına ileten bağıntıları çözümlemesine yardımcı olmuştur.¹⁹ Marx, Hegel'in analizinde bulunan bu kategoriye dönüşümden geçirerek, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* yapıtında olduğu gibi, kendi kuramsal açıklamasını geliştirmek üzere kullanır. Marx'ın bu yapıtında,

¹⁹ Althusser ve izleyicilerinin kuramsal çalışmalarında, sivil toplum kavramı, genç Marx'ın erken dönem yapıtlarındaki Hegelci etkinin bir göstergesi olarak yorumlanır.

devlet-sivil toplum ikiliğinin 19. Yüzyılın ortalarında Fransız toplumsal formasyonunda hangi biçimlerde somutlandığı araştırılır. Buna göre, dönemin tarihsel koşulları, devletin sivil toplum karşısındaki konumlanışını özgül bir tarzda şekillendirmiştir. Marx'ın değerlendirmesinde, devletin hiçbir biçimde sivil toplumdaki sınıf egemenliğinin basit bir yansıması olmadığı son derece nettir: Fransa gibi yürütme gücünün ağır bastığı bir ülkede, “devlet sivil toplumu, onun kapsamlı yaşam görünümlerinden en önemsiz devinimlerine, onun en genel varlık biçimlerinden bireylerin özel varoluşuna değin kuşatır, denetler, düzenler, gözetim altında tutar, yönlendirir” (Marx, 1979: 139). Bu önermenin yansıttığı diyalektik, devletin de toplumsal formasyonun özgül konjonktürlerinde sivil toplum üzerinde, adeta totaliter bir yönetim anlayışına yansıtacak ölçüde, karşılıklı etkiye sahip olduğunu ima eder. Althusserci söylemde sivil topluma yer verilmemesi, toplumsal ilişkiler örüntüsünün bütün yönlerini denetimi altında yönlendiren bir devlet karşısında, devletin dışında hiçbir karşıt-hegemonik mücadele alanı olmadığı yolunda bir sonucu doğurur.

Sivil toplum, devlet dışındaki hegemonik süreçlerin gerçekleştiği bir toplumsal uzam olarak, toplumsal egemenlik ilişkilerinin rızaya dayalı kimi biçimlerinin ortaya çıktığı bir uğraktır. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde sivil toplumu maddi üretimin gerçekleştiği ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin (*verkehr*) geliştiği bir alan olarak tanımlar. Bu metindeki sivil toplum kategorisi, Gramsci'nin hegemonya ideoloji sorunsalı bakımından önemli kuramsal vargılara kaynaklık eder. Marx'ın burada anahatlarını formüle ettiği ideoloji kavramı, insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiler esnasında çıkarlara bağlı olarak gelişen algılama tarzlarının içerdiği yanlış bilinçlilik durumunu anlatır. İnsanların zihinsel dünyalarında nesnel gerçekliğin çarpıtılmış ya da “tersine çevrilmiş” bir biçimde algılanması ideolojinin tipik görünümüdür. Bu nedenle, Marx, ideolojik algılama tarzının,

maddi gerçekliği kendi somut varoluşundan uzaklaştırdığı ve nesnelliğe ilişkin yanılsamalar yarattığı için, bir “yanlış bilinçlilik” biçimi olduğunu ileri sürer.

Carnoy’un (2001: 253) haklı olarak ifade ettiği gibi, Gramsci, *Alman İdeolojisi*’nin temel savları arasında yer alan bu perspektifi, sivil toplumdaki burjuva hegemonyası kavramını geliştirirken kullanmıştır. Marx, yabancılaşma sorunsalının kavramsal örüntüsünü oluşturduğu metinlerde, sanayileşme aşamasını yaşamakta olan modern burjuva toplumunun derin ve kapsamlı bir analizine başvurmuştur. Bu sorunsalın içerdiği temel izlekler ve kavramsal matrisin yabancılaşma, şeyleşme ve hegemonya konusunda çözümlemelerde bulunan sonraki kuramcılar kuşağına aktarılması şaşırtıcı değildir. Aynı aydınlar kuşağı içinde yer alan Georg Lukács da, Gramsci’nin hegemonya kavramı için yaptığını, genişleterek yeniden yapılandırarak “şeyleşme” kavramı için gerçekleştirmiştir (Schweitzer, 1992: 28). Her iki düşünür de, Marx’ın yapısından türettikleri kavramlara ilişkin kuramsal sorunsallarını oluşturulmasında ekonomizm eğilimine karşıt bir yönetime özel önem vermiştir.

Gramsci, İkinci Enternasyonal’in mekanik materyalizminde popülerlik kazanan indirgemeci tezlerin yaygınlaştırdığı kuramsal öncüllerin yöntembilimsel eleştirisini, hegemonya kavramının ekonomist olmaya bir yorumunu geliştirirken kullanır. Gramsci’nin Marksizmi, üzerinde yükseldiği açıklama modelinin genel kapsamı bağlamında, sınıf indirgemeciliğinin ve ekonomizmin yadsınmasına dayanır. Bu özelliği, onun birçok tezinin ve kavramının neden daha 1960’lar ve 1970’lerde, Batı’daki yeni Marksist aydınlar kuşağının siyaset kuramı alanındaki değişik girişimlerinde yankı bulduğunu anlatır. Hegemonyanın, gelişkin kapitalist toplumlardaki devlet tipinin sistematik bir görünümünü açıklamak üzere kullanılmaya başlaması Gramsci’nin kuramsal yapısının etkisiyle açıklanabilir. Gramsci’nin hegemonya sorunsalı, toplumsal egemenliğin

rızaya dayalı biçimlerini analiz ederken, Marksizmin indirgemeci yorumlarında görülen ekonomizmin dışında bir yöntemsel çerçeve arayan kuramcılar için bir çıkış noktası oluşturdu (Martin, 1998: 114).

Ekonomizm, Marksizm dışındaki (örneğin, liberalizm) entelektüel akımlarda da sıklıkla görülen bir bakış açısı olarak, toplumsal yapıdaki yalın ya da karmaşık olgularla ilişkilerin sadece ekonomik katedeki nedensellik biçimleriyle kavranabileceğini savına dayanır. Kapitalist toplumun sınıf analizinde, karşıt sınıfların ya da sınıf fraksiyonlarının maddi düzlemdeki farklı çıkarları arasında ortaya çıkan çelişkilerin salt ekonomik açıdan ele alır; böylece, antagonistik çelişkilerin siyasal ya da ideolojik dolayimler olmaksızın kapitalizmin genel çöküşüne yol açacağını varsayar. Üstyapısal düzeydeki siyaset ve devlet alanlarını, üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin etkinlikte bulunduğu maddi yapının basit bir yansıması halinde kuramsallaştırır. Bu bakış açısında, üstyapısal öğelerin kendi özgüllükleri içerisinde görece özerkliklerinin olabileceği ve yapı üzerinde karşılıklı etkide bulunabilecekleri yadsınır. İdeoloji, kültür, hukuk ve siyaset gibi insani etkinlik alanlarının, ekonomik dinamiklerin yapısal düzeyde geçirmekte olduğu dönüşümlerin üstyapıdaki gölgegörüngüsel yansıması olarak sunulması ekonomizmin tipik bir belirtisidir (Bocock, 1986: 42; Martin, 1998: 118). Ekonomizmin kimi versiyonlarında bu alanların toplumsal formasyondaki genel etkilerine önemli bir potansiyel tanınsa da, sonuçta üstyapısal olgu ve süreçlerin ekonomik etkenlere indirgenmesi söz konusudur.

Ekonomizmin erken dönem versiyonları, devrim sürecine ilişkin kuramsal tartışmalar bağlamında, işçi sınıfının devrimci bir özneye dönüşmesinin nedenlerini giderek artacağı öngörülen yoksullaşmada aramıştır: Proletarya ne kadar yoksullaşırsa, o kadar devrimci bir sınıfa dönüşecekti. Marx ve Engels'in işçi sınıfının yoksullaşması konusundaki analizleri, bütün sosyo-politik dolayım mekanizmalarının oluşturduğu

karmaşık ilişkiler örüntüsüne yönelik vurgulamalarından arındırılarak, salt ekonomik parametrelerdeki düşüşe indirgenmiştir. Ekonomizmin siyasal dönüşüm konusunda önerdiği yorum, yöntembilimsel öncülleri bakımından, tarihsel ilerlemeye ilişkin indirgemeci ve mekanik belirlenimci bir sınıf perspektifine yol açar. Böylelikle, sınıfın antagonistik konumunu sağlayan kapitalist krizden neredeyse otomatik bir biçimde doğacak olan devrim uğrağı da, kaçınılmaz bir biçimde işçi sınıfının siyasal egemenliğini güvence altına alacaktır. Yöntemsel öncüllerinin açıkça erekselci determinizme dayandığı görülen bu anlayış, Gramsci'nin saptadığı gibi “kaderci” (*fatalist*) siyasal mücadele yorumlarını doğurur. Gramsci, tarihsel ilerlemenin dinamiklerini tıpkı doğa yasalarında öngörülenlere benzer biçimde kavrayan yaklaşımın, dindeki gibi “önceden belirlenmiş bir teleoloji”yi içerdiğini belirtir (1971: 168). Ekonomist teleolojizmin siyasal mücadele açısından yol açtığı başlıca sorun, ileride kaçınılmaz olarak gündeme geleceği kesin olan devrimci duruma ve koşulların oluşmasına kadar beklenmesini öneren bakış açılarını üretmesidir.

Gramsci'nin hegemonya kuramının yöntemsel öncülleri arasında yer alan ekonomizm eleştirisinin entelektüel kökenleri Lenin'in kuramsal modelinde aranmalıdır. Lenin, Bolşevik siyasal stratejiyi oluşturma sürecinde, ekonomizm ve sendikalizmi sınıf mücadelesinin çarpıtılmış biçimleri oldukları için eleştirmiştir. Tıpkı Gramsci'nin teleolojik kadercilik konusundaki saptamasında eleştirildiği gibi, ekonomist siyaset perspektifi Rusya'da Çarlık yönetiminin sona erdirilmesi savaşımında olumsuz anlayışları körüklemekteydi. Bu nedenle, Lenin'in ekonomizm eleştirisi salt nesnel gerçekliğin algılanma biçimi üzerine felsefi bir yöntem tartışmasının entelektüel sınırları içinde yer almaz. Doğrudan siyasal pratik alanındaki somut sonuçları bakımından ekonomizm

karşısında geliştirilecek tavır, Lenin'e göre, sonraki mücadele süreçlerinin seyrini belirleyecekti.

Lenin, sendikalist bilinç biçimlerini işçi sınıfının sosyalist politikasında yarattığı engelleyici sınırlılıklar nedeniyle eleştirel bir biçimde yorumlar. Onun kendiliğindenci dünya görüşünün denetlenerek sosyalist sınıf bilinci doğrultusunda yeniden yapılandırılması konusundaki yaklaşımı, aslında, Marx'ın sendikalarla ilgili değerlendirmelerinde yankılanır. Marx, *Değer, Fiyat ve Kâr*'da (1865) sendikaların kapitalist toplumda sermayenin işçi sınıfına yönelik kuşatma girişimleri karşısında yerine getirebileceği savunma işlevine işaret eder. Ne var ki, sendikalar, işçi sınıfının sonal özgürleşim hedefi doğrultusunda, yani doğrudan ücretli emek sistemini lağvetmek amacıyla bir mücadeleyi örgütlemek yerine, kendi varlıklarını sermayeye karşı günübirlik savunma etkinlikleriyle sınırlıyorlardı (1985: 149). Başka bir deyişle, sendikalar, kapitalizme özgü dönemin sınıf örgütlenmeleri olarak emek-sermaye ilişkilerinin yeniden üretiminde işlev gördükleri sürece sonal özgürleşmeyi gerçekleştirecek kurumlar olamazlardı.

Marx'ın sendikal yapıların sınırlı işlevleri doğrultusundaki yaklaşımını, Lenin'in işçi sınıfının kendiliğinden etkinliğinin ancak sendikalist bilinç yaratacağı görüşüyle uyum içindedir. Lenin, *Ne Yapmalı*'daki bu görüşünü açımlarken, sendikalist bilincin “sendikalarda bir araya gelmenin, işverenlere karşı mücadele etmenin ve gerekli yasaların geçmesi vs. amacıyla hükümet üzerinde baskı kurmak için çaba göstermenin gerekli olduğu” biçimindeki algılama tarzıyla nitelenebileceğini vurgular. Sosyalist kuram ise, doğrudan işçi sınıfının kendiliğinden hareketinden değil, genellikle mülk sahibi sınıfların temsilcileri arasından gelen aydınlarca felsefi ve entelektüel zeminlerde geliştirilmektedir. Kendiliğinden bilinç ile sosyalist kuramın asimetrik konumlanışı, ekonomizme yöneltilen

eleştirinin genel yönelimi üzerinde etkili olmuştur. Lenin, ekonomizmin temel yanlışlığının, işçi sınıfının zihinsel potansiyelini harekete geçirmek ve burjuva ideolojisinin kitleler üzerindeki etkisini azaltmak üzere verilmesi gereken ideolojik savaşımın önemi yadsımda ortaya çıktığını belirtir. Daha önce Marx ve Engels'in saptamalarında dile getirilen bu yaklaşım, kuramsal etkinliğin sınıf içindeki ideolojik oluşumların kendiliğindenci eğilimlerce koşullandırılmaması hedefi açısından önemli bir bakış açısını yansıtır.

Gramsci, Lenin'in yaklaşımını yeni bir kuramsal sorunsal bağlamına yerleştirir. Marx'tan Lenin'e kadar uzanan entelektüel gelenekteki ekonomizm eleştirisini, 20. Yüzyılın başında Batı Avrupa'da meydana gelen özgül koşullara uyarlar. Gramsci'ye göre, ekonomizmin basitleştirici formüllerinin etkisi altında kültürel ve ideolojik gelişkinliğinden uzaklaşacak bir Marksizm, her ne kadar kısa erimli hedefleri bakımından halk kitlelerinden destek görebilirse de, özellikle aydınlar arasında sahip olduğu "kültürel genişleme" yeteneğini yitirecektir (1971: 164). Gramsci'nin tarihsel süreçlerin tek bir etkenin (yani, ekonominin) belirleyiciliğine indirgenemeyeceği konusundaki saptamasının, ekonomizme yönelttiği eleştirinin kuramsal dayanağını oluşturduğu varsayılabilir.

Gramsci'nin hegemonya kuramının ekonomizm eleştirisinde yankılanan öncülleri, Marksizm içindeki hem ortodoks hem de görece marjinal kimi eğilimlerin sınırlandırıcı etkisini ortadan kaldırmak amacına yönelmiştir. Ekonomizmin ortodoks reformizmdeki resmi yansıması dışında kalan "sol ekonomizm" de, toplumsal formasyondaki üstyapısal öğelerin diyalektik etkisini, siyasal mücadelenin ideolojik-kültürel perspektiflerin yeniden yapılandırılmasına yönelik belirleyiciliğini ve özellikle kitlelerin gündelik varoluşlarının siyasal alandaki yansıma biçimlerini ikincilleştirmekteydi (Buci-Glucksmann, 1980: 109).

Gramsci, ekonomizmin reformist ve sol görünümüne karşı, Marksizmin öncelikle toplumsal ilişkiler örüntüsündeki nesnel yapıların analizinden toplumsal praksise yol gösterecek bir siyasal program ve strateji türetmesi gerektiğini savunur. Marksizm, ekonomist yorumlarda öngörülenin tersine, öznel etkenin aktif rolüne hiçbir olanak tanımayan mekanik indirgemeci bir tarih felsefesine dönüştürülemezdi. Devrimci partinin siyasal süreçlerindeki müdahale kapasitesi, Marksizmin yeni bir toplumsal formasyonunun kurulmasını amaçlayan bir dünya görüşüne dayandığının kanıtıydı. Gramsci'nin ekonomizm eleştirisinin ideolojik hedefi, devrimci partinin oluşmasına katkıda bulunacak öznel etkeninin kuramsallaştırılmasıdır. Nitekim, Gramsci'nin hegemonya kuramı bu nedenle basitçe bir rıza sosyolojisini değil, tarihsel sürece siyasal müdahalenin yöntemine ilişkin stratejik bir bakış açısını yansıtır (Martin, 1998: 132-33, 134-35).

Gramsci, ekonomist-determinist yaklaşımın kuşatıcı etkilerini aşarak, karmaşık toplumsal etkenlerin siyasal dönüşüm üzerindeki yönlendiriciliğini açıklayacak eleştirel-diyalektik sorunsalın geliştirilmesini amaçlar. Buna uygun olarak, yapı-üstyapı ilişkilerini tek yönlü ve ekonomik kertenin dolaysız koşullandırması altında betimleyen ekonomist usamlamanın yerine diyalektik bir nedenselliği yansıtan bir bakış açısını öne çıkarır. Yapı ile üstyapının organik birliği anlamında yorumladığı “tarihsel blok” kavramını, toplumsal formasyonun değişik uğraklarının karmaşık özgüllüklerini kuramsallaştırmanın aracına dönüştürür.²⁰

²⁰ Boggs'un (1984: 157), Gramsci'nin temel-üstyapı modelini terk ettiği biçimindeki savı yanıltıcıdır; zira, tarihsel blok kavramı yapı-üstyapı metaforunu yeni bir biçimde işlevselleştirmeye yönelik bir girişimin ürünüdür. Tarihsel blok kavramı üzerine ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Portelli (1982).

Hegemonya kavramı da, aynı şekilde, Marksizmin ekonomist yorumlarındaki indirgemeciliğin üzerinde yükseldiği yöntemsel zeminden epistemolojik bir kopuşu oluşturur. Gramsci, öznel iradi etkenin ve siyasal pratiğin tarihsel dinamikleri koşullandırabileceğini yadsıyan mekanik determinizmin hegemonya sorunsalıyla aşılabileceğini savunur: “Bu yüzden, ekonomizmle yalnızca tarihyazımı kuramında değil, aynı zamanda ve özellikle siyaset kuramı ve pratiğinde mücadele etmek gerekir. Bu alanda savaşım, hegemonya kavramının geliştirilmesiyle yürütülebilir ve yürütülmelidir, tıpkı pratikte siyasal parti kuramının geliştirilmesinde, belirli siyasal partilerin aktüel tarihinde yapıldığı gibi” (1971: 165). Gramsci’nin siyaset kuramına yaptığı özgül katkı, tam da burada, hegemonya kavramını dogmatik ve ekonomist olmayan bir sorunsal içerisine yerleştirmesinde açığa çıkar. Bu katkı aracılığıyla, Marksizmin ekonomik temeli üstyapısal süreçlerden, örneğin kültür, ideoloji ve politikadan soyutladığını ileri süren sosyolojik eleştirinin yanıtlanması mümkün olmuştur (Bocock, 1986: 21).

Gramsci’nin hegemonya sorunsalını ekonomik indirgemeci bakış açısından uzakta konumlandırmasının bir başka görünümü, hümanist kuramsal analizle kurduğu eklemleme tarzında ayrıştırılabilir. Nitekim, Gramsci’nin siyaset kuramı birçok yorumcu tarafından Marksist hümanist gelenek içinde sayılır. Siyaset kuramı alanında hümanist geleneği temsil eden entelektüeller (örneğin, Jean-Paul Sartre, Karl Korsch, E. P. Thompson, vb.) felsefi olarak özne-nesne ikiliği konusundaki özgül yaklaşımlarıyla dikkat çekerler. Gerçekten de, hümanizmin ayırt edici özelliği, sosyo-politik süreçlerin tarihsel biçimlenmesinde bilinçli özne etkinliğine ağırlık tanınmasıdır. Bu yaklaşım, Marksizmin pozitivist yorumuna dayalı İkinci Enternasyonal versiyonundan ya da özneyi yapısal ilişkilerin taşıyıcılığına indirgeyen yapısalcı versiyonundan kategorik olarak farklıdır. Etkin özne statüsünü (bireylere değil) sınıflara tanıyan hümanist Marksizm, toplumsal grupların maddi

gerçeklikle kurduğu ilişkiyi bilinç dolayımıyla açıklamaya özel önem verir. Subjektif süreçlerin toplumsal yapılanmadaki etkin rolüne işaret etmesi nedeniyle, bu epistemolojik konumlanma Marx'ın yapıtlarının Hegelci bir yorumu olarak sunulur. Subjektif etkenlerin gelişmesini koşullandırması nedeniyle sınıf savaşımının ekonomik nedenler kadar önemli olduğunu ileri süren hümanizm, sınıf bilincini toplumsal değişimin belirleyici bir uğrağına dönüştürür (Martin, 1998: 149).

Hegemonya sorunsalı, bir bakıma, Marksizmin hümanist ve yapısalcı yorumları arasındaki sınır çizgisi üzerinde konuşlandırılabilir. Gramsci, hegemonya kavramı aracılığıyla, yapısalcılığın özneyi ortadan kaldırmakla sonuçlanan yöntemsel yaklaşımının dışında, daha Marx'ın yapıtlarından itibaren vurgulandığı gibi, insani öznenin tarihsel değişimdeki etkisini açığa çıkarır. Buna karşılık, Althusserci eleştirel ekol ise, genç Marx'ın erken dönem yapıtlarının (ve bunlardaki, örneğin, yabancılaşma, bilinç, diyalektik gibi kavram ve izleklerin) Hegel'in etkisinin henüz aşılamadığı aşırı hümanist bir sorunsal içerisinde yer aldığını ileri sürer.²¹ Bu ekolün anti-hümanizmi, insani bilinç ve öznenin kendi etkinliği tarafından değil, onun dışındaki yapısal bağlamın belirleyiciliği altında biçimlendiği yolundaki temel teze indirgenebilir. Anti-hümanizmin belirgin yönü, insani öznenin toplumsal süreçler ve ilişkiler içindeki konumunu subjektif praksisin ya da özerk tercihlerin bir sonucu olarak değerlendirmemesidir (Bocock, 1986: 15).

Gramsci'nin hegemonya sorunsalının yöntemsel kökenleri arasında yer alan hümanist yaklaşım, işçi sınıfı bilincinin biçimlenmesindeki etkin rolleri dolayısıyla düşünce, inanç ve değerlerin anlaşılmasına özel önem atfeder. Bunların nesnel gerçeklik

²¹ Althusser'in kuramsal eleştirisi, ancak hümanist ve Hegelci olmayan bir Marksizmin bilimsel olabileceğini vaz'eder.

karşısındaki doğruluk ya da yanlışlıkları bir yana, sınıfların bu etkenler aracılığıyla kendi varoluş koşullarının bilincine ulaşma tarzları ideolojik formların anlaşılması bakımından önemlidir. Ancak, bu analizde de, ideolojik-kültürel bileşenlerin doğrudan sınıf çıkarlarının kategorik yansımalarına indirgenmesi muhtemeldir.²² Hegemonya kavramı özneye ilişkin subjektif bir nitelik olarak tasarlandığı için, Althusserci yapısalcılık tarafından, hümanizmin etkilerinden arındırılmadığı sürece “bilimsel” bir sorunsal içerisinde başvurulabilecek bir kategori olarak görülmemiştir (Bocock, 1986: 24).

Bununla birlikte, yapısalcılığın iki önemli temsilcisi olarak, hem Althusser’in hem de Nicos Poulantzas’ın analizlerinde, Gramsci’nin kuramsal öncüllerinden yararlanıldığına işaret edilmelidir. Poulantzas, modifiye ederek kendi çözümlemesine kattığı hegemonya kavramını, kapitalist üretim tarzındaki siyasal kertenin bölgesel kuramını oluşturmaya yönelik girişiminde kullanmıştır. Siyaset kertesini, tam da sınıf yapılanmasındaki çatlakların ortadan kaldırılarak bir sınıf fraksiyonunun hegemonik etkinliği altında toplumsal tutunumun sağlandığı uğraktır. Poulantzas, hegemonya kavramına, toplumsal formasyonunun içsel birliğini sağlanmasıyla ilgili süreçleri nitelemek amacıyla başvurduğu için, yönetici sınıfın mutlaka ekonomik kerte de egemen sınıf olması gerektiğini ileri sürer. Bu yaklaşımda, belirli bir konjonktürdeki sınıf bilincinin bütün toplumsal ilişkiler örüntüsünü kuşatmak üzere yaygınlaşması biçiminde yorumlanmadığı için, hegemonya kavramının tarihselci-olmayan bir versiyonu mümkün görülür (Martin, 1998: 155-56).

Bu kavram, tarihselci bir perspektifin dışında, bütün düşünce ve inanç biçimlerini tümleşik bir sınıf ideolojisine indirgenmemesi koşuluyla anti-hümanist sorunsalda

²² Althusserci yapısalcılık, aynı gerekçelerle, “tarihin öznesi” konusundaki yaklaşımı dolayısıyla Lukács’ın Hegelci Marksizmini de eleştirir (bkz. Savran, 1993: 46).

kullanılabilirirdi. Ne var ki, yapısalcılığa göre, hümanizmin etkisi altındaki hegemonya kavramı, toplumsal formasyonu oluşturan farklı sınıf ve sınıf fraksiyonlarının ideolojik kertede tutunumunu sağlayan eklemlenme tarzından ziyade, sınıf öznelerinin tümleşik bilincini nitelemek üzere kuramsallaştırılmaktadır (Martin, 1998: 157, 165). Nitekim, daha sonra, post-yapısalcı ve post-Marksist kuramcılar (örneğin, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe), hegemonya kavramının gelişmesine katkı yaptığı gerekçesiyle övdükleri Gramsci'yi son çözümlemede sınıf indirgemeci ve özcü olduğunu ileri sürdükleri bir hegemonya konseptini terk edemediği için eleştirirler (bkz. Laclau ve Mouffe, 1990).

Gramsci, tarihsel sürecin ilerlemesinde öznenin etkinliğine olağanüstü bir önem atfeder. Bu doğrultuda, toplumsal yapıların dönüşmesini analiz eden kuramsal bir paradigma olarak yorumladığı Marksizmin karşılaşılabileceği en önemli yöntemsel sorunlardan birinin, insani öznenin praxisine hiçbir belirleyicilik tanımayan mekanik determinizm olduğunu vurgular. Gramsci'nin Marksizmi, özneye tanıdığı etkinlik ögesi nedeniyle, sınıfların toplumsal formasyondaki konumlarını özel bir biçimde analiz edilmesini önerir. Sınıflar, üretim tarzı tarafından koşullandırılan toplumsal kategorilerdir; ancak, sınıf-dışı oluşumlar da tarihsel dönüşüm sürecinde etkin bir rol üstlenebilirler. Siyasal kertenin yapılandırılmasındaki konumları dolayısıyla dikkat çekici bir potansiyel taşıyan ulusal-halksal özneler, sınıf-dışı toplumsal kategorilere örnek gösterilebilir (Bocock, 1986: 16).

Gramsci, öznel etkenin tarihsel yapılarla kurduğu ilişkinin doğası konusundaki yaklaşımı çerçevesinde, Marx'ın yapıtından türetilecek felsefi perspektifin hümanizm içerisinde yer aldığını ileri sürer. Gramsci'ye göre, Marx'ın kapitalist toplumdaki yoksunluklarına işaret ettiği sınıflar, insanların yaşam tarzlarını yetkinleştirmelerini engelleyen katı işbölümü koşulları ve sömürü ilişkileri nedeniyle, ancak sınırlı gelişme

olanaklarına ulaşabilirler. Bağımlı sınıfların yoksulluğunun ima ettiği toplumsal gerçeklik, yalnızca maddi yoksullukla açıklanamaz; işçi sınıfının sefaletine göndermede bulunan tez, kuşkusuz maddi olanakların bulunmayışını olduğu kadar, insanların kendilerini ve yaşam koşullarını geliştirmeye yönelik potansiyellerinin sınırlandırılmasını da ifade eder (Bocock, 1986: 42). Gramsci'nin hümanist bakış açısı, bu nedenle, sınıfsal yoksullaşma dinamiklerinin analizinde yalnızca iktisadi kertenin parametrelerine yaslanmadığı için de, ekonomist sorunsalın dışında sayılmalıdır.

Öte yandan, Gramsci'nin hegemonya kuramının yöntemsel alandaki dayanaklarından biri tarihselci bakış açısında kendini gösterir. Ekonomizme karşı itirazın entelektüel bağlamının oluşturulması, aynı zamanda, Marksizmin felsefi tarihselcilik ile eklemlenmesiyle mümkün olmuştur. Değişik yorumcular, Gramsci'nin tarihselcilik konusunda sergilediği kuramsal eğilimin Benedetto Croce'nin felsefi etkisi altında ortaya çıktığını ileri sürerler. Croce, tarihsel sürecin analizinde pozitivist doğalcılık karşısında tarihselci bir yöntem daha açıklayıcı olduğu için somut siyasal praksisin zihinsel oluşumların kavranmasındaki önemine işaret etmiştir.

Tarihselcilik, epistemolojik düzlemde, bilginin edinilme yönteminin tarihin dışında konumlandırılmış herhangi bir kategoriye dayandırılmayacağını varsayar. Gramsci, N. Bukharin'in *Popüler Elkitabı* başlıklı kitabının eleştirisinde olduğu gibi, Marksizmin bir praksis felsefesi olarak yorumunu geliştirirken tarihselci bir bakış açısından hareket eder. Aynı yöntemsel zemin, ekonominin tarihsel blokun üstyapılar bütünlüğü karşısında dolaysız belirleyicini vurgulayan mekanik determinizmin yol açtığı ekonomist eğilimin eleştirisinde de bir çıkış noktasıydı. Gramsci'nin felsefi tercihi, tarihsel blokun her iki düzeyinde de (yani, hem yapıda hem de üstyapıda) açığa çıkan totaliteyi tarihsel somutluk kavramıyla ya da tarihselci maddeci bir nedensellik kuramıyla yorumlamayı öngören bir

yöntembilimsel çerçeveden yanadır. Gramsci'nin tarihselciliğinin, Croce'nin insanlığın ve uygarlığın gelişiminde zihinsel süreçlerin belirleyiciliğine dayalı idealist tarihselciliğinden ayrıldığı yer tam da burasıdır. Gramsci'nin tarihselciliği, maddeci bir felsefe olan Marksizmin kuramsal-düşünsel öncüllerine uygun olarak, maddi etkenlerin zihinsel süreçler karşısındaki belirleyiciliğini ve bunlar üzerindeki belirleyiciliğini kabul eder (Martin, 1998: 140-43).

Gramsci'nin bu yaklaşımdan kaynaklanan ve hegemonya sorunsalında içerilen ideoloji kuramı, tarihselci bir bağlama sahiptir. Tıpkı Lukács'ın tarihselciliğinde ima edildiği gibi, Gramsci'nin ideoloji analizi, Marksist kuramın sınıfsal oluşumlar açısından ifade ettiği anlamı tarihsel olarak belirlenmiş bir görelilik zeminine yerleştirir. Değişik görünümeler altında ortaya çıkan pozitivizmin "bilimselci" paradigmasının etkisi altında kalan Marksizm yorumlarında önerilenin aksine, toplumsal ve siyasal gerçekliğin tarihsel göreliliğini dikkate alır. Marksizmin sadece bilimsel sosyoloji içindeki bir eğilim olarak entelektüel bir oluşuma indirgenmesine karşı çıkarak; praksis felsefesinin, tarihsel gerçeklik içindeki etkin konumuyla kendini de dönüştürmeye çalışan işçi sınıfının bilinci olduğunu ileri sürer (Eagleton, 1996: 169).

Gramsci, tarihselci eğilimin diğer temsilcileri (örneğin, L. Goldman ve Lukács) gibi maddi gerçekliğin analizinde, tarihsel değişimin içerdiği nedensellik ilişkilerini kendi bağlamları içerisinde incelemek gerektiğini düşünür. Gerçekliğin algılanmasında, tarihsel açıdan en ileri olan sınıfın dünya görüşünün ya da epistemolojik paradigmasının ilerleme ölçütlerinin görelilik olarak saptanmasını sağladığını varsayar. Gerçeklik ancak insani varoluş açısından somut hakikati oluşturduğuna göre, en ileri toplumsal sınıfın subjektif varoluşu tarihsel düzlemde evrenselliğin yansımalarını belirler. Dolayısıyla, belirli bir dönemin

zihniyet yapılarının içerdği doğruluk, böyle bir toplumsal-tarihsel konumlanmadan türetilcek ölçütlere dayanır (Eagleton, 1996: 174).

Gramsci'nin tarihselci Marksizminin, kendini ekonomi düzlemindeki toplumsal sınıfların dolaysız yansımalarını vurgulamakla sınırlandırmadığı ölçüde, siyaset kuramının mekanik determinist olmayan bir versiyonunu geliştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Gramsci'nin kuramsal modeli, her ne kadar ekonomizmin radikal bir eleştirisini içerse de, tarihsel blokun yapısıyla üstyapısı arasındaki organik bağıntıdaki zorunluluk ilişkisine yaptığı vurgu nedeniyle, ekonomik kertenin belirleyiciliğini bütünüyle yadsımaz. Ekonomik temel zemininde mutlaka oluşumlarını tamamlamayan toplumsal ve siyasal öznelerin sınıf dışı konumları konusundaki indirgemeci olmayan perspektiften ekonominin belirleyici olmadığı düşüncesi türetilmemelidir. Gramsci'nin ekonominin etkilerini çözümleme dışında bırakmayan tarihselciliği, yapı-üstyapı ilişkilerindeki diyalektiğin somutluk kazandığı bütün ilişkiselik biçimlerini siyasal süreçlere de yansıtarak önemli bir kuramsal katkı yapar.

3.2. TOPLUMSAL EGEMENLİĞİN UZLAŞIMSAL TEMELİ OLARAK HEGEMONYA

Gramsci'nin hegemonya kuramı, bir önceki bölümde açıkladığımız yöntembilimsel çerçeve içerisinde ifade edildiği üzere, sınıf mücadelesinin insanlığın ilerlemesindeki büyük önemine ve diğer etkenler karşısındaki önceliğine işaret eden tarihselci sorunsala dayanır. Hegemonik süreçler, sınıfların her konjonktürde tek parça bloklar halinde ortaya çıkmasını engelleyen merkezkaç güçler tarafından etkilense de, tarihselci perspektif sınıfsal özneleri toplumsal formasyonun temel aktörleri arasında görür. Buna göre, her ne kadar kendiliğindenci dinamikler siyasal özneler dönüşmesini sağlamasa da, sınıf tarihsel sürecin biçimlenişini belirleyen temel kategoridir.

Marksist sınıf analizi çalışmalarında etkileyici bir kuramsal performansın görüldüğü 1960 sonrası dönemde, Gramsci'nin ideoloji, tarihsel blok, kültür ve siyaset başlıklarını eklemleyerek oluşturduğu hegemonya sorunsalı, sınıf egemenliğinin oluşum ve yeniden üretimi konusundaki açıklama girişimlerinde yararlı bir model haline gelmiştir. *Für ewig* (bütün zamanlar için) nitelikli bir yapının ön-notlarının meydana getirdiği *Hapishane Defterleri*, aslında, doğrudan bir sınıf kuramı oluşturmaya yönelik değildir (tıpkı Gramsci'nin saf anlamda bir sınıf kuramcısı olmadığı gibi). Ne var ki, *Defterler*'in ilgi alanına giren hemen her temel başlık, tarihselci perspektifi de yansıtmak üzere, etkisini toplumsal yapıdaki ekonomik çıkarlardan üstyapısal izlere kadar taşıyan sınıf kategorisince koşullandırılır.

Gramsci'nin toplumsal sınıfı içine yerleştirdiği tarihselci-hümanist bakış açısı, özellikle Marksizmin yapısalcı ekolünün sert eleştirilerini üzerine çekmiştir. Poulantzas, örneğin, Gramsci'nin tarihselci tezlerinde açınıldığını düşündüğü gibi, ideolojinin sınıf çıkarlarının temsil edildiği bir dünya görüşüne indirgenmesini ya da sınıf ideolojisini toplumsal süreçlerin özüne dönüştürmesini hatalı bulur. Söylemini yapısalcı paradigma içinden kuran Poulantzas, tarihselciliğin önerdiğinin tersine, toplumsal formasyonun tutunumunu egemen sınıfın hegemonik etkinliklerinin değil, yapısal süreçlerin sağladığını ileri sürer. Dolayısıyla, tarihselci-hümanist modelde toplumsal birliğin kurulmasında öznel etkenin rolüne işaret edilirken, yapısalcılıkta bu role ilişkin değerlendirmeler yadsınır. Poulantzas'ın, toplumsal yapının değişik alanlarının ya da kertelerinin yapısal ilişkilerce eklemlendiğini savunduğu için, hegemonyayı sınıfların öznel konumlanışının bir türevi olarak sunan tarihselciliğe karşı çıktığını görebiliyoruz. Buna göre, sınıfın içsel tutunumu koşullandıran siyasal gerçeklik, ancak söz konusu kertelerin yapısal olarak eklemlenmesi bağlamında kavranabilir. İdeoloji de sınıfın subjektif düzeyde kendi öznel algılama tarzının

açığa çıktığı bir kolektif bilincini temsil etmez. Öyleyse, egemen sınıf bilinci de (ya da hegemonik ideoloji) egemen sınıfın tümleşik kolektif algılama tarzı değil, egemen sınıfla bağımlı sınıflar arasındaki bir ilişki olarak yorumlanmalıdır (Eagleton, 1996: 174-75).

Ne var ki, Gramsci'nin hümanist-tarihselci hegemonya analizine yöneltilecek yapısalci eleştiri, kuramsal alanda bütünüyle ikna edici olmaktan uzaktır. Bunun nedeni, Gramsci'nin kuramsal modelinin karmaşık doğasını indirgemeci bir biçimde incelemeyi kolaylaştıracak bir analiz yönteminden yararlanılmamasıdır. Gramsci'nin yapıtı, önceki tarihsel dönemin hakim Marksizm yorumundan farklı olarak, ne ideolojiyi doğrudan bir sınıfın varoluş tarzına indirgeyerek sınıfsal-olmayan bilinç biçimlerini yadsır, ne de toplumsal egemenliği salt siyasal iktidar süreçleriyle açıklamaya çalışır. İkinci Enternasyonal'in mekanik determinizminin siyaset kuramı alanında yarattığı temel problemlerden biri, tam da, egemenliği devlet iktidarının uygulanmasında ya da üretim tarzının içsel yapılanmasında aramasından kaynaklanıyordu. Gramsci ise, yapısalci eleştiride dile getirilenden uzaklaşmak üzere, egemenlik ve iktidar formlarını ekonomik, politik, kültürel ve ideolojik kertelerinde karmaşık eklemlenmesi yoluyla açıklar.

Sınıf egemenliğinin dolaysız bir biçimde ekonomik egemenlikten türetildiği pre-kapitalist toplumsal formasyonlarda, söz konusu kerteler arasında daha dolaysız bir ilişki kurulması anlaşılabilir birşeydir. Ancak, gelişkin kapitalist formasyonlarda, sınıf egemenliğini daha karmaşık ilişki biçimlerine bağlayacak rafine analiz yöntemlerine gereksinme duyulur. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta, üretim ilişkilerinin son derece girift bir yapı kazandığı toplum biçimlerinde, sınıf egemenliğinin konsolidasyonunda üstyapısal dinamiklerin dolayımıdır. Gramsci'nin hegemonya kavramı, söz konusu ideolojik ve kültürel dolayımın rolüne yaptığı vurguyla, toplumsal egemenliğin uzlaşım temellerini sorunsallaştırır (Boggs, 1984: 158). Dolayısıyla, bu

Çözümleme metodolojisi, Poulantzas'ın göndermede bulunduğu tarihselcilik eğilimine dayalı analizi içerse de, saf bir sınıf öznesinin özel varoluşunu öbür süreçleri gözardı edecek bir biçimde kendi merkezine yerleştirmez. Bu saptama doğruysa, o zaman, Gramsci'nin karşıt-hegemonya kavramı ve stratejisi de aynı şekilde saf bir sınıf öznesinin harekete geçmesinden meydana çıkacak olan muhalefet oluşumu da, bağımlı sınıfın (kapitalizmde, işçi sınıfının) dünya görüşünün billurlaşmış hali değildir (Eagleton, 1996: 175).

Gramsci'nin hegemonya kuramının indirgemeci bir bakış açısına dayanmadığını, bize sunduğu ikili perspektif ve/ya da diyalektik ilişkisellik usamlamasından anlayabiliriz. Toplumsal/sınıfsal egemenliğin diyalektiğı, bir yanda siyasal denetim ve zorlama biçimlerini niteleyen egemenlik (yani, dolaysız zor ve baskı) uğrağı ile ideolojik-kültürel süreçlerdeki rızaya dayalı yönlendirme yeteneğini ifade eden hegemonya (yani, entelektüel-ahlaki liderlik) uğrağı arasındaki ikilikte (*dikotomi*) somutlanır. Gramsci, hegemonya sorunsalını geliştirirken başvurduğu yöntemsel perspektifi son derece net bir biçimde formüle eder: “Kendi çalışmamızın dayanmak zorunda olduğu metodolojik ölçüt şöyledir: bir toplumsal grubun üstünlüğü egemenlik olarak ve ‘entelektüel ve ahlaki liderlik’ olarak iki biçimde açığa çıkar” (1971: 57). Bu önermenin formülasyonunda kullanılan üç kavram, Gramsci'nin hegemonya sorunsalının üzerinde yükseldiğı temel kategorilerdir: üstünlük (*supremacy*), egemenlik (*domination*) ve hegemonya. Sınıfsal üstünlüğün iki halini nitelemek için oluşturulan ikilik, kapitalist toplumdaki sınıf ilişkilerinin karmaşık ve özgül doğasını açıklamayı amaçlar. Gramsci'nin hegemonya sorunsalı, özel bir tarihsel biçim olarak kapitalist devletin niteleyici ilkesini kendi inceleme nesnesine dönüştüren bir sınıf kuramıdır ve siyasal iktidar ilişkilerindeki uzlaşmsal dinamikleri yorumlarken rızayı önemli bir etken olarak işlevselleştirir.

Egemenlik-hegemonya ikiliğine dayalı bu sorunsalın çıkış noktasını, oldukça yalın bir soru oluşturur: İnsanlar ya da bağımlı sınıflar, egemen sınıfın üstünlüğünü ya da egemenliğini neden kabul ederler? Bu soru, şöyle de sorulabilir: İnsanlar ya da bağımlı sınıflar, hegemonik sınıfın ideolojisini ya da dünya görüşünü neden kendilerinininkiymiş gibi benimserler? Yanıtı kendisi kadar yalın olmayan bu soruyla ilgili olarak tasarlanabilecek yanıtlardan biri, egemen sınıfın toplumdan gelen istemleri karşılayabilme kapasitesine göndermede bulunur. Bağımlı sınıfların birçok alandaki gereksinmelerinin karşılanabiliyor olması, egemen sınıf hegemonyasının dayanağıdır. Başka bir deyişle, ekonomizmle aynı kuramsal zeminden kaynaklanan ideolojizmin öngördüğünün tersine, hegemonya basitçe ideolojilerle ya da zihniyet yapılarıyla sınırlı bir üstünlük biçimi değildir.

Aynı soruya verilebilecek ikinci yanıt, özellikle Batı'nın parlamenter demokratik sistemlerindeki siyasal rızanın başlıca görünümlerinden biriyle ilişkilidir. Bu sistemler, ast sınıfların siyasal düzeydeki varoluşlarını değişik demokratik olanaklarla zenginleştirirler. seçimlerle hükümetlerin değiştirilmesini sağlayan oy hakkı, bir dizi başka hakla (örgütlenme, konuşma, basın-yayın vb.) birlikte, yurttaşların siyasal-anayasal bir güçle donatılmış oldukları izlenimini yaratır. Bu olanaklardan yararlanan bağımlı sınıflar, kendilerinin de yönetim süreçlerine katıldıkları yönünde bir bakış açısı edinirler. Bu türden siyasal sistemleri diğerlerinden ayıran temel farklılık burada, yani öz-yönetim algısının ast sınıflar arasında yaygın olmasında kendini gösterir. Başka siyasal sistemlerde siyasal algının yönetici sınıfın meşruluğuna hangi oranlarda katkıda bulunduğu konusu tartışmaya açık olsa da, gelişkin kapitalist toplumdaki özyönetim algısı (ya da, yanılsaması) ideolojik-siyasal hegemonyanın bütün topluma nasıl nüfuz ettiğini açıklamada kurumsal süreçlerin dikkate alınması gerektiğini kanıtlar.

Gramsci'nin hegemonya kavramı, böylelikle, kapitalist üretim tarzında tek başına ne zorun, ne de üretimin içsel doğasının, ideolojik ve kültürel düzeylerde açığa çıkan hegemonik rızayı açıklayabileceğini gösterir. Bu durumda yapılması gereken, toplumsal gerçekliğin içerdiği karmaşık ilişkilerin diyalektik totalite nosyonu çerçevesinde ele alınmasıyla, üstyapıdaki ideolojik görünümünün (kültürel öğeler, toplumsal bilinç biçimleri vb.) kitlesel rızanın elde edilmesindeki rollerinin araştırılmasıdır (Buci-Glucksmann, 1980: 119). Çünkü, hegemonya, kendi başına geniş halk kesimlerinin toplumsal ve siyasal üstünlük/iktidar biçimlerinin yeniden üretimini açıklamakta yetersiz olan egemenlikten çok daha karmaşık ve çok yönlü ilişkileri anlatır.

Gramsci'nin hegemonya ve egemenlik kavramlarıyla oluşturduğu diyalektiğin “ikili perspektif” kavramı üzerinden oluşturulduğu ileri sürülebilir. Bu noktada, ikili perspektif kavramının en yalın toplumsal biçimlerden en karmaşık ideolojik yapılanmalara değin birçok düzlemde geliştirildiğine işaret edilmelidir. Aslında, *Defterler*'deki sorunsalda kendi kullanım alanını buluncaya değin, bu kavram İtalyan düşünce tarihinde ayırt edici bir konuma çoktan yerleştirilmişti. Machiavelli'nin siyasal iktidar ilişkilerindeki karşıt olanakların kullanım değerini nitelemek amacıyla kullandığı bir metafor olarak yarı insan, yarı hayvan olan Centaur bu kavramı simgeler. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, Machiavelli'nin söz konusu olanakları siyasal egemenliğin yeniden üretimindeki özsel süreçleri ya da işlevleri anlatır. Gramsci, Centaur kavramında içerilen karşıt uğrakların birliğini vurgular: “Bunlar, zor ve rıza, otorite ve hegemonya, şiddet ve uygarlık, bireysel uğrak ve evrensel uğrak (‘Kilise’ ve ‘Devlet’), ajitasyon ve propaganda, taktikler ve propaganda, vb. düzeyleridir” (Gramsci, 1971: 170-71).

Machiavelli, siyasal iktidarın nasıl elde tutulabileceğinin yöntemlerini araştırırken, bir yerde başarılı yöneticinin nelere dikkat etmesi gerektiği üzerinde durur. Prens, kendi

gücünü koruyabilmek için, bir yandan yönetimi altında tuttuğu halkın özlem ve değerlerini göz önünde bulundurmak, öbür yandan da baskı araçlarından yararlanmak zorunda olduğunu ileri sürer. Mitolojik bir simge olan Centaur'u, rıza ve zor kavramlarına indirgenebilecek olan bu iki ayrı tutumu yansıtmak üzere kullanır. Machiavelli, yöneticinin hem insani araçları kullanmasını, hem de bir canavarda açığa çıkacak türden zorlama gücüne sahip olmasını önerir. Burjuva toplumu, işte tam da ikili perspektif kavramında açığa çıkan ikiliklerin ima ettiği gibi, Machiavelli'nin Centaur'ununkine benzer karşıt süreçlerle dinamiklerin bir birliği olarak anlaşılabilir (Boggs, 1984: 159). Marksist eğilimlere yöneltilecek bir eleştiri de, kuramsal açıklama modelinde (örneğin, devlet kuramının kimi mekanik yorumlarında olduğu gibi) bu ikilikten asıl olarak zorlama ve baskıya ağırlık tanınması, buna karşılık rıza ve onaya yeterli ilginin gösterilmemiş olmasıdır. Gramsci'nin *Defterler*'de yerine getirmeye çalıştığı temel entelektüel-kuramsal görev, siyaset kuramında uzunca bir süre ihmal edilen bu rıza uğrağını dikkate alan bir açıklama modeli oluşturmaktır. Bu görevi, kısaca formüle etmek gerekirse, siyasetin *uzlaşım*sal (*consensual*) dayanaklarını ve görünümünü açıklayacak bir bölgesel kuram geliştirmek biçiminde tanımlayabiliriz.

Söz konusu bölgesel kuram girişimi, Machiavelli sonrasında İtalyan entelektüel tarihinden gelen ikili perspektif yaklaşımına dayandığı ölçüde, zor ve rıza arasındaki ilişkileri hegemonya sorunsalı bağlamında diyalektik bir zemine yerleştirmeyi hedefler. Gramsci, siyasetin uzlaşım

sal yönünü açıklamaya yöneldiği hegemonya sorunsalını geliştirirken, ikili perspektife uygun kategorileri kendi kuramsal söylemine içselleştirir: zorlama ve rıza, egemenlik/tahakküm ve liderlik, sınırlı ve genişleyici hegemonya, ortak duyu (*common sense*, *senso commune*) ve sağduyu (*good sense*, *senso buono*). Bu ikiliklerin işlevi, siyasal otorite ve kültürel liderlik kavramlarında kısmen somutluk

kazanan farklı iktidar stratejilerinin diyalektik bir bütünlük içinde toplumsal egemenliğin yeniden üretimine nasıl katkı sağladığını açıklamaktır. Gramsci, ikili perspektifle ilgili olarak sunduğu açıklamada, hegemonik liderlik yapılanmasının rıza ve zor uğraklarının sentezi üzerinden gerçekleştiğini vurgular. Söz konusu uğraklar egemen sınıfın kendi üstünlüğünü kurma ve yeniden üretme sürecindeki kronolojik sıralama açısından farklı tarihsel aşamalara tekabül etmez. Bununla birlikte, kimi dönemlerdeki güç ilişkilerinin özgül bir tarzda eklemlenmesine bağlı olarak, bunlardan biri diğeri karşısında göreceli bir ağırlık kazanabilir. Ne var ki, Gramsci'nin Machiavelli'den esinlenerek kullandığı ikili perspektif kavramı, zor ve rızanın birbirinden bütünüyle ve kategorik olarak ayrılmış uğraklar biçiminde kuramsallaştırılmasını yadsır. Tam tersine, hegemonya kavramının da temel yönlerinden birini oluşturmak üzere, rıza ve zorun bölünülemezliği düşüncesi Gramsci'nin yaklaşımının ayırt edici yönlerinden biridir (Jones, 2006: 50).

Böylece, Gramsci'nin, sınıf egemenliğinin yeniden üretiminde rıza uğrağına da önemli bir rol tanıyan açıklaması, toplumsal formasyonun üstyapısal kurtelerindeki gelişmelerle ilgili olarak ideolojik oluşumların etkisini tartışma alanına sokar. Kuramsal söylemdeki bu radikal yenilik, aslında, özellikle Marksizmin değişik akımları (ya da, yorumları) arasındaki entelektüel farklılaşmaları koşullandıran konjonktürel/dönemsel etkenlerin izini taşır. Gramsci'nin kuramsal modelinin ana gelişme evresinin de içinde yer aldığı 1920'li ve 1930'lı yıllar, özellikle yeni-Hegelci Marksist eğilimin hakim olduğu entelektüel zeminlerde kendini gösteren sınıf bilinci tartışmasına tanıklık etmiştir. Bu tartışma başlığının dolayısıyla olarak ideoloji kuramıyla yakından ilişkili olduğunu aklımızda tutarsak, söz konusu entelektüel eğilimin proleter bilinci konusundaki yaklaşımının toplumsal yapılanmadaki özel bir ilişkiye yönelik olduğunu kavrayabiliriz. Burjuva ideolojisi ile proleter sınıf bilinci arasındaki ilişki, yeni-Hegelci Marksist eğilimin

özellikle tartışmayı ısrarla istediği bir sorunsallaştırma çabasının kuramsal nesnesi olarak tahayyül edilebilir.

Yeni-Hegelci Marksizmin oluşumuna katkıda bulunan entelektüeller topluluğu içinde Georg Lukács, Karl Korsch, Wilhelm Reich ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin kuramsal yapıtlarının yarattığı etki dikkat çekicidir. Bu etkinin kendini dışavurduğu bütün tartışma alanlarında karşımıza çıkan temel sorun başlıklarından biri, yine proleter sınıf bilinci sorunsalıyla ilişkili olmak üzere, işçi sınıfının toplumsal konumunu ilgilendirir. Kapitalist toplumun ve içerdiği egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimini açıklayacak hiçbir kuramsal modelin, işçi sınıfının içinde bulunduğu bilinç koşulları hesaba katılmaksızın başarılı olamayacağı düşüncesi bu eğilimin tipik kaygısını yansıtır (Boggs, 1984: 155).

İşçi sınıfının toplumsal varoluşunun kavranması için de, o zaman, kapitalizmin sürekliliğini sağlamakta işlevsel olan bilinç yapılarını etkileyen faktörlerin neler olduğunun saptanması zorunludur. Sınıfın ideolojik kerteadaki varoluşsal konumlanışını bize gösteren bilinç ve öznellik biçimlerini açıklamaya yönelecek her analiz, egemen ilişkiler örüntüsüyle eklemlenmenin nedenlerini kavrayabilecektir. Başka bir deyişle, işçi sınıfının ideolojik algılama tarzlarını biçimlendiren etkenlerin saptanması, bu sınıfın üyelerinin neden burjuva ideolojisinin etkisine açık olduğu sorusunun sorulmasını gerektirir. Özellikle gelişkin kapitalist formasyonlarda, burjuva hayat tarzının görünümelerini oluşturan ideolojik unsurların, işçi sınıfını reformizm ve pragmatizm doğrultusunda bir siyasal hatta nasıl olup da yönlendirdiği sorusu gerçekten kritik önemdedir. Bilinç sorununa benzersiz bir ağırlık tanıyan yeni-Hegelci Marksizm, bu canalcı soruyla ilgili olarak oluşturmaya yöneldiği açıklama modelinde, mekanik determinizmde genellikle öne çıkarılmayan analiz başlıklarına yer verir. Kuşkusuz, bu dönemde Batı Avrupa'daki işçi

sınıfı hareketlerinde görülen başarısız iktidar girişimleri, sınıfın yapısal konumundaki önemli değişiklikler, sınıf liderliğindeki yönetsel katmanların sergilediği siyasal performansın yetersizliği, işçi aristokrasisinin reformizmi, kapitalizmin emperyalist aşamasına özgü ekonomi politik unsurlar vb. sınıf bilinci ve özneliliği üzerinde belirleyici olmuştur. Bu etkenleri analiz içine yerleştirmeyen hiçbir açıklama çabasını yeterli olmayacağı belliydi (Boggs, 1984: 155).

Böylesine geniş kapsamlı bir araştırma evreni içerisinde konumlandırılan ideoloji ve bilinç sorunuyla ilgili olarak, Gramsci'nin *Defterler*'de geliştirmeye çalıştığı sorunsalın kökenleri Marx'ın ideoloji konusundaki analizine dayanır. Bu konuda, özellikle, Marx'ın ideoloji alanındaki yaklaşımının en çarpıcı kuramsal önermelerinden birisi öne çıkar: İnsanların nesnelliliğin bilincine ideoloji düzeyinde ulaştıkları yolundaki bu önerme, aynı zamanda, siyasal öznelerin oluşmasını açıklamak bakımından da etkili olmuştur. Gramsci, Marx'ın bu önermesinden hareketle, kapitalist toplumda sınıf içi ve sınıflar arası ilişkilerin doğasını, her türden toplumsal çelişki üzerinde de yönlendirici olacak bir biçimde, bilincin gelişim dinamikleriyle ilişkilendirir. Sınıfsal çelişkinin içeriği ve sonuçları, ancak sınıf bilincinin ideolojik kerteedeki yansımaları analize dahil edildiği ölçüde kavranabilirdi.

Burada kısaca özetlemeye çalıştığım bu görüşü, Gramsci şöyle formüle eder: “*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz*’de yer alan, insanların yapısal çelişkilerin bilincini ideoloji düzeyinde edindikleri yolundaki önerme, basitçe psikolojik ve ahlaki değeri olan değil, epistemolojik değeri olan bir olumlama olarak düşünülmelidir” (1971: 365). Bilinçle ideoloji arasında doğrudan bir bağıntı kurulmasını gerektiren bu saptama, buradaki alıntıyla sınırlı değildir. Gramsci, aynı değerlendirmeyi başka bir yerde de kendi analizine katar: “insanların temel çelişkilerin bilincine ideoloji düzeyinde ulaşmaları, niteliği bakımından psikolojik ve ahlaksal değil, yapısal ve epistemolojiktir” (1971: 164).

Gramsci, bu nedenle, tarihsel blokun üstyapısındaki toplumsal bilinç biçimlerinin bütün tezahürlerini (düşünceler, inançlar, değerler, kültürel unsurlar, dinsel yaklaşımlar vb.), kitlelerin algılamasında yaygın birer yansıma yarattıkları ölçüde, maddi gerçekliğin içinde sayar; yeter ki, bu bilinç biçimleri insanları belirli bir doğrultuda eyleme yönleltebilsin.²³ Üretim ilişkilerinin yer aldığı yapısal kerteedeki ekonomik süreçlerle güçlü bir ilişkiselliği yaratan bütün üstyapısal unsurların maddi bir gerçekliği olduğu savı Gramsci'nin açıklama modelindeki temel bir önermedir. Gramsci'nin kuramsal modeli sadece nesnel gerçekliğin yorumlanmasına yönelik soyutlamalardan oluşmadığı için, bu önermenin siyasal sonuçlarını vurgulamak yerinde olacaktır: Kapitalist toplumun bütün düzeylerinde yankılanan temel çelişkilerin kendiliğinden varlığı doğrudan değişim sürecini başlatmaya yetmez; bunların, aynı zamanda, insanların etkin katılımını gerektiren öznel ve iradi eylemliliğinin karşılık bulduğu tarihsel praksise eklemlenmesi zorunludur (Boggs, 1984: 158).

Bilincin maddi gerçekliğin bir bileşeni olarak yeniden anlamlandıran bu yaklaşım tarzının ideoloji kuramındaki yansıması, mekanik determinizmin sunduğu ideoloji nosyonundan temelde farklıdır. Gramsci, yukarıda anahatlarıyla aktarmaya çalıştığım görüşlerini ideoloji kavramının içeriğini yeniden kurgulamak üzere kuramsal matrisine yerleştirir. İdeoloji artık salt “yanlış bilince” indirgenemez; başka bir deyişle, Gramsci nesnelliğin çarpıtılmış bir algısı olarak ideoloji kavramının kendisini ve bütün kuramsal sonuçlarını bir yana bırakır. Dolayısıyla, Gramsci'nin yeniden kavramsallaştırmasıyla birlikte, ideoloji yapısal temeldeki özsel unsurların üstyapısal düzeye aktarılması

²³ Böyle bir niteliği olmayan bilinç biçimleri ise, nesnel süreçlerin gelişimi üzerinde hiçbir etkisi olmayan soyutlamalardan ibarettir.

sonrasında ortaya çıkan gizemleştirici ya da algı çarpıklığına yol açıcı tasarımlar olarak tanımlanamaz. İdeoloji, toplumsal bilinç biçimlerini yanlış bilinç ve bilim ikiliği çerçevesinde analiz etmeyi öneren “bilimselci” yapısalcılıktan farklı olarak, toplumsal bütünlüğün (totalite) içinde yer alır; ayrıca, mekanik determinizmin kavramakta yetersiz kaldığı bir nesnel ve siyasal etki alanının yaratılmasına katkıda bulunur. Tam da bu nedenledir ki, Gramsci’nin hegemonya sorunsalı, “negatif ideoloji” yaklaşımında öngörüldüğü şekliyle diyalektik olmayan bir özne-nesne ilişkisinin dışında kalmaya özen gösterildiğini saptayabileceğimiz yeni bir perspektif üretir.

Gramsci’nin ideolojiyi yanlış bilince indirgeyen “negatif ideoloji” nosyonunu yadsıması, siyasal praksisin örgütlenmesi sürecinde, değişik düşünce ve inanç biçimlerini toplumsal gerçekliğin karmaşık örüntüsüyle eklemlmeye çalışmasını kolaylaştırır. Negatif ideoloji kavramının entelektüel kökenleri, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde geliştirdiği çözümlemeye dayanmaktadır. Tıpkı diğer üstyapısal kertelerin yapıyla ilişkileri bağlamında önerdiği açıklamalarda olduğu gibi, Marx’ın ideoloji konusundaki analizi de ekonomik temelin üstyapısal süreçleri hangi oranda ve nasıl etkilediği sorunuyla yakından bağlantılıdır. Bu analizi inceleyen sonraki yorumcular, Marx’ın kuramsal açıklamasında birbiriyle ilişkili iki ayrı modelin ya da sorunsalın olduğunu belirtirler: Bunlardan birincisi, ideolojik süreçleri eleştirel bir bakış açısıyla ele almayı gerektiren “negatif” yaklaşım; ikincisi ise, betimsel bir perspektifle inceleyen “pozitif” yaklaşımdır (bkz. Larrain, 1983: 41-45).

Böylece, negatif ideoloji kavramı, toplumsal yapıdaki çelişkilerin doğasına ilişkin çarpıtılmış ve yanılsamalı imgeler/tahayyüller oluşturmaya hizmet eden düşünce ve görüşleri ifade eder; pozitif ideoloji kavramı ise, toplumsal ilişkiler örüntüsünde sınıfsal algılama biçimleriyle nesnel çıkarların özdeşliğini vurgulayarak, sınıfın öznel

biçimlenişine göndermede bulunur. Bu iki ideoloji kavramı arasındaki ayrıştırmayı gerekli kılan temel sorun, bilincin nesnel hakikatle kurduğu ilişkide açığa çıkar. Bu durumda, negatif ideolojiden farklı olarak, pozitif ideoloji kavramında sınıf bilinci verili bir konjonktürdeki nesnel çıkarların doğru algılamasını ifade eden düşünce, inanç, değer ve normları yansıtır. Başka bir deyişle, pozitif yaklaşımda ideoloji çarpıtılmış ya da yanlış bilinci değil, tam tersine nesnel çıkarları ve gerçekliği doğru yansıtan sınıf bilincini anlatır. Toplumsal sınıflar arasındaki karşılıklı savaşımında varlık kazanan sınıfsal öznelerin sınıf bilincini yansıtma yeteneğinde olduğu yolundaki varsayım pozitif ideoloji kavramını koşullandıran temel bir önermedir.²⁴

Ancak, Marx'ın negatif ideoloji kavramını hiçbir biçimde keyfi, subjektivist ve spekülative tasarımlarla sınırlandırmadığı da belirtilmelidir (Eagleton, 1996: 168). Marx, eleştirel bir bağlamdan hareket ederek başvurduğu negatif ideoloji kavramının yardımıyla, örneğin, Hegel'in modern *Sittlichkeit*'in uğraklarından biri olarak sunduğu devlet ideasını eleştirir. Benzer şekilde, Marx'ın meta fetişizmi analizinin de bu bakış açısından türetildiği düşünülebilir.

Gramsci'nin ideoloji konusundaki kuramsal modelini oluşturan temel öncüller, Marx'ın yapıtlarından yansıyan bu iki ideoloji nosyonunun bir sentezini sağlamayı hedeflemektedir. Tıpkı pozitif ideoloji nosyonunda ima edildiği gibi, sınıfsal öznelerin sınıf bilincine ulaşabileceklerini vurgulayan savın bir sonucu, ideolojik biçimlerin aynı zamanda maddi gerçekliklerinin olduğudur. Nitekim, Gramsci Marksizmin temel

²⁴ Marx'ın pozitif ideoloji yaklaşımı, asıl olarak, siyasal nitelikli yapıtlarında kendini gösterir. Bunlar arasında, *Komünist Manifesto* ile *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* söz konusu ideoloji nosyonunu yansıtan yorumlar bakımından dikkat çeker.

önergelerinden birinin burada aranması gerektiğini ileri sürer: “Dahası, praksis felsefesinin bir başka önermesi de unutuluyor: ‘popüler inançlar’ ve benzeri düşüncelerin kendileri de maddi güçlerdir” (1971: 165). Dolayısıyla, Gramsci ideolojinin yapısal kerteedeki ekonomik süreçlerin dolaysız yansıması olarak algılanmasına karşı çıktığını burada yeniden görebiliyoruz. İdeolojiler, insanların/sınıfların kendi varoluş koşullarının bilicine ulaştıkları ve savaşımlarını sürdürürken örgütlenmelerine yardımcı olan etkin güçler halinde ortaya çıkar. Bu nedenle, Gramsci tarihsel blok içerisinde maddi güçlerin “içerik”, buna karşılık ideolojilerin “biçim” olduğu yolundaki görüşünü formüle eder (1971: 377).²⁵

Gramsci, her ne kadar ideoloji kavramını doğrudan negatif bağlama yerleştirmese de, dünyayı yorumlama biçimleriyle ilgili olarak farklı algılama düzeyleri arasında ayrım yapılmasını zorunlu görür. *Defterler*’deki hegemonya sorunsalının önemli izleklerinden birini, böylece, ideolojilerin “organik” ve “keyfi” olarak iki ayrı kategoride ayrıştırılmasında saptayabiliyoruz. Gramsci’nin tanımlamasına başvuracak olursak, organik ideolojiler “verili yapı için gerekli” (1971: 376) olan ve tarihsel sürecin belirli bir aşamasında ortaya çıkarak dönemin siyasal-toplumsal ilişkiler örüntüsüne denk düşen ideolojilerdir. Bu ideolojiler, tarihsel açıdan gerekli oldukları için, sınıflar arasındaki ilişkilerin yapılanma tarzında “psikolojik” bir etki yaratırlar; ayrıca, kitlelerin aktif mücadele süreçlerinde örgütlenmesini sağlarlar (1971: 377). Dolayısıyla, organik ideolojiyi, üstyapısal düzeyin kültürel kertesinden siyasal süreçlere değin geniş bir uzamda yankılanan, toplumsal etkinlikleri sırasında kitlelerin bilgilenme süreçlerini belirleyen sınıf-tabanlı bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak tanı(m)layabiliriz. Buna karşılık,

²⁵ Ayrıca bkz. Eagleton (1996: 168-69).

keyfi ideolojiler toplumsal yapı açısından zorunlu olmayan, tarihsel gelişmenin belirli bir evresinin düşünce yapılarını hiçbir biçimde yansıtmayan, kimi bireylerin ya da küçük toplulukların daha çok kişisel nitelikli (*idiosyncratic*) spekülatif uslamlamalarından oluşur.²⁶

İdeolojilerin bu şekilde ayrıştırılmasına daha yakından ve dikkatli bakan bir göz, Gramsci'nin, hegemonya sorunsalında asıl olarak organik ideolojilere bir açıklayıcılık yeteneği atfettiğini kolaylıkla görecektir. Kesinlikle yanlış bilince indirgenemeyecek olan bu türden ideolojiler, toplumsal yapının birliğinin sağlanmasındaki rolleri dolayısıyla, geniş kitlelerin (ya da, sınıfların) belirli siyasal konumlarda bir araya getirilmesinde etkilidirler (Buci-Glucksmann, 1980: 59). İdeoloji, bir sınıfın dünya görüşü olmaya başladığı ölçüde, toplumsal blokun ortak yaşam süreçlerini yansıtma yeteneğini kazanarak, nesnelliğin bilincine erişilmesinin dolayımı olarak işlev görür. Bu nedenle, kitleleri etki altına alarak yönlendiren bütün bilinç biçimlerinin siyasal alana aktarılması hiç de şaşırtıcı değildir.²⁷

Gramsci'nin bir analiz aracına dönüştürdüğü ideoloji kavramı, bir dizi başka kategoriyle birlikte kullanılır: ortak duyu, sağduyu, felsefe, dünya görüşü, folklor, bilinç vb. Bu kategoriler arasında ideoloji tartışmasında özgül bir yeri olan bilinç kategorisi, yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi, yanlış ya da ilkel düzeydeki algılamalardan sınıfın tarihsel bilincine değin uzanan geniş bir alandaki farklı zihinsel biçimlerin yansıttığı karmaşık bir bütünlük oluşturur. Toplumsal sınıfların kendi

²⁶ Gramsci'nin organik ve keyfi ideoloji ayrımı için ayrıca bkz. Martin (1998: 144), Eagleton (1996: 168), Adamson (1980: 151) ve Mouffe (1979: 186).

²⁷ Bu önerme, şöyle de ifade edilebilirdi: O rganik ideolojinin yansıttığı bilinç biçiminin ya da dünya görüşünün siyasal bir kimlik kazanması *kaçınılmazdır*, hatta *zorunludur*.

varlıklarının somutluk kazandığı mücadele sürecinde, iktidar ilişkilerinin korunması ya da değiştirilmesi amacıyla sergiledikleri pratikler, yaşanan edimselliği (*actuality*) koşullandıran bilgi yapılarına dayanır.

Ancak, bilginin söz konusu pratikler aracılığıyla edinilmesi eşitsiz gelişime açık olduğu için, sınıfın kendiliğinden bilinci hiçbir zaman yekpare bir yapı sergilemez. Tam tersine, sınıfların ve grupların toplumsallaşma örüntüsündeki varoluşunu yansıtan çok-biçimli eğilim ve gelenekler, temsil ettikleri bütün karmaşık zihniyet yapılarıyla birlikte, çelişkili bir bütün oluşturur. Gramsci'nin bu karmaşık zihinsel algılama haritasını nitelenmek amacıyla başvurduğu “çelişkili bilinç” kavramı, Lukács'ın şeyleşme kuramında da yankılandığı üzere, egemen sınıfın bağımlı toplumsal gruplar üzerinde kurduğu ideolojik hegemonyanın bir sonucu olarak anlamlandırılabilir. Bağımlı sınıfların bilinç alanında çelişkili ilişkisellikleri yaratabildiği ölçüde, egemen sınıfın ideolojik hegemonya kendi işlevini yerine getirerek, nesnel çıkarların algılanmasını engeller. Bu süreç içerisinde, egemen sınıf ideolojisinin içerdiği düşünce, inanç ve değerler karşıt sınıfların ve sınıf fraksiyonlarının ideolojik biçimlenmelerini belirli doğrultuda yönlendirir.

Eagleton'ın (1996: 170) da doğru olarak saptadığı gibi, çelişkili bilincin yansıttığı ideolojilerde iki ayrı tipte algılama tarzına uygun zihinsel unsurlar bulunur: Bir yanda yönetici sınıfın dünya görüşünü yansıtan düşünce ve inançlar, diğer yanda ise ast sınıfların kendi gerçekliklerinden türettikleri eleştirel yaklaşımlar. Bu iki algılama tarzı arasında ortaya çıkan çelişki uğraklarında, ast sınıfların hegemonik sınıfın dünya görüşünden etkilenmeleri de söz konusu olabilir. Sınıfın bir bütün olarak kendi ideolojik konumlanışı ile sınıf üyelerinin kimisinin belirli başlıklarda bütünüyle çelişkili konumlarda varolmayı bir süreklilik haline getirmesini karıştırmamak gerekir. Tekil bireylerin bütünsel yanılsamasındaki süreklilik durumu, bir bütün olarak sınıfın kendisi için geçerli değildir:

Sınıfın uzun süreler boyunca ve yapısal olarak bütünsel bir yanılısama durumunda bulunacağını beklemek gerçekçi olmayacaktır (Eagleton, 1996: 170).

Gramsci, ideoloji kavramı çerçevesinde geliştirdiği rızanın üretimi izleğini dayanarak alarak, hegemonyanın yeniden üretiminde egemen sınıfın dünya görüşünün yaygınlaştırılmasının ne denli belirleyici olduğunu vurgular. Tarihsel blokun içerdiği sınıflar arası ilişkilerdeki hegemonik liderlik, ancak, bütün diğer bağımlı ya da müttefik sınıfların dünyayı algılama biçimleri üzerinde uygulanacak entelektüel ve ahlaki yönlendirme yeteneğini varsayar (Bocock, 1986: 46). Hegemonyanın ancak temel bir sınıf (kapitalizmde burjuvazi ya da işçi sınıfı) tarafından kurulabileceğini öngören Gramsci'ye göre, ideolojik üstünlüğü elinde bulunduran sınıfın ya da sınıf fraksiyonunun yönlendirme yeteneğinin, toplumsal tutunum işlevi gören ortak dünya görüşü (yani, organik ideoloji) zemininde açığa çıkar (Mouffe, 1979: 193). Bu dünya görüşünün yaygınlaşması kendiliğinden süreçleri olduğu kadar, belirli kurumsal-örgütsel yapıların bilinçli etkinliklerini gerektirir.

Hegemonik liderliğin oluşmasına yardımcı olacak inançlar, değerler, ahlaki yargılar ve kültürel biçimlerin popüler bilinç alanına aktarılması, etkin bir hegemonik aygıtın kurulmasına bağlıdır. Bu aygıtın başarısının göstergesi, egemen sınıfın varoluş tarzından türeyen dünya görüşündeki hakim düşüncelerin toplumsal yapının bütün alanlarına nüfuz etmesidir (Boggs, 1984: 161). Hegemonik blokun birliğini sağlayan organik ideolojinin bu aygıttaki operasyonel varlığı, egemen sınıfın dünya görüşünün önemli ölçüde genişlemesini ve birçok başka alandaki ideolojik unsurların hegemonik perspektife içerilmesini gerektirir. Ne var ki, ideolojinin toplumsal nüfuz yeteneğinin somutluk kazanabilmesi için zorunlu olan bu genişleme, organik ideolojinin eklemleyici ilkesinin (ya da, belirleyici çekirdeğinin) egemen sınıfın yapısal varoluşu tarafından oluşturulmasını

engellemez. Gramsci'nin hegemonik ilke konsepti etrafında geliştirdiği bu görüş, egemen sınıfın yapısal konumlanışını üretim ilişkilerindeki işlevsel varoluşunu çıkış noktası olarak alır (Mouffe, 1979: 193).

Yönetici sınıfın, kendi egemenliğini yeniden üretimi amacıyla ideolojik kertede meşrulaştırma girişimlerinde bulunması hegemonya sürecinin başlıca tezahürleri arasında sayılır. Bu noktada, kendi zenginliği, toplumsal üstünlüğü ya da siyasal iktidarının geniş halk kitleleri tarafından adetâ doğal bir durum olarak kabul edilmesi hegemonyanın zorunlu koşuludur. Bununla birlikte, Gramsci'nin modeline daha yakından bakıldığında, egemen sınıf hegemonyasının sınırsız olanaklara sahip olduğu ileri sürülemez; dolayısıyla, sınıflar arasındaki hegemonik ilişkiler verili koşulların içerdiği yapısal sınırlamalar hegemonik rıza üretiminin dinamik doğasını da açıklar. Bu nedenle, özgül bir toplumsal formasyondaki egemenlik ilişkilerin kavranması bakımından somut olanakların ve nesnel içeriğin tarihsel eklemlenme tarzını dikkate almayan soyut hegemonya analizleri sorunludur.

Gramsci'nin hegemonya kuramında karşımıza çıkan somut toplumsal formasyon incelemesinin bir örneği Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihsel deneyiminde görülebilir. Gramsci, Kuzey Amerika yazınındaki söylemsel ve ideolojik öğelerin somut analizinden, bu ülkedeki burjuvazinin mekanik ekonomist-korporatist bakış açılarının ötesine geçerek kendi hegemonyasını nasıl kurduğunu kavramaya çalışır. Gramsci, *Defterler*'de, Amerikan yönetici sınıfının “hiçbir gerçek üstyapısı, hiçbir kültürel öz-bilinci, hiçbir özeleştirisi” olmadığına göndermede bulunur. Böyle bir sınıf yapısı dolayısıyla, ABD'nin “sivil toplum çerçevesinde halkı yönlendirecek bir entelektüel grubunu ve dünya görüşünü henüz yaratamadığını” vurgular (aktaran Buci-Glucksmann, 1980: 319). Bu ülke, özellikle sanayi alanında en gelişkin kapitalist formasyonlardan biri olmasına karşılık, felsefe ve kültür

düzeyinde yeterli bir ilerlemeyi gösteremediği için hegemonik bir nitelik kazanamamıştı. Yapı ile üstyapının değişik bileşenleri arasındaki eşitsiz gelişimin çarpıcı bir örneğini oluşturan bu deneyimin en önemli nedeni, pozitivist-ampirisist bakış açısıyla sınırlandırılmış bir dünya görüşüne sahip olmasına bağlı olarak, ABD yönetici sınıfının hegemonik bir ideoloji yaratamamış olmasıydı. Amerikan zihniyet dünyasını etkisi altında tuttuğu iyi bilinen pragmatist eğilimler bile, kültürel alanda gelişkin entelektüel oluşumlara yatkın olmayan popüler kültürün direncini aşamamıştı.

ABD’de Gramsci’nin kuramında önemseddiği türden tutarlı ve organik bir dünya görüşünün yaratılamamış olması, oluşumuna katkı sağlayacak olan felsefenin ciddi bir entelektüel uğraş haline dönüşmemesinden de anlaşılabilir. Gramsci’nin kendi kuramını geliştirdiği dönemde, ABD’nin dünya tarihsel ölçekte bir felsefi birikim odağı olduğu söylenemezdi (Bocock, 1986: 46). Kültürel açıdan geri toplum kesimleri üzerinde kısmi bir yönlendirme gücüne sahip bir toplumsal formasyonun, felsefi ve kültürel alanlarda daha ileri olan Avrupa entelijansiyasını ideolojik denetimi altına alması söz konusu değildi. Bu nedenler, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, bu ülkenin kendi hegemonik etkinliğini daha çok askeri ve siyasi araçlara dayandırmasının nedenleri Gramsci’nin işaret ettiği olguda aranmalıdır.

Amerikan toplumsal formasyonunun dünya tarihsel ölçekte sergilediği hegemonik yetersizliği Avrupa’da daha sınırlı ölçekte yaşayan Almanya ise, kültürel ve ideolojik etkenlerle yapısal süreçler arasındaki belirlenim ilişkilerinin yol açtığı yönetim sorunlarının tipik bir örneğidir. On dokuzuncu yüzyılda Almanya, yönetici sınıfın geniş halk kitleleriyle organik bir bağlantı kuramamasına bağlı olarak, zayıf ya da kırılğan hegemonya durumunda bulunuyordu. Burada feodalizmden kapitalizme tarihsel geçişin

özel eklemlenme biçimi nedeniyle, ne aristokrasi ne de burjuvazi bağımlı sınıfların gelişkin bir ulusal birlik halinde bir araya getirilmesinde güçlüklerle karşı karşıya kalmıştı.

Tıpkı İtalya’da ulusal birliğin geç bir tarihte kurulmasında olduğu gibi, Alman kültürel hayatında etkili olan dar bir entelektüel seçkinler çevresi kendi ideolojik-felsefi etkinliğini nüfusun geri kalan kesimlerine taşıyamamıştı. Egemen sınıf politikaları çevresinde kalmak koşuluyla, sınırlı bir entelektüel kapasite sergileyen Alman entelijensiyasının sivil toplumdaki ideolojik ve siyasal yönlendiriciliği gelişkin değildi. Tam da bu nedenle, hakim sınıf ideolojisinden daha az etkilenen ast sınıflar, yönlendirici bir hegemonik dünya görüşünün (*Weltanschauung*) yokluğundan yararlanarak, kendileri için görece özerk bir ideolojik varoluş alanı yaratabilmişlerdi. Aristokrasinin tarihsel başarısızlığını sürdüren Alman burjuvazisi de, ulusal bütünleşmenin gerektirdiği hegemonik performansı sergilemedi. Bunun sonucunda, geç uluslaşmayı yaşayan diğer ülkelerde olduğu gibi, bölgeselleşme dinamiklerinin yol açtığı sorunların yanı sıra, sınıflar arasındaki derin eşitsizlikler ve bölünme süreçleri de ülke düzeyindeki toplumsal tutunumun gelişmesini engelledi. Almanya deneyimi, yönetici sınıflarla bağımlı sınıflar arasında ulusal-halksal nitelikteki organik bağlantıların kurulmasında ortak duyunun ne denli önemli olduğunu gösterir.

Gramsci’ye göre, başarılı bir hegemonik üstünlüğün yaşandığı toplumsal formasyonda, yönetici sınıfın dünya görüşünün geniş kitleler tarafından benimsenerek olağan pratikler durumuna getirilmesi dikkat çeker. Bu dünya görüşünün bileşenleri gündelik popüler yaşamın sıradan olgularına dönüştüğünde, artık, “ortak duyu”dan (*common sense*) söz edilebilir. Düşünce ve inançların kökenindeki sınıfsal koşullandırmanın giderek silikleşmesi ve bunlarla egemen sınıf arasında doğrudan bağlantı

kurulması giderek zorlaşması durumunda, yönetici sınıf felsefesinin kitlelerin bilincinde karşılık bulduğu görülür.

Ancak, hakim dünya görüşünü yönlendiren felsefenin ortak duyuya dönüşmesi, ideolojik düzeyde karmaşık bir basitleştirme örüntüsünü gerektirir. Son derece yoğun felsefi soyutlamalar kitlelerin gündelik algı biçimlerine tercüme edilirken basitleştirme süreçleri devrede olmasaydı, söz konusu dünya görüşü dar bir entelektüel elite sınırlı kalırdı.²⁸ Halkın ampirik bilincindeki kaotik, çelişkili ve belirsiz ideolojik unsurların da katıldığı bir birleşim olarak ortak duyu (Gramsci, 1971: 423), toplumsal yapıdaki kurumsallaşmış düşünce kalıplarını, sıradan ahlaki tutum ve davranışları, geleneksel bakış açılarını vb. yansıtan bir kitle felsefesi görünümüdür. Tam da ortak duyu düzeyindedir ki, egemen sınıfın siyasal üstünlüğünü yeniden üretmekte hiçbir ordu ya da polis gücünün gerçekleştiremeyeceği türden hegemonik işlevlerin yerine getirildiği görülebilir: Ortak duyu, bir yandan, toplumdaki hakim iktidar ilişkilerinin gizemlileştirilmesi, sıradanlaştırılması ve meşrulaştırılmasına hizmet eder; öbür yandan, kitlelerin siyasal iktidar düzeyinde kendi yönetimlerini kuramayacakları yönündeki kötümser inançların yaygınlaşmasını sağlar.

Gramsci'nin ortak duyu kavramı ile folklor kategorisi arasında dolaysız bir bağıntı vardır. Folklor, Gramsci'ye göre, kitlelerin dünya görüşlerinin kuşaklar arasında korunarak aktarıldığı bir aracılık ortamıdır; ortak duyu, folklor ile felsefe arasındaki bir yeri işgal eder (1971: 326). İnsanların gündelik varoluş tarzlarında yaşanan bir dünya görüşü ve hayat tarzı olması nedeniyle, folklor ortak duyu ile yakından ilişkidir. Gramsci, bu ilişkiyi nitelemek üzere, ortak duyuyu “felsefenin folkloru” (1971: 326) olarak betimler. Gerçekten

²⁸ Yukarıda değindiğimiz Alman deneyimi böyle bir sınırlılığı gösterir.

de, maddi gerçeğin içerdği bütün tartışma başlıklarıyla ilgili olarak, nasıl felsefe alanında yoğun bir düşünöme (*reflection*) tanık olunuyorsa, ortak duyu alanında da dünya, insanlık, toplum vb. hakkında değişik düşönceler yer alır. Ancak, yukarıdaki açıklamamız dikkate alınırsa, ortak duyu alanındaki düşünce biçimleriyle felsefi düşünüm arasında derin bir ayırım olduğu fark edilebilir. Ortak duyu insanlığın gerçekleştirdiğı gelişmelerin yansıttığı bilimsel düşönceleri olduğı kadar geri, ilkel ve irrasyonel inançları (örneğin, hurafeler, batıl inançlar vb.) da içermesi nedeniyle tutarsız, kendiliğindenci, sistemsiz ve heterojen bir görünüm sergiler (Jones, 2006: 54). Buradaki değerlendirme, Gramsci'nin, ortak duyu sözcüğünü neden sağduyu (*senso buono, good sense*) kavramını nitelemek amacıyla kullanmadığını açıklar.

Öte yandan, Gramsci, her ne kadar çelişkili ve kaotik bir yapı sergilese de, ortak duyunun gerek egemen sınıfın hegemonik üstünlüğünün kavranması, gerek karşıt hegemonya projesinin oluşturulması bakımından mutlaka önemsenmesi gerektiğini vurgular. Ortak duyunun folklor düzeyinde kendini gösteren kimi bileşenleri, toplumsal ilişkiler örüntüsünün bazı önemli görünümelerini yansıtır. Dolayısıyla, kitlelerin kendiliğinden bilincinde ortaya çıkan bütün düşünce ve inançlar, bu tutarsız ve kaotik yapının bir parçası oldukları gerekçesiyle, olumsuzlanarak dışlanmamalıdır (Eagleton, 1996: 172). Gramsci, ortak duyunun içerdği olumlu bileşenlerin bağımlı sınıfların karşıt hegemonik mücadeleleri tarafından pekâlâ kullanılabileceğini ileri sürer.

Gramsci'nin hegemonya kuramı ortak duyu kavramına asıl olarak egemen sınıfın ideolojik üstünlüğünün oluşumundaki rolünün açıklanması bakımından yer verse de, bağımlı sınıflar dışında kalan toplumsal grup ya da kategorilerin durumu da dikkat çekicidir. Nitekim, Gramsci, bütün toplumsal katmanların kendilerine özgü ortak duyu geliştirebileceklerine işaret eder: Bu ortak duyu oluşumları hiçbir biçimde “sert ve

hareketsiz” olmadıklarından, sürekli bir değişim süreci içinde yeniden oluşarak, özellikle kitlelerin gündelik bilincine değin uzanabilen bilimsel gelişmeler ya da felsefi eğilimlerden etkilenirler (1971: 326). Bu sürekli yapılanma içinde bulunma durumu, ortak duyunun her zaman yekpare ve çelişkisiz bir bütünlük halinde gelişmesini engeller; bu nedenle, Gramsci, sınıf ortak duyularının bu karmaşık doğalarının dikkate alınması gerektiğini vurgular.

Gramsci’ye göre, gerek tekil bireyler gerek toplumsal sınıflar ya da gruplar düzeyinde, birbiriyle çelişkili ortak duyu oluşumları aynı anda etkili olabilir. Örneğin, bir fabrikada çalışan işçi, kendi kuramsal algılama alanı içerisinde iki ayrı ortak duyunun etkisi altında olabilir: Örneğin, birinci ortak duyu biçiminin yönlendirmesiyle, kendini tıpkı fabrikadaki diğer işçilerin olduğu gibi, daha büyük bir sınıfın parçası olduğu yolunda bir bakış açısı geliştirir; ikinci ortak duyunun etkisiyle de, pekâlâ, sınıf bilinci gelişmesini geciktiren ve hattâ engelleyen feodal ya da burjuva değerlerini benimser. Tekil birey düzeyinde kendini gösteren bu çelişkili eklemlenme, büyük toplumsal kategoriler açısından da geçerlidir. Gramsci, ortak duyunun dikkate alınması önerisini dile getirirken, bu çelişkili yapılanmadan hareket ederek, kitlelerin folklorik görüşlerinin romantikleştirilmemesi gerektiği uyarısında da bulunur. İşçi sınıfının kendiliğinden bilinci ile bilimsel kuram arasındaki etkileşimi imkansız kılacak kategorik engellerin abartılması ne denli hatalıysa, kendiliğinden bilincin folklorik yönlerinin bilimsel kuram karşısında aşırı bir biçimde olumlanması da o denli hatalıdır. Bu ikinci tutum, iki ayrı bilinç arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak ya da görmemezlikten gelerek yoğun bir düşünüm gerektiren kuramsal bilincin ikincilleştirilmesine yol açar (Eagleton, 1996: 172).

Nitekim, bağımlı sınıfların kendiliğindenci bilinç biçimlerini aşip daha gelişkin bilimsel yaklaşımlarla ideolojik düzeyde gelişmesini engellemeye çalışan egemen sınıfın

bilinçli etkinliklerinde ortak duyunun aşırı bir biçimde vurgulanması dikkat çekicidir. Bir iktidar ve hegemonya stratejisi olarak, ortak duyunun değişik eğilimlerinin özellikle popüler medyada hegemonik ideolojiyi güçlendirecek bir tarzda eklemlenmesi modern toplumun tipik görünümlerindendir. Gramsci'ye göre, çelişkili ve muğlak ideolojik unsurların bir eklemlenmesi olan ortak duyunun, burjuva politikasındaki gibi, hakikatin yoğunlaştırılmış biçimi olarak sunulması yönetim alanındaki sinizmin bir yansımasıdır. Ortak duyuyu bu şekilde abartarak siyasal süreçlerin yalın gerçeğine dönüştüren yaklaşım, genellikle “yenilikten korkan” (*neophobe*) ve “muhafazakar” eğilimleri kurulu düzenin sürdürülmesi amacıyla kullanır.²⁹

Gramsci, ortak duyunun muhafazakar eğilimlerini kendi hegemonik siyasetine eklemleneyen egemen sınıf politikaları karşısında, genişleyici bir karşıt hegemonya stratejisinin ortak duyunun içerdiği gerici ideolojileri etkisizleştirmeye yönelik bir yöntemle dayanması gerektiğini ileri sürer. Ortak duyu alanının ideolojik yeniden yapılandırma işleminden geçirilmesi sonrasında, gerici ve muhafazakar unsurların ayrıştırılmasıyla birlikte sağduyu öğeleri elde edilecektir. Dolayısıyla, tarihsel blokun bütüncül yenilenmesini öngören bütün köktenci dönüşüm/değişiklik projeleri, aynı zamanda, sağduyu çekirdeğinin dışında kalan ortak duyu öğeleri karşısında da eleştirel bir tutum geliştirmek zorundadır. Ortak duyunun olumlu öğelerinden oluşan sağduyu ise, karşıt hegemonya savaşımında kimi ideolojik bileşenlerinden yararlanılacak bir üstyapı kategorisidir (Crehan, 2002: 114).

Tam da bu noktada, karşıt hegemonya stratejisinde sağduyuya yer verilmesiyle ilgili bir soru ortaya atılabilir: Bağımlı ya da ast sınıfların gelişkin ve sistematik entelektüel

²⁹ Gramsci, ortak duyuyu “yenilik korkusu” ve “muhafazakarlık” sözcükleriyle niteler (1971: 423).

bakış açılarını kendiliğinden oluşturmaları mümkün olmadığına göre, sağduyu karşıt hegemonik söylemin bir bileşeni olabilir mi? Gramsci'ye göre, sağduyu, soyut tasarımlara dayalı kuramsal bilinçte olmayan duygusal boyutu içermesi bakımından, karşıt hegemonya stratejisinin formülasyonunda dikkate alınması gereken bir başlıktır (Crehan, 2002: 114). Bağımlı sınıfların duygusal algılama formlarıyla yakından bağlantı kurulması her başarılı siyasal liderliğin zorunlu bir niteliği olduğu için, sağduyu ulusal-popüler bir söylemin geliştirilmesine katkıda bulunur. İlerici siyasal liderliklerin karşılaşılabileceği temel bir olumsuzluk, karşıt hegemonya savaşımının aşırı soyut bir zeminde yürütülmesidir. Gramsci, söz konusu soyut entelektüalizmin aşılması amacıyla, kitlelerin gündelik yaşamdaki yalın pratikleriyle sağduyu öğeleri üzerinden bağlantı kurulmasını önerir (Jones, 2006: 55). Zira, ona göre, Marksizmin praksis felsefesi olarak öncelikle yapması gereken, bağımlı sınıfların gündelik ve kendiliğinden bilincinin yükseltilmesidir.

Başka bir deyişle, karşıt hegemonya stratejisinin başarısı, ortak duyu yerine sağduyunun yerleştirilmesine bağlıdır. Kapitalist toplumda kendiliğinden varoluşun birçok alanında etkisini hissettiren egemen sınıf hegemonyası, bilinçli kuramsal eleştirinin dolayımından geçmeyen konjonktürel itirazları bile soğuracaktır. Sınıfın kendiliğinden hareketi ve düşünce tarzı, mevcut hegemonyanın aşılmasını sağlayamayacağı gibi, yeni tarihsel blokun üstyapısı için de yeterli değildir (Boggs, 1984: 209). Bu durumda, Gramscici siyasal mücadele kavrayışı açısından, üzerinde durulması gereken nokta, ast sınıfların ortak duyu zemininde ortaya çıkan kendiliğinden ideolojisini olduğu gibi benimsemek yerine, yeni bir sağduyu ile sınıfın tarihsel/organik ideolojisini verimli bir tarzda eklemlemektir (Eagleton, 1996: 172-73). Kendi içinde tutarsız ortak duyu alanından ayrıştırılacak sağduyu unsurları, ancak kuramsal düzeyde geliştirilmiş bir felsefi perspektife dayalı sınıf ideolojisiyle yan yana getirildiğinde anlamlı sonuçlar verebilir.

Bu analiz, ortak duyunun tarihsel olarak belirlenmiş olduğuna vurgu yaptığı ölçüde, ideolojik düzeydeki eklemlenmelerin de toplumsal formasyonun özgüllüklerince belirlendiğini varsayar. Nitekim, bu nedenle ortak duyunun, tıpkı din gibi, birçok popüler inanç ya da geleneksel bilinç biçimleri için kullanılan “ortak bir isim” olduğunu belirtir. Bir tek ortak duyu olmadığına göre, ortak duyu kategorisinin “tarihin ürünü ve tarihsel sürecin parçası” (Gramsci, 1971: 325-26) olduğu ne kadar vurgulansa yeridir.³⁰ Dolayısıyla, ne din ne de ortak duyu, ancak felsefe alanında karşılığı yaratılabilen “entelektüel düzen”in içinde sayılamayacakları için, hareket yeteneğinden yoksun durağan ideoloji unsurları olarak görülebilir. Bunların tarihsel ilerleme süreci içerisindeki dönüşümleri bile öngörülemeyen dinamiklere bağlıdır (ayrıca bkz. Crehan, 2002: 114). Gramsci’nin sağduyuyu eleştirel kurama eklemleme çabası, kendiliğindenci sınıf bilincinin sınırlılıklarına ilişkin yaklaşımını güçlendirmiştir; bununla birlikte, bu yaklaşım mekanik materyalizmin sınıf bilincinin üretim ilişkileri içerisinde doğrusal olarak gelişeceğini varsayan teleolojizminden de net bir kopuşu dışavurur (Boggs, 1984: 209).

3.2.1. Sınırlı Hegemonya ve Genişleyici Hegemonya

Gramsci’nin hegemonya kuramının önemli bir yönü, bağımlı sınıfların ortak duyu ya da sağduyu alanındaki ideolojik biçimlerinin kültürel düzeyde eklemlenme olanaklarıyla ilişkilidir. Egemen sınıf kendi toplumsal üstünlüğünü yeniden üretirken, rızaya dayalı süreçleri kendi hegemonik projesinde kullanamadığı zaman ciddi bir sorun ortaya çıkar. Gramsci, rıza ve zorun kullanım biçimlerinden hareketle, iki ayrı hegemonya

³⁰ Gramsci, her ikisi de aynı ölçüde parçalanmış ve heterojen bir yapı sergiledikleri için, din ve ortak duyu arasındaki benzerliklere işaret eder. Zaten, dinin kendisi de “parçalanmış ortak duyunun bir ögesi”dir (1971: 325-26).

biçiminden söz edilebileceğini belirtir: sınırlı hegemonya ve genişleyici hegemonya. Buna göre, yönetici sınıfın siyasal üstünlüğü zor ve baskıya dayalı olarak sağlıyorsa ve ast sınıfların kendi yönetim süreçlerindeki kısmi katılımına olanak tanımıyorsa, bu durumda sınırlı hegemonyadan söz edilir. Buna karşılık, kendiliğindenci bir biçimde de olsa, ast sınıfların siyasal süreçlerde yer almaları için gerekli önlemler alınıyor ve iktidar blokuna verilen rıza aktif bir biçimde sağlanabiliyorsa, artık genişleyici hegemonyadan söz etmek gerekir (Jones, 2006: 52).

Sınırlı hegemonya için verilebilecek tipik bir tarihsel örnek, 19. Yüzyıl İtalyan toplumsal formasyonudur. Bu örnek, sınırlı hegemonya durumunun kuramsal olarak kavranması bakımından da yararlıdır. Gramsci, bu örnekle ilgili olarak geliştirdiği analitik yaklaşımında, dönemin önemli siyasal güçleri arasında yer alan İlimlilar Partisi'nin hegemonya süreçlerinde rakibi Eylem Partisi'ne kıyasla daha başarılı olduğunu vurgular. Radikal olan öbür parti karşısında, İlimlilar'ın başarılı olmasının temel nedenlerinden biri izlenen transformizm (*trasformismo*, dönüştürmecilik) politikasıydı. İtalya'nın yaşadığı geç uluslaşma sürecinde önemli bir rol oynayan bu politika, müttefik ya da rakip siyasal grupların liderlik kadrolarının soğurulması ya da transfer edilmesine dayanıyordu. İlimlilar Partisi'nin transformizm politikasıyla elde ettiği hegemonya sınırlıydı, çünkü geniş kitlelerin çıkarlarının karşılanmasını öngörmüyordu. Aynı koşullara, ayrıca ast sınıfların liderlik kapasitelerini engellemek için muhtemel yönetici kesimlerinin transformizm yönetimiyle soğurulması da eşlik etmekteydi (Jones, 2006: 52).

Genişleyici hegemonya durumunda ise, ast sınıfların nesnel çıkarlarının egemen sınıfın yönetici katmanları tarafından dikkate alınması söz konusudur. Bağımlı sınıfların hegemonik proje içerisine eklemlenmesine dayalı bu politika, egemen sınıf ideolojisinin bütün bu kesimlerin gündelik algılama biçimlerine sızmasını kolaylaştırır. Böyle bir

ideolojik genişleme sonrasında, aslında son derece dağınık bir biçimde bulunan kesimsel istek ve iradeler, yansıttıkları değişik özlemlerle birlikte, egemen sınıfın denetimindeki ideolojik-siyasal süreçlerin dolayımından yararlanılarak, tümleşik bir perspektif içinde bir araya getirilir. Sonuçta, egemen sınıfın dünya görüşü başka sınıf ve katmanların paylaşabildiği bir ideolojik oluşuma dönüşür. Bununla birlikte, bu türden genişleyici hegemonya deneyimlerinde görülen eklemlenmelerin geçici ya da istikrarsız bir nitelik taşıdıkları da vurgulanmalıdır (Jones, 2006: 53).

3.2.2. Hegemonya ve Sınıf Üstünlüğünün Ekonomik Temeli

Gramsci'ye göre, genişleyici hegemonya deneyimlerinde özellikle gerekli olan ekonomik tavizler (yani, bağımlı sınıfların gereksinme ve çıkarlarının dikkate alınması) sorunu, ideolojik üstünlük biçimlerinin nesnel temelleri tartışmasıyla yakından ilişkilidir. Böyle bir perspektifin yer aldığı kuramsal modelin, ekonomi ve üstyapısal oluşumlar arasındaki karşılıklı bağlantıyı indirgemeci olmayan bir yaklaşımla analiz etmeye özen göstereceği varsayılabilir. Nitekim, Gramsci'nin hegemonya kuramı yakından incelendiğinde, söz konusu bağlantıyla ilgili olarak ekonomik süreçlerin analiz dışında tutulduğunu kanıtlayacak herhangi bir değerlendirmeye rastlanılmaz. Özellikle uzun erimli (ya da, dünya tarihsel ölçekteki) gelişmelerin öne çıktığı dönem analizlerinde, Gramsci'nin ekonomik süreçlerin ya da etkenlerin belirleyiciliğini yadsıdığını gösterecek türden önermelerin yer almadığı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Ekonomik etkenlerin ne denli önemli olduğunu yadsımak bir yana, Gramsci'nin kuramsal modeli, toplumsal formasyonun içinden geçmekte olduğu istikrar evrelerinde üretim tarzının yapısal bileşenlerinin diğer üstyapısal kurteler karşısında üstbelirleyici bir yetenek sergilediğini varsayar. Tezimin ilgili bölümünde daha ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığım gibi, Gramsci yöntemsel ve siyasal açıdan hatalı sonuçlar doğurduğunu

düşündüğü ekonomizm konusunda son derece eleştirel bir tutum sergiler. Ne var ki, ekonomizmin kuramsal düzeyde yadsınması hiçbir biçimde tarihsel blokun organik eklemlenmesinde ekonomik kertenin belirleyici bir konumda olduğu tezini geçersizleştirmez. Gramsci, bir yandan üstyapısal düzeyde ideolojik, siyasal ve kültürel öğelerin görece özerkliklerini vurgularken, öbür yandan hegemonyanın oluşumunda ekonomik dinamiklerin oynadığı rolü de kendi kuramsal modelinin temel öncülleri arasına yerleştirir.

Bu noktada, Boggs'un (1984: 160) da dikkatimizi haklı olarak çektiği gibi, Gramsci'nin kuramsal yaklaşımı üzerine geliştirilen iki hatalı yorum tarihsel blokun iki düzeyi arasındaki ilişkilerin doğası konusunda diyalektik olmayan bir bakış açısına dayanır. Birinci yorum, Gramsci'nin, üstyapısal öğelerin bağımsızlığını temel bir varsayım durumuna getirdiğini; ikinci yorum ise, egemen sınıfın hegemonik üstünlüğünün kurulmasında ekonomik kertenin hiçbir rol oynamadığı savını benimsediğini ileri sürer. Oysa, Gramsci'nin yaklaşımı hegemonik süreçlerin biçimlenmesinde, ideolojik-kültürel etkenlerin yanı sıra, ekonominin ne denli belirleyici olduğunu savına dayanır: “hegemonya her ne kadar etik-politik nitelikte olsa dahi, aynı zamanda ekonomik nitelikte olmak, yönlendirici grubun ekonomik etkinliğin belirleyici çekirdeğinde yürüttüğü belirleyici işleve de kesinlikle dayanmak zorundadır” (Gramsci, 1971: 161).

Bu saptama, Gramsci'nin hegemonya kuramının üzerinde inşa edildiği temel varsayımlardan birini oluşturur. Hegemonyanın oluşum sürecinde egemen sınıf, kendi üstünlüğünü ast sınıfların rızasını da kazanarak sürdürmek amacıyla ekonomik etkenlerden yararlanır, hattâ yararlanmak zorundadır; başka bir deyişle, hegemonik liderlik salt ideolojik nitelikli değildir (Jones, 2006: 61). Bu nedenle, Gramsci'nin sorunsalını nitelemek amacıyla kullanılan “ideolojik hegemonya” kavramı, ekonomik etkenlere

herhangi bir vurgu yapılmadığında, kolaylıkla hatalı yorumlara yol açabilmektedir. Bununla birlikte, hegemonyanın ya da siyasal üstünlüğün oluşumunda yalnızca, dar anlamda (yani, çözümlemede üretim ilişkilerinin geniş bağlamına yer vermeksizin sorunsallaştırıldığı gibi) ekonomik etkenlere belirleyicilik tanınması da ekonomizmle sonuçlanmaktadır. Gramsci, ekonomizmi de, tarihsel sürecin içerdiği karmaşık dinamikleri ve diyalektik ilişkileri indirgemeci bir mantıkla ele aldığı için köktenci bir tarzda eleştirmiştir.

Gramsci'nin hegemonik üstünlük ile ekonomik belirlenim arasında kurduğu nedensellik ilişkisinin göstergelerinden biri toplumsal formasyon içinde fabrikanın işgal ettiği yere ilişkin değerlendirmesinde bulunabilir. Gramsci, modern kapitalizmin özgül gelişim momentini oluşturan Fordizm konusundaki analizinde, üretim ilişkilerinin ve toplumsal sistemin rasyonalizm doğrultusunda nasıl yeniden yapılandırıldığını araştırır. Bu araştırma sırasında, hegemonyanın üstyapısal kaynaklarını vurguladığı analizinin genel yönelimini bu kez yapısal düzey doğrultusunda biçimlendirerek, dikkatimizi bu kez fabrikanın kapitalist toplumdaki benzersiz konumuna çeker. *Defterler*'deki çarpıcı notlarından birinde, buradaki argümanımızı güçlendirecek bir biçimde şu formülasyonu geliştirir: "Hegemonya fabrikada doğar" (Gramsci, 1971: 285). Hegemonyanın yalnızca üstyapısal kerte de ortaya çıktığını ileri süren ideolojist yaklaşımın tersine, ekonomik temel, toplumsal egemenliğin uzlaşım dayanaklarının da oluşumundaki rolüne işaret etmesi dolayısıyla bu formülasyon son derece önemlidir.³¹

Öyleyse, analizimin geldiği aşamada, Gramsci'nin kuramsal modelinden hareket ettiğimiz zaman, toplumsal egemenliğin yeniden üretiminde işlevsel olan hegemonik

³¹ Gramsci, ideolojizmi de, tıpkı ekonomizmde olduğu gibi sert bir biçimde eleştirir.

süreçlerin iki yönlü işlediğini düşünebiliriz: Hegemonya, birincisi ideoloji, ikincisi de ekonomi olmak üzere iki düzeyde kurulur. Dolayısıyla, hegemonik etkinliğin somut kurumsal bağlamının oluşmasını temsil eden hegemonik aygıtlar da hem ideolojik hem de ekonomik olarak etkinlik gösterir (Buci-Glucksmann, 1980: 76). Fabrikayı daha geniş bir anlam örüntüsü içerisine yerleştirecek olursak, hegemonyanın buradaki doğuşunu, aynı zamanda, genel olarak üretimin siyasetle kurduğu karşılıklı etkileşimin bir türevi olarak da yorumlayabiliriz.

Böyle bir değerlendirme, bizi Gramsci'nin hegemonya sorunsalına ilişkin bir başka sonuca götürür: Gramsci, söz konusu tezi geliştirmesiyle birlikte, üretici güçlerin gelişiminin kendi başına nötr bir ilerleme olarak algılanamayacağını artık varsayar. Nitekim, tezimin diğer inceleme nesnesini oluşturan yabancılaşma kavramı açısından ele alındığında, üreticinin üretim nesnesi ve süreciyle kurduğu ilişkinin nötr olmadığını görüyoruz. Marx'ın üretim sürecindeki yabancılaşmayı incelediği kuramsal analiziyle Gramsci'nin hegemonya kuramı arasındaki temel eklemlenme noktalarından birisi tam da burada karşımıza çıkar. Gramsci'nin hegemonyanın doğuşunu fabrikaya bağlayan tezini, Marx'ın sorunsalı bakımından şöyle formüle etmek yanlış olmayacaktır: Yabancılaşma fabrikada doğar. Öyleyse, uslamlamamızda bir adım daha atarak bu iki sorunsalın ulaştığı vargıları yeni bir senteze ulaştırabiliriz: Hegemonya ve yabancılaşma fabrikada doğar. Aslında, aynı hümanist ve tarihselci sorunsal içerisinde yer alan bu iki inceleme alanının bu şekilde kesişmesi kuramsal açıdan son derece dikkat çekicidir.

DÖRÜDÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYLEŞME, META FETİŞİZMİ VE HEGEMONYA

Gramsci'nin çağdaşı olan Lukács da, Marksizmin hümanist yorumunun önemli bir temsilcisi olarak, işçi sınıfı açısından temel bir sorun, tarihsel olarak geliştirdiği potansiyel yeteneklerin gerçeklik alanına aktarılamamasıdır (Eagleton, 1996: 154). Lukács'ın şeyleşme kavramı ile Gramsci'nin hegemonya kavramı, bu sınıfın kapitalist toplumdaki tarihsel konumunda ortaya çıkan eşitsizliklerin açıklanmasına yönelik girişimleri temsil eder. İki kavram arasındaki koşutluklar, yalnızca kuramsal bağlamları değil, ideolojik-politik önerileri açısından da dikkat çekicidir. Her iki düşünür de, geliştirdikleri kapsamlı felsefi söylemle, devrimci dönüşümdeki öznel süreçlere ve diyalektik totalite mantığına işaret ettiler (Boggs, 1984: 16-67). Lukács, bağımlı sınıfların karşıt hegemonya mücadelelerini toplumsal dönüşüm açısından son derece belirleyici bulan Gramsci gibi, proletaryanın öznel bilincindeki kolektif yeniden yapılanmayı devrimin önkoşulları arasında sayar (Martin, 1998: 149). Öte yandan, her iki düşünürün kuramsal sorunsallarının metodolojik öncülleri incelendiğinde, Marksizmin mekanik maddeci yorumlarına ve bu arada ekonomizme karşı net bir felsefi itiraza dayandıkları görülebilir. Nitekim, Lukács, burjuvazinin sınıf bilincinin ekonomik bir mantıktan kaynaklandığını ileri sürerken ekonomik indirgemeciliği eleştirir: “Gerçekten de bilinçsizliğin en yüksek derecesi, ‘yanlış bilincin’ en kaba biçimi, her zaman ekonomik olguların bilinçli olarak yönetimi en üst düzeyde olduğunda kendini gösterir. Bilincin toplumla ilişkisi açısından, bu çelişki ideoloji ve ekonomik temel arasındaki uzlaşmaz antagonizma olarak ifade edilir” (Lukács, 1971: 64). Lukács'ın ekonomizm konusundaki eleştirisi, sınıfın siyasal alandaki

praksisi açısından öznellik uğrağının önemi bağlamında Gramsci'ninkiyle aynı zeminde yer alır.

Bununla birlikte, ikisi arasındaki bütün kuramsal koşutlukların varlığına rağmen, Marksist politika ve stratejide yol açtıkları sonuçlar nedeniyle, bu kuramcıların kapitalist toplumun aşılmasına yönelik söylemsel önerilerindeki farklılıklar da göz ardı edilmemelidir. Lukács, Hegelci bir perspektiften hareketle, burjuva toplumunun özsel görünümünden birini oluşturan yabancılaşma sorununu, Marx'taki başlangıç öncüllerine dayanarak daha gelişkin bir biçim altında formüle ettiği şeyleşme kuramına transfer eder. Burası, tezimin ana yörüngesi dikkate alındığında, Lukács'ın tam da Gramsci'nin kuramsal söyleminden ayrıldığı noktalardan biridir: Gramsci, *Defterler*'deki analiz modelinde yabancılaşma ve şeyleşme söylemine terminolojik düzlemde hemen hiç yakınlık göstermez, ancak kapitalist toplumdaki rasyonalizasyon süreçlerinin egemen sınıf hegemonyasının kurulmasındaki rolünü tartışmasına katar.

Öte yandan, bu iki düşünürün siyasal konumları ve maceraları arasındaki farklılıklar da önemlidir: Lukács, tıpkı Karl Korsch gibi, Komintern'in hakim kuramsal eğilimleri tarafından oldukça kuşkulu ya da eleştirel bir gözle, heterodoks bir Marksizmin temsilcisi olarak değerlendirilmiştir. Fakat, Gramsci hem Komintern döneminde hem de sonraki dönemlerde, İtalyan işçi sınıfı hareketinin meşru bir lideri ve kuramcısı olarak olumlu bir konumda ele alınır. Gramsci, uzun entelektüel ve siyasal etkinliği boyunca görece önemsiz sayılabilecek kimi tartışma başlıkları dışında, Sovyetik/Bolşevik resmi yazınla uyum içinde sayılır. Lukács'ın kuramsal çalışmaları ise, sonradan Hegelci-Marksist söylemini eleştirel bir bakış açısıyla yeniden yorumlamak zorunda kalmasına yol açan sert eleştirilerle karşılaşmıştır (Adamson, 1980: 5-6).

Yine de, Gramsci'nin hegemonya sorunsalı ile Lukács'ın kuramsal modeli arasındaki koşutluğa odaklanıldığında, ontolojik açıdan gelişmelerinin özgül bir uğrağında toplumsal sınıfların öz-gerçekleşim yeteneğine ulaştıkları konusundaki tez dikkatimizi çeker. Hem Gramsci hem de Lukács, bu yeteneğin somut ilişkiler alanında görünür kılınmasını, sınıfın kendine özgü ideolojisini (ya da, dünya görüşünü) ve öz-çıkarlarını evrensel bir söylemle donatabilmesine bağlarlar. Gramsci'nin kuramsal yaklaşımı, işçi sınıfının söz konusu uğrağa doğru gelişmesini sürecin değişik aşamalarına yönelik daha analitik bir biçimde araştırması nedeniyle, Lukács'inkinden farklılaşır. Gramsci, sınıf bilincinin değişik aşamalarını, ekonomik-korporatist biçimlerden hegemonik-militer biçime kadar ayrıştırarak, siyasal praksisin ne denli önemli olduğu konusunda daha vurgulayıcı bir perspektif geliştirir. Bu bağlamda, belki de en önemli düğüm noktasında, bu düşünürlerin usamlama yöntemlerinin ya da sorunsallarının farklılaştığını saptayabiliriz.

Lukács, işçi sınıfının birliğini daha soyut bir biçimde, sınıfın ontolojik konumlanışından zorunlu olarak türetirken; Gramsci, sınıfın ideolojik düzeydeki hegemonik etkinliğini biçimlendirmesinde, siyasal parti ve aydınlara daha ağırlıklı bir rol tanır. Gramsci'nin bu yaklaşımı, sınıf içindeki korporatist ve sendikalist eğilimleri ortadan kaldırarak hegemonik uğrağa ulaşılmasında siyasal kerteye (öncülük ve partiye) önem veren Lenin'inkini çağırıştır (Martin, 1998: 152).³² Düşünürler arasındaki farklılıklara karşın, Lukács'ın şeyleşme kuramına yaptığı katkının incelenmesi, Marx'ın yabancılaşma

³² Lukács'ın Lenin'le bağlantısını en kapsamlı ve semptomatik bir biçimde açığa çıkarabileceğimiz temel çalışması için bkz. Lukács (1979).

sorunsalından Gramsci'nin hegemonya kuramına kadar uzanan geniş ve karmaşık entelektüel düzlemin ana hatlarının kavranması açısından yararlı olacaktır.

Gramsci ve Lukács'ın dikkat çekici bir önem atfederek eleştirisini yaptıkları ekonomizmin başta gelen olumsuz sonuçları arasında, ekonomik-olan ile siyasal-olan arasında yaptığı kesin ayrımla ilişkili olanlar özellikle önemlidir. İkinci Enternasyonal'in teleolojik-mekanik determinizminde yansımaları bulan bu ayrım, siyasal olguların ekonomik süreçlere indirgenmesinde kendini gösterir. Lenin'in bu mekanik anlayış karşısında geliştirdiği eleştirel perspektif, sonradan, Gramsci'nin *Defterler*'inde yankılanacaktır; bu durum, daha az önemli olmamak üzere, Lukács'ın Leninist dönemindeki yaklaşımı için de geçerlidir.

Lukács da, tıpkı Gramsci gibi, ekonomi ve siyaset arasındaki güçlü bağlantıları vurgulayarak, bu iki kertenin birbirinden kesin çizgilerle ayrıştırılmasını temel bir yanlış olarak görür. Lukács, işçi sınıfının kendi öz-gerçekleşimi doğrultusundaki praksişi sırasında, ekonomik mücadele ile siyasal mücadele arasındaki bölünmeyi sınıf bilincinin gelişimi bakımından eleştirir. Marx'ın analizi, söz konusu bölünmenin yol açtığı sorunlara dikkat çekerek; ekonomik mücadelenin siyasal mücadeleye dönüşebildiğini, siyasal mücadelenin de ekonomik mücadeleyi etkilediğini göstermiştir. Lukács'a göre, ekonomizmin işçi sınıfının entelektüel perspektifinden uzaklaştırılamamış olması önemli bir sorundur. Ekonomizmin başlıca nedeni, “yakın hedeflerle nihai amaç arasındaki diyalektik ayrımında ve dolayısıyla da, proleter devriminin kendisindeki diyalektik bölünmede bulunabilir” (Lukács, 1971: 70-71). Buradaki alıntının da gösterdiği gibi, Lukács'ın yöntemsel düzeyde önemseydiği sorun, ekonomi ile siyasetin eklemlenmesine yönelik olarak diyalektik bir bakış açısının ekonomizmde eksik olmasıdır.

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde mekanik materyalizmden uzak bir kuramsal sorunsal geliştirmeye yöneldiğinde, işlevsel bir kategori olarak şeyleşmeye başvurduğu görülür. Lukács, şeyleşme kavramını formüle ederken, iki ayrı kuramsal modelden yararlanmıştır: Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi analizi (önceki yabancılaşma kuramının yanı sıra) ve Max Weber'in rasyonalizasyon kavramı (Panayotakis, 2001: 208; Boggs, 1984: 168). Lukács, bu iki modelin söylemsel eklemlenmesi aracılığıyla, kapitalist toplumdaki egemenlik biçimlerinin ideolojik kerteedeki yansımalarını ayrıntılı olarak çözümler. Ona göre, ideolojik üstünlük tarzı, bir yandan burjuva bakış açısının bütün topluma içerilmesinde, öbür yandan işçi sınıfı etkinliğinin bu yolla sınırlandırılmasında kendini gösterir. Lukács'ın eleştirel kuramını geliştirmesinde, ayrıca, Hegel'in tinin görüngübilimine dair diyalektik yaklaşımı ile Georg Simmel'in kültürel trajedi konseptinin de etkili olduğu belirtilmelidir (Vandenberghe, 2001: 12994).

Lukács'ın şeyleşme konusundaki yaklaşımı, entelektüel yaşamının genellikle üç ayrı dönemde incelenen özgül tarihselliği dikkate alınmasızın kavranamaz. Bu tarihsellik, metodolojik bakımdan analizi kolaylaştırması için, birbiriyle ilişkili üç ayrı dönemde incelenebilir (Panayotakis, 2001: 203). Lukács, birinci dönemde, henüz Marksist olarak nitelenmemekle birlikte, kapitalizmin köktenci bir eleştirmeni olarak ortaya çıkar. İlk dönem yapıtları da, dönemin genel niteliğiyle uyum içinde olmak üzere, kapitalist uygarlığın kendi ilerlemesinin sonuna geldiği varsayımına dayalı bir yaklaşımı yansıtır. Lukács'ın bu dönemdeki anti-kapitalist konumlanışını etkileyen öznelci-etik perspektif, devrimci değişimin kültürel düzeyde ve aydınlar aracılığıyla gerçekleşeceğini öngörür. 19. Yüzyılda ve 20. Yüzyılın başında Alman entelektüelleri arasında etkili olan romantik anti-kapitalizm, Lukács'ın siyasal bakış açısını koşullandırmıştı (Löwy, 1979: 97). Bireyselci bir siyasal-ahlaki stratejiye dayanan bu yaklaşım, ütopyizme de yol açan genel yönelişi

dolayısıyla, mevcut durumu aşılması ve yerini yeni bir kültürel yapılanmaya bırakması gereken bir uğrak olarak betimler. Lukács, bireysel özgürleşim olanağının ortaya çıkabilmesi için, öncelikle öz-bilinç etkinliğinin başarıya ulaşmasını zorunlu görür (Savran, 1993: 47).

Bu dönemi sona erdirerek, Marksizmle ilişkisini radikal bir tarzda değiştirdiği 1917 Devrimi, Lukács'ın henüz burjuva mentalitesinin sınırları içerisindeki anti-kapitalist yaklaşımını gözden geçirmesine yardımcı oldu (Panayotakis, 2001: 203). Lukács, ikinci dönemde, oldukça hızlı bir entelektüel dönüşüm geçirerek, Marksist felsefi konumlanmayı seçerek, kendi yapıtları arasında ayrıcalıklı bir yeri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni kaleme alır. 1917 Devrimi, Lukács'ın bu seçiminde önceki modernleşme/batılılaşma sorunsalını aşmasını sağlayabilecek dünya-tarihsel ölçekteki bir dönüm noktasıydı. Lukács, entelektüel kimliğinin gelişmesindeki üçüncü dönemde, artık Marksizmin genel kuramsal birikimiyle anlamlı bir ilişki kurmaya yönelir. Özellikle, 1925-26 yıllarından sonra, Hegelci dolayım perspektifinden felsefi materyalizme doğru bir eğilim sergiler. 1938'de yayınladığı *Genç Hegel*, sonradan *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ndeki yaklaşımının kimi değerlendirmesini içermekle birlikte, kapsamlı ve bütüncül bir sorunsalı dışavurmaz (Savran, 1993: 49).

Aklın Yıkımı'nin da yer aldığı bu üçüncü dönemde, Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yönelik olarak Marksist hareket içinden dile getirilen eleştirileri dikkate alarak yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. Bu süreçte, Lukács'ın Hegel incelemelerinde yeniden açıklama modeli geliştirmesine yardımcı olmak üzere, 1929'da Moskova'dayken Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nin tamamını okuma olanağı elde etmesi önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu klasik yapıtın dışında, Moskova'da geçirdiği sürenin ona sağladığı bir başka entelektüel olanak, Lenin'in *Felsefe Defterleri*'ni okuyabilmesiydi. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden itibaren kendi söyleminde ayrıcalıklı bir kuramsal statüye kavuştuğu

özne-nesne özdeşliği konusundaki yaklaşımını bu metinleri yeniden yorumlayarak gözden geçirir. Kuşkusuz, söz konusu özdeşliğin merkezi bir rol oynadığı totalite kavramı da aynı gözden geçirme işleminin önemli bir başka yönüdür. Lukács, buradaki totalite kavramının içeriğinde ciddi bir değişiklik gerçekleştirerek, doğa ve üretime daha etkin bir rol verir. İnsan emeğinin etkili bir aracılık işlevini üstlendiği yeni totalite kavramı, yekpare bir görünüm sergilemeyen doğa-insan bütünlüğünü yansıtır. Lukács, kendi tezlerindeki bu köktenci değişiklik sonrasında, yabancılaşmanın aşılmasını ona ilişkin bir bilincin ortaya çıkışına bağlayan eski perspektiften uzaklaşır (Savran, 1993: 64). Dolayısıyla, bizim tezimin temel sorunsalı bakımından, Lukács'ın ikinci dönemdeki siyasal-felsefi perspektifine ağırlık tanınması bir zorunluluk olmaktadır.

Lukács'ın ikinci dönemde (1920'li yılların başında) geliştirdiği şeyleşme kuramı, siyasal stratejiyle kurduğunu varsayabileceğimiz dolaysız bağlantı açısından, işçi sınıfının 1914-1921 yıllarındaki tarihsel praksisini açıklamaya yöneliktir. Avrupa toplumsal formasyonlarının derin bir krizden geçtiği bu dönemde, işçi sınıfı öngörülen sınıf bilincine ulaşamadığı için, öngörülen devrimler gerçekleşmemiştir. 1922'de ortaya atılan şeyleşme kavramının, 1917'de başlayan devrim sürecinin Avrupa'ya doğru yayılması yolundaki beklentinin boşa çıkmaya başlamasının ardından geliştirilmesi şaşırtıcı değildir (Adamson, 1980: 119). *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin tez çalışmamızın temel sorunsalı açısından en önemli makalesi olan “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci”, Lukács'ın entelektüel gelişimindeki belirleyici kuramsal sorunlardan biri olan yabancılaşma tartışmasına ilişkin yeni bir evre sayılabilir.³³ Oldukça geniş kapsamlı olarak ele aldığı şeyleşme (*Verdinglichung*) olgusu,

³³ Savran'nın (1993: 49) da belirttiği gibi, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni oluşturan ve 1919-22 yıllarında kaleme alınan yazılar arasında, özellikle “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” ile “Örgüt Sorununun Metodolojisine Doğru” başlıklı olanları aynı sorunsalın tümleşik iki ürünü olarak değerlendirebiliriz.

yabancılaşma (*Entfremdung*) tartışmasının bir başka görünümü olarak algılanmıştır (Congdon, 1983: 183).

Burada, modern kapitalist toplumun niteleyici özelliklerini araştırmak üzere, toplumsal nesnelliğin öznellik biçimleriyle eklemleme tarzı, şeyleşme kavramı üzerinden tartışılır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Lukács, kendi kuramını oluştururken, iki ayrı söylemin, Marx'ın meta fetişizmi kavramıyla Weber'in rasyonalizasyon kavramının kritik öğelerini birbirini tamamlayıcı nitelikte senteze ulaştırmayı amaçlar (Markus, 1999: 456; Vandenberghe, 2001: 12995). Lukács, Marx'ın ekonomik üretim süreçleriyle ilişkili kavramını eklemleyerek, daha kapsamlı bir bağlama yerleştirmeye çalıştığı şeyleşme kavramının içinde değerlendirir (Baxter, 1985: 8, 11; Eagleton, 1996: 143). Lukács'ın, meta fetişizmini şeyleşmenin temel olgusu durumuna getirmesi şaşırtıcı değildir. Bu noktada, şeyleşmenin, genellikle özdeşleştirildiği “yanlış bilinç” kavramından ziyade, meta formunun kapitalist toplumda edindiği evrensel ve kuşatıcı rolle yakından ilişkili olduğu belirtilmelidir.

Meta üretiminin belirleyici olduğu toplumsal koşullar altında, şeyleşme, insanların bütün toplumsal ve kültürel varoluş biçimlerini etkileyen bir süreçtir (Paulson, 2005: 16). Böylelikle, Lukács, Weber'in formel rasyonalizasyon kuramından da yararlanarak, meta fetişizmini şeyleşmenin etkilerini dolaşım sürecinin ötesine taşıyacak bir biçimde evrenselleştirir. Nitekim, makalesinde Marx'ın bu kavramından ciddi bir biçimde etkilendiğini açıklayan Lukács, meta fetişizmi kavramının kapitalist toplum analizlerinde vazgeçilemez olduğunu özellikle belirtir (Panayotakis, 2001: 208). Bununla birlikte, Lukács'ın şeyleşme kavramının, meta fetişizmiyle ilişkili olanın dışında, iki ayrı kuramsal bağlam içinde işlevselleştirildiğine dikkat edilmelidir. Birinci bağlam, doğrudan emeğin ontolojisiyle yakından ilişkili olup emek gücünün, sermaye sürecindeki konumu ve

metalaş(tırıl)masına bağlı olarak, şeyleşmesini ilgilendirir. İkinci bağlam ise, şeyleşmenin yalnızca ekonomik süreçlerle sınırlandırılmayıp bütün toplumsal ilişkiler örüntüsünün genel bir niteliğine dönüşmesine odaklanır. Bu ikinci bağlamın üzerinde hassasiyetle durulmasını gerektirdiği temel görünüm, insani ilişkilerin araçsallaştırılmasıdır (Baxter, 1985: 8, dn. 13).

Pitkin'in (1987: 267) de saptadığı gibi, Lukács'ın geleneksel Marksizme de uygun olarak benimsediği kuramsal öncül, toplumsal formasyonun ekonomik temeli ile üstyapısal uğrakların arasında belirleyici bir ilişkinin olduğunu ileri sürer. Lukács, adetâ, şeyleşme kavramında kapitalist toplumun bilinç biçimleri arasındaki en özsel olanı bulmuştur. Nitekim, Lukács'ın bakış açısından kapitalist toplumların en belirleyici, merkezi ve yapısal sorunu şeyleşme sürecinde kendini gösterir.³⁴ Bu son saptamanın önemli bir sonucu da burada dile getirilebilir: Şeyleşme, kapitalist olmayan toplumsal formasyonların bir özelliği değildir. Şeyleşmenin bütün toplumsal süreçlere nüfuz edebilecek evrensellikte bir süreç olabilmesinin zorunlu koşulu, meta üretimi ve ekonomisinin toplumsal formasyonunun hakim yönü olmasıdır. Ancak bu koşulun sağlanması durumunda, toplumsal ilişkiler örüntüsünün bütün alanlarında kapitalist rasyonalizasyonun geniş kapsamlı egemenliği söz konusu olabilir (Paulson, 2005: 17 ve 100).

Şeyleşmenin kapitalist toplumun en “merkezi, yapısal” sorunu olmasının nedenini nerede aramak gerekir? Lukács'ın bu soruya verdiği yanıt, yine kapitalist toplumun insanlar, gruplar ve sınıflar arasındaki nesnel eşitsizlikleri gizemlileştirici yapısıyla

³⁴ Lukács, şöyle yazar: “Metalar sorunu, yalıtılmış olarak ele alınmamalı, hattâ ekonomideki merkezi sorunu olarak bile düşünülmemelidir; bütün yönleriyle kapitalist toplumun merkezi, yapısal sorunu olarak görülmelidir” (1971: 83).

ilişkilidir. Şeyleşme böylesine özsel bir konumdur, zira şeylere indirgenen meta yapılanması insanlar arasındaki ilişkilerin gerçek doğasını gizlemeye yaramaktadır. Kapitalizm, önceki üretim tarzlarından köktenci bir biçimde farklılaşarak, insani gereksinmelerin kişisel nitelik taşımayan ekonomik işlemler dolayısıyla sağlanmasını başarır. Böylece, toplumsal etkinlik biçimleri arasında ayrıcalıklı bir yere kavuşan ekonomik süreçler giderek daha bağımsız bir biçime bürünerek adetâ yaşamsal varoluş açısından en belirleyici etkinlik türüne dönüşmüştür. Böylece, ekonominin egemenliği altındaki toplum biçiminde, şeyleşme de, insani ilişkilerin gerçek zeminini işgal edebildiği için kapitalist toplumun en temel görünümüdür (Congdon, 1983: 183). Dolayısıyla, meta fetişizmi ya da şeyleşme, tekil bireyin ekonomik etkinliklerin mekanı olan piyasada karşılaştığı özel bir durum ya da ilişkiden ibaret değildir; tam tersine, meta ekonomisinin egemenlik kurduğu tarihsel aşamada, kapitalist formasyonunun toplumsal (bireysel değil) özelliğidir.

Burada, şöyle bir soru ortaya atılabilir: Meta değişimi, kapitalizmden önceki üretim tarzlarında da olduğuna göre, şeyleşme açısından pre-kapitalist toplumlarla kapitalist toplumları birbirinden ayıran temel gösterge nedir? Lukács'ın bu soruya verdiği yanıt, meta biçiminin farklı toplumlardaki konumunu gündeme getirir. Önceki toplum biçimlerinde de meta değişimi kuşkusuz vardı; ne var ki, kapitalist toplumu bu konuda diğerlerinden ayıran temel nokta, genelleşmiş meta ekonomisinin varlığıdır. İlk kez kapitalist toplumla birlikte meta ekonomisi başka iktisadi biçimler üzerindeki üstünlüğünü kurup en genel ilişki biçimine dönüşmüştür. Nitekim, bu nedenle, söz konusu soruya yönelik olarak, Lukács, meta biçiminin ve ilişkilerinin pre-kapitalist toplumlardaki etkisinin, kapitalist toplumdakine kıyasla, nicel değil nitel olduğunu ileri sürer. Kapitalizm öncesi toplumla kapitalist toplumu ayıran nokta, meta biçiminin ulaştığı nicelik değil,

kapitalist toplumla birlikte geçirdiği nitel dönüşümdür (Panayotakis, 2001: 211). Başka bir deyişle, şeyleşme ve meta fetişizmi kapitalist aşamaya özgü özelliklerdir.

Lukács, kapitalist toplumun ayırt edici niteliği olarak şeyleşmeyi şöyle betimler: “Ekonomik biçimlerin fetişist karakteri; bütün insani ilişkilerin şeyleşmesi; insani potansiyelleri ve dolaysız üreticinin yeteneklerini dikkate almaksızın, üretim sürecini soyut, ussal bir analize tabi kılan işbölümünün sürekli genişlemesi ve yaygınlaşması, bütün bunlar toplum olgularını ve yanı sıra bunların algılanma biçimlerini dönüştürür” (1971: 6). Son derece semptomatik olan bu değerlendirmenin içerdiği öğeler ayrıştırıldığında, Lukács’ın sorunsalının önemli yönleri ayrıştırılabilir: meta fetişizmi, işbölümü ve emeğin ussal denetimi, bütün insani ilişkilerin şeyleşmesi. Öte yandan, meta biçiminin kapitalist toplumdaki konumu, basitçe iktisadi bir olgu olmayıp, ekonomi dışındaki ya da ötesindeki toplumsal ilişkiler alanının bütün yönlerini etkisi altına alan yapısal bir nedensellik ilişkisini ima eder. Kapitalist toplumda meta ilişkilerinin analizi, daha geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir genel analizi meydana getirmek üzere, burjuva toplumunun hem nesnel hem de öznel süreçlerine ilişkin bir kuramsal sorunsal oluşturur. Bu nedenle, Eagleton’ın (1996: 146), Lukács’ın şeyleşme kuramının ekonomizme açık olduğu yolundaki eleştirisi tartışmalıdır.³⁵

³⁵ Eagleton’ın dikkat çekici eleştirisi, Lukács’ın kuramsal modelinin aynı zamanda “özcü” olduğu savını içerir: “Söz gelimi, bu ideoloji kuramının ekonomizm ile idealizmin kötü bir karışımına meyilli olduğu söylenebilir. Ekonomizm, çünkü Lukács, Marx’ın olgunluk dönemi düşüncelerinde içerilen meta biçiminin bir şekilde burjuva toplumundaki her türlü ideolojik bilincin gizli özü olduğu görüşünü eleştirmeksizin kabul eder. Lukács’a göre, şeyleşme yalnızca kapitalist ekonominin temel özelliklerinden birisi olarak değil, aynı zamanda ‘kapitalist toplumun her bakımdan temel yapısal sorunu’ olarak rol oynar.”⁷ Sonuç olarak, burada, aslında birbirinden çok farklı olan etki, söylem ve yapıları homojenize eden, bir tür ideoloji özcülüğü söz

Lukács'ın şeyleşmeyi özenle iktisadi bir kategori halinde kuramsallaştırmaması, yabancılaşmanın yalnızca ekonomi kertesine indirgenemeyeceğini ya da bu kerteyle sınırlandırılmaması gerektiğini ileri süren özgün Marksist tezle koşutluğuna işaret edilmelidir. Marx'ın analizi de, yabancılaşmanın, insanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan ve toplumsal yaşamın bütün alanlarına nüfuz edebilecek ölçüde yaygınlaşma potansiyeline sahip bir evrensel olgu olduğunu vurgular. Marx, kapitalist toplumun gelişmesinin ileri aşamalarına ulaşılmasıyla birlikte, yabancılaşmış emeğin ekonomik kertede edindiği konumu çözümlemesine yerleştirmiştir; zira, ekonomik etkinlik biçiminin, diğer toplumsal etkinlikler karşısında daha belirleyici bir nitelik sergilediğini düşünür. Kuşkusuz, bu saptamanın, bütün insani biçimlerin ekonomik kertenin dolaysız bir yansıması olduğu yolunda anlaşılmaması gerektiği açıktır (Schweitzer, 1992: 29).

Lukács'ın şeyleşme kavramı, daha yakından bakıldığında, Marx'ın nesneleşme (*objectification*) sürecinin derinleşmiş biçimine yapılan bir gönderme olarak da okunabilir.³⁶ Nesneleşme sürecinin toplumsal egemenliğin yeniden üretimi açısından önemi, şeyleşme ile birlikte, insanlar arasındaki eşitsizlik ilişkilerini gizemlileştirici bir etki yaratmasıdır. Pre-kapitalist toplumlarda da eşitsizliklerin görünür kılınmasını ve sorgulanmasını engelleyen dinamikler ya da süreçler bulunuyordu; ne var ki, önceki aşamalarda insanları denetim altında tutmayı kolaylaştıran olanaklar, insani gücün

konusudur. En kötü halinde bu model, burjuva toplumunu şeyleşmenin (ekonomik, siyasi, hukuki, felsefi her düzeyi öteki düzeyleri itaatkâr bir tarzda taklit eden ve yansıtan), düzgün bir biçimde katmanlara ayrılmış 'ifadeleri'ne indirgeme eğilimindedir" (Eagleton, 1996: 146).

³⁶ Şeyleşme terimi, Marx'ın yapıtlarında, aynı kuramsal matrisin bileşenleri olan yabancılaşma, fetişizm, ideoloji, mistifikasyon (gizemlileştirme), nesneleştirme terimleri kadar sık kullanılmasa da, Lukács kendi kuramının köklerini Marx'ın yapıtında bulur.

kendisini gizemlileştirecek (böylelikle de, bütün egemenlik ilişkilerinin görünmezliğini sağlayacak) bir düzeye henüz ulaşamamıştı. Kapitalist toplum aşamasında, gizemlileştirmeyi hem olanaklı hem de zorunlu kılan süreçler, şeyleşmenin artık tarihsel bakımdan mümkün olmasıyla yakından ilişkilidir. İlkel toplulukta ya da feodal toplumda, egemenlik ilişkilerinin şeyleşme aracılığıyla gizemlileştirilmesi, genelleşmiş meta değişimine ulaşılmadığı için söz konusu olamaz. Şeyleşme, ancak insanlığın ulaştığı gelişim düzeyi sayesinde gündeme gelmiştir. Lukács'ın şeyleşmeyi, sadece, meta değişiminin toplumsal yapının kurucu ögesi durumuna geldiği kapitalizmin gelişkin aşamasıyla ilişkilendirmesinin nedeni buradadır. Lukács'ın terminolojisinde “bir bütün olarak toplumsal varlığın evrensel kategorisi” halinde sunulan şeyleşme, meta değişiminin ilkel biçimlerinin ve sömürü ilişkilerinin görüldüğü pre-kapitalist toplumlarda genel bir niteliğe dönüşmezdi (Pitkin, 1987: 270-71). Ancak, hemen vurgulanmalıdır ki, Lukács, şeyleşme süreçlerini, tıpkı sınıf bilincinde olduğu gibi, basitçe ekonomik süreçlerin mekanik bir yansıması olarak görmez. Nitekim, şeyleşmenin etkili olduğu üstyapısal süreçlerin varlığına karşın, sınıf bilincinin gelişmesi de, nesnel gerçeklik düzleminde ortaya çıkan somut ilişkiler yardımıyla kazanılan ortak bir algılama tarzına bağlıdır.

Lukács, kendi kuramının oluşumunda, Marx'ın kuramsal modelinden epeyce yararlanmasını sağlayan *Kapital*'deki meta fetişizmi tartışmasının oynadığı role özel bir önem verir. Bu tartışmanın, yalnızca, kendi kuramının ana hatlarının belirlenmesinde değil, aynı zamanda *Kapital* başta olmak üzere Marx'ın yapıtlarının anlaşılmasında da kritik bir konumda olduğunu düşünür. Gerçekten de, eleştirel kuram geleneğindeki çalışmalarda, meta biçiminin, kapitalist toplumun içerdiği bütün varoluş alanlarını etkileyen ya da koşullandıran nihai bir etken olarak yorumlanması son derece tanıdık bir eğilimi temsil eder. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde eleştirel kuramın başyapıtlarından biri olan

Kapital'deki metanın fetiş niteliğini ele alan bölümün “kendi içinde tarihsel materyalizmin tamamını içerdiğini” (1971: 170) vurgular.³⁷ Bu değerlendirme, aslında *Kapital*'in ilgili tartışma başlığı konusundaki önemini açığa çıkarmaktan başka, Lukács'ın meta fetişizmini (dolayısıyla, şeyleşmeyi) tarihsel materyalizmin temel bir kategorisi olarak kurguladığını kanıtlamaktadır.

Nitekim, Lukács, insanlığın gelişme aşmalarına göndermede bulunarak meta fetişizmi olgusunun artık ne denli belirleyici olduğunun altını çizer: “insanlığın tarihinin bu aşamasında, nihai olarak bu soruna geri dönmeyen hiçbir problem yoktur, ayrıca meta yapısının gizeminin çözümünde bulunamayacak hiçbir çözüm yolu da yoktur” (Lukács, 1971: 83). Meta fetişizmi, toplumsal varoluşun bütün görünümelerini etkileyen temel bir dinamik olduğu kadar, insanların kendi konumlarını ve ilişkilerini anlamlandırdıkları algılama tarzlarını da belirleyen evrensel bir kategoridir. Marx'ın fetişizm ve şeyleşme yaklaşımı kapitalist ilişkilerin doğasının anlaşılması bakımından önemlidir. İnsanların piyasanın dolayımıyla karşı karşıya geldikleri modern toplumun, insanlar ve şeyler arasındaki ilişkilerde bir tersine çevirmeye tanık olması şeyleşmenin bir göstergesi olmaktadır (Vandenberghe, 2001: 12995). Şeyleşme, böylece, “piyasanın kuralları”nı, değişim ilişkilerini, emeğin araçsallaştırılmasını vb. öne çıkaran üretim biçimine karşılık gelen düşünce tarzlarını niteleyen temel bir süreçtir (Boggs, 1984: 168). Lukács'ın kavramı, burada vurguladığımız tersine çevirme sonrasında, nesne-özne ilişkisini yeniden tanımlamak amacıyla kapitalizmde mevcut olan bir ideolojik mekanizmayı anlatır: Toplumsal gerçekliğin gizemleştirilmesini sağlayacak olan algılama tarzında, nesneler

³⁷ Lukács, “kapitalist toplumun bilgisi olarak görülen proletaryanın özbilgisinin tamamının” da (1971: 170) burada içerildiğini yazar.

(şeyler) insan emeğinin ürünü olarak değil de, insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri belirleme yeteneğine sahip bağımsız etkenler olarak kurgulanır (Adamson, 1980: 119).

Lukács'a göre, Marx'ın *Kapital*'inin siyasal önemi tam da burada ortaya çıkmaktadır: Bu yapının kuramsal sorunsalını yönlendiren temel yöntemsel hedef, nihayetinde şeyleşmenin ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir perspektifin formüle edilmesidir. Böyle bir hedefin gerçekleşmesi için, öncelikle ekonomik nesnelerin konumunda bir yeniden yapılandırmaya başvurulması gerekir: Değişim nesneleri şeylerin ifadesi olmaktan çıkarak, gerçek insani ilişkileri ve etkinlikleri yansıtacak bir biçimde anlam kazanacaktır. Burjuva ekonomi politiği ise, *Kapital*'in bu perspektifinin karşısında konumlanmak üzere, toplumsal totalitenin gizemleştirilmesinin bir aracı olarak işlev görür. Lukács, kapitalist değişim sürecinin içsel dinamiklerinin, burjuva iktisatçıların kapitalist ilişkileri evrenselleştirip ebedileştirmeye ve bunları “doğal” olarak sunmaya yönlendirdiğini vurgular.³⁸

Böylece, meta fetişizminin yarattığı ideolojik algılama tarzı nedeniyle, emeğin değişim değerinin oluşumundaki rolü kavranabilir olmaktan uzaklaşır (Baxter, 1985: 11). Öte yandan, burjuva ekonomi politiğinin (ve biliminin) kapitalist şeyleşme süreçlerinden nasıl etkilendiğini açıklayan temel bir olgu da, totalite-parça ikiliğinde kendini gösterir. Lukács'a göre, burjuva biliminin başlıca metodolojik yönelimi (dolayısıyla, hatası) ancak bir totalite halinde ve diyalektik olarak kavranabilecek olan toplumsal gerçekliği bütünden koparılmış özerk parçalara bölerek anlamlandırmaya çalışmasında yatar. Eagleton'ın (1996: 145) işaret ettiği üzere, Lukács'ın yaklaşımında içerilen ideoloji konsepti, bundan

³⁸ Lukács'ın bu savının kökenlerinin Marx'ın ekonomi politiğe yönelik eleştirisinde yattığı kolaylıkla görünebilir.

dolaydır ki, nesnelerin gerçek bilgisini yansıtmayan söylem biçimlerini ifade etmez. İdeoloji, nesnelerin içsel ve yapısal derinliklerinde bulunan karmaşık ilişkiler yerine, yalnızca yüzeydeki kısmi görünümlele sınırlı söylemdir ve kabaca yanlış bilince indirgenemez. Dolayısıyla, burjuva ekonomi politiğindeki yöntemsel sorun, gerçek ilişki ve süreçlerin derindeki özü yerine, totaliteyi dışarıda bırakıp parçalara yönelik bir yönelimi benimsemesi nedeniyle, yüzeydeki kısmi yansımaya odaklanmasıdır. Meta fetişizmi ve şeyleşmenin zihinsel süreçler üzerindeki etkisi, nesneleş(tir)me süreçlerinin toplumsal yapıya ilişkin “bilimsel” yorumları bile yönlendirmesinde de görülür.

Bu noktada, Marx’ın meta fetişizmi ve şeyleşme tartışması ile ilgili olarak tartışmasına kattığı nesneleş(tir)me kavramını ele almak gerekir. Marx’ın bakış açısından, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biri, yaşamın yeniden üretimi sırasında gereksinme duyulan nesneleri meydana getirirken içgüdüsel olarak değil, üzerinde düşünülmüş tasarımlar doğrultusunda etkinlik göstermesidir. İnsanın “türsel” niteliği özgür ve bilinçli etkinliktir. Emek ya da emek ürünleri, yalnızca tüketim nesnelerine indirgenemeyeceği gibi, hattâ daha geniş bir çerçevede, insani varoluşun bir ifadesi olarak da düşünülebilir. İnsan, doğrudan somut bir gereksinmeyi karşılamak dışında da emek etkinliğini başka yaratıcı alanlara yönlendirebilir ya da dolaysızca tüketim nesnesi olmayan üretim araçlarının geliştirilmesinde de kullanabilir. Marx, türün sonraki varoluşunu biçimlendirmek üzere verili emek koşullarının oluşturulmasına yönelik etkinlikler bütünlüğünü nesneleş(tir)me kavramıyla anlatır.³⁹

Bu kavram üzerinde etimolojik bir inceleme yapılacak olursa, şeyleşme (*reification*) kavramıyla benzerliği hemen dikkat çeker: Nesneleştirme işlemi, insanın bir

³⁹ Marx’ın nesneleşme (*objectification*) kavramı için kullandığı Almanca terim, *Vergegenständlichung*’tur.

nesne-üreticisi ya da şey-yapıcısı (*res*-üreticisi) olduğunu ima eder (Pitkin, 1987: 268). Nitekim, 1844 *Elyazmaları*'nda yabancılaşmanın ele alındığı ünlü pasajı yeniden anımsamak gerekirse, Marx insan emeğinin ürününü “bir nesnede cisim kazanmış ve maddileşmiş” (1975: 272) emek olarak niteler. Emek ürününün, artık üreticinin denetiminden çıkarak ona yabancılaşan bir “fiziksel şeye”⁴⁰ dönüşmesi, Marx'ın terminolojisindeki karşılığını kullanırsak, “emeğin nesneleşmesi”dir.⁴¹ Başka bir deyişle, “emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleşmesidir” (Marx, 1975: 272). Emeğin maddileşmesi sürecinin dışavurulduğu ekonomi kertesinde, emeğin gerçekleşmesinin diyalektik sonucu emekçiler açısından olumsuzluk oluşturur. Bu süreç sonrasında, emek somut nesnelerde kendi gerçekleşmesini, emekçi ise kendi gerçekleşmesinin yitimini yaşar. Böylelikle, nesneleşme aslında “nesnenin yitimi” ve ona bağımlılık anlamına gelir. Marx, nitekim, yabancılaşmanın bir göstergesini de burada bulur. Marx, bu uslamlamaya dayanarak, emekçi çalışma sırasında kendi emeğini ne kadar çok harcarsa, kendi eliyle ve kendisi karşısında yarattığı “nesnelerin yabancı dünyası”nın daha da güçleneceğini; buna karşılık, emekçinin kendisinin ve iç dünyasının da o kadar güçsüzleşeceğini ileri sürer (1975: 272).

Marx'ın emekgücünün nesneleşmesi sürecine ilişkin yaklaşımı, Marksist olmayan yazarlar üzerinde de etkili olmuş gibidir. Bunlar arasında, Hannah Arendt'in de şeyleşme kavramını emeğin nesneleşmesi bağlamında kullandığını görüyoruz. Arendt'in şeyleşme kavramı, tam da nesneleş(tir)me etkinliğini ifade edecek bir biçimde, zihinsel tasarımın

⁴⁰ Alıntıladığımız bu tümcedeki “maddileşmiş” (*become materialized*) ifadesi, 1844 *Elyazmaları*'ndan yapılan kimi çevirilerde “fiziksel bir şeye dönüşmüş” (*turned into a physical thing*) olarak karşılanmaktadır (örneğin, Marx, 1965: 122-23).

⁴¹ Marx'ın *Toplu Yapılar*'ının İngilizce çevirmenleri, “emeğin nesneleşmesi” kavramını “objectification of labour” ile karşılıyorlar (1975: 272).

maddeye uygulanması anlamında üretimi (şey-yapımı) çağrıştırır. Bir emekçinin üretim sürecinde hiçlikten bir nesne (*res*, şey) meydana getirmesi söz konusu değildir; zaten mevcut olan maddelerin ve üretim nesnelerinin işlemde geçirilmesi emeğin dışavurulmasını sağlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Arendt'e göre, emekçinin şeye (*res*'e) dönüştürdükleri, kullandığı maddeler değil; tam tersine, zihnindeki imgesel tasarımlardır. Nesnenin üzerinde uygulanan doğal ya da insani gücün (çalışmanın) şeyleşmeye yol açmasını sağlayan etken, bilinçli insani tasarım etkinliğidir. Dolayısıyla, şeyleşme, amaçlı insan etkinliğinin gerçekleşme tarzı olarak düşünülebilir (Pitkin, 1987: 268; DeCosmo, 1987: 270).

Lukács'ın şeyleşme kavramı ise, Arendt'inkinden farklı olarak, salt üretim sürecinde şey-yapımıyla sınırlandırılmış bir bakış açısından ziyade, daha geniş bir çerçevede insani ilişkileri ve toplumsal totaliteyi ilgilendiren evrensel bir kategoridir. Lukács'ın kuramsal sorunsalı, şeyleşmeyi, en geniş anlamıyla meta fetişizmi ile özdeşleştirme eğilimi sergiler. Başka bir deyişle, şeyleşme, her ne kadar temelinde şey-yapımı olarak nesneleş(tir)me olsa da, toplumsal ilişkiler örüntüsünün bütün süreçlerine nüfuz eden bir olgudur (Pitkin, 1987: 265). Lukács'ın meta fetişizmi analizinden türettiği şeyleşme kuramı, metaların değişim sürecindeki konumu üzerinden insanlar arasındaki ilişkileri çözümlemeye yardımcı olur.

Gerçekten de, değişim sürecinde metaların değeri ve başka metalar karşısındaki konumu, nesnelerin üretimini belirleyen toplumsal koşulların soyutlanmasıyla birlikte, ekonomik değer toplumsal bir nitelik olarak algılanmaz. Böylece, metalar arasındaki ilişkiler de, toplumsal bağıntıları dikkate alınmaksızın, bağımsız ve nesnel olarak görülür. Bu durumda, şeyleşme, bir yandan insanlar arasındaki ilişkilerin metaya dönüşen şeyler/nesneler üzerinden kurulmasını; öbür yandan, genelleşmiş meta ekonomisi olarak

kapitalizmin öngörülebilir işleyiş mekanizmaları olan ve “ikinci doğa” olarak değiştirilmesi söz konusu olmayan bir toplumsal sistem olarak anlamlandırılmasını anlatır. Baxter’ın (1985: 12) ifade ettiği gibi, Lukács’ın şeyleşme kavramının bu iki görünümü, meta fetişizmi analizinden çıkarsanabilir.

Burada üzerinde durulması gereken temel nokta, yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere, şeyleşme süreçlerinin egemenlik kurmasıyla birlikte metalar insan iradesinden bağımsızlaşma eğilimi sergiler. Artık insanların kendi emekleri de, aynı algılama tarzı altında yeniden anlamlandırılarak, onlara yabancı olarak görünmeye başlar. Emegün insanın kendisinden bağımsızlaşarak, nesnel ve bağımsız bir varlığa dönüşmesi hem nesnel hem de öznel düzlemde gerçekleşir. Kapitalist üretimin, önceki üretim tarzlarındaki toplumsal varoluş biçimlerinin geleneksel özerkliğini ortadan kaldırması sonucunda, insani ilişkiler giderek şeylerin dolayımıyla kurulur. Başka bir deyişle, insani ilişkilerin metalaşmasıyla birlikte, nesneler ya da şeyler dünyası bütün toplumsal alanları kendi içine soğurur (Boggs, 1984: 168).⁴²

Dolayısıyla, Lukács’ın bakış açısından metalar sorunu şeylerin kendisinde değil, fetişist bir karaktere bürünmelerindedir. Zaten metaların bağımsızlığının ilan edildiği değişim koşulları altında, nesnelerin içinde üretildikleri toplumsal ortamla olan bağlarının kopartılması ve üreticilerini denetim altına almaya başlamaları kaçınılmazdır. Nitekim, metalaşmanın yaygınlaşmasına bağlı olarak, insani ilişkilerin toplumsal boyutunun gerçeklik kazanmasında paranın dolayımına başvurulması önemli bir göstergedir (Paulson, 2005: 101). Lukács’ın, Marx’tan aldığı meta fetişizmi kavramını rasyonalizasyon kavramıyla eklemleyerek gerçekleştirdiği sentez, şeyleşmenin toplumsallaşmasına

⁴² Böylece, insani ilişkiler *res*’e dönüşür.

göndermede bulunur. Buna göre, bütün ilişkiler bir şey niteliğine büründüğü ölçüde, açığa çıkan “hayalet nesnellik” ideolojik algılamalar uzamında kendisinin “kesinlikle ussal ve kuşatıcı” (Lukács, 1971: 83) olduğu izlenimini yaratarak, verili toplumsal yapının iç çelişkilerini görünmez kılar. Schweitzer’ın (1992: 31-32) yerinde saptamasıyla ifade etmek gerekirse, nesnel gerçekliğin algılanması şeyler üzerinden kurulduğu için, şeyleşme yabancılaşma sürecinin bir aşaması ya da uğrağıdır.⁴³ Aynı saptamayı, Gramsciye bir terminoloji içinden dile getirildiğinde, şöyle formüle etmek yanlış olmayacaktır: Verili toplumsal ilişkileri (sistemi, düzeni, yapılanmayı vb.) ussallaştırarak toplumsal rızayı ürettiği ölçüde, şeyleşme hegemonya sürecinin bir uğrağıdır.

Bir nesnenin gerçekliği ancak bir şeye dönüşmesiyle kanıtlanabilirse (Schweitzer, 1992: 32), bu durumda insanın sahip olduğu bütün potansiyeller, maddi ya da manevi olanaklar *res* olarak ortaya çıkarlarsa gerçek olur; aksi halde herhangi bir karşılıkları olamaz. Şeyleşme, insanın yeteneklerinin toplumsal ilişkiler alanında varlık kazanmasını ve başka insanlar üzerinde denetim kurma becerisinin gelişmesini sağlar. Lukács’a göre, meta fetişizminde şeyleşen, insani potansiyellerin gerçeğe dönüşmesinin temel aracı olan üretken emek ya da çalışmadır.⁴⁴ Emek gücünün şeyleşmesi konusundaki bu sav, Lukács’ın işçiyi bir meta olarak gördüğü ve işçi sınıfının şeyleşmenin mutlak etkisi/denetimi altında bulunduğunu ileri sürdüğü biçiminde yorumlanmıştır. Savran’a (1993: 61) göre, Lukács’ın bu değerlendirme tarzı yalnızca onun düşüncesini etkileyen Hegelci perspektife değil, aynı zamanda Marx’ın fetişizm yaklaşımının doğru kavranmamasına bağlanabilir. Gerçekten de, metalaşma sürecinde yer alan işçinin

⁴³ Başka bir deyişle, *res* (şey) gerçeğin kıstasıdır.

⁴⁴ Almanca *Arbeit* (İngilizce, *work*) sözcüğü, burada, “çalışma” sözcüğüyle karşılanmıştır.

kendisinden ziyade emek-gücüdür. Her ne kadar, şeyleşme dinamikleri işçinin emek-gücünü etkisi altına alsa da, bu durum işçinin dolaysız bir biçimde nesneye dönüştüğünü, dolayısıyla insani potansiyellere sahip bir özne olma özelliğini bütünüyle yitirdiği anlamına gelmez.

Dolayısıyla, emek ürünün üreticiden bağımsızlaşmasına yol açan yabancılaşma ile nesneleşme arasında bir özdeşlik kurmak doğru olmayacaktır. Aynı şekilde, emekçinin özne niteliği devam ettiği için de, meta değişiminde mutlak bir şeyleşmenin ortaya çıktığı söylenemez. Özne olarak emekçinin insani yeteneklerini açığa çıkaran emek, özgürleşme olanağından bütünüyle yoksun bırakılmadığı için, şeyleşmeden kurtulmanın siyasal düzlemde yarattığı olanaklar her zaman olacaktır. Aksi durumda, mutlak şeyleşmenin olduğu koşullar altında hiçbir özgürleşim olasılığı olmayacağı gibi, işçi sınıfının da evrensel bir kurtarıcı olarak etkinlik göstermesi söz konusu olamaz. Nitekim, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirmeye çalıştığı siyasal strateji, tam da işçi sınıfının dünya-tarihsel ölçekteki konumunu evrensel özgürleşim projesinin bir çıkış noktası olarak oluşturmayı hedefler.

Lukács, Hegelci idealizmin etkisi altında olmakla eleştirilen *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği işçi sınıfının tarihsel rolüne ilişkin yaklaşımını, 1920'li yılların ikinci yarısında, daha diyalektik bir bakış açısıyla yeniden yapılandırmaya yönelmiştir. 1967'de bu kitap için kaleme aldığı önsözde, kendi kuramının daha önce içine düştüğü öznelci eğilimi ve özne-nesne özdeşliği konseptini eleştirel bir gözle değerlendirdi. Ölümünden sonra henüz nihai biçimini veremediği 1976'da yayınlanan *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* kitabında, Hegelci teleolojizmin etkisinin dışında yeni bir tarihsel özne anlayışının mümkün olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Bu yapıtta da üzerinde durduğu temel

başlıklar arasında *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden beri meşgul olduğu şeyleşme/yabancılaşma sorunu ve ondan kurtulma stratejisi bağlamında geliştirdiği sorular yer alır.

Lukács, insani varoluşun toplumsal-tarihsel biçimlerini analiz ederken, ontolojik açıdan emeğin toplumsal etkinlik içerisindeki teleolojik konumunu merkeze alır. İnsani potansiyellerin gelişmesi bakımından, emek, verili ve önceden belirlenmiş toplumsal ilişkiler içerisinde insanın kendini gerçekleştirmesinin dolayımıdır. Emeğin konumunu da koşullandıran nedensellik yapıları, toplumsal varlığın tarihselliği bağlamında kavranabilir. İnsanlar ve parçası oldukları topluluklar, kendi varoluşlarını gerçekleştirirken, söz konusu toplumsal güçlerin belirlemesine bağımlı nesneler oldukları kadar, kendi geleceklerini ve yaşam tarzlarını biçimlendirmede kimi olanaklara sahip öznelerdir de. Emek, toplumsal açıdan yararlı nesnelerin üretimi anlamında nesneleştirme (*objectivation*) ve öznel kapasitelerin amaçlı etkinliklerde kullanılması olarak dışsallaştırma (*externalization*) süreçlerinin birliği olarak anlaşılabilir. İnsani varoluş açısından, yabancılaşma, toplumsal yeniden üretim ile bireysel kendini gerçekleştirme eğilimi arasındaki gerilimi yansıtır (Markus, 1999: 459).

Lukács'a göre, insanın kendi potansiyellerini açığa vurma yeteneğini içeren üretici etkinlik, somut görünümlere bürünebilmesi için, içinde özgürce hareket etmesini sağlayacak gerçek koşullara gereksinme duyar. Oysa, meta fetişizmi, insani varoluşun gerçekleşme biçimlerini belirleyen bir dinamik olarak, emek etkinliğinde bulunan kişilerin, kendi konumlarını ve emeğin özgürleşim gereksinmesini ancak sınırlı, çarpık ve “fantastik” (düşsel) bir biçimde anlamalarına yol açar. Böylece, insanlar kendi emeklerini ve potansiyel güçlerini, ancak birer maddi nesneye dönüştükleri ve bu sonuncular da ancak

değişim sürecinde meta biçimine kavuştukları ölçüde kavrayabilirler (Pitkin, 1987: 265).⁴⁵ Dolayısıyla, yabancılaşmış emek etkinliğinde yer alan kişiler, kendi denetimleri dışına çıkarak bağımsızlık kazanan ürünler dünyasının yönlendirmesiyle birlikte, kendi ürettikleri nesnelerin dışsal egemenlikleri altına girerler.

Bu durum, yalnızca, nesnelerin üretici emeğin öznesinden uzaklaşmasının meydana geldiği maddi gerçeklik açısından değil, dış dünyanın algılanmasında etkili olan öznellik biçimleri açısından da önemli sonuçlar doğurur. Bireysel öznelliği oluşturan bilinçli ya da bilinçdışı algılamalar aracılığıyla, insanlar, kendi varoluşlarını ve dünyayı şeyleşmiş ve fetişleşmiş tasarımlar üzerinden anlamlandırmaya çalışırlar. Bu belirlenim ilişkilerinden dışsallaşamadıkları için, insanlar, Marx'ın insan etkinliğinin şeyleşmiş biçimlerindeki gizemlileştirici işlevi nitelemek amacıyla kullandığı analogide olduğu gibi, kendilerini adetâ “din âleminin sislerle kaplı bölgeleri”nde (Marx, 1996: 83) bulurlar.

Boggs'un (1984: 168) da saptadığı üzere, Lukács'ın kuramındaki biçimiyle şeyleşme iki ayrı düzeyde gizemlileştirici bir rol oynar: Bir yandan insan-insan ve insan-doğa ilişkilerinde bir yabancılaşmaya yol açar; öbür yandan da, insanların, içinde bulundukları ilişkiler dünyasının yanılsamalı “doğallığını” tarihsel ve toplumsal gerçekliğin nesnel bir görünümü olarak algılamalarını sağlar. Dikkat edilirse, tezimde göstermeye çalıştığım yabancılaşma-şeyleşme-hegemonya eksenini burada tekrar açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda, Lukács'ın şeyleşme kavramıyla Marx'ın yabancılaşma kavramı arasındaki koşutluğun söz konusu eksen üzerinden yeniden kurulduğunu saptayabiliriz.

⁴⁵ Emek ürünlerinin metalar halinde kendi denetimleri dışına çıkmasının basit bir göstergesi, bunların ekonomik kertede piyasadaki gelişmelerle ilişkili etkenlere (arz-talep dengesi, enflasyon, kriz, vb.) bağımlı olmaya başlamasıdır (Pitkin, 1987: 265).

Marx'ın yabancılaşma sorunsalı, tezimde açıklamaya çalıştığım gibi, insanlık durumuyla ilişkili özgül koşulları çıkış noktası olarak alır. Yukarıda da vurguladığımız insani etkinliğin üretici boyutu, öncelikle, maddi ve zihinsel süreçlerin oluşumuna yaptıkları katkı dolayısıyla, insan türünün toplumsal bir niteliği olarak varsayılır.

Böylece, insanlığın tarihsel olarak gerçekleştirdiği bütün ilerlemeler ya da gelişme biçimleri emek etkinliğinde cisim kazanan potansiyellerin ifadesine dönüştürülür. İnsanlar, kendi yaratıcı etkinliklerinde de dışavurdukları gibi, özünde üretken ve yaratıcıdır. Ne var ki, insanların aslında bilinçli ve amaçlı olarak denetim altına alabilecekleri olgular ve süreçler (emek ürünleri, toplumsal ilişkiler, metalar, vb.) giderek onlardan bağımsızlaşır. Bu gelişmenin son derece kritik önemdeki bir sonucu, insan emeğinin ürünlerinin, diyalektik bir tarzda, kendi yaratıcılarından uzaklaşıp onlara ve iradelerine karşıt, hattâ hasım güçlere dönüşmesidir (Schweitzer, 1992: 27).⁴⁶ Emek ürünlerinin bu niteliğe evrilmesi, özünde yaratıcı ve güçlü olduğu varsayılan insanın, artık kendi ürünleri karşısında bile güçsüzleşmesinin diyalektiğini yansıtır.

Nitekim, Lukács da, insanların (daha doğrusu, üreticilerin ya da emekçilerin) dışsal ve yabancı bir güce dönüşen nesnelerle ilişkilerinde bağımsızlıklarını yitirip güçsüzleştiklerini göstermeye çalışır (Pitkin, 1987: 265). Bütün toplumsal ilişkiler alanının insanın özerk denetiminden uzaklaşması, Lukács'a göre, insanın kapitalizmdeki sorunlu doğasının göstergesidir. Bu durum, tekil bireyin etkinliklerinin kapitalist toplumun gereklilikleri doğrultusunda ve verili ilişkiler örüntüsüne uygun bir tarzda eklemlenmesini zorunlu kılar. Toplumsal totalite karşısında herhangi bir müdahale gücünü yitiren bireyin

⁴⁶ Başka bir deyişle, insanlar, kendi ürünlerini karşılarındaki, artık denetleyemedikleri bir “yabancı” (*alien*) varlık olarak görürler.

çekileceği yer, kendi dışında geliştiğini farketmediği süreçler karşısında basit bir izleyicilik konumudur. Birey, kendisini gözlemcilikle sınırlandırmasına yol açan güçsüzlüğü nedeniyle, ne kendi dışındaki toplumsal dünyayı olduğu gibi içselleştirebilir ne de onu değiştirme çabası içine girebilir (Panayotakis, 2001: 209).⁴⁷

Dünyayı değiştirme yeteneğini gerçekliğe uygulayamadığından dolayı hissettiği güçsüzlük, etkin bir özne olarak hareket edemeyeceğini yeniden gösterdiği için, aslında değiştirme yeteneğinden de yoksun olduğu izlenimini yaratır. Eagleton, kapitalizmdeki şeyleşmiş ilişkiler örüntüsünün esir aldığı bireyin durumunu çarpıcı bir şekilde şöyle betimler: “Özerk nesne ve kurumlardan oluşan ironik bir dünyanın bunalttığı insani özne büyük bir hızla, bu şeyleşmiş ürünlerde kendi yaratıcı pratiğini tanıma gücünden yoksun, atıl, seyre dalmış bir varlığa indirgenir” (1996: 144). Modern değişim ilişkilerinin egemenlik kurduğu dönemde ortaya çıkan zihinsel algılama biçimleri, şeyleşmenin etkisi altında, özne ile nesne arasında kapatılması son derece zor bir bölünmenin meydana gelmesine yol açmıştır. Burjuva ideolojisi, yeni tarzda bir epistemolojik perspektifin yaygınlık kazanmasına yardımcı olarak, öznenin hiçbir etkisinin olmayacağı (doğa bilimlerindeki gibi) matematiksel kesinlikteki saptamaların, insani ilişkiler alanına da yansıtılabileceği düşüncesini doğurur.

Bu anlayış, bireyin, kendi dışında gelişen zorunluluklar dünyasının yasalılıklarına tabi olmayı, bilme etkinliğinin tek olanaklı biçimi olarak sunar. Bu durumda, bireyin zorunlu olarak kendini içinde bulduğu tek etkinlik gözlemciliktir. Savran’ın (1993: 50) da ifade ettiği üzere, şeyleşmiş ve fetişleşmiş bir dünyaya dair üretilen burjuva mentalitesi, bireyin toplumsal süreçlere etkin müdahale yeteneğinden yoksun bırakılması sonrasında,

⁴⁷ Burada, yabancılaşmanın da bir güçsüzlük durumu yarattığı yeniden anımsanabilir.

teori ile pratik arasındaki organik bağıntıyı kuramaz. Bu noktada tezimin temel sorunsalı açısından bir sonuç çıkarmak gerekmektedir: Burjuva egemenliğinin toplumsal ilişkiler alanında ortaya çıkardığı hegemonik üstünlüğün kültürel ve ideolojik kertelerdeki yansımalarının gündelik kökenleri burada aranmalıdır. Bu saptama, burjuva hegemonyasının kapitalist toplumdaki içsel dayanaklarının ayrıştırılmasında, şeyleşme, meta fetişizmi ve yabancılaşma dinamiklerine neden dikkat edilmesi gerektiğini göstermesi bakımından yararlıdır.

Dolayısıyla, şeyleşme ve fetişizm salt üretim ve değişim süreciyle ilişkili değildir. Bu nedenle, Lukács, şeyleşmenin ekonomik yapı düzeyindeki gelişmelerden üstyapıdaki siyasal etkinliklere, ideolojik bilinç biçimlerine, kültürel oluşumlara, devlet ve bürokrasi alanına kadar uzanan geniş toplumsal süreçlerin karmaşık örüntüsünde yer aldığını ileri sürer. Bu saptamayı biraz daha farklı bir biçimde, yine aynı anlamı vermek üzere yeniden formüle edersek, şeyleşmenin hem nesnel hem de öznel olarak iki boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Lukács'ın şeyleşmenin bu iki görünümü (nesnel ve öznel) üzerindeki analizi, genelleşmiş meta ekonomisinin yapısal eğilimlerinin, meta üretiminden kaynaklanan şeyleşmenin nesnel ve öznel düzeylerde, toplumun “bütün dışsal ve içsel yaşamını” (1971: 84) etkileyen sonuçlar yarattığını vurgular. Lukács'a göre, metaların fetiş karakteri iki biçimde kendini gösterir: nesnellik-biçimi (*Gegenstandlichkeitsform*) ve öznellik konumu (*Subjektsverhalten*).⁴⁸ Kapitalizmde elde ettiği evrensellik niteliği, meta biçiminin, diğer bütün toplumsal ilişkileri kendi yasalılıklarına tabi kılan, hem nesnel hem

⁴⁸ *Gegenstandlichkeitsform* terimi, “nesnelliğin biçimi” (*form of objectivity*) ya da “nesnellikte biçim” (*form in objectivity*) olarak; *Subjektsverhalten* terimi ise “öznenin (ya da kişinin) tutumu”, “öznel tutum/konum” (*attitude/manner of conduct of a subject*) olarak karşılanabilir (bkz. Pitkin, 1987: 266).

de öznel olarak varlığını hissettiren bir nesnel süreç olarak algılanmasını sağlar (Vandenberghe, 2001: 12995).

Şeyleşmenin nesnel yönünü, bireylerin sözde-şeylerin (*pseudo-things*) ikinci doğasıyla karşılaştıkları ve kendi güçsüzlüklerinin ayırdına vardıkları, iradeleriyle değiştiremeyecekleri değişim süreçlerinin ya da piyasanın yasalılıkları oluşturur. Nesnellik alanında soyut emeklerin biçimsel düzeyde eşitlendiği koşullar, emeğin bir yandan nicel olarak ölçülebilir bir nesneye indirgenmesini (böylece, nitel yönünün arkaplana itilmesini), öbür yandan da ekonominin dışsal gerekleri doğrultusunda ussallaştırılmasını zorunlu kılar (Vandenberghe, 2001: 12995; Savran, 1993: 49). Başka bir deyişle, şeyleşmenin nesnel tezahürü açısından bakıldığında, aslında insanın kendisinin yarattığı ilişkiler dünyası, giderek kendi denetiminden çıkarak, oluşturduğu ayrı yasalarıyla (örneğin, “ekonominin/piyasanın kuralları”) birlikte bireyin/insanın üzerinde egemenliğini kuran, öznenin hiçbir dönüştürücü etkinliğine izin vermeyen, dolayısıyla onu güçsüzleştiren bir “ikinci doğa”ya evrilir. Bunun sonucunda, insan emeğinin ürünleri değişim sürecinin genel kurallarına göre yeniden konumlandıkları andan itibaren bütün bireysel/kişisel ve niteliksel özelliklerini yitirirler. Ürettiği nesnelerin piyasada değiştirilebilir metalara dönüşmesiyle birlikte, emeğin toplumsal ilişkilerdeki yeri nitel bir değişikliğe tabi olur: Emek, üreticinin somut kimliğinden ayrıldığı ölçüde, soyut bir etkinlik görünümüne bürünür (Markus, 1999: 456-57).

Şeyleşmenin öznel yönü ise, bireylerin kendi emek ürünlerinden yabancılaşmaları, onları insan ürünlerinden başka birşeymişlercesine algılamaları sonrasında kendini gösterir. Lukács, bu durumu şöyle betimler: “insanın faaliyeti, kendisine yabancılaşır, toplumun doğal yasalarının ... nesnellğine bağımlı olan ve insandan bağımsız olarak kendi yolunda gitmesi gereken bir metaya dönüşür” (1971: 87). Artık, bireyin öznellik düzeyinde

parçalanması ve kişisizleştirilmesi (*depersonalization*) emek ürününün organik birliğinin ortadan kalkmasına eşlik eder ve bireyin nihai ussallığı dönüşüme uğrar. Ussallık, meta üretimi sürecinin gereklerine uygun bir biçimde önceden hesaplanmış işlemlerin ardışık olarak yinelenmesini gerektiren formel bir görünüm kazanır (Savran, 1993: 50; Markus, 1999: 457).

Meta üretim sürecinde bireyin içine yerleştirildiği toplumsal konum, kapitalist toplumda fabrikanın bir mikrokozmos olarak ortaya çıkmasında açıkça belli olur. Üretim tarzındaki şeyleşme, fabrikayı kapitalist toplumun bütün karmaşık görünümünün indirgenebildiği bir uzama dönüştürür. Bu özel uzamda, işçiler üretim sürecinin bütün aşamalarının tasarımı olduğu denetim süreçlerinden uzak tutulur, kendileri dışında hazırlanan bürokratik disipline bağımlı kılınır. Bütün toplumsal ilişkilerin bir prototipi olan fabrikada, işçi sınıfının kendini içinde bulduğu bütün ilişkiler, aslında insanlığın karşılaştığı varoluşsal durumlar üzerinde evrensel etkileri olan yapısal koşulları yansıtır. Lukács, bu nedenle, şeyler arasındaki ilişkilere indirgenen toplumsallık biçimlerini, hayalet-benzeri nesnellik bağlamında edindikleri özerkliği önemser: Bu özerklik, bütün insani ilişkilerin üstünü örtecek ya da bunları gizemlileştirecek ölçüde ussal ve kuşatıcı görünerek, toplumsal varoluşun belirleyici bir niteliğini oluşturur (Lukács, 1971: 83). Dolayısıyla, şeyleşme, değişim süreçleri açısından önemli olduğu kadar, üretim açısından da ayırt edici yapısal ilişkilerin göstergesi olan niteleyici bir süreçtir. Lukács, şeyleşmenin kökenlerini fabrikada bulunduğu ölçüde, kendi kuramını Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda geliştirdiği emeğin yabancılaşması sorunsalıyla eklemleme becerisini gösterir. Üretim sürecinin karmaşık yapısal bağlamı göz önüne alındığında, şeyleşmenin somutlandığı

moment, emek gücünün metaya dönüştüğü, emekçinin de makinanın bir parçasına indirgendiği andır.⁴⁹

Kuşkusuz, Lukács'ın fabrikada simgeleştirdiği üretimdeki şeyleşme olgusu, gelişkin kapitalizmde üretim mekanının çok uzağındaki toplumsal alanlara kadar uzanabilen geniş kapsamlı evrensel bir süreci anlatır. Şeyleşme ne üretim sürecine ne de değişim ilişkilerine indirgenemeyecek ölçüde, toplumsal ilişkiler yapılanmasının bütün görünümüne kadar nüfuz ederek bireylerin algılama biçimlerini şekillendirir. Bu noktada, kuramsal sonuçları bakımından son derece önemli bir vargıya ulaşılabilir: Şeyleşme, toplumsal totalitenin ideolojik kertesindeki biçimlenmeler üzerinde koşullandırıcı bir etkiye sahip olduğu ölçüde, tekil emekçinin uğradığı bilinç farklılaşması, sanıldığıının aksine, sermayedarıinkinden az değildir. Başka bir deyişle, emek sürecinin karşıt dikotomik kutuplarında yer alan özneler, üretimin ve şeyleşmenin diyalektiği nedeniyle, kuşkusuz aynı derecede olmamak üzere, kendilerini bu sürecin dışında konumlandırmaları olanaklı değildir. Gündelik ilişkilerin kendiliğindenci doğasının ötesine çıkmayan bütün toplumsal formlarda olduğu gibi, dolaysız ve ampirik bilincin şeyleşmeden aynı şekilde etkilenmesi kaçınılmazdır.⁵⁰ Lukács, ancak kapitalizmin egemenliğini kurmasıyla birlikte, şeyleşme süreçlerinin odağında yer alan meta formunun

⁴⁹ Charlie Chaplin'in 1936 tarihli *Modern Zamanlar*'da estetik bir yetkinlikle yansıtmaya çalıştığı kitlesel üretimdeki makinalaşma ve tektipleşme eleştirisi, bu momentin sinemadaki sanatsal yorumlanışı olarak anımsanabilir.

⁵⁰ Aynı şekilde, ama aynı ölçüde ya da yoğunlukta değil, kuşkusuz. Emekçi ile sermayedar, şeyleşmenin olumsuzluklarından aynı ölçüde ve yoğunlukta etkilenseydi, bu iki kategori arasındaki dikotominin ya da çelişkinin ortadan kalkması gerekirdi. Başka bir deyişle, şeyleşmenin bütün toplumsal yapıya nüfuz etmesi, farklı toplumsal sınıf ve kategorilere eşit bir biçimde yayıldığı anlamına gelmez.

toplumsal yapının bir kurucu bileşeni haline geldiğini vurgular. İnsanlar arasındaki ilişkiler örüntüsünün hem dışsal hem de içsel görünümelerini etkileyen meta yapılanması, nüfuz ettiği toplumsal yapılanmayı kendi imgesi doğrultusunda şekillendirmeye yönelmektedir (Lukács, 971: 84-5).⁵¹

Lukács, kapitalist toplumun özgül üretim süreçlerinin analizi bağlamında, meta fetişizmiyle ilişkili olarak ele aldığı şeyleşme kuramını, Weber'in rasyonalizasyon kavramından yararlanarak geliştirir. Rasyonalizasyon sorunsalı, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" makalesinin önemli bir tartışma başlığını oluşturmaktadır. Lukács, bu sorunsal yardımıyla, kapitalist toplumun içsel dinamiklerinin yol açtığı çelişkili süreçleri anlamlandırmaya çalışır (Panayotakis, 2001: 206). Weber, bu kavramı kullanarak, kapitalist ekonominin kendi içinde ussal (rasyonel) bir yapı oluşturmak zorunda olduğunu göstermek istemişti. Weber'in rasyonalizasyon kavramı, ekonomik süreçlerin, "açık bir biçimde verili ve pratik bir hedefin, uygun araçların giderek daha kesin olarak hesaplanması aracılığıyla metodik olarak elde edilmesi" (Weber, 1958: 293) doğrultusunda yapılandırılmasını öngörür. Lukács'a göre, toplumdaki rasyonalizasyon eğilimi, kapitalist ekonomi ile modern bürokratik yönetim arasındaki zorunlu bağıntıda açığa çıkar.

Kapitalist toplumu önceki bütün toplumsal formasyonlardan ayıran özelliklerinden biri, ekonomik süreçlerin ve yönetim mekanizmalarının giderek daha fazla ussal hesaplamalara dayandırılıyor olmasıdır. Lukács, bu durumu net bir biçimde şöyle saptar: "Emeğin, zanaattan başlayarak elbirliği ve manüfaktür üzerinden makine endüstrisine kadarki gelişiminde aldığı yolu izleyecek olursak, daha fazla ussallaşmaya; işçinin

⁵¹ Bu noktada ayrıca bkz. Panayotakis (2001: 211-12).

niteliksel, insani ve bireysel özelliklerinin artan bir biçimde ortadan kalkmasına yönelik sürekli bir eğilimi görürüz” (Lukács, 1971: 93). Kapitalist ekonomi, Lukács’a göre, üretim sürecinin ussal bir biçimde hesaplanabilir olarak yapılanmasını gerektirir.⁵² Tekil sermayedar ya da kapitalist yönetici açısından, sermayenin mantığı gereği rasyonalizasyonu dikkate alan uygulamalara başvurduğunda, emekçinin üretimin ihtiyaçları doğrultusunda disiplin altına alınmasına özen gösterir. Sermaye mantığı, bütün üretim sürecinin hesaplanabilir işlemlerle yürütülmesine ve “elde edilecek bütün sonuçların daha da kesin bir biçimde kestirilebilmesine” (Lukács, 1971: 88) dayanır.

Lukács, rasyonalizasyon sürecinin genellikle yekpare ve bütünsel bir nitelik sergileyerek, insanların psikolojik ve kültürel algılama biçimlerini derinlemesine etkileme yeteneği kazandığını belirtir. Bu durumun ortaya çıkmasında, kapitalizmin tümleşik bir ekonomik sistemin gelişmesi doğrultusunda sergilediği eğilimin, aynı zamanda, bütün toplumsal görünümlere nüfuz eden birleşik bir bilinç yapısını doğurması da dikkat çekicidir. Lukács’a göre, meta ilişkisinin hayaletimsi bir nesnellik biçimine dönüşmesi, sadece “insani gereksinmelerin karşılanmasına yönelik bütün nesnelerin metalara indirgenmesi” ile sınırlı olarak anlaşılamaz. Şeyleşme, “insanın bilincinin tamamına kendi damgasını vurur.” Bunun sonucunda, insanın “nitelikleri ve yetenekleri, artık onun kişiliğinin organik bir parçası değildir; bunlar, tıpkı dışsal dünyanın diğer nesneleri gibi, ‘sahip’ olup ‘bırakabileceği’ şeylerdir.” Dolayısıyla, kapitalist toplumda insani niteliklerin (fiziksel ve zihinsel yeteneklerin) şeyleşme dinamiklerinin etkisinden uzak kalabileceği hiçbir toplumsal alan yoktur (Lukács, 1971: 100-01). Başka bir deyişle, meta süreçlerinin

⁵² Eagleton (1996: 143-44), bu gelişmeyi şöyle özetlemektedir: “Tamamen biçimsel hesaplanabilirlik teknikleri, fabrika tezgâhından siyasi bürokrasiye, gazetecilikten adliye koridorlarına kadar toplumun her köşesine yayılır; doğa bilimleri ise şeyleşmiş düşüncenin yalnızca bir başka örneği olmaktan öteye gidemez.”

egemenliğindeki bir toplum biçiminde, şeyleşmiş özne-nesne ilişkisi toplumsal totalitenin uzmanlaşma ve kurumsallaşma doğrultusunda ayrılmış her bir alanının giderek daha fazla ussallaştırılmasında açığa çıkar. Gerek tekil birimler gerek totalitenin kendisi, akıl'ın aşılabilir belirlenimi altında hareket ediyor gibi görünür (Markus, 1999: 457).

Aslında, Lukács'ın bakış açısından, rasyonalizasyon süreci tam da şeyleşmenin bir göstergesi olmaktadır: Bu sürecin en saf biçimi, kapitalist toplumun niteleyici unsuru olan meta formunda bulunabilir. Nasıl meta formu, şeyleşmenin kaynağında yer alıyorsa; Lukács'ın formel ussallığın gelişmesi olarak gördüğü rasyonalizasyon da, şeyleşme olarak somutluk kazanır.⁵³ Kapitalist toplumun sermaye mantığı ve meta formu tarafından biçimlendirilmesi, formel ussallığın bireyin bütün toplumsal ilişkilerine kadar yaygınlaşmasını sağlar. Bu genelleşme eğilimi, verili meta yapılanmasına dayalı ussal sistemin ortadan kaldırılamaz ve uyulması kesinlikle zorunlu olan bir yaşam tarzı olarak algılanmasını kolaylaştırır (Panayotakis, 2001: 212; Baxter, 1985: 2). Böylelikle, rasyonalizasyon, bütün bireyleri egemen toplumsal ilişkiler yapılanmasına uygun bir biçimde olmak üzere konformizm yönünde kendi varoluşlarını düzenlemeye zorlar. Bu nokta, Gramsci'nin kuramsal yaklaşımındaki rolünü incelediğimiz hegemonik süreçlerin nasıl oluştuğunun göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.

Rasyonalizasyon, Lukács'a göre, özellikle emek süreçlerinde tekil emekçinin niteliklerinin ve özsel potansiyellerinin aşınmasıyla sonuçlanır. Bunun temel nedenlerinden biri, emek sürecinin “soyut, ussal, uzmansallaştırılmış işlemler”e bölünmesi ve çalışmanın “uzmansallaştırılmış bir eylemler dizisinin mekanik tekrarı”na indirgenmesidir (Lukács,

⁵³ Aynı ifadeyi şöyle kısaltabiliriz: Rasyonalizasyon, şeyleşmedir.

1971: 88).⁵⁴ Mekanik rasyonalizasyon, işbölümü süreçlerini derinleştirerek, insanlar arasındaki ilişkilerin kopmasıyla sonuçlanır. Başka bir deyişle, işbölümündeki rasyonalizasyon emek nesnesinde olduğu kadar öznenin kendisinde de parçalanmaya yol açar. Bu değerlendirme, Marx'ın işbölümü konusundaki iyi bilinen yaklaşımını çağrıştıracak biçimde, niteliğin giderek daha fazla arkaplana itildiği, buna karşılık niceliğin herşey olduğu koşulları vurgulamaktadır.⁵⁵

Nitekim, Lukács, işbölümündeki giderek derinleşen mekanik ayrışma dinamiklerinin yarattığı sonucu şöyle yorumlar: “üretim sürecinin mekanik bir biçimde kendi bileşenlerine ayrıştırılması, üretimin hâlâ ‘organik’ olduğu günlerde bireyleri toplulukla birleştiren bağları da ortadan kaldırır. Mekanizasyon, bu bakımdan da, onları yalıtlanmış soyut atomlara dönüştürür; çalışmaları, artık onları doğrudan ve organik olarak bir araya getirmez” (Lukács, 1971: 90). Taylorizmde olduğu gibi emek sürecinin “bilimsel” analizinden hareketle, modern ve “ussal” yöntemlerle emeğin denetim altına alınması söz konusudur. Lukács, Taylorist emek disiplini yöntemlerinin yalnızca üretim sürecinin derinlemesine bölünmesi değil, emekçinin tinsel/psikolojik varoloğunun yeniden yapılandırılması açısından da can alıcı sonuçları olduğunu vurgular.

⁵⁴ Eagleton (1996: 143), bu süreci çarpıcı bir biçimde şöyle betimler: “Toplumun ‘bütünlüğü’, her biri kendine ait yan özerk bir hayat biçimi haline gelip insan varoluşu üzerinde sanki doğal bir güçmüş gibi tahakküm kuracak olan bir yığın birbirinden kopuk, uzmanlık isteyen, teknik işler şeklinde parçalanır.”

⁵⁵ Lukács, önceki üretim tarzlarında gördüğü biçimiyle, emeğin ussal-olmayan, organik ve niteliksel birliği rasyonalizasyon süreçlerinin egemen olması sonrasında ortadan kalktığını belirtir.

Bu yöntemlerle, emekçi bir yandan ürettiği nesneyle kurduğu organik bağlantıyı yitirirken,⁵⁶ rasyonel mekanizasyon işçinin tinsel varlığına kadar uzanır: “Çalışma sürecinin (Taylorizmde) modern ‘psikolojik’ analiziyle birlikte, bu rasyonel mekanizasyon doğruca işçinin ‘ruhuna’ kadar uzanır: kişisel özellikleri bile bütünsel kişiliğinden ayrılır, bunların [bu özelliklerin -TD] uzmanlaştırılmış rasyonel sistemlerle bütünleştirilmesi ve istatistiksel açıdan geçerli kavramlara indirgenebilmesi için onun [bütünsel kişiliğinin -TD] karşısına konur” (Lukács, 1971: 89). Başka bir deyişle, Taylorizmde olduğu gibi, rasyonalizasyon ve mekanizasyon, işçinin ruhsal varlığında da parçalanmaya yol açar.

Dolayısıyla, Lukács’ın, gelişkin kapitalizmde emek sürecinin hesaplanabilir ve ussal bir örüntüye kavuşturulmasının sonuçlarını, hem emek ürünü hem de üretimin öznesi açısından incelediğini söyleyebiliriz. Her iki açıdan da parçalanmayla sonuçlanan bu gelişmeyle birlikte, emek ürünü her aşaması uzmanlık gerektiren aşırı bölünmüş bir emek sürecindeki bir sentez olarak ortaya çıkar. Üretim nesnesinin oluşturulması sırasında, sonuçta meta olarak değişim sürecine girebilmesini sağlayacak olan kullanım değerinin her bir aşamada kendini göstermesi beklenemez; çünkü, üretim süreci, her bir aşamada kullanım değerinin açığa çıktığı bütünselliği bir türlü oluşturamayan parçalanmaya tabi tutulmuştur (Baxter, 1985: 15).

Bu bağlamda, sonal ürünün değişim sürecine sokulacağı piyasa, şeyleşme süreçlerinin açığa çıktığı belirleyici bir toplumsal uzamdır. Kapitalist üretim süreci, kendi gereksinimleri doğrultusunda yararlandığı teknoloji ve bürokrasi ile birlikte, bütün toplumsal ve bireysel ilişkilerin, değer ve kuralların, algılama biçimleri ve kurumsal

⁵⁶ Burada, Marx’ın emekçi ile emek ürünü arasındaki yabancılaşma türüne yönelik değerlendirmeleri anımsanabilir.

yapıların en üst ilke olarak piyasaya bağı kılınmasını gerektirir (Boggs, 1984: 168). Bu bakımdan, insani ilişkilerin *res'e* dönüşmesinde somutlanan şeyleşmenin bir başka görünümü, piyasada ve onun işleyiş mekanizmalarında açığa çıkar. Piyasa, insani öznenin (içsel olarak sahip olduğu potansiyel kapasite ve özellikleri üzerinden) kendisinin de metalaştığı özel bir alandır (Pitkin, 1987: 266). Bu nedenle, piyasa salt kendinde bir nesne halinde, iktisadi ilişkilerin gerçekleştiği nötr bir mekanizma olarak kavranamaz.

Piyasa, bir bakıma, kapitalizmin gelişmesine bağı olarak, şeyleşmenin bütün toplumsal ilişkiler örüntüsüne nüfuz etmesinin bir göstergesidir. Lukács, atomize olmuş tekil üreticilerin emek sürecinde yaşadıkları yabancılaşmanın yalnızca üretim mekanıyla sınırlı olmayan daha evrensel bir eğilim olduğunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla, Lukács'ın sorunsalındaki biçimiyle, üreticinin yaşadığı yabancılaşma ve şeyleşme, işçi olsun ya da olmasın bütün toplum üyelerini ilgilendiren genel bir süreçtir (Paulson, 2005: 15-16). Kapitalizm, kendi gelişmesinin daha ileri aşamalarına doğru evrildikçe, şeyleşme süreçlerinin sadece piyasayla sınırlı kalmayıp bütün insani ve toplumsal ilişkilere nüfuz etmesi mümkün olur. Boggs'un (1984: 168) da dikkat çektiği üzere, kapitalist toplumdaki hegemonyanın oluşması böylelikle, emek sürecindeki yabancılaşmadan siyasal bölünmelere, mekanik-pozitivist dünya görüşlerinden şeyleşmiş toplumsal yapılanmaya kadar birçok alanda gerçekleşir.

Nitekim, Lukács, şeyleşmenin değişim süreçlerinin dışında da, örneğin üstyapısal alandaki hukuk ve siyasal devlet kurtelerinde de ortaya çıktığını vurgular. Hukuk alanında, toplumsal yaşamda baş gösterebilecek her türden olasılığa karşı önceden öngörülebilir ve ölçülebilir bir bakış açısı geliştirmesiyle uygun bir zemin yaratır. Öbür yandan, şeyleşmenin devlet kertesindeki yansıması, idari etkinliğin kendisi ile öznesi arasındaki bağıntıların biçimsel uygulamalarla kopartıldığı standardizasyonun egemenliğinde

bürokratikleşmede görülebilir (Savran, 1993: 50). Bu denli yaygınlık kazanan şeyleşme eğilimine dayalı bir toplumsal formasyonda, bağımlı sınıfların burjuva ideolojisinin etkisinden sıyrılamamalarının anlamı, şeyleşmiş hegemonik ilişkilerin yeniden üretimidir.

Lukács, nesnel gerçekliğin algılanmasında yaptığı “görünüş” ve “gerçeklik” ayrımını, bağımlı sınıfların algılama biçimlerine de yansıtarak, yüzeysel görünümlerle sınırlı bakış açılarındaki yaygınlığın burjuvazinin ideolojik üstünlüğüne katkı yaptığını göstermeye çalışır. İşçilerin kendi toplumsal konumlarını emek-sermaye ilişkilerinin sadece değişim yönü üzerinden algılamaları, kapitalist toplumun asıl gerçekliğini kavrayamayan yüzeysel bir kavrayıştan ibarettir. Burjuvazinin kendi egemenliğini yeniden üretebilmesinin ideolojik-kültürel bağlamı, burjuva ideolojisinin toplumsal varoluşun bütün alanlarına nüfuz etme yeteneğinden hareket edilerek görülebilir (Martin, 1998: 150). Gramsci’nin hegemonya kuramı ile Lukács’ın şeyleşme analizi arasındaki kuramsal bağıntı burada tekrar karşımıza çıkmaktadır. Şeyleşmenin hegemonik süreçlere katkısı, kapitalist toplumda sürekli bir biçimde derinleşme ve yaygınlaşma eğilimi sergilemesinden anlaşılabilir. Lukács’a göre, şeyleşme “kapitalist toplumda yaşayan her kişinin zorunlu, dolaysız gerçekliğidir” (1971: 197).

Lukacs’ın fetişizm ve şeyleşme teorisi, idealist bir ideoloji anlayışına dayanmakla eleştirilmiştir. Eagleton’a (1996: 147) göre, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde yer alan ideoloji kavramı, kapitalist toplumun ayırt edici ve özsel nüvesini burjuvazinin zihinsel algılama biçimlerinin yansıdığı kolektif öznellik uğrağının oluşturduğunu varsaydığı için idealizmle malüldür. Eagleton’ın, bu yargısını desteklemek amacıyla başvurduğu Lukács alıntısı gerçekten, bizim tezimin sorunsalı açısından da son derece çarpıcıdır: “Bir sınıfın kendi hegemonyasını kurmaya hazır olması demek, bilinç ve çıkarlarının kendisine toplumun tamamını bu çıkarlara uygun bir tarzda örgütleme olanağı vermesi demektir” (Eagleton,

1996: 147). Bu durumda, Eagleton’ın ortaya attığı soru şudur: Kapitalist toplumda burjuva egemenliğini (başka bir deyişle, hegemonyasını) sağlayan, bütün sınıfları etkisi altına alan nesnel fetişizm ve şeyleşme süreçleri midir, yoksa burjuvazinin kendi sınıfsal ideolojisi ya da kolektif özneliği midir? Eagleton, Lukács’ın yaklaşımında, toplumsal totaliteyi eklemleyen tutunum etkeninin burjuva sınıfının öznel “ideolojik özü” olduğu yolundaki bir varsayımın belirleyici olduğunu ileri sürer. Buna göre, Lukács’ın düşüncesinde olduğunu gördüğümüz bu tez, tarihselci Marksizmin diğer versiyonlarında da karşımıza çıkar. Bu bakış açısında, sınıfın nesnel varlığı ile ideolojik konumu özdeş kılınarak, her toplumsal sınıfın kendine özgü bir ideolojiyi oluşturma yeteneği olduğu varsayılır. O zaman da, Eagleton’ın eleştirisi tam da bu noktaya odaklanır: Sınıfsal özne ile ideolojisi arasındaki “aşırı organik ve içsel” tekabüliyet, ideolojik hegemonyayı bir sınıfın kendi dünya görüşünü topluma dayatması/aktarması olarak gören tezi doğurur. Eagleton’a göre, bu tez ne daha kapsamlı ve nesnel meta fetişizmi kuramına, ne de ideoloji kertesini kendi karmaşıklığı ve “eşitsizliği” içinde ele alabilecek bir toplumsal analize katkıda bulunur (Eagleton, 1996: 147).

SONUÇ

Bu tezde yabancılaşma kavramının tarihsel köklerini incelenirken, Hegel'in felsefesinin Marx'ın düşüncesinin gelişimindeki merkezi rolü ve bu kavramın anlaşılmasında Hegelci diyalektiğin taşıdığı önem açıkça görülebilir. Yabancılaşmanın ilk sistematik felsefi açıklaması G.W.F. Hegel tarafından 19. yüzyılın başlarında gerçekleştirildi.

Hegel'e göre gerçeklik, Tin'in kendi kendini gerçekleştirmesi sürecidir, bu süreç bir yabancılaşma yolculuğudur. Tin, kendi yarattığı dünyayı bilinçli olarak kavradığında insan özgürlüğüne ve tarihin hedefine ulaşılacaktır. Hegel, toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılabileceği bir bağlamı ortaya koymak için “etik yaşam sistemi” (*sittlichkeit*) kavramını geliştirdi; bu sistemde bireyin öz kimliği ile toplumsal yaşamının diyalektik bir bütünleşme içerisinde olduğunu vurguladı. Hegel'in, bireysel bilincin kendini bulması için gerekli olan bir dizi dolayımı ve bu aşamaların “doğa” kavramıyla olan ontolojik ilişkisini ele aldığını belirtmek gerekir.

Hegel'e göre bilincin ilk aşaması, doğadan ayrışması ve farklılaşmasıdır. Bilinç, kendi nesnelerinde kendini tanıyarak ve insan öznesinin doğanın nesneleriyle bütünleşmesini hedefleyerek “gereksinim” (*need*) kavramını ortaya koyar. Bu süreç, gereksinim, gereksinimin karşılanması ve tatmin olmak üzere üç aşamada gerçekleşir. Ancak, nesnenin yok edilmesiyle elde edilen tatmin, yalnızca bireysel düzeyde ve geçici bir çözümdür. Mülkiyet kavramı, Hegel'in sisteminde, insanın doğayı kendisine mal etmesi ve onu koruması olarak yorumlanır. Ancak mülkiyet, sadece sahiplenme eylemiyle değil, aynı zamanda diğer öznelerin bu sahipliği tanınmasıyla anlam kazanır. Dolayısıyla mülkiyet, Hegel'e göre toplumsal bir niteliktir ve toplumsal uzlaşma üzerine kuruludur.

Hegel'in felsefesinde, emek, nesneden ayrılma duygusunun dolayımlanmış olarak aşılması ve nesnel ile öznel arasında bir sentezin gerçekleştirilmesi olarak ele alınır. Emek de tıpkı mülkiyet gibi insanın diğer insanlar tarafından tanınmasını sağlayan ve toplumsal bağları güçlendiren evrensel bir bağıdır. Aynı zamanda emek, insanın doğayı sadece tüketmek yerine, onu dönüştürerek yeniden yaratması ve böylece kendini gerçekleştirme anlamına gelir. Emek, Hegel'in diyalektik sisteminde, bir yandan insanın yeteneklerini ve gizilgüçlerini dışsallaştırması (*Entäusserung*) ve nesneleştirilmesi; diğer yandan da insanın yabancılaşmasına yol açabilen bir süreç olarak ele alınır.

Hegel sonrası dönemde, Fransız Devrimi'nin etkisiyle Almanya'da da özgürlük ve liberalizm talepleri yükselmeye başlar, ancak gerici diktatörlük talepleri bastırmaya çalışır. Bu baskıcı ortamda, Sol Hegelcilik hareketi, dinin ve toplumsal etkilerinin eleştirisi etrafında şekillendi. David F. Strauss'un *İnciller'e* yönelik eleştirisi ve Ludwig A. Feuerbach'ın insanı teolojik dogmalardan kurtarma çabaları, bu hareketin en önemli temsilcileri olarak kabul edilir.

Sol Hegelciler, insanın kendi kendini yönetmesine dayanan bir toplumsal düzeni savunurken, dinin bu hedefe ulaşmanın önündeki en büyük engel olduğunu ileri sürüyorlardı. Ancak, hareket içinde farklı yaklaşımlar ve yorumlar da mevcuttu. Örneğin, Marx, başlangıçta Genç Hegelcilerle aynı çizgide olsa da, onların soyut felsefi eleştirisinin toplumsal dönüşüm için yetersiz olduğunu fark etti ve onlardan ayrılarak materyalist bir yaklaşıma yöneldi. Genç Hegelci hareket, Max Stirner'in radikal öznelciliği ile zirveye ulaştı ve daha sonra dağıldı. Bu dağılma, Hegelciliğin uygulanabilir bir felsefi ve toplumsal paradigma olarak tarihsel süreçte işlevini yitirdiğini gösteriyordu. Marx, bu tükenişin temel nedenini, hareketin üretim ilişkilerini ve egemen üretim tarzını göz ardı ederek, soyut felsefi eleştiriye saplanıp kalmasında görüyordu.

19.yüzyılın önemli düşünürlerinden Feuerbach, Hegel'in sistematik felsefesine tepki olarak ortaya çıkan Sol Hegelciler arasında farklı bir söylem ve duruş sergileyerek dikkat çekmiştir. Bu dönemde, siyasi mücadeleler kuramsal düzlemde din eleştirisi etrafında yoğunlaşmış ve Feuerbach, “Tanrı’nın aslında insanın kendi özüne yabancılaşmış bir yansıması” olduğunu öne sürerek bu eleştiriye önemli katkılarda bulunmuştur. Feuerbach’a göre, Tanrı, insanların öz varlıklarının yüceltilmiş ve mutlaklaştırılmış bir yansıması olarak insanlar tarafından yaratılmıştır. Doğa, insanın üzerinde yetiştiği temeldir ve dinsel imgeler, insanın kendi varlığının düşlemsel yansımalarıdır. Feuerbach bu nedenle felsefenin özeleştirisini başlatarak insanı odağına almıştır.

Feuerbach’ın Hegel’e yönelik eleştirisi, sadece Hegelci sistemin içeriğiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bu sistemin insanı kendi özünden koparan, yabancılaştırıcı yapısına da yönelmiştir. Ona göre, Hegel’in soyutlamaları, insanı, düşünceyi ve doğayı özlerinden kopararak, bireyler ile kendi varlıkları arasında derin bir uçurum yaratmıştı. Bu eleştiri, Feuerbach’ın felsefi yaklaşımının özünü oluşturan “antropolojik materyalizm”in temelini oluşturur. Hegel’in idealist felsefesinden farklı olarak, Feuerbach, dini olgunun özünü insanın kendi doğasına indirgeyerek ve bu doğayı anlamaya çalışarak “teolojiyi antropolojiye dönüştürmeyi” hedeflemiştir. Ona göre din, insanın kendi sınırsız doğası hakkındaki bilincidir ve insanın akıl, irade ve sevgi gibi temel niteliklerini yansıtır. Ancak, insanlar bireysel olarak bu sonsuzluğu tam anlamıyla kavrayamadıkları için, kendi özlerinde bulunan sınırsız olanakları Tanrı gibi dışsal bir varlığa yansıtırlar. Bu dışsallaştırma, insanın kendi özünden kopmasına ve yabancılaşmasına yol açar.

Feuerbach, yabancılaşmayı sadece din alanında değil, aynı zamanda insanın diğer insanlarla ve doğayla olan ilişkisinde de ele alır. İnsan, kendi yarattığı toplumsal yapıları, kurumları ve değerleri kendisine yabancı ve egemen güçler olarak algıladığında

yabancılaşma ortaya çıkar. Bu yabancılaşma, insanların kendi hayatları üzerindeki kontrolünü kaybetmelerine ve edilgenleşmelerine yol açar. Feuerbach, dinin, insanın sınırlı anlayışının bir ürünü olduğunu ve bu anlayışın gelişmesiyle birlikte dinin yerini daha rasyonel bir dünya görüşüne bırakacağını savunur. İnsanlar, bilimi ve teknolojiyi kullanarak doğayı kontrol altına alacak ve böylece dine olan ihtiyaçlarını ortadan kaldıracaklardır.

Feuerbach'ın din eleştirisinde ve yabancılaşma kuramında, Hegelci felsefenin ve diyalektiğin etkisi açıkça görülür. Ancak, Feuerbach, Hegel'in aksine, idealizmi reddederek materyalizmi savunur. Öznesi insanlık, sorunsal insanın somut varoluşunu ve bireysel anlamını vurgulamak olan Feuerbach, yabancılaşmanın üstesinden gelmede "sevgi" kavramına önem verir. Ona göre, sevgi, insanları birbirine bağlayan ve toplumsal dayanışmayı sağlayan temel bir duygudur, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir güçtür.

Feuerbach'ın yabancılaşma kuramı, Marx'ın düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Feuerbach'ın insanı odağına alan ve dini eleştirel bir şekilde inceleyen yaklaşımı, Marx'ın materyalist ve tarihselci bakış açısının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ancak Marx, Feuerbach'ı, idealizmin kalıntılarını tamamen temizleyememekle, yabancılaşmanın gerçek kaynağı olan maddi üretim ilişkilerini ve tarihsel süreci göz ardı etme konusunda eleştirir.

Marx'ın ve tabii Engels'in yapıtlarından bir yabancılaşma kuramı çıkarmak mümkün fakat zor bir girişimdir. Çünkü yapıtların ve bu yapıtlarda işlenen konuların neredeyse tamamı yabancılaşma olgusuyla bir yerde kesişir. Bunun nedeni, yabancılaşma olgusunu, insanlar neden baskı altında, sömürülerek, ezilerek yaşıyorlar ve bu yaşam koşulları nasıl yeniden ve yeniden üretiliyor, temel sorusunu sorarak tanımladığımızda,

karşımıza verili toplumsal-tarihsel gerçeğin bütünüyle ilgilenme ve yabancılaşmayı bu bütünselliğe yerleştirme zorunluluğu çıkar. Başka deyişle, Marx ve Engels'in yabancılaşma kuramını kavrayabilmek için bütün yapıtlarını gözden geçirmek gereklidir.

Yabancılaşma, insana dair yaşantı bütünlüğünün, kapitalist toplumsal örgütlenmede, sistematik dışlılar yoluyla, parça parça kırılmasıdır. İnsanın insan olarak emeğiyle dışsallaştığı andan başlayarak kendinden sürgün edilmesidir. İçsel olanın dışsal olana dönüştüğü süreçte ayrılma aralığı giderek büyür. Kavuşma ise bir başka toplum kurgusuna, bir başka zamandaki üretim tarzının belirlediği ve belirlendiği bilinç düzeyine, insanın kendisiyle yüzleşmesinin aşkın biçimine ertelenmiştir.

Hegel'in felsefesinden koparak yeniden yorumlayan Marx, Hegel'deki yabancılaşma olumlamasını olumsuzlamaya dönüştürerek, kapitalist dizgenin eleştirisinde merkezi bir rol verir. Marksist yabancılaşma kuramını diğer kuramlardan ayıran temel belirleyeni başlangıçta bir ve aynı olanın, bölünüp ayrılarak diğerinin üzerinde tahakküm ya da yaptırım uygulayan, düşmanca bir güce dönüşmesi izleğidir. Marx'ın yapıtlarında ekonomik, siyasal, dinsel, toplumsal vd. yabancılaşma biçimlerini irdelerken daima bu izleğin hatırlanması gerekir.

Kapitalist toplumdaki emeğin yabancılaşması Marx'ın yabancılaşma kuramının odak noktasında yer alır. İşçiler, ürettikleri ürünler üzerinde herhangi bir denetime veya mülkiyete sahip değildir; ürünler onları yaratan işçilere yabancılaşarak, onların üzerinde yaptırımı olan, bağımsız bir güç haline gelir. Bu durum, insanın hem emeğine hem de üretim sürecine yabancılaşmasına yol açar. Marx, yabancılaşmanın dört temel biçimini şu şekilde sıralar: emeğine ve ürününe yabancılaşma, üretim sürecine yabancılaşma, diğer insanlara yabancılaşma ve kendinden yabancılaşma. Yabancılaşmanın üstesinden gelmek

için Marx, kapitalist üretim ilişkilerinin aşılmasını ve komünist bir toplumun kurulmasını gerekli görür.

Hegel'in yabancılaşma kavramını, Tin'in kendini gerçekleştirme serüveninde geçirdiği dönüşümler sonucunda kendine dönüşü olarak idealist bir çerçevede ele almasının aksine, Marx ve Engels, yabancılaşan şeyin geri dönüşü olmayan bir ayrışma yaşadığını ve insan üzerinde bağımsız, hatta düşmanca bir güç haline geldiğini savunurlar; bu yaklaşım, Feuerbach'ın insanın kendi ürettiği Tanrı kavramına yabancılaşması fikrine daha yakındır. Marx ve Engels'in yabancılaşma kuramının dikkate değer bir vurgusu, yabancılaşan nesnenin insanın kendi tarafından üretilmiş olması koşuludur. Yabancılaşma süreci, insanın bu nesneyle olan doğrudan bağlantısını koparması ve nesnenin bağımsız bir tahakküm gücü haline gelmesiyle tamamlanır. Örneğin, üretim araçlarının özel mülkiyete geçmesi ve işbölümüyle birlikte, işçiler kendi emeklerinin ürünleri üzerindeki denetimden yoksun kalır ve bu ürünler, onlara yabancılaşarak birer meta haline gelir. Benzer şekilde, toplumsal örgütlenme biçimleri de toplumsal gerçeklikten koparak insanlar üzerinde birer baskı aracı haline gelebilir. Yabancılaşmanın ortaya çıktığı durumlarda, mutlaka uzlaşmaz çelişkiler vardır ve bu çelişkiler, yabancılaşmanın temel kaynaklarını oluşturur. Din alanında, insanın dünyayı anlamlandırma çabasının yarattığı çelişkiler; emek alanında, işçinin kendi emeğinin ve ürününün karşılığını alamadığı, kendini gerçekleştirme olanaklarından yoksun kaldığı durumların yarattığı çelişkiler ve devlet alanında toplumsal sınıflar arasındaki çıkar çatışmalarının yarattığı çelişkiler, yabancılaşmanın temel kaynaklarını oluşturur.

Marx ve Engels'in yabancılaşma kavramını, Hegel'in idealist felsefesinden ve Feuerbach'ın antropolojik materyalizminden farklı bir şekilde ele aldıklarını görmek önemlidir. Onlara göre, yabancılaşma, toplumsal tarihin ve üretim ilişkilerinin bir

ürünüdür. İnsanlar, hem içinde yaşadıkları toplum tarafından belirlenir hem de bu toplumu değiştirme gücüne sahiptir.

Fransız sosyalist düşünürlerle ve işçi hareketleriyle yakın etkileşim halinde olan Marx, yabancılaşma kavramını daha somut ve toplumsal bir çerçevede ele almaya başlar. “*Yahudi Sorunu Üzerine*” adlı makalesinde Yahudilerin toplumsal ve siyasal baskıdan kurtuluşunun ancak insanlığın genel kurtuluşuyla mümkün olabileceğini savunur. Ona göre, burjuva devleti, özgürlük ve eşitlik vaat etse de, aslında özel mülkiyeti koruyarak ve sınıf çelişkilerini derinleştirerek yabancılaşmayı sürdürmektedir.

Marx’ın bu dönemde kaleme aldığı bir diğer önemli metin olan “*Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*” din eleştirisinin toplumsal eleştiriye nasıl dönüştürülebileceğini ve felsefenin proletaryanın kurtuluş mücadelesinde nasıl bir rol oynayabileceğini ele alır. Marx, Feuerbach’ın din eleştirisinden etkilenecek, dinin insanlığın öz-yabancılaşmasının bir ifadesi olduğunu savunur. Ancak, Marx, Feuerbach’tan farklı olarak, yabancılaşmanın üstesinden gelmek için sadece bilinç değişikliğinin yeterli olmadığını, aynı zamanda toplumsal koşulların da köklü bir dönüşümden geçirilmesi gerektiğini vurgular.

Marx’ın erken dönem yazılarında, özellikle Ortaçağ toplumsal yapısının analizinde, özel ve siyasi alanların iç içe geçmesi nedeniyle, devletin maddi içeriğinin özel mülkiyetle doğrudan bağlantılı olduğu vurgulanır. Bu dönemde, siyasi karakter özel alana yayılmış ve siyaset de özel bir karakter kazanmıştır. Marx, Ortaçağ düalizminin, yani devlet ve toplum arasındaki ayrımın, sadece siyasi dönüşümlerle aşılamayacağını, çünkü bu savaşımın devletin çerçevesi içinde, doğası gereği toplumsal yapılara karşıt olarak devam ettiğini belirtir.

Siyasal toplumun tarihsel gelişimi içinde, mutlak krallıktan anayasal krallığa ve cumhuriyetçiliğe geçiş, yabancılaşmayı hafifletmekle birlikte, bireyleri tam anlamıyla özgürleştirememiştir. Cumhuriyetçi biçim bile, halk iradesini resmen somutlaştırarak bir ilerlemeyi temsil etmesine rağmen, özel çıkarlardan ayrılmış bir siyasal alana bağlı kalmış ve böylece evrensel bir çıkarın imgesel alanı içinde yabancılaşmayı sürdürmüştür. Marx, “gerçek demokrasi” kavramını öne sürerek, kolektif yaşam ilkelerine dayanan bu ideal devletin, verili siyasal düzene rasyonel bir alternatif olduğunu vurgular.

Marx, özellikle *1844 Paris Elyazmaları*’nda, modern toplumun ekonomik yasalarını ve toplumsal çelişkilerini yabancılaşmış emek kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, insanlar, kendilerinin olmayan emek güçlerine dolayısıyla emeklerine, denetleyemedikleri üretim süreci ve kendilerine ait olmayan ürünlere, diğer insanlara ve türsel varlığına yani kendilerine yabancılaşır. İş bölümü, insanları dar uzmanlık alanlarına hapsederek emeğin bütünselliğini ve anlamını yok eder. Modern devlet ise, bireyleri toplumsal yaşamdan kopararak yalıtılmış ve edilgen yurttaşlara dönüştürür.

Toplumsal egemenliğin yeniden üretilme biçimlerini incelediğim tez çalışmamın diğer uğrağını hegemonya kuramı oluşturuyor. Hegemonya kavramı, özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren toplumsal egemenlik, iktidar ve toplumsal değişim dinamiklerinin anlaşılmasında temel bir kavramsal araç haline gelmiştir. Antonio Gramsci’nin “*Hapishane Defterleri*”nde geliştirdiği hegemonya kuramı, bu kavrama yeni bir boyut kazandırarak hem kapitalist toplumların karmaşık yapısını hem de toplumsal dönüşüm stratejilerini anlamak için özgün bir çerçeve sunmuştur.

Gramsci’nin hegemonya kuramı, toplumsal egemenliğin ve siyasal iktidarın sadece zor kullanmaya değil, aynı zamanda rıza üretimine dayalı temellerini anlamamıza yardımcı

olur ve bu bağlamda, toplumsal dönüşüm için yeni stratejiler geliştirmemize olanak tanır. Hegemonya kavramının entelektüel ve ideolojik kökleri, Rus entelektüelleri arasındaki tartışmalara ve Komintern söylemine kadar uzanır. Özellikle 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Rusya’da yaşanan devrimci hareketler ve tartışmalar, işçi sınıfının hegemonik bir rol oynayabileceği fikrini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Plekhanov ve Lenin’in çalışmaları büyük önem taşır.

Gramsci’nin hegemonya kuramının en önemli katkılarından biri “sivil toplum” kavramına verdiği önemdir. Sivil toplum, devletin dışında kalan ve toplumsal rıza üretiminde önemli bir rol oynayan kurumlar, ideolojiler ve kültürel pratikler alanıdır. Bu alan, egemen sınıfların hegemonyasını kurması ve koruması için önemli bir savaşım alanıdır.

Gramsci’nin hegemonya kuramı, aynı zamanda, işçi sınıfının tek devrimci özne olduğu ve kapitalist toplumların dönüşümünün bu sınıf tarafından gerçekleştirileceği varsayımının sorgulanmaya başlandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Özellikle post-Marksist düşünürler, işçi sınıfının yerine yeni orta sınıfların öne çıktığını ve toplumsal dönüşümün farklı toplumsal hareketler ve özneler tarafından gerçekleştirilebileceğini savunurlar. Bu bağlamda, hegemonya kavramı, toplumsal değişimin dinamiklerini ve farklı toplumsal grupların iktidar mücadelelerini anlamak için merkezi bir öneme sahip hale gelmiştir.

Hegemonya kuramı, aynı zamanda, ideoloji kuramları ile de yakından ilişkilidir. Hegemonya, ideoloji ve kültür aracılığıyla gerçekleştirilir; egemen gruplar kendi ideolojilerini toplumun geneline yayarak rıza üretir ve iktidarlarını meşrulaştırırlar. Ancak, hegemonya, sadece ideolojiyle açıklanamaz, çünkü aynı zamanda ekonomik, siyasi ve toplumsal pratikleri de içerir. Bu pratikler, egemen grupların hegemonyasını kurması ve

koruması için kullandıkları araçlardır. Gramsci, hegemonya kuramını geliştirirken hem Rus sosyal demokrasisindeki tartışmalardan hem de İtalyan toplumsal formasyonunun özgüllüklerinden yararlanmıştır. Rusya’da işçi sınıfının hegemonik bir rol oynayabileceği fikri ve İtalya’da burjuvazinin hegemonya kuramamasının faşizmin yükselişine yol açması, Gramsci’nin düşüncesini etkileyen önemli faktörler arasındadır.

Gramsci’nin hegemonya kuramının önemli argümanlarından biri, toplumsal egemenliğin sadece devlet aygıtı aracılığıyla değil, aynı zamanda sivil toplumdaki kurumlar, ideolojiler ve kültürel pratikler aracılığıyla da gerçekleştirildiğidir. Bu anlayış, toplumsal değişim için savaşım verenlerin sadece devlet iktidarını ele geçirmekle kalmayıp, aynı zamanda sivil toplumdaki hegemonya mücadelesini de kazanmaları gerektiğini gösterir. Bu bağlamda, Gramsci’nin “ikili perspektif” kavramı önemlidir. Gramsci, toplumsal egemenliğin yeniden üretiminde hem devletin zor kullanma gücünün hem de sivil toplumdaki rıza üretim mekanizmalarının etkili olduğunu savunur.

Gramsci’nin hegemonya kuramının yöntemsel öncülleri arasında ekonomizm, hümanizm ve tarihselcilik yer alır. Ekonomizmin indirgemeci ve mekanik determinist yaklaşımını eleştirir ve toplumsal süreçlerin anlaşılmasında kültür, ideoloji ve siyasetin önemini vurgular. Ayrıca, insanın dünyayı dönüştürmedeki aktif rolünü öne çıkaran bir hümanist bakış açısını benimser ve tarihsel süreçlerin somut bağlamlar içinde analiz edilmesi gerektiğini savunan bir tarihselci yöntemi uygular. Sonuç olarak, Gramsci’nin hegemonya kuramı, toplumsal egemenliğin ve iktidarın dinamiklerini anlamak, toplumsal değişim için yeni stratejiler geliştirmek ve Marksizmi daha kapsamlı ve esnek bir kuramsal çerçeveye oturtmak için önemli bir katkıdır.

Toplumsal egemenliğin yeniden üretilme biçimleri tez sorunsalında yabancılaşmanın farklı görünüşleri olan meta fetişizmi, şeyleşme kavramlarının ve

bunların hegemonya ile ilişkiselliğinin önemli bir yeri var; sonuç bölümünde bu konuya da değinmek yararlı olacaktır.

Şeyleşme (*Verdinglichung*) insanlara ait niteliklerin, ilişkilerin, süreçlerin, kavramların nesnelere aktarılması ve bu nesnelerin insanlardan bağımsız, hatta insana hükmeden bir konuma yerleştirilmesi sürecini ifade eder. Bu kavram, özellikle kapitalist toplum eleştirisinde kayda değer bir rol oynar, Marx'ın meta fetişizmi kavramıyla yakından ilişkilidir. Şeyleşme, toplumsal ilişkilerin nesneleştirilmesi, insanların kendi yarattıkları ürünler ve süreçler tarafından yönetilmesi ve böylece kendi hayatları üzerindeki denetimden yoksun kalması anlamına gelir.

Şeyleşme kavramı, özellikle Georg Lukács'ın çalışmalarıyla Marksist kuramda merkezi bir konuma yerleşmiştir. Lukács, Marx'ın meta fetişizmi kavramını genişleterek şeyleşmenin sadece ekonomik alanda değil, toplumun her alanında, hatta bireysel bilinç düzeyinde bile etkili olduğunu savunmuştur. Ona göre, şeyleşme, kapitalist toplumun en temel sorunudur ve insanların kendi yarattıkları toplumsal gerçekliğe yabancılaşmasına yol açar.

Lukács'ın şeyleşme kavramı, Marx'ın meta fetişizmi analizi ve Max Weber'in rasyonalizasyon kuramından yola çıkar. Marx, kapitalist toplumda metaların fetişleştirilmesiyle insanların emeği ve toplumsal ilişkilerinin nasıl gizlendiğini ve nesneleştirildiğini göstermişti. Weber ise, kapitalist toplumun rasyonalizasyon süreciyle nasıl bütün toplumsal alanları etkisi altına aldığını ve insanları bürokratik bir düzenin çarkları haline getirdiğini vurgular. Lukács, bu iki kavramı birleştirerek, şeyleşmenin hem metaların fetiş karakterinden hem de kapitalist rasyonalizasyon sürecinin yaygınlaşmasından kaynaklandığını savunur. Lukács, şeyleşmenin üstesinden gelmek için, işçi sınıfının sınıf bilincini geliştirmesi ve kapitalist toplumun gerçek yapısını anlaması

gerektiğini savunur. İşçi sınıfı, kendi sömürülmesinin ve yabancılaşmasının farkına vardığında, kapitalist sisteme karşı mücadele edecek ve şeyleşmenin ortadan kaldırıldığı yeni bir toplumsal düzen kuracaktır.

Hegemonya ve şeyleşme kavramları, birbirini tamamlayan ve güçlendiren olgular olarak görülebilir. Şeyleşme, egemen sınıf ideolojisinin doğal ve değiştirilemez olarak algılanmasını kolaylaştırarak hegemonyanın kurulmasına ve sürdürülmesine katkıda bulunur. Aynı zamanda, hegemonya, şeyleşme süreçlerini meşrulaştırarak ve normalleştirerek onların devam etmesini sağlar. Gramsci'nin hegemonya kuramı ile Lukács'ın şeyleşme kuramı arasındaki bağlantı, bu iki kavramın toplumsal egemenliğin ve ideolojik denetimin farklı yönlerini açıkladığı görüşüne dayanır. Hegemonya, egemen sınıfın rıza üretimi aracılığıyla toplumsal düzeni nasıl koruduğunu gösterirken, şeyleşme bu rıza üretiminin toplumsal ve bireysel bilinç düzeyinde nasıl somutlandığını ve insanların kendi yarattıkları dünyaya nasıl yabancılaştığını açıklar.

Hegemonya , meta fetişizmi ve şeyleşme kavramları, kapitalist toplumun yapısını ve işleyişini anlamak için önemli araçlardır. Bu kavramlar, egemen sınıfın toplumsal düzeni nasıl koruduğunu ve insanların bu düzenin içinde nasıl yabancılaştığını ve nesneleştirildiğini anlamamıza yardımcı olur. Aynı zamanda, bu kavramlar, toplumsal değişim ve dönüşüm için verilen savaşımında ideoloji ve bilincin önemini de vurgulayarak, özgür ve eşitlikçi bir toplumun inşası için yeni stratejiler geliştirmemize olanak tanır. Yabancılaşma, meta fetişizmi, şeyleşme ve hegemonya kavramları, toplumsal eleştiri, özellikle de Marksist düşünce geleneği içinde modern kapitalist toplumun yapısını, işleyişini ve bireyler üzerindeki etkilerini anlamak için geliştirilmiş temel kavramlar olarak karşımıza çıkar. Her dört kavram da, insanların kendi yarattıkları ürünler, süreçler ve toplumsal yapılar tarafından nasıl tahakküm altına alındığını ve bu durumun nasıl

aşılabileceğini anlama çabasıyla ortak bir zeminde buluşur. Ancak, bu kavramlar arasında önemli benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır.

Marx, yabancılaşmanın dört temel biçimini belirlemiştir: kendi yaratımı olan emeğine, üretim sürecine ve ürününe yabancılaşma, diğer insanlara yabancılaşma ve kendine yabancılaşma. Bu olgular kapitalist üretim ilişkilerinin doğasından, özellikle üretim araçlarının özel mülkiyetinden ve iş bölümünden kaynaklanır. Söz konusu olan yabancılaşma biçimleri birbirleriyle diyalektik bir ilişki içerisindedir ve insanın hem maddi hem de manevi yaşamında derin etkiler yaratır.

Yabancılaşma, insanların kendi emeği ve ürünü üzerindeki denetimini kaybetmesini ifade ederken, meta fetişizmi bu ürünlerin onları üretenden bağımsız, onların üzerinde yaptırım uygulayan bir erk oluşturma sürecini betimler, şeyleşme ise insanların nesneleşmiş toplumsal ilişkilerin ve kuralların pasif alıcılarına dönüşmesini konu alır. Hegemonya insanların düşüncelerini ve inançlarını şekillendirerek onları egemen sınıf ideolojisine bağımlı hale getirir, böylece iktidar ve erkinin sürekliliğini sağlamış olur.

Şeyleşme, insan ilişkilerinin nesneleştirilmesi ve nesneler arasındaki ilişkilerin insan ilişkileri gibi algılanması sürecini ifade eder. Bu kavram, Marx'ın meta fetişizmi kavramıyla yakından ilişkilidir ve kapitalist toplumun temel bir özelliği olarak rasyonalizasyon sürecinin ve meta üretiminin sonuçlarını yansıtır. Şeyleşme, üretim ilişkilerinin, toplumsal kurumların ve değerlerin, bu ilişkileri yaratan insanlardan bağımsız, nesnel ve değiştirilemez şeylermiş gibi algılanmasını sağlar. Bu durum, insanların kendi yarattıkları toplumsal dünyaya yabancılaşmasına ve bu dünyanın nesnel yasalarına boyun eğmesine yol açar. Nesneleşmiş ilişkiler ve yapılar, egemen sınıf ideolojisinin doğal ve değiştirilemez olarak algılanmasını kolaylaştırarak hegemonyanın kurulmasına ve sürdürülmesine katkıda bulunur.

Başka bir bakış açısından toplumsal eleştirinin bu anahtar kavramları toplumsal değişimin ve dönüşümün olanaklarını, bilinç ve farkındalık kazandırarak savaşım yöntemlerini anlamak için işlevseldir. Hegemonya ve yabancılaşma nosyonları farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda da uygulanabilecek daha geniş kapsamlı kuramsal bileşenlerden oluşurken, meta fetişizmi ve şeyleşme kapitalist toplumsal örüntülere ait kuramsal araçları içerir.

Sonuç olarak, yabancılaşma, hegemonya ve şeyleşme kavramları, kapitalist toplumun ve egemenlik ilişkilerinin karmaşık yapısını ve işleyişini anlamak ve bu toplumun insanlar üzerindeki etkilerine karşı mücadele etmek için vazgeçilmez araçlardır. Bu kavramlar, eleştirel bir sosyal bilim temelinde özgür ve eşitlikçi bir toplum yaratma mücadelesi için temel bir öneme sahiptir.

Tez çalışmamın ana bulgularını kısır döngü içindeki, tikel ve bütünsel düzeyde oluşturulan ardışık süreçler olarak düşünmek olasıdır. Kapitalist toplumsal yapıda insanın kendisinin fiziksel ya da düşünsel emek yoluyla yarattığı ürün ve nesnelerden yabancılaşması onları alınabilir, satılabilir metalar durumuna getirir. Metaların fetiş karakteri onu yaratanlardan bağımsız, onların üzerinde bir erke dönüştürür. Şeyleşen bu güçler insan üzerinde hem bireysel, hem toplumsal gerçekliğini ve denetim erkini yitirmesine neden olarak, varolan egemen sınıf ideolojisinin kitleler tarafından tek gerçeklik olarak kabul edilmesine ve egemen sınıfın hegemonyasının yeniden ve yeniden kurularak sürdürülmesine neden olur. Bütün bu süreçlerin tamamı toplumsal bilinç biçimlerinin değişik görünümleridir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Walter L. (1980). *Hegemony and Revolution: Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley ve Los Angeles, California: University of California Press.
- Adorno, Theodor W. (2004). *Negative Dialectics*. çev. E. B. Ashton. Londra ve New York: Routledge.
- Anderson, Perry (1976-77). "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*. 100: 5-79.
- Avineri, Shlomo (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Avineri, Shlomo (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banks, Robert (January-March 1972). "Ludwig Feuerbach: Still 'A Thorn in the Flesh of Modern Theology'?" *Evangelical Quarterly* 44. no. 1: 30-46.
- Baxter, Hugh Wallace (1985). *Critical Theory and Rationalization of Society*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. New Haven, CT: Yale University.
- Bennett, Charles (1931). A. *Symbolical Theories: Feuerbach*. The Dilemma of Religious Knowledge. der. William Ernest Hocking. 27-48. New Haven: Yale University Press.
- Bernstein, Eduard (1961). *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*. New York: Schocken Books.

- Bischoff, Howard (March 1985). "W. Ludwig Feuerbach's Concept of the Alienation of Human Essence Through Religion". *Journal of Evolutionary Psychology* 6, no. 1-2: 28-32.
- Bocock, Robert (1986). *Hegemony*. Londra ve New York: Tavistock Publications.
- Boggs, Carl (1984). *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*. Boston, MA: South End Press.
- Bottigelli, Émile (1997). *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*. çev. Kenan Somer. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Brenkert, George G. (1998). *Marx'ın Özgürlük Etiği*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Buci-Glucksmann, Christine (1980). *Gramsci and the State*. çev. David Fernbach. Londra: Lawrence and Wishart.
- Carnoy, Martin (2001). "Gramsci ve Devlet," çev. Mehmet Yetiş. *Praksis*. 3: 252-78.
- Christensen, Kit R. (September 1985). "Individuation and Commonality in Feuerbach's 'Philosophy of Man'". *Interpretation* 13. no. 3: 335-57.
- Congdon, Lee (1983). *The Young Lukács*. Chapel Hill, NC ve Londra: University of North Carolina Press.
- Cornu, Auguste. (1957). *The Origins of Marxian Thought*. England: Blackwell Scientific Publications Ltd., Oxford, Canada: The Ryerson Press, Toronto.
- Cornu, August (1997a). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi," Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları: 210-49.

- Cornu, August (1997b). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş," *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları: 250-68.
- Cox, Judy (2005/1-2). "Marx'ın Yabancılaşma Kuramına Giriş". *Felsefelogos*, sayı:25-26, 49-66, İstanbul:Bulut Yayınları.
- Crehan, Kate (2002). *Gramsci, Culture and Anthropology*. Londra: Pluto Press.
- DeCosmo, Janet Lee (1987). *Alienation and Labor in the Thought of Karl Marx, Max Weber and Hannah Arendt*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Florida: The Florida State University.
- Demir, Tijen (2005). "Marx'ın Yapıtlarında Yabancılaşma Sorunsalının Tarihsel Gelişimi", *Kapitalizm ve Türkiye*, c.1, haz. F. Ercan, Y. Akkaya, Ankara, Dipnot Yayınları, 75-95.
- Draper, Hal (1977). *Karl Marx's Theory of Revolution*. vol. I: "State and Bureaucracy" New York ve Londra: Monthly Review Press.
- Eagleton, Terry (1996). *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı.
- Easton, L.D. (1990). "Alienation and History in Early Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*. ed. Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown. Vol I. London and New York: Routledge.
- Engels, Friedrich (1935). "Feuerbach's Philosophy of Religion and Ethics", *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. der. C. P. Dutt. 43-51. New York: International Publishers.
- Engels, Frederick (1977b). "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German

Philosophy”. Karl Marx ve Frederick Engels. *Selected Works*. vol.3. Moskova: Progress Publishers.

Evans, Michael (1975). *Karl Marx*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Evans, Michael (1990). “Karl Marx’s First Confrontation with Political Economy: the 1844 Manuscripts”, *Karl Marx’s Social and Political Thought: Critical Assessments*. ed. Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown. Vol I. London and New York: Routledge.

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

Feuerbach, Ludwig (1989). *The Essence of Christianity*. çev. George Eliot. New York: Prometheus Books.

Feuerbach, Ludwig (tarihsiz). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. çev. Oğuz Özgül. AraYayıncılık.

Fine, Robert (2001). *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*. Londra: Routledge.

Fiorenza, Francis Schuessler (winter 1979-80). “Feuerbach’s Interpretation of Religion and Christianity”. *Philosophical Forum* 11. no. 2: 161-81.

Geras, Norman (2002). *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*. Çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan. İstanbul: Birikim Yayınları.

Geyer, F., W.Heinz (Eds.) (1992). *Alienation, Society and the Individual*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Gouldner, Alvin W. (1980). *The Two Marxisms*. New York: Oxford University Press.

Göze, Ayferi (1995). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. 7. baskı. İstanbul: Beta Basım.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. Londra: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1994). *Pre-Prison Writings*. ed. Richard Bellamy. çev. Virginia Cox. Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, Van A. (1995). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. İngiltere: Cambridge University Press (Virtual Publishing: 2001).

Heinz, Walter R. (1991). "Changes in the Methodology of Alienation Research". *The International Journal of Sociology and Social Policy*. Volume: 11 Issue: 6-8. Patrinton.

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

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

Hyatt, Maria E. (1977). *Marx's Theory of Alienation: A Criterion for Historical Evaluation and a Tool for Changing the Course of History Institution*. Florida Atlantic University: Yayınlanmamış Master Tezi.

Ibarrola, J. (1987). *Ekonomi Politik, Yabancılaşma ve Hümanizm*. 2. baskı. Çev. Kenan Somer. İstanbul: El Yayınları.

Israel, Joachim (1971). *Alienation: From Marx to Modern Sociology*. Boston: Allyn and Bacon.

Jennings, Jeremy (2004). "Introduction," Georges Sorel. *Reflections on Violence*. ed. Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge University Press: vii-xxi.

Jones, Steve (2006). *Antonio Gramsci*. New York: Routledge.

- Joseph, Jonathan (2002). *Hegemony: A Realist Analysis*. New York ve Londra: Routledge.
- Kolektif (1995). *Karl Marx: Biyografi*. çev. Ertuğrul Kürkçü. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1990). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. çev. W. Moore ve P. Cammack. Londra: Verso.
- Laclau, Ernesto (1999). "Gramsci," *A Companion to Continental Philosophy*. ed. Simon Critchley ve William R. Schroeder. Oxford: Blackwell Publishers: 461-68.
- Larrain, Jorge (1983). *Marxism and Ideology*. Londra: Macmillan.
- Lebowitz, Michael A. (2003). *Beyond Capital Marx's Political Economy of the Working Class*. 2. baskı. New York: Palgrave Macmillan.
- Lefebvre, Henri (1990). *Marksizm*. çev. Vedat Günyol. 2.basım. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Lenin, Viladimir İliç (1990). *Karl Marx ve Doktrini*. çev. Şiar Yalçın. 4. baskı. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Lenin, V. İ. (1994). *Devlet ve İhtilal*. çev. Kenan Somer. 8.baskı. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Lowie, Robert H. (February 1905). "Ludwig Feuerbach: A Pioneer of Modern Thought." *Liberal Review* 2, no. 1: 20-31.
- Löwith, Karl. (1990). "Man's Self-Alienation in the Early Writing of Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*. ed. Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown. Vol I. London and New York: Routledge.
- Löwith, Karl (1999). *Max Weber ve Karl Marx*. çev. Nilüfer Yılmaz. Ankara: Doruk Yayınları.

Löwy, Michael (1979). *Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism*. Londra: New Left Books.

Lukács, Georg (1971). *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Lukács, Georg (1979). *Lenin'in Düşüncesi Devrimin Güncelliği*. çev. M. R. Zaralı. İstanbul: Belge Yayınları.

Marcuse, Herbert (2000). *Us ve Devrim*. çev. Aziz Yardımlı. 2.baskı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Markus, Gyorgy (1999). "Lukács," *A Companion to Continental Philosophy*. ed. Simon Critchley ve William R. Schroeder. Oxford: Blackwell Publishers: 455-60.

Marshall, Gordon, et al. (1993). *Social Class in Modern Britain*. Londra: Routledge.

Martin, James (1998). *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction*. Londra: Macmillan.

Marx, Karl (1965). *Karl Marx: Early Writings*. ed. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill.

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

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

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

Marx, Karl (1975d). "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," Karl

- Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 3. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1975e). “Comments on James Mill, *Éléments d’économie politique*,” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 3. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl ve Frederick Engels (1975f). “The Holy Family or Critique of Critical Criticism,” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol.4. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1975g). *Felsefenin Sefaleti*. çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1975h). “To Arnold Ruge, March 13, 1843.” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 1, Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl ve Frederick Engels (1976). “The German Ideology,” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 5. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1976a). “Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı’ya Önsöz,” Karl Marx ve F. Engels. *Seçme Yapıtlar*. c. 1. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1976b). “Theses on Feuerbach,” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 5. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1976c). “The Poverty of Philosophy.” Karl Marx ve Frederick Engels. *Collected Works*. vol. 6. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1977a). “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.” Karl Marx ve Frederick Engels. *Selected Works*. vol. 1. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1977b). *The Civil War in France*. Pekin: Foreign Languages Press.

Marx, Karl (1977c). “Fransa’da İç Savaş.” K. Marx, F. Engels ve V. İ. Lenin. *Paris Komünü Üzerine*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1977d). “Marx to P. V. Annenkov, December 28, 1846.” Karl Marx ve Frederick Engels. *Selected Works*. vol.1. Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl ve F. Engels (1978). “Review: May to October [1850],” *Collected Works*. vol. 10 New York: International Publishers.

Marx, Karl (1979). “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,” *Collected Works*. vol. 11 New York: International Publishers.

Marx, Karl (1985). “Value, Price and Profit,” *Collected Works*. vol. 20 New York: International Publishers.

Marx, Karl (1986). “Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857-58),” *Collected Works*. vol. 28 New York: International Publishers.

Marx, Karl (1990). *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*. çev. Sevim Belli. 2.baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl-Friedrich Engels (1992). *Alman İdeolojisi*. çev. Sevim Belli. 3.baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1993). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. çev. Kenan Somer. 2.baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1996). “Capital, vol. 1 ,” *Collected Works*. vol. 35. New York: International Publishers.

Marx, Karl (1998). “Capital, vol. 3 ,” *Collected Works*. vol. 37. New York: International Publishers.

Marx, Karl (1997a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1997b). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş,” *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları: 191-209.

Marx, Karl (1997c). *Yahudi Sorunu*. Çev. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1999a). *Felsefenin Sefaleti*. çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1999b). *Grundrisse*. 2 cilt. çev. Arif Gelen. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2000). *Kapital*. 1. cilt. çev. Alaattin Bilgi. 6. baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2003a). *Kapital*. 2.cilt. çev. Alaattin Bilgi. 5.baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2003b). *Kapital*. 3.cilt. çev. Alaattin Bilgi. 4.baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl-Friedrich Engels (2013). *Alman İdeolojisi*. çev.Tonguç Ok, Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Masterson, Patrick (1971). “Feuerbach and the Apotheosis of Man,” *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism*. 63-78. Dublin: Gill and Macmillan.

McCoy, Charles N.R. (1963). “Ludwig Feuerbach and the Humanist Critique of Philosophy”. *The Structure of Political Thought: A Study in the History of Political Ideas*. 269-90. New York: McGraw-Hill Book Company.

McLellan, David (1971). *The Thought of Karl Marx An Introduction*. London: The Macmillan Press.

----- (1986). *Marx*. 2. baskı. London: Fontana Press.

McLennan, Gregor (1981). *Marxism and the Methodologies of History*. Londra: Verso.

Miliband, Ralph (1965). "Marx and the State". *The Socialist Register*. Ralph Miliband ve John Saville. New York: Monthly Review Press.

Miliband, Ralph (1977). *Marxism and Politics*. Oxford University Press. passim.

Mouffe, Chantal (1979). "Hegemony and Ideology in Gramsci," *Gramsci and Marxist Theory*. ed. Chantal Mouffe. Londra: Routledge & Kegan Paul: 168-204.

Neocleous, Mark (1996). *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*. Londra: Macmillan Press.

Ollman, Bertell (1971). *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. London ve New York: Cambridge University Press.

Ollman, Bertell (2015). Yabancılaşma. Çev.Ayşegül Kars. 2. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap.

O'Neill, J. (1990). "The Concept of Estrangement in the Early and Late Writings of Karl Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*. ed. Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown. Vol. I. London ve New York: Routledge.

Oxford English Dictionary (1989). Second Edition. Oxford: Oxford University Press.

Panayotakis, Konstantinos (Costas) (2001). *Reification, Rationalization and Capitalism's 'Dialectic of Scarcity': A Reconceptualization of the Marxist Emancipatory Project*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. New York: The City University of New York.

Paulson, Justin (2005). *Uneven Reification*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. California, Santa Cruz: University of California.

- Pitkin, Hanna Fenichel (1987). "Rethinking Reification," *Theory and Society*.16(2): 263-93.
- Plamenatz, John. (1975). *Karl Marx's Philosophy of Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Preuss, Peter (1972). "Feuerbach on Man and God," *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 11. no. 2. 204-23.
- Portelli, Hugues (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*. çev. Kenan Somer. Ankara: SavaşYayınları.
- Read, Jason (2003). *The Micro-Politics of Capital : Marx and the Prehistory of the Present*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Renan, Ernest (1864). "Feuerbach and the New Hegelian School," *Studies of Religious History and Criticism*. çev. O. B. Frothingham, New York: Carleton: 331-41.
- Sassoon, Anne Showstack (1987). *Gramsci's Politics*. 2.baskı. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Savran, Gülnur (1987). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Savran, Gülnur (1993). "Lukács'ın Felsefî Mirası," *Sınıf Bilinci*. 13: 45-76.
- Sayer, Derek. (1990). "The Critique of Politics and Political Economy: Capitalism, Communism, and the State in Marx's Writings of the Mid-1840s," *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*. ed. Bob Jessop, Charlie Malcolm-Brown. Vol I. London and New York: Routledge.
- Schacht, Richard. (1970). *Alienation*. New York: Doubleday& Company, Inc.

- Schweitzer, David (1992). "Marxist Theories of Alienation and Reification: The Response to Capitalism, State Socialism and the Advent of Postmodernity," *Alienation, Society and the Individual*. ed. F. Geyer ve W.Heinz. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers: 27-52.
- Sorel, Georges (2004). *Reflections on Violence*. ed. Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev.Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1973). *Feuerbach and Naturalism*. Nineteenth Century Philosophy, çev. Chester A. Kisiel, 50-56. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.
- Taylor, Robert (spring 1993). *Ludwig Feuerbach on Being as Death*. Rodney Source: Michigan Germanic Studies 19, no1: 46-61.
- Thomas, Paul (1994). *Alien Politics: Marxist State Theory Retrieved*. New York ve Londra: Routledge.
- Thomas, Paul (2000). *Marx ve Anarşistler*. çev.Devrim Öncü. Ankara: Ütopya
- Thrower, James. (1999). *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Troçki, Lev (1998). *Faşizme Karşı Mücadele*. çev. O. Koçak, O. Dilber. 3.baskı. İstanbul: Yazın Yayıncılık.
- Vandenberghe, F. (2001). "Reification: History of the Concept," *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. eds. N.J. Smelser ve P.B.

- Baltes. vol. 1 Amsterdam: Elsevier: 12993-96.
- Wallimann, Isidor (1981). *Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*. USA: Greenwood Press.
- Weber, Max (1958). *From Max Weber*. ed. ve çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Wood, Allen W. (2004). *Karl Marx*. 2.baskı. New York and London: Roudledge
- Wood, Alan, Ted Grant. (2001). *Akılın İsyanı*. Tarih Bilinci Yayınları.
- Wood, Ellen Meiksins (1990). "The Uses and Abuses of 'Civil Society'," *Socialist Register*.
ed. Ralph Miliband ve Leo Panitch. Londra: The Merlin Press: 60-84.
- Yetiş, Mehmet (1994). "Antonio Gramsci ve İtalya' da Fabrika Konseyleri Deneyimi: 1919-1920," ed. Sina Akşin vd., *İki Dünya Savaşı Arasında Avrupa ve Balkanlar: İdeolojiler ve Uluslararası Politika*, İstanbul: Aybay Yayınları, 139-62.
- Yetiş, Mehmet (1996). *İdeolojik Hegemonya Sorunsalı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Yetiş, Mehmet (2002). "Gramsci ve Aydınlar," *Mülkiye*, XXVI (236), 217-45.
- Yetiş, Mehmet (2003). "Marx ve Sivil Toplum," *Praksis*, 10, 35-72.
- Yetiş, Mehmet (2009). "Antonio Gramsci," der. Çetin Veysal, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*. c. 1, İstanbul: Etik Yayınları, 118-72.

Yetiş, Mehmet (2012). “Hegemonya,” *Siyaset Bilimi*. der. G. Atılgan ve A. Aytekin, İstanbul, Yordam, 87-98.

Yetiş, Mehmet (2009). “Gramsci ve Devletin İki Görünümü,” *Mülkiye*, no.264, 129-53.

Yetiş, Mehmet (2024). “Gramsci ve Amerikanizm-Fordizm: Taylorizm, Sınıf ve Hegemonya,” Yayınlanmamış Makale.



ÖZET

Bu çalışmada siyaset biliminin temel sorunsallarından biri olan devlet aygıtında egemen ya da yönetici sınıfın egemenliklerini üretme ve yeniden üretme biçimleri, devletin meşruiyetinin oluşum koşulları, toplumsal yaşamın örüntüleri ve sınıfsal durum çözümlemeleri ile birlikte yeni bir paradigmanın inşası için olasılıklar araştırılmaktadır. Tarihsel materyalizmin bakış açısı kapsamında Karl Marx'ın yabancılaşma ve Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramlarındaki kullandıkları kavram setlerini ilişkilendirerek, bu bağlamda modern kapitalist toplum eleştirisini içeren bir model kurma çabası bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Yüzyıllar boyunca bir çok düşünürün üzerinde çalıştığı yabancılaşma olgusu, ilk G.W.F. Hegel tarafından kuramlaştırılmıştır. Hegel'in kuramında yabancılaşma, Mutlak Tin'in kendinden uzaklaşarak, tarihsel süreçte bilinçlenerek ve dünyayı deneyimleyerek, kendini tanıması yolculuğudur. Hegel'in izleyicilerinden olan L. Feuerbach yabancılaşma olgusunu Hristiyanlığa yönelik dinsel eleştiri alanına taşımış, insanların kendilerinde potansiyel olarak bulunan üstün niteliklerini aşkın bir güce yansıtarak yabancılaştıklarını ileri sürmüştür.

K. Marx özellikle ekonomi politik başta olmak üzere, siyasal, dinsel, toplumsal kapitalist devlet eleştirilerinde yabancılaşma kuramını geliştirmiştir. O'na göre insanlar kendi yarattıkları maddi ve düşünsel nesneler üzerinde denetimlerini kaybederler, bu nesneler onlardan ayrılarak, onların karşısında yaptırım uygulayan, düşmanca bir güç haline gelirler. Marx'ın "yabancılaşmış emek" kuramında, insan emeğinden, üretim sürecinden ve ürününden, kendi türsel varlığından ve diğer insanlardan yabancılaşır. Yabancılaşan bu nesneler kapitalist devlet koşullarında bağımsız ve gizemli birer metaya dönüşürler. Artık piyasada insanlar arası ilişkiler yerine metalar arasında, "şeyleşen"

ilişkiler söz konusudur. G. Lukacs'ın geliştirdiği “şeyleşme” kuramı ve A. Gramsci'nin hegemonya kuramı arasında yakın bağlantılar kurulabilir. Gramsci'ye göre egemen sınıf yönetirken sadece devletin baskı ve zor gücüyle yönetemez, aynı zamanda yönetilenler arasında rıza üretmek zorundadır. İşte bu rızanın üretilme koşullarını, yabancılaşan, her şeyin metalaştırıldığı ve bütün toplumsal ilişkilerin şeyleştirildiği kapitalist toplum örüntüsünde bulabiliriz. Başka deyişle hegemonyanın kurulu olduğu toplumda insanların yabancılaşması ve daha derinleşirken, hegemonya da sağlamlaşır. Bu kavramlar egemenliğin yeniden üretilmesinde diyalektik bir ilişki içerisinde birbirlerini destekler durumdadırlar.

Anahtar Kelmeler: Yabancılaşma, Hegemonya, Meta Fetişizmi, Şeyleşme

ABSTRACT

In this dissertation, the forms of producing and reproducing the sovereignty of the ruling or ruling class in the state apparatus, which is one of the main problematics of political science, the conditions of the formation of the legitimacy of the state, the patterns of social life and the possibilities for the construction of a new paradigm in conjunction with the analysis of the class situation are investigated. Within the scope of the perspective of historical materialism, the effort to establish a model that includes the criticism of modern capitalist society in this context by associating the concept sets used in Karl Marx's alienation and Antonio Gramsci's hegemony theories constitutes the subject of this study.

The phenomenon of alienation, which has been studied by many thinkers for centuries, was first theorised by G.W.F. Hegel. In Hegel's theory, alienation is the journey of the Absolute Spirit to know itself by moving away from itself, becoming conscious in the historical process and experiencing the world. L. Feuerbach, one of Hegel's followers, carried the phenomenon of alienation into the field of religious criticism concerning Christianity and argued that people become alienated by projecting their potentially superior qualities onto a transcendent power.

K. Marx developed the theory of alienation in his political, religious and social criticisms of the capitalist state, especially in political economy. According to him, people lose control over the material and intellectual objects they create, these objects become separated from them and become a hostile force that imposes sanctions against them. In Marx's theory of 'alienated labour', human beings become alienated from their labour, from the production process and its product, from their own species existence and from other people. Under the conditions of the capitalist state, these alienated objects become

independent and mysterious commodities. A close connection can be established between the theory of 'reification' developed by G. Lukács and A. Gramsci's theory of hegemony. According to Gramsci, while the ruling class governs, it cannot only rule through the state's power of coercion and force, but also has to produce consent among the ruled. We can find the conditions for the production of this consent in the pattern of capitalist society characterised by alienation, where everything is being commodified, and all social relations are being reified. In other words, in a society in which hegemony is established, the alienation of people deepens and the hegemony is consolidated. These concepts support each other in a dialectical relationship within the reproduction of hegemony.

Key Words: Alienation, Hegemony, Commodity Fetishism, Reification