

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

DİYALEKTİK MATERYALİZM ve KÜRESEL
İLİŞKİLERİN ÖZNESİ OLARAK SINIF

Yasin AVCI
154129001007

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Davut ATEŞ

Konya-2022



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Yasin AVCI		
	Numarası	154129001007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Uluslararası İlişkiler / Uluslararası İlişkiler		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora	☒
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Davut ATEŞ		
Tezin Adı		Diyalektik Materyalizm ve Küresel İlişkilerin Öznesi Olarak Sınıf		

ÖZET

Bu tez genelde sınıfın özelde ise işçi sınıfının, kapitalizmin genel karakteristiğini verdiği küresel ilişkilerin bir öznesi olduğunu ileri sürmektedir. 1960'lı yıllardan itibaren yaşanan endüstriyel-teknolojik gelişmeler, 1970'li yıllardan itibaren işçi sınıfına yöneltilen neo-liberal saldırı ve bu saldırının sonuçları, S.S.C.B.'nin dağılması yani reel sosyalizmin büyük denemesinin çözülmesi, son çeyrek asırda iletişim-bilişim teknolojisinde yaşanan gelişmeler, işçi sınıfının özne olma konumunu kaybettiği şeklinde yorumlanmıştır. Geçmişin siyaseti olarak tarihin, bugünün tarihi olarak siyasetin öznesiz olduğunun ileri sürülmesi ise mevcut kapitalist biçimin mutlaklaştırılma anlamına gelmektedir. Çünkü tarihin ve onun dolayımında bugünün ve geleceğin öznesiz süreçler olarak kavranması, tarihin sonuna geldiği imasını da içermektedir. Bugüne kadar her toplumsal biçim kendisini tarihin son durağı olarak sunmuş ve kendisinden önceki tarihi kendisine hazırlık olarak kavramıştır. Tarihin sonunun biri Hegel diğeri örneğin Fukuyama tarafından olmak üzere ez az iki kez ilan edilmesi bunu doğrulamaktadır. Ancak yine bugüne kadar her toplumsal biçim, karşılaştığı krizleri çözebilme kapasitesini kaybettiği zaman çözülmeye başlamıştır.

Dolayısıyla bu tezde işçi sınıfının öznellik konumunu sürdürüp sürdürmediği üzerinden dolaylı olarak ele alınan meseleler, kapitalizmin geleceği ve tarihin sonu iddialarının geçerliliğidir. Tezin başlangıçta vurgulanan temel iddiası, işçi sınıfının hem teorik hem pratik karakterini ifade eden, bu sebeple de bir taraflılık bilimi ve siyasal bir bilim olan diyalektik materyalizm temelinde incelenmiştir. Çünkü diyalektik materyalizm, mutlaklaştırılan toplumsal biçimlerin tarihsel çerçevede ve dönüşüm olanaklarıyla birlikte ele alınmasını sağladığı gibi oluşumu ve onu oluşturan şartları bir oldu-bittiden ziyade bir süreci gerektiren sınıfı kavramayı mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte mevcut kapitalist biçimin dönüşümü noktasında işçi sınıfına öznellik atfedilmesi, işçi sınıfının en fazla acı çeken ya da sömürülen sınıf olması gibi ahlaki, vicdani veya keyfi bir tercihten değil diyalektik materyalizmin kendisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kapitalizm bir bütünlük olarak kavrandığında bu bütünlükte bir savaşım sağlayarak tarihi üreten kötü yan ve değişimi temsil eden antagonistik çelişki işçi sınıfıdır. Bu sebeple tezde, diyalektik materyalizmin kendisi de kavramsal, tarihsel ve diyalektiksel olarak incelenmiştir.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Yasin AVCI		
	Numarası	154129001007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Uluslararası İlişkiler / Uluslararası İlişkiler		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora	☒
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Davut ATEŞ		
	Tezin İngilizce Adı	Dialectical Materialism and Class as the Subject of Global Relations		

ABSTRACT

This thesis argues that class in general, and the working class, in particular, is a subject of global relations that gives the general characteristics of capitalism. The industrial-technological developments of the 1960s, the neo-liberal attack on the working class since the 1970s, and its consequences, the dissolution of the great trial of real socialism, the USSR, and the developments in communication-information technology in the last quarter century have been interpreted as the working class losing its position as a subject. Claiming that history, the politics of the past, and politics as the history of today, is subjectless means the absolutization of the existing capitalist form. Because the understanding of history and its mediation of the present and the future as processes without a subject implies that history has come to an end. Until today, every social form has presented itself as the last stage in history and has shown what proceeded it only as a stage of preparation for its existence. The fact that the end of history has been declared at least twice, once by Hegel and another by Fukuyama, for example, confirms this claim. However, until today, every social form starts to dissolve when it loses its capacity to solve the crises it faces.

Therefore, the issues addressed indirectly in this thesis, over whether the working class maintains its subject status or not, are the future of capitalism and the validity of the claims of end of history. The main claim of this thesis, which was emphasized at the beginning, was examined on the basis of dialectical materialism, which expresses both the theoretical and practical character of the working class, and therefore is a science of bias and a political science. Because, dialectical materialism not only enables the absolutized social forms to be dealt with in the historical framework together with the possibilities of transformation, but also makes it possible to comprehend the class required process rather than a fait accompli. However, attributing subjectivity to the working class at the point of transformation of the current capitalist form is not based on a moral, conscientious or arbitrary choice such as the working class being the most struggling or exploited class, but rather comes out of dialectical materialism itself. As a matter of fact, when capitalism is conceived as a totality, the evil side that produces history and antagonistic contradiction that represents change and provides a struggle in this totality is the working class. Therefore, in this thesis dialectical materialism itself is studied conceptually, historically and dialectically.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİĞİN FELSEFESİ, KAVRAMSAL SOYAĞACI ve DİYALEKTİKSEL TARİHİ	
1.1. Felsefede Diyalektikten Diyalektiğin Felsefesine: Diyalektiğin Kavramsal Soyağacı	15
1.2. Diyalektiğin Felsefesinin Diyalektiksel Tarihi: Maddecilikten İdealizme Diyalektiğin Salınımı	49
İKİNCİ BÖLÜM: MODERN PROMETHEUS’UN ATEŞİ: KARL MARX ve DİYALEKTİK MATERİYALİZM	
2.1. Diyalektiğin Felsefesinin İdealist Zirvesi: Hegel Diyalektiği	89
2.2. Diyalektik Materyalizmin Pratik Koşulları: Karl Marx’ın Hayatı ve Döneminin Toplumsal Panoraması.....	116
2.3. Modern Prometheus’un Ateşi: Diyalektik Materyalizm.....	154
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KÜRESEL İLİŞKİLERİN ÖZNESİ OLARAK SINIF: DİYALEKTİK BİR ÇÖZÜMLEME	
3.1. Marx’ın Sınıf Çözümlemesine Giden Yol: Tarihin Diyalektik Materyalist Yorumu	184
3.2. Marks’ın Sınıf Çözümlemesi ve Kapitalizmde Sınıflar.....	214
3.3. Sınıfın Nesnel ve Özne Varlığı: Ya Diyalektik Materyalizm Ya Tarihin Sonu.....	234
SONUÇ	288
KAYNAKÇA.....	300

GİRİŞ

Tarihin sonunu ilk ilan eden G. W. Friedrich Hegel'dir. Prusya'nın 1806 tarihli Jena Savaşı'nda Napolyon'un devrim ordularına yenilmesinden sonra muzaffer bir komutan olarak Prusya topraklarına giren Napolyon'u gören Hegel, hem Almanya'daki *ancient regime*'in sonunun geldiğini hem de Fransız Devrimi'nin yaydığı eşitlik ve özgürlük ilkelerinin dünyaya hâkim olacağını düşünerek tarihin sonunun geldiğine inanmıştır (Yalvaç, 2009, s. 4-5). Fransız ve Amerikan Devrimlerinin beraberinde getirdiği özgürlük ve eşitlik ilkelerinden hareketle Hegel, bu ilkelerin ideoloji arayışının sonu ve buna bağlı olarak tarihin nihai aşaması olduğuna inanmış, liberal demokratik devlet düzeninden daha akılcı ve çelişkileri çözme gücü olan bir düzenin olanaksızlığı kanısına vararak bu akılcı düzenin ancak tarihin sonu ile evrensellik kazanacağını düşünmüştür (Arthur, 1989, s. 18-19). Tarihte tarihin sonunun geldiğine dair ikinci iddia reel sosyalizmin çökmesinin ardına denk gelmiştir. Liberal kapitalist sistemin faşizm ve komünizm gibi hasımlarıyla giriştiği mücadeleden mutlak zaferle ayrıldığını düşünen örneğin Fukuyama, bu aşamanın nihai olduğunu ileri sürerek -ve Hegel'den güç alarak- tarihin sonunu ilan etmiştir (Fukuyama, 1992).

Marx'a göre Hegel, bütün tarihsel büyük olayların ve kişilerin, hemen hemen iki kez yinelenildiğini belirtmiş ancak bunlardan ilkinin trajedi, ikincisinin ise fars olarak ortaya çıktığını eklemeyi unutmamıştır (Marx, 2016b, s. 147). Bu tespit tarihe dair *endist* yaklaşımlar için de geçerlidir. Hegel tarihin sonunu ilan ederken aynı zamanda hem kendi felsefesinin hem de Prusya'da cisimleştiği haliyle mevcut devletin sonunu ilan etmiştir. Çünkü Hegel'e göre gerçek olan akılcıdır ve akılcı olan da gerçek (Hegel G. W., 1942, s. 10). Tarihin sonunun bu ilk ilanının Hegel'in kendi felsefesinde trajedi olmasının sebebi, ortaya koyduğu tarihin diyalektik gelişiminin klasik felsefede zirveyi temsil etmesi ancak aynı diyalektik gelişimi kullanarak kendi felsefesinde *Mutlak Tin*'e varmasıdır (Leighton, 1896, s. 601). Hegel'in bu çelişkisi sebebiyle ölümünden sonra düzeni akılcı ve evrensel kılan felsefesi devrimci değişimi talep edenler eliyle bir silaha dönüşmüştür (Roberts, 2013, s. 377). Dolayısıyla Hegel'de tarihin sonunun trajedisinin bir diğer yanı onun içinden çıkan devrimci felsefi gelenektir.

Tarihin sonuna dair fars özelliğini taşıyan ikinci iddianın ilk sacayağını küresel ilişkilere rengini veren kapitalizmin insan doğasına en uyumlu sistem olduğu ve bundan dolayı tarihin ilerlemesine yönelik arayışın abesle iştigal olduğu savı oluşturmaktadır (Bravo, 2005, s. 126-131). Oysa bir kere insan doğasını her zaman ve her yerde aynı ve geçerli olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü eğer insan doğasından bahsedilecekse önce ona dair hem yerleşik hem de tarihe göre değişen unsurları bir arada ele almak gerekmektedir (Struhl, 2016, s. 81-87). İkinci olarak kapitalizmin günümüzdeki işleyişini insan doğasına uygun olarak değerlendirmek bir yana aslında yaşanan, insanın türsel varlığına ihanettir. İnsan kelimenin en basit anlamıyla bir *zoon politikon*'dur. Bu, insanın yalnızca toplum içinde yaşayan bir varlık olduğunu değil aynı zamanda insanın ancak toplum içinde türsel varlığını ortaya koyabilen bir varlık olduğunu ima etmektedir (Nitsch, 1992, s. 109). Buna karşılık günümüzde insana atfedilen örneğin yalıtılmış bireycilik ve çıkarıcılık hayvan türlerinde bile gözlemlenmeyen bir olgudur. Yine günümüzde -bu çalışmanın ortaya konduğu dönemin bir kısmını kapsayan Covid 19 pandemisi sürecinde yaşananların da gösterdiği üzere- mutlaklığı ilan edilen kapitalizm aslında tarihin sonunu değil insanın/insanlığın sonunu getirebilecek aşamaya gelmiştir.

Bir avuç sermayenin çıkarına milyonların artık angarya halini alan çalışma koşullarına hapsedilmesi (Patnaik, 2019, s. 313-314); yaşamın tüm alanlarının ve hatta insanın toplumsallık ihtiyacının bile (sosyal medya ve dijital platformlar üzerinden) metalaştırılması (Evrensel, 2017, s. 61); kâr hırsı uğruna insanın doğal yaşam alanlarının ve insan dışındaki diğer doğa güçlerinin telafi edilmesi mümkün olmayan şekilde tahrip edilmesi (Marques, 2020); insanın toplumsal kıymetini belirleyen kıstas toplumsal üretime katkısı iken yalnızca ne kadar tükettiği ve hatta israf ettiği üzerinden bir değerlendirme yapılması (Siuda, 2014, s. 1-5); insanlığın kolektif üretici gücü olan yani özünde toplumsallık barındıran bilim ve teknolojinin özel mülkiyet çerçevesinde sahiplenilmesi (Wittel, 2015, s. 97-98); özellikle 1970'lerden itibaren yaşanan neoliberal kuşatmanın beraberinde getirdiği mülksüzleştirme, vasıfsızlaştırma, proleterleşme ve özelleştirme gibi süreçlerle birlikte hayatın her alanında yaşanan yoksunlaşma (Dumenil & Levy, 2015, s. 53-107); sermaye yararına halklar arasında tohumları ekilen düşmanlıklar ve bunların yerel, bölgesel ve küresel çatışmalar

şeklinde kendisini göstermesi (Balibar É. , 2010, s. 9-17); emperyalist savaşların tetiklediği göç ve bunun yabancı düşmanlığı ve her türden ırkçılık kılıfıyla ücret piyasasında fiyat kırıncı bir kaldıraç olarak araçsallaştırılması (Wise, 2010, s. 171-190); pandemi sürecinde deneyimlendiği üzere insanlığın büyük kısmının dışarıya çıkıp emek gücünü satmadan yaşayamayacak olması buna karşılık bazılarının korunaklı evlerinde yüzlerce yıl şatafatlı hayat sürmek için yeterli imkânlarla sahip olması gibi gelişmeler kapitalizmin dünya geneline yayılmış içeriğinin yalnızca bazılarıdır. Bu gelişmeleri insan doğasına uygun olarak kabul etmek söz konusu insan doğasının hayvan türlerinin doğasından bile daha aşağı olarak kavranmasına karşılık geldiği için farstır.

Farsın ikinci ayağını ise tarihin sonunun aynı zamanda öznesizlikten kaynaklandığı iddiası oluşturmaktadır. Bu iddia ise aslında iki yönlüdür. Bir kere öznesiz kalan tarih “büyük” şahsiyetlerin yapıp ettiklerinden ve olayların *sui generis* gelişiminden ibarettir. İlk yön çerçevesinde bakıldığında aslında ortaya çıkan sonuç tarih değil kişisel geçmiş ya da bir olayın yalıtılmış örüntüsü olabilir. Diğer yön ise tarihin öznesini soyut-idealist-metafizik temellerde kavrayarak hem tarihi hem de özneyi düşünceye ve akla hapsedmektir. Sosyal bilimlerin genelinde karşılık bulan örneğin post-modernist veya post-pozitivist yaklaşımların ekseriyetine hâkim olan ikinci yön ise gerçekliği ve özneyi soyut unsurlara ve akla hapsederek düşüncenin eylemi tetiklediğini salık vermektedir (Callinicos, 1991) (Wood & Foster, 1997). Bu iddia farsın ilk ayağına kıyasla daha güçlü bir iddiadır. İddiaya gücünü veren ise daha önce gerçekliği ve özneyi verili, değişmez ve sabit kabul eden pozitivism sebebiyle gerçekliğin ve öznenin kirlenmesidir. Çünkü gerçekliğin ve öznenin pozitivist kavrayışının tüm bilimsellik ve evrensellik iddialarına rağmen mevcut düzenin olduğu gibi sürmesinden çıkarı bulunan çevrelerin gizil niyetini taşıdığı ortaya çıkmıştır (Cox R. W., 1981, s. 128) (Cox R. W., 1983).

Post-pozitivist veya post-modernist yaklaşımlar gerçekliğin sabit ve verili olmadığını ileri sürerek pozitivism'e yönelik oldukça sarsıcı bir saldırı başlatmış (Şatana, 2015, s. 21-25) ancak pozitivism'in yıkıntıları arasına kendisini hapsederek en az onun kadar tehlikeli ve onun kadar mevcut düzenin devamlılığını salık veren bir gerçeklik ve özne kavrayışına ulaşmıştır. Çünkü ne tarihi devindiren düşüncedir ne de

Marx'ın belirttiği gibi düşüncenin kitleleri sarmadan yani eylemde karşılık bulmadan tarihin öznesi olarak bir karşılığı vardır (Marx, 2009a). Marx'a göre tarih hiçbir şey yapmadığı gibi her şeyi yapan, sahip olan ve dövüşen sahici, canlı insandır (Marx & Engels, 2015b, s. 137). Bu insan soyut ve bireysellikte yalıtılmış insan değil türünün karşılığı olan toplumsal insandır. Ancak bu, tarihin toplumsal insanın mutlak iradesiyle keyfince şekillendirildiği anlamına gelmemektedir. Çünkü yine Marx'a göre insanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri koşullarda değil geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Geçmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker (Marx, 2016b, s. 149). O halde ortaya çıkan iki temel sonuç oldukça açıktır. İlk olarak toplumsal insanın tarihi mutlak iradesiyle şekillendirmesini engellemeye çalışan birtakım yapısal-zorlayıcı-kısıtlayıcı koşullar bulunmaktadır. Nitekim uzun felsefe tarihi boyunca bu mesele özne-nesne, iradecilik-yapısalcılık ve özgürlük-zorunluk ikilikleri kapsamında tartışılmıştır (Feenberg, 1986, s. 90-91).

İkinci olarak eğer bu yapısal zorlayıcı koşullar bugünün insanının karşısında bulunduğu ve ona geçmişten tevarüs eden koşullar ise bunlar da geçmişteki toplumsal insanın bugün artık yapılaşmış etkinliğinin ürünüdür. Ölüler dirilere yapışıktır ve geçmişin varisleri olarak insanlar, tarihin devam etmesi için kendi türlerinin geçmişten gelen hayaletlerini dikkate almak zorundadır (Soyer, 2020, s. 73). Bu durumda artık anlam kazanması gereken mesele hem geçmişin hayaletinin hem de bugünün toplumsal insanının tarihte özne olmasını sağlayan kategorinin ne olduğunun tespit edilmesi ve bu kategorinin bugün için yokluğunun ilan edilmesinin koşullarının irdelenmesidir. Bu kategorinin tespit edilmesi için temel bir soyutlamaya ancak sonradan her somutluk karşısında kendisini daha da geliştiren ve bu haliyle de her düzeyde daha fazla somutlanan bir soyutlamaya ihtiyaç vardır. Çalışma nezdinde bu soyutlama emek ve üretimdir. Çünkü ilk olarak üretim faaliyetinin bizatihi kendisi tarih boyunca toplumsal olagelmıştır. İkinci olarak insan, diğer hayvan türlerinden farklı olarak yaşamının yeniden ve yeniden üretimini biricik ayrıksılığı olan emeği ve emek araçlarını doğaya yönelterek sağlamaktadır. Üçüncüsü diğer hayvan türlerinden farklı olarak insan, ihtiyaçlarını doğaya yönelttiği emek ve araçlarıyla giderirken aynı zamanda kendisine yeni ihtiyaçlar yaratmaktadır. Dördüncü olarak elbette bazı hayvan

türleri de üretim yapmaktadır ancak bu üretim onlarda içgüdü şeklinde kendisini gösterirken yalnızca insan henüz üretmeden önce sürecin nereye varacağını tasarlayıp bunun bilincinde hareket etmektedir. Son olarak diğer hayvan türlerinin mücadelesi doğaya uyum sağlamak şeklinde ortaya çıkarken insan sürekli olarak doğayla mücadele etmekte ve doğayı insanallaştırmayı amaç edinmektedir (Wilde, 2000, s. 37-53).

Öz bir şekilde belirtmek gerekirse yaşamın üretimi ve yeniden üretimi insanın tarihin öznesi olma özelliğine dair en temel soyutlamadır. Bu soyutlamanın toplumsal kategori olarak karşılığı ise sınıftır. Sınıf kavramı insanların dönem dönem değişen üretimi yapış tarzlarının, bu üretim tarzına dair üretimin sosyal ilişkilerini beraberinde getirdiği varsayımını içermektedir. Bu sosyal ilişkilerin başlangıçta uyum içinde olduğu insanın üretici etkinliğini zamanla köstekleyecek bir aşamaya gelmesi sosyal devrimler çağının ortaya çıkmasını ve dolayısıyla tarihin devrimini açıklamaktadır (Marx, 2011a, s. 39). Ancak özellikle 1960'lardan itibaren kapitalizmin yaşadığı endüstriyel-teknolojik dönüşüm ve ardından reel sosyalizmin çözülmesi sınıf kategorisine dair tartışmaları tetiklemiştir. Bu tartışmalarda tarihin devrimci öznesi olarak görülen işçi sınıfının bu özneliğini kaybettiği ile buna bağlı olarak orta sınıfın genişlediği iddiaları başı çekmiş ve emek-sermaye arasında yer alan orta sınıf, beyaz yakalı, kamu çalışanları gibi ara tabaka unsurların sınıfsal konumlarına ilişkin çalışmalar öne çıkmıştır. Aslında tartışmanın içeriğini ilk bakışta belirleyen kapitalizmin karakteristik özelliklerinin dönüşüme uğrayıp uğramadığıdır. Çünkü eğer böyle bir dönüşüm yaşandıysa genelde sınıf kategorisinin özelde ise işçi sınıfının da dönüşüme uğraması kaçınılmaz görülmüştür.

Nitekim Paul Sweezy ile Paul Baran (Sweezy & Baran, 2007) ve Ernest Mandel (Mandel, 2013) gibi Marksistler 1960'lı yıllardan itibaren yaşanan endüstriyel-teknolojik gelişmeleri tekelsel kapitalizmin devamlılığının gereklilikleri olarak görmüşlerdir. Buna karşılık Avrupalı teknokratik kuramcılar ve Post-Marksistler aynı gelişmeleri kapitalist üretimin sınıfsal özünden koptuğu *post-endüstriyel* (Bell, 1973) (Aron R. , 1968) (Kurczewski, 1998) veya *post-kapitalist* (Laclau & Mouffe, 2014) bir yeni dönem olarak nitelendirmişlerdir. Yine bazı düşünürler söz konusu gelişmeler ekseninde mevcut kapitalist biçimi *örgütsüz*

kapitalizm (Lash & Urry, 1987) ve *yeni zamanlar/Marksizm Today* (Shenk, 2013) olarak tanımlamışlardır. Teknokratik Okul, Frankfurt Okulu ve Yeni Toplumsal Hareketlerin bu gelişmeler karşısındaki tutumu sınıf sisteminde gerçekleşen bu değişiklikleri kapitalist biçimin kendini dönüştürücü gücüne bağlayarak açıklamak olmuştur. Dahrendorf gibi bazı düşünürler ise daha da ileriye giderek günümüzdeki çatışmaların sınıflar üstü bir mahiyette gerçekleştiğini ileri sürmüş (Dahrendorf, 1959), kimi düşünürler de sınıf mücadelesinin kendisinin bile sınıflar arası olmaktan çıktığını ve sınıflar üzerinde cereyan ettiğini belirtmişlerdir (Przeworski, 1977). Tüm bunlara karşılık Giddens (Giddens, 1973) ve Gorz (Gorz, 1986) işçi sınıfının devrimci bir role hiçbir zaman sahip olmadığını ya da bu rolün kapitalizmin ilk zamanlarında kaldığını belirtmiştir (Block, 1984). İşçi sınıfı için ortaya çıkan sonuç kendisine “elveda” denmesi (Gorz, 1986), onun “son dans”ından bahsedilmesi (Burawoy, 1987) ve bundan dolayı da bu sınıf dışında yeni özneler inşa edilmeye çalışılmasıdır (Hirst & Zeitlin, 1991) (Öngen, 2014, s. 27-28).

Sınıfın özneliğini vurgulamaya ve sınıfı toplumsal ilişkilerin nesnel temeli olarak görmeye devam eden Marksist çevreler ise teknolojik ve endüstriyel süreçlerin sınıf ilişkileri ve mücadelesine etkileri konusunda iki guruba ayrılmaktadır. İlk grup yaşanan bu gelişmeleri kapitalizmin içinde gelişmeler sayarak bunların sınıf ilişkilerinde yapısal değişiklikler meydana getirmediğini ileri sürmüştür. İkinci grup ise Frankfurt Okulu’ndan başlamak üzere işçi sınıfının devrimci rolünü terk ettiği düşüncesinden hareketle sınıfın yeni bir içeriğe kavuşması gerekliliğini vurgulamıştır (Öngen, 2014, s. 30). Bunun yanı sıra emek ile sermaye arasında yer alan orta sınıf, beyaz yakalı ve kamu çalışanları gibi ara tabaka unsurlarının sınıfsal konumlanmalarını inceleyen yeni Weberci ve yeni Marksist bazı düşünürler de oldukça kapsamlı tartışmalar yürütmüştür. Bu çerçevede Giddens (Giddens, 1973) ve Poulantzas (Poulantzas, 1975) kol ve kafa işi ayrımına; Dahrendorf (Dahrendorf, 1959) ve Carchedi (Carchedi, 1977) denetleyici emek ve denetleyici olmayan emek ayrımına; yine Poulantzas üretken olan ve üretken olmayan emek ayrımına; Goldthorpe (Goldthorpe, 1982) profesyonel veya yönetici çalışan ve rutin çalışan ayrımına; Parkin (Parkin, 1979) ve Wright (Wright E. O., 1985) işin nitelik ve özerklik derecesine dikkat çekerek sınıf kategorisini incelemiştir (Öngen, 2014, s. 59).

Sınıfa dair tartışmaları etkileyen bir diğer önemli kırılma reel sosyalizmin Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (S.S.C.B.) özelinde çökmesi olmuştur. Bu çöküş burjuva ideologları tarafından sosyalizmin yalnızca pratik olarak değil teorik olarak da çözülmesiyle eş değer görülmüş (Cox R. W., 1991, s. 169) ve sınıf kategorisi toplumsal çözümlemelerden, tarihten, siyasetten ve küresel ilişkilerden dışlanmaya başlamıştır. Ancak bu dışlama yalnızca teorik boyutta değildir. Çünkü Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte kapitalizm eski S.S.C.B. coğrafyasında da yıkıcı şekilde ilerleme imkânı bulmuş ve işçi sınıfının her alanda yoksunlaşmasıyla sonuçlanacak olan neoliberal kuşatma hız kazanarak pratik dışlamayı gerçekleştirmiştir (Appel & Orenstein, 2016, s. 313). İşçi sınıfının ekonomik ve sosyal kazanımlarının peyderpey geri alınması; örgütlü işçi sınıfının tasfiyesi; işin kendisinin değersizleştirilmesi; işçi sınıfının güvencesiz, istikrarsız, belirsiz ve yarınsız bir hayata itilmesi; esnek, parçalanmış, standart ve heterojen olmayan iş koşulları; proleterleşme, mülksüzleştirme, taşeronlaşma ve özelleştirme gibi süreçler ile işçi sınıfı özelinde tüm bu yoksunluğun hayatın her alanına yayılması söz konusu kuşatmanın sonuçlarıdır (Gardner E. J., 2006, s. 76-95). Teorik dışlamaya eşlik eden tüm bu pratik dışlama süreci neticesinde sınıfın var olmadığı iddiasının daha fazla geçerlilik ve gerçeklik kazandığı yorumları kanıksanmıştır.

20. yüzyılın sonlarından başlayarak 21. yüzyılda ve artan ölçekte; meta üretiminde canlı emeğin azaldığı yani robotlaşmaya varacak ölçüde makineleşmenin arttığı (Ford, 2015), sanayi sektörünün daralarak hizmet sektörünün genişlediği (Rowthorn & Ramaswamy, 1997, s. 1-2), işe dair vasıfsızlaştırma-güvencesizleştirme süreçleriyle birlikte *prekarya*'nın (Standing, 2020) ve bilgi-teknoloji alanında yaşanan gelişmeler neticesinde *kognitarya*'nın işçi sınıfından koparak yeni bir sınıf biçiminde ortaya çıktığı (Fuchs, 2019) (Huws, 2018), işçi sınıfı nicel olarak daralırken orta sınıfın genişlediği (Abramowitz & Teixeira, 2009, s. 391-422), tüm bunlara rağmen hala daha işçi sınıfı olarak kategorize edilebilecek bir sınıf varsa bile bu sınıfın küresel ilişkilerin öznesi olabilme kabiliyetinin sınırlandığı gibi iddialar bu kanıksanmayı daha da güçlendirmiştir. Eğer bu iddialarla desteklenen kanıksama geçerli ise tarihe dair sonucu yaklaşımların vurguladığı üzere tarihin devinimi sona ermiştir. Çünkü artık bu devinime ihtiyaç olmadığı gibi onu devindirecek özne ya ortadan kalkmış ya da yerini

başka kategorilere bırakmıştır. Tüm bu noktalardan hareketle çalışmanın konusunu, sınıfın küresel ilişkilerin bir çözümleme birimi ve öznesi olup olmadığının tespit edilmesi ve bu özneliğin etkinlik kapasitesinin irdelenmesi oluşturmuştur.

Böylesi bir çalışma konusunun seçilmesinin yine bu çalışmanın amacına bağıtlı sebeplerini sıralamak gerekirse ilk olarak tarih geçmişin siyaseti ve siyaset de bugünün tarihi ise (Heywood, 2018, s. 54) tarihin öznesiz olarak kavranmasının ve sonlandırılmasının yığınlar için en vahim sonucu bugünün küresel ilişkilerinin ve ona ana rengini veren kapitalizmin olduğu gibi mutlaklaştırılması, ona dair tüm eşitsiz-adaletsiz koşulların normalleştirilmesi, tüm değişim taleplerinin baskılanarak marjinalleştirilmesidir. Bu durumda çalışmada tarihin üzerinden bugünün küresel ilişkilerinin öznesi olarak sınıfın varlığını irdelemek aslında kapitalizmin ilgasının ve değişimin olasılığının tartışılmasıyla eş değerdir. İkinci olarak küresel ilişkilere dair özne meselesini tartışmanın bir diğer önemli getirisi bunun teorik boyutta açımlayabileceği noktadır. Bilindiği üzere toplumsal çözümlemelerin bir birimi olarak sınıfı dışlamak genelde sosyal bilimlerin özelde ise küresel ilişkilere dair çalışmaların genel eğilimidir. Bunun sebeplerinden bazıları; güçlü kapitalist devletlerin hegemonik varlıklarının teorik düzlemde bulduğu karşılık (Hoffmann, 1977), özellikle reel sosyalizm deneyimleri ile birlikte sınıf kategorisine yönelik ideolojik ön yargı (Zukin, 1978), sınıfın salt ekonomik bir kategori olarak değerlendirilmesi (Zweig, 2018, s. 98), artık bir fetiş halini almış devlet merkezilik (Halliday, 1987, s. 215), somutu yalnızca duyumsanabilir olanla sınırlayan ve bu sebeple bir oluş şeklinde kendisini gösteren sınıfı kavrayamayan pozitivist hegemonyadır (Spindler, 2013, s. 37). O halde çalışma ile sınıfın varlığının ve özneliğinin aranması aslında küresel ilişkiler alanına dair meta-teorik bir tartışmaya karşılık gelmiştir.

Üçüncü olarak sınıf kategorisi yalnızca ekonomik alana karşılık gelmediğinden ve yaşamın üretimi ile yeniden üretimine dair konumlanmayı, toplumsal iş bölümünü, toplumsal rolleri ifade ettiğinden (Veltmeyer & Wise, 2018, s. 55-57) diğer özne kategorileriyle kıyaslandığında daha kapsayıcı bir çözümleme birimine/düzeyine karşılık gelmektedir. Bu durumda çalışmanın bıraktığı yerden; küresel ilişkilerdeki eşitsiz gelişim eğilimlerini, kendisini dini-etnik-kimliksele kılıflarla gösteren çatışmaları, emperyalist bölüşüm savaşlarını, küresel ilişkilerde ağırlığı hissedilmeye

başlayan her türden ayrımcı siyaseti, devlet davranışlarını, yabancı düşmanlığını, küresel göçü, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini, küresel refah ve adaleti sınıf kategorisi temelinde yeniden ele almak imkânı doğabilecektir. Dördüncü olarak kapitalizmin anavatanı olarak görülen coğrafyalarda bile sınıf temelli çözümlemelerden -küresel kapitalist sistemin ilgası için değil onun ihyası için bile olsa- hareketle geliştirilen küresel ilişkiler çalışmaları mevcut ve yaygınken, Türkiye özelinde sınıf kategorisi temelinde çözümlemelerin varlığı bir yana sınıfın kendisi varlığı sürekli olarak reddedilen bir olgu haline gelmiştir. Bir avuç sosyalist yazar dışında Türkiye’de sınıfa dair dışlayıcı tutumun sebeplerinden bazıları ise; Türkiye toplumunun sınıf kategorisi altında değerlendirilemeyecek kadar örneğin etnik ve kültürel kimlik ya da ideoloji gibi motivasyonlarla güdülendiğinin düşünülmesi, Türkiye’nin kapitalizmin anavatanı olan coğrafyaların geçtiği kapitalistleşme süreçlerini yaşamadığının varsayılması, Soğuk Savaş döneminden miras kalan komünizmle mücadele yaklaşımı ve Türkiye siyasetinin geneline hâkim olan muhafazakâr-milliyetçi eğilimdir. Dolayısıyla bu çalışma Türkiye’de hem teorik hem de pratik düzeyde sınıfa dair dışlayıcı tutumun aşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlama hedefini taşımıştır.

Çalışmanın temeline konumlanan varsayımlara gelince; ilk olarak çalışmada tarihin, siyasetin ve küresel ilişkilerin değişim potansiyelinin öznesi olarak sınıf ile kastedilen işçi sınıfıdır. Bu tercih keyfi, ahlaki ya da vicdani olmadığı gibi işçi sınıfının günümüz küresel ilişkilerinin en fazla yoksunluğa sevk ettiği ve dolayısıyla değişimden en fazla yararı olan sınıf olmasından da kaynaklanmamaktadır. Aksine çalışmanın hem teorisi hem de yöntemi olan diyalektik materyalizme göre -ve çalışmada detaylı şekilde ortaya konacağı üzere- küresel ilişkilere rengini veren kapitalizm bir bütünlük olarak kavrandığında işçi sınıfı bu bütünlükte çelişkinin yıkıcı yanını yani tarihin, siyasetin ve küresel ilişkilerin devrimci öznesini temsil etmektedir (Çubukçu, 2008). İkinci olarak çalışmada küresel ilişkiler ile vurgulanmak istenen kapitalizmin genel temasını ve karakterini verdiği insanal ve insanın kurduğu her türlü tarihi-sosyal formasyonlar arasındaki ilişkiler bütünüdür. Bir başka anlatımla çalışmada, kapitalizmin; insandan sınıfa, toplumdan devlete, uluslararası örgütlerden çok uluslu şirketlere kadar uzanan geniş yelpazede bu birimler arasında tesis edilen

küresel ilişkilerin doğasını ve karakteristiğini belirlediğinden hareket edilmiştir (Avcı & Aydın, 2021, s. 3).

Çalışmanın sınırlılığı noktasında en temel mesele çalışmanın disiplinel aidiyeti üzerinedir. Bilindiği üzere diyalektik, tarihsel materyalizm ve sınıf gibi teorik bileşenleriyle öne çıkan Marksizm tarih, sosyoloji ve iktisat gibi birden fazla sosyal bilimler disiplinininde karşılık bulan büyük bir teoridir (grand theory). Zaten Marksizm nezdinde de sosyal bilimler holistik bir çerçevede ele alınmalıdır. Uluslararası İlişkiler ve Marksizm arasındaki ilişkide ise dışlamadan sınırlı tanımaya doğru bir eğilim söz konusudur. Çünkü tarihsel olarak Uluslararası İlişkiler disiplini Marksizm'i epistemolojik ve metodolojik olarak dışarıda tutacak şekilde kurulmuş, 1980'lerden sonra ise Marksizm ancak sınırlı şekilde ve dönüştürülerek disipline dâhil edilmiştir. Marksizm ise Uluslararası İlişkilerin hegemonik dünyasından uzak durup, konuyu daha çok emperyalizm teorileri çerçevesinde değerlendirmiştir (Üzgel & Bedirhanoglu, 2015, s. 105). Nitekim Uluslararası İlişkiler disiplininin tarihine bakıldığında 1980'li yıllara kadar Lenin'in Emperyalizm Teorisi (Lenin V. İ., 2014), Latin Amerika Ülkeleri Ekonomik Komisyonu (ECLA) Okulu (Santos, 1970) (Cardoso & Faletto, 1979), Bağımlılık Teorisi (Frank, 1969) (Emmanuel, 1972), Dünya-Sistemi Teorisi (Wallerstein, 1991) (Arrighi, 1994) ve Robert Cox'un Eleştirel Teorisi (Cox R. W., 1981) Marksist Uluslararası İlişkiler yazınında öne çıkmıştır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren ise Uluslararası İlişkiler'in temel teorileriyle Marksizm'in ilişkisine (Yalvaç, 2017a) ve Uluslararası İlişkiler'in temel kavramlarının Marksizm çerçevesinde ele alınmasına dair çalışmalar hız kazanmıştır (Yalvaç, 2017b).

Bu literatür göz önüne alındığında ve onunla kıyaslandığında çalışmanın Uluslararası İlişkiler ile bağlantısı birkaç noktada açığa çıkmaktadır. İlk olarak küresel ilişkilerde sınıfın öznellik durumunun irdelenmesi Uluslararası İlişkiler'de hem teorik hem de meta-teorik bir tartışmaya karşılık gelmektedir. Çünkü hem Marksizm Uluslararası İlişkiler'e dair teorik bir çerçeve sunmaktadır hem de sınıfın nesnel ve öznellik varlığını tartışmak Uluslararası İlişkiler'deki aktör meselesinin kapsamı dâhilinde değerlendirilebilir. İkinci olarak yukarıda verilen Marksist literatürün bir kısmına rağmen günümüzde sınıf, diyalektik ve tarihsel materyalizm gibi konular

Uluslararası İlişkiler'den dışlanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla çalışma Uluslararası İlişkiler'in dışında değil Uluslararası İlişkiler'in bilinçli olarak dışarıda bıraktığı bir konuyu odak noktasına almıştır. Üçüncü olarak kapitalizmin doğasını ve karakterini verdiği Küresel İlişkiler Uluslararası İlişkiler'e kıyasla daha kapsayıcı bir çerçeveye karşılık gelmektedir. O halde bu çalışma Uluslararası İlişkiler'in tümüyle kapsadığı bir çerçevede olmasa da Uluslararası İlişkiler bu çalışmanın konu kapsamı dâhilindedir. Dördüncü olarak bir dünya sistemi ya da küresel bir sistem olarak kapitalist bütünlüğün yıkıcı çelişkisi yani işçi sınıfının özneliği ve bu özneliğin kapitalist sistemi devrimci olarak değiştirme potansiyeli üzerine çalışmak aslında Uluslararası İlişkiler'deki devrimci dönüşümün potansiyeli üzerine de çalışmak demektir. Tüm bu noktalardan bakıldığında Marksizm'i ve onun temellerini konu alan bir çalışma olması hasebiyle ve onun holistik sosyal bilimler anlayışının doğal bir sonucu olarak bu çalışma, yalnızca Uluslararası İlişkiler'i değil örneğin felsefe, tarih ve sosyolojiyi ile de ilişki içerisinde olan inter-disipliner ve multi-disipliner bir mahiyettedir.

Çalışma ile ilgili olarak açıklanması gereken son husus çalışmanın hem yöntemine hem de teorik alt yapısına yani diyalektik materyalizme ve bu bilim felsefesinin çalışma nezdinde neden araçsallaştırıldığına ilişkindir. İlk olarak diyalektik materyalizm oluş, süreç, bütünsellik, çelişki, çelişkilerin antagonistik birliği gibi kavramlarıyla ve değişimin kaçınılmazlığı ilkesiyle küresel ilişkilerdeki değişim potansiyelini ele alırken kullanılabilecek yegâne yöntemdir (Magala, 1975, s. 412). Bir başka deyişle çalışmanın konusu, kendisine uygun bu yöntemi, çalışmanın yöntemi de kendisinin uygulanabileceği bu konuyu dayatmıştır. Çünkü tarihte sonu ve kapitalizme ilişkin Tina sendromunu (There is no alternative) (Avcı, 2017, s. 11-22) eleştirel bir çerçevede ele alan bu çalışmada bu iddiaları daha başından doğrulayacak pozitivist veya post-pozitivist yöntemleri kullanmak abesle iştigal olurdu. Dolayısıyla söz konusu endist yaklaşımları bir değişim ve devrim felsefesi ile irdelemek çalışmanın amacına uygun bir tercihtir. İkinci olarak küresel ilişkilerin bir öznesi olarak nesnel ve öznel varlığı irdelenen işçi sınıfının ortaya çıkışıyla diyalektik materyalizmin formüle edilmesi aynı döneme tekabül etmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde detaylı şekilde ortaya konduğu üzere diyalektik materyalizmin teorisyenleri olan Marx ve

Engels henüz gelişmekte olan işçi sınıfını gözlemleyerek ve işçi sınıfı mücadelesine aktif şekilde katılarak bu felsefeyi ortaya koymuşlardır. Hatta Marx'ın belirttiği gibi insanlığın kurtuluşu noktasında bu kurtuluşun başı felsefe, kalbi proletaryadır. Felsefe, proletarya ortadan kaldırılmaksızın bir gerçeklik haline getirilemez; proletarya, felsefi bir gerçeklik haline getirilmeden ortadan kaldırılamaz (Marx, 2017, s. 105). Marx'ın felsefe ile kast ettiğinin diyalektik materyalizm olduğu kavranırsa işçi sınıfı ile diyalektik materyalizm arasında simbiyotik bir ilişki olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla devrimci değişim potansiyelini işçi sınıfı üzerinden inceleyen bir çalışmada araştırmalılabilecek felsefe, teori ve yöntem diyalektik materyalizmdir.

Üçüncü olarak sınıf kategorisinin varlığının bir süreç olarak kavranabilmesi, onun nesnel ve öznel unsurları arasındaki dolayımın diyalektik olarak sınıfın siyasal etkinliğiyle sağlanması, sınıfsal kategorinin antagonistik bir konumlanma olarak kendisini göstermesi gibi hususlar ancak bunlarla bağlantılı olan ve diyalektik materyalizme ait temel kavramlarla, kategorilerle anlam kazanabilecektir. Dördüncü olarak tarihe ve küresel ilişkilere dair özne-nesne, iradecilik-yapısalcılık, özgürlük-zorunluluk gibi ikilikleri iki taraftan birine tümüyle yaslanmadan ve bunları birbirlerinden tümüyle ayıksız konumlanmalar olarak görmeden aşmanın tek yolu da söz konusu ikilikleri bütünsellik içinde kavramak ve onları diyalektiğin dolayımında incelemektir. Son olarak çalışmada diyalektik materyalizmin yöntem olarak benimsenmesi “siyasal” bir bilim anlayışının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Diyalektik materyalizm siyasaldır çünkü tarihin sonuna karşılık devrimci değişimi, hâkim sınıflar yerine ezilen sınıfları incelemektedir. Onun bir bilim olmasını sağlayan ise bu incelemeyi uzun felsefe tarihi boyunca ortaya konduğu üzere “bilimsel” temellere oturtmasıdır.

Tüm bu noktalardan hareketle üç bölümden oluşan çalışmanın “Diyalektiğin Felsefesi, Kavramsal Soyağacı ve Diyalektiksel Tarihi” başlıklı birinci bölümünde hem teorik hem de yöntemsel temel olarak seçilen diyalektiğin hem kavramsal hem de felsefi olarak -Hegel’e kadar olan- tarihsel serüveni ele alınmıştır. Bölümün ilk başlığı olan “Felsefede Diyalektikten Diyalektiğin Felsefesine: Diyalektiğin Kavramsal Soyağacı”nda diyalektiğin tarihinin felsefe tarihi ile eş değer olması ve diyalektiğin felsefenin kendisini gerçekleştirme yollarından biri olması sebebiyle “felsefede

diyalektik” ya da “felsefenin diyalektiği”nden ziyade “diyalektiğin felsefesi” tabiri tercih edilmiştir. Aynı başlıkta kavramın etimolojik kökeni ve ilk kullanım anlamları üzerinde durulduktan sonra diyalektiğin kavramsal soyağacına katkı sağlayan düşünürlerin kavrama dair ayrık tanımlarına yer verilmiştir. Bölümün izleyen başlığı olan “Diyalektiğin Felsefesinin Diyalektiksel Tarihi: Maddecilikten İdealizme Diyalektiğin Salınımı”nda diyalektiğin felsefesinin tam da kavramın işaret ettiği içeriğe uygun olan tarihi diyalektiksel olarak değerlendirilerek Antik Çağ ve Doğu Medeniyetlerinden başlamak üzere diyalektiğin tarihinin sosyo-politik ve sınıfsal temelleri üzerinde durulmuştur. Bu diyalektiksel tarihte ortaya çıkan sonuç diyalektik materyalizme kadar diyalektiğin maddecilik ile idealizm arasından salındığıdır.

Çalışmanın “Modern Prometheus’un Ateşi: Karl Marx ve Diyalektik Materyalizm” başlıklı ikinci bölümünde Marx’ın diyalektik materyalizminin ayrık yönleri ile diyalektiğin felsefesindeki ayrıcalıklı konumunun sebepleri ele alınmıştır. Bu amaçla bölümün “Diyalektiğin Felsefesinin İdealist Zirvesi: Hegel Diyalektiği” başlığında Marx’ın diyalektik materyalizmini anlamak için kavranması gereken Hegel’in felsefesi ve bu felsefenin sosyo-politik ve sınıfsal temelleri üzerinde durulmuştur. Bu başlığın ilk bölümde ele alınmamasının sebebi Marx’ın kendisinin de diyalektik yaklaşımı konusunda Hegel’e teslim ettiği “hocalık” konumudur. Bölümün ikinci başlığı olan “Diyalektik Materyalizmin Pratik Koşulları: Karl Marx’ın Hayatı ve Döneminin Toplumsal Panoraması”nda ele alınan husus diyalektik materyalizmin ortaya çıktığı ve 19. yüzyılın Avrupa tarihine damga vuran İkiz Devrimler (Fransız Devrimi ve İngiliz Sanayi Devrimi) ve bunun Avrupa toplumunda yarattığı tektonik gelişmeler ile toplumsal-entelektüel hareketlerdir. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınan Marx biyografisi entelektüel biyografi vasfını taşımaktadır. Bölümün son başlığı olan “Modern Prometheus’un Ateşi: Diyalektik Materyalizm”de diyalektik materyalizmin temel varsayımları ile ortaya koyduğu yöntem ele alınmış ve bunlar Marx’ın çalışmalarından örneklerle somutlanmıştır.

Çalışmanın “Küresel İlişkilerin Öznesi Olarak Sınıf: Diyalektik Bir Çözümleme” başlıklı üçüncü bölümünde geçmiş-bugün-gelecek arasındaki diyalektik dolayım toplumsal insan etkinliği üzerinden sağlanarak günümüzde işçi sınıfının özne olma konumunun devamlılığı ve bu özneliğin siyasal sınırlılığı meseleleri ele

alınmıştır. Bölümün “Marx’ın Sınıf Çözümlemesine Giden Yol: Tarihin Diyalektik Materyalist Yorumu” ilk başlığında Marx’ın diyalektiği tarihe ve dolayısıyla bugüne ve geleceğe uygulaması süreci ele alınmış ve tarihte özne ile özne-nesne diyalektiği meseleleri Marx’ın çalışmaları üzerinden somutlanmıştır. Bölümün “Marks’ın Sınıf Çözümlemesi ve Kapitalizmde Sınıflar” başlığında ise Marx’ın diyalektik ve tarihsel materyalist çıkarımlarla sınıfsal tasnifini nasıl ortaya koyduğu ele alınmıştır. Son olarak bölümün “Sınıfın Nesnel ve Öznel Varlığı: Ya Diyalektik Materyalizm Ya Tarihin Sonu” başlığında günümüzde işçi sınıfının öznellik konumunu nesnel olarak kaybettiği iddiası orta sınıfın genişlediği iddiası üzerinden irdelenmiş ve işçi sınıfının sınıf bilinci ile sınıf mücadelesi üzerinden küresel ilişkilerdeki özneliğinin sınırlılığı ele alınmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki çalışmanın üçüncü bölümünün ikinci başlığında irdelenen Marks’ın sınıf çözümlemesi ve kapitalizme içkin sınıflar da 21. yüzyılda sınıfın nesnel ve öznel varlığının diyalektik çözümlemesine dâhildir. Çünkü burada ele alınan hususlar sınıfa dair hala daha geçerliliğini koruyan değerlendirmeler iken bölümün son başlığında sınıfa dair tartışmalı hususlar ele alınmıştır. Ezcümle çalışmanın üçüncü bölümünün son iki başlığı sınıfa dair 21. yüzyıl çerçevesindeki ve diyalektik materyalizm temelindeki bütünsel değerlendirmenin parçalarıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİĞİN FELSEFESİ, KAVRAMSAL SOYAĞACI ve DİYALEKTİKSEL TARİHİ

1.1. Felsefede Diyalektikten Diyalektiğin Felsefesine: Diyalektiğin Kavramsal Soyağacı

Diyalektik kavramının tarihi felsefenin başlangıcına kadar geri götürülebilmektedir. Yani bir bakıma diyalektik kavramının tarihi felsefenin de tarihidir (Rescher, 2007, s. 119). Bu tespitin iki temel sebebi bulunmaktadır. İlk olarak felsefe tarihi, kendisinden önceki düşünürleri sentezleyerek bütünsel bir episteme ve doğa-varlık ilişkisi oluşturan Platon'un eserleri üzerine yapılan çalışmalardan ve yine onun metinlerine düşülen dipnotlardan ibarettir (Gerson, 2017, s. 12). Bu durumda Platon'un eserleri üzerine düşünen her filozof aynı şekilde diyalektik kavramı üzerine de düşünmüş ve onu yorumlamıştır. Diyalektiğin ilk kez Platon tarafından gerçek bilginin ediniminde izlenilen bir yöntem olarak kutsanmış ve bilgeliğin anahtarı olarak sunulmuş olması da onun metinlerine düşülen dipnotların diyalektik kavramının gelişimine katkı sağlamak anlamına geldiğini doğrulamaktadır (Hogan, 1955, s. 3). İkinci olarak felsefe ona isnat edilmiş en temel görevi olan “belirlenim kazandırmayı” iki kavramsallaştırmanın pratiği üzerinden gerçekleştirmektedir: soyutlama ve diyalektik (Elgür, 2013, s. 1).

Bunlardan soyutlama, genelliği ve diğer var olanlar üzerine yayılmışlığı sebebiyle artık görünmez kılınmış olan sözde-somutun bileşenlerinin açığa çıkarılması suretiyle düşünülmüş gerçek-somuta çevrilmesi sürecidir. Yani soyutlama ile sözde-somut, görünürdeki karmaşık bütünselliğinden arındırılarak düşüncede gerçek-somuta çevrilmekte ve böylece varlık belirlenim kazanmaktadır (Laurence & Margolis, 2012, s. 1). Felsefenin kendini gerçekleştirmesinin bir diğer yolu olan diyalektik ise bu anlamıyla görüşlerin çokluğu içinde kaybolmuş tekili, bütünün bileşenlerinden biri haline getirerek varlığa belirlenim kazandırma anlamına gelmektedir (Haug, 2005, s. 241). Diyalektiğin, felsefenin kendisini gerçekleştirme yollarından biri olması kavramın tarihinin felsefe tarihi ile senkronik sayılmasının bir diğer sebebidir. Diyalektik kavramının tarihi felsefe tarihi kadar eskiyse ve diyalektik felsefenin

kendisini gerçekleştirmesinin yollarından biriye aslında söz konusu olan “felsefede diyalektik” değil “diyalektiğin felsefesi”dir.

Diyalektiğin tanımlanması için diyalektiğin felsefesinin incelenmesinde dikkat edilmesi gereken ilk husus kavramı tam da kendisinin işaret ettiği bütünsellik çerçevesinde ele almaktır (Vouros, 2014, s. 176). Çünkü söz konusu bütünsellik göz ardı edilirse kavramın uzun felsefe tarihi boyunca “her şeyi” karşılamak için kullanıldığı görülecek ve bunun yarattığı kafa karışıklığı ile kavramın aslında “hiçbir şeyi” ifade etmediği yargısına ulaşılabacaktır. Öyle ki diyalektik kavram olarak; hem bir savlama sanatına hem bir düşünme biçimine hem bir mantığa hem bir araştırma yöntemine hem de düşünce ve varlık alanlarında yürüyen en genel hareket kanunlarına işaret etmektedir (Kopnine, 1967, s. 87-88). Diyalektik kavramını bunlardan yalnızca biri olarak ele almak ve diğer tüm yönlerinden onu izole etmek yerine kavramın işaret ettiği tüm bu yönleri kavramsal bütünlük çerçevesinde çözümlemek diyalektiğin hakkı teslim edilmiş tanımlaması için bir gerekliliktir. O halde diyalektik kavramı bu yönlerden yalnızca birine değil tüm yönlerin içsel ilişkiler felsefesiyle bağlı olduğu bir bütünselliğe karşılık gelmelidir.

Diyalektiğin tanımlanması için gerekli bir diğer kıstas ise onun kavramsal soyağacına isimlerini yazdıran düşünürlerin kavramı betimleyiş ve niteleyişlerine bakmaktır (Dafermos, 2018, s. 5-7). Bu çerçevede göze çarpan ilk husus kavramın düşünürler tarafından betimleniş-nitelendiriliş şekillerine göre diyalektiğin olumlanan ve olumsuzlanan anlamlarının ortaya çıkmasıdır. Buna göre eğer diyalektik düşünürler tarafından gerçekliğin bilgisi ve/veya bunun ediniminde izlenilen yol olarak ele alınırsa bu kavramın olumsuzluğuna işaret etmektedir (Doniela, 1974, s. 74). Buna karşılık diyalektik düşünürler tarafından gerçek bilginin edinimine giden yoldan ziyade yalnızca eristik bir amaçla bir yargının çelişkili ve yanlış olduğunu göstererek onu çürütme ustalığı anlamında kullanılıyorsa bu onun olumsuzlanan anlamına karşılık gelmektedir (Abbagnano, 1958, s. 143). Diyalektiğin soy ağacına isimlerini yazdıran düşünürler nezdinde öne çıkan diğer husus ise tanımsal farklılığın; diyalektiğe yönelik farklı soyutlama düzeylerinden, kategorilerden, uğraklardan ve konumlanma noktalarından kaynaklandığıdır (Kovel, 2008, s. 236).

Diyalektiğin felsefesinde, kavramı çözümlmek-tanımlamak için onu bütünselliği içinde ve soy ağacına isimlerini yazdıran düşünürlerin nitelendirmeleri çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Sözlük tanımının; bir kavramın yerleşikleşmiş tanımını verdiği, söz konusu kavramı diyalektik olarak çözümlmek için ilk önce onun kavramsal ortodoksizmini ortaya koymanın gerekli olduğu zira ancak ondan sonra kavramın geçirdiği serüvenin incelenebileceği akılda tutulursa diyalektiğin sözlük tanımından başlamak yerinde olacaktır. Bu çerçevede Türkçede *eytişim* ile karşılık bulan diyalektik *eytişmek* fiilinden türetilmiştir. *Eytişimin* ise Türkçede birçok anlamı bulunmaktadır. *Eğitim Terimleri Sözlüğü*'ne göre *eytişim*; karşılıklı savların ileri sürüldüğü bilimsel konuşmaları yönetme ve yürütme sanatı; Fichte, Hegel ve Marx gibi filozofların, kavramların karşıtları ile birlikte düşünülerek gerçeğin bulunabileceği yolundaki görüşlerine verilen ad; genel anlamda Sokrates'in soru sorma ve soruları karşılama temeline dayalı öğretim yöntemine benzer bir tartışma yolu olarak tanımlanmaktadır (Oğuzkan, 1974).

Yazın Terimleri Sözlüğü'ne göre *eytişim*; karşılıklı konuşma-tartışma sanatı ve karşıtlık ya da çelişkilerden yola çıkarak bir bileşime doğru ilerleyen uslama anlamlarına gelmektedir (Gencan, 1974). Yine *eytişim*, *Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*'nde bir devinimsel sürecin, karşıtlıkların uzlaşarak yeni ve daha ileri biçimler yaratması şeklinde oluşup geliştiğini belirten evrim yasasına karşılık gelmektedir (Sencer, 1981). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'ne göre ise *eytişim* bir kavramdan öteki kavrama çelişkileri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünme yolu olarak tanımlanmaktadır (Akarsu, 1975). Son olarak *İktisat Terimleri Sözlüğü*'nde *eytişim* dünyayı ve olayları tez, antitez, sentez süreci içinde dinamik olarak algılamaya ve yorumlamaya çalışan düşünce yöntemi olarak karşılık bulmaktadır (Kolektif, 2004). Türkçede *eytişim* kelimesinden ziyade *diyalektik* kelimesi daha fazla kullanılmaktadır ve kavramın *eytişim* gibi birçok anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birine göre *diyalektik*; gerçekliği ve onun çelişkilerini incelemeye yarayan, bu çelişkileri aşmayı sağlayan yolları aramayı öngören akıl yürütme yöntemidir (Kolektif, 2011).

Yine *diyalektik* karşıt tezler ileri sürerek tartışma işi ve diyalog sanatıdır (Tokatlı, 1973, s. 114). *Diyalektik* Türkçede tartışmacılık ve doğa-toplum-bilinç

troykasının bütünlüğünün oluşma yasası olarak da tanımlanmaktadır (Akarsu, 1975, s. 72). Benzer şekilde Türkçede *diyalektiğin* doğrulama ulaşma yöntemi ve akıl yürütme yoluyla araştırma anlamları bulunmaktadır (Hançerlioğlu, 1976, s. 96). Bir başka anlamına göre ise *diyalektik* söyleşmeyi doğru yürütme sanatı ile usamlama, usu doğru, tutarlı ve yöntemli olarak kullanma demektir (Cevizci, 2010, s. 469). Son olarak Türkçede *diyalektik* çelişkileri ortadan kaldırarak bir kavramdan bir diğer kavrama ilerleyen mantıksal düşünme yoludur (Güçlü & Uzun, 2008, s. 400). Diyalektik kavramının yalnızca Batı felsefesinde yer almadığını bilakis evrensel bir felsefi hüviyete sahip olduğunu vurgulamak adına kavramın İslam medeniyetindeki karşılığı örneğinden hareket etmek mümkündür. Nitekim Osmanlıcada diyalektiği *fenn-i münazara*, *cedel*, *ilm-i cedel*, *ilm-i hitâf-ü cedel* kelimeleri karşılamaktadır. Ancak bunlardan yalnızca *cedel*; *cedl* veya *cedel* kökünden isim olup Latincedeki *dialectica* kelimesinin Arapça tam karşılığıdır (Kömbe, 2006, s. 129).

Cedel kelimesi sözlükte; ipi sağlamca bükmek, birisini sert bir yere düşürmek, düşmanlıkta ya da tartışmada çetin olmak, cephe almak, yıldırım ya da usandırmak, kanıtla kanıtla karşılık vermek ya da bir fikri aşırı ölçüde ve kavga edercesine savunmak gibi anlamlara gelmektedir (Doğan, 2011, s. 164). Öte taraftan *cedel* kelimesi özü itibarıyla; çekişmeye muktedir olmak, sözü peşi peşine yetiştirmek ve karşı tarafı evirip çevirmek anlamlarına da gelmektedir. Bu haliyle *cedel* meşhur olan (meşhûrât) ve doğru kabul edilen (müsellemât) öncüllerden oluşmuş kıyas demektir (Emiroğlu, 1999, s. 19). Bununla birlikte *cedel*'in felsefe ve kelâmda farklı anlamları bulunsu da kavram genellikle bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı olarak ifade edilmektedir. Öyle ki *cedel*, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışmanın kurallarını ortaya koyan ilmin adı olarak da kullanılmaktadır (Doğan, 2017, s. 68). Görüldüğü üzere diyalektik kavramı yalnızca Batı felsefesi özelinde bir içeriğe sahip değildir. Ancak buna rağmen kavramın etimolojik kökeni incelendiğinden onun Batı felsefesinin doğum lekelerini taşıdığı ortadadır.

Öyle ki diyalektik kelimesinin etimolojik kökenine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bunların tümü Antik Yunanca'ya dayandırılmaktadır. Bunlardan

birine göre kelime seçmek ve toplamak anlamındaki *leg* kökünden türetilmiş olan ve tartışma anlamına gelen *dialektike* sözcüğünden gelmez (Natomi, 2006, s. 208). Bir diğerine göre ise diyalektik konuşmak, görüşmek, tartışmak anlamlarına gelen ve *dialegein* kelimesinden türeyen *dialektike*'den gelmektedir (Sandywell, 1998). *Dialegein*'in kökünde ise *dia* ve *legein* olmak üzere iki öge bulunmaktadır. *Legein* kökü; konuşmak, görüşmek, tartışmak yüklemelerine işaret etmekte iken, *dia* kökü ise; bir varlığın ya da bir şeyin bir diğeri ile kurulan bağlantısına karşılık gelmektedir (Schwandt, 2007). Böylece konuşmak, söylemek anlamına gelen *legein* sözcüğüne, aracılığıyla ve karşı anlamına gelen *dia* eklenerek; konuşmaya katılmak anlamında *dialegomai* (Timmerman & Schiappa, 2010, s. 17-43), karşılıklı konuşmak, söyleşmek anlamlarına gelen *dialegesthai* (Roochnik, 2018, s. 133)-*dialektos* (Garcia & Sandhu, 2015, s. 204), bunlardan ise yetkili tartışmacı anlamına gelen *dialektikos* ile etkileşimli sorma ve yanıtlama aracılığıyla tartışma anlamına gelen *dialektike* türetilmiştir (Burch, 2004, s. 16).

Diyalektiğin söyleşmek, görüşmek ve tartışmak anlamlarına gelen *dialego*'dan türetildiğini ileri sürenler de mevcuttur. Bu durumda *dialego*'yu oluşturan *dia* karşılıklı anlamında iken *lego* ise söyleşmek, tartışmak ve görüşmek anlamlarına gelmektedir (Stalin, 1949, s. 4). Son olarak bir başka epistemolojik araştırmaya göre kavram *dialektike* ve *tekhne*'den türemiş, buradan hareketle de akıl yürütme ile gerçekliği elde etme yöntemi ve konuşma sanatı olarak tanımlanmıştır (Kopnin, 1963, s. 16). Söz konusu etimolojik köken çalışmaları açısından bakıldığında *diyalektike* ilk kullanımlarında konuşma ve tartışma sanatı anlamlarına gelmektedir. Ancak bu etimolojik kökene bağlı tanımlamaya rağmen *dialektike*'nin karşılık geldiği konuşma sanatı *retorika* gibi güzel konuşma sanatı değildir. Aksine *dialektike* konuşma olgusundaki ve eylemindeki yöntem, çözümleme, yargılama ve düşüncüyü geliştirme olarak anlaşılmalıdır (Meredith, 1867, s. 67-99). Zira Antik Yunanlılar karşıt düşünceli iki insanın konuşması için karşılıklılık anlamı veren *dia* ile söz ya da konuşma anlamlarına gelen *logos*'un birleşmesiyle oluşan *dialogos* kavramını kullanmışlardır (Peters & Besley, 2021, s. 670).

Buna mukabil *dialektikos* ise tartışma ve karşılıklı konuşma aracılığıyla tartışmayı ilgilendiren şeyi yani tartışma yoluyla referans olan objeyi belirlemek anlamındadır (Peters F. E., 2004, s. 65-208). Diyalektiğin etimolojik kökeninde olduğu gibi kavramın kullanımının başlangıcı noktasında da farklı ve fakat yine genelde Batı felsefesi özelde ise Antik Yunan merkezli görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre diyalektik kavramının kökeni Herakleitos'a dayanmaktadır (McKenna, 2012, s. 261). Aristoteles'e göre ise diyalektik kavramı ilk olarak Elelali Zenon tarafından kullanılmıştır (Hilav, 2012, s. 37). Ancak söz konusu iki düşünürün eserlerine bakıldığında her ikisinin de diyalektik kavramını kullanmadıkları görülmektedir (Kangal, 2019, s. 231). Son olarak bir başka görüşe göre diyalektik kavramını ilk kez kullanan Platon'dur (Griswold, 1982, s. 115). Bu son görüşün güçlü temsilcilerinden birisi ise Hegel'dir. Zira Hegel'e göre diyalektiğe özgün, nesnel biçimini ilk kazandıran ve kavramı ilk kullanan filozof Platon'dur (McTaggart & McTaggart, 1999, s. 79). Herakleitos ile Zenon'da diyalektik kavramı kullanılmadan diyalektiği oluşturan bileşenlere değinildiği, buna karşılık diyalektik kavramını ilk kullanan filozofun Platon olduğu görülmektedir.

Buraya kadar olan bölümden anlaşılacağı üzere diyalektik etimolojik kökenine ve ilk kullanımlarına uygun olarak -Platon'a kadar- tanımlandığında tartışma ile akıl yürütme sanatı olarak anlaşılmaktadır (Daniel, 2018, s. 6-10). Ancak günümüzde diyalektiğin anlamı söz konusu etimolojik kökenden farklı bir içeriğe sahiptir. Zira diyalektik kavramı bizzat kavramın işaret ettiği yönelim doğrultusunda tarihselliğe ve değişkenliğe sahip olmuştur. Kavrama yüklenen anlamların farklı olmasının temel nedeni ise düşünürlerin kavrama farklı soyutlama, kategori, uğrak ve konumlanma noktalarından yaklaşımlarıdır. Diyalektiğin düşünürleri olarak adlandırılan kimselerin diyalektiği nasıl tanımladıklarını ortaya koyarak diyalektiğin felsefesinin içinin nasıl doldurulduğunu ve kavramın serüvenini incelemek mümkündür. Bu çerçevede Herakleitos'a göre diyalektik evrende hüküm süren ve kendisinden dolayı var olan her şeyin kendi karşısına dönüştüğü değişme sürecine, karşıtların birliğine, bunu ifade eden çelişki mantığına karşılık gelmektedir (Baloyannis, 2013, s. 1).

Bu bakımdan Herakleitos kendisinden önceki filozofların aksine “tözü” değil “oluş”u felsefesinin merkezine koyarak ontolojik bir diyalektik anlayış ve kavramsallaştırma benimsemiştir (Çüçen, 2013, s. 3). Buna karşılık Zenon ise “oluş”u reddederek ve diyalektiği olumsuz anlamıyla yani kavramın günümüzdeki anlamına aykırı şekilde “özdeşlik” kavramının ispatı olarak tanımlamıştır (Rosen M. , 1992, s. 11-29). Bu haliyle diyalektik Zenon’a göre başkalarının görüşlerini çürüten ama ortaya bir görüş koymayan usta ve kılı kırk yaran tartışmacının uyguladığı yöntemdir (Ficara, 2020, s. 124-127). Bununla birlikte Zenon’un kurduğu Stoa okulunda diyalektiğin anlamlarından biri iç konuşma diğeri ise kurallar ve ölçütler bilimidir (Barnes, 2008, s. 65-66). Buna karşılık Sokrates ve Platon diyalektiği bir yöntem olarak tanımlamışlardır (Notomi, 2004, s. 1). Öyle ki Sokrates’e göre diyalektik doğruya varmak, kavramları açıklığa kavuşturmak, belirlemek ve bunların kesin tanımlarını bulmak için karşıtlıklar içinde ilerleyen bir karşılıklı konuşma yöntemi anlamına gelmektedir (Canney, 2002, s. 1-2). Ancak Platon diyalektiğin bu anlamını kabul etmekle birlikte bununla yetinmemiştir.

Nitekim diyalektik Platon’la birlikte ve olumlanan anlamıyla; en yüce bilimle, ideaların, ideaların iç ilişkilerinin, iyilik ideasına bağımlılıklarının bilimiyle özdeş anlamda kullanılmıştır (Magrini, 2012, s. 2). Aynı zamanda Platon’a göre diyalektik; eşyanın özüne yani kavramlara, hepsinin kaynağı olan “iyilik” idesine, ideaların bilgisine vardırıan yol; en yüksek bilim ve mantıksal yöntem olarak tanımlanmıştır (Yunis, 2009, s. 229). Diyalektik Platon’da tam olarak bir yöntem itibarı görmüş ve *episteme* ile aynı anlamda kullanılmıştır (Robinson, 1941, s. 74). Aristoteles’te ise tersine, idealar teorisinin eleştirisi anlamında kullanılan diyalektik, sağduyu kurallarının oluşturulma ve tanıtlama yöntemi olarak tanımlanmıştır (Finnigad, 2006, s. 2-3). Aristoteles felsefesinde diyalektik basit bir şekilde muhtemel öncüllerden hareketle sonuç çıkarma anlamına gelmektedir (Giuliani, 1972, s. 129-131). Görüldüğü üzere felsefenin önemli isimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles’te diyalektik kavramı -kavram Sokrates ve Platon’da yöntem ile eş değer tutulmasına rağmen- farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.

Antik Yunan felsefesinde diyalektiğe dair tanımsal farklılığı vurgulayarak özetlemek gerekirse; Sokrates diyalektiği konuşma bağlamında, soru ve yanıtı dayanan kendi tartışma yöntemini adlandırmada kullanmıştır. Platon'da ise diyalektik her şeyi açıklayan üstün bilgi, ardından da idealar arasındaki ilişkileri inceleme ve bir tür tanımlama yöntemi anlamlarını taşımaktadır. Aristoteles'e gelince diyalektik dedüktif olmayan ya da kesinlikten uzak olası öncüllere dayanan bir tür indüktif nitelikte çıkarsama adı olarak geçmektedir (Fink, 2012). Antik Yunan'dan sonra Aristoteles'in uzak mirasçısı olarak nitelendirilen Kant ise diyalektiği metafizik aklın kaçınılmaz yanlısamlarının ve yine bu aklın deneyüstü nesnelerinin (Ben, Dünya, Tanrı) bilimi olma iddiasının eleştirel teorisi olarak tanımlamıştır (Wood A. W., 2013, s. 595). Bu tanımlama açısından bakıldığında Kant ile diyalektik epistemolojik sahaya taşınmış ve aklın diyalektiği, sadece fenomenleri kavrayabilen, kendi meşru alanına çekildiği zaman ise uçup giden bir hayal olarak tanımlanmıştır (Altuner, 2013, s. 22-23).

Bu noktadan hareketle Kant diyalektiği, ampirik verilerin yokluğunda kategorileri kendi içinde genişletmek suretiyle koşulludan koşulsuza doğru yol alan kuruntunun mantığı olarak da tanımlamıştır (Loparic, 1987, s. 580-589). Böylece Kant diyalektiği salt olana ulaşmak isteyen usun içine düştüğü çelişkiler öğretisi olarak tanımlarken diyalektiğin bir akıl yürütme biçimi olarak belirlenim kazandığı tarihsel bir momenti de sonlandırmıştır (Klepec, 1994, s. 97). Alman idealizmi ile özdeşleşen tez-antitez-sentez kavrayışının yaratıcısı Fichte'ye göre ise diyalektik; “Bir” olanın ya da “Ruh” olanın çoklukta görünmesinin yolu; varlık-bilinç açılımının metodu ile ruhun form ve işlevlerine yani onun en içsel özüne, oluşuna yaklaşma denemesidir (Limnatis, 2008, s. 73-126). Öyle ki Fichte'de diyalektik, bilgiye ulaşmada üç adımlık bir ilerleme olarak tanımlanmıştır: i) a, a'dır. Bu, “Ben”in bizzat kendisi tarafından onaylanması, kendi kendini yaratması yani tezdır. ii) a, a-olmayan değildir. Bu adım, “Ben” olmayanın onaylanması yani antitezdır. iii) a ile a-olmayan her ikisini de içeren daha üst bir kavram içinde sınırlanmaktadır. Sonuç, “Ben” ile “Ben-olmayan” sınırlarının onaylanması yani sentezdir (Dybic & Pyles, 2011, s. 303).

Fichte, Kant'ta akla içkin edimle kısıtlı olan diyalektiği, bilincin tarihsel devinimi olarak yani kavramın anlamını genişleterek tanımlamıştır (Michelet & Soldan, 1871, s. 325-337). Fichte tarafından geliştirilen diyalektik öznenin nesnelere dair düşüncesinin bir yöntemi olarak kavranırken Schelling diyalektiği Tin'in önce kendini açıklamasını ve sonrasında birliğe doğru ilerlemesini ifade eden bir yasa olarak tanımlamıştır (Wandschneider, 2010, s. 81). Ancak Schelling ile bir yasa konumuna yükseltilecek diyalektik tarih, doğa ve beşerî alanlarda farklı tanımlanmıştır. Çünkü Schelling'e göre diyalektik özellikle insan ve tarihte bilinç tarafından şekillendiren bir süreç karşılık gelmektedir (Gare, 2011, s. 60). Schelling bu diyalektik kavrayışıyla bütün felsefi sorunları bir karşıtlık üzerinden ele almış ve bu karşıtlıkları sonuç olarak bir birleşime vardırma amacını gütmüştür. Sonuçta ulaşılan birleşim yine yolunun başına koymuş olduğu "Mutlak Varlık"ta, karşıtlıkların tam bir özdeşlik içinde bulunduğu "Mutlak Ben"de temellenmektedir. Yani Schelling varlık ile bilgiyi diyalektik bir bütün olarak kavrarken, felsefenin bu karşıtlıkları ve özdeşliği kavramaya yetili olduğunu savunmuştur (Bjorge, 2016, s. 8).

Klasik Alman felsefesinde zirveyi temsil eden Hegel'de ise diyalektik yalnızca düşüncenin değil aynı zamanda varlığın da gelişimini belirleyen bir süreç olarak görülmüştür (Gadamer, 1976, s. 54-75). Öyle ki Hegel diyalektiği; aklın çeşitli soyut belirlenimlerine karşıt olarak, bu belirlenimlerin tek yanlılığını-sınırlılığını ortaya çıkaran ve bir belirlenimden ötekine geçiş şeklinde gerçekleşen, yani bu belirlenimlerin kendi karşıtlarını kendi içlerinde taşıdıklarını açığa vuran bir süreç olarak tanımlamıştır (James C. L., 1981, s. 9-10). Hegel'le birlikte diyalektik klasik ifadesine kavuşmuş, Platon'da olduğu gibi bir kez daha teorik ve pratik bilim ile felsefenin gerçek adı olarak betimlenmiştir (Bensussan & Labica, 2016, s. 242-243). Bu çerçevede Hegel tüm tarihi belirleyen ilkelerce mistifize edilmiş tarih felsefesi denemelerine karşı ilkenin, öznenin, toplumun, doğanın dolayımınma tarzlarına göre dönemler içinde değiştiği ve bu dönemlerin fenomenler olarak belirlenim kazandığı; böylelikle de içerikli biçimde değil ancak düşünce belirlenimi olarak "ilkenin formunun ilke" olarak belirlendiği "Tin"in hareketini diyalektik olarak tanımlamıştır (Şekerci, 2017, s. 154).

Her ne kadar ardında detaylı bir açıklama bırakmasa da Marx için diyalektik kavramının asıl vurgusunun epistemolojik nitelikte olduğuna dair pek az kuşku bulunmaktadır (Cornforth, 1978, s. 61). Öyle ki Marx diyalektiği çoğu durumda bilimsel yöntemle eşanlamlı olarak kullanmıştır (Burns T. , 2000, s. 94-98). Nitekim Marx *Kapital I*'in 2. baskısı için yazdığı sonsözde St. Petersburglu bir eleştirmenin kendi yöntemine ilişkin olarak yaptığı tanıtımı değerlendirmiş ve bu değerlendirmenin neticesinde yazarın kendi yöntemi olan diyalektikten başka bir şeyi tarif etmediğini belirtmiştir. Marx'ın bu tespiti üzerinden Marx için diyalektiği; görüngülerin belli-kesin şekle sahip bulundukları, belli bir zaman aralığında gözlenebilecek bir karşılıklı ilişki içinde oldukları sürece bu görüngülere hükmeden yasayı değil; görüngülerin değişimlerinin, bunların gelişmelerinin, yani bir biçimden diğerine, bir ilişkiler düzeninden bir diğer ilişkiler düzenine geçişlerinin yasasını bulmak için izlenen yöntem olarak tanımlamak mümkündür (Marx, 2014, s. 27-28).

Friedrich Engels ise diyalektik düşüncesinde ağırlığını evrensel uygulanabilirlikçi eğilimden yana koyarak onu; doğanın, insan toplumunun, düşüncenin hareket ve gelişiminin genel yasalarının bilimi olarak tanımlamıştır. Yani Engels diyalektiği gerek dış dünyanın ve gerekse insan düşüncesinin genel hareket kanunlarını bildiren bilim olarak değerlendirmiştir (Engels F. , 2010a, s. 189-205). Engels'in bu tanımlamasında görüldüğü üzere diyalektik felsefenin başından beri tartışılan konular olan düşünce (insan düşüncesi) ve varlık (dış dünya) alanlarında yürüten en genel hareket kanunları olarak ortaya konmaktadır (Carver, 1980, s. 362). Diyalektiği bu haliyle bir kanunlar bilimi olarak gören Engels'e göre diyalektik aynı zamanda meydana çıkış biçimi ne olursa olsun hareket anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Engels diyalektiğe bilimsel bir kimlik kazandırma çabası göstermiş ve doğadaki gelişmelerin diyalektik bir süreçten geçtiğini savunarak, diyalektiği doğa bilimlerinin de hareket yasası olarak tanımlamıştır (Kangal, 2020, s. 121-181). Engels'e göre bu yasalar; niceliğin niteliğe dönüşümü ve tersi; karşıtların birbirine nüfuzu ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır (Engels F. , 2014, s. 74-81).

Engels sonrasında hem teorisyen hem de pratisyen olarak diyalektiğin tanımlanmasına katkısı bulunanlar arasında yer alan Stalin, diyalektiğin

tanımlanmasında Engels'in üçüncü yasasını kısa yoldan bir kenara bırakmıştır (Stalin, 1949, s. 7-15). Nitekim Stalin dönemi boyunca diyalektiğin tanımlanmasında nesnelcilik Parti Devlet'in dünya görüşü olarak işlev görmüştür (Bochenski, 1963, s. 31-43). Engels'in birinci yasası da Mao tarafından -Lenin'den bu yana giderek artan biçimde diyalektiğin tanımlanmasının büyük yükü taşır hale gelen- ikinci yasanın özel bir durumu olarak konumlandırılmıştır (Knight, 2005, s. 171-195). Bu üç isim arasında özellikle Mao yaptığı potansiyel olarak verimli bir dizi ayrımla diyalektiğin tanımlanmasında kayda değer bir yere sahiptir. Nitekim Mao uzlaşmaz olan-olmayan çelişkiler, başat-tali çelişkiler, belirli bir çelişkinin başat-tali yönleri arasındaki ayrım ile çelişkinin bileşik-eşitsiz gelişimini vurgulayarak diyalektiği tanımlamıştır (Soo, 1981, s. 46-73). Lenin ise Engels'in -bilimlerin hareketinin bilgisi ve Marksist işçi hareketinin büyümesi temelinde- diyalektiği, Marksist felsefeyi ve onun özgül bağımsızlığı sorunlarını kavramsal analizinin merkeze koymasını takip etmiştir (Jordan, 1966, s. 259-286).

Bu çerçevede Lenin; burjuva toplumunun diyalektiğinin, buna bir tepki olarak gelişen doğanın diyalektiğinin ve doğa ile toplumu sahiplenen bilgi sürecinin diyalektiğinin, kavramsal olarak diyalektiğin açıklanmasına imkân sağladığını ileri sürmüştür. Yine Lenin, Engels'in diyalektiği yeni bir mantık olarak tanımlamasının ardından bu mantığı -özel diyalektikle nesnel diyalektiğin, doğanın süreciyle tarihin ve doğayı tanıma süreciyle bu süreci yaratan tarih bilgisinin birliğinin teorisi olarak nitelendirilen- Marksizm'in bilgi teorisi şeklinde betimlemiştir (Negri, 2014, s. 159-168). Lenin diyalektiği yeni bir mantıkla eş değer tutarak onun tanımlamasını netleştirmeye çalışmış ve diyalektiği her türlü sorunun ele alınışında genel bir araç olarak formüle etmiştir. Lenin'e göre diyalektiğin böylesi bir araç olarak geçerliliği onun bütün bilimlerin tarihinden damıtılmış bir soyutlama olmasına dayanmaktadır (Lenin V. İ., 2013a, s. 346-347).

Bununla birlikte Lenin'e göre diyalektiğin tanımı; bilgi teorisi olarak adlandırılan, bilginin kökeni ile gelişimini bilgi-olmayandan bilgiye geçişi şeklinde inceleyen ve özünde tarihsel olan şeyi de içermektedir. Bu kapsamda Lenin için diyalektik zaten geçmiş olan aşamaları farklı bir yoldan daha yüksek bir temel üzerinde

adeta yineleyen, düz bir çizgi boyunca değil deyim yerindeyse sarmal bir yolda olan bir gelişmedir. Yine Lenin'e göre sürekliliğin kesilmesi; niceliğin niteliğe dönüşmesi; belirli bir cisim, görüngü, toplum içinde etki eden çeşitli eğilim ile kuvvetlerin çelişkesinin-çatışmasının doğurduğu gelişmeye doğru iç itilimler; herhangi bir görüngünün bütün yönleri arasındaki karşılıklı bağımlılık; belirli yasalar izleyen hareketin düzgün ve evrensel süreci gibi noktalar bu gelişmenin yani diyalektiğin yüksek özellikleridir (Lenin V. İ., 2006, s. 22-23). Marx ve Engels sonrasında ise Marksist gelenek diyalektiğin tanımlanmasında üç genel eğilim göstermiştir. Bunlardan ilki diyalektiğin bir metot en çok da epistemolojik diyalektiği örnekleyen bilimsel bir metot olarak tanımlanmasıdır (Farr, 1987, s. 221-222).

İkinci eğilim ise diyalektiğin tüm gerçekliğin bir bölümüne egemen olan yasalar veya ilkeler kümesi yani ontolojik diyalektik olarak nitelendirilmesidir (Smith, 2009, s. 358). Üçüncü eğilim ise diyalektiğin tarihin hareketi yani ilişkisel diyalektik olarak tanımlanmasıdır (Bottomore, 2005, s. 146). Bu üç eğilim ile birlikte özellikle Batı Marksizm'inde diyalektiğin tanımlanmasına ilişkin ciddi bir çeşitlilik mevcuttur. Öyle ki diyalektiğin Batı Marksizm'i çerçevesinde tanımlanmasında Lukacs'ın tarihsel öz-bilinç ya da özne-nesne diyalektiği (Lukacs, 1971); Gramsci'nin teori/pratik (Finocchiaro, 2009), Marcuse'nin öz/varoluş (Marcuse, 1986) ve Colletti'nin görüntü/gerçeklik (Colletti, 2011) çelişkesine dayanan hepsi de Hegel kökenli diyalektik tanımlamaları öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Engels'in doğanın diyalektiği tanımlamasını yadsıyan, diyalektiğin yalnızca toplumla ilgili olduğunu ileri sürerek Batı Marksizm'inde yeni bir yol açan Lukacs'a (Blackledge, 2020) göre diyalektik, tarihsel ve toplumsal gerçeklik bütünlüğünün bilimi anlamına gelmektedir (Dumenil, Löwy, & Renault, 2012, s. 40). Zira Lukacs'a göre Marx ile Engels'in diyalektiğe bakışlarında farklılık mevcuttur.

Öyle ki Marx'ın aksine Engels diyalektiği doğadan ürettiği için, özne-nesne ilişkisine değinmemiş ve tam tersine kavramı açıklamak için doğadaki karşıtlıklar arasında ilişkilere vurgu yapmıştır (Buck-Morss, 1977, s. 25-26). Lukacs, Engels'in diyalektik kavramını toplum düzleminden doğa düzlemine genişlettiğini, bunun da tarih sürecindeki en hayati etkileşimi yani öz-nesne diyalektiğinin ihmaline yol

açtığını, bu ihmal sebebiyle diyalektik ile devrim kavramlarının birbirinden koparıldığını ileri sürmüştür (Lukacs, 2000, s. 19-20). Lukacs Marksizm’de ortodoksluğu reddederken bunun yalnızca yöntem yani diyalektik konusunda olabileceğini ileri sürerek bir bakıma diyalektiği “Marksizm’in Ortodoksizmi” olarak da tanımlamıştır (Lukacs, 1971, s. 1-27). Diyalektiği tanımlamasında özneyi ön plana çıkaran Lukacs diyalektiğin; kendi varoluşunun temelinden hareket ederek kendisinde özdeş özne-nesneyi, etkinliğin öznesini, tarihsel oluşun “biz”ini keşfetmeye muktedir sınıf olan proletarya tarafından somutlaştırılabileceğini, tarihselleştirilebileceğini ve kullanışlı kılınabileceğini belirterek diyalektiğe dair araçsal bir tanım da yapmıştır (Feenberg, 2015, s. 123-124).

Son olarak diyalektik Lukacs’a göre dolaylımsız varlık olgusunu aynı anda hem kabullenmek hem de aşmaktır. Lukacs’a göre diyalektik verili gerçekliği tanımayla onu aşmanın tek bir harekette bütünleştirilmesidir. Gramsci ise diyalektiği hem bir yöntem, teknik, düşünce tekniği hem de yeni düşünce olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda Gramsci diyalektik bir yaklaşımla bu tanımını tersine de çevirmiştir (Jackson, 2017, s. 142-143). Gramsci diyalektik terimini kullanırken tarihin felsefi bilgisi olarak nitelendirdiği “gerçek diyalektik” kavramsallaştırmasını da kullanmıştır (Finocchiaro, 2009, s. 181). Gramsci’nin diyalektik tanımlamasını kavrayabilmek için onun praksis felsefesini ele almak gerekmektedir. Nitekim Gramsci’ye göre de diyalektiğin tam olarak anlaşılabilmesi için praksis felsefesinin özgün ve bütünsel felsefe olarak anlaşılması gerekmektedir. Bu felsefe Gramsci’ye göre dünya tarihinde yeni bir döneme ve düşünce gelişiminde yeni bir aşamaya yol açmaktadır (Glasius, 2012, s. 673). Bu şekilde kavrandığında diyalektik eski toplumu ifade eden geleneksel materyalizmin ve idealizmin ötesine geçmektedir (Martinelli, 1968, s. 1).

Gramsci’ye göre diyalektik yalnızca praksis felsefesinin belirli bir ayrı parçası değil aynı zamanda onun yönteminin bütünlüğü anlamına gelmektedir (Michelis, 2018, s. 157). Bu noktada Gramsci diyalektik kavramını kullanırken katı şeyleri dinamik ilişkilerde çözmeyi içeren bir tutumu kastetmektedir. O halde Gramsci’de diyalektik kavramı geçmişle ilgili olmayıp aksine tarihin devam eden yani süreklilik gösteren süreciyle ilgilidir (Mansfield, 1993, s. 81). Bir başka ifadeyle Gramsci’ye

göre diyalektik verili bir sosyal formasyonun ontolojik gerekliliğine değil bahse konu formasyonun sürecine daha yakından bakarak başlamalıdır (Siraki, 2019, s. 77). Özetle Gramsci diyalektiği düşüncenin tarihsel olarak somut biçimi olarak tanımlamış ve onu akademik çalışma alanı ile politik aktivitenin (yani teori ve pratiğin) ilişkiselliği temelinde ele almıştır (Adamson, 1980, s. 5). Marcuse ise diyalektiği özgürleşme olarak tanımlamıştır. Bu çerçevede özgürleşme Marcuse'ye göre baskıcı, kötü ve yanlış olan organik, zihinsel, sosyal veya entelektüel sistemden hem zihni hem de bedeni içerecek şekilde varoluşsal bir kurtuluş anlamına gelmektedir. Özgürleşmeye götüren yol ise kötü, yanlış ve baskıcı sistemin kendi ürettiği çelişkilerdir (Marcuse, 1968, s. 175-176).

Bu bakımdan Marcuse, Hegel'in yolundan giderek diyalektiğin temel noktası ve hareketi ile yaratıcılığın ilkesi olarak gerçekliğin olumsuzlanmasını görmektedir. Marcuse'de anlamı özgürleşme olan diyalektik için insanın toplumsal pratiği geçiş olasılığı olarak olumsuzlaması gerekmektedir. Marcuse için olumsuzlama hem yapıcı hem de yıkıcı bir niteliğe sahiptir. Örneğin Marcuse için özel mülkiyetin olumsuzlanması onu gerçekten insancıl bir topluluk için bir engel olarak görmek iken aynı zamanda bu engelin olumsuzlanması yani onun üstesinden gelinmesi anlamını taşımaktadır (Bartonek, 2018, s. 100-103). Bu açıdan diyalektik Marcuse için "olumsuzlama" ve "negatif düşünce" ile aynı anlama gelmektedir (Marcuse, 1985, s. 444-445). Marcuse, Hegel ile Marx'ın ele aldığı zorunluluk ve özgürlük ilişkisinin diyalektiğini merkeze koyarak söz konusu yaklaşımını örneklendirmiş ve post-kapitalist bir toplum olasılığını tartışmıştır (Rockwell, 2013, s. 289). Özgürlük-zorunluluk çelişkisini diyalektik geçişlerin en zoru olarak tanımlayan Marcuse (Marcuse, 1961, s. 135-136) böylece diyalektiği ucu açık ve nihayetsiz bir süreç olarak tanımlamıştır.

Marcuse'ye göre özgürlük alanı sistemin zorunluluk alanı tarafından çerçevesi çizilen bir mahiyete sahiptir (Gonzalez, 2018, s. 416-423). Özgürlük ile zorunluluk arasındaki diyalektik ilişki neticesinde özgürlük alanının çerçevesi zorunluluk alanı tarafından çizilmekte ve böylece tahakküm güçleri tarafından müsaade edilen özgürlük biçimleri açığa çıkmaktadır. Özetle Marcuse'nin diyalektik kavramına getirdiği

yenilikte hem tahakküme hizmet eden hem de özgürleşmenin koşullarını yaratan bir çelişkili ikilik mevcuttur (Marcuse, 1971, s. 37-39). Lucio Colletti ise diyalektiğin tanımlanması noktasında karşıtlık ve çelişki arasındaki farka işaret etmiştir. Ona göre karşıtlık ve çelişki iki tip karşıtlık olmakla birlikte aynı anlamda diyalektiği tanımlamak için kullanılmaları mümkün değildir (Colletti, 1975). Zira Colletti'ye göre birinci tip karşıtlık çelişki içermeyen bir karşıtlık olduğu için burada karşıtların birliği yoktur. Birinci tip karşıtlıkta birbirinden bağımsız olarak karşıt uçlarda yer alan karşıtlıklar birbirlerini dışlamaktadır ve biri varken diğeri yoktur. Bu tip karşıtlık diyalektiğin tanımlanmasında kullanılamamaktadır (Sayers, 1976, s. 15).

İkinci tip karşıtlık olan çelişkili karşıtlıkta ise karşıt uçların birinin varlığı diğeri gerektirdiğinden burada birlik ve karşıtlık beraber yer almaktadır. Colletti'ye göre diyalektiğin tanımlanmasında dikkate alınması gereken karşıtlık bu çelişkili karşıtlıktır (Jossa, 2017, s. 6). Zira ancak bu karşıtlığın yani çelişkinin çözümü yeni bir şeyi yani üçüncü bir durumu olanaklı kılmaktadır (Edgley, 1977, s. 47). O halde Colletti'nin diyalektiğin tanımlanmasının merkezine koyduğu yaklaşıma göre her çelişki bir karşıtlık olmakla birlikte her karşıtlık bir çelişki değildir. Walter Benjamin ise diyalektiği tarihin kesintili ve katastrofik yönü olarak tanımlamıştır (Schinkel, 2015, s. 39-42). Benjamin'in diyalektik tanımlaması özünde durağandır. Zira Benjamin diyalektiği ilerleme olarak görülen tarihin kesintisiz akışında bir kesinti olarak görmektedir. Marx'ın devrimleri dünya tarihinin lokomotifleri olarak görmesine karşılık Benjamin'e göre devrimler trende seyahat eden insanlığın imdat freninin çekme eylemine benzetilebilmektedir. Benjamin'e göre diyalektik, karşıtlar arasındaki gerilimin en yüksek olduğu bu ana ve yere tekabül etmektedir (Pusca, 2009, s. 251).

Yine diyalektik Benjamin'e göre birbirine karşıt öğelerin yan yana getirilmesi için gerekli eksenleri sağlayarak bunları durulaştıran bir görme tarzı anlamına da gelmektedir (Cvoro, 2008, s. 89). Lukacs'ın kendi kriterlerine uymayan her yaklaşımı burjuvazinin hanesine ekleyen tutumunu diyalektik değil tümüyle mekanik olarak değerlendiren Ernst Bloch (Aronowitz, 2011, s. 61-62) buna karşılık diyalektiği bir hayal dünyası olarak tanımlanmıştır (Bloch, 1976, s. 3-10). Bloch için diyalektik

“henüz var olmayan şeyi” “hiçlikten” ziyade “henüz varlıktaki yokluk” olarak değerlendirmektedir. “Yokluğun” ortadan kaldırılarak “varlık” haline gelebileceğini ileri süren Bloch’a göre “salt var olmayan” anlamına gelmeyen “yokluk”, “varlığı yani var olmaya aday olanı bünyesinde barındıran bir olasılık”tır (Bloch, 1995, s. 205-210). Bloch diyalektik kavrayışında insanın iradesi ve eylemleriyle geçmişini yapan, geleceği kuran rolünü öne çıkarmıştır. Bu açıdan Bloch’un diyalektiği hayal dünyası olarak tanımlaması ile insanın öznelğine yaptığı vurgu arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Nitekim Bloch potansiyel olarak var olanın insan iradesiyle ortaya çıkarılabileceğini ileri sürmüştür (Bloch, 1983, s. 281).

Bloch’a göre diyalektik insanı geçmişin donuk yapısından özgürleştirip ona geleceği inşa etme imkânını veren bir felsefedir. Bu açıdan Bloch’a göre diyalektik geçmişe ve bugüne gömülü geleceğin felsefesidir (Cemiloğlu, 2019, s. 193-194). Henri Lefebvre’de ise diyalektik yabancılaşmadan arınmış insanın önüne koyduğu hedef anlamına gelmektedir (Elden, 2004, s. 39-43). Bu bakımdan diyalektik insanlık tarihinin şu üç görünüm veya ögesi arasındaki ardı arkası gelmez iç içe geçişlerinin ve etkileşimlerinin birbirinden ayırt edilebilmesidir: *Kendiliğinden öge* (biyolojik, fizyolojik, doğal), *düşünümsel öge* (önce doğru düzgün ortaya çıkmayan ama yine de gerçek ve etkin olan doğuş halindeki bilinç), *görünürdeki yanıltıcı öge* (yabancılaşmanın ve fetişlerin insanlık dışılığı) (Lefebvre, 2018, s. 39). Lefebvre diyalektiğin eksiksiz bir tanımının yapılamayacağını ileri sürerek onun nihayetinde negatif biçimde tanımlanabileceğini belirtmiştir (Lefebvre, 2006, s. 77). Buna göre diyalektik; insan varoluşunu dışsal varoluşa tabi kılarak dışarıdan, ayrıcalıklı ve belirleyici kabul edilen bir deneyime indirgeyerek ise içeriden sınırlandıran öğretilerin karşısında yer almaktadır (Lefebvre, 2006, s. 77).

Yine de diyalektiği çelişkilerin analizinin açık seçik kullanımı ve çelişkiler teorisi olarak kavrayan Lefebvre bir yöntem olarak da diyalektiği negatif şekilde tanımlamıştır. Buna göre diyalektik yöntem analizle elde edilen soyut öğeleri soyut olarak ele almamakta bilakis bu soyut öğelerin, öge olarak, somut birer anlamı, somut varlıkları olduğunu bilmektedir. Diyalektik yöntem bu basit belirlemeyi ayrı tutup tek başına ele almak yerine onun somut koşullarını bulmakta ve gerçek hareketin içinde

ele alınan bu koşullar tarihsel bir nitelik taşımaktadır (Lefebvre, 2018, s. 19-32). Daha anti-Hegelci Batılı Marksistler arasında yer alan Della Volpe ise diyalektiği temelde katı olmayan, aşırı yerleşikleşmemiş düşünce olarak kavrarken (Editors, 1970) Althusserci diyalektik bütünlerin karmaşıklığını, ön oluşumunu ve üstbelirlenimini öne çıkarmaktadır (Arditi, 2006, s. 182-196). Bu çerçevede Althusser diyalektiği tanımlarken Marx'ın hakiki selefi olarak Hegel diyalektiğini görmemekte ve Marx'ın Hegelci diyalektiği epistemolojik kopuşla aştığını ileri sürmektedir (Balibar E. , 1978, s. 207-237) (Kolakowski, 1971, s. 111-128) (Neilson, 2017, s. 231-253).

Öyle ki Althusser Mao'nun *On Contradiction (Çelişki Üzerine)* başlıklı çalışmasıyla formüle ettiği yaklaşımından hareketle (Tse-Tung, 1967) Hegelci diyalektiğin tanımlanmasında kullanılan çelişki kavramı ile Marksçı diyalektiğin çelişki kavramı arasında üç temel fark olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar; temel-tali çelişki arasındaki ayrım, çelişkinin temel-tali yanı arasındaki ayrım ve çelişkinin eşitsiz gelişimidir (Althusser, 2005, s. 87-129). Buna karşılık Althusser Marx'ın çalışmalarının esas çıkış noktası olarak gördüğü Spinoza ve onun monizmi üzerinden üstbelirlenim kavramını geliştirmiş (Christopher Butler, 1990, s. 301-325), diyalektiğin tanımlanması hususunda bu kavramı Hegelci diyalektiğin çelişki kavramının karşısına koymuştur. Ona göre Hegelci diyalektik her toplumsal bütünlüğü ve ona dair süreçleri tek bir basit çelişki ilkesine indirgemektedir. Althusser ise toplumsal formasyon noktasında başat çelişkili eklemlenmiş bir yapının karmaşık birliğini öne sürmektedir. Bu durumda Althusser Hegelci diyalektiğin temel çelişki üzerinden hareket etmesine karşılık olarak toplumsal formasyondaki ve ona dair süreçlerdeki değişimlerin sayısız çelişkiyle üstbelirlendiğini ileri sürmektedir (Liebich, 1979, s. 89-102).

O halde Althusser'in diyalektiği tanımlamasında ortaya çıkan ilk husus özsüzlüktür. Zira ona göre çelişkinin kaynaklandığı tek bir öz ya da merkez bulunmamaktadır. Öyle ki Althusser'e göre ekonomik diyalektik asla katışıksız halde rol oynamamaktadır. Althusser'e göre tarihte üstyapı gibi mercilerin işlerini bitirip kenara çekildiklerinin, zamanı geldiğinde de “majesteleri ekonominin” diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için sanki onun katışıksız

görüngüsüymüş gibi yok olduklarının görülmediği özellikle vurgulanmalıdır. Althusser açısından üstbelirlenmiş olmayan düpedüz çelişki fikri, boş, soyut ve saçma bir ön kabuldür (Althusser, 2005, s. 113). İkinci husus ise Althusser'in öznesiz bir diyalektiği ön plana çıkarmasıdır. Nitekim Althusser'e göre tarihte işleyişi görülen diyalektik, ister mutlak (Tanrı), ister insani, herhangi bir öznenin eseri değildir. Tarihin kökeni, tarihin her zaman gerisindedir, tarihin ne felsefi bir kökeni ne de felsefi bir öznesi vardır (Althusser, 2001, s. 81-82). Adorno ise diyalektiği tanımlarken tüm eleştirinin içselliğini ve özdeşlik-dışı düşünceyi vurgulamaktadır (Adorno, 1973, s. 161).

Bu çerçevede tikelin tümelin tahakkümü karşısındaki duruşunu savunan Adorno (Adorno, 2008, s. 10-18) “negatif diyalektik” kavramsallaştırmasıyla hemen hemen her şeyi eleştiriye tabi tutmuştur. Adorno'nun eleştiri oklarının merkezinde ise Hegelci diyalektik ve ondan ilham alan Marx bulunmaktadır (Adorno, 1993, s. 13). Öyle ki Adorno her iki düşünürde de olumsuzlanmanın olumsuzlanması olarak kavranan diyalektiğin nihayetinde olumlama ile son bulduğunu ve fakat sonlu bir diyalektik tanımlamasının diyalektiğin bizatihi kavramsal çerçevesine aykırı olduğunu ileri sürmektedir (Adorno, 2010, s. 15-26). Adorno'ya göre Hegel ve Marx'ın diyalektik kavramaları iki ucu da kapalı bir sürece karşılık geldiğinden; Hegel'in diyalektiği burjuva devletinde (Korsch, 1977, s. 135-136), Marx'ınki ise komünist toplumda son bulmaktadır (Löwy, 2000, s. 35). Oysa Adorno diyalektiğin son bulmasının diyalektiğin kendisi ile çelişeceğini belirterek süreklilik arz etmesi gereken diyalektik yaklaşımını “negatif diyalektik” kavramı ile vurgulamaya çalışmıştır. Adorno'nun bu tanımlamasında yine Hegel'den farklı olarak tez, antitez, sentez üçlüsü bulunmamaktadır (Stone, 2014, s. 1130).

Adorno'nun diyalektiği tanımlamasında göze çarpan bir diğer husus da ona göre toplumsal süreç ve tarihe dair diyalektiğin sadece ilerlemelerden değil, geriye gidişlerden de oluşmasıdır (Honneth & Roberts, 1986, s. 48). Nitekim Adorno'nun negatif diyalektiğinin ortaya çıktığı en önemli alan aydınlanma ve modernizm eleştirisidir. Öyle ki kültürün ideolojiye dönüşmesi, mitleşmesi kültürel tahakkümü yaratmış, böylece özgürlük yitirilmiş ve aydınlanma projesi bir ilerleme değil tam

tersine durdurulamaz bir gerileme yaratmıştır (Horkheimer & Adorno, 2002, s. 94-137). Adorno'nun diyalektiği tanımlamasında öne çıkardığı son husus ise özdeşlik tezi olmaksızın diyalektik bütünün var olamayacağıdır. Bu çerçevede sentez özdeşliği temsil ederken tez ile anti-tez çelişkiyi ifade etmekte ve sentez çelişkinin başarısı değil bir günahı olarak ortaya çıkmaktadır. Zira insanın kendisini anlamlandığı bu özdeşlik yani bu diyalektik bütün, etki-tepki çerçevesinde insana geri dönmektedir (Vouros, 2014, s. 177-179). Diyalektiği bu şekilde kavrayışıyla Adorno Batı Marksizmi'nin iki kampı arasında yer almaktadır.

Şeptulin'e göre ise diyalektik varlığın genel biçimlerini, gerçekliğin genel bağlantıları ile görünüşlerini ve gerçekliğin insanların bilincine yansıma yasalarını incelemenin yoludur. Bu çerçevede Şeptulin'e göre felsefi yorumun ve gerçekliğin evrensel özellikleri, bağlantılarının bilince yansımalarının temel biçimleri, bilgilenmenin gelişim ve işlerlik yasaları diyalektiğin kategorileri ile yasalarıdır (Şeptulin, 2013, s. 9). Alan Woods ve Ted Grant'a göre ise diyalektik her şeyin sürekli olarak bir değişim ve akış halinde olduğu aksiyomundan hareket ederek evrene bakmanın bir yolunu oluşturmaktadır. Ancak diyalektiğin bununla sınırlı olmadığını ileri süren düşünürlere göre diyalektik değişim ile hareketin çelişki barındırdığını ve ancak çelişki yoluyla gerçekleşebileceğini açıklamaktadır. Böylece söz konusu olan pürüzsüz, kopuvsuz bir ilerleme çizgisi yerine yavaş, birikimli değişimlerin yüksek bir ivme kazandığı, niceliğin niteliğe dönüştüğü, ani ve patlamalı dönemler tarafından kesintiye uğratılan bir çizgidir. Diyalektik çelişkinin mantığıdır (Woods & Grant, 2018, s. 65).

İlyenkov'a göre ise diyalektik çelişkinin bizzat içinden çıktığı dünya deviniminden hareketle çözülmeye çalışılmasının yoludur. Çelişkileri çözmenin yegâne yolu olan diyalektik İlyenkov'da bu çelişkilerin nesnel gerçekliğin kendi deviniminde ve kendinde şeyler dünyasının hareket edip gelişmesinde nasıl çözüme uğradıklarını takip etmek anlamına gelmektedir (İlyenkov E. , 1982, s. 244). Ancak İlyenkov'u diyalektiğin tanımına getirdiği yenilik onun temel çelişki, bu çelişkinin ifadesi, kaynağı-çözümü, düşünen-eyleyen doğa olarak insanı vurgulaması ve öncelemesidir. Bu açıdan İlyenkov'da diyalektik kuramsal düşünmenin bilimi,

karşıtların birliğinin, düşünme ile gerçekliğin özdeşliği kuramı ve -düşünen/eyleyen maddenin düşünömlü varoluş biçimi ve bizzat bu düşünömlün kendisi anlamında- kişiliğin oluşumunun kurumsal izahı olarak tanımlanmaktadır (İlyenkov E. , 2020, s. 31). İlyenkov'da diyalektiğin tanımlanmasının belirleyici öğeleri gerçekliğe içkin çelişkiler ve bu çelişkilerin çözümlenmesinde özneye yapılan vurgudur (Oittinen & Rauhala, 2014, s. 166).

Allen W. Wood'a göre ise diyalektik ne Hegel'de ne de Marx'ta inceleme için uygulanacak bir prosedürler bütünü olmadığı gibi ortaya konan sonuçları meşrulaştırmaya ve türetmeye dair bir kurallar bütünü de değildir. Bu çerçevede Wood'a göre diyalektiği formel mantık ya da matematik gibi yansıtmak yanlış olacaktır. Aksine diyalektik Wood'a göre ve en doğru şekliyle, dünyanın sunabileceği anlaşılabilir yapının genel bir kavramsallaştırması olarak görölmeli, böylelikle onu en iyi şekilde yakalayan bir tür teorik yapıya dair bir program olarak ele alınmalıdır (Wood A. W., 2017, s. 324). Can Soyer'e göre ise diyalektik vardığı sonuçların, ileri sürdüğü savların zamandan ve mekândan bağımsız bir mutlaklık taşıdığını iddia etmeyi hiç düşünmeyen Marx'ın gücünü aldığı yöntemidir. Öyle ki bu yöntem kendi sonuçlarının ve savlarının yanlışlanması durumunda onların neden yanlışlandıklarını da açıklayabilmek gibi bir yetkinliğe sahiptir. Bununla birlikte diyalektik Soyer'e göre materyalizmin eşleneni ya da antitezi değil onun yöntemidir (Soyer, 2020, s. 31-33).

Emile Burns'a göre ise diyalektik bir dünya görüşüdür. Bu görüşe göre gerçekliğin bölümleri birbirinden bağımsız, birbirinden ayrı değil, birbirlerine sürekli olarak bağılı bulunmaktadır. Yine bu görüşe göre her şey sürekli olarak değişme ve hareket halinde olduğu için her varlığın, her gerçekliğin bir gelişen, evrimleşen yanı, bir de gerileyen, kaybolup giden yanı bulunmaktadır. Ancak belirli bir noktaya kadar her gelişim giderek düzgün bir şekilde yol alırken; bu noktada geçmişten ani bir kopma, beklenmedik bir değişim belirmekte ve yepyeni bir varlık, yepyeni bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır. Bütün bu gelişmelerin nedeni ise varlıkların ve gerçekliklerin iç çelişkileridir. Gelişimde beliren geçmişten birdenbire kopma varlığın ve gerçekliğin gelişen yönünün, gerileyen yönü üzerindeki mutlak zaferidir (Burns E. , 2015, s. 100-101). Hikmet Kıvılcımlı'ya göre ise diyalektik genel olarak evrene bakış

yani Marx'ın deyimiyle *Weltanschauung*'dur. Modern diyalektik evren ölçüsünde gelişkin bir sosyal doktrinin tuttuğu yol, metot ve mantıktır. Diyalektik aynı zamanda bir topluma bakış anlamına da gelmektedir (Kıvılcımlı, 1974, s. 11).

Karel Kosik'e göre ise diyalektik şeyin kendisini kavramaya çalışan eleştirel düşünme ve gerçekliği sistematik olarak kavramanın bir yolunu aramaktır. Yani Kosik'e göre diyalektik doktriner sistemleştirmenin veya rutin fikirlerin romantikleştirilmesinin karşıtıdır. Bu haliyle diyalektik somuta ulaşmak için sözde-somutu ilga eden, aynı zamanda görünümler dünyası altındaki bir gerçek dünyayı, görüngünün görünümü ardındaki görüngü yasasını, görünen hareketin ardındaki gerçek içsel hareketi, görüngünün ardındaki özü teşhir etmek için izlenen yol anlamına gelmektedir. Ancak Kosik'e göre diyalektik sözde-somutu ilga ederken bu görüngülerin varoluşunu veya nesnel karakterini reddetmemekte; dolayıcılıklarını gözler önüne sererek kurmaca bağımsızlıklarını ilga etmekte ve türevsel niteliklerini ispatlayarak özerklik iddialarına karşı çıkmaktadır (Kosik, 2015, s. 18-19). Yine Kosik'e göre diyalektik şeyin kendisinin peşindedir. Ancak şeyin kendisi insana dolaysızca gözükmemekte, insana dolaysızca görünenler en fazla, şeylerin öz ile çelişkili görünümüleri olmaktadır. Diyalektik bu öz ile görüngü arasındaki çelişkinin aşılmasıyla şeyin dolaysızca görülmesini sağlayan yoldur (Kosik, 2015, s. 11).

Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* (Marx, 2009a) adlı eserinde; olduğu yerde donup kalmış koşulları, kendi şarkıları eşliğinde dans etmeye zorlamanın gerekliliğinden bahsetmesinden hareketle eserinin adını *Diyalektiğin Dansı* (Ollman, 2008a, s. 7) koyan ve birçok çalışmada konu olarak diyalektiği temel alan Bertell Ollman ise diyalektiği ne olmadığı üzerinden açıklamıştır. Ollman'a göre diyalektik her şeyi açıklamaya gücü yeten katılaşmış bir tez-antitez-sentez üçlemesi değildir. Yine diyalektik bir şeyi kanıtlamanın veya önceden tahmin etmenin formülünü sunan kılavuz olarak da görülmemelidir. Benzer şekilde diyalektiğin tarihin motoru olduğunu düşünmek de yanlıştır. Diyalektik sanılanın aksine hiçbir şeyi açıklamamakta, hiçbir şeyi kanıtlamamakta, hiçbir şeyi önceden bildirmemekte ve hiçbir şeyin ortaya çıkmasına neden olmamaktadır. Diyalektik daha ziyade hayatımızda ortaya çıkabilecek olası bütün önemli değişim ve etkileşimleri

gözümüzün önüne seren bir düşünme biçimidir. Yine diyalektik incelemeye çalıştığımız gerçekliğe ait öğeleri nasıl düzene sokacağımızı, bu gerçekliğe ilişkin elde edilen çıkarımları genellikle diyalektik bir şekilde düşünmeyen diğer insanlara nasıl aktaracağımızı gösteren bir kılavuzdur (Ollman, 2008a, s. 29-30).

Ollman bir başka çalışmasında ise diyalektiği dünyaya bakmanın bir yolu olmasının yanında hem bir araştırma yöntemi hem de elde edilen bulguların nasıl sergileneceğine dair bir düzenleme tarzı ve biçimler kümesi olarak tanımlamıştır. Ollman'a göre diyalektik araştırma yöntemi varlıkların hangi farklı yollardan birbirleriyle içsel ilişkili olduklarının araştırılması olarak tarif edilebilmektedir. Bu bütün dünyayı nesnesi olarak ele alan bir keşif yolculuğudur; ancak bu dünya kendisine ait her parçada ilişkisel olarak içerilmekte ve böylece kavranmaktadır. Bir araştırma yöntemi olarak diyalektik soyutlanmış birimler arasındaki ve içindeki içsel ilişkilerin araştırılması ise bir sunum yöntemi olarak diyalektik de Marx'ın bu ilişkileri okuyucularına anlatmada kullandığı araçtır. Bu durumda Marx için açıklama her zaman ilişkileri netliğe kavuşturmakla ilgilidir ve açıklama bilimin keşfettiği altta yatan saklı alt katmanları başkalarının keşfetmesine yardım etmektedir (Ollman, 2008b, s. 114-121).

Marx'ın bu çerçevede izlediği yol ise Ollman'a göre okuyucularına gerçekliğin aynadaki yansımalarını sunmaktır. Bu gerçekleştiğinde karşımızda yalnızca a priori bir yapı varmış gibi görünebilmektedir. Kısacası Marx'ın diyalektik sunuşu parçaları tümdengelim sistemine aitmiş gibi görünecek kadar iç içe geçmiş eserler üretmektir (Ollman, 2008b, s. 114-121). Yine Ollman'a göre diyalektik bugünü toplumumuzun içinden geçtiği bir uğrak olarak görmemize yardımcı olduğu için devrimci bir yöntemdir. Diyalektik, toplumun nereden gelip nereye gittiğini, toplumun ne olduğunu bir parçası olarak ele almaya bizi zorlamakta, herkesin ve her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu bir sürecin hem özneli hem de kurbanları olarak bu süreci etkileme gücüne sahip olduğumuzu fark etmemizi sağlamaktadır. Diyalektik her şeyin değiştiği gibi basit bir gerçeği sürekli vurgularken geleceği seçenekli olarak algılamamızı mümkün kılmakta ve seçemeyeceğimiz tek şeyin içinde bulunduğumuz mevcut durum olduğunu göstermektedir. Diyalektik bu noktada bizi hâlihazırda ne tür değişimlerin

ortaya çıktığını, ileride ne tür değişimlerin ortaya çıkabileceğini sorgulamaya itmektedir. Son olarak diyalektik Ollman’a göre aynı zamanda eleştireldir çünkü şu ana kadarki süreçte oynadığımız rolü eleştirmekte bize yardımcı olmaktadır (Ollman, 2008a, s. 43-44).

Diyalektiği Hegel ile bağlantısı kapsamında tanımlayan Karl Popper’a göre ise diyalektik; üçleme denilen, tez-antitez ve sentez şeklinde formüle edilmektedir. Bu açıdan antitez, karşı düşünce ve karşı hareket olarak görülerek teze karşı yönelmektedir. Tez-antitez arasındaki çelişki bir sonuca varılınca kadar sürmekte ve bu sonuç bir anlamda her birinin diğerini tanıyarak, ikisinin de doğru yanlarını koruyup, sınırlılıklarından kaçınarak tezin de karşı tezin de ötesine geçmesini sağlamaktadır. Böylelikle oluşan senteze bir kere erişilince, sentezin kendisi, yeni bir diyalektik üçleme için muhtemel ilk adım olmaktadır ve tekrar bir diyalektik hareketin görülmesinin nedeni, ulaşılan sentezin tek taraflılığı ya da başka yönden tatmin edici olamamasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, sentezin içerisinde yeni bir karşıtlık söz konusudur (Popper, 1964, s. 170). Ernest Mandel ise diyalektiği varlığın kendi çelişkilerinin baskısı altında gelişen çelişik bir bütün olarak kavranması şeklinde tanımlamaktadır (Mandel, 2008, s. 20).

Bob Avakian ise diyalektiğin çatışmayla ilgilenme, karşıt şeyler ve çelişki anlamında Yunanca kökenli bir kelime olduğunu belirttikten sonra diyalektiği çelişkilerin fark edilmesi, ele alınması, çelişki halindeki şeyler arasındaki mücadelenin incelenmesi olarak tanımlamaktadır. Bu haliyle diyalektiği öznenin yürüttüğü bir mücadele olarak gören Avakian bu mücadelenin temel amacının değişimin temelini kavramak ve maddi gerçeklik içerisindeki çelişkiler -özellikle derin, temel teşkil eden ve tahrik eden çelişkiler- temelinde değişimi gerçekleştirmek olduğunu ileri sürmektedir (Avakian, 2018, s. 49). Avakian bir başka çalışmasında ise diyalektiği komünizmin bakış açısı ve yöntemi olarak tanımlamıştır (Avakian, 2014, s. 227). Yine Bob Avakian’a göre diyalektik determinist realizmin tam karşısındadır. Bu çerçevede diyalektik maddi gerçekliğe istatistiksel olarak ve olduğu biçimde belirsiz bir süre daha devam edecekmiş gibi değil onun değişen karakterini çelişkileri içinde canlı, hareket eden bir ilişkisellik temelinde ele almaktır. Bu durumda diyalektik kuvvetleri

ve şeyleri harekete geçiren daha derin dinamikleri görmek için yüzeyin ötesine bakmak ve hâlihazırda görünürde olan ile henüz ortaya çıkmayabilecek olanla bağlantılı bir tutum sergilemektir (Avakian, 2019, s. 45).

Samir Amin ise diyalektiği şematik bir şekilde tanımlamıştır. Buna göre eğer A ile B aynı gerçeklik alanından uygun şekilde seçilmişlerse A ile B biri diğerine indirgenemeyen iki tekil varlıktan ibaret değildir. Aksine bu ikili aktif bir çelişki içinde bulunmaktadır. Bu çelişkili hareket içerisinde A'nın B'yi ve B'nin de A'yı yadsımasıyla formel mantığın yok saydığı üçüncü bir varlık olarak C doğmaktadır. Sentez olan C ne A'dır ne de B'dir bilakis ikisinin bir karışımıdır. Amin'e göre yadsımanın yadsınmasını oluşturan bu işleyiş diyalektik ve diyalektik ilerleme anlamına gelmektedir (Amin, 2014, s. 80-81). Fikret Başkaya'ya göre ise diyalektik sosyal gerçekliğin farklı veçhelerinin, kertelerinin, bileşenlerinin ve belirleyiciliklerinin bir bütünüdür. Zira Başkaya'ya göre gerçek ve hakikat bütündedir. Söz konusu bütünü diyalektik kılan bir diğer unsur ise onun durağan, kendini sürekli olarak aynı temel üzerinde, aynı şekilde yeniden üretmesi değil bilakis dinamik, hareket halinde, sürekli olarak yenilenen bir değişim halinde olmasıdır. Başkaya'ya göre diyalektik aynı zamanda bütünün parçaları arasındaki çelişki, rekabet ve tamamlayıcılık ilişkisidir (Baskaya, 2018, s. 19).

Susan Buck-Morss ise Hegel'in ilerleme diyalektiğinin -yani dünya tarihinin yadsıma aracılığıyla kaçınılmaz bir şekilde aşkınlığa ulaşacağı yönündeki iyimser senaryosunun- meşruluğunu yitirdiğini belirterek felsefecilerin ve politikacıların gözünden kaçtığını iddia ettiği bir diyalektik tanımlaması yapmıştır. Bu tanımlamada öne çıkan husus ise Hegelci diyalektiğin üçüncü anlamına karşılık gelen *aufheben*'dir. Öyle ki Hegelci diyalektik *aufhebung* kelimesinin içerdiği üç anlama yaslanmaktadır. Bunlardan birincisi yadsıma, ikincisi ise yadsımanın aşkınlığı ve tarihsel çelişkileri aklın marifeti olarak ilerlemeye dönüştüren kapsayıcı sentez yani yerine geçme eylemidir. Buck-Morss'un diyalektiği tanımlamasında öne çıkardığı *aufheben*'in üçüncü anlamı ise saklamak ve muhafaza etmektir. Bu açıdan düşünür'e göre diyalektik "geçmiş çağların çamurunu" mümkün olduğunca çabuk akıtmak ve geçmişi tarihin çöp kutusuna atmak yerine kurtarmaktır (Buck-Morss, 2017, s. 99-102).

Otto Wille Kuusinen'e göre diyalektik doğanın, toplumun, insan düşüncesinin en temel hareket kanunlarının insanlar tarafından bilinmesini ve böylece mevcut dünyanın değiştirilmesini sağlayan metottur. Diyalektik Kuusinen'e göre aynı zamanda insan zihnini düşünceye zincir vuran dogmalardan, peşin hükümlerden ve ebedi hakikatlerden kurtarmanın yolu yani geçmişe takılıp kalmamanın, yeniye görmenin, ileriye doğru yürümenin yoludur. Bununla birlikte diyalektik eşyayı objektif bir şekilde ve tüm yönleriyle incelemeye karşılık gelmektedir. Zira Kuusinen'e göre diyalektik asli olduğu kadar arızı olanı da görmenin, bir fenomenin yalnızca şeklinin değil muhtevasını da hesaba katmanın, onu derinden incelerken aynı zamanda dış etkilerin önemini ihmal etmemenin yoludur. Son olarak diyalektiği materyalizmin de ruhu olarak tanımlayan Kuusinen'e göre diyalektik gelişen her fenomende ona içkin zıt eğilimlere dikkat çeken, değişmekte olan şeyde istikrarlı yanı, sarsılmaz gibi görünen şeyde ise gelecek değişikliklerin tohumunu bulmak demektir (Kuusinen, 1965, s. 107-109).

Şule Daldal ise Feyeraband'ın bilimsel metotların sınırlarına yönelik değerlendirmesinden (Feyerabend, 2010) hareketle bir yöntem olarak öne çıkardığı diyalektiğin, bilimsel sürecin yatağında akan bir nehir olarak algılanmasını mümkün kılan aynı zamanda bu nehrin yatağının sınırlarının da değişebilirliğini kabul eden bir anlama sahip olduğunu belirtmiştir. Diyalektiği bilim ve felsefenin birliği olarak da tanımlayan Daldal onun tarihsel determinizm şeklinde kavranmasına da karşı çıkmaktadır (Daldal, 2010, s. 26-29). Mary Gabriel'e göre ise diyalektik çelişkinin anlam kazanması ve insanlık tarihinin artık anlamsız şiddet hareketlerinin vahşi girdabı şeklinde görünmekten kurtarılmasıdır. Zira Gabriel'e göre diyalektik insanlık tarihinin çelişkinin sonucu olarak ortaya çıktığının anlaşılmasının yoludur. O halde diyalektik yaşamın doğasının devingen olduğunun ve değişimin de yaşamın tam çekirdeğinde yer aldığının kabul edilmesidir. Özetle Gabriel'e göre diyalektiğin kökünde gerilim yatıyor olsa da aslında diyalektik rahatlatıcı bir şeydir. Zira bizlere çelişkinin rast gele olmadığını ve tarihsel ilerleme için gerekli olduğunu salık vermektedir (Gabriel, 2018, s. 74).

Michael Heinrich ise diyalektiğin en temelde iki anlamı olduğunu belirtmektedir. İlk anlamıyla diyalektik doğanın, insan toplumu ile düşüncesinin genel hareket-gelişme yasalarının bilimidir. Bu kavrayışa göre diyalektik gelişmenin düzenli bir biçimde ve doğrusal bir tarzda ilerlemediğinin bilakis çelişkilerle dolu bir hareket içinde olduğunun kabul edilmesidir. Heinrich’a göre ilk anlamında diyalektiğin en temel yasaları ise niceliğin niteliğe dönüşümü ve yadsımanın yadsınmasıdır. Heinrich diyalektiğin, gelişmenin genel bilimi olarak kavranmasına yönelik “Rosetta Taşı” benzetmesini kullanmıştır.¹ Diyalektiğin ikinci anlamı ise felsefi anlamda kategorilerin sunumuyla ilgilidir. Öyle ki diyalektik bireysel kategorilerin sunum boyunca birbirlerinden hareketle açmlandığı anlamına gelmektedir. Diyalektiğin bu anlamı kategorilerin basitçe birbiri ardına ya da bir diğeri yanı sıra sunulmamasına daha ziyade karşılıklı ilişki içinde bulunmasına -bir kategorinin nasıl bir diğerkategorinin varlığını gerektirdiği- karşılık gelmektedir (Heinrich, 2016, s. 41-42).

Daniel Little ise diyalektiği tanımlarken Marx’ın çalışmalarına etkisi bağlamında bir değerlendirme yapmıştır. Buna göre diyalektik kavramı Marx’ın düşüncesinde yalnızca küçük bir rol oynamış, onun araştırma yönteminde ise hiç rol oynamamıştır (Little, 1987, s. 197-220). Little’a göre diyalektik kurumsal değişim hakkında yüksek düzeyli bir hipotez aracılığıyla kendi rolünü oynayabilen bir bakıştır. Bu hipoteze göre kurumlar beklenmeyen ve istenmeyen sonuçlara yol açmakta, değişim süreçleri kendilerini ortaya çıkaran kurumların temellerini aşındırabilmekte ve tarihsel süreçlerin içinde çelişkiler bulunmaktadır. Bu durumda Little’a göre sosyal bilim çalışmaları en önemli katkılarını neredeyse her zaman istenmeyen sonuçları ve sapkın etkileri keşfederek yapmışlardır ve diyalektik de tam olarak bunu sağlayan şeydir (Little, 2011, s. 322). Buna karşılık Isac Deutscher’e göre ise diyalektik Marksist düşüncenin grameridir. Gramerin yaşayan dille öğrenilmesi gibi diyalektik

¹ “Rosetta Taşı” ya da bir diğerkategorinin varlığını gerektirdiği- karşılık gelmektedir (Heinrich, 2016, s. 41-42).

de formülleri düşünülerek değil tarihteki ve çağdaş sorunlardaki özgül, geniş, hayati konular yakalanarak sergilenebilmektedir (Deutscher, 1967).

Georges Politzer'e göre diyalektik dinginlikte gerçeğin görelî bir yönünü görmek demektir. Yine hareketin mutlak kabul edildiği varsayımıyla diyalektik bütün ayrımların görelî olduğunu, gerçekte her şeyin şu ya da bu biçimde birbirine bağlı olduğunu ve her şeyin aralarında birbirini etkileme durumunda olduğunu kabul etmek demektir. Yani diyalektik, hareketi bütün biçimleriyle dikkate almak ve onu karşıtların savaşımı olarak açıklamak demektir. Metafiziğin karşıtları tecrit etmesine, sistematik olarak bağdaşmaz kabul etmesine karşılık diyalektik, karşıtların biri olmadan diğersinin de olamayacağını ve her hareketin, her değişikliğin, her biçim değiştirmenin karşıtların savaşımıyla açıklandığını ortaya koymanın yoludur (Politzer, 2010, s. 48-49). Ben Fine ve Alfredo Saad-Filho ise diyalektiği tanımlarken şeylerin her zaman oldukları gibi görünmediklerinden hareket etmişler ve bu çerçevede gerçeklik ile onun nasıl görüldüğü arasındaki ayrılığın diyalektiğin tanımlamasının merkezine koymuşlardır. Buna göre diyalektik soyut kavramlar ile bunların gündelik hayatta gösterdiği somut ve pratik arasında bağ kurmanın yolu, soyut ile somut arasındaki bağlantı, çelişkilerin izini sürmek demektir (Fine & Alfredo Saad-Filho, 2011, s. 22).

Hans Heinz Holz'da ise diyalektik insanları ve toplumu doğadan kaynaklanan, doğadan bağımsız, doğaya karşı koyan yeni varlık tarzı olarak anlamayı sağlayan, doğanın zorlamalarından ve doğaya bağlı olmaktan kurtuluşu bir kavram olarak düşünme yeteneği sunan bir yoldur. Bununla birlikte Holz diyalektiği iki açıdan ele almaktadır: Bir yanda gerçekliğin (çelişkilerin hareket halindeki biçimlerinin) ilişkilerinin evrensel ilkesi olarak; öte yandan bu çelişkili hareket biçimlerinin ortaya konmasının yöntemi olarak. Ancak her iki açıdan da diyalektik gerçekliğin birçok şeyin birliği olduğu, sürekli değiştiği, gerçekliğin hareketinin çelişkilerin karşılıklı olarak birbirini etkilemesinden kaynaklandığı ve bu hareket içinde nitelik bakımından yeni olan şeyin nicel değişimlerin toplamı olduğu anlamına gelmektedir (Holz, 2008, s. 35-42). Vadim Zagladin'e göre ise diyalektik hem ne olduğunun hem de neden bunun mümkün olduğunun analizini yapmayı mümkün kılan yöntemdir (Zagladin, 1988, s. 47).

Diyalektiği çelişkilerin felsefesi olarak tanımlayan Haluk Yurtsever ise diyalektiğin ayırt edici noktasının yalnızca değişim ile hareketi esas alması değil, hareket ile değişimi çelişkiye bağlaması olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki Yurtsever'e göre diyalektik hareket yasası, çelişki ve iç dinamik yasasıdır. Zira Yurtsever'e göre hareket çelişki doğurmakta ve hareketin kendisi de çelişki halinde bulunmaktadır. Hatta bir dış hareket ile başlatılan bir hareket ya da süreç bile ancak iç çelişkiler üzerinden oluşup olgunlaşmaktadır. Benzer şekilde diyalektik bir nesnenin hem var olduğunu hem de var olmadığını, içinde kendi var-olmayışını taşıdığını ileri sürmektedir ve bu şu anlama gelmektedir: Bir nesne istikrarla değişebilirliğin, olumsuzla olumlunun, ölüp gitmekte olanla yaşama başlayanın birliğidir. Bu açıdan diyalektik hiçbir şeyin kendini aynı biçimde tekrarlamadığı ucu açık bir gelişme biçimi olarak tasarlananın yoludur. Diyalektik maddenin var oluş biçiminin yer değiştirmekten düşünmeye, en basitinden en karmaşığına hareket halinde olduğunun kabulü; çelişki, neden-sonuç, tarihsellik kavram ve kategorilerinin geliştirilmesi, insan düşüncesinde değişimin evrimci, devrimci evrelerden, süreklilik ile kopuşlardan geçtiğinin, öncülleri olmadan hiçbir şeyin bir başka şeyin içinden birdenbire çıkmadığının, hiçbir şeyin kendisinden sonraya bir şey bırakmadan kaybolmadığının, her şeyin başka şeylerden geldiğinin, başka şeylere yol açtığı ve tüm bunların bilinebilir yasallıkları olduğunun kabulü anlamını taşımaktadır (Yurtsever, 2007, s. 40-51).

Gerard Dumenil, Michael Löwy ve Emmanuel Renault'a göre ise diyalektik ekonomi politiğin eleştirisinin hem yöntemi hem de amacıdır. Benzer şekilde diyalektik üretici güçlerin gelişimi ile üretimin toplumsal ilişkileri arasındaki çelişkilerin dinamiğini ve daha genel olarak kapitalist toplumun çatışmalarını, çelişkilerini ifade etmenin yoludur (Dumenil, Löwy, & Renault, 2012, s. 50-51). August Thalheimer'e göre ise diyalektik en genel anlamıyla doğadaki, tarihteki ve düşüncedeki genel ilişkilerin bilimidir. Diyalektiği ne olmadığı üzerinden de tanımlayan düşünüre göre diyalektiğin karşıtı şeylerin yalıtılmış halde izlenmesi ve sabit kabul edilmesidir. Buna karşılık diyalektik ise her şeyi en genel ilişkileri içinde, karşılıklı bağımlılık ilişkilerini izleyerek sabit değil gelişen şeyler olarak ele almaktır. Bu bakımdan Thalheimer diyalektiğin doğa, insanlık tarihi ve toplumsal düşünce

olmak üzere üç kaynağının olduğunu belirterek bütüncül bir diyalektik kavrayış geliştirmiştir (Thalheimer, 2013, s. 114-115).

Diyalektiği gelişim ve evrensel bağıntı bilimi olarak tanımlayan Suslakov ile Yakovleva'ya göre diyalektik aynı zamanda dünyanın durumu, dünyada gerçekleşen değişimler ve bu değişiklikleri yöneten yasalarla ilgilenen bilimdir. Düşünörlere göre bu hem varlığın hem de bilginin gelişim yasaları içindir çünkü birliğin kendisi de varlığı yansıttığı sürece gelişmektedir. Diyalektik bu anlamda kuramsal önermelerden hareketle bu önermelerin bilgi ve uygulama bakımından önemine dair sonuçlara ulaşmaktır. Böylece diyalektik sadece bir gelişim kuramı değil gerçekliği kavramanın ve değiştirmenin bir yöntemidir. Diyalektik aynı zamanda bir bilgi ve mantık kuramıdır. İşlevsel bir yöntem olarak diyalektik Marksizm'in yaratıcılığının, devrimciliğinin kaynağı, işçi sınıfının ve Marksist-Leninist partilerin politikaları, stratejileri, taktikleri için yöntem bilimsel bir dayanaktır (Suslakov & L. A. Yakovleva, 2017, s. 63). Tölin Öngen ise diyalektiği bir bütün olarak toplumsal sistemin alt yapısı ve üst yapısı arasındaki *sui generis* ilişki olarak tanımlamaktadır. Öyle ki bu ilişki türü meydana getirdiği dönüşüm ile hem sistemin tarihsel hareketini hem de sistem içi hareketi içeren bütüncül bir sürece karşılık gelmektedir (Öngen, 2014, s. 56).

Bernhard Brosius'a göre diyalektik tarihin tasnif edilebilmesi, önceleri karmaşa ve rastlantıdan ibaret görölen durumlarda, düzenlilik arz eden yasaların varlığına işaret eden unsurların, düzenli yapıların belirginleşmesidir. Diyalektik bir yandan bizzat nesnenin hareketinin tarif edilmesi, öte yandan hareket halinde olan nesneyi anlamaya ve tarif etmeye yarayan yöntemdir. Diyalektik aynı zamanda içeriğin kendisine ait içsel hareket biçiminin bilincidir. Zira diyalektik belirlenimlerin birliğinin zıtlıkları üzerinden ele alınması, her türlü özsel hareketin-canlılığın kavranması, şeylerin ve onların tasarımlarının ideaları, iç bağlantıları, dizilimleri, hareketleri, başlangıçları, bitimleri içinde açıklanmasıdır (Brosius, 2015, s. 17-18). Şahin Yenişehirlioğlu'na göre diyalektik metafiziğin karşıtıdır. Zira metafizik, "fizik biliminin ötesinde kalan" anlamıyla varlığa ve doğaya hareketsizlik, bağıntısızlık, ebedilik ve salt karşıtlık atfeden bir düşünce yöntemidir. Diyalektik ise doğanın durağan ve değişmez değil, sürekli hareket ve değişim halinde kavranmasıdır (Yenişehirlioğlu, 1996, s. 27).

Paul Laberrenne ise diyalektiği bir bilim felsefesi olarak tanımlamış ve onu diğer bilim felsefelerinden ayırmıştır. Buna göre diyalektik kaba materyalizmin karşısında olduğu için durağan değil hareketlidir ve bilinç fenomenleriyle insan iradesine etkin bir önem tanıyarak mekanizmi inkâr etmektedir. Diyalektik insan bilgisinin tamamını, değişik disiplinlerin basit bir üst üste konması olarak değil, daimî bir evrim içindeki bütün olarak tahayyül ettiğinden emprisizme ve İngiliz fenomenalizmine- aynı zamanda bunlara bağlanabilecek pozitivistliğe de- karşı çıkmaktadır. Diyalektik aynı zamanda dünyanın gerçekliğinin ve dış dünyanın bilgisine yavaş yavaş yaklaşma ihtimalinin bizim duyularımız dışında olduğunu iddia eden agnostisizme ve ampiriokritisizme de karşı çıkmaktadır. Nihayetinde diyalektik kuram ve pratiği sıkıca birleştirmekte, pratik eylemde düşüncenin doğal sonucunu, zorunlu tamamlayıcısını görmekte, buradan hareketle de devrimci bir öğreti inşa etmektedir (Laberrenne, 2016, s. 73).

Foulquie'ye göre ise diyalektik, kendi kendinin bilincine varan ve toparlayıcı bir bileşimin indirgemeye çalıştığı antitez belirlemeleriyle kendini açıklayan bir düşüncenin süreci; karşıt anlam almasıyla ya da karşılıklı bir nedensellik etkinliğiyle ilerleyen bir düşüncenin ya da bir oluşun süreci; hiçbir belirlemeyi tam tamına kesin saymayan ve evrensel yeniden gözden geçirme ilkesine dayanan zihinsel tutumu; elde edilmiş olana yerleşmek yerine kendini aşmaya yönelen bir dinamik düşüncenin öz yapısını ve araştırılan şeyi anlayabilmek adına, onu etkin, tarihsel ve somut gerçekliğe yerleştirmeye dayanan yöntemi ifade etmektedir (Paul Foulquie, 1975, s. 40). Görüldüğü üzere uzun ve karmaşık tarihi boyunca diyalektiğin günümüzdeki anlamını domine eden Marksizm'de diyalektiğe ilişkin olarak şu ya da bu ölçüde değişime uğramış beş temel kavrayış-tanımlama öne çıkmaktadır:

i) Sonradan Marx tarafından kapitalizm ve onun üretim tarzı açısından asıl sayılacak olan, temelde Herakleitos'tan miras kalmış, bağımsız olmayan kökenlere sahip güçlerin kapsayıcı karşıtlık ya da çatışmalarını içeren çelişkileri temel alan diyalektik;

ii) Bir yanıla sınıf mücadelesi içinde dönüştürülürlerken diğer yanıla da Gramsci'nin komünist toplumunda, Habermas'ın sınırlandırılmış oydaşmasında

örneklendiği şekliyle bazı Marksist düşünürler tarafından ideal koşullarda bir gerçeklik normu olarak işlevini koruyan, Sokrates'ten kalma yanlışlama ya da tartışma olarak diyalektik;

iii) Bir yanda Kantçı eleştiri örneğinde görüldüğü üzere aydınlanma ve demistifikasyondan doğan kavramsal esneklik ve yeniliklerden öte yanda ise öz kurtuluşun maddi temeli ve koşullanmış pratiklerin rasyonalitesine kadar uzanan bir dizi çağrışım olarak Platon'dan kalma akıl anlamında diyalektik;

iv) Bir yandan Marx'ın meta biçimine ilişkin sistematik yaklaşımının belirttiği kesin olmayan sınırlar ya da kutuplar öte yandan ise sosyalizm için yürütülen pratik mücadelenin dürtüsü olarak Plotinus'dan Schiller'e kadar uzanan başlangıçtaki birlik, tarihsel ayrışma ve ayrılmış birlik şeması olarak diyalektik;

v) Ve son olarak Marx'ta hem toplumsal nesnelerin nedenselliğe bağlı sunuluşunu hem de bunların açıcı eleştirisini, gerek tarihsel olarak özgül ve praxis-bağımlı olanlar gerekse de böyle olmayanlar bağlamını da içerecek şekilde dönüşüme uğrayan Hegel'den kalma kavranabilirlik olarak diyalektik (Bottomore, 2005, s. 153-154).

Diyalektik kavramına ilişkin ortodoks kullanım, etimolojik köken ve kavramsal soy ağacı temelindeki bir incelemeden çıkarsanabilecek birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre diyalektik hem felsefe tarihi ile eş değer bir geçmişe sahip olduğundan hem de felsefenin kendisini gerçekleştirme yollarından bir tanesi olduğundan artık çalışma nezdinde ön plana çıkan husus felsefede diyalektik değil diyalektiğin felsefesidir. İki kullanım arasındaki nüans ise aslında çalışmanın teorik ve pratik çerçevesiyle uyumludur. Çünkü felsefede diyalektikten ziyade diyalektiğin felsefesi kullanımı diyalektiği felsefeye içkin-yerleşik-özgül bir bakış-arayış-kavrayış haline getirmektir. Felsefede diyalektikten, diyalektiğin felsefesine geçiş; “kendinde felsefe”den, “kendi için felsefe”ye geçiş demektir. Uzun felsefe tarihi boyunca her dönemden ve her coğrafyadan düşünürün -en azından diyalektiğe ilişkin yasalar ve kategoriler çerçevesinde- diyalektik üzerine düşünmüş olması bahse konu savı doğrulamaktadır. Bu kullanım çalışma nezdinde diyalektiğin dünyayı ona içkin

elişkilerle anlama ve değiştirme yolu olarak kavranmasıyla uyumludur. Nitekim diyalektiğin felsefesi olarak “kendinde” felsefeden “kendi için” haline gelen felsefe, değişim taleplerinin silahı olarak işlev gösterebilir.

İkinci olarak diyalektiğin kavramsal soy ağacı incelendiğinde onun olumlanan ve olumsuzlanan anlamlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan olumsuzlanan diyalektik eristik bir gayeyle herhangi bir yargının yanlış olduğunu onun çelişik yanı üzerinden ortaya koymak ve bu sayede bahse konu yargıyı yanlışlamak anlamındadır. Bu açıdan olumsuz anlamıyla diyalektik varlığa ilişkin çelişkide, çelişkili yanlardan bir tanesinin gerçeklik olarak kabul edilmesi ve diğer yanın yanılısama-kuruntu olarak nitelendirilmesi ile sonuçlanmaktadır. Aristoteles ve Kant ile özdeşleşen bu kullanım diyalektiğin “laf ebeliği” olarak küçümsenen kötü bir ne sahip olmasının en temel sebebidir. Olumlu anlamıyla diyalektik ise gerçekliği kavrama, ona dair bilgiyi edinme, onu tarihsel değişim süreci içinde görme ve buradan hareketle onu aşma ile eşdeğerdir. Olumsuzlanan anlamından farklı olarak olumlanan diyalektikte gerçeklik karşıtların birliği olarak kavrandığı için çelişki gerçekliğin gerçeklerinden bir tanesi olmasının yanında onun hareket ve değişiminin merkezine konumlanmaktadır. Bu açıdan olumsuzlanan anlamda yanılısama-kuruntu olarak görülen çelişki olumlanan diyalektiğin epistemik olarak yüceltilmesinin kaynağı-sebebi haline gelmektedir.

nc olarak diyalektiğe dair bahse konu olumlanan anlam özellikle Marksizm ile birlikte yerleşikleşmiştir. Hatta olumsuzlanan anlamıyla diyalektiğin diyalektik olarak itibar görmemesi Marksizm ile mümkün olmuştur. Bu durumun en temel sebebi Marksizm’in bir devrim teorisi olarak görülmesidir. Böylece diyalektik de devrimsel dönüşümü talep eden düşünürler ve yığınlar nezdinde mevcut dünyayı anlamının ve onu değiştirmenin bir yolu olarak itibar görmüştür. Yine Marksizm’in holistik olarak bakıldığında sosyal bilimlerin neredeyse tüm disiplinlerine dair teorik bir ereve sunması da bunda etkili olmuştur. Çünkü bu sayede diyalektik de Marksizm ile birlikte sosyal bilimler disiplinleri için ontolojik, epistemik ve metodolojik bir ereve olarak kabul görmeye başlamıştır. Ancak diyalektiğin Marksizm ile eşdeğer görülmesi kavram için her zaman olumlu bir bakış açısı doğurmamıştır. Nitekim kendi felsefi birikimine sahip olan diyalektik, Marksizm ile anılmaya başladıktan sonra pejoratif

çağrışımlarla değerlendirilmeye başlamıştır. Hatta diyalektik günümüzde bir bilim felsefesi kadar Marksizm hasebiyle bir ideoloji itibarı da görmektedir. Şüphesiz bunda reel sosyalizmin yani S.S.C.B.’nin kurulması ve Soğuk Savaş’ın sonunda dağılması da etkili olmuştur.

Dördüncü olarak Marx ve Engels’ten itibaren diyalektik ve Marksizm arasında karşılıklı belirlenimci bir ilişki tesis edilmiştir. Az önce vurgulandığı üzere diyalektik kavramı üzerinde Marksizm’in hegemonyasının bulunduğu Marx ve Engels sonrasındaki kavramsal soy ağacı dikkate alındığında derhal göze çarpmaktadır. Ancak Marksizm ve diyalektik ilişkisini yalnızca bu açıdan değerlendirmek tek taraflılık olacaktır. Çünkü kavram üzerinde Marksizm’in hegemonyasının olması kadar kavramın da Marksizm üzerinde bir tahakkümünün bulunduğu ortadadır. Nitekim Lukacs’ın üstü kapalı bir şekilde Marx’ın yöntemini kastederek diyalektiği “Marksizm’in ortodoksizmi” olarak nitelendirmesi yerindedir. Öyle ki diyalektik Marksizm nezdinde tabiri caizse anathem-aforoz ve takdis-vaftiz-kutsama için sıklıkla kullanılmaktadır. Diyalektiğin nasıl kavrandığı üzerinden düşünürler Marksist, Neo-Marksist ya da Marksizm’in güdük versiyonu olarak etiketlenmektedir. Marksizm ve diyalektik arasında karşılıklı belirlenimci bir ilişki bulunmaktadır.

Kavramsal soyağacında göze çarpan beşinci husus ise kavramsal çeşitliliğin en temelde iki sebebinin bulunmasıdır. Bunlardan ilki kavramı tanımlayan düşünürlerin kavrama farklı soyutlama, uğrak, kategori, konumlanma noktalarından yaklaşmaları ve diyalektiği bu çerçevede tanımlamalarıdır. İkinci sebep ise her kavram gibi diyalektiğin de insan yaşamının pratiğine sıkı sıkıya bağlı olması ve düşünürlerin içinde yaşadıkları dönemin-toplumsal sosyo-politik panoraması çerçevesinde diyalektiği tanımlamalarıdır. İlkinden başlamak gerekirse diyalektiğe hangi açıdan bakıldığı kavramın tanımlanışını şekillendirmektedir. Öyle ki diyalektiğe dair ontolojik, epistemolojik, metodolojik konumlanmalar olduğu kadar bunların tümünü kapsayan diyalektik tanımlamaları da mevcuttur. Bu çerçevede ortaya konulması gereken ilk husus tüm bu kavramsal soy ağacı göz önüne alındığında çalışma nezdinde diyalektiğin nasıl tanımlandığıdır. Çalışmada diyalektik; bütüncül, kavramın tüm

bileşenlerinin içsel ilişkiler felsefesiyle birbirine bağlı bir şekilde ve olumlanan anlamıyla ele alınmıştır.

Bu bakımdan diyalektik çalışmada ontolojik açıdan ele alındığında bu; gerçekliğin bütüncül, karşıtların birliği şeklinde, devingen, çelişkili ve süreçsel olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir. Çalışmada diyalektik episteme temelinde ele alındığında ise bu çalışmanın yöntem bilimine; Marksizm'in bilgi teorisine; kaba materyalizmin, emprisizmin, fenomenalizmin, pozitivizmin, agnostisizmin ve ampiryokritisizmin karşıtı bir bilim felsefesine ve materyalizmin yöntemine karşılık gelmektedir. Epistemolojik düzey ile ontolojik zeminin iç içe geçmesi neticesinde diyalektik çalışma nezdinde gerçekliğin tanınması ve aşılması; sözde-somutun düşüncede gerçek somuta dönüştürülmesi; gerçekliğin içindeki yokluğun hiçlik değil var olmaya aday olasılık olarak kavranması olarak anlaşılmalıdır. Çalışma nezdinde ve toplumsal formasyon düzeyinde ise diyalektik; mevcut dünyanın değişmekte olan yanında istikrarlı tarafını, istikrarlı olan yanında ise değişen tarafını görmek; yani kapitalizm olarak adlandırılan mevcut toplumsal formasyonu çelişkilerin uzlaşmazlığı şeklinde kavramak; onu olumsuzlamak; bu olumsuzlamayı ondan özgürleşmek ve yabancılaşmadan kurtulmak için kullanmak anlamındadır.

Son olarak bahse konu tüm düzeylerde diyalektik eylemliliği ve öznenin varlığını dayattığı için çalışma nezdinde ve özne düzeyinde diyalektik; özne olarak sınıfın ve onun siyasetinin aracı, dili ve içeriği konumundadır. Diyalektiğin farklı tanımlamalarının ikinci sebebine gelince kavramın işaret ettiği anlamın da gösterdiği gibi düşünürlerin içinde yaşadıkları dönemin-toplumun sosyo-politik panoraması kavrama dair farklı tanımlamaları beraberinde getirmiştir. Hegel'in de vurguladığı üzere düşünce hiçbir zaman *in vacuo* yani boşlukta var olmamaktadır. Bu tespit belki de en fazla diyalektik için geçerlidir. Çünkü özünde "değişimin değişmezliği" prensibi bulunan diyalektik açısından bakıldığında hangi toplumsal-sınıfsal koşullarda değişimin öne çıktığı hangisinde ise olumsuzlanan anlamıyla diyalektiğin -yani çelişkinin yanılısıma olarak görüldüğü- karşılık bulduğu sorusu önem kazanmaktadır. Bu noktadan hareketle çalışmanın ilerleyen başlığında diyalektiğin tam da kavramın

kendisine işaret eden -ve bu bakımdan kendisini doğrulayan- diyalektiksel tarihi üzerinde durulmuştur.

1.2. Diyalektiğin Felsefesinin Diyalektiksel Tarihi: Maddecilikten İdealizme Diyalektiğin Salınımı

Felsefe tarihinde genelde Batı medeniyeti özelde ise Antik Yunan öne çıkmaktadır (Ulukütük, 2018, s. 35-43). Ancak felsefe tarihine dair eleştirel bir okuma Doğu medeniyetinin de bu birikime katkı sağladığını hatta birçok bakımdan Batı medeniyetinin öncüllüğünü yaptığını göstermektedir (Hobson, 2004). Bu alanlardan bir tanesi ise diyalektik ve onun felsefi birikimidir. Bu çerçevede örneğin evrenin, dünyanın, doğanın, maddenin, ruhun karşıtlıklar temelinde ve oluş şeklinde kavranması Doğu medeniyeti ile başlamıştır (Annas, 2000, s. 94-96). Bu tespitin en güçlü kanıtı ise diyalektiğin felsefesinin çok şey borçlu olduğu Hegel'in bu konuda takındığı tutumdur. Nitekim Hegel *Philosophy of History* başlıklı çalışmasının ilk bölümüne Doğu medeniyeti ile başlamış (Hegel G. W., 2001, s. 128-243) ve benzer şekilde *Tarihte Akıl* başlıklı çalışmasında da Doğu medeniyetinin içinde yer alan Çin ve Hint felsefelerinin kendilerinden sonraki felsefi birikimi şekillendirdiğini ileri sürmüştür (Hegel G. W., 1995, s. 169). Diyalektiğin felsefesinin diyalektiksel gelişimi noktasında Doğu medeniyeti ve Antik Yunan başlangıç noktalarıdır.

Bu durumda diyalektiğin neden Doğu medeniyetinde ve Antik Yunan'da geliştiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bunun en temel nedeni ise söz konusu toplumlar halk tarafından benimsenen eski dinin tedricen önemini yitirmesi ve gözden düşmesidir. Böylesi bir durumun ise hem Antik Yunan ve Doğu medeniyetini kapsayacak şekilde evrensel hem de bu toplumların kendilerine özgü olarak ama her ikisi de toplumların sınıfsal yapısının değişimine bağlı koşulları bulunmaktadır. Bu çerçevede hem Antik Yunan hem de Doğu medeniyeti özelindeki evrensel koşullardan en önemlisi bu toplumların üretim kapasitelerinde, ekonomilerinin verimliliklerinde ve doğayı tahakküm altına almakta kaydettikleri ilerlemedir. Öyle ki ilkel komünal toplumsal safhadan itibaren başlayan ve özellikle tarımsal faaliyetin gelişmesi gibi durumlar bu toplumlardaki özel mülkiyetin ve meta ekonomisinin serpilmesine katkı

sağlamıştır. Bu serpilme ise sermayenin ilk biçimleri olarak dünya sahnesine çıkan ticari ve para sermayenin gelişimine katkı sağlamıştır (Thalheimer, 2013, s. 41-42).

Birinciyle bağlantılı ve hatta onun bir bakıma sonucu olan ikinci evrensel koşul ise bu toplumlarda ruhban sınıfı ve toprak sahiplerinin yanı sıra zamanını bilime, sanata, felsefeye kaydırmak için boş zaman bulan yeni bir gurup insanın ortaya çıkmasıdır. Bunun en temel nedeni ise bu toplumlarda köle ekonomisinin gelişmesi ve böylece doğrudan toplumsal üretime katılmak yerine ruhban sınıfının yanı sıra özgür insan sınıfının da felsefe yapmanın gerektirdiği zamana artık sahip olmaya başlamasıdır. Söz konusu boş zamanın ortaya çıkması ile özellikle Yunanistan'da felsefe ve doğa bilimlerinin gelişmesi, rahiplere karşı maddeci ve diyalektik görüşün ortaya çıkması, Anadolu deniz kıyılarındaki Yunan deniz ticaret merkezlerinin gelişmesi gibi gelişmeler arasında bağlantı bulunmaktadır. Yine Hindistan'da soyluların ve tüccarların sınıfsal olarak güçlenmesi Brahmanlara karşı savaşın başlamasını sağlamıştır. Son olarak Çin'de ise Lao Tzu ile Konfüçyüs eski feodalizmin çöktüğü, buna bağlı olarak özgür çiftçilerin ortaya çıktığı ve merkezi, bürokratik, monarşist devletin inşa edildiği bir zamanda ortaya çıkmıştır (Thalheimer, 2013, s. 42-43).

Özetle köle ekonomisinin gelişimine bağlı olarak bu toplumlardaki insanların bilime, sanata, felsefeye eğilmeye zaman bulmaları eski dinin mevcut konumunun sarsılmasına ve diyalektik düşüncenin gelişmesine katkı sağlamıştır. Çünkü günümüzde olduğu gibi geçmişte de felsefe “boş zaman işi” yani bir insanın asgari yaşam koşullarını sağladıktan sonra arda kalan zamanında giriştiği faaliyet olarak görülmüştür. Tüm bu öncüllerden hareketle Hint toplumu ile başlamak gerekirse bu felsefeye genel temasını veren Budacılık M.Ö. 6. y.y.'da Upanişad'ların öğretisinin eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki Upanişad'ların ruhun sonsuz-değişmez olduğunu ileri süren statik-değişmez nitelikli öğretilerine karşılık Budacılık tözcü anlayışı reddederek varlığı, maddeyi, ruhu yadsımış ve ruhu ruhsal süreçlerin akışı olarak kavramıştır (Moorjani, 2021, s. 19-37). Bununla birlikte Budacılıkta maddenin oluşuna dair durgun bir yaklaşım benimsenmemiş aksine madde parlayıp sönen bir hareketler silsilesi olarak kavranmıştır. Öyle ki Budacılığa göre her yerde varlık

olmayanın egemenliğı söz konusudur ve her şey oluş-değişim içerisinde (Baihui, 1986, s. 84-108).

Budacıların evrene bakışta devingenliğı ele aldıklarını gösteren en önemli kavramsallaştırmaları ise değişmeyen tek şey olarak gördükleri değişim yasası *dharma*'dır. Budacılığa göre görünen her şey anlıktır (Gokhale, 2021, s. 1-15). Yine Budacılığa göre bir birden doğmamış ve her şey birçok nedenden ötürü meydana gelmiştir (Sharma, 1952, s. 5-7). Budacılıkta her şeyin değişim halinde olduğunu belirtmek için ateş ve ırmak metaforları da kullanılmıştır (Gombrich, 2005, s. 36-37). Budacılığın diyalektik açısından önemine bakıldığında ise ilk olarak bu felsefe Hegel idealizmi ile ciddi bir benzerlik göstermektedir. Nitekim bu felsefede Hegel'in "Geist" (Tin)'ine benzer şekilde dinamik ve maddesel olmayan temel bir ilke mevcuttur (Park, 2008, s. 13). İkinci olarak Budacılıkta neden ile sonuç arasında nitel bir ayrımın olması ve diyalektiğın niceliksel değişimin nihayetinde niteliksel değişim ile sonlanacağına ilişkin yasası arasında benzerlik bulunmaktadır (Hilav, 2012, s. 25). Üçüncü olarak Budacılıkta kullanılan ateş ve ırmak gibi metaforlar diyalektiğın kurucusu olarak kabul edilen Herakleitos'un fragmanlarında da yer almaktadır.

Hint felsefesinde eski dinin gözden düşmesine dair sınıfsal koşullara değinebilmek için öncelikle Brahmanizm'in bu toplumdaki işlevinin anlaşılması gerekmektedir. Zira bu dönem aynı zamanda Brahmanizm'in büyük bir krize girdiğı dönemdir. Brahman kastının egemenliğine ve onun dini görüşlerine karşı olan ama temelinde sınıfsal ilişkilerdeki büyük dönüşümleri yansıtan gelişmeler Budizm'in gelişimine katkı sağlamıştır. Eski din olan Brahmacılık'ın çerçevesini maya, brahmana ve atmana kuramları oluşturmaktadır. Bunlardan maya kuramına göre fenomen dünyasının değişiklik, çokluk ve çeşitlilik ile karakterize olması gerçekliğın yansımasından başka bir şey değildir. Çokluğın yadsındığı brahmana kuramında ise ruhsal bir töze sahip olan brahmana tek ve bölünmezdir. Atmana kuramında ise insan ruhu ile dünyanın ruhu özdeş kabul edilmektedir. Brahmacılık için fenomenler dünyası değersiz ve aldatıcı olarak değerlendirilmiştir. Özetle Budacılık ile kıyaslandığında Brahmacılık evrenin statik ve değişmez olarak değerlendirilmesinin ifadesidir (Bronkhorst, 2012, s. 21-29).

Budizm'in Brahmacılık'ın karşısına dikildiği sınıfsal koşullara gelince; 6. yüzyılda yani Budizm'in doğmaya başladığı dönemde Hindistan'da ilkel komünal köy toplulukları sınıfsal ilişkilere hâkim olmakla birlikte çökme emareleri görülmeye başlamıştır. Öyle ki ilkel komünal topluluğun karakteristik özelliği olan topluluğa ait topraklar artık alınabilir-kiralanabilir hale gelmiş ve böylece birçok tüccar toprak alıcısı haline gelirken çok az sayıda da olsa özgür ücretli işçi ortaya çıkmaya başlamıştır. Benzer şekilde bu dönemde loncalar şeklinde örgütlenen zanaatkârlar ve zengin tüccarlar da mevcuttur. Mal mübadelesinin yerini para işlemleri almaya başlamış ve köylerde tefecilik önemli rol oynamaya başlamıştır (Thalheimer, 2013, s. 72-74). İlkel komünal toplumun dağılmasının sebebi olarak tarımda üretimin, özel mülkiyetin gelişmesini ve bunun neticesinde de meta üretiminin başlamasını belirtmek mümkündür. Şüphesiz bu gelişmeler eski toplumu karakterize eden sınıfsal yapının ve bu sınıfsal yapıyı temsil eden eski dine dair bakışın değişmesine sebebiyet vermiştir.

Bu dönemde ticaret ve para sermayenin gelişmesinin sebebi ise köle ile serf emeğinin toplumsal üretim noktasında devreye girmesi ve bu durumun ivmelemesiyle büyük mülkiyetin oluşmaya başlamasıdır. Söz konusu emek türlerinin karşılığının çok az ödenmesi ya da hiç ödenmemesi de ticaret ve para sermayenin uzun bir süreçte yayılabilecek olan gelişmesini kısa bir döneme yayarak hızlandırmıştır. Bu noktada diyalektiği doğuran sınıfsal konumlanmalar ve savaşım oluşmaya başlamıştır. Öyle ki Hindistan'a özgü bir şekilde sınıfsal konumlanmalar kast halini almaya başlamış ve başlangıçta ruhban sınıfı, topraklı-soylu mülk sahipleri, zengin tüccarlar, az da olsa mülk sahibi özgür insanlar, serfler, köleler şeklindeki bölünme zamanla Brahmanlar, savaşçılar, özgür insanlar, serfler, köleler şeklini almıştır. Yaklaşmakta olan kriz dini bir zeminde meydana geliyor gibi görünse de özünde sınıfsal niteliktedir. Zira eski din Brahmanların konumunu tahkim edici bir işlevde iken yeni bir halk dini olan Budizm söz konusu kast sisteminin eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır (Thalheimer, 2013, s. 74-82).

Hint felsefesinin etkisinin gözlemlendiği Çin medeniyetinde de benzer bir devingenlik anlayışı söz konusudur. Nitekim Çin medeniyetinde Tao evrene karşıtlıklar ve ikilikler çerçevesinde bakmanın bir ifadesidir. Öyle ki Tao felsefesine

göre evren mevcut olan şekilde formüle edilen *Yang* ve mevcut olmayan olarak tanımlanan *Yin*'in birleşimidir (Jiang, 2013, s. 442-445). Görüldüğü üzere Çin felsefesinde de evrenin temelini değişmeyen bir varlıkta gören tözcü bir yaklaşım yerine maddenin sürekli hareket halinde olduğunu salık veren oluşçu bir bakış söz konusudur (Freiberg, 1977, s. 3). Doğu medeniyetinde diyalektiğin nüvelerini bulmak için İran ve Zerdüştlük örneğini de ele almak mümkündür. Nitekim Zerdüştlüğe göre evren olumlanan vasıflarla betimlenmiş *Hürmüz* ve olumsuzlanan niteliklere sahip *Ehrimen*'in mücadelesine tanık olmaktadır. İran medeniyetinde de varlık idealize edilmiş iyilik ve kötülük ya da aydınlık ve karanlık gibi iki karşıtlığın mücadelesi ekseninde anlam kazanmaktadır (Kartopu, 2009, s. 33). İran medeniyetinde de varlık henüz tamamlanmamış şekilde ve yönelimi bünyesinde barındırdığı karşıtların savaşımına göre belirlenen bir kapsamda ele alınmıştır.

Ancak varlığın oluş şeklinde kavranması ve karşıtların birliğinin öncelenmesine karşılık Doğu medeniyetinde diyalektiğin tam anlamıyla kendi sürecini tamamladığını ileri sürmek mümkün değildir. Nitekim Doğu medeniyetinin felsefesine yön veren esas kabul dünyanın değişmezlik temelinde kavranmasıdır. Öyle ki örnekleri verilen Hint, Çin ve İran medeniyetlerinde felsefenin mihenk taşı statik ve değişmez mutlak bir varlıktır. Buradan hareketle her üç medeniyette de söz konusu mutlak varlık kendisiyle özdeşlik niteliği içinde bulunan, karşıtını barındırmayacak kadar saflığı temsil eden bir içeriğe sahiptir. Nitekim Hint felsefesine asıl yönünü veren varlık kişilik dışı olarak kabul edilen Brahmana-Atmana'dır (Saksena S. K., 1970, s. 4-5). Benzer şekilde Çin felsefesinde de Tao'culuğun çerçevesini çizdiği Yang ve Yin birlikteliği karşıtların savaşımının nihayetinde uyuma vardığı bir temsile sahiptir (Guying, 2018, s. 42). Son olarak İran medeniyetindeki Zerdüştlük felsefesinde Hürmüz ile Ehrimen arasındaki savaş nihayetinde Hürmüz'ün galibiyeti ile sonlanmaktadır (Yıldırım N. , 2021, s. 75-99).

Doğu medeniyetinde diyalektiğin tam olarak ortaya konamamasının sebepleri ise hem bu medeniyetin felsefesine hem de toplumsal yapısına içkindir. İlk olarak Doğu medeniyetinde her ne kadar oluş maddenin temeli olarak görülse de bu oluş anlık ve nihayetinde oluşun karşıt taraflarından birinin hâkimiyeti ile sonuçlanan bir süreç

karşılık gelmektedir. Bunun en temel göstergesi ise Doğu medeniyetinde oluş şeklinde kavranan maddenin bilgisinin duysal algılarla aldatıcı olarak edinilebileceğinin ileri sürülmesidir. Maddeye dair oluş süreci henüz nihayete ermediğinden -ama ilerleyen süreçte kesin olarak nihayete ereceğinden- ona dair duysal bilgi de yanıltıcı kabul edilmektedir. İkinci olarak bu medeniyette maddenin karşıtların birliği şeklinde değerlendirmesi statik bir bakışın ürünüdür. Zira söz konusu karşıtlığın birlikteliğinde Çin medeniyetinde olduğu gibi ya bir uyum söz konusudur ya da İran medeniyetinde olduğu gibi bu birlik bir tarafın diğerini alt etmesi ile sonuçlanmaktadır. Öz bir şekilde ifade edilecek olursa karşıtların birliğinde olumsuzlanan taraf nihayetinde bir kenara bırakılarak diyalektik süreç yarıda kesilmektedir.

Üçüncü olarak söz konusu karşıtların birliğinde varlıklarıyla birbirlerini yeniden üreten bir süreç yerine diğerini yok etmek üzere hareket eden teolojik bir ikilik ve düalistik bir bakış söz konusudur. İkiliğin teolojik karakterde olması bir yana karşıtlığın üçüncü ve yeni bir oluşla sonlanmaması diyalektik sürecin tam olarak işletilmediğini göstermektedir. Dördüncü olarak diyalektikte öz ile biçim arasındaki çelişkinin tespiti kadar özün neden bahse konu biçim şeklinde görüldüğü sorusundan hareketle biçimin gerçekliği de kabul edilmektedir. Çalışma temelinde örnek vermek gerekirse günümüzde toplumsal zenginliğin asıl kaynağı emek iken zenginlik meta yığını şeklinde onu sahiplenen burjuvazinin karakteridir. Buna karşılık emek ise zenginliğin asıl kaynağı olmasına rağmen sefalet içindedir. Özünde zenginliğin kaynağı ve fakat biçimde sefalet içinde olan emeğin bu çelişkili durumunu tespit etmek diyalektik süreç için yeterli değildir. Emeğin neden sefalet biçiminde görüldüğünün anlaşılmasına çalışılması diyalektiğin tam hareketi için gereklidir.

Oysa doğu medeniyetinde örneklendiği şekliyle öz-biçim arasındaki çelişki geçici bir görünüş, hayal dünyası, aldatmaca olarak değerlendirilerek reddedilmiş ve diyalektik süreç tam olarak işletilmemiştir. Düşünce boşlukta var olmadığına ve felsefi birikim toplumsal pratiğin ürünü olduğuna göre Doğu medeniyetinde diyalektiğin bu eksik var oluşunun temelini bahse konu medeniyetteki toplumsal düzenle açıklamak mümkündür. Bu düzenin en karakteristik özelliği ise Doğu medeniyetinde toplumsal birliğin konsolidasyonu için teolojinin oldukça önemli bir yere sahip olmasıdır. Öyle

ki Doğu medeniyetinde dünya gizli güçler tarafından yönetilirken yönetici ise bu gizli gücün temsilcisi konumundadır. Toplumsal yönetimin meşruiyetinin kaynağı teolojik motivasyonla belirlendiği için de Doğu medeniyetinde diyalektiğe dair bakış dinsel idealizm ekseninde şekillenmiştir. Böylesi bir ortamda da egemen sınıflar varlıklarını dinsel idealizm ile konsolide etmişler ve değişim ile çatışmayı yığınlara anomali olarak göstermişlerdir.

Bu düzende karşıtların birliği şeklindeki kavrayış ya farklılıkların uyum içinde yaşadığı sınıfsal bir kardeşlik safsatası olarak sunulmuş ya da nihayetinde düzenin kaynağı-koruyucusu olarak addedilen örneğin iyilik-aydınlık gücünün savaşımlı kazandığı bir hikâyeyle sonlandırılmıştır. Karşıtların birliği ve maddenin oluş şeklinde kavranması gibi diyalektik nüveler Doğu toplumlarındaki sınıfsal huzursuzluğun nihayetinde uyum-barış ile sona ereceğini yığınlara salık vermek için kullanılmıştır. Doğu medeniyetinden sonra diyalektiğin felsefesinin ikinci durağı Antik Yunan'dır. Bunun en temel sebebi ise Antik Yunan felsefecilerinin doğa felsefesiyle ilgilenmeleri ve evreni oluşturan maddenin ne olduğu sorusu üzerine felsefelerini şekillendirmeleridir. Felsefede *arkhe sorunu* olarak adlandırılan bu sorunsal çerçevesinde düşünürler evrenin temel yapı taşının ne olduğu üzerinden evreni anlamaya ve çözümlemeye çalışmışlardır. Bu sorun felsefenin doğadaki karşıtlıkları ele almasını beraberinde getirmiştir. Felsefe tarafından doğanın maddi incelemesi eski dini sarstığı gibi aslında maddeci diyalektiğin de tohumlarını atmıştır.

Arkhe sorununu ve onun üzerinden doğa felsefesini diyalektiğin felsefesinin tarihi için kayda değer kılan ise bu sorunun-felsefenin değişim ile durağanlık üzerine yoğunlaşmış olmasıdır. Bu dönemin felsefecileri oldukça basit ve ilkel bilimsel gözlemlerle evrenin temel maddesini tespit ederken bu madde üzerinden evrenin değişim-durağanlık sürecini de ele almışlardır. Düşünürlerin değişim-durağanlık sürecine odaklanmaları ise öz-biçim çelişkisinin tespitini beraberinde getirmiştir. Örneğin evrenin durağan bir formasyonda olduğunu ileri süren bir felsefeci temel aldığı *arkhe*'yi diğer maddelerin nihayetinde kendisine dönüştüğü evrensel madde olarak kabul etmiştir. Bu durumda diğer maddelerin *arkhe*'yi içlerinde barındırırken henüz *arkhe*'nin biçimine sahip olmamaları öz-biçim arasındaki çelişki olarak

görülmüştür. Yine evrenin değişken bir formasyonda olduğunu ileri süren bir diğer felsefeci ise maddelerin bu değişim sürecini nihayetinde *arkhe* olarak belirlediği madde ile son bulacak bir süreç olarak değerlendirmiştir.

Bu durumda da maddenin özünde taşıdığı *arkhe* olma potansiyeli ile o anda *arkhe* olmayan biçimi arasında bir çelişki tespit edilmiştir. Antik Yunan'ı diyalektiğin felsefesi için önemli bir aşama kılan bir diğer husus ise bu dönemde diyalektiğin hem olumlanan hem de olumsuzlanan anlamlarına dair öncüllerin bulunmasıdır. Antik Yunan felsefecileri nezdinde diyalektik yalnızca olumlu anlamıyla yani ontolojik-epistemolojik düzeyde ele alınmamış aynı zamanda olumsuz anlamıyla yani karşıt düşüncenin çürütülmesi ve özdeşlik ilkesi kapsamında değerlendirilmiştir. Bu açıdan Antik Yunan'da varlığı karşıtların birliği, oluş, değişim, devingenlik kapsamında ele alan diyalektikçiler kadar varlığın çokluğu ile hareketi yadsıyan ve bunu ispat etmek için de diyalektiği kullanan negatif diyalektikçiler bulunmaktadır. Öyle ki diyalektiğe dair olumsuzlanan-olumlanan yaklaşımların zirvesi Antik Yunan felsefesinin iki önemli ismi olan Sokrates ve Platon'da vücut bulmuş ardından da modern dönem felsefecilerine miras kalmıştır.

Antik Yunan'da *arkhe* sorunu üzerinden diyalektik düşüncenin eski din düşüncesini sarsmasının toplumsal ve sınıfsal koşullarından ilki Anadolu'nun kıyısında bulunan Ephesos ile Milet gibi Yunan şehir devletlerinin ticaret merkezleri olarak gelişmesidir. Bu durum bazı sınıfların servetlerini arttırarak onların da ruhban sınıfı gibi bilim, sanat ve felsefe ile ilgilenecek boş vakte sahip olmalarını sağlamıştır. Ticaret merkezlerinin yükselmesine paralel olarak gemiciliğin gelişmesi ise söz konusu toplumların yabancı halklarla etkileşimlerini arttırmıştır. Bunun bir sonucu olarak bu toplumlar coğrafya, astronomi gibi bilimlerin gelişimine katkı sağlamışlar, kendi yaşamlarına hâkim olan gelenek, görenek ve dini düşünceleri kıyas ile eleştirmeye başlamışlardır. Öte yandan söz konusu toplumlarda ticari gemiciliğin gelişmesinin sebebi olan ithalat ile birlikte yerli toprak sahipleri yoksullaşmış ve böylece özgür kalan çiftçiler zanaatkârlar olarak kentlere yerleşmeye başlamışlardır (Thalheimer, 2013, s. 43-45). Doğu medeniyetinde olduğu gibi sınıfsal ilişkilerdeki değişimler eski dine bakışın değişmesine sebebiyet vermiştir.

Antik Yunan'da diyalektiğin gelişimi noktasında tiranlık yönetiminin uygulamaları da bu toplumların eski dine bakışının değişmesine katkı sağlamıştır. Bu tiranlar halktan aldıkları destekle diğer soylular ve toprak sahipleri üzerinde hükümlanlık yetkilerini kullanan, söz konusu şehirlerin en zengin ve güçlü kimseleri olarak ön plana çıkmışlardır. Ancak tiranlar gücü bir kere ele geçirdikten sonra hakimiyetlerini konsolide etmek için halkı da ezmeye başlamışlardır. Tiranların egemenliklerini tahkim eden eski din ve ruhban sınıfına karşı soyluların, tacirlerin, felsefecilerin ön plana çıkardığı diyalektik düşünceler halk tarafından övgüyle karşılanmaya başlamıştır. Son olarak parçalı bir halde bulunan Antik Yunan kent devletleri sürekli olarak Pers İmparatorluğu'na karşı bağımsızlıklarını korumak zorunda kalmışlar ve bu sebeple sürekli bir savaş hali içinde olmuşlardır. Antik Yunan kent devletlerinin Pers İmparatorluğu'na karşı yürüttükleri savaşlar da bu şehirlerin öz-bilinçlerini, düşünsel güçlerini geliştirerek diyalektik felsefenin gelişimine katkı sağlamıştır (Thalheimer, 2013, s. 45-46).

Diyalektiğin felsefesinde ve Antik Yunan özelinde değinilmesi gereken ilk isim ise Yunan ticaret merkezi Milet'te yaşamış olan Anaximandros'tur. Anaximandros'a göre dünya şekillendirilmemiş, homojen ve zıt bileşenlerine ayrılarak diğer şeyleri üreten bir maddeden oluşmuştur. Gök cisimlerinin, güneşin ve yıldızların da bu şekilde meydana geldiğini belirten Anaximandros insanların ise karaya çıkabilen balığa benzer canlılardan türediklerini ileri sürmüştür. Bu noktada düşünür aslında dünyanın, gezegenlerin ve canlıların doğuşu fikriyle dünyanın gelecekteki yok oluşu düşüncesini birleştirmiştir. Buna göre dünya maddenin zıt bileşenlerine ayrılmasından doğduysa yok oluş da bu bileşenlerin dağılmasıyla gerçekleşecektir. Anaximandros ilk maddenin sonsuz-tükenmez olması gerektiğini öne sürmüş ve bu sonsuz olan ilk maddeye *apeiron* adını vermiştir. Söz konusu *apeiron* düşünür tarafından kendi karşısını bünyesinde barındırarak mevcut olan her şeyin temelini teşkil eden sınırsız ilke olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan bütün evren karşıtların mücadelesinin *apeiron*'dan yalıtılmasıyla meydana gelmiştir. Çünkü bu savaşta *apeiron* tarafsızdır (Wogu, 2010, s. 20-24).

Anaximandros'un evrende hüküm süren durum olarak karşıtlıkların mücadelesini göstermesi ve bu savaşım sayesinde meydana gelişin asla sona ermeyeceğini vurgulaması diyalektiğin felsefesinin tarihi açısından oldukça önemli bir öncüdür (Patricia Curd, 2011, s. 16). Diyalektiğin felsefesinde bir diğer önemli isim ise hiç kuşkusuz bu çalışmadan çok önce kendisine “diyalektiğin kurucusu” sıfatı addedilen Ephosos'lu “Karanlık” Herakleitos'tur (Ollman & Smith, 2008, s. 2). Herakleitos'a karanlık denmesinin sebebi ise yazılarının anlaşılmasının oldukça zor olmasıdır. Bununla birlikte Herakleitos'un yaşadığı Ephosos şehri ticari merkez olarak Milet'in o dönemdeki en büyük rakibi konumundadır. Herakleitos'un da felsefesinin merkezinde kendisinden önceki düşünürler gibi evrenin oluşumu ve temel maddesinin ne olduğu yani arkhe sorunu bulunmaktadır. Ancak Herakleitos kendisinden önceki felsefeyi domine eden Elealıların bu konudaki tezlerine karşı çıkmış ve arkheyi bir maddeye indirgemeyerek tözün karşısına oluşu koymuştur (Babatunde, 2014, s. 42).

Herakleitos'un arkhe sorununa dair bu yaklaşımı onun diyalektiğin kurucusu olarak anılmasının ilk sebebidir. Zira töz ile oluş arasında maddeye bakış açısından temel bir fark bulunmaktadır. Arkhe olarak tözü benimseyen düşünürler maddeyi durağan, sabit ve değişmez olarak görmüşler buna karşılık Herakleitos oluşu yani süreçsellliği, devingenliği, değişimi ön plana çıkarmıştır. Herakleitos'un doğa felsefesinde maddeye ilişkin sürekli olan, değişmeyen ve saptanmış kesin bir yan yoktur. Bilakis her şey oluşum süreci içinde devinmektedir (Vijayamohanan, 2013, s. 4). Herakleitos kendisine atfedilen “her şey akıyor” sözü ile (Brincat & Heupner, 2020, s. 127) tam da bunu yani varlığın oluş halindeki niteliğini ön plana çıkarmış olmaktadır. Bu tespit aynı zamanda evrende kalıcılığın, durağanlığın olmadığını ve her şeyin yakarak yıkarak değişip başkalaştığını ima etmektedir. Heraklaitos'a göre evrende kalıcılığın, sürekliliğin olduğunu belirtmek ve sabit, değişmez bir tözü koalamak boşunadır. Zira evrende mutlak bir değişim söz konusudur. Herakleitos bu yaklaşımını “aynı ırmağa iki kez girilmez, ırmağa her girişimizde üstümüzden başka sular geçer, aynı ırmağa hem girmiş hem girmemiş oluruz, bu hem biziz hem biz değiliz” sözleriyle özetlemiştir (Mann, 2009, s. 77).

Herakleitos bu metaforla değişimin sürekliliğini vurgulamıştır. Nitekim ırmak sürekli aktığı için ikinci girişte insana temas eden su aynı değildir. Aradan geçen zamanla birlikte ırmağa ikinci kez giren insan da artık değişmiştir. Çünkü örneğin ırmağa giren ilk insanın deneyimi ile yeniden giren insanın duysal ve duygusal deneyimi aynı değildir. Hatta ırmağın sürekli akmasıyla ırmağın yatağı da aşınmış ve böylece yalnızca ırmaktaki su değil bizatihi ırmağın kendisi de değişmiştir. Herakleitos'un ırmak metaforunda diyalektiğe dair önemli diğer unsurlar da karşıtların birliği ve özdeşlik dışı tutumdur. Öyle ki aradan geçen zaman ve zamanın beraberinde getirdiğı değişim süreci göz önüne alındığında ırmak ve insan hem kendisidir hem de kendisi değildir. Herakleitos'un felsefesinde yer alan oluş ile örneğin Hint felsefesinde yer alan oluş kavrayışı arasındaki en temel fark onun oluşu somut olarak, gerçeğin özü şeklinde kavraması ve onu geçici bir şey olarak değil evrenin temeli olarak varsaymasıdır (Tomsic, 2018, s. 102).

Bununla birlikte Herakleitos ateş evrenin temel ilkesi olarak görmüş ve yine biçimsel sürekli değişim ile hareketi öncelemiştir. Çünkü Herakleitos'a göre hem maddeyi hem de maddedeki değişimi temsil eden ateş körüklenerek artması ve yer yer sönmesi ile evrendeki sürekli doğum-ölüm sarmalına işaret etmektedir (Michael-Matsas, 2007, s. 114-115). Böylece Herakleitos kendisinden önceki felsefeciler tarafından arkhe olarak kabul edilen su, hava ve toprak yerine ateş merkezli bir döngüyü felsefesinin merkezine koymuştur. Buna göre ateşin soğuyup katılaşması ya da ısınarak sıvılaşp hareketli hale gelmesi neticesinde dünyayı meydana getiren diğer maddeler -hava ve toprak- ortaya çıkmaktadır. Herakleitos'a göre yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen hava-su-toprak ya da aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen toprak-su-hava-ateş hareketleri nihayetinde ateşin merkezde olduğı döngüsel süreçler olarak bir ve aynı şeydir (Baloyannis, 2013, s. 2-3). Özetle Herakleitos'a göre ateş değişimi, dönüşümü ve karşıtların birliğini yansıtmaktadır. Ancak Herakleitos'un evrenin temelinde gördüğü ateş bir madde değil logos yani evrensel yasadır (Fuchs, 2014, s. 855-856).

Herakleitos öncülleri gibi evrenin temelinde bir töz yani bir madde görmemiştir. Diyalektiğin felsefesi açısından Herakleitos'u önemli kılan bir diğer nokta ise onun

her şeyde karşıtların birliğini görerek savaşı evrensel yaratıcı güç olarak görmesidir. Aslında Herakleitos'un savaş ile kastettiği düpedüz çelişkidir. Öyle ki Herakleitos “bütündür karşıtlar bütün değil, birbirini çekip iterek uyumludur uyumsuz, bir her şeyden doğar, her şey birden” sözleriyle bu yaklaşımını özetlemiştir (Kovel, 2008, s. 239). Yine Herakleitos “insan için gözlerin ve kulakların kötü tanıklar olduğunu” belirterek duyusal dünyanın aldaticılığına ve öz ile biçim arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir. Çünkü insana uyum içinde teklik olarak görülen şey aslında bünyesindeki karşıtlıkların savaşımını yansıtan çelişik varlıktır (Wheelwright, 1959). Son olarak Herakleitos felsefesinin amacını “ben kendimi arıyorum” olarak özetlemiş ve böylece nesne olan evrenin karşısına bilme eylemini gerçekleştirecek özne olarak insanı koymuştur (Hilav, 2012, s. 34). Böylece Herakleitos öznesiz bir diyalektik soruşturmanın mümkün olmadığını da ileri sürmüştür.

Herakleitos'un diyalektiğin felsefesine olan bu katkıları kendisinden sonraki düşünürlerce de vurgulanmıştır. Nitekim Herakleitos ardında günümüze kadar gelen pek az eser bıraksa da Hegel onun oluş merkezli felsefesini diyalektiğin öncüllerinden kabul etmiştir (Hegel G. W., 2020, s. 278). Benzer şekilde Platon'da “her şey akar” sözünü Herakleitos'a atfederek onun evrensel oluş ilkesinden hareketle felsefesini inşa ettiğini belirtmiştir (Bowe, 2005, s. 64). Yine Platon -Sokrates'in sözleriyle- Herakleitos'un sürekli savaşım, değişim fikrini yadsımış ve Sokrates ile birlikte onun her şeyin değiştiğini salık vermesini oldukça sakıncalı bulmuştur (Hilav, 2012, s. 34). Engels'e göre ise dünyanın ilkel ama doğru bir şekilde kavranış biçimi Antik Yunan felsefesinde mevcuttur ve bu kavrayışı ilk kez açıkça formüle eden Herakleitos'tur (Engels F. , 2010a, s. 59). Popper da evrensel oluş ile karşıtların birliği ilkesinin Herakleitos'un felsefesinin merkezinde olduğunu belirtmiş (Popper, 1963, s. 386) ve Nietzsche Herakleitos'un varlığı yadsıyarak evrende oluştan başka bir şey görmediğini vurgulamıştır (Cox C. , 2020, s. 169).

Herakleitos'un felsefesinin de döneminin üretim tarzı, üretim ilişkileri ve sınıfsal yapısıyla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Ephesos Herakleitos'tan önce şehir aristokrasisinin yönetimi altındayken onun zamanında küçük zanaatkârlardan ve çiftçilerden destek alan tiranın hükmü altına girmiştir. Bu tiranlık yönetiminin

ardından ise Atina vatandaşlarının Ephasos'ta uygulamaya koydukları nispeten sınırlı demokrasiye geçilmiştir. Tiranın halk kitlelerinin de desteğini alarak bastırmaya çalıştığı aristokratlar sınıfına mensup olan Herakleitos da bu dönemde Tiran karşıtı devrimci bir tutum takınmıştır. Herakleitos böyle bir sosyo-politik ve ekonomik panoramanın etkisi altında her şeyin olduğu gibi kalmayıp değiştiği, hatta zıttına dönüştüğü genel bir yasa formüle etmiştir. Zira Tiran mevcut konumunu konsolide ettikten sonra Ephasos'taki halk da Tiran tarafından çok şiddetli şekilde ezilmeye, sömürülmeye başlamış ve bu koşullar altında kendilerini teselli edecek dine sığınmaya başlamışlardır. Tiran aristokrasiye karşı savaşımında halk kitlelerinin desteğini aldığı için Herakleitos bu halk kitlelerinin dinleri dâhil tüm fikirlerine karşı çıkmayı mücadelenin parçası olarak görmüştür (Thalheimer, 2013, s. 51-53).

Elea okulunun temsilcilerinden olan Parmenides ise varlığın ne olduğu üzerine düşünmüş ve nihayetinde yalın bir varlık fikrine ulaşmıştır (Runciman, 1959, s. 89). Bu yalın varlık fikrine karşılık duyuşsal algı dünyasının neden değişim ve çokluk şeklinde görüldüğü sorunsalı üzerinde duran Parmenides nihayetinde gerçekliğin yalnızca varlıkta vücut bulduğunu, çokluk ile değişim dünyasının var olmadığını ileri sürmüştür. Parmenides'e göre var olmadığı halde böyle bir dünyanın var olduğunun düşünülmesinin sebebi ise insan zihninin bu konuda aldanmasına sebebiyet veren duyulardır (Özçınar, 2014, s. 99-100). Çünkü Parmenides'e göre duyularla edinilen bilgi varlığın yalnızca akıp giden yönü hakkında fikir vermektedir. Buna karşılık felsefenin amacı ise varlığa dair hiç değişmeyi bulmak olmalıdır (Çüçen, 2013, s. 3). Parmenides'e göre felsefeci için bilginin ediniminde duyular değil akıl temel alınmalıdır. Diyalektiğin felsefesi açısından Parmenides ilk önemini bu tespitle ortaya koymuştur. Nitekim Parmenides varlığın düşünce ile bilinebileceğini, var olmayan yok olduğu için onun düşüncede bilgisinin bulunamayacağını ileri sürerek idealar felsefesinin önünü açmıştır (Özçınar, 2014, s. 99-100).

Parmenides çağdaşı olan Herakleitos'un değişim, devingenlik ve oluş üzerine olan felsefesini çelişkili bularak yadsımıştır. Parmenides'e göre değişim-devinim mümkün olmadığına göre var olan varlık; doğmayan, yok olmayan, bölünmez ve sürekli bir bütündür (Çüçen, 2013, s. 2). Ancak Parmenides'in diyalektiğin felsefesine

yaptığı ikinci katkı tam da bu noktada kendisini göstermektedir. Çünkü varlığı teklik ve değişmez bütünlük olarak kavrayan Parmenides felsefesinin geçerliliğini ispatlamak ve değişimi vurgulayan filozofların tezlerini çürütmek için çelişkiler üzerinden bir akıl yürütmeyi yani diyalektiği kullanmıştır (Backman, 2007, s. 400). Parmenide'in diyalektiğin felsefesine yaptığı ikinci katkı onu olumsuzlanan anlamıyla kullanmasıdır. Antik Yunan felsefesinin bir diğer önemli ismi Zenon da diyalektiği eristik bir şekilde kullanmış ve bu sebeple Aristoteles tarafından diyalektiğin kurucusu olduğu öne sürülmüştür (Aygün, 2021, s. 16). Aristoteles'in söz konusu iddiasının bir diğer sebebi ise Zenon'un diyalektiği Aristoteles'in kullandığı anlamda kullanan ilk filozof olmasıdır.

Nitekim Zenon düşüncelerine katılmadığı felsefecilere karşı çözülmesi imkânsız karşıtlıklar sunmuş ve böylece Aristoteles'in retorik ile birlikte en iyi sonuç çıkarma sanatı olarak gördüğü diyalektiği tartıştığı kimselerin düşüncelerini çürütmek için kullanmıştır (Long, 1978, s. 101). Zenon da öncülü Parmenides gibi olumsuzlanan anlamıyla diyalektiği kullanmış ve onu özdeşlik ilkesi üzerinden hareketle uygulayarak var olanın var olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır. Buna göre Zenon önce eleştirdiği filozofların düşüncelerini varsayım olarak kabul etmiş ardından da bu varsayıma dair iki çelişik yargı ortaya atmıştır. Zenon'un buradaki amacı ise eleştirdiği düşünürün varsayımının bir çıkmaza girmesi ve onun bu varsayımdan uzaklaşmasıdır (Micheli, 2014, s. 57-62). Zenon uyguladığı bu diyalektik yöntem neticesinde varlığa dair çokluk ve çeşitlilik düşüncelerini öz ile ilgili olmayan temelsiz düşünceler olarak değerlendirmiştir. Çünkü söz konusu temelsiz düşünceler çelişkili içerikleri sebebiyle tam bir aldatmacadır (Cherniss, 1932, s. 122).

Bu noktadan hareketle Zenon var olanın varlığını ispatlamak, maddeye dair çokluk ile çeşitlilik düşüncesini butlan bırakmak için büyük-küçük, sonlu-sonsuz, boş-dolu gibi diyalektik çelişkili ikilikleri kullanarak kendisinden önceki filozofları eleştirmiştir. Zenon bu yolla çokluğun, hareketin ve zamanın imkânsızlığını ileri sürmüştür (Chattopadhyay, 2018, s. 48). Zenon'un diyalektiğini farklı kılan unsur onun bir varsayımın ispatı için kesin, sağlam öncüllerden hareket etmek yerine tartıştığı kişinin kabul ve öncüllerinden hareket etmesidir (Atherton, 1988, s. 398). Son

olarak Zenon’a göre hareket de formel mantığa göre diyalektik olarak çelişkili olduğu için kuruntudan ve aldatmacadan başka bir şey değildir (Salmon, 2001, s. 1-5). Özetle Zenon diyalektiği bir söz sanatı olarak değerlendirirken bu kapsamda mantıksal karşıtlıkları ve antinomileri kullanmıştır (Hilav, 2012, s. 37-39). Diyalektiğin felsefesinin gelişimine kavramın olumsuzlanan anlamıyla katkı sağlayan bir diğer düşünür ise Sokrates’tir. Öyle ki Sokrates diyalektiği gerçekliğin bilgisine ve yasasına ulaşmak için kullanılan yol olarak değil, bir şeyi öğretmenin en işlevsel aracı olarak değerlendirmiştir (Delic & Becirovic, 2016, s. 512-513).

Sokrates ile diyalektik herhangi bir felsefi sorunun çözümü için değil söz konusu soruna dair kavramların açıklığa kavuşturulması için kullanılmıştır (Sattler, 1943, s. 152). Çünkü Sokrates’e göre önce bir kavramın içeriğinin aydınlatılması ardından da bu içeriğe dair insanlar arasında uzlaşının sağlanması hakikate ulaşmak anlamına gelmektedir (Andersen, 1992, s. 15). Sokrates diyalektiğin felsefesinin olumsuzlanan anlamına katkısının yanı sıra hakikatin toplumsal temellere sahip olduğunu ileri sürerek de kendisinden sonraki felsefeyi etkilemiştir (Ramose, 2014, s. 70). Söz konusu olumsuzlanan anlam çerçevesinde Sokrates diyalektikten güç alan konuşma sanatını ve yöntemini “laf ebeliği” olarak tanımlamıştır. Sokrates’in tartışılan konuya dair düşüncelerini tartışmanın sonuna kadar dile getirmemesi ve tartışma boyunca başkalarının düşüncelerinden bir şeyler öğrenmeye istekliymiş gibi davranması söz konusu laf ebeliğinin temelini oluşturmuştur. Böylece Sokrates kaygısı öğrenmekmiş gibi sorduğu çelişik sorularla tartışmanın diğer taraflarının mesele hakkındaki tüm düşüncelerini dile getirmelerini sağlamış ve nihayetinde kendi düşüncesini tartışmanın sonucunda beliren doğal bir sonuç olarak göstermiştir (Hilav, 2012, s. 41-42).

Bu diyalektik tartışmanın neticesinde ise Sokrates’in rakipleri ya düşündüklerinin tam aksini savunmak zorunda kalmışlar ya da onun sorduğu çelişik sorular sebebiyle köşeye sıkışarak tartışmayı yarıda kesmişlerdir. Antik Yunan felsefesinin bir diğer önemli ismi olan Platon ise diyalektiği bilme eyleminin yöntemi olarak tanımlamış ve böylece olumlanan anlamıyla diyalektiği kendi felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Platon’un diyalektiğe atfettiği bu görev ise hâlihazırda insan ruhuna içkin olan bilginin bulunduğu yerden çekip çıkarılmasını sağlamaktır

(Pacewicz, 2013, s. 20). Diyalektik bilgi nesnelere “ide” kavramsallaştırmasını kullanan Platon (Hegel G. W., 1870, s. 260) için episteme ve yöntembilim anlamına gelmektedir. Platon’a göre insanın idelere dair bilgiye ulaşmaya çalışmasının neticesinde diyalektik idenin kendisini doğrulama biçimi olarak ortaya çıkmaktadır (Yıldızdöken, 2017, s. 450). Ancak Platon için diyalektiğin anlamı bununla sınırlı değildir. Nitekim Platon diyalektiği “bilim yapısının kubbesi” olarak da tanımlamıştır (Hilav, 2012, s. 44).

Yine Platon’a göre diyalektik Sokrates’teki anlamıyla tartışma ve diyalog sanatıdır (Kinney, 1983, s. 229-230). Son olarak Platon’da diyalektiğin toplumsal bir ödev-görev anlamı da bulunmaktadır. Nitekim gerçek bir filozof diyalektiği öğrenmeli ve bu sayede ideler hiyerarşisinin en tepesindeki iyilik idesine ulaşmalıdır (Trabattoni, 2016, s. 139-140). Platon diyalektiğe dair söz konusu toplumsal bakışı devlet adamları için de öngörmüştür. Çünkü ona göre devlet adamları toplumu -ancak diyalektiği öğrenerek ulaşabilecekleri- iyelik idesini gözeterek yönetmelidir. Diyalektik devlet adamları için de öğrenilmesi gereken bir yöntemdir. Ancak Platon’a göre devlet adamları diyalektiği gençken değil ancak gerekli diğer tüm bilgileri edindikten sonra yani ilerleyen yaşlarında öğrenmelidir. Çünkü diyalektiğin genç yaşta öğrenilmesi onun her şeye dair karşıt düşünceler sunulması ve hatta bir bakıma oyun gibi algılanmasına sebebiyet verecektir. Özetle Platon’a göre filozofların kral ya da kralların filozof olması gerekliliği onun diyalektiğe dair söz konusu toplumsal bakışından kaynaklanmaktadır (Murr, 2010, s. 126-127).

Ancak tüm bu olumlanan tanımlamalara rağmen Platon’un diyalektiğinde birtakım eksiklikler bulunmaktadır. Bir kere Platon diyalektiği çoğunlukla eski Yunancadaki ilk anlamıyla yani tartışmayı bilimsel olarak yürütme sanatı ve soru-yanıt ile bilgiye ulaşma yolu olarak ele almıştır. Platon’a göre bu yol onun bilginin aşağı derecesi olarak nitelendirdiği duyular dünyasının fenomenlerinden başlayarak idelere ulaşmaktır. Platon’a göre diyalektik bilgi, nesnesi ideler olan gerçek ve bu sebeple de derecesi yüksek bilgidir (Gajda-Krynica, 2017, s. 25). İkinci olarak Platon’un diyalektiği açık bir şekilde metafizik karakterdedir. Çünkü Platon’a göre ideler sabit, değişmez, durgun ve evrenseldir (Nath, 2014, s. 22). Üçüncü olarak

Platon'da diyalektik süreç; gerçeğe dair yasa ve düşünce yasası olma özelliğini kaybetmiş, bir iç düşünme halini almıştır. Nitekim Platon sonrasında diyalektik daha soyut ve genel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Özetle Antik Yunan felsefesinde maddeci bir karakterde başlayan diyalektik Platon ile birlikte düşünce dünyasına hapsedilmiştir.

Aristoteles ise *Topics* başlıklı çalışmasında diyalektiğe dair kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Aristoteles çalışmasının amacını ortaya koyarken aslında diyalektikten ne anladığını da belirtmiştir. Bu çerçevede Aristoteles'e göre diyalektik muhtemel öncüllerden hareketle ortaya konan bir tez üzerinde kanıtlama işlemi yaparken bu kanıtlamaya dair ileri sürülen her tezi tezadıyla birlikte ele almaktan araştırmacıyı alıkoymayan yöntemdir. Çalışmasının bir başka yerinde ise Aristoteles diyalektiği ilki apodiktik olmak üzere akıl yürütme yöntemlerinden ikincisi olarak nitelendirmiştir. Aristoteles'e göre akıl yürütme yöntemi olarak diyalektik spesifik değil genel ilkelerden hareket ederek kanıllara ulaşmaktır (Aristo, 1952, s. 1). Görüldüğü üzere Aristoteles'te diyalektik, bilginin kaynağına değil kanıya ulaşmanın yolu olarak görülmüştür. Çünkü genellik düzeyi nedeniyle diyalektik yöntem neticesinde elde edilen bilgi gerçek bilgi değildir (Hamlyn, 1990, s. 465). Aristoteles'e göre kısmi tümevarım ile kıyaslandığında bütünsel tümevarım ile gerçeğin bilgisine ulaşmak daha az mümkündür.

Yalnızca kısmi tümevarım yöntemiyle çeşitli durumlardan çıkarsanarak doğruluk denetimi yapılmış kabullere yani diyalektik çıkarsamalara ulaşmak mümkündür. Bu durumda da diyalektik, mutlak bilginin kaynağı değil yalnızca belli bir bilim cemaatinin ya da uzmanının üzerinde oydaştığı bir bilgi türü olarak ortaya çıkmaktadır (Galık, 2006, s. 497-502). Görüldüğü üzere Aristoteles'in diyalektiği Platon'un diyaloglarında yer alan tartışmaya dair yol ve yöntemlerin geliştirilmesinden-sistemleştirilmesinden ibarettir. Platon ve Sokrates'te tartışmada uygulanan diyalektik hakikate varma amacını taşıırken Aristoteles'te sonuçların kurallara uygun olarak ortaya çıkışının gözetilmesi demektir. Özetle diyalektik Aristoteles ile birlikte kötü bir ün kazanmıştır. Hâlihazırda Aristoteles de kendi yönteminin diyalektiğin karşıtı olduğunu ileri sürerek hem Platon'dan kendisini ayırmış hem de diyalektiği olumsuzlamıştır (Jaeger, 1962, s. 47).

Diyalektiğin felsefesinin Antik Yunan'daki önemli uğraklarını vurgulayarak özetlemek gerekirse Platon'da diyalog ve tartışma sanatını ifade eden diyalektik mantık yöntemine karşılık gelmektedir. Platoncu diyalektik aynı zamanda düşüncenin hareketiyle hakikate ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede Platoncu mantık muhataplarının sunulmuş karşıt savlarını soğuran veya emip dağıtan hareketin mantığıdır. Bu mantık aynı zamanda Efesli Herakleitos'un izlerinin bulunabileceği bir metafiziğe de dayanmaktadır. Sofist ya da Parmenides'teki kurama göre Platon için varlık olan idelerin biri başkasına katılmakta ve onda yitip gitmektedir. Böylece filozofun düşüncesinin hareketi idenin gerçek hareketini yalnızca yeniden üretmektedir. Platon'un hem öğrencisi hem de felsefi hasmı olan Aristoteles ile birlikte diyalektik kelimesi küçümsenen bir anlam kazanmıştır. Aristotelesçi mantık tasımın sabit ve kesin usulüyle değişmez özlerini bulmaya çalıştığı için tamamen statik bir hal almıştır. Platoncu diyalektiğin diyalektik esnekliği, incelikleri ve bir fikirden başkasına geçişi Aristoteles için sadece bir yanılsamayı temsil etmektedir. Nitekim Aristoteles'te yalnızca özdeşlik doğrudur ve karşıtlık yanlışlığın işaretidir (Maublanc, 2016, s. 14-15).

Diyalektiğin felsefesinin Antik Yunan'daki gelişiminin seyrine bakıldığında ise başlangıçta maddeci bir nitelikte ilerlediği ardından da idealist bir çerçeveye büründüğü görülmektedir. Nitekim diyalektik Herakleitos ile birlikte maddeci bir nitelikte başlamış ancak Platon'a gelindiğinde -her ne kadar en yüce bilim olarak görülse de- akılda ve idealar dünyasında karşılık bulmaya başlamıştır. Şüphesiz diyalektiğin felsefesinin Antik Yunan'daki bu gelişim seyri de toplumsal ve sınıfsal ilişkilerle yakından ilgilidir. Diyalektiğin felsefesinde materyalizmden idealizme yönelik böylesi bir seyrin temel nedeni ise bu döneme genel temasını veren köle ekonomisinin kendisine içkin çelişkiler sebebiyle çıkmaza girerek çözülmeye başlamasıdır. Nitekim Platon ve Aristoteles'in yaşadığı 4-5. yüzyıl Atina'sında köle emeği tüm toplumsal formasyonun, devletin ve ekonominin temelini teşkil etmiştir. Bu dönemde zengin ve fakir insanların toplumsal yükleri köleler tarafından karşılanmıştır. Konuşabilen aletler olarak görülen köleler sayesinde Atina halkı felsefe, sanat ve siyaset gibi alanlarla ilgilenecek zamanı kolaylıkla bulmuştur

(Amemiya, 2007, s. 62-115). Ancak her toplumsal formasyon gibi köleci toplumun da kendisine içkin bazı çelişkileri bulunmaktadır.

Bu çelişkilerden ilkinde göre köle ekonomisinin sürdürülebilmesi için bu ekonominin temelinde yer alan kölelerin doğal yollardan çoğalmaları yeterli değildir. Köle ekonomisi nezdinde sürekli köle sevkiyatı ve savaşlar büyük önem taşımaktadır. Bunlardan daha sık ihtiyaç duyulan savaş durumunun süreklilik kazanmaya başlaması zanaatkarların ve çiftçilerin sınıfsal konumlarını zayıflatıcı etki yapmıştır (Tridimas, 2019b, s. 339-341). İkinci çelişki ise geçinmek için emek harcama özgür yurttaşlar için onursuzluk anlamına geldiğinden emek harcamanın yalnızca kölelere özgü bir faaliyet olarak görülmesidir. Bu durum köle emeği sömürmeyen zengin ve fakir özgür yurttaşların devletin sırtında bir asalak haline gelmesine sebebiyet vermiştir (Slyvester, 1999, s. 3). Köleci topluma dair üçüncü çelişki -diğer iki çelişkinin bir sonucu olarak- özgür yurttaşlar arasındaki sınıfsal karşıtlığın yoğunlaşmaya başlamasıdır. Çünkü özel mülkiyet giderek daha az kişinin elinde toplanmaya başladığından zanaatkarlar daha fazla yoksullaşmaya başlamış ve alacaklılar ile borçlular arasındaki karşıtlık keskinleşmiştir (Briscoe, 1967, s. 3).

Dördüncü çelişki zamanla köle emeğinin teknolojik gelişmeyi engellemeye başlamasıdır. Çünkü kölelerin emek faaliyetine koşulları zor unsuruna dayandırıldığı için basit ve kaba aletler bu sömürde yeterli görülmüştür. Köle emeği toplumsal üretimin temeli olarak yerleşikleşmeye başladığı anda teknolojinin ilerlemesi gerekliliği de yadsınmaya başlamıştır (Tridimas, 2019a, s. 9). Teknolojik ilerlemeye duyulan gereksinimin azalmasının önemli bir sonucu da halk nezdinde doğa bilimlerine olan ilginin azalmasıdır (Finley, 1979, s. 12). Tüm bu uzlaşmaz çelişkiler sebebiyle köle ekonomisinin çözülmeye başlaması kaçınılmaz ilk sonuç olarak ortaya çıkmıştır. İkinci sonuç olarak başlangıçta Antik Yunan felsefesine yön veren dünyanın nasıl meydana geldiği ve doğanın nasıl gelişip serptildiği gibi materyalist sorunların yerini örneğin iyiliğin-kötülüğün ne olduğu gibi idealist sorular almaya başlamıştır. Üçüncü sonuç ise yalnızca felsefi sorunlarda değil, Platon'da zirveye ulaştığı şekliyle felsefeye bakışta da materyalizmden tümenden idealizme doğru kayılmasıdır.

Nitekim şeylerin hakiki özü maddi olmayan tinsel ögelerde aranmaya başlanmış ve fenomenler dünyası yanılsama-aldatmaca olarak görülmüştür. Bununla birlikte dünyaya dair evrimsel ve devrimsel gelişmelerin kaynağı olarak akıl ön plana çıkmaya başlamıştır. Diyalektiğin felsefesindeki materyalizmden idealizme yönelik bu dönüşün şüphesiz dönemin tahakküm ilişkileri açısından işlevsel bir yanı da bulunmaktadır. Öyle ki bahse konu idealist felsefe mevcut toplumsal yapıyı idealleştirmek, güzelleştirmek, ebedileştirmek ve ona içkin çelişkileri hasıraltı etmek için kullanılmıştır. Platon'da olduğu gibi aklın egemenliği bir yenelleştirme olarak değerlendirildiği zaman yönetim erkinin yalnızca akıllılardan ya da bilgelere oluşması gerektiği sonucuna varılmıştır. Her egemen sınıf için hâlihazırda akıllılar egemen konumda olduğundan bu durum mevcut toplumsal düzenin devamlılığı için meşrulaştırıcı bir işlev göstermiştir (Evciman, 2018, s. 109-113). Özetle diyalektiğin felsefesindeki kırılmalar da tıpkı kavramın içeriğinde olduğu gibi sınıfsal ve toplumsal koşullardan bağımsız değildir.

Antik Yunan felsefesinden sonra diyalektiğin felsefesi için bir diğer önemli uğrak genelde modern burjuva felsefesi özelde ise klasik Alman felsefesidir. Diyalektiğin diyalektiksel tarihinin anlatımında böylesi bir sıçrama ise izahı gerektirmektedir. Çünkü söz konusu tarihsel anlatıda yapılan sıçrama feodalizmin hüküm sürdüğü yaklaşık 1000 yıllık bir süreçtir. Bu sıçramanın en temel sebebi feodalizme içkin maddi ve ideolojik toplumsal koşullardadır. Nitekim feodal üretim tarzında bu dönemin sınıfsal konumlanmasının en tepesinde kilise bulunmaktadır. Aynı zamanda kilise feodalizmin maddi unsurlarının sürdürülmesini sağlayan ideolojik bir aygıt görevi de görmüştür. Feodalizm dönemine özgü olarak kilisenin bu tahakkümü altında ne felsefe ne de doğa bilimleri bağımsız rol oynayabilmiştir. Bilakis bu dönemdeki felsefe ve doğa bilimlerinin en temel işlevleri kilisenin öğretilerini açıklamak ve gerekçelendirmek olmuştur (Comninel, 2012, s. 134-136). Bu iddianın en açık ispatı ise bu dönemin felsefesine verilen isimde ortaya çıkmaktadır: Skolastik felsefe.

“Skolastik” Latince kökenli *schola* (okul) kelimesinden türetilen *scholasticus* teriminden gelmektedir. Kelime “okul felsefesi” anlamına gelmekle birlikte burada

okul ile kastedilen kilisenin yüksek rahiplerinin eğitildiği yüksek kilise okullarıdır (Wulf, 1910, s. 13). Bu döneme hâkim olan felsefe kilisenin egemenliğini pekiştirici bir işlev göstermiştir. Antik Yunan'da gözlemlendiği üzere felsefe ve doğa bilimleri arasındaki karşılıklı belirlenimci ilişki göz önüne alınırsa bu dönemdeki doğa bilimleri de benzer bir görev üstlenmiştir. Bunun en temel kanıtı ise kilisenin öğretilerin aykırı keşifler yapan bilim insanlarının kilise tarafından aforoz edilmeleri ve engizisyon mahkemeleri marifetiyle katledilmeleridir (Esgin, 2012, s. 91). Ancak takribi 15. yüzyılın sonlarından itibaren feodalizmin bağrında burjuvazi gelişmeye başlamıştır. Burjuvazinin bu gelişimini hem hızlandıran hem de burjuvazi tarafından sınıfsal konumunu tahkim etmek için teşvik edilen Amerika'nın keşfi; matbaanın, barutun, pusulanın bulunması gibi yenilikler ve dünya ticaretin olgunlaşmaya başlaması gibi gelişmeler onun kiliseye karşı savaşımını şiddetlendirmiştir (Marx, 2014, s. 717-727).

Burjuvazi burjuva üretim tarzının gelişmesine bağlı olarak feodal toplum düzeninin sınıfsal olarak en tepesinde yer alan kiliseye karşı savaşımı başlatmıştır. Ancak başlangıçta bu savaşım dini karakterli olmuş ve kilise içinde yaşanmıştır. Nitekim 16. yüzyılda yoğunlaşan bu savaşımın en önde gelen isimleri dinde reform bayrağını göğüsleyen Luther, Calvin ve Zwingli gibi isimlerdir (Hillerbrand, 1968, s. 24). Ancak burjuvazinin maddi koşullarının ve sınıfsal konumunun güçlenmesiyle birlikte burjuva felsefesi de başlangıçta dini karakterli olan bu savaşımın karakterini değiştirmeye başlamıştır. Bu tespitin en temel göstergesi ise burjuva felsefesinin burjuvazinin en güçlü olduğu yerlerde kendisini göstermesidir: İngiltere, Hollanda, Fransa ve Almanya. Önde gelen temsilcileri İngiltere'de Bacon ve Fransa'da Descartes olan burjuva felsefesi (Buh, 1975, s. 72) burjuvazinin daha geç ve yavaş geliştiği Almanya'da bu devletlere göre daha sonra -ama daha yüksek düzeyde- olgunlaşmıştır (Engels F. , 1992, s. 14-17). Burjuva felsefesinin Almanya'da zirveye ulaşması bir tesadüf değildir.

Klasik Alman felsefesi olarak olgunlaşan burjuva felsefesi burjuvazinin savaşımının karakterini değiştirmekle birlikte onun sınıf bilincini yükseltmiş ve en önemli silahı haline gelmiştir. Bu çerçevede burjuva felsefesinin en temel amacı dinin tasfiye edilmesi ve onun eskiden hüküm sürdüğü alanlarda aklın egemenliğinin tesis

edilmesidir. Çünkü burjuvazi iktidarını din sayesinde mutlak ve uhrevi olarak lanse eden feodal egemenliğin karşısına aynı mutlaklığı ve evrenselliği tesis edecek bir aracı çıkarmak istemiştir (Konur & Toprak, 2016, s. 118). Burjuva felsefesinin ikinci amacı ise skolastik felsefe döneminde çok az ilerleme gösteren doğa bilimlerinin gelişimine alan yaratmak olmuştur. Nitekim bu dönemde burjuvazi felsefesi ile birlikte özellikle astronomi ve mekanik gibi doğa bilimlerde de kayda değer ilerleme sağlanmıştır. Bu noktada burjuvazi motive eden ise doğa bilimlerinin onun ekonomik gelişiminin motoru olmasının yanı sıra bu alanı da kiliseye karşı savaşında araçsallaştırmaktır (Rosenberg, 1974, s. 713-728). Felsefe ile doğa bilimleri arasında burjuvazi marifetiyle kurulan bu ittifakın en açık göstergesi 18. yüzyıldaki Fransız materyalizmidir (Thalheimer, 2013, s. 85-86).

Bu açıdan bakıldığında diyalektiğin felsefesindeki Alman idealizmi durağı ortaya çıktığı dönemde Avrupa'daki Aydınlanma hareketinin bir parçası olduğu için ilerlemeyi temsil etmiştir. Bu felsefe dinsel inançları reddetmemekle birlikte gerçeklik hakkındaki teolojik açıklamaların yerine-yanına insan aklını merkez alan açıklamaları koymuştur. Bu durum feodalizm döneminde yerine sayan felsefeyi yeniden her şeyin bilgisi haline getirmiştir. 18. ve 19. yüzyılın Prusya'sında felsefenin genç aydınlar özelinde rağbet görmesinin bu ülkeye özgü bir nedeni de Prusya'nın bu dönemde Avrupa gericiliğinin merkezlerinden biri olmasıdır. Feodal çıkarları temsil eden Prusya monarşisi 1789 tarihli Fransız Devrimi'ne benzer bir süreci yaşamamak için demokrasi ve cumhuriyet merkezli siyasi talepleri yasaklamıştır. Bu nedenle Prusyalı genç aydınların Aydınlanma düşüncesini savunabilecekleri tek alan olarak felsefe ön plana çıkmıştır. Ancak yine de bu felsefenin temsilcileri Prusya rejimiyle uzlaşmaz bir karşıtlık içine girmemişlerdir (Özalp, 2011, s. 17).

Antik Yunan'dan sonra Klasik Alman felsefesi diyalektiğin felsefesi için bir devrimi ifade etmektedir. Bu konuda Klasik Alman felsefesinin öncü ismi ise Immanuel Kant'tır. Çünkü Kant kendisinden sonraki Alman filozoflarının diyalektikle ilgili düşüncelerini yadsınamaz ölçüde etkilemiştir. Kant insanın bilgiyi edinebilmesinin olanaklılığını uzun felsefe tarihini eleştirel bir okumaya tabi tutarak incelemiştir. Kant'ın bu sorunsal üzerine inşa ettiği felsefesinin başlangıcında

materyalist olduğunu ardından idealizme ve hatta bilinemezciğe kaydığını ileri sürmek mümkündür. Kant'ı başlangıçta materyalizme yönlendiren doğa bilimlerinde yaşanan devrimsel gelişmeler iken (Altuntaş, 2015, s. 30) onu idealizme ve bilinemezciğe sürükleyen ise David Hume'un etkisinde kalmasıdır (Mercer, 2015, s. 110). Nitekim Kant dünyanın nesnel varoluşunu kabul ederek bir materyalist olarak başladığı felsefi hayatını a priori bilinç biçimlerini kabul ederek kendinde şeyi varsaymaya başladığı anda idealist ve bilinemezci olarak devam ettirmiştir (Oizerman, 1981, s. 336-337).

Kant'a göre bir nesnenin yalıtık olarak incelenmesi ile çıkarsanan bilgi matematik ve teorik doğa bilimlerinde edinilen bilgiden farklıdır. Çünkü ilkinde bilim insanları inceledikleri fenomenin bilimsel etkiye verdiği tepki üzerinden deneysel çıkarım yaparken ikincisinde doğa bilimlerindeki gibi fenomenler araştırma konusu olmadığı için ortaya çıkan bilgi genel ve zorunlu yargılardır. Bu noktadan hareketle Kant söz konusu genel-zorunlu yargıların deney ile çıkarsanmasının mümkün olmadığını ve bu bilgilerin a priori olarak daha başından beri bilinçte bulunduklarını ileri sürmüştür. Kant'ın bu yaklaşımından ortaya çıkan sonuç, hakkında bilgi sahibi olduğumuz dünyanın olanaklı deneyim nesnelerinin yani görüngülerin dünyası olduğudur. Kant'a göre bu dünya kendi içlerinde halleriyle şeylerden ayrı ve insanın bilişsel yetilerinden bağımsız olan fenomenler dünyasıdır. Ancak nesneleri duyumsal deneyimin ötesinde bulunan tanrı, iradi özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi fikirler olmaksızın bilgi edinim sürecini tamamlamak mümkün değildir. Kant'a göre kendinde şeyler olarak bu gibi nesneler bilginin nesneleri olmadıkları için inanç alanına girmektedir (Schurman, 1899, s. 1-22).

Buradan hareketle bilinci duygular, sağduyu, akıl olmak üzere üçe ayıran Kant, ilk alan için a priori düzenleyici biçimler olarak zaman ve mekânı, ikinci alan için bir dizi kategoriyi ortaya koymuştur. Kant'ı bilinemezciğe iten üçüncü alanda ise dünya, ruh ve tanrının özünü kavramaya çalışan akıl çözülmesi mümkün olmayan çelişkilerle yani saf aklın zıtlıklarıyla karşılaşmaktadır. Kant insana mevcut görüngüsüyle özüne dair bilgiyi tam olarak vermeyen nesnelerin bilinemez özünü, kendi bütünlüğü içinde dünyanın bilinemez özünü ve ruh ile tanrıyı kendinde şeyler olarak tanımlamıştır

(Sturm & Wunderlich, 2010, s. 53-57). Kant'ın bu yaklaşımı rasyonalizm ve ampirizmin bir birleşimini sunduğundan epistemolojik açıdan bir sıçrama olarak görülmüştür. Bununla birlikte Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insanın anlama yetisinin temel işlevlerini dile getiren saf kategorileri sınıflandırırken her bölümde üç kategoriye yer vermiştir. Bu kategorik ayırma diyalektiğe mantığın içinde yer veren Kant'a göre genel mantık anlama yetisini ve aklın tüm biçimsel işini öğelerine değin çözümleyerek bunları tüm mantıksal irdelemenin ilkeleri olarak ortaya koymaktadır (Kant, 1998, s. 197-201).

Gerçeğin incelenmesini üstlenen bu bölümü analitik olarak adlandıran Kant, mantığın araçlarıyla nesneler hakkında kısa yoldan bilgi edinme eğilimi bulunan anlama yetisinin bu alanda bir yanılsama ile karşılaşacağını ileri sürmektedir. Çünkü Kant'ın deyişiyle; mantığın bu analitik yanı olarak *Kanon* biçimsel mantığa, nesnel bilgilere ulaşılmasını sağlayacak bir yöntem yani *Organon* gözüyle bakmaktadır. Kant bu noktada Kanon'dan Organon'a dönüşen biçimsel mantığı diyalektik olarak nitelendirilmiştir (Kant, 1998, s. 198). Kant için diyalektiğin olumsuz anlamıyla yani "kuruntunun-yanılsamanın-görünüşün mantığı" ile tanımlanması da bu sebeptir. Çünkü Kant'a göre akıl yetimizin ürettiği kavramların, bu kavramlar sayesinde düşünülecek olan nesnelerin bilgisini temin edermiş gibi değerlendirme eğilimleri bulunmaktadır. Fakat idealar, tecrübede onlara tekabül edecek herhangi bir hissi görü verilemeyecek türden kavramlardır (Wood A. W., 2009, s. 114). Bu durum Kant'a göre herhangi bir filozofun hatası değildir. Bilakis hata aklın, araştırmayı düzenleme aşamasında ortaya çıkan bazı kavramları oluşturma zorunluluğunun getirmiş olduğu durum ile daha önce verili olan bu kavramları karıştırması durumundan kaynaklanmaktadır (Kant, 1998, s. 407-408).

Akıl yetisinde ortaya çıkan bu hataya bağlı olarak insan aklı diyalektik veya yanılsama mantığı derdine düşmüştür. Kant'a göre bu mantık, aklın hiçbir zaman bilemeyeceği şeyleri bilebileceği hissine kapılmasına yol açmaktadır. Fakat diğer yandan akıl, bu yanılsamayı eleştirme ve bu yanılsamanın cazibesine kapılmama yeteneğine de sahiptir. Kant'a göre felsefenin en esaslı dramı, aklın kendi içindeki bu mücadelesidir. Bu nedenle Kant akıl tarafından akla yöneltilen ve yine akıldan

kaynaklanan yadsımayı alt etmeyi hedefleyen eleştirinin yer aldığı eserine *Saf Aklın Eleştirisi* adını vermiştir (Wood A. W., 2009, s. 115). Diyalektiğin felsefesinin gelişimi açısından Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi adlı çalışmasının önemi ise iki noktada ortaya çıkmaktadır. İlk olarak Kant'ın bilince dair üçlü kategorisi diyalektik bir karakter taşımamakla birlikte kendisinden sonraki Alman filozoflarının diyalektik üçlemesine esin kaynağı olmuştur. İkinci olarak Aristoteles'in uzak mirasçısı olarak görülen Kant onun gibi diyalektiği olumsuzlanan anlamıyla kullansa da kavramın içeriğini eleştirel bir şekilde derinleştirmiştir.

Kant *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* ve *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* başlıklı eserlerinde ise doğa kavramını çelişkiye, madde kavramını ise harekete indirgeyerek incelemiştir. Çelişki ve hareket kavramlarının yanı sıra bu eserlerin diyalektiğin felsefesine katkısı doğanın diyalektiği kapsamındadır. Nitekim *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* eserinde Kant evrenin oluşumunu ve mekanik işleyişini ele alarak çekim ile itimin yönlendirdiği kaos varsayımı üzerinde durmuştur. Güneşin, gezegenlerin, dünyanın dağınık ve ilkel atomlar olmak üzere aynı kökene sahip olduğunu ileri süren Kant evrensel çekim gücüne karşılık tüm bu gök cisimlerinin de itici güce sahip olduklarını belirtmiştir. Buradan hareketle Kant bu sistemik ve bağıl yapının tüm evrende olduğu gibi tek tek gezegenlerde de var olup olmadığı konusunu incelemiştir. Çekim gücünü doğanın parçalarını uzay alanında birleştiren evrensel bağlantı olarak tanımlayan Kant bu güç sayesinde maddelerin karşılıklı olarak bağlandıklarını belirtmiştir. Çünkü Kant'a göre çekim gücü hiçbir etki olmaksızın maddenin derinliklerine işleyebildiği gibi dağınık haldeki maddeyi de harekete geçirebilmektedir (Kant, 1999, s. 109-110).

Böylece bütün evreni bağıntılı bir sistem içerisinde görme ve madde ile harekete dair mekanik açıklama diyalektiğin Kant'ın felsefesinde belirginleşmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Kant günümüzdeki tüm gök cisimlerinin kökenini rotasyon halindeki bulutsu kitlelere yerleştirerek astronomide Kopernik'ten beri en büyük ilerlemenin yaşanmasını sağlamıştır. Çünkü bu yaklaşımıyla Kant, doğanın tarihi olmadığı düşüncesini ilk kez sarsan kişi olmuştur (Engels F. , 2010a, s. 42-89). Engels'in de belirttiği gibi bu keşif daha sonraki birçok keşfin öncüsü olmuş (Engels

F. , 2014, s. 34) ve Kant Laplace'den önce erekçilikle ve değişmezcilikle köprüleri atmıştır (Engels F. , 2014, s. 34;195;317;466). Kant'ın bu incelemesi doğanın diyalektik olarak kavranmasının zeminini hazırlamıştır (Engels F. , 2014, s. 77;356). Kant'ın diyalektiğin felsefesine bir diğer katkısı ise üzerinde durduğu “organik varlık” kavramıdır (Caird, 2018, s. 270-271). Nitekim mevcut dünyanın organik bir bütün olması ve bu bütünün bileşenleri ile ilişkili olması anlamına gelen bu kavram Hegel ile Marx'ın felsefelerinde merkezi bir rol üstlenecektir.

Sıralanan tüm bu katkılara rağmen Kant'ın felsefesinde diyalektiğe dair ciddi eksiklikler de mevcuttur. İlk olarak bilginin kuruluşunda zihnin a priori katkıları olduğunu belirtmesi Kant'ın yaklaşımının tarih dışı olduğunu göstermektedir. Çünkü Kant'a göre zihnin evrensel yetileri olarak bu kavramlar zamandan ve mekândan bağımsızdır. İkinci olarak Kant nesnel bilginin a priori koşullarını zihnin yetilerinde görmektedir. Bu durum da Kant'ın yaklaşımını diyalektikten uzaklaştırarak ahistorik yapmaktadır. Üçüncü olarak Kant için bilinebilir fenomenler dünyası ile kendi içinde şeyler dünyası arasında sınırın olması onun yaklaşımını sabit ve mutlak kılmaktadır (Bottomore, 2005, s. 328). Kant materyalizm ve idealizmi birleştirme çabasının görüldüğü ikircikli felsefesiyle sağ cenah tarafından fazla materyalist olduğu için sol cenah tarafından ise yeterince materyalist olmadığı için eleştirilmiştir.

Özetle Antik Yunan felsefesinden XVIII. yüzyıla yapılan sıçrayışta Kant'ın diyalektik için Aristoteles'le aynı anlamı koruduğu görülmektedir. Nitekim Kant da diyalektiği gerçekliğin değil görünüşün mantığı olarak tanımlamıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde duyulabilir bilgiden mutlağın bilgisine doğru bilginin bütün aşamalarını etüt eden Kant deneyim sınırlarını aşmak ve metafizik problemleri çözmek isteyen bir düşünce sistemine ulaşmıştır. Ancak Kant'a göre bu halde insan akli çelişkiyle yani antinomiyle yüz yüze gelmektedir: İnsan akli dört esaslı sorunda (ebediyet ve dünyanın oluşumu, maddenin bölünürlüğü veya bölünemezliği, teizm veya panteizm, özgür irade veya determinizm) aynı anda zorunlu gözüken ve bu yüzden aralarında aklın seçim yapamadığı iki tezle karşı karşıya kalmaktadır. Kant için bu antinomilerin tartışması aşkın diyalektiğe karşılık gelmektedir. Ama aslında bu durum zihnin

güçsüzlüğünün işaretidir ve insan aklının sınırlarını, çelişkinin (yani hatanın) başladığı noktayı imlemektedir (Maublanc, 2016, s. 15).

Çünkü Kant'ta zihne dışsal bir gerçeklik; Fransız Devrimi ile sonuçlanacak toplumsal güvensizlik ve tedirginlik çağına tekabül eden, felsefi olarak İngiliz emprizminden gelen olgular önünde aklın bir alçak gönüllülüğü olarak görülmektedir. Kant'a göre güçsüzlüğünün kanıtı antinomilerin belirmesi olan akıl her şeye kadar değildir ve oldukça dar sınırlar haricinde bilmesinin imkânı bulunmaktadır. Kant'ta idealizm onun aşkın idealizm dediği şekliyle sınırlıdır. Çünkü kendisinden önceki idealizmin aksine akıl sadece fenomenlere bir başka sübjektif görüşlere dokunabilmektedir. Bu sebeple akıl ancak insan ile orantılı bir bilim inşa etmektedir. Mutlak gerçeklik, kendinde şeyler, numenler dünyası akıldan kaçmaktadır ve kuramsal akılda metafizik imkânsızdır. Böylece Kant idealizmi, maddeye ve düşünen varlıklar olarak insana ait gerçekliği eşit dereceye koyan bir düalizmle sonlandırmıştır. Bir yanda zihin ve diğer yanda özünde zihin tarafından nüfuz edilemeyecek dünya bulunmaktadır. Kant bununla yetinmemiş ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yıktığı ahlaki temelleri *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yeniden inşa etmeye koyulmuştur (Maublanc, 2016, s. 20-21).

Öncülleri gibi Kant'ın diyalektiğe yaklaşımı da döneminin sosyo-politik koşullarını yansıtmaktadır. Nitekim Kant'ın ikircikli felsefesinde yaşadığı dönem itibariyle derebeyliğin yıkılışından doğan karamsarlık ve burjuvazinin iktidara gelişinden duyulan şüpheli heyecan arasındaki gel-git etkili olmuştur. Hatta Kant'ın başlangıçta materyalizmi ardından idealizmi benimsemesi bahse konu ikircikli siyasal ortamın ürünüdür. Çünkü feodalizmle egemenlik mücadelesine girişen burjuvazi başlangıçta evrende değişimi materyalist diyalektik üzerinden ele alarak aslında iktidarını yığınlar nezdinde uhrevi ve mutlak olarak gösteren feodalizmi hedef almıştır. Bu mücadelede galip gelerek iktidarını sağlamlaştıran burjuvazi evrensel bir egemenlik tesis etmek istemiş ve daha önceden saldırdığı idealizmi toplumun üstyapısında iktidarına karşılık gelecek felsefeyi inşa etmek için kullanmıştır. Çünkü idealist felsefe burjuvaziye mutlak bilgiyi, öncesiz ve sonrasız hakikatlerin ortaya çıkarılmasını, nihai ilkelerin bulunmasını sağlamıştır. Nitekim burjuvazinin bu eğilimi

Kant sonrasında da devam etmiş ve Alman romantik düşüncesi görelî olanın ve bölük pörçük bilgilerin düşmanı haline gelerek metafizik kuruluşlar yoluyla her şeye nüfuz etmek, her şeyi egemenliği altına almak istemiştir. Tüm bu noktalardan hareketle Alman romantizminin ve idealizminin “düşüncenin emperyalizmi” olarak adlandırılması yerinde bir tespit olarak ortaya çıkmaktadır (Hilav, 2012, s. 84).

Klasik Alman felsefesinin bir diğ er önemli ismi Fichte ise metafizik mutlağın nasıl nitelendirildiğ i ve tahayyül edildiğ i sorunsalı üzerine düşünmüştür. Fichte’ye göre temel mesele bu soruya verilebilecek iki cevap arasından birisini seçmekten ibarettir. Fichte’nin dogmatizm olarak adlandırdığ ı ilk cevap doğ ası gereğ i her şeyi nedensellik bağ lamında belirlemek ve belirleyen mutlağ ı nesne ya da töz olarak kavramsallaşt ırmaktır. İkinci cevap ise kendini ve nesneleri özgürlük üzerinden yaratan mutlağ ı özne ya da ego olarak idrak eden idealizmdir. Fichte’ye göre seçim, kendimizi ve dünyanın geri kalanını ruhsuz nesnelliğ in ürünleri ya da özgür yaratıcı kendiliğ in veya egonun tezahürü olarak görmek arasındadır. Fichte bu seçenekler arasından idealizmi seçmiştir. Çünkü ona göre yalnızca idealizm bilen öznel olarak kendiliğ indenlik tecrübemizin ve özgür etik aktörler olarak haysiyet duygumuzun hakkını verebilecektir (Kemp, 2017, s. 1162). Bu açıdan Fichte kendi idealizmini temelde Kantçı olarak yorumlamıştır (Wilm, 1910, s. 20).

Yine de Fichte felsefesine Kant’ı eleştirerek başlamıştır. Ona göre Kant kendinde şey kavramsallaşt ırmasından dolayı felsefesini tam olarak temellendirememiştir. Çünkü Kant kendinde şeyin var olduğunu fakat onun hakkında bilgi edinemeyeceğ imizi ileri sürmüştür. Oysa Fichte’ye göre bir nesnenin var olduğunu ve onun duyumun nedeni olduğunu kabul etmek aslında onun hakkında az da olsa bilgi sahibi olunduğ unun göstergesidir. Bununla birlikte hakkında hiçbir şey bilinmeyen kendinde şeyin bilinçte var olduğunu ileri sürmek düşünülmesi mümkün olmayı düşünmek anlamına gelmektedir. Buradan hareketle Fichte Kant’ın öne sürdüğ ü kendinde şeyin aslında var olmadığını buna karş ılık dünyanın Mutlak Ben olarak tanımladığ ı dev bir özne olduğunu ileri sürmüştür (Schaub, 1912, s. 572;584). Ancak bu noktada Kant’ın insani Ben kavramı ile Fichte’nin Mutlak Ben kavramı birbirlerinden farklıdır. Nitekim Fichte’nin Mutlak Ben’i genel olarak bilinç ya da

transandantal ben anlamındadır. Kant'ın izole insani ben kavramı ile kıyaslandığında etkinlik ve eylem anlamındaki transandantal ben öznel dünyanın ötesinde, tüm insanlar için geçerli olan nesnel bir dünyayı temsil etmektedir (Cevizci, 2010, s. 484-487).

Fichte, Kant'ta var olduğunu ileri sürdüğü kendinde şey sorununu idealizm çerçevesinde çözmüştür. Çünkü Fichte Kant'tan farklı olarak maddi gerçekliği tümüyle ve açıkça inkâr etmiş, idealist bir metafizik yaklaşım ortaya koymuştur (Hoeltzel, 2010, s. 83). Ancak Fichte'nin metafiziğini kendisinden önceki dönemlerin metafiziğinden ayırmak gerekmektedir. Nitekim Fichte ortaya koyduğu metafiziğe hareket ve dinamizm kavramlarını dâhil ederek düşüncede diyalektiği geliştirmek istemiştir (Hilav, 2012, s. 82). Bununla birlikte diğer Alman idealistlerden daha fazla insan ile dünyayı bütünleşik olarak kabul eden Fichte, insanın kendi bilincine ancak bu dünyanın geleceğini kurarak ulaşabileceğini ve kendini ancak bu yolla bütünüyle geliştirebileceğini ileri sürmüştür. Bu durumda aslında praksis felsefesi Fichte'den esinlenerek oluşturulmuştur. Çünkü ona göre eylem, varlığa yani şu anda var olan dünyaya karşı gerçekleştirmek zorunda olduğu ideali yani olacak varlığı öne çıkararak geleceği belirlemektedir (Kochan, 2018, s. 48). Fichte'ye göre bilinç durmadan kendi yarattığı gerçekliği aşarak gelişmektedir.

Bu noktalardan hareketle Fichte'nin felsefesinde üç temel tema bulunmaktadır. Bunlar özgürlük teorisi, öznellik teorisi ve pratik teorisidir. İlk olarak özgürlük Fichte'nin düşüncesinin temeli ve her türlü eylem ile gerçeğin kaynağıdır. Çünkü Fichte'de yaratıcı insan fikri, insanın kendini ne yaptıysa o olduğu fikridir. Var olmayı hareket etmek ve daha önce var olanın sınırlarını durmadan aşmak anlamına gelen yaratmak olarak tanımlayan Fichte için öz ile doğa arasındaki ilişki diyalektiktir (Zöller, 2014, s. 286-287). İkinci olarak Fichte'nin öznellik kavramı özgürlük kavramından gelmektedir. Ancak Fichte'nin öznellik teorisinde ele aldığı ben, bencil bireyciliğin ben'i değildir. Çünkü Fichte'nin tanımlamasında bu ben verili olmayıp eylem ile kendisini ortaya koyan ve kendinde-özünde aklın yasasını taşıyan etkin öznedir. Aklın yasası ise önce toplum ve vaat ardından da bir ideal ve rasyonel bir bütünsellik halindeki aklın yasasıdır. Evrensel tarihe katılma hareketi olan ben'in

içinde gizli bir güç halinde bütün insanlığın yattığını ileri süren Fichte'ye göre ben sürekli bir aşama halindedir (Moggach, 1996, s. 1934).

Çünkü her anın sınırını çizdiği gibi sürekli onu aşan ben, şimdiki hali ancak büyüme halindeki geleceğiyle olan bağıntısıyla belirlemektedir. Özetle Fichte için daima tasarı halinde olan ben verili değildir ve bir yaratılış olarak kendisini oluşturmaktır (Gültekin, 2018, s. 605-610). Üçüncü olarak Fichte'de pratik, tarihsel bir boyuta sahiptir. Buradan hareketle her felsefecinin görevi ise insanı tamamen akla uygun ve özgür bir yaşam düzenine kavuşturmadır (Garaudy, 2020, s. 52). Fichte diyalektik üçleme olarak anılan sürecin de yaratıcısıdır: tez, antitez, sentez (Li, Worm, & Xie, 2018, s. 505). Bu çerçevede tez "Ben benim"dir. Bundan sonra ben kendini belirli biçimde ortaya koyabilmek ve sınırsız etkinlik elde edebilmek için antitezini yani ben-olmayanı yaratarak onun karşısına dikilmektedir. Sentez ise ne ben ne de ben olmayandır. Aksine her ikisinden daha yüksek bir düzeyde kendi çelişkilerini ortaya koyacak olan bir aşamadır (Çelebi & İnal, 2019, s. 606-609). Fichte'nin insan eylemliliğini öncelediği diyalektik felsefesinin pratik kaynağı ise Fransız Devrimi'dir (James D. , 2008, s. 104). Nitekim Fichte'ye göre Fransız Devrimi bir halkın geleceğini akıl üzerine inşa etmesinin ifadesidir (Fichte J. G., 2021).

Fichte de insanın özgür ve yaratıcı faaliyetinin rolü ile insan aklının özerkliği gibi varlığın dinamik süreçlerini açığa vuran bu devrimin felsefesini sistemleştirmek amacı gütmüştür. Fichte kendi sistemini özgürlük sistemi olarak değerlendirmiş ve Fransız Devrimi'nin insanları maddi zincirlerinden kurtarması gibi kendi sisteminin de insanı özgür hale getireceğini savunmuştur (Beiser, 2016, s. 38). Feodal rejimin tüm hukuki ve pratik varlığına karşı çıkan Fichte, özgürlüğün insanın kendisinin benimsediğinden başka hiçbir yasayı tanımama hakkı anlamına geldiğini ileri sürmüştür (Ünsalan, 2019, s. 265-269) (Duman, 2020, s. 83-93). Fransız Devrimi'nin Fichte'yi bu denli etkilemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü Fichte öldüğü zaman Fransız Devrimi'nin yarattığı toplumsal çalkantı hâlâ devam etmektedir. Burjuvazinin içinden çıkmış olan Fichte, bu sınıfın feodalite karşısında yapmış olduğu çetin mücadelenin en önde gelen temsilcilerinden birisi olmuştur. Fichte'nin düşüncesinde hayatın savaştan

ve dinamik yanı üzerinde durulmasının bir sebebi benzer bir savaşı maddi dünyada burjuvazinin de veriyor olmasıdır (Buhr, 1964, s. 15).

Fichte ilahi akıldan bağımsız bir felsefi rasyonaliteyi kabul etmiş, bireyin toplumun parçası olduğunun altını çizse de onun özerkliğini tanımış, eserlerinde akıl ve dinseliliği bağdaştırmıştır. Hayal gücüne ve insana özgü yaratıcılığa büyük önem vermiştir. Fichte 1800'lerin başından itibaren din ve ulus kavramlarına giderek daha fazla önem vermiştir. 1806 tarihli *Çağımızın Temel Karakteristikleri* başlıklı kitabında insanın içsel özgürlüğünü övmüş, akıl ve otoriteyi karşı karşıya koymuş, bir insanın en aşağılık özelliğinin kölelik olduğunu söyleyerek diğer burjuva yazarlarıyla benzeşmiştir. Fichte insan türünün dünyadaki yaşamının amacını tüm ilişkilerini özgürlük içinde akla uygun olarak düzenlemek şeklinde formüle etmiştir (Fichte J. G., 2006, s. 314). Fichte kendi dönemini bir günahkârlık çağı olarak görmesine rağmen kötümser bir felsefe inşa etmemiştir. Aksine bu çağdan çıkışın ve özgürlük ile aklın hüküm sürdüğü bir çağa geçişin mümkün olduğunu düşünmüştür. Buradan hareketle Fichte'ye göre insanlık içindeki tüm ilişkiler akla uygun şekilde kolektif özgürlükle düzenlenebilir (Fichte J. G., 2006, s. 320).

Ancak Fichte'nin yapmış olduğu felsefi mücadele Fransa'da feodalite düzeninin manevi ve fikirsel temellerini çökertmek isteyen burjuvazinin ileri sürdüğü maddeci felsefeden farklı bir düşünce sistemi ortaya koymuştur. Çünkü Fichte Fransa'da olduğu gibi iktidara devrimle gelmeyen, ama toplumun önemli noktalarına yavaş yavaş sızarak feodallerle ve Kilise ile uzlaşma yoluna giden Alman burjuvazisinin sözcüsü olmuştur. Fichte kilit noktalarını hissettirmeden ele geçiren sınıfın iktidarını temellendirecek bir felsefe yapmak durumunda kalmış ve bundan dolayı idealist bir filozof olmuştur. Bununla birlikte burjuvazinin idealizmi daha canlı ve güçlü olması bakımından eski idealizmden farklı bir konumdadır. Çünkü bu idealizm pek az zaman önce sona ermiş olan bir mücadelenin izlerini hâlâ içinde taşımaktadır. Yeni idealizmin oluş kavramını varlığın temeli gibi almasının nedeni burada yatmaktadır. Fakat yine de bu idealist felsefe oluşu ve değişimi zihnin bir saptaması olarak değerlendirmiştir (Hilav, 2012, s. 81).

Çünkü burjuvazinin yeni idealizmine göre oluş ve değişme bir gerçeklik değil aksine düşüncenin bir belirlemesi yani bir idedir. Bu ide, dönüşüm ile hareketi kabul eden burjuvazinin iktidarı ve yarattığı ideal formlar tarafından yönetilmektedir. Bununla birlikte bu yeni idealizmin dinamik yanı yani hareket ve dönüşüm dünyanın bir iç ögesi olarak Ben’de ortaya çıkmaktadır. Fichte, bu temel düşüncüyü felsefesinde kesin bir biçimde dile getirmiş ve böylece burjuvazinin özlemlerini açığa vuran romantik düşünce, metafiziğe yeni bir öge olarak dinamizmi getirmiştir. Ancak bu noktada bir çelişki açığa çıkmaktadır. Nitekim burjuvazinin romantik düşüncesi hem metafizik hem de diyalektik bir düşünce olmak istemiştir. Bu çelişkinin en temel sebebi bahse konu dönemde Alman burjuvazisinin içinde bulunduğu durumdur. Nitekim Alman burjuvazisi bu dönemde feodaliteyle savaşmak zorunda olduğu gibi, hem genişlemek hem de ele geçirmiş olduğu yerleri ebediyen elinde tutmak zorunda kalmıştır. Bu iki başlı amaç üstyapıda dünyayı dinamik bir açıdan görmek ve aynı zamanda düşüncüyü mutlak-değişmez ilkelere dayandırmak zorunluluğunu yaratmıştır (Hilav, 2012, s. 82). Kant’la birlikte ortaya çıkan felsefi spekülasyonun bozgunu ve mutlağı kavrama konusundaki kibirden feragat Kant sonrası Alman felsefesinde benimsenmemiştir. Bu yüzden idealizm kendi köşesine sürgün edilmeyi kabul etmemiş ve Leibniz zamanında olduğu gibi yeniden felsefenin bütün alanını talep etmiştir. Çünkü artık Alman felsefesinde Romantik dönem yaşanmaya başlamış ve bunun karşılığı olarak da hayat ve zihin, madde üzerinde egemenlik kurarak, onu düzenleyerek evrenin devindirici ilkesi olmuştur. Bu dönem ayrıca Alman ulusunun oluştuğu dönemdir. Alman kibrinin ve birliğinin peygamberi Fichte’nin tüm idealizmi yeniden ele alan ilk kişi olması tesadüf değildir. Onun için evrende zihnin nüfuz edemeyeceği hiçbir şey yoktur (Maublanc, 2016, s. 21).

Klasik Alman felsefesinin bir diğer önemli ismi olan Schelling de Fichte gibi Kant’ın felsefesini takip etmiş ancak Fichte’den farklı olarak dış dünyanın gerçekliğini kabul ederek nesnel idealizmi seçmiştir (Bektaş, 2013, s. 82). Schelling doğa felsefesine yoğunlaşarak ve bu konuda Fichte’nin eksikliklerini tamamlamaya çalışarak mutlak ben’i felsefesinin merkezine koymuştur. Nitekim Fichte’nin felsefesinde ben-olmayan olarak olumsuz şekilde kavranan doğa anlayışına karşılık Schelling doğayı ben’in gerçek antitezi olarak ele almıştır (Gare, 2011, s. 41-42).

Bundan dolayı Schelling'in felsefesinde insan ve doğa aynı türden varlıklar olarak görülmüştür. İnsan ve doğa arasında herhangi bir öncelik sıralaması görmeyen Schelling'e göre aralarındaki tek fark insanın bilinçli bir yaratıcı olmasına karşılık doğanın bilinçsiz olarak yaratmasıdır (Lindsay, 1910, s. 264-265). Schelling'in bu kavrayışı diyalektiğin felsefesinin gelişimi için oldukça önemli bir aşamaya karşılık gelmektedir. Çünkü bu şekilde Schelling'in zihin ve doğa olarak kavradığı ben ve doğa şeklindeki iki gerçek karşıtlık birbirinin tam karşısına konulmuştur.

Böylece doğa ben'e kıyasla ikinci derecede önem taşıyan bir gerçeklik değil ben'e eşit bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu yaklaşım özellikle Hegel diyalektiğinin mantığı açısından önemli bir işlev görecektir. Ancak diyalektiğin felsefesindeki bu ilerlemeye rağmen Schelling idealizmi aşamamıştır. Çünkü Schelling ben yani zihin karşısında doğaya eşit bir konumlandırma vermekle birlikte onu maddi bir şey olarak görmemiştir (Bigotti & Stärr, 2020, s. 109-110). Buna karşılık Schelling doğada olup biten her şeyin kaynağı olarak itimin ve çekimin savaşımını görmüştür (Satoor, 2022, s. 78-79). Tümüyle idealist felsefesine rağmen Schelling'in doğayı iki karşıt gücün savaşımı olarak görmesi ilerleyen dönemde maddeci diyalektiğin ve doğanın diyalektiğinin temelini teşkil edecektir. Bununla birlikte Schelling doğayı zihnin ilk formu yani daha önceden biçimlendirilmiş hali olarak değerlendirmiştir. Böylelikle Schelling zihin ile doğa arasında art arda geliş ve ilerleme bağlantısının bulunduğunu ileri sürmüştür (Hahn, 1991, s. 339-340). Schelling'in bu düşüncesi ise çelişkili oldukları halde birbirinden türetilmeyi ve nitel değişime dayanan evrim fikrini ifade ettiği için diyalektiğin felsefesine büyük bir katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak Schelling'in diyalektik üçlemesi Fichte'nin üçlemesinden daha üstün hale gelmiştir: tez-doğa, antitez-zihin ve sentez-mutlak. Çünkü Schelling bu üçlemede her terimi eşit olarak ele almış ve her kutuplaşmanın mutlak içinde nasıl eridiğini daha açık bir şekilde göstermiştir (Hilav, 2012, s. 92-93). Schelling Kant'ın felsefesini takip etmekle birlikte onun kendinde şey yaklaşımını eleştirmiştir. Çünkü Schelling'e göre Kant'ın bu yaklaşımı temel bir çelişkiyi barındırmaktadır. Buna göre eğer kendinde şey bir şey ise o zaman kendi başına değildir. Benzer şekilde kendinde şey eğer kendi başınaysa o zaman da bir şey değildir (Ürek, 2009, s. 161). Bununla

birlikte Schelling’te de Kant’ta olduğu gibi organik bütün anlayışı hâkimdir. Nitekim Schelling bu kavrayışıyla bütünü parçalarıyla ilişkisi ve onların amacı olması bağlamında ele almıştır. Benzer şekilde Schelling’e göre her parça da bütünün içindeki görevi ve işlevi aracılığıyla kavranabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında doğanın canlılığı -bir bütün olarak kavrandığında onun tüm bileşenlerinde kendisini gösteren-kutuplaşmada kendisini göstermektedir (Wandschneider, 2010, s. 78-79).

Schelling’e göre itme-çekme, kuzey-güney, artı-eksi, erkek-dişi, asit-alkali gibi doğaya içkin kutuplaşmalar bunun örneğidir. Bütünün her ilişkiselliğinde kendisini dayatan bu kutuplaşma neticesinde doğa bir aşamadan diğerine geçerek oluş içinde kendisini gerçekleştirmektedir. Bu açıdan Schelling’e göre birbiri ardına yaşanan tüm bu aşamalarda her yeni aşama bir öncekini yadsımakta ve yeni bir niteliği bünyesine katmaktadır (İlyenkov E. V., 2009, s. 109-114). Schelling *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne* adlı eserinde bilginin gerçeklik olmaksızın hiçbir şey ifade etmeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Schelling’e göre bir şeyi bilmek isteyen insan bilgisinin gerçekliğinin de olmasını istemektedir. Buradan hareketle kayıtsız şartsız bir bilginin mümkün olup olmadığı üzerinde duran Schelling’e göre kayıtsız şartsız bilgi kendisine bir başka bilgi ile varılmayan bilgidir. Bu durumda bir başka bilgi vasıtasıyla edinilen bilgi ise koşullu bilgi olmaktadır. Koşulsuz yani mutlak bilgi ise Schelling’te ben olarak dile getirilmiştir (Schelling, 2006, s. 55-57).

Diyalektiğin felsefesinin klasik Alman felsefesi uğrağındaki idealist karakteri de dönemin toplumsal ve sınıfsal ilişkileriyle ilintilidir. Nitekim bu felsefe ile önce İngiltere, Hollanda ve Fransa son olarak da Almanya’da gelişen burjuvazinin sınıf mücadelesi arasında bir paralellik bulunmaktadır. İdealist diyalektik bir çehreye bürünen burjuva felsefesi ekonomik ve politik olarak geride kalmış, ulusal birliğini görece geç bir tarihte tamamlamış Almanya’da en ileri konumlanmasına kavuşmuştur. Çünkü 19. yüzyılın ilk yarısında sınıfsal konumunu tahkim eden Alman burjuvazisi daha önceden araçsallaştırdığı maddeci felsefeyi terk ederek muhafazakâr bir tutum sergilemeye başlamıştır. Bu noktadan hareketle Alman burjuvazisi mutlak akıl ve mutlak ide arayışıyla maddi dünyadaki değişimi, oluşu, çelişkiyi yığınlar nezdinde

görünmez kılmak istemiştir. Klasik Alman felsefesi onun iktidarını haklı çıkaran ve iktidarının değişmeyeceğini salık veren bir felsefe olarak işlev göstermiştir. Burjuvazi için maddecilik bir geçiş dönemi felsefesi olarak kalmıştır.

Bunun da sebebi burjuvazinin feodaliteye karşı yürüttüğü sınıf savaşımının niteliğinde yatmaktadır. Bilindiği üzere burjuvazinin savaş açtığı feodalizmin hâkim sınıfları mevcudiyetini ve meşruiyetini sağlamlaştırmak için dinden ve idealist teolojiden yararlanmıştır. Bu durumda burjuvazi de feodalizmin hâkim sınıfları ile olan savaşımında değişimin değişmezliğini salık veren, uhrevi iktidarı dünyevi temellere oturtan ve feodalizmin maddi-manevi temellerini sarsan maddeciliği devrimci bir silah olarak kullanmıştır. Ancak burjuvazi iktidarı ele geçirdikten sonra hâkim feodal sınıflardan farklı davranmamış ve sınıfsal çıkarlarını evrenselleştirecek, sınıfsal ayrıcalıklarının ebediyen sürmesini sağlayacak idealist bir ideolojiden yararlanmak istemiştir. Almanya özelinde burjuvaziye idealizme iten bir diğer etken ise galip gelen burjuvazinin devrim sürecinde desteğini aldığı halk yığınlarını şimdi durdurmak istemesi ve bunun için feodalizmin kalıntılarıyla ittifak kurmaktan geri durmamasıdır. Alman burjuvazisinin kilise ve ruhban sınıfıyla kurduğu ittifak bunun en açık göstergesidir.

Tüm bu noktalardan hareketle diyalektiğin felsefesinin buraya kadar olan tarihinden birkaç çıkarsama yapmak mümkündür. İlk olarak sosyal bilimlerdeki her kavram gibi diyalektik de insan yaşamının pratiğine bağlı bir gelişim göstermiştir. Nitekim düşünürlerin içinde yaşadıkları sosyo-politik ve sınıfsal koşullar diyalektiğin kavramsal tarihinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında diyalektiğin felsefesinin tarihinin bizzat kavramın karşılık geldiği anlamı doğruladığı ortadadır. Çünkü diyalektiğin felsefesi tam da diyalektiksel bir gelişim göstermiş ve özünde değişimin değişmezliği prensibini sabit tutarak kendisini sürekli aşmıştır. Şüphesiz bunda kavrama dair mistik bir yönden ziyade toplumsal formasyonların da aynı şekilde aşılması yatmaktadır. Diyalektiğin felsefesinin tarihi ile insanlık tarihindeki toplumsal formasyonların tarihi arasında bir paralellik ve hatta örtüşme bulunmaktadır. Diyalektiğin felsefe olarak bahse konu toplumsal formasyonlar

arasındaki alt-üst oluşları, geçişleri ve değişimleri tam olarak yansıtmaması onun tarihselliği önceleyen tutumuyla mümkün olmuştur.

Diyalettiğin felsefesinin diyaletiksel tarihinden çıkarılabilecek ikinci husus onun sınıfsal ve toplumsal olarak değişimi talep edenler nezdinde kullanıldığıdır. Çünkü diyalettik her şeyin bir tarihinin olduğunu, bu sebeple hiçbir şeyin evvel-ezel veya ebet-müddet olarak değerlendirilemeyeceğini, var olan her şeyin sırf bu sebeple yıkılmaya değer ve buna mahkûm olduğunu, evrende en temel ve kalıcı ilkenin değişimin değişmezliği olduğunu salık vermektedir. Felsefi olarak ileri sürülen bu savların karşılığı düşünürlerce hem doğada hem de toplumda bulunmuştur. Evreni oluşturan sabit bir madde yerine oluşu merkeze almak bunun doğadaki karşılığıdır. Hiçbir sınıfsal egemenliğin sonsuza kadar sürmeyeceği ve yıkılmaya mahkûm olduğu düşüncesi ise diyalettiğin felsefesinin toplumsal formasyondaki karşılığıdır. Herhangi bir şeyi aşmak için ilk olarak değişimin imkân dâhilinde olduğunu düşünmek bir gereklilik ise diyalettiğin felsefesi bu değişimi talep edenler nezdinde yeterli felsefi birikimi sunmuştur.

Üçüncü olarak diyalettiğin felsefesinin tarihinin maddecilik-idealizm ekseninde salınım yaptığı görülmektedir. Nitekim Antik Yunan'da maddecilik olarak başlayan diyalettiğin uzun yolculuğu Klasik Alman felsefesinde idealizmin en yüksek mertebesiyle sonuçlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında diyalettiğin felsefesinde maddeciliğin bir geçiş dönemi felsefesi olarak kaldığını ve sınıfsal bölünmenin-mücadelenin hüküm sürdüğü her toplumsal formasyonda hâkim sınıflar tarafından nihayetinde idealist felsefeye yaslanıldığını ileri sürmek mümkündür. Bir başka anlatımda diyalettiğin felsefesinin tarihsel seyrinde maddecilik sınıf mücadelesi yoluyla siyasal iktidar mücadelesine girişen her sınıf için mevcut hâkim sınıfın egemenliğinin de-mistifikasyonu için kullanılmış, idealizm ise iktidarı ele geçiren her sınıf için egemenliğinin mistifikasyonu noktasında araçsallaştırılmıştır. Çünkü iktidarını sonsuz ve mutlak kılmak isteyen her sınıf değişimin değişmezliğini salık veren maddeci diyalettik felsefeden ziyade sınıfsal egemenliğini bir ide üzerine temellendirmek zorunda kalmıştır. Bugüne kadar diyalettiğin felsefesini önce kullananlar sınıfsal konumlarının tahkim etmelerinin ardından ona sırt çevirmişlerdir.

Dördüncü olarak diyalektiğin bu salınımindan onun tarihinin idealizm-maddecilik-idealizm olmak üzere tekrar ettiğini çıkarsamak mümkün değildir. Diyalektiğin felsefesinde ortaya çıkan örneğin ilk idealizm ile sonradan ortaya çıkan burjuva idealizmi aynı değildir. Bilindiği üzere idealizm bir bilgi edinme fiilinin hiçbir zaman nesneleri değil ancak ortak duyunun nesnelerin temsili olarak tahayyül ettiği fikirleri kavrayabileceğini ileri süren kuramdır. Düşüncenin kendinden başka bir şeyle kavranamayacağını salık veren idealizm bu çerçevede felsefeyi bilgi kuramına indirgemektedir. Bu durum zihinden başka bir gerçekliğin varlığını inkâr etmeye kadar vardığında aslında ulaşılan Berkeley'in immateryalizmi olmaktadır. Ancak bütün idealizmler maddeyi yadsımamaktadır. Oysa bu dönemde Almanya'da (17. ve 18. Yüzyılda) Wolf ve Leibniz'le ortaya çıkan idealizm, dünyada akıl ile hakkında bilgi sahibi olunmayacak hiçbir şeyin olmadığını (yani hiç şeyin irrasyonel olmadığını), insan zihninin özgün yasalarının etüdüyle mutlak gerçekliği bulmaya ehil olduğunu ileri sürmüştür. Bu dönemdeki idealizm düşüncenin tek bir çabasıyla şeylerin bütünlüğüne nüfuz edeceğine inanan kibirli bir metafiziktir (Maublanc, 2016, s. 20). Bununla birlikte eski idealizm ile kıyaslandığında yeni-burjuva idealizmi oluş gibi kavramları bünyesinde barındırdığından daha devinimli ve güçlü konumda olmuştur. Çünkü bu felsefe henüz daha yeni sona ermiş bir sınıfsal mücadelenin yani tektonik bir toplumsal sürecin doğum lekelerini taşımaktadır. Fakat yine de bahse konu oluş kavramının merkeziliğine rağmen bu felsefede de değişim zihinsel bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde ve ilerleyen bölümde ele alındığı üzere diyalektik materyalizmi Antik Yunan'daki maddeciliğin tekrarı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Özetle diyalektiğin felsefesinin salınımı tekrar eden bir süreç değildir.

Diyalektiğin maddecilikten idealizme salınımı noktasında -her ne kadar kendisi kavram olarak diyalektiği kullanmasa da- Davut Ateş'in "toplumsal hesaplaşma" kavramı ve bu kavramın pratiğinin salınımı noktasında ifade ettiği eylem-söylem ikiliği destekleyici bir örnektir. Toplumsal hesaplaşmayı insan tabiatının mantıksal sonucu ve beşeri hayatın her alanını işgal eden biricik gerçeklik olarak tanımlayan Ateş'e göre bu hesaplaşma toplumsal kesimler bilincinde olsun ya da olmasın hemen hemen her gün yaşanmaktadır. Toplumsal kesimler arasındaki iletişimin tamamını toplumsal hesaplaşmanın icrası olarak gören Ateş, ortaya çıkan her yasa veya düzenin

bu hesaplaşmanın neticesini olduğunu belirtmiş ve hiçbir yasanın veya düzenin bir sonraki toplumsal hesaplaşmayı asla yok edemeyeceğini, sadece onun biçimini değiştireceğini ileri sürmüştür. En temelde eylem veya söylem araçları üzerinden ortaya çıkan toplumsal hesaplaşmanın yasa veya düzen içerisinde olanında söylem aracı, yasanın veya düzenin olmadığı ya da meşruiyetini kaybettiği durumlarda ise eylem aracı ön plana çıkmaktadır. Bu bakımdan söylemi barışla, eylemi de savaşıla özdeşleştiren Ateş'e göre yasa veya düzen dâhilindeki toplumsal hesaplaşmanın söylem aracıyla ve onun biçiminde icra edilmesinin sebebi yasanın veya düzenin kendisinde cisimleştiği toplumsal kesimlerin bu yöndeki bilinçli girişimleridir. Çünkü yasanın veya düzenin hâkimi olan kesimler nezdinde toplumsal hesaplaşmayı söylemde tutmak, yasa veya düzenin oluşumuna katılmamış veya katılmış olsa da dengede elverişli bir yer edinememiş kesimlerin (Ateş'e göre mahrumların) düzene etki edebilme kabiliyetlerinin sınırlı düzeyde tutulmasını sağlamaktadır (Ateş, 2012, s. 164-165).

Buna karşılık mahrum kesimler ise mahrumiyetlerinin hâkimiyete dönüşmesi için eylem güçlerini canlı tutmak eğilimindedir. Ateş'e göre mahrum kesimlerin eylemi sürekli olarak gündemde tutmaları hâkim kesimleri de eyleme geçmek konusunda tahrik etmekte ve nihayetinde toplumsal hesaplaşma söylemden eyleme kaymaktadır. Toplumsal hesaplaşmanın bu aşamasından itibaren hâkimiyetin korunmasının zorlaştığını ve aynı oranda mahrumiyetten kurtulma şansının arttığını belirten Ateş, hâkim kesimler için eyleme başvurmanın ya güçlerinin iyice pekiştirilmesiyle ya da hâkimiyetlerini kaybetmeyle sonuçlanacağından aslında bunun bir kumar olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık mahrum kesimler için kumardan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mahrum kesimlerin kaybedecekleri çok şey olmadığından halleri belki de mevcutta olduğundan daha kötüye gitmeyecek ve hatta kazanmaları halinde elde edecekleri ellerindekinin kat be kat üstünde olacaktır. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Ateş'e göre toplumsal hesaplaşma ne kadar söylemde yani yasa veya düzen içinde icra edildiyse mevcut düzenin kalıcılığı o kadar temin edilmiş olmakta ve mahrum kesimler için ciddi değişimler gözlemlenmemektedir. Oysa hesaplaşmanın eyleme döküldüğü zamanların çoğunda ise mevcut düzenin veya yasanın kökten değiştiğine tanıklık edilmektedir (Ateş, 2012, s. 165-166). Ateşin

toplumsal hesaplaşmasına diyalektik, söylemine idealizm ve eylemine de maddecilik denilirse aslında ortaya konan tematik akış çalışmada ortaya koyulan ile aynıdır.

Burada açıklanması gereken son bir husus ise Klasik Alman felsefesinde zirveyi temsil eden Hegel'e neden bu bölümde yer verilmediğidir. Bunun en temel ilk sebebi Hegel diyalektiğinin hem Marx'ın hem de diyalektik materyalizme giden yolun anlaşılmasında önemli bir uğrak olduğudur. İkinci sebebi ise ölümünden sonra gerici burjuvazi ve kendi öğretilileri tarafından "ölmüş eşek-ölü köpek" muamelesi gören Hegel'in bizzat Marx tarafından hak ettiği konuma yeniden yükseltilmesidir. Nitekim Hegel diyalektiğini henüz moda iken eleştiren Marx kendisini açıkça bu büyük-kudretli düşünürün öğrencisi olarak ilan etmiş (Blackledge, 2017, s. 53), baş aşağı duran Hegel diyalektiğinin gizemli kabuğu içindeki rasyonel özü bulmak için onu ayakları üzerine durdurduğunu ve kendi kuramını ortaya koyarken bile onun kendine özgü ifade biçimiyle cilveleştiğini belirtmiştir (Marx, 2014, s. 29). Hem diyalektik materyalizmi ve Marx'ı daha iyi anlamak hem de Marx'ın kendisinin Hegel'e teslim ettiği hakka sadık kalmak maksadıyla Hegel diyalektiği çalışmanın bir sonraki bölümünde ele almıştır.

Nitekim kimi düşünürler Marx'ın az önce vurgulanan beyanının tıpkı onun kendisini ifade ederken Hegel jargonunu sıklıkla kullanmasında olduğu gibi büyük bir jest olduğunu düşünmüşlerdir. Buna karşılık Lenin ve Karl Korsch gibi Marx'ın bazı öğretilileri ise Marx'ın düşüncesindeki Hegel bileşenlerinin asli unsur olduğu konusunda diretmiş ve hatta yine kimi Marksistler Hegel felsefesi anlaşılmadan Marxizm'in tam olarak anlaşılamayacağını ileri sürmüşlerdir (Lenin V. I., 1961, s. 180). Bu noktada belirtmek gerekir ki her özgün entelektüel yaratı gibi Marxizm de kendi içinde ele alınmalı ve Marxizm'i öğrenmek isteyenler için -Hegel felsefesini bilse de bilmesede- kuram anlaşılabilir olmalıdır. Ancak Marx'ın Hegel'e olan borcu yüzeysel değildir. Marxizm'in felsefi yönünü kavramak maksadıyla Hegel felsefesine ayrıca değinmek yerinde olacaktır. Burada kaçınılması gereken hata Hegel diyalektiğini bir batını hikmet ya da müphem bir lakırdı gibi görmek ve meseleyi kişinin Marx'ı anlamadan önce anlaşılması güç metafizik öğretiler kütlesine tamamen vakıf olması şeklinde telakki etmektir (Wood A. W., 2017, s. 323-324). Çalışmanın

diğer bölümünün başında gerçekleştirilmesi amaçlanan, Hegel felsefesinin tüm yönlerini ortaya koymak değil Marx'ın diyalektik materyalizminin anlaşılması noktasında Hegel felsefesinin önemli yanlarını irdelemek olmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM: MODERN PROMETHEUS'UN ATEŞİ: KARL MARX ve DİYALEKTİK MATERYALİZM

2.1. Diyalektiğin Felsefesinin İdealist Zirvesi: Hegel Diyalektiği

Georg Wilhelm-Friedrich Hegel Klasik Alman felsefesinde ve diyalektiğin felsefesinin idealist karakterinde zirve noktasını teşkil etmektedir. Hegel diyalektiği de içine doğduğu sosyo-politik koşullardan bağımsız değildir. Hegel'in deyimiyle hiçbir felsefe çağının sorunlarını atlayamaz ve aslında her sistem çağdaşı olduğu sorunların farklı bir düzeyde, farklı biçimlerde ifadesidir (Timur, 2007, s. 15). Bu bakımdan Hegel felsefesine dair dört ana etkenden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki büyük burjuva devrimi olarak anılan Fransız Devrimi, bu devrimin Kıta Avrupa'sında yarattığı tektonik gelişmeler ve Alman burjuvazisinin mevcut sınıfsal konumu ile çıkarlarıdır (Bilgi, 2005, s. 29). Hem İngiliz hem de Fransız devrimini gören bir düşünür olarak Hegel'in oluş ve değişim gibi kavramlar üzerine düşünmesi olağan bir sonuçtur. Hegel'in yaşamı ile sınırlı dönemdeki gelişmeler bu etkiyi doğrulamaktadır (Arthur, 1989, s. 18).

Örneğin Hegel ilk başyapıtını Napolyon'un Jena Savaşı'nda feodal Almanya'yı büyük bir yenilgiye uğrattığı, Prusya'yı mağlup ettiği ve Almanya'yı kuzey-güney olarak ikiye böldüğü 1806'da tamamlamıştır (Heyman, 1966). Öyle ki Kant'ın *Ebedi Barış* üzerine fikirlerini (Kant, 1917) kaleme almasını sağlayan Basel Barışı (1795) Alman devletlerini bir süreliğine Fransa ile savaş yapmaktan alıkoymuştur. Ancak hızla savaş durumu yeniden ortaya çıkmış, Ekim 1806'da Prusya orduları ile bizzat I. Napolyon'un komuta ettiği Fransa orduları arasındaki Jena Muharebesi'nde Prusya ağır bir darbe almıştır. Bu sebeple Thermidor ve İmparatorluk dönemleri Fransa'sına olumlu yaklaşan ve içinde Hegel'in de bulunduğu bazı Alman düşünürleri fikirlerini gözden geçirme gereği duymuştur (Uslu, 2021, s. 107). Yine Hegel Fransız Temmuz Devrimi'nin gerçekleştiği ve İngiltere'de Reform Kanunu'nun çıktığı 1830'da hayatını kaybetmiştir (Thalheimer, 2013, s. 86-87).

Hegel felsefesi Marx'ın deyimiyle Fransız Devrimi'nin Almanca yazılmış teorisidir (Marx, 1975, s. 203). Genel hatlarıyla belirtmek gerekirse Fransa'da zafer

kazanan burjuvazi üretim güçlerinin önündeki engelleri yıkmış ve bilim ile tekniğin gelişmesine katkı sağlayarak doğaya hâkim olma arayışına girişmiştir (Duchesne, 1990, s. 289). Bu savaşında Fransız burjuvazisi feodal düzenin ve mutlakiyetçi monarşinin dinsel bir yüceliğe büründürülerek meşrulaştırılmak istenmesine karşılık insanı tanrının yerine koymaya başlamıştır (Marx & Engels, 2010f, s. 24). Ülkelerindeki ekonomik gerilik ve politik bölünme yüzünden, pratik olarak devrim yapılamadığı için Almanlar da başkalarının yaptıklarını felsefe planında düşünmekle yetinmişlerdir. Heine *Almanya'da Felsefe ve Din Tarihine Katkı* başlıklı eserinde bu iki durumun paralelliğine dikkat çekmiştir. Heine'ye göre Danton ile Robespierre'in politik alanda başardıkları devrimin benzerini Hegel fikir alanında meydana getirmiştir (Heine, 2017). Derinden derine idealist olmakla beraber Hegel felsefesi, zamanının düşünüşüne ve Alman gençliğinin özlemlerine uygun bir dünya görüşü anlamına gelmektedir (Garaudy, 2020, s. 29-30).

Burjuvazinin bu dönemdeki devrimleri ve devrimleri gerçekleştirme biçimleri Hegel'in gözünde burjuva sınıfının dinamizmin, canlılığın ve hareketin merkezi olarak görülmesine sebebiyet vermiştir (Just, 2017, s. 438). Ancak bu noktada İngiliz ve Fransız burjuva sınıfları ile Alman muadilleri arasındaki farka değinmek gerekmektedir. İngiltere ve Fransa'da burjuvazi feodalizmin hâkim sınıflarına karşı direk cephe alarak kanlı iktidar mücadelelerine girişmiş ve açıktan saldırının silahı olarak maddeciliği kullanmıştır. Bu maddecilik Fransa'da mekanik ve metafizik bir karakter, İngiltere'de ise ampirist bir nitelik kazanmıştır. Alman burjuvazisi ise feodalizmin hâkim sınıflarına karşı açık bir meydan savaşından ziyade bir sızma harekâtı ile iktidara yürümüştür (Davidson, 2005, s. 8-21). Bu farkın sebepleri ise Almanya'nın sosyo-politik panoramasından kaynaklanmaktadır. Bir kere Alman ulusal birliği bahse konu iki devlete nazaran daha geç bir dönemde sağlanmış ve Almanya bu sebeple politik-ekonomik bakımından daha geride bir seyir izlemiştir. Bu durumun Alman burjuvazisi nezdindeki karşılığı ise bu geç ve geri kalma ölçüsündeki görece zayıflıktır (Thalheimer, 2013, s. 86).

Bu zayıflığı hasebiyle Alman burjuvazisi açık meydan savaşının gerektirdiği maddeci felsefeyi gereksiz ve sınıfsal çıkarı için irrasyonel bularak bunun yerine sızma

harekâtına uygun bir idealist felsefeyi önclemiştir (Vandenberghe, 2009, s. 41). Hegel'in metinlerindeki müphemlik tam da bu sızmaya uygun bir karakterdedir. Hegel felsefesinin zor anlaşılır olmasının Almanya özelinde burjuvazinin mutlakıyete ve kiliseye karşı açıktan saldırıya henüz girişmemesiyle bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü Hegel burjuvazinin yıkmak istediği Prusya devletinin en önemli üniversitelerinden biri olan Berlin Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaya devam etmiştir. Hegel felsefesinin son derece anlaşılmaz ve soyut olması bu felsefenin ne kadar devrimci olduğunun Prusya devlet makamlarınca anlaşılmasını engellemiştir (Thalheimer, 2013, s. 89-90). Sonuçta Hegel 1829'da Berlin Üniversitesi'nin rektörü olmuş ve ölümünden birkaç ay önce kral tarafından Prusya devletine hizmetlerinden dolayı ödüllendirilmiştir (Özalp, 2011, s. 17).

Almanya'nın Fransa ve İngiltere'den politik ve ekonomik olarak geri olması Hegel felsefesini de doğrudan etkilemiştir. 19. yüzyılın başlarında Napolyon savaşları devam ederken Almanya tutucu bir aristokrasinin yönetiminde küçük prensliklere bölünmüş ve Alman ticaretinin altın çağı bu parçalanmışlık sebebiyle geride kalmıştır. Almanya'nın bu haliyle Napolyon savaşlarındaki büyük güce karşı duramayacağını gözlemleyen Hegel, *Philosophy of Right* başlıklı çalışmasında Almanya'nın bahse konu sıkışmışlığından çıkış yolunu ortaya koymuştur (Hegel G. W., 1991). Hegel'e göre Almanya'nın Fransız devleti ve Britanya ekonomisi gibi tehditlere karşı koyabilmesi için Napolyon ve Adam Smith'in sentezinin bu ülkede politik felsefe anlamında inşa edilmesi gerekmektedir (Wood E. M., 2012, s. 140). Bu noktadan hareketle Hegel modern devlet için ilhamı Napolyon'dan, sivil toplum için modeli ise -Smith ve Steuart gibi klasik ekonomi politikçiler aracılığıyla- İngiltere'nin kapitalist ekonomisinden almıştır (Wood E. M., 2008, s. 278).

Almanya'ya dair ayrıksı bir diğer unsur ise Alman burjuvazisinin dine ve kiliseye bakışını etkileyen Reformasyon sürecidir. Reformasyon süreci Alman kilisesinin mevcut konumunu yeterince sarsmış ve devletin kilise üzerinde otoritesinin bulunduğu dair düşünce İngiltere ve Fransa'ya kıyasla Almanya'da daha hızlı yerleşikleşmiştir. Bu sebeple Alman burjuvazisi iktidara sızarken kilise ve din ile de direk bir savaşım içine girmemiştir. Reformasyon'un dini ve kiliseyi ehlileştirmesi ile

birlikte bu kurumlar burjuva devletinin kurumları olarak görülmüştür (Liebel, 1965, s. 290). Tüm bu sızma harekâtı sonrasında iktidara gelen Alman burjuvazisinin muhafazakârlığı Hegel felsefesini de aynı ölçüde etkilemiştir. Çünkü Hegel, henüz mücadele veren ya da mücadeleye devam eden değil iktidarda olan bir burjuva sınıfının felsefi sözcüsü konumunda olmuştur (Erdem, 1997, s. 208). Burjuvazinin ve Hegel felsefesinin muhafazakârlığında yalnızca sınıfsal savaşımının burjuva lehine sonuçlanması ve burjuvazinin bundan böyle iktidarını sağlamlaştırmak isteyerek muhafazakâr tutum takınması tek gerekçe değildir.

Bahse konu muhafazakârlıkta iktidarı ele geçiren Alman burjuvazisinin daha önceden hareketlendirdiği halk kitlelerini şimdi durdurmak adına din ve kilise gibi feodalizmin kalıntılarıyla kurduğu ittifak da etkili olmuştur (Narski, 2013, s. 60). Hegel ile zirveye ulaşan idealist diyalektiği bu çerçevede ele almak gerekmektedir. Bu felsefe iktidardaki burjuvazinin egemenliğinin düşünsel temellerini tahkim etmek için kullanılmış ve onun varlığına ebedi bir karakter kazandırmak için işlevselleştirilmiştir. Yine bu felsefe sayesinde her biri tarihsel koşullara sahip olarak doğan tüm burjuva devlet kurumları ahistorik bir çerçevede ele alınmış ve evvel-ezel, ebet-müddet olarak değerlendirilmiştir. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse burjuvazi ve onun egemenliğinin tüm bileşenleri aklın ürünü, öncesiz-sonrasız oluşumlar olarak sunulmuştur. Feodalizmin hâkim sınıflarının iktidarlarını uhrevi temellere yerleştirmesi ancak bu temellerin altının bizzat burjuva tarafından oyulması sebebiyle burjuvazi kendi iktidarını evrensel, rasyonel ve genel-geçer tabiat kanunları gibi gösterecek idealist felsefeye dayandırmıştır (Habib, 2018, s. 53-71).

Bunun Hegel felsefesindeki karşılığı ise çelişki ve hareketin merkezde yer almasıdır. Devrimci iken muhafazakârlaşan burjuvazi gibi Hegel felsefesinde de hareket ve dinamizm kabul edilmiş ancak bunlar idenin içinde, akılda gerçekleşiyor olarak yani soyut halleriyle ele alınmıştır (Hegel G. W., 1894). Hegel felsefesinin ortaya çıkmasını sağlayan ikinci etken ise 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında özellikle hücre biyolojisi, evrim teorisi, Newton fiziği, maddenin dönüşümü gibi fizik, kimya ve biyoloji alanında yaşanan devrimsel gelişmelerdir. Söz konusu gelişmelerin etkisiyle hem bu dönemin felsefesi hem de burjuvazi doğa bilimlerine

ayrı bir ilgi göstermiştir. Bu ilginin en temel sebebi ise burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla ilintilidir. Çünkü bu dönemde doğa bilimlerinin önünü açtığı ve burjuvazinin ekonomik sınıfsal konumunu güçlendiren ve kitlesel üretim ile kitlesel tüketimi mümkün kılmaya başlayan yenilikler onu adım adım politik iktidarı ele geçirmeye yakınlaştırmıştır. Bu dönemde doğa bilimlerine ilişkin yaşanan devrimsel gelişmeler burjuvazinin artı-değer sömürüsünü kolaylaştırmasını ve yoğunlaştırmasını sağlamıştır (Günay, 2020, s. 408).

Doğa bilimleri aynı zamanda evrenin her yanına hâkim olan temel ilkenin değişimin değişmezliği olduğunu yığınlar nezdinde öğütleyerek feodalizmin altını oymak için de kullanılmıştır. Bunun az önce vurgulanan sonuçlarının yanında diyalektiğin felsefesi için en önemli getirisi doğanın organik şekilde yani bütünü parçalarının içsel ilişkilerle birbirlerine bağlı olduğu ve her bir parçanın bütüne dair yapısal özellikleri gösterdiği gibi düşüncelerin yerleşikleşmeye başlamasıdır. Klasik Alman felsefecilerinin ben, ben-olmayan karşıtlığını insan-doğa ve zihin-doğa şeklinde kavramaları bunun bir göstergesidir. Bu yaklaşım, zirveye ulaştığı Hegel felsefesinde bütünlük kavramı ile sonuçlanmıştır (Corti & Schüle, 2022). Hegel felsefesini etkileyen üçüncü etken ise bu dönemin ideolojileri-düşünceleri ve kendisinden önceki felsefedir. Hareket kavramının ön plana çıkması, Ortaçağ ve Kant biçimciliğine karşı çıkılması, analitik düşüncenin ve doğanın mekanik kavrayışının reddedilmesi ile organik varlık kavramının benimsenmesi bu dönem felsefesinin ortak özellikleridir (Hilav, 2012, s. 97-101).

Dördüncü ve son olarak Hegel felsefesi-diyalektiği 19. yüzyılın tarih felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Tarihi somut insanların yaptığını unutup soyut bir “insanlık”ın ya da kişileştirilmiş bir “tarih”in ilerlemesini ön plana çıkardığı için “ilerlemecilik” olarak adlandırılan bu tarih felsefesi kapsamında; Kant, Hegel, Guizot, Whig tarihçileri, “March of Intellect” (Zekânın Yürüyüşü) tartışmasına katılan Britanyalı yazarlar, Comte ve diğer pozitivistler felsefelerini inşa etmişlerdir. Bu düşünürlerin 18. yüzyıl Aydınlanma ve ilerlemeci tarih anlayışının ilk örneklerini veren İskoç düşünürlerinden temel farkları ise ilerlemeyi kayıtsız şartsız övmeleridir. Ancak çalışma boyunca vurgulandığı gibi bu tarih felsefesinin -ve tabi ki ona uygun Hegel

felsefesinin- de toplumsal-sınıfsal temeli bulunmaktadır. Nitekim ilerlemeci tarih anlayışının insandan bağımsız yaklaşımı, sanayi devrimiyle birlikte insan emeğinin insan biçimcilikten çıkması gibi maddi olgulardan kaynaklanmaktadır. İnsan emeğinin sanayileşmenin beraberinde getirdiği örneğin makineleşme ile birlikte toplumsal zenginliğin kaynağı olarak değerlendirilmekten çıkması yani üretimi yapanın insan olduğunun kolayca unutulması gibi tarih de toplum üstü bir tinin itici güç olduğu bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Bu ilerlemeci tarih yaklaşımı siyasete dair bir kabullenmeciliği de beraberinde getirmiştir. Buna göre insanlık sürekli ilerliyorsa var olan kurumlar da siyasal yapıların sürekli gelişmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır (Uslu, 2021, s. 17). Kendi döneminde Hegel felsefesinin ve diyalektiğinin de işlevi yerleşikleşmeye başlayan burjuva-sivil toplumun ve ona dair kurumların meşrulaştırılması olmuştur.

Hegel felsefesi kendisinden önceki düşünürlerin de etkisi altında kalmıştır. Bilindiği üzere Hegel'in de içinde olduğu Klasik Alman felsefecileri Kant'ın takipçileri olarak düşünülmüşlerdir (Wood A. W., 2006, s. 23). Ancak bu dönemin felsefesini yalnızca Kant üzerinden değerlendirmek yetersizdir. Çünkü bu dönemin felsefesi özelde 18. yüzyılın ikinci yarısına damga vuran Lessing, Mendelssohn, Jacobi, Herder ve Goethe'den genelde ise bu düşünürlerin genel olarak eğilim gösterdikleri Spinoza'dan etkilenmiştir (Gardner S. , 2014, s. 27-38). Spinoza'yı mutlağı gerçek ve metafizik temel olarak kabul eden spekülâtif bir monist olarak gören Alman idealistleri, felsefelerinin merkezine metafizik mutlağı koyarak bu mutlağın nasıl nitelendirilmesi gerektiği üzerine kafa yormuşlardır. Spinoza'nın görüngüler âlemini sınırlı, tekil, sezilebilir şeylerin çokluğu; mutlağı ise tekil, bölünmez bir cevher olarak kavrayan monist yaklaşımı Alman idealistlerince benimsenmiştir (Wood A. W., 2017, s. 324-325).

Aynı sorunsal üzerine felsefesini inşa eden Hegel, mutlağı kendini olumlama hareketi olarak değerlendirmiştir. Kendisi bizzat özne olan mutlak, Hegel tarafından yaşayan tözün kendinde nesne olarak kendisini gerçekleştirdiği, kendisiyle olan birliğini ise söz konusu nesneyi kendisinin özgür ifadesi olarak fark ederek sağladığı bir süreç olarak kavranmıştır. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Hegel'e göre tin,

kendini yeniden tesis eden benzerliğin devinimidir (Hegel G. W., 1977, s. 10). Bununla birlikte Hegel, Geist ya da Tin kavramını ortaya atarak bu tinin tarihsel koşullarca bir araya getirilen insanları içine aldığına inanmış, bunun almasığı olan yabancılaşmanın insanın kendini daha büyük bir dünyanın parçası olarak görmediğinde veya bu dünyaya yaptığı üretken katkıyı fark etmediğinde ortaya çıktığını ileri sürmüştür (Gabriel, 2018, s. 74). Ancak Spinoza'nın Hegel'in felsefesinin temelini teşkil etmesinden daha fazla Hegel'in Kant ve Fichte ile ilişkisi bulunmaktadır.

Geleneksel dinsel kavramların geçersizliğini kavrayan Kant 1781'de yayımlanan *magnum opus*'u *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tüm bilgilerin deneye dayalı olduğunu ve Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, mutlak fikirler konusunda deliller bulunmadığını ileri sürmüştür. Kant'a göre bilgisine ulaşılan şey, yalnızca özlerin duyum organlarına bildirdikleri biçimler olduğu için kendinde şeyleri ve onların özlerini bilmek mümkün değildir. Bu durumda şeylerin özü, biçimin ardına gizlenerek daima bilinmezlik alanı içinde kalmaktadır. Bilimin görüngüleri araştırıp açıklamadaki başarısını inkâr etmeyen Kant, özü Tanrı adına vaftiz ederek din ile bilim arasında köprü kurmaya çalışan idealizm ve materyalizmin yanında teolojiye yer açmıştır. Ne bilimi ne de dini karşısına alan Kant yine de felsefede ileri bir adım atmış olmaktadır (Kant, 1998). Kant sıradaki çalışması olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise felsefesinde Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü gibi zorunlu kavramlar olmamasına rağmen pratikte bu kavramlar olmadan insan faaliyetinin ahlaki bir temelden yoksun olacağını ve bunların kabul edilmek zorunda olduğunu ispatlamaya çalışmıştır (Kant, 2002).

Bu noktada Kant'ın hayat pratiğinin felsefesine etkisi ise en mikro düzeyde bile açıktır. Nitekim Lampe adında kırk yıl boyunca kendisine bakan, kendisiyle yaşayan, yaşlı, sadık bir hizmetçisi bulunan Kant, Lampe'yi de din olmadan yaşayamayan vasat insan tipinin ete kemiğe bürünmüş hali olarak gömüştür (O'Neill, 2015, s. 217-218). Özetle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teoloji ve kutsal ilke ile devrimci bir mücadele örneği sergileyen Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde daha önce paramparça ettiği her şeyi yeniden kurmuştur (Kant, 2002). Fransız astronomi bilgini Pierre Laplace ile birlikte dünyanın yaratılışı üzerinde İncil hikâyesinin yanlış olduğunu, yer yeryüzünün evrimsel bir sürecin ürünü olduğunu ve gökyüzündeki diğer cisimler gibi onun da ince

bir özün tedricen katılaşması yoluyla ortaya çıktığını ileri süren Kant, bu ikircikli felsefesine rağmen bilim üzerinde de büyük etki yaratmıştır. Kant aslında eski felsefe ile yeni felsefe arasında bir geçit görevi görmüştür (Martin, 1925, s. 255-257).

Hegel felsefesini etkileyen bir diğer düşünür Fichte'nin felsefesinde ise Kant'ta kesin olarak reddedilen ve devrimci Alman entelijansiyesi üzerinde derin etki bırakan bir unsur ortaya çıkmıştır. 20-30 yıl boyunca Königsberg'in sınırları dışına çıkmayı bile düşünmeyen Kant ile kıyaslandığında (Geier, 2009, s. 10) hayatın günlük uğraşlarına kendisini kaptıran faal bir filozof olarak öne çıkan Fichte'nin, felsefesinde eylem unsuruna yer vermesi şaşırtıcı değildir (Gültekin, 2018, s. 604-605). İnsanların davranışlarını yöneten bir dış gücün bulunduğu yönündeki fikre mutlak ego yaklaşımıyla karşı çıkan Fichte, böylece insan kişiliğini ve faaliyetini tüm teori ve pratiğin merkezine koymuştur (Guilherme, 2010, s. 4). Hegel'in felsefesi bu Kantçı ve Fichteci felsefi sistemlerin eleştirisi üzerine bina edilmiştir. Gençliğinde Fransız devriminin ateşli bir savunucusu olan Hegel, hayatının sonlarına doğru Prusyalı bir profesör-memur olmuş ve felsefesi de aydın kafalı yöneticiler tarafından büyük övgüyle karşılanmıştır (Kılınç, 2010, s. 93). Bu noktada Kant ile Hegel'in yaşadıkları dönem de farklılaşmaktadır. Çünkü Kant'ın felsefesi Fransız devriminden önce şekillenmiştir.

Her ne kadar Kant devrimi 65 yaşında ve sempati ile karşılasa da uzlaşmacı-arabulucu konumunu terk etmemiş ve evrenin izahında kullandığı evrimci yaklaşımı felsefesine yansıtamamıştır (Ypi, 2014, s. 265). Ekonomik ve siyasal devrimler çağı olan 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarındaki gelişmelere tanık olan Hegel ise evreni sürekli bir açılma süreci olarak görmüş ve hareketsiz hiçbir şeyin olmadığını deneyimlemiştir (Kaufmann, 1965, s. 37). Buradan hareketle Hegel, mutlak ideanın kesintisiz hareket ve gelişim içinde yaşadığını kabul ederek fenomenleri kavrayabilmek için yalnızca oldukları biçimlerin değil onların nasıl geliştiklerinin de anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü Hegel'e göre ilk bakışta hareketsizlik olarak görülen şey daha dikkatli bakınca hareketsizliğin halinde oluş, kendi içinde aralıksız hareket ve çatışma, kimi onu olduğu gibi muhafaza etme kimi onu değiştirme

eğiliminde olan sayısız etkiler ve güçler bütünü olarak görülmektedir (Riazanov, 2011, s. 56-61).

Yine Kant'ın düşüncenin sentetik bir süreç olduğuna ve bu sürecin deneyimin bilgisinin bütünlük ile anlaşılabilirlik kazanmasına yol açtığına yönelik yaklaşımı, Hegel'in tinin eylemi kavramını çıkarsamasını kolaylaştırmıştır. Bu noktada Hegel, Kant'ın meşhur *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eseri yerine, hayat ve idea kavramlarını açımlayarak meşhur eserinde ne yapmaya çalıştığını açıkladığı (Hegel G. W., 1969, s. 736) *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı çalışmasına odaklanmıştır (Hegel G. W., 1975a, s. 88). Hegel aynı zamanda Kant'ın söz konusu çalışmasında yer alan ve yaşayan bir şeyin parçalarının diğer parçalarla kurduğu karşılıklı ilişki vasıtasıyla kendisini muhafaza etmesi, parçaların birbirlerini karşılıklı olarak üretmesi olarak açıklanabilecek olan yaşayan organizma ve örgütlenmiş yaşam kavramlarının da üzerinde durmuştur (Kant, 1951, s. 218). Parçaların bir arada durarak hem kendilerini hem de organizmayı bir arada tutmasını parçalar arasındaki karşılıklılık ilişkisine bağlayan Kant'a göre bir şeyin organizma olabilmesi için taşıması gereken ilk şart parçaların bütün ile ilişki içinde varlık ve anlam kazanmasıdır. İkinci gereklilik ise parçaların birbirlerinin biçimlerinde ve neden-sonuç karşılıklılığı içinde bir bütünlük oluşturmalarıdır (Kant, 1951, s. 219-220).

Hegel'e göre de bütünün parçalara eşitliğini, bütünün onlara birer parça olarak eşitliği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bütün ancak birlikte ele alındıkları sürece parçalara eşit olduğundan bunlar birlikte ele alındıkları zaman Hegel'e göre ortada bütünden başka bir şey kalmamaktadır. Bütünün parçalara eşit olduğunu öne sürmek düpedüz totolojidir: 1- Bütün kendisine eşittir. 2- Bu parçalar bakımından da eşit derecede doğrudur. 3- Parçalar ancak parçaların bir derlemesi oldukları ölçüde bütüne eşittir. 4- Bu nedenle de parçalar kendilerine eşittir (Mascot, 2017, s. 134). Hegel'in örneğin *Mantık Bilimi*'nde bütünün parçalarla ilişkisi ilk başta dışsal ve mekanik olarak anlaşılırken devam eden süreçte bu ilişki parçaların ve bütünün birbirlerine kayıtsız kalmadıkları diyalektik bir ilişkiye dönüşmüştür (Hegel G. W., 1989). İlişkinin her bileşeni diğerini tümüyle içselleştirdiğinden, bunlar farklı olmakla özdeş hale gelmişlerdir: parçanın bütünü ve bütünün parçaları (Seve, 2011, s. 126). Kant'ta

yaşayan şeyin kendi varoluşunu örgütlemesine dayanan yaklaşım, Hegel felsefesindeki tine dair biçim verme ve kendini gerçekleştirme ilkelerine yansımıştır.

Hegel'in idealist olarak nitelendirilmesine sebebiyet veren dünyanın kaynağının tinsel olduğuna dair varsayımının da Kant'ta karşılığı bulunmaktadır. Kant parçalarının aralarındaki ilişkisi sayesinde bir bütün olarak kendi nedenselliğini üreten organizmanın, bir ilkeye bağlı olarak kendi nedeni şeklinde görülebileceğini ve organizmanın idealar bütünü'nün *a priori* olarak sentezin biçimleniş zeminini belirlediğini ileri sürmüştür (Kant, 1951, s. 220-223). Hegel ise organik bütünü'nün gelişmesinin temeli olarak tinin doğasına içkin değişimleri göstermektedir. Çünkü Hegel'e göre mevcut dünya, gelişmesinin seyri her aşamada yer alan zıt kuvvetlerin çelişkileri tarafından belirlenen ve bu şekilde en alt düzeyden en üst düzeye doğru sürekli gelişim sergileyen bir bütünlüktür. Ancak bütünlüğün geldiği yeni aşama aslında yeni zıt kuvvetlere ilişkin yeni çelişkilerin üretileceği bir sentezden ibarettir (Kazumi, 2014, s. 121). Bu çerçevede Hegel'e göre bütün özdeşlik değil karşıtların ve somut ile soyutun birliği olarak anlaşılmalıdır (Mandel, 2013, s. 32). Hegel'in bu kavrayışıyla tüm insanlık ve felsefe tarihi rastgele olaylar silsilesinden ziyade hakkında objektif yasaların çıkarsanabileceği bir çerçeveye oturtulmuştur (Bilgi, 2005, s. 29-30).

Bu çerçevede Hegel'e göre örneğin insan toplulukları geleneklerinin dayandığı evrenseli bilmektedir. Ancak kendi hakkındaki bilgiyi edinen insan topluluğu söz konusu bilme süreci sebebiyle daha yüksek bir hayat düzeyine dair bildiklerini de alt üst etmektedir. Çünkü kendi gelenekleri hakkında düşünerek bilinçlenen insan topluluğu aynı zamanda bu geleneklerin sınırları hakkında da bilgi sahibi olmaktadır. Geleneklerin meşruiyeti amacıyla başlatılan bilinçlenme süreci onlardan vazgeçilmesinin sebeplerinin keşfedilmesini de beraberinde getirmektedir. Düşüncede yaşanan bu çözülme, zorunlu olarak yeni bir temelin yükselmesine karşılık gelmektedir. Buradan hareketle Hegel tinin kendi içinden hareketi sebebiyle daha ileri bir düzeye doğru yaşanan bu sürece bakarak tinde karşılık bulan evrensel düşünmenin tüm mevcudu bozan bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştür (Hegel G. W., 1975b, s.

145-147). Yine Kant ve Hegel'i skolastik felsefenin öznelci temeli ve somut tarihten kopukluk bağlamında birlikte değerlendirmek mümkündür.

Öyle ki Kant'ın insanı evrenin merkezine yerleştiren antropolojik yaklaşımı ve yücelttiği soyut akıl ilkesi skolastik düşüncenin mükemmel bir örneğini teşkil etmektedir. Alman idealizminin kurucusu olarak Kant, üniversitede alt statüdeki felsefe fakültesini üst statüye çıkarma kavgası verirken tarih ve toplumdan tamamen kopuk bir saf akıldan başka bir dayanağa ihtiyaç duymamıştır. Kant kitapların kronolojik sırasının yerine insan aklı sayesinde düzenli bir biçimde gelişen fikirlerin doğal akışını koymuştur. Bu açıdan bakıldığında Hegel, Kant'tan farklı değildir. Çünkü Hegel de felsefe ile felsefe tarihinin birbirinin imgesi olduğunu ileri sürerken, felsefe tarihini incelemenin bizzat felsefeyi -özellikle de mantığı- incelemek anlamına geldiğini vurgularken aslında reel tarihi felsefeleştirmiş ve pratik yaşamın dışına itmiştir (Timur, 2007, s. 204-205). Her ne kadar Kant'ın kavramsallaştırmaları Hegel'in tinine giden yolu açsa da iki düşünürün diyalektiğe bakışında ciddi farklılıklar söz konusudur. Nitekim Kant için diyalektik mantığın kaçınılmaz olarak kendisiyle çatışmaya düştüğü ve sonradan çözünen bir süreçtir (Wood A. W., 2017, s. 332-333).

Oysa Hegel'e göre tinsel organizma, her bir aşamayı çelişkiler yoluyla terk ederek yani diyalektik bir süreçle bir sonrakine varmaktadır (Forster, 1993, s. 133). Yine Kant için diyalektik çelişkilerin çözülmesi, yüksek bir iç görüden değil hilenin yerini bilgiye bırakmasından kaynaklanmaktadır. Hegel'e göre ise bu, Kant'ın diyalektik yaklaşımındaki kusurlardan bir tanesidir (Hegel G. W., 1975a, s. 77). Hegel, Kant'ın kendinde şey kavramını ve idea ile doğa arasında yarattığı ikiliği de görüngüler dünyasını, mutlak ideanın özünü içeren ve onun tarafından gerçekleştirilen bir oluş süreci şeklinde kavrayarak aşmaya çalışmıştır (Akpınar, 2008, s. 47). Aslında Hegel'de idea Kant'ın felsefesinde olduğu gibi *a priori* olarak var olduğundan idea ile kendinde şey arasındaki ilişki içsel olarak diyalektiktir. Yine Hegel kendinde şey ve kendisi için şey arasında her birinin diğerinde düşünülmesini ve var olmasını içeren bir ilişki kurmuştur (Sparby, 2014, s. 38-39). Hegel'in mutlak ideası, tarihsel süreç içinde kendinde şeye sirayet eden ve onun içinde kalan kendisi için şey olarak

algılanmalıdır. Bu yolla Hegel, Kant'ta çözülemez olarak görülen çatışmayı ve düşünce ile madde arasındaki ikiliği çözmeye çalışarak öznel bir bütünlük geliştirmiştir (Tabak, 2015, s. 58-59).

Hegel'e göre Kant antinomilerden vazgeçmediyse bu Aristoteles'in mantığından istifade etmekte ayak diremesindendir. Çünkü Kant'ın ve Aristoteles'in mantığı sadece soyut aklın yapay ve sınırlı alanında değer taşımaktadır. Kant soyut aklın ötesindeki somut aklın veya yaşayan aklın varlığını tanımakla birlikte onun özgünlüğünü anlayamamıştır. Kant aklın çelişkiden korkmadığını bizatihi onu çağırıp davet ettiğini görememiştir. Aklın bu durumu Hegel'e göre düşüncenin hareketi olduğu için bütün hareketler-ilerlemeler çelişkinin üzerine çıkmaktan ibarettir (Maublanc, 2016, s. 15-16). Hegel'e göre Kant'ın inandığı gibi sadece dört değil bütün cinslerden bütün nesnelerde, bütün temsillerde, anlayış ve fikirlerde olmak üzere sınırsız sayıda antinomi bulunmaktadır. Soyut akıl tarafından keyfi bir biçimde sabitlenmiş fikirlerin yapay çerçevesinden çıkıldığında ve somut aklın durmak bilmeyen hareketinin içine dalma denendiğinde orada mutlaka çelişki bulunacaktır. Özetle Hegel'e göre somut aklın doğası, temel olarak antinomik veya daha doğrusu diyalektiktir (Nicolau & Filho, 2013, s. 49-50).

Tüm bu toplumsal ve felsefi geri panorama çerçevesinde Hegel'in felsefesi üç temel varsayım üzerine inşa edilmiştir. İlk olarak Hegel'e göre uzun felsefe tarihi boyunca sonlu bir şeyi nihai, mutlak, yaratılmamış ve türetilmemiş olarak kabul etmeyen tek felsefi yaklaşım idealizmdir (Hegel G. W., 1989, s. 154-155). Bu varsayımla Hegel mutlak olanı sonlu olan şeyden türeten panteist felsefeyi hedef almıştır (Colletti, 1972, s. 113-114). Hegel'in maddeciliği hedef aldığı ikinci varsayımına göre felsefenin amacı ile onun ideanın kendini gerçekleştirmesi olarak tanımladığı tarihin amacı örtüşmektedir (Hegel G. W., 1989, s. 154-155). Hegel kendinde şeyin kendi için şeyden ayıksı ve bağımsız olarak var olduğunu varsayan Kantçı ikiliğe de idealizm aracılığıyla karşı çıkmaktadır (Tabak, 2015, s. 57-58). Hegel'in üçüncü varsayımına göre idealist felsefenin kendini gerçekleştirmesi; sonlu gerçekliğin, kendisi için şeyin ve kendi kendine var oluşun reddini sağlayacaktır (Hegel G. W., 1989, s. 161).

Tüm bu varsayımlar üzerine felsefesini inşa eden Hegel'in ilk büyük eseri 1806 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'dir. Bu çalışmasında Hegel; Kant, Fichte ve Schelling gibi bilincin yapısını ortaya koymaya çalışarak bir bakıma bilincin bilimini incelemiştir. Öncüllerine katılarak hakikatin gerçek biçiminin bilinçte olduğunu ve bilinç yoluyla hakikate ulaşılabileceğini ileri süren Hegel, bilincin yapısı ve işleyişi hakkında şematik bir yapı ortaya koymak yerine onlardan farklı olarak bilincin hareketinin ve gelişiminin aşamalarını ele almıştır. Bu şekilde bilincin genel-geçer ve evrensel kurallara dayanan bilimini ortaya koymanın mümkün olmadığını ileri sürmüş olan Hegel, çalışmasında bilincin gelişim uğrakları üzerinde durmuş yani bilincin tarihini ele almıştır (Hegel G. W., 1977). Hegel'e göre çalışmasına ismini verdiği tin ise metafizik saf aklın arayışlarından ve Kant'ın havada süzülerek uçan aklından farklı olarak katışık, "toplumsal, politik ve tarihsel bağlamlarıyla sınırlandırılmış" olan akıldır (Rockmore, 2019, s. 143). Kitabın önsözü Hegel'in felsefesinin ve diyalektik yaklaşımının klasik bir sunumunu içermektedir. Hegel burada gerçekliği karmaşık, dolayımlanmış ve süreç içinde bir bütünlük olarak tanımlamış, gerçekliği ele almak için kullanılması gereken yöntemin de sabit ve şematik olmaması, tıpkı parçası olduğu gerçeğin kendisi gibi dinamik olması gerektiğini belirtmiştir (Hegel G. W., 1977). Hegel insanın öznel bilincinden önce doğanın geldiğini kabul etmekle birlikte iyi bir nesnel idealist olarak doğanın ve tüm varlığın temeline ideal kavramsal gerçekliği yerleştirmiştir. Ona göre başlangıçta özne ya da doğa değil logos var olduğundan ontolojinin temelinde de mantık yer almaktadır (Uslu, 2021, s. 110).

Hegel'e göre bilincin diyalektik gelişim tarihi açısından bilinç, kendinin bilinci ve mutlak özne olmak üzere üç aşama bulunmaktadır. *Fenomenoloji*'de Hegel'in ele aldığı ilk konu daha sonra öznel tin olarak adlandıracağı tekil bireydir. Burada Hegel sırasıyla tek bireyin duyusallığını, algısını ve anlama yetisini içeren bilinç ile tek bireyin başka bireyler üzerinden geliştirdiği özbilinç uğraklarını ele almıştır. Üzerine çokça yazılan ve özbilinç başlığı altında bulunan köle-efendi diyalektiğinde Hegel, her öz bilincin tıpkı bilinçliliği yok sayılan kölenin efendisi tarafından tanınma arzusu gibi kendini özerk özne olarak kabul ettirme yönünde bir çaba içinde olduğunu anlatmıştır. Özbilinçten sonra Hegel, artık kendinin farkında olan insanın doğayı işleyip dönüştürerek (emek faaliyetiyle) geliştirdiği akıl uğrağından bahsetmiştir (Hegel G.

W., 1977). Hegel *Fenomenoloji*'nin ikinci kısmında ve tin başlığı altında sonraki dönemlerde nesnel tin adını vereceği konu öbeğine yani tarihselliği içindeki insana değinmiştir. Yine Tin bölümünde Hegel Aydınlanma ve Fransız Devrimi üzerine tartışmalar yapmıştır (Uslu, 2021, s. 111-112).

Hegel'e göre ilk aşamada bilinç, saf bir genellik durumunda olduğu için kendisinin var olduğundan başka hiçbir savı ileri sürememektedir. İkinci aşamada ise bilinç, kendine dönerek öz hareketlerinin farkına varmaktadır. Kendinin bilinci aşamasında bilinç, saf genellik düzeyinden saf farklılaşma haline geçmiştir. Bilincin ilk aşamasını kendinde bilinç, ikinci aşamasını ise kendi için bilinç olarak nitelendiren Hegel'e göre aradaki farkı sağlayan bilincin kendine dönerek kendi edimlerini seyretmesidir. Aynı zamanda Hegel'e göre bilincin ikinci aşaması ilk aşamanın inkârı yani olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Bilincin gelişiminde üçüncü aşama ise önceki iki çelişik aşamanın diyalektik sentezini içeren mutlak özne aşamasıdır. Üçüncü aşama da ilk aşamayı olumsuzlayan ikinci aşamayı olumsuzladığı için olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Mutlak özne aşamasında bilinç kendinde ve kendi için bilinç konumunda olan tin durumundadır. Hegel'e göre tin aşamasında olan bilinç artık canlı ve dinamik bir bütün olarak özne pozisyonundadır (Hegel G. W., 1977).

Hegel felsefesinde bilincin gelişimi tin ile sonlanmış değildir. Çünkü Hegel tinin de üç diyalektik uğraktan geçerek geliştiğini ileri sürmüştür. Hegel'e göre bu uğraklar öznel tin, nesnel tin ve mutlak tindir. Öznel tin hem kendinde hem de kendisi için olma özelliğini taşıyan, yalnız kendisiyle ilişki içinde olan ve henüz somut varlıkta gerçekleşmemiş olan tindir. Tinin bu aşaması antropolojinin inceleme konusudur. Nesnel tin ise kendisine dönmüş olan, bireysellik niteliği taşıyan ve öznel tine karşıt olarak kendisini ortaya koyan tindir. Hegel nesnel tini; hukuk, ahlak, devlet ve tarih felsefeleri kapsamında incelemiştir (Hegel G. W., 1977). Nitekim Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde nesnel tinin; hukuk, ahlaklılık ve etik uğraklarından nasıl geçtiğini açıklamıştır (Hegel G. W., 2017). Sıralanan bu uğraklardan geçen nesnel tin Hegel'e göre bağımsızlığına kavuşup en yüksek olgunluk noktasına ulaşmaktadır. Hukuk düzleminde soyut bir halde bulunan nesnel tin ahlaklılık uğrağında bireylerin içinde

somutlaşmaktadır. İlk iki uğrağın diyalektik sentezi olan etik uğrağında ise hem hukuk hem de ahlaklılık uğraklarında -kendi başına ele alındığında- soyut olan nesnel tin somutlaşmaktadır. Çünkü Hegel'e göre etik, onun halk adını verdiği organik bir topluluk birliği içinde kendisini dile getirmektedir. Tinin üçüncü uğrağı olan mutlak tin ise kendinden önce gelen ilk iki uğrağın sentezi olarak sanatın, dinin ve felsefenin konusunu oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere Hegel'in tin kavramı, tinin biçimleri soyut düşünce olarak kavrandığı ve saf özlük olduğu için oldukça karmaşıktır (Hegel G. W., 1977, s. 78).

Hegel *Fenomenoloji*'de bilincin farklı düzeylerini incelerken sonraki dönemlerde de tekrar tekrar kullanacağı bir yönteme başvurmuştur. Buna göre Hegel ele aldığı unsuru önce en basit-dolaysız gerçekliği içinde ele almış, sonrasında bu unsur ve benzerleri arasındaki ilişkileri değerlendirmiş, son olarak da bu unsurların bütünlükle olan ilişkilerini dikkate almıştır. O halde Hegel'in ampirik verili gerçeklikten ilişkiselliğe, oradan da öze doğru giden bir yöntemi vardır. Bu yöntem onun görünür olanla yetinmemesini (ampirizmi aşmasını) ve öze inmekle birlikte bu özü dünyanın ötesinde bir yerlerde aramamasını (metafiziği aşmasını) sağlamıştır. Çünkü Hegel'e göre görünür ve öz, aynı bütünlük içindedir. Bu arada Hegel *Fenomenoloji*'nin büyük bir kısmını yazmışken Ekim 1806'da Jena Savaşı'nda Prusya Fransa'ya yenilmiş, mutlak zafer kazanan Napolyon'un muharebenin ertesi günü kentte atıyla bir zafer yürüyüşü yapmasını izleyen Hegel, bir "dünya ruhu"yla karşı karşıya olduğu ve tek bir bireyin tüm dünyaya nüfuz ettiği yönünde düşüncelere dalmıştır (Uslu, 2021, s. 111-113).

Hegel'de gerçekliğin gelişiminin ise Saf İde, Dünya, Tin olmak üzere üç safhası ve bunlara tekabül eden Hegelci felsefenin Mantık, Doğa Felsefesi, Tin Felsefesi olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Bunu anlamak veya daha iyisi bu ana bölünmeyi sezme için Hegel'in en hayran olunacak sembollerinden birini düşünmek yeterlidir. Gerçekliğin bu yürüyüşünü Hegel, Hıristiyanlık dininin bir gizemi olan tesliste mecazi olarak bulmuştur. Buna göre Baba Tanrı, kendinden başka bir şey olmayan saf idedir. Oğul, idenin maddileşmesi yani insanlaşan tanrıdır. Kutsal ruh ise saf tanrı ile insan tanrının üst bir birlikte uzlaştırılması, insanlık arasından geçişi vasıtasıyla

Tanrısallığının bilincine varan tanrı, yani idenin ve doğanın sentezidir. Bu üçlemenin anları arasında; bir ilerleme, daha gerçeğe veya rasyonele doğru sebatkâr bir yürüyüş ve kendinin bilincine varan idenin tedrici artan özgürleşmesi görülmektedir. Sistemin sadece ilk kısmının, yani mantığın her biri üç devreye bölünen üç safhası olduğu, devirlerin üç ana, bunların kendilerinin de üç dereceye bölündüğü düşünülürse Hegel felsefesi üst üste konmuş 81 kavramdan oluşmaktadır (Maublanc, 2016, s. 25).

Bu kavramların ve felsefenin tümünü detaylı bir şekilde ortaya koymak mümkün olmadığından basitleştirerek belirtmek gerekirse -daha önce de vurgulandığı üzere- Hegel'in felsefesinin Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi olmak üzere üç kısma bulunmaktadır. Bunlardan Tin Felsefesi; Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Nesnel Tin; Hak, Ahlak ve Etik Yaşam olarak; Mutlak Tin ise Sanat, Din ve Felsefe olarak üç kısma ayrılmaktadır. Hegel Nesnel Tin'deki Etik Yaşam kısmını da Aile, Sivil Toplum ve Devlet olmak üzere üç kısma ayırmış ardından da devleti iç devlet hukuku, dış devlet hukuku ve dünya tarihi uğraklarında incelemiştir (Uslu, 2021, s. 115). Hegel'in felsefesinin merkezinde yer alan mutlak idea ise gerçek ve hakikat olarak tek başına varlık ile yok edilemez yaşam anlamına gelmektedir. Spinoza'ya göre mutlak idea, görüngüler dünyasının canlı özünü teşkil ettiğinden (Spinoza, 1901, s. 287) Hegel'in mutlak idea kavrayışında Spinoza etkisi açıkça görülmektedir. Yine Spinoza etkisiyle tözü hem tarihsel süreç hem de özne olarak kavrayan Hegel (Hegel G. W., 2003, s. 9) bir idea olarak da tözün kendini görüngü dünyasından özü olarak kurduğunu ve tarihsel süreç içinde kendinde şey ile kendisi için şeyi birleştirerek mutlak hale geldiğini ileri sürmüştür (Tabak, 2015, s. 60). Bu durumda Hegel için idea, ebedi gerçeklik ve güç olarak kendisini dünyada açığa çıkarmaktadır (Hegel G. W., 1988, s. 12-13).

Hegel'in bu kavrayışı üzerinden felsefeye, diyalektiğe ve tarihe yaklaşımını çıkarsamak mümkündür. Hegel'e göre felsefenin amacı mutlak ideayı kendini gerçekleştirdiği çok katmanlı yapı içinde kavramak olmalıdır (Hegel G. W., 1989, s. 824-826). Hegel'in felsefesinde diyalektiği ise mutlak ideanın kendini gerçekleştirmesini ve olumsuzlamasını kavramak olarak tanımlamak mümkündür (Tabak, 2015, s. 59). Düşünce tarihinde ilerlemeci tarih görüşünün temsilcilerinden

olan Hegel'e göre tarih ise ideanın diyalektik bir süreç içerisinde kendini gerçekleştirmesinin sürecidir (Aymaz, 2021, s. 75). Buradan hareketle dünyanın amacı da tinin özgürlüğünün bilinci ve bu özgürlüğün gerçekleşmesi olarak ortaya çıkmaktadır (Hegel G. W., 1988, s. 22). Tin akıl olduğu için bu dünyanın amacı mutlak ideanın bilinci haline gelmektir (Hegel G. W., 1991, s. 23). *Tarih Felsefesi*'nde Hegel tarihi, ideanın zaman içinde gerçekleşmesi olarak tanımladığından ideanın bu hareketi aynı zamanda bir toplumun somut var olma biçimlerinin de evrimidir. Çünkü Hegel'e göre ideayı gerçekleştirmeye yönelik her hareket, özgürlüğe doğru atılan adım olmasının yanı sıra tarihin son amacı olan aklın gerçekleştirilme çabasıdır (Hegel G. W., 2001).

Hegel özgürlüğü, bireysel irade ile genelliğin uyumu olarak tanımladığından ve bu durum nesnel tinin etik aşamasında gerçekleştiğinden özgürlüğün en yüksek biçimi devlette somutlanmaktadır. Halkların ve devletlerin tarih boyunca aklı gerçekleştirmek üzere hareket ettiklerini ileri süren Hegel'e göre nihai özgürlüğü doğuran bu sentez yalnızca Prusya monarşisinde ortaya çıkmıştır. Prusya monarşisi aklın dile gelişi ve devletin en mükemmel biçimidir (Yack, 1980, s. 709). Hegel *Hukuk Felsefesi* başlıklı eserinde geliştirdiği devlet kuramından hareketle evrensel bir misyon yüklediği devleti, aydın memurlarla (okumuşlar ya da bürokrasi) özdeşleştirmiştir (Hegel G. W., 2017). Çünkü işlevleri esas olarak entelektüel planda olan bu memurlar, toplumdaki farklı ve çelişik çıkarları bağdaştırarak uyumlu bir toplum düzeni kuracaklardır (Timur, 2007, s. 35). Hegel'e göre toplumun genel çıkarını temsil eden varlık olarak devletin sürekliliğinin korunması esas olduğundan diğer toplumsal grupların pratik gereksinmelerine sınırlar getirdiği için burjuvazi anti-toplumsal bir sınıftır. Genel çıkarı temsil eden tek sınıf bürokrasi olduğu için bu sınıf evrensel bir mahiyettedir (Yurtsever, 2011, s. 37). Bu durumda Hegel sivil toplumda egoist bireylerin çatışmalarını gerçek demokratik bir devlet yerine bu çıkar çatışmalarını düzenleyen ve devlet bürokrasisinden oluşan evrensel sınıfla aşmaktadır (Erdağı, 2017, s. 52).

Hegel *Felsefe Tarihi* başlıklı yapıtında ise felsefe sistemlerinin ide olarak mutlak tını nasıl tamamladıklarını açıklamaya çalışmıştır. Tarih boyunca ortaya çıkan bütün felsefe sistemlerini ortaya koyduktan sonra Hegel kendi sisteminin idenin

kavranmasını sağladığını ileri sürmüştür (Hegel G. W., 2020). Hegel'e göre onun bu başarısının anahtarı diyalektiktir. Hegel için diyalektiği onun karşısına koyduğu metafizik üzerinden tanımlamak da mümkündür. Metafizik; ikilemci, yalnızca karşıt seçenekli, ya hep ya hiççi, ya vardır ya yoktur ve dar kafalı bir akıl yürütme yöntemi olduğu için diyalektiğin aksine metafizik; nesneleri, ilişkileri ve oluşumları içinde ele almak yerine bunları yalnızca kendi özellikleri çerçevesinde incelemekle yetinmektedir. Yine de Hegel nezdinde gerekli bir araştırma basamağı olan metafizik yönteme yanlış demek mümkün değildir. Çünkü neyin neyle ilişkili olduğunu anlayabilmek için öncelikle neyin ne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Diyalektiğe kıyasla metafiziği eksik kılan, incelemenin daha bu aşamasında metafiziğin nesnenin gerçekliğini kavramaya olanak vereceğini varsaymak ve orada durmaktır. Bu açıdan metafiziği ortadan kaldırmakla yetinmeyip onu özümseyerek aşmaya çalışan diyalektiği, metafiziğin Hegelci anlamda yadsınması olarak tanımlamak mümkündür (Eroğul, 2014, s. 15;93).

Hegel'e göre diyalektik; aklın, şeylerin ve genel bir biçimde bütün sonluların belirleniminin gerçek ve özgür doğasıdır. Hegel'de diyalektiğin dünyanın yasası olması ise onun düşüncenin yasası olmasından kaynaklanmaktadır (Maublanc, 2016, s. 22). Hegel'in çalışmalarının ve derslerinin tümünün yapısı, amacı içeriğin özünde bulunan tını sunmak olan diyalektiktir. Hegel diyalektiğini onun güdük yorumlarından farklılaştırmak istemiştir. Nitekim gerçek olmayan, biçimciliğe düşen ve tek bir formülün şekilsiz tekrarı olarak materyallere uygulanan diyalektik onun kullandığı diyalektikten farklıdır (Hegel G. W., 1969, s. 28). Hegel'e göre bu tarz bir diyalektik ele alınan her anda fikrin içsel bağlantılarını tartışmaktan başka bir şey değildir. Fakat yine de Hegel diyalektiği kendisinden sonra, kendisi bu jargonu hiç kullanmadığı halde -Marx ise yalnızca bir kere parodi amacıyla kullanmıştır- aynı nakaratı tekrarlayan ve hiçbir bilgi vermeyen tez-antitez-sentez jargonundan kurtulamamıştır (Wood A. W., 2017, s. 333-334). Belki de bu yüzden Hegel hayata gözlerini yumarken “beni bir kişi anladı o da yanlış anladı” diyecektir. Çünkü Hegel'e göre diyalektik, öznel düşüncünün bir maddeye dışarıdan uygulanan bir etkinliği değil, daha çok maddenin kendi ruhunun dallarını ve meyvesini organik olarak ortaya koymasıdır. İdeanın bu gelişmesi onun akılcılığının doğru etkinliği olduğundan, düşünüş öznel bir şey olarak, kendi payına

ona kendinden herhangi bir bileşen eklenmeksizin salt öylece onu seyretmektedir. Bir şeyi akılcı olarak düşünmek, aklın nesneyi dışarıdan etkilemesini ve böylece onu kurcalamasını sağlamak değil aksine nesnenin kendi başına akılcı olduğunu söylemektir (Hegel G. W., 1942, s. 34-35).

Bahse konu diyalektik kullanımına rağmen ulaşılan mutlak idea Hegel'in kendi sisteminden başka şey değildir. Çünkü ortaya çıkan idea politik alanda Prusya monarşisine (Özalp, 2011, s. 18), dini alanda Protestanlığa, sanat alanında Alman romantizmine ve felsefe alanında Hegel felsefesine karşılık gelmektedir (Türkyılmaz, 2011, s. 198-199). Bu nokta diyalektik sınırsız bir gelişmeyi gerektirdiği halde Hegel'in sistemi bu gelişmeyi belli bir yerde suni olarak sona erdirdiği için onun felsefesinin en temel çelişkisidir (Bilgi, 2005, s. 30). Bu çelişkinin bir sebebi Hegel felsefesine içkindir. Hegel'e göre somut, var olduğu haliyle somut olduğundan onun düşüncede yeniden üretilmesi söz konusu değildir. Bu koşulda var olduğu haliyle somutun, düşünceyle ilişkisi sadece bir yansıma olarak tanımlanmaktadır. Ampirik somut ideanın, görüngü özün ya da biçim içeriğin yansımasıysa, Prusya Devleti de mutlak tinin yansımasından başka bir şey değildir (Soyer, 2020, s. 47). Bu çelişkinin bir diğer sebebi ise Hegel'in idealizmidir (Hilav, 2012, s. 101-173). Ancak bu idealizm kendisinden önceki -özellikle Fichte'nin idealizminden- farklıdır. Çünkü Hegel rasyonel egonun tüm gerçekliği oluşturduğu gibi boş bir iddia ortaya atıp bu iddianın ne anlama geldiğini kavramada başarısız olması nedeniyle kendisinden önceki idealizme karşı çıkmıştır. Hegel'e göre zihin ya da tin temelde kendini ifadeyi, kendini gerçekleştirmeyi ve kendini bilmeyi de içine alan bir eylem ya da süreçtir (Hegel G. W., 1977, s. 140-141).

Hegel'in tinin kendini gerçekleştirmesinde tek bir yapıdan ya da ideadan hareket etmemesi onun idealizmini önceki idealizmden daha üst bir mertebeye taşımaktadır. Bununla birlikte Hegel her bir aşamanın kendinden öncekinin nihai eğilimlerini taşıdığı içsel organik gelişmeyi temel almaktadır. Aslında Hegel böylesi bir içsel ilişkili diyalektik süreci işletmek adına eşzamanlı ve farklı iki adım atmaktadır. İlk olarak Hegel her bir aşamayı kendi kendine devam eden organik yapıya göre kavramaktadır. İkinci olarak ise her bir yapının kendi işleyişi sayesinde bir sonraki

aşamaya nasıl geçtiğini incelemektedir. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Hegel'in ilk adımı bütünün kendini devam ettirmek yönündeki kısa vadeli eğilimlerini, ikinci adımı ise bozularak üst yapıya geçme yönündeki uzun vadeli eğilimlerini tespit etmektir (Wood A. W., 2017, s. 332).

Hegel diyalektiğinin temel özellikleri; bütünsellik, oluş, çelişki ve nitel değişim ilkeleridir. Bütünsellik ilkesi herhangi bir şeyin, tek başına ve içinde bulunduğu bütünden ayrı olarak ele alındığı zaman kavranamayacağı anlamına gelmektedir (Abazari, 2020, s. 77-111). Hegel diyalektiğinin merkezinde bulunan çelişki ise herhangi bir şeyin anlaşılabilir hale gelmek için kendi karşıtından geçmek zorunda olduğunu, bir başka şeye oranla tanımlanabileceğini, anlaşılabilir olması için karşıtı olan şey içinde düşünülmesi gerektiğini (Hegel G. W., 1969, s. 441) ve şeylerin kendilerini daha iyi ortaya koyabilmek için karşıtlarına dönüştüklerini salık vermektedir (Hegel G. W., 1975a, s. 173). Yine Hegel diyalektiğine göre var olan her şey kendi olumsuzlamasını bünyesinde barındırmaktadır (Hegel G. W., 1969, s. 412). Ancak söz konusu varlık kendi olumsuzlanmasını doğurarak kendi ölümüne yol açmadığı gibi karşıtlıklar arasındaki savaş ölümü değil hayatı doğurmaktadır. Bu bakımdan Hegel kurgusal ya da diyalektik için sıklıkla “zıtları birliklerinde kavramak” tanımını kullanmıştır (Hegel G. W., 1969, s. 56). Hegel diyalektiğinin bir diğer ilkesi olarak nitel değişim ise evrendeki bütün gelişmelerin ve evrimin, sıçramalarla yani bir sentezden ötekine atlamalarla gerçekleşmesidir (Sayers, 2022, s. 7-8).

Hegel'de diyalektiğin, mantıksal süreç ve bu sürecin harekete geçirici gücü olarak iki değişken durumu bulunmaktadır. Mantıksal süreç olarak diyalektikte Hegel'in idealizmi gerçekliğin mutlak tin olarak kavranmasını sağlamıştır. Bu idealizm Elea Okulu'nun diyalektik anlayışıyla İyonya Okulu'nun süreç olarak diyalektik düşüncesinin birleşimini mümkün kılmıştır. Hâlihazırda bu iki antik okulun diyalektiği; aklın kendini oluşturması, farklılaştırması ve tikelleştirmesi bakımından Hegel felsefesinde birleştirildiğinden Hegel'in diyalektiği onun dönemine kadar yansımaları süren bu iki okulun ilerici amalgamına karşılık gelmektedir. Bunlardan Elea Okulu, Zenon'un paradokslarıyla başlamış; farklı Sokratesçi, Platoncu ve Aristotelesçi diyalektiklerden geçerek Ortaçağ tartışmaları üzerinden Kantçı eleştiriye

kadar uzanmıştır. İyonya Okulu'nda ise diyalektiğin yükselen ve alçalan olmak üzere ikimi biçimi bulunmaktadır. Yükselen diyalektikte örneğin tanrının biçimleri gibi daha yüksek bir gerçekliğin biçimleri gösterilmiştir. Alçalan diyalektikte ise bu daha yüksek gerçekliğin fenomenler dünyasındaki tezahürleri açıklanmıştır. Bu iki diyalektik biçimin birleştirilmesi; başlangıçtaki birliğin kaybolması, bölünmesi, geriye dönmesi ya da yeniden birlik olması gibi zamansallığa bağlı bir kalıpla veya mantıksal benzeri bir dayantıyla ve edimselleştirme kalıbıyla sonuçlanmaktadır. Bu sebeple Elea ve İyonya okullarının birleştirilmesi Hegel'de mutlak tinle mümkün olmuştur. Çünkü bu mutlak tin; kendisini kendisine yabancılaştırarak edimselleştiren ve kendi birliğini, bu yabancılaşmanın kendi özgür ifadesinden veya tezahüründen başka bir şey olmadığını farkına vararak yeniden oluşturan bir karakterdedir (Bottomore, 2005, s. 146-147).

Hegel'de diyalektiğin ikinci durumu ise onun felsefesindeki mantıksal sürecin harekete geçirici motoru anlamındadır. Bu anlamda diyalektik Hegel'e göre karşıtları kendi birlikleri içinde anlamak veya olumsuzda olumluyu yakalamak demektir (Hegel G. W., 1929, s. 56). Yine bu anlamıyla diyalektik; bilinç kategorilerinin, kavramlarının ve biçimlerinin her birinin diğerinden, daha da kapsayıcı bütünselliklerin (bir bütün olarak kategoriler, kavramlar ve biçimler sisteminin tamamlanmasını sağlamak üzere) doğuş sürecini gözlemlene olanağını sağlayan yöntemdir. Çünkü Hegel'e göre kendisini oluşturan çelişkiler tarafından tanınabilen ve bu çelişkilerin daha tam, zengin, somut biçimler içine alıntısıyla düzeltilebilen hakikat, bir bütündür. Hakikatin bu bütünlüğü karşısında ortaya çıkan yanlış, hakikate ilişkin değil tek yönlülüğe, tamamlanmamışlığa ve bu kapsamda yapılan soyutlamaya ilişkindir (Bottomore, 2005, s. 147). Bu süreçte Hegel felsefesinin öne çıkan en önemli kavramı ise diyalektik süreç kendisini gerçekleştirirken bir önceki aşamada yer alan kısmi kavrayışların tamamen kaybolmaması anlamına gelen *aufhebung* yani koruyarak aşmadır. Hegelci diyalektik iki temel yoldan ilerlemektedir. Bunlardan ilki belirli bir fikirde örtük olarak var olanı açığa çıkarmaktır. İkincisi ise yine aynı fikirdeki zaafı ve yetersizliği gidermektir. Hegel'in diyalektik sürecinde bir diğer önemli husus da onun kavramları farklılıklar olarak değil aksine karşılıklı bağlarıyla kavramasıdır. Böylece Hegel her bir gelişmeyi, bir önceki daha az gelişmiş aşamanın -sahip olduğu doğru ve bu

doğrunun karşılığı anlamında- ürünü olarak görmektedir. O halde geline her aşamaya içkin yeni bir gerilim, ironi ya da çarpıklık bulunmaktadır (Bottomore, 2005, s. 147).

Hegel'deki diyalektiğin ikili yönünü zamansal ve hiyerarşik diyalektik olarak tanımlamak da mümkündür. Örneğin Hegel *Tinin Fenomenolojisi'nde* diyalektiği zamansal bir sürecin işletilmesi için değil çalışmanın sunumunun zamansal olarak organize edilmesi için kullanmıştır. Yine Hegel organik bütünün gelişim sürecinde diyalektiği zamansal olarak işlevselleştirmiştir. Son olarak Hegel belli bir konu etrafında tinin gelişimini ortaya koymak için zamansal olarak birbiri ardına gelen toplumsal gelenekler, siyasi kurumlar, sanat, din ve felsefeyi diyalektik diziler olarak sunmuştur. Buna karşılık Hegel *Ansiklopedi*, *Hukuk Felsefesi* ve *Mantık Bilimi'nde* diyalektiği zamansal süreçlerin evreleri olarak değil, tekil bir ideanın dünyada kendini gerçekleştirmesinde konuya dair bakış açılarının giderek daha uygun hale gelişinin veya daha uygun formlarının artarda gelişinin hiyerarşisi olarak kullanmıştır (Wood A. W., 2017, s. 334). Hegel burada, kavramların tümü eşit ölçüde gerçekliğe uygun olmadığı için en zayıf ve boş olandan en hakiki olana doğru bir hiyerarşi oluşturmuştur. Yine örneğin *Hukuk Felsefesi'nde* modern devleti özgür irade ilkesinin hiyerarşik evrelerinin gelişimi olarak sunan Hegel, soyut hakların öznesi olarak özgür insan; bu hakların mülkiyette, sözleşmede, suç ve cezada aldıkları biçim; niyetler sorumluluklar ve vicdanla ilişkili olan ahlaki özne; ahlakın kendi yerini aldığı aile, ekonomik dünya (sivil toplum) ve siyasi devlet şeklinde her bir aşamanın kendisinden önce gelenin zorunlu gelişimi olarak kurgulandığı diyalektik-hiyerarşik bir dizilim yapmıştır (Wood A. W., 2017, s. 334-335).

Tüm bu noktalardan hareketle Hegel felsefesinin özelliklerini sıralamak gerekirse bu felsefenin ilk ve en önemli unsuru diyalektiktir. Hegel'in diyalektiği; gerçek dünyada veya düşüncede hiçbir şeyin sabit kalmadığını, sürekli değiştiğini, her şeyin bir başlangıcı olduğunu, bu sebeple her şeyin zorunlu olarak yükselme-gerileme-yok olma safhalarının bulunduğunu, bu yok oluşta her şeyin kendi karşıtına dönüşmesinin karakteristik bir özellik olduğunu salık vermektedir (Hegel G. W., 1975c, s. 150). Hegel'in diyalektiği, hiçbir şeyi kutsal ve ihlal edilmez saymadığı için tarihsel gelişmenin yıkıcı gücü ve devrimin en genel formülü konumundadır. Hegel'in

döneminde yaşayan Goethe'nin sözleriyle belirtmek gerekirse Hegel diyalektiğinde “var olan her şey yok olmaya değerdir” (Thalheimer, 2013, s. 87-88). Hegel diyalektiği iki temel noktada kendisinden önceki tarih ve birey/toplum algılamasının aşılmasını temsil etmektedir. Bunlardan ilkinde göre tarih bütünsel bir süreçtir. İkincisi ise nesnel süreç ancak insan eylemi ile birlikte bir bütün olduğundan insan, tarihsel nesnellik içindeki eylemiyle tarihi ve kendisini yaratmaktadır (Yurtsever, 2007, s. 57).

Hegel felsefesinin ikinci önemli özelliği ise onun aşırı idealist doğasıdır. Çünkü Hegel'e göre düşünce maddi gerçekliğin, doğanın ve tarihin hareketinin yaratıcısıdır. Yine Hegel; aklı, ideayı ve ideali kendisini dünyada ifade eden-gerçekleştiren aktif bir ilke kabul ettiğinden ona göre gerçek olan akılcıdır. Hegel bu kapsamda aklın; üstünde yaşadığı dünyanın ruhu, her yanında var olan ilkesi ve en doğru, en içsel doğası, tümeli olduğunu belirtmiştir (Hegel G. W., 1975c, s. 37). Hegel'e göre bahse konu hareket tam anlamıyla akılda konumlandığından (Thalheimer, 2013, s. 88-89) akıl amaçlı eylem anlamındadır (Ollman, 2008b, s. 189). Bununla birlikte Hegel doğal dünya ile ahlak dünyasının ayrımını reddederek bilincin tecrübesini tarihi tecrübe olarak değerlendirdiğinden (Timur, 2007, s. 41) her alanda çelişkinin başat önemini saptamış ve bu çelişkinin genellikle soyut olarak tanımlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu durumda Hegel'in yaptığı gerçeğin spekülatif ve metafizik anlamda idealist olarak yeniden tasarlanmasıdır (Lefebvre, 2018, s. 29).

Hegel teorik kavramların maddi gerçeklikten ayrık bir şekilde geliştirilmesinin meşru olduğunu düşündüğü için de aşırı bir idealizmle felsefesini inşa etmiştir. Bu yaklaşıma göre maddi gerçeklik evrim halindeki kavramlar sisteminin ya da görece soyut olanı gittikçe somutlaşmakta olana bağlayan bir kavramlar yapısıyla mutlak ideaya doğru bir hareketin sonucudur. Hegel bir idealist olarak bilincin incelenmesinin toplumu anlayanın anahtarı olarak görmüş ve düşünsel ilerlemenin devlet, kültür ve toplumsal hayatın başka biçimlerindeki ilerleyişi açıklayacağına inanmıştır (Hegel G. W., 1953, s. 71). Hegel'in tarih tanımı da idealist felsefesini yansıtmaktadır. Nitekim Hegel'e göre tarih, fikirlerin hegemonya için savaştığı bir dram sahnesidir (Fine & Alfredo Saad-Filho, 2011, s. 19-20). Ancak tüm bu noktalara rağmen Hegel'in idealizmi materyalizmden çok daha önce maddenin, nesnenin, fiili gerçekliğin aktif

tarafını geliştiren ve hareket halinde özne yaratan bir çerçeve ortaya koymuştur. Kant'ta insanlıkta somutlaşan bu özne, Fichte'de ulus, Hegel'de ise tarihi uluslar giysisine bürünmüştür (Timur, 2007, s. 25).

Hegel felsefesinin üçüncü özelliği onun din ile ilişkisidir. Hegel felsefesi dine içeriden saldırdığı için din arasında keskin bir çelişki yoktur. Hegel dinin tüm temel kavramlarına felsefi bir anlam eklemiş ve bu kavramları mantık ile diyalektiğin temel kavramlarıyla eşleştirerek onlardan geriye bir şey bırakmamış yani dinin dış görünüşüne dokunmamıştır (Thalheimer, 2013, s. 89). Hegel din konusunda eleştirilerine başlarken İsa'yı tanrılaşan tanrı olmaktan çok tanrılaşan insan olarak düşündüğünden onun için din insanın sınırlı yaşantıdan, sonsuz yaşantıya yükselişinden başka bir şey değildir. Hegel felsefesini hümanizm kapsamında da ele almak mümkündür. Çünkü Hegel'e göre ahlak, insanın tanrılaşmasıdır ve bilim de aklın her noktasını görebildiği bir dünyada insanın kendisini bulmasına yardım eden bir eylemdir (Garaudy, 2020, s. 28).

Hegel felsefesinin dördüncü özelliği onun burjuva toplumunu kutsayan ve alternatif dünya tahayyüllerini marjinalleştiren bir doğaya sahip olmasıdır. Nitekim *Tarih Felsefesi* başlıklı eserinde döneminde yeşermeye başlayan komünizmi fanatizm ile eş değer gören Hegel'e göre somut olanla ancak üzücü bir yıkıcı ilişki içinde olmak fanatikliğin özünde yattığı için komünizm, şeylerin kurulu düzenine karşı olumsuz bir konumu benimseyen soyut bir düşünceye duyulan hevestir (Hegel G. W., 1956, s. 358). Hegel felsefesinin beşinci özelliği ise onun içsel ilişkiler felsefesinin temel çıkarımlarını inceleyen ve bu felsefenin işaret ettiği bütün sistemi detaylı bir şekilde inşa eden ilk felsefe olmasıdır. Bu özelliği sağlayan Kant felsefesinin, şeylerin onların tanınmasını sağlayan niteliklerden başka bir şey olmadığını ispat etmesine ama bunu kabul etmemesine dayanan ve Hegel'e miras kalan açmazdır. Kant görünen şeylerin duyulara intikal edenlerden daha fazlası olduğuna inanmış ve varlığında yaşanan tüm değişimlerden aynı kalarak çıkan, ne olduğu belli olmayan kendinde şeyi icat etmiştir. Buna karşılık Hegel'e göre incelenen şey o şeyin niteliklerinin toplamından ibaret olmadığı gibi bu niteliklerin doğanın geri kalanıyla kurdukları bağ ve bütünün tikel bir ifadesidir (Wood E. M., 2008, s. 70-71).

Hegel'in felsefesinin özgünlüğü, bütünü parçalarına ayırırken bütüne dair farkındalığı korumak için kullandığı araçların çeşitliliğidir. Hegel bunu yaparken Kant tarafından kullanılan özdeşlik ve hakikat kavramlarının anlamlarını değiştirmiş, özdeşliği anlama modeli olarak matematiksel eşitliğin yerine ilkesel eşitlik olarak adlandırılan bir model koymuştur. Bu modelde incelenen varlığın ilişkisel olarak ifade ettiği bütünle özdeş olduğu düşünülmektedir (Ollman, 2008b, s. 70-71). Çünkü Hegel'e göre özdeki kendinden ilişki özdeşliğin formu olduğundan buradaki öz genişletilmiş ilkelere gönderme yapmaktadır (Hegel G. W., 1965, s. 211). Böylece hakikati bütünlük olarak kavrayan Hegel felsefesinde şeyler, bütünlü ilişkisel olarak özdeş olduğundan, bütün için doğru olan her şey, şeyin bütüncül hakikatidir. Bundan daha az olarak tikel hakkında söylenen her şeyin onun ancak kısmi hakikati olduğunu belirten Hegel, gözlemlenebilir gerçekliğin ötesinde kendinde bir şeyin varlığını reddetmiş ancak öte yandan karşılıklı ilişkileri aracılığıyla şeylerin göründüklerinden daha fazla bir şey olduklarını ortaya koymuştur (Ollman, 2008b, s. 71-72).

Hegel'in felsefesine dair altıncı ve son özellik aslında onun felsefesinde yanlış anlaşılan bir noktaya ilişkindir: Akılcı olan gerçektir ve gerçek olan akılcıdır (Hegel G. W., 1942, s. 10). Bu ifadenin yanlış anlaşılmaya mahal verebileceğinin farkında olan Hegel yalnızca var oluşu gerçek olandan ayırt ettiğini ve var olan her şeyi akılcı sayıp haklı çıkarmadığını ısrarla vurgulamıştır. Hegel'in felsefesini herhangi bir basit türden öznel idealizmle eş değer tutmak mümkün değildir (Avineri, 1972, s. 115-131). Mottolaşan bu ifade ile Hegel'in kastettiği ilk şey, gerçek olanın biçimleri bakımından düzenli ve davranışı bakımından yasa gibi olduğunu vurgulayarak bilimsel tavır olarak kabul ettiği duruşu tanımlamaktır (Sayers, 2008, s. 140). Bu bilimsel duruşa uygun olarak Hegel felsefenin olması gerektiği gibi bir durum kurmaya yönelik bir girişimden uzak durarak yalnızca mevcut durumun nasıl anlaşıldığını göstermesi gerektiğini yani felsefenin görevinin “ne olduğunu kavramak” olduğunu ileri sürmüştür (Hegel G. W., 1942, s. 11). Benzer şekilde Hegel pratik ideallerin *a priori* işleyen aşkın aklın ürünü olmadığı gibi sadece öznel olmadığında da ısrar etmiş ve örneğin adalet ilkelerini sadece akılcı sebeplerle haklı çıkarma girişimlerinin daha başından başarısızlığa mahkûm olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Hegel'e göre akıl tarihsel olarak gelişen ve değişen bir içeriğe sahiptir (Hegel G. W., 1942, s. 135).

Hegel ütopycacı ve eleştirel fikirlerin toplumsal ve siyasal düşüncede değerli-önemli bir rol oynadığını inkâr etmemiş, yalnızca böyle fikirlerin ham hayallerin ötesine geçmeleri isteniyorsa gerçekliği yansıtmaları ve gerçekliğin denetiminde olmaları gerektiğini ileri sürmüştür (Sayers, 2008, s. 142-143). Bu bakımdan Hegel örneğin Platon'un *Devlet*'inin sadece ideal bir vizyon olarak anlaşılmasının bu eserin yanlış değerlendirmesi olacağını, bu eserin aynı zamanda Yunan etik yaşamının doğasına ilişkin bir yorum olduğunu vurgulamıştır (Hegel G. W., 1942, s. 10). Aslında Hegel kendisine isnat edilen uyumlu felsefeden bahsettiği zaman, dünyaya bilimsel olarak yaklaşılması, fikirlerin gerçekliğin denetimine sokulması, bu anlamda da dünyanın ideal olarak akılcı görülmesi gerektiğini belirtmektedir (Hegel G. W., 1975c, s. 291). Bu durumda var olan bir şey var oluşu; özüyle, kendine özgü kavranışıyla, işleviyle ve fikriyle uyum içinde olduğu zaman gerçektir (Hegel G. W., 1975c, s. 283). Hegel'e göre bir şeyin hakiki, gerçek ve akılcı olması için nesnelliği onun kavramına, var oluşu özüne denk düşmeli ve bahse konu şey çelişkiye bulaşmamış uyumlu bir bütün olmalıdır (Hegel G. W., 1975c, s. 41). Hegel'e göre sonlu olan hiçbir şeyin gerçek olmaması, tüm sonlu şeylerin bir hakikat dışılık içerdiği için yok olması zorunluluğu bu sebeptir (Hegel G. W., 1975c, s. 41).

Hegel'e göre tüm sonlu şeyler çelişkili ve akıl dışı oldukları için eninde sonunda eleştirilerek değişikliğe ve geçip gitmeye mahkûmdur (Hegel G. W., 1975c, s. 259). Hegel "akılcı olan gerçektir, gerçek olan akılcıdır" derken; akla uygun olanın zorunlu bir biçimde gerçek olarak bulunduğunu veya bir fikir akılcı olarak zorunlu olduğunda dünyada buna tekabül eden bir gerçekliğin olacağını ileri sürmüş olmaktadır. O halde her şey akıl tarafından nüfuz edilebilir olduğu için hiçbir şey bilinemez değildir (Maublanc, 2016, s. 22). Özetle Hegel'in "akılcı olan gerçektir" cümlesini iki şekilde yorumlamak mümkündür. İlk olarak akılcı olan edimsel dünyanın parçasıdır. İkinci olarak ise akılcı olan edimsel dünyanın ta kendisidir. Hegel burada açıkça ikinci tanımını benimsemiştir. Yine "gerçek olan akılcıdır" tespitinin de iki açıklaması bulunmaktadır. İlk olarak akılcı olan akılla kavranabilmektedir. İkinci olarak gerçek olan akılla doğrulanıp kabullenildiği için artık eleştiriye kapalıdır. Hegel bu noktada her iki anlamı da geliştirmiştir (Uslu, 2021, s. 117).

Tüm bu özelliklerine rağmen müphem karakteriyle o hayattayken devrimci yanı anlaşılamayan Hegel felsefesi ölümünden sonra hem Prusya makamlarının hem de öğretililerin bir kısmının dikkatini çekmiştir. Hatta Engels' göre Hegel diyalektiğinin bu devrimci yönünün ilk kez keşfeden Heine, Hegel ile hayali diyalogunda Hegel'in kendisinin de felsefesinin muğlaklığının ve olası devrimci anlamının farkında olduğunu ancak bunu dile getirmekten korktuğunu belirtmiştir (Sayers, 2008, s. 149-150). Hegel'in 1831'de hayatını kaybetmesinden sonra felsefesi Sağ Hegelciler (Heinrichs, Gabler, Görschel) ve Sol-Genç Hegelciler (David Strauss, Bauer kardeşler, Arnold Ruge ve Ludwig Feuerbach) olarak bölünmüştür. Bu bölünmede Sağ Hegelciler Ortodoks Hristiyanlığı ve mevcut politik düzeni Hegel'in felsefesi üzerinden savunma çabasına düşmüşler; Genç Hegelciler ise onun diyalektik yöntemini Hristiyanlığın ve genel olarak dinin dogmalarını eleştirmek için kullanarak Hegel felsefesinden radikal sonuçlar çıkarmışlardır (Bilgi, 2005, s. 30).

Sağ Hegelciler, Hegel'in "gerçek olan akılcıdır" sözünü gerçekliğin akılsal/ideal olduğu şeklinde yorumlamış ve teorinin pratiğe uyması gerektiğini düşünmüşlerdir. Sol Hegelciler ise "akılcı olan gerçektir" sözünü evrensel/ideal/rasyonel olanın tarihin temel amacı olduğu ve her şeyin ona uyması gerektiği şeklinde yorumlamışlardır (Uslu, 2021, s. 150). Bu bölünmeye sebep olan Hegel felsefesinin çelişik yanını, onun diyalektiğin felsefesine katkısı ve diyalektiğinin eksik yanları olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü diyalektik materyalizme giden yolda son uğrak olarak Hegel diyalektiği; değişimin sonsuzluğunu ortaya koymuş ancak kendisini mutlak ilan etmiştir, çelişkinin hareketin temeli olduğunu kavramış ama bu hareketi akılda sınırlandırmıştır, akılcılığı bilimsel bir tutum olarak benimsemiş ancak bilimselliğin en önemli kıstası olan sürekli eleştirilebilirliği yine bu akılcılık vasıtasıyla engellemiştir ve öz ile görüngünün farklı olduğunu kabul etmiş ancak bu farklılığı bütünsellik içindeki rolleri kapsamında değerlendirmemiştir. İşte, Hegel'in idealist diyalektiğindeki bu belirsizlikler, takipçilerinin onun düşüncelerini çeşitli yönlerde çekmelerine olanak tanımıştır. Nitekim Hegel'in diyalektiği kendi felsefesini de vurmuş ve başlangıçta tez olan Prusya muhafazakârlığı kısa bir süre sonra kendi antitezini yaratmıştır. Bu antitez kendilerine Sol Hegelciler diyen guruptur.

Çelişkili felsefesine rağmen Hegel diyalektiğinin idealist kabuk içine gizlenmiş rasyonel özünü ortaya çıkarmak için onu baş aşağı duran halinden ayakları üzerine durur hale getirilmesi yani diyalektiğin felsefesinin sömürülenler ve ezilenler lehine “yeni materyalist” perspektiften yorumlanması da gecikmemiştir. Ancak hiçbir yaklaşım onu ortaya koyan düşünürden, hiçbir düşünür de içine doğduğu dönemin ve toplumun sosyo-politik koşullarından bağımsız değerlendirilemez. Artık kanıksanmış bu tespiti belki de en fazla Karl Marx’ı ve diyalektik materyalizmi ele alırken akılda tutmak gerekmektedir. Çünkü aksi durumda “tarafdarlarının” yaptığı gibi Marx’ı peygamber mertebesine yükseltip diyalektik materyalizmi de kutsal bir din haline getirme ya da düşmanlarının yaptığı gibi Marx’ı şeytanlaştırıp diyalektik materyalizmi eski çağların paramparça edilmiş bir putu olarak görme tehlikesi belirecektir. Çalışmanın bir sonraki başlığında diyalektik materyalizmin tam da kavramın anlamına karşılık gelen pratik zemini, Karl Marx’ın içine doğduğu dönemin sosyo-politik-ekonomik ve entelektüel panoraması üzerinden ele alınmıştır.

2.2. Diyalektik Materyalizmin Pratik Koşulları: Karl Marx’ın Hayatı ve Döneminin Toplumsal Panoraması

Karl Marx’ın biyografisi 19. yüzyıl Avrupa’sının siyasi tarihidir. Bu tespitin temelinde iki sebebi bulunmaktadır. İlk olarak 19. yüzyıl Avrupa siyasi tarihinde yaşanan İngiliz Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve 1830-1848 ihtilalleri bu dönemin düşünürlerinin entelektüel tavırlarını doğrudan etkilemiştir (Hobsbawn E. , 1996, s. 27-132). Marx’ı bu gelişmelerden ve bunların etkilerinden azade değerlendirmek mümkün değildir. İkinci olarak Marx’ın hayatı; Bonn, Berlin, Köln, Paris, Brüksel ve Londra’da geçmiştir. Sıralanan bu başkentler 19. yüzyıl Avrupası’nda az önce vurgulanan gelişmelerin direk muhatabı olan yerlerdir. Ancak Marx bu şehirlerden hiçbirine sığmamış ve nihayetinde vatansız olarak ölmüştür (McLellan, 1995, s. 452). Marx’ın içine doğduğu Avrupa üç gelişmenin neticesi olarak sosyo-politik ve tektonik kırılmaların merkezi olmuştur. Bunlardan ilki Almanya’nın henüz siyasi birliğini tamamlamamış yani parçalı siyasi yapısı ve buradan hareketle Alman entelijansiyasını entelektüel olarak meşgul eden Genç Almanya sorunudur.

Bilindiği üzere Almanya 1815 Viyana Kongresi ile 38 devletten müteşekkil yani siyasi olarak parçalanmış bir vaziyette bırakılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak Almanya bu dönemde gericiliğin-muhafazakârlığın sureti olan Prusya'nın itici gücüyle hem ulusal birliğini sağlamaya hem de ekonomik olarak İngiltere ve Fransa'yı yakalamaya çalışmıştır. Almanya Bismarck'ın liderliği altında 1871'de siyasal birliğini tamamlamış, bir nesillik bir süre zarfında Fransa ve İngiltere ile boy ölçüşür duruma gelmiştir (Ramage, 1899, s. 444-468). Siyasi sorun ve krizlerin entelektüel canlılığı teşvik ettiği düşünüldüğünde Marx'ın önünde bulduğu ve kafa yorduğu ilk sorun Almanya'nın ulusal birliği ve "Genç Almanya" sorunudur. Marx, söz konusu siyasal birliğin tesis edilmesinde öncü rolü üstlenen Prusya gericiliğine karşı savaş açmış ve Almanya'nın gerici bütünleşmesini engellenmeye çalışmıştır. Çünkü Marx Almanya'nın ulusal birliğinden yana olmakla birlikte gericiliğin karşısındadır (Mitin, 1978, s. 5).

İkinci olarak bu dönem İngiltere'de başlayan ve kıtaya sıçrayan Sanayi Devrimi'nin ilk sonuçlarının gözlemlendiği bir tarihsel aralıktır. Bu devrimin beraberinde getirdiği toplumsal alt-üst oluşlar ve sınıfsal kaygılar dönemin toplumsal mobilizasyonunu ve atomizasyonunu derinden etkilemiştir. Bir yanda sınıfsal hâkimiyetini tedricen kaybeden aristokrasi diğer yanda ise bu kaybedişe paralel olarak sınıfsal hegemonyasını tesis etmeye başlayan burjuvazi dönemin sınıfsal kutuplaşmasının konumlarıdır. Bahse konu iki sınıf arasında ise mülksüzleştirilen köylülerin ve zanaatkârların yeni sanayilerin kurulduğu kentlere hareket etmesiyle oluşturduğu proletarya yer almaktadır. Bu sınıfsal portre içerisinde aristokrasi her türlü gericiliğe başvurarak sınıfsal gücünü korumaya çalışırken kapitalizmin göz bebeği burjuvazi ise emek gücünden başka hayatlarını idame ettirecek bir şeyleri olmayan proletaryayı hem arkasına almakta hem de sömürmektedir. Burjuvazi ve aristokrasi arasında yer yer tesis edilen pragmatik ittifaklar ise proletaryanın acı eşiğini zorlayan katmerli zulümleri yaratmıştır (Calhoun, 1982, s. 3-34).

1780'de başlayan İngiliz Sanayi Devrimi suyun-su buharının insan denetimine alınmasında ve emek üretkenliğinde olağanüstü artışların kaydedilmesini sağlamıştır. 1784'te buhar makinesinin keşfi, uçan mekik, büküm ve masura makineleriyle birlikte

dokuma sanayinde başlayan makineleşme diğer alanlara da sıçramıştır. Bu teknolojik gelişmelerin en temel sonuçları ise üretken hünerin zanaatkârların elinden proletaryanın kullandığı makinelere geçmesi, mal ve hizmetlerin sürekli-hızlı-kitlesel üretilmesi, metaların ve insanların artan bir hızla uzak mesafelere taşınmaya başlanması, buharlı gemilerle Avrupa ile Amerika'nın ve Doğu-Batı Hint adalarının birbirine bağlanmasıdır. Dünyayı değiştirme konusunda insanın kendine olan inancının olağanüstü ölçülerde artması, değişimin aktörü olan burjuvazinin eski düzenin tüm ilişki ve kurumlarını ortadan kaldırırken kendi mezar kazıcısı olan proletaryayı da yaratması, üretici güçler emek üretkenliğini inanılmaz ölçülerde geliştirirken en temel üretici güç olan insanın insanlık dışı yaşam ve çalışma koşullarına itilmesi, zenginlikteki artışa insanların açlıktan kırıldığı kıtlık ve krizlerin eşlik etmeye başlaması gibi gelişmeler de bu sürecin önemli toplumsal sonuçlarıdır (Yurtsever, 2007, s. 142-143).

Sanayi Devrimi'nin sıralanan bu toplumsal sonuçları sebebiyle dönemin pek çok düşünürü doğa tahribatı, ücretli emek sömürsü, çalışma saatlerinin artışı ve patriyarkanın kapitalist üretim koşullarına uyumlu olarak dönüşmesi gibi olguları gözlemlemiş, bunları insanın doğadan uzaklaşması gibi kavramlarla açıklayıp geçmişteki güzel günleri överek romantik bir anti-kapitalist tavır geliştirmiştir. Buna karşılık kapitalist gelişmeyle birlikte üretim araçlarının ve bilimin gelişmesini tüm insanlık için bir kurtuluş olarak görenlerin sayısı da artmış, bu teknoloji ve bilim övgüsü örneğin Saint-Simon'un düşüncesinde ve Comte'un pozitivizminde cisimleşmiştir. Emek sömürsünü ve kadınlar üzerinde kurulan yeni tahakküm biçimlerini somut göstergeler üzerinden eleştirenler ise bu dönemin işçi hareketinin ideologları ve Owen gibi sosyalist düşünürleridir (Uslu, 2021, s. 128). Sanayi Devrimi ile birlikte gelişimi daha da belirginleşen kapitalizmin doğum sancıları dönemin entelektüel çevresinin ve toplumsal hareketlerinin karakterini de doğrudan etkilemiştir.

Saint Simon ile başlamak gerekirse, Saint-Simon yaygın kanıya göre ütopyacı sosyalistler arasında yer alsa da aslında bu sıfatı öldükten sonra kazanmış, yaşarken ortaya koyduğu eserlerle kapitalizmin ideologu olarak davranmıştır. Adam Smith'in

ekonomiye dair görüşlerinin destekçisi olan Saint-Simon'a göre sanayi devrimi çoğunluğun mutluluğunu ve özgürlüğünü mümkün kılmıştır. Onu döneminin diğer kapitalist düşünürlerinden ayıran en önemli nokta serbest piyasa yerine teknokratik bir müdahaleyle üretimin düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmesidir. Saint-Simon'un yaklaşımında sınıf kategorisi ve mücadelesi olmakla birlikte onda bu mücadelenin aşıldığı bir gelecek tasavvuru bulunmaktadır. Nitekim mülk sahiplerine karşı olmayan Saint-Simon sanayi sınıfından bahsederken hem işverenleri hem de işçiler ile zanaatkârları kastetmiştir (Ionescu, 1976, s. 2-29). Saint-Simon'u güçlenen burjuvaziyi en ideal şekliyle önceden görebilip anlatan kişi ve planlı bir sanayi toplumunun habercisi olarak görmek kadar onu hayalci (ütopik) bir sosyalist olarak değerlendirmek de mümkündür (Lukes, 1969, s. 27).

Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un yaklaşımı ise burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla bağdaşıktır. Diyalektiği "negatif felsefe" olarak gören Comte bu sebeple eserinin adını *Pozitif Felsefe* koymuştur. Comte'un teorisinin maddi temelleri özellikle Fransa'daki sınıfsal konumlanma ve burjuvazinin çıkarlarıyla ilgilidir. Bu dönemde; Napolyon Savaşları sona ermiş, Avrupa'da monarşist-feodal gericiliğin üstünlük kazanmasının bir sonucu olarak Fransa'da restorasyon rejimi güçlenmiş ve banker kralı Louis Philipp hükümetin başına geçmiştir. Yeni dönemde Fransız burjuvazisinin çıkarları bakımından onun geçmişte feodal aristokraziyle yürüttüğü ve monarşinin akametiyle sonuçlanan çatışması güncel önemini yitirmiştir. Çünkü 1830 devrimi, kapitalist sınıfın nazarında çok daha tehlikeli ve tedricen konumunu konsolide eden bir düşmanın ortaya çıktığını göstermiştir: Fransız proletaryası. Bu sebeple burjuvazi ve burjuvalaşmış soyluluk arasında halka karşı bir ittifak oluşmuş ve bu ittifak Comte'un pozitivizmine işlevsel bir önem isnat etmiştir. Nitekim 18. yüzyıl burjuvazisi materyalizm ve ateizmi benimsemiş olsa da devrim sonrası dönemde artık iktidara gelmiş muhafazakâr Fransız burjuvazisi için materyalizm, fazlasıyla aykırı ve tehlikeli bir akım olmaya başlamıştır. Proletarya hareketi geliştiği ölçüde burjuvazi, onun ideolojisi olan felsefeye karşı giderek daha çok pozitivizmden yararlanmaya başlamıştır (Narski, 2013).

Fransa da dâhil olmak üzere diğer ülkelerde işçi sınıfı oluşumunun ilk aşamalarında sanayi proletaryasının bir kitle fenomeni olarak ortaya çıktığı 19. yüzyılın başlarındaki İngiltere, işçi hareketlerinin incelenmesi için özel bir öneme sahiptir. Bu doğrultuda ve Sanayi Devrimi'nin anavatanı olması sebebiyle İngiltere'de ilk kitlesel işçi hareketlerinden olan Luddist hareket 1811-1816 arasındaki döneme damgasını vurmuştur. 1811'de Nottinghamshire merkezli olarak başlayan Luddist (Luddite) hareketine ismini veren ise efsanevi bir lider olan Ned Ludd'dur. Özellikle 1811-1816 arasında etkin olan bu hareket, gerek muhafazakâr (Tory) gerekse liberal (Whig) eğilimden politikacıları "işçi sınıfı Jakobenizmi"ne karşı birleştirebilmiştir (Uslu, 2015, s. 38). Sanayide kullanılmaya başlanan makineleri tahrip eden ve makineleşme öncesi çalışma koşullarına geri dönmeyi hayal eden Luddistlerin makinelere yönelik bu öfkeleri sembolik nitelikte olmuştur. Eylemleriyle hayat pahalılığına ve yüksek düzeyde seyreden işsizlik oranını hedef alan Luddizm bu sebeple anlık bir öfke patlamasından ibaret olmayan, çok iyi örgütlenmiş bir hareket olarak organize olmuştur (Hobsbawn E. J., 1952, s. 57-70).

Yine bu dönemde Robert Owen'ın kooperatif sosyalizm hareketi ortaya çıkmış ve Owen yoksulluk artarken insanların eğitimle yönlendirilmemesinin toplumsal suç oranının yükselmesi gibi sorunları yaratacağını ileri sürmüştür. Her bireyin çıkar ve mutluluğunun diğer bireylerinkine bağlı olduğunu belirten Owen, devleti bu konuda sorumlu kılmış ve dini toplumsal reformun önündeki en önemli engel olarak görmüştür. Owen'a göre çalışan sınıflar üç yoldan zulme maruz kalmaktadır: çocuklukta ihmal edilerek, işveren tarafından aşırı çalıştırılıp cahil bırakılarak, emeklerine karşılık düşük ücret ödenerek. Buna rağmen Owen sınıf mücadelesinden ziyade "Yeni Ahlakî Dünya" adını verdiği proje sayesinde sınıfların uyumlu bir şekilde toplum ve birey yararına dönüşümler gerçekleştirmesini arzulamıştır (Uslu, 2021, s. 140-143). Yine bu dönemde Thomas More'un *Ütopya* (More, 2020), Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (Campanella, 2014), Morelly'nin *Doğanın Yasası ve Mellier* ile *Vasiyetim* başlıklı eserleri ile romantik, ütopyacı, kapitalizmle uyumlu bir anti-kapitalist tavır geliştirilmiştir (Avcı & Söker, 2017, s. 17).

Sanayi Devrimi'nin toplumsal düşünce anlamında bir diğer sonucu klasik İngiliz ekonomi politığının iki önemli ismi olan Adam Smith ve David Ricardo'da cisimleştiği şekliyle kapitalizmin iktisadi teorisinin yazılmaya başlanmasıdır. Her iki düşünür de merkantilistler tarafından karda, fizyokratlar tarafından tarımsal üretimde görülen servetin kaynağını burjuva toplumu özelinde metalarda yani emek içeren nesnelerde görmüştür. Buradan hareketle bir metanın değerini onun ortaya çıkmasını sağlayan gerekli toplumsal emek ile değerlendiren düşünürler, kapitalizmde her metanın hak ettiği değer üzerinden piyasaya sürüldüğünü belirterek onun adil bir sistem olduğunu vurgulamıştır. Smith ve Ricardo'nun teorik formülasyonları dönemin burjuvazisinin özellikle toprak aristokrasisine yönelik düşmanlığının bir ifadesidir. Çünkü servetin kaynağı bu şekilde açıklandıktan sonra sermayenin ortaya koyduğu üretim biçimi zenginliğin asıl kaynağı haline gelirken toprak rantı üzerinden servet biriktiren aristokrasi asalak sınıf haline gelmiştir. Smith ve Ricardo'nun değer teorisi burjuvazinin feodal üretim ilişkilerini aşmak istemesinin ifadesidir (Foley, 2000, s. 2-4).

Sanayi Devrimi'nden sonra bu dönem Avrupa'sını ve Marx'ı etkileyen üçüncü gelişme 1789 Fransız Devrimi ile başlayıp 1848 Devrimleriyle sönümlenmeye başlayan devrimci huzursuzluktur. Napolyon'un 1813-1815'te yenilmesi *ancient regime*'i geri getirmemiş ve “çifte-ikiz devrim” olarak adlandırılan Fransız devrimi ile İngiliz sanayi devrimi insanlığa geriye döndürülmesi imkânsız dönüşümler yaşatmıştır (Faulkner, 2014, s. 190). Avrupa'nın her tarafında büyüyen sanayi adaları, kapitalist sınıfın 1848'de Fransız Devrimi zamanından daha güçlü olduğunu göstermiş ve İngiltere'nin ekonomisi ile Fransız Devrimi'nin kurduğu birleşik ulusal devleti model olarak gören entelektüel, profesör, öğretmen, memur sınıfı ortaya çıkmıştır (Harman, 2013, s. 330). Marx Fransız Devrimi'nin gericilik tarafından ortadan kaldırılamayan bu fikirleri içinde büyümüş, 1830 Devrimleri esnasında bunu coşkuyla karşılayan bu siyasi atmosferde öğrenimine başlamış ve 1848 Devrimlerini akamete uğratmaya çalışan gericilik tarafından bir Avrupa şehrinden diğerine kovalanmıştır. Avrupa'nın “Devrim Çağı”nda yaşayan Marx, bu sebeple devrime olan inancını asla kaybetmemiş ve şafakta belirerek kapitalizmi lağvedecek bir devrimin beklentisi içinde olmuştur (Sperber, 2013b, s. 383-402).

Bu gelişmelerden Fransız Devrimi hiçbir ülke onun etkisinden kaçamadığı için özünde enternasyonal ve evrensel bir olaydır. Ortaya çıkan devrimci dalga Fransız ordularının ayak bastıkları her yere devrimin evrenselliğini taşımasıyla hızlı bir şekilde yayılmıştır. 1789 Fransız Devrimi'nden sonra 1801'de tüm Avrupa Fransa'nın istediği koşullarda barış yapmak zorunda kalmış, 1812'de Fransa'nın Rusya seferi mağlubiyetle sonuçlanmış, 1813'te Leipzig'de anti-Fransa koalisyonu zafer kazanmış ve 1815 Waterloo yenilgisiyle Fransız Devriminin savaş yoluyla yayılma dönemi sona ermiştir. 1830-1848 devrimleri Fransız Devrimi'nin devam eden süreçleri olarak ortaya çıkmış ve 1815-1848 arasında Fransa'da Restorasyon, Avrupa'da ise birbirini izleyen devrim dalgaları yaşanmıştır (Yurtsever, 2007, s. 144). Bütün bu döneme kapitalizmin krizlerle sarsılması, sefalet ile açlığın derinleşmesi eşlik etmiş ve iktisatçılar çare bulmak amacıyla bu süreci tahlil ederken sosyalistler sistemin tutarsızlıklarını teşhir-mahkûm etmiştir. Marx'ı kapitalist sistemin mantığını ortaya koyarak onun zorunlu çöküşünü ilan etmeye sevk eden bu devrimci dalgadır (Beaud, 2015, s. 177).

Karl Marx 5 Mayıs 1818'de, siyasi olarak parçalanmış Almanya'da, Fransız Devrimi fikirlerinin halen etkisini sürdürdüğü, bu etkinin Çar ve Metternich arasında tesis edilen Kutsal İttifak tarafından bastırılmaya çalışıldığı bir ortamda, yani gerici ile liberalizmin mücadele ortamında ve henüz ortaya çıkmaya başlayan proletaryanın marjinal sınıf olarak sivrildiği bir dönemde Prusya topraklarında kalan Ren bölgesindeki Trier'de dünyaya gelmiştir (Riazanov, 2011, s. 39). Marx'ın içine doğduğu zamansal aralığın sosyo-politik koşulları gibi doğduğu şehir de onun entelektüel-devrimci gelişimine katkı sağlamıştır. İlk olarak Trier, Almanya'nın sanayileşme-şehirleşme oranının en yüksek olduğu ve coğrafi olarak Fransa'ya yakınlığı nedeniyle 18. yüzyılın sonundan itibaren Fransa'daki devrimci gelişmelerin doğrudan etkilediği bir bölgedir. İkincisi Trier, Roma İmparatorluğu'na dayanan kökleri sebebiyle pitoresk bir şehir olarak Marx'ın tarih bilimine olan ilgisini arttırmıştır. Üçüncüsü, Lüksemburg sınırına yaklaşık on kilometre uzaklıkta yer alan ve civarındaki üzüm bağlarıyla bilinen Moselle Nehri'nin etrafına kurulmuş olan Trier, sınıra olan yakınlığı ve şaraba düşkünlüğüyle kozmopolit bir yerdir. Dördüncüsü Trier, uluslararası kültürel bir kavşak olan bir uygarlık merkezi olarak farklı fikirlerin

tartışılabilirdi nadir Prusya kentlerinden birisidir. Tier'in karakteristiğini belirleyen son unsur 1789 Fransız Devrimi'dir. Renanya bölgesi 1795'te devrim orduları tarafından işgal edilmiş ve devrim yasaları yaklaşık yirmi yıl boyunca burada tatbik edilmiştir (Sperber, 2013a, s. 3-36).

Bu durumun en temel sonucu ise Trier'in Fransa merkezli iki entelektüel düşünceye son derece meyilli bir siyasi atmosfere sahip olmasıdır: liberalizm ve Saint-Simonculuk. Bunlardan liberalizm siyasi ve ekonomik olarak birbirlerini tamamlayan bütüncül bir programı değil salt siyasi bir kaygıyı ifade etmektedir. Toplumsal ve ekonomik olarak eski rejimin tasfiyesi ile kralın yetkilerinin anayasa ile sınırlanması olarak karşılık bulan bu dönem liberalizminin esas gayesi özgürlükleri sağlamaktan çok kapitalist üretim ilişkilerinin devamını garanti edecek düzeni tahsis etmek olmuştur. Hatta bu sebeple bu dönem liberalizmi ile muhafazakârlık arasındaki geçiş sık sık ve kolaylıkla gerçekleşmiştir (Uslu, 2021, s. 166-167). Özellikle Renanya ve Mosel bölgesi burjuvazisi ile entelektüel çevresi Fransız işgalinden sonra bile söz konusu fikirlere olan bağlılığını burjuva çıkarları sebebiyle sürdürmüştür. Çünkü işgal döneminde uygulanan devrim yasalarıyla tüm yurttaşların mali-siyasi-hukuki eşitlikleri sağlanmış ve aristokrasi ile ruhban sınıfının malları müsadere edilerek burjuvanın iktisadi gelişiminin yolu açılmıştır. Bu sebeple özellikle liberalizm burjuvazi ve entelektüel çevreler nezdinde Prusya gericiliğine karşı en etkili silahlardan biri olarak kendisini göstermiştir (Cottret, 2012, s. 3-7).

Marx'ın ailesi ve ailesinin kökeni de onun entelektüel gelişimini etkilemiştir. Hahamlar soyundan gelen babası Hirschel, Trier'de hahamlık yapan Marx Levi'nin oğlu olarak 1782'de Saarluis'te dünyaya gelmiştir. Lise ve üniversitede yoğun bir Fransızca eğitimden geçen Hirschel, genç yaşından itibaren Yahudi fundamentalizminin dogmatik sınırlayıcılığından kurtulmak için ailesini karşısına almıştır. Söz konusu güçlü Yahudi köklerine rağmen Hirschel, 1824'de Prusya'nın resmi inancı olan Lutheryen-Protestan Hristiyanlığı seçmiş, adını Heinrich olarak değiştirmiş ve tüm çocuklarını vaftiz ettirmiştir. Prusya makamları bir Yahudi'ye hukuk diploması vermeyecekleri için bu değişiklik dönemin anti-semitik siyasi atmosferiyle yakından ilgilidir. Nitekim Ren bölgesinde tatbik edilen 1815 tarihli yasa

Yahudilerin kamusal hayattan dışlanmalarının hukuki temelini oluşturmuştur. Heinrich ancak bu değişiklikten sonra Trier Barosu'na kaydolmuş ve "Justizrat" olmuştur. Heinrich, Protestanlığı Prusya gericiliğinden bir kaçış yolu ve entelektüel özgürlük ile eşdeğer görmüştür (Yurdakul, 2018, s. 3).

Kendisini "Aydınlanmanın Öğrencisi" olarak nitelendiren ve tipik bir 18. yüzyıl Fransız insanı portresi çizen Heinrich, Voltaire ve Rousseau'nun eserlerini ezberlemiş, Kant'ın insan kişiliğinin özerkliği ile bir ulustaki bütün insanların devlet yönetimine katılma hakkı ilkelerini benimsemiş ve Fransız yönetimi zamanında kurularak seçkin liberalleri bünyesinde toplayan Casino Edebiyat Derneği'ne üye olmuştur. 1814'te kendisi gibi hahamlık kökenine sahip Hollandalı Henrietta Presburg ile evlenen Heinrich'in ailesine sunduğu maddi imkânlar bakımından Marx'ın bir Yahudi yaşamından ziyade tipik bir liberal burjuva yaşamının içine doğduğunu söylemek mümkündür (Kolektifi, 2008, s. 23-25). Marx'ın çocukluk dönemine dair iki çıkarımda bulunmak mümkündür. İlk olarak ailesinin Rabbinik geçmişine rağmen Yahudiliğin Marx'ın hayatına doğrudan etkisi bulunmamaktadır. Ancak yine de Marx, dinden dönen Yahudilerin bile ayrımcılığa maruz kaldığı ve kamusal hayattan dışlandığı bir siyasi atmosferi solumuştur. Bunun olası bir sonucu olarak Marx, hayatı boyunca kendisine dışarıdan dayatılan Yahudilikten kopmaya çalışmıştır. İkinci olarak Marx çocukluk çevresi sebebiyle liberalizm ve Saint Simonculuk ile erken yaşta tanışmıştır.

12 yaşına kadar babası tarafından evde özel olarak eğitilen Marx, Fransa'da devrim yılı olan 1830'da Friedrich-Wilhelm Lisesi'ne (Trier Gymnasium'a) kayıt yaptırmıştır (Heinrich, 2019, s. 20-22). Marx'ın örnek bir öğrenci olmasa da vasat-üstü düzeyde olduğu (Marx & Engels, 2010e, s. 643-644) bu lisenin ve burada edindiği çevrenin, onun entelektüel ve devrimci-militan hayatına şüphesiz katkıları olmuştur. İlk olarak lisenin Fransız Devrimi öncesine kadar dayanan liberal bir geleneği bulunmaktadır. Marx okula kayıt yaptırdığında müdür olan ve kendisini Kant'ın müridi olarak tanımlayan tarihçi ve felsefeci J. H. Wytttenbach bu liberal geleneği daha da güçlendirmiştir. Marx'ın babası gibi Casino Edebiyat Derneği'nin bir üyesi olan, Fransız devrimine gönül veren coşkun Kantçılar gurubunun üyesi olarak gençliğinde

Goethe ile tanışan bu müdür ve diğer öğretmenleri sayesinde Marx, aile evinden sonra da özgürlükçü fikirlerle haşır neşir olmaya devam etmiştir (Longuet, 2012, s. 27-32). İkinci olarak Marx Prusya devletinin baskılarına rağmen gerici mutlakiyetçi rejime karşı korkmadan konuşmayı ve mücadele etmeyi lisedeki öğretmenleri vasıtasıyla öğrenmiştir.

Örneğin Marx 17 Mayıs 1832’de Palatinat’taki Hambach şenliğinde Paris devriminin heyecanı ile coşan içinde öğretmenlerinin de bulunduğu 25000 liberalin Alman birliği ve anayasa rejimi için düzenledikleri gösteriye tanık olmuştur. Marx’ın okuduğu lisenin liberal karakterini gösteren bir diğer unsur 1833’te bu lisenin polis tarafından basılması ve öğrencilerin üzerinden hükümet karşıtı bildirilerin çıkması sebebiyle -liseye siyasi baskı yapmak amacıyla- Wyttenbach’e ikinci müdür atanmasıdır (Longuet, 2012, s. 27-32). 1830’lu yıllarda Trier’de bulunan bir lisede böylesi gelişmelerin yaşanması oldukça normaldir. Çünkü bu dönemde Fransa’da Restorasyonun başarısızlığı ile ekonomik huzursuzluklar Bourbon hanedanının sonunu getirmiş ve yaşanan barikat savaşları ile eksiksiz bir proleter hareket kendisini göstermiştir. Aristokrasiye karşı etkili bir meydan okuma olarak gelişen 1830 devrim dalgası ve 1830 Paris Temmuz Devrimi, büyüyen kitlesel emekçi ayaklanmaları ile 1848 kalkışmasının toplumsal özgüvenini de oluşturacaktır. Ancak devrimin itici gücünü teşkil etmesine rağmen proletarya, devrimin kendi sınıfsal çıkarları lehine sona ermesini sağlayacak örgütlülük ve ideolojiden yoksundur (Yurtsever, 2007, s. 144-145).

Marx’ın okuduğu lisenin onun entelektüel ve devrimci-militan karakterine yaptığı bir diğer katkı ise onun burada edindiği arkadaşlıklardır. Örneğin Marx ileride eşi olacak Jenny’nin kardeşi Edgar von Westphalen ile birlikte bu lisede okumuş ve hâlihazırda komşu olan bu iki aile daha da yakınlaşmıştır. Söz konusu yakınlaşmada Heinrich Marx ile Edgar ve Jenny’nin babası Johann Ludwig Westphalen’in liberal düşünceye sahip olmaları ve yaptıkları meslekler etkili olmuştur. Çünkü bu dönemde Heinrich baro başkanı iken Ludwig hükümetin Trier’deki danışmanıdır (Faccarello, Gehrke, & Kurz, 2018, s. 212). Ailelerin yakınlaşması sayesinde Ludwig Westphalen ve Marx’ın dostluğu Marx’ın deyimiyle “ikinci baba ile oğul arasındaki ilişkiye”

dönüşmüştür (Marx & Engels, 2010e, s. 27). Ludwig, Marx'ı Homeros'un destanlarıyla, Shakespeare'nin uzun tiratlarıyla yani çağdaş romantizm tanıştırmış, onun Saint Simonculuk ve liberalizm ile olan münasebetini derinleştirmiştir (Gabriel, 2018, s. 59-68).

Tüm bu gelişmelerin ve çevrenin de etkisiyle entelektüel kabiliyeti artan Marx, babasını hem iyimserliğe hem de karamsarlığa sevk etmeye başlamıştır. Çünkü Heinrich, Marx'ın entelektüel birikimi sayesinde iyimser olsa da onun bir düşünce uğruna bütün geleceğini yok edebileceği endişesini taşımaya başlamıştır. Marx'ın 1835'te liseden mezun olurken kendisine verilen konu kapsamında yazdığı bitirme kompozisyonu Heinrich'in endişelerini haklı çıkarır niteliktedir. *Genç Bir Adamın Meslek Seçimi Üzerine Düşünceleri* başlıklı kompozisyonda Marx, hayvanların yaşamlarının onların seçmediği ve hazır bulduğu koşullar tarafından belirlendiğini, insanların yaşamının ise özellikle meslek seçimi yoluyla kendileri tarafından belirlendiğini ileri sürmüştür. Kompozisyon boyunca düşünceyi eylemden ve somuttan ayırmayan Marx'ın vardığı sonuç ise onun insanlığın geleceğini kurtarmaya yardımcı olmak konusunda istekli olduğunu açıkça göstermiştir.

“...Tarihe geçen büyük insanlar, herkesin iyiliği uğruna çalışarak soylulaşanlardır; tecrübe, en mutlu insanların en fazla insanı mutlu edenler olduğunu gösterir ve din bize, herkesin benzemeye can attığı ideal varlığın, insanlığın iyiliği uğruna kendini feda ettiğini öğretir(...)İnsanlığın iyiliği için en iyi şekilde çalışmamızı sağlayan mesleği seçtiğimizde üzerimize aldığımız yükümlülükler bizi alt edemeyecektir, zira bunlar herkesin mutluluğu uğruna katlandığımız özveriden başka bir şey değildir.” (Marx & Engels, 2010e, s. 3-10)

Lise öğrenimini tamamlayan Marx ünlü üniversitesiyle ve Renanya'nın entelektüel merkezi olarak birçok Trier'li mezunun kaydını yaptırdığı Bonn'a gitmeye karar vermiş, Ekim 1835'te Bonn Üniversitesi'ne hukuk öğrencisi olarak kayıt yaptırmıştır (Lawrence & Karim, 2007, s. 62-63). Bu kararda oğlunun geleceğini güvence altına almak isteyen ve Trier'de yeni mahkemelerin kurulmasından hareketle onu kendi mesleğine yönlendiren Heinrich'in etkisi açıktır (Beer, 2019, s. 35). Marx'ın

Bonn'daki öğrenciliği özelinde birkaç husus babasıyla mektuplaşmasından ve okul kayıtlarından çıkarsanabilmektedir. İlk olarak Marx, babası Heinrich'i endişelendirecek ölçüde yoğun bir çalışma temposu tutturmuştur. Nitekim Heinrich örneğin 18 Ekim 1835 tarihli mektubuyl a oğlunu uyarak hasta bir bilginin bu hayatta en talihsiz varlık olduğunu belirtmiş ve Marx'a egzersiz yaparak sıhhatine kavuşmasını tembihlemiştir. Yine aynı mektubunda Heinrich, oğlunun üniversitede 9 ders takip etme isteğinden kaygı duyduğunu belirterek bu yükü kaldıramayacağı konusundaki düşüncelerini dile getirmiştir (Marx & Engels, 2010e, s. 645-646).

İkinci olarak Marx özellikle ikinci yarıyıldan itibaren anne-baba otoritesinden uzak yaşamanın verdiği özgürlük duygusuyla üniversite hayatının disiplini konusunda son derece umursamaz davranmış ve gürültü ile düzensizlik onun yaşamına hâkim olmuştur. Neredeyse her öğrencinin ceza aldığı gürültü yapmak ve sarhoş gezmek suçlarından bir günlük oda hapsine bile çarptırılan Marx, aristokrat bir gençle kılıç düellosuna tutuşarak sol gözünün üzerinden yara almıştır. Marx'ın bu umursamazlığı ve gençlik aşırılıkları Bonn Üniversitesi'nden kaydını aldırma belgesinde de yer almıştır (Marx & Engels, 2010e, s. 657-658). Üçüncü olarak Marx'ın bütçesini bir türlü ayarlayamaması üniversite hayatıyla başlamış ve ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Örneğin 19 Mart 1836 tarihli mektubunda Heinrich oğluna sitem ederek pek çok çocuğun babası olduğunu, zengin olmadığını ve Marx için maddi olarak daha fazlasını yapmaya istekli olmadığını belirtmiştir (Marx & Engels, 2010e, s. 652-653). Son olarak Marx, Ludwig sayesinde etkisi altına girdiği çağdaş romantizme yönelik ilgisini özellikle şiir ile sürdürmüştür (Teber, 1983, s. 5-7). Oğlunun şiire yönelmesini anlık bir kafa karışıklığı olarak değerlendiren Heinrich örneğin 18 Kasım 1835 tarihli mektubunda kendisine ulaşan şiirlerden pek bir şey anlamadığını belirtmiş (Marx & Engels, 2010e, s. 647-648) ve bir başka mektubunda ise Marx'ı şiir yazmak yerine mesleki kariyerine odaklanması konusunda uyarmıştır (Marx & Engels, 2010e, s. 679-680).

Marx'ın Bonn'da geçirdiği bu hareketli yıl neticesinde Heinrich oğlunun eğitimini Berlin'de sürdüreceğini belirten bir mektubu Bonn Üniversitesi yetkililerine göndererek Marx'ın kaydını okuldan almıştır (Marx & Engels, 2010e, s. 655-657).

Heinrich bu kararıyla Prusya'nın başkenti Berlin'in sahip olduğu muhafazakârlık ve tutuculuk sayesinde Marx'ın Bonn'da edindiği gençlik aşırılıklarının önüne geçmeyi amaçlamıştır (Berlin, 2013, s. 31). Bu arada Marx 22 Ekim 1836'da Berlin'e geçmeden önce Jenny ile gizlice nişanlanmıştır (Gabriel, 2018, s. 68). Marx'ın kayıt yaptırdığı Friedrich-Wilhelm Üniversitesi, kurucusu Wilhelm von Humboldt sayesinde liberal geleneğe sahip bir üniversite olarak ün yapmıştır (İmga, 2005, s. 285-286). Bonn da olduğu gibi Berlin'de de dersten arta kalan zamanlarında şiir yazarak klasik yapıtları incelemeye devam eden Marx'ın henüz bu dönemde bile kendisini idealist felsefeden sıyırmaya çalıştığı görülmektedir (Marx & Engels, 2010e, s. 10-21).

“...Tanrıların bahsettiği her şeyi fethetmeyi, bilim dünyasını cesaretle keşfetmeyi, şiirde ve sanatta ustalığımı ortaya koymak isterdim. Durup dinlenmeden her şeyi öğrenme, istek ve eylemi bizden uzaklaştıran uyuşukluktan kaçınma, kısır düşünceler içinde kokuşup gitmeme ve aşağılık boyunduruğa boyun eğmeme yürekliliğini göstermek gerekiyor, zira bizi eyleme geçiren her zaman arzu ve umuttur.”

“...O zaman eldivenimi dünyanın yüzüne fırlatacak ve yıkılışı ateşimi söndüremeyecek olan bu dev gibi pigmenin olduğu yere yığıldığını göreceğim. O zaman tıpkı Tanrılar gibi zaferden sarhoş, yıkıntılarının arasında ilerleyecek ve sözlerime eylemin gücünü katarak kendimi yaradanın eşiti hissedeceğim.” (Marx & Engels, 2010e, s. 517-531)

İkinci dönem Berlin'de eğitimine devam eden Marx Doktorklub adlı bir topluluk sayesinde Genç Hegelcilerle yakınlaşmaya başlamıştır (Nicolaievsky & Otto, 2015, s. 32). Bu dönemde sosyo-politik ve ekonomik düzen karşıtlığının merkezi konumunda olan Genç Hegelciler, Prusya devleti otoritesine ve dine karşı acımasız eleştiriler yöneltmişler, Prusya devletinin reforma tutularak özgürleştirilmesinin yolunu muhafazakârlığı ve batıl inançları kıracak olan entelektüel eleştiride görmüşlerdir (White, 1996, s. 102). Genç Hegelcilerin din ve felsefedeki dogmalara karşı çıkmaları, politik düşüncelerindeki köktencilik, vicdan ve basın özgürlüğü konusundaki tutumları Marx için çekici bir yan taşısa da (McLellan, 1969, s. 6-9) aynı gurubun idealist sapmalarının bulunması, tarihe yönelik sübjektif yaklaşımlarıyla Hegel'in de gerisine

düşmeleri, insanın politik pratik faaliyetini küçümsemeleri ve kurtuluşu teorik eleştiriden ve olağanüstü kimselerin teorik düşüncelerinden beklmeleri Marx'ın yakın zamanda eleştirmeye başladığı hususlar olarak ortaya çıkmıştır (Sax, 1990, s. 837-841). Yine de Genç Hegelciler'den öne çıkan bazı isimler Marx'ın entelektüel gelişimine ciddi katkı sağlamıştır.

Bunlardan ilki Marx'ın derslerini yakından takip ettiği ve Hegel sonrası dönemin en önemli hukukçusu olarak kabul edilen Eduard Gans'tır (Bienenstoc, 2011, s. 164-165). Hegel'in gelişme fikrini benimsemekle birlikte yürürlükteki düzeni haklı göstermek için tarihi durdurmaya ve bu düzene mutlak bir değer vermeye kalkışmayan Gans, Hegel'in felsefesini akla dayanan bir gelişme içinde geleceğe doğru uzatmıştır (Hoffheimer, 1995, s. 9-19). Hegel'in ölümünden sonra Berlin Üniversitesi'nde Fransız Devrimi üzerine dersler veren Gans, demokratik gelişim ve hatta Saint-Simoncu sosyalizm ekseninde bir çizgide yer almıştır (Avineri, 2019, s. 18-40). Çalışmalarında Hegel ile Saint Simon'un sentezini ortaya koyan Gans 1836 tarihli *Rückblicke auf Personen und Zustände* başlıklı kitabında geleceğin savaşımının proletarya ve burjuvazi arasında olacağını dile getirmiş, *Hukuk Felsefesinin Anahatları* başlıklı eseriyle de sınırsız bir rekabet toplumunun zenginler ile fakirler arasındaki uçurumu arttırdığını ileri sürmüştür (Uslu, 2021, s. 149).

İkinci olarak David Strauss 1835-1836 yılında yayımlanan *İsa'nın Yaşamı* başlıklı eseri ile Hristiyanlığın mucize olarak sunduğu olaylara Hegelci bir açıdan yaklaşarak bunların doğaüstü olaylar değil normal vakalar olduğunu ileri sürmüştür. İncil'de anlatılan İsa hikâyesinin mitsel bir öykü olduğunu öne süren Strauss onun tanrısal ve insan olarak varlığını sorgulamış, nihayetinde İsa'nın insanlığın kolektif tanrısallığının kişileştiği mitsel bir figür olduğunu ortaya koymuştur (Strauss, 2019). Üçüncü olarak August von Cieszkowski'nin 1838'de yayımladığı *Tarih Felsefesinin Başlangıç İlkeleri* başlıklı eserinde son derece spekülâtif bulduğu Hegel felsefesi yerine yeni bir eylem felsefesi ortaya koymanın gerekliliğinden bahsederek tarih yasalarının dünyayı değiştirmek için kullanılması gerektiğini ileri sürmüştür (Liebich, 2010, s. 49-82). Dördüncü olarak Wilhelm Weitling 1838'de yayımladığı *Olması Gerektiği Gibi İnsanlık* başlıklı broşürüyle zenginliğin adaletsiz paylaşımına karşı

çıkarak baskı ve sömürgecinin kaynağı olduğunu düşündüğü parayı yok etmeyi hedefleri arasına koymuştur (Clark, 1895, s. 71).

Bazı kaynaklarda ilk Alman komünist olarak değerlendirilen Wietling, aynı zamanda bu dönemin önde gelen eylemcilerindendir (Mühlestein, 1948, s. 113). Nitekim bir terzi olan ütopyacı Wilhelm Weitling 1836'da Paris'te Adiller Birliği'ni kurmuştur (Jansson, 2018, s. 32). Wietling'in ütopyacı yaklaşımını benzerlerinden ayıran unsur onun tahayyül ettiği düzenin tesisi için reformu değil devrimi savunması ve devrimin hemen sonrasında bir geçiş dönemi olarak halk diktatörlüğünü ön plana çıkarmasıdır (Uslu, 2017, s. 41-46). Beşinci olarak 1836'da başladığı teolojik eleştirilerini sürdürerek 1841'de *Hristiyanlığın Özü*, 1843'te *Geleceğin Felsefesinin Temel İlkeleri* başlıklı eserleri kaleme alan Feuerbach sıralanan bu isimler arasında ayrıcalıklı bir konumu hak etmektedir. Hegel'in öğrencileri arasında en radikal olarak görülen Feuerbach bir süre üniversite dışarıdan doçent olarak ders vermeye çalışmış ancak terfiine müsaade edilmemesi üzerine özel öğretmen olarak küçük bir kasabaya çekilmek zorunda kalmıştır (Berg & Large, 2012, s. 81-96).

Çünkü onun elinde felsefenin yaşadığı devrimcileşme ve onun henüz Hegel'in gerçekleştiremediği dinden kopuşu gerçekleştirmesi Feuerbach'a Prusya kürsülerinde tahammül edilmemesine sebebiyet vermiştir (Yıldırım T. , 2011, s. 40-41). Zihinden bağımsız bir gerçeklik fikrini eleştiren Feuerbach buradan hareketle dinin materyalist temelde eleştirisini yapmış ve insanın Tanrı'ya atfettiği özelliklerin bizatihi insanın türsel özellikleri olduğunu ileri sürerek insanın tanrı tarafından değil tanrının insan tarafından yaratıldığı sonucuna varmıştır (Feuerbach, 1881). Hegel'in düşüncüyü gerçekliğin temeli sayan idealist felsefesini eleştiren Feuerbach insanı ve somutu açıklamak yerine mutlak varlığı yani tanrıyı açıklamaya çalıştığı için Hegel felsefesinin teoloji olduğunu ileri sürmüştür. Hegel felsefesini dinin geliştirilmiş biçimi olarak değerlendiren Feuerbach buna karşılık gerçek bilginin ancak maddi ve duyumsal olandan çıkarsanabileceğini belirtmiştir. O halde felsefenin duyular ötesi bilgi olarak sunduğu şey ise duyusal bilginin hayali bir dönüşümünden ibarettir. İdealist felsefenin iddia ettiği gibi dünyayı yalnızca akıl ile inşa etmenin mümkün olmadığını ileri süren Feuerbach'a göre bu felsefe ve din toplumsal köleliğin asıl

müsebbibidir (Feuerbach, 1986). Feuerbach'ın en önemli başarısı idealist felsefeyi reddederek materyalizme geçişi sağlamasıdır (Gregory F. , 1977, s. 13).

Bu başarıya rağmen Feuerbach, yaklaşımında eksik olan diyalektik sebebiyle aslında negatif bir sonuca ulaşmıştır. Çünkü Feuerbach yalnızca doğa konusunda materyalist bir duruş sergilemiş ancak tarih konusunda aynı tavrı gösteremeyerek bu alanda idealizme yakın bir materyalizmi benimsemiştir. Bununla birlikte Feuerbach dinin toplumsal ve tarih içerisinde değişiklikler gösteren niteliğini fark edememiş, ateist gibi görüldüğü halde tanrının bulunmadığı yeni bir dinin arayışı içinde olduğu izlenimini yaratmıştır (Marx & Engels, 2010c, s. 3-11). Tüm bu eksikliklerine rağmen Feuerbach'ın Marx nezdindeki etkisi oldukça açıktır. Engels'in deyişiyle “hepimiz (yani kendisinin ve Marx'ın da içinde olduğu Genç Hegelciler) Feuerbahçı olup çıktık.” (Engels F. , 2011, s. 19) Altıncı olarak 1837'de *İnsanlığın Kutsal Tarihi*'ni, 1841'de *Avrupa Triarşisi*'ni yayımlayan Moses Hess komünizmi insanlığın önüne nihai hedef olarak koymuş ve bunun için geleneksel dinsel yorumların eleştirisini yaparak alternatif bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştır (Liu, 2021, s. 149-154).

İnsanlığın Kutsal Tarihi'nde Spinoza üzerinden bir değerlendirme yapan Hess, tanrıyı yaşamla özdeşleştirmiş ve insan yaşamının aşamalı olarak yeniden tanrıya varacağını ileri sürmüştür. Hess bu dönemselleştirmeyi yaparken toplumsal eşitsizliklerin temelinde yatan özel mülkiyeti, miras sistemini, ruhban sınıfının büyüğü gücünü ve dünyevi zorbaların maddi gücünü eleştirmiştir (Hess, 2004). Yedinci olarak ilerleyen dönemde Marx'ın doktora tez danışmanlığını yapacak olan teoloji fakültesi öğretim üyesi Bruno Bauer'ın *Hristiyan Devlet* başlıklı makaleleri Genç Hegelciler tarafından coşkuyla karşılanmıştır (Haan, 2018, s. 91). 1837'de Berlin'de kurduğu Doktorklub sayesinde Genç Hegelcileri bir araya getiren Bauer (Rosen Z. , 1977, s. 44) bu eserinde Hristiyan Alman devletini eleştirmiş ve onun Yahudilerin karşı karşıya kaldığı ayrımcılığın sebebi olarak Almanya'daki din-devlet ilişkilerinin yapısını göstermiştir. Bu ayrımcılığın ortadan kalkması için Alman devletinin sekülerleşmesi ve diğer dinler karşısında Hristiyanlığa verilen ayrıcalıkların ortadan kaldırılması gerektiğini ileri süren Bauer Yahudilerin de kendilerini Yahudiliklerinden arındırmaları, kendilerini Yahudi olarak değil yurttaş olarak görmeleri gerektiğini

belirtmiştir. Bauer'e göre özgürlüğün başlıca düşmanı din değil devlet olduğundan rasyonel bir cumhuriyet mevcut sorunların çözümü için makul bir zemin oluşturacaktır (Peled, 1992, s. 465-469).

Son olarak 1844'te yayımladığı *Biricik ve Mülkiyeti* başlıklı çalışmasıyla Max Stirner, Feuerbach'ın hümanist yorumuyla tanrı yerine insan övgüsünü öne çıkardığını ileri sürmüş ve felsefesinin merkezine insanı değil bireyi yerleştirmiştir (Newman, 2011, s. 1-2). Stirner'in bireyi önceleyen fikirlerinin aşırılığı ilerleyen süreçte fikirlerinin anarşist harekete felsefi destek sağlamasıyla sonuçlanmıştır (Ferguson, 2011, s. 168). Çünkü bilincin gerçekliği yarattığını ileri süren Stirner bireysel benliğin kendi dünyasından sorumlu olduğunu belirtmiş ve buradan hareketle de toplumsal sınıf, büyük halk kitleleri, devlet, insanlık gibi unsurların hiçbir nesnel gerçekliğinin bulunmadığını iddia etmiştir (Stirner, 2017). Marx Berlin'de edindiği entelektüel çevre sayesinde sıralanan bu eserleri ilk elden okuma şansı bulmuş, çalışmalara dair düşüncelerini-eleştirilerini yazarlarla tartışabilmiş ve Genç Hegelcilerin eleştirisi üzerinden kendi yaklaşımını berraklaştırabilmiştir (McLellan, 1980, s. 46-52).

Berlin'de Marx'ın hayatı özelinde yaşanan bir diğer önemli gelişme ise 1838'de babasını kaybetmesidir. Çünkü Marx babasının ölümünden sonra uzun süredir ilgi duyduğu fakat babasının telkinleriyle uzak durmak zorunda kaldığı felsefeyi entelektüel gelişiminin merkezine koyabilmiştir (Bedacht, 1933, s. 5). Heinrich'in Marx üzerinde bu denli etkili olduğunu gösteren en açık durum Marx'ın ölünceye kadar babasının sararmış fotoğrafını yanından ayırmaması ve öldüğü zaman bu fotoğrafın Engels tarafından Marx'ın tabutunun içine bırakılmasıdır. Babasını kaybetmesinin bir diğer sonucu ise ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya kalmaya başlayan Marx'ın bu sıkıntıları aşmak ve Jenny ile birleştireceği hayatının maddi koşullarını hazırlamak için doktora tezine odaklanmaya başlamıştır. Yüzeysel bir çalışma yapmak yerine bilimsel çalışmalarını kılı kırk yararcasına hazırlayan Marx için bu süreç oldukça zorlu geçmiş ve danışmanı Bruno Bauer'in tüm telkinlerine rağmen doktora tezini 3 Nisan 1841'de Jena Üniversitesi'nde sunabilmiştir (Karahanoğulları, 2002, s. 69).

Böylece Marx *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark* başlıklı tez çalışmasıyla felsefe alanındaki doktor unvanını 15 Nisan 1841'de almıştır (Karabıyık, 2018, s. 87-88). Doktora tez çalışmasında antik Yunan felsefecilerinden Demokritos ve Epiküros'un özcü (atomcu) yaklaşımlarının karşılaştırmalı analizini yapan Marx, atomcu teorilerin maddenin en küçük düzeyinde bile özgür seçimin mümkün olduğunu ileri sürdüğünü kavrayarak muhafazakârlığa dair doğalcı görüşü dışlamış, politik reform çabalarının başarıya ulaşmasının mümkün olduğunu anlamıştır. Marx'ın doktora tezi onun Hegel'in felsefesinden devrimci sonuçlar çıkarmaya başladığını ve Genç Hegelcilerle yaşadığı tartışmaların çalışmasına yansıdığını göstermektedir. Çünkü Marx bir eylem felsefesi ve daha gerçekçi bir dünya görüşü kazanmak için başladığı bu tez çalışmasında insanoğlunu tanrıların korkusundan kurtarıp onlara dünya üzerinde özgürce hareket etme olanağı veren tanrıtanımaz Epiküros'un yanında bir tutum takınmıştır. Epiküros'un yapıtını ve etkisini Hegel'in 19. yüzyıldaki konumuyla karşılaştıran Marx böylece Hegel'e de başkaldırmıştır (Marx, 2016a).

Marx bu filozofun dine karşı cesur mücadelesini överek onu takdir ederken Hegel'in felsefesini edimsel gerçekle uzlaşa olarak değerlendirerek eleştirmiştir. Marx tez çalışmasıyla Demokritos'un mekanik materyalizmine karşı Epiküros ve Lucretius'un özgürlüğe yer veren, diyalektiğe açık olan materyalizmini savunmuştur. Marx doktora tezinde Zeus'un liderlik ettiği tanrılardan çaldığı ateşi insanlığa bahşeden Antik Yunan kahramanı Prometheus'a da övgüler yağdırmıştır (Marx, 2016a). İnsanı insan yapan değerleri temsil eden bir mitoloji kahramanı olarak Prometheus'un yaktığı ateş; aslında insan yaratıcılığını, aklın üstünlüğünü ve başkaldırma gücünün yanında yenilik ile özgürlük arayışını temsil etmektedir. Bu özelliklerin tanrılara değil insanlara ait olduğu gerekçesiyle ateşi tanrılardan çalıp insanlara armağan eden Prometheus, insanın gerçek yaratıcının kendisinin olduğunu yani tanrının insanın kendisinden başka bir şey olmadığını anlamasını sağlamıştır (Öngen, 2014, s. 23).

Prometheus ile Zeus arasındaki çekişme bir anlamda efendi ile köleler arasındaki sonsuz mücadelenin de başlangıcını teşkil etmektedir. Bu sebeple efsaneye göre

Prometheus ateşi çalmasının karşılığında Kafkas Dağları'nda bir kayaya zincirlenmiş ve tanrıların görevlendirdiği bir kartalın onun her gece yeniden oluşan karaciğerini yemeye gelmesiyle cezalandırılmıştır. Bu durumda hikâyeye göre ezilenlerin ve tutsakların varlığı yalnızca zincire vurulanların değil aynı zamanda zincire vuranların özgürlüğünü de elinden almaktadır. Hikâyeden çıkarılacak bir diğer sonuç da Prometheus'un son haykırışındadır: *Yalnız ölüm kurtarabilirdi beni, oysa benim işkencelerimin sonu yok. Zeus tahtından düşmedikçe!* Bu haykırış Marx'a, özgürlük ve adaletin yalnızca zincirlerin çözülmesiyle değil aynı zamanda zincire vuranların ortadan kalkmasıyla gerçekleşebileceğini göstermiştir (Öngen, 2014, s. 24). Hayatı boyunca kendisini Prometheus'la özdeşleştirmeye devam eden Marx'ın bu benzetmesi aslında oldukça yerindedir. Çünkü Prometheus'un Yunancadaki anlamı “geleceği gören ya da düşünen kişi”dir (Strathern, 2016, s. 22-23). Nitekim Marx çalışmanın ilerleyen başlığında ortaya konacağı üzere “modern Prometheus” benzetmesiyle ateşi yani diyalektik materyalizmi insanlara vermiştir.

Doktor unvanını aldıktan sonra üniversitede birlikte ders vermeyi planladığı Bruno Bauer ile birtakım projelere girişen Marx bu çerçevede *Tanrıtanımaz Hegel'e Karşı Kıyamet Borusu: Bir Ültimatö* başlıklı broşürü isimsiz olarak yayımlamıştır. Marx ve Bauer bu çalışmada düzenin savunucusu olarak görülen Hegel'e yaptıkları oldukça kurnaz atıflarla Hristiyan devletine düşmanlık etmişlerdir (Longuet, 2012, s. 65). Bir yandan da Köln'de tanıştığı genç Hegelcilerle birlikte liberal ve mücadeleci bir dergi çıkarmak için çalışmalara katılan Marx'ın bu çabaları sonuç vermiş ve *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Industrie* adlı gazete 1 Ocak 1842'de yayın hayatına başlamıştır. Marx Almanya'ya dair reform çalışmalarını bu gazete üzerinden yürütmeye başlasa da (Erdoğan, 2007, s. 229) asıl isteği Bauer ile birlikte üniversitede çalışmaktır. Ancak Prusya devletinin üniversite istihdamında anti Genç Hegelci bir politika izlemesi, IV. Friedrich Wilhelm'in tahta çıkmasıyla Kültür Bakanlığının Genç Hegelcilere yönelik sistematik saldırı başlatması, 1832'de kürsüsü kapatılan Feuerbach'ın 1836'da üniversiteye dönme istediğinin yine reddedilmesi, Marx'ın öğrencilik zamanında üniversiteli yetkililer nezdinde kazandığı kötü ün, Bauer'ın 1841'de üniversiteden uzaklaştırılması, Marx'ın doktora tezinde dinin materyalist eleştirisi yapması ve Yahudiliğin kamusal hayattan dışlanması gibi gelişmeler Marx'ın

akademik kariyer peşinde koşmasını imkânsız hale getirmiştir (Lenin V. İ., 2013b, s. 15).

Marx Temmuz 1842'den itibaren zamanının tamamını *Rheinische Zeitung*'a ayırmaya başlamış ve henüz 24 yaşındayken gazetenin siyasi yazı işleri müdürlüğüne getirilmiştir (Shaw, 2012, s. 618). Bu gazetede çalışanlar tarafından idealist, sağlam bir içici ve oldukça çalışkan birisi olarak görülen Marx'a, kara sakalları yüzünden çalışma arkadaşları "Mağribi" lakabını takmışlardır. Marx'ın bu gazetede yayınladığı bazı yazılar onun bilinirliğini arttırdığı gibi güncel meselelere yönelik değerlendirme yapma gerekliliği Marx'ı ekonomi politik üzerine odaklanmaya zorlamıştır. Örneğin Marx odun hırsızlığına dair yeni yasaya ilişkin ünlü yazısında, insanların ormandan odun toplamasını bile yasaklayan mevcut kurulu düzeni eleştirmiş ve bu yasanın köylülerin hakkını kısıtlayarak ormanların sahibi olan kimselerin mülkiyet haklarını koruduğunu tespit etmiştir. Üzerindeki Proudhon etkisinin gözlemlendiği bu yazısı ile iktisadi ve toplumsal sorunlarla ilgilenmeye başlayan Marx yoksullar ile mülksüzlerin haklarını savunmuştur (Marx & Engels, 2010e, s. 224-264).

Tirajı Marx'ın yazıları sayesinde üç katına çıkarak Prusya'nın en yüksek tirajlı gazetesi olan *Rheinische Zeitung* kısa bir süre sonra Prusya otoritelerini rahatsız etmeye başlamıştır (Erdoğan, 2007, s. 229). Beklendiği üzere Marx'ın yazıları önce sansüre uğramış, gazetenin kapatılmaya zorlanması üzerine Marx gazetede ki idari görevinden istifa ettiğini duyurarak (Marx & Engels, 2010e, s. 376) bu baskıyı kırmaya çalışsa da gazete 1 Ocak 1843'te kapatılmıştır (Kuhar, 2019, s. 562). Marx'ın bu gazetede yazdığı önemli yazılardan bir diğeri de Moselle Vadisi'ndeki üzüm üreticisi köylülerin durumlarına ilişkindir (Marx & Engels, 2010e, s. 332-359). Gazetenin kapanmasından sonra yani 1843 sonbaharından itibaren Marx, sivil-burjuva toplum ve devlet arasındaki ilişkiler üzerine düşünmeye başlamıştır. Marx'ın bu dönemdeki en önemli çalışmaları arasında henüz yayımlamadığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1842-1843) de yer almaktadır. Feuerbach'a hala saygı duysa da onun dinle sınırlı kalan eleştirisinin ötesine geçerek Feuerbach'ın hiç yapmadığı kadar devlet eleştirisi yapan Marx, Hegel'i devletin kaynağını kitlede gördüğü için övmüş ancak spekülâtif yaklaşımı nedeniyle aynı devleti ideanın edimi olarak ele aldığı için

eleştirmiştir. Burjuva toplumundan ayrı bir var oluş olarak politik devlet tasavvur etmenin teolojik bir varsayım olduğunu ileri süren Marx sınıfsal çözümlemenin önemine dikkat çekerek Hegel'i somut sınıflardan yola çıkmak yerine spekülatif bir sınıflar şemasını temel aldığı için eleştirmiştir (Marx, 2009a).

Gazetenin kapatılması ile Marx otoriteye karşı asimetrik bir mücadele yürüttüğünü anlamış ve 1843'ten itibaren bir başka Avrupa ülkesinde çalışmalarına devam etmeyi düşünmeye başlamıştır. Bu arada 19 Haziran 1843'te Jenny ile Marx evlenmiş (Marx & Engels, 2012, s. 571-573) ve Prusya devleti Marx'a yüksek kademeli bir devlet görevi teklif ederek onu siyasi rüşvet üzerinden satın almaya çalışmıştır. Bu teklifi öfkeyle reddeden Marx (Longuet, 2012, s. 75-78) ise Paris'te Ruge ile birlikte *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i çıkarmak için 10 Ekim 1843'te yola çıkmıştır (Marx & Engels, 2010e, s. 396-400). Bu dergide yayınladığı yazılarda Marx var olan her şeyin acımasızca eleştirilmesini savunarak ve proletaryaya silahlı eleştiri çağrısında bulunarak devrimci bir tutum benimsemiştir (Marx & Engels, 2012, s. 131-176). Marx'ın çalışmalarını sürdürmek için Paris'i seçmesinin iki temel sebebi bulunmaktadır. İlk olarak Marx çocukluğundan beri ailesi ve çevresi vasıtasıyla Fransa'yı devrimin vatanı olarak görmüştür. İkinci olarak ise özellikle Fransız ütopyacı sosyalistlerinin çalışmaları sebebiyle Marx Paris'i sosyalist düşüncenin merkezi olarak değerlendirmiştir.

Marx bu dönemde derginin tüm yükünü sırtlasa da derginin Paris'teki ömrü çok kısa olmuş ve dergi iki sayısı bir arada olmak üzere bir yayın yapabirmiştir. Çünkü derhal harekete geçen Prusya hükümeti dergiye katkı sağlayanlar hakkında ülke topraklarına girdikleri an uygulanmak kaydıyla tutuklama kararı çıkarmış ve derginin Almanya'ya yollanan nüshalarına el koymuştur (Lenin V. İ., 2013b, s. 17). Ancak bu olumsuz gelişmeye rağmen Paris'in Marx'ın entelektüel ve devrimci-militan gelişimine birkaç noktada katkısı olmuştur. İlk olarak Marx Paris'te Heinrich Heine, Proudhon ve Mihail Bakunin ile daha yakından tanışma ve çalışma imkânı bulmuştur. Bunlardan Heinrich Heine henüz 1842'de komünizmi proletaryanın burjuvaziye karşı kullandığı silah olarak değerlendirmiş ve demokratik bir anayasa reformu ve kimi durumlarda da devrimci isyan çağrılarını yaparak Genç Hegelcilerin radikalizmine

zemin oluşturmuştur. Saint-Simon ve Hegel'in yaklaşımlarından etkilenen Heine'nin 1834 tarihli *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* başlıklı eseri bu çerçevede Genç Hegelcilerin yayımladığı ilk eser olarak değerlendirmiştir (Heine, 2017).

Dönemin en büyük sosyalizm teorisyonu olarak görölen Proudhon ise *Mülkiyet Nedir?* başlıklı çalışmasında bu soruya “mülkiyet hırsızlıktır” cevabını vererek proletaryanın sefaletinin sebebi olarak özel mülkiyeti görmüştür. Mülkiyetin kendisine tümünden karşı olmadığı için küçük mülk sahiplerinin haklarını savunan Proudhon mevcut eşitsizliklerin kaynağı olarak devleti ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede iktidarın yıkılması ve işçilerin öz yönetiminin kurulması ile eşitlikçiliğe adım atılacağını ileri süren Proudhon'u (Proudhon, 2019) döneminde öne çıkaran bir diğer husus da onun anarşizm kavramına olumlu anlam veren ilk yazar olmasıdır (Prichard, 2010, s. 100-108). Proudhon 1846 tarihli *İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi* başlıklı çalışmasında ise grevlerin ardından gelen ücret artışlarının fiyat artışlarından başka bir şeye sebep olmadığını ileri sürmüş ve işçilerin bu yolla özgürlüğe kavuşamayacağını belirtmiştir. Dinde tanrıyı, politikada devleti ve ekonomide mülkiyeti kendine yabancılaşmış insanın kendi elleriyle teslim olduğu ve artık reddedilmesi gereken oluşumlar olarak gören Proudhon devletsiz bir topluma dair gelecek tasavvuru inşa etmiştir (Proudhon, 2012).

Son olarak her ne kadar Bakunin'in devrime dair fikirleri Marx nezdinde rağbet görmese de Bakunin ile yaptığı tartışmalar sayesinde Marx proletaryanın siyasi egemenliği yani devleti ele geçirmesinin önemini daha fazla vurgulamaya başlamış ve böylece anarşizmin sosyalist hareketten ayrılması keskinleşmiştir (Hodges, 1960, s. 260-264). Marx'a göre işçi sınıfı ancak siyasi devrim yoluyla devlet aygıtını ele geçirerek eski üretim koşullarını ve ona dair tüm toplumsal ilişkileri ortadan kaldıracabilecektir. Bakunin'e göre ise işçi sınıfının devlet aygıtını ele geçirmesi her ikisi de başarısızlık anlamına gelecek olan iki ihtimalle sonuçlanacaktır: Burjuva partilerinden hiçbir farklarının olmayacağı parlamenter sistemin içine sürüklenmek ya da kitleler üzerinde hükmedici yeni bir zümre olarak varlık göstermek (Çelik, 2016, s. 178-181). Paris'in Marx'ın entelektüel gelişimi noktasındaki ikinci önemi Marx'ın ilk kez karşılaştığı ve Renanya'daki proletarya ile kıyaslama fırsatını bulduğu Fransız

proletaryasıdır. Bu kıyaslamada Fransız proletaryasını sınıf bilincine sahip, örgütlü ve daha devrimci olarak gören Marx yeni tanık olduğu bu özellikler sayesinde Hegelci izler taşıyan dünya görüşünden, merkezinde proletaryanın sınıf mücadelesinin olduğu komünist dünya görüşüne doğru kaymaya başlamıştır (Gregory D. , 1983, s. 143).

Marx'ın düşüncesindeki değişimde 1789-1848 tarihleri arasındaki işçi hareketlerini karakterize eden unsurların da etkisi bulunmaktadır. İlk olarak bu dönemde yalnız işçi sınıfı değil tüm toplumsal muhalefet hareketi; kendisini ulusal görmeyerek ve devrimi ulusal-yerel kurtuluş hareketleri olarak değil Avrupa'yı kapsayan tek bir süreç olarak değerlendirerek Avrupa çapında ortak bir tutum göstermiştir. İkinci olarak bu dönemdeki devrimci hareket, ulusçuluk düşüncesi henüz emekleme döneminde olduğu için güçlü bir enternasyonalist geleneğe sahiptir. Üçüncü olarak işçi sınıfı hareketi Britanya'da ekonomik temelleri ve kitleselliği bakımından, Fransa'da ise siyasal bakımdan diğer ülkelere göre daha güçlü olmuştur. Dördüncü olarak vahşi kapitalizm döneminde emekçilere sus payı verecek burjuva siyaseti oluşmadığı için Sanayi Devrimi işçi sınıfını yoksulluk ve çürüme cenderesine iterek geliştirmiştir. Beşinci olarak dönemin sınıf mücadelesi pratiği işçilerin karşıtları olarak sermaye sahipleri sınıfını görmesini sağlamış ancak sadece bir başka sınıfa karşıtlıkla edinilebilecek ilksel bir sınıf bilinci geliştirmiştir. Son olarak İngiltere dışında öne çıkan komünist ve devrimci aktivistler sanayi işçilerinden çok zanaatçılardır (Yurtsever, 2007, s. 146-147).

Paris'in Marx nezdindeki son önemli etkisi 1844'te burada Engels ile başlayan ve hayatının sonuna kadar devam eden yol arkadaşlığıdır. Bu vesile ile Engels'in hayatına da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü ilk olarak, Marx'ı ekonomi politikla ve İngiliz işçi sınıfıyla tanıştıran Engels'in Marxizm'in inşasındaki katkısını yadsımak mümkün değildir (Mavroudeas, 2020, s. 2). İkinci olarak felsefe Marx'ın deyimiyle boş zaman işi yani bir insanın asgari yaşam koşullarını sağladıktan sonra giriştiği zihinsel faaliyet ise Marx'ın maddi çıkmazlardan kurtulmasını defalarca sağlayan Engels yalnızca bu sebeple bile Marxizm'in inşasında Marx'tan sonraki en önemli kişidir. Hatta Engels'in sürekli para yardımları olmasa Marx'ın eserlerini bitirmek şöyle dursun (özellikle Londra'da) yoksulluktan ölmesi bile kaçınılmazdır

(Weikart, 1994, s. 667-668). Son olarak Engels'in Marxizm'e katkısı Marx'ın hayatı ile sınırlı değildir. Nitekim Marx öldükten sonra Engels Marxizm'in temel yapıtlarının yayımlanmasında ve Marxizm'in diyalektik materyalizm gibi temel taşlarının açılmasında insanüstü bir gayret göstermiştir (Marksizma-Leninizma, 1956, s. 11). Diyalektik materyalizmin pratik zemini noktasında Engels'in hayatını Marx'tan ayırmak mümkün değildir. Hatta çalışmanın bundan sonraki kısmında Marx'a atıf yaparken aslında Engels'in de işin içinde olduğu unutulmamalıdır.

Engels 28 Kasım 1820'de Barmen'de tekstil sanayicisi bir babanın oğlu olarak yani bir burjuva ailesinde dünyaya gelmiştir. Otoriter bir baba ve gerici bir çevrede büyüyen Engels lise öğrenimini bırakmaya zorlanmış ve oldukça Püriten bir atmosferde çocukluk yıllarını geçirmiştir. Burjuva bir ailede dünyaya geldiği için ikili gözlem yapma fırsatını bulan Engels, babasının fabrika işlerine yardım ederken bir yandan burjuva mantığını diğer yandan ise Barmen'li işçilerin sefaletine tanık olarak proletarya bakışını deneyimlemiştir (Carver, 1990, s. 1-19). Marx gibi dönemin entelektüel sorunlarının başında gelen “Genç Almanya” ile ilgilenen Engels *Der Telegraph für Deutschland* adlı gazeteye makaleler göndermeye başlamış (Marx & Engels, 2010a, s. 7-385) ve Berlin Üniversitesinde felsefe derslerine dinleyici olarak katılmıştır (Jacob, 2020, s. 10-12). Dönemin aydınları gibi Doktorklub üyesi olan Engels, Marx'ın da katkı verdiği *Rheinische Zeitung*'a yazılar yazmaya başlamış (Rubel, 1980, s. 6-7) ve babasının kendisini İngiltere'ye çağırmasıyla birlikte İngiliz işçi sınıfının yaşam koşullarını incelemiştir. Engels'in bu çalışmayı ortaya koymasını sağlayan bir diğer etken de onun İrlandalı işçi sevgilisi Mary Burns'tür. Nitekim Engels İrlanda gecekondularını Mary sayesinde görmüş (Nimtz, 2012, s. 35) ve bu inceleme neticesinde 1845'te *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* başlıklı çalışmasını yayımlamıştır (Engels F. , 2010b).

Paris'teki Marx'a dönecek olursak, Marx 1844'te Bruno Bauer'e karşı sert polemikler içeren uzun makalesi *Yahudi Sorunu Üzerine*'yi yayımlamış ve Bauer'in politik özgürleşme ile dini özgürlük sınırında kalan görüşlerine karşı çıkmıştır. Marx'a göre toplumsal gücü politik güçten ayırmak mümkün olmadığı için asıl gerçekleşmesi beklenen insani özgürleşme olmalıdır. Çünkü insani özgürleşme; siyasal

özgürleşmeyi, dinden özgürleşmeyi ve özel mülkiyetin ilgasını içeren bir genişliğe sahiptir (Marx, 2009b). Yine Marx 1844 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üzerine: Giriş* başlıklı makalesinde özgürleşme kavramı üzerine düşünmeye devam etmiş ve sınıf mücadelelerini kapsamlı bir şekilde ve ilk defa incelemesine dâhil etmiştir. Bu çalışmayla birlikte Marx için proletaryanın özgürleşmesi ile insanın özgürleşmesi özdeş hale gelmiştir (Marx, 2009a).

Marx'ın Paris'te kaleme aldığı bir diğer önemli çalışma, James Mill üzerine yazdığı ve ekonomi çalışmalarının Genç Hegelyen felsefesiyle ilk zıtlaşması niteliğindeki 1844 tarihli *Kısa Notlar ve Ekonomik ve Felsefe El Yazmaları*'dır. *Kapital*'in ilk taslağı olan bu çalışmada Marx'ın oluşum halindeki fikirlerini, diyalektik ve tarihsel materyalizmin ana hatlarını görmek mümkündür. Her ne kadar Marx'ın üzerindeki Feuerbach etkisi devam etse de Marx bu çalışmada genel olarak insandan değil çalışan insandan yola çıkarak toplumdaki yabancılaşmaya dikkat çekmiştir. Buna göre işçinin; emeğinin ürününe, emek edimine, türsel özüne ve başka işçilere yönelik olarak yaşadığı yabancılaşmanın aşılması, özel mülkiyetin ilga edilmesiyle kurulacak olan komünizmle mümkündür. Marx tarafından komünizm, insanın kendine tam dönüşü, hümanizmin eş değeri ve tarihin çözülmüş bilmececi olarak tanımlanmıştır (Marx, 2015a). Marx yine 1844'te yayımlanan *Prusya Kralı ve Toplumsal Reform* makalesinde ise devlet ve toplum yapısının iki farklı şey olmadığını, devletin toplum yapısı olduğunu, sivil toplumun alçalışının ve köleliğin modern devletin temeli olduğunu belirttikten sonra politik reform taleplerinin sınırlılığına ve toplumsal devrimin gerçek anlamda dönüştürücü olacağına dikkat çekmiştir (Marx & Engels, 2012, s. 189-207).

Marx'ın Engels ile birlikte kaleme aldığı ilk eser olan *Kutsal Aile* ise 1845'te yayımlanmıştır. İkilinin Brono Bauer başta olmak üzere Genç Hegelcilere karşı tartışmalarını ortaya koydukları bu eserde hala daha Feuerbach'ın etkisinde oldukları gözlemlenmekle birlikte diyalektik yaklaşımlarının parlak bir sunumu da bulunmaktadır. Örneğin çalışmada proletarya ve servetin karşıtlıkları ile bir bütün oluşturdukları ileri sürülmüş ve yalnızca bunu tespit etmenin yeterli olmadığı, söz konusu karşıtlıkların bu bütünlükteki belirlenmiş rollerini tespit etmenin zorunlu

olarak gerektiği vurgulanmıştır. Bauer’i kitlenin tarihini reddettiği ve ilerleme fikrini yücelttiği için eleştiren Marx ve Engels bu eserde, devletin kökenine ilişkin düşüncelerine de yer vermişlerdir. Buna göre antik devletin temelinde kölelik, modern devletin kökeninde ise burjuva-sivil toplumunun bağımsız insanı bulunmaktadır. Sözde bağımsız insan, özel çıkara ve doğal zorunluluğa bağlılığının farkında olmadığı için bu durum burjuva-sivil toplumun ve devletin özgürlüğünü görünürde bir özgürlük haline getirmektedir. Marx ve Engels’e göre bireyler, yaşamlarının kendilerine yabancı hale gelmiş olan örneğin özel mülkiyet ve din gibi unsurları özgürlük alanları olarak sayarak köleliklerini unutmaktadırlar. *Kutsal Aile*’yi önemli kılan bir diğer formülasyon ise Marx ve Engels’in fikirlerin hiçbir şeyi bir sonuca vordırmadığına, bunun için pratik gücü kullanan insanlar gerektiğine dair tespitleridir (Marx & Engels, 2015b).

Tüm bu gelişmeler ışığında Paris’e Alman bir filozof olarak gelen Marx’ın burada uluslararası devrimci bir filozofa dönüştüğünü ileri sürmek mümkündür. Paris’e Genç Almanya ve Almanya’nın ulusal birliği sorunları ile gelen Marx özellikle Fransız proletaryasına dair gözlemleriyle enternasyonal bir teori inşa etmek için gerekli kuramsal ve pratik edimleri burada kazanmıştır. Marx az önce sıralanan düşünürler ile birlikte Paris’te basılan Alman menşeli *Vorwärts!* gazetesine katkı sağlamaya başlamış (Marx & Engels, 2012, s. 189-190) ve gazetenin Prusya hükümetinin politikaları karşısında eleştirel bir tutum takınması, Marx’ın o dönemde patlak veren Silezya dokumacılarının isyanını büyük bir coşkuyla karşılaması, gazetede Prusya Kralı IV. Friedrich Wilhelm’e yönelik polemiklerin yayımlanması sebebiyle Fransız Guizot hükümeti Prusya hükümetinden gelen Marx’ın sürgün edilmesi noktasındaki baskılara boyun eğmek zorunda kalmıştır (Rubel & Manale, 1975, s. 50).

5 Şubat 1845’te Brüksel’e geçerek ilk sürgün deneyimini yaşayan Marx (Berlin, 2013, s. 149) bu yılın baharında Feuerbach üzerine bir dizi *Tez*’i kaleme almıştır. Tüm diğer materyalistler gibi Feuerbach’ın da duyumsanır gerçeklikle yetinip insan faaliyetini dikkate almadığını, bu faaliyeti incelemeyi idealizme bıraktığını ileri süren Marx, Feuerbach’ın yaptığı gibi dinsel kendine yabancılaşmadan başlayıp dünyanın

dünyevi temeline doğru ilerlemek yerine dünyevi temelden başlamak gerektiğini belirtmiştir. İnsan özü denen şeyin toplumsal ilişkilerin bütününden başka bir şey olmadığını belirten Marx'a göre eski materyalizm gibi sivil toplumla ilgilenmek yerine yeni materyalizmin yapması gereken insan toplumunun ya da toplumsal insanlığın duruş noktasını temel almaktır. Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinden özellikle bir tanesi Marxizm'in temel mottolarından bir tanesine dönüşmüştür: *Bugüne kadar filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır, asıl olan onu değiştirmektir* (Engels F. , 2011, s. 65-68).

İngiltere'ye yönelik gözlemlerini derinleştirmek ve buradaki işçi sınıfıyla olan irtibatlarını güçlendirmek için bir süreliğine İngiltere'ye geçen Marx ve Engels, burada Adiller Birliği'nin üyeleri ve Chartist hareketin yöneticileriyle bir araya gelerek dünya çapında bir dernek kurma üzerine uzun görüşmeler yapmıştır (Boyer, 1998, s. 152). İkilinin bu tarz bir yapılanmayı gerekli görmeleri dönemin devrimci örgütlenme şekliyle uyumludur. İlk olarak bu dönemde tüm Avrupa ve hatta Amerikan solu; sermaye sınıfı karşıtı olarak ortak düşman, ortak amaç ve ortak program üzerinde birleşmiştir. İkinci olarak bu dönemde devrimci örgütler Avrupa çapında illegal ve ayaklanmacı kardeşlik örgütleri olmak üzere aynı örgütlenme tipini benimsemişlerdir. Üçünü olarak bu illegal örgütler küçük ve temsil yeteneği sınırlı kadro örgütleri olarak işlev göstermişlerdir (Yurtsever, 2007, s. 147-148). Bu örgütler arasındaki irtibatın ve eşgüdümün önem kazanması Marx ve Engels'i diğer ülkelerin işçi sınıfı örgütlenmeleriyle bir araya gelmeye sevk etmiştir.

Belçika'ya döndükten sonra *Alman İdeolojisi*'ni (1845-1846) kaleme almaya başlayan Marx ve Engels bu eserle komünizmin temel dayanakları olarak diyalektik ve tarihsel materyalizmi ortaya koymuşlardır. Dinsel bilinçlilik biçimlerini maddi yaşamla ilişkisi içinde incelemesine rağmen nesnel gerçekliği ve bu gerçeklik içinde toplumun gelişimini yeterince ele almayan Feuerbach'ı bu çalışma ile de eleştirmeye devam eden ikili, veciz bir şekilde Feuerbach'ın materyalist olduğu zaman gündemine tarihi almadığını, gündemine tarihi aldığı zaman da materyalist olmadığını ileri sürmüştür. Bu çalışma ile birlikte Marx ve Engels iş bölümü sebebiyle ortaya çıkan yabancılaşma yerine toplumsal-tarihsel somutluğu içinde emeği ele almaya

başlamışlardır. Çalışmanın ilk bölümünde mülkiyet biçimlerinin dönüşümünü ele alarak materyalist bir tarih anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Marx ve Engels'e göre burjuva egemenliği altında yaşayan bireyler daha önceki dönemlere göre daha çok güç elde etmiş gibi gözükseler de aslında şeylerin gücüne daha çok bağlı yani daha az özgür hale gelmişlerdir. Marx ve Engels bu durumun aşılması için sınıflı toplumlarla birlikte doğan katı iş bölümünün yerini herkesin dilediği her alanda kendisini geliştirebileceği, genel üretimin toplumca düzenlendiği, sanatın herkese yayılmasının mümkün olduğu komünizmin tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Marx & Engels, 2015a).

Bu arada, yaptığı felsefi ve pratik çalışmalar hasebiyle Prusya hükümetinin kendisinin sınır dışı edilmesi noktasında Belçika'ya baskı yapacağını tahmin eden Marx Prusya'yı kendisini vatandaşlıktan çıkarmaya zorlayarak bu tehdidi bertaraf etmek istemiştir (Marx & Engels, 2010b, s. 678-679). Nitekim amacına ulaştıktan sonra *Neu Rheinische Zeitung*'da kaleme aldığı bir yazısında Marx, başka bir devletin uyrukluğuna girmekten ziyade daha önce muhatabı olduğu kovuşturmalardan sıyrılmak adına böylesi bir yolu tercih ettiğini, bunun en açık kanıtının ise hiçbir devletin uyrukluğunu kabul etmemesi olduğunu vurgulamıştır. Beklediği gibi vatansız kalan Marx daha özgür hareket etmeye başlamış ve Alman, Fransız, İngiliz sosyalistler arasındaki iletişimi kuvvetlendirmek maksadıyla kısa zaman önce kurduğu Komünist Haberleşme Komitesi'nde çalışmalarına yoğunlaşmıştır (Longuet, 2012, s. 109-111). Bununla birlikte vatansızlık Marx'ın enternasyonal teorisi ve pratik girişimleri için de -her ne kadar zorlukları barındırsa da- uyumludur.

Tüm bu gelişmeler arasında 1847'de yayımlanacak olan Proudhon'un eleştirisi mahiyetindeki *Felsefenin Sefaleti*'ni kaleme almaya başlayan Marx, böylece ekonomi politiğe dair ilk sönümsüz çalışmasını ortaya koymuştur. Bu çalışmayla diyalektik ve tarihsel materyalizmin ilkelerini ilk kez ortaya koymaya başlayan Marx aynı zamanda yine ilk kez kapitalist sistemin bütüncül zayıflıklarına ve kusurlarına değinmiştir. Bu çerçevede kapitalizmin reformla iyileştirilmesine karşı çıkan Marx sömürünün, yoksulluğun ve devrevi krizlerin kapitalist sistemin bir parçası olduğunu ileri sürerek kapitalizmin ehlileştirilmesini değil lağvedilmesini savunmuştur. Marx, Proudhon'a

yönelik eleştirisinin en temel olarak onun ele aldığı kavramları tarih üstü kategoriler olarak değerlendirmesini göstermiş ve toplumu insanların karşılıklı eylem ile etkilerinin ürünü olarak tanımladıktan sonra insanların kendileri için şu veya bu toplum şeklini seçmek noktasında özgür olmadıklarını belirtmiştir. Çünkü Marx'a göre insanın üretici güçlerinin gelişiminin belirli aşamalarında üretimin, tüketimin ve ticaretin belirli aşamaları, her bir aşamaya karşılık gelen bir sosyal yapı, her bir sosyal yapıya tekabül eden bir aile ve sınıf kuruluşu ve bunun resmi ifadesi olan belli siyasi şartlar vardır (Marx, 2011b).

Bu esnada Marx ve Engels daha sonraları adı Komünist Birlik (Communist League) olarak değiştirilecek olan Adiller Birliği'ne (League of Just) katılmış ve Birlik tarafından görevlendirilerek yayımlanması 1848 Fransız Devrimi'ne denk gelen (24 Ekim 1848) *Komünist Manifesto* üzerinde çalışmaya başlamışlardır (Adoratsky, 1938, s. 21-22). Bu yapıtta toplumsal hayatı da içine alan alabildiğine tutarlı bir materyalizm, ilerlemenin çok yönlü ve derinlikli öğretisi olarak diyalektik, sınıf savaşının kuramı, yeni komünist toplumun yaratıcısı olarak proletaryanın dünya çapındaki tarihsel rolü gibi yepyeni bir dünya görüşünü dile getiren Marx ve Engels, tarihi sınıf mücadelelerin tarihine bağlayarak Eski Çağ ve Orta Çağ'ın sınıf mücadelelerine örnekler verdikten sonra burjuva döneminin ayırt edici özelliklerini ortaya koymuşlardır. Bu dönemi sınıf mücadelelerinin giderek yalınlaşması ve toplumun giderek burjuvazi ile proletarya olmak üzere iki sınıfa ayrılması üzerinden değerlendiren ikili, devlete dair tanımlamalarını da bu sınıfsal karşıtlık üzerinden yaparak onun bütün burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir kuruldan başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Ancak Marx ve Engels'e göre burjuvazi mevcut tüm zaferlerine rağmen kendi mezar kazıcısı olan proletaryayı da yaratmıştır (Marx & Engels, 2010f).

Çalışmada proletarya ve komünistler arasındaki ilişkiyi de ele alan Marx ve Engels, diğer proletarya partilerinden farklı olarak komünist partilerin ulusal sınırları aştığını ve çıkarları proletaryanın çıkarlarından farklı olsa da onun hareketinin koşullarını kavrayabildiğini belirtmiştir. Komünistlerin nihai amacının özel mülkiyetin tasfiyesi olduğunun vurgulandığı *Manifesto*'da devrimden sonraki sürece dair öngörüler de yer almaktadır. Bunlar; demokrasi savaşını kazanarak proletaryayı

egemen sınıf konumuna yükseltmek, ele geçirilen siyasi iktidarla tüm sermayeyi burjuvazinin elinden çekip almak, bütün üretim araçlarını hâkim sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın yani devletin elinde merkezileştirmek ve bunları üretici güçleri hızlı bir biçimde arttırmak için kullanmaktır. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeylerinin olmadığını aksine kazanacakları bir dünyanın olduğunu vurgulayan Marx ve Engels çalışmalarını işçilerin vatani olmadığından ulusal karakterde başlasa bile uluslararası karaktere bürüneceğini belirttikleri proletarya mücadelesine ilişkin bir çağrıyla sonlandırmışlardır: *Bütün ülkelerin işçileri birleşin!* (Marx & Engels, 2010f)

İncil ve Shakespeare ile birlikte yayıncılık tarihinin dünya çapında en çok satan kitaplarından bir tanesi haline gelen Manifesto'ya dair bir başka önemli husus onun dönemin şartlarını yansıtan bir devrim modelini içermesidir. Devrimin öncülüğünü burjuvazinin daha doğrusu onun temsilcilerinin yapacağı konusunda kuşkusu olmayan Marx burjuvazinin bunu yaparken aynı zamanda gelecekte kendisini devirecek olan sınıfın yani proletaryanın siyasal mücadeleyi öğrenmesini de sağlayacağını düşünmüştür. Böylece Marx'a göre burjuvazi iktidarı ele aldıktan sonra bu kez işçi sınıfının burjuvaziye karşı yürüteceği siyasal iktidar mücadelesi başlayacaktır. Marx'ın döneminin gelişmelerinden çıkarsadığı ilk devrim modelini şu şekilde formüle etmek mümkündür: i) Avrupa ülkelerinde burjuvazinin önderlik edeceği devrimler yaşanacak ve burjuvazi bu devrimlerde işçi sınıfını siyasal mücadele alanına çekerek işçi sınıfının siyasal mücadeleyi öğrenmesini sağlayacaktır. ii) Burjuvazinin iktidara geldiği ülkelerde işçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadelesi başlayacağı için her ülkenin işçi sınıfı öncelikle kendi ülkesinde devrim yapma mücadelesi yürütecektir. iii) Avrupa'nın ileri kapitalist ülkelerinde işçi sınıfı devrimlerinin gerçekleşmesiyle dünya devriminin yolu açılacak ve bu devrim sınıfsız toplum ile sonuçlanacaktır. iv) Sınıfsız yani komünist toplum ise ulusal sınırların, sömürenlerin ve ezenlerin olmadığı bir dünya toplumu yaratacaktır. Ancak pratiği her zaman göz önünde bulunduran Marx'ın bu devrim modeli 1848 devrimleri sonrasında değişikliğe uğramıştır (Özalp, 2011, s. 40-44).

Marx *Manifesto*'yu yayımladığında Sicilya'dan Varşova'ya kadar bütün Avrupa devrim kargaşası içinde çalkalanmaya başlamıştır. Nitekim Paris'teki ayaklanma Orleans monarşisinin yıkılmasına neden olmuş ve Viyana'da gerici-baskıcı Prens Metternich bir suçlu gibi ülkeden gizli kapaklı kaçmak zorunda kalmıştır. Fransa ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu bu kargaşa içinde Avrupa topraklarının en büyük iki gücü olarak öne çıkmıştır (Boyer, 1998, s. 168). Londra'da *Manifesto*'nun basılmakta olduğu sırada Paris'te devrim patlak vermiş ve Marx dikkatini Engels'ten aldığı mektuplar sayesinde buraya yoğunlaştırmıştır. Nitekim Louis Philippe'nin Paris'te proletarya tarafından devrilmesiyle birlikte halk Brüksel sokaklarında da kutlamalara başlamış ve Marx'ın liderliğindeki Komünist Alman göçmenler de Belçikalı demokratlarla birlikte kaynaşmaya katılmışlardır. Hatta Marx kendi etkisi altındaki işçiler için silah talep etmeye başlamış ve kısa süre önce annesinin ölümü hasebiyle kendisine kalan mirası işçilerin silah tedarikinin sağlanması amacıyla kullanmıştır. Bu sebeple Belçika hükümeti 3 Mart 1848'de Marx'a sınır dışı edileceğini tebliğ etmiş ve aynı gün Marx Paris'teki geçici hükümetten kendisini Paris'e davet eden mektubu almıştır (Longuet, 2012, s. 117-118).

5 Mart 1848'de Paris'e geçen Marx buraya yerleştikten sonra Engels ile birlikte tüm Almanya'da cumhuriyetçi ve demokratik bir rejim kurulması için on yedi maddelik bir program öngören *Alman Komünist Partisi'nin Talepleri*'ni kaleme almıştır (Marx & Engels, 2010d, s. 3-8). Bu arada Alman göçmenlerin bir kısmı Almanya'da kısa süre önce patlak veren ayaklanmayı desteklemek için bir lejyon kurarak silahlanmaya karar vermiş ancak Marx ayaklanmanın henüz bir öncü savaş aşamasında olduğu ve devrimin henüz başlamadığı gerekçesiyle bu girişime karşı çıkmıştır. Buna karşılık Marx göçmen Alman işçilerinin Paris'te kalmaları ve burada Fransız proletaryasının yanında saf tutmaları gerektiğini düşünmüştür. Çünkü Marx'a göre devrimin diğer Avrupa devletlerine sirayet etmesi Pariste'ki hareketin güçlenmesine bağlıdır (Garaudy, 2020, s. 153-159). Ancak olaylar Almanya'ya ve Avusturya'ya sıçrayınca Marx ile Engels proleter örgütleri kurmak üzere ülkelerine dönmüşlerdir. 11 Nisan'da 1848'de Köln'e varan ikili gerici güçlere karşı birleşik demokratik cephenin bölünmesini engellemek için komünizmi değil demokrasiyi vurgulayan *Neue Rheinische Zeitung* adında gazete kurmuşlardır (Rubel, 1962, s. 101).

Yazı işleri müdürü olduğu bu gazetede içlerinde *Ücret, Fiyat ve Kar* da bulunan yazıları hasebiyle (Marx, 2019) 1849 başlarında iki defa soruşturma geçiren Marx'a 16 Mayıs 1848'de ülkeyi terk etme kararı tebliğ edilmiş ve Marx sınır dışı edilerek Paris'e geçmiştir. Ancak Paris'e geçtiğinde ciddi bir karşı devrim dalgası ve kolera salgını ile karşılaşan Marx'ın burayı da terk etmesi istenmiş ve Marx 1849 Ağustos'unda mülteci olarak Londra'ya gitmiştir (Wright W. , 2001, s. 83).

Marx'ın kıtadan ayrılması onun devrim modelinde de bir değişikliği temsil etmektedir. Çünkü hem 1848 Fransız Devrimi hem de -ileride yaşanacak olan- 1871'deki Paris Komünü deneyimi Marx'ın *Manifesto*'da yer alan ilk devrim modelinde değişiklikler yapmasına yol açmıştır. Bilindiği üzere *Manifesto*'da işçi sınıfının bir burjuva devrimi sırasında burjuvazinin ilerisine geçebileceğine dönük herhangi bir öngörü bulunmamaktadır. Oysa Fransa'daki 1848 Şubat devriminin ardından cumhuriyetin ilan edilmesi burjuvazinin siyasal temsilcilerinin mücadelesiyle değil işçi sınıfının temsilcilerinin dayatmasıyla gerçekleşmiştir. Burjuvazinin talepleriyle bile olsa tarih sahnesine ilk kez bağımsız bir güç olarak çıkan işçi sınıfının bu hamlesi, o zamana kadar demokrasi mücadelesine öncülük eden burjuvazi için son derece tehlikeli bir gelişme olarak görülmüştür. Bu sebeple büyük toprak sahipleri ve mali aristokrasiye karşı yürütmekte olduğu mücadeleyi bir yana bırakan Fransız burjuvazisi işçi sınıfına karşı onlarla birleşme yoluna gitmiştir. Nihayetinde işçilerin Haziran 1848'de kanlı bir şekilde ezilmesi bu koalisyonun marifetiyle gerçekleşmiş ve böylece burjuvazi siyasi açıdan devrimci bir sınıf olmaktan uzaklaştığını ortaya koymuştur. Marx'a göre işçi sınıfı artık ulaşabileceği son noktaya kadar küçük burjuvazi ile birlikte mücadele etmeli, hatta onu ileriye doğru itmeli ve o en ileri noktaya varıldığında mücadelenin öncülüğünü devralarak devrimi gerçekleştirmelidir. Devrimden sonra işçi sınıfına düşen görev ise reformist bir tutum izleyecek olan demokratların önerilerini özel mülkiyeti ortadan kaldırmaya yönelik taleplere dönüştürmektir (Özalp, 2011, s. 47-56).

Londra'daki yaşamlarının ilk yıllarında Marx ailesi derin bir fakirlik yaşamış ve çocuklarından Heinrich Guido henüz bir yaşına gelmeden bu sefil hayat hasebiyle ölmüştür. 1856'dan önce altı çocuğundan üçünü sefaletten kaybeden Marx'ın kendi

sağlığı da asla düzelmemek üzere bozulmuştur (Teber, 1983, s. 23). Ama yine de Marx böylesi zor bir dönemde *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* (1850) ve *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (1852) başlıklı çalışmaları yayımlamıştır. İlk çalışmada Marx bilimsel sosyalizmi diğer sosyalizm çeşitlerinden ayırmış ve proletarya diktatörlüğü üzerinde durmuştur. Devrimin sürekliliği vurgusunu yapan Marx bilimsel sosyalist devrimin tüm sınıf farklılıklarını, bu farklılığa dayalı tüm üretim ilişkilerini, buna eşlik eden tüm toplumsal ilişkileri ve söz konusu toplumsal düzene dair tüm düşünceleri ortadan kaldıracığını ileri sürmüştür. Aynı zamanda Marx bu iki çalışma ile 1848 Fransız Devrimi'ni materyalist perspektiften yorumlamış ve ideoloji, sınıf ittifakları, sınıf bilinci ve bunların doğası hakkında oldukça kapsamlı tezler geliştirmiştir (Marx, 2016b).

Ailesini geçindirmek için *New York Daily Tribune* gazetesine makale başı 1 pound karşılığında haftada iki defa iktisat-siyaset-diplomasi konulu yazılar yazan Marx bu sayede ekonomi politik alanına daha fazla eğilmeye başlamış ve British Museum kütüphanesinin kaynaklarından epeyce yararlanmıştır (Ledbetter, 2007, s. xvii-xxix). Yine bu zorlu dönemde Marx İngilizce ve İspanyolcayı mükemmel derecede öğrenmiştir. Engels ise 1850'lerin başında çalışmak için Manchester'daki sanayi bölgesine hareket etmiş ve ömrünün sonuna kadar Marx ailesi için maddi destekte bulunmaya devam etmiştir. 1850'li yıllar Marx için yoğun bir çalışma dönemi olmuştur. 1857-1858'de daha sonraları *The Grundrisse* olarak ünlenecek olan taslaklar üzerinde çalışmaya başlayan Marx bu eserde ekonomi politik alanı ile kendisini sınırlandırmamış ve insan doğası ile kendi çalışma yöntemi hakkında detaylı bir içerik geliştirmiştir (Marx, 2012).

Marx hayattayken *The Grundrisse* yayımlanmamış ancak 1859'da *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı eserini yayımlanan Marx bu çalışma ile ekonomi politik pozisyonunu net bir şekilde göstermeye başlarken tarihsel materyalizme dair başlangıç düzeyinde değerlendirmelere de yer vermiştir (Marx, 2011a). 1850'lerin sonu, 1860'ların başlarında demokratik hareketlerin yeniden canlılık kazanmasıyla Marx yeniden politik eylem alanına çıkmış, 1864'te Uluslararası İşçiler Derneği'nin kurucuları arasında yer almış ve 9 yıl boyunca altı kongreye danışmanlık yaparak I.

Enternasyonal'in açılış konuşması ile tüzüğünü yazmıştır. Paris Komünü'nün düşmesinden ve Bakunin yanlılarının Enternasyonal'de neden oldukları parçalanmadan sonra örgüt Avrupa'da varlığını daha fazla sürdüremeyeceği için Marx 1872'de Enternasyonal'in genel konseyinin New-York'a taşınmasını sağlamıştır (Gryzanovski, 1872, s. 309-376).

Bu dönemde de ve bu kez Paris Komün'ü deneyimi hasebiyle Marx'ın devrim modeli son kez değişmiştir. Nitekim Marx'ın Komün deneyiminden çıkarsadığı hususlar şunlardır: i) İşçi sınıfı devrimi doğrudan doğruya üretim araçlarının özel mülkiyetine son verme hedefiyle gerçekleştirilmek zorunda değildir. Kapitalizmin ürünü olan farklı sorunlar işçi sınıfı devriminin vesilesi olabilir. Paris komünü örneğinde işçi sınıfı işgalcilere ve onlarla iş birliği yapan egemen sınıflara karşı mücadele yoluyla iktidara gelmiştir. ii) İşçi sınıfı devrimi saf bir devrim değildir. Bir devrimin işçi sınıfı devrimi olması için yalnızca işçiler tarafından gerçekleştirilmiş olması gerekmemektedir. Aslına bakılırsa bir devrimin yalnızca işçiler tarafından gerçekleştirilmesi de olası olmadığından onu bir işçi devrimi kılan şey çoğunluğun iktidarını kurmuş olmasıdır. iii) Burjuvazi işçileri bölmek ve onları birbirlerine düşürmek için milliyetçiliği kullanmayı sürdürse bile ne milliyetçi ne de yurtsever bir sınıftır. İşçi sınıfı ile mücadele söz konusu olduğunda farklı ülkelerin burjuva iktidarları milliyetçiliği bir kenara bırakarak ittifak kurabilmektedirler. Bu noktalardan hareketle Marx burjuva devrimine öncülük eden küçük burjuvazinin işçi sınıfı tarafından ileriye doğru itilmesine dayanan sürekli devrim modelinin en azından batı Avrupa ülkeleri özelinde gündemden düştüğünü fark etmiştir. Ona göre artık işçi sınıfının öncülük edeceği devrimler için mücadele edilmesi gerekmektedir. Marx işçi sınıfına siyasi eğitim kazandırma noktasında ise bu görevi I. Enternasyonal'e ve ardından da tek tek ülkelerdeki işçi sınıfı partilerine vermiştir. Hayatının son yıllarına kadar işçi sınıfı partilerinin küçük burjuva ideolojisinden bağımsızlaştırılması için çabalayan Marx bunun sebebi olarak söz konusu küçük burjuva partilerinin kapitalizmi yıkmayı değil reforme etmeyi tercih etmelerini göstermiştir (Özalp, 2011, s. 63-64).

1876'da feshedilen Enternasyonal'in Komün karşısındaki resmi tutumu Marx'ın *Fransa'da İç Savaş* (1871) adlı metninde yer almıştır (Marx, 2016b). Amerikan iç savaşı Marx'ın *Tribüne*'e yazdığı yazıların sonunu getirdiği gibi bu durum Engels'in tekstil atölyelerinden kazandığı geliri de azaltmıştır. Marx ciddi maddi sıkıntılar yaşadığı bu dönemde iş bile aramış, Demiryolu Şirketi'nde evrak memurluğuna başvurmuş ancak başvurusu okunaksız yazısı sebebiyle reddedilmiştir. Tüm bu zorluklara rağmen Danca ve İsveççeyi öğrenerek yüksek matematiğe bile zaman ayırmaya başlayan Marx Rusya'daki sosyal duruma eğilmiş ve Rus köylüsünün kurtuluşu üzerine bir dizi makale yayımlamıştır. Bu makaleleri yazmak için 51 yaşında Rusça öğrenen Marx, Rusya'da bir devrim olabileceği öngörüsünde bulunmuş, Avusturya ve Prusya halklarının kurtuluşu ile Almanya'nın birliği için yürüttüğü kampanyayı da yoğunlaştırmıştır (Musto, 2021, s. 28-68).

Bir yandan da zamanının çoğunu *Kapital*'in yazımına tahsis eden Marx'ın bu yapıtının ilk cildi Eylül 1867'de Hamburg'da yayımlanmıştır (Marx, 2014). Marx bu dönemde eski Friz dilini incelemiş, filozof Herbert Spencer'in yapıtlarına özel bir değer vermiş ve Charles Darwin'le mektuplaşmıştır (Cottret, 2012, s. 247-249). Marx *Kapital*'i Almanca ikinci baskıya hazırlarken kitabın ikinci cildi için yığınla not almış ancak bu çabası karaciğer hastalığının ağırlaşması neticesinde kesilmiştir. Nihayetinde Marx doktorunun tavsiyesine uyarak Çekoslovakya'daki ünlü Karlsbad kaplıcalarında kür tedavisi uygulamaya gitmek için ikna olmuştur. Marx yola çıkmadan önce Avusturya hükümetinin çıkarabileceği engellerden kaçınmak için vatandaşlık almak adına İngiltere İç İşleri Bakanlığı'na başvurmuş, Marx'ın bu talebi o yola çıktıktan sonra cevaplanarak reddedilmiştir: *Kendi ülkesine ve kralına sadık kalmamış, bednam bir Alman kışkırtıcı ve komünist ilkelerin savunucusu...* (Longuet, 2012, s. 205-206)

Söz konusu tedavi ve 1875, 1876 yıllarındaki diğer tedaviler Marx'ın sağlığını kısmen iyileştirmiş (Beer, 2019, s. 99-100) ve Marx bu dinginlikle ünlü *Gotha Programının Eleştirisi*'ni kaleme almıştır (Marx & Engels, 2017). Her ne kadar 1878'den sonra Marx ve Jenny'nin sağlık durumları kötüleşse de Marx bu dönemde devrimci arkadaşlarıyla mektuplaşmaktan, Rusya'nın mali durumunu incelemekten ve 1880'de Fransız Sosyalist İşçi Partisi'nin Seçim Programı'nın yazımına büyük katkı

sağlamaktan geri durmamıştır (Riazanov, 2011, s. 228-230). 1881 sonbaharında ağır bir zatürre geçiren Marx hasta yatağında iken Jenny 2 Aralık 1881’de hayatını kaybetmiş (Lenin V. İ., 2013b, s. 21) ve Jenny’nin ölümü ile sarsılan Marx doktorlarının kesin yasakları sebebiyle Jenny’nin cenazesine bile katılamamış, onun yerine Engels bu görevi üstlenmiştir (Gabriel, 2018, s. 571). Bu darbeden sonra Marx’ın durumunun kötüleşmesi üzerine doktorları ve Engels, Marx’ı sıcak bir iklime götürmeye karar vermiş ve siyasi nedenlerle İtalya elenirken geriye Fransa’nın güneyi ve Cezayir kalmıştır. Ancak ne Akdeniz’in karşı kıyısında geçirdiği iki ay ne de Fransa’nın güneyinde geçirdiği haftalar Marx’ın durumunu iyileştirmemiş ve Marx 14 Mart 1883’te hayatını kaybetmiştir. Highgate Mezarlığı’na defnedilen Marx’ın mezarı başında konuşma yapan kadim dostu Engels sözlerini bir öngörüyle bitirmiştir: *Onun adı ve çalışmaları çağlar boyunca yaşayacak* (Strathern, 2016, s. 83).

Diyalektik materyalizmin ortaya çıktığı pratik zemin olarak Marx’ın yaşadığı dönemin genel panoramasına ve Marx’ın hayatına bakıldığında birkaç hususun altını çizmek gerekmektedir. İlk olarak Marx Avrupa’da “Devrimler Çağı” olarak adlandırılan bir dönemde yaşamış ve bu döneme yön veren tektonik gelişmelerden doğrudan etkilenmiştir. Bunun en açık göstergesi onun devrim teorisinde yaptığı revizyonlardır. Nitekim 1789 Fransız burjuva devrimi, 1848 ihtilalleri ve 1871 Paris Kömünü bahse konu revizyonun önemli uğraklarıdır. Marx için bu uğraklar bir bakıma devrimci sınıf pozisyonunun burjuvaziden proletaryaya doğru geçtiği süreçler olarak tahlil edilmiştir. Çünkü 1789 Fransız devrimi Marx’ın, burjuvazinin devrimci rolü üstlenirken kendi mezar kazıcısı olan proletaryaya siyasi mücadeleyi öğreteceği düşüncesini öncelemesini sağlamış ancak aynı burjuvazinin 1848 ihtilallerinde gerici aristokrasi ile kurduğu ittifakla proletaryayı ezmesi bu sefer küçük burjuvazinin proletarya tarafından ileriye doğru itilmesinin gerekliliğinin Marx tarafından vurgulanması ile sonuçlanmıştır. 1789 Fransız devrimi burjuvazinin devrimci rol üstlendiği istisna bir durum olarak kalmıştır. 1871 Paris Komün’ü ise proletaryanın siyasi mücadelede öne atılması ve bu mücadeleyi hem pratikle hem de Enternasyonal ile işçi partileri gibi örgütlerle öğrenmesi durumunu ortaya çıkarmıştır. Özetle Devrimler çağında Avrupa tarihinde yaşanan epistemik kırılmalar Marx’ın düşüncesinde de doğrudan karşılık bulmuştur.

İkinci olarak Marx'ın hayatı göz önüne alındığında onun teorinin sırça köşkünden felsefe üreten bir kimse olmadığı aksine hayatın içinde militan-devrimci olarak teorisini inşa ettiği ve hatta onu deneyimlediği görülmektedir. Ancak Marx ölümünden sonra yalnızca burjuvazi tarafından değil Marksizm'i kendisine kılıf olarak geçirip sözüm ona ortodoksiyi temsil etme iddiasında olanlar tarafından da zincire vurulmuştur. Bu zincir ise Marx'ın devrimci eylemin ve işçi sınıfının iktidar mücadelesinin kılavuzu olmaktan çıkarılıp dünyayı akılla aynı hizaya getirmeye yeltenen skolastik bir alıklığın öncüsü olarak gösterilmesidir. Marx'ın hayatı üzerinden zincire vurulması aslında tümüyle bir siyasal eylem felsefesi olan Marksizm'in de zincire vurulması anlamına gelmektedir. Marx'ın zincire vurulması ve Marksizm'in de bir eylemsizlik felsefesine dönüştürülmesi onun siyasetten koparılmasıyla mümkün olmuştur. Oysa Marksizm'in tek gerçekleşme biçimi olan siyaset aynı zamanda onun canlılığının, gücünün ve sürekli gelişmesinin de koşulunu oluşturmaktadır. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, siyazetsizleştirilmiş, eylemsizleştirilmiş ve felç edilmiş Marksizm onun devrimci özüne ihanet edilmesinden başka bir anlam taşımamaktadır (Soyer, 2020, s. 17-18). Nitekim Marx'ın yaşamı göz önüne alındığında onun tüm sefalete, baskılara ve hatta siyasi rüşvetlere rağmen bu devrimci-militan yönünü terk etmediği yani siyasal alanın içinden hiç ayrılmadığı görülmektedir. Öyle ki bu yüzyıl içerisinde Marx felsefenin başkenti Berlin'de tüm kuramsal bilgileri yakından inceleme şansı bulmuş, Köln'de kuram ile pratiği karşılaştırarak gerçek hayata girmiş, sosyalist düşüncenin merkezi olan Paris'te sınıf mücadelesini keşfetmiş, Brüksel'de araştırmalarını somutlaştırmış ve ekonomi dünyasının merkezi olan Londra'da ideal bir gözlem şansı bulmuştur.

Üçüncü olarak vahşi kapitalizm olarak da adlandırılan bu dönemde üretici güçlerde yaşanan devasa ilerlemelere karşılık en temel üretici güç olan emeğin sefil yaşam-çalışma koşullarına mahkûm edilmesi ve Marx'ın yaşamının her alanında buna tanık olması onun proletarya lehine bir pozisyon takınmasını beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan Marx'ı yaşadığı dönemin “eylemci vicdanı” olarak değerlendirmek mümkündür. Proletaryanın yaşadığı sefalet ölçüsünde kurulu düzene başkaldırmaya başlaması ise Marx'ın hayatı boyunca kendisinin de içinde bulunduğu işçi sınıfı hareketinin kapitalizmi lağvedeceğini beklemesine sebebiyet vermiştir. Ancak

Marx'ın kendi döneminde kapitalizmin ölüm sancıları olarak gördüğü şeyin aslında kapitalizmin doğum sancılarından başka bir şey olmadığı çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Marx'ın -az önce örneği verilen devrim teorisinde görüldüğü gibi- henüz hayattayken yaklaşımına aykırılık teşkil eden noktaların izahını yapmaya çalışması ve bu kapsamda yaklaşımını güncellemesi onun en güçlü yanlarından birine karşılık gelmektedir. Hatta 21. yüzyılda Marksizm'in kapitalist dünyaya alternatif dünya tahayyüllerinden en güçlüsü konumunda olması onun yaşayan bir organizma gibi pratik çevresine -yaklaşımının temel aksiyomlarından kopmadan- adapte olması sebebiyledir.² Marx'a ve Marksizm'e bu gücünü veren, onun karşılaştığı anomalileri aşmasını sağlayan, aşamadıklarını izah etmesine olanak veren ve bu yeni durumun teoriye eklemlenmesinin eğreti durmamasını sağlayan ise onun yöntemidir: Diyalektik materyalizm. Çünkü Marx'ın elinde diyalektik, idealist kabuğundan sıyrılmış ve bu kabuğun altındaki rasyonel öz, baş aşağı duran diyalektiğin ayakları üzerine durdurulmasıyla yani tersine çevrilmesiyle açığa çıkarılmıştır.

Dördüncü ve son olarak bu “açığa çıkarma”da Marx ve Engels'in yaşadıkları dönemde meydana gelen işçi hareketlerinin ilerleyişi ve mücadeleleri, İngiltere'deki Çartizm, Fransa'daki Lyon Canutlarının başkaldırması, Almanya'daki Silezya dokumacılarının ayaklanması gibi Hegel'deki fikrin tamamlanmış bütünselliğine sığdırılamayacak gelişmelerin etkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Marx ve Engels, diyalektik materyalizmi yalnızca klasik Alman felsefesinden yola çıkarak soyut, teorik bir düzlemde değil işçi sınıfının mücadele alanında somut, pratik çerçevede geliştirmişlerdir. Sıralanan gelişmelerden belki de en önemlisi ilk büyük modern işçi hareketi olan Çartizm'in ortaya çıktığı İngiltere'de yaşanan sınıf mücadelesidir. Çünkü yaşanan politik mücadelenin aslında burjuvazi ve proletarya arasındaki sınıf mücadelesinden kaynaklandığının tespit edilmesi ve burjuvazi ile proletaryaya dair sınıfsal dayanakların uzlaşmaz çelişki şeklinde formüle edilmesi bu ülkedeki gelişmelerin gözlemlenip irdelenmesi sayesinde. Nitekim burjuvazi tüm üretim araçlarına sahip olarak servetine servet katarken, üretim araçlarına sahip olmayan işçi sınıfının yalnızca emek gücünü satarak geçinebildiği şeklindeki

² Marx sonrasında Marksizmin tarihi ve güncel tartışmalar için bkz. (McLellan, 1979); (Bidet & Kouvelakis, 2014); (Ollman & Anderson, 2019)

materyalist açıklama ancak bu şekilde mümkün olmuştur. Engels gençken birkaç yıl İngiltere’de yaşamış, burada işçi hareketleriyle ilgilenmiş ve ilk kez sonradan adına diyalektik materyalizm denilecek olan felsefeye ilgi duymaya başlamıştır. Engels burjuvazi ve proletarya arasındaki sınıf mücadelesinin ekonomik temeline ışık tutarken; Fransız devrim tarihi döneminde Paris’te bulunan, Fransız Devrimi’nin tarihini ayrıntılı biçimde inceleyen Marx da tarihi ilerleten gücün sınıf mücadelesi olduğunu açığa çıkarmıştır (Thalheimer, 2013, s. 95). Özetle materyalist diyalektik işçi sınıfının bakışından ve özellikle de işçi sınıfı devriminin perspektifinden bakan düşünürlerce geliştirilmiştir.

2.3. Modern Prometheus’un Ateşi: Diyalektik Materyalizm

Diyalektik materyalizm ifadesine bu yaklaşımın mimarı olan ve yalnızca “materyalist diyalektikten” söz eden Marx ile Engels’de rastlamak mümkün değildir. İfade, 1887’de yayımlanan ve Lenin tarafından üzerine notlar düşülen *Bir Sosyalistin Bilgi Alanına Girişi* başlıklı eserin sahibi J. Dietzgen’de (Lenin V. I., 1993) ve 1891’de *Die Neue Zeit*’ta Hegel’in 60. ölüm yılı dönümü için yazılan ve Engels tarafından onaylanan makalenin yazarı G. Plehanov’da ortaya çıkmıştır (Plekhanov, 1976, s. 31-182). Her iki çalışmada da “çağdaş” ya da “tutarlı” bir materyalizm olarak ele alınan diyalektik materyalizm, kurgusal metafiziğin ve kaba materyalizmin karşısında konumlandırılmıştır (Bensussan & Labica, 2016, s. 249-250). Kurgusal metafizik ile kastedilenin Hegel’in idealist diyalektiği olduğu göz önüne alındığında, diyalektik materyalizm, idealist diyalektiğin bilgilerinin özünsenmesini, bütünleştirilmesini mümkün kılan ve kaba materyalizmden farklı bir materyalizm olarak anlaşılmalıdır (Lenin V. I., 1961).

Diyalektik materyalizmin epistemolojik, ontolojik ve ilişkisel zeminlerde ele alınması Marksist literatürdeki yerleşik bir tutumdur. Epistemolojik düzey, diyalektik materyalizmin bilimsel bir yöntem olarak (Paolucci, 2007), ontolojik düzey gerçekliğin kendisine egemen olan ve formüle edilebilen yasalar olarak (Lukacs, 1978), ilişkisel düzey ise onun tarihin hareketi olarak görülmesini salık vermektedir (Tabak, 2012, s. 25-49). Diyalektik materyalizme dair bu üç düzeyin somutlandığı ve onun kurucu belgeleri olarak görülen metinler ise sırasıyla; Marx’ın *Kapital*’deki

metodolojik açılımları (Marx, 2014), Engels tarafından *Anti-Dühring*'te savunulduğu şekliyle diyalektiğin karşılık bulduğu doğa felsefesi (Engels F. , 2010a) ve Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki Hegel'i dışlayan Hegelciliğidir (Lukacs, 1971). Bu üç metin göz önüne alındığında ortak tutum Marx'ın diyalektik materyalizminin bilimsel ve tarihsel olduğudur. Bilimselliği sağlayan, gerçeklikteki ve düşüncedeki hareketin bunlara içkin çelişkili ilişkisellikler ve süreçler bağlamında açıklanmasıdır (Spirkin, 1975, s. 5). Tarihselliği garantileyen ise gerçeklikteki ve düşüncedeki mevcut durumun, onun gelişim sürecinin bir uğrağı olarak kabul edilmesi ve bunların donuklaştırılıp mutlaklaştırmamasıdır (Saksena S. K., 1950, s. 541).

Diyalektik materyalizmi, bilimsel devrimlerin ve aydınlanmanın sonucunda gelişen mekanik materyalizm ile felsefede dönemin zirvesini teşkil eden Hegel'in idealist diyalektiğinin bütünleşmesi olarak görmek genel bir eğilimdir. Ancak bu bütünleşmede hem diyalektiğin hem de materyalizmin birbirlerini dönüşüme uğrattıkları unutulmamalıdır. Bu iki yaklaşımın oldukları gibi bütünleşmeleri; ilkinin idealistliğiyle materyalizmi dışlaması, ikincisinin ise mekanikliğiyle diyalektiği ötelemesi sebebiyle mümkün değildir (Bottomore, 2005, s. 154). O halde söz konusu bütünleşmeyi sağlayan, birbirlerini dışlayan bu yanların diğerinde yadsınmasıdır. Diyalektik materyalizmin ortaya çıkmasını sağlayan, diyalektiğin mekanikliği ve materyalizmin de idealistliği yadsınmasıdır. Ortaya çıkan diyalektik materyalizmin materyalizminin, kaba-mekanik materyalizm gibi indirgemeci olmaması bahse konu yadsımayı örnekleyerek doğrulamaktadır.

Nitekim diyalektik materyalizm, düşünceyi basitçe maddeye indirgemediği gibi bunları, maddi olanın öncül konumda olduğu birlik içindeki iki zıtlık olarak kavramaktadır. Bu kavrayışın, kaba-mekanik materyalizmin ileri sürdüğü “madde, düşünce değildir” ya da “düşünce, maddenin zihindeki yansımasından ibarettir” tespitleriyle ortaya koyduğu indirgemeciliğini reddettiği açıktır. Çünkü diyalektik materyalizmde düşünce, basitçe maddenin yansıması olmadığı için artık o da tıpkı maddi gerçeklik gibi tarihsellik kazanmıştır. Maddenin düşünceden bağımsız olarak var olduğu fakat bunun tersinin mümkün olmadığı vurgusuna ek olarak, diyalektik materyalizmde düşünce, maddi dünyaya bağımlı kılınmıştır (Rockmore, 2018, s. 71-74). Bu tespit kaba-mekanik materyalizmin varsayımlarından ileriye doğru atılmış bir

adıma karşılık gelmektedir. Henüz başlangıç düzeyinde belirtilen bu farklılıklara rağmen diyalektik materyalizmin kaba-mekanik materyalizm gibi sunularak vülgarize edilmesinin yaygınlığı ise oldukça ironiktir.

Çünkü diyalektik materyalizmin öncü kuramcıları olarak Marx ve Engels idealizmle mücadele ettikleri ölçüde -bazen ondan da fazla- kendi dönemlerine kadar tevarüs eden ve onların kaba-mekanik olarak adlandırdıkları materyalizmle de savaşım içine girmişlerdir (Moore, 2001, s. 241). Diyalektik materyalizme kadarki uzun felsefe tarihinde ortaya çıkan materyalizmlerde; mutlak bir aşkın iradenin yarattığı tamamen bilinçsiz bir töz iddiasına karşı çıkma, mekanikçiliği ve sonuçsalcılığı reddetme, yansıma-bilinç kuramı ile fiziki determinizmi benimseme, ruhun sonsuzluğunu yadsıma ile onu beyinsel aktivitenin yansıması olarak değerlendirme gibi bir takım ortak noktalar bulunmaktadır. Bu paydaşlıklar üzerinden yapılan iki temel sacayaklı materyalizm tanımı ise oldukça yüzeysel ve basittir: açık bir idealizm karşıtlığı ve maddi şeylere olan kesin eğilim. Oysa kasıtlı bir şekilde bu yüzeysel tanımlarla eş değer tutulan diyalektik materyalizm; düşüncüyü maddenin basit bir yansımasından ibaret görmeyip onu maddeye bağımlı kılması, ruhun ölümsüzlüğünü yadsıma da yansıma-bilinç kuramını ve saf fiziki determinizmi kabul etmeyerek nedensel etkenler noktasında yaşayan insan pratiğine yer açması bakımından öncülü olan materyalizmlerden farklılaşmaktadır (Laberenne, 2016, s. 61-62).

Diyalektik materyalizm yukarıda sıralanan felsefi alanlara dair bir konumlanma olduğu kadar doğa bilimlerindeki devrimler sayesinde yüksek sentezi sağlanan bilimlerin mekanik determinizmi aşmasının da ifadesidir. Söz konusu bilimsel devrimlere dair önemli uğraklar; Aristotelesçi mantığın çağdaş matematik tarafından aşılması, 18. yüzyılın sonlarından itibaren astronominin gökyüzünün ezeli ve ebedi olmadığını ispatlaması, fiziğin mutlak uzay-zaman düşüncesini bertaraf ederek uzay-zamanın görelilik özelliklerinden bağımsız madde fikrini yadsıması ve evrimsel biyolojinin teolojinin yaradılış efsanesini sarsmasıdır (Laberenne, 2016, s. 89). Tüm bu bilimsel devrimlerin maddenin en küçük biriminden evrenin geneline kadar şeylerin mutlaklığını, sonsuzluğunu ve sabitliğini önce doğa bilimlerinde ardından da sosyal bilimlerde reddetmeyi mümkün kıldıkları gözden kaçırılmamalıdır (Avcı, 2016, s. 212). Bu multi ve inter disiplinler hüviyeti sebebiyle diyalektik

materyalizmi tek kalemde tanımlamak oldukça zordur. Zorluğun bir diğer sebebi de Marx'ın ardında, diyalektik materyalizme dair geniş bir açıklama bırakmaması/bırakamaması (veya bırakmaya ihtiyaç duymaması) ve bunun yerine - Hegel'e atıfla- metaforlara başvurmuş olmasıdır.

Hatta Marx'ın teorik formülasyonları ve diyalektik materyalizmin temel aksiyomları göz önünde bulundurulursa Marx'ın böylesi bir açıklamadan bilerek kaçındığını ileri sürenler de mevcuttur. Bundan önceki başlıkta vurgulandığı üzere Marx ele aldığı her konudaki yaklaşımını yaşayan ve gerçek insanın etkinliği kapsamında sınamıştır. Böyle bir sınanmaya izin vermek ve hatta sürekli sınanmayı felsefe gündeminin en tepesinde tutmak hem Marx'ın hem de Marksizm'in en güçlü yanına karşılık gelmektedir. Bunun eş anlamı ise Marx'ın hayatı boyunca dogmatizmle mücadele etmesi ve kendi yaklaşımının da dogmatik yorumlarına müsaade etmemesidir. Örneğin damadının Fransa'da teorisini ekonomik determinizm şeklinde sunmasına aşırı öfkelenen Marx, Engels'e yazdığı mektupta “bildiğim bir şey varsa o da Marksist olmadığım” diyerek hayıflanmıştır (Marx & Engels, 1996, s. 234). Yine Marx'ın eserlerinde, mücadelesini verdiği komünist dünyaya ilişkin detaylı ve şematik bir betimleme bulunmamaktadır (Ollman, 2011b, s. 29). Marx'ın, ardında bırakacağı yalnızca yöntemine dair betimleyici bir metnin öğretilileri tarafından kalıplaştırılarak dogmatikleştirileceği ve bunun en çok da diyalektik materyalizmle uyumsuz olacağı düşüncesiyle buna hiç girişmediği iddia edilmektedir. Fakat Marx'ın ardında böyle bir taslak bırakmayı istediği, devrimci hayatının sürgüne dair sonuçlarının ve çalışmalarından kaynaklanan yoğunluğunun buna mani olduğu Engels ise yazışmalarından ortaya çıkan daha olası bir durumdur.

Sebebi ne olursa olsun neticede Marx, Hegel diyalektiğinin mistik kabuğu içinde bulunan rasyonel özü açığa çıkardığını belirtmiş ancak onun yönteminde neyin rasyonel ve neyin bu rasyonelliği saran mistik kabuk olduğunu açıklamamıştır (Marx & Engels, 1995, s. 113-114). Bunun yerine Marx, yöntemini Hegel'in yönteminden farklılaştırmak adına metaforları araçsallaştırmaya devam etmiştir. Marx'a göre, Hegel diyalektiğinde bulunan ve mistisizmle çevrelenmiş veya üstü örtülmüş yani mistik kabuğun altına gizlenmiş rasyonel özü açığa çıkarmak için bu diyalektiğin mevcut yanlış biçiminden sıyrılması gerekmektedir (Marx & Engels, 1995, s. 234-

235). Yine Marx’a göre rasyonel bir şekil almadan önce ters yüz ya da alt üst edilmesi gereken Hegel diyalektiği, bu haliyle baş aşağı durmaktadır. O halde yapılması gereken, onu ayakları üzerine doğrultarak bu ters olma durumunu alt üst ya da ters yüz ederek bertaraf etmek yani ters çevirmeyi ters çevirerek onun rasyonel özüne ulaşmaktır (Marx, 2014, s. 29). Marx’ın ikinci mecazında yer alan “baş aşağı durma” metaforunun Hegel’e ait olması oldukça ironiktir (Hegel G. W., 1977, s. 15). Bu durum yalnızca Hegel diyalektiğinin değil aynı zamanda Hegel’in jargonunun da Marx’ı etkilediğini ortaya koymaktadır.

Marx, Hegel diyalektiğinden diyalektik materyalizme doğru geçişi ilk önce hala daha Feuerbach’i etkinin altında olduğunu gösteren “tersine çevirme” metaforuyla ifade etmiştir. Nitekim Feuerbach *Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler* başlıklı eserinde; Hegel’in yüklemi özne, özneyi de nesne ile prensip yaptığını belirtmiş ve onun insanın düşünüşünü insanın dışına yerleştirdiğini ileri sürerek başın, vücut karşısında; kavramın da gerçeklik karşısında bir kendiliğindenlik kazandığını vurgulamıştır. Feuerbach, Hegel’deki “tersliğe” atfen yaptığı bu ve benzeri eleştirilerden sonra kendisinin “spekülatif felsefeyi tersine çevirdiğini” ileri sürmüştür (Kangal, 2014, s. 145-146). Marx’ın aynı metaforu kullanılmasındaki amaç ise Hegel diyalektiğinden diyalektik materyalizme geçişi, tersine çevrilmiş bir görüntü veren mistik biçimden, gerçek bir içeriğe geçiş olarak göstermektir. O halde geçişte yani diyalektiğin ayakları üzerine doğrultulmasında yapılan şey, tersine çevirmenin tersine çevrilmesidir. Marx’ın diyalektiğin idealist uğrağını aşmasını ve onun özsel materyalist gerçeğini keşfetmesini sağlayan bu geçişin Hegel jargonundaki karşılığı yadsımanın yadsınmasıdır (Fraser & Burns, 2000, s. 5-6).

Bu durumda Hegel’de neyin ters durduğu ve Marx’ın ters çevirerek neyi düzelttiği meselesi önem kazanmaktadır. Hegel’in modern devletin inşasına dair görüşleri ve Marx’ın eleştirileri bu soruların örnek üzerinden cevaplanmasını mümkün kılmaktadır. Modern devleti organik bütünsellik kapsamında ele alan Hegel, Marx tarafından da takdir edilen bu başarısına rağmen bahse konu devletin gelişimini ideanın gelişim hareketiyle açıklamıştır. Hegel asıl özne olarak devletin gelişimini, asıl nesne olan bu gelişimin bütünsellikteki belirlenimine bağlayarak, özne ile nesneyi ters çevirmiştir. Oysa Marx’ın deyimiyle modern devletin gelişiminin özgül yanı özne ve

bu özgüllüğün bütünsellik içindeki belirlenimi fiildir (Marx & Engels, 2012, s. 3-130). Hegel’de ters duran bir diğer husus da düşünce dünyasındaki değişiklikler maddi dünyadaki değişikliklerin bir belirlenimi iken onun düşünce ile maddi dünyanın değişimini açıklaması yani düşünceye yaratıcı bir faaliyet gözüyle bakmasıdır (Bezci, 2006, s. 236). Oysa Marx’ta düşüncenin tek başına maddi dünyayı değiştirmedeği, düşüncenin ancak onu sahiplenerek harekete geçen yığınlar marifetiyle yaratıcı-değiştirici bir güce dönüştüğü ortadadır (Marx & Engels, 2015b).

Tüm bu noktalardan hareketle Marx’ın Hegel diyalektiğini alt üst ederek ortaya çıkardığı rasyonel öz, Hegel’in gelişim seyrini kendisine içkin eğilimleriyle açıkladığı organik ve bütünsel gerçeklik anlayışıdır. Buna göre; i) gerçeklik, onu bir araya getiren parçaların hem kendi aralarında hem de tek tek gerçekliğin bütünüyle içsel ilişkiler, süreçler ve çelişkiler üzerinden organik bir bağ kurduğu bütünselliktir. ii) Organik bir bütünsellik olarak gerçekliğin gelişimi ise dışsal değil içseldir (Wolff, 2004, s. 292). Marx’ın Hegel’de varlığını öne sürdüğü mistik kabuk ise Hegel’in gerçekliğin diyalektik yapısını düşüncenin yaratıcı faaliyeti olarak görmesine sebebiyet veren idealizmi, kurgusal metafiziği ve panteizmidir. Mistik kabuk, Hegel’in gerçekliğin diyalektik gelişimini ideanın kendisini gerçekleştirmeye dair diyalektik hareketinin sonucu olarak görmesine sebebiyet veren aşırı soyut felsefesidir (Sprigge, 2006, s. 114-156). O halde Hegel’de ters duran ve Marx’ın da ters çevirdiği ya da Hegel jargonuyla yadsıdığı şey ise onun gerçekliğin mevcut düzenine bakışıdır. Marx’ın Hegelci ters duruşu tersine çevirmesi ve gerçekliğin olduğu gibi kavrayışını yadsıyan Hegelci felsefeyi yadsıması nihayetinde gerçekliği mevcut düzeniyle olduğu gibi kavrayan diyalektik materyalizmle sonuçlanmıştır.

1870’e doğru Marx, Hegel diyalektiğinden diyalektik materyalizme geçiş için bu kez de “çekip çıkarma” metaforuna başvurmuştur (Engels F. , 2010a, s. 46-47). Bu metafor ile Marx’ın kastettiği ilkinde göre daha açıktır. Çünkü Marx’ın “çekip çıkarma” metaforunu kullanmasının, onun döneminde ortaya çıkan Hegel felsefesi ile Hegel diyalektiği ilişkisine dair tartışmalarla yakından ilgisi bulunmaktadır. Birbirine karşıtmış gibi görünen fakat temelde birbirini tamamlayan iki görüşten ilkinde göre Hegel’in diyalektiğini özümseyip kullanmak için Hegel felsefesinin bütününe kabul edilerek benimsenmesi gerekmektedir. Bir diğer görüşe göre ise Hegelci diyalektik

onun idealist felsefesiyle mutlak bir bütünlük oluşturduğundan, ondan yalnızca diyalektiği almak mümkün değildir (Wood A. W., 2017, s. 359). Görüldüğü üzere karşıt gibi konumlanan her iki anlayış da Hegel diyalektiği ile Hegel felsefesinin ayrılmaz bir bütün olduğunu ve Hegel felsefesinin tümü benimsenmeden diyalektiğin özgün şekilde kullanmanın mümkün olmadığını farklı şekillerde belirtmiştir.

Marx ise Hegel diyalektiğinden diyalektik materyalizme geçiş için “çekip çıkarma” metaforunu kullanarak en temelde iki noktayı vurgulamış ve bunlar üzerinden sıralanan görüşlere karşıt olan konumunu ortaya koymuştur. Marx’ın bu metaforu kullanarak kastettiği ilk şey diyalektiğin rasyonel çekirdeğinin Hegelci diyalektiğe içkin olduğu ve üzerindeki yırtılabilir idealist-metafizik örtününün-kılıfın ortadan kaldırılmasıyla ona ulaşılabilceğidir (Bulut, 2022, s. 81). Marx’ın bu metaforu kullanmasının ilk anlamı ile ilgili bir diğer durum da Hegel felsefesi-sistemi ile Hegel diyalektiği arasındaki yaptığı öncelik sıralamasıdır. Çünkü üzerindeki mistik kılıf yırtıldıktan ve rasyonel öz çekip çıkarıldıktan sonra, ya Hegel sisteminden geriye bir şey kalmamakta ya da geriye kalan şeyin Marx nezdinde itibarı olmamaktadır. Marx için önce gelen önemli Hegelyen miras, Hegel’in bütün bir sistemi değil, çekilip çıkarılmak için üzerindeki mistik kabuğun yırtılmasını bekleyen Hegel diyalektiğinin rasyonel özü ve Marx’ı oraya götüren Hegel diyalektiğidir (Bellofiore, 1951, s. 170). Marx’ın “çekip çıkarma” metaforunu kullanarak vurguladığı ikinci nokta bu tespiti doğrulamaktadır.

Marx bu metaforla, Hegelci diyalektiğin materyalist rasyonel özünü yani bir kısmını, ait olduğu bütünden yani Hegel felsefesinden çıkarsamanın mümkün olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Bu şekilde Marx bir yandan Hegel’in felsefesini bir bütün olarak kabul etmediğini diğer yandan ise benimsediği diyalektik yöntemin Hegel’in dünya görüşünden ayrıştırılabileceğini vurgulamıştır. Marx “çekip çıkarma” metaforunu kullanırken, Hegelci idealist ve mistik kabuğun yırtılması sayesinde diyalektiğin Hegel’in felsefesinden çıkarsanabileceğini ileri sürerek az önce vurgulanan ikinci görüşe, diyalektiğin benimsenmesinin Hegel’in bütün felsefe sisteminin kabul edilmesi anlamına gelmeyeceğini ileri sürerek de ilk görüşe karşı çıkmış olmaktadır. Değinilmesi gereken bir diğer hususa göre ise -yukarıda belirtildiği gibi- Marx’ın Hegel’de önelediği miras Hegel sisteminin tümü değil onun yöntemi

olduğundan Marx'ın Hegel'de alt üst ettiği şey Hegel diyalektiğidir. Çünkü Marx Hegel'in yöntemi yerine sistemini alt üst etmenin dogmatik-mistik-teolojik idealizmden yine aynı nitelikleri taşıyan materyalizme varılması dışında bir sonuç doğurmayacağını, bunun da tamamlanmış bir diyalektiği tamamlanmış bir doğaya yerleştirmekten başka bir anlamının olmayacağını öngörmüştür (Garaudy, 2020, s. 115).

Bu öngörüyle Hegel'in sistemini değil diyalektiğini alt üst eden Marx böylece önüne koyduğu hedefin ilk aşamasına varabilmiştir: Hegel felsefesini aşarak ondan ileriye gitmek. Marx'a göre Hegel'in yönteminin alt üst edilmesi, spekülasyondan bilime geçişi sağladığı ve hakiki bilimsel yöntem olan diyalektik materyalizm ile sonuçlandığı için onun aşılması anlamını taşımaktadır. O halde şimdi beliren ve cevaplanması gereken soru Marx'ın bu alt üst edişi nasıl sağladığı ya da bu noktada neyi kullandığıdır. Marx'ın Hegel'in diyalektiğini alt üst etmesini sağlayan, onun idealizmini “yaşayan gerçek insan pratiği” ile şekillenen materyalizm ile yadsımasıdır. Ancak buradan çıkacak sonuç Marx'ın basitçe Hegelci idealist diyalektiği döneminin kaba-mekanik materyalizmini çerçevesinde yeniden ele aldığı değildir. Çünkü Marx, Hegel'in idealist diyalektiğiyle mücadele ettiği kadar kaba-mekanik materyalizm ile de savaşım içine girmiştir. İşte, Marx'ın hem Hegelci idealist diyalektiği hem de kaba materyalizmi aşmasını sağlayan az önce de vurgulandığı üzere yaşayan gerçek insanın pratiği ve bundan doğan materyalizmdir (Duman, 2013, s. 96-97).

Marx henüz *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde materyalizmi benimsediğini ortaya koymuştur. Bu çalışmalarda Marx, bilinç oluşumlarının gerçek ve toplumsal temellerini ortaya koymuş, dönemindeki felsefeyi idealist karakteri sebebiyle eleştirmiş ve neticesinde felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiştir (Singer, 2000, s. 39-47). Bu erken aşamada bile Marx'ın idealist felsefeyi aşmak için araçsallaştırdığı materyalizm Feuerbach'ın materyalizmden farklılaşmaya başlamıştır. Hatta Marx'ın materyalizminde ileride tarihsel materyalizm olarak adlandırılacak olan materyalizm türünün nüvelerini bulmak mümkündür. Öyle ki Marx *Kutsal Aile*'de tarihin hiçbir şey yapmadığını asıl yapanın gerçek ve yaşayan insan olduğunu belirtmiştir. Çünkü Marx'a göre tarih ve özne olarak insan arasındaki ilişkide, özne insan, tarihin yön ve şekil verdiği bir nesne değildir, aksine tarihe yön ve şekil veren insan etkinliğidir

(Marx & Engels, 2015b). *Alman İdeolojisi*'nde ise materyalist tutumunu Hegel'in diyalektiği ile yüksek düzeyde sentezleyerek tarihin ana hatlarının taslağını çizen Marx, diyalektiğin süreç, çelişki, biçim-içerik, öz-görünüm gibi temel kavramlarını ve kategorilerini yeni dönemin maddi sorunsallarıyla kaynaştırmıştır (Marx & Engels, 2015a).

Marx oldukça erken bir dönemde idealizmi aşmak için kullandığı Feuerbach materyalizminin aslında bir gerçekçilik, natüralizm olduğunu ve bu haliyle eksiklikler barındırdığını keşfederek onunla hesaplaşmayı kafasına koymuştur (Foster, 2000, s. 70-71). Marx'a göre Feuerbach'ın materyalizmi tarihsel formasyonun bilgisine ulaşmada bir ilerleme sayılsa da nihayetinde eleştirdiği idealist yaklaşım gibi kendisini soyut alana çekmiştir (Rosen Z. , 1977, s. 203). Nitekim Feuerbach tanrının insanı değil insanın tanrıyı yarattığını ileri sürerek teolojiye karşı müthiş bir saldırı başlatmış ancak teolojideki tanrının yerine soyut ve değişmez bir şekilde belirlenmiş insan ve doğa anlayışını koymuştur (Herzog, 2018, s. 6). Bu hesaplaşmanın en çarpıcı ve en yalın adresi Marx'ın 1845'lerin başlarında yazdığı ve Engels'in 1888'de yayımladığı *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlıklı çalışmasına ek olarak sunduğu *Feuerbach Üzerine Tezler*'dir. Engels'in yeni dünya görüşünün dâhiyane tohumunun atıldığı ilk belge olarak değerlendirdiği (Engels F. , 2011, s. 9) bu *Tez*'lerden onuncusunda Marx, insan pratiğini ihmal eden eski materyalizm yerine yeni materyalizmin bakış açısını ortaya koymuştur. Buna göre yeni materyalizm doğal ve toplumsal gerçekliğin yani bir bütün olarak dünyanın dönüşümünü toplumsal ilişkilerden ve bu ilişkilerin maddi belirlenimlerinden hareketle açıklayan pratik bir materyalizmdir (Engels F. , 2011, s. 68).

Marx'ın *Tezler*'de belirttiği üzere tüm toplumsal yaşam özünde pratik olduğu için teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizler akılcı çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulmaktadır (Engels F. , 2011, s. 67). Tüm bu noktaları göz ardı ederek eski materyalist geleneği sürdüren Feuerbach'ın duyuşsal ve sezgisel materyalizmi aşılacak zorundadır (Engels F. , 2011, s. 67-68). Bu aşma ve hesaplaşma üzerinden iki materyalizm arasındaki farkları belirtmek gerekirse, ilk olarak Feuerbach'ın materyalizmi doğanın materyalist açıklaması sunmuş, Marx bunun ötesine geçerek tarihin materyalist açıklamasını mümkün kılmıştır (Tucker, 1964, s.

95-106). Marx'ın bunu yapmasını sağlayan ise insanı Feuerbach gibi "insan özü, insan doğası" gibi donuklaştırmaması aksine tüm bu donuk kavramların insan pratiğine bağlı ve tarihsel olduklarını ortaya koymasındır (Bloch, 1971, s. 61-62). İkinci olarak Feuerbach tanrıyı doğadan kovmuş, Marx ise doğadan kovulan tanrıyı tarihten de kovmuştur (Thalheimer, 2013, s. 96). Marx'ın bunu yapmasını sağlayan da insan pratiğini incelemesidir (Balibar E. , 2007, s. 35). Bu inceleme neticesinde Marx, tarihin gizli güçler ve tanrı tarafından değil yaşayan-gerçek insan pratiği tarafından şekillendirildiğini ileri sürmüştür. Hatta Marx için tarih, ölü insanların birikmiş pratiği olarak bugünün insanın karşısında verili olarak bulunduğ koşullardır.

Üçüncü olarak Feuerbach kovduğu tanrının yerine soyut insanı koyarken Marx, yaşayan gerçek insanın etkinliğini tarihin öznesi olarak görmüştür (Arthur, 1983, s. 10). Görüldüğü üzere Marx'ın materyalizminde öne çıkan en temel iki husus insan pratiğine yapılan vurgu ve bunun üzerinden de tarihe, tarihselliğe verilen önemdir. Bu durum Marx'ın materyalizmi için birtakım sonuçlar doğurmuştur. İlk olarak, öne çıkan bu kavramlar sayesinde idealist felsefenin ileri sürdüğü, kavramların şeyleri şekillendirdiğine yönelik iddia reddedilmiş ve bunun yerine şeylerin kavramları şekillendirdiği ileri sürülebilmektedir. İkinci olarak hiçbir kavramın mutlak, hiçbir felsefenin de tamamlanmış sayılamayacağı ortaya konmuş ve diyalektiğin kategorilerinin de bir bitişinin olmayacağı vurgulanmıştır. Üçüncü olarak Marx'ın insanın üretim içinde ve onun aracılığıyla hem doğa ile kurduğu hem de kendi arasında toplumsal olarak deneyimlediği ilişkilerin toplamı olarak tanımladığı insan pratiği, insanın ve ona dair tüm sorunların irdelenip çözümlenmesinde anahtar bir rol kazanmıştır (Garaudy, 2020, s. 123). Ancak tüm bu diğer materyalizmlerden farklılaşan ve sonuçlarıyla da onları aşan niteliklerine rağmen artık diyalektik-tarihsel-yeni-pratik materyalizm olarak adlandırılabilir olan Marx'ın materyalizmi kaba-mekanik materyalist ve pozitivist olduğu ithamlarına maruz kalmıştır.

Özellikle Marx'ın ölümünden sonra Engels diğer materyalizm türleri üzerinden Marx'ın materyalizmine yöneltilecek haksız eleştirileri bertaraf etmek için bu materyalizmi açıklayacak açıklamalar yapmıştır. Örneğin 5 Ağustos 1890'da Conrad Schmidt'ye gönderdiği mektupta Engels, düşünürlerin materyalist ifadesini kullanarak her türlü şeyi daha fazla incelemeyen etiketlediklerini ve bu etiket sayesinde her şeyi

söylediklerine inandıklarını belirtmiştir (Marx & Engels, 1996, s. 233-235). Burada Engels'in eleştirdiği yaklaşımlar yalnızca maddi ve somut olanla ilgilenen kaba-mekanik materyalizm ile yalnızca “şimdi ve burada” olanın incelenmesini salık veren pozitivistir. Diyalektik materyalizmin materyalizm boyutunu bu şekilde sonlandırdıktan sonra ele alınması gereken ikinci husus Marx'ın Hegel ile diyalektik üzerinden ilişkisidir. Çünkü Marx'ın yukarıda vurgulanan yeni materyalizmi, özellikle 1850'den itibaren -yani egemen burjuva ideolojisi Hegel'e ölü köpek muamelesi yapmaya başladığında- Hegel'e geri dönerek onun diyalektiğinin biçimini benimsemiştir. Marx'ın Hegel'e bu geri dönüşü ona yönelik eski eleştirilerinden vazgeçmesi değil onun diyalektiğinde, diyalektik materyalizm lehine olan bir çelişkiyi tespit etmesi olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu çelişki, tüm mistik kabuğuna, ters çevrilmiş haline ve idealizmle-metafizikle mistifiye edilmiş olmasına rağmen Hegel diyalektiğinin özünde materyalizmi içermesidir (Bensussan & Labica, 2016, s. 251). Çünkü bu diyalektik; gerçekliğe dair mutlaklık anlayışını bertaraf etmiş, hareketsizliği gerçekliğe dair bir yanılsama olarak değerlendirip gerçekliğin gelişimini sonsuz içkin hareket olarak nitelendirmiş ve bu gelişimin seyrinin gerçekliğe dışsal bir dürtü tarafından değil ona içkin eğilimler üzerinden belirlenim kazandığını ortaya koymuştur.

Bu sebeple Marx, Hegel diyalektiğinin önemli ve devrimci bir rol üstlendiğini belirtmiş (Marx, 2014, s. 28-29), onu felsefenin son sözü olarak tanımlamış ve büyük yapıtı *Kapital*'i yazarken Hegel diyalektiğinden istifade ettiğini sıklıkla vurgulamıştır. Ancak Marx, Hegel felsefesini ve diyalektiğini tümüyle ve olduğu gibi benimsememiştir. Marx'ın Hegel'e yönelik eleştirilerini çalışmaları üzerinden kategorize etmek gerekirse; Marx *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde onun diyalektiğinin mistifikasyona uğramış mantığına saldırmış (Marx, 2009a), *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda idealist emek kavramının dayanaksız soyutluğunu ifşa ederek onu aşmış (Marx, 2015a), *Kutsal Aile, Alman İdeolojisi ve Felsefenin Sefaleti*'nde Hegel'in kurgusalcı felsefesine yönelik şiddetli eleştirilerini sürdürmüş ve *Grundrisse*'den itibaren Hegelci diyalektiğin pozitif bir yeniden değerlendirmesine girişmiştir (Marx, 2012). Marx'ın bu çalışmaları arasında Hegel'e yönelik eleştirilerinin en derli toplu olanı *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'dir. Tüm bu

alışmalar neticesinde ortaya çıkan Marx'ın Hegel eleştirisini biçimsel ve özsel eleştiriler olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Biçimsel eleştirilerde Marx, Hegel'in ters çevirmelerini, özdeşlik ilkesini ve mantıksal mistisizmini hedef almış, özsel eleştirilerde ise Hegel'in doğanın özerkliğini ve toplumsal biçimlerin tarihselliğini kurma noktalarındaki başarısızlığına odaklanmıştır. Hegel'e yönelik üç sacayaklı biçimsel eleştirilerden başlamak gerekirse Marx, Hegel'in ele aldığı konularda özne ile fiili ters çevirdiğini belirterek kendi konunun ters çevirmenin ters çevrilmesi yani Hegel'in ters çevrilmesi olarak nitelendirmiştir. Marx'ta özne ile fiil asıl konumlarına geri dönmektedir (Bottomore, 2005, s. 148). Örneğin *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde Marx, Hegel'in devletin temeli olarak gerçek öznenen başlamadığını ve bu sebeple de devletin gizemli öznellesirmesine gereksinim duyduğunu belirtmiştir. Marx'a göre Hegel, yüklemeleri ve nesneleri gerçek öznelerinden kopararak onları bağımsız varlıklar haline getirmiş ve sonuçta gerçek özne de yüklemelerin sonucu haline gelmiştir. Buna karşılık Marx gerçek özne ve onun nesnellesmesinden başlamak gerektiğini belirtmiştir (Marx, 2009a).

Buradan hareketle Marx Hegel'in bahse konu ters çevirmeyi tersine çevirmek için onun mutlak idealist ontolojisi yerine içerdikleri özellikler bakımından tikel varlıkların evrenselliklerini, kurgusal-rasyonalist epistemolojisi yerine indirgenemez düzeyde deneysel olan bilgiyi ve katı idealist sosyolojisinin yerine devletin temeli olarak önce sivil toplumu ardından da üretim tarzını koymuştur. Marx, Hegel'in özdeşlik ilkesini ise görgül dünyanın düşüncenin koşulu olduğunu belirterek eleştirmiştir (Bottomore, 2005, s. 148). Marx'a göre Hegel'in hatası düşüncüyü önce bağımsız bir özneye ardından da görgül dünyanın yaratıcına dönüştürmesidir. Düşünce ile varlığın yine düşüncedeki birliğini savunan Hegel'e karşılık Marx bu birlikte maddenin önceliğini savunarak bilincin maddi koşulları değil maddi koşulların bilinci belirlediğini vurgulamıştır (Marx, 2011a). Bu anlamda Marx'a göre bir düşünce sistemi olarak Hegel'in felsefesi de içine doğduğu toplumun maddi şartlarından bağımsız değildir. Hegel'in mantığıyla belirtmek gerekirse, kendi felsefesi içinde yaşadığı toplumun maddi şartlarını değil Marx'ın mantığına göre toplumun maddi şartları Hegel felsefesinin öncülüdür. Bölümün ilk başlığında ele alındığı üzere Hegel

bu sebeple burjuvazinin sözcüsü, Hegel felsefesi de yine bu sebeple burjuva toplumunun ürünüdür.

Marx'ın Hegel'e yönelik biçimsel eleştirisinin üçüncü ayağını Hegel'in kavramların kendinde doğurganlığını ileri sürerek ortaya koyduğu ideolojik mistisizmine karşı çıkış oluşturmuştur (Bottomore, 2005, s. 148-149). Örneğin tarihi olumsuzlamalarla ilerleten Hegel devlette bir uzlaşmaya varmış ve aklı tarihe içkin bir şey haline getirerek insan pratiğine bağlı kurumları tarihsel ancak soyut bir devrimde göstermiştir. Marx bu örnek üzerinden Hegel'in maddi temelde eleştirel ve ilerlemeci olması gereken diyalektiğinin ideolojik mistisizmle bozulduğunu ileri sürmüştür. Buradaki mistisizm Hegel'in ölü insan pratiğinin birikmiş hali olan tarihi ve insan pratiğinin ürünleri olan kurumları soyut akla bağlı kılması iken ideolojik olan Hegel'in bunu mevcut toplumsal düzenin rasyonel olduğunu ortaya koymak için yapmış olmasıdır. Bu üç sacayaklı biçimsel eleştirilerden sonra Marx Hegel'e yönelik özel eleştirinde ise özellikle *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda iki kavramsal boşluk saptamıştır. Bunlardan ilki Hegel'in dayanaksız nesnelligidir. Çünkü Hegel varlığı düşünceye dışsal olarak kavramış ve böylece varlık ile düşünce arasında ne rastlantısal ne de ereksel hiçbir somut nesnellik kuramamıştır. Hegel'deki ikinci kavramsal boşluk nesneleştirme ile yabancılaşma arasında bir ayrım gözetmemesidir. Buna göre emeği soyut, zihinsel olarak gören Hegel'e karşı Marx emeğin insan yardımı olmadan ön gerekli bir maddi koşulunun olduğunu belirtmiştir (Marx, 2015a).

Tüm bu kategorik eleştirilere ek olarak Marx'ın Hegel'e yönelik eleştirisinin en önemli yanını onun ideolojik ve teolojik yanı oluşturmuştur. Marx'a göre her ne kadar Hegel gerçekliği bütünsellik içinde kavrayıp ona içkin çelişkilerin izini sürse de ve doğa, tarih, düşünce eksenindeki evrensel diyalektik bakışın önünü açsa da onun ideolojiye varan mistisizmi yer yer yöntemine bile zarar vermiştir (Wood A. W., 2017, s. 355). Marx ise diyalektiği gerçek dünyanın evrensel hareket kanunları ve ona karşılık gelen düşüncedeki kanunlarının toplamı olarak görmüştür. Marx'ın bu toplamı yapmasını sağlayan ise maddi dünyayı düşünce dünyasının öncülü olarak görmesidir. Diyalektik maddi dünyada geçerli olduğu ve bu geçerlilik maddi dünyanın düşünce dünyasını şekillendirmesinden dolayı düşüncede de sağlandığı için evrenseldir. Sonuç olarak Marx'ın deyimiyle onun yöntemi ile Hegel'in yöntemi arasındaki en temel fark

ilkinin materyalist ikincisinin ise idealist olmasından kaynaklanmaktadır. Onun bu farkı göstermesini sağlayan Hegel diyalektiğinin mistifikasyona uğramış yanlarından kendisini kurtarmasıdır (Marx & Engels, 1995, s. 234-235).

Bununla birlikte Marx'ın diyalektiğini Hegel'inkinden ayırsı kılan onun uygulandığı gerçekliğe dair ardı ardına geçtiği altı uğraktır. İlk olarak ontolojik uğrak yapılanmış bir bütünü veya bütünlüğü oluşturmak için birleşen, karşılıklı bağımlılık içindeki sonsuz süreç anlamında mevcut dünyanın esasen ne olduğuyla ilgilidir. İkinci uğrak olan epistemolojik uğrak, böyle bir dünyayı anlamak için düşüncenin nasıl örgütlenmesi gerektiği üzerinedir. Üçüncüsünde ise bütün ile parçalar ve parçaların kendi aralarında içsel ilişki olduğu varsayımı temelinde bu örüntüleri taşıyan kategorilerin araştırmanın yardımcıları olarak kullanıldığı sorgulama uğrağı bulunmaktadır. Düşünsel yeniden inşa ve netleştirme uğrağında ise Marx araştırmanın sonuçlarını önce kendisi için bir araya getirmektedir. Bunu izleyen sergileme uğrağında Marx diğer insanların nasıl düşündüğünü ve neleri bildiğini hesaba kattığı bir strateji izleyerek olguların bu diyalektik kavrayışını belirli bir kitleye açıklamaya çalışmaktadır. Son olarak praxis uğrağında ise önceki uğraklarla erişilen netleşmeye dayanılarak; dünyayı değiştirmek, sınamak ve anlamak üzere -bunların hepsini aynı anda yapacak şekilde- bilinçli etkinlikte bulunmaktadır. Marx'ın diyalektiği tüm bu uğrakların defalarca ve tekrar tekrar geçilmesine dayanmaktadır (Ollman, 2013, s. 25).

Marx'ın Hegel'e yönelik tüm bu yıkıcı eleştirilerinden sonra Hegel'den Marx'a kalan onun diyalektiğinin mistik kabuğu altındaki rasyonel öz yani Hegel diyalektiğini egemenliği altına alan bütünsel gerçeklik kategorisidir. Nitekim Marx bu gerçeklik anlayışını tasarlayan, onun hareketinin diyalektik formlarını kapsamlı ve bilinçli şekilde ortaya koyan ilk kişinin Hegel olduğunu belirtmiştir (Marx, 2014, s. 29). Engels de benzer bir yaklaşımla Hegel'in diyalektiğindeki en önemli şeyin niyetlendiği vazife olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu vazife; doğal, tarihsel ve tinsel dünyayı sürekli hareket halindeki değişim, dönüşüm ve gelişim içindeki bir süreç olarak kavrayıp bunun içsel bağlantısının planını çizmeye çalışmasıdır (Engels F. , 2010a). Hâlihazırda Marx gerçekliğin Hegelci kavranışının rasyonel-akılcı yönünü benimsediği için Hegel diyalektiğine ihtiyaç duymuştur. Çünkü Marx'a göre organik bütünselliğin sistemik değişimlerini ona içkin gelişimsel temayüllerle açıklayabilecek

yegâne yaklaşım diyalektiktir. Diyalektik söz konusu organik bütünselliğin içindeki karşılıklı bağlantıları ortaya koyarak, doğal süreçleri tek bir büyük bütüne bağlayan ve şeyleri kendi ilişkileri içinde kavrayan düzenleyici bir bilimdir (Engels F. , 2014).

Yine Marx'a göre diyalektik yöntem, gerçekliğe içkin antoganizmaların ve çelişkilerin yönlendirdiği temayüller üzerinden olumsuzlanmanın, zorunlu bozuluşun, hareket halindeki gerçekliğin yani oluşun kavranmasını sağlamaktadır (Marx, 2014). Ancak her ne kadar Marx Hegel'in bütünlük yaklaşımını alsa da ikilinin bütünlük-çelişki ilişkisine bakışları farklıdır. Hegel çelişkiyi bütünsellikte mücadelesi sonuçlanmamış hareket olarak yani bütünselliğin bir aşaması olarak kabul etmiştir. Marx'a göre çelişkinin gelişmesinden yani olumsuzlamanın olumsuzlanmasından yeni bütünsellikler doğmaktadır. Öz bir şekilde belirtmek gerekirse Hegel için çelişki bütünlüğün bir aşaması iken Marx için bütünlük çelişkinin bir aşamasıdır (Garaudy, 2020, s. 123). Marx nezdinde bütünlüğe yaklaşıma dair üç temel ayrık husus bulunmaktadır. İlk olarak bütünlük kendisini oluşturan parçaları incelemektedir. Marx'ın sözleriyle belirtmek gerekirse bütünlüğün varoluş öncülleri onun dışında olamayacağı için bütünlük ile parçalar arasında bir tür zaman sıralaması kurmak da imkânsızdır (Marx & Engels, 2015b, s. 60). Her bütünlük tanımı gereği parçalardan oluştuğu ve her parça tanımı gereği bütünlüğün parçası olduğu için bütünlüğün parçalara olan önceliği kronolojik değil analitiktir. İkinci olarak yine bütünlüğün önceliği çerçevesinde bütünlük, sürekli olarak hareket halindedir. Son olarak bütünlüğün kendisini oluşturan parçalarla ilişki biçimi dolayımıdır (Soyer, 2020, s. 56-57).

Marx'a göre bütün ile parçaların ilişkisi ancak bu dolayım çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Marx'ın belirttiği gibi örneğin bir kullanım değerinin hammadde, iş aracı ya da ürün biçimlerinden hangisi şeklinde ortaya çıkacağı onun emek sürecindeki özel işlevine ve bu sürece dâhil olduğu yere bağlıdır. Kullanım değerinin yerinin değişmesiyle birlikte kendi niteliği de değişmektedir (Marx, 2014, s. 186). Benzer şekilde Marx'a göre üretim araçlarının niteliği de girdiği tarihsel ve toplumsal ilişkilerin doğası tarafından belirlenmektedir. Çünkü üretim araçları burada yalnızca emeği edimselleştirme araçları olarak değil bir o kadar da başkasının emeğini sömürme araçları olarak kendilerini ortaya koymaktadır (Marx, 2014, s. 781). Marx'ın

bütün ile parçalar arasında kurduğu bu dolayım-lama aynı zamanda bütünlükten çıkarılmış haliyle parçaların hiçbir anlamı olmadığını da ima etmektedir. Örneğin Marx'a göre üretim, bölüşüm, mübadele, tüketim; bir bütünlüğün yapısal parçacıklarını ve bir birlik dâhilindeki ayrımlarını oluşturmaktadır (Marx, 2012, s. 142). Çünkü Marx'a göre üretim aynı zamanda dolaysız tüketim, tüketim de aynı zamanda dolaysız bir üretimdir (Marx, 2012, s. 131-132).

Görüldüğü üzere diyalektik materyalizmi kabaca, Hegel diyalektiğinin dönemin materyalizmine uygulanması ya da dönemin materyalizminin Hegel diyalektiğinde hayat bulması olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü söz konusu iki yaklaşım birleşirken, birleşmelerine uymayan yanlarını birbirlerinde yadsımışlar yani birbirlerini dönüştürmüşlerdir. Marx ve Engels bu dönüşümün daha iyi kavranması için diyalektik materyalizme dair üç temel yasa ortaya koymuşlardır. Bu ortaya koyuşun bir diğer sebebi o zamana kadar bilgi yöntemi olan diyalektik materyalizmin aynı zamanda gerçekliğin bir ifadesi olarak formüle edilmemesi gerekliliğinin ortaya çıkmasıdır. Engels bu gerekliliği kurgusal bir biçim olan öznel diyalektikten maddi bir içerik olan nesnel diyalektiğe geçiş olarak tanımlamıştır (Bensussan & Labica, 2016, s. 252). Nihayetinde Hegel'den çıkarsanan bu yasalar günümüzde de gerçekliğe dair organik bütünsel anlayışın mevcut dünyayı açıklamada kullanılan araçları olarak değerlendirilmektedir. Marx'tan sonra Engels'in açıklamaya çalıştığı, Engels'ten sonra da üzerinde çalışılarak sistematik ve tutarlı hale getirilmeye çalışılan bu yasalar; karşıtların birliği, yadsımanın yadsınması (ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması) ve niceliğin niteliğe, niteliğin niceliğe dönüşümüdür (Engels F. , 2014, s. 231-240).

İlk olarak karşıtların birliği yasası tüm şeylerin, süreçlerin ve kavramların tek bir mutlakta bir araya geldiklerini ileri sürmektedir. Yasanın ilk anlamı diğer her şey gibi nihayetinde tek bir birlik oluşturmayan karşıtlığın olmadığıdır (Bolt, 1951, s. 591). Yasanın ikinci anlamı ise tüm şeylerin özdeş oldukları kadar mutlak biçimde farklı ve tümünden-sınırsız biçimde karşıt olduklarıdır. Ancak karşıtların birliği yasası çelişkilerin bağımsız ve dışsal olarak yani mekanik bir şekilde yan yana getirilmesine indirgenmemelidir (Fedorov, 2010, s. 172). Yasa ile somut gerçekliğin bir karşıtlıklar ve çelişkiler birliği olduğu kabul edilerek zıtların içsel birliği vurgulanmaktadır (Feuer,

1949, s. 105). Örneğin sermayenin ancak ücretli emek yaratarak artabileceğini, emek gücünün, sermaye ile ancak sermayeyi arttırarak, kölesi olduğu gücü kuvvetlendirerek değişebileceğini belirten Marx (Marx, 2019), böylece sermaye ile emeğin yalnızca karşıt konumda bulunmadıklarını, karşıtlar olarak etkinliklerinin kendi karşıtlıklarını ürettiğini ve her birinin karşıtının varlığını süreklileştirdiğini vurgulamış olmaktadır. Nitekim Marx’a göre sermayenin sermaye olarak var olması ancak sermaye olmayan ile yani sermayenin karşıtı, negatifi olan emek ile ilişkisi çerçevesinde söz konusudur. Bu durumda sermaye ancak onunla bu bağı içinde sermayedir (Marx, 2012, s. 303).

Bir diğer önemli husus Marx’ın karşıtların birliği yaklaşımı çerçevesinde yalnızca karşıtların birbirlerini üreterek süreklileştirdiğini belirtmekle kalmadığı aynı zamanda bunların birbirlerinin biçimini de aldıklarını belirtmesidir. Örneğin Marx kullanım değerinin kendi karşıtının yani değer görünüm biçimini aldığını söylemiştir. Marx’a göre eşdeğer biçiminin ikinci bir özelliği somut emeğin kendi karşıtının yani soyut insan emeğinin görünüm biçimi haline gelmesidir. Şu hâlde eşdeğer biçiminin bir üçüncü özelliği, kişisel emeğin kendi karşıtının biçimine dolaysız toplumsal biçimdeki emeğe dönüşmesidir (Marx, 2014, s. 70). Marx’ın bu örneklerinden ulaşılan bir diğer sonuç ise karşıtlık içinde bulunan unsurların ancak birlikte ele alındıklarında anlaşılabilirliğidir. Bu durumda sermayeyi anlamak için emeği anlamak, emeğin hangi yollarla sermayenin görünüm biçimi haline geldiğini kavramak gerekmektedir. Emeğin kavranması için sermayenin kavranması, özünde birikmiş emek olan sermayenin nasıl olup da emeğin zıddı olarak görünür hale geldiğinin çözümlenmesi gerekmektedir. Kapitalizme büyük düşmanlık besleyen Marx’ın başyapıtının adının “Kapital” yani sermaye olması belki de bu sebeptendir (Soyer, 2020, s. 61).

Marx’ın sözleriyle belirtmek gerekirse karşıt şeyler ve özel mülkiyet dünyasının oluşumları olarak proletarya ve zenginlik bir bütünlük oluşturmaktadır. Ancak bunların bir bütünün iki yüzü olduğunu belirtmek yeterli olmadığından bunlardan her birinin bu çelişki içinde hangi belirli yeri tuttuğunun da bilinmesi gerekmektedir. Bu durumda özel mülkiyet çelişkinin olumlu yanını oluştururken işçi sınıfı çelişkinin olumsuz yanını, çelişkinin yüreğindeki tasayı oluşturmaktadır. Çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp yok eden etki ise ikincisinden

kaynaklanmaktadır (Marx & Engels, 2015b, s. 60-61). Marx'ın bu tespitlerinin karşıtların birliği yasası kapsamında iki temel anlamı bulunmaktadır. İlk olarak bütünlük yalnızca karşıtların birliğinden oluşmadığı gibi bu karşıtlardan bir tanesi mevcut bütünlüğü yıkmaya çalışan etkinliğin sahibidir. İkinci olarak işçi sınıfı yalnızca çelişkinin salt acı çeken sınıfı değil aynı zamanda çelişkinin bağrındaki yıkıcı güç konumundadır (Soyer, 2020, s. 63). Ancak Marx bu noktada bir uyarıda daha bulunmaktadır: Diyalektik hareketi oluşturan şey iki çelişik yanın bir arada var olması, bunların çatışmaları ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşmalarıdır. Sorunu, kötü yanın atılması olarak koymak diyalektik hareketi kısa kesmek demektir (Marx, 2011b, s. 112).

İkinci yasa karşıtlar halinde gelişme yasası olarak da anılan yadsımanın yadsınması (olumsuzlamanın olumsuzlanması) yasasıdır. Bu yasanın ön kabulüne göre şeylerin sabitliği göreceli ve sınırlı, hareketleri-değişimleri-gelişimleri mutlak ve sınırsız olduğu için yasa, tüm şeylerin süreçlerden oluşan doğasıyla devinim halinde olduğunu salık vermektedir. Söz konusu devinin itici gücü ve hareketi ile gelişiminin kaynağı, karşıtlıklar veya zıtlıklar halinde bir bütün olan şeyin yadsınmasıdır. Yasaya dair sürecin ilk aşaması yadsıma ikinci aşaması ise yadsımanın kendisinin de yadsınması yani yadsınmanın yadsınmasıdır. Bu haliyle yasa, şeylerin karşıtına dönüşmesi ya da karşıtların birliği olarak adlandırılan ilk yasaya tabidir. Çünkü yadsıma yani olumsuzlama ile olumlama iki karşıt kutupta yer alan kavramlardır. Olumlamanın olumsuzlamasıyla yadsıma ortaya çıkarken, yadsımanın yadsınmasıyla yani çift yadsımayla olumlama açığa çıkmaktadır (Kröber, 1976, s. 53-55).

Bu sürecin sonunda başlangıç noktasına geri dönülmediğinden ve yeni bir şey ortaya çıktığından, sonuç sürecin başındaki olumlama ile aynı değildir. Çünkü yadsımanın yadsınması ile özgün nitelikler korunmuş ve başka özellikler ile şekil, sürecin sonundaki daha üst düzey oluşumda ortaya çıkmıştır. Yasa kapsamında belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta bahse konu sürecin koruyarak aşma şeklinde gerçekleştiğidir. Yadsıma ile olumlamanın ilerici yanları yeni sentezde yer almak koşuluyla korunmuş onun gelişimine mâni olan gerici yanlar yadsınmıştır. Bu yasayı örneklendirmek gerekirse Marx *Kapital*'in I. cildinin sonunda doğaya hâkim olan zorunlulukta olduğu gibi kapitalist üretimin de kendi yadsınmasına yol açacağını

belirtmiş ve bunu yadsımanın yadsınması olarak değerlendirmiştir (Marx, 2014). Bu tespit ile Marx kapitalist üretim tarzının gelişim seyrinin bir dış unsurun müdahalesi olmaksızın kendi iç çelişkilerinin gelişimiyle açıklanabileceğini vurgulamak istemiştir.

Engels'in diyalektik materyalizmin doğa bilimlerindeki karşılığını ortaya koymak için yaptığı çalışmalarda sık sık göndermede bulunduğu niceliğin niteliğe dönüşümü yasası (Engels F. , 2010a) (Engels F. , 2014); atılım, kopuş, sıçrayış gibi şekillerde ortaya çıkan her türlü nitel değişimin nesnel temelinde, gerçekliğin bu değişimine kaynaklık eden nicel bir değişim bulunduğu anlamına gelmektedir (Jayaraman, 2013, s. 4). Ancak bu yasa maddi dönüşümlerin nicelikteki sürekli artışa indirgenmesi şeklinde algılanmamalıdır. Yasa ile vurgulanmak istenen nicel artışların zorunlu olarak beraberinde nitel kopuşları getirdiğidir (Malik, 2019, s. 10-11). Yasaya dair bir diğer önemli husus ise yasanın niteliğin niceliğe dönüşümünü de kapsadığıdır. Çünkü niceliğin ortadan kaldırılan nitelik, niteliğin de ortadan kaldırılan nicelik olduğu göz önüne alınırsa bu yasa karşıtların birliği yasasının özel bir uygulamasını ifade etmektedir (Thalheimer, 2013, s. 132-133). Tüm bu yasa süreci beraberinde Marx tarafından sosyal toplumsal formasyonlara uygulanan diyalektik materyalizmin Engels tarafından doğaya uygulanmasıyla “doğanın diyalektiği” meselesini gündeme getirmiştir (Kangal, 2020, s. 43-91).

Nitekim kimi Marksist düşünörlere göre Marx -az önce örnekleri verildiği üzere- diyalektik materyalizmi doğaya uygularken Engels'i takip etmemiş ve daha çok bu uygulamayı sosyal toplumsal formasyonlara uyguladığı diyalektik materyalizmi desteklemek için kullanmıştır (Eastman, 1934, s. 34). İlk defa Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ortaya atılan bu iddia aslında Marx ve Engels'in özelde diyalektik materyalizme genelde ise felsefeye bakışlarında farklılık olduğunu vurgulamaktadır (Lukacs, 1971). Lukacs'ı takip eden bazı Marksist düşünörlere söz konu farklılığı ortaya koymak için Marx'ın erken dönem çalışmalarını ön plana çıkararak bunlardaki “idealist” eğilimi ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak hem bu girişim hem de bu girişimin varmak istediği sonucun tutarlı olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Çünkü Marx'ın idealizmi sorgulamaya başlayarak ondan kopuşu günümüze değin gelen eserlerini kaleme almadan önce gerçekleşmiştir (Wood A. W., 2017, s. 358-359).

Benzer şekilde Marx'ın neredeyse tüm ilgisini diyalektik materyalizmi sosyal alana uygulamaya verdiği ve Engels'in doğa felsefesine dair kurgularından hoşlanmadığı doğru olmakla birlikte, Marx diyalektik materyalizmin yasalarının ve kategorilerinin tarihte ve doğada aynı ölçüde doğrulandığını pek çok kez belirtmiştir (Wood A. W., 2017, s. 358). Örneğin Marx artı değerın üretilişinden kapitalizmin doğuşunu açıklarken, doğaya hâkim olan ve Hegel'in *Mantık*'ta "nitelikteki basit değişimlerin belirli bir dereceye varınca nicelik farkı meydana getirdikleri" şeklinde formüle ettiği yasanın burada da geçerli olduğunu vurgulamıştır. Yine Marx örneğin Engels'e yazdığı 22 Haziran 1867 tarihli mektupta; basit niteliksel değişimler sonucunda patronun kapitalist haline gelişini tahlil ederken Hegel'in keşfettiği ve doğruluğu tarihte olduğu kadar doğa bilimlerinde de sabit olan "niceliksel değişikliklerin niteliksel değişiklikler haline gelişile" ilgili yasayı kelimesi kelimesine zikrettiğini vurgulamıştır (Marx & Engels, 1995, s. 221-222).

Görüldüğü üzere Marx toplum alanında çalışmalarını yürütürken Engels aynı diyalektik yasaların doğada da var olduğu savıyla temellendirilmiş bir doğanın diyalektiğini oluşturmuştur. İkisinin birbirlerinden ve birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmadıklarını ya da Marx'ın Engels'in bu konudaki çalışmalarını onaylamadığı halde sessiz kaldığını düşünmek daha önce de vurgulandığı üzere Marx ve Engels arasında felsefi ayrılık yaratma amacından öte bir niyet taşımamaktadır. Üstelik burada Engels'in en temel amacının epistemolojik düzeydeki diyalektik materyalizmi ontolojik düzeye de taşıyarak onun bilimsel hüviyetini sağlamlaştırmak olduğunu kestirmek çok da zor değildir. Çünkü diyalektik materyalizmin kategorileri ve prensipleri Engels tarafından doğa, toplum ve düşünceyi yöneten bilimsel yasalar olarak sunulmuştur. Son olarak Marx ve Engels'e göre toplumun ve tarihin diyalektiği doğanın nesnelliğini ve süreçlerini gösteren doğa bilimlerini de kapsamaktadır. O halde Engels'in yaptığı düşünce ve toplum alanlarındaki işlerliğini Hegel ve Marx'ın ortaya koydukları diyalektik materyalizmin, doğa alanında da geçerliliğini ortaya koyarak diyalektik materyalizm üzerinden Marx ile çalışmalarının bilimsel hüviyetini arttırmaktır.

Diyalektik materyalizmin Marx'ın çalışmalarında nasıl yer aldığını *Kapital*'in örgüsü üzerinden örneklendirmek buraya kadar anlatılanların somutlanmasını

sağlayacaktır. Ancak ondan önce Marx'ın diyalektik materyalist yöntemi üzerinde durmak gerekmektedir. Marx'ın bütünlükten başlayıp bütünlüğe dönen yaklaşımı noktasında Bertell Ollman'ın “diyalektiğin dansı” betimlemesi yerindedir (Ollman, 2008a). Marx'ın yönteminin başlangıcı onun bir materyalist olmasına uygun olarak insan bilincinin dışında var olan ve sonsuz unsurdan oluşan somuttur. Marx'ın somutu kavrayışını diğer materyalistlerden ayıran, onun gerçeklik noktasında sadece duyuşsal algılarla edinilen nesneleri değil aynı zamanda bunlarla algılanamayan ilişkileri de görmesidir. Nitekim çalışmalarında buna istinaden madde, maddi ve maddilik kavramlarını kullanan Marx'a göre maddi olan duyuşsal nesneler kadar duyuşsal olmayan fakat insan eylemini etkileyen sonuçlara sahip ilişkileri de içermektedir. Örneğin *Grundrisse*'de somutu çok sayıda belirlemenin bir noktada bağdaşması yani çoğulluğun birliği olarak kavrayan Marx'a göre, somut gerçek hareket noktası olduğundan gözlem ile tasavvurun da hareket noktası olduğu halde o, düşüncede bir hareket noktası olarak aksine bir toplama-birleştirme süreci, bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır. Marx'a göre birinci yol boyunca tasavvurun bütünlüğü çözülüp soyut belirlemeler şekline dönüşmüş, ikincisinde ise soyut belirlemeler somutun düşüncede yeniden üretilmesine doğru gitmiştir (Marx, 2012, s. 144).

Yine Marx'a göre başlangıç noktası olarak toplumu almak aslında bütünlüğün bulanık ve düzensiz bir tasavvuru olacak ve buradan daha ileri düzeyde belirlemeler yoluyla analitik olarak gitgide daha basit kavramlara, veri alınan somutluktan hareketle gitgide saydamlaşan soyutlamalara doğru ilerlemek gerekecektir. Bu noktadan sonra ise en sonunda yeniden topluma ama bu sefer bir bütünlüğün bulanık bir tasavvuru olarak değil çok sayıda belirlemeler ve ilişkilerden oluşan zengin bir bütünlük olarak topluma ulaşınca kadar aynı yoldan geriye dönmek gerekecektir (Marx, 2012, s. 144). Marx'a göre somut gerçek bir toplumun işleyişini kavramak için analitik olarak daha basit bir biçimde ilerlemek, ince soyutlamalara başvurmak soyut iktisadi kavramlara ulaşılmasıyla sonuçlanmaktadır. Somut olandan ve dolaysız olarak gözlemlenebilir olandan yola çıkmayı teorik olarak hatalı bulan Marx'a göre dikkatlice seçilen soyutlamalarla başlamak gerekmektedir. Çünkü somut olan pek çok belirlenimin kombinasyonu ve katmanlı bir bütünlüktür (Marx, 2012). Marx'ın tasvir

ettiği bu süreç onun karmaşık bir çoğulluğun birliği olarak gördüğü ampirik somutu soyut saptamalarla düşüncede yeniden ürettiği soyutlama sürecidir.

Marx'ın somutu karmaşık çoğulluğun birliği olarak görmesi nesnelerin oldukları şey ile göründükleri şey arasında farklılık olduğunu tespit ettiği anlamına gelmektedir. Örneğin Marx'a göre kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği muazzam bir meta yığını olarak görünmektedir (Marx, 2014, s. 49). Yine Marx'a göre bilimsel gerçek, şeylerin yanıltıcı görünüşlerinden fazlasını ayırt edemeyen gündelik deneyimlerin terazisine vurulduğunda her daim paradoks olacaktır (Marx, 2019, s. 53). Marx her şeyin görüldüğü gibi olması durumunda bilimin gereksiz olacağını da belirtmiştir (Marx, 2015b). Yine Marx ilk bakışta burjuva servetinin metaların sınırsız bir birikimi olarak ve metanın da tek başına ele alındığında bu servetin basit bir biçimi olarak görüldüğünü vurgulamıştır (Marx, 2011a, s. 43). Son olarak Marx öz ile görüngü arasındaki çelişkinin nesnelleştirilmesinden söz etmiş ve bunun bilimin ilk adımı olmak zorunda olduğunun altını çizmiştir (Marx, 2016a).

Tüm bu örnekler üzerinden Marx, somutu karmaşık çoğulluğun birliği olarak kavrarken nesnelerin oldukları şey ile göründükleri şey arasındaki farka işaret etmiş yani görüngü-öz ile biçim-içerik arasındaki farkı vurgulayarak bilimin amacının da bunu kavramak olduğunu ileri sürmüştür. Marx'ın bu noktada yaptığı ünlü metafor onun görünenle yetinmediğini ve bilimsel bir yöntem olarak değer verdiği diyalektiğe yüklediği misyonu ortaya koymaktadır: Roma mitolojisindeki Cacus. Yarı canavar yarı insan olarak hayatını mağarada sürdüren Cacus anlatıya göre yalnızca geceleri öküz çalmak için dışarı çıkmaktadır. Öküzleri çaldığını kimsenin anlamasını istemeyen Cacus bu amaçla onları başlarından itip geriye doğru sürükleyerek mağarasına götürmektedir. Böylece herkesin öküzlerin ayak izlerine bakıp onların aslında mağaradan dışarıya doğru kaçtıklarını sanmasını sağlayan Cacus böylece işlediği suçun gizlenmesini sağlamaktadır. Çünkü her sabah kalkıp öküzlerini yerlerinde bulamadıklarında ayak izlerinin gittiği yöne bakarak onların Cacus'un mağarasından çıkıp kırdaki kaybolduklarını düşünen köylüler Camus'u bu sebeple suçlayamamaktadır. Şüphesiz Marx'ın bu hikâyeyle vermek istediği mesaj gerçekliğin aslında kendi görüntüsünden daha fazla bir şey olduğu ve bu bakımdan sadece

görüngülerle, göze çarpan anlık ve dolaysız verilerle hareket etmenin son derece yanıltıcı sonuçlara varacağıdır (Ollman, 2008a, s. 30).

Bu bakımdan Marx'a göre öz-görüngü arasındaki farkı tespit etmek bilimin ilk adımını oluşturmaktadır. İkinci adım ise ikisi arasındaki ilişkinin özgül belirlenimini yani özün kendisini neden mevcut biçim şeklinde dışa vurduğunu kavramaktır. Hegel'den farklı olarak Marx için özün kendisini açığa vurma tarzı olan biçim, öz kadar önemlidir. Çünkü söz konusu biçim aynı zamanda ve Marx nezdinde öz kavramının mutlak koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin Marx'a göre klasik ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksik de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Ancak bu içeriğin neden o biçimi aldığını, emeğin kendisini neden değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini neden emek türünün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır (Marx, 2014, s. 89-90). Bu aşamada yani özün belirli aşamada neden belirli bir biçimi aldığının açıklanması noktasında Marx soyutlamasının bir uğrağı olarak indirgemeciliği kullanmıştır. Ancak Marx bu indirgeme işleminde öz ile biçimi birbirine değil aralarındaki ilişkiye indirgemektedir. Bu durumda soyutlama ve indirgeme işlemlerinden sonra Marx'ın izlediği yol bahse konu ilişkiyi somutlaştırıp özgüleştirmektir (Çulhaoğlu, 2015, s. 139). Bunun için Marx söz konusu ilişkisellikte tözsel ve ilineksel unsurları birbirlerinden ayırmaktır. Nitekim Marx ancak böylece var olan görgül biçimleri, bu biçimleri açıklayan kurucu ve zorunlu ilişkilerine ayırabilmiştir. Elbette gerçekliğin bu şekilde bölünmesi ancak düşünce sürecinde mümkün olabilmektedir (Soyer, 2020, s. 51-52).

Marx'ın yöntemine dair bu öncüllerden sonra artık *Kapital*'de diyalektik yönteminin nasıl somutlandığını ortaya koymak mümkündür. Marx, kendisini gerçekçi, sunuşunu da Alman tarzı diyalektik olarak yorumlayan Rus bir eleştirmenin değerlendirmeleri sebebiyle *Kapital I*'in ikinci basımının sonsözünde eserine dair yöntemsel aksiyomları ortaya koymuştur (Marx, 2014, s. 27-29). Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere Marx'ın çalışmasının diyalektik yapısı burjuva toplumundaki temel toplumsal biçimlerin oldukça soyut modellerinden daha detaylı bir çerçeveye doğru sıralandığı hiyerarşik bir modeller serisidir. Marx'ın yönteminde de vurgulandığı üzere onun asıl amacı doğrudan gözlemlenebilen hususları açıklamak için soyut

modelleri kullanmak ve teoriye eklemlenen her gözlemlenebilir gerçeklik için tedricen daha zengin soyutlamalar inşa etmektir. Bu aşamadaki amacı somutu düşüncede yeniden üretmek olan Marx nezdinde daha soyut modeller daha az gerçek olmak bir yana dış görünüşlerinin altında yatan temele daha yakın oldukları için daha gerçekçidir (Wood A. W., 2017, s. 365).

Marx çalışmasına kapitalizme dair tüm çelişkilerin kendisinden türediği, metanın kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ve metanın içerdiği somut emeğin soyut toplumsal yönleri arasındaki çelişkiden başlamıştır. Marx'ın teorisine başlangıç noktası olarak seçtiği meta ise kullanım değeri ile değişim değerine sahip insan emeğiyle üretilmiş nesnedir. Bunlardan kullanım değeri söz konusu metanın belirli bir tür gereksinimi karşılama kapasitesi iken değişim değeri aynı metanın belirli oranlarda başka metalarla takas edilmesini sağlayan toplumsal kapasitesidir (Bilgi, 2005, s. 77-78). Marx'ın değer yasası olarak nitelendirdiği yasaya göre ve kapitalist üretim tarzı nezdinde bir metanın mübadele değeri, söz konusu metanın belirli türde kullanım değeri olarak üretilmesi için toplumsal olarak gerekli olan toplam iş zamanıyla doğru orantılıdır (Marx, 2014, s. 49-60). Marx'ın ortaya koyduğu bu model aslında onun tam rekabet gibi birçok unsuru değerlendirme dışında bıraktığı ilk soyutlamadır (Heinrich, 2016, s. 53-54). Bu soyutlamanın ardından modeline uygun biçimde değer biçimini ele alan Marx para biçiminin doğuşunun izini sürerek para bilmecesini bertaraf etmeye çalışmıştır (Savran, 2013, s. 226-232).

Para üzerinden mübadeleyi modeline ekledikten sonra paranın nasıl sermayeye dönüştüğünü açıklamaya girişen Marx'a göre kapitalistler parayı iki şekilde mübadele etmektedirler. Bunlardan ilki üretim araçları ikincisi ise çalışan işçilerin emek gücüdür (Cleaver, 2008, s. 115-120). Üretim araçlarının değeri onlar için geçmişte harcanmış emek zaman olduğundan bunların emek sürecinde bu değeri artmadığı gibi ürüne aktarılmaktadır. Emek gücünün değeri ise işçilerin kendilerine ödenen ücretlerle satın alabilecekleri geçim araçlarını onlara sağlayacak gerekli emek zamanıdır (Itoh & Lapavitsas, 2012, s. 53-54). Marx'ın modelinde sermayenin değerinin artmasının sebebi işçiler tarafından eklenen emek zamanının onların ücretlerinin temsil ettiği emek zamanını aşmasıdır (Harvey, 2021, s. 49). Üretim araçlarına harcanan sermayenin değeri emek sürecinde artmazken emek gücüne harcanan sermayenin

değeri arttığı için ilkinde sabit sermaye (c), diğerine değişken sermaye (v) adını veren Marx artık emek tarafından yaratılan değere de artı değer (s) demiştir (Marx, 2014, s. 149-179).

Marx'a göre sermaye emek karşısındaki üstünlüğünü artı değer oranını s/v olabildiğince arttırmak için kullanırken bunu iş gününü uzatarak yani mutlak artı değer üretmek ve ücretleri kıstak suretiyle gerekli emek zamanını kısaltarak yani nispi artı değer üretmek yapmaktadır. Bunlardan mutlak artı değer üretimi işgücünün insanlık dışı uzun saatlere yayılması anlamına geldiği için işçiler bunu yasal yollardan sınırlandırmak için yoğun bir siyasi mücadele vermişlerdir. Nispi artı değer üretme eğilimi ise sermayenin iş bölümünü genişletmesini ve makineleşmiş emeği devreye sokmasını gerektirmektedir (Marx, 2014, s. 179-483). Görüldüğü üzere Marx buraya kadar olan bölümde oldukça soyut önermesinden git gide somutlaşan koşullara doğru gitmiş ve her somutlukta soyutlamasını bir üst aşama için revize etmiştir. Nitekim sermayenin değer ve artı değer üretiminden sonra Marx'ın ikinci ciltte ele aldığı konu sermayenin kendini yeniden üretmesi yani sermayenin dolaşımıdır (Foley, 1986, s. 62-91) (Marx, 2013).

Marx çalışmasının üçüncü cildinde ise buraya kadar inşa ettiği üretim ve artı değer gerçekleştirme modellerini, üretim ve dolaşım sürecini birlikte ele alarak kapitalist üretimden ortaya çıkan somut biçimlerin bir modelini oluşturmak için birleştirmiştir (Rosdolsky, 1977, s. 167-268). Bu çerçevede artı değer nasıl sermayenin karı olarak görüldüğünü gösteren Marx, kârın faiz ile girişim kârına bölünmesini ve artı değer bir kısmının nasıl toprak rantına dönüştürüldüğünü ortaya koymuştur (Marx, 2015b). Marx'a göre kapitalistin parasının üretim sayesinde artması, emeğin harekete geçirilmesini sağlayan değişken sermayenin miktarına (v) ve girişimle ilgili artı değer oranına (s/v) bağlıdır. Ancak kapitalistler ürettikleri değil gerçekleştirebildikleri artı değerle ilgilendikleri için hiçbir kapitalist doğrudan bu değerlerle ilgilenmemektedir. Marx'a göre kapitalistlerin ilgilendikleri şey, artı değer onu üretmek için harcanan ücretlere oranı değil, onun metanın maliyet fiyatı dediği şey yani artı değer yatırılan toplam sermayeye ($v+c$) oranıdır (Shapiro, 2008, s. 145-159). Bu orana kar oranı ($s/v+c$) adını veren Marx *Kapital*'in üçüncü cildinin ikinci bölümünde s/v 'nin bütün sanayi kolları için aynı olduğunun varsayılması

durumunda bile değişik üretim teknikleri, sabit sermayenin değişken sermayeye farklı oranlarını (sermayenin organik bileşimi c/v) gerektireceğinden kar oranının değişik sanayilerde farklı olacağını ortaya koymuştur (Marx, 2015b, s. 465-890).

Artı değer maliyet fiyatından çok değişken sermayeye dayandığından diğer her şey eşit sayılsa bile c/v değeri daha düşük olan bir sanayi kolu c/v değeri daha yüksek olan bir sanayiden daha yüksek kârlılık sağlayacaktır. Elbette kâr oranlarındaki bu farklılık ancak kapitalistlerin yatırımı farklı sanayilere kaydırma yollarının olmadığı, kapitalistler arasında rekabetin sadece her sanayi kolunun kendi içinde olduğu ve farklı sanayiler arası rekabetin olmadığı durumlarda geçerlidir. İşte şimdi Marx üçüncü ciltte modelinin gerçekçi olmayan bu varsayımı da kaldırarak geliştirmiş ve rekabet nedeniyle kapitalistlerin kendi ürünlerinin satışından gerçekleştirebilecekleri kâr oranlarının ürettikleri kâr oranlarından sistematik olarak ayrıştığını iddia etmiştir. Rekabetçi bir durumda düşük c/v 'ye sahip olan sanayilerin ürettikleri tüm artı değeri gerçekleştirmeye çalıştıkları varsayılırsa yüksek kâr oranlarının yatırımı yüksek c/v 'li sanayilerden buraya çekmeye başladığı görülecektir. Marx'a göre bu da düşük c/v 'ye sahip emtianın arz fazlasına ve yüksek c/v 'ye sahip emtianın düşük arzına neden olacağı anlamına geleceğinden buradan ortaya çıkan sonuç rekabetin artı değeri bütün sanayiler arasında eşit dağıtacağıdır (Mandel, 2008, s. 148-150).

Marx'ın üçüncü ciltte geliştirdiği model üzerinden ortaya çıkan durum üretimin değişik dallarında hâkim kâr oranlarının, esasen birbirlerinden çok farklı olsalar da rekabet tarafından değişik kâr oranlarının ortalaması olan genel bir kâr oranına eşitleneceğidir. Bunun meta fiyatlarının nispi dengesi üzerinde sistematik bir etkisi olacağını belirten Marx'a göre bu etki üçüncü ciltte sunulan modeldeki düşük c/v oranına sahip meta değerinin ne oranda altında satılıyorsa yüksek c/v oranına sahip metanın da bir o kadar değerinin üstünde satılmasıdır. Bu durumda meta fiyatlarının da haliyle değerlerine (maliyet fiyatı+üretilecek artı değer) değil, maliyet fiyatı+ortalama kâr'a denk geleceğini belirten Marx'ın vardığı sonuca göre değişik üretim alanlarından edinilen kâr oranlarının ortalamasına değişik alanların maliyet fiyatlarını ekleyerek ulaşılan fiyatlar üretim fiyatlarıdır (Tonak, 2012, s. 159-165). Özetlemek gerekirse ve eğer Marx'ın diyalektik kurgusu doğru anlaşılırsa Marx'ın birinci ve üçüncü ciltte sunduğu fiyat teorileri birbirleriyle çelişmemektedir. Aksine bunlardan ilki daha temel

ve soyut diğeri ise daha somut ve karmaşık olgulara daha yakın iki farklı meta mübadelesi modelidir (Savran, 2012, s. 144-158).

Marx'ın ortaya attığı ilk model ve önerme kapitalizm için nispi fiyat teorisi olarak değil Marx'ın diyalektik yönteminin başlangıcını oluşturan temel ve aşırı soyut bir meta teorisi modeli önermesi için tasarlanmıştır. Nitekim Marx bu türden metaların üretimini burjuva toplumun hâkim iktisadi biçimi olarak gördüğü için ilk modelini yeniden üretilebilir metayla sınırlandırmıştır. Bu bakımdan Marx meta mübadelesi yasalarını; toprağın, nadir malların ve diğerlerinin mübadele nesnesi haline geldiği toplumsal biçimleri anlamının temeli olarak görmüştür (Wood A. W., 2017, s. 365-387). Marx *Kapital*'de maddeci diyalektiği sırasıyla; kapitalizmin temel özelliklerini ve bunların çelişkilerini saptamak, bu üretim tarzının yapısını ve dinamiğini açıklamak, daha da önemlisi tarihi değiştirmenin potansiyel kaynaklarının nerede olduğunu bulmak için kullanmıştır. Marx'ın diyalektik yöntemi ile inşa ettiği modelleri ise kapitalizmin gerçekliklerini düşüncede yeniden inşa etmek, daha karmaşık ve somut kavramları sistemli olarak ortaya çıkarmak için işlevselleştirmiştir. Bu kavramlar kapitalizmin tarihi gelişmesini açıklamaya ve onun kritik zayıf noktalarına işaret etmeye yardımcı olmaktadır. Marx bunu yaparken başka başka soyutlama düzeylerinde yer alan kavramlar tahlilinde her zaman bir arada yaşamaktadır. Teorik ilerleme yeni kavramlara geçilmesini, var olan kavramların daha büyük somutluk ve karmaşıklık düzeylerinde inceltip yeniden üretilmesini ve gerçekliğin daha zengin ve daha belirli bir açıklamasını sunmak için tarihi kanıtların ortaya konmasını içermektedir (Fine & Alfredo Saad-Filho, 2011, s. 23-26).

Marx'ın *Kapital*'de somutladığı diyalektik materyalist yönteminin öğretilileri tarafından bile zar zor kavranan noktası aslında onun yaptığı incelemenin dört ana adımdan ve bir nevi diyalektiğin dansından oluşmasıdır. Marx'ın ilk adımı öncelikle mevcut toplumun içinde yaşanan andaki temel kapitalist ilişkilerini aramak olmuştur. Ardından ikinci adımda sadece bu ilişkilerin karşılıklı bağımlı süreçler olarak görülen geçmişteki zorunlu ön koşullarını bulmaya çalışan Marx açığa çıkardığı bu ön koşulları bugünü doğurmuş olan bir gelişen hareketin başlangıcı olarak ele almıştır. Üçüncü adımda şimdi birer çelişki olarak yeniden formüle edilmiş olan karşılıklı ilişki içindeki bu süreçleri Marx, geçmişten başlayarak, bugün üzerinden geleceğe

yansıtmıştır. Marx'ın bu öngörülerini çok yakın bir gelecekte başlarken, bu çelişkilerin olası çözümlerini barındıran orta vadeli bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Nihayetinde Marx uzak bir gelecekte ortaya çıkması ihtimal dâhilindeki toplum biçimine ulaşmıştır. Sonuçta gelecekteki sosyalist ve komünist aşamalara ulaşmış olan Marx daha sonra geriye dönerek ulaşmış olduğu bu aşamaları, gerçek geçmişini kapsamaları için zaman içinde geriye doğru uzatılan ve artık bu tür bir geleceğin gerekli ön koşullarının toplamı olarak görülen bugünü yeniden incelemek için kullanmıştır (Ollman, 2013, s. 31-32).

Özetle Marx'ın *Kapital*'deki diyalektiğinin ve yönteminin en temelde ve kabaca dört önemli özelliği bulunmaktadır. İlk olarak her yerde ve her zaman geçerli olduğu iddia edilen ahistorik genelleştirmelere karşılık Marx toplumsal görüngülerin ancak tarihi bağlamları içinde var olup anlaşılabilirliklerini ileri sürmüştür. İkinci olarak, her kavram tasarlandığı toplumsal formasyonun içinden çıkarılabileceğinden, teori, tarihi ve toplumsal sınırlarının ötesine itildiği zaman geçerliliğini yitirecektir. Üçüncü olarak, salt kavramsal muhakemenin, tahlilcinin kafasındaki ilişkilerin gerçek dünyadaki varlığını açıklamak konusunda işlevsiz olduğunu ileri süren Marx, Hegelci idealizm aksine yönteminin merkezinden kavramlar üretmemiş ve tahlilinin içyapısını teori ile tarih arasındaki ilişki üzerine kurmuştur. Son olarak Marx'ın yöntemi tarihi değiştirmeye odaklanmıştır (Fine & Alfredo Saad-Filho, 2011, s. 23-26).

Tüm bu noktalardan hareketle diyalektik materyalizme dair ortaya çıkan en temel sonuçları vurgulamak gerekirse;

i) Diyalektik materyalizmi basitçe Marx tarafından devralınan Hegel diyalektiğinin yine Marx döneminde revaçta olan kaba-mekanik materyalizmin birleşmesi olarak görmek mümkün değildir. Çünkü hem diyalektik hem de materyalizm birbirlerinde yadsınmış ve dönüşmüştür. Bunu sağlayan ise Marx'ın gerçek ve yaşayan insan pratiği üzerinden her iki bileşeni de yeniden ele almasıdır.

ii) Bir önceki bölümde görüldüğü üzere bugüne kadar siyasal iktidarı devrimle ele geçiren her sınıf diyalektiğin felsefesinin maddeci yönüne sırtını dönmüş ve sınıf savaşımını kazandıktan sonra idealist felsefeye yaslanmıştır. Marx ise kendisini güdüleyen pratik gelişmeler sebebiyle felsefenin bu yöndeki makûs talihinin

proletarya nezdinde yinelenmeyeceğini yani diyalektik materyalizmin işçi sınıfından başka bir özne, işçi sınıfının da diyalektik materyalizmden başka bir felsefe bulamayacağını belirtmiştir. Hatta Marx’a göre nasıl ki felsefe -burada artık kasıt diyalektik materyalizmdir- proletaryada maddi silahlarını buluyorsa, proletarya da felsefede düşünsel silahlarını bulacaktır. Dolayısıyla 21. yüzyılda insan eylemliliğine bağıtlı bir devrimci özgürleşme noktasında felsefe bu özgürleşmenin başı, proletarya ise kalbi konumundadır. Bu durumda da felsefenin proletaryayı aşmadan kendisini gerçekleştirmesi, proletaryanın da felsefeyi gerçekleştirmeden kendisini aşması mümkün değildir (Marx, 2017, s. 105).

iii) Toplumsal yaşamın özgül biçimlerini üreten süreçlerin incelemesi olarak diyalektik materyalizm daha da özelleştirmek gerekirse mevcut biçimin yani kapitalist üretim biçiminin hem tarihsel bir ürün olarak hem de dönüşüm olasılıkları açısından incelenmesi olarak kendisini göstermektedir. Diyalektik materyalizm bu inceleme sürecinde bir gerçeklik olarak mevcut kapitalist biçiminin daha üstün bir biçime dönüşüm sürecini yönetebilecek karşıt toplumsal gücün -işçi sınıfının- hem teorik hem de pratik karakterini ifade etmektedir. Teoriktir çünkü bahse konu sınıfın kapitalizmi bütünlük çerçevesinde içsel, süreçsel ve çelişkili şekilde kavramasını sağlamaktadır. Pratikteir çünkü kendisi insan pratiğiyle dönüşmüş yapısıyla bu dönüşümün anahtarı olan sınıf mücadelesini işçi sınıfına dayatmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan en temel sorun diyalektik materyalizmin de kafa yorduğu sorudur: Felsefenin işçi sınıfı tarafından nasıl sahiplenileceği. En temel sorunun bu olmasının diyalektik materyalizm nezdinde ortaya çıkardığı sonuç ise en az bu soru kadar önemlidir: Diyalektik materyalizm kitlelerin öncülüğünü harekete geçirerek işçi sınıfının evrenselleştirici gücünü açığa çıkarma kapasitesinin söz konusu olduğu bir taraflılık bilimi ve siyasi bir bilimdir (Bensussan & Labica, 2016, s. 249-253).

iv) “Modern Prometheus” olarak Marx’ın işçi sınıfı özelinde tüm insanlığa sunduğu ateş olarak diyalektik materyalizm için günümüzdeki belki de ilkinden de katmerli diğer sorun onun işçi sınıfı tarafından nasıl sahiplenileceği değil onu sahiplenecek bir sınıfın bile artık var olmadığı ve toplumsal incelemelerde sınıfın bir özne olarak anlamını yitirdiği üzerinden yapılan sorgulamalardır. Çünkü eğer sınıf hakkındaki günümüzdeki bu yaygın kavrayış geçerliyse ve sınıf özne olma konumunu

yitirdiyse bunun diyalektiğin felsefesi için anlamı dünyanın mevcut haliyle sonsuza kadar süreceği ve değişimin artık ihtimal dâhilinde olmadığıdır. Oysa değişimin değişmezliği prensibi ile mevcut ve istikrarlı olanda gelecek olanı ve değişen yönü görmek diyalektiğin felsefesinin var oluş koşullarıdır. Tüm bu noktalardan hareketle çalışmanın bundan sonraki bölümünde, sınıfın toplumsal çözümlemelerde bir özne olarak varlığını sürdürüp sürdürmediği ve diyalektik materyalist felsefenin sahipsiz kalıp kalmadığı üzerinden irdelenen husus aslında insanlık tarihinin bundan sonraki seyri hakkındadır. Çünkü diyalektik materyalist felsefeyi beşeri alanda öznesiz bir süreç olarak görmek mümkün değildir. O halde bir öznenin var olup olmadığı, eğer varsa günümüz kapitalist sistemine eklemlenme düzeyinin onda bir değişimi talep edecek düzeyde olup olmadığı ve eğer bu içerik yıkıcı ve yeniden yapıcı bir yönelimdeyse bunun imkânlarının boyutu çalışmanın izleyen bölümünün genel temasıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KÜRESEL İLİŞKİLERİN ÖZNESİ OLARAK SINIF: DİYALEKTİK BİR ÇÖZÜMLEME

3.1. Marx'ın Sınıf Çözümlemesine Giden Yol: Tarihin Diyalektik Materyalist Yorumu

Tarih geçmişin siyaseti, siyaset ise bugünün tarihidir. O halde siyaset dolayımı üzerinden yalnızca geçmiş değil bugünü ve geleceği de tarih kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bugünün tarihinin geçmişten gelmesi, geleceğin tarihinin ise bugünden yazılıyor olması bu savı desteklemektedir. Geçmişin tarihinde yaşanan olayların sonuçlarının, bugünün tarihinde etkilerinin gözlemlenmesi ve bugünün tarihinde “yaşanıyor olan” olayların yerleşikleşmiş sonuçlarının, geleceğin tarihinde ortaya çıkmaya gebe olması da geçmiş-bugün-gelecek bağıntısını açık etmektedir. Bu durumda geçmiş tarihin nasıl okunduğu ile bugünün tarihinin nasıl yorumlandığı ve geleceğin tarihinin nasıl şekillendirilebileceği birbiriyle bağlantılı konulardır. Böylesi bir bağlantının karakterini yalnızca kronolojik olarak yapmak yeterli değildir. Yani geçmiş-bugün-gelecek arasında bir bağlantı olduğunu ileri sürmek bunların birbirlerini takip eden zamansal süreçler oldukları düşünüldüğünde düpedüz bir totolojidir. Bu totolojiden daha ötesi, söz konusu zamansal üçlü arasındaki bağlantının diyalektik olduğudur. Geçmiş-bugün-gelecek arasındaki diyalektik bağıntı bunlar ancak bir bütünlüğün parçaları olarak değerlendirildiklerinde kendisini göstermektedir.

Bu bölümün ilk başlığı altında yapılan da aslında bu zamansal bütünlüğün diyalektik bağıntısının ortaya konmasından ibarettir. Çünkü Marx'ın tarihi diyalektik materyalist temelde kavrayışı, yalnızca geçmişin yaşanmış olaylarını diyalektik gelişim çerçevesinde okumasını değil aynı zamanda bu okumadan bugüne ve geleceğe çıkarsamalar yapmasını sağlamıştır. Bir önceki bölümde Bertell Ollman'ın Marx'ın diyalektiği için kullandığı “diyalektiğin dansı” nitelendirmesi de bu tespiti doğrulamaktadır. Buna göre Marx ilk olarak içinde yaşadığı dönemin toplumunu çözümlemekte akabinde bu toplumun önkoşullarını geçmişte aramakta ve nihayetinde şimdi çelişki olarak adlandırdığı bu önkoşulları bugün ile birlikte değerlendirerek geleceği inşa etmektedir. O halde Marx'ın tarihi nasıl kavradığı; onun geleceği nasıl

tahayyül ettiğini ve onda değişim potansiyeli görüp görmediğini ortaya koymaktadır. Marx'ın tarihe yaklaşırken en temelde onun bir bilim olup olmadığını, tarihin gidişatını değiştirmenin mümkün olup olmadığını, insanlık tarihinin dönemlerinin ayırt edici/ortak özelliklerinin ne olduğunu sorması, tarihi diyalektik olarak kavramasının ve bu şekilde geçmiş-bugün-gelecek bağıntısını bütünlük içinde kurabilmesinin sonucudur.

Marx'ın hem tarihe yaklaşımını hem de sıralanan bu soruları sormasını etkileyen, çalışma boyunca üzerinde durulduğu gibi döneminin sosyo-politik panoramasıdır. Çalışmanın bir önceki bölümünde ele alınan Avrupa'nın ikiz devrimlerinin (İngiliz Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi) yanı sıra Marx'ın Aydınlanmanın ikinci kuşağına ait bir düşünür olması da onun tarihe yaklaşımını etkilemiştir (Perry, 2010, s. 60). Söz konusu ikiz devrimlerin, tarihin değişimlere açık bir süreç olarak kavranması noktasında Marx'ı etkilediğine hiçbir şüphe yoktur. Çünkü Avrupa'nın ikiz devrimlerinin yarattığı sosyo-politik ve toplumsal anlamdaki tektonik hareketlilik mevcut olan her şeyin yerle bir olmak için var olduğu izlenimini Marx nezdinde kuvvetlendirmiştir (Kluchert, 1992, s. 85). Aydınlanma ise bilgi üzerindeki tanrı tahakkümünün kırılmaya başladığı ve insanoğlunun hem doğanın hem de kendi sosyal hayatının yönlendirilmesinde yegâne rasyonel aktör olduğu düşüncesinin yerleşiklemeye başladığı bir süreç olarak kavranırsa, bunun tarih bilimi nezdindeki karşılığı tarihe dair genel yasaların keşfedilebileceğine dair inancın düşünürler nezdinde yaygınlaşmasıdır (Koselleck, 1998, s. 23-24).

Ancak Marx'ın tarih anlayışını genelde Aydınlanmanın tarih anlayışı ile özelde ise bu sürecin bir sonucu olan pozitivist bilim felsefesiyle eş değer görmek mümkün değildir. Günümüzde yaygın olan bu kanının en temel sebepleri Marx'ın ütöpik sosyalizmden farklılaşmak adına yaklaşımın bilimsel temelini çok fazla vurgulaması (Perelman, 1978, s. 859) ve Engels'in, Darwin'in evrim alanında başardıklarını Marx'ın toplumsal alanda başardığını ileri sürmesidir (Engels F. , 1985, s. 403). Marx'ın çalışmalarında bilimsel dili çok fazla kullanması ve tıpkı Newton'daki evrenin hareket yasaları gibi tarihin gelişim yasalarından bahsetmesi bu kanıyı perçinlemiştir. Bunlar Marx'ın tarihte değişmez yasalar ortaya koyarak özgür iradeyi reddettiğinin ve determinizme vardığının ileri sürülmesine neden olmuştur (Pires,

2019, s. 1) (Chang, 2013, s. 475-478). Oysa tam da bu noktada Marx'ın modern bilimin doğuşunu coşkuyla karşıladığı kadar ona karşı eleştirel bir tutum takındığını da hatırlamak gerekmektedir. Marx diyalektik felsefesine uygun şekilde; söz konusu bilimsel devrimlerin insanlığın zenginliğini sağladığı kadar çoğunluğu yoksulluğa mahkûm ettiğini, üretim potansiyelini arttırdığı kadar hem doğal hem de beşeri anlamda kitlesel yıkımı mümkün kıldığını ve insanı angaryadan kurtarmayı vaat etse de milyonları düşük maaş ile bitip tükenmeyen iş döngüsüne esir ettiğini defalarca vurgulamıştır (Perry, 2010, s. 64-65).

Bu bilimsel devrimlerden güç alarak ortaya çıkan pozitivist bilim ve tarih felsefesi noktasında Marx'ın tutumuna gelince, bilim insanına şeylerin derinlerinde yatanı açığa çıkarma görevini isnat eden Marx, bilimsel araştırmalarda doğrudan gözlemin olay ve olguları açıklamakta yetersiz olduğunu belirtmiştir (Ruben, 1979, s. 5-6). Buna rağmen Marx'ın doğa bilimlerinin dilini yoğun şekilde kullanmasının sebebi ise -az önce vurgulanan ütöpik sosyalizmden farklı bir yaklaşım ortaya koyduğunu vurgulamak isteğı kadar- uzun süre kilisenin etkisi altında kalan bilimin özgürleşmesine verdiği konjonktürel destektir (Engels F. , 1980, s. 7-8). Çünkü burjuvazinin feodal düzene karşı savaşımla eş zamanlı olarak, özellikle Aydınlanma ve Reformasyon süreçleri bilimi kilisenin boyunduruğundan aşamalı olarak kurtarmıştır (Mjaaland, 2020, s. 1). Bilimde ilerici olarak değerlendirilen bu durumu Marx'ın sahiplenmesini, onun örneğın *Komünist Manifesto*'da feodal kalıntıları yerle bir ettiğı için yer yer olumladiğı burjuvaziye bakışına benzetmek mümkündür (Marx & Engels, 2010f). Yani Marx burjuvaziye ne kadar taraf ve ona yakınsa, pozitivistme de o kadar taraf ve ona yakındır. Çünkü Marx, Genç Hegelcilerin olguları görmezden gelen yaklaşımlarını eleştirdiğinden daha fazla olguları titizlikle toplayan fakat hangi olguları derleyeceklerine ilişkin seçimlerinin gerekçesini ortaya koymayan pozitivistleri eleştirmiştir (McCarthy, 1988).

Pozitivist yaftasından da hareketle Marx'ın tarih yaklaşımına yöneltlen ekonomik determinizm ve lineer teleoloji eleştirileri ise Marx'ta katı bir nedenselliğın, koşulsuz belirlenimciliğın, kayıtsız iradeciliğın ve iradesiz yapısalcılığın var olmaması sebebiyle yersizdir. Marx felsefenin temel sorunu olan ve özne-yapı, yapısalcılık-iradecilik, özgürlük-zorunluluk gibi farklı şekillerde formüle edilen sorunsalla oldukça

erken bir dönemde yüzleşmeye başlamış ve konumunu henüz doktora tezinde netleştirmiştir. Buna göre zorunluluk kısıtı altında yaşamak mutsuzluk kaynağı iken bir zorunluluk değildir (Marx, 2016a, s. 28). Marx'ın bu ifade ile ilk vurgusu insanın zorunluluk koşulları altında çaresiz, iradesiz, eylemsiz olmadığı ve hatta bu koşulları değiştirmeye muktedir olduğudur. Zorunluluk alanını kabul ederek yaptığı ikinci vurgu ise insan iradesinin zorunluluk alanını keyfi olarak ve istediği şekilde düzenleyemeyeceğidir (Soyer, 2020, s. 70). Bu sebeple Marx kendisinden önceki tarih çalışmalarını, tarihin yapımında insan etkinliğinin oynadığı rolü göz ardı ettikleri için eleştirmiştir. Marx'a göre tarih hiçbir şey yapmamaktadır ve asıl yapan gerçek ve yaşayan insandır (Marx & Engels, 2015b, s. 137).

Hareket noktasının keyfi temeller ve dogmalar olmadığını belirten Marx bunların ancak yine bunlara ilişkin soyutlamaların imgelemde yapabileceği gerçek öncüller olduğunu belirtmiş, kendisi için öncülün gerçek bireyler, onların eylemleri ve hem insanların eylemleriyle yarattıkları hem de karşılarında buldukları maddi yaşam koşulları olduğunu vurgulamıştır (Marx & Engels, 2015a, s. 38). Marx'a göre her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak önlerinde buldukları üretici güçler, sermayeler ve toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, idealist filozofların töz olarak ve insanın özü olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir (Marx & Engels, 2015a, s. 67-70). Bu sebeple Marx tarih yazarlarının tüm toplumsal yaşamın ve dolayısıyla tüm gerçek tarihin temeli olan maddi üretimin gelişmesine pek az dikkat gösterdiklerini ileri sürerek onları eleştirmiştir. Gerçek insana ve onun pratiğine tarihin değişimi noktasında merkezi önem atfeden Marx'a göre pratik materyalist yani komünist için sorun da mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek, var olan duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmektir (Marx & Engels, 2015a, s. 48). Ancak Marx'a göre insanlar tarihlerini özgür iradeleriyle ya da kendi seçtikleri koşullar altında değil dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili geçmişten devrolan koşullar altında yapmaktadır (Marx, 2016b, s. 149).

Marx'a göre ayırdına varılması gereken nokta ortam ve koşulların insanları yaratması kadar insanların da ortam ve koşulları yarattığıdır. O halde Marx'a göre eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmişse koşulları insanal olarak biçimlendirmek gerekmektedir (Marx & Engels, 2015b, s. 188). Tüm bu aktarımlardan çıkarılacak olan

sonuçlar Marx'ın tarihe ve tarihin yapımına yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir kere Marx'ın idealizmi, materyalizmden çok önce tarihte öznenin rolünü açığa çıkardığı için olumlama (Marx & Engels, 2015a, s. 20) onun için öznesiz bir tarihin olmadığı anlamına gelmektedir. İkinci olarak Marx -Aydınlanma düşünürü olarak değil ama Aydınlanma döneminin bir düşünürü olarak- tarihin kavranmasında uhrevi güçleri, büyük hanedanları ve bireysel kahramanları bir kenara bırakmış ve böylece onun anlaşılabilir-tutarsız görünmesine sebep olan yanını aşmıştır. Çünkü tarih bu tarz idealist ve metafizik temeller üzerine inşa edildiğinde her olay öznesinden menkul bir hal almış ve tarihte sürekliliği keşfetmek imkânsız hale gelmiştir. Bunun yerine insanı tarihin yapıcı öznesi olarak belirleyerek tarihte tutarlılıklar keşfeden ve tarihin bilim olarak kavranmasının mümkün olduğunu gösteren Marx, kendisinden önceki tarih anlayışını “prenslerin ve devletlerin bangır bangır dramları” olarak değerlendirmiştir (Blackledge, 2017, s. 53).

Üçüncü olarak Marx tarihin yapıcı öznesi olarak insanı temel alırken idealizmin ve kaba materyalizmin soyut-kurgusal-metafizik öznesi olarak insanı değil gerçek-yaşayan insan ve onun etkinliğini hareket noktası olarak kabul etmiştir. Dördüncü olarak Marx'ın çözümlediği en esaslı nokta kendisine kadar gelen düşünürlerin tarihin öznesi olarak temel aldıkları töz, idea, akıl, soyut insan ve insan doğasının insan pratiği özelinde somut temelleri olduğunu ileri sürmesidir. Beşinci olarak Marx tarihin gidişatının değişiminin mümkün olduğunu açıkça belirtmiş hatta bunu materyalistler için bir göreve dönüştürmüş ve böylece insanı tarihin mutlak belirlenen olmaktan çıkarmıştır. Marx'tan aktarılanlardan çıkarılan altıncı ve ekseriyetle gözden kaçan husus ise onun insan pratiğini kısıtlayan yapılara dair yaklaşımıdır. Marx insanların iradelerinin tarihe mutlak yansımalarını engelleyen yapısal maddi koşulların varlığını kabul etmiştir. Ancak Marx insanların önlerinde buldukları bu maddi koşulların da insan eyleminin ürünü olduğunu vurgulayarak kaba materyalistlerden ayrılmıştır. Bu maddi koşullar eğer şimdiki neslin önünde bulunduğu verili şartlar ise o halde ortaya çıkan sonuç oldukça açıktır: Marx için maddi koşullar geçmişteki insanların yapılaşmış ve birikmiş eylemleridir (Soyer, 2020, s. 73). Veciz şekilde “ölüler dirilere yapışıktır” derken, Marx'ın tam olarak kastettiği budur (Avcı & Söker, 2017, s. 19).

O halde Marx'ın tarih anlayışında insan pratiği ve insanın önünde bulunduğu maddi koşullar diyalektik bir bütünlük olarak kavranmalı ve bu bütünlüğün dolayımı gerçek insanın etkinliğinde aranmalıdır. Bu ise her türlü insan faaliyetini etkinlikle-edilgenliğin bütünlüğünde diyalektik olarak incelemek demektir. Çünkü Marx'a göre birey bir yandan doğayı ve etrafındaki dünyayı değiştirirken diğer yandan da kendisinin bizzat yaratmadığı bir takım koşulların etkisi altında kalmaktadır. Bu durumda beliren en önemli soru Marx'ın insan, insan eylemi ve pratiği ile tam olarak neyi kastettiğidir. Çünkü bu sorunun cevabı hem Marx'ın öznesi üzerindeki perdenin kalkmasını hem de bu öznenin karşısına dikilen ve geçmişten gelerek yapılaşan koşulların anlaşılmasını sağlayacaktır. Bir kere sürekli olarak gerçek-yaşayan insana atıf yapan Marx'ın idealizm ve kaba materyalizmde olduğu gibi soyut ve ahistorik bir insana atıf yapmadığı ortadadır. Nitekim Marx, Annenkov'a yazdığı 28 Aralık 1846 tarihli mektupta insanı sadece düşüncenin ve sonsuz aklın kendisini ortaya koymak için kullandığı araç olarak gören Proudhoncu tarih kavrayışına radikal bir şekilde karşı çıkarak tarihin hareketine yönelik bu bakış açısını modası geçmiş bir Hegelcilik olarak nitelendirmiştir. Çünkü Marx'a göre bu bir tarih değildir, elle tutulur bir tarih yani insanların tarihi değildir, kutsanmış bir tarih yani düşüncelerin tarihidir (Marx & Engels, 1995, s. 29-43).

İkinci olarak Marx'ın ekonomi politik eleştirisinde de görüldüğü üzere onun soyutlanmış ve bireyselleşmiş bir gerçek insandan bahsettiğini de söylemek mümkün değildir (Kanatlı, 2015, s. 311-312). Çünkü Marx içinde yaşadığı dönemin sosyo-politik panoraması bakımından revaçta olan ve o döneme de kapitalizmin erken dönem ideologlarından tevarüs eden bu insan betimlemesine doğrudan karşıt bir tutum takınmıştır. Bilindiği üzere özellikle Fransız ve Amerikan devrimleri bireyin tarihteki belirleyici rolünün düşünürler nezdinde kavranmasını sağlamış (Lukes, 1971, s. 45), bunun Protestanlıkta karşılık bulan dinsel ifadesi her bireyin Tanrıyla olan ilişkisinin kişisel olduğu şeklinde formüle edilmiştir (Cohen, Wu, & Miller, 2016, s. 1238). Yine bireyin vazgeçilemez-devredilemez haklarının olduğu yönünde siyasal temelde karşılık bulan bu görüş, 18. ve 19. yüzyıl İskoç ve İngiliz ekonomi politikçileri tarafından bireycilik olarak ekonomi politığe dâhil edilmiştir (Hayek, 1948, s. 5-8). Buradan hareketle dönemin tarih yazıcılığı da monarkların efsanelerinden çıkarak

“önemli” insanların tarihine dönüşmüştür. Gerçek ilişkileri görmezden gelen, kendini prenslerin ve devletlerin cafcacflı dramına hapseden bu tarih anlayışını saçma olarak değerlendiren Marx ise (Marx & Engels, 2015a, s. 59) tarihteki büyük adamlar görüşünün kapitalizm ile birlikte yayılan bireycilikle ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Marx’a göre çağın bu büyük yanılsaması 16. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan burjuva toplumunun beklentisinden kaynaklanmaktadır (Marx, 2011a).

Öyle ki hayatın tüm alanları metalaşmaya başladıkça insanlar geçimlerini doğayla olan geleneksel ilişkileriyle değil insani nitelikten yoksun piyasa üzerinden ve yalıtık bireyler olarak sağlamaya başlamışlardır. Marx bunun sonucunda gelişen ve insanın kendi kendini yetiştirdiğine, kendine yettiğine inanan, kendini her şeyden bağımsız olarak gören bireyci anlayışı gülünç bulmuştur (Wright E. O., 1992, s. 107). Marx insanlık tarihinin evrimini incelemek için her zaman kendine benzeyen, yalıtılmış, soyut bir insandan yola çıkan ideologlarla sert bir biçimde dalga geçmiş ve bu tarz tarih yazıcılığına da “Robinsonculuk” adını takmıştır (Shapiro, 2008, s. 37). Çünkü insanın her zaman “toplumda yaşayan” olarak görüldüğünü saptayan Marx’a göre insan, sözcüğün tam anlamıyla bir *zoon politikon*’dur. Bu tespit insanın yalnızca toplumsal bir hayvan olarak değil aynı zamanda kendini toplum içinde tecrit edebilen bir hayvan olarak değerlendirilmesi demektir. Marx’a göre toplum dışında tecrit edilmiş bir birey tarafından gerçekleştirilen üretim, birbiriyle konuşan canlı bireylerin bulunmadığı yerde dilin gelişmesi kadar saçma bir şeydir (Marx, 2011a).

Sıralanan ve biri soyut ikincisi ise bireyci olan insan kavrayışına karşı Marx toplumsal insanı öncelemiştir. Örneğin Marx *Feuerbach Üzerine Tezler*’de insan doğasının her bireyde doğuştan var olmadığını, sosyal olduğunu, bireysel bilincin sosyal ilişkileri oluşturanların bir bütünü olduğunu ileri sürmüştür (Marx & Engels, 2015a, s. 22) ve tarihin tekil bireylerden oluşan bir soyutlamaya dayanması durumunda anlaşılabilir olacağını belirtmiştir. Yine Marx’a göre insanı diğer canlılardan ayıran türsel özelliği onun geçim araçlarını toplumsal bir etkinlik olarak üretmesidir. Nitekim ünlü 8. tezde Marx, her toplumsal yaşamın pratik olduğunu belirtmiştir (Marx & Engels, 2015a, s. 22). Araştırmasının başlangıç noktası olarak toplum içinde üretim yapan bireyleri gösteren Marx (Marx, 2012, s. 121) belirli bir tarzda üretici faaliyette bulunan bireylerin yine bu şekilde toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girdiklerini

belirttikten sonra söz konusu bireylerin imgeler değil gerçek bireyler olduğunu vurgulamıştır (Marx & Engels, 2015a, s. 43-44). Marx'ın tarihin öznesi noktasında toplumsal insanı seçmesi ise onun tarihte bir tutarlılık bulmasını ve başta ele aldığı tarihin bilimselliği meselesini çözmesini sağlamıştır. Çünkü Marx'a göre arkadan gelen her kuşak kendini bir önceki kuşağın edindiği üretici gücün sahibi olarak bulmaktadır. Söz konusu yeni kuşağa üretim için hammadde olarak hizmet eden bu üretici güçlerin varlığı ise insanlık tarihinde bir tutarlılıktan söz etmeyi mümkün kılmaktadır (Marx & Engels, 1995, s. 31).

Marx'ın tarihte bulduğu bu tutarlılığın zorunlu sonucu insanlığın toplumsal tarihinin onlar bunun bilincinde olsalar da olmasalar da her zaman insanların bireysel gelişmesinin tarihi olduğudur. Marx'a göre insanlar arasında tesis edilen bu ilişkilerde maddi ve bireysel etkinliklerin içerisinde gerçekleştirdikleri gerekli biçimler olarak maddi ilişkiler diğer tüm ilişkilerin temeli konumundadır (Marx & Engels, 1995, s. 30-31). Marx'ı tarihin öznesi olarak toplumsal insana götüren ise Engels ile birlikte emek ve üretim üzerine yaptıkları değerlendirmelerdir. Bilindiği üzere Darwin'in evrim teorisini büyük bir coşkuyla karşılayan Marx ve Engels bu teoriyi insanlık tarihine uyarlamaya çalışmışlardır (Angus, 2009, s. 18). Bu çabanın kendisini gösterdiği sistemli çalışmalardan bir tanesi Engels'in *Maymundan İnsanlığa Geçişte Emegin Rolü* başlıklı ve 1876 tarihli çalışmasıdır. Engels bu çalışmasında Darwin'in yaklaşımını olduğu gibi benimseyerek insanlık tarihine uyarlamak bir yana aslında onunla hesaplaşmıştır. Bilinçli emeği, elin benzersiz fizyolojisini ve alet yapabilme yetisini insan türünün gelişiminin olmazsa olmaz uğrakları olarak değerlendiren Engels'e göre maymun topluluğuyla insan toplumu arasındaki belirgin fark emektir (Engels F. , 1979).

Günümüz insanının atalarının ağaçlardan indikçe bir dizi başkalaşım geçirdiğini, ön ayakları serbest kaldığı için el becerilerinin arttığını, giderek daha dik durmaya başladıklarını, hem etçil hem otçul olduklarını ve artan protein alımının sonucunda beyinlerinin ve ses tellerinin geliştiğini belirten Engels, tüm bu fizyolojik gelişmeleri insanlık tarihinin er geç alacağı seyir için gerekli görmüştür. Darwin'in tezine göre insanların evriminde belirleyici an büyük beyinlerin gelişmesiyle meydana gelmiş ve ardından iki ayaküstünde dik yürüme, elleri serbestçe kullanma ve dil gibi

diğer insani ayırt edici özellikler evrilmiştir. Bu varsayıma karşı Engels büyük beyinin gelişiminin dik yürümenin evriminden sonra geldiğini öne sürerek bu tespitini tırmanmanın ellere ve ayaklara farklı işlevler kazandırmasına dayandırmıştır. Çünkü Engels'e göre kuyruksuz maymunların yaşam tarzları yerde hareket etmelerini gerektirdiğinden, bu canlılar yürürken ellerini kullanma alışkanlıklarını yavaş yavaş bırakmaya ve daha dik bir duruş edinmeye başlamışlardır. Böylece kuyruksuz maymundan insana geçişte belirleyici bir adım atıldığını ileri süren Engels ellerin serbest kalmasının alet yapımında git gide daha çok ellerin kullanılmasını sağladığını belirtmiştir. Engels'e göre ellerin tırmanmak için değil de alet işletmekte kullanılmaya başlanması maymunu ellerin modern ellere benzemesini sadece zamansal bir sürece bırakmıştır (Engels F. , 1979).

Engels için bu evrimsel üstünlük elin yalnızca çalışma organı değil aynı zamanda çalışmanın ürünü olduğunu göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu gelişmeden sonra -hâlihazırda gurup olarak yaşamaya yatkın bir atadan gelmiş olan insan- emeğin, insanı toplumun diğer üyeleriyle daha da yakınlaşmaya sevk etmesi, insanın evrimini dilin gelişimini kolaylaştıran gırtlak uyumuna kadar götürmüştür. En sonunda emek ve dilin bir araya gelerek beynin hızla büyümesi için en önemli iki uyararı oluşturduğunu belirten Engels'e göre ilerleyen süreçte zekânın gelişmesi ve teknik bilgilerin artması daha çeşitli bir beslenmenin gelişmesine yol açmıştır. İnsanların atalarının beslenme düzeninin genişlemesi ise beynin daha da büyümesine temel oluşturarak ateşin bulunmasını ve hayvanların evcilleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Engels'in öne sürdüğüne göre Darwin'in bu süreci kavrayamaması emeğin daha genel toplumsal tarih açısından taşıdığı önemi küçümsemeye eğilimli ideolojik etkinin onun düşüncesini etkilemesinin sonucudur (Engels F. , 1979). Aslında Darwin'den çok önce Marx ve Engels emek ile üretimi insan doğasının ayırt edici özellikleri olarak öne çıkarmışlar ve insanın emek ile etrafındaki dünyayı değiştirdiğini ileri sürmüşlerdir (Byron, 2016, s. 383).

Marx ve Engels'e göre elbette örümcek ağı ya da tırtıl kozası örneklerinde olduğu gibi hayvanlar da en karmaşık eserleri yapabilmektedir. Ancak diğer hayvanlardan farklı olarak insanlar henüz gereksinimlerini karşılamak için yapacakları şeyi yapmadan önce onu zihinlerinde canlandırabilmekte ve tasarlayabilmektedir

(Estrangement, 1944, s. 11-14). Hayvanlarda bu süreç bir içgüdü şeklinde gerçekleşirken insanlar üretim sürecini bilinçli olarak gerçekleştirmektedir. İkisi arasındaki bir diğer fark ise hayvanların içinde yaşadıkları doğaya uyum sağlamaya çalışmaları buna karşılık insanların bilinçli emek ve üretim süreciyle doğayla savaşmalarıdır. Nitekim doğa ile olan ilişkileri her toplum için temel olarak gören Marx'a göre insan için doğayla ilişkiyi temel kılan onun doğanın bir parçası olması değil aksine onun doğayla savaşımıdır. Marx'a göre insanlık tarihi hem bu savaşımı sürdürmek hem de yaşamının gereksinimlerini bilinçli olarak üretmek için insanın buna dair araçları yapmasıyla başlamıştır. O halde yine hayvandan farklı olarak insanın yaşam ortamı doğa değil sürekli insanlaştırılmaya çalışılan doğadır (Benton, 1988, s. 7). İhtiyaçlarını emeği ve teknik araçları vasıtasıyla doğayla savaşıma girerek karşılayan insanların bahse konu bu ihtiyaçlarını da sabit görmeyen Marx'a göre ihtiyaçların karşılanması ile yeni ihtiyaçların yaratılması bakımından da insanlar ve hayvanlar ayrılmaktadır (Chitty, 1993, s. 25-26). Marx nezdinde insanlık tarihinin bir diğer karakteristik özelliği tüm bu süreçte insanlar arasında sosyal ilişkilerin kurulmasıdır (Wilde, 2000, s. 37-53).

Özetle Marx'ın tarihin öznesi olarak toplumsal insana varmasını sağlayan onun antropolojisidir. Marx'a göre insan türü toplumsal üretim aracılığıyla kendisini diğer hayvanlardan ayırt ediyorsa o halde herhangi bir tarihsel dönemle ilgili ortaya konması gereken sorular o dönemdeki üretimin doğasına ilişkin soruları da kapsamalıdır. Marx üretimi temel aldığı bu tezine dair en eksiksiz taslağını *Grundrisse*'de ortaya koymuştur. Üretimin doğasını belirleyen tüketim olduğu iddiasına karşı Marx, insanın gereksinimlerini doğa içinde doyurma arzusunun tarihin başlangıç noktası olduğunu belirtmiştir. Bu durumda ilk önce şu ya da bu biçimde üretim yapılmadıkça tüketim meydana gelemeyeceği için ve üretim eylemi hem üretim süreci içinde hem de üretici açısından yeni gereksinimler yarattığı için Marx nezdinde üretim gerçek çıkış noktasıdır. Yine Marx'ın vurguladığı üzere üretim, mübadele, bölüşüm ve tüketimin hepsi, üretimin ağır bastığı bir bütünlüğün parçaları oldukları için her toplumsal yapıda temel öneme sahip olan üretimdir (Marx, 2012, s. 128-143). Dolayısıyla bir toplumun üyeleri her şeyden önce Marx'ın üretim ilişkileri olarak adlandırdığı ilişkilerle birbirlerine bağlıdır. Marx genel kural olarak üretimi

düzenleyenin ihtiyaçlar olmadığını ama üretimin ihtiyaçları belirlediğini de ileri sürmüştür. Marx'a göre gereksinimler doğrudan doğruya üretimden ya da üretime dayalı bir durumdan doğdukları için örneğin dünya ticareti bireysel tüketimin değil üretimin gereksinimleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bunu bir başka örnek üzerinden destekleyen Marx'a göre avukatlara olan gereksinme, üretimin belirli bir gelişiminin ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyete dair belli bir medeni yasayı öngörmektedir (Marx, 2011b, s. 40-42).

Bu tespitlerden hareketle Marx'a göre ona kadar gelen tarih anlayışı tarihin bu gerçek temelini ya tamamen görmezden gelmiş ya da aynı temeli tarihin akışı noktasında tali bir mesele olarak görmüştür. Bu yüzden tarih de daima kendi dışında bulunan bir ölçüte göre yazılmak zorunda kalmış, yaşamın gerçek üretimi tarih dışı, tarihsel olan ise olağan yaşamdan ayrı, tamamen dünya üstü bir şey olarak görünmüştür. İnsanın doğayla olan ilişkisi böylelikle tarihten çıkarılmış ve bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurmuştur (Marx & Engels, 2015a, s. 44-45). Aksine Marx'a göre bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü yaşamını sürdüren insanlığın varlığı olduğundan saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir (Holt, 2009, s. 7-8). Marx'ın insanı onun ayırt edici etkinliği üzerinden tarihselleştirirken aslında idealizmden sonra Feuerbach'ın materyalizmini de eleştirmiş olmaktadır. Çünkü Marx'a göre gereksinimleri gidermeyi amaçlamak insanın gerçek doğası ise ve insanın gereksinimleri ile buna bağlı olarak bunları giderme yetenekleri tarih boyunca değişiyorsa o zaman insan doğasının kendisi de değişmektedir (Struhl, 2016, s. 79). Marx'ın *Kapital I*'de Bentham'ın faydacılığına yönelttiği eleştiri aslında onun insan doğasına ilişkin en sistematik görüşünü yansıtmaktadır. Bir köpeğe neyin faydalı olduğunun tespit edilmesi gerektiğinde bunun köpeğin doğasının incelenmesiyle başlamasını gerektiğini belirten Marx'a göre bu doğayı faydacılıktan çıkarsamak mümkün değildir. Çünkü bu, faydanın kendisini köpeğin doğası üzerinden yine faydada aramak anlamına gelmektedir. Marx'a göre bütün beşeri eylemler, hareketler ve ilişkiler faydacılık ilkesine göre incelenip bu konuda bir hükme varılmak isteniyorsa ilk önce genel olarak insan doğası ardından da tarihin her çağında değişikliğe uğramış olan insan doğası incelenmelidir. Buna karşılık İngiliz modern ve

küçük esnafı normal insan örneği olarak ele alan Bentham bu yaptığıyla işini kestirmeden halletmiştir (Marx, 2014).

Dolayısıyla Marx'ın tarihe yaklaşımında öne çıkardığı toplumsal insan bakımından üretim ve onunla ilgili kavramlar önem kazanmaktadır: üretici güçler, üretim tarzı ve üretim ilişkileri. Bunlardan üretici güçler; üretimin gerçekleşmesinin yanında onun artmasını da sağlayan üretim bilgisinin, araçların ve doğal-insani üretim kaynaklarının toplamıdır. Üretici güçler yalnızca üretim araçlarından (araçlar, makineler, fabrikalar) oluşmamakta aynı zamanda emek gücünü de (iş süresince kullanılan beceri, bilgi, deneyim ve diğer insani yetenekleri) içermektedir. Üretici güçler toplumun kendisi aracılığıyla maddi üretime egemen olduğu güçleri temsil etmektedir (Ree, 2020, s. 9-12). Marx'ın Anenkov'a yazdığı gibi insanlar kazanmış oldukları şeylerden vazgeçmeyecekleri için üretici güçlerin büyümesi, üretim ilişkilerini ve üretim tarzını belirlemektedir. Bu sebeple insanlar uygarlık ürünlerini korumak için, kazanmış oldukları üretici güçlere uyum sağlamak ve onların sürekli ilerleyişlerini kolaylaştırmak üzere üretimde bulunma yollarını (üretimin ya maddi ya da toplumsal ilişkilerini ya da her ikisini birlikte) değiştireceklerdir (Marx & Engels, 1995, s. 29-43). Marx'ın tarih anlayışı üretici güçleri açıklayıcı bir üstünlüğe sahip olarak gördüğü için genelde farklı sosyo-ekonomik formasyonların ortaya çıkışını üretici güçlerdeki farklılığa dayandırmak amacındadır (Ree, 2020, s. 1).

Üretim ilişkileri kavramına gelince, Marx ve Engels için toplumda insanları birleştiren ilişkiler, biçimleri ne olursa olsun en başta beslenme, giyinme, barınma zorunluluğuyla belirlenmiş maddi ilişkilerdir. Bu maddi ilişkiler Marx ve Engels tarafından üretim ilişkileri olarak adlandırılmıştır. Çünkü iktidar için savaşımadan, siyasetle, dinle, felsefeyle uğraşımadan önce; insanların yemek, içmek, barınmak, giyinmek ve çalışmak zorunda olmaları tarihsel bir gerçekliktir. Bunun yanında üretim ilişkileri kavramı toplumda üretimin hangi ekonomik, siyasal, hukuksal koşullarda sürdürüleceğini, bu üretimde sınıfların hangi rolleri üstleneceklerini, üretimin hedeflerini kimlerin belirleyeceğini, devlet ve toplumsal kurumların bu sürece ne şekilde ve hangi sınıf lehine müdahale edeceklerini ve üretimin sonuçlarının nasıl paylaşılacağını ifade etmektedir (Soyer, 2020, s. 95). Üretim ilişkileri; bir yandan gündelik üretim sürecini sürdürmek için zorunlu olan teknik ilişkiler öte yandan üretici

güçlere ve ürünlerine girme biçimini belirleyen (özel mülkiyet olarak resmen ifade edilmiş olan) ekonomik kontrol ilişkileri olmak üzere iki genel biçimden oluşmaktadır (Chitty, 2000, s. 167-197).

Üretim tarzı ise belirli bir aşamadaki üretici güçler ile yine bu aşamadaki özgül toplumsal karaktere sahip olan üretim ilişkilerinin oluşturduğu bütünlüğe karşılık gelmektedir (Korsch, 2016, s. 145-146). Marx bu kavramı kimi zaman kapitalizmin üretim tarzında gün ve gün sürekli devrimler yaratmakta olduğu zamanlar için üretimin teknik doğası ya da üretimde bulunma tarzı olarak sınırlı anlamda kullanmıştır. Ancak çoğunlukla söz konusu kavramı ikinci anlamında yani belirli bir mülkiyet ilişkileri içinde yapılan ve onun bir sonucu olan, üretimin toplumsal sistemi (tarzı ya da biçimi) olarak kullanmıştır. Ek olarak Marx bu kavramı bazen üretimi sürdürme biçiminin hem teknik hem de toplumsal özelliklerini kavramak için kullanmıştır (Jessop, 1990, s. 289-296). Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin oluşturduğu bir bütünlük olarak üretim tarzı Marx'ın tarihi tutarlı bir şekilde dönemselleştirmesine yardımcı olmuştur. Marx'a göre başlangıçta üretim tarzı bütünlüğünde uyum içinde olan üretici güçler ve üretim ilişkileri bir zaman sonra çelişkili bir hal almaya başlamakta ve bu çelişki ya bütünün mahvıyla ya da diyalektik gelişimiyle sonuçlanmaktadır. Çünkü üretici güçler geliştikçe bu durum işbölümünde, insanı çevreleyen ortamda ve üretim ilişkilerinde değişiklikler meydana getirmektedir (Suchting, 1982, s. 160).

Bu durumda üretimdeki yeni ilişkilerin üretici güçlere ivme kazandırması olasılığı bulunduğu gibi bazı dönemlerde bu üretim ilişkilerinin üretici güçlerin ilerlemesinin önünde bir engel oluşturması durumu da söz konusudur (Heller, 1978, s. 77). Marx'ın deyişiyle üretici güçlerin mevcut üretim ilişkileriyle ya da başından beri içinde bulundukları ve aynı şeyin hukuki karşılığı olan mülkiyet ilişkileriyle çatışması durumlarında üretim ilişkileri üretici güçlerin kalkınma biçimi olmaktan çıkarak onların ayağına vurulan zincir haline gelmektedir. Marx'a göre bu dönemler sosyal devrim döneminin başladığı dönemlerdir (Marx, 2011a). Çünkü üretici güçler ve üretim ilişkileri çatıştığı zaman toplumun mevcut yapısı insanlığın maddi ihtiyaçlarını karşılama yetisini köstekleyerek gelişimin önünü tıkamakta ve bu durumda sosyal sistemler çekişen sınıfların karşılıklı mahvına ya da toplumun devrimci şekilde yeniden tertibine neden olabilecek bir krize girmektedir (Marx & Engels, 2010f).

Marx'a göre insanlık tarihinin bu şekilde tasnif edilebilmesini sağlayan, her yeni krizden sonra değişen üretimin ve sömürünün niteliğidir. Bunlar Marx'a göre kadim dünyada kölelik, feodal düzende serflik ve kapitalizmde ücretli emektir. Buradan hareketle Marx'ın yazılarında yer alan başlıca üretim tarzları ise ilkel komünizm, antikite, asyatik üretim biçimi, feodalizm ve kapitalizmdir (Ruyle, 1975).

İlk olasılık için yani sınıfların karşılıklı mahvolması noktasında Marx, Roma İmparatorluğu'nun çökmesiyle birlikte üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın tarihte daha ileri bir dönemin başlamasıyla sonuçlanmamasını aksine durgunluğun, dağılmanın ve gerilemenin akabindeki döneme hâkim olmasını örnek vermiştir. Bunun açık göstergeleri Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde bazı üretim güçlerinin barbarların istilası ile yok olması, tarımın gerilemesi, bir pazar yaratmak uğruna sanayinin çökmesi, ticaret hayatının sönüp gitmesi ve kırsal nüfusunun azalmasıdır (Marx & Engels, 2015a). Marx nezdinde ikinci olasılığın örneği ise takribi 1000-1350 yılları arasında yaşanan ve kısmi teknik ilerleme sayesinde tarımsal verimliliğin artmasıyla sonuçlanan bir dizi gelişmeden sonra feodalizmden endüstriyel kapitalizme geçiştir. Bundan sonra özellikle İngiliz ve Fransız devrimleri üretici güçlerin feodalizmin prangasından kurtulma sürecini başlatmıştır. Marx'a göre üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma, toplumsal düzene temelinde sınıf savaşimleri olan siyasal mücadele yoluyla tercüme olmaktadır (Katz, 1993, s. 363-389).

Marx'a göre üretici güçlerin büyümesi yönündeki çıkarın temsilcisi olan sınıf; hukuksal, anayasal ve üretimin büyümesine karşıt başka engelleri aşmak için iktidara el koymak zorundadır. Marx 11 Ekim 1848 tarihinde *Neu Rheinische Zeitung*'da yayımlanan makalesinde 1648'de İngiltere'deki ve 1789'da Fransa'daki burjuva devrimlerini bu tespiti üzerinden örneklendirmiştir. Marx'a göre bu devrimler sonrasında burjuvazinin muzafferliği toplumun yeni biçiminin zaferidir. Bu zafer; feodal mülkiyetin karşısında burjuva mülkiyetinin, bölgecilik karşısında ulusalcılığın, korporasyonlar karşısında serbest rekabetin, *majorat* karşısında malın bölünmesinin, toprağın mülk sahibi üzerindeki hâkimiyeti karşısında mülk sahibinin toprak üzerindeki hâkimiyetinin, hurafelere karşı rasyonalizmin, aile adına karşı ailenin, büyük senyörlerin kahramanca uyuşuklukları karşısında sanayinin ve Ortaçağ'ın

imtiyazları karşısında burjuva hukukunun zaferidir (Marx & Engels, 2010d, s. 456-490). Marx'ın üretim ve onunla ilgili kavramlarına dair önemli noktaları belirtmek gerekirse; ilk olarak Marx'a göre gerçek tarihten koparıldıkları takdirde üretim ile ilgili bu soyutlamaların tek başlarına hiçbir değerleri yoktur. Çünkü bunlar olsa olsa tarihten elde edilen malzemenin kolaylıkla sınıflandırılmasına ve bu özel kalıplaşmaların birbirini ardına gelişinin gösterilmesine yaramaktadır. Ancak bu halleriyle bile bu soyutlamaları felsefede olduğu gibi bir reçete ya da şema olarak tarih dönemlerine uydurmak mümkün değildir (Marx & Engels, 2015a).

İkinci olarak Marx'ın insanın türsel farklılığı olarak vurguladığı üretim, insanın doğayı emeği aracılığıyla dönüştürmesi ve bunu kendi insani gelişimini sağlamak amacıyla yapmasıdır. Marx'ın insanın kadim praksişi olarak gördüğü üretim, emek gücünün başkasına ait üretim araçlarının kullanılarak çalıştırılması yani emeğin yabancılaşması anlamındaki sınıflı topluma dair üretim değildir. Üçüncü olarak Marx sınıflı toplumlardaki üretim anlamıyla yabancılaşmış üretimi ise insanın girdiği tüm etkinlikler kaçınılmaz olarak sınıfsal toplumun tüm niteliklerini şekillendirdiği için insan ilişkilerini yeniden üreten bir faaliyet olarak görmüştür. Öz bir şekilde vurgulamak gerekirse Marx'ın tarihte insanı merkeze almasını sağlayan toplumsal bir etkinlik olarak üretim ile tüm diğer ilişkileri ondan çıkarsadığı sınıflı toplumlara dair üretim birbirinden farklıdır. Buradan hareketle Marx'ın tüm tarih teorisini günümüzdeki anlamıyla yabancılaşmış üretim üzerine bina ettiğini varsayarak üretimi dar bir ekonomik bir kategori gibi düşünmek ve diğer tüm toplumsal ilişkilerin bunun üzerinden yükseldiğini iddia etmek mümkün değildir (Soyer, 2020, s. 110).

Dördüncü olarak Marx'ın üretim ya da maddi ilişkiler olarak ele aldığı hususlar salt ekonomi alanına özgü kategoriler olarak değerlendirilemez. Çünkü Marx'a göre üretim tarzı basitçe bireylerin fiziki varlıklarının yeniden üretimi olarak ele alınmamalı, bunlar daha çok bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi ve belirli bir yaşam tarzını göstermeleri olarak değerlendirilmelidir (Marx & Engels, 2015a, s. 39). Bununla birlikte Marx için ekonomi günümüzdeki anlamında daha geniş bir ihtivaya sahip olmuştur. Nitekim ekonomi politikçilerle yürüttüğü polemiklerde Marx bu düşünürlerin ekonomiyi toplumdan yalıtık şekilde ele almalarını eleştirmiştir. Dolayısıyla Marx'ın maddi

ilişkiler olarak ele aldığı temel toplumsal ilişkiler ekonomiyi de içine almaktadır. O halde Marx'ın bütün kavramları hem iktisadi hem sosyolojiktir temeldedir (Blackledge, 2017, s. 50). Beşinci olarak Marx'a göre tüm toplum biçimlerinde bir tek üretim tarzı diğerlerinin ve o üretim tarzına özgü üretim ilişkileri de tüm diğer üretim ilişkilerinin rütbe ve etkinliğini tayin etmektedir (Marx, 2012, s. 152).

Bir başka anlatımla Marx'a göre bir toplumda birden fazla üretim tarzı ve bunlara denk düşen üretim ilişkileri karmaşık bir bütünsellik oluşturmakta ve egemen olan diğerlerinin bütünlük içindeki rolünü belirlemektedir. Marx için üretim tarzı noktasında bir diğer önemli husus ise onun kapitalizmi evrensel bir üretim tarzı olarak görmesi ancak bu üretim tarzının herhangi bir ülke bazındaki özgül uygulamasını toplumsal formasyon kavramıyla ele almasıdır (Soyer, 2020, s. 98-101). Üretim ve ilintili kavramlar bu şekilde değerlendirilmediği için Marx'ın tarih kuramında çoğunlukla istismar edilen ve yanlış anlaşılan bir diğer diyalektik ikilik alt yapı ve üst yapıdır. Bunlardan alt yapı ne Marx ne de Engels tarafından kullanılmamıştır. Marksizm'e ait olmayan bu kavram yerine ikili "temel" kavramını tercih etmişlerdir (Williams, 1980, s. 31-35). Marx'ın Anenkov'a yazdığı 28 Aralık 1846 tarihli mektupta yaptığı formülasyon kendisinden sonra oldukça mekanik bir alt yapı-üst yapı ilişkisi kavrayışına neden olmuştur. Burada Marx insanların üretici güçlerinin belirli bir gelişme düzeyi varsayıldığında insanlar arası ilişkilerin ve tüketimin belirli bir biçiminin elde edileceğini; üretimin, insanlar arası ilişkilerin, tüketimin belirli bir gelişme düzeyi varsayıldığında toplumsal bir düzenin belirli bir biçiminin, ailenin, sınıfların belirli bir örgütlenme tarzının ve tek sözcükle belirli bir sivil toplumun elde edileceğini; belirli bir sivil toplum varsayıldığında da sivil toplumun resmi ifadesinden başka bir şey olmayan belirli siyasal koşullar elde edileceğini belirtmiştir (Marx & Engels, 1995, s. 29-43). Marx mekanik bir ilişki görünümü oluşturan bir diğer alt yapı-üst yapı yorumunu *Alman İdeolojisi*'nde yapmış ve "yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır" tespitini yaptıktan sonra ahlak, din, metafizik ile ideolojinin tüm özerk biçimlerini kaybettiklerini, bunların tarihlerinin ve gelişmelerinin olmadığını ileri sürmüştür (Marx & Engels, 2015a).

Bu diyalektik ikilik Marx ve Engels'in örneğin toplum ile düşünce ve devlete dair düşüncelerinin şekillenmesine yardımcı olduğu için oldukça önemlidir. Marx'ın

ortaya koyduğu alt yapı en dar anlamıyla sanayi ve ticaret ile yaşamsal gereksinmelerin üretimi, değişimi ve dağıtımını gibi etkinlikler anlamındadır. Marx'a göre alt yapı-üst yapı diyalektiğinde kesin olan şey alt yapının üst yapı karşısındaki belirleyiciliğidir. Çünkü Marx'ın deyişiyle varlıklarının toplumsal üretiminde insanların aralarında kendi iradelerine bağlı olmayarak kurdukları belirli üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşmektedir. Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üst yapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturmaktadır. Bu bakımdan Marx'a göre maddi yaşamın üretim tarzı genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreçlerini koşullandırmaktadır. Öz bir şekilde belirtmek gerekirse, insanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir aksine onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır (Marx, 2011a, s. 39). Marx örneğin siyasal ya da medeni yasaların ekonomik ilişkilerin iradelerini açığa vurulmasından, onların sözcüklerle ifade edilmesinden başka bir anlama gelmediğini vurgularken (Marx, 2011b, s. 81) ve el değirmenin feodal beyli toplumu, buharlı değirmenin ise kapitalist toplumu işaret ettiğini söylerken kast ettiği bu durumdur (Marx, 2011b, s. 109). Marx ve Engels toplum ve düşünce arasındaki ilişkiyi de -örneğin dinler tarihini kavrayış şeklinde gösterdikleri gibi- alt yapı ve üst yapı metaforuyla açıklamışlardır.

Marx'a göre dini öğretiler değişen maddi ve sosyal koşullara kendilerini uydurduklarından bunlara dair şimdi tespit edilen tutarsızlıklar ve değişiklikler ancak bu temelde açıklanabilmektedir (Bonadio, 1960, s. 5-6). Engels de *On The History of Early Christianity* başlıklı ve 1894 tarihli eserinde Hristiyanlığın değişen karakterinin ve tarihsel bağlamının taslağını çıkarmıştır. Engels'e göre ilk yıllarında Stoacılık, Musevilik ve Pagan inancı gibi farklı birçok geleneği bir araya getirerek kaynaştıran bu din önce Roma denetimindeki Filistin topraklarında bulunan isyancı Yahudilerin sonra da şehirli pasif Roma kölelerinin yani ezilenlerin dini olmuştur. Hristiyanlığın egemenlerle barış içinde yaşadığı dönemler olduğu kadar taraftarlarının zulüm gördüğü dönemlerin de var olduğunu söyleyen Engels'e göre hem bu zulüm süreci hem de onun ezilenlerin dini olma durumu hâkim Romalı sınıfın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle son bulmuştur. Engels'e göre toplumsal bağlamdaki her değişimle birlikte Hristiyanlık dini de kendini dönüştürmüştür. Bundan sonra

Ortaçağda da dinin tek sahibi ve sözcüsü konumundaki kilise feodal toplumun başlıca ideolojik aygıtı, Avrupa'daki en büyük toprak sahibi ve siyasal hiyerarşinin bir parçası olarak işlev göstermiştir. Ancak nasıl ki din içinde bulunduğu dönemin maddi toplumsal yapısını yansıtıyorsa söz konusu dine yönelik eleştiriler de dinsel kılıf altındaki maddi toplumsal koşulları yansıtmıştır. Engels'e göre kasabaların büyümesi ve bunun feodalizm için teşkil ettiği zorluk Hristiyanlık içinde parçalanmalara neden olmuş ve örneğin burjuvazinin çıkarlarının dinsel kılıfı olarak Protestanlık, bireycilik ve çok çalışma üzerinden mevcut kilise otoritesine saldırmaya başlamıştır. Bu bakımdan Hollanda'da Kalvenizm ve İngiltere'deki Püritenlik de bu ülkelerdeki burjuva çıkarlarının dini-ideolojik kılıfı olarak işlev göstermiştir. Özetle Engels'e göre dinin sancağı, yığınların burjuva devrimlerine katılımını sağlamış ve bu devrimci savaşım da kapitalizmin gelişimini mümkün kılmıştır (Engels F. , 2011).

Düşüncelerin, siyasetin ve devlet tarihinin ancak maddi temellere dayanan bir üst yapı olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren Marx da bu üst yapının bağımsız olarak ortaya çıkmadığını ve belirli bir dönemde ekonomik olarak istenen ya da en azından mümkün olan tarafından belirlendiği vurgulamıştır (Thompson, 2014, s. 163). Alt yapı-üst yapı ilişkisinin Marx ve Engels için bir diğer işlevi bu ikilik üzerinden devlete dair görüşlerini açıklayabilmeleridir. Engels devletin ortaya çıkışını *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde birbiriyle uzlaşmaz maddi çıkarlara sahip ilk sınıflı toplumların varlığıyla ilişkilendirmiştir. Liderlerin ve onların hâkimiyetini tahkim edenlerin yani kamu otoritesinin varlığını bu bölünmüş çıkarlar üzerinden ele alan Engels'e göre devletin varlığı sınıf karşıtlığını kontrol altında tutmak içindir. Bu devlet aynı zamanda sınıf çatışmasının ortasında belirdiğinden savaşımın sonunda egemen hale gelen sınıf devlet aracılığıyla siyasi bakımdan da egemen haline gelerek baskı altındaki sınıfları aşağıda tutmanın, sömürmenin yeni yollarını da bulmuş olmaktadır (Engels F. , 2019). Devlet ile birlikte üst yapının bir diğer unsuru olan hâkim düşünceler de toplumun maddi egemen gücü olan sınıfın entelektüel gücüne karşılık gelmektedir. Engels'e göre maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının denetimine de sahiptir. Öyle ki üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri bile bu hâkim düşüncelere tabidir (Marx & Engels, 2015a).

Alt yapı-üst yapı aranasındaki ilişkiye dair bir diğer işlevsel hususa örnek mevcut hukuk düzeni ile ilgilidir. Marx'a göre örneğin özel hukuk var olan düzeni olumlamak ve yalnızca düzeni rastlantılardan uzak tutmak için zorunludur (Marx, 2015b, s. 768-799). Hukukun işlevi resmi alanın hukukun ekonomik yapı karşısında tamamen özerk olduğu ideolojik yanılsamasını besleyecek şekilde ve üretim ilişkilerini somut ve kodlanmış bir biçim altında temsil ederek meşrulaştıracak biçimde bir miktar özerlik kazandırmaktır. Buna ek olarak kapitalizm koşulları altında özgür bireyler arasındaki sözleşmenin hayali hukuksal gücü üretimin gerçek doğasını ve özelde ücretli emekçiyi sermayeye bağlayan görünmez bağları gizlemektedir (Marx, 2014, s. 592-686). Tüm bu aktarımlardan tartışmalı alt yapı-üst yapı meselesine dair en temelde çıkarsanabilecek bazı noktalar bulunmaktadır. İlk olarak Marx maddi yaşamın üretimine dair etkinlikleri, bu etkinliklerin yürütülmesi siyasal ve hukuksal toplumsal normları gerektirdiğinden hiçbir zaman salt ekonomik kategoriler olarak değerlendirmemiştir. Hatta Marx'ın ortaya koymaya çalıştığı asıl husus salt ekonomik olarak görülen kategorilerin özünde toplumsal içeriklerinin olduğu ve bunların toplum içindeki sınıfsal bölünmenin ürünü olduğudur (Korsch, 2016, s. 158).

İkinci olarak Marx'ın kullandığı ekonomi kavramı günümüzde kullanılan dar anlamlı ekonomi kavramıyla aynı değildir. Çünkü Marx'a göre ekonomi toplumdan izole bir etkinlikler dizisine değil toplumsal yaşamın üretimini ve yeniden üretimini sağlayan tüm pratikler ağıdır. Kavram Marx için mal-hizmet üretimi, faiz oranları ve kredi hacimlerinin ötesinde emek, toplumsal cinsiyet, siyasal ve hukuksal yaptırımlar gibi geniş bir toplumsal pratikler alanına işaret etmektedir (Soyer, 2020, s. 113-114). Nitekim Engels de Joseph Bloch'a yazdığı bir mektupta Marx ile birlikte ekonomiye yönelik vurgularının hasımlarıyla yürüttükleri polemiklerin tonunu yansıttığını belirtmiş ve materyalist tarih anlayışı açısından tarihte belirleyici etkenin son kertede yaşamın üretimi ve yeniden üretimi olduğunu vurgulamıştır. Ekonomi yerine yaşamın üretimi ve yeniden üretimi ifadesini kullanan Engels üst yapının hem bu sınıf savaşımı esnasında hem de savaşımın kazanılmasından sonra örneğin bu savaşıma katılanları etkilediğini ve yer yer onların düşünsel tutumlarını biçimlendirdiğini ileri sürmüştür. O halde Engels aslında bütünün öğeleri arasındaki etkileşimde ekonomik devininin

kendisini olurlamak zorunda olduğundan başka bir şey söylememektedir (Marx & Engels, 1996, s. 235-238).

Yine ekonominin yegâne belirleyici olduğunu fikrini açıkça reddeden Engels ekonomik faktörlerin politik olanlarla etkileşimini iki eşit olmayan gücün karşılıklı eylemi olarak tanımlayarak tarihsel olayların biçiminin belirlenmesinde düşünsel ve politik unsurlar ağır basmasına rağmen bunların içeriğinin son kertede her zaman altta yatan ekonomik faktörlerce belirlendiğini vurgulamıştır (Feuer, 1940, s. 168). Üçüncü olarak Marx hiçbir çalışmasında üst yapının alt yapı tarafından oluşturulduğunu söylememiştir. Aksine Marx’a göre alt yapının üstü yapı karşısındaki belirleyiciliği insan pratiği ve yine onun ürünü olan, yapılaşarak insan pratiğini koşullayan toplumsal ilişkiler dolayımıyla (Soyer, 2020, s. 116). Dördüncü olarak alt yapı içerisinde görülerek üst yapıyı belirlediği düşünülen üretim noktasında Marx genel anlamda üretim diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini (Marx, 2012, s. 124), üretimin her zaman içinde gerçekleştiği toplumsal koşulların biçimlendirdiği bir etkinlik olduğunu vurgulamıştır. Marx’a göre üretimin içinde bulunduğu alt yapı salt belirleyen değil aynı zamanda söz konusu toplumun koşullarıyla biçimlenen-belirlenen bir etkinliktir. Marx iktisadi alt yapıyı üst yapıdaki değişikliklerden etkilenmeyen tarihteki yegâne fail olarak görmemiştir. Örneğin burjuva devrimlerinde Protestanlık, liberalizm, milliyetçilik gibi fikirler pratik eylem aracılığıyla toplumun üretici gücünü yeniden şekillendirmiştir. Ancak Marx fikirler ve gerçekler arasındaki ilişkiyi açıklarken Sol Hegelcilerden farklı olarak eleştiri silahının, silahların eleştirisinin yerine geçemeyeceğini ve maddi gücün yine maddi güç tarafından alaşağı edilebileceğini belirtmiştir. Buna karşılık teori de kitleleri kavradığında maddi bir güç halini almaktadır (Marx, 2009a).

Beşinci olarak edilgen bir biçimde altyapıyı yansıtan bir üst yapı sisteminin çok ötesinde üst yapı, tarihi mücadelelerin biçimini etkilemiş ve çoğu kez belirlemiştir. Engels’e göre içinde bulunduğu üretim faaliyetinin daha uzun geçmişe sahip olmasından dolayı tarihin içeriği bakımından ekonomik hareket nihayet kendini hissettirmekle yükümlüdür (Marx & Engels, 1996, s. 296-299). Son olarak Marx’ın toplumun resmi ve siyasal kurumlarını, bunlar var olan ekonomik yapının doğasına belirlendiği için üst yapısal gördüğü açıktır. Üst yapının alt yapıdan türediği varsayımı

Marx için bir yasa değil aksine yasalarla ilgili bir yasadır. Çünkü her toplumsal formasyonda daha özel bir takım yasalar bu genel türeyişin kesin doğasına hâkim olmaktadır. Buna uygun olarak Marx *Kapital I*'de bir çağın üretim tarzının o döneminin toplumsal yaşamının çeşitli alanlarının görelî önemini belirlediğini ileri sürmüştür (Marx, 2014). O halde Marx'ın teorisi üst yapıyı ekonomik olanın gölge bir fenomeni olarak görmediği gibi resmi ve siyasal kurumların zorunluluğunu da yok saymamıştır. Marx'a göre bir üst yapının olmasının nedeni, ekonomik yapının kendisine en uygun gelen kurumları yaratması noktasında, toplumun örgütlenmesine ve dengede olmasına gerek duymasındandır. Özetle üst yapıların alt yapı üzerinde etkide bulundukları ve ondan etkilendikleri tarihsel materyalizmin temel görüşlerinden bir tanesidir (Harnecker, 1976, s. 34-35). Tüm bu öncüllerle şekillenen Marx'ın tarih yaklaşımını tüm çalışmalarında somutlamak mümkündür ancak bunlardan bu çalışmanın kapsamı gereği en temelde *Kutsal Aile*, *Alman İdeolojisi*, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* ve *Kapital* üzerinde durulmuştur.

Marx *Kutsal Aile*'de salt eleştiriye sığınan Genç Hegelcilere karşı fikirlerin eski bir sosyal durumun aşılmasına elvermediğini, fikirlerin ancak eski bir durumla ilgili fikirlerin aşılmasına imkân verdiğini, aslında fikirlerin hiçbir şeyi gerçekleştirmediğini ve fikirlerin gerçekleşmesi için pratik bir kuvveti harekete geçiren insanları gerektirdiğini ileri sürmüştür. Çünkü Marx'a göre kendisi hiçbir şey yapmayan eleştirinin aksine her şeyi ve pek tabiki de insanı yaratan işçidir. Tarihin ve kültürün itici kuvveti olarak eleştiriye değil devrimi öne çıkaran Marx'a göre kendisine kadar gelen Alman felsefe eleştirisi dinsel eleştirinin sınırları içinde kalmış ve böylece yalnız bilincin yanılsamaları ile mücadele ederek dünyanın gerçek düzeniyle mücadeleye girişmemiştir. Bunun dünyayı değiştirmeden olduğu gibi bırakıp sadece onun durumu hakkında edinilmiş olan fikri değiştirmek anlamına geldiğini ileri süren Marx için başta gelen mesele fikirlerle dünya arasındaki bağıntıyı keşfetmektir. İnsanların yaşantılarını açıklamak için bilinçlerinden ve düşüncelerinden değil bilinçlerini ve düşüncelerini anlayabilmek için yaşantılarından ve gerçek pratiklerinden hareket etmek gerektiğini belirten Marx'a göre bilinç var olanın ve yapılanın bilincine ermek demek olduğundan bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey değildir (Marx & Engels, 2015b).

Daha önce de vurgulandığı üzere Marx'ın bu çalışmadaki başlıca teması insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları ama bunu kendi keyiflerine göre seçtikleri şartlarda değil doğrudan doğruya kendilerini çevreleyen ve geçmişten gelen şartlara göre yaptıklarıdır (Marx, 2016b, s. 149). Bu yaklaşımıyla Marx tarih ile felsefede spekülasyondan pratiğe giden yolu açmış (Marx & Engels, 2015b) ve gökten yere inen Alman felsefesi yerine yerden göğe doğru bir seyir izlemiştir. *Alman İdeolojisi*'nde ise Marx tarihsel materyalizmin ilk bilinçli açıklamasını sunarak bu tarih anlayışının gerçek üretim sürecinin gelişimini ve yaşamın dolaysız üretiminden başlayarak bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından meydana getirilmiş karşılıklı ilişki biçimlerini anlamaya, sivil toplumu farklı aşamalarında bütün tarihin temeli ve aynı zamanda onun devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bunların bütün teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, ahlak vb. biçimlerinin açıklanmasına dayandığını belirtmiştir. Marx'a göre bu tarih anlayışı sayesinde bütün mesele bütünlük içinde doğal olarak sunulabilmektedir (Marx & Engels, 2015a). Marx erkeklerin ve kadınların geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başladıklarını da bu eserde ortaya koymuştur (Marx & Engels, 2015a).

Marx'ın eserleri arasında *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*'i onun tarihe yaklaşımını en sistematik şekilde ortaya koyduğu çalışmadır. Çalışmada Şubat 1848 Devrimi ile 2 Aralık 1851 tarihli Bonaparte'in hükümet darbesi arasındaki oldukça kısa Fransız tarihine değinen Marx buna rağmen söz konusu gelişmeleri Fransız tarihinin uzun vadeli bağlamı içinde ele almıştır. Bu eserde Marx'ın ulaşmak istediği iki hedef ise olayların analizini yapmak ve Bonaparte'in ikinci imparatorluk döneminin toplumsal karakteri üzerine derinlemesine düşündürmektir. Üç ana bölümden oluşan eserde Marx giriş bölümünde konuyu özetlemiş ve tarihsel sürece dair genel yaklaşımını ortaya koymuştur. Takip eden ve beş parçadan oluşan bölümde ise sınıfsal ilişkileri, sınıf çatışması ve sınıfsal ittifakları ele almış, son bölümde de Bonapartist rejimin sınıfsal, sosyal ve toplumsal karakteri üzerinde durmuştur. Giriş bölümünde tarihte bireyin rolü, sembolizm ve dil meselelerine değinen Marx, 1848-1851 ve 1789-1799 olaylarının kahramanları arasındaki benzerliklere dikkat çekerek böylesi bir tematik tekrarlamının sebebini tarihte özgür irade olup olmadığı sorusu üzerinden

değerlendirmiştir. Bu tekrarlamanın ilkinde olayların ve şahsiyetlerin trajedi ikinci seferde ise farsa kaçtığını belirten Marx, tarihte bireylerin tercihlerini yerine getirirken aynı zamanda tarihsel koşullarla sınırlandırıldıklarını vurgulamıştır. Bireyin tarihteki rolünü özne-nesne diyalektiği çerçevesinde aşan Marx bunun ardından 1848 devrimcilerinin geçmişin sembolizmini ve dilini kullanma paradokslarını tartışmaya açarak tüm geçmiş kuşakların geleneğinin bir kâbus gibi yaşayanların zihnine çöktüğünden bahsetmiştir (Marx, 2016b, s. 143-255)

Marx'a göre yaşayanlar kendilerini ve şeyleri dönüştürmekle, daha önce var olmamış bir şeyler yaratmakla uğraşır göründüklerinde ve özellikle de devrim buhranlarında; kaygıyla geçmişin ruhlarını vazifeye çağırmakta, geçmiş ruhların isimlerini, savaş naralarını, kılıkclarını ödünç almakta ve tarihin yeni sahnesini sunmak üzere eskiden kalma bu eğreti kılık içinde kendilerine mal ettikleri bu dille ortaya çıkmaktadırlar. Marx bu tespiti Luther'in Havarî Paul'un maskesini takınması ve 1848 devriminin, kimi zaman 1789 kimi zaman da 1793-1795 arasındaki devrimci geleneğin parodisi olmaktan öteye geçmeyi bilememesi üzerinden örneklemiştir. Marx'a göre yeni bir dil öğrenen de önce yeni dili kendi ana diline çevirmektedir. Ancak bu kimsenin eski olanı anımsamadan, yeniyi kullanmak için kendi anadilini unutarak yeni dilin özünü sindirmeden kendisini rahatça ifade etmesi mümkün değildir. Marx nezdinde geçmişin sembollerini benimseyen sadece 1848'in devrimcileri değildir. Nitekim Romalı kılığında Roma'ya özgü deneyimleri ağızlarından düşürmeden çağının ödevini yerine getiren ve modern burjuva toplumunu zincirlerinden kurtarıp kurma görevini ifa eden 1789'un devrimcileri de aynısını yapmıştır. Geçmişin devrimlerine dair bu tespitlerinden sonra Marx işçi sınıfının devriminin geçmişin imgelerinin dayattığı sınırların ötesine geçmesi gerektiğini öne sürmüştür. Marx'a göre hareketlerinin esas anlamını gizlemek için geçmiş zamanların retoriğine ihtiyaç duymaları, 1848'de burjuva devrimcilerinin sözlerinin eylemlerinden daha çok ses getirmesinin sebebidir (Marx, 2016b, s. 143-255).

Buna karşılık işçi sınıfı kazanmak için pratik eylemleriyle devriminin asıl anlamının açıklamasını bir araya getirmek zorundadır. Marx'ın veciz şekilde belirttiği üzere 19. yüzyıl toplumsal devrimi şiirini geçmişten değil ancak gelecekte devşirmelidir. Bu devrimin geçmişin hurafelerinden sıyrılmadan öylece kendi kendine

başlayabilmesi mümkün değildir. Daha önceki devrimlerin kendilerini devrimlerinin içeriğine karşı körleştirmek için geçmişin anılarına ihtiyacı olduğunu belirten Marx'a göre 19. yüzyılın devrimi ise kendi anlamını bulmak için ölümlerini gömmeye izin vermeli ve geçmişe sünger çekmelidir. O zamanlar söz içeriği aşar konumdadır şimdi ise içerik sözü aşmaktadır. İlerleyen beş bölümde darbeye giden süreci inceleyen Marx başlangıçta işçi sınıfı için halk cumhuriyeti vaat eden Şubat 1848 devriminin bu vaadinin Haziran 1848'da çalışma hakkını savunmak için ayaklandığında bastırılan işçi sınıfının kanında boğulduğunu belirtmiştir. Ancak işçi sınıfına karşı gösterilen bu vefasızlığın bir hayalet gibi diğer sınıfları takip ettiğini belirten Marx'a göre bunu peş peşe gelen ihanetler ve rejimin dayanağının tekrarlanan sınırlanması izlemiştir. Bu bakımdan Marx'a göre burjuva felaket tellallığı anarşi korkusunu körüklemiş ve tam da bu gerici pratik ve sözler Bonaparte tarafından ironik bir şekilde onların aleyhine döndürülmüştür (Marx, 2016b, s. 143-255).

Nitekim burjuvazinin jüri ve toplantıları yasakladığı, muhalifleri sürgün ettiği, Ulusal Muhafızları lağvettiği, basını kontrol altında tuttuğu gibi şimdi Bonaparte da aynı yöntemleri onlara karşı kullanmıştır. Marx'ın veciz şekilde belirttiği üzere burjuvazi, işçi sınıfını yerinden etmek için mülkiyet, aile, din ve düzen çağrısı yaptığında Bonaparte da onlara aynısını yapmıştır. Burjuvazinin toplumdaki en ufak kıpırtıyı devlet eliyle bastırması gibi artık onun toplumundaki en ufak kıpırtı da devlet zoruyla bastırılmış, cüzdanı için kaygılandığında kendi siyasetçilerine ve edebiyatçılarına başkaldırması gibi şimdi siyasetçileri ve edebiyatçıları bir kenara atılmakla kalmamış cüzdanı da yağmalanmıştır. Özetle Marx'a göre burjuvazi işçi sınıfı korkusu yüzünden farkında olmadan Bonaparte'ın lümpen proleter hareketinin iktidarı ele geçirmesine izin vermiştir. Böylesi bir ele geçirmeye işçi sınıfının neden razı geldiğini soran Marx'a göre bunun sebepleri; işçi sınıfının, orta sınıf müttefiklerinin, esnafın ve burjuvazinin ihanetine uğraması, baskı altında çok fazla canının yanması, ileri gelen kadrolarının Bonaparte'ın tevkifleriyle kırıp geçirilmesi ve önceki yenilgilerinden kaynaklı moral bozulmasıdır. Darbeye giden yolu tartıştıktan sonra Marx Bonaparte'ın yeni tesis ettiği rejimin ayrıksı yönlerini analiz etmeye başlamış ve bu rejimin ilk özelliği olarak onun sınıf tabanından uzak görünmesini ileri sürmüştür. Çünkü bu dönemde burjuvazi ve proletarya askeri

baskıya dayanamayıp boyun eğmiş, tükenmiş halleriyle devlet erkini kullanmada aciz görünmüşlerdir. Parlamento da Bonaparte'ın şahsında cisimleşen yürütme gücü karşısında yitip gitmiştir (Marx, 2016b, s. 143-255).

Bonaparte'ın otoritesini askerler, devletin bürokratik çarkı ve rahipler sayesinde desteklemesi ile devlet de bağımsız ve toplumsal temelinden yoksun görünmeye başlamıştır. Marx'a göre Bonaparte lümpen proletarya ve küçük toprak sahibi muhafazakar köylüden devlet için bir toplumsal temel devşirebilecekken bu toplumsal güçleri gerici amaçları doğrultusunda saptırmıştır. Lümpen proletaryadan sonra küçük toprak sahibi köylülere ilişkin de analiz yapan Marx bu sınıfı bir çuvaldan saçılan patateslere benzetmiştir. Çünkü Marx'a göre sınıflar, çıkarlarını diğer sınıflarinkinden ayıran ve onları diğer sınıflarla karşı karşıya getiren ekonomik koşullarda yaşadıkları ölçüde bir sınıf meydana getirirlerken bu köylüler arasında yalnız yerel bir bağ bulunmaktadır. Bu köylülerin çıkarlarının özdeşliği bir topluluk meydana getirmediği, ulusal bir bağ ve siyasal bir örgütlenme oluşturmadığı için onlar bir sınıf olmaktan uzaktır. Bu siyasal ortamda hem küçük toprak sahibi hem de Bonaparte birbirlerinin psikolojik gereksinimlerini karşılamışlardır: Birincisi ulusal kurtarıcısına diğeri de muhteşem amcasına öykünme fırsatına kavuşmuştur. Oysa Marx'a göre Bonaparte bu köylülerin sınıf bilincine hitap etmemiş aksine onları sersemleten ve toplumdan yalıtan kapalı-korunmuş hayatlarına seslenmiştir. Bunun için köylülerin tabiatlarının en temel yanı olan hurafelerden, ön yargılarından ve sürekli geçmişi hatırlayıp dillendirmelerden yararlanan Bonaparte'a karşılık köylüler de kendilerini temsil edemediklerinden bir temsilciye kavuşmuşlardır (Marx, 2016b, s. 143-255).

Özetle burjuvazinin ekonomik hükümranlığını işçi sınıfı tehdidi karşısında koruma amacı Fransa iktidarının bir maceraperestin eline kalmasına neden olmuştur. Marx'ın deyimiyle ifade etmek gerekirse hükümet darbesinden sonra Fransız burjuvazisi şu şekilde haykırmıştır: “Yalnız 10 Aralık Derneği başkanı burjuvaziyi kurtarabilir, yalnız yalan yere yemin dini, yalnız piçlik aileyi, yalnız kargaşa düzeni kurtarabilir” (Marx, 2016b, s. 143-255). Ekonomi politik bir çalışma olarak görülen *Kapitalin I*'de de Marx tarihsel materyalizmi İngiltere'de kapitalist tarımın kendini tesis ettiği süreci anlatmak için kullanmıştır. Marx'a göre 14. yüzyılın son döneminde

İngiltere’de kölelik ortadan kalkmış ve zamanla küçük toprak sahibi bazı köylüler işleyecekleri toprakları sahibinden kiralayan çiftçilere dönüşerek daha zengin hale gelirken diğerleri de gündelikçi tarım işçileri sınıfını oluşturmuşlardır. Özellikle 7. ve 8. Henry hükümlerinde büyük toprak sahibi İngilizler hizmetlilerini işten çıkarmış ve kiracıları olan çiftlik sakinlerini de bu topraklardan sürmüştür. Hamilik, serflik ve hizmet etmenin eski biçimleri yitip gittiğinden çok sayıda yoksul topraksız mülksüz kalmış ve ellerinde sadece dilencilik, serserilik ya da karın tokluğuna ağır işçilik yapmak imkânı kalmıştır (Marx, 2014).

Bu süreçte İngiliz devletinin toprak sahibi olmayanları ücretli işe mecbur etme yöntemlerini ayrıntılarıyla anlatan Marx bunlar arasından hapse atmayı, kırbaçlamayı, dağlamayı, esir etmeyi ve hatta bunlara dayanan serserileri infaz etmeyi sıralamıştır. Reformasyon süreci ise bu kırsal dönüşümü manastır topraklarına el koyarak ve kırsal gelenekçiliğin kale duvarının yıkılması sürecinde manastırları tasfiye ederek hızlandırmıştır. İngiltere’nin Avrupa ekonomisine dâhil olması da bu sürecin sağlamlaşmasında rol oynamıştır. İngiliz iç savaşı döneminde kırsal nüfusun çoğunluğunun varlıklarını hala sürdüren yeomenler olduklarını gözlemleyen Marx’a göre yüzyıl sonra küçük çiftçiler de aynen köylülerin akıbetinde olduğu gibi ortadan kaybolmuşlardır. Marx kapitalizmin Britanya kırsalını ele geçirdiği tüm bu süreci özetledikten sonra kilise mallarının yağmalanması, devlet mülkünün hileyle devredilmesini, kamu arazilerinin peşkeş çekilmesi, feodal ve klan mülkünün gasp edilmesi gibi pervasız tedhiş koşullarını özel mülkiyetin ortaya çıkmasını sağlayan ilkel birikimin birkaç yöntemi olarak sıralamıştır. Nihayetinde kapitalist tarım için tarlaların ele geçirilmesi ve toprağın sermayenin ayrılmaz bir parçası haline gelmesiyle sanayi için gereken özgür ve kanunsuz proletarya yaratılmıştır. Tüm bu sürecin dünya düzeyinde de gerçekleştiğini belirten Marx bu noktada Amerika’da altın ve gümüşün keşfini, yerli halkın kökünün kazınmasını, köleleştirilmesini ve madenlere gömülmesini, Doğu Hint adalarının ele geçirilerek yağmalanmaya başlanmasını, Afrika’nın kara-deri ticaretinin av sahası haline getirilmesini kapitalist üretim çağının al şafağının gelişmeleri olarak sıralamıştır (Marx, 2014).

Marx’ın çalışmalarından sonra Engels’in tarihsel materyalizme dair açıklayıcı notları da Marx’ın tarih anlayışındaki ayırt edici yanları ortaya koymuştur. Marx’tan

sonra tarihsel materyalizmdeki sapmaları gönderdiği biz dizi mektupla gidermeye çalışan Engels örneğin Franz Mehring'e yazdığı 14 Temmuz 1893 tarihli mektupta Marx ve kendisinin öncelikle ideolojik, politik, hukuki ve bunların koşulladığı başka etkinliklere ilişkin tasavvurları, temellerinde yer alan ekonomik olgulardan çıkarsamaya çalıştıklarını ve bunda haklı olduklarını hatırlattıktan sonra içeriği ele alırken biçimi yani bu tasavvurların oluşum tarzlarını ihmal ettiklerini kabul etmiştir (Marx & Engels, 1996, s. 286-291). Ancak bu kabullenmeye rağmen Engels, P. Ernst'e gönderdiği 5 Haziran 1890 tarihli mektupta materyalist yöntemin tarihsel araştırmanın yol göstericisi olarak değil de kendisine uydurulmak için tarihsel olguların ölçülüp biçildiği hazır bir model olarak kullanıldığında tersine dönüşeceği hatırlatmasını yapmıştır (Marx & Engels, 1996, s. 231-233). Marx'ın tarih anlayışındaki teori ve pratik birliğinin üzerinde duran Engels Ağustos 1890'da Conrad Schmidt'e yazdığı mektubunda tarih anlayışlarının her şeyden önce araştırma için bir kılavuz olduğunu belirtmiştir (Marx & Engels, 1996, s. 233-235). Yalnızca ekonomik boyutla değil toplumun tüm yönleriyle ilgilenilmesi gerektiğini ileri süren Engels, Joseph Bloch'a yazdığı bir mektubunda da her şey için ekonomik bir neden bulma çabasıyla dalga geçmiştir (Marx & Engels, 1996, s. 235-238).

Benzer şekilde Conrad Schmidt'le bir yazışmasında eski zamandan kalma çok özel dini inançlar için ekonomik nedenler arayıp bulmanın kılı kırk yarmak olacağını belirten Engels her şey için her durumda ekonomik neden-sonuç ilişkisi geliştirme fikrinin saçmalık olduğunu ileri sürmüştür. Marx'ın ve kendisinin idealistlerle girdikleri polemikte galip gelmek için tarihin ekonomik unsurlarına aşırı vurgu yapmak zorunda kaldıklarını belirten Engels iş tarih yazmaya gelince yani teori pratiğe dökülünce böylesi bir aşırı vurgunun müsaade edilemez bir hata olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda ne Marx'ın ne de kendisinin gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretiminin tarihte nihai belirleyici faktör olduğunu ileri sürmekten ileriye gitmediklerini belirten Engels herhangi birisinin bunun anlamını değiştirip ekonominin tek belirleyici faktör olduğunu söylemesi durumunda ortaya çıkan önermenin soyut, anlamsız ve absürt olacağını ileri sürmüştür (Marx & Engels, 1996, s. 235-238).

Engels 1894'te Borgius'a yazdığı mektupta ise üretimin insanlık tarihinin gelişimini nihai olarak açıkladığını ve ne kadar uzun bir dönem göz önünde bulundurulur ve ne kadar geniş bir alan ele alınırsa ekonomik gelişimle bir o kadar paralellik kurulacağını belirtmiştir. Yine Engels, incelenen alan ekonomiden ne kadar uzaklaşır ve soyut ideolojik biçime ne kadar yaklaşırsa gelişimin o kadar tesadüfe bağlı olduğunun ve eğrisinin zikzaklar çizdiğinin saptanacağını belirtmiştir. Ancak Engels'e göre eğrinin ortalama eksenini çizildiğinde ele alınan dönem ne kadar uzun ve incelenen alan ne kadar geniş olursa bu eksenin ekonomik gelişmenin eksenine o kadar yaklaştığı ve ona o ölçüde paralel olmaya yöneldiği görülecektir (Marx & Engels, 1996, s. 296-299). Tüm bu noktalardan hareketle Engels'in 1892 tarihli *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm* başlıklı kitabının girişinde belirttiği üzere tarihsel materyalizm; toplumun ekonomik gelişmesinde, üretim ve mübadele biçimlerindeki değişimlerde, buna bağlı olarak toplumun farklı sınıflara bölünmesinde ve bu sınıflar arasındaki mücadelede bütün önemli tarihsel olayların harekete geçirici gücünü ve nihai nedenini araştıran tarihsel sürecin belli bir yorumunu ifade etmektedir (Engels F. , 2012).³

Marx'ın tarih yaklaşımından çıkarsanabilecek noktaları vurgulamak gerekirse;

i) Marx'ın tarih yaklaşımının özünü oluşturan tarihin öznesinin ne olduğudur. Marx'ın diyalektiği benimsemesi onun tarihin bir öznesi olduğu sonucuna varmasını sağlamıştır. Çünkü bir önceki bölümde de görüldüğü üzere beşeri anlamda diyalektiğin öznesiz olarak kendisini gerçekleştirmesi mümkün değildir.

ii) Bununla birlikte Marx tarih felsefesinde özne-nesne, zorunluluk-özgürlük ve iradecilik-yapısalcılık olarak farklı şekillerde adlandırılan sorunu yine tarihi diyalektik olarak kavrayıp aşabilmiştir. Çünkü diyalektiği sayesinde tarihte bir özne bulan Marx aynı diyalektik yaklaşımı sayesinde bu öznenin hem kendisini sınırlayan koşullar altında bulunduğunu hem de bu koşulları değiştirmeye muktedir olduğunu tespit etmiştir. Özne-nesne ikiliğini diyalektik bir bütünlük olarak kavrayan Marx bu bütünlüğün diyalektik gelişiminin seyri noktasında öznenin etkinliğini dolayım olarak kullanmıştır. Marx'ın ulaştığı sonuç kendisine kadar gelen tarih anlayışında öznenin

³ Tarihsel materyalizmin bu tanımına uygun Marksist tarih çalışmalarından bazıları için bkz. (Faulkner, 2014); (Harman, 2013); (Croix, 2016); (Pauwels, 2019); (Diakov & Kovalev, 2019a); (Diakov & Kovalev, 2019b); (Agibalova & Donskoy, 2019); (Yelisseyeva, 2019).

karşısına yapısal koşullar olarak dikilen sınırlayıcılığın aslında yine bu öznenin ürünü olduğudur. Tarihin öznesinin bugün karşısında bulunduğu yapısal koşullar aslında geçmişteki öznenin bugün yapılaşan etkinliğidir. Marx'ın tarihte özne bulmasının ve bu öznenin yine kendi geçmiş etkinliğiyle sınırlanan etkinliğini varsaymasının sonucu ise tarihin değiştirilebilir olduğudur.

iii) Tarihin değiştirilebileceğinin iddia edilmesi eğer tarih yalnızca geçmişin tarihi olarak kavranırsa düpedüz saçmalaktır. Bu yüzden Marx'ın tarihin değiştirilebileceğine dair vardığı sonuç aslında tarihi geçmiş-bugün-gelecek şeklinde kavradığı anlamına gelmektedir. Marx'ın tarihi bu şekilde kavrayabilmesi de onun diyalektik yaklaşımı sayesinde mümkün olmuştur. Tarihi diyalektik bir bütünsellik olarak kavrayan Marx bu bütünselliğin dolayımı için tarihin öznesinin etkinliğini kullanmıştır. O halde geçmiş-bugün-gelecek bileşenlerinden oluşan tarihin bütünselliğinde “bugün”, öznenin etkinliğinin dolayım olarak kendisini gösterdiği zamansal ardışıktır. Nitekim bugün tarihin öznesini sınırlayan koşullar artık geçmiş olarak kendisini göstermektedir. Tarihin arzu edilen yani değişen geleceğine ulaşmak ise geçmişteki etkinliğinin kısıtı altında bugün etkide bulunan tarihin öznesine bağlıdır. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Marx'ın tarihin öznesinin etkinlik-edilgenlik diyalektiğinin dolayımında ele aldığı tarih anlayışı onun bugünün siyasetini yorumlamasının ve geleceği inşa edebilmesinin anahtarıdır.

iv) O halde Marx'ın tarih yaklaşımında en önemli nokta tarihin öznesinin mahiyetidir. Marx tarihin öznesiz bir süreç olarak kavranmasına karşı çıktığı kadar bu öznenin niteliği konusunda da kendisine kadar gelen tarih anlayışını eleştirmiştir. Bu çerçevede Marx'ın Hegel'in diyalektiğini idealizmden maddeciliğe, tarihsel idealizmden tarihsel maddeciliğe dönüştürmesi tarihin öznesi hakkındadır. Tarihin eleştirel düşünceyle ve ona sahip bireyler tarafından yapıldığını salık veren Hegelci görüşe karşı çıkan Marx tarihin soyut bireylerin değil toplumsal insanların bir araya gelerek oluşturduğu insan kitlelerinin eylemlerinin ürünü olduğunu belirtmiştir. Marx'ın toplumsal insanlardan oluşan kitleyi tarihin öznesi olarak belirlemesi de onun diyalektik yaklaşımını ona sunduğu bir sonuçtur. Çünkü ancak böylesi bir diyalektik kavramsallaştırmayla Marx hem bireyi hem de toplumu tarihin öznesi olarak seçebilmiştir: İnsan toplumun içinde bireydir ve toplum da kendisini ancak toplumda

var eden insanların ilişkilerinin oluşturduğu bir bütünselliktir. Bu bakımdan Marx için tarihin öznesi meselesinde diyalektik bir bütünlük olarak kavranan birey-toplum diyalektiği, insanın en eski ve toplumsal praksiyi yani bilinçli eylemi olan üretim faaliyetinin dolayımı sayesinde aşılmıştır.

v) Marx'ı tarihin öznesi noktasında toplumsal insana götüren ise vurgulandığı üzere onun insanın türsel farklılığı olarak değerlendirdiği emek ve üretim faaliyetidir. Yine insanın toplumsal bir hayvan olması, ancak toplum içinde kendi türsel varlığını ortaya koyabilmesi ve üretim faaliyetinin özünde toplumsal bir etkinlik olması da Marx'ı toplumsal insana götüren varsayımlardır. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus Marx'ın üretim ile kastettiğinin yaşamın üretimi ve yeniden üretimi olduğudur. Diyalektiği bu noktada da çalıştıran Marx bu üretim faaliyetinin belirli biçimler altında yapıldığından hareketle üretim tarzı bütünlüğüne ulaşmış ve bu diyalektik bütünselliği üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliği olarak görmüştür. Başlangıçta uyum içinde olan üretim ilişkileri ile üretim güçlerinin belli bir zaman sonra çelişkiye düşmeleri sonucunda üretim tarzının diyalektik gelişimini sağlayan da toplumsal insanın pratiğinin dolayımı sayesinde.

vi) Marx'ın tarihsel materyalizminde öznellik atfettiği ve toplumsal insanın oluşturduğu kitle sınıfıdır. Aynı şekilde Marx için kitlelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan toplumun temeli de sınıfıdır. Buradan hareketle Marx'ın tarih kavrayışının araştırma öznesi-nesnesi de toplumsal sınıflar ve sınıflı toplumlardır. Nitekim Marx toplumu, uzlaşmak sınıf karşıtlıklarına dayanan toplumsal ilişkiler olarak tanımlamış ve bu ilişkilerin de bireysel değil sınıflar içinde bireysel olduğunu, dolayısıyla bu ilişkiler yok edildiğinde ortada toplumdan geriye bir şey kalmayacağını belirtmiştir (Marx, 2011b, s. 97). Ancak sınıflar Marx'ta yalnızca tarihin öznesi olmaları bakımından değil aynı zamanda tarihsel ilerlemenin itici gücü olan sınıf mücadelelerinin öznesi olmaları bakımında da merkezi bir konuma sahiptir. Bir başka deyişle Marx için sınıf sadece toplumsal çözümlemenin değil aynı zamanda sınıf mücadelesi üzerinden değişimin de anahtarıdır. O halde bu başlığın başında Marx'ın geçmiş-bugün-gelecek arasında tesis ettiği diyalektik bağıntıyı sağlayan asli unsur da sınıf olarak kendisini göstermektedir.

Tüm bu noktalardan hareketle Marx'ın ortaya koyduğu sınıf çözümlemesi ve bu çözümlemenin günümüzdeki geçerliliği meselesi kendi önemini ortaya koymaktadır. Çünkü Marx'a göre sınıf geçmişin tarihinde özne konumundaysa bugünün siyasetinin yorumu ve geleceğin inşasının öznesi-öznesizliği konusu yine sınıf temelinde ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla çalışmanın bu bölümünün ilerleyen ilk başlığı Marx'ın sınıf çözümlemesine ayrılmış ve ardından da bu çözümlemenin 21. yüzyıldaki geçerliliği sınıfın öznel ve nesnel koşullarının diyalektik çözümlemesi temelinde incelenmiştir. Sınıfa dair 21. yüzyıl eksenli bir çözümleme, kapitalizmin genel temasını verdiği küresel ilişkilerdeki değişimin mümkün olup olmadığını da ortaya koyacaktır. Çünkü tarihin ve dolayısıyla bugünün ve geleceğin öznesi artık yoksa yani artık sınıf, toplumsal araştırmanın bir anahtarı değilse o halde tarihin sonunu ortaya koyan endist yaklaşımların geçerliliği mümkündür. Buna karşılık eğer sınıf hala daha varlığıyla özne olma konumunu koruyorsa şimdi ortaya çıkan soru bu sınıfın nesnel varlığının ve küresel ilişkileri etkileme kapasitesinin -yani öznel varlığının- sınırlılığının boyutudur.

3.2. Marks'ın Sınıf Çözümlemesi ve Kapitalizmde Sınıflar

Sınıf kavramı Marksizm'in merkezinde yer almasının yanı sıra teorisinin de hareket noktasıdır (Bottomore, 2005, s. 517-518). Marx ve Engels'in erken dönem eserlerinden itibaren sınıfa dair tespitleri görmek mümkündür. Marx sınıf kavramı sayesinde ve yeni bir güç olan işçi sınıfını keşfetmesi sonucunda kapitalizmin gelişim sürecini analize yönelebilmiştir. Engels de kapitalizmi sınıf temelinde incelediğini *Deutsche-Französische Jahrbücker*'deki yazılarında göstermeye başlamış (Marx & Engels, 2012, s. 418-444) ve sınıfa dair düşüncelerini 1845 tarihli *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* başlıklı çalışmasında geliştirmiştir (Engels F. , 2010b). *Komünist Manifesto* ile birlikte Marx ve Engels tarafından sınıf mücadelesine tarihin itici gücü olma vasfı isnat edilmiş ve ilkel komünal evreden sonraki bütün bir tarih sınıf mücadelelerinin tarihi olarak sunulmuştur (Marx & Engels, 2010f, s. 22). *Alman İdeolojisi*'nde sınıfları kapitalist toplumun ayırt edici özelliği olarak vurgulayan Marx böylece sınıfın burjuvazinin ürünü olduğunu varsaymıştır (Marx & Engels, 2015a). *Feuerbah Üzerine Tezler*'in en ünlüsünde Marx, filozofların dünyayı çeşitli bir şekilde yorumlamasının yeterli olmadığını asıl olanın onu değiştirmek olduğunu vurgulayarak

bir bakıma onları sınıfsal mücadele alanına çağırmış (Marx & Engels, 2015a, s. 23) ve felsefenin işçi sınıfının ortadan kalkmasıyla gerçekleşeceğini ve işçi sınıfının da felsefenin gerçekleşmesiyle ortadan kalkacağını belirterek teori ile pratik birliğini yine sınıf üzerinden sağlamıştır (Marx, 2017, s. 105). Marks *Kapital*'in III. cildinde tüm toplumsal yapılanışın altında yatan temeli, en gizli sırrını açığa vuran üretim koşullarının sahipleri ile doğrudan üreticiler arasındaki dolaysız ilişkilere yani sınıf ilişkilerine indirgemıştır (Marx, 2015b, s. 768-799).

Marx ve Marksizm nezdinde sınıf kategorisinin neden bu kadar önemli olduğunun sebeplerini sıralamak gerekirse, ilk olarak sınıf Marksizm için bu denli özgül ağırlığa sahip bir kategori iken aynı zamanda teorinin de yumuşak karnını oluşturmaktadır. İlk bakışta paradoksal olarak gözüken bu durum hem sınıf kategorisinin dinamik ve çelişik karakterinden hem de bilimin çelişkili doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Marksizm'e yönelik eleştirilerin ve hatta onun geçerli bir teori olmadığına yönelik vurguların açtıkları ilk cephe sınıftır. İkinci olarak Marksizm için sınıf ampirik dünyayı anlamının yanısıra sosyal dünyanın ontolojik kuruluşunu açıklamada da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Öyle ki toplumsal koşullar, ilişkiler, süreçler kadar insan düşüncesi, bilinci ve davranışları da Marx tarafından sınıfsal kuruluşun birer formu olarak değerlendirilmiştir. Tarihsel, sosyolojik, ekonomik, politik, ideolojik, kültürel nitelikteki her olgunun özgül sınıf yapısının belirlenimleri çerçevesinde ele alınıp çözümlenmesine dayanan Marksizm araştırmacının da sınıfsal dolayimleri dikkate alan bir epistemoloji ile hareket etmesini salık vermektedir. Üçüncü olarak Marksizm için sınıf, sınıf mücadelesi üzerinden tarihe yön vermenin anahtarıdır. Dördüncü olarak diğer ilişki türlerinin varlığını inkâr etmeyen Marksizm için toplumsal çözümlemelerde sınıf olgusu ve ilişkileri diğerleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir (Öngen, 2008, s. 183).

Marksizm nezdinde teorik ve pratik olarak özgül bir ağırlığa sahip olmasına rağmen ne sınıf kavramı ilk kez Marx tarafından kullanılmış ne de Marx ardında tüm yönleriyle açıklanmış bir sınıf yaklaşımı bırakmıştır. Marx'a gelinceye kadar sınıfın kavramsal serüvenini özetlemek gerekirse, latince *classic* kökünden türeyen sınıf sözcüğü ilk kez Roma İmparatorluğu'nda yurttaşları servetlerine göre bölen çeşitli kategorileri tanımlamak için kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu'nun ilk krallarından

Servius Tullius toplumu altı farklı *classis*'e ayırmış ve bu hiyerarşide en üstteki zümreye *classici* adını vermiştir. Sözcük 14. yüzyılda Fransızcaya *classe* olarak, 16. yüzyılda İngilizceye ise *class* olarak geçmiştir. 1656'da Thomas Blount adlı bir dil bilimci tarafından hazırlanan İngilizce sözlükte terim ilk kez insanların çeşitli hiyerarşik derecelere göre sıralanmasını ifade etmek için kullanılmıştır. Blount *Glossographia* başlıklı eserinde sınıfı insanların oluşturduğu düzenin ya da insanların dağılımının çeşitli derecelere göre yapılması olarak tanımlamıştır. Bir Katolik olan ve aslında Roma İmparatorluğu'nun düzenini temel alan Blount ruhban sınıfı, soylular ve avam olarak belirlediği sınıfların ilahi bir takdirle ortaya çıktığını ileri sürmüştür. 1767 yılında İskoç Aydınlanmacı Adam Ferguson sözcüğü ilk kez modern toplum içindeki bölünmeyi tanımlamak ve aristokrasi ile demokrasi arasındaki ayrımı belirtmek için kullanmıştır. Sınıfın ekonomik anlamda kullanılması ve toplumsal iş bölümünü yansıtan bir kavram olarak genelleşmesi Aydınlanmacılar ve Fizyokratlar sayesinde olmuştur. 18. ve 19. yüzyılda modernliğin ortaya çıkmasına yardımcı olan Sanayi Devrimi, genişleyen kamusal alan, Amerikan ve Fransız devrimleri ile birlikte merkezileşmenin güçlenmesi gibi gelişmeler sınıfın ister toplumun isterse de siyasetin nesnel bir boyutu olarak söylem düzeyinde gelişmesine katkı sağlamıştır (Dworkin, 2012, s. 42-43).

Sözcüğün kapitalizm ile birlikte ortaya çıkan toplumsal kutuplaşmayı hem tanımlayan hem de açıklayan bir kavram olarak kullanılması Marx sayesinde. Marx'ın kavramı bu şekilde tanımlamasını sağlayan içinde yaşadığı dönemin toplumsal panoramasıdır. Nitekim kavramın toplum yapısını açıklamak için kullanılabileceğine dair anlayış özellikle kapitalizmin ve burjuva devrimlerinin beraberinde getirdiği toplumsal süreçlerle daha net ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ilk kez klasik iktisatçılar sınıf olgusuyla ilgilenmiş ve kavramı ekonomik ilişkiler sisteminin çerçevesi içinde ele almışlardır. Ancak klasiklerin sınıf kavramıyla açıklamaya çalıştıkları durum kapitalizm ile birlikte ortaya çıkan eşitsiz ilişkilerin doğal olduğu bakışı iken aksine Marx mevcut eşitsizliğin giderilmesi için bizzat bu kavramın ve kavramın karşılık geldiği toplumsal ayrımın ortadan kalkması gerektiği üzerinde durmuştur. Marx'ın tüm bu kıstaslardan ortaya çıkan sınıf modeli ise hem kapitalist gelişmenin ilk örneğini ve yeni sınıflı toplumun modelini oluşturan

İngiltere'ye ilişkin gözlemlerinden hem de sınıf çatışmasının devrimci modelini simgeleyen Fransız deneyimine ilişkin izlenimlerinden meydana gelmiştir (Öngen, 2014, s. 43-45).

Marx sınıfa dair kendisinden önceki yaklaşımlardan ayrılrsa da ekonomik yaşamın temel önemini ilk olarak ayrıntılarıyla açıklayan ve Adam Smith, David Ricardo ile zirveye ulaşan klasik ekonomi politiğin İngiliz ve Fransız düşünürlerine sınıf kavramı noktasında çok şey borçlu olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Fransız fizyokratlardan başlayarak ilk ekonomistler toplumsal ilişkilerin ve sınıfsal bölünmelerin şekillenmesine katkı sağlamışlardır. Zenginliğin tek meşru kaynağının tarım olduğuna inanan ve XV. Louis'nin hem mali işlerine bakan hem de onun hekimi olan François Quesnay, toplumsal sınıfların tarım üreticilerinin onların emeklerinin tamamından yararlanmakta başarısız olduğu olgusundan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Buna göre tarım yapan veya üretici sınıfa ek olarak toprak ve mülk sahipleri sınıfı ile verimsiz sınıf olmak üzere iki sınıf daha mevcuttur. Quesnay sınıfı ise tarımından başka hizmetler sağlayan ya da tarımın dışında başka işlerde çalışan bütün vatandaşlar ile giderleri üretici sınıf ve mülk sahibi sınıf tarafından ödenen, yaşamını üretici sınıftan alınan vergilerle idame ettirenler olarak tanımlamıştır (Dworkin, 2012, s. 50).

Sınıf kavramı Marx'ın icadı olmadığı gibi Marx'ın çalışmalarında açık bir sınıf tanımlamasına da rastlanılmamaktadır. Marx örneğin *18 Brumaire*'de tümüyle oluşmuş bir sınıfın negatif tanımını yapmıştır. Buna göre milyonlarca aile hayat tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflardan ayıran ve onları diğer sınıflarla karşıtlık içine koyan ekonomik şartlarda yaşadıkları sürece bir sınıf oluşturmaktadır. Marx küçük mülk sahibi köylüler arasındaki yalnızca yerel bir bağlantı ve çıkar özdeşliğinin, bir topluluk, ulusal çapta bağ ve aralarında bir siyasal örgütlenme doğurmadığı sürece bir sınıf oluşturmayacağını ileri sürmüştür (Marx, 2016b, s. 237). *Felsefenin Sefaleti*'nde ise işçi sınıfının doğuşunu tasvir ederken aynı görüşü pozitif bir şekilde ifade eden Marx ekonomik koşulların ilk olarak halk kütlesini işçilere dönüştürdüğünü ve sermayenin hâkimiyetinin bu sınıfın ortak konumunu ve çıkarlarını yarattığını tespit etmiştir. Marx'a göre sermaye ile ilişkisi bakımından bir sınıf haline

gelen bu kütle henüz kendisi için sınıf değildir. Çünkü kendinde sınıf olan bu kütle mücadele birleşerek kendini kendisi için sınıf olarak kuracaktır (Marx, 2011b).

Kapital'in Engels tarafından hazırlanan ve Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan üçüncü cildinin "Sınıflar" başlığını taşıyan alt bölümünde Marx bir sınıfı oluşturan bileşenlerin ne olduğu sorusu üzerinden sınıfı tanımlamaya hazırlanmıştır. Ancak yalnızca beş paragraf sonra bu alt başlık Engels'in notuyla sona ermiştir: "Elyazmaları burada sona eriyor." Yine de bu kısa metinde Marx sınıfı iki biçimde tartışmıştır. İlk olarak Marx sınıfı üretim ilişkileri aracılığıyla ortaya çıkan grupları tanımlamak için kullanmış ve bu açıdan emek-gücü sahipleri, sermaye sahipleri ve toprak sahipleri olmak üzere üç sınıf olduğunu ileri sürmüştür. Marx'a göre ücretli emekçiler, kapitalistler ve toprak sahipleri kapitalist üretim tarzına dayanan modern toplumun üç büyük sınıfını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Marx bu üç sınıfın gelişimini sermayenin tarihsel mantığı ile ilişkilendirerek kapitalist üretim tarzının emeği üretim araçlarından giderek daha çok ayırdığını ve büyük gruplardaki üretim araçlarının yayılmasına giderek daha çok yoğunlaştığını, böylelikle de emeğin ücretli-emeğe ve üretim araçlarının da sermayeye dönüştüğünü belirtmiştir. Marx'a göre yine kapitalist üretim tarzı toprak mülkiyetinin sermaye ve emekten bağımsız olarak ayrılmasına ya da bütün toprak mülkiyetinin kapitalist üretim tarzına bağlı bir toprak mülkiyeti biçimine dönüşmesine karşılık gelmektedir. Aynı kısa bölümde sınıfı bu şekilde kavramasının bir soyutlama olduğunu belirten Marx modern toplumun daha yüksek ve klasik ekonomik yapı içinde geliştiği İngiltere'de bile sınıfların tabakalaşmasının kendi saf biçimi içerisinde görülemeyeceğini, orta ve aradaki tabakaların her yerdeki sınır çizgilerini aşındırıp yok ettiğini ileri sürmüştür (Marx, 2015b, s. 865-867).

Artık Değer Kuramları'nda da analizinin başlangıç aşamasında diğer şeylerle birlikte kesinlikle işçi sınıfı ve sanayi kapitalistleri sınıflarıyla sınırlı olmayan toplumun gerçek kuruluşunu gözönüne almadığını belirten Marx aynı çalışmasında orta sınıfın büyümesinden açıkça kapitalizmin gelişmesine özgü bir fenomen olarak bahsetmiştir. Ricardo'nun bir yanda işçiler öte yanda kapitalistler ve toprak sahipleri arasında yer alan, bütün ağırlığıyla çalışan alttakilerin üstüne yayılıp bir yandan da en tepedeki onbinin toplumsal güvenliğini ve gücünü arttıran orta sınıfların sayısındaki

sürekli artışları vurgulamayı unuttuğunu ileri süren Marx, Malthus ile ilgili olarak da onun en büyük umudunun orta sınıfın büyüklüğünün artması ve çalışan proletaryanın toplam nüfus içindeki oranının gittikçe artması olduğunu belirterek aslında bunun burjuva toplumunun eğilimi olduğunu vurgulamıştır (Marx, 1998).

Sınıf kavramında olduğu gibi sınıf mücadelesinin tarihin deviniminde merkezi konumda olduğunu söyleyen ilk kişi de Marx değildir. Marx kendisinden uzun süre önce burjuva tarihçilerinin sınıfların mücadelelerinin tarihsel gelişimini ve burjuva iktisatçılarının da sınıfların ekonomik anatomisini tasvir ettiklerini belirtmiştir. Marx'ın sınıf mücadelesi kavrayışı sosyalizmin ilk teorisyenlerinden olan Comte de Saint-Simon'un yaklaşımından esinlenmiştir. Toplum tarihini kendi iç dinamikleri içinde ve makro düzeyde inceleyen Simon büyüme, gelişme ve çökme dönemleri olarak kategorizasyona gitmiş ve içinde yaşadığı dönemi geçiş dönemi olarak nitelendirmiştir. Çünkü Simon'a göre bu dönem feodalizmin kalıntılarının mevcudiyetini sürdürdüğü, endüstri toplumunun da tam olarak hâkimiyetini kuramadığı bir dönemdir. Yeni üretici sınıflar ile feodal sınıf arasındaki çatışmayı ele alan Simon kapitalistler ile emekçileri bazen yeni birer sınıfın üyeleri olarak görmüş bazen de bunları feodal kalıntıları sürdürmeye çalışanlardan ayrı bir endüstriyel sınıfın temsilcileri olarak değerlendirmiştir. Marx ise Simon'un endüstriyel sınıfın zaferini sınıfsız topluma geçiş olarak gören yaklaşımından farklı olarak hem kapitalizme öncelik vermiş hem de kapitalistler ile işçileri aynı sınıf içinde görmeyi reddetmiştir (Dworkin, 2012, s. 56-59).

Ancak Marx'ın kendisinden önceki düşünürlerden sınıf konusundaki farkları bunlarla sınırlı değildir. Nitekim Marx sınıflar ve sınıf mücadeleleri konusunda kendisinin ortaya koyduğu yaklaşımın hangi bakımlardan yeni olduğunu Joseph Weydemeyer'e yazdığı 5 Mart 1852 tarihli mektupta ortaya koymuştur. Bu mektupta modern toplumda sınıfların varlığının ya da aralarındaki mücadelenin keşfi bakımından kendisinin hiçbir katkısı olmadığını belirten Marx burjuva tarihçilerinin sınıf mücadelesinin tarihsel gelişimini, burjuva iktisatçılarının da sınıfların iktisadi anatomisini kendisinden çok önce açıkladıklarını vurgulamıştır. Marx'a göre kendi yaklaşımında yeni olan; sınıfların varlığının yalnızca üretimin gelişmesinde ortaya çıkan belirli tarihsel evrelerle bağlantılı olduğunu, sınıf mücadelesinin zorunlu olarak

proletarya diktatörlüğüne yol açtığını, bu diktatörlüğün kendisinin bütün sınıfların ortadan kaldırılmasından ve sınıfsız bir topluma geçişten başka bir şey olmadığını göstermiş olmasıdır (Marx & Engels, 1995, s. 75).

Bununla birlikte Marx'ın sınıf tasnifine giden yol onun kapitalizm analiziyle yakından ilgilidir. Marx'a göre kapitalizmin ayrıksı özellikleri artı değere özel mülkiyet olarak el konulması ve işçinin sermaye sahibinin yönetimi altında çalışmasıdır (Marx, 2014, s. 188). Bunlardan ilkinde kapitalist üretim süreci sömürüyü kendisinden önceki üretim tarzlarından daha gizil bir şekilde ve üretim sürecinde gerçekleştirmektedir. Kapitalizm öncesi üretim tarzlarında ezen sınıfın sömürüsü kapitalist sömürü ile kıyaslandığında görece belirgin olarak gerçekleşmektedir. Örneğin bir efendi kölesini açlık sınırında yaşatarak onu kendi sınıfsal çıkarı yararına çalıştırmış ve sömürmüştür. Yine bir lordun vassalı sömürmesinde lordun elinde bulunan siyasi gücün vassalı lordun topraklarına hapsedmesi, onu burada çalışmaya zorlaması ve vassalın kazandıklarını zora dayanan bir şekilde lorda sunması gibi süreçler açık bir şekilde gerçekleşmektedir. Oysa kapitalizmde emek aynı zamanda “özgür emek” veya “ücretli” emek olarak adlandırılmaktadır. Buna göre emek, sahip olduğu emek gücünü piyasada satma noktasında özgürdür ve emekçi emek gücü karşılığında ücret aldığı için aslında görünürde bir sömürüden söz edilemez (Başkaya, 2004, s. 88).

Bu bağlamda sermayenin satın aldığı metanın emek değil emek gücü olması önemli bir noktadır. Çünkü işçi bu süreçte yalnızca belli bir süre için emek gücünü sermayenin hizmetine sunmaktadır. Tersine olsaydı mevcut ilişkinin örneğin efendi-köle ilişkisinden bir farkı olmazdı (Göçmen, 2014, s. 61-91). Ancak sermaye ve emeğin piyasada özgürce karşı karşıya geldikleri iddiası gizli bir sömürüyü içermektedir. Çünkü üretim araçlarından yoksun olan emek, yaşamı için gerekli olan tüketim araçlarını elde edebilmek adına emek gücünü satmak zorundadır. Yani emeğin özgürlüğü, sermaye ihtiyaç duyduğunda emek gücünü satmaya her daim hazır bulunmasından ve bu sözde mübadeleyi gerçekleştirmesinden ibarettir. Bununla birlikte emeğin çalıştığı süre boyunca verdiği emek gücünün karşılığını aldığı iddiası yine kapitalizmin gizli sömürü ilişkisini sağlamlaştırmaktadır. Buna göre emek gücünü belirli bir ücret karşılığında sermayeye satan emekçi aslında bahse konu

çalışma süresinin bir kısmında aldığı ücretin karşılığı olarak çalışmakta, fakat sunduğu emek gücünden daha değerli bir meta yaratarak sermayenin artı-değer elde etmesini sağlamaktadır (Wood E. M., 2014, s. 18-19). Böylece sermaye emeğin kendisini yeniden üretmesi için gerekli olan ücreti emekçiye verirken, emekçi bundan daha fazlasını sermaye için üretmektedir (Altıok, 2011, s. 123). Görüldüğü üzere süreç, bir sömürü şeklinde işlemektedir ve fakat kendisinden önceki üretim tarzlarından farklı olarak bu sömürü ilişkisi yanılsamalarla bezenmiştir. Sermayenin bu süreçte araçsallaştırdığı iki artık değer edinme yöntemi ise mutlak ve nispi artık değer edinmedir.

Marx'a göre sermaye için emek gücünün yeniden üretilmesinin başlıca koşulları ise mülksüzleştirme ve metalaştırmadır. Bunlar kapitalizmin doğum aşamalarında bir kez deneyimlenmiş süreçler değil bilakis sermaye birikiminin gerekleri doğrultusunda yeniden ve yeniden deneyimlenen süreçlerdir. Bununla birlikte Marx'a göre proleterleşme sürecinin iki temel özelliği emeğin özgürleşmesi ve mülksüzleştirilmesidir. Emeğin özgürleşmesi işçinin meta mübadelesinden kaynaklananlar dışında hiçbir bağımlılık ilişkisine tabi olmaması anlamına gelmektedir. Bu, işçinin kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarrufta bulunabilmesini sağlamaktadır. Elbette bu özgürlük emeğin emek gücünden başka satacak bir şeyi olmadığı için zoraki bir özgürlüktür. Çünkü bunu sağlayan mülksüzleşme de işçinin geçinmek için emek gücünden başka bir şeyinin olmaması anlamına gelmektedir (Soyer, 2020, s. 142-143).

Marx'ın deyişiyle belirtmek gerekirse parasının sermayeye dönüşmesi için para sahibinin meta piyasasında özgür işçiyi hazır bulması gerekmektedir. Burada özgürlüğün anlamı hem bu kimsenin meta olarak kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarrufta bulunabilmesi hem de satabileceği başka metaların bulunmaması yani kendi emek gücünü gerçekleştirme için gerekli olan her şeyden yoksun yani onlardan özgür olmasıdır (Marx, 2014, s. 171). Vurgulandığı üzere mülksüzleştirme süreci ilk birikim süreci ile sınırlı değildir. Nitekim Marx kapitalist üretimin kendi ayakları üzerinde durabilecek hale gelir gelmez bu ayrılmayı korumakla kalmadığını, bunu giderek büyüyen bir ölçekte yeniden ürettiğini ileri sürmüştür (Marx, 2014, s. 687). Marx'ın *Manifesto*'da belirttiği üzere bahse konu mülksüzleştirme süreci üzerinden yürütülen

proleterleşme, örneğin orta sınıfın alt katmanlarının kısmen kendi küçük sermayelerinin modern sanayinin işletildiği ölçek bakımından yetersiz kalması ve büyük kapitalistlerle rekabette yenik düşmeleri yüzünden ve kısmen de özel hünerlerinin yeni üretim yöntemleri karşısında değerini yitirmesi yüzünden giderek proletaryaya karışmasında ve böylece proletarya nüfusun tüm kesimlerinden oluşmaya başlamasında kendisini göstermektedir (Marx & Engels, 2010f).

Tüm bu ön değerlendirmelerden sonra Marx'ın sınıf tasnifine gelince, bu tasnif onun üretim soyutlamasıyla yakından ilişkilidir. Marx'a göre insan türü ilk ortaya çıktığı andan itibaren emek gücünü iç içe yaşadığı doğaya yönelterek maddi yaşamının gereksinimlerini ve bu ihtiyaçları karşılamasını sağlayacak üretim araçlarını üretmek mecburiyetindedir. Marx için insanı insan yapan ve onu diğer türlerden ayıran bu praksis yani bilinçli üretim eylemi, dönemsel olarak belli bir tarz ekseninde şekillenmektedir. Özgül üretim tarzlarının buna uygun üretim ilişkilerini beraberinde getirdiğini ileri süren Marx'a göre üretim tarzı sınıf mücadelesine bağlı bir şekilde değiştiği için üretim ilişkileri de bahse konu değişimden etkilenmektedir (Corrigan, Ramsay, & Sayer, 2001, s. 204). Kültürel evrimin belirli bir aşamasından sonra üretim tarzının ve üretim ilişkilerinin ortaya çıkmasından günümüze kadar olan süreçte her daim ezen bir sınıf ile ezilen bir sınıf bulunmaktadır. Marx'a göre insanlık tarihinin ezen ve ezilen sınıfların mücadelesinin bir uzantısı olması işte bu sebeptir (Öngen, 2002, s. 13). Bu öncüllerden hareketle ve Marx'ın çalışmaları göz önüne alındığında onun için bir sınıfın varlığının şartlarını; üretim sürecine yönelik nesnel konumlanma, sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi olarak sıralamak mümkündür.

Bunlardan ilki maddi yaşamın üretimi ve yeniden üretiminde üretim araçlarına sahiplik veya üretim araçlarından yoksunluk yani üretim sürecine dair nesnel konumlanmadır. Başlangıçta tüm topluma ait olan üretim araçları özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla egemen sınıfların elinde toplanmış, üretim araçlarından yoksun olan sınıflar da yaşamlarını sürdürmek için üretim araçlarını sahiplenen bu sınıflara muhtaç olmuşlardır. Sınıfları bu çerçevede ezen ve ezilen olarak kategorize eden Marx, üretim araçlarına sahip olanları sömürü çerçevesinde ezen sınıfa dâhil ederken, üretim araçlarından yoksun olarak sömürülen ve ezen sınıfa muhtaç olanları ezilen sınıfa dâhil etmiştir. Ezen-ezilen sınıflar tarihin tüm aşamalarında vardır, fakat farklı üretim

tarzları ve farklı üretim ilişkileri çerçevesinde farklı adlar almışlardır: Yurttaş-köle, patrisyen-pleb, baron-serf, lonca ustası-kalfa, burjuvazi-proletarya (Marx & Engels, 2010f, s. 22). Maddi yaşamın üretimine ve yeniden üretimine dair nesnel konumlanma olarak özetlenebilecek olan bu şart Marksist sınıf tasnifinin nesnel şartını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilincinde olsun ya da olmasın veya sınıfsal mücadeleye girişsin ya da girişmesin üretim araçlarından yoksun olanlar Marx nezdinde işçi sınıfına dâhildir. Ancak bu nesnel şart şimdi ele alınacak olan ikinci ve üçüncü şart olmadan bir sınıfı yalnızca “kendinde sınıf” olarak tanımlamayla beraberinde getirmektedir.

Marx için sınıfa dair ikinci var oluşsal unsur sınıf bilincidir. Bu unsur üretim araçlarına yönelik konumlanma gibi somut bir kritere göre daha soyuttur. Yine de gevşek bir tanım yapmak gerekirse sınıf bilinci, başlangıçta sınıfsal ayrımın mevcut olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Ardından ise böylesi bir sınıfsal ayrımda kendini konumlandırmak, yani bir sınıfa yönelik aitlik hissetmek ve mevcudiyetini o sınıfla tanımlamak gerekmektedir. Yine bu eksende kendi çıkarını sınıfsal bir çıkar temelinde tanımlama, sınıfsal bir motivasyon ile hareket etme gibi unsurlar sınıf bilinci için gereklidir. Görüldüğü üzere sınıf bilinci oldukça soyut ve ölçülemeyen bir şeye karşılık geliyormuş gibi görünse de bu, sınıfsal temelde eylemlilik olarak kendisini gösterebileceği için kısmen de olsa somuttur (Ollman, 2011a, s. 216-269). Marksist sınıf tasnifinde özellikle tahrip edilen sınıfa dair bu öznel şartı tek başına sınıfsal konumlanma için yeterli görmek mümkün değildir. Bir başka deyişle hâlihazırda nesnel olarak var olan işçi sınıfının siyasal mücadele alanındaki dönemsel yokluğunu bilinçsizlik olarak değerlendirip işçi sınıfının artık var olmadığını iddia etmek tipik bir burjuva aldatmacasıdır. Sınıfa dair nesnel şart ile kıyaslandığında sınıf bilincini sınıf için kurucu bir unsur olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü bu, materyalist bir felsefe olan Marksizm’i bilinç gibi soyut öğelerle tarihsel süreçleri açıklayan idealist felsefelerle eş değer tutmak demektir.

Marx’a göre sınıfsal varlığın son şartı sınıf mücadelesidir. Yani bir sınıfın varlığından bahsetmek için o sınıfın üretim ilişkilerindeki konumundan hareketle ve sınıfsal bilinçle; çıkarlarının çatıştığı ve karşısında konumlanmış diğer sınıfın hangisi olduğunun, sınıfsal kazanımlarını arttırma yollarının ve bu mücadelede

kullanabileceği araçların neler olduğunun ayırında olması gerekmektedir. Yalnızca üretim ilişkilerine nasıl konumlanıldığı ve bu çerçevede kazanılan sınıf bilinci eyleme, yani mücadeleye dökülmedikçe anlamsızdır (Aron R. , 1973). Böylesi bir şart, aslında Marx'ın ontolojik, metodolojik, epistemolojik ve aksiyolojik duruşunu yansıtan praksiye verdiği önemi göstermektedir (Kosik, 2015, s. 190-201). Bilinçli insan eylemi olarak betimlenebilecek olan bu kavram (Atılğan, 2001, s. 32), insanlık tarihinin sınıf mücadelesi tarihi olmasının da sebebidir. Çünkü belli bir üretim tarzından diğerine geçişi sağlayan bu sınıfsal mücadele iken (Marx, 2016b, s. 15-143) sınıfsal bilinç ile yetinmenin hiçbir önemi olmadığı gibi bu eylemsizlik mevcut üretim tarzının da devamını sağlamaktadır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki sıralanan unsurları bünyesinde barındıran sınıfların ortaya çıkması bu sınıfların mevcudiyetini göstermek amacıyla nicel verilere başvurmayı zorlaştırmaktadır. Çünkü gerek sınıfın kendi oluşumu gerekse de onu oluşturan şartların mevcudiyeti bir oldu-bittiden ziyade bir süreci gerektirmektedir (Ollman, 2011a, s. 216-269).

Diyalektik yöntemi teorisinin tümüne ve çalışmalarına yansıtan Marx'ın sınıfsal tasnife dair şartlarını da diyalektik temelde ele almak gerekmektedir. Sınıfın nesnel ve öznel şartları bir bütünlük dâhilinde kavrandığında yani üretime yönelik nesnel konumlanma ile sınıf bilinci diyalektik bir bütünlük olarak ele alındığında bu bütünlüğün diyalektik gelişimini sağlayan dolayım sınıf mücadelesidir. Bu diyalektik gelişim aynı zamanda kendinde sınıfı, kendisi için sınıf haline getiren sürece de karşılık gelmektedir. Elbette bu bütünlükte nesnel şartın öznel şarta kıyasla görece belirleyiciliği unutulmamalıdır. Çünkü tümüyle metaryalist olan Marksizm'i ve onun en önemli teorik formülasyonu olan sınıf ve sınıf mücadelesini bilince bağlı bir kategori ve gerçeklik olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi aslında bu Marx'ın hayatı boyunca mücadele ettiği idealist felsefenin Marksizm kisvesi altında teoriyi içeriden çürütmesi anlamını taşımaktadır. Marx'ın sınıf bilincinin sınıf mücadelesi içinde belirginleşeceğine dair tespiti de bu değerlendirmeyi doğrulamaktadır.

Nesnel ve öznel şartlar temelinde ortaya çıkan Marx'ın sınıf tasnifine diyalektik felsefeden yoksun olarak bakınca görünürde ortaya çıkan sonuç da bu tasnifin çelişkili ve oldukça karmaşık olduğudur. Nitekim Marksizm'in temel

yapıtlarına bakıldığında sınıfın, genellikle çok yönlü, çok boyutlu, pek çok formu olan, bu bağlamda pek çok alanda temsil edilen, ayrıca son derece karmaşık bir sosyal ilişki olarak ele alındığı görülmektedir. Marx, kendi çalışmalarında sınıfa; **(i)** üretim tarzı içindeki özgül pozisyonları ve/veya **(ii)** bu pozisyonlarda yer alan ve birbirine benzer özellikler taşıyan insan grupları ile bunlar arasındaki karşıtlığı ve/veya **(iii)** bu grupların kültürel yapılarını, zihinsel özelliklerini (ideoloji ve bilinç biçimlerini) ve/veya **(iv)** gerek bu gruplar arasındaki gerekse aynı grup içindeki ilişki türleri ile biçimlerini ve mücadele tarzlarını niteleyen/temsil eden bir olgu olarak yaklaşmıştır (Öngen, 2008, s. 185). Marx'ın sınıf tasnifini çalışmalarından örneklendirmek gerekirse, *Kapital*'de gelişmiş bir toplumda yalnızca bir kapitalist ve bir proleter sınıfın olduğunu belirten Marx, *Kapital*'in bir başka yerinde ise karşılıklı zıtlık halinde modern toplumun çerçevesini kuran kapitalistler, proleterler ve toprak sahipleri olmak üzere üç sınıftan bahsetmiştir (Marx, 2014). Bunlardan burjuvaziye *Komünist Manifesto*'da toplumsal üretim araçlarının sahipleri olup ücretli emeği sömüren modern sanayiciler olarak tanımlayan Marx, aynı yerde proletaryadan kendi üretim araçlarına sahip olmadıklarından emek güçlerini satmaya muhtaç olan modern ücretli işçiler sınıfı olarak bahsetmiştir. Marx'a göre toprak sahibi sınıf ise toprağın büyük parçalarının sahiplerinden oluşan ve neredeyse her zaman feodal kökenli olan sınıftır (Marx & Engels, 2010f).

Marx *Louis Bonaparte*'ın 18 *Brumaire*'inde ve *Fransa*'da *Sınıf Mücadeleleri*'nde küçük toprak sahipleri, mali burjuvazi, endüstriyel burjuvazi, ticaret burjuvazisi, küçük burjuvazi, küçük çiftçiler, köylüler, tarım işçileri, sanayi işçileri ve lümpen proletarya gibi alt ya da ara sınıf unsurlarını sıralayarak tanımlamıştır. Bunlardan Marx'a göre küçük burjuvazi kendi üretim araçlarından yoksun ya da bunlara küçük çapta sahip bir sınıf olarak en fazla birkaç kişi çalıştıran küçük tüccarlardan oluşmaktadır. Köylü ise kendi ekip biçtiği toprağın küçük bir parseline sahip bir sınıf olarak kapitalizmdeki hâkim üretim tarzıyla ilişkisinde ne kapitalist ne proleter ne de toprak sahibidir (Marx, 2016b, s. 143-255). Marx'ın sınıf tasnifinin karmaşık olarak değerlendirilmesine sebebiyet veren yalnızca onun değişen sınıf tasnifi değil aynı zamanda bu sınıfların kimlerden oluştuğunun da yer yer değişmesidir. Örneğin Marx proletaryayı ekseriyetle sanayi işçilerinden oluşan

toplumsal bir grup olarak değerlendirirken aynı zamanda çiftlik işçilerinin proleter sınıfa dâhil olduğunu da ileri sürmüştür (Ollman, 2011a, s. 197-216).

Bunun da ötesinde Marx mülk sahibi köylünün proletaryanın mensubu olmadığını ancak toplumsal konumu itibariyle proletaryaya dâhil olduğu durumda ise kendisinin proletaryaya dâhil olduğuna inanmadığını belirterek bazen küçük arazi sahiplerini de proletarya içine dâhil etme eğilimi göstermiştir (Ollman, 2011a, s. 197-216). Marx'ın *Kapital I*'de ideolojik sınıf olarak nitelendirdiği entelijansiyayı sınıfsal çözümlemesi noktasında kategorize etmesi ise meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir. Hekimlerden, avukatlardan, gazetecilerden, profesörlerden, yazarlardan ve rahiplerden genellikle burjuvazinin ideolojik temsilcileri ve sözcüleri olarak bahseden Marx, küçük politikacılara ve yazarlara göndermede bulunarak bunların kafalarının ötesine geçemedikleri sınırları gerçek hayatta da aşamadıklarını belirtmiş ve bu nedenle maddi çıkarları ile toplumsal konumları tarafından pratik olarak yönettikleri sorun ile çözümlerin aynalarına teorik olarak da yöneltildiklerini ifade etmiştir. Marx'a göre bu mesleklerin kapitalistler ile arasındaki ilişki mevcut kapitalist biçime dair mükemmelleştirme işlevlerini kendilerinin başlıca yaşam kaynakları haline getirmelerinde açığa çıkmaktadır. Yine Marx'ın iddiasına göre bu sınıf emeğin zihinsel ve fiziksel olarak bölünmesinden doğmuştur. Marx'ın entelijansiyaya yönelik bu yorumlarından, bunlar ile kapitalistlerin yan yana durdukları ve kapitalist çalışmanın farklı alanlarında uzmanlaşsalar da benzer oldukları anlaşılmaktadır (Marx, 2014).

Benzer bir durum Marx'ın yazılarında bir başka toplumsal birim olarak çıkan yönetici sınıf için de geçerlidir. Marx'a göre ülke yönetiminde yer alan ya da ülkenin nasıl yönetilmesi gerektiğine karar vermede yardımcı olan bu kimseler yönetici sınıfın üyeleridir. Marx örneğin Büyük Britanya özelinde yönetici sınıfların aristokrasi, plütokrasi ve manifaktür oligarşisinden oluştuğunu belirtmiştir (Marx, 2016b, s. 143-255). Yine Marx küçük imalatçıları, esnafı, zanaatkârları, köylüleri kapsayan alt orta sınıftan da bahsederek bu sınıfı diğer bütün sınıflardan üye devşirerek oluşturmuştur. Marx nezdinde orta sınıflar; sınıfsal konumlanma olarak proletarya, burjuvazi ve köylü sınıfı arasında duran, sayıca durmaksızın çoğalarak varlıklarını gittikçe sağlamlaştıran, devamlılıklarını elde ettikleri gelirler yoluyla sürdüren ve tüm bu vasıfları sebebiyle

işçilerin sırtındaki yük ve üstteki on binin iktidarı için sosyal ve politik bir destektir. Son olarak Marx'ın "lumpen proletarya" ya da "tehlikeli sınıf" olarak tanımladığı bir gurup daha bulunmaktadır. Marx bu sınıfı hem eski toplumun en alt tabakalarının sessizce çürüyüp gitmesiyle oluşan ayak takımı hem de içinden her tür hırsız ve caninin devşirildiği, toplumun kırıntılarıyla yaşayan, belli bir mesleği olmayan kişiler, aylaklar, bir yer ya da yurttan yoksun kalpsiz kimseler olarak tanımlamıştır. Marx nezdinde lumpen proletarya kapitalizm nezdindeki işlevselliğini, kendisini grev kırıcı ajan, devrim zamanlarında işçilere karşı mücahit olarak kullandığında göstermektedir (Ollman, 2011a, s. 197-216).

Dolayısıyla Marx'ın kapitalizme özgü sınıf çözümlemesinde burjuvazi ve proletarya dışında kalan istisnalar şunlardır: **i)** Geçiş niteliğindeki sınıf unsurları, bir sonraki üretim biçimine ait sınıfların çekirdeğini ya da bir önceki toplumun kalıntılarını oluşturmaktadır. Burjuvazinin ve özgür kentli işçinin feodal sistem içindeki ilk oluşumları ya da feodal ve yarı feodal unsurların kapitalist toplumda bir süre daha yaşamayı sürdürmesi, bu gurubun başlıca örnekleridir. Bunlar var olan üretim ilişkilerinin gelişmesiyle zamanla ortadan kalkacak olan geçici unsurlardır. **ii)** Yarı sınıflar denilen toplumsal guruplar, var olan sınıf sistemi içindeki temel sınıfların belli bazı özelliklerini taşımakla ve onların sınıf çıkarlarını paylaşmakla birlikte, o sınıflara ait yelpazede marjinal konumda bulunmaktadır. Örneğin Ortaçağ toplumlarının bağımsız köylüleri veya kapitalist toplumdaki küçük burjuvazi, bu gurup içinde değerlendirilmektedir. **iii)** Öte yandan sınıfların kendi içindeki farklılaşmalarını içeren alt sınıflar, ikili yapının görünümündeki kesinliği bozan en önemli unsurdur. Kendi içinde de türdeş bir yapıya sahip olmayan sınıflar, hemen her zaman belli bir hiyerarşi oluşturmakta, sınıf içi bölünmelerin şu ya da bu biçimde varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir (Öngen, 2014, s. 81-82).

Marx'ın sınıf tasnifini onun konuyla alakalı üç temel eseri olan *Komünist Manifesto* (1848), *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (1852) ve *Kapital I. Cilt* (1867) üzerinden değerlendirmek de mümkündür. Bu temel eserlerde Marx'ın sınıf tasnifinin farklılaşmasının sebebi bu çalışmaların yazılma amaçları, analiz düzeyleri ve kapitalizmin hangi evresini temel aldıklarıdır. Dolayısıyla Marx'ın herhangi bir eserindeki sınıf tasnifini onun diyalektik yöntemini gözetmeden temel olarak

donuklaştırmak ve hatta fetişleştirmek Marksizm açısından doğru değildir. İlk olarak Avrupa’da komünizm heyulasının dolaştığı ifadesinde somutlandığı şekliyle *Komünist Manifesto*’nun yazılma amacı kitleleri harekete geçirmek gibi politik ve politik strateji temellidir. Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf savaşımının tarihine eş tutulduğu eserde Marx’ın analiz düzeyi aşırı genellemere dayanmaktadır. Burjuvazinin kendi suretinde bir dünya yarattığının ve katı olan herşeyin buharlaştığının belirtildiği eserde Marx’ın temel aldığı kapitalizm düzeyi pre-kapitalist toplumdan kapitalist topluma geçiş aşamasıdır. Bu noktadan hareketle Marx *Komünist Manifesto*’da tüm toplumun giderek daha çok iyi büyük düşman kampa, doğrudan birbirlerinin karşısına dikilen iki büyük sınıfa yani proletarya ve burjuvaziye bölündüğünü ileri sürerek sınıflar arası ve sınıf içi bileşenler bakımından ikili bir sınıf modeli geliştirmiştir. Yine *Manifesto*’da modern devletin yönetimini tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir birim olarak gören Marx sınıf ve devlet arasındaki ilişkiyi de devleti sınıfların basit aracı olarak değerlendirerek ortaya koymuştur. Son olarak bütün ülkelerin işçilerinin birleşmeye çağrıldığı *Manifesto*’da Marx sınıf mücadelesi ve iktidara yönelme bakımından proleter devrimin olacağı beklentisiyle iyimser bir tutum takınmıştır (Ercan, 2008, s. 207).

Konjonktürel bir somut olayın yani Fransa’da yaşanan Bonaparte darbesinin çoğul bilgisine ulaşmak amacıyla yazılan *18 Brumaire*’de ise Marx bu amacına uygun olarak detaylandırılmış somut gerçekliğin zengin bilgisini analiz düzeyi olarak seçmiştir. Bu eserde de Marx katı olan herşeyin buharlaştığı retoriği üzerinden pre-kapitalist toplumdan kapitalist topluma geçişin dilini kullanmıştır. *18 Brumaire*’de sınıflar arası ve sınıf içi bileşenler bakımından çoklu sınıf modeli ve sınıf içi ittifak ile çatışmalar üzerine odaklanan Marx, sınıf ve devlet ilişkisi bakımından *Manifesto* ile kıyaslandığında devlete sınıf karşısında görece özerklik tanımıştır. Marx sınıf mücadelesi ve iktidara yönelme bakımından da yalnızca sınıfsal mücadelenin tarihsel olarak olumsuzluklar içerdiği üzerinden durmuş ve fakat proleter devrimi açısından bir beklenti içine girmemiştir. Son olarak *Kapital*’de kapitalizmin yapısal-işsel bağlantılarını sistemin temel işleyişi üzerinden açığa çıkarma gayesini güden Marx analiz düzeyi olarak da derin-işsel ilişkilerin yapısal analizini ortaya koymak adına yüksek bir soyutlama düzeyini analiz düzeyi olarak seçmiştir. Katı olan herşeyin

buharlaşıp yeniden katılaştığı kapitalist evreden hareket eden Marx bu sebeple *Kapital*'de meta-para ve emek gücü dolayında katılan bir sınıf dili benimseyerek bu dil üzerinden özel ve genelleşmiş fetişizmle, biçimsel ve gerçek içerilme süreçleri üzerinde durmuştur. *Kapital*'de sınıflar arası ve sınıf içi bileşenler bakımından süreç içinde sınıf oluşumunun yapısal belirlemelerini ve özellikle sermaye oluşumuna içkin sermaye fonksiyonlarını ve fraksiyonlarını ele alan Marx sınıf ve devlet ilişkisinde de meta, para ve emek gücünde olduğu gibi devlete de sisteme içkin ilişkilerin fetişleştirilmesi üzerinden bakmıştır. Son olarak *18 Brumaire*'de olduğu gibi bu eserde de Marx sınıf mücadelesi ve iktidara yönelme bakımından sınıfsal mücadelenin tarihsel olarak olumsuzluklar içerdiği üzerinde durmuş ancak *Manifesto*'da olduğu gibi proleter bir devrimin iyimser beklentisi içinde olmamıştır (Ercan, 2008, s. 207).

Görüldüğü üzere Marx'ın sınıf tasnifini değerlendirirken dikkat edilmesi gereken ilk husus onun hangi çalışmasını ne amaçla ortaya koyduğu, hangi toplumsal formasyonu incelediği ve analiz düzeyi ile soyutlama uğrağının ne olduğudur. İkinci husus ise daha önce vurgulandığı üzere sınıfsal tasnifi değerlendirirken diyalektiği elden bırakmamaktır. Çünkü diyalektik Marx'ın sınıf tasnifini yalnızca anlamanın değil Marx'ın bu tasnifi yapmasını sağlayan felsefe ve yöntemdir. Bu tespiti maddeler halinde somutlamak gerekirse, ilk olarak Marx sınıfın nesnel ve öznel şartlarını diyalektik bir bütünlük olarak kavramış ve bu bütünlüğün diyalektik gelişimi noktasında dolayımı sınıf mücadelesi üzerinden yapmıştır. Bunun en açık göstergesi Marx'ın sınıfın nesnel ve öznel şartlarından hareketle geliştirdiği “kendinde sınıf” ve “kendi için” sınıf ayrımıdır. Marx için sınıfların oluşumunun bir süreç olarak değerlendirmesinin bir sebebi de bu durumdur. Çünkü Marx'a göre sınıfın bilinci, sınıf mücadelesinin gidişatını şekillendirdiği gibi söz konusu sınıf, bilincini de bu mücadele sürecinde tahkim etmektedir (Wood E. M., 2001). Marx'a göre sınıf mücadelesinin yoğunlaştığı dönemler ise; ikili sınıf yapısının keskinliğini bozan ara ya da alt sınıfların ortadan kalkması, işçi sınıfı içindeki bölünmelerin ileriye dönük olarak önemsizleşmesi, sermaye ile ücretli emeğin maddi zenginlik açısından iyice farklılaşması, belli bir toplumda düzenin meşruiyetini yitirmesi ve bunu böyle algılayan insanların düzeni değiştirmek için harekete geçmesidir (Öngen, 2014, s. 75-76).

İkinci olarak Marx'ın kapitalizme dair öncelikle burjuvazi ve proletaryadan bahsetmesi, fakat bazı çalışmalarında bu ikili sınıf çözümünü aşarak başka sınıfları da analizine dâhil etmesi onun diyalektiğinde farklılaştırdığı soyutlama düzeyiyle ilgilidir. Üretim tarzına dair meselede vurgulandığı üzere Marx kapitalizmin küresel eksenindeki varlığını vurgularken üretim tarzı kavramını, ancak onun belli bir coğrafyadaki varlığını vurgularken toplumsal formasyon kavramını tercih etmektedir. Bu durumda Marx üretim tarzı noktasındaki soyutlamasında iki sınıfı, toplumsal formasyon düzeyindeki soyutlamasında ise daha karmaşık somut koşullar devreye girdiği için ikiden fazla sınıf kategorisini kullanmıştır. Bir başka deyişle Marx için üretim düzeyi soyutlamasında, ekonomik kategoriler olarak ele alınan sınıflar toplumsal formasyon düzeyine doğru ilerledikçe siyasal ve ideolojik bir özne olarak belirlemektedir. Üçüncü olarak Marx herhangi bir toplumsal formasyonda birden fazla üretim tarzının bulunduğunu ve içlerinden birinin diğerlerinin genel temasını verdiğini ileri sürmüştür. Bu durumda ve bir toplumsal formasyon içinde hem yok olmakta olan üretim tarzının sınıflarının hem de gelmekte olan üretim tarzının embriyo halindeki sınıfsal kategorilerinin bulunması doğaldır.

Dördüncü olarak Marx'ın kapitalizm için ikiden fazla sınıf kategorisi kullanması ama en nihayetinde burjuvazi ile proletaryayı öncelemesi onun diyalektiğinde değiştirdiği zamansal uğrakla ilgilidir. Çünkü Marx'a göre sermayenin yoğunlaşması, merkezileşmesi, birikim ve mülksüzleştirme gibi süreçler onun geçiş halinde ya da ara sınıflar olarak değerlendirdiği kategorilerin iki sınıfsal konumlanmadan birine doğru eğilim göstermesine sebebiyet vermektedir. Beşinci olarak Marx'ın -ideolojik sınıflar kategorisinde görüldüğü gibi- sınıfların tasnifinde üretimin teknik iş bölümünü değil toplumsal iş bölümünü ve toplumsal rolleri dikkate alması onun zengin sınıf tasnifine giden yolunu açmıştır. Son olarak Marx'ın kapitalizmi bir bütünlük olarak kavraması ve onda diyalektik bir gelişim bulması ona dair sınıfsal konumlanmaları antagonistik olarak belirtmesini beraberinde getirmiştir. O halde Marx nezdinde iki antagonistik sınıfsal konumlanma burjuvazi ile proletaryadır. Marx bunun dışındaki sınıfların kapitalizm içindeki karşıtlığını mutlak olarak antagonistik görmemiştir.

Tüm bu noktalardan hareketle Marx'ın sınıfsal tasnifinin ayrıksı yanlarını ortaya koymak artık mümkündür. İlk olarak Marx özel mülkiyet temelinde toplumsal artığa el konulmasıyla somutlaşan sömürü olgusu üzerinde durmuştur. Dolayısıyla yalnızca toplumsal artığa el konulması Marx nezdinde sömürü için yeterli değildir. Çünkü Marx'ın komünizm tahayyülünde de toplumsal olarak üretilen artık ürüne üretime katılmayacak durumda olanlar lehine el koyulması öngörülmektedir. Bu bakımdan toplumsal artık ürünün özel mülkiyet temelinde sahiplenilmesi Marx'ın sınıf tasnifinin ayrıksı unsuru olan sömürü için gereklidir. Marx'ın yabancılaşmanın kaynağı olarak gördüğü ve üretim ilişkilerinin temelinde yer alan işbölümü onun sınıf tasnifinin ikinci ayrıksı yanıdır. Nitekim işbölümüyle meydana gelen yabancılaşma ile işçi yarattığı ürüne, üretim praxisine, diğer üreticilere ve bizzat insan doğasına yabancılaşmaktadır. Üçüncü olarak Marx için sınıfsal tasnifte üretim sürecine dair nesnel konumlanma öne çıkmaktadır. Bunun anlamı bilincinde olsun ya da olmasın bir kişinin toplumsal üretime, üretim araçlarına ve üretim ilişkilerine yönelik konumlanmasının söz konusu kişiyi belirli sınıfa ait kılmasıdır. Bu husus sömürü süreci ile birleştirildiğinde Marx için artık değer sömürüsüne yönelik konumlanma sınıfsal tasnifin bir diğer nesnel koşuludur. Marx'ın sınıf çözümlemesinin ayrıksı dördüncü unsuru onun sınıf ilişkilerini antagonistik olarak ele almasıdır. Dolayısıyla ezenler ile ezilenler, sömürenler ile sömürülenler, artı değer üretenler ile bu değere özel mülkiyet çerçevesinde el koyanlar arasındaki sınıfsal konumlanmanın uzlaşması mümkün değildir.

Beşinci olarak Marx için sınıflar salt nesnel-ekonomik özneler olmayıp aynı zamanda sosyal ve politik varlıklardır. Ekonomi ile siyaset arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi varsayan Marx sınıfları üretime dair nesnel konumlanmaların saf yansıması olarak değerlendirmemiştir. Marx'ın “kendinde sınıf” ile “kendinde sınıf” arasında yaptığı ayırım ve sınıfa dair nesnel ile öznel koşulları birlikte kavraması bu tespiti doğrulamaktadır. Öte yandan sınıfları salt üretimdeki nesnel konumlanmalar üzerinden değerlendirmek doğru olmadığı gibi sınıfı sınıf bilincine indirgemek de Marksizm için geçerli bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla, sınıfı, salt bilinçli özneye özdeşleştiren yaklaşımlar Marksizmle uyumlu değildir. Bu noktada nesnel ve öznel koşulların diyalektik bütünlük şeklinde kavranması ve diyalektik gelişim için

dolayımın sınıf mücadelesi üzerinden sağlanması Marksizm ile daha uyumlu bir yaklaşımdır.

Marx'ın sınıf tasnifine dair ayrıkçı son husus ve çalışmanın ilerleyen başlığına bağlantıyı sağlayacak olan nokta ise onun sınıf tasnifinde işçi sınıfına verdiği ayrıcalıklı konumudur. Nitekim Marx kapitalizmin ilgası ve tarihin ilerleyerek komünizme varılması noktasında özne olarak işçi sınıfını öncelemiştir. Ancak Marx'ın işçi sınıfına verdiği bu öncelik keyfi ya da ahlaki, vicdani, etik bir tercih değildir. Marx'ı işçi sınıfının özneliğine götüren husus çalışmanın başından beri vurgulandığı üzere diyalektik materyalist felsefenin dayatmasıdır. Diyalektik anlayışına uygun olarak kapitalizmi bir bütünlük olarak kavrayan Marx bu bütünlükte işçi sınıfı ile burjuvaziyi antagonistik bileşenler olarak değerlendirmiştir. O halde Marx'a göre bu diyalektik bütünlüğün daha yüksek bir sentezde diyalektik gelişimi, bütünlükte değişimi temsil eden işçi sınıfı ile statükoyu temsil eden burjuvazi arasındaki çelişkinin çözümlenmesine bağlıdır. Marx'ın işçi sınıfına isnat ettiği bu öznel konumunu onun çalışmalarının ekseriyetinde görmek mümkündür.

Nitekim işçi sınıfının kapitalist bütünlükteki yıkıcı karakteri sebebiyle kendi yok oluşunu da deneyimlediğini belirten Marx, işçi sınıfını “burjuva sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfı” olarak değerlendirmiştir. Yine Marx'a göre işçi sınıfı acılarının evrenselliği ile evrensel bir niteliğe sahip bulunan; özel bir haksızlığa değil ama haksızlığın kendisine uğratıldığı için özel hak istemeyen; mevcut kapitalist toplum yapısının salt sonuçları ile değil ama tüm ön koşulları ile de çelişen; insanın bütünsel yitimi olan ve toplumun özel bir sınıf içinde gerçekleşen yıkımını temsil eden; radikal zincirlere vurulmuş bir sınıftır (Marx, 2009a, s. 207-208). Bu açıdan işçi sınıfı Marx için tümüyle kendi emeğiyle yarattığı toplumsal yapının yadsınmasını ifade ederken onun yarattığı koşullar kendisinin köleliğinin koşulları ve kendi emeğinin ürünleri de onu boyunduruk altına alan egemenliğin zincirleridir. Marx nezdinde insanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka bir şey olmadığı için insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içine konmuştur (Marx, 2015a, s. 151-152).

Marx için işçi sınıfı ile burjuvaziyi bütünlüğün karşıt çelişkileri olarak belirlemek yeterli değildir bilakis bu karşıt çelişkilerin bütünlük kapsamındaki

rollerini ortaya koyarak diyalektik süreci tam olarak işletmek gerekmektedir (Marx & Engels, 2015b, s. 61-62). Bu durumda Marx nezdinde işçi sınıfı yalnızca sömürüldüğü ya da haksızlığa uğradığı için değil çelişkinin diyalektik çözümü için evrensel bir kurtuluş öznesidir. Marx'ın veciz deyişiyle bir savaşım sağlayarak tarihi üreten kötü yandır (Marx, 2011b, s. 120) ancak sorunun kötü yanı bir kenara atılması şeklinde kavranması diyalektik sürecin yarıda kesilmesi demektir (Marx, 2011b, s. 112). O halde Marx'a göre işçi sınıfının ortadan kalkması burjuvazinin ortadan kalkması, onun sermayeyi yok etmesi kendisini yok etmesi demektir. Marx'ın sermayenin sermaye olarak var olmasının ancak sermaye olmayan ile sermayenin karşıtı, negatifi ile ilişkisi çerçevesinde söz konusu olduğunu ve ancak onunla bu bağı içinde sermaye olduğunu belirtmesi ve sermayenin karşıtı olarak emeği ortaya koyması işçi sınıfının özne olma konumunu açıklamaktadır (Marx, 2012, s. 303). Çünkü Marx'a göre kapitalizm işçinin işçi olarak kapitalistin de kapitalist olarak durmadan yeniden üretilmesiyle sonuçlanmak zorunda olan bir biçimdir (Marx, 2019, s. 60).

Görüldüğü üzere Marx'ın işçi sınıfını öncelemesi başlangıçta ironi ya da kara mizah gibi görünen ancak diyalektik materyalizmin dayatması olan iki hususa dayanmaktadır. İlk olarak kapitalizm geliştikçe onun hâkim sınıfı olan burjuvazi kendi mezar kazıcısı olan işçi sınıfını da meydana getirmiştir. İkinci olarak kapitalizm için hem gerekli hem dışlanan bir "sınıf olmayan sınıf" olarak proletarya, hem işlevsel hem mülksüz, hem kendine özgü hem evrensel ve hem sivil toplumun ayrılmaz bir parçası hem de bir tür hiçbirşeydir. Bu anlamda işçi sınıfı, toplumun temeli kendisiyle çeliştiği için bu düzenin bütün mantığının, parçalanma ve çözülme noktasını göstermektedir. İşçi sınıfı var olan durumu muhafaza etmekte hiçbir çıkarı olmadığı için düzenin içinde kısmen görünmezdir; ama tam da aynı nedenle alternatif bir geleceğin de önceden habercisidir. Bu anlamda işçi sınıfı aynı zamanda evrenseldir çünkü kendi koşullarını dönüştürmenin peşindeyken benzer sınıflı toplumlara ilişkin bütün iğrenç hikâyelerin son sahnesinin perdesini indirecektir. Bu durumda ironi gibi görünen ikinci çelişki sadece sınıf aracılığıyla sınıflı toplumu alt etme olgusudur. Bir başka deyişle işçi sınıfı sayesinde tarih bir kez daha kötü yanıyla yürüyecektir (Eagleton, 2018, s. 185-188). Dolayısıyla tarihin sona erip ermediği ya da öznesiz kalıp kalmadığı sorunsalı üzerine bina edilen bu çalışmada şimdi irdelenmesi gereken husus

diyalektik materyalist felsefenin özne rolünü isnat ettiği işçi sınıfının nesnel olarak varlığını sürdürüp sürdürmediği ve eğer sürdürüyorsa bu özneliğin küresel ilişkilerdeki potansiyelidir.

3.3. Sınıfın Nesnel ve Öznel Varlığı: Ya Diyalektik Materyalizm Ya Tarihin Sonu

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde ortaya konduğu üzere hem diyalektiğin felsefesi hem de onun özgül tarihe uygulanışı felsefe tarihi boyunca tekrar eden iki saldırı altında kalmıştır. Mevcut düzenin olduğu gibi sürmesinden yana olan sınıfların ideolojik aygıtlarla yoğunlaştırdığı bu saldırının ilk sacayağını idealizm ve kaba materyalizm oluşturmuştur. Saldırının günümüzdeki seyrinde diyalektik materyalizmin karşısındaki konumlanmalar ise pozitivizm ve post-pozitivizmdir. Diyalektiğin felsefesinin idealizm ve materyalizm şeklindeki salınımlarında vurgulandığı üzere saldırının bu sacayakları içerik bakımından birbirinin tekrarı değildir. Çünkü hem pozitivizm hem de post-pozitivizm içerik ve tertip bakımından kaba materyalizmi ve idealizmi aşmaktadır. Dolayısıyla saldırıların içerik ve tertipleri farklı olsa da saldırının yönelim alanı değişmemiştir. Bu yönelim diyalektiğin felsefesi ve tarihin diyalektik yorumu üzerinden tarihin durduğu, durmadıysa da onu ileriye taşıyacak bir öznenin bulunmadığı, bu özne varsa da onun ancak akılda-soyutta inşa edildiği ve değişimin mümkün olmadığı düşüncelerini yığınlar nezdinde hem teorik hem de pratik olarak tahkim etmektir.

İdealizm ve post-pozitivizmin bu saldırı esnasındaki iddiası gerçekliğin ancak düşünce yoluyla inşa edildiği ve düşüncenin tarihi değiştirdiğidir. Bu iki yaklaşımın iddiası öznesiz bir tarihin üzerinden tarihin sonudur. Çünkü düşüncede değişen tarihin insanların maddi yaşamlarının yeniden üretiminde herhangi bir karşılığı yoktur. Tarihin sonunu ilk ilan eden kişinin idealist felsefenin büyük hocası ve burjuvazinin büyük sözcüsü Hegel'in olması ve dünyada reel sosyalizmin çözülmesinin ardından bu iddianın yine burjuvazinin ideologları tarafından "kapitalizmin rakipsiz olduğu" şeklinde re-formüle edilmesi tesadüf değildir. Kaba materyalizm ve pozitivizmin bu saldırı esnasındaki işlevi ise -tarihin öznesi şeklinde olmasa bile- insanı ve ona dair bütün ilişkisellikleri somut ama yüzeysel, donuk ve değişmez şekilde ortaya

koymalarıdır. Bu bakımdan Feuerbach'ın insan doğasıyla, pozitivizmin verili olarak kabul ederek aşkınlaştırdığı ve diğer tüm tarihsel özelliklerinden kopardığı insan anlayışlarının benzerliği tesadüf değildir. Hem pozitivizmin hem de post-pozitivizmin öncüllerini aşma gerekliliğini ortaya çıkaran ise saldırı altına aldıkları diyalektik felsefesinin diyalektik materyalizm şeklinde kendisini aşmasıdır. Çünkü diyalektik materyalizm hem idealizmi hem de kaba materyalizmi daha önce mağlup etmiştir.

Marx *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i* başlıklı çalışmasında Hegel'in bütün tarihsel büyük olayların ve kişilerin hemen hemen iki kez yinelenmesini belirttiğini ancak bunlardan ilkinin trajedi ikincisinin ise fars olarak ortaya çıktığını eklemeyi unuttuğunu belirtmiştir (Marx, 2016b, s. 147). Dolayısıyla günümüzde diyalektik materyalizme, mevcut düzenin olduğu gibi sürmesinden yana olan hâkim sınıflardan yöneltilen pozitivist ve post-pozitivist saldırıyı ilkinin yani kaba materyalizmin ve idealizmin bir fars tekrarı olarak görmek mümkündür. Bunun en temel iki sebebi bu yeni saldırı sürümünün iki temel iddiasında ortaya çıkmaktadır. Bu iddialar mevcut düzenin değişmeyecek ve değişmesine ihtiyaç duyulmayacak kadar insanın doğasına uygun olduğu ve zaten ortada değişimi ivmeleyecek bir öznenin -akıl dışında- bulunmadığıdır. Çünkü bu ilk iddiaların ilk öncülleri dönemlerinin felsefesinde gerçekten bir kırılmayı temsil etmiştir. Nitekim Hegel'in tarihin tüm akışını diyalektik gelişim dâhilinde sunması -öznesi soyut olmasına rağmen- felsefede bir devrime karşılık gelmektedir. Ya da Feuerbach'ın -yine her ne kadar soyut ve sabit olsa da- insanın tanrıyı değil tanrıyı insanın yarattığı vurgusuyla tanrıya dair her özelliği insana atfetmesi felsefede atılan ileri bir adımdır.

Oysa diyalektik materyalizme günümüzde yöneltilen ilk karşı duruş olarak hâkim kapitalist sistemin ve onun toplumsal ilişkilerdeki yansımalarının insan doğasına uygun olduğu iddiası söz konusu farsın ilk ayağıdır. Çünkü kapitalizmin günümüzde çizdiği çerçeve artık insan türünün kendi türsel varlığına ihaneti derecesine varmıştır: Ezici çoğunluğun bir avuç sermayenin refahına çalışması buna rağmen toplumsal zenginliğin kaynağının bu üretici sınıfta değil de bir avuç sermayenin kendilerinden menkul girişimci zekâlarında görülmesi, üretici sınıf zenginliğin asıl kaynağı iken bu sınıfın insan altı koşullarda hayatını idame etmeye zorlanması, toplumsal varlıklar olarak insanların toplumsal üretime katkıları

bağlamında itibar görmeleri gerekirken insanların tükettikleri ve hatta israf ettikleri kadar toplumsal değer görmeleri, hayatın tüm alanının ve hatta insan ilişkilerinin bile değişim değeri itibarı görerek metalaştırılması; insanlığın kolektif emeğinin ürünü olan bilimin sermayenin kâr hırsı için araçsallaştırılması, özellikle pandemi döneminde bir kez daha gözlemlendiği üzere emek gücünün kendisini yeniden üretmesini sağlayacak sağlık hizmetlerinin bile değişim değerine konu olması, yüksek işsizlik oranları, işin değersizleşmesi, iş gücünün niteliksizleşmesi, çoğunluğun yaşam standardında gözle görülür düşüş, halklar arasında körüklenen düşmanlıklar, yabancı ve göçmen karşıtlığı, proleterleştirme, mülksüzleştirme, kamu kaynaklarının özelleştirme adı altında yağmalanması, ulusal kaynakların yerli ve yabancı sermayeye peşkeş çekilmesi, kâr hırsının yarattığı doğal tahribat gibi gelişmeler bu ihanetin dünya geneline yayılanlarından sadece bazılarıdır. Tüm bunların insan doğasına uygun olduğunu ve bu sebeple değişimi talep etmenin bile anlamsız olduğunu ileri sürmek farsa uygun bir yaklaşımdır.

Bu yaklaşımların ikinci iddiası ise bir değişim talebi varsa ve bu değişim imkân dâhilinde idiyse de bu değişimin öznesinin olmadığı yönündedir. Bu iddiayı çalışma nezdinde cevaplamaya çalışacak kadar önemli kılan birkaç nokta bulunmaktadır. İlk olarak bu iddia değişimin felsefesi olduğu iddiasını taşıyan ve gerçekleşmek için bir özneye ihtiyaç duyan diyalektik materyalizm nezdinde cevaplanmak zorundadır. İkinci olarak bugüne kadar gerçekleşen endüstri ve teknoloji devrimleri toplumsal iş bölümünün yapısında köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir.⁴ Buna teknik iş bölümünde yaşanan gelişmeler eklenince kapitalist üretim biçiminin Marx'tan sonra dönüşmeye devam ettiğini ileri sürmek mümkündür. Kapitalist üretim tarzındaki bu dönüşüm doğal olarak sermayenin birikim biçimlerinde, emeğin örgütlenmesinde, çalışma koşullarında, iş gücünün niteliğinde ve bileşiminde değişikliğe yol açarak toplumsal yapıyı dönüştürmüştür (Öngen, 2014, s. 26). Sermayenin yoğunlaşma ve merkezileşme süreçleri toplumsal formasyonda, ekonominin denetiminde, sınıflar arası ilişkilerde ve sınıf bilincinde önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu değişikliğin tarihin ve küresel ilişkilerin öznesinde bulunduğu karşılığın

⁴ Kapitalizmin tarihinin Marksizm temelindeki yorumları için bkz. (Fülberth, 2014); (Dows, 2013); (Beaud, 2015); (Wood E. M., 2021); (Anievas & Nişancıoğlu, 2020); (Panitch & Gindin, 2019).

incelenmesi gerekmektedir. Üçüncü olarak söz konusu iddia yalnızca düzenin devamından yana olan hâkim sınıf ve onun ideologları tarafından değil bazı “Marksistler” tarafından da sahiplenilmiş ve *prekarya* ile *kognitarya* gibi bazı yeni sınıfsal konumlanmalar ortaya atılmıştır. Tüm bu noktalar tarihin ve geleceğin öznesi olarak sınıfın konumunu tartışma gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde işçi sınıfının öznel konumunun genel ve ağır bir kriz içinde olduğu konusunda bir fikir birliği mevcuttur. Bu oydaşmada grevlerde ve işçi militanlığında görülen azalma, sendikalaşma oranlarındaki düşüş, reel ücretlerdeki azalma ve iş güvencesinin giderek ortadan kalkması gibi genel eğilimler etkili olmuştur. Sanayi sonrası topluma geçiş ile birlikte geçmişin işçilerinin yok olduğu, olmadıysa bile bugün nesli tükenmekte olan bir türün son kalıntılarını oluşturduğu, Enformasyon Çağı’nın doğuşuyla birlikte devlet egemenliğinin işçi hareketlerinin ana kaynağı olarak hareket etme işlevinin ortadan kalktığı, bu süreçte sınıf temelli olmayan kimlik hareketlerinin Enformasyon Çağı’nın gizil öznelerinden biri olduğu gibi hususlar da söz konusu fikir birliğine ait argümanlardır. İşçi hareketlerinin krizde olduğuna yönelik yorumlardaki yaygın yaklaşım 20. yüzyılda üretici sermayenin aşırı hareketliliğinin, tüm dünya işçilerinin birbirleriyle rekabet etmek zorunda olduğu tek bir emek piyasası yaratmış olduğudur. Nitekim çok uluslu şirketler, üretimi dünyanın yarısına taşıyarak devasa bir örgütsüz işçiler yığını üzerinde rekabet temeline dayanan ve bu yığının uluslararası işçi hareketi ile tüm bağlarını koparan bir baskı unsuru oluşturmuştur. İşçi hareketlerinin yaşadığı krize dair yaygın bir diğer yaklaşımda ise üretimin örgütlenişine ve emek sürecinde yaşanan dönüşümlere vurgu yapılmaktadır. Buna göre işçi hareketlerinin oluşmasına zemin hazırlayan Fordist sistem yerini aksi istikamette sonuç doğuran Post-Fordist sisteme bırakmıştır. Ortaya çıkan sonuç ise geleneksel işçi sendikaları ve sol siyasetten çok, yapısal bir biçimde bölünmüş ve örgütsüz bir işçi sınıfıdır (Silver, 2015, s. 11-18).

Aslında kapitalizmin gelişimine bağlı olarak işçi sınıfına yönelik tartışmalar 20. yüzyılın son çeyreği ile başlamamıştır. Nitekim özellikle 1960’lardan itibaren yaşanmaya başlanan endüstriyel-teknolojik dönüşüm Marx’ın sınıfa dair çözümlemelerinin gözden geçirilmesini beraberinde getirmiştir. Bunlardan Paul Sweezy, Paul Baran (Sweezy & Baran, 2007) ve Ernest Mandel (Mandel, 2013) gibi

Marksistler söz konusu gelişmeleri tekelci kapitalizmin devamı olarak görmüşlerdir. Buna karşılık Avrupalı teknokratik kuramcılar ve Post-Marksistler bu gelişmeleri kapitalist üretimin sınıfsan özünden koptuğu post-endüstriyel (Bell, 1973) (Aron R. , 1968) (Kurczewski, 1998) veya post-kapitalist (Laclau & Mouffe, 2014) bir yeni dönem olarak değerlendirmişlerdir. Bazı düşünürler ise söz konusu gelişmeler ekseninde mevcut kapitalist biçimi örgütsüz kapitalizm (Lash & Urry, 1987) ve “yeni zamanlar” (Marksizm Today) (Shenk, 2013) olarak tanımlamışlardır. Teknokratik Okul, Frankfurt Okulu ve Yeni Toplumsal Hareketlerin bu gelişmeler karşısındaki tutumu sınıf sisteminde gerçekleşen bu değişiklikleri kapitalist biçimin kendini dönüştürücü gücüne bağlayarak açıklamak olmuştur. Dahrendorf gibi bazı düşünürler ise daha da ileriye giderek günümüzdeki çatışmaların sınıflar üstü bir mahiyette gerçekleştiğini ileri sürmüş (Dahrendorf, 1959), kimi düşünürler de sınıf mücadelesinin kendisinin bile sınıflar arası olmaktan çıktığını ve sınıflar üzerinde cereyan ettiğini belirtmişlerdir (Przeworski, 1977). Tüm bunlara karşılık ise Giddens (Giddens, 1973) ve Gorz (Gorz, 1986) işçi sınıfının devrimci bir role hiçbir zaman sahip olmadığını ya da bu rolün kapitalizmin ilk zamanlarında kaldığını belirtmiştir (Block, 1984). Proletarya için ortaya çıkan sonuç ise kendisine “elveda” denmesi (Gorz, 1986), onun “son dansı”ndan bahsedilmesi (Burawoy, 1987) ve bundan dolayı da bu sınıf dışında yeni devrimci özneler inşa edilmeye çalışılmasıdır (Hirst & Zeitlin, 1991) (Öngen, 2014, s. 27-28).

Bunlardan örneğin André Gorz, *Elveda Proletarya* başlıklı çalışmasında var olduğunu iddia ettiği Marksizm’in krizini herhangi bir ideolojik arızaya değil, işçi sınıfının uğradığı dönüşümlere bağlamıştır. Buna göre kapitalizmin kendi normlarına ve ihtiyaçlarına göre şekillendirdiği üretici güçlerin gelişimi, temellerini attığı öne sürülen sosyalist dönüşümle gitgide daha uzlaşmaz hale geldiğinde bu üretim biçimi zarar görerek de olsa varlığını sürdürme potansiyeline sahiptir. Buna karşılık çalışma ve koşulları yüzünden zarar gören proletaryanın süregiden yaşam koşulları ile gönlünde duyduğu özgürleşme çağrısı arasındaki çelişki, sürekli bir güçsüzlük durumu içinde kaybolup gitmektedir. Nihayetinde kapitalizm büyük çoğunluğu itibarıyla üretim araçlarına sahip çıkmayı başaramayan bir işçi sınıfı yaratmıştır. Yine yakın geçmişte yeni işçi sınıfına bağlanmış umutların tersine, teknik ilerleme bütünü

itibarıyla kalifiye hale gelmiş ve kültüre kavuşmuş bir proletaryanın oluşmasını değil, kalifiye olmayanlar, dışlanmışlar ve işsizler kitlesini yeniden yaratarak yeni farklılaşmaların ve kutuplaşmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla profesyonel işçilerin güçlenmesinin bir parantezden ibaret kaldığını ileri süren Gorz, proletaryanın toplumdaki ağırlığının Marx'ın öngörülerine uygun olarak arttığını ama proleterlerin güçsüzlüklerinden kurtulamadıklarını belirtmiştir. Kolektif emekçinin proleterlerin dışında kalğını vurgulayan Gorz, kolektif emekçinin devlet içindeki kurumsallaşması ile üretim araçlarının kolektif mülkiyetinin birleşik üreticilerin elinde toplanması arasında bir belirsizlik ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Özetle Gorz'a göre burjuva kendi sermayesi proleter de proletarya yüzünden yabancılaşmıştır (Gorz, 1986).

Tüm bu gelişmelere rağmen sınıfın özneliğini vurgulamaya ve sınıfı toplumsal ilişkilerin nesnel temeli olarak görmeye devam eden Marksist çevreler ise teknolojik ve endüstriyel süreçlerin sınıf ilişkileri ve mücadelesine etkileri konusunda iki guruba ayrılmaktadır. İlk gurup yaşanan bu gelişmeleri kapitalizmin içinde gelişmeler sayarak bunların sınıf ilişkilerinde yapısal değişiklikler meydana getirmediğini ileri sürmüştür. İkinci gurup ise Frankfurt okulundan başlamak üzere işçi sınıfının devrimci rolünü terk ettiği düşüncesinden hareketle sınıfın yeni bir içeriğe kavuşması gerekliliğini vurgulamıştır (Öngen, 2014, s. 58). Özellikle orta sınıf, beyaz yakalı ve kamu çalışanları gibi emek ile sermaye arasında yer alan ara tabaka unsurlarının sınıfsal konumlarına ilişkin araştırmalar yeni Marksistler olarak adlandırılan akademik çevrenin ciddi bir başarısıdır. Bu çerçevede Giddens (Giddens, 1973) ve Poulantzas (Poulantzas, 1975) kol ve kafa işi ayrımına; Dahrendorf (Dahrendorf, 1959) ve Carchedi (Carchedi, 1977) denetleyici emek ve denetleyici olmayan emek ayrımına; yine Poulantzas üretken olan ve üretken olmayan emek ayrımına; Goldthorpe (Goldthorpe, 1982) profesyonel veya yönetici çalışan ve rutin çalışan ayrımına; Parkin (Parkin, 1979) ve Wright (Wright E. O., 1985) işin nitelik ve özerklik derecesine dikkat çekerek çalışmalarını ortaya koymuşlardır (Öngen, 2014, s. 59). Buraya kadar üzerinde durulan literatürün ekseriyetini Marksizm içerisinde bir zenginleşme olarak görmek mümkün iken özellikle reel sosyalizmin çözülmesinin ardından yaşananlar işçi

sınıfının özneliğine yönelik yalnızca teorik değil pratik bir saldırı niteliğini taşımaktadır.

Nitekim S.S.C.B.'nin dağılması ve bürokratik işçi devletlerinin yıkılması ile birlikte kapitalizmin dünya çapında derinleşen krizi uluslararası burjuvazinin ve emperyalizmin işçi sınıfına karşı saldırılarını yoğunlaştırmış, kendi içinde artan rekabetle birlikte sermayeler arası hegemonya mücadelesi de şiddetlenmiştir. Bu döneme karakterini veren en önemli unsurlar; üretici güçlerde yaşanan devrimsel gelişmeler, mega kapital ve üretim sermayesinin uluslararasılaşmasındaki derinleşme, mega kapitalin ihtiyaçlarını karşılayan ekonomi politikaları bütünü olarak neoliberal strateji, kapitalizmin uzun ve yapısal krizi ile bürokratik işçi devletlerinin çöküşüdür. Bu dönemde dünya işçi sınıfının ulusal ve uluslararası önderlikten yoksun kalmasını fırsat bilen sermaye, kâr oranının düşme eğilimi şeklinde kendisini gösteren bu yeni kriz döneminden çıkmak için çeşitli saldırı stratejilerini uygulamaya koymuştur. Ulusal ve uluslararası düzeyde işçi sınıfının sömürsünü hem mutlak hem de göreceli olarak genişletmeyi hedefleyen bu saldırıda işçiler arasındaki rekabeti körüklemek, toplumsal kazanımları görece fazla olan ülkelerdeki düzenli istihdama sahip, sendikal bakımdan örgütlü işçilere saldırmak öncelikli stratejiler olmuştur. 1980'li yıllardan itibaren sermaye tarafından uygulanan bu saldırı stratejisinin temel unsurları; yeni teknolojilerin yaygın kullanımı aracılığıyla göreceli artık değeri yükseltmek, kitlesel işsizlikle yedek sanayi ordusu yaratarak emek karşısında pazarlık gücünü arttırmak, doğrudan ve dolaylı ücret indirimleri ve çalışma koşullarının ağırlaştırılmak, finansal denetimin uluslararası düzeyde yoğunlaştırılmak ve üretimin bazı aşamalarının başka yerlere kaydırmaktır (Tanyılmaz, 2015, s. 73-74).

Tüm bu gelişmelerin toplumun her alanında yoksunlaşmaya sebebiyet verdiği açıkken, geçmişe göre işçi sınıfının yaşam koşulları daha da ağırlaşmışken ve işçi sınıfı geçmişte olduğundan daha fazla diyalektik bütünlüğün kötü yanını temsil ediyorken işçi sınıfının özne olma konumunu kaybettiği iddiası -ironik bir şekilde- Marx'ta göz ardı edildiği öne sürülen orta sınıfın genişlediği yaklaşımı üzerinden payandalandırılmaya çalışılmaktadır. Bu iddianın asıl anlamı ise vahşi kapitalizmin ehlileştiği, artık daha fazla insanı kendisine rıza ile bağladığı ve işçi sınıfının nicel olarak azaldığıdır. Oysa bir kere orta sınıf olgusu Marx'ın sınıf tasnifinde ihmal

edilmiş değildir. Tam tersine Marx *Kapital*'in son cildinde Ricardo'yu gittikçe büyüyen orta sınıfları yeterince dikkate almadığı için eleştirmiştir (Marx, 2015b). Daha önce de vurgulandığı üzere Marx orta sınıf katmanlarını çalışanlar ve sermaye ile toprak sahipleri arasında bir yerde duran bir sınıf olarak tanımlamıştır. Bu konumlanma sebebiyle orta sınıf bir yandan emekçi yığınlar üzerinde ağır bir yük oluştururken öte yandan daha üstteki gurupların gücünü ve güvenliğini sağlayan toplumsal grup olarak işlev göstermektedir (Marx, 2015b). İkinci olarak kapitalizmin insanların ekseriyetini kendisine rıza ile bağladığını iddia etmek yerine insanların ekrseriyetinin bu bağlanışını çaresizlik olarak nitelendirmek daha doğrudur. Çünkü kapitalist biçimde tek bir işte uzmanlaşan insanların hayatlarının tümünü radikal şekilde değiştirmelerinin bedeli en temel yaşam hakkı olan çalışmadan özgürleşmeleri demektir. Son olarak kapitalizmde yaşanan endüstriyel-teknolojik gelişmeler neticesinde işçi sınıfı içindeki katmanlaşma olarak görülebilecek farklılaşmaları, işçi sınıfından koparak orta sınıfa dâhil olan ve onu sayıca arttıran sınıfsal geçişler olarak görmek tüm yönleriyle ele alınmış sınıfsal bir çözümleme değildir.

Orta sınıfın genişlediğine yönelik yaklaşımın ilk sacayağını üretim sürecinde ve hizmette canlı emek oranının düştüğü iddiası oluşturmaktadır. Yeni teknolojilerin, makineleşmenin, robotlaşmanın ve yapay zekânın metadaki canlı emek oranını azaltması Marx'ın ortaya koyduğu emek değer yasasının artık geçersiz olduğu iddialarını gündeme getirmiştir (Yurtsever, 2016, s. 94-97). Ancak Marx'ın *Grundrisse*'de burjuva üretiminin temeli ile gelişimi arasındaki çelişkiye dair tespitleri metadaki canlı emeğin azalmasının orta sınıfın genişlediğini değil kapitalizmin varoluşsal bir çelişkiyle karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Marx'a göre canlı emeğin nesnelleşmiş emekle mübadelesi değer ilişkisinin ve değere dayalı üretimin nihai aşamasıdır. Bu süreçte emeğin üretim sürecinin içsel bir ögesinden çok, üretim sürecinin denetçisi ve düzenleyicisi konumunu almaya başladığını, işçinin üretim sürecinin başlıca faktörü olacak yerde, sürecin kenarında duran bir bakıcı hâline geldiğini belirten Marx'a göre artık bu dönüştürme sürecinin ve zenginliğin büyük temel taşı işçinin harcadığı direkt insan emeği ve emeğin süresi değildir. Marx'a göre bu temel insanın toplumsal bir varlık olarak kendi genel üretici gücünü, doğa bilgisini ve doğa üzerindeki egemenliğini kendi malı hâline getirmesidir. Bu durumu toplumsal

bireyin gelişmesi olarak tanımlayan Marx, dolaysız biçimiyle emeğin zenginliğin ana kaynağı olmaktan çıkmasının emek süresinin de zenginliğin ve mübadele değerinin de kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkmasıyla sonuçlanacağını vurgulamıştır. Buradan Marx'ın çıkardığı sonuç mübadele değerine dayalı olan üretimin çökmesi ve dolaysız maddi üretim sürecinin sefalet ve antitez biçimlerinden kendisini kurtarmasıdır (Marx, 2012).

Bu ilk iddiaya karşıt olarak belirtmek gerekirse bilindiği üzere kapitalizm artı değer sömürüsüne dayanan bir üretim tarzıdır. Sermayenin artı değer elde edebileceği yegâne meta ise değer üretme özelliğine sahip tek meta olan canlı emektir. Dolayısıyla metadaki azalan canlı emeğin orta veya uzun vadede tamamen yok olması yani otomasyonun, robotlaşmanın ve yapay zekânın canlı emeğin yerini tamamen alması kapitalizmin sonuna ve dolayısıyla yeni bir üretim tarzına karşılık gelecektir. Bu ise sermayenin kendi eliyle ve kendi isteğiyle kendi varlık sebebini ortadan kaldırması, hâkim sınıf olduğu kapitalist üretim tarzını kendi sınıfsal çıkarını göz ardı ederek ilga etmesi demektir. Oysa sermayenin günümüzdeki eğilimi bununla taban tabana zıttır. Çünkü sermaye bilimi ve teknolojik gelişmeyi kâr hırsıyla ve özel mülkiyet temelinde sahiplenerek bütün bir insanlığın “boş zaman”ını arttıracak üretim teknolojilerini tamamen devreye sokmaktan geri durmaktadır. Yine bu iddiayla bağlantılı olarak kapitalist üretim tarzı dönemsel aşırı üretim krizlerinin patlak verdiği bir yapısal mahiyettedir. Çünkü kapitalizmde üretimin amacı kullanım değeri değil değişim değeri elde etmektir. Bu sebeple dünya ekonomisinde üretime yön veren temel unsur talep değil arzdır.

Hal böyleyken canlı emeğin metadaki payının tamamen sonlanması çoğunluğu oluşturan ücretli sınıfın bu ücretten mahrum kalması demektir. Bunun en beklenen sonucu ise kapitalist üretimdeki aşırı üretim krizinin talep yokluğu nedeniyle daha da derinleşmesi olacaktır. Üçüncü olarak dünya üretimindeki otomasyon, robotlaşma ve yapay zekâ kullanımının eğilimine bakıldığında ileri kapitalist ya da merkez kapitalist ülkelerde bu oranın artmasına paralel olarak gelişmekte olan ya da yarı-çevre ülkelerde sanayileşmenin yani meta üretimindeki canlı emeğin arttığı görülmektedir. Bununla birlikte küresel sermayenin bir diğer eğilimi meta üretimini emek maliyetinin görece yüksek olduğu merkez ülkelere yarı çevre ve çevre ülkelere kaydırmaktır. Bir başka

deyişle küresel sermaye merkez ülkelerdeki otomasyon, robotlaşma ve yapay zekâ kullanımına paralel olarak yarı-çevre ve çevre ülkelerdeki canlı emeği daha çok ve daha yoğun sömürme yoluna gitmektedir. Dolayısıyla işçi sınıfının nicelik olarak azaldığı düşüncesini kuvvetlendirmek için ortaya atılan bu iddia aslında kapitalizmin potansiyel olarak derin bir krizine ve çelişkisine karşılık gelmektedir. Çünkü kapitalist üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişimini desteklemekten ziyade bu iddia özelinde olduğu gibi onu engelleme eğilimi göstermektedir ve merkez ülkelerin meta üretimini yarı-çevre ve çevre ülkelere kaydırmaları benzer proleterleşme süreçlerinin burada da yaşanmasının hızlanması demektir.

Bununla birlikte makineleşmenin göz ardı edilen bir sonucu da Marx'ın belirttiği gibi bunun iş gününü uzatmasıdır. Büyük kapitalist ülkelerde işçiler üzerinde daha az ücretle daha uzun çalışmaya dönük baskının sebebi makineleşmedir. Marx'ın işaret ettiği gibi, yaygın makine kullanımı ve işbölümü yüzünden, proleterin işi tüm bireysel karakterini ve dolayısıyla işçi açısından tüm cazibesini yitirmektedir. Çünkü Marx'a göre işçi makinenin bir eklentisi haline gelmekte ve ondan istenen tek şey, yalnızca en kolay edinilen hüner olmaktadır. Bu nedenle işçinin üretim maliyetinin hayatta kalması ve soyunun çoğalması için ona gereken geçim araçlarıyla sınırlandırıldığını belirten Marx, bir metanın ve dolayısıyla emeğin fiyatının da onun üretim maliyetine eşit olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle işin iğrençliği arttığı oranda ücretin düştüğünü belirten Marx'a göre makinelerin kullanımı ve işbölümü arttığı ölçüde ister çalışma saatlerinin uzatılmasıyla, ister belli bir zaman süresinde çekilip alınan iş miktarının artışıyla, isterse de makinelerin artan hızıyla vb. olsun, işin ağırlığı da artmaktadır (Marx & Engels, 2010f). Dolayısıyla kapitalizmde çığır açtığı düşünülen makineleşme yeni bir olgu olmadığı gibi yeni teknoloji, sanayideki işçilerin durumunu geliştirmekten ziyade, beyaz yakalı işçilerin yaşam koşullarını kötüleştirmekte kullanılmaktadır. Nitekim bankaların, hastanelerin, büyük büroların çoğunda işçilerin konumu, büyük fabrikalardakine gittikçe daha çok benzemektedir. Bu işçiler aynı güvensizliği, sinir sistemi üzerinde aynı aralıksız baskıları, tıbbi sorunları, depresyonu ve evliliklerinin parçalanmasına yol açan aynı stresi yaşamaktadırlar (Woods & Grant, 2018, s. 447-448)

İşçi sınıfının sayısının azaldığına ve bu sınıfın öznellik konumunu kaybettiğine yönelik ikinci temel iddia dijital emekle ilgilidir. Dijital emekle ilgili tartışılan en temel noktalar ise bu emeğin çevrimiçi yarattığı değer, bizzat bu emeğin nasıl kavramsallaştırılacağı, çalışma ile oynamanın ve üretim ile tüketimin arasındaki sınırların giderek bulanıklaşması, özgür emek kategorisi, karşılığı ödenmiş ya da ödenmemiş olsun bu türden emeğin artık değer üretip üretmediği, yine bu emeğin sömürücü ya da yabancılaşmış olup olmadığı meseleleridir (Huws, 2015, s. 93). Bu konudaki tartışmalara yön verenlerden öne çıkanı Christian Fuchs ve onun *Dijital Emek ve Karl Marx* başlıklı eseridir. Dijital emeğin denetimsiz ve sınırsız bir sömürü kaynağı olduğunu belirten Fuchs, bu emek türüne yönelik ortak özellikleri; iş sürekliliğinin olmaması, en düşük ücretler, en uzun çalışma saatleri, en monoton iş, sendikasızlık, yüksek nitelikler elde etmek için hiçbir fırsatın olmaması, terfi alınmaması, hakların ve sosyal güvenliğin olmaması olarak sıralamıştır (Fuchs, 2019, s. 349).

Sosyal medya kullanıcılarının reklamları izleyerek geçirdiği zamanı, reklamı veren kapitalistin toplam artık değerdeki payına yaptığı katkı ölçüsünde karşılığı ödenmemiş bir emek-zaman olarak değerlendiren Fuchs, “meta izleyiciliği”ni gelir elde etmek üzere reklamcılara satılan bir meta olarak nitelendirmiştir. Fuchs’a göre, “izleyici ürünü” olarak adlandırılan olgu izleyici tarafından reklam araları içeren programlara verilen dikkat ve zaman iken izleyici dikkatine erişim, reklamcılar tarafından ticari medya operatörlerine ödenen para ile mübadele edilmekte ve izleyici metasını oluşturan emek de, başkası tarafından el konulan değer ve ürün üretmektedir. Hedefli internet reklamcılığını görece artık değer üretiminin bir biçimi olarak gören Fuchs’a göre kullanıcıların, seçme, sepete koyma, tıklama ve satın alma süreçleri, reklam şirketinin artık değeri gerçekleştirme sürecidir. Bir başka anlatımla izleyicinin kendisini meta olarak ürettiğini ileri süren Fuchs izleyici zamanını, değer üreten emek zamanının içerisinde değerlendirmiş ve burada sermayenin ücreti ödenmeyen izleyiciyi sömürdüğünü ileri sürmüştür (Fuchs, 2019, s. 199).

Dijital emek özelinde sıralamak gerekirse ilk olarak dijital emeği ekonominin geri kalan alanlarından kesin olarak ayrılmış bir emek biçimi olarak görmek mümkün değildir. Dolayısıyla el emeğine dayanmayan emeğin bağımsız olarak gözlenebilen bir

alanının olması yeni bir bilgi-temelli, gayri maddi ya da ağırlıksız ekonomik faaliyet âleminin kanıtı değildir (Huws, 1999, s. 29-56). Çünkü bu faaliyetler coğrafi ve sözleşmeye bağlı olarak giderek daha fazla farklı işçilere dağıtılabilen, hem zihinle hem de elle yapılan ayrı görevlere parçalanması sonucunda işbölümünün daha karmaşık hale geldiğinin ifadesinden başka bir şey değildir. İkinci olarak el emeğine dayanmayan, rutin ve vasıfsızlaştırılmış çalışmada belirgin bir artış olsa da bu tür emek tüm emek içinde azınlıkta kalmaya devam etmektedir. Üçüncü olarak bilişim ve iletişim teknolojilerine bağlı olarak gelişmiş ekonomilerde gayri maddileşen emek olarak gözüken bu emek türü Afrika, Latin Amerika ve Çin gibi gelişmekte olan dünyadaki maddi alt yapı temeline bağlıdır. Çünkü enerji, kablolar, uydular, bilgisayarlar, elektronik devre anahtarları, cep telefonları gibi maddi ürünler, bu metalleri meydana getiren hammaddelerin çıkarılması, sinyallerini aktaracak uyduların uzaya gönderilmesi, bunların tasarlanıp monte edilmesinde ve piyasaya sürülmesinde kullanılan binaların inşa edilmesi, bunları dağıtan araçların imalatı ve işletmesi olamadan bilişim ve iletişim teknolojilerinin tek başına varlığını sürdürmesi mümkün değildir (Huws, 2015, s. 97-98).

Dördüncü olarak günümüzde hiç fiziksel güç gerektirmeyen zihinsel emek ile hiç zihinsel güç gerektirmeyen fiziksel emek mümkün değildir. Çünkü bu iki emek türü arasında bütünsellik ilişkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan dijital emeği tümüyle ayrı bir kategori olarak değerlendirmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Beşinci olarak işgücünün giderek artan kısmı ürünleri elle tutulur olmayan, çoğu düşük ücretli ve önemsiz nitelikte dijital emek harcamakla meşguldür. Bu işgücünün birçok üyesi ise tanım gereği işçi sınıfına dâhil edilecek kimselerden gelmekte ya da onlarla birlikte yaşamaktadır. Altıncı olarak sosyal ağ ve arama motoru sitelerinin payına düşen değer gerçekten de emeğin ürettiği artık değerden elde edilse de bu, siteleri kullanan insanların değil, bu sitelerde reklamı yapılan metalleri üreten işçilerin emeğidir (Huws, 2015, s. 98-101). Bu durumda sosyal medya kullanıcısı artık değer üretmemekte ancak reklamın sonuç etkisi üzerinden artık değerın yeniden bölüşümüne katkı sağlamaktadır (Huws, 2018, s. 100). Tüm bu noktalardan hareketle dijital emeği işçi sınıfının dışında bir sınıfsal kategoriye yol açan emek türü olarak değerlendirmek mümkün değildir.

İşçi sınıfının sayısının azaldığına dair iddianın üçüncü ayağını toplumsal olarak gerekli emek zamanının azalmasından hareketle yeni bir sınıfın doğduğu yaklaşımı oluşturmaktadır. Buna göre otomatikleşme, robotlaşma, bilgisayarlaşma ve internetleşme sayesinde toplumsal olarak gerekli emek zamanı kısalmış ve birim zamanda daha fazla emek kütesinin yoğunlaştırılması nedeniyle artık değer yaratıldığı zaman, işgünü aynı kaldığında bile uzamıştır. Emek üretkenliğindeki artış ise giderek daha büyük ölçeklerde işsizliğe, geçici, güvencesiz emek gücüne başvurulmasını beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle bazı düşünürler *prekarya* kavramsallaştırmalarını ortaya atarak bu sınıfın işçi sınıfından ayrı bir sınıf olduğunu ileri sürmüşlerdir (Yurtsever, 2016, s. 101-105). Güvencesiz işçilerin günümüzde toplumsal mücadele noktasında hesaba katılması gereken yeni bir sınıfsal güç olduğunu ileri süren isim Guy Standing'tir. Standing'e göre *prekarya* gündelik yaşamın ve çalışmanın önde gelen aktörü olmasına rağmen henüz kendi gündemini öne çıkaracak sesi bulamamıştır. Ona göre *prekarya* sıkıştırılmış orta sınıf ya da sınıfaltı-alt sınıf işçi değildir. Standing bu yeni sınıfın kendi güvensiz koşullarına has yeni bir sınıfsal gündeminin olduğunu ileri sürmektedir (Standing, 2020).

Standing'e göre bu sınıfın proletaryanın bir parçası olmamasının sebebi, proletarya denildiğinde akla uzun dönemli, istikrarlı, sabit-zamanlı ve ileriye dönük olarak işçinin ne kadar ve nasıl ilerleyebileceği açıkça belli olan işlerin bulunduğu, sendikalaşmanın olduğu, kolektif sözleşmelerin yapıldığı, ebeveynlerin iş unvanlarını anladığı, isimleri ve özellikleri bilinen yerel işverenlerin bulunduğu bir toplumun akla gelmesidir. Yine Standing için *prekaryayı* benzersiz ve ayrı bir sınıf olarak ortaya çıkaran; kamu sektörünün çözülmesi, karaborsanın artan önemi ve geçimini devlet desteklerinden sağlayan emeklilere tepki gösteren gençler hasebiyle kuşaklar arasında yaşanan gerilimlerdir. Bu sebeple Standing'e göre istikrarlı işçi sınıfı kimlikleri geride kaldığı gibi bu sınıf tarihsel ilerlemenin öznesi olma konumunu da kaybetmiştir. Çünkü yorgun sosyal demokrasinin bir kalıntısı olan işçi sınıfının modern zamanlarda modası tamamen geçmiştir. Bu çerçevede Standing alt sınıflarda; kol gücüyle çalışan işçi sınıfı, işsizler ordusu, sosyal uyumsuzlar ve gençlerin ekseriyette olduğu *prekaryayı* ayrı katmanlar olarak sıralamaktadır (Standing, 2020).

İlk olarak *prekaryayı* tanımlamak için proletaryaya atfedilen özelliklerin günümüzde geçerli olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Hatta proletarya üzerinden *prekaryaya* yapılan tüm olumsuzlamalar günümüzde proletaryanın genelinin deneyimlediği yaşam ve çalışma koşullarıdır. Çünkü proletaryanın mevcut durumunu *prekaryaya* kıyasla olumlamak için proletaryaya atfedilen özellikler 1945-1975 yılları arasında işçi sınıfının sınıf mücadelesi yoluyla kazandığı hakları kapsamaktadır. Bu hakların kazanılmasında özellikle Batı Avrupa’lı devletlerin komünizm endişesiyle işçi sınıfına taviz vermeye meyilli olması ve ABD’nin de yoksulluk ile komünist devrim arasında kurduğu pozitif korelasyon sebebiyle bu devletleri ekonomik olarak desteklemesi de etkili olmuştur. Ancak 1975’te başlayan ve S.S.C.B.’nin dağılmasıyla yani kapitalizmin küresel iç genişlemesiyle hızlanan işçi sınıfına yönelik neoliberal saldırıyla birlikte yalnızca güvencesizleşme değil aynı zamanda mülksüzleşme, vasıfsızlaşma, örgütsüzleşme ve hayatın her alanında yoksunlaşma işçi sınıfının genel sınıfsal karakteri olmuştur.⁵

Nitekim 1975’ten başlayarak sermaye, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki sınıf ilişkilerinin çehresini değiştirmiş, bunu yaparken de hem derinleşen ve bitmek bilmeyen krizleri iyi kullanmış, hem de sırtını devletin muazzam gücüne yaslayarak, daha önce görülmemiş bir şiddetle maddi ve ideolojik saldırılarını sürdürerek yalnızca emeği değil bütün muhalif güçleri disiplin altına almıştır. Bu disiplin altına alma süreciyle ortaya çıkan sonuç ise bir bütün olarak işçi sınıfının maddi standartlarında gerileme, bir zamanların mücadelecisi sendikacılığının ehlileştirilerek bir taviz koparma pazarlığı aracına dönüşmesi, sınıfsal konum duygusundan yoksun bırakılmış, güvencesiz istihdam olanaklarının belirlediği geleceği güvenceden yoksunluğun damgasını taşıyan bir genç işçiler kuşağıdır. İşçi sınıfı yenilgileri, on yıllardır süren kemer sıkma politikalarının ardından birikimli bir nitelik kazanmış; sonuçta sınıf, mücadele etme gücünden mahrum bırakılırken sınıfın liderliğini ise giderek temkinli davranma ve kemikleşmiş bir bürokrasinin hassasiyetleri niteler hale gelmiştir (Palmer, 2015, s. 54). Dolayısıyla Standing’in *prekaryayı* proletaryadan farklılaştırmak için ortaya koyduyu sınıfsal özellikler aslında işçi sınıfından ayrıksı bir

⁵ 1945’ten itibaren küresel kapitalist sistemde yaşanan değişiklikler ve dönüşümler için bkz. (Türel, 2017); (Türel, 2021).

sınıfsal katmana değil işçi sınıfı içinde gittikçe büyüyen sınıfsal karaktere karşılık gelmektedir.

İkinci olarak kapitalizm sefaleti ve yoksunluğu faal olarak çalışan işçi sınıfının ve yedek sanayi ordusunun büyümesi ölçüsünde arttırmaktadır. Nitekim Marx da proletaryanın mutlak büyüklüğü ve emeğinin üretici gücü ne kadar büyük olursa yedek sanayi ordusunun da o kadar büyük olacağını belirtmiş ve sefaleti faal sanayi ordusunun hastanesi, yedek sanayi ordusunun da safrası olarak nitelendirmiştir. Çünkü Marx'a göre kapitalist üretim tarzında artık nüfus üretimi sefalet üretimini de içermektedir. Bir başka anlatımla bu nüfusun varlığının zorunluluğu sefaleti de zorunlu kıldığından sefalet ile görelî artık nüfus kapitalist üretimin ve zenginlik artışının varlık koşulunu oluşturmaktadır (Marx, 2014, s. 622). Bu durumun sermayenin sınıfsal çıkarı açısından bir diğerk önemi hem faal işçi sınıfını hem de yedek sanayi ordusunu mevcut konumlarında devam etmeye zorlamaktır. Çünkü faal işçi sınıfı hem yedek sanayi ordusunun varlığıyla hem de artık nüfusa egemen olan sefalet sayesinde her şart ve koşulda sermaye için artı değerk üretmeye devam etmektedir. Bir başka anlatımla işçi sınıfı sermayeye karşı sınıfsal direnişe geçmesi neticesinde işinden olursa yerinin yedek sanayi ordusu tarafından doldurulacağını, yedek sanayi ordusu da faal işçiyile sınıf ittifakı kurarak onun yerine çalışmayı reddederse artık nüfusun sefaletine düşeceğini bilmektedir. Dolayısıyla kapitalizm ile birlikte büyüyen sefalet yeni bir sınıfın ortaya çıktığını gösteren yeni bir durum değil aksine kapitalizme içkin bir eğilimdir.

Üçüncü olarak çalışma kapsamında daha önce de vurgulandığı üzere kapitalizmin ilkel birikimi ve mülksüzleştirme onun başlangıç dönemine özgü bir süreç olarak kalmamıştır. İlkel birikimin ve mülksüzleştirmenin günümüzde etkisini gösteren sacayakları ise özelleştirme ve e-ticaret, e-bankacılık gibi müşteriye iş yükleme girişimleriyle işsizliğin arttırılmasıdır. İşsizlik dışında izlenen bir diğerk yöntem de emeğin daha yoğun ve daha kurlsız sömürülmesini sağlayan taşeronlaşmadır. Sıralanan tüm bu süreçlerin kapitalizmde yeni bir dönemi değil onun doğal karakteristiğini işaret ettiğini gösteren en temel nokta bu süreçler vasıtasıyla hem nitelikli emeğin yoğun bir şekilde sömürülmesinin mümkün kılınması hem de bu süreçlerin emeğin ücretini düşürmenin yolu olarak yani emek piyasasında ücret kırıcı

bir etki olarak ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla kapitalizmin devam eden ilksel birikim ve mülksüzleştirme sürecini *prekaryayı* proletaryadan ayrı bir sınıf hele ki orta sınıf olarak değerlendirmek için ayırt edici bir unsur olarak kullanmak mümkün değildir (Yurtsever, 2016, s. 105).

Bir diğer önemli husus artık değerin gerçekleşme sürecine emek gücüyle katılmayan yani sadece tüketici olarak kapitalizm içinde yer alan kimselerin sınıfsal konumlanmasına ilişkindir. Proletaryanın bir bütün olarak sermayeye ait olduğunu söyleyen Marx'a göre işçinin sermayeye sattığı şey gerçekleşmiş emek değil emeğin kapasitesi yani emek gücüdür (Marx, 2012, s. 317). Dolayısıyla bahsi geçen bu kimseler yani işsizler de işçi sınıfının parçasıdır. Bir başka anlatımla herhangi bir sermaye ile sözleşme imzalamamış yani emek sürecine fiilen dâhil olmamış işsiz emekçi emek gücünü satmaya hazır niteliğiyle ve kapitalizmin koşulları altında olarak işçi sınıfına dâhildir (Marx, 2014, s. 554). Çünkü bu kimseler emek kapasitelerini satmaya hazır tutumlarıyla hâlihazırda çalışan emekçilerin ücretleri noktasında fiyat kırıncı bir etki göstermektedir. Yine bu kimseler sayesinde faal emekçinin sömürü şartlarına boyun eğmesi -işsizlikle tehdit edilmesiyle- sağlanmaktadır. Öz bir şekilde belirtmek gerekirse emek kapasitesini satmaya hazır işsizler ordusu faal olarak çalışan işçi sınıfının üzerinde yarattığı gölgeyle sermayenin artı değer sömürsünü sağlayıp hatta bu sömürüyü arttırdığı için işçi sınıfına dâhildir.

Dolayısıyla emek güçlerini satmak zorunda oldukları için işçi sınıfının bir parçasını oluşturan işsizleri faal olarak çalışan işçilerden ayıran husus işsizlerin sermayesini büyütecekleri bir kapitalist bulamamış olmalarıdır. Bununla birlikte işsizler de kendi aralarında farklılaşma göstermektedir. Çünkü yedek sanayi ordusu sermaye birikimi sürecinin iniş çıkışlarına bağlı olarak dönemsel olarak genişleyen ve daralan bir büyüklük olduğundan kapitalizmin uzun süredir yerleşmiş olduğu toplumlarda işsizliğin ana kaynağı sermaye birikiminin bu iniş çıkışlarıdır. Ekonomide yaşanmakta olan daralmanın uzunluğuna bağlı olarak kısa ya da uzun süre işsiz kalan bu işsizler ordusu krizin uzun vadeli bir depresyona dönüşmemesi durumunda yeniden iş bulabildiği için yedek sanayi ordusunun konjonktürel bileşenidir. Buna karşılık göçmen nüfus ve ezilen ulus/ırklar içinde ve bunların genç katmanlarında işsizlik çok daha yapısal bir sorundur. Yine emperyalizme bağımlı ülkelerde kapitalizmin kırlarda

yoksullaştırdığı nüfus hızla kentlere akmakta ama kentlerde bu nüfusu emecek kadar istihdam yaratılamadığından özellikle genç nüfusun önemli bir bölümü uzun süreli ve yapısal biçimde işsiz kalmaktadır. Sürekli işsiz kalan bu nüfus kesimleri, sınıf yapısında ve sınıf mücadelesinde önemli etkiler yaratan bir “kent yoksulları” grubunun oluşmasına yol açmaktadır. Kent yoksulları doğası gereği belirli bir sınıfsal temele kesinlikli bir biçimde oturtulamayan, yaşam koşulları sıradan proletaryadan dahi daha zorlu bir sınıf katmanıdır. Dolayısıyla sürekli olarak proletaryanın saflarına doğru meyleden bu kesim yaptığı işlerin karışıklığı ve farklı sınıf konumlarına tekabül etmesi dolayısıyla hiç bir zaman tam bir proleter konumuna kavuşamamaktadır (Savran, 2015, s. 56-58).

Beşinci olarak günümüzde yoğunlaşan küresel göç hareketleri de güvencesiz iş açısından ve sınıfsal konumlanma bakımından değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bilindiği üzere küreselleşme sürecinde sermaye hareketliliği alabildiğine serbest iken emek hareketliliği katı bir şekilde ulusal sınırlara hapsedilmiştir. Bu noktada emeğin ulusal sınırlara hapsedilmesi ile kast edilen sermayenin ulus aşırı hareketliliği ile kıyaslandığında emeğin daha kontrollü bir hareket kabiliyetine sahip olmasıdır. Ancak sermaye illegal emek hareketliliğini destekleyerek ve küresel göç hareketlerini tetikleyen emperyalist savaşları kışkırtarak bundan faydalanmaktadır. Göçün legal biçimlerinin teşvik edilmesi ve illegal biçimlerine göz yumulması güvencesiz çalıştırmayı, yabancı düşmanlığı ise göçmenlerin ucuz emeğini zapturapt altında tutmayı ve yerli emeğin sistemsel öfkesini yabancı düşmanlığı kılıfında boşaltmasını kolaylaştırmaktadır (Avcı & Ateş, 2019, s. 572). Göç üzerinden gerçekleşen emek hareketliliği kapitalist dünyada emek lehine değil ucuz emek sağlamanın bir yolu olarak sermaye lehine bir gündemdir. Bu durum yerli işçiden daha ucuz olan göçmen emeğinin işe koşulması ve yerli işçinin göçmen emeğinin varlığıyla tehdit edilerek haklarından vazgeçmeye zorlanması üzerinden artı değer sömürsüne katkı sağladığı için göçün unsurları da işçi sınıfına dâhildir.

Aslında göçmenler, siyasi sığınmacılar, bunların ikinci-üçüncü kuşakları, zengin bir birikimin kaynağı, deposu ve taşıyıcısıdır. Bugün, eskinin köle göçmenlerinin yerini çağdaş küreselleşmenin, kılık kıyafetine, derisinin rengine, konuştuğu dile bakılarak “terörist” olarak muamele ettiği, köle emeğine benzer

koşullarda çalıştırılan, horlanan, aşağılanan, dışlanan kapitalizmin “çağdaş köleleri” almıştır. İlk olarak gittikçe büyüyen göçmen nüfus politik duyarlılığı, eylemliliği, düzenle uyumsuzluğu, egemen otoriteye karşı duruşu gibi nedenlerle önemlidir. Tarihin gösterdiği üzere göçmenlik komünistlerin bir kaderi olduğundan göçmenlik sayesinde büyük bir bilinç, deneyim ve önderlik birikimi yeryüzünü dolaşmaktadır. İkinci olarak, göçmenlik olgusu küresel çaptaki artış eğilimi sebebiyle gelecekteki sosyo-politik gelişmelerde belirleyici dinamiklerden biri olma yolundadır. Çünkü yoksul ülkelerdeki devrimci potansiyel göçmenler üzerinden Batı’ya taşınmakta ve bunun üçüncü ve dördüncü kuşaklarla kalıcılaşması ise stratejik bir dönüşüme işaret etmektedir. Üçüncü olarak göçmenlerin anayurtlarına dönmesi eğitim, teknik beceri, genel bilgi-görgü birikimi ve yeni kültürel girdilerin az gelişmişliğe-bağımlılığa mahkûm coğrafyalara taşınması ve buralarda devrimci etkiler doğurması demektir. Irkçı baskılar altında ezilen, kendi gettolarında yaşamaya mahkûm edilen, en zor işlerde güvencesiz çalıştırılan ve bu sebeplerle işçi sınıfının özel kesimini oluşturan göçmenlerin deklase olmuş lümpen kesimlerinin faşizme ya da uyuşturucuya yönelmeleri de olasılık dahilindedir. Dolayısıyla göçmenlerin yabancı düşmanlığından ırkçılığa, kültürel farklılıkların ve yaşam tarzlarının uyumsuzluğundan yerli halkın sorunlarının günah keçisi olmaya ve dışlanmaya kadar uzanan pek çok olumsuzluğun muhatabı olmasının engellenmesi işçi sınıfı siyasetinin bir parçası olmalıdır (Gerger, 2022, s. 194-196).

İşsizler ordusu ve göçmen emeği bu açıdan düşünüldüğünde Marx’ın şu tespiti anlam kazanmaktadır: “Kapitalistler arası çarpışmalar işçi ordusunun askere alınmasıyla değil terhis edilmesiyle kazanılır” (Marx, 2019, s. 53). Dolayısıyla işçi sınıfının bu aşırı güvencesiz ve hatta sıklıkla saldırıya uğrayan kesimleri sermayeler arası rekabet için araçsallaştırılan yeni bir *prekarya* sınıfı değil işçi sınıfı kesimleridir. Altıncı olarak toplumsal yeniden üretim içinde faal olmayan bireylerin konumu da sınıfsal çözümlemenin bu bakımından ele alınması gereken bir sorundur. Temelde iki farklı kategoriye ayrılan bu kesimde artık çalışma kapasitesini yitirmiş yaşlılar ve emekliler, çalışma hayatları boyunca hangi sınıfa ait idiyse, emeklilik döneminde de o sınıfın birer üyesidirler. Dolayısıyla emekli işçiler işçi sınıfının önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Bir diğer kategori ise insan soyunun yeniden üretimi için gerekli üretim faaliyetinde bulunan ancak harcadıkları emek aile içinde kaldığı için

piyasa kategorileri tarafından görülmeyen, kendileri de ekonomik bakımdan faal olmayan nüfus içinde düşünülen ev kadınları ya da ev emekçileridir. Çocuklar ve henüz toplumsal üretimin bir parçası haline gelmemiş gençler, çalışma kapasitesine sahip olmayan kronik hastalar ve engelliler gibi kategoriler ile ev kadınları arasında bu açıdan büyük farklılıklar vardır. Ancak sınıf konumu toplumsal üretim ve toplumsal yeniden üretim içindeki konum tarafından belirlendiğinden, bütün bu kategoriler, aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, sınıf aidiyeti bakımından birbirine benzer bir durumdadır. Ev kadınlarının, çocuk ve gençlerin, iş göremez durumda olan bireylerin sınıf aidiyetleri en genel düzeyde aileleri dolayısıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla, örneğin işçi sınıfından söz edildiği zaman sadece üretim alanında fiilen çalışan işçilerden değil aynı zamanda onların ailelerinden de söz edildiği unutulmamalıdır (Savran, 2015, s. 28).

Bunlara ek olarak olağanüstü bir hızla artan dünya gecekondü nüfusu da ele alınmak durumundadır. Çünkü gecekondü sakinleri şimdi yeryüzü kent nüfusunun çoğunluğunu oluşturmuyorlarsa bile bunun çok yakında yaşanması muhtemeldir. Bu nüfusu oluşturan erkekler ve kadınlar terimin klasik anlamında işçi sınıfının bir parçası sayılmamalarına rağmen bunları bütünüyle üretim sürecinin dışında olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Çünkü bu kesimler söz konusu üretim sürecine girip çıkmakta; tipik olarak iş sözleşmeleri, hakları, toplu sözleşme güçleri olmadan düşük ücretli, vasıfsız, korumasız, rastgele hizmet işlerinde çalışmaktadırlar. Dolayısıyla üretim süreci anlamında bu kesim işportacıları, üçkâğıtçıları, terzi işçilerini, yiyecek-içecek satıcılarını, seks işçilerini, çocuk işçileri, çekçek çekicilerini, ev hizmetçilerini ve küçük çaplı kendine çalışanları kapsamaktadır. Marx'ın da işsizler ara sındaki değişik katmanların farklarından söz ettiği hatırlanırsa, kendi zamanında işçi sınıfının bir parçası olarak saydığı değişken ya da gayri resmi işsizlik hakkında söyledikleri günümüzün pek çok gecekondü sakininin koşullarına benzemektedir. Çünkü bu kesim sürekli biçimde somürülmese bile iktisaden ezilmekte ve bu haliyle dünyanın en hızlı büyüyen sosyal grubunu oluşturmaktadır. Bu kesimin sağcı ve aşırı sağcı hareketlerin kolay bir hedef kitlesi olduğu göz önüne alındığında bunlara yönelik işçi sınıfı siyaseti daha fazla önem kazanmaktadır (Eagleton, 2018, s. 197-198).

Dolayısıyla Standing'in kapitalist üretim tarzındaki müsaderecinin şiddetlenmesine, işçi sınıfının kazanılmış haklarının elinden alınmasına ve işçi sınıfının maddi kazançlarına yapılan saldırılara verdiği cevap bir ideolojiden başka bir şey değildir. Standing'in gençleri, huzursuz ve güvencesiz olanları, yeni bir direniş hareketinin temeli olarak tanımlaması sınıfsal çözümleme açısından ve küresel işçi sınıfının giderek istikrarsızlaşan kesimi nezdinde ne kadar çekici olursa olsun aslında bu ideolojiye kapılmanın nihai sonucu, bu sınıfın bir kesimini ittifak kurabileceği diğer tüm bileşenlerinden kopararak, mülksüzlerin birleşmesinin taşıdığı potansiyel gücü parçalamak, böylelikle de kapitalizm karşıtı güçleri zayıflatmaktır. Dolayısıyla Standing'in gerek sınıfın, gerekse onun bileşiminin ve stratejik öneminin, çalışmanın artık güvenceli olmamasından ötürü yakın geçmişte bir şekilde değiştiğini öne sürmesi, yaratıcı bir yanıtın ziyade işçi sınıfı açısından parçalanmayı ve işçi sınıfı mücadelesi açısından da geri çekilmeyi temsil etmektedir. Ayrıca, çalışmanın daima mülksüzleştirilmenin tehdidi altında idame ettirilen bir güvencesiz yaşam temelinden başka bir şey olmadığı düşünülürse, Standing'in iddiaları bütünüyle tarih-dışı bir argümandır (Palmer, 2015, s. 57).

İşçi sınıfının niceliğinin azaldığına ve onun nesnel varlığını kaybettiğine dair iddianın dördüncü sacayağını emek gücü içinde hizmet oranının yükselmesi ve hizmet sektörünün sanayi sektörü aleyhine büyüdüğü yorumu oluşturmaktadır. Bu iddia işçi sınıfı içerisinde kafa emeğinin oranının yükseldiği dolayısıyla işçi sınıfının orta sınıflaştığı iddiası ile benzerlik göstermektedir. Hizmet sektörünün ve hizmet emeğinin genişlemesi üzerinden veya işçi sınıfı içerisindeki kafa emeğinin oranının yükselmesi üzerinden orta sınıfın genişlediği imasını taşıyan bu iddia Marksizm nezdinde tartışmalı bir konu olan üretken emek ve üretken olmayan emek ayırımına dayanmaktadır. Marx *Kapital*'in son cildinde emeğin kendi içindeki bölünme olgusuna değinerek üretken emeği doğrudan artık değer üreten başka bir deyişle değişim değeri yaratan emek, üretken olmayan emeği ise üretim araçlarından kopmuş olmakla birlikte üretimdeki rolü artık değer üretmek olmayan hatta üretken emeğin artık değerine el konulmasıyla varlığını sürdüren bir emek türü olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte Marx'ın üretim tarzı soyutlamasında üretim araçlarına sahip olmayan tüm toplumsal katmanları işçi sınıfı içinde değerlendirdiği de görülmektedir. Ancak

üretim tarzı soyutlamasında işçi sınıfı ile ücretlilik arasında bir bağlantı kuran Marx toplumsal formasyon düzeyinde böyle bir özdeşliği otomatik olarak kurmamış ve söz konusu toplumsal formasyona özgül koşulları incelemiştir (Marx, 2015b). Dolayısıyla üretken emek ve üretken olmayan emek ayrımını ele alınan toplumsal formasyon özelinde yapmak Marksizm açısından daha uygundur.

Bununla birlikte kapitalist üretim tarzı artı değer sömürüsü üzerine bina edildiği için artık değer üretimine katılan ve ürettiği artı değere sermaye tarafından el konulan toplum kesimlerinin tümünü üretken emeğe yani işçi sınıfına dâhil etmek gerekmektedir. Çünkü kapitalist üretim sürecini emek süreci ile değerlendirme sürecinin birliği (Marx, 2014, s. 760) olarak gören Marx için de kapitalizmde üretilen yalnızca meta değil aynı zamanda artık değerdir. Artık değer sermayeye geçmesi için değerlendirme sürecinin tamamının kat edilmesi gerektiği düşünüldüğünde ürün üreticisinden çıkıp nihai tüketicisine kadar ulaşmadan sermaye kâra sahip sayılmamakta ve bu anlamda ürünün içerdiği artık değerden yararlanmış olmamaktadır (Soyer, 2020, s. 151-152). O halde Marx için üretken emek artık değer gerçekleşme sürecine katılan emektir. Nitekim Marx kapitalist üretim sürecinin içinde farklı işlevler gösteren birisi daha çok eliyle, ötekisi daha çok kafasıyla, birisi yönetici, mühendis teknolog vb. olarak, ötekisi “overlooker” olarak, üçüncüsü doğrudan el işçisi hatta düpedüz el ulağı olarak çalışan emek türlerinin üretken emek kapsamına girdiğini vurgulamıştır (Marx, 2014, s. 801). Marx’ın deyimiyle kapitalist üretim özünde artık değer üretimi olduğu için ve işçi kendisi için değil sermaye adına ürettiği için onun genel olarak üretimde bulunması yeterli değildir, yani sistem artık değer üretmek zorundadır. Artık değer üreten ya da sermayenin değerlendirilmesine hizmet eden işçinin üretici (Marx, 2014, s. 486) olduğunu belirten Marx’ın bu açık vurgusundan sonra üretken emek ile üretken olmayan emek arasındaki ayrımı ürüne bakarak yapmak yerine artı değer sürecine bakarak yapmak gerekmektedir. Bu durumda fabrika kapısından ya da yazılım geliştirme yerinden nihai tüketiciye uzanan değer zincirinin tümü üretken emek sayılmalıdır (Huws, 2018, s. 189).

İşçi sınıfı içinde kafa emeğinin oranının yükseldiği ve böylece işçi sınıfının orta sınıflaştığı iddiasını incelemek için Marx’ın yaptığı üç tespit oldukça işlevseldir. İlk olarak Marx’ın belirttiği üzere sermayenin emek üzerinde gerçek boyunduruğunun

ya da kapitalizme özgü üretim tarzının gelişmesiyle bireysel işçi değil, giderek artan bir ölçüde toplumsal olarak birleştirilmiş bir emek yetisi toplam emek sürecinin gerçek yürütücüsü hâline gelmektedir. Kendi aralarında rekabet edip üretim makinasının bütününü oluşturan değişik emek yetileri dolaysız meta-ürün oluşumu sürecine çok değişik biçimlerde katıldığı için gittikçe artan sayıda emek yetisi işlevi üretici emek dolaysız kavramının altına, bunların taşıyıcıları da üretici işçiler yani sermayenin doğrudan doğruya sömürdüğü ve genel olarak kendi değerlendirme ve üretim sürecine tabi kıldığı işçiler kavramının altına konulmaktadır. Marx'a göre işliğı oluşturan toplam işçiye bakılırsa bunun birleşik faaliyetinin maddeten, aynı zamanda bir toplam meta kütlesi olan bir toplam üründe dolaysızca gerçekleştiğı, o arada, bu toplam işçinin yalnızca bir üyesi olan bireysel işçinin dolaysız el işçiliğine uzak mı, yakın mı olduğunun hiç fark etmediğı görülmektedir (Marx, 2014, s. 801). Görüldüğü üzere Marx işin elle mi yoksa kafa ile yapıldığı kriteri üzerinden işçi sınıfını tanımlamamaktadır.

İkinci olarak Marx'a göre kapitalist yönetim, içeriğı bakımından, yönetilecek üretim sürecinin iki yönlülüğü dolayısıyla iki yönlü bir işlevse, biçimi bakımından da despotçadır. El birliğinin daha büyük ölçeklere ulaşmasıyla birlikte bu despotluk kendine özgü biçimlere bürünmüştür. Kapitalist üretime başlamasına elverecek asgari miktara ulaşır ulaşmaz, ilk önce kendini el işinden kurtarmış olan kapitalist, şimdi de, tek tek işçilerin ve işçi gruplarının doğrudan doğruya ve devamlı şekilde kontrol edilmesi görevini, özel bir türdeki ücretli işçilere bırakmıştır. Aynı sermayenin emri altında bir arada çalıştırılan bir işçi kitlesi, askerî bir ordu gibi, sınaî subaylara (yöneticiler) ve ast subaylara (ustabaşları, nezaretçiler) ihtiyaç duymakta; bu kimseler emek süreci boyunca sermaye adına komutanlık yapmaktadır. Denetim ve gözetim işi bunların tek işlevi olarak yerleşiklik kazanmıştır (Marx, 2014, s. 323). Marx'ın tespitinden de anlaşılacağı üzere kol emeğini kullanan işçilerin denetimi görevini üstlenen ve kafa emeğini kullanan kimseler de özel bir türde olmakla birlikte ücretli işçilerden yani işçi sınıfından seçilmektedir. Bir başka deyişle Marx'ın üretimin teknik ve yönetsel iş bölümüne dair vurgusu bu kimselerin topyekûn bir şekilde orta sınıfa dâhil edilmeyeceğini ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak Marx kafa ve kol emeğini, birinin ya da ötekinin ağır bastığı emek türlerini birbirinden ayırmanın ve farklı

insanlar arasında dağıtmanın kapitalist üretim biçiminin ayırt edici özelliği olduğunu belirttikten sonra, kapitalizmin emek türlerinin ayırmasının, maddi ürünün bu insanların ortak ürünü olmasının, o insanların sermayenin ücretli emekçisi olma ilişkisini ve sermayenin üretken emekçisi olma ilişkilerini engellemeyeceğini vurgulamıştır (Marx, 1998).

Üretken-üretken olmayan emeğe ve kol-kafa emeğine dair Marx'ın öncül niteliğindeki değerlendirmelerinden sonra hizmet sektörünün ve kafa emeğinin oranının işçi sınıfı içindeki payının yükselmesiyle işçi sınıfının orta sınıflaştığı iddiasını değerlendirmek gerekirse ilk olarak büyük kapitalist işletmelerde üretim sürecinde görev alan mühendisler ve teknik elemanlar vasıflı işçilerdir. Çünkü mühendis ve teknik eleman da üretim sürecinde çalışan üretken emekçiler gibi, sermayenin kolektif üretim sürecinde yaratılan artık değeri mülk edinmesi sonucunda sömürülen bir işçidir. Ancak bununla birlikte mühendis ve teknik eleman aynı zamanda tezgâh başında işçiyi kontrol etme, yönetme görevini sermaye adına üstlenmiş ve üretim süreci içinde sermayenin işçi sınıfı üzerindeki despotizminin aktarma kayışı ve bekçisidir. Bu yanıyla mühendis ve teknik eleman sermayenin bir bileşeni olarak görev yaptığından sınıf konumu da çelişiktir. Çünkü bu kesim bir yanıyla proletaryanın durumunu paylaşmakta, onunla birlikte kolektif işin bir parçası olarak çalışmakta, ama öteki yandan da bu kolektif işin içinde sermayenin temsilcisi işlevini de görmektedir. Bu tür çelişik sınıf konumları söz konusu kitleyi bir ara katman haline getirdiğinden devrim dönemlerinde bu katmanlar proletaryanın safları ile karşı-devrimin safları arasında ciddi yalpalamalar göstermektedir (Savran, 2015, s. 51). İkinci olarak sektörel temelde yapılan değerlendirmeler üzerinden işçi sınıfı ve orta sınıf ayrımı yapmak mümkün değildir.

Çünkü bütün bir hizmet sektörünü yeknesak bir sektör olarak değerlendirmek ve onun alt sektörlerini sınıfsal analize dâhil etmemek de benzer hatalı sonuçları doğuracaktır. Belirtildiği gibi artı değerın gerçekleşmesine ve emeğin değeri lenme sürecinin tamamlanmasına katılan her emek işçi sınıfına dâhildir. Nitekim hizmet sektörü de; üretim hizmetleri, toplumsal hizmetler, dağıtım hizmetleri, kişisel hizmetler ve enformasyonel hizmetler gibi birçok alt sektörü kapsamaktadır. Alt sektörel ayrımı gözeterek taslak halde bir tasnif yapmak gerekirse bu sektörde en

temelde üç sınıfsal konumlanma gözlemlenmektedir: Orta ve büyük işletme sahibi kapitalistler, küçük dükkân sahibi orta sınıf küçük burjuvazi ve proletarya (Yurtsever, 2016, s. 106-114). Dolayısıyla ister özelde isterse kamuda çalışıyor olsun hizmet çalışanlarının büyük çoğunluğu işçi sınıfının bir parçasını oluşturmaktadır. Özellikle hizmetlerin büyük ölçüde metalaştığı günümüz pazar koşullarında sunulan her hizmet son kertede değişim değerine tabi olduğu gibi hizmet üreticileri de kapitalist sömürü mekanizmalarına tabi olarak iş görmektedir. Nitekim yapılan araştırmalar, büro işçilerinin günümüzde büyük ölçüde proleterleştiğini ya da hızlı bir proleterleşme sürecine girdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, hizmet işçileri bugün gerek sayıca gerekse nitelik açısından işçi sınıfın en önemli katmanı durumundadır (Öngen, 2008, s. 191).

Üçüncü olarak, hizmet sektöründe çalışanların çoğu “proletarya” kelimesinin ilk kullanımına uygun olarak kadın işçilerdir. Proletarya kavramı ilk olarak mavi yakalı erkek işçiler için değil eski çağ toplumlarında alt sınıftan kadınlar için kullanılmıştır. Devlete hizmet etmek için rahimlerinden başka sunacak hiçbir şeyleri olmayan aşırı yoksullar anlamına gelen sözcük Latince üremenin sonucu olan “çocuk”tan batılı dillere geçmiştir. İktisadi yaşama hiçbir biçimde katkıda bulunamayacak kadar yoksun ve yoksul olan bu kadınlar vücutlarının meyvesinden başka verecek hiçbirşeyleri olmadığı için işgücü olarak çocuk doğurmuşlardır. Toplumun onlardan üretimi değil üremeyi talep ettiği bu kesim üretim sürecinin içindekilerden değil, dışındakilerin arasından çıkıp hayata başlamıştır. Günümüzde Üçüncü Dünya’nın çok kötü koşullardaki atölyelerinde ve tarım işçisi olarak çalışan tipik proletarya hâlâ kadındır. Victoria zamanında alt-orta sınıf erkeklerinin oluşturduğu beyaz-yakalı işçilerin yedeği, günümüzde genellikle vasıflı erkek işçilerden daha az ücret ödenen işçi sınıfı kadınlar olmuştur. I. Dünya Savaşından sonra ağır sanayinin öneminin azalmasıyla birlikte muazzam bir artış gösteren tezgâhtarlık ve sekreterlik işlerini de çoğunlukla kadınlar yapmıştır. Hatta Marx’ın zamanında ücretli işçilerin içindeki en büyük grup sanayi işçileri değil çoğu kadın olan ev hizmetçidir (Eagleton, 2018, s. 190-191). Özetle günümüzde hizmet sektöründe çalışanların çoğu işçi sınıfına dâhil olmakla birlikte işçi sınıfının bu

kesiminin ekseriyetini de “proletarya” kelimesinin ilk kullanımına uygun olarak kadınlar oluşturmaktadır.

Dördüncü olarak dünya genelinde hizmet sektörünün sanayi sektörü aleyhine büyüdüğü ve dünyada maddi üretimin azaldığı iddiası -bölgesel temelde gerçekliği yansıtsa da- küresel temelde gerçekliği yansıtmamaktadır. Çünkü sanayide çalışan işçilerin payı ileri kapitalist ülkelerde azalma eğiliminde olmakla birlikte az gelişmiş ülkelerde sanayi işçisinin payı artma eğilimindedir. Özellikle Batı Avrupa ülkelerinde sanayi işçilerinin payında belirgin azalmalar olmuş, bir dizi emperyalist ülkede sanayi istihdamı görece azalmıştır. Ama Asya başta olmak üzere birçok az gelişmiş ülkede son yıllarda sanayi istihdamında görülen büyük çaplı artışlar bu kayıpları dengelemiştir. Birçok ileri derecede sanayileşmiş ülkenin toplam çalışan nüfusu içinde sanayi işçilerinin payında belirgin bir azalma olmuşsa da, hem az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde sanayi istihdamı artma eğilimini sürdürmüş hem de ekonomide yaratılan toplam değer içinde imalat sanayisi üretiminin payı çok daha az bir gerileme kaydetmiştir. Öte yandan hizmet sektörünün payı sanayiden ziyade tarım sektörü pahasına büyümüştür. Ayrıca sanayi işçilerinin azalması büyük ölçüde sanayideki emek üretkenliği artışının bir sonucudur (Tanyılmaz, 2015, s. 84-88). Tüm bunların ötesinde dünyadaki maddi üretimin durması insanlığın sonu anlamına geleceğinden sanayi sektörünün ve maddi üretimin hizmet sektörü lehine sürekli olarak azalması mümkün değildir.

Beşinci olarak kapitalizmde hizmet sektörünün büyümesini işçi sınıfının azaldığından ziyade kapitalizmin yıkıcı bir eğilimi olarak görmek daha yerindedir. Nitekim bu gerçeklik kapitalizmin ideologları tarafından bile kabul edilmiştir. Bu yorumlara göre olgunlaşan bir ekonominin olgun bir ileri adımı ya da teşvik edilecek bir şey olmaktan çok uzak olan bu eğilim -yani hizmet sektörüne kayması- yıkıcı bir eğilimdir. Çünkü uzun vadede, kendi imalat zeminini yitiren bir ekonomi yaşamsal merkezini de yitirmiş olacağından hizmete dayanan bir ekonomi, kendisini sürükleyecek bir motora artık sahip değildir. Bu nedenle imalattan, işçilerin bilgisayarların başında oturduğu ve bütün gün bilgi alışverişinde bulunduğu yüksek teknoloji hizmetler limanına sığınmaya dönük memnuniyet, yeni bir şey yaratanın yalnızca, hammaddeleri alan ve onları yapıldıkları hammaddeden daha değerli bir ürün

olarak şekillendiren imalat olduğu göz önüne alınırsa tümüyle yanlış bir memnuniyettir. Hizmet sektörünün büyümesine ek olarak -ve ona eşlik ettiği şekliyle- iş yaratmak, toplumun zenginliğini artırmak yerine, büyük tekellerin muazzam kaynakları para piyasalarındaki spekülasyonlara, yağmalar örgütlemeye, diğer asalak faaliyet türlerine ayırmaları da imalat sanayinin küçülmesi üzerinden kapitalizmi krize yaklaştırmaktadır. Nitekim döviz oyunlarına ilgi duyan işadamları üretken bir teşebbüse yatırım yapma gereği olmaksızın bunun kısa yoldan kâr getirdiğini keşfetmişler ve böylece kapitalizmin krizini daha da derinleştirmişlerdir (Woods & Grant, 2018, s. 440-441).

Günümüzde işçi sınıfının nesnel varlığının azaldığı ya da sona erdiği iddiasının beşinci sacayağını dünya genelinde artan maddi olmayan emeğin göz önüne alınmasıyla yeni bir sınıftan yani *cybertariat* veya *kognitarya*'dan söz edilmesi oluşturmaktadır. Bilgi-iletişim emekçisi olarak adlandırılabilir bu kimseler bilgiyi kendi başına üretici etkinlik olarak kullanmaktadır. Sermayenin bu işçilere bakışında genel eğilim ise bilimi kendi tekelinde görmesinden hareketle bu emekçileri de kendi yanında görmesidir. Ancak proletaryanın azaldığına dair ilk iddiada da tartışıldığı üzere burada da asıl mesele sermayenin bunlara nasıl baktığı değil kapitalizmin çelişkisi olmalıdır. Çünkü kapitalizm gerçek anlamıyla toplumsal bireyin gelişimini hem bilgiyi kendi tekelinde görmesi hem de onu özel mülkiyet kapsamına alması sebebiyle engellemektedir (Yurtsever, 2016, s. 114-121). Bu konuda Marx'ın dönemindeki makineleşme üzerinden *Grundrisse*'de yaptığı yorum ise oldukça aydınlatıcıdır. Marx'a göre "toplumsal birey" insanın kendi genel üretici gücünü, doğa bilgisini ve doğa üzerindeki egemenliğini ortak malı haline getirdiği zaman ortaya çıkacaktır. Marx buna bazı yerlerde "general intellect" yani ortak akıl kapasitesi adını vermiş ve bununla toplumsal yaşamın yeniden üretiminde söz konusu kapasitenin toplum lehine kullanılmasını kastetmiştir. Yani Marx bu kavramla bir bakıma insanla makinenin bütünleşmesi sürecini ele almıştır (Marx, 2012). Dolayısıyla söz konusu emekçi kesimler tam da bu özellikleriyle aslında kapitalizmin fay hattı üzerinde bulunmaktadır. Sermayenin bu emekçiler söz konusu olduğunda nitelikli emekten daha yüksek bir ücretlendirme uygulaması bunun açık göstergesidir. Bununla birlikte bu alandaki işçiler arasında da hiyerarşik bir dizilim olması onların türdeş bir şekilde

orta sınıfa dâhil edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu işçilerin an alt diziliminde büro yönetimi destek çalışanları, en üst noktasında ise az önce vurgulanan ve toplumsal bireye yakın kimseler bulunmaktadır. Bu konuda bir diğer önemli husus artı değer sömürüsünün özünün değişmemiş olması, maddi üretimdeki maddi olmayan emeğin oranının artması ve fakat maddi olmayan emeğin de canlı emek olmasıdır (Yurtsever, 2016, s. 114-121).

Bununla birlikte bilgi toplumlarında sermayenin bilgi üzerinde ve dolayısıyla bilgi-iletişim emekçisi üzerinde tekel kurması bir yana, sistemin muhaliflerinin en etkili saldırıları bu alanda yaşanmaktadır. Öyle ki Wikileaks, Occupy Wall Street, Gezi Parkı ve Snowden olaylarının gösterdiği gibi temelinde sistem karşıtlığını barındıran bu eylemler özellikle sosyal medya, internet gibi araçların muhalefeti şiddetlendirmek ve yoğunlaştırmak adına kullanılmalarının en açık örnekleridir. Bunlardan Wikileaks ve Snowden olayları bilgi üzerinde tam koruma sağlamanın mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Yine Occupy Wall Street ve Gezi Parkı eylemleri sosyal medyanın yardımıyla muhalefeti hem geniş kitlelere yaymış hem de yoğunlaştırmıştır. Benzer şekilde Avrupa’da ortaya çıkan Korsan Partiler, Anonymous gibi korsan internet saldırıları yapan gruplar büyük sermaye ve kapitalist devletler için gizli kalması gereken verilerin ifşa edilmesinin mümkün olduğunu yani sermayenin bu alanda bırakınız tekeli, tam korumayı bile sağlayamadığını göstermektedir (Avcı & Ateş, 2019, s. 570). Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi bugün de sermaye kendi muhaliflerini kendisini derinden sarsacak silahlarla donatmış durumdadır.

Yine, kapitalizmin başlangıçta nitelikli olarak ortaya çıkan iş gücünü zamanla niteliksizleştirmesi onun tarihine içkin bir durumdur. Özellikle geçmişte nitelikli olarak ayrı bir sınıfmış gibi ortaya konulan sınıfların günümüzde içinde bulundukları koşullar bunu doğrulamaktadır. Bunun iyi bilinen bir örneği, 1977’de Barbara ve John Ehrenreich’in ortaya koydukları profesyonel yönetici sınıf tezidir. Bu düşünürler söz konusu kesimi geniş bir maaşlı beyaz yakalı işçiler kesimine dâhil etmişlerdir. 1945 sonrasının ekonomik gelişme yıllarında bu kesimin hızla genişlemesi, tekelci kapitalizmin iyice güçlenmesiyle ve devletin büyümesiyle yakından bağlantılı olmuş ve bu da söz konusu kesimin bağımsız bir siyasi düşünce ve amaç geliştirmesine, hatta geleneksel olarak işçi sınıfına atfedilen devrimci öznel rolünü potansiyel olarak

üstlenmesine yol açmıştır. Ancak 1970'lerden itibaren birçok alt ve orta kademe teknik, profesyonel ve yönetsel meslek gerçekten giderek rutin hâle gelmiş ve bu mesleklerde çalışan işçiler, emek piyasasında bir zamanlar keyfini sürdükleri avantajların aralıksız aşınmasına maruz kalmışlardır (Radice, 2015, s. 261-263). Dolayısıyla günümüzde bilgi-iletişim emekçisi olarak adlandırılan emekçi kesimin orta ve uzun vadede vasıfsızlaştırılma tehlikesi ile karşı karşıya olması kapitalizmin doğasına uygun bir eğilimdir.

Tüm bunlara ek olarak proletimsilerin, kamu çalışanlarının, aydınların ve öğrencilerin de sınıfsal konumlanmaları işçi sınıfının nesnel varlığı bakımından incelenmelidir. Proleterimsilerin yerinde bir örneği olarak polis memurlarından başlamak gerekirse bunlar çoğunlukla işçi sınıfının içinden geldiklerinden kendi konumları bir ölçüde işçi sınıfının konumuyla ortak yanlar taşımaktadır. Her ne kadar rütbesiz polisler bu anlamda işçi sınıfına yakın bir konuma sahip olsalar da onları öteki kamu çalışanlarından ayıran önemli farklar vardır. Bunlar; polisin devletin silahlı gücünün halk üzerindeki baskısının doğrudan uygulayıcısı olması, görevi gereği işçi sınıfının ve öteki ezilen toplumsal grupların karşısında yer alması ve rüşvet ile ayrımcılığın polis için sık karşılaşılan bir durum olmasıdır. Polisin önemli kesimlerinin küçük ya da büyük suç örgütleriyle iç içe çalışması veya iş birliği yapması rütbesiz polisi, davranış kalıpları açısından lümpen proletaryaya yaklaştırdığından özel siyasi konjonktürler dışında, rütbesiz polisler sınıf mücadelesi içinde proletaryadan bütünüyle uzak, hatta onun karşısında bir tavır içindedir (Savran, 2015, s. 59-61).

Yine özel güvenlik personeli son derece ağır çalışma koşulları taşıyan potansiyel olarak riskli bir ücretli işçi olarak işçi sınıfına mensup ailelerden gelmektedir. Bu yeni silahlı adamlar ve kadınlar ordusu, kapitalist toplumun bağrında oldukça ilginç bir yeni çelişkinin taşıyıcısıdır. Çünkü bu kesim burjuvazinin işçi sınıfının bazı katmanlarını silahlandırmasıyla oluşmuştur. Olağan koşullarda bu kesimin işlerini kaybetmemek adına hizmet ettikleri burjuva çıkarlarının yanında yer alacağı kuşkusuzdur. Ama bu insanlar lüks mahallelerin iyi korunmuş sitelerine varoşlardaki evlerinin ve ailelerinin yoğun dokusundan gelmekte, iş sonrasında oraya dönerek işçi sınıfının kaderini paylaşmaktadır. Ev hizmetlerinde çalışan işçi sınıfı mensupları ise bir işçi kolektifinin parçası değildir. Hatta ironik bir biçimde normal

proleterler tek bir patronun karşısında az ya da çok kalabalık bir kitle iken, bunların bazıları patronun karşısındaki tek işçidir. Bu sebeple örgütlenmeye ve sınıf oluşumuna katılmaya çok yatkın olmamalarına rağmen aynı zamanda bu kesim proletaryanın hâkim sınıfların özel yaşamına soktukları istihbarat elemanları gibidir. Ev hizmetlerinde çalışan proleterlerin yalnızlığını paylaşan bir başka grup da, küçük burjuva sınıf konumuna sahip patronların yanında çalışan proleterlerdir. Bu işçiler, emek süreçlerinde yalnız olarak bir işçi kolektifinin parçası olmadıklarından ezildiklerini ve sömürüldüklerini hissettiklerinde bunu başka işçilerle ortak yaşayamamaktadır. Üstelik bunların karşısında artık-değer açlığı ve sermaye birikimi dürtüsüyle çalışan bir kapitalist de yoktur. Bunlar kapitalistle karşı karşıya gelmeyen proleterler olarak gerek maddi konumları, gerekse bilinçlerinin gelişimi bakımından sınıf mücadelelerine ancak okudukları okuldan, yaşadıkları ortamlardan, işçi mahallelerinin dokusundan etkilenecek katılmaktadırlar (Savran, 2015, s. 59-61).

Kamu çalışanları özelinde bakıldığında ise, bu sektörde işçi statüsünde istihdam edilenler işçi sınıfına dâhil olduklarından bunların sınıfsal konumu bellidir. Çünkü kamu iktisadi teşebbüsü gibi meta üretimine dönük işletmelerde çalışanlar, üretken emek niteliğinde olduklarından, sendikalaşma ve toplu sözleşme gibi haklardan büyük ölçüde yararlandıklarından dolayı bunlar doğrudan doğruya işçi sınıfı kapsamında yer almaktadırlar. Buna karşılık kamusal hizmet üretimi, özellikle çalışma koşulları açısından bazı farklılıklar göstermektedir. İlk olarak, bu tür alanlarda çalışanlar, sermaye tarafından değil, devlet tarafından istihdam edilmekte ve dolayısıyla gelirlerini sermaye yerine devlet gelirlerinden (vergilerden) elde etmektedirler. İkinci olarak bu kesimin çoğunluğu doğrudan maddi mal üretimine dönük işlerde değil daha çok kullanım değeri yaratan bir emek etkinliğine (hizmet) dayanmaktadır. Üçüncüsü, bu kesimin asıl işlevi toplumsal yeniden üretimi gerçekleştirmek olduğundan, bunların hem emek hem de ürün sunumları doğrudan pazar koşullarına tabi değildir. Dolayısıyla kapitalist metalaşma biçimlerine tabi olmayan hizmet türlerinde çalışan kamu elemanları, doğrudan sömürü ilişkileri içinde gözükmemektedir. Yine bu kesimin kolektif iş süreci içindeki rollerini, öteki üretim alanlarındaki emekçilerde olduğu gibi ilk bakışta kolayca tanımlamak da mümkün değildir (Öngen, 2008, s. 190-192).

Kamu çalışanlarının sınıfsal konumunu tespit etmek için Lenin'in sınıf tasnifi işlevseldir. Lenin'e göre sınıf denince, kalabalık insan grupları söz konusudur. Bunlar tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal üretim sistemi içinde tuttıkları yer, üretim araçları karşısındaki (çoğu kez yasalarla belirlenmiş) ilişkileri, toplumsal işbölümü içindeki rolleri, sahip oldukları toplumsal zenginlik payının elde ediliş tarzı ve önemiyle ayırt edilmektedir. Görüldüğü üzere Lenin'in sınıf tanımı, üretim araçları karşısındaki konum; işbölümü ve örgütlenişi içindeki konum; gelirin yapısı (ücretli ya da değil) ve aynı zamanda önemi (tutarı) olmak üzere üç bileşenden oluşmaktadır. Lenin'in ortaya koyduğu tanım üzerinden kamu çalışanlarından kamu adına karar almaya yetkili olmayanlar yani memurlar, ekseriyetle ve nesnel olarak işçi sınıfına dâhil olmaktadır. Çünkü bu memurların çok büyük bir bölümü, kendi çalışma aletlerinin sahibi değildir; işbölümünde yardımcı bir mevkidedir, yetki sahibi değildir ve büyük çoğunluğu el işleri yapmaktadır; kalifiye işçiden çoğu zaman daha düşük ücret almaktadır (Bensaid, 2022, s. 233-234).

Öte yandan kamu sektörü çalışanları kendi içinde türdeş bir bütün değildir. Örneğin, üst bürokratik kademelerde çalışanların, politik ve ideolojik aygıtlarda görev yapanların ve idari kararların alınmasına ve uygulanmasına katılanların konumu, öteki kamu çalışanlarından farklıdır. Çünkü bunlar tıpkı özel kesimde sermayenin yönetimi ile bundan kaynaklanan denetim işlevlerini yerine getiren, dolayısıyla doğrudan sermayenin çıkarlarına hizmet eden üst düzey yöneticilerin durumunda olduğu gibi, kamuda da sermayenin egemenlik anlayışını taşımakta ve dolaylı olarak burjuva iktidar ilişkilerinin yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür üretim alanlarında işverenin devlet olması ve ödemenin sermayeden değil de, kamu gelirlerinden yapılıyor olması sınıf mücadelesi açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin devlet tarafından istihdam edilmeleri, çalışanların devletle özdeşleşmelerine, devletin sınıfsal özünü kavramaktan ve sınıf mücadelesinin stratejik hedeflerinden uzaklaşmalarına neden olabilmektedir. Yine kamuda memur kimliği, bir yandan devletin sınıflar üstü, bağımsız bir organ olduğu yanılsamasına yol açarken, öte yandan çalışanların özerk olduğunu sandıkları bir kamusal hizmet veya kamusal yarar tekeline sahip bulundukları düşüncesini pekiştirmektedir. Ayrıca bu durum, çalışanlarda pazar için değil de, toplum için üretimde bulundukları yönünde bir

yanılsamaya da yol açmaktadır. Tüm bu unsurlar bu kesimlerin sınıf temelindeki karşı çıkışlarını çoğu kez frenleyici bir rol oynamaktadır (Öngen, 2008, s. 190-192).

Aydınlar ise her sınıfa ve her politik görüşe bağlı olabilmektedir. İşçi sınıfı açısından aydının önemi sadece iktidar mücadelesinin her alanda verilecek bir mücadele olması dolayısıyla bilimde, sanatta, kültürde burjuva ideolojisinin hâkimiyetinin kırılmasının gerekli olmasından değil, aynı zamanda kapitalizme alternatif yepyeni bir dünyanın inşası için fikir alanında da, işçi sınıfının programatik doğrultusunun oluşturulması için aydınlara ihtiyaç duyulmasındandır. Yine işçi sınıfının uluslararası deneyimini sistemleştiren ve bir programa dönüştüren aydınlara ihtiyaç vardır. Ancak burjuvazi ile işçi sınıfı arasında aydınlar üzerinde yaşanan hegemonya mücadelesinde üniversitelere, basına, televizyonlara, yayınevlerine sahip olan burjuvazisi daha avantajlı konumdadır. Bu noktada lonca türü katı bir hiyerarşi ile öğretim üyesine toplumda itibar sahibi olma zorunluluğunu dayatan üniversitelerin ayrı bir önemi vardır. Üniversite yöneticiliğine soyunan dar bir kadro dışında üniversite öğretim üyelerinin sınıf konumu en çok işçi sınıfının ayrıcalıklı bir katmanına yakın olsa da, kendini ayırma ve burjuva toplumuna adapte olma dürtüsü, öğretim üyelerini sürekli olarak üst sınıflara doğru itmektedir. Bu durumda öğretim üyeleri için meseleyi *profesorya* ya da *proletarya* olmak şeklinde özetlemek mümkündür (Savran, 2015, s. 63-64).

Özelikle eğitim düzeyinin düşük ve sosyo-kültürel birikimin gelişmemiş olduğu toplumlarda aydınların önemi kamuoyunu etkileme ve manipülasyonda daha fazla öne çıkmaktadır. İşçi sınıfı bilincinin geri olduğu ve bu sınıfın kendi organik aydınlarını yetiştirmede yetersiz kaldığı toplumlarda, ara tabakaların sınıfsal konumları gibi nedenlerin de etkisiyle aydınların işçi sınıfı siyasetinde stratejik düzlem katında rol üstlenmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla aydınların işçi sınıfı nezdindeki önemi işçi sınıfına dışarıdan bilinç taşımanın ve teorik konuların işlenmesinin ya da örgütsel rutinin ötesine geçmektedir. İşçi sınıfının kendi organik aydınlarını oluşturamadığı toplumlarda öteki sınıf ve katmanlardan gelen aydınların belirleyici ağırlığı olmakla birlikte bunun sıklıkla aydının işlevini kötüye kullanmasıyla sonuçlanması kaçınılmazdır. Bu durumda asıl ait oldukları dünyada tutunamamış, beklentileri bakımından tatminsiz, muhteris, geleceksiz ya da düpedüz yeteneksiz

aydınların işçi sınıfının içine düşürüldüğü özel koşullardan dolayı ayrıcalıklı konumlara kolayca konabildikleri işçi sınıfı saflarına geçmeleri genellikle gözlemlenmektedir. Dolayısıyla işçi sınıfı kendi organik aydınını yaratamayınca ortaya her ikisi de işçi sınıfı için zararlı olan iki sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, sınıf dışı, burjuva ya da küçük burjuva aydınlara bağımlılık ve yukarıda değinilen olumsuzluklardır. Bunun zıddıysa, aydın düşmanlığı ve işçi sınıfının karanlıkta el yordamıyla yolunu aramaya çalışmasıdır. Herbert Marcuse'nin ABD işçi sınıfının tüketim toplumunca satın alınıp sınıf bilincini yitirmiş olduğundan hareketle devrim için tüm umudunu, aydınlar önderliğindeki lümpen proletaryaya bağlaması ilk zararlı sonucun örneğini teşkil etmektedir (Gerger, 2022, s. 188-191).

Son olarak öğrencilerin konumunu belirleyen üç temel nokta vardır. Bunlar; üretim sürecinin henüz dışında olmaları, “okul” denen modern kurumda kitlesel halde bulunmaları ve sosyalleşme sürecini hâlâ yaşamakta olmaları, yani toplumsal iş bölümü içinde yerlerinin esas olarak “öğrenme” ile belirlenmesidir. Bu faktörlerden ilki, öğrenci kitlesinin boş zamanının siyasi faaliyetlere harcanmasını mümkün kıldığı gibi işini yitirme korkusu içindeki işçi sınıfından ve varlığı pamuk ipliğine bağlı öteki yoksul katmanlardan farklı olarak çok daha hızla militanlaşmasına ve radikal politik akımlara kaymasına olanak sağlamaktadır. İkinci husus öğrencilerin hızla kolektif eyleme girmelerini ve bu kolektif eylem temelinde toplumda üretimde tuttukları yere oranla ölçüsüz derecede ağırlıklı bir siyasi özne konumunu elde etmelerini sağlamaktadır. Üçüncü fatör ise öğrencilere düzenin önyargılarından daha kolay sıyrılma, var olan toplumun ideolojik temellerini sorgulama bakımından bir olanak kazandırmaktadır (Savran, 2015, s. 64). Görüldüğü üzere işçi sınıfının nesnel olarak varlığının içini dolduran ve dünya nüfusunun ekseriyetini temsil eden bir nüfus günümüzde mevcuttur. O halde sınıfın nesnel varlığına dair meselede irdelenmesi gereken son husus bu güçlü ve kalabalık nesnel varlığa rağmen işçi sınıfının yokluğunun veya özneliğini kaybettiğinin nasıl ilan edilebileceğidir.

Bunun ilk sebebi burjuvazinin ve ideologlarının mevcut düzenin sürmesinden yana olan çıkarlarını korumak maksadıyla tarihin, siyasetin ve geleceğin öznesiz olduğu iddialarını sahip oldukları tüm ideolojik aygıtlarla yerleşikleştirmeye çalışmalarıdır. Çünkü özne yoksa tarih de yoktur, tarih yoksa siyaset ve gelecek de.

Hâkim sınıfların pratik olarak özneye saldırmaları yani neoliberal saldırı örneğinde görüldüğü üzere işçi sınıfının özneliğini yok etme girişimleri aslında kendilerinin de farkında olduğu beyhude bir çabadır. Zira artı değer sömürsü üzerine temellenen kapitalist üretim tarzı bunun yegâne kaynağı olan canlı emeğe muhtaçtır. Tersinden söylemek gerekirse dünyada sermaye olmaya devam ettiği müddetçe onun çelişik bir bütünlük olarak varlığıyla yeniden ürettiği işçi sınıfı da olmak zorundadır (vice versa). Dolayısıyla hâkim sınıfların işçi sınıfına yönelik pratik saldırıları tümünden onun varlığını yok etme amacıyla değil -nitekim bu kendi varlıklarının da sonu demektir- onun öznesel özgüvenini sarsmak ve buna dair teorik formülasyonlarını pratik saldırılar üzerinden tahkim etmek amacıyla. Hâlihazırda tarih boyunca mevcut düzenin olduğu gibi sürmesinden çıkarı bulunan sınıfların en temel eğilimleri iktidarlarını sağlamlaştırmak maksadıyla idealist felsefeye yaslanmak olmuştur. Çünkü bu felsefe hâkim sınıfların iktidarının ulaşılabilir en rasyonel nokta olduğunun ve dolayısıyla onun değişiminin mümkün olmadığına yığınlar nezdinde kanıksanmasını sağlamıştır.

Günümüzde tarihte kolektif özneyi yok sayan veya tarihin devinimini düşünceye hapseden yaklaşımlar aslında bu idealist felsefenin güncel versiyonlarıdır. Ya da “toplumsal hesaplama” jargonuyla söylenirse tarihin-siyasetin-geleceğin öznesizliğini ya da akılla sınırlı içeriklerini ileri süren yaklaşımlar bu hesaplamanın söylem düzeyinde sürmesi ve yasa ya da düzenin kökten değişiminin engellenmesi için toplumun hâkim kesimleri tarafından araçsallaştırılmış yaklaşımlardır. Dolayısıyla sınıfın nesnel varlığına rağmen onun ortadan kalktığının iddia edilmesinin ilk sebebi hâkim burjuva çıkarlarıyla yakından ilgilidir. İkinci sebep kapitalizmin dönemsel eğilimlerinin veya kapitalizme içkin eğilimlerin dönemsel versiyonlarının bilinçli veya bilinçsiz olarak mutlaklaştırılmasıdır. Vurgulandığı üzere mülksüzleştirme, proleterleştirme, güvencesizleştirme ve vasıfsızlaştırma gibi süreçler kapitalizmin herhangi bir dönemine özgü olarak işçi sınıfına yönelttiği saldırı araçları değildir. Ancak bu araçların uygulanma şekli sermaye birikiminin dönemsel gereklerine göre değişebilmektedir. Bununla birlikte yaşanan teknolojik ve endüstriyel gelişmeler sınıfların, sınıfsal yapıların ve sınıflar arası mücadelenin çehresini değiştirse de

kapitalizmin özünü yani artı değer sömürsünü değiştirmediği için işçi sınıfının ortadan kalktığına dair iddialar geçersizdir.

Tüm bu noktalardan hareketle günümüzde proletaryanın tarihin ve geleceğin öznese olma konumunun nesnel şartlarının ortadan kalktığına dair yapılan tartişmalardan şu hususları çıkarsamak mümkündür:

i) İlk olarak kapitalizmin yalnızca meta ve ürün değil aynı zamanda değer ve artı değer üreten bir üretim tarzına işaret ettiği göz önünde bulundurulursa bahse konu üretim tarzının tüm yapısal unsurlarıyla varlığını sürdürmeye çalıştığı görölmektedir. O halde bugün yaşanan ve sınıf ilişkilerini tepetaklak ettiği vurgulanan gelişmeleri sermaye birikiminin gerekleri doğrultusunda vuku bulan ve fakat sınıf ilişkilerinde kökten bir dönüşüm yaratmayan gelişmeler olarak değerlendirmek mümkündür. Yani artı değer sömürsüne sermaye tarafından özel mülkiyet olarak el konulmaya devam edildiği müddetçe hala daha kapitalizmin sınırları içindeki süreçlerden geçildiği ortadadır. Bu süreçleri ise artı değerin sömürölmesinin ortadan kalktığı değil biçiminin değiştiği süreçler olarak değerlendirmek gerekmektedir.

ii) Günümüzde hem işin hem de iş yerlerinin parçalı hale gelmesi artı değerin geerleşme sürecini bir zincir hatta bir ağ şekline büründürmüştür. İşçi sınıfı üretim araçlarından koparılmış ve artı değer sömürsüne maruz kalan sınıf olarak tanımlandığında bu zincir ve ağın herhangi bir yerinde artı değerin geerleşmesine katkı sağlayan herkes nesnel olarak bu sınıfa dâhildir. Dolayısıyla sınıfı, yaptığı işe ve işinin niteliğine göre değerlendirmek yerine üretim sürecine yönelik konumlanmasıyla tanımlamak gerekmektedir. Buradan hareketle işçi sınıfı içindeki katmanlaşmayı otomatik olarak diğer sınıfların özellikle de orta sınıfın hanesine yazmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü orta sınıf olarak adlandırılan sınıfsal birlik oldukça farklı sektörlerin çalışanlarından oluşmaktadır. Sektörel tasnif kadar kafa-kol emeği, üretken-üretken olmayan emek, sanayi-hizmet emeği gibi ayrımlar oldukça sorunlu ayrımlar olduklarından asıl yapılması gereken söz konusu sınıfsal katmanlaşmanın sermaye ile ilişkisini ve artı değerin geerleşmesindeki işlevini gözeten değerlendirmeler yapmaktır.

Taslak bir değerlendirme bile orta sınıf içinde hem burjuvazi, hem küçük burjuvazi hem de proletarya sınıfsal konumlanmalarının yer aldığını göstermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sanayi dışındaki bir dizi sektörde ücret olarak istihdam edilen işçiler de proleterdir. Ulaştırma, telekomünikasyon medya, turizm, ikram, inşaat, ticaret, finans, sağlık ve eğitim çalışanları büyük ölçüde proletaryanın parçasıdır. Buna reklam ve halkla ilişkiler gibi işletmelere hizmet sağlayan sektörler veya fitness salonları gibi tüketiciye hizmet veren sektörler de eklenmelidir. Bunun yanı sıra, geniş anlamda kamu sektöründe çalışanların da çok büyük bölümü proletaryanın parçasıdır. Buna devlet adına karar verme yetkisi olanlar dışında, ister işçi statüsünde ister memur statüsünde çalışıyor olsun, bütün merkezi idare çalışanlarını ve belediye çalışanlarını eklemek gerekmektedir (Savran, 2015, s. 42).

iii) Günümüzde işçi sınıfını hangi kesimlerin oluşturduğunu ortaya koymak adına Mandel'in işçi sınıfı tanımlaması oldukça aydınlatıcıdır. Mandel'e göre işçi kavramı kesinlikle sanayideki kol işçileriyle sınırlı değildir. Hatta ona göre proletaryanın bu kısmı epeyce zamandan beri büyümekte, tersine gittikçe azalmaktadır. Proletarya tanımını işçi sınıfının sadece bu kısmı ile sınırlayan bilim adamlarının ya da politik militanların, sonunda proletaryanın toplumu değiştirme olanaklarının artmaktan ziyade daha da azaldığı sonucuna varmalarının şaşılacak bir şey olmadığını belirten Mandel'e göre Marx nezdinde proletarya, "Gesamtarbeiter" yani "işçiden başka bir şey olmayan işçi" demektir. Mandel'e göre bu kavram; beyaz yakalı işçileri, teknikerleri, mühendisleri ve hatta iş yerindeki üretim sürecini planlayan ve kontrol edenlerin belirli bir tabakasını, kamu hizmetlerinde ve devlette çalışanları da (elbette üst yöneticiler ve yüksek memurlar hariç olmak üzere) içermektedir. Bir başka deyişle proletarya kavramı ekonomik baskı altında iş gücünü satan ve gelirleri normal olarak sermaye biriktirmelerine ve kendilerini bu proleter hayat şartlarından bireysel olarak kurtarmalarına olanak tanımayan bütün herkesi kapsamaktadır (Mandel, 1991, s. 93-94).

Bu tanım dikkate alındığında günümüzde ortaya çıkan durum proletaryanın katmanlaşarak arttığıdır. Ancak böylesi bir büyüme ile kastedilen ücretli işçilerin sayısındaki artış değildir. Çünkü günümüzde işsizler, kayıt dışı enformel sektör çalışanları, başta ev kadınları olmak üzere emeklerinin karşılığı ödenmeyen emekçiler,

kent yoksulları, *prekarya* ile ifade edilen mülksüz ve dışlanmış toplum kesimleri, işsizler, illegal göçmen emeği, bilişim-yazılım alanının giderek proleterleşen zihinsel emek sahipleri, üretim ilişkileri içindeki yerleri bakımından proletaryanın geniş, katmanlı, boğumlu gövdesi içinde yer almaktadır (Yurtsever, 2016, s. 143). İşçi sınıfı içindeki katmanlaşmanın sebeplerini sıralamak gerekirse; ilk olarak sınıfın içinde istihdam ve çalışma koşulları dolayısıyla birbirinden farklılaşan katmanlar vardır. İkincisi, bir ülkenin yerleşik halkından ya da halklarından gelen işçiler ile söz konusu ülkeye ister yasal, ister kaçak olarak girmiş olsun, göçmen işçiler veya geçici yabancı işçiler arasında çok ciddi farklılaşmalar ve zaman zaman karşıtlıklar görülmektedir. Üçüncüsü, bir ülkenin yerleşik halkları arasında üstün konumda olan ırk, ulus, etnik grup ya da dinsel grup ile bu özellikleri dolayısıyla ezilen, aşağılanan, horlanan ırk, ulus, etnik ya da dinsel gruplar arasında çok büyük çelişkiler var olabilmektedir. Son olarak kiminde az kiminde çok olmakla birlikte, bütün kapitalist toplumlarda erkek işçilerle kadın işçiler arasında çok büyük farklılıklar mevcuttur (Savran, 2015, s. 46).

iv) Özellikle son 25 yılda yaşanan teknolojik ve endüstriyel gelişmelerin işçi sınıfının çehresinde meydana getirdiği değişiklik de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bakımdan Marx'ın *Kapital*'de kolektif işçinin yanı sıra “global işçi” deyimini kullanması anlamlı hale gelmektedir. Global işçi, aslında günümüz işçi sınıfının çelişik ve eklektik yapısını çok iyi yansıtan bir kavramdır. Sermayenin yoğunlaşmasına ve merkezileşmesine bağlı olarak, günümüzde parçalanmış emek süreci içinde eşgüdümü sağlayacak ve birleşik emek gücünü oluşturacak elemanlara her geçen gün daha çok gereksinim duyulmaktadır. İşte “global işçi”, küreselleşen üretim süreçleri içinde ülke, sektör ve iş gücü açısından her zamankinden daha fazla bölünmeye uğrayan birleşik emek süreçlerinin denetimi, gözetimi ve eşgüdümünü gerçekleştirecek emek kategorisini tanımlayan ampirik bir kavram niteliğindedir. Buna göre; global işçinin işlevlerini yerine getiren ve proleterleşme süreci içine girmiş bulunan emek gücünü, ekonomik açıdan işçi sınıfı kapsamı içinde değerlendirmekte bir sakınca yoktur (Öngen, 2014, s. 304).

Günümüzde işçi sınıfı, artık değer üreten emek gücü (üretken emek) ile artık değer üretiminin gerçekleşmesine dolaylı katkıda bulunan üretken olmayan emekten oluşmaktadır. Böyle bir tanım, alt düzey yöneticileri ve profesyonelleri de içerecek

biçimde beyaz yakalı sektörün önemli bir bölümünün, büro işçilerinin hemen hemen tamamının ve kamu çalışanlarının büyük bir çoğunluğunun, işçi sınıfının parçası durumuna geldiklerini göstermektedir. Artık değerin kitlelere yeniden dağıtıldığı veya aktarıldığı ikincil bölüşüm süreçleri, sınıf yerlerinden çok sınıf içi bölünmeyi belirledikleri için üretken olmayan emek kategorilerinin büyük bir bölümü farklı sınıf konumlarından çok işçi sınıfının kendi içindeki ayrışmasını yansıtmaktadır. Buna karşılık üretim süreci içindeki rolleri, yalnızca emeğin işlevlerini görmekle sınırlı olmayan, aynı zamanda sermaye denetim işlevlerini de yerine getirmek olan kolektif emek türleri, işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki ara konumlarda ya da her iki sınıf yelpazesinin uçlarındaki marjinal konumlar da yer almaktadır. Bunlar, bir yandan mülksüz, ücretli ve ekonomik olarak baskı altında olan, öte yandan üretim süreci içinde sermaye adına iş gören çalışan gruplardır. Bunların başlıca özelliği, sınıfı tanımlayan unsurlar açısından arada bir yerde bulunmaları, başka bir deyişle her iki sınıfın ortak niteliklerini taşımalarıdır. Bununla birlikte zamanla emek sürecinin hareket yasaları doğrultusunda proleterleşecekleri ve işçi sınıfıyla bütünleşecekleri kesindir (Öngen, 2014, s. 305-307).

v) Sınıf kategorileri nesnel koşulları bulunmakla beraber salt sayısal olgularla ele alınabilecek toplumsal çözümleme birimleri değildir. Nitekim sınıfın bileşenlerinden özellikle sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi sınıfın bir süreç olarak kavranması zorunluluğunu ve bu kavrayışın da yalnızca sayısal verilerle mümkün olmadığı gerçeğini dayatmaktadır. Hatta sınıfsal katmanlaşmanın yaşandığı günümüzde özellikle ara ve çelişkili sınıfsal konumlanmalar nezdinde sınıf bilinci ile farklı siyasi ve toplumsal kılıflara bürünmüş sınıf mücadeleleri daha fazla önem kazanmıştır. Çünkü işçi sınıfının tek başına varlığı küresel ilişkilerin daha adil ve eşitlikçi bir yönde değişimi için yeterli değildir. Zira eğer böyle olsaydı işçi sınıfı için ideolojik, politik ve entelektüel mücadele anlamsız hale gelirdi. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi bağımlı sınıfların özgür mücadelesinde yenik düşmelerinin bir nedeni toplumsal konumlarının bilgisini üretmekten ve kendi düşüncelerini yaymaya yarayacak iletişim araçlarından yoksun olmalarıdır (Marx & Engels, 2015a).

Görüldüğü üzere sınıfların nesnel varlığı insanların iradeleri dışında bir olgudur. Dolayısıyla genelde sınıfların özeldi ise işçi sınıfının kapsamını nesnel olarak daha kapsayıcı hale getirmek mümkün değildir. Ancak sınıfların nesnel varlığı onların iradeleri dışında olmasına rağmen sınıfların öznel varlığı sınıfların savaşmaları neticesinde oluşmaktadır. Bir başka deyişle sınıf karşıtlıkları sebebiyle ortaya çıkan sınıf savaşmaları bir sınıfın kendinde sınıftan kendi için sınıf hale gelmesini sağlamaktadır. Marx'ın belirttiği gibi ekonomik koşulların halk yığınlarını işçi haline getirmesinden sonra sermayenin dayanışması bahse konu yığın için ortak tutum ve çıkar yaratmaktadır. Marx nezdinde daha şimdiden sermaye karşısında bir sınıf olan bu sınıf henüz kendisi için sınıf değildir. Ancak savaşım içinde birleşen ve kendini kendisi için bir sınıf olarak oluşturan bu sınıf böylece sınıf çıkarlarına sahip olmaktadır. Dolayısıyla sınıfın sınıfa karşı savaşımını politik bir süreç olarak nitelendiren Marx'a göre (Marx, 2011b, s. 171-172) tek tek bireyler ancak başka bir sınıfa karşı ortak mücadele yürütmek zorunda oldukça bir sınıf meydana getirmektedirler. Bu savaşım dışında Marx bu bireylerin rekabet içinde birbirlerine düşman olduklarını belirtmiştir (Altınörs, 2019, s. 208).

Ancak işçi sınıfının varlığının öznel koşullarına dair birkaç hususun altını çizmek gerekirse; ilk olarak salt öznel koşulları sınıfın varlığının şartı saymak Marksist sınıf tasnifine uygun değildir. Günümüzde özellikle burjuva ideologlarının ve Post-Marksistlerin işçi sınıfının politik durgunluğunu onun artık bir özne olarak var olmadığı şeklinde yorumlamalarının aksine işçi sınıfının varlığının en temel koşulu insanların iradesinden bağımsız olarak mevcut olan nesnel şartlardır. Bu durumda işçi sınıfının öznel şartları ancak bu nesnel temel üzerinde bina edilebilmektedir. İkinci olarak işçi sınıfının siyasal mücadele alanından elini eteğini çekmişliği genellikle yanlış bilinç ya da yanlış bilinçlenme üzerinden açıklanmaktadır. Bu açıklamanın Marksizm nezdindeki gücü ise örneğin devrimci özne olma durumunun işçi sınıfından, ona sosyalizmi endoktrine eden aydın sınıfına geçtiği şeklindeki yaklaşımlarda kendisini göstermektedir. Oysa az önce de vurgulandığı üzere işçi sınıfının öznel var oluşunun onun nesnel var oluşunun üzerine bina edilmesi bir yana işçi sınıfının özne olma durumu tarihsel süreçteki keyfi bir seçimden değil diyalektik materyalist felsefenin dayatmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla nesnel olarak var olan

sınıftan özneliği alarak başka bir kesime vermek Marksizm'e uygun bir yaklaşım değildir.

Üçüncü olarak az önce de vurgulandığı üzere, bireyler uygun maddi koşullar çerçevesinde özne olduklarının bilincine vardıkları ölçüde bunu yapabilmekte ve başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşım yürütmek zorunluluğuyla bir sınıf oluşturabilmektedir. Bu anlamda işçilerin sınıf mücadelesi kendisi için bir sınıfı, yani sınıf bilincini yaratmaktadır. Ancak işçilerin kendisi için bir sınıf haline gelmesi nesnel koşulların tek başına kendiliğinden geliştirebileceği doğrusal ve deterministik bir süreç değildir. Bu çerçevede sınıf bilinci, maddi koşulların kendiliğinden geliştireceği bir süreç olarak değil, işçilerin verili olan maddi koşullar içerisindeki mücadelesiyle gerçekleşen bir süreç olarak algılanmalıdır. Marx da kendinde sınıf noktasında, üretim ilişkilerinde yer alan nesnel sınıf konumlarına, kendisi için sınıf noktasında ise ortak deneyimlere ve işçilerin ortak çıkarlar çerçevesinde bir araya gelmelerine işaret etmektedir. Ancak Marx için ideoloji, insan zihniyle ya da insanın zihinsel eksikliğiyle ilgili bir şey değildir; bilakis o maddi yaşam sürecinin çelişkilerinden ortaya çıkmaktadır. Zira gerçekliğin bizzat kendisinde ortaya çıkan baş aşağılık insan bilincindeki baş aşağılığa yol açmaktadır. Bir başka anlatımla hâkim ideoloji, bir bilinç manipülasyonu meselesi olmayıp, meta fetişizminin nesnel sonucudur. Bu anlamda ideolojik baş aşağılığın yok edilmesi, insanların bilincindeki zayıf yanların düzeltilmesiyle gerçekleştirilecek bir mücadele değil; ideolojik formların oluşum imkânlarına karşı yürütülecek devrimci ve pratik bir eleştiriyle mümkündür (Coşkun, 2013, s. 37-38). Dolayısıyla sınıfın öznel koşullarını tümenden bilinç gibi soyut kategorilere hapsetmek Marx'ın ideoloji yaklaşımıyla da uyumsuzdur.

Dördüncü olarak işçi sınıfının politik durgunluğunu yanlış bilgiyle açıklamak yerine burjuvazinin ve onun yürütme aracı olan devletin ideolojik aygıtlarının işçi sınıfı üzerindeki baskısını dikkate almak gerekmektedir. Bir başka anlatımla nesnel sınıfsal durumların birleşik siyasal eylemlere neden olmaması bilinç başarısızlığının, sınıfın ve sınıfsal çıkarların var olmayışının sonucu değildir, basitçe bir lojistik sorundur. Çünkü çalıştıkları sanayi dallarında, işyerlerinde ve bölgelerde, sermayenin ve devletin onları örgütsüzleştirmeye, aralarındaki farklılıklarını kullanmaya ve farklılığı bölünmeye dönüştürmeye yönelik çabalarıyla sürekli yüz yüze olan işçilerin

sınıfsal deneyimleri ve çıkarları ne denli çok paylaşıyor olurlarsa olsunlar otomatik olarak örgütlü bir siyasi güç olacaklarını düşünmek mümkün değildir (Wood E. M., 2018, s. 261-262). Bu kapsamda kapitalist sınıfın ve devletin öne çıkardığı en temel araçlar ve aygıtlar örneğin milliyetçilik, halklar arasında tohumları ekilen düşmanlık, eğitimsizliğin yaygınlaştırılması, hayatın her alanında yoksunlaştırma, yedek sanayi ordusu, göç ile körüklenen yabancı düşmanlığı ve cinsiyetler arası ayrıştırmadır. Bunlardan maddi yaşamın yoksunlaştırılmasına ilişkin olanlar işçi sınıfının bir boş zaman işi olan yani bir kimsenin asgari yaşam koşullarını sağladıktan sonra ilgilenebileceği felsefeyle -ve pek tabiki siyasetle- ilgilenmesini engellemektedir. Soyut olanlar ise işçi sınıfının ideolojik manipölasyonlarla sınıf siyasetinden uzaklaştırılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla işçi sınıfının devrimci siyasetten uzaklaşmasının sebebi yanlış bilinçten ziyade kapitalizm lehine yapılan endoktrinasyon ve pratik de-politizasyondur.

Beşinci olarak sınıfın öznel şartlarından sınıf bilinci sınıfsal konumu çelişkili olan kesimler bakımından daha önemlidir. Çünkü nesnel olarak var olan işçi sınıfının kapitalizmin genel karakteristiğini verdiği küresel ilişkilerin devrimci ilgasından nesnel sınıfsal çıkarları zaten bulunmaktadır. Buna karşılık işçi sınıfına dâhil olma potansiyeli bakımından sınıfsal konumu çelişkili olan kesimlerin nesnel varlıkları çelişkili olduğundan bu kesimler nezdinde öznel şartın sağlanması daha fazla önem kazanmaktadır. Bu kesimin işçi sınıfına öznel şartlar bakımından konjonktürel olarak bağlanması ise işçi sınıfının sınıf mücadelesinin peyderpey kazandığı başarılarla bağlıdır. Bununla birlikte söz konusu kesimin işçi sınıfı lehine sınıf mücadelesine katılması da işçi sınıfının sınıf mücadelesinin başarı düzeyini arttıracaktır.

Altıncı olarak sınıfın kendisini salt ekonomik bir kategori olmadığı gibi siyaset de yalnızca geleneksel anlamıyla kavranmamalıdır. Bu durumda işçi sınıfının mücadelesini yalnızca grevlerde, fabrika isyanlarında, herhangi bir partinin oy oranında ve bir sendikanın pazarlık gücünde aramak doğru değildir. Sınıf mücadelesini ekonominin ve siyasetin dar anlamlı alanlarında aramak elbette çoğu zaman işçi sınıfının mücadelesinin yokluğuna ulaşılmasıyla sonuçlanacaktır. Buna karşılık yapılması gereken işçi sınıfı -dar anlamdaki- siyasetini siysetsizleştirmek ya da siyaseti toplumsallaştırarak işçi sınıfı siyasetini re-formule etmek yani onu

genişletmektir. Bir başka deyişle ya siyaset kavramı hayatın her alanını kapsayan bir mahiyette ele alınmalı ya da işçi sınıfı siyaseti dar anlamda siyasetin dışına çıkması için siyasetlesitirilmelidir. Çünkü ancak bu şekilde toplumsal düzeyde herhangi bir yoksunlaşmaya, adaletsizliğe ve eşitsizliğe gösterilen kolektif tepki sınıf siyasetinin katelizr görevi göreceği bir çerçevede kavranabilecektir. Bu açıdan bakıldığında örneğin güney-kuzey ve doğu-batı eksenli yaşanan küresel g, herhangi bir halkın eşit yurttaşlık talebi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesine ya da cinsel yönelime dair talepler, sermayenin bilgi teknoloji alanındaki tekeline karşı gerçekleştirilen korsan-sızdırıcı saldırılar, savaş karşıtı eylemler vs. her biri küresel kapitalist sistemin ahengini bozmaya yönelik sınıfın “kendinde” siyasetinin parçaları haline gelecektir.

Yedinci olarak işçi sınıfının siyasi etkinliğini üretim tarzı soyutlamasında genellemek mümkün değildir. Çünkü işçi sınıfının siyasi etkinliğini kısmen belirleyen pazarlık g toplumsal formasyon düzeyinde ele alınabilmektedir. İşçilerin sahip olduğu pazarlık gnn türleri örgütsel ve yapısal güçtür. Bunlardan rgtsel g, sendikalar ve siyasi partiler başta olmak üzere işçiler tarafından kurulan kolektif örgütlerden doğan çeşitli g biçimlerini içermektedir. Yapısal g ise işçilerin basitçe ekonomik sistem içindeki konumlarından kaynaklanan g ifade etmektedir. Bu bakımdan yapısal g piyasa pazarlık g adı verilen ve doğrudan sıkı emek piyasasından kaynaklanana pazarlık g ve işyeri pazarlık g olarak adlandırılan ve kilit öneme sahip bir sanayi sektöründe çalışan bir grup işçinin stratejik konumundan kaynaklanan g olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Piyasa pazarlık gnn farklı biçimleri; işveren tarafından talep edilen ve az bulunan becerilere sahip olmak, düşük işsizlik oranları ve işçilerin emek piyasasından tamamen çekilerek ücret dışı gelir kaynakları ile yaşamını devam ettirebilme yetisi gibi birtakım koşullarla belirlenmektedir. İşyeri pazarlık g ise, birbiri ile i içe geçmiş üretim süreçlerinin içine hapsolmuş işçilerin payına düşen güçtür. Montaj retim hattının bir bölümünde meydana gelen kesintinin, tüm bir hattı devre dışı bırakması bu tür pazarlık gn örnekleyen durumdur (Silver, 2015, s. 26-29).

Dolayısıyla işçi sınıfının politik etkinliğini kısmen etkileyen pazarlık gn üretim tarzı düzeyinde değil toplumsal formasyon düzeyinde yapmak işçi sınıfının

siyasi etkinliğini değerlendirmek bakımından daha sağlıklı bir yoldur. Son olarak olarak sınıfı toplumsal çözümlemelerin belirgin ve belirleyici kategorisi olarak kabul ettikten sonra sınıf mücadelesini görmezden gelmek veya sınıf mücadelesinin yokluğu üzerinden sınıfın özneliğini yok saymak Marksizm nezdinde geçerli değildir. Çünkü sınıfın/sınıfların olduğu yerde direkt sonuç sınıf mücadelesinin de olmasıdır.⁶ Dolayısıyla toplumsal çatışmaları sınıf mücadelesinin dışında değerlendirmek yerine bu çatışmaların sınıfsal karakterini ortaya koymak ve sınıf mücadelesinin neden bu kılıf biçiminde gerçekleştiğini incelemek Marksizm'e daha uygundur. Tüm bu öncül değerlendirmelerden sonra 21. yüzyıl küresel ilişkileri açısından asıl mesele nesnel olarak var olan işçi sınıfının devrimci özneliğinin potansiyelini ve sınırlılıklarını tartışmaktır. Bu bakımdan ele alınan meseleler ise üretim tarzı-toplumsal formasyon ayırında işçi sınıfı siyaseti, tarihsel deneyimlerden işçi sınıfı siyaseti adına çıkartılması gereken dersler, sınıf siyasetini ayrıştırıcı tarzda yürütmek, örgütlülük sorununu aşmak ve milli komünizm versus enternasyonal(izm)dir. Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde sadık kalındığı üzere işçi sınıfının küresel ilişkilerdeki özneliğine dair bu meseleler diyalektik materyalist felsefe temelinde incelenmiştir.

i) Üretim Tarzı-Toplumsal Formasyon Ayırında İşçi Sınıfı Siyaseti

Siyasal iktidarın ele geçirilmesini işçi sınıfının kurtuluşu için elzem gören Marx ve Engels hiçbir zaman buna dair her yerde ve zamanda geçerli devrim reçetesi ortaya koymamışlardır. Hatta Marx'ın entelektüel biyografisinin ele alındığı bölümde görüldüğü üzere Marx işçi sınıfı devrimine dair düşüncelerini yaşanan gelişmeler ve konu olan ülkeler temelinde ortaya koymuştur. Bunun en temel sebebi Marx'ın çalışmada üzerinde durulan diyalektik materyalist yöntemine ilişkindir. Nitekim Marx kapitalizmi bir dünya sistemi olarak soyutlamış ancak onun özgöl ülkelerdeki koşulları noktasında karşısına çıkan her somutluk sebebiyle bu soyutlamasını somutlamalar ile güncellemiştir. Marx için kapitalizmin sistemsel işleyişi için kullanılması gereken soyutlama üretim tarzı, onun herhangi bir ülkedeki uygulandığının soyutlaması ise toplumsal formasyondur. O halde herhangi bir toplumsal formasyona dair devrimci siyaset teorisinin ve pratiğinin bir başka toplumsal formasyonda aynen geçerli olması

⁶ İşçi sınıfı mücadelesinin tarihi ve güncel örnekleri için bkz. (Silver, 2015); (Mason, 2014); (Panitch & Leys, 2009); (Akademisi, 2021a); (Akademisi, 2021b); (Akademisi, 2021c).

mümkün olmadığından küresel ilişkilerin devrimci değişimi için her yerde ve her koşulda geçerli olacak devrim reçetesi sunmak da abesle iştigaldir. Bu durumda her toplumsal formasyonda buraya ait işçi sınıfının en temelde üzerine düşünmesi gereken buradaki siyasal iktidarı nasıl ele geçireceği olmalıdır.

Ancak bu tespit işçi sınıfı siyaseti tarihinden bazı genel çıkarsamalar yapılması gerekliliğini engellememektedir. Özellikle 20. yüzyıl sosyalizm deneyimlerinden çıkarsanabilecek ilk sonuç -burjuva biçimlerinde yani yalnızca görünürde bile olsa-demokratik devletlerde işçi sınıfı siyasetinin barışçıl yollar üzerinden başarıya ulaştığıdır. O halde demokratik ülkelerde işçi sınıfının önündeki en temel hedef, politika ile sınıf çıkarı arasındaki bağı sınıfın yakın maddi çıkarlarının ötesindeki toplumsal konuları (barış, cinsiyet, çevre ve kültür politikalarını) kapsayacak şekilde genişletmek olmalıdır. Bu durumda işçi sınıfının kurduğu ittifakların ve koalisyonların belirgin şekilde sınırlı ve geçici olması ihtimali kadar bazen ittifakların işçi sınıfı hareketinin örgütsel birliğe girmeden başkalarının davalarını desteklemesi şeklini alması, bazen de işçilerin mücadelelerinin başka bağları ve çıkarları harekete geçirmesi de mümkündür. Ancak tüm bunlara rağmen demokratik devletlerde işçi sınıfı siyasetinin burjuva siyasetine yakınlaşması ve dolayısıyla antagonistik karakterini kaybetme ihtimalinin de bulunduğu unutulmamalıdır. İlkiyle bağlantılı olan ikinci tarihsel eğilim ise demokratik olmayan ülkelerde işçi sınıfı siyasetinin halk ayaklanması ya da silahlı mücadele yoluna tevessül etme potansiyelinin yüksek olmasıdır.

Ancak günümüzde demokrasinin geldiği küresel boyut ve bilgi-teknoloji alanında yaşanan gelişmeler ile uluslararası toplumun bağlılığına tesis edilme düzeyinin geçmişe kıyasla daha yüksek olması gibi gelişmeler göz önüne alındığında demokratik olmayan ülkelerde yaşanması muhtemel bu silahlı mücadelenin kapsamının sınırlı olmasını beklemek mümkündür. Bu noktada işçi sınıfı siyasetinin silahlı mücadele biçimini almış olanı için en büyük tehlike söz konusu toplumsal formasyondaki silahlı çatışmanın emperyalist müdahaleleri beraberinde getirme olasılığıdır. Bir bahar olarak başlayan Arap halk ayaklanmalarının günümüzde Suriye örneğinde yaşadığı kış bu savı desteklemektedir. İşçi sınıfı siyasetinin tarihi noktasında çıkarsanabilecek üçüncü eğilim hangi şekilde başarıya ulaşırsa ulaşsın işçi

sınıfının ele geçirdiği devlet aygıtını devraldığı şekliyle yönetemeyeceğidir. Dördüncü tarihsel eğilim ise işçi sınıfı siyasetinin başarıya ulaştığı durumlarda ele geçirdiği devlet iktidarını sürdürmek için “proletarya diktatörlüğü” olarak formüle edildiği şekliyle -en azından belirli bir süre- zora va baskı araçlarına başvurmak durumunda olduğudur. Çünkü burjuvazinin hâkim sınıf olma konumundan ve bunun nimetlerinden barışçıl bir şekilde vazgeçeceği ya da buna kendiliğinden razı olacağı düşüncesi akla yatkın değildir.

Ancak bu zorun -örneğin kapitalizmin yer yer devreye soktuğu mülksüzleştirme ve proleterleştirme süreçlerinde hedef aldığı kesime kıyasla- hitap edeceği kesim nicel olarak azdır ve zorun boyutu burjuvazinin ayak diremesinin ölçüsü oranındadır. Beşinci olarak işçi sınıfı iktidarı hangi yolla ve nerede tesis edilirse edilsin önündeki güncel sorunlardan bir tanesi bu iktidarın sınıf siyasetinin ulus-aşırılması ve bu sayede uluslararası destek görmesidir. Zira hem Paris Komünü hem de S.S.C.B. örneğinde görüldüğü üzere uluslararası destekten yoksun olarak içine kapanmış bir devrim iktidarının kapitalizm tarafından boğulması ancak bir zaman meselesidir. Dolayısıyla üretim tarzı ve toplumsal formasyon düzeyinde ortaya çıkan iki çelişik diyalektik eğilim hem ülke bazlı yani özgül bir toplumsal formasyon temelinde sınıf siyasetinin yürütülmesi hem de genel tarihsel eğilimlerin ve güncel küresel ilişkiler konjonktürünün göz önünde bulundurulmasıdır. Bir başka deyişle en temel diyalektik ikilik hem milli hem de enternasyonal bir politik tavır benimseyebilmektir.

ii) Tarihsel Deneyimlerden İşçi Sınıfı Siyaseti Adına Çıkarılması Gereken

Dersler

20. yüzyılda tesis edilen reel sosyalizm deneyimlerinin tüm yönleriyle irdelenmesi ve onlardan hem ders alınması hem de onlarla yüzleşilmesi 21. yüzyılın küresel ilişkilerinin devrimci ilgasının olasılığı için oldukça önemlidir. Her bir deneyim kendi bağlamında ve içinde farklı nesnel ve öznel koşullar barındırsa da bu deneyimlerden en önemlisi hiç kuşkusuz S.S.C.B.’dir. Ancak böylesi bir tarihsel çıkarım yolu benimsenirken bunun bazı temellere bağlı olması gerekmektedir. İlk olarak tarihsel deneyimlerin kötücül yanlarını ön plana çıkarıp onları tümüyle reddetmek ya da yalnızca ilerici yanlarını gözetip onları birer model olarak yüceltmek yerine herbir deneyimle açık bir yüzleşme yolunu benimsemek gerekmektedir.

S.S.C.B. örneğinden gidilecek olursa reel sosyalizmin bu büyük denemesi hem dış tehditler ve yarattığı işçi aristokrasisinin sınıfsal çıkarları sebebiyle içine kapanarak teoride ve pratikte sosyalizmi donuklaştırmış hem de dünya genelindeki işçi sınıfının özellikle 1945-1975 yılları arasındaki sosyal ve ekonomik haklarının geliştirilmesine, yarattığı komünizm heyulası ile katkı sağlamıştır.

Dolayısıyla S.S.C.B. deneyimini 21. yüzyılın küresel sosyalist alternatifi için tümünden reddetmek ya da tümünden benimsemek mümkün değildir. İkinci olarak sosyalizm deneyimleriyle tarihsel olarak yüzleşirken kıyaslamaların doğru temelde yapılması gerekmektedir. Yine S.S.C.B. örneği üzerinden somutlamak gerekirse bu toplumsal formasyonu örneğin ekonomi temelinde değerlendirirken onu kapitalist ekonomilerle ve meta üretimi üzerinden kıyaslamak sonucu belli bir yaklaşımdır. Çünkü hem sosyalist ekonomi ile kapitalist ekonominin olgunlaşma süreleri aynı değildir hem de mübadele değerini önceleyen meta üretimi sosyalist ekonominin değerlendirilmesi için bir kıstas olarak ortaya konulamaz. Daha akla yatkın bir kıyaslama örneğin S.S.C.B. ile Çarlık Rusyası arasında yapılabilir. Yine de meta üretimi kıstas olarak alınacaksa temel ihtiyaç mallarının üretimi ve bunun toplumsal kesimlere ulaştırılması noktasında bir kıyaslama mümkündür.

Üçüncü olarak herhangi bir sosyalist deneyim tarihsel açıdan ele alınacaksa bunun içinde bulunduğu kapitalist sistem içinde yaşadığı sistemsel zorluklar, baskılar ve dışlamalar gözden kaçırılmamalıdır. 20. yüzyıldaki sosyalizm deneyimleri kapitalist sistemin uluslararası kuşatmışlığı altında yaşamaya çalışmışlardır. S.S.C.B. örneğinden gidilecek olursa 1917’de kurulan bu devletin 1922 yılına kadar kapitalist devletlerin desteklediği bir iç savaşla mücadele ettiği, 1933 yılına kadar kapitalizmin sözcüsü konumundaki ABD tarafından tanınmadığı, II. Dünya Savaşı arefesinde Nazi Almanyasının komünizmi boğmak için kapitalist devletler tarafından desteklendiği gibi koşullar unutulmamalıdır. Dördüncü olarak tüm bu kuşatılmışlığa rağmen 20. yüzyılın sosyalist deneyimlerinin bu engelleri nasıl aşamadığı yine de ayrıca irdelenmelidir. Çünkü küresel bir sosyalist devrimin olmaması durumunda ortaya çıkacak olan 21. yüzyılın sosyalizm deneyimi yine kapitalist kuşatma altında doğacaktır. Bununla birlikte geçmiş sosyalizm deneyimlerinin kapitalist kuşatma karşısında verdikleri tepkilerle açıklanamayacak hataları da mevcuttur.

S.S.C.B. örneğinden gidilecek olursa onun içeriye kapanarak otoriterleşmesi yalnızca dış baskılarla açıklanabilecek bir olgu değildir. Ya da Hitler'in iktidara gelmesine mani olabilecek Alman sol blokunun S.S.C.B. tarafından Alman komünistlerinin Alman sosyalistlerle birleşmekten alıkoyulmasıyla engellenmesinin tek sebebi uluslararası kapitalist kuşatma değildir. Çünkü bu otoriterleşmenin ya da kapanmanın en temel sebebi sonradan oluşan işçi aristokrasisinin sınıfsal çıkarlarıdır. Sebebin işçi aristokrasisinin sınıfsal çıkarları olduğunu gösteren bir örnek S.S.C.B. dış politikasındaki doktrinel gerilemedir. Nitekim Lenin ve Troçki ile ortaya konulan “dünya devrimi” ve “ulussuz federasyon” yaklaşımları Stalin'in “tek ülkede sosyalizm” mottosu ile terk edilmiş ve ardından Brejnev Doktrini ile S.S.C.B kendisi dışındaki sosyalist deneyimlerin Moskova'dan bağımsız bir şekilde hareket etmesini emperyalist araç ve amaçlarla bastırmıştır. O halde tarihsel deneyimler noktasında öne çıkan en temel diyalektik ikilik proletarya enternasyonalizmi ile milli komünizm ya da milliyetçiliktir.

iii) Sınıfı Siyasetini Ayrıştırıcı Tarzda Yürütmek

Burjuva demokratik ülkelerde işçi sınıfının ve onu önceleyen işçi sınıfı partilerinin karşı karşıya kaldığı en temel sorun bu ülke siyaseti içinde kaybolmak ve toplumsal sağduyu, milli birlik-beraberlik, toplumsal uzlaşma gibi yaklaşımlarla antagonistik sınıf siyasetini törpülemek ya da ondan vazgeçmektir. Çalışmada vurgulandığı üzere sınıfsal konumlanmanın en temel şartlarından bir tanesi antagonistik yani uzlaşmaz karşıtlıktır. Bu sebeple işçi sınıfı siyasetinin uzlaşmacı değil ayrıştırıcı olması ve “her şey sınıfsaldır” temelinde gündelik siyasetin her alanına ayrıştırıcı olarak girmesi gerekmektedir. Bunun en net gerekliliği ekonomik kriz, sosyal huzursuzluk ve pandemi gibi toplumsal yıkım dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu dönemler her ülkedeki hâkim sınıfların sosyal huzursuzluğu absorbe etmek için toplumsal kardeşlik söylemlerini gündeme koyduğu dönemlerdir. İşte böylesi zamanlarda işçi sınıfı siyasetinin gündemi bu toplumsal kardeşlik söyleminin sınıfsal antagonizma ile uyumlu olmadığı göstermek olmalıdır.

Güncel örneği Covid-19 pandemisi olan bu süreçlerde burjuvazinin en temel gayesi kapitalizmin devrimci şekilde eleştirilmesi ve ilga edilmesi için hareket geçilmesini önlemek, bu amaçla da sınıf siyasetini hasıraltı etmektir. Oysa şimdi

sıralanacak birkaç husus bile pandemi sürecinin tüm sınıflar için aynı anlama gelmediğini ortaya koymaktadır. İlk olarak bu dönemde tüm toplumlar için eve kapanma pandeminin etkilerini azaltarak yok edeceği halde hiçbir devlet ya da hiçbir toplum ekonominin fişini çekmeyi göze alamamıştır. Türkiye örneğinden gitmek gerekirse işçi sınıfı dışındaki tüm sınıfların evlerinde kalabilmesi ancak işçi sınıfının dışarıya çıkıp üretime devam etmesiyle mümkün olmuştur. İşte bu durum toplumsal zenginliğin asıl kaynağının üreticiler yani işçi sınıfı olduğunu ve diğer sınıfların onun sırtında asalak konumda bulunduğunu açık şekilde göstermiştir. İkinci olarak tüm toplumlarda işçi sınıfı ile diğer sınıfların pandemide hayatta kalmaktan neyi anladıkları sınıfsal konumlarına göre farklılaşmıştır.

Yine Türkiye örneğinde işçi sınıfı dışındaki tüm diğer sınıfların karşılarında buldukları tek tehdit dışarıdaki virüs iken işçi sınıfı evde kalarak hayatını idame ettirecek maddi kaynaklardan yoksun kalma ya da evden çıkarak virüsün açık saldırısına maruz kalma gibi iki uçlu bir tehditle karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla “biz bize yeteriz” veya “evde kal” gibi sloganlara rağmen işçi sınıfının yaşamak için tek şansı dışarıya çıkarak çalışmak, diğer sınıfların ise evde kalarak izole olmaktır. Üçüncü olarak pandemi döneminde ülke ekonomilerindeki küçülmelere ve işçi sınıfının ekonomik kayıplarına rağmen bir avuç sermaye büyümeye devam etmiştir. Örneğin Oxfam adlı yardım kuruluşuna göre, pandemi dünyanın en zenginlerini çok daha zengin hale getirmiş, ancak yüz milyonlarca insanı yoksulluk sınırının altına itmiştir. Yoksulluğa bağlı nedenlerle küresel çapta her gün 21 bin kişi hayatını kaybederken Elon Musk, Bill Gates, Jeff Bezos ve Larry Page’in de aralarında yer aldığı dünyanın en zengin 10 insanının toplam serveti 1,5 trilyon dolara ulaşmıştır. Bu kişilerin günde bir milyon dolar harcasalar dahi servetlerini 400 yılda bitiremeyeceklerinin vurgulandığı raporda, bir defalık yüzde 99’luk vergi alınması çağrısı yapılmıştır. O halde ve özellikle de toplumsal kriz dönemlerinde işçi sınıfı siyasetinin yürütmek zorunda olduğu siyaset birleştirici değil ayrıştırarak birleştirici olmalıdır. Çünkü ancak bu ayrıştırıcı siyaset ile her şeyin aslında sınıfsal olduğu gerçeği ortaya konabilecek ve işçi sınıfı siyasetinin önündeki diyalektik ikilik olan ayrıştırarak birleştirme aşılabilecektir.

iv) Örgütlülük Sorununun Aşmak

21. yüzyıl açısından bakıldığında işçi sınıfı siyasetinin önemli gündem maddelerinden bir diğeri sınıfın bir önceki yüzyıldaki konumlanmasıyla kıyaslandığında örgütlenme sorunudur. Elbette bu sorun çalışma koşullarının ve yapısının değişmesiyle direk bağlantılıdır. Sermayenin işi ve işyerini bölmekle en temel sebeplerinden bir tanesinin işçi sınıfının kolektif bilincini ve hareketini sekteye uğratmak olduğu düşünüldüğünde örgütlülük meselesi kendi önemini ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere özellikle 20. yüzyılın son çeyreğine kadar işçi sınıfının örgütlülüğü küresel düzeyde oldukça etkili olmuş ve bu etkililik siyaset mecrasında kendisini her zaman hissettirmiştir. Ancak 1975’li yıllardan itibaren başlayan ve giderek yoğunlaşan neoliberal saldırı işçi sınıfı örgütlülüğüne de darbe vurmuştur. Örgütsüz bir sınıfın ne ulusal ne de küresel mecrada etki kapasitesini tam anlamıyla hayata geçiremeyeceği göz önüne alındığında 21. yüzyılın işçi sınıfının örgütlülük sorunu hakkında bir takım hususların altını çizmek gerekmektedir. İlk olarak küresel ilişkilerin devrimci öznesini yalnızca proletarya olarak belirlemek yeterli değildir.

Çünkü hem ulusal hem de küresel düzeyde değişimin sağlanması siyasal iktidarın ele geçirilmesine bağlıdır. O halde devrimci özne hâlihazırda nesnel koşulları ortaya konan proletarya değil politik proletaryadır. İşçi sınıfının politik bir güce dönüşmesi için politik bir örgütlenme şarttır. İkinci olarak toplumsal formasyon düzeyinde işçi sınıfının ilk hedefi siyasal iktidarı ele geçirmek olduğundan politik örgütlenmenin parti ölçeğinde olması bir elzemdir. Üçüncü olarak işçi sınıfı siyaseti ve mücadelesini günümüz küresel ilişkilerinin etkin politik aktörü olan ulus devlet temelinde yürütmek durumundadır. Ancak bu işçi sınıfı siyasetini yalnızca ulusal ölçeğe hapsedmemeli yani işçi sınıfı yerelden uluslararası alana kadar her platform için siyaset üretmelidir. Dördüncü olarak işçi sınıfı siyaseti yerelden uluslararası ölçeğe ve uluslararası ölçekten yerele doğru bir salınım izleyecekse bunun en açık yolu işçi sınıfı siyasetinin her zaman ezilenler lehine politik bir örgütlü tavır takınmasıdır. Dolayısıyla işçi sınıfı siyasetinin örgütlülük sorunu noktasında karşısında bulunduğu diyalektik ikilik yerelden başlayarak -ulus ölçeğinde örgütlenerek- uluslararası bir mahiyet kazanmaktır.

v) Milli Komünizm versus Enternasyonal(izm)

21. yüzyılın küresel ilişkilerinin öznesi olarak işçi sınıfının karşısında duran en önemli ve aşılması gereken diyalektik ikilik milli komünizm veya milliyetçilik ile enternasyonalizmdir. Nitekim bu yüzyıla gelene kadar yaşanan sosyalizm deneyimleri ve Enternasyonal girişimleri bu tespiti doğrulamaktadır. Hatta 20. yüzyılın sosyalizm deneyimlerinin başarısızlığının sebebi olarak işçi sınıfı mücadelesinin Enternasyonal aşamadan ulusal aşamaya geri çekilmesi olarak tespit etmek mümkündür. Çünkü işçi sınıfı mücadelesinin küresel ilişkilerin devrimci değişimi noktasında sonuç doğurması için politik hareketin küreselden ulusala doğru geriye ve dar değil yerelden küresele doğru ileri ve kapsayıcı bir içerikte olması gerekmektedir. Nitekim II. Dünya Savaşı sonlarında E. H. Carr, işçilerin ulusal devlet projelerine dâhil edilmesinin, 19. yüzyıl emek enternasyonalizminin çöküşü demek olduğunu öne sürmüştür. Buna göre ulusun orta sınıfa ait olduğu ve işçilerin bir vatanlarının olmadığı 19. yüzyılda, sosyalizm enternasyonal bir olgu olarak öne çıkmıştır. Fakat Carr’a göre, 1914 krizi ile beraber işçiler ekmeklerine yağ sürenin gerçekte kim olduğunu yani, kendi devletleri olduğunu içgüdüsel bir biçimde görmeye başlamışlardır. Sonuç olarak I. Dünya Savaşı’nın patlak vermesi ile enternasyonal sosyalizm çok acı bir biçimde çökmüştür (Silver, 2015, s. 25).

Bu tespiti doğrulamak için tarihsel örnekler vermek gerekirse bahse konu diyalektik ikiliğin işçi sınıfı nezdinde aşılamamasının ilk dramatik sonucu 4 Ağustos 1914 tarihi ile simgelenmiştir. Bu tarihte II. Enternasyonal’in en önemli partisi olan Alman SPD mecliste emperyalist savaşa olumlu oy kullanarak Enternasyonal’in ideolojik ve politik çöküşünü ilan etmiştir. İkinci dramatik sonuç Lenin’in 1924’teki ölümünden sonra “tek ülkede sosyalizm” mottosunun etrafında toplananlarla Marksizm’in dünya devrimi programında ısrar edenler arasında yaşanmıştır. Troçki’nin partiden ihraç edilmesi ve önce iç, sonra da dış sürgüne yollanması ile proletarya enternasyonalizmi büyük darbe yemiştir. “Tek ülkede sosyalizm” mottosunun esas önderi Stalin partiyi adım adım ele geçirmiş ve sonra kendi elleriyle hem partiyi hem de o partinin kurucusu olduğu Komünist Enternasyonal’i tahrip etmiştir. Ortaya çıkan sonuç enternasyonalizmin yenilgiye uğratılması ve milli komünizmin kazanmasıdır. Üçüncü olarak S.S.C.B. bürokrasisinin “milli komünizm” ilkesinin, Komünist Enternasyonal geleneğinden gelen bütün büyük partilere uzun

m¼cadeleler sonucunda dayatılması, II. D¼nya Savaşı ve ertesinde yaşanan proletarya devrimlerinin daha baştan kusurlu doğmasına yol açmıştır. Çünkü bu devrimler kendileri de etkisinde kalmış oldukları S.S.C.B. gibi milli kom¼nizm temelinde gelişmiş ve Çin’de kapitalizmi ilga eden Mao bile 1943’te tasfiye edilen Kom¼nist Enternasyonal’in yerine yeni bir dünya partisi kurmaya yeltenmemiştir (Savran, 2022, s. 425-427).

Enternasyonalizm ile milli kom¼nizm arasındaki bu çekişme fikir alanında gerçekleşmemiştir. Aslında yaşanan temeli sınıfsal olan pratik çekişmenin fikirsel yansımasıdır. Çünkü emperyalist savaşın lehine oy kullanan Alman sosyal demokratları; emperyalist ¼lkelerin işçi sınıfının ayrıcalıklı katmanlarından oluşan işçi aristokrasisinin ve burjuva demokrasisinin yapıları içinde elde edilen kazanımların yarattığı ikircikli alanlardan doğan işçi bürokrasisinin çıkarlarının ifadesi olarak Alman devletinin emperyalist çıkarlarının yanında yer almıştır. 1920’li ve 1930’lu yıllarda S.S.C.B.’deki mücadelenin aktörleri ise farklıdır. Çünkü Rusya bu dönemde sosyoekonomik yapısı ve ekonomik gelişkinliği bakımından emperyalist bir ¼lke olmadığından bu ¼lkede o dönemde bir işçi aristokrasisi bulunmamaktadır. S.S.C.B.’de milli kom¼nizm, ellerindeki siyasi ve idari mevziler sayesinde ayrıcalıklar edinen bir devlet, parti ve işletmeler bürokrasisinin çıkarlarının ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim bu guruplar ayrıcalıklarını korumak için kamu m¼lkiyetinin ve merkezi planlamanın sürdür¼lmesinden yana olmakla birlikte bu kazanımların ve bunların üzerinde yükselen işçi devleti mevziinin başka ¼lkelere yayılması çabasının yani dünya devrimi pratiğinin karşısında yer almışlardır. Bu guruplara göre S.S.C.B.’nin böylesi bir arayışa girmesi bu devleti emperyalizmle karşı karşıya getireceğinden bu durum onların çıkarları açısından riskli bir siyasi yöneliş anlamına gelecektir (Savran, 2022, s. 428-429).

Dolayısıyla enternasyonalizmin tesisinde önemli bir engel işçi aristokrasisidir. İşçi aristokrasisi kavramı önce Engels tarafından kendi döneminin en gelişkin işçi sınıfına sahip Britanya’nın işçi sınıfının belirli katmanları için kullanılmış, daha sonra Lenin’in düş¼ncesinde özel bir önem kazanmıştır. Engels, ortalama işçiye göre büyük maddi avantajlara sahip olan, bu yüzden kendini sınıfın geniş kitlesine göre üst¼n gören, sonuçta düzenle uzlaşan sınıf katmanlarına bu adı vermiş ve düzenle

bütünleşmelerinden dolayı bunlara “burjuva işçiler” nitelendirmesini yapmıştır. Lenin, Engels’in bu kavramını kendi döneminin iki büyük olgusuyla bağlantı içinde ele almıştır. Bunlardan birincisinde Lenin işçi aristokrasisinin ayrıcalıklı konumunu emperyalizmin aşırı kârlarından bu katmanlara sus payı olarak verilen rüşvete bağlamıştır. İkinci olarak Lenin uluslararası işçi sınıfı hareketi içinde 20. yüzyıl başından itibaren yükselmeye başlayan, I. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle birlikte bütününü düzenin yanına geçen oportünist, reformist, sosyal şoven akımın maddi temelini emperyalist ülkelerin işçi sınıfının bu katmanlarında bulmuştur. Emperyalist olmayan ülkelerdeki işçi aristokrasi ise -emperyalizmdele birlikte aşırı kârın bir diğer sebebi olan- teknoloji ve iş yönetiminin, ölçek ekonomilerinin, pazarlama gücünün ekonomik bakımından güçlü tekil sermaye birimlerine getirdiği, genel kâr oranının üzerinde bir artık değer miktarını elde etme olanağından kaynaklanmaktadır. Bu şirket ve işletmeler, eğer işçileri örgütlü ise, “iş barışı”nı korumak ve verimliliği arttırmak amacıyla bu aşırı kârların bir bölümünü kendi işçilerine sus payı olarak verme olanağına sahiptir (Savran, 2015, s. 47-48).

Bununla birlikte günümüzde yeni bir enternasyonalizmi kolaylaştıran faktörler de bulunmaktadır. Nitekim işçi sınıfının kültürü kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Bu çerçevede bir işçi sınıfı kültürünün iki özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, işçilerin adalet ve hakkaniyet arayışlarıdır. Sınıf deneyimini edinme ve ifade etmede aracılık eden kültürel kodlar içinde adalet ve hakkaniyet nosyonuna ait olanlar, işçi sınıfı kültürünün en temel unsurlarını oluşturmaktadır. Zira sömürüyü doğrudan doğruya kendi yaşam pratikleri içinde kolektif olarak deneyimlemeleri, işçileri bir sınıf olarak diğer sınıflardan ayırmaktadır. İşçi sınıfı kültürünün adalet ve hakkaniyet arayışından kaynaklanan ikinci özelliği dayanışmadır. Burada kast edilen dayanışma, aynı sınıf içerisinde yer almış olmaktan kaynaklanan bir dayanışmadır ve bu gerek gündelik hayatta kurumsallaşmamış biçimde, gerek grev gibi mücadelelerde ortaya çıkan direniş olarak, gerekse de üretim sürecinde ortaya çıkan biçimleriyle ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle işçi, planlı bir biçimde diğerleriyle işbirliği yaptığında, bireyselliğinin zincirlerini çıkarmış ve kendi türünü geliştirmiş olmaktadır. Ama asıl önemlisi işçi sınıfı içerisindeki dayanışma ilişkilerinin, himayeci değil, eşitlikçi biçimde gelişiyor olmasıdır (Coşkun, 2013, s. 48-49).

İşçi sınıfı arasındaki dayanışma ruhunun sınıfın kendi doğasından kaynaklanması enternasyonalizmin gerçekleşmesi için mevcut olasılığı daha da kuvvetlendirmektedir. Ernest Mandel'in belirttiği üzere çalışan sınıf arasındaki görev, ulus, cinsiyet, kuşak gibi mevcut bölünmeler kapitalist düzende çalışanlar arasında genel sınıf dayanışmasını içten bozacak yapısal engeller değildir. Mandel'e göre yalnızca farklı bilinç düzeyleri olarak kendisini gösteren bu bölünmeler sınıf dayanışmasının kazanılmasını şu ya da bu ölçüde güçleştirmekte, sınıfı zamanda ve mekânda az çok dağınık hale getirmektedir. Ancak Mandel'e göre aynı tespiti burjuva sınıfının dayanışması için söylemek mümkün değildir. Çünkü refah dönemlerinde yani mücadelelerinin esas konusunun gitgide çoğalan bir kâr toplamından az çok büyük paylar almak olduğu zamanlarda, kapitalistler arasındaki sınıf dayanışması kendisini kolayca göstermektedir. Ama kriz dönemlerinde burjuvalar arası rekabet çok vahşi biçimlere bürünmekte ve bu dönemlerde her kapitalist birey için, az çok kazanç sağlamak değil de, kapitalist olarak ayakta kalıp kalmamak önem kazanmaktadır. Bu esnada işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesinde ise tam tersine egemen sınıfın dayanışması kriz şiddetlendikçe kendisini göstermektedir. Bir başka deyişle kriz zamanında her ne kadar burjuvalar arasında rekabet şiddetlense de bu durum işçi sınıfıyla olan mücadelelerinde az çok dayanışma göstermelerini engellememektedir. Ancak Mandel'e göre burada altı çizilmesi gereken husus, sermaye sahipleri sınıfı ile ücretliler sınıfı arasında sınıf dayanışması yönünden temel bir asimetrinin bulunduğudır. Çünkü burjuvazi ile kıyaslandığında ücretliler arasındaki rekabet, sınıfa dışarıdan dayatıldığı için sınıfın kendi doğasından kaynaklanmış değildir. Tam tersine, ücretliler içgüdüsel ve normal olarak kolektif işbirliği ve dayanışma için mücadele etmektedirler (Bensaid, 2022, s. 247-248).

Yine üretimin küreselleşmesi ile birlikte kutuplaştırıcı eğilimlerin artık ülkeler arasında değil ülkelerin kendi içlerinde görülmesi ve böyle olduğu ölçüde de, Kuzey-Güney ayrımının gittikçe bağlamından kopuk bir hâle gelmesi de enternasyonalizm için bir olasılık yaratmaktadır. Çünkü benzer çalışma ve yaşam koşullarına sahip, dünya genelinde homojen bir işçi sınıfı oluşma aşamasında olduğu gibi günümüzün ulus-ötesi süreçleri, dünyanın küresel burjuvazi ya da ulus-ötesi kapitalist sınıf ve küresel proletarya olmak üzere hızlı bir biçimde ikiye bölünmesine neden olmaktadır.

Elbette şuan için bu ulus-ötesi burjuva sınıfı bir sınıf projesi olan kapitalist küreselleşmenin peşinde koşan, giderek artan bir biçim de kendinde ve kendi için bir sınıftır. Buna karşılık henüz kendinde bir sınıf olamayan, ulus-ötesi işçi sınıfı ise, giderek kendinde sınıf haline evrilmekte ve böylelikle emek enternasyonalizminin ortaya çıkışını sağlayacak olan nesnel koşulları yaratmaktadır. Küreselleşen üretim, giderek ortaklaşan çalışma ve yaşam koşullarına sahip evrensel bir işçi sınıfı yaratmakla kalmamış, bunun yanı sıra aynı çok uluslu şirket sahibi ile karşı karşıya kalan dünya ölçeğinde bir işgücü meydana getirmiştir. Devasa bir şirket imparatorluğunun bir köşesinde çalışan işçiler ile diğer köşesinde çalışanların birbirlerinden ayrı düşürülmesi tehlikesi, işçilerin yapması gerekenin, çalıştıkları çok uluslu şirket sahiplerininki kadar geniş bir coğrafi alana yayılan örgütler kurmak olduğunun düşünülmesine neden olmuştur (Silver, 2015, s. 20-26).

Benzer şekilde kapitalist uluslararasılaşmanın bugünkü düzeyinde yani kapitalist gelişme sürecine girmeyen herhangi ülkenin neredeyse kalmadığı dünya koşullarında, yüz milyonlarca, hatta milyarlarca yeni ücretli emekçinin saflarına dâhil olmasıyla, proletaryanın, uluslararası sınıf konumu nicel ve nitel olarak daha gelişkin ve güçlüdür. İşçi sınıfının bu konudaki konumunu güçlendiren bir diğer özelliği, kalifiye-vasıflı işgücünün çok büyük oranda artmış olmasıdır. İşçilerin küçümsenemez bir bölümü teknik eğitim almakta, orta düzeyde eğitim görmekte, mesleki beceri eğitiminden geçmekte ve böylece bilim ile teknikteki gelişmelerden de yararlanılarak ulusal ve uluslararası düzeyde iletişim ve dayanışma olanakları genişlemektedir. Sanayi işçilerinin önemlice bir kesimi bilgisayar kullanma bilgisine sahiptir ve çok önemli bir kesimi genç kuşak(lar)dan oluşmaktadır. Bu çerçevede genç işçi kuşaklarının, kendi sınıfları için mücadele ve örgütlenmede daha bilinçli hareket etmeleri bu gün daha fazla mümkün hale gelmiştir. Kapitalist uluslararasılaşmanın bir diğer özelliği, üretimin ve emek gücü hareketinin fiziki olarak da uluslararasılaşmasıdır. Farklı uluslardan işçiler işletmelerin değişik mekânlarında fiziki olarak da bir araya gelirlerken, büyük tekel konsorsiyumlarının maliyetlerini düşürmek amacıyla üretimlerinin önemli bir kısmını yurtdışı işletmelerde gerçekleştirmeleri, işletmelerin emek gücünün esas olarak bu dış ülkelerin işçilerinden

oluşması, işçilerin uluslararası bir sınıf olarak hareket etmeleri için nesnel koşullar daha uygun hale getirmektedir (Akdağ, 2014, s. 81-82).



SONUÇ

Her toplumsal sistem kendisini tarihin son aşaması olarak sunma ve kendisine kadar olan tarihi de yine kendisinin hazırlık aşamaları olarak görme eğilimindedir. Oysa herhangi bir toplumsal sistemin ömrü, karşı karşıya kaldığı krizleri çözme kapasitesine bağlıdır. Bugün içinde yaşadığımız kapitalist biçim açısından bakıldığında geline aşama, insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek bir yana insanlığın sonunu getirme içeriğindedir. Buna rağmen kapitalizmin insan doğasına en uygun sistem olduğu, bu sebeple tarihin sonunun geldiği ve gelmediyse bile onu devindirecek bir öznenin bulunmadığı iddiası kitleler nezdinde tahkim edilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple çalışmada söz konusu iddia bir devrim felsefesi olan diyalektik materyalizm temelinde incelenmiştir.

Çünkü diyalektik ontolojik açıdan ele alındığında bu; gerçekliğin bütüncül, karşıtların birliği şeklinde, devingen, çelişkili ve süreçsel olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir. Episteme temelinde ele alındığında ise bu yöntem bilime; Marksizm'in bilgi teorisine; kaba materyalizmin, emprisizmin, fenomenalizmin, pozitivizmin, agnostisizmin ve ampiryokritisizmin karşıtı bir bilim felsefesine ve materyalizmin yöntemine karşılık gelmektedir. Epistemolojik düzey ile ontolojik zeminin iç içe geçmesi neticesinde diyalektik gerçekliğin tanınması ve aşılması; sözde-somutun düşüncede gerçek somuta dönüştürülmesi; gerçekliğin içindeki yokluğun hiçlik değil var olmaya aday olasılık olarak kavranması olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal formasyon düzeyinde ise diyalektik; mevcut dünyanın değişmekte olan yanında istikrarlı tarafını, istikrarlı olan yanında ise değişen tarafını görmek; yani kapitalizm olarak adlandırılan mevcut toplumsal formasyonu çelişkilerin uzlaşmazlığı şeklinde kavramak; onu olumsuzlamak; bu olumsuzlamayı ondan özgürleşmek ve yabancılaşmadan kurtulmak için kullanmak anlamındadır. Bahse konu tüm düzeylerde diyalektik eylemliliği ve öznenin varlığını dayattığı için özne düzeyinde diyalektik; özne olarak sınıfın ve onun siyasetinin aracı, dili ve içeriği konumundadır.

Sosyal bilimlerdeki her kavram gibi diyalektik de insan yaşamının pratiğine bağlı bir gelişim göstermiştir. Nitekim düşünürlerin içinde yaşadıkları sosyo-politik ve

sınıfsal koşullar diyalektiğin kavramsal tarihinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında diyalektiğin bizzat kavramın karşılık geldiği anlamı doğruladığı ortadadır. Çünkü diyalektik tam da diyalektiksel bir gelişim göstermiş ve özünde değişimin değişmezliği prensibini sabit tutarak kendisini sürekli aşmıştır. Şüphesiz bunda kavrama dair mistik bir yönden ziyade toplumsal formasyonların da aynı şekilde aşılması yatmaktadır. Diyalektiğin tarihi ile insanlık tarihindeki toplumsal formasyonların tarihi arasında bir paralellik ve hatta örtüşme bulunmaktadır. Diyalektiğin felsefe olarak bahse konu toplumsal formasyonlar arasındaki alt-üst oluşları, geçişleri ve değişimleri tam olarak yansıtması onun tarihselliği önceleyen tutumuyla mümkün olmuştur. Diyalektiğin tarihinden çıkarılabilecek bir diğer husus onun sınıfsal ve toplumsal olarak değişimi talep edenler nezdinde kullanıldığıdır.

Çünkü diyalektik her şeyin bir tarihinin olduğunu, bu sebeple hiçbir şeyin evvel-ezel veya ebet-müddet olarak değerlendirilemeyeceğini, var olan her şeyin sırf bu sebeple yıkılmaya değer ve buna mahkûm olduğunu, evrende en temel ve kalıcı ilkenin değişimin değişmezliği olduğunu salık vermektedir. Diyalektiğin, diyalektik materyalizme kadar olan tarihi incelendiğinde ise onun maddecilik-idealizm ekseninde salınım yaptığı görülmektedir. Nitekim Antik Yunan'da maddecilik olarak başlayan diyalektiğin uzun yolculuğu Klasik Alman felsefesinde idealizmin en yüksek mertebesiyle sonuçlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında diyalektikte maddeciliğin bir geçiş dönemi felsefesi olarak kaldığını ve sınıfsal bölünmenin-mücadelenin hüküm sürdüğü her toplumsal formasyonda hâkim sınıflar tarafından nihayetinde idealist felsefeye yaslanıldığını ileri sürmek mümkündür. Bir başka anlatımda diyalektiğin felsefesinin tarihsel seyrinde maddecilik sınıf mücadelesi yoluyla siyasal iktidar mücadelesine giren her sınıf için mevcut hâkim sınıfın egemenliğinin demistifikasyonu için kullanılmış, idealizm ise iktidarı ele geçiren her sınıf için egemenliğinin mistifikasyonu noktasında araçsallaştırılmıştır. Çünkü iktidarını sonsuz ve mutlak kılmak isteyen her sınıf değişimin değişmezliğini salık veren maddeci diyalektik felsefeden ziyade sınıfsal egemenliğini bir ide üzerine temellendirmek zorunda kalmıştır.

Bu açıdan idealist diyalektiğin zirvesini temsil eden Hegel felsefesi ölümünden sonra hem Prusya makamlarının hem de öğretililerin bir kısmının dikkatini çekmiştir. Hegel'in 1831'de hayatını kaybetmesinden sonra felsefesi Sağ Hegelciler (Heinrichs, Gabler, Görschel) ve Sol-Genç Hegelciler (David Strauss, Bauer kardeşler, Arnold Ruge ve Ludwig Feuerbach) olarak bölünmüştür. Bu bölünmede Sağ Hegelciler Ortodoks Hristiyanlığı ve mevcut politik düzeni Hegel'in felsefesi üzerinden savunma çabasına düşmüşler; Genç Hegelciler ise onun diyalektik yöntemini Hristiyanlığın ve genel olarak dinin dogmalarını eleştirmek için kullanarak Hegel felsefesinden radikal sonuçlar çıkarmışlardır. Bu bölünmeye sebep olan Hegel felsefesinin çelişik yanını, onun diyalektiğin felsefesine katkısı ve diyalektiğinin eksik yanları olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü diyalektik materyalizme giden yolda son uğrak olarak Hegel diyalektiği; değişimin sonsuzluğunu ortaya koymuş ancak kendisini mutlak ilan etmiştir, çelişkinin hareketin temeli olduğunu kavramış ama bu hareketi akılda sınırlandırmıştır, akılcılığı bilimsel bir tutum olarak benimsemiş ancak bilimselliğin en önemli kıstası olan sürekli eleştirilebilirliği yine bu akılcılık vasıtasıyla engellemiştir ve öz ile görüngünün farklı olduğunu kabul etmiş ancak bu farklılığı bütünsellik içindeki rolleri kapsamında değerlendirmemiştir. İşte, Hegel'in idealist diyalektiğindeki bu belirsizlikler, takipçilerinin onun düşüncelerini çeşitli yönlerle çekmelerine olanak tanımıştır. Nitekim Hegel'in diyalektiği kendi felsefesini de vurmuş ve başlangıçta tez olan Prusya muhafazakârlığı kısa bir süre sonra kendi antitezini yaratmıştır. Bu antitez kendilerine Sol Hegelciler diyen guruptur.

Çelişkili felsefesine rağmen Hegel diyalektiğinin idealist kabuk içine gizlenmiş rasyonel özünü ortaya çıkarmak için onu baş aşağı duran halinden ayakları üzerine durur hale getirilmesi yani diyalektiğin felsefesinin sömürülenler ve ezilenler lehine “yeni materyalist” perspektiften yorumlanması da gecikmemiştir. Ancak hiçbir yaklaşım onu ortaya koyan düşünürden, hiçbir düşünür de içine doğduğu dönemin ve toplumun sosyo-politik koşullarından bağımsız değerlendirilemez. Diyalektik materyalizmin ortaya çıktığı pratik zemin olarak Marx'ın yaşadığı dönemin genel panoramasına ve Marx'ın hayatına bakıldığında birkaç hususun altını çizmek gerekmektedir. İlk olarak Marx Avrupa'da “Devrimler Çağı” olarak adlandırılan bir dönemde yaşamış ve bu döneme yön veren tektonik gelişmelerden doğrudan

etkilenmiştir. İkinci olarak Marx'ın hayatı göz önüne alındığında onun teorisinin sırça köşkünden felsefe üreten bir kimse olmadığı aksine hayatın içinde militan-devrimci olarak teorisini inşa ettiği ve hatta onu deneyimlediği görülmektedir. Üçüncü olarak vahşi kapitalizm olarak da adlandırılan bu dönemde üretici güçlerde yaşanan devasa ilerlemelere karşılık en temel üretici güç olan emeğin sefil yaşam-çalışma koşullarına mahkûm edilmesi ve Marx'ın yaşamının her alanında buna tanık olması onun proletarya lehine bir pozisyon takınmasını beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan Marx'ı yaşadığı dönemin “eylemci vicdanı” olarak değerlendirmek mümkündür.

21. yüzyılda Marksizm'in kapitalist dünyaya alternatif dünya tahayyüllerinden en güçlüsü konumunda olması ise onun yaşayan bir organizma gibi pratik çevresine - yaklaşımının temel aksiyomlarından kopmadan- adapte olması sebebiyledir. Marx'a ve Marksizm'e bu gücünü veren, onun karşılaştığı anomalileri aşmasını sağlayan, aşamadıklarını izah etmesine olanak veren ve bu yeni durumun teoriye eklenmesinin eğreti durmamasını sağlayan ise onun yöntemidir: Diyalektik materyalizm. Çünkü Marx'ın elinde diyalektik, idealist kabuğundan sıyrılmış ve bu kabuğun altındaki rasyonel öz, baş aşağı duran diyalektiğin ayakları üzerine durdurulmasıyla yani tersine çevrilmesiyle açığa çıkarılmıştır. Bu “açığa çıkarma”da Marx ve Engels'in yaşadıkları dönemde meydana gelen işçi hareketlerinin ilerleyişi ve mücadeleleri, İngiltere'deki Çartizm, Fransa'daki Lyon Canutlarının başkaldırması, Almanya'daki Silezya dokumacılarının ayaklanması gibi Hegel'deki fikrin tamamlanmış bütünselliğine sığdırılamayacak gelişmelerin etkisini göz ardı etmek mümkün değildir.

Bu pratikle yoğrulan diyalektik materyalizme dair ortaya çıkan en temel sonuçları vurgulamak gerekirse; diyalektik materyalizmi basitçe Marx tarafından devralınan Hegel diyalektiğinin yine Marx döneminde revaçta olan kaba-mekanik materyalizmin birleşmesi olarak görmek mümkün değildir. Çünkü hem diyalektik hem de materyalizm birbirlerinde yadsınmış ve dönüşmüştür. Bunu sağlayan ise Marx'ın gerçek ve yaşayan insan pratiği üzerinden her iki bileşeni de yeniden ele almasıdır. Marx kendisini güdüleyen pratik gelişmeler sebebiyle diyalektik materyalizmin işçi sınıfından başka bir özne, işçi sınıfının da diyalektik materyalizmden başka bir felsefe bulamayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla toplumsal yaşamın özgül biçimlerini üreten

süreçlerin incelemesi olarak diyalektik materyalizm daha da özelleştirmek gerekirse mevcut biçimin yani kapitalist üretim biçiminin hem tarihsel bir ürün olarak hem de dönüşüm olasılıkları açısından incelenmesi olarak kendisini göstermektedir. Diyalektik materyalizm bu inceleme sürecinde bir gerçeklik olarak mevcut kapitalist biçiminin daha üstün bir biçime dönüşüm sürecini yönetebilecek karşıt toplumsal gücün -işçi sınıfının- hem teorik hem de pratik karakterini ifade etmektedir. Bu noktada ortaya çıkan en temel sorun diyalektik materyalizmin de kafa yorduğu sorudur: Felsefenin işçi sınıfı tarafından nasıl sahiplenileceği. En temel sorunun bu olmasının diyalektik materyalizm nezdinde ortaya çıkardığı sonuç ise en az bu soru kadar önemlidir: Diyalektik materyalizm kitlelerin öncülüğünü harekete geçirerek işçi sınıfının evrenselleştirici gücünü açığa çıkarma kapasitesinin söz konusu olduğu bir taraflılık bilimi ve siyasi bir bilimdir.

“Modern Prometheus” olarak Marx’ın işçi sınıfı özelinde tüm insanlığa sunduğu ateş olarak diyalektik materyalizm için günümüzdeki belki de ilkinden de katmerli diğer sorun onun işçi sınıfı tarafından nasıl sahiplenileceği değil onu sahiplenecek bir sınıfın bile artık var olmadığı ve toplumsal incelemelerde sınıfın bir özne olarak anlamını yitirdiği üzerinden yapılan sorgulamalardır. Çünkü eğer sınıf hakkındaki günümüzdeki bu yaygın kavrayış geçerliyse ve sınıf özne olma konumunu yitirdiyse bunun diyalektiğin felsefesi için anlamı dünyanın mevcut haliyle sonsuza kadar süreceği ve değişimin artık ihtimal dâhilinde olmadığıdır. Oysa değişimin değişmezliği prensibi ile mevcut ve istikrarlı olanda gelecek olanı ve değişen yönü görmek diyalektiğin felsefesinin var oluş koşullarıdır. Marx işçi sınıfının özne olduğuna yönelik yargısına ise diyalektik materyalist yöntemini tarihe uygulayarak ulaşmıştır. Bu çerçevede Marx’ın tarih anlayışında geçmiş-bugün-gelecek bağıntısını sağlayan da diyalektiktir.

Marx’ın tarih anlayışındaki önemli hususlar belirtmek gerekirse, onun tarih yaklaşımının özünü oluşturan tarihin öznesinin ne olduğudur. Marx’ın diyalektiği benimsemesi onun tarihin bir öznesi olduğu sonucuna varmasını sağlamıştır. Çünkü beşeri anlamda diyalektiğin öznesiz olarak kendisini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Marx tarih felsefesinde özne-nesne, zorunluluk-özgürlük ve iradecilik-yapısalcılık olarak farklı şekillerde adlandırılan sorunu yine tarihi diyalektik

olarak kavrayıp aşabilmiştir. Çünkü diyalektiği sayesinde tarihte bir özne bulan Marx aynı diyalektik yaklaşımı sayesinde bu öznenin hem kendisini sınırlayan koşullar altında bulunduğunu hem de bu koşulları değiştirmeye muktedir olduğunu tespit etmiştir. Özne-nesne ikiliğini diyalektik bir bütünlük olarak kavrayan Marx bu bütünlüğün diyalektik gelişiminin seyri noktasında öznenin etkinliğini dolayım olarak kullanmıştır. Marx'ın ulaştığı sonuç kendisine kadar gelen tarih anlayışında öznenin karşısına yapısal koşullar olarak dikilen sınırlayıcılığın aslında yine bu öznenin ürünü olduğudur. Tarihin öznesinin bugün karşısında bulduğu yapısal koşullar aslında geçmişteki öznenin bugün yapılaşan etkinliğidir. Marx'ın tarihte özne bulmasının ve bu öznenin yine kendi geçmiş etkinliğiyle sınırlanan etkinliğini varsaymasının sonucu ise tarihin değiştirilebilir olduğudur.

Tarihin değiştirilebileceğinin iddia edilmesi eğer tarih yalnızca geçmişin tarihi olarak kavranırsa düpedüz saçmalaktır. Bu yüzden Marx'ın tarihin değiştirilebileceğine dair vardığı sonuç aslında tarihi geçmiş-bugün-gelecek şeklinde kavradığı anlamına gelmektedir. Marx'ın tarihi bu şekilde kavrayabilmesi de onun diyalektik yaklaşımı sayesinde mümkün olmuştur. Tarihi diyalektik bir bütünsellik olarak kavrayan Marx bu bütünselliğin dolayımı için tarihin öznesinin etkinliğini kullanmıştır. O halde geçmiş-bugün-gelecek bileşenlerinden oluşan tarihin bütünselliğinde “bugün”, öznenin etkinliğinin dolayım olarak kendisini gösterdiği zamansal ardışıktır. Nitekim bugün tarihin öznesini sınırlayan koşullar artık geçmiş olarak kendisini göstermektedir. Tarihin arzu edilen yani değişen geleceğine ulaşmak ise geçmişteki etkinliğinin kısıtı altında bugün etkide bulunan tarihin öznesine bağlıdır. Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Marx'ın tarihin öznesinin etkinlik-edilgenlik diyalektiğinin dolayımında ele aldığı tarih anlayışı onun bugünün siyasetini yorumlamasının ve geleceği inşa edebilmesinin anahtarıdır.

O halde Marx'ın tarih yaklaşımında en önemli nokta tarihin öznesinin mahiyetidir. Marx tarihin öznesiz bir süreç olarak kavranmasına karşı çıktığı kadar bu öznenin niteliği konusunda da kendisine kadar gelen tarih anlayışını eleştirmiştir. Bu çerçevede Marx tarihin soyut bireylerin değil toplumsal insanların bir araya gelerek oluşturduğu insan kitlelerinin eylemlerinin ürünü olduğunu belirtmiştir. Marx'ın toplumsal insanlardan oluşan kitleyi tarihin öznesi olarak belirlemesi de onun

diyalektik yaklaşımını ona sunduğu bir sonuçtur. Çünkü ancak böylesi bir diyalektik kavramsallaştırmayla Marx hem bireyi hem de toplumu tarihin öznesi olarak seçebilmiştir: İnsan toplumun içinde bireydir ve toplum da kendisini ancak toplumda var eden insanların ilişkilerinin oluşturduğu bir bütünselliktir. Bu bakımdan Marx için tarihin öznesi meselesinde diyalektik bir bütünlük olarak kavranan birey-toplum diyalektiği, insanın en eski ve toplumsal praksiyi yani bilinçli eylemi olan üretim faaliyetinin dolayımı sayesinde aşılmıştır.

Marx'ı tarihin öznesi noktasında toplumsal insana götüren ise onun insanın türsel farklılığı olarak değerlendirdiği emek ve üretim faaliyetidir. Yine insanın toplumsal bir hayvan olması, ancak toplum içinde kendi türsel varlığını ortaya koyabilmesi ve üretim faaliyetinin özünde toplumsal bir etkinlik olması da Marx'ı toplumsal insana götüren varsayımlardır. Diyalektiği bu noktada da çalıştıran Marx bu üretim faaliyetinin belirli biçimler altında yapıldığından hareketle üretim tarzı bütünlüğüne ulaşmış ve bu diyalektik bütünselliği üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliği olarak görmüştür. Başlangıçta uyum içinde olan üretim ilişkileri ile üretim güçlerinin belli bir zaman sonra çelişkiye düşmeleri sonucunda üretim tarzının diyalektik gelişimini sağlayan da toplumsal insanın pratiğinin dolayımı sayesinde. Marx'ın tarihsel materyalizminde öznellik attığı ve toplumsal insanın oluşturduğu kitle sınıftır. Aynı şekilde Marx için kitlelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan toplumun temeli de sınıftır. Buradan hareketle Marx'ın tarih kavrayışının araştırma öznesi-nesnesi de toplumsal sınıflar ve sınıflı toplumlardır. Ancak sınıflar Marx'ta yalnızca tarihin öznesi olmaları bakımından değil aynı zamanda tarihsel ilerlemenin itici gücü olan sınıf mücadelelerinin öznesi olmaları bakımında da merkezi bir konuma sahiptir. Bir başka deyişle Marx için sınıf sadece toplumsal çözümlemenin değil aynı zamanda sınıf mücadelesi üzerinden değişimin de anahtarıdır.

Tüm bu noktalardan hareketle Marx'ın ortaya koyduğu sınıf çözümlemesi ve bu çözümlemenin günümüzdeki geçerliliği meselesi kendi önemini ortaya koymaktadır. Çünkü Marx'a göre sınıf geçmişin tarihinde özne konumundaydı bugünün siyasetinin yorumu ve geleceğin inşasının öznesi-öznesizliği konusu yine sınıf temelinde ortaya çıkmaktadır. Sınıfa dair 21. yüzyıl eksenli bir çözümleme, kapitalizmin genel temasını verdiği küresel ilişkilerdeki değişimin mümkün olup

olmadığını da ortaya koyacaktır. Çünkü tarihin ve dolayısıyla bugünün ve geleceğin öznesi artık yoksa yani artık sınıf, toplumsal araştırmanın bir anahtarı değilse o halde tarihin sonunu ortaya koyan endist yaklaşımların geçerliliği mümkündür. Buna karşılık eğer sınıf hala daha varlığıyla özne olma konumunu koruyorsa şimdi ortaya çıkan soru bu sınıfın nesnel varlığının ve küresel ilişkileri etkileme kapasitesinin -yani öznel varlığının- sınırlılığının boyutudur.

Marx sınıf tasnifinde işçi sınıfına tarihin-bugünün-geleceğin öznesi olarak ayrıcalıklı bir konum tahsis edilmiştir. Nitekim Marx kapitalizmin ilgası ve tarihin ilerleyerek komünizme varılması noktasında özne olarak işçi sınıfını öncelemiştir. Ancak Marx'ın işçi sınıfına verdiği bu öncelik keyfi ya da ahlaki, vicdani, etik bir tercih değildir. Marx'ı işçi sınıfının özneliğine götüren husus çalışmanın başından beri vurgulandığı üzere diyalektik materyalist felsefenin dayatmasıdır. Diyalektik anlayışına uygun olarak kapitalizmi bir bütünlük olarak kavrayan Marx bu bütünlükte işçi sınıfı ile burjuvaziyi antagonistik bileşenler olarak değerlendirmiştir. O halde Marx'a göre bu diyalektik bütünlüğün daha yüksek bir sentezde diyalektik gelişimi, bütünlükte değişimi temsil eden işçi sınıfı ile statükoyu temsil eden burjuvazi arasındaki çelişkinin çözümlenmesine bağlıdır. Dolayısıyla tarihin sona erip ermediği ya da öznesiz kalıp kalmadığı sorunsalı üzerine bina edilen bu çalışmada irdelenmesi gereken husus diyalektik materyalist felsefenin özne rolünü isnat ettiği işçi sınıfının nesnel olarak varlığını sürdürüp sürdürmediği ve eğer sürdürüyorsa bu özneliğin küresel ilişkilerdeki potansiyeli olmuştur.

Günümüzde proletaryanın tarihin ve geleceğin öznesi olma konumunun nesnel şartlarının ortadan kalktığına dair yapılan tartışmalardan ise bazı hususları çıkarsamak mümkündür. İlk olarak kapitalizmin yalnızca meta ve ürün değil aynı zamanda değer ve artı değer üreten bir üretim tarzına işaret ettiği göz önünde bulundurulursa bahse konu üretim tarzının tüm yapısal unsurlarıyla varlığını sürdürmeye çalıştığı görülmektedir. O halde bugün yaşanan ve sınıf ilişkilerini tepetaklak ettiği vurgulanan gelişmeleri sermaye birikiminin gerekleri doğrultusunda vuku bulan ve fakat sınıf ilişkilerinde kökten bir dönüşüm yaratmayan gelişmeler olarak değerlendirmek mümkündür. Yani artı değer sömürsüne sermaye tarafından özel mülkiyet olarak el konulmaya devam edildiği müddetçe hala daha kapitalizmin sınırları içindeki

süreçlerden geçildiği ortadadır. Bu süreçleri ise artı değerin sömürülmesinin ortadan kalktığı değil biçiminin değiştiği süreçler olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Yine günümüzde hem işin hem de iş yerlerinin parçalı hale gelmesi artı değerin gerçekleşme sürecini bir zincir hatta bir ağ şekline büründürmüştür. İşçi sınıfı üretim araçlarından koparılmış ve artı değer sömürüsüne maruz kalan sınıf olarak tanımlandığında bu zincir ve ağın herhangi bir yerinde artı değerin gerçekleşmesine katkı sağlayan herkes nesnel olarak bu sınıfa dâhildir. Dolayısıyla sınıfı, yaptığı işe ve işinin niteliğine göre değerlendirmek yerine üretim sürecine yönelik konumlanmasıyla tanımlamak gerekmektedir. Buradan hareketle işçi sınıfı içindeki katmanlaşmayı otomatik olarak diğer sınıfların özellikle de orta sınıfın hanesine yazmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü orta sınıf olarak adlandırılan sınıfsal birlik oldukça farklı sektörlerin çalışanlarından oluşmaktadır. Sektörel tasnif kadar kafa-kol emeği, üretken-üretken olmayan emek, sanayi-hizmet emeği gibi ayrımlar oldukça sorunlu ayrımlar olduklarından asıl yapılması gereken söz konusu sınıfsal katmanlaşmanın sermaye ile ilişkisini ve artı değerin gerçekleşmesindeki işlevini gözeten değerlendirmeler yapmaktır.

Taslak bir değerlendirme bile orta sınıf içinde hem burjuvazi, hem küçük burjuvazi hem de proletarya sınıfsal konumlanmalarının yer aldığını göstermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sanayi dışındaki bir dizi sektörde ücret olarak istihdam edilen işçiler de proleterdir. Ulaştırma, telekomünikasyon medya, turizm, ikram, inşaat, ticaret, finans, sağlık ve eğitim çalışanları büyük ölçüde proletaryanın parçasıdır. Buna reklam ve halkla ilişkiler gibi işletmelere hizmet sağlayan sektörler veya fitness salonları gibi tüketiciye hizmet veren sektörler de eklenmelidir. Bunun yanı sıra, geniş anlamda kamu sektöründe çalışanların da çok büyük bölümü proletaryanın parçasıdır. Buna devlet adına karar verme yetkisi olanlar dışında, ister işçi statüsünde ister memur statüsünde çalışıyor olsun, bütün merkezi idare çalışanlarını ve belediye çalışanlarını eklemek gerekmektedir (Savran, 2015, s. 42).

İşçi sınıfını hangi kesimlerin oluşturduğunu ortaya koymak adına Mandel'in işçi sınıfı tanımlaması oldukça aydınlatıcıdır. Mandel'e göre işçi kavramı kesinlikle sanayideki kol işçileriyle sınırlı değildir. Hatta ona göre proletaryanın bu kısmı epeyce zamandan beri büyümemekte, tersine gittikçe azalmaktadır. Proletarya tanımını işçi

sınıfının sadece bu kısmı ile sınırlayan bilim adamlarının ya da politik militanların, sonunda proletaryanın toplumu değiştirme olanaklarının artmaktan ziyade daha da azaldığı sonucuna varmalarının şaşılacak bir şey olmadığını belirten Mandel’e göre Marx nezdinde proletarya, “Gesamtarbeiter” yani “işçiden başka bir şey olmayan işçi” demektir. Mandel’e göre bu kavram; beyaz yakalı işçileri, teknikerleri, mühendisleri ve hatta iş yerindeki üretim sürecini planlayan ve kontrol edenlerin belirli bir tabakasını, kamu hizmetlerinde ve devlette çalışanları da (elbette üst yöneticiler ve yüksek memurlar hariç olmak üzere) içermektedir. Bir başka deyişle proletarya kavramı ekonomik baskı altında iş gücünü satan ve gelirleri normal olarak sermaye biriktirmelerine ve kendilerini bu proleter hayat şartlarından bireysel olarak kurtarmalarına olanak tanımayan bütün herkesi kapsamaktadır (Mandel, 1991, s. 93-94).

Bu tanım dikkate alındığında günümüzde ortaya çıkan durum proletaryanın katmanlaşarak arttığıdır. Ancak böylesi bir büyüme ile kastedilen ücretli işçilerin sayısındaki artış değildir. Çünkü günümüzde işsizler, kayıt dışı enformel sektör çalışanları, başta ev kadınları olmak üzere emeklerinin karşılığı ödenmeyen emekçiler, kent yoksulları, *prekarya* ile ifade edilen mülksüz ve dışlanmış toplum kesimleri, işsizler, illegal göçmen emeği, bilişim-yazılım alanının giderek proleterleşen zihinsel emek sahipleri, üretim ilişkileri içindeki yerleri bakımından proletaryanın geniş, katmanlı, boğumlu gövdesi içinde yer almaktadır (Yurtsever, 2016, s. 143). İşçi sınıfı içindeki katmanlaşmanın sebeplerini sıralamak gerekirse; ilk olarak sınıfın içinde istihdam ve çalışma koşulları dolayısıyla birbirinden farklılaşan katmanlar vardır. İkincisi, bir ülkenin yerleşik halkından ya da halklarından gelen işçiler ile söz konusu ülkeye ister yasal, ister kaçak olarak girmiş olsun, göçmen işçiler veya geçici yabancı işçiler arasında çok ciddi farklılaşmalar ve zaman zaman karşıtlıklar görölmektedir. Üçüncüsü, bir ülkenin yerleşik halkları arasında üstün konumda olan ırk, ulus, etnik grup ya da dinsel grup ile bu özellikleri dolayısıyla ezilen, aşağılanan, horlanan ırk, ulus, etnik ya da dinsel gruplar arasında çok büyük çelişkiler var olabilmektedir. Son olarak kiminde az kiminde çok olmakla birlikte, bütün kapitalist toplumlarda erkek işçilerle kadın işçiler arasında çok büyük farklılıklar mevcuttur (Savran, 2015, s. 46).

Özellikle son 25 yılda yaşanan teknolojik ve endüstriyel gelişmelerin işçi sınıfının çehresinde meydana getirdiği değişiklik de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bakımdan Marx'ın *Kapital*'de kolektif işçinin yanı sıra “global işçi” deyimini kullanması anlamlı hale gelmektedir. Global işçi, aslında günümüz işçi sınıfının çelişik ve eklektik yapısını çok iyi yansıtan bir kavramdır. Sermayenin yoğunlaşmasına ve merkezileşmesine bağlı olarak, günümüzde parçalanmış emek süreci içinde eşgüdümü sağlayacak ve birleşik emek gücünü oluşturacak elemanlara her geçen gün daha çok gereksinim duyulmaktadır. İşte “global işçi”, küreselleşen üretim süreçleri içinde ülke, sektör ve iş gücü açısından her zamankinden daha fazla bölünmeye uğrayan birleşik emek süreçlerinin denetimi, gözetimi ve eşgüdümünü gerçekleştirecek emek kategorisini tanımlayan ampirik bir kavram niteliğindedir. Buna göre; global işçinin işlevlerini yerine getiren ve proleterleşme süreci içine girmiş bulunan emek gücünü, ekonomik açıdan işçi sınıfı kapsamı içinde değerlendirmekte bir sakınca yoktur (Öngen, 2014, s. 304).

Günümüzde işçi sınıfı, artık değer üreten emek gücü (üretken emek) ile artık değer üretiminin gerçekleşmesine dolaylı katkıda bulunan üretken olmayan emekten oluşmaktadır. Böyle bir tanım, alt düzey yöneticileri ve profesyonelleri de içerecek biçimde beyaz yakalı sektörün önemli bir bölümünün, büro işçilerinin hemen hemen tamamının ve kamu çalışanlarının büyük bir çoğunluğunun, işçi sınıfının parçası durumuna geldiklerini göstermektedir. Artık değerın kitlelere yeniden dağıtıldığı veya aktarıldığı ikincil bölüşüm süreçleri, sınıf yerlerinden çok sınıf içi bölünmeyi belirledikleri için üretken olmayan emek kategorilerinin büyük bir bölümü farklı sınıf konumlarından çok işçi sınıfının kendi içindeki ayrışmasını yansıtmaktadır. Buna karşılık üretim süreci içindeki rolleri, yalnızca emeğin işlevlerini görmekle sınırlı olmayan, aynı zamanda sermaye denetim işlevlerini de yerine getirmek olan kolektif emek türleri, işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki ara konumlarda ya da her iki sınıf yelpazesinin uçlarındaki marjinal konumlar da yer almaktadır. Bunlar, bir yandan mülksüz, ücretli ve ekonomik olarak baskı altında olan, öte yandan üretim süreci içinde sermaye adına iş gören çalışan gruplardır. Bunların başlıca özelliği, sınıfı tanımlayan unsurlar açısından arada bir yerde bulunmaları, başka bir deyişle her iki sınıfın ortak niteliklerini taşımalarıdır. Bununla birlikte zamanla emek sürecinin hareket yasaları

doğrultusunda proleterleşecekleri ve işçi sınıfıyla bütünleşecekleri kesindir (Öngen, 2014, s. 305-307).

Sınıf kategorileri nesnel koşulları bulunmakla beraber salt sayısal olgularla ele alınabilecek toplumsal çözümleme birimleri değildir. Nitekim sınıfın bileşenlerinden özellikle sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi sınıfın bir süreç olarak kavranması zorunluluğunu ve bu kavrayışın da yalnızca sayısal verilerle mümkün olmadığı gerçeğini dayatmaktadır. Hatta sınıfsal katmanlaşmanın yaşandığı günümüzde özellikle ara ve çelişkili sınıfsal konumlanmalar nezdinde sınıf bilinci ile farklı siyasi ve toplumsal kılıflara bürünmüş sınıf mücadeleleri daha fazla önem kazanmıştır. Çünkü işçi sınıfının tek başına varlığı küresel ilişkilerin daha adil ve eşitlikçi bir yönde değişimi için yeterli değildir. Zira eğer böyle olsaydı işçi sınıfı için ideolojik, politik ve entelektüel mücadele anlamsız hale gelirdi. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi bağımlı sınıfların özgür mücadelesinde yenik düşmelerinin bir nedeni toplumsal konumlarının bilgisini üretmekten ve kendi düşüncelerini yaymaya yarayacak iletişim araçlarından yoksun olmalarıdır (Marx & Engels, 2015a). 21. yüzyıl küresel ilişkileri açısından asıl mesele nesnel olarak var olan işçi sınıfının devrimci özneliğinin potansiyelini ve sınırlılıklarını tartışmaktır. Bu bakımdan öne çıkan meseleler ise üretim tarzı-toplumsal formasyon ayırıcısında işçi sınıfı siyaseti, tarihsel deneyimlerden işçi sınıfı siyaseti adına çıkartılması gereken dersler, sınıf siyasetini ayrıştırıcı tarzda yürütmek, örgütlülük sorununu aşmak ve milli komünizm versus enternasyonal(izm)dir.

KAYNAKÇA

- Abazari, A. (2020). *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abbagnano, N. (1958). Four Kinds of Dialectics. *Philosophy Today*, 2(3), 143-149.
- Abramowitz, A., & Teixeira, R. (2009). The Decline of the White Working Class and the Rise of a Mass Upper-Middle Class. *Political Science Quarterly*, 124(3), 391-422.
- Adamson, W. L. (1980). *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Los Angeles: University of California Press.
- Adoratsky, V. (1938). *The History of the Communist Manifesto of Marx and Engels*. New York: Internatinal Publishers.
- Adorno, T. W. (1973). *Negative Dialectics*. (E. B. Ashton, Çev.) New York: Continuum.
- Adorno, T. W. (1993). *Hegel: Three Studies*. (S. W. Nicholzen, Çev.) Cambridge: The MIT Press.
- Adorno, T. W. (2008). Lecture 2: Universal and Particular. R. Tiedemann içinde, *History and Freedom: Lectures 1964-1965 Theodor W. Adorno* (R. Livingstone, Çev., s. 10-18). Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2010). Lecture 3. C. Ziermann içinde, *An Introduction to Dialectics (1958) Theodor W. Adorno* (N. Walker, Çev., s. 15-26). Cambridge: Polity Press.
- Agibalova, Y., & Donskoy, G. (2019). *Ortaçağ Tarihi*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Akademisi, S. B. (2021a). *Cilt 1 Uluslararası İşçi Sınıfı Hareketi Tarihi*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Akademisi, S. B. (2021b). *Cilt 2 Uluslararası İşçi Sınıfı Hareketi Tarihi*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Akademisi, S. B. (2021c). *Cilt 3 Uluslararası İşçi Sınıfı Hareketi Tarihi*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akdağ, Y. (2014). *Kapitalizm ve Sınıf Mücadelesi Teorinin Güncelliği*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Akpınar, B. (2008). Hegel'in Kant'ın İdea Anlayışını Eleştirisi. *Kaygı*(11), 41-51.

- Althusser, L. (2001). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. (B. Brewster, Çev.) New York: Monthly Review Press.
- Althusser, L. (2005). *For Marx*. (B. Brewster, Çev.) New York: Verso.
- Altınörs, A. (2019). *İmkânsız Sermaye 21. Yüzyılda Kapitalizm, Sosyalizm ve Toplum*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Altıok, M. (2011). Üretken ve üretken olmayan emek üzerine bir değerlendirme: Adam Smith'in 'emeği' mi? Karl Marx'ın 'değeri' mi? *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 12(1), 107-127.
- Altuner, İ. (2013). Conceptual Determination of the Criticism of Metaphysics in Kant's Philosophy. *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 3(2), 13-24.
- Altuntaş, E. O. (2015). Aydınlanma Döneminden Günümüze Bilimsel Bilginin Temelindeki Ana Sorunsal: İdealizm-Materyalizm Tartışması ve Diyalektik Yöntem. *Uluslararası İlişkiler*, 12(47), 27-43.
- Amemiya, T. (2007). *Economy and Economics of Ancient Greek*. London: Routledge.
- Amin, S. (2014). *Kapitalizmden Uygarlığa*. (Y. Dönmez, & N. Atabağsoy, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Andersen, N. (1992). The Virtue of Socratic Dialectic. *Aporia*, 11(1), 15-23.
- Angus, I. (2009). *Marx, Engels and Darwin*. Canada: South Branch Publications.
- Anievas, A., & Nişancioğlu, K. (2020). *Batı'nın Egemenliği Nasıl Kuruldu? Kapitalizmin Jeopolitik Kökenleri*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Annas, J. (2000). *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Appel, H., & Orenstein, M. A. (2016). Why did Neoliberalism Triumph and Endure in the Post-Communist World? *Comparative Politics*, 48(3), 313-331.
- Arditi, B. (2006). Louis Althusser. T. Carver, & J. Martin içinde, *Palgrave Advances in Continental Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- Aristo. (1952). *Organon V: Topikler*. (H. R. Atademir, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aron, R. (1968). *The Industrial Society: Three Essays on Ideology and Development*. New York: Simon&Schuster .
- Aron, R. (1973). *Sınıf mücadelesi*. (E. Güngör, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.

- Aronowitz, S. (2011). Georg Lukacs' Destruction of Reason. M. J. Thompson içinde, *Georg Lukacs Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (s. 50-65). London: Continuum.
- Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. New York: Verso Books.
- Arthur, C. (1983). Hegel, Feuerbach, Marx and Negativity. *Radical Philosophy*(35), 10-19.
- Arthur, C. (1989). Hegel and the French Revolution. *Radical Philosophy*(52), 18-21.
- Arthur, C. (1989). Hegel and the French Revolution. *Radical Philosophy*(52), 18-21.
- Ateş, D. (2012). *Toplumsal Hesaplaşmaya Giriş Yeni Şehrin İnşası Üzerine Dede Bilgin*. Bursa: Dora Yayıncılık.
- Atherton, C. (1988). The Failure of Stoic Rhetoric. *The Classical Quarterly*, 38(2), 392-427.
- Atılğan, G. (2001). Marx'ta ideoloji: Kapitalizmin devrimci bir eleştirisinin olanağı. *Praksis*(4), 11-34.
- Avakian, B. (2014). *Aklı Özgürleştirmek ve Dünyayı Kökten Değiştirmek İçin Tüm Tanrılardan Kurtulun*. (N. Domaniç, Çev.) İstanbul: El Yayınları.
- Avakian, B. (2018). *Yeni Komünizm*. (S. Sezer, N. Koçyiğit, & A. Arslan, Çev.) İstanbul: El Yayınları.
- Avakian, B. (2019). *Devrim Yapmak ve İnsanlığı Kurtarmak*. (S. Sezer, & S. Öz, Çev.) İstanbul: El Yayınları.
- Avcı, Y. (2016). Kuramsal Fizikteki Gelişmeler Bağlamında İnsan Haklarında Evrensellik-Kültürel Rölativite Tartışması. *SBARD*, 14(28), 207-234.
- Avcı, Y. (2017). *Uluslararası İlişkiler Disiplininde Tina Sendromu: Pozitivizmin Davranışsalcı Altın Çağı ve Simülasyon*. Bursa: Dora.
- Avcı, Y., & Ateş, D. (2019). Marks'ın Sınıf Tasnifi ve Günümüz Kapitalizminde Sermayenin Değişmeyen Nitelikleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 555-583.
- Avcı, Y., & Aydın, m. S. (2021). Dünya-Sistemi Teorisi: Temel Aksiyomları ve Uluslararası İlişkiler Disiplinine Katkıları. *Selçuk Üniversitesi Akşehir meslek Yüksekokulu Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(12), 1-12.
- Avcı, Y., & Söker, Ç. (2017). Tanımazlıktan Anlaşılmazlık Sorununa: Uluslararası İlişkilerde Karl Marks. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 8(2), 1-34.
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Avineri, S. (2019). *Karl Marx: Philosophy and Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Aygün, Ö. (2021). Yaygın Zenon Okumasının Bir Eleştirisi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20(1), 1-24.
- Aymaz, G. (2021). *Militan İyimserlik Sosyal Bilimler İçin Bir Epistemoloji*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Babatunde, S. (2014). Heraclitean Flux as a Philosophy of Social Change. *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, 3(6), 41-46.
- Backman, J. (2007). All of a Sudden: Heidegger and Plato's Parmenides. *Epoche*, 11(2), 393-408.
- Baihui, W. (1986). Dialectical Thought in Ancient India. *Chinese Studies in Philosophy*, 17(4), 84-108.
- Balibar, E. (1978). From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break". *Economy and Society*, 7(3), 207-237.
- Balibar, E. (2007). *The Philosophy of Marx*. (C. Turner, Çev.) New York: Verso.
- Balibar, É. (2010). Marxism and war. *Radical Philosophy*, 9-17.
- Baloyannis, S. J. (2013). The Philosophy of Heraclitus Today. *ENCEPHALOS* 50, 1-21.
- Barnes, J. (2008). Logic and Language. K. Algra içinde, *Hellenistic Philosophy* (s. 65-77). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartonek, A. (2018). Herbert Marcuse: No Dialectics, No Critique. A. Burman, & A. Baronek içinde, *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukacs to Slavoj Zizek* (s. 81-106). Huddinge: Södertörns Högskola.
- Başkaya, F. (2004). *Çığırından çıkmış bir dünya sosyal sefaletin, ekolojik felaketin, etik yozlaşmanın kökeni*. Ankara: Maki Yayınları.
- Başkaya, F. (2018). *Çöküş: Kapitalizmin Nihai Krizi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Beaud, M. (2015). *Kapitalizmin Tarihi 1500-2010*. (F. Başkaya, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Bedacht, M. (1933). Life and Work of Karl Marx. M. Bedacht, S. Don, & E. Browder içinde, *Karl Marx (1818-1883)* (s. 3-13). New York: Workers Library Publishers.
- Beer, M. (2019). *Karl Marx*. (S. Kayır, Çev.) İstanbul: Maya Kitap.

- Beiser, F. (2016). Fichte and the French Revolution. D. James, & G. Zöller içinde, *The Cambridge Companion to Fichte* (s. 38-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bektaş, O. E. (2013). İdealizmin Ötesinde Yeni Bir Schelling İmgesi. *Kaygı*(20), 79-92.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. London: Penguin Books.
- Bellofiore, R. (1951). Lost in Translation: Once Again on the Marx-Hegel Connection . F. Moseley, & T. Smith içinde, *Marx's Capital and Hegel's Logic A Reexamination* (s. 164-189). Leiden: Brill.
- Bensaid, D. (2022). *Davetsiz Misafir Marx Eleştirel Bir Serüvenin Güçlü ve Zayıf Yanları*. (M. Sert, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Bensussan, G., & Labica, G. (2016). *Marksizm Sözlüğü*. (V. Yalçıntoklu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Benton, T. (1988). Humanism=Speciesism: Marx on Humans and Animals. *Radical Philosophy*, 50, 4-18.
- Berg, H. d., & Large, D. (2012). *Modern German Thought from Kant to Habermas: An Annotated German-Language Reader*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Berlin, I. (2013). *Karl Marx*. Princeton: Princeton University Press.
- Bezci, B. (2006). Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21(2), 235-251.
- Bidet, J., & Kouvelakis, S. (2014). *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Bienenstoc, M. (2011). Between Hegel and Marx: Eduard Gans on the "Social Question". D. Moggach içinde, *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates* (s. 164-178). Evanston: Northwestern University Press.
- Bigotti, F., & Stärr, B. (2020). Doğa, Süreç Olduğunda: Alman İdealizminde Yaşam ve Organizma. *Sabah Ülkesi*(62), 106-112.
- Bilgi, A. (2005). *Kapital Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bjorge, N. (2016). Schelling's Nothingness-the Figuration of the Death Drive in German Idealism in Zizek's reading of Ages of the World. *International Journal of Zizek Studies*, 10(3), 1-20.
- Blackledge, P. (2017). *Marksist Tarih Kuramı Üzerine*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Blackledge, P. (2020). Engels vs. Marx?: Two Hundred Years of Friedrich Engels. *Monthly Review*, 72(1).
- Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. (J. Maxwell, Çev.) New York: Herder and Herder.
- Bloch, E. (1976). Dialectic and Hope. *New German Critique*(9), 3-10.
- Bloch, E. (1983). The Dialectical Method. *Man and World*(16), 281-313.
- Bloch, E. (1995). *The Principle of Hope: Studies in Contemporary German Social Thought Volume I*. (N. Plaice, S. Plaice, & P. Knight, Çev.) Cambridge: The MIT Press.
- Block, F. (1984). The Myth of Reindustrialization. *Socialist Review*(73).
- Bochenski, J. M. (1963). *Soviet Russian Dialectical Materialism*. (N. Sollohub, Çev.) Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Bolt, S. (1951). Dialectical Materialism. *The Economic Weekly*, 591-594.
- Bonadio, F. A. (1960). The Religion of Karl Marx. *Dalhousie Review*, 40(1), 5-13.
- Bottomore, T. (2005). *Marksist Düşünce Sözlüğü*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bowe, G. S. (2005). Heraclitus. P. F. O'Grady içinde, *Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything You Always Wanted to Know About Ancient Greek Philosophy but Didn't Know Who to Ask* (s. 63-66). Farnham: Ashgate Publishing.
- Boyer, G. R. (1998). The Historical Background of the Communist Manifesto. *Journal of Economic Perspectives*, 12(4), 151-174.
- Bravo, I. B. (2005). Tarihin Sonu, İlerleme ve Küreselleşme Üzerine Bir İnceleme. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(2), 125-138.
- Brincat, S., & Heupner, S. d. (2020). Dialectics in Critical International Relations Theory. C. Roach içinde, *Handbook of Critical International Relations* (s. 121-142). Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Briscoe, J. (1967). Rome and the Class Struggle in the Greek States 200-146 B. C. *Past & Present*(36), 3-20.
- Bronkhorst, J. (2012). Buddhist Thought Versus Brahmanical Thought. P. Balcerowicz içinde, *World View and Theory in Indian Philosophy* (s. 21-29). New Delhi: Manohar.
- Brosius, B. (2015). *Tarihin Yapıları: Tarihsel Materyalizme Giriş*. (N. Ağırnaslı, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Buck-Morss, S. (2017). İkincisinde Fars Olur...Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi. A. Badiou, & S. Zizek içinde, *Bir İdea Olarak Komünizm* (A. Ergenç, & E. Kılıç, Çev., s. 92-111). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Buh, M. (1975). The Greatness and the Limitations of Classical Bourgeois Philosophy. *Soviet Studies in Philosophy*, 13(4), 72-87.
- Buhr, M. (1964). Johann Gottlieb Fichte (On the 150th Anniversary of His Death). *Soviet Studies in Philosophy*, 3(2), 15-23.
- Bulut, Ö. (2022). *Marksist Düşüncenin Aristotelesçi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Burawoy, M. (1987). *The Politics of Production*. London: Verso Books.
- Burch, R. (2004). Dialectic. *English Studies in Canada*, 16-20.
- Burns, E. (2015). *Marksizm Nedir?* (M. Dikmen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Burns, T. (2000). Marx and Scientific Method: A Non Metaphysical View. T. Burns, & I. Fraser içinde, *The Hegel-Marx Connection* (s. 79-104). London: St. Martin's Press.
- Byron, C. (2016). Essence and Alienation: Marx's Theory of Human Nature. *Science & Society*, 80(3), 375-394.
- Caird, E. (2018). Eleştiri Düşüncesi: Kant'ın Eleştiri Felsefesi'ne Giriş. *Kaygı*, 30, 253-279.
- Calhoun, C. (1982). *The Question of Class Struggle Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Callinicos, A. (1991). *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. New Jersey: Wiley.
- Campanella, T. (2014). *The City of the Sun*. Saint Paul: Wilder Publishing Center.
- Canney, R. P. (2002). The Dialectic Today: Critically Interrogating the Socratic Method for Contemporary Use. *Student Journal of Politics*, 1-13.
- Carchedi, G. (1977). *On The Economy Identification of Social Classes*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1979). *Dependency and Development in Latin America*. California: University of California Press.
- Carver, T. (1980). Marx, Engels and Dialectics. *Political Studies*, 28(3), 353-363.

- Carver, T. (1990). *Friedrich Engels His Life and Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cemiloğlu, N. (2019). Flaschenpost from the Past: The Critical Utopian Pedagogies of Ernst Bloch and Paulo Freire. *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 12(2), 187-204.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chang, F. (2013). The Scientificalization and Vulgarization of Marxism in the 20th Century: A Critical Analysis on K. Popper's Critique of Marxism. *Open Journal of Philosophy*, 3(4), 475-478.
- Chattopadhyay, S. (2018). A Modern Interpretation on Zeno's View of Motion. *International Journal of Advance Research and Development*, 3(7), 48-52.
- Cherniss, H. F. (1932). Parmenides and the Parmenides of Plato. *The American Journal of Philology*, 53(2), 122-138.
- Chitty, A. (1993). The Early Marx on Needs. *Radical Philosophy*, 64, 23-31.
- Chitty, A. (2000). Recognition and Social Relations of Production. T. Burns, & I. Fraser içinde, *The Hegel-Marx Connection* (s. 167-197). London: Palgrave Macmillan.
- Christopher Butler. (1990). Spinoza, Marx, Althusser: "Structural Marxism" Revisited. *Paragraph*, 13(3), 301-325.
- Clark, F. C. (1895). A Neglected Socialist. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 5, 66-87.
- Cleaver, H. (2008). *Kapital'i Politik Olarak Okumak*. (M. Çelik, Çev.) İstanbul: Otonom Yayınları.
- Cohen, A. B., Wu, M. S., & Miller, J. (2016). Religion and Culture: Individualism and Collectivism in the East and West. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 47(9), 1236-1249.
- Colletti, L. (1972). *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press.
- Colletti, L. (1975). Marxism and The Dialectic. *New Left Review*(93).
- Colletti, L. (2011). *Marxism and Hegel*. (L. Garner, Çev.) New York: Verso Books.
- Comninel, G. C. (2012). Feudalism. B. Fine, A. Saad-Filho, & M. Boffo içinde, *The Elgar Companion to Marxist Economics* (s. 131-137). Cheltenham: Edward Elgar.
- Cornforth, M. (1978). *Materialism and Dialectical Method*. New York: International Publishers.

- Corrigan, P., Ramsay, H., & Sayer, D. (2001). Üretim ilişkisi olarak devlet. *Praksis*(3), 203-227.
- Corti, L., & Schüle, J.-G. (2022). *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. London: Routledge.
- Coşkun, M. K. (2013). *Sınıf, Kültür ve Bilinç*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Cottret, B. (2012). *Karl Marx Romantizm ve Devrim Arasında Bir Yaşam*. (M. N. Demirtaş, Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
- Cox, C. (2020). *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Cox, R. W. (1981). Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium-Journal of International Studies*, 10(2), 126-155.
- Cox, R. W. (1983). Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method. *Millennium: Journal of International Studies*, 12(2), 162-175.
- Cox, R. W. (1991). "Real Socialism" in Historical Perspective. *The Socialist Register*, 27, 169-193.
- Croix, G. E. (2016). *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Cvoro, U. (2008). Dialectical Image Today. *Journal of Media & Cultural Studies*, 22(1), 89-98.
- Çelebi, V., & İnal, A. (2019). J. G. Fichte, J. P. Sartre ve E. Levinas'da Ben ve Ben-Olmayan/Öteki İlişkisi Bağlamında Diyalektik Süreç. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(65), 600-610.
- Çelik, S. (2016). Karl Marks ve Mihail Bakunin Arasındaki Proletarya Diktatörlüğü Tartışması: S.S.C.B. Örneği Üzerine Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(46), 178-184.
- Çubukçu, A. (2008). *Teoride ve Eylemde Diyalektik Materyalizm*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Çulhaoğlu, M. (2015). *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Çüçen, K. (2013). Heideggerian Interpretation of Primordial Thinking in Heraclitus' Philosophy. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21(21), 1-6.
- Dafermos, M. (2018). Relating Dialogue and Dialectics: A Philosophical Perspective. *Dialogic Pedagogy*, 6, 1-18.

- Dahrendorf, R. (1959). *Class and Conflict in an Industrial Society*. Standford: Standford University.
- Daldal, Ş. (2010). *Kuralsız Kapitalizm Batağında Emek*. İstanbul: Alan Yayınları.
- Daniel, T. D. (2018). *Dialectical Thought & Completeness*. T. D. Daniel içinde, *Formal Dialectics*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- Davidson, N. (2005). How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions? *Historical Materialism*, 13(4), 3-54.
- Delic, H., & Becirovic, S. (2016). Socratic Method as an Approach to Teaching. *European Researcher Series A*, 111(10), 511-517.
- Deutscher, I. (1967). Discovering Das Kapital. *Monthly Review*, 19(7).
- Diakov, V., & Kovalev, S. (2019a). *İlkçağ Tarihi Cilt: 1 Ortadoğu Uzakdoğu Eski Yunan*. (Ö. İnce, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Diakov, V., & Kovalev, S. (2019b). *İlkçağ Tarihi Cilt: 2 Roma*. (Ö. İnce, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Doğan, H. (2011). İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(24), 157-174.
- Doğan, H. (2017). İslam Kelamcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(7).
- Doniela, W. V. (1974). Dialectic: An Introduction. *Politics*, 9(1), 74-82.
- Dows, D. (2013). *Kapitalizm ve Kapitalizmin İktisadi Eleştirel Bir Tarih*. (C. Gerçek, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Duchesne, R. (1990). The French Revolution as a Bourgeois Revolution: A Critique of the Revisionists. *Science & Society*, 54(3), 288-320.
- Duman, M. (2013). Young Marx, Alienation and Communism and A Note on Aristotle. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(16), 95-120.
- Duman, M. (2020). Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı. *Dört Öğe*(18), 73-96.
- Dumenil, G., & Levy, D. (2015). *Büyük Yol Ayrımı Neoliberalizme Son Noktayı Koymak*. (A. Gür, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dumenil, G., Löwy, M., & Renault, E. (2012). *Marksizmin 100 Kavramı*. (G. Orhan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Dworkin, D. (2012). *Sınıf Mücadeleleri*. (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Dybicz, P., & Pyles, L. (2011). The Dialectic Method: A Critical and Postmodern Alternative to the Scientific Method. *Advances in Social Work*, 12(2), 301-317.
- Eagleton, T. (2018). *Marx Neden Haklıydı?* (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Eastman, M. (1934). *The Last Stand of Dialectic Materialism A Study of Sidney Hook's Marxism*. New York: Polemic Publishers.
- Edgley, R. (1977). Dialectic: The Contradiction of Colletti. *Critique Journal of Socialist Theory*, 7(1), 47-52.
- Editors, N. (1970). Introduction to Della Volpe. *New Left Review*(59).
- Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum.
- Elgür, E. V. (2013). *Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Emiroğlu, İ. (1999). Cedel Nedir? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(12), 17-37.
- Emmanuel, A. (1972). *Unequal Exchange*. Londra: New Left Books.
- Engels, F. (1979). Maymundan İnsana Geçişte Emegin Rolü. K. Marx, & F. Engels içinde, *Marx Engels Seçme Yapıtlar 3* (A. Gelen, Çev., s. 80-94). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1980). *Letters on Historical Materialism: 1890-94*. Moskova: Progress Publishers.
- Engels, F. (1985). Draft for the Speech over the Grave of Karl Marx. K. Marx, & F. Engels içinde, *Band 25 Karl Marx / Friedrich Engels: Werke* (s. 403-404). Boston: Akademie Verlag.
- Engels, F. (1992). *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2010a). *Anti-Dühring*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2010b). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2011). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2012). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*. (S. Y. Kurulu, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

- Engels, F. (2014). *Doğanın Diyalektiği*. (A. Gelen, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2019). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ercan, F. (2008). K. Marx'ta Sınıf/Türkiye'de Sınıf Analizi. Y. Akkaya, & İ. Kaygısız içinde, *Manifesto'nun 160. Yılında Marksizm'in Güncelliği* (s. 203-223). Ankara: Epos Yayınları.
- Erdağı, B. (2017). Marx'ta (ve Engels'te) Hukuk ve Devlet İmgesi. T. Yelkenci içinde, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* (s. 23-89). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Erdem, T. (1997). Sivil Topluma Kavramsal Bir Bakış. *Bilig*(6), 207-214.
- Erdoğan, İ. (2007). Karl Marx Basın Özgürlüğü ve Sansür. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*(25), 229-256.
- Eroğlu, C. (2014). *Birey Nedir? Öz Türkçe Bir Marksist Yaklaşım Denemesi*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Esgin, M. (2012). Engizisyonun günümüze hatırlattıkları. *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*, 1(1), 91-99.
- Estrangement. (1944). *Isidor Wallimann*. London: Greenwood Press.
- Evciman, S. (2018). *Platon'da Siyasal Bir Kavram Olarak "Mutlak Hakikat" in Gelişimi ve Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı.
- Evrensel, Ö. (2017). Metalaşma: Meta Biçiminin Gelişimi. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 15(58), 60-115.
- Faccarello, G., Gehrke, C., & Kurz, H. D. (2018). Karl Heinrich Marx (1818–1883). G. Faccarello, & H. D. Kurz içinde, *Handbook on the History of Economic Analysis Volume I* (s. 211-234). Cheltenham: Edward Elgar.
- Farr, J. (1987). Marx, Science and Dialectical Method. *Philosophy of the Social Sciences*, 17, 221-232.
- Faulkner, N. (2014). *Marksist Dünya Tarihi Neandertallerden Neoliberallere*. (T. Öncel, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Fedorov, A. A. (2010). Behaviorology And Dialectical Materialism: On The Way To Dialogue. *Psychology in Russia: State of the Art*, 3, 171-180.
- Feenberg, A. (1986). *Lukacs, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Feenberg, A. (2015). Realizing Philosophy: Marx, Lukacs and the Frankfurt School. S. G. Ludovisi içinde, *Critical Theory and The Challenge of Praxis* . Farnham: Ashgate.
- Ferguson, K. E. (2011). Why Anarchists Need Stirner. S. Newman içinde, *Max Stirner* (s. 167-189). London: Palgrave Macmillan.
- Feuer, L. S. (1940). The Economic Factor in History. *Science & Society*, 4(2), 168-192.
- Feuer, L. S. (1949). Dialectical Materialism and Soviet Science. *Philosophy of Science*, 16(2), 105-124.
- Feuerbach, L. (1881). *The Essence of Christianity*. (M. Evans, Çev.) London: Trübner & Co., Ludgate Hill.
- Feuerbach, L. (1986). *Principles of the Philosophy of the Future*. (M. H. Vogel, Çev.) Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Feyerabend, P. (2010). *Against Method*. New York: Verso.
- Ficara, E. (2020). *The Form of Truth: Hegel's Philosophical Logic*. Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (2006). Çağımızın Temel Karakteristikleri. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi I: Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2021). *Contribution to the Correction of the Public's Judgments on the French Revolution*. (J. Church, & A. M. Schön, Çev.) New York: Suny Press.
- Fine, B., & Alfredo Saad-Filho. (2011). *Marx'ın Kapital'i*. (N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Fink, J. L. (2012). *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1979). *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: The Viking Press.
- Finnigad, B. (2006). The Dialectical Method in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Phronimon*, 7(2), 1-15.
- Finocchiaro, M. A. (2009). *Gramsci and the History of Dialectical Thought* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, D. K. (1986). *Understanding Capital Marx's Economic Theory* . Cambridge: Harvard University Press.
- Foley, D. K. (2000). Recent Developments in the Labor Theory of Value. *Review of Radical Political Economies*, 32(1), 1-28.

- Ford, M. (2015). *Rise of Robots: Technology and the Threat of A Jobless Future*. New York: Basic Books.
- Forster, M. (1993). Hegel's dialectical method. F. Beiser içinde, *The Cambridge Companion to Hegel* (s. 130-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology Materialism and Nature*. New York : Monthly Review Press.
- Frank, A. G. (1969). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. Londra: Monthly Review Press.
- Fraser, I., & Burns, T. (2000). Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. I. Fraser, & T. Burns içinde, *The Hegel-Marx Connection* (s. 1-33). London: Palgrave Macmillan.
- Freiberg, J. W. (1977). The Dialectic in China: Maoist and Daoist. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 9(1), 2-19.
- Fuchs, C. (2014). The Dialectic: Not just the Absolute Recoil, but the World's Living Fire that Extinguishes and Kindles Itself. Reflections on Slavoj Zizek's Version of Dialectical Philosophy in Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism. *TripleC*, 12(2), 848-875.
- Fuchs, C. (2019). *Dijital Emek ve Karl Marx*. (S. Oğuz, Çev.) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. New York: Macmillan.
- Fülberth, G. (2014). *Kapitalizmin Kısa Tarihi*. (S. Usta, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Gabriel, M. (2018). *Aşk ve Kapital: Karl ile Jenny Marx ve Bir Devrimin Doğuşu*. (B. Eres, D. Gedizlioğlu, & G. Kurt, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Gadamer, H. G. (1976). *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. (P. C. Smith, Çev.) London: Yale University Press.
- Gajda-Krynica, J. (2017). Criticism as the Basis for the Procedures of Hypothetical Dialectic in Plato's Philosophy. D. Kubok içinde, *Thinking Critically: What Does It Mean?: The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas* (s. 25-46). Boston: De Gruyter.
- Galık, D. (2006). Induction in Aristotle's System of Scientific Knowledge. *ORGANON*, 13(4), 495-505.
- Garaudy, R. (2020). *Karl Marx Entelektüel Bir Biyografi*. (A. Cemgil, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Garcia, M. I., & Sandhu, A. H. (2015). Language and Dialect: Criteria and Historical Evidence. *Grassroots*, 49(1), 203-217.

- Gardner, E. J. (2006). The New Global Class Architecture: Neoliberalism and Class Formation. *The Turkish Yearbook of International Relations*, 37, 63-95.
- Gardner, S. (2014). Spinoza, Enlightenment and Classical German Philosophy. *Diametros*(40), 22-44.
- Gare, A. (2011). From Kant to Schelling to Process Metaphysics: On the Way to Ecological Civilization. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7(2), 26-69.
- Geier, M. (2009). *Kant'ın Dünyası*. (E. Özbek, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gencan, T. N. (1974). *Yazın Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gerger, H. (2022). *Anti-Marksist Devrimcilik Marksizm Öncesi İsyanıcı Gelenek ve Günümüze Yansımaları*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Gerson, L. P. (2017). Plato, Platonism and the History of Philosophy. S. Hetherington içinde, *What Makes a Philosopher Great?* (s. 12-29). New York: Routledge.
- Giddens, A. (1973). *The Class Structure of the Advanced Societies*. London: Hutchins.
- Giuliani, A. (1972). The Aristotelian Theory of the Dialectical Definition. *Philosophy & Rhetoric*, 5(3), 129-142.
- Glasius, M. (2012). Gramsci for the Twenty-first Century: Dialectics and Translatability. *International Studies Review*, 14, 666-686.
- Gokhale, P. P. (2021). Buddhist Approaches to Impermanence: Phenomenal and Naumenal. *Religions*, 12(1081), 1-15.
- Goldthorpe, J. (1982). On The Service Class, Its Formation and Future. A. Giddens, & G. Mackenzie içinde, *Social Class and Division of Labor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gombrich, R. F. (2005). *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London & New York: Routledge.
- Gonzalez, M. (2018). Herbert Marcuse's Repudiation of Dialectics: From Reason and Revolution to One-Dimensional Thinking. *Science & Society*, 82(3), 413-439.
- Gorz, A. (1986). *Elveda Proletarya*. (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Göçmen, D. (2014). Marx'ın emek kavramının bugün yürütülen tartışmalar için önemi üzerine. M. Yaman içinde, *Emeğin kitabı* (s. 1-23). İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları.

- Gregory, D. (1983). Karl Marx's and Friedrich Engels' Knowledge of French Socialism in 1842-43. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 10(1), 143-193.
- Gregory, F. (1977). *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany Studies in the History of Modern Science Vol. 1*. Dordrecht: Springer.
- Griswold, C. (1982). Reflections on "Dialectic" in Plato and Hegel. *International Philosophical Quarterly*, 22(3), 115-130.
- Gryzanovski, E. (1872). On the International Workingmen's Association; Its Origin, Doctrines, and Ethics. *The North American Review*, 114(235), 309-376.
- Gryzanovski, E. (1872). On the International Workingmen's Association; Its Origin, Doctrines, and Ethics. *The North American Review*, 114(235), 309-376.
- Guilherme, A. (2010). Fichte: Kantian or Spinozian? Three Interpretations of the Absolute I. *S. Afr. J. Philos.*, 29(1), 1-16.
- Guying, C. (2018). The Daoist Notion of Harmony. D. Jones, & S. Flavel içinde, *The Humanist Spirit of Daoism* (H.-G. Moeller, Çev., s. 42-60). Leiden: Brill.
- Güçlü, A., & Uzun, E. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gültekin, A. (2018). Alman İdealizminde Fichte'nin Ben Felsefesi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 599-612.
- Günay, C. A. (2020). Epistemik Aydınlanma ve Modern Bilimin Toplumsal Kökeni. *The Journal of Social Science*, 4(7), 406-411.
- Haan, I. d. (2018). Marx from the Margins: A Collective Project, from A to Z. *Krisis*(2), 91-94.
- Habib, M. (2018). *Hegel and the Foundations of Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, E. (1991). The Philosophy of Living Things: Schelling's Naturphilosophie as a Transition to the Philosophy of Identity. W. R. Woodward, & R. S. Cohen içinde, *World Views and Scientific Discipline Formation* (s. 339-350). Dordrecht: Springer.
- Halliday, F. (1987). State and Society in International Relations: A Second Agenda. *Millennium*, 16(2), 215-229.
- Hamlyn, D. W. (1990). Aristotle on Dialectic. *Philosophy*, 65(254), 465-476.
- Hançerlioğlu, O. (1976). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harman, C. (2013). *Halkların Dünya Tarihi Taş Devri'nden Yeni Binyıla*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Harnecker, M. (1976). *The basic concepts of historical materialism*. Sydney: University of Sydney Press.
- Harvey, D. (2021). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Haug, W. F. (2005). Dialectics. *Historical Materialism*, 13(1), 241-265.
- Hayek, F. A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. (1870). The Philosophy of Plato. *The Journal of Speculative Philosophy*, 4(3), 225-268.
- Hegel, G. W. (1894). *Hegel's Philosophy of Mind*. Oxford: The Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1929). *Science of Logic Cilt II*. New York: Macmillan.
- Hegel, G. W. (1942). *The Philosophy of Right*. (T. M. Knox, Çev.) Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1953). *Reason in History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hegel, G. W. (1956). *The Philosophy of History*. New York: Dower.
- Hegel, G. W. (1965). *The Logic of Hegel*. (W. Wallace, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1969). *The Science Of Logic*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Hegel, G. W. (1975a). *Hegel's Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1975b). *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1975c). *Logic: Encyclopedia of the Philosophical Sciences Part I*. (W. Wallace, Çev.) Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1988). *Introduction to the Philosophy of History*. Indianapolis: Hackett.
- Hegel, G. W. (1989). *Hegel's Science of Logic*. New York: Humanity Books.
- Hegel, G. W. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1995). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. (2001). *The Philosophy of History*. (J. Sibree, Çev.) Kitchener: Batoche Books.

- Hegel, G. W. (2003). *Phenomenology of Mind*. Mineola: Dover.
- Hegel, G. W. (2017). Hegel's Philosophy of Law. D. Moyar içinde, *The Oxford Handbook of Hegel*. Oxford : Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (2020). *Lectures on the History of Philosophy*. (E. S. Haldane, & F. H. Simson, Çev.) Delhi: Lector House.
- Heine, H. (2017). *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*. (S. Uçar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Heinrich, M. (2016). *Kapital'e Giriş*. (K. R. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Heinrich, M. (2019). *Karl Marx and The Birth of Modern Society The Life of Marx and the Development of His Work Volume I: 1818–1843*. (A. Locascio, Çev.) New York: Monthly Review Press.
- Heller, A. (1978). *The Theory of Need in Marx*. London: Allison&Busby.
- Herzog, B. (2018). Marx's critique of ideology for discourse analysis: from analysis of ideologies to social critique. *Critical Discourse Studies*, 1-12.
- Hess, M. (2004). *The Holy History of Mankind and Other Writings*. (S. Avineri, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyman, N. M. (1966). France Against Prussia: The Jena Campaign of 1806. *Military Affairs*, 30(4), 186-198.
- Heywood, A. (2018). *Küresel Siyaset*. (N. Uslu, & H. Özdemir, Çev.) Ankara: BB101 Yayınları.
- Hilav, S. (2012). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hillerbrand, H. J. (1968). *The Protestant Reformation*. London: Palgrave Macmillan.
- Hirst, P., & Zeitlin, J. (1991). Flexible Specialization versus Post-Fordism: Theory, Evidence and Policy Implications. *Economy and Society*, 20(1), 1-56.
- Hobsbawn, E. (1989). *Devrim Çağı: 1789-1848*. (J. Ergüder, & A. Şenel, Çev.) Ankara: V Yayınları.
- Hobsbawn, E. (1996). *The Age of Revolution*. New York: Vintage Books.
- Hobsbawn, E. J. (1952). The Machine Breakers. *Past and Present*(1), 57-70.
- Hobson, J. M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodges, D. C. (1960). Bakunin's Controversy with Marx: An Analysis of the Tensions within Modern Socialism. *The American Journal of Economics and Sociology*, 19(3), 259-274.

- Hoeltzel, S. (2010). Critical Epistemology and Idealist Metaphysics in Fichte's Wissenschaftslehre (1794–1800). D. Breazeale, & T. Rockmore içinde, *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism* (s. 83-102). Leiden: Brill.
- Hoffheimer, M. H. (1995). *Eduard Gans and The Hegelian Philosophy of Law*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hoffmann, S. (1977). An American Social Science: International Relations. *Daedalus*, 106(3), 41-60.
- Hogan, J. (1955). The Dialectic of Aristotle. *Philosophical Studies*, 5, 3-21.
- Holt, J. P. (2009). *Karl Marx's Philosophy of Nature, Action and Society: A New Analysis*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Holz, H. H. (2008). *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği*. (Y. Orkunoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Honneth, A., & Roberts, D. (1986). Foucault and Adorno: Two forms of the Critique of Modernity. *Thesis Eleven*, 15(1), 48-59.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (E. Jephcott, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Huws, U. (1999). Material World: The Myth of the Weightless Economy. *Socialist Register*, 35, 29-56.
- Huws, U. (2015). Dijital Çağda Sınıfın Payandaları: Yaşama, Emek ve Değer. L. Panitch, G. Albo, & V. Chibber içinde, *21. Yüzyılda Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi* (T. Öncel, Çev., s. 92-118). İstanbul: Yordam Kitap.
- Huws, U. (2018). *Küresel Dijital Ekonomide Emek*. (C. Şenesen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- İlyenkov, E. (1982). *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*. Delhi: Progress Publishers.
- İlyenkov, E. (2020). *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*. (S. Azeri, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- İlyenkov, E. V. (2009). *Diyalektik Mantık*. (A. Birdal, Çev.) İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- İmga, O. (2005). Bir Özgürlük Filozofu Olarak Wilhelm von Humboldt. *Liberal Düşünce*, 10(38-39), 283-292.
- Ionescu, G. (1976). *The Political Thought of Saint-Simon*. London: Oxford University Press.
- Itoh, M., & Lapavistas, C. (2012). *Para ve Finansın Ekonomi Politikası*. (T. Öncel, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Jackson, R. P. (2017). Antonio Gramsci's Dialectic: Past and Present. S. Breda, K. Boveiri, & F. O. Wolf içinde, *Materialistische Dialektik bei Marx und über Marx hinaus* (s. 137-149). Berlin: Freie Universität Berlin.
- Jacob, F. (2020). Engels@200: An Introduction. F. Jacob içinde, *Engels @ 200 Reading Friedrich Engels in the 21st Century* (s. 7-25). Marburg: Büchner-Verlag eG.
- Jaeger, W. (1962). *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. (R. Robinson, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- James, C. L. (1981). *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*. Connecticut: Lawrence & Co. .
- James, D. (2008). Fichte's Jacobinism. *History of European Ideas*, 34(1), 104-115.
- Jansson, A. (2018). "The Pure Teaching of Jesus": On The Christian Language of Wilhelm Weitling's Communism. *Praktyka Teoretyczna*, 3(29), 30-48.
- Jayaraman, T. (2013). Dialectics and Materialism. *The Marxist*, 29(4), 1-24.
- Jessop, R. (1990). Mode of Production. J. Eatwell, M. Milgate, & P. Newman içinde, *Marxian Economics* (s. 289-296). London: Palgrave Macmillan.
- Jiang, X. (2013). Chinese Dialectical Thinking—the Yin Yang Model. *Philosophy Compass*, 8(5), 438-446.
- Jordan, Z. A. (1966). The Dialectical Materialism of Lenin. *Slavic Review*, 25(2), 259-286.
- Jossa, B. (2017). On Dialectics and the Basic Contradiction in Capitalism. *Open Access Library Journal*, 4, 1-18.
- Just, D. (2017). The Invention of Work in Modernity: Hegel, Marx and Weber. *Journal of Historical Sociology*, 30(2), 435-456.
- Kanatlı, M. (2015). Rawlsian Theory of Justice as Fairness: A Marxist Critique. *Hitit University Journal of Social Sciences Institute*, 8(1), 301-318.
- Kangal, K. (2014). Felsefe ve Fizyolojide Camera Obscura 19. Yüzyıl Alman Düşünce Dünyasına Dair Bir İnceleme. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(17), 141-169.
- Kangal, K. (2019). Engel's Intentions in Dialectics of Nature. *Science&Society*, 83(2), 215-243.
- Kangal, K. (2020). *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*. London: Palgrave Macmillan.
- Kangal, K. (2020). *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature* . London: Palgrave Macmillan.

- Kant, I. (1917). *Perpetual Peace A Philosophical Essay*. (M. C. Smith, Çev.) London: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD.
- Kant, I. (1951). *Critique of Judgment*. New York: Hafner Pub. Co.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, & A. W. Wood, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. (S. Selvi, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Kant, I. (2002). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karabıyık, H. (2018). Marx'ın Doktora Tezi: Diyalektik Materyalizmin İşaret Fişegi. *Madde, Diyalektik ve Toplum*(2), 87-95.
- Karahanoğulları, O. (2002). Marksizm ve Hukuk. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(2), 61-92.
- Kartopu, A. (2009). *Dinler Tarihinde Dinin Tarifiyle İlgili Farklı Görüşler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Katz, C. J. (1993). Karl Marx on the transition from feudalism to capitalism. *Theory and Society*(22), 363-389.
- Kaufmann, W. (1965). *Hegel Reinterpretation, Texts and Commentary*. New York: Doubleday&Company Inc. .
- Kazumi, I. (2014). Dialectical Contradictions and Classical Formal Logic. *International Studies in the Philosophy of Science*, 28(2), 113-132.
- Kemp, R. S. (2017). How to become an idealist: Fichte on the transition from dogmatism to idealism. *British Journal For The History of Philosophy*, 25(6), 1161-1179.
- Kılınç, D. B. (2010). Marx'ın Hegel'le Diyaloğu. *Doğu Batı*, 14(55), 93-111.
- Kinney, A. M. (1983). The Meaning of Dialectic in Plato. *Auslegung: A Journal of Philosophy*, 10(3), 229-230.
- Kıvılcımlı, H. (1974). *Diyalektik Materyalizm Nedir Ne Değildir?* Ankara: Tarih ve Devrim Yayınları.
- Klepec, P. (1994). Kant's Transcendental Ideal as Fiction. *Acta Philosophica*, 15(2), 97-110.
- Kluchert, G. (1992). The paradigm and the parody. Karl Marx and the French Revolution in the class struggles from 1848–1851. *History of European Ideas*, 14(1), 85-99.

- Knight, N. (2005). *Marxist Philosophy in China: From Qu Qiubai to Mao Zedong, 1923-1945*. Dordrecht: Springer.
- Kochan, J. (2018). Johann Gottlieb Fichte and Freedom. *NOWA KRYTYKA*(41), 43-65.
- Kolakowski, L. (1971). Althusser's Marx. *Socialist Register*, 8, 111-128.
- Kolektif. (2004). *İktisat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kolektif. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kolektifi, S. B. (2008). *Karl Marx Biyografi*. (E. Kürkçü, Çev.) İstanbul: Sorun Yayınları.
- Konur, D., & Toprak, S. (2016). Hegel'in İnsan Anlayışı. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 117-130.
- Kopnin, P. (1963). Dialectics. *Soviet Studies in Philosophy*, 1(4), 16-22.
- Kopnine, P. V. (1967). Dialectic and Logic. *Diogenes*, 15(60), 87-102.
- Korsch, K. (1977). The Marxist Dialectic. D. Kellner içinde, *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (s. 135-140). Austin & London: University of Texas Press.
- Korsch, K. (2016). *Karl Marx*. Leiden: Brill.
- Koselleck, R. (1998). Social History and Begriffsgeschichte. I. Hami'siier-Monk, K. Tilmans, & F. V. Vree içinde, *History of Concepts Comparative Perspectives* (s. 23-37). Amsterdam: Amsterdam Univcrsiv Press.
- Kosik, K. (2015). *Somutun Diyalektiği İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*. (E. Kaya, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Kovel, J. (2008). Dialectic as Praxis. B. Ollman, & T. Smith içinde, *Dialectics for the New Century* (s. 235-243). New York: Palgrave Macmillan.
- Kömbe, İ. (2006). Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnafi İffet'in Tercüme-i Adab-ı Gelenbevi Adlı Eseri. *Divan İlmi Araştırmalar*, 1, 119-167.
- Kröber, G. (1976). Olumsuzlama (Negation) ve Bilimin Gelişmesi. *Birikim*(12), 53-55.
- Kuhar, L. (2019). What is wrong with The Young Karl Marx? *Science & Society*, 83(4), 561-567.
- Kurczewski, J. (1998). A Self-Commissioned Sociology for the People: Ossowski on Marxism and Marxist Societies. *Polish Sociological Review*(122), 95-113.
- Kuusinen, O. W. (1965). *Diyalektik Materyalizm*. (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Laberenne, P. (2016). Diyalektik Materyalizm ve Bilim. P. Laberenne, R. Maublanc, G. Friedmann, & J. Baby içinde, *Diyalektik Yöntem ve Materyalizm* (B. Asal, Çev., s. 59-93). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2014). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso Books.
- Lash, S., & Urry, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Laurence, S., & Margolis, E. (2012). Abstraction and the Origin of General Ideas. *Philosopher's Imprint*, 12(19), 1-22.
- Lawrence, B. B., & Karim, A. (2007). *On Violence: A Reader*. New York: Duke University Press.
- Ledbetter, J. (2007). Introduction. K. Marx içinde, *Dispatches for the New York Tribune Selected Journalism of Karl Marx* (s. xvii-xxix). New York: Penguin Books.
- Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- Lefebvre, H. (2018). *Marksizm*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Leighton, J. A. (1896). Hegel's Conception of God. *The Philosophical Review*, 5(6), 601-618.
- Lenin, V. I. (1961). Philosophical Notebooks. V. I. Lenin içinde, *Collected Works Cilt 38*. Moscow: FOREIGN LANGUAGE PUBLISHING HOUSE.
- Lenin, V. İ. (1961). *Philosophical Notebooks*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lenin, V. I. (1993). *Materyalizm ve Ampiryokritisizm Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Lenin, V. İ. (2006). *Marks, Engels, Marksizm*. (V. Erdoğan, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Lenin, V. İ. (2013a). *Felsefe Defterleri Toplu Yapıtlar 38*. (A. Tokatlı, Çev.) İstanbul: Minör Yayınları.
- Lenin, V. İ. (2013b). *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*. (M. Beyhan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Lenin, V. İ. (2014). *Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Li, X., Worm, V., & Xie, P. (2018). Is Yin-Yang superior for paradox research? *Cross Cultural & Strategic Management*, 25(3), 501-514.

- Liebel, H. P. (1965). The Bourgeoisie in Southwestern Germany, 1500-1789: A Rising Class? *International Review of Social History*, 10(2), 283-307.
- Liebich, A. (1979). Hegel, Marx, and Althusser. *Politics & Society*, 9(1), 89-102.
- Liebich, A. (2010). *Selected Writings of August Cieszkowski*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Limnatis, N. G. (2008). *German Idealism and The Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*. New York: Springer.
- Lindsay, J. (1910). The Philosophy of Schelling. *The Philosophical Review*, 19(3), 259-275.
- Little, D. (1987). Dialectics and Science in Marx's Capital. *Philosophy of the Social Sciences*, 17(2), 197-220.
- Little, D. (2011). Marksizm ve Yöntem. D. Glaser, & D. M. Walker içinde, 20. *Yüzyılda Marksizm* (B. Gürel, O. Koyunlu, & S. Savran, Çev., s. 317-336). İstanbul: Versus Kitap.
- Liu, W. (2021). Study on Moses Hess' Socialist Thought and Its Study on Moses Hess' Socialist Thought and Its. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 575, 149-154.
- Long, A. A. (1978). Dialectic and the Stoic Sage. M. Rist içinde, *The Stoics* (s. 101-124). Berkeley: University of California Press.
- Longuet, R.-J. (2012). *Büyük Dedem Karl Marx*. (R. Akman, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Loparic, Z. (1987). Kant's Dialectic. *NOUS* 21, 573-593.
- Löwy, M. (2000). Marx's Dialectic of Progress: Closed or Open? *Socialism and Democracy*, 14(1), 35-44.
- Lukacs, G. (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. (R. Livingstone, Çev.) Cambridge: The MIT Press.
- Lukacs, G. (1978). *Marx's Basic Ontological Principles*. (D. Fembach, Çev.) London: Merlin Press.
- Lukacs, G. (2000). *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and Dialectic*. (E. Leslie, Çev.) New York: Verso.
- Lukacs, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci*. (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Lukes, S. (1969). Saint-Simon. T. Raison içinde, *The Founding Fathers of Social Science* (s. 27-34). London: Penguin Books.
- Lukes, S. (1971). The Meanings of "Individualism". *Journal of the History of Ideas*, 32(1), 45-66.

- Magala, S. (1975). Dialectical Philosophy and The Philosophy of Science. *Erkenntnis*, 9(3), 411-418.
- Magrini, J. M. (2012). Dialectic and Dialogue in Plato: Revitising the Image of "Socrates-as-Teacher" in the Hermeneutic Pursuit of Authentic Paideia. *Philosophy Scholarship*(33), 1-27.
- Malik, N. (2019). Karl Marx's Dialectic Materialism A Philosophical Analysis. *Al-Hikmat: A Journal of Philosophy*, 39, 1-17.
- Mandel, E. (1991). *Sosyalizmin Geleceği*. (F. Başkaya, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Mandel, E. (2008). *Marksist Ekonomi El Kitabı*. (O. Suda, Çev.) Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Mandel, E. (2013). *Geç Kapitalizm*. (C. Badem, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Mann, S. (2009). Parmenides, Hegel and Special Relativity. M. Rossetto, M. Tsianikas, G. Couvalis, & M. Palaktsoglou içinde, *Greek Research in Australia: Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies* (s. 71-78). Avustralya: Flinders University Press.
- Mansfield, S. R. (1993). Gramsci and the Dialectic: Resisting "Encroachment". *A Journal of Economics, Culture & Society*, 6(2), 81-103.
- Marcuse, H. (1961). *Soviet Marxism*. New York: Vintage Books.
- Marcuse, H. (1968). Liberation from the Affluent Society. D. Cooper içinde, *The Dialectics of Liberation*. Baltimore: Penguin.
- Marcuse, H. (1971). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1985). A Note on Dialectic. A. Arata, & E. Gebhardt içinde, *The Essential Frankfurt School Reader* (s. 444-452). New York: Continuum.
- Marcuse, H. (1986). *Reason and Revolution*. London: Routledge.
- Margolis, S. L. (2012). Abstraction and the Origin of General Ideas. *Philosopher's Imprint*, 12(19).
- Marksizma-Leninizma, I. (1956). *Reminiscences of Marx and Engels*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marques, L. (2020). *Capitalism and Environmental Collapse*. Campinas: Springer Cham.
- Martin, S. G. (1925). Kant As A Student of Natural Science. *The Monist*, 35(2), 248-258.
- Martinelli, A. (1968). In Defense of The Dialectic: Antonio Gramsci's Theory of Revolution. *Berkeley Journal of Sociology*, 13, 1-27.

- Marx, K. (1975). The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law. K. Marx, & F. Engels içinde, *Marx and Engels Collected Writings Vol II*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. (1998). *Artı Değer Teorileri I*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009b). *Yahudi Sorunu*. (S. Y. Kurulu, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Felsefenin Sefaleti*. (A. Kardam, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2012). *Grundrisse*. (S. Nişanyan, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2013). *Kapital II. Cilt*. (M. Selik, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2014). *Kapital I*. (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2015a). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2015a). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2015b). *Kapital III. Cilt*. (M. Selik, & E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2016a). *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefeleri*. (H. Demirhan, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2016b). *Fransız Üçlemesi*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2017). Giriş: Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üzerine. K. Marx içinde, *Hayalet Karl Marx Seçme Yazılar* (s. 94-107). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, K. (2017). Odun Hırsızlığı Kanunu. K. Marx içinde, *Hayalet Karl Marx Seçme Yazılar* (s. 50-52). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, K. (2019). *Ücret, Fiyat ve Kar*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., & Engels, F. (1995). *Seçme Yazışmalar 1 1844-1869*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1996). *Seçme Yazışmalar 2 1870-1895*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2010a). *Collected Works Volume 2: Friedrich Engels 1838-42*. Lawrence & Wishart: Electric Book.

- Marx, K., & Engels, F. (2010b). *Collected Works Volume 4 Marx and Engels 1844-45*. Lawrence & Wishart: Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2010c). *Collected Works Volume 5 1845-1847*. Lawrence & Wishart: Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2010d). *Collected Works Volume 7 Marx and Engels 1848*. Lawrence & Wishart: Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2010e). *Collected Works Volume I 1835-1843*. Lawrence&Wishart: Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2010f). Komünist Manifesto. K. Marx, & F. Engels içinde, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* (N. Satlıgan, T. Ağaoğlu, O. Göçmen, & Ş. Alpagut, Çev., s. 19-53). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., & Engels, F. (2012). *Collected Works Volume 3 March 1843-August 1844*. Lawrence & Wishart: Electric Book.
- Marx, K., & Engels, F. (2015a). *Alman İdeolojisi*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2015b). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2017). *Gotha ve Erfurt Programları Üzerine*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Mascot, J. M. (2017). Hegel and the Ad-venture of the Totality. C. F. Holzhey, & M. Gragnolati içinde, *De/Constituting Wholes: Towards Partiality Without Parts* (s. 131-149). Vienna: Turia+Kant.
- Mason, P. (2014). *Çalışarak Yaşamak ya da Savaşarak Ölmek: Küresel İşçi Sınıfı Nasıl Oluşturdu?* (G. Orhan, & M. Ertan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Maublanc, R. (2016). Hegel ve Marx. P. Laberrenne, R. Maublanc, G. Friedman, & J. Baby içinde, *Diyalektik Yöntem ve Materyalizm* (B. Asal, Çev., s. 9-58). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Mavroudeas, S. (2020). Friedrich Engels and his contribution to Marxism. *Human Geography*, 1-6.
- McCarthy, G. E. (1988). *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy*. New York: Springer.
- McKenna, T. (2012). The Dialectic of Pre-Socratic Philosophy and its Basis in the Civilization of Antiquity. *Journal of Socialist Theory*, 40(2), 261-280.
- McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx*. New York: F. A. Praeger.

- McLellan, D. (1979). *Marxism After Marx*. New York: Harper & Row.
- McLellan, D. (1980). *Marx Before Marxism*. London: The Macmillan Press.
- McLellan, D. (1995). *Karl Marx A Biography*. New York: Macmillan Publishers.
- McTaggart, J., & McTaggart, E. (1999). *Studies in the Hegelian Dialectic*. Kitchener: Batoche Books.
- Mercer, R. (2015). Hume and Kantian Teleology. *De Gruyter Open Teology*, 1, 107-121.
- Meredith, E. (1867). *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London: Palgrave Macmillan.
- Michael-Matsas, S. (2007). Lenin and the Path of Dialectics. S. Budgen, S. Kouvelakis, & S. Zizek içinde, *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth* (s. 101-119). Durham: Duke University Press.
- Michelet, C. L., & Soldan, L. (1871). The Dialectic and The Principle of Contradiction. *The Journal of Speculative Philosophy*, 5(4), 319-337.
- Micheli, G. (2014). Kant and Zeno of Elea: Historical Precedents of The Sceptical Method. *Marilia*, 37(3), 57-64.
- Michelis, A. (2018). Philosophy of Praxis in Antonio Gramsci's Work. *Problemata: R. Intern. Fil.*, 9(2), 150-160.
- Mitin, M. B. (1978). *Marx and Engels On Reactionary Prussianism*. London: Red Star Press.
- Mjaaland, M. T. (2020). Introduction. M. T. Mjaaland içinde, *The Reformation of Philosophy The Philosophical Legacy of the Reformation Reconsidered* (s. 1-19). Nehren: Mohr Siebeck Tübingen.
- Moggach, D. (1996). Fichte's theories of intersubjectivity. *The European Legacy Toward New Paradigms*, 1(6), 1934-1948.
- Moore, J. W. (2001). (Re)Discovering Marx's Materialism. *Organization & Environment*, 14(2), 240-245.
- Moorjani, A. (2021). *Beckett and Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- More, T. (2020). *Utopia Selected Epigrams*. (B. Ritter, C. Young, & E. Ellis, Çev.) Dallas: CTMS Publishers.
- Murr, D. E. (2010). Politics and Dialectic in Plato's Statesman. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 25(1), 109-147.
- Musto, M. (2021). *Karl Marx'ın Son Yılları Entelektüel Bir Yaşam Öyküsü*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Mühlestein, H. (1948). Marx and the Utopian Wilhelm Weitling. *Science & Society*, 12(1), 113-129.
- Narski, I. S. (2013). Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi. Kolektif içinde, *Bilim ve Düşünce Kitap Dizisi 3: Pozitivizm* (O. Geridönmez, Çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Nath, S. (2014). Is Plato a Perfect Idealist? *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 19(3), 22-25.
- Natomi, N. (2006). Plato's Metaphysics and Dialectic. M. Louise, & P. Pellegrin içinde, *A Companion to Ancient Philosophy* (s. 192-212). Oxford: Blackwell Publishing.
- Negri, A. (2014). *Factory of Strategy: Thirty-Three Lessons on Lenin*. (A. Bove, Çev.) West Sussex: Columbia University Press.
- Neilson, D. (2017). Re-situating Capital Vol. 1 Beyond Althusser's Epistemological Break: Towards Second Generation Neo-Marxism. *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*, 1(4), 231-253.
- Newman, S. (2011). Introduction: Re- encountering Stirner's Ghosts. S. Newman içinde, *Max Stirner* (s. 1-21). London: Palgrave Macmillan.
- Nicolaievsky, B., & Otto, M. H. (2015). *Karl Marx Man and Fighter*. London: Andesite Press.
- Nicolau, M. F., & Filho, J. E. (2013). The Hegelian critique of Kantian antinomies: an analysis based on the Wissenschaft der Logik. *International Journal of Philosophy*, 1(3), 47-50.
- Nimtz, A. H. (2012). *Demokrasi Savaşçıları Olarak Markx ve Engels*. (C. Saday, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Nitsch, T. O. (1992). Marx on Man's Sociality by Nature: An Inexplicable Omission? *International Journal of Social Economics*, 19(7/8/9), 108-120.
- Notomi, N. (2004). Socratic Dialogue and Platonic Dialectic: How the Soul Knows in the Republic. *International Plato Society Plato Journal*, 1-7.
- Oğuzkan, A. F. (1974). *Eğitim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oittinen, V., & Rauhala, P. (2014). Evald Ilyenkov's Dialectics of Abstract and Concrete and the Recent Value-Form Debate. A. Levant, & V. Oittinen içinde, *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism* (s. 165-182). Leiden: Brill.
- Oizerman, T. I. (1981). Kant's Doctrine of the "Things in Themselves" and Noumena. *Philosophy and Phenomenological Research*, 41(3), 333-350.

- Ollman, B. (2008a). *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*. (C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2008b). *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*. (A. Kars, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2011a). *Diyalektik Soruşturmalar*. (C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2011b). *Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş*. (Ayşegül Kars, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2013). Niçin Diyalektik? Niçin Şimdi? B. Ollman, & T. Smith içinde, *Yeni Yüzyılda Diyalektik* (Ş. Alpagut, Çev., s. 21-47). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B., & Anderson, K. B. (2019). *Çağdaş Marksizm Seçkisi Yüzyıla Damga Vuran Metinler*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B., & Smith, T. (2008). Introduction. B. Ollman, & T. Smith içinde, *Dialectics for the New Century* (s. 1-8). New York: Palgrave Macmillan.
- O'Neill, O. (2015). *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Öngen, T. (2002). Marx ve sınıf. *Praksis*(8), 9-28.
- Öngen, T. (2008). Marksist Sınıf Kuramı. Y. Akkaya, & İ. Kaygısız içinde, *Manifesto'nun 160. Yılında Marksizmin Güncelliği* (s. 182-202). Ankara: Epos Yayınları.
- Öngen, T. (2014). *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi Günümüzde İşçi Sınıfı*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Özalp, E. (2011). *Teorisyeniniz Devrimciydi 21. Yüzyılda Marksizm ve Sosyalizm*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Özçınar, Ş. (2014). Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Hegel'in Varlık, Yokluk ve Oluş Diyalektiği. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22(22), 91-111.
- Pacewicz, A. (2013). Wisdom-Knowledge-Belief: The Problem of Demarcation in Plato's *Phaedo*. *Studia Philosophica Wratislaviensia, Supplemewntary Volume*, 11-23.
- Palmer, B. D. (2015). Sınıfı Yeniden Düşünmek: Proleterleşme Olarak Güvencesizlik. L. Panitch, G. Albo, & V. Chibber içinde, *21. Yüzyılda Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi* (T. Öncel, Çev., s. 53-75). İstanbul: Yordam Kitap.

- Panitch, L., & Gindin, S. (2019). *Küresel Kapitalizmin Oluşturulması Amerikan İmparatorluğunun Siyasal İktisadı*. (Ü. Şenesen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Panitch, L., & Leys, C. (2009). *Küresel Parlama Noktaları Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*. (T. Öncel, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Paolucci, P. B. (2007). *Marx's Scientific Dialectics A Methodological Treatise for a New Century*. Leiden: Brill.
- Park, J. Y. (2008). *Buddhism and Postmodernity: Zen, Huayan, and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics*. Lanham: Lexington Books.
- Parkin, F. (1979). *Marxism and Class Theory*. London: Tavistock.
- Patnaik, P. (2019). Contemporary Capitalism and the World of Work. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 8(1-2), 303-316.
- Patricia Curd. (2011). *A Presocratics Reader Selected Fragments and Testimonia*. (R. D. Mckirahan, & P. Curd, Çev.) Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Paul Foulquie. (1975). *Diyalektik*. (A. Timuçin, Çev.) İstanbul: Gelişim Yayınları.
- Pauwels, J. (2019). *Büyük Sınıf Savaşı 1914-1918*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Peled, Y. (1992). From Teology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on The Question of Jewish Emancipation. *History of Political Thought*, 13(3), 463-485.
- Perelman, M. (1978). Karl Marx's Theory of Science. *Journal of Economic Issues*, 12(4), 859-870.
- Perry, M. (2010). *Marksizm ve Tarih*. (G. Tunçer, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Ünler, Çev.) Ankara: Paradigma Yayınları.
- Peters, M. A., & Besley, T. (2021). Models of Dialogue. *Educational Philosophy and Theory*, 53(7), 669-676.
- Pires, G. N. (2019). Marx and history: the limits of 'radical change' thesis. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 41, 1-9.
- Plekhanov, G. (1976). *Selected Philosophical Works Vol. II*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Politzer, G. (2010). *Felsefenin Temel İlkeleri*. (M. Erdost, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

- Popper, K. R. (1963). Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance. *Mind*, 72(287), 386-392.
- Popper, K. R. (1964). Diyalektik Nedir? *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 19(1), 168-198.
- Poulantzas, N. (1975). *Classes in Contemporary Capitalism*. London: NLB.
- Prichard, A. (2010). The Ethical Foundations of Proudhon's Republican Anarchism. B. Franks, & M. Wilson içinde, *Anarchism and Moral Philosophy* (s. 86-112). London: Palgrave Macmillan.
- Proudhon, P. J. (2012). *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınevi.
- Proudhon, P. J. (2019). *Mülkiyet Nedir?* (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Przeworski, . (1977). Proletariat into Class, The Process of Class Formation From Kautsky's 'the class struggle' to Recent Debates. *Politics and Society*, 7(4), 343-401.
- Pusca, A. (2009). Walter Benjamin, a Methodological Contribution. *International Political Sociology*, 3, 238-254.
- Radice, H. (2015). Günümüzde Sınıf Teorisi ve Sınıf Siyaseti. L. Panitch, G. Albo, & V. Chibber içinde, *Sınıflar Dönüşürken* (T. Öncel, Çev., s. 255-276). Ankara: Yordam Kitap.
- Ramage, B. J. (1899). Prince Bismarck and German Unity. *The Sewanee Review*, 7(4), 444-468.
- Ramose, M. (2014). Dying a Hundred Deaths: Socrates on Truth and Justice. *Phronimon*, 15, 67-80.
- Ree, E. V. (2020). Productive forces, the passions and natural philosophy: Karl Marx, 1841-1846. *Journal of Political Ideologies*, 1-20.
- Rescher, N. (2007). *Dialectics: A Classical Approach to Inquiry*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Riazanov, D. (2011). *K. Marx F. Engels Hayat ve Eserlerine Giriş*. (R. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Riazanov, D. (2011). *K. Marx F. Engels Hayat ve Eserlerine Giriş*. (R. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Roberts, W. C. (2013). Feuerbach and the Left and Right Hegelians. A. D. Schrift içinde, *The History of Continental Philosophy* (s. 377-394). Chicago: University of Chicago Press.

- Robinson, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic* . New York: Cornell University Press.
- Rockmore, T. (2018). Is Marx A Materialist? *Epistemology & Philosophy of Science*, 55(3), 62-75.
- Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra: Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*. (K. Kahveci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rockwell, R. (2013). Marcuse's Hegelian Marxism, Marx's Grundrisse, Hegel's Dialectic. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 289-306.
- Roochnik, D. (2018). *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's "Republic"*. New York: Cornell University Press.
- Rosdolsky, R. (1977). *The Making of Marx's 'Capital'*. (P. Burgess, Çev.) London: Pluto Press.
- Rosen, M. (1992). *Problems of the Hegelian Dialectic: Dialectic Reconstructed as a Logic of Human Reality*. Berlin: Springer.
- Rosen, Z. (1977). *Bruno Bauer and Karl Marx The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Rosenberg, N. (1974). Karl Marx on the Economic Role of Science. *Journal of Political Economy*, 82(4), 713-728.
- Rowthorn, R., & Ramaswamy, R. (1997). *Deindustrialization—Its Causes and Implications*. Washington: International Monetary Fund Publications.
- Rubel, M. (1962). Marx's Concept of Democracy. *New Politics*, 1(2), 94-105.
- Rubel, M. (1980). *Macmillan Chronology Series Marx Life And Works*. (M. Bottomore, Çev.) London: The Macmillan Press.
- Rubel, M., & Manale, M. (1975). *Marx Without Myth A Chronological Study of His Life and Work*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ruben, D.-H. (1979). *Marxism and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge*. Sussex: The Harvester Press.
- Ruben, D.-H. (1979). *Marxism and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge* . New Jersey: Humanities Press.
- Runciman, W. G. (1959). Plato's Parmenides. *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 89-120.
- Ruyle, E. E. (1975). Mode of production and mode of exploitation: The mechanical and the dialectical. *Dialectical Anthropology*, 1(7).
- Saksena, S. K. (1950). Dialectical Materialism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 10(4), 541-552.

- Saksena, S. K. (1970). *Essays on Indian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salmon, W. C. (2001). *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Sandywell, B. (1998). Dialectics. W. H. Swatos içinde, *Encyclopedia of Religion and Society*. Lanham: AltaMira Press.
- Santos, T. D. (1970). The Structure of Dependence. *American Economic Review*, 60(2), 231-236.
- Satoor, C. (2022). Becoming-Dynamic: The Early Schelling and the Production of Nature. *Environment, Space, Place*, 14(1), 70-92.
- Sattler, W. M. (1943). Socratic Dialectic and Modern Group Discussion. *Quarterly Journal of Speech*, 29(2), 152-157.
- Savran, S. (2012). Kapitalist Üretim Tarzında Yüzey Biçimleri. M. Satlıgan, S. Savran, & E. A. Tonak içinde, *Kapital'in İzinde* (s. 133-159). İstanbul: Yordam Kitap.
- Savran, S. (2013). Kapital. A. Ahmad, & vd. içinde, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* (s. 209-237). İstanbul: Yordam Kitap.
- Savran, S. (2015). Sınıfları Haritalamak: Sınıflar Birbirinden Nasıl Ayrılır? S. Savran, K. Tanyılmaz, & A. Tonak içinde, *Marksizm ve Sınıflar Dünyada ve Türkiye'de Sınıflar ve Mücadeleleri* (s. 25-71). İstanbul: Yordam Kitap.
- Savran, S. (2022). *Marksistler Cilt II: Sosyalizmin Enternasyonalizmle Sınavı*. İstanbul : Yordam Kitap.
- Sax, B. C. (1990). The end of philosophy and the origins of 'ideology': Karl Marx and the crisis of the young Hegelians. *History of European Ideas*, 12(6), 837-841.
- Sayers, S. (1976). The Marxist Dialectic. *Radical Philosophy*(14), 9-19.
- Sayers, S. (2008). *Marksim ve İnsan Doğası*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Sayers, S. (2022). The Rational Kernel of Hegel's Dialectic. *International Critical Thought*, 1-10.
- Schaub, E. L. (1912). Hegel's Criticisms of Fichte's Subjectivism. *The Philosophical Review*, 21(5), 566-584.
- Schelling, F. W. (2006). *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne*. (Ö. N. Soykan, Çev.) İstanbul: MVT Yayıncılık.

- Schinkel, W. (2015). The Image of Crisis: Walter Benjamin and the Interpretation of "crisis" in Modernity. *Thesis Eleven*, 127(1), 36-51.
- Schinkel, W. (2015). The Image of Crisis: Walter Benjamin and the Interpretation of 'crisis' in Modernity. *Thesis Eleven*, 127(1).
- Schinkel, W. (2015). The Image of Crisis: Walter Benjamin and the Interpretation of 'crisis' in Modernity. *Thesis Eleven*, 127(1).
- Schurman, J. G. (1899). Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense. *The Philosophical Review*, 8(1), 1-22.
- Schwandt, T. A. (2007). *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*. CA: SAGE Publications.
- Sencer, M. (1981). *Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Seve, L. (2011). Belirminin Diyalektiği. B. Ollman, & T. Smith içinde, *Yeni Yüzyılda Diyalektik* (Ş. Alpagut, Çev., s. 123-140). İstanbul: Yordam Kitap.
- Shapiro, S. (2008). *How to Read Marx's Capital*. London: Pluto Press.
- Shapiro, S. (2008). *How To Read Marx's Capital*. London: Pluto Press.
- Sharma, H. (1952). *Dialectic in Buddhism and Vedanta*. Banaras: Nand Kishore and Bros.
- Shaw, P. (2012). Marx As Journalist: Revisiting The Free Speech Debate. *tripleC*, 10(2), 618-632.
- Shenk, T. (2013). Marxism Today. M. Dobb içinde, *Palgrave Studies in History of Economic Thought Series* (s. 68-93). London: Palgrave Macmillan.
- Silver, B. (2015). *Emeğin Gücü 1870'ten Günümüze İşçi Hareketleri ve Küreselleşme*. (A. Önal, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Singer, P. (2000). *Marx: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press.
- Siraki, G. K. (2019). Study of Knowledge in Gramsci's Theories and Its Role in Epistemological Sociology. *International Journal of Social Sciences*, 9(3), 73-84.
- Siuda, P. (2014). Between Production Capitalism and Consumerism: The Culture of Prosumption and Discovering the Mechanisms of its Functioning. N. Grigoriou, & C. Veloutsou içinde, *Theoretical and Empirical Reflections in Marketing* (s. 1-14). Athens: Athens Institute for Education and Research.
- Slyvester, C. (1999). The Classical Idea of Leisure: Cultural Ideal or Class Prejudice? *Leisure Sciences*, 21, 3-16.

- Smith, M. E. (2009). Against Dualism: Marxism and the Necessity of Dialectical Monism. *Science & Society*, 73(3), 356-385.
- Soo, F. Y. (1981). *Mao Tse-Tung's Theory of Dialectic*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company .
- Soyer, C. (2020). *Marksizm ve Siyaset: Yöntem, Kuram, Eylem*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Sparby, T. (2014). The Problem of Higher Knowledge in Hegel's Philosophy. *Hegel Bulletin*, 35(1), 33-55.
- Sperber, J. (2013a). *Karl Marx A Nineteenth Century Life*. New York: Liveright Publishing Cooperation.
- Sperber, J. (2013b). Karl Marx the German. *German History*(31), 383-402.
- Spindler, M. (2013). *International Relations A Self-Study Guide to Theory*. Berlin: Barbara Budrich Publishers .
- Spinoza, B. (1901). *Improvement of the Understanding: Ethics and Correspondence of Benedict de Spinoza* . New York: M. Walter Dunne.
- Spirkin, A. (1975). Dialectical Materialism. *Sovietica*, 37, 5-47.
- Sprigge, T. L. (2006). *The God of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Stalin, J. (1949). *Dialectical and Historical Materialism* . Moscow: Foreign Language Publishing.
- Standing, G. (2020). *Prekarya Yeni Tehlikeli Sınıf*. (E. Bulut, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Stirner, M. (2017). *Biricik ve Mülkiyeti*. (İ. Türkdogan, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Stone, A. (2014). Adorno, Hegel, and Dialectic. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(6), 1118-1141.
- Strathern, P. (2016). *90 Dakikada Karl Marx*. (G. Karalök, Çev.) İstanbul: Zeplin kitap.
- Strauss, D. F. (2019). *The Life of Jesus Volume I*. London: Creative Media Partners.
- Struhl, K. J. (2016). Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing. *Science & Society*, 80(1), 78-104.
- Sturm, T., & Wunderlich, F. (2010). Kant and the scientific study of consciousness. *History of the Human Sciences*, 23(3), 48-71.
- Suchting, W. a. (1982). "Productive Forces" and "Relations of Production" in Karl Marx. *Analyse & Kritik*, 4, 159-181.

- Suslakov, B. I., & L. A. Yakovleva. (2017). *Felsefe El Kitabı*. (S. Mutlu, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Sweezy, P. M., & Baran, P. (2007). *Tekelci Sermaye*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Şatana, N. S. (2015). Uluslararası İlişkilerde Bilimsellik, Metodoloji ve Yöntem. *Uluslararası İlişkiler*, 12(46), 11-33.
- Şekerci, M. F. (2017). Hegel's Master-Slave Dialectic and The Relationship Between God and Believer. *Bilgi*, 34, 148-160.
- Şeptulin, A. (2013). *Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları*. (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Tabak, M. (2012). *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tabak, M. (2015). *Organik Bütünün Oluşumu*. (G. Demir, Çev.) İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Tanyılmaz, K. (2015). Dünyada İşçi Sınıfı. S. Savran, K. Tanyılmaz, & E. A. Tonak içinde, *Marksizm ve Sınıflar Dünyada ve Türkiye'de Sınıflar ve Mücadeleleri* (s. 71-91). İstanbul: Yordam Kitap.
- Teber, S. (1983). *Jenny Marx'ın Kısa Yaşam Öyküsü*. İstanbul: Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı Yayınları.
- Thalheimer, A. (2013). *Diyalektik Materyalizme Giriş*. (S. Altınçekiç, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Thompson, M. J. (2014). The Base-Superstructure Hypothesis and The Foundations of Critical Theory. *Mediations of Social Life in the 21st Century Current Perspectives in Social Theory*, 32, 161-193.
- Timmerman, D. M., & Schiappa, E. (2010). Dialegesthai as A Term of Art: Plato and the Disciplining of Dialectic. D. M. Timmerman, & E. Schiappa içinde, *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse* (s. 17-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Timur, T. (2007). *Marksizm, İnsan ve Toplum Balibar, Seve, Althusser, Bourdieu*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Tokatlı, A. (1973). *Ansiklopedik Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tomsic, S. (2018). Toward a Materialist Ontology. *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*, 2(2), 82-117.
- Tonak, E. A. (2012). Dönüşüm Sorunu: Üzerine Bir not. N. Satlıgan, S. Savran, & E. A. Tonak içinde, *Kapital'in İzinde* (s. 159-166). İstanbul: Yordam Kitap.

- Trabattoni, F. (2016). *Essays on Plato's Epistemology*. Leuven: Leuven University Press.
- Tridimas, G. (2019a). The debate about the nature of the ancient Greek economy: 19th century German scholarship and modern economic theory. *German-Greek Yearbook of Political Economy*, 2, 3-25.
- Tridimas, G. (2019b). The failure of ancient Greek growth: institutions, culture and energy cost. *Journal of Institutional Economics*, 15(2), 327-350.
- Tse-Tung, M. (1967). *On Contradiction*. Pekin: Foreign Language Press.
- Tucker, R. (1964). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Türel, O. (2017). *Küresel Tarihçe, 1945-79*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Türel, O. (2021). *Küresel İktisadi Tarihçe, 1980-2009*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Türkyılmaz, Ç. (2011). Hegel'de gerçekleşme kavramı. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 197-206.
- Ulukütük, M. (2018). Batı Felsefesi ve "Taşrası": Efendiler İcadı ile Köleler Üretiminin Merkez-Taşra İkileminde Yansımaları. *Birey ve Toplum*, 8(15), 31-75.
- Uslu, A. (2015). Sosyalist Düşüncenin Kaynakları: Büyük Britanya ve Fransa'da İşçi Hareketlerinin Başlangıcı ve Ütopya Düşüncesi (1800-1830). *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70(1), 35-63.
- Uslu, A. (2017). Alman Devletlerinde Sosyalist Siyasal Düşünceler, Hukuk Felsefesi ve Din Felsefesi (1830-1840). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3(1), 21-48.
- Uslu, A. (2021). *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi Soyut Evrenselciliğe Karşı Eşitlik Talepleri (1789-1917) Cilt III*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Ünsalan, F. (2019). Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(28), 243-273.
- Ürek, O. (2009). Schelling'in Kant Eleştirisi. *Kaygı*(12), 159-166.
- Üzgel, İ., & Bedirhanoğlu, N. (2015). Eleştirel Bir Literatür Değerlendirmesi: Dışlamadan Sınırlı Tanımaya, Uluslararası İlişkiler Kuramları ve Marksizm. *Uluslararası İlişkiler*, 12(46), 105-130.
- Vandenberghe, F. (2009). *A Philosophical History of German Sociology*. (C. Shread, Çev.) London: Routledge.
- Veltmeyer, H., & Wise, R. D. (2018). *Critical Development Studies: An Introduction*. Warwickshire: Practical Action Publishing.

- Vijayamohanan, P. N. (2013). You Cannot Swim Twice in the Same River: The Genesis of Dialectical Materialism. *Centre for Development Studies*(45011), 1-79.
- Vouros, D. (2014). Hegel, "Totality" and "Abstract Universality" in The Philosophy of Theodor Adorno. *Parrhesia*(21), 174-186.
- Wallerstein, I. (1991). *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wandschneider, D. (2010). The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel. D. Moyar içinde, *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy* (s. 64-103). New York: Routledge.
- Weber, A., & Varela, F. J. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 97-125.
- Weikart, R. (1994). Marx, Engels and The Abolition of The Family. *History of European Ideas*, 18(5), 657-672.
- Wheelwright, P. (1959). *Heraclitus*. Princeton: Princeton University Press.
- White, J. D. (1996). *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*. London: Palgrave Macmillan.
- Wilde, L. (2000). 'The creatures, too, must become free': Marx and the Animal/Human Distinction. *Capital & Class*, 24(3), 37-53.
- Williams, R. (1980). *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. New York: Verso Books.
- Wilm, E. C. (1910). The Relation of Schiller to Post-Kantian Idealism. *The Journal of English and Germanic Philology*, 9(1), 20-24.
- Wise, R. D. (2010). *Imperialism, Crisis and Class Struggle*. Leiden: Brill.
- Wittel, A. (2015). Digital Marx: Toward a Political Economy of Distributed Media. C. Fuchs, & V. Mosco içinde, *Marx in the Age of Digital Capitalism* (s. 68-105). Leiden: Brill.
- Wogu, I. A. (2010). Ancient Greek Philosophers and Their Philosophy. I. A. Wogu içinde, *A Preface to Logic: Philosophy and Human Existence* (s. 16-59). Lagos: Pumack Educational Publishers.
- Wolff, M. (2004). Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State". R. B. Pippin, & O. Höffe içinde, *Hegel on Ethics and Politics* (N. Walker, Çev., s. 291-322). Cambridge: Cambridge University Press.

- Wood, A. W. (2006). Kant's Life and Works. G. Bird içinde, *A Companion to Kant* (s. 10-31). Oxford: Blackwell Publishing.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Wood, A. W. (2013). Kant's Dialectic. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(4), 595-614.
- Wood, A. W. (2017). *Karl Marx*. (D. Yücel, & B. Aydın, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wood, E. M. (2001). İlişki ve süreç olarak sınıf. *Praksis*(1), 92-119.
- Wood, E. M. (2008). *Kapitalizm Demokrasiye Karşı Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*. (Ş. Artan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M. (2012). *Sermaye İmparatorluğu*. (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M. (2014). *Sermaye İmparatorluğu*. (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M. (2018). *Sınıftan Kaçış Yeni Hakiki Sosyalizm*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M. (2021). *Kapitalizmin Kökeni Geniş Bir Bakış*. (A. C. Aşkın, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M., & Foster, J. B. (1997). *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*. New York: Monthly Review Press.
- Woods, A., & Grant, T. (2018). *Aklın İsyanı Marksist Felsefe ve Modern Bilim*. (U. Demirsoy, & Ö. Gemici, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wright, E. O. (1985). *Classes*. New York: Verso Books.
- Wright, E. O. (1992). *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. New York: Verso Books.
- Wright, W. (2001). *The Wild West: The Mythical Cowboy and Social Theory*. New York: Sage Publications.
- Wulf, M. D. (1910). *Scholasticism old and New: Introduction to Scholastic Philosophy Medieval and Modern*. (P. Coffey, Çev.) London: LONGMANS, GREEN & CO.
- Yack, B. (1980). The Rationality of Hegel's Concept of Monarchy. *The American Political Science Review*, 74(3), 709-720.
- Yalvaç, F. (2009). Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler. *Uluslararası İlişkiler*, 6(21), 3-37.

- Yalvaç, F. (2017a). *Marksizm ve Uluslararası İlişkiler Kuramları*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Yalvaç, F. (2017b). *Tarihsel Materyalizm ve Uluslararası İlişkiler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Yeliseyeva, N. V. (2019). *Yakın Çağlar Tarihi*. (Ö. İnce, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Yenişehirlioğlu, Ş. (1996). *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2021). Zerdüşt Mitolojisi. *Doğu Esintileri İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(15), 75-99.
- Yıldırım, T. (2011). Ludwig Feuerbach ve "Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Tezler" Üzerine. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(12), 39-51.
- Yıldızdöken, Ç. (2017). Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 441-450.
- Ypi, L. (2014). On Revolution in Kant and Marx. *Political Theory*, 42(3), 262-287.
- Yunis, H. (2009). Dialectic and The Purpose of Rhetoric in Plato's Phaedrus. J. J. Cleary, & G. Gurtler içinde, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy Vol. XXIV* (s. 229-248). The Netherlands: Brill.
- Yurdakul, Ç. (2018). Marx'ın Tarih Anlayışı: Tarihsel Materyalizm. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1(3), 1-19.
- Yurtsever, H. (2007). *Özgürlük ve Örgütlülük*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yurtsever, H. (2011). *Kapitalizmin Sınırları ve Toplumsal Proletarya*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yurtsever, H. (2016). *Orta Sınıf Efsanesi*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Zagladin, V. (1988). Geçmişe Bakış Üstüne Yurt Dışındaki Bir Dosta Mektup. *Yeni Açılım*(7).
- Zöllner, G. (2014). A Philosophy of Freedom: Fichte's Philosophical Achievement. M. C. Altman içinde, *The Palgrave Handbook of German Idealism* (s. 286-299). London: Palgrave Macmillan.
- Zukin, S. (1978). The Problem of Social Class under Socialism. *Theory and Society*, 6(3), 391-427.
- Zweig, M. (2018). Class as a Question in Economics. J. Russo, & S. L. Linkon içinde, *New Working-Class Studies* (s. 98-110). New York: Cornell University Press.