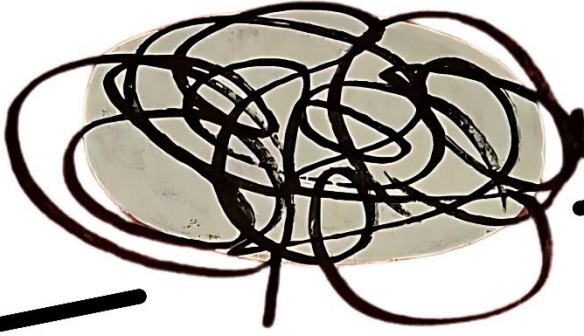


Esme Defne'ye



yabancılaşma,
yabancılaşmadan arınma
ve haysiyet

özgür elibol

hayalci hücre: #59 00φia kitaplığı #6 | yabancılaşma, yabancılaşmadan arınma
ve haysiyet | özgür elibol ©2024 hayalci hücre | bu kitabın türkçe yayın hakları
özgür elibol ve hayalci hücre yayını'na aittir. | yayına hazırlayan: soner torlak |
kapak tasarımı-dizgi: nail dündar | baskı-cilt: repar tasarım matbaa, yenibosna
merkez mh. cemal ulusoy cd. no: 43 bahçelievler/istanbul (sertifika no: 40675) |
1. baskı 2024 / istanbul | isbn no: 978-625-6597-52-5 | sertifika no: 73832 |
hayalci hücre yayını lema yayıncılık basım dağıtım kırtasiye ticaret limited
şirketi sinanoba mahallesi aktay caddesi A3-27 blok no: 6a iç kapı no: 6
büyükçekmece / istanbul | <https://hayalcihucre.com>



özgür elibol

Zile ve köylerinde başlayıp, çocukken İstanbul'un henüz cennet ama çelişkilerle dolu Beykoz'una uzanarak başladı hayata. Yıldız Teknik Üniversitesi Kimya bölümünden mezun olduktan sonra çeşitli firmalarda ve kendi kurduğu şirketinde çalıştı ve devam ediyor. Ancak hayattaki merkezi sorunsalı hiçbir zaman iş olmadı. Toplumu dönüştürmekten ziyade özgürleştirmenin önemini temel mesele edinerek felsefe ve sosyal bilime ilgisini sürdürdü. Toplumsal dönüşümü sağlayabilseler de sağ ve sol fanatizm ve fundamentalizmlerin, dogmaların özgürleşmeler önünde engel olmasını sorunsallaştırdı, bu konuda düşündü, yazdı çizdi. Bu gibi zor sorulara kapsamlı felsefi yaklaşımı eleştirel realizmde buldu, bu cevapları aramaya devam ediyor. Bilimin hakikati aramanın ve gerçeğe sadakatimizin yolu olduğunu, felsefenin adına yaraşır şekilde yapıldığında gizemli pratiklerimize cevaplar sunduğunu, sanatın hayatın büyüğü olduğunu ve çok yönlü okumanın, dinlemenin elzem olduğunu düşünüyor. Yazıları çeşitli internet gazetelerinde, sanatvetoplum.org'da ve bloğu ozgurceelyazmalari.worldpress.com'da yayınlandı.

teşekkür

Yabancılaşmanın, insani özgürleşme önündeki engellerin açıklayıcı bir eleştirisine yönelik önemli bir çıkış noktası olabileceğini David Harvey ve Vandenberghe okumalarımda düşünmüştüm. Sonra Arif Arslan ile yoğun fikir alışverişi üzerine bu metin oluşmaya başladı. Metnin oluşmasındaki katkılarından ve okumalarından dolayı Arif Arslan'a, her zaman zor soruları kolaylaştıran ve düşünsel yol açan Güney Çeğin'e ve gerek tartışmalarıyla gerek okumalarıyla metnin son şeklini almasındaki emekleri için Buket Türkmen'e çok teşekkür ederim. Hep teşvik edici oldular.

bölüm 1

giriş
21

yabancılaşma kavramının marx öncesi serüveni
33

genç marx'ta yabancılaşmanın ele alınışı
37

grundrisse'de yabancılaşmanın ele alınışı
49

kapital ve artı-değer teorileri'nde
yabancılaşmanın ele alınışı
55

meta fetişizmi ve şeyleşme
59

marksist yabancılaşma teorisine yapılan itirazlar
65

yabancılaşma üzerine çeşitli yaklaşımlar
73

bölüm 2

yabancılaşmanın "aşılmasına" yönelik
kapitalist yaklaşımlar
135

yabancılaşmayı kavramak için
sağlam kurulmuş bir insan doğası kuramı şarttır
143

bir insani yeti olarak, bir yabancılaşmadan
arınma ve direniş çağrısı olarak haysiyet
175

sonuç: yabancılaşmadan arınma, kurtuluş imkânı
197

ÖNSÖZ

Güzel bir kumaşın üstündeki desen ve süsler, en iyi şekilde kumaş ütülüyken görülebildiğinde kumaştan güzel elbiseler biçilebilir. Kumaşın alıcı renkleri ve desenleri kırışık buruşukken yeterince alımlanamadığında kumaş, taşıdığı güzelliği yeterince gösterememiş olur. Yabancılaşma da insan için kırışık buruşuk bir kumaş olma durumuna benzer. Yabancılaşmış toplum ve onu oluşturan insanlar, kendindeki potansiyel güzellikleri açığa çıkaramadığı için kendini güzel bir elbise olarak biçemez.

İyi bir yaşam, insanın kendi dünyasının dümenini çevirdiği yaşamdır; iyi bir yaşam, iyileştirir. Gelgelelim içinde bulunduğumuz kapitalist düzende insanın kendine bir yaşam üretmesi pek mümkün görünmüyor. Çoğunluktan söz ediyoruz elbette. Az sayıda insanın elinde birikmiş mülkiyete dayanan iktidar, aldatıcı bir olumlanma duygusu yaratsa da büyük resim tüm insanlığın bizzat kendi tarafından engellenmekte olduğunu gösteriyor. Çoğunluk için “insan olma” durumunun zedelenmiş olduğu ise apaçık. Kendilerini geliştirecek ve gerçekleştirecek amaçlı üretim yerine sermayenin amacı için işe koşulmuş insanlar, kendi kişiselliklerini kaybedip şeyleşirken ürettiklerinin “kişileşmesine” neden olmakta; bundan kaynaklı olarak da önde nesne ilişkileri belirleyici olup gölge insan ilişkileri ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir düzen, sınırlı bir ömre sahip her insanın yaratıcı potansiyelinin heba etmekte, ona kabuk bir yaşam bırakmaktadır. Oysaki insan, tüm bastırmalara karşın neredeyse tüm alanlarda “iyi”yle ilgilendiği, mutluluğu aradığı gözlenebilir. Başat ilgi her ne kadar kariyer ve maddi zenginlik gibi görünse de insanların anlam bulma

arayışında oldukları kolayca gözlenebilir. Ancak bu “arayış” bile çoğunlukla tuzaklanmış durumda.

İnsanın başındaki tüm bu musibet, toplumsal bir etki olarak yabancılaşma olarak ortaya çıkıyor. Yabancılaşma insanın kendinde bir durumu değil, tam da Marx’ın üzerinde durduğu gibi, toplumsal insanın bir niteliği olarak analiz edilerek insanın yaşamının iyileşmesi hususunda önemli bir adım atılabilir. Yabancılaşmayı toplumsal iyinin eksikliğinin kavrayışı olarak dikkate alıyoruz bu yüzden.

Bugün tüm Dünya üzerinde insanın egemenliği açık şekilde görülüyor, en çok da tahribat biçiminde gözleniyor. Bu tahribat, sermayenin kâr güdüsünün planlı etkinlikleri nedeniyle oluyor. Üstelik geldiğimiz noktada, yaratılan tahribatı her biçimde ölçebiliyoruz. Bu “farkındalığa” rağmen insanın kendini ve dünyasal geleceğini yok etmeye devam etmesi, akıldışı. İnsanın kendisinin ve içinde yaşadığı doğanın tahribatı karşısında “dur diyemeyişinin” kendisine ve doğaya yabancılaşmayla bir ilgisi var. Toprak, su, hava kirletilip tahrip edilirken yoksulluk, savaşlar, dinci bağnazlık, ırkçılık, büyüme hırsı karşısında boşvermişlik bu kadar yaygınsa insanın derinleşmiş bir yabancılaşmışlık içinde olduğunu gösterir. İnsan kendi hayatının dümenini kendi alacaksa bunu ancak ortaklaşa eylemle yürütebilir, içinde bulunduğu çürümeyi kolektif duygulanımlarla yapabilir. Bunun yolu da yabancılaşma hâllerini tanımaktan geçiyor.

Yabancılaşma kavrayışının iki asırlık bir geçmişi var. Hegel’den, Feuerbach’a ve Marx’a uzanan yabancılaşma kavrayışı, yeni büklümler ve hat değiştirmelerle ilerlemiş. Kavramın yol alışı Özgür’ün metninde gerektiği kadar bulacağımız için ben buraya girmiyorum. Henüz “olmayan” ama “olması da imkan dahilinde”

olanı çağırması bakımından etkili bir kavram olarak yabancılaşma, son yarım asırda toplum analizlerinden çekilmiş. Olan da “bireylerin psikolojik durumuna dair” bir kullanımla sınırlı kalmış. Yukarıda da söyledik, yabancılaşma ancak toplumsal insanın bir niteliği olarak analiz edilirse yabancılaşmamış olmaya uzanabilir. İnsanları nesneye indirgeyen ve değersizleştiren bir sürecin elbette psikolojik sonuçları olumsuzluk olarak seyreder ve insanda etkinlik kaybına yol açar pekâlâ. Ancak bireylerin psikolojik “iyileştirilmeleri” asla gerçek bir çözüm olamaz.

Marx’a göre tüm toplumsal yaşamı en temelde iktisadi faaliyetler belirler ancak yabancılaşmaya neden olan koşullar insanın bir tercihi değil, ona bir dayatmadır. Bu ilgiyle yabancılaşma konusu siyasal bağlama da taşınmalıdır ki eleştirisi yapılarak bu dayatmanın aşılması mümkün olabilsin. Çünkü iktisadi koşullar ve oluşumlar siyasal tercihlerden bağımsız değildir. İnsan bulunduğu koşulların yapıcısı olduğu kadar ürünüdür de. Bu ilgiyle toplumsal, siyasal ve kültürel kurumların şekillendiriciliğinde sürdürebilir yaşamını ve toplumsala bağlıdır. Ancak bu bağın tek yönlü bir etkiyle insanı belli sınırlara hapsettiğini söyleyemeyiz. İnsan kendinin ve toplumun “farkında” bir varlık olarak sürekli bir uyarlanım durumundadır; bu, hem toplumla bir bütünleşme hem de toplumdaki ayrışma olarak sürer. İnsani gelişimin diyalektiğidir bu. Yabancılaşmanın aşılmasını da bu “farkındalık”la ilişkilendirerek düşünmek gerekiyor. İnsanlar kendi bilinçli faaliyetleriyle kendilerini biçimlendiren maddi koşulları dönüştürmeye girişmeli ki yabancılaşmanın aşılması mümkün olsun.

İnsanın gelişim potansiyeli üzerinde duruyorsak konu bir şekilde “insan doğası”na gelecektir. Bu bakımdan yabancılaşma teorisiyle insan doğası kavrayışı bir şekilde

bir araya geleceğinden her tür yabancılaşma analizi, insan doğası kavrayışına da bulaşmak zorunda. Yabancılaşma eğer insan potansiyelinin gelişimini heba ediyorsa söz konusu gelişim olanaklarının da tanınması gereklidir. Bu bakımdan öncelikle insanın gelişim potansiyeli olan bir varlık olduğu kabul edilmelidir. İnsanın değişmeyen bir öz, katılmış bir varlık olduğu kabul edildiğinde onu eyleme sevk edecek motivasyon ve gerekçe de ortadan kalkmış olur. İnsanın gelişim potansiyeli üzerinde durarak onun özgürleşmesi yönünde bilim ve felsefe üretmeye çabalayan eleştirel realizm, insanların gelişme kapasitesine sahip olduğunu kabul ederek işe başlar. İnsan aynı zamanda kırılgan bir yapıya sahip olduğundan başkalarıyla ortaklaşa yaşantılara giremezse kendini güçlendiremez. Acı çekme duyarlılığı ve sürekli muhtaçlık hâli onun kırılganlığını daha da artırır. Eleştirel realizm gerçekçi kavrayışıyla insanın varlık hâlinin sosyal ilişkileri ve maddi refahıyla ilgisini hesaba katarak insanın aslî belirleyenin dünyasal ilişkileri olduğu belirler. Bundan dolayı da yabancılaşma teorisini sahiplenir ve onun aşmanın teorik çözümü üzerine düşünür. İnsan doğasının temel durumlarını ortaya koyarak bu durumların içerdiği insani kapasitelerin kaybolup gittiğine dikkat çeker. Türkçe yazında yabancılaşma bir hayli üzerinde durulmuş olsa da Özgür'ün metni, eleştirel realist perspektifi işe koştugu için farklı bir yerde duruyor. Eleştirel realizmin Türkiye'de yeterince tanınıp tartışılmadığını da hesaba katarsak üzerinde düşünülür hâle gelmesi için "çağrı" olarak bile değerlendirilebilir.

Yabancılaşma yazını hakim bir anlayış olarak yabancılaşmayı bilinçle ilişkilendirme eğilimindedir. Yabancılaşmışlık bir bilinçli olma/olmama hâli olarak görülür ki bu büyük bir eksikliktir. Bu kanaat duygular alanını

ihmal eder, gerçekte ise değerlendirme yargılarını duygular üretir. Elbette bilinç, doğal olarak bir “farkındalık” düzeyidir ancak bilincin sevk ediciliği ve dönüştürücülüğü yetersizdir. Eleştirel realizmin vurguladığı kabullerden birinin “insanın dünyaya bakışının değerlendirici olduğu”na göre yabancılaşmanın aşılmasında duygulara özel bir yer vermesi de beklenir. Hiç kuşkusuz Özgür’ün metninin en önemli ayaklarından biri “haysiyet” temasıdır. Yabancılaşmanın aşılmasında haysiyet’e biçilen rol, onun politik alanla ilişkisini de kuruyor. Ancak politik alana tahvil edilen bir duygu, toplumsal dönüşümde faillığe katkı sunabilir. Burası etikle politiğin çakışma noktasıdır. Dolayısıyla yabancılaşmanın aşılmasına yönelik her girişim politiktir ve insan yaşamının “iyileşmesinin” sağlanması yolunda önemli bir adımdır. Özgür’ün bu çalışmasını bu açıdan önemli görüyorum.

Arif Arslan



“İnsan akli ancak aklın ve bilgeliğin yeşerebileceği toprakları işleyerek kendi kendisini gerçekleştirecek ve talihin kendisini ulaşmaya yönelttiği zenginliğe erişecektir.”

Pappenheim

“Beni her şeyden ayıran bir boşluk var ve ben bunun sınırlarına uzanamıyorum.”

Kafka

“Hem Hegel hem de Marx insanın ve varlığın, teori ve pratiğin, praksis ve ürünün, olgu ve değerin, bir özgün farklılaşmamış birliğini, jeo-tarihsel ayrılma veya yayılma ve [sonra] yabancılaşmamış ama farklılaşmış bir kendilik veya çeşitlilik içinde birliğe nihai dönüşü öne süren Judaik/Hristiyan/yeni Platoncu derin kökleri olan temadan fazlaca etkilenmiştir.”

DCR¹

¹ DCR: *Dictionary of Critical Realism*, Merwyn Hartwig’in 2007’de hazırladığı *Eleştirel Realizm Sözlüğü*.



Edward Hooper – 1939, New York Movie,
Museum of Modern Art NYC

bölüm 1

Giriş

Yabancılaşma, arkaik antropolojik kökleri olan, gelenekten teoloji ve felsefenin ödünç aldığı bir kavramdır; kavramın teolojiden felsefeye ve bilime doğru evrilen bir serüveni vardır. Kendi ürününün inşasının karşısına dikilmesi olgusu, efendi-köle tipi toplumsal ilişkiler kadar eski. Yabancılaşmanın kökeninde de bu var. Kavram düşünce dünyasında büyük sıçramasını Hegel ile yapmıştır. Hegel'in "tinin yabancılaşması" temasından etkilenen Marx'ta ise felsefi bir kavrayıştan bilimsel analiz zeminine sıçrar yabancılaşma kavramı. Yabancılaşma ve onunla birlikte ele alınması gereken *şeyleşme* ve *fetişizm*, toplumsal eleştiri için önemli bir çıkış noktasıdır. Bir "ayrılmayı", "yabancı kalmayı" ifade ettiği için (şeyleşme de keza nesnelerin yabancılaşması anlamında) kapsayıcılığı haliyle de değişik kullanımlara imkân verir. Ve elbette kuramsal referansa göre değişik açılardan bakılır.

Yabancılaşmaya ilişkin iyi ele alınmış bir yaklaşımın toplumsal özgürleşme anlamında çok önemli ve kritik bir çıkış noktası olduğunu düşünüyorum. Yabancılaşmaya yönelik farklı referans noktaları belirlenebilir; insanın ürününe, çalışmasına, emeğine ve birbirine yabancılaşma gibi. *Yabancılaşma* ile bir şeyden, bir durumdan, bir imkândan uzak kalmayı dile getiriyoruz. Bu noktada, konu ile ilgili olarak özellikle Marx ekseninde süren tartışmalarda bir ayrım noktası oluşur: Birincisi, insanın yaşadığı bir uyum ve yabancılaşmamış olma halinden, yabancılaşmış olma durumunun ortaya çıktığı fikri. İkincisi –bundan farklı bir yaklaşım olarak– daha ziyade "yabancılaşmamış olma"yı bir gelecek tasavvuru ve imkânı olarak gören yani bir potansiyelden yabancılaşma olarak gören anlayış. Her iki durumda da bu bakış açıları, insan

doğasına dair bir felsefi ön kabul gerektiriyor. Bu insan doğası konusunu aşağıda açıyorum.

Yabancılaşma bir olgudur, aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi buna yönelik felsefi, pratik, ideolojik, bilimsel yaklaşımlar söz konusudur. Batı düşüncesinde Yabancılaşma Hegel ile belirgin hale gelir. Lakin Hegel'deki "töz" olarak ifade ettiği halk veya onun asıl odağı devleti bireyler için hedeftir. Oysa bu çok kabaca devlete sadakat olarak yorumlanabilir ve aşağıda açacağımız gibi gerçek bir yabancılaşmadır. Marx'ın yabancılaşma kavrayışı her ne kadar Hegel ve Feuerbach'tan kökünü alsada, onlardan farklı ve tam anlamıyla kopuştur.

Marx, yabancılaşmanın dinsel yabancılaşma gibi prekapitalist boyutlarını da ele almış ama özellikle kapitalizme özgü sebeplerinin üzerinde durmuş ve etkilerini incelemiştir. Toplumun ihtiyaç duyduğu şeyleri üreten fiili ve zihinsel emeğin ve buna bağlı olarak insanın özgürlüğünün ve onların bilinçli faillere dönüşmesini engelleyen koşulların açıklanarak dönüştürülmesini amaçlar.

İnsanın bir "cennet ve uyum toplumu" döneminden kopup kopmadığı konusu da ileride değineceğim üzere bir tartışma nedeni olmuştur, bu anlamda yaşanmış bir cennetten uzaklaşma anlamında bir yabancılaşmadan bahsetmediğimi baştan belirtiyim. Bu konuda antropoloji disiplini bize çeşitli şeyler söyleyebilir, bizi insanın başka halleri ve potansiyelleri üzerinde düşünceye sürükleyebilir, ufukumuzu açabilir. Bu metinde konuya ilişkin bazı felsefi kavrayışlar ve ampirik olarak karşılığı olan bu konu ile ilgili aktüel tespitler, olasılıklar üzerinde duracağım, sanattan faydalanmaya çalışacağım.

Yabancılaşma gözlenebilir etkileri olan bir sonuçtur, söz konusu etkilerin hepsiyle ilgilidir. İnsanın yaşanmış

bir “cennetten uzaklaşması”ndan ziyade bir *potansiyel*-den uzaklaşmasıdır. Bu konuda düşünenerler bunun belirli sebeplerine ve veçhelerine odaklanmıştır. Ayrım yapabileceğimiz bir yaklaşım da, yabancılaştırmadan kurtulmayı bir sistem içi strateji ile aşmayı öneren akımlar ile bunun yapısal sebeplerini ortaya koyanlar arasındadır.

Bir cennet ve uyum toplumu konusunda Ernest Mandel, Gajo Petroviç ile tartışmaktadır ve bu yabancılaştırmayla birlikte “insanın yitirdiği bir şey” temelindeki fikre katılmaz, Gajo Petroviç’e bu konuda itiraz² eder. İlkel insan ve yabancılaştırma konusu derin antropolojik incelemenin konusudur. Bizim için önemli olan efendi-köle tipi ilişkilerin ürünü olması, insani potansiyellerden uzaklaştırılması anlamında bir yabancılaştırmadan söz ediyor olmamızdır. Mandel’in şu ifadesi bu metnin önermesi ile uyumlu görünüyor: “İnsanın bir zamanlar sahip olduğu şeyi kaybetmesinden çok, halen insanın olanak dahilinde ne varsa onun gerisinde kalması olabilir” (Mandel, 2000: 177).

Aşağıda detaylandıracağımız gibi ya tahakküm ve iktidar ilişkilerine ya da üretim tarzına ve değer ilişkilerine odaklanılabilir. Marx’ın kuramsal olarak yaptığı esas müdahale ikincisidir. Marksist çalışmalarda bu nedenle yabancılaştırmanın kapitalizme özgü olduğu kabul edilir. Bu bence yabancılaştırmanın kısıtlı bir ele alınışıdır. Bu anlamda aşağıda değineceğimiz, eleştirel realizmin katkıları oldukça önemlidir. Mandel, Marx’ın dikkatini öncelikle çeken şeyin Hegel’deki devlet ve toplum

² “Yabancılaştırmanın, tarihsel olarak yaratılmış bulunan insanal gizilgüçlerinin gerçekleşmemesi demek olduğu görüşünü paylaşıyoruz Gajo Petroviç’in. Eğer durum öyle olsa, ilkel insan (aslında o, gerçekten de kendi zamanında varolan olanakları değerlendiriyordu), bizzat Petroviç’in de söylediğinin tersine, aslında yabancılaştırmamış bir insan olurdu.” (Mandel, 2000: s.177).

arasındaki yabancılaşma fikri olduğunu söyler. Burjuva düşünürlerinin Hegel'e dayanan toplum sözleşmesi fikrini ve devlet eleştirisinin yani siyasi yabancılaşmanın, Marx'ın kuramsal evriminde yani bir eleştirel sosyal kuramcı olarak ortaya çıkmasında belirleyici olduğu doğrudur ancak yabancılaşmanın tek başına bir sorunsal olması için miladı 1844 *El Yazmaları* olarak alabiliriz. Bu iki yaklaşımın birbirini desteklediğini düşünüyorum. Bunu aynı gerçekliğe farklı referans noktalarından yaklaşmak olarak okuyabiliriz. Lakin, hem kavramın *kolay benimsenir* türden olması hem de deneyim ve aktüel alandaki görünümünün arkasındaki gerçekliği açıklama konusunda pek çok araştırmacı ve ilgi odağının ideolojik niteliğinden dolayı farklı yorumlar söz konusudur.

Harvey, komünizme geçiş konusunda geleneksel Marksistler tarafından üretici güçler (teknoloji) ve sosyal (sınıflar) arası çelişkiye odaklanıldığını ama bunun sosyal psikolojik değil teknik bir sorun olarak görüldüğünü, yabancılaşmanın hep değerlendirme dışı bırakıldığını ve bu katı “bilimsel” tavır tutkulu insanların varlığına rağmen olası alternatiflerin siyasi tasavvurunu basıkladığını söyler. “Bilimsellik” iddiası, bilim dışı bir klişeciliğe dönüştü. “Antikapitalist mücadeleler deryasında (bu söylemler -bn.) olanakları harekete geçirecek manen ikna edici ve öznel bir neden sunamadı” (Harvey, 2015, s.273). Harvey, *kapitalizmin ekonomik politik irrayonelliğiyle bile yüzleşilememiştir, zira geleneksel sosyalizm deneylerinde benzeri üretim ve büyümenin fetişleştirilmesi sürdürülmüştür* diye ekler. Devlet alanı ve iktidar biçimi ise, 2. Savaş sonrası liberal demokratik kapitalist ülkelerin bile gerisine düşmesi bir yana, özgürlük arayışlarının üstelik -sovyet, işçi sınıfı, devrimciler- üzerinde bir tahakküm aracı olmuştur.

Bu tarihsel gelişmelerden esinlenilerek oluşturulan kurgusal distopyalarda insanlık dışı bir yaşam düzeni ortaya konur çoğu zaman. Söz konusu ürkütücü dünyalar, tahakkümcü bir iktidarın hayatın detaylarına kadar kontrol ve baskısı altında betimlenir. Distopyalar çoğunlukla geleceğin dünyasının bir kurmacası olarak ortaya konulsa da bu ürkünç manzarayı günümüzde görmek o kadar da zor değil, kapitalizm sürdüğü sürece, hele onun ulus devletler sisteminin tuhaflıkları ile bu yıkıcı durum hızlanarak şiddetlenecektir. Hem insani hem de çevresel olarak çok açık ki dünya bir yıkıma doğru sürükleniyor. Bu yıkım birtakım karşı duruşları üretse de karşı hareketlerin veya başka birtakım zorlayıcı etkenlerin süregiden yıkımı durdurup durduramayacağını bugünden bilemiyoruz.

Sermaye 1970’lerde girdiği krizden sonra dizginleri tamamen eline almaya başladı; özelleştirme ve ticarileştirme sürecini yoğunlaştırarak mübadele değerinin egemenliğinde süren bir düzen kurmayı hedefledi; bu süreç devam etmektedir. Modernitenin yeni evrelerinde finans kapitalin asli belirleyici olduğu düzen egemendir. Parasal gücün belirleyici olduğu bir düzenin yaygın duygusu fetişçi tutku diyebiliriz.³ Kullanım değeri yerine mübadele değerinin egemenliği, yabancılaştırma yaratacak yapısal bir nedendir. Bu da yabancılaştırıcı etkinin azaltılması için mübadele değeri yerine kullanım değerinin belirleyici olmasını sağlayacak davranışları çoğaltmayı gerektirir. Fetişçi tutku hiçbir zaman tatmin edilemeyen bir *telaflı tüketimi*yle⁴ kendini gösterir. Telaflı tüketimi, işlevselliği için değil de sembolik değeri için yöneldiği bir

³ David Harvey (2015). On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu, s. 270.

⁴ Harvey, 2015: 270.

tüketme biçimidir ve anlam üretemeyen bir yaşamın doğurduğu psikolojik boşluğu doldurmaya yöneliktir. Bütünleşmiş bir dayanışma olmadan da kullanım değerinin öne çıkmasını sağlamak zor. Kolektif gücü harekete geçirmeden, bunu başarmanın imkânı yok. Sermaye, kendi düzeninin parçalı halini bütünleştirmede ve karşı güçlerin direniş potansiyellerini parçalamada tecrübeli. Bir sınıf olarak sermaye sahibi, –daha doğrusu onunla içsel ilişkili olan kapitalist devlet– çok daha örgütlü ve gelecek yazgısını kendi belirleme konusunda tedbirli kuşkusuz.

Kapitalizmle baş etmenin yolu *yabancılaşma* kavramı üzerinde durmayı gerektirir (Harvey, 2015: s. 271) ve kapitalizme esasa dair bir eleştiri için ve bir özgürleşme imkânı için oldukça isabetli bir başlangıç noktasıdır.

“Sermayenin güçleriyle yüzleşmek ve onları yenilbilmek için kolektif politik öznenin, alternatif ekonomik motorun nasıl üretileceğine ilişkin bazı temel kavramların etrafında toplanması gerekiyor. Bu gerçekleşmeden sermayeye el koymak ve iktidarına son vermek imkânsızdır. Bu bağlamda en uygun kavramın yabancılaşma kavramı olduğunu düşünüyorum.” (Harvey, 2015, s.271).

Öteden beri çeşitli düşünürler doğrudan kuramlaştırmalar da başka ve akraba kavramlarla konunun etrafında dolaşmışlardır:

Tönnies, 1887 yılında *Gemeinschaft und Gessellschaft* eserini yayımlar. Bu iki terim ile Tönnies insan topluluklarının iki niteliğini ayırır. Gesellschaft, insanları özel çıkarları için zorunlu olarak bir araya getiren ve buna yönelik kavrayış ile önceden kurulmuş ve sözleşmeye dayanan topluluk biçimleridir. Gemeinschaft ise,

bir bilinçli tasarıma dayanmaz, bir bakıma insanın içine doğduğu dünyadır (Pappenheim, 2002, s. 56). Gemeinschaft, anne-çocuk ilişkisinde olan birliğin hüküm sürdüğü ilişki biçimidir, oysa Gesellschaft'ta birlik geçicidir, esas ayrılıktır. Tönnies, Gesellschaft türü ilişkide insanların tecrit edilmiş olduklarını ve o geçici sözleşme türü ilişkiyi paylaşan diğer insanlarla gerilim içinde, gizli düşmanlıklar taşıyan bir ilişki türü olduğunu ifade eder. Tönnies, tarihsel olarak kapitalist ilişkilerin yayılmasıyla birlikte, Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a kaçınılmaz bir gidiş olduğunu savunur. Bu ayrım Tönnies'i insan iradesinin iki biçimine yönelik bir ayrıma daha götürür. Doğal yaratılıştan gelen dürtü ve isteklerin kendiliğinden ifadesi olan irade (Wesenwille) ile, akılcı, tasarlamaya, değerlendirmeye dayanan irade (Kürwille)dir. Gemeinschaft türü ilişki ile Wessenwille ve Gesellscahaft ile de Kürwill arasında bağıntı görülür. "Wessenwille, Gemeinschaft'ın koşullarını içinde taşır, Kürwille de Gesellschaft'ı geliştirir" (Tönnies, akt. Pappenheim, 2002, s.67). Pappenheim onun görüşlerini Marx'a yaklaştırır, Gesellschaft'ın Marx'ın kapitalist toplum yorumlarına uyduğunu söyler. Tönnies'e göre Gesellschaft'ın kaynağı kapitalist mübadele ilişkileridir, bu da Marx'ın yabancılaşma konusunda (dalgayı başlatan ilk taş) özellikle dikkat çektiği değişim değerini düşündürür ve Tönnies'i ona yaklaştırır. Ayrıca bir insani doğal veya temel durum fikrine benzetilebilecek Gemeinschaft'tan uzaklaşma yani yabancılaşmayı ifade ettiği açıktır. Tönnies, Marx'ın değişim değerinin egemenliğinin yabancılaştırıcı etkisi konusundaki fikirlerini benimser. Yabancılaşmanın aşılması hem Marx hem Tönnies'de mümkündür. Marx toplumsal yapı değişikliğini hedefleyen siyasi müdahaleye (mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi) odaklanırken, Tönnies kooperatif gibi girişimlere

odaklanarak Gemeinschaft ve Gessellschaft'ın bir dengeye ulaşması gereğine dikkat çekti.⁵

Yabancılaşmanın iktisadi görünümü ile erken ilgilenen düşünürlerden biri de antropolog Mauss'tur.

“Tüm endüstriyel ve ticari hukuk alanı ahlakla uyumsuzluk içinde [gibi görünür]. Halkın ve üreticilerin iktisadi ön yargıları, kârda pay sahibi olmadan emek sarf etmiş olduklarını idrak ettikleri anda üretmiş oldukları şeyin peşine düşme yönündeki güçlü arzularından kaynaklanır...(1925 Mauss, akt. Graeber, 2015 s.243)”

Graeber, burada Marx'ın yabancılaşma teorisi ile bir buluşma görür.

“Fakat Mauss'un yabancılaşma teorisi çok farklı köklerden kaynaklanır: Marx'ın bu konu hakkındaki (Mauss'un okumadığı neredeyse kesin olan) ilk yazılarında kullandığı Hegelci, diyalektik gelenekten değil; mülkiyetin, içindeki tüm haklar bir sahipten alınıp başkasına verildiğinde “yabancılaşmış” olduğu hukuk tarihinden.” (Graeber, 2015 s243).

Mauss ve Marx'ın dertleri tamamen farklıdır, birbirleriyle çatışma noktaları kesinlikle vardır. Ancak buna rağmen Graeber'in okuması iki düşünce şeklinin birbirini zenginleştirebileceği bir yöne sokar bizi; Mauss'un yaklaşımıyla nesne el değiştirdikçe süren ve nesne açısından fabrikada bitmeyen bir kuram imkânı sunar. Marx kapitalizmi açıklamaya çalışırken, Mauss kapitalimin ötesinde mümkün olabilecek şeyi dert edindi. Mauss, Bataglia da Sabarl'dan faydalanarak “eşyaların dışsal bir ‘imgesi’ olduğu gibi kendi yaşam güçleri vardır: keza,

⁵ Pappenheim'in kitabının bir incelemesi ve Tönnies ve Marx karşılaştırmasına yönelik bir karşılaştırma için bkz. Çakır, 2023.

dış biçimleri açısından, aracılık ettikleri toplumsal eylem biçimlerinin modelidirler” (Graeber, 2015), derken meta fetişizmi hakkında Marx’ın söylediklerine benzer şeyler söylemektedir. Mauss, yabancılaşmayı sorunsal olarak ele almasa da, eşyaların armağan görüntüsünde olsa da, tahakküm ilişkilerinin imgesel rolünü görüntüde üstlendiğini ifade eder. Armağan alanın neden karşılığını vermek sorunda olduğu sorusundan yola çıkarak, Maoriler üzerinde yapılan çalışmalardan armağanın ruhu ifadesini kullanır. Armağan ekonomisinde bu nesneler insani niteliği cisimleştirdiği oranda değerlidir; “insan eyleminin yaratıcı potansiyeli, bereket, elde edilmiş kimlikler” gibi nitelikler.



A caza de dientes.

Francisco de Goya, 1799 Diş Avı⁶

⁶ Goya’nın bu eseri Fritz Pappenheim’in Modern İnsanın Yabancılaşması eserinde yer almıştır. Kadının cesetten dişi alışı ister bir batıl inanca dayansın, ister bir altın diş avcısı olsun, eser insanın insana yabancılaşmasını simgeleyen rahatsız edici bir imajdır.

Yabancılaşma konusunda bir hastalık ve hasta olmama hali ile analogi kurulabilir. Ollman, yabancılaşmanın ancak, yabancılaşmama durumunun eksikliği ile anlaşılabilceğini söyler.

“Belli bir hastalığa yakalanmanın ne demek olduğunu biliriz, çünkü bu hastalığa yakalanmamanın ne demek olduğunu biliriz. Eğer sağlıklı olmanın ne demek olduğuna dair fikrimiz olmasaydı, hastalığın belirtilerinin ortaya çıktığı durum bize “normal” görünürdü.” (Ollman s. 135).

Yabancılaşma bir eğilimdir, ondan söz ederken yukarıda sayılan (Marx’ın bahsettiği) oluşturuıcı mekanizma ve nedensel etki, bir aktüalite olarak yabancılaşma olgusunu bütünüyle zorunlu kılmaz. Oluşturuıcı mekanizma ve nedensel etki derken toplumsal yapılara işaret ettiğimi belirteyim. O toplumu oluşturan zorunlu içsel ilişkiler vardır, yani o topluma özgü efendi (köle sahibi, ağa, senyör, kapitalist vs.) ile o topluma özgü köle (serf, işçi vs.) arasında birini diğeri olmadan düşünemeyeceğimiz türden bir ilişki ve bu kompleks ilişkinin bir işleyiş biçimi, yasaları vardır. Bu belirleyici yasalar manzumesine işaret ediyoruz. Ancak bunun etkilerinin hangi koşulda ne şekilde ortaya çıkacağı olumsaldır. Efendi köle tipi bir sistemin insani potansiyelleri sınırlayıcı etkisi vardır. Bu sınırlayıcı etkiler her ne kadar bireyi belirleyen koşulları oluştursa da, bireyler doğayla ve birbirleriyle çok yönlü bir ilişki içindedir. Bu nedenle yabancılaşmanın adeta bir fabrika üretimi gibi bir etkisi olduğunu söyleyemeyiz. 19. yy’da feodalizmden kapitalizme geçişin belirginleştiği dönemde herhangi bir kırsaldaki sosyal hayat bize yabancılaşma ve yabancılaşmama karşılaştırması için fikir verir. Bergamosa yöresindeki bu jeo-tarihselliği çok iyi anlatan Emanno Olmi’nin çok güzel filmi *The Tree of Wooden Clogs* (*Nalın Ağacı*)’da bir toprak sahibine ait çiftlikteki kolektif müştemilatta kalan ailelerin günlük yaşantısı olanca detayıyla anlatılır. Her türlü yaşamsal

faaliyet için doğanın zorlayıcı koşullarında çalışmak gerekmektedir. Toprağı işleyen köylüler, bir miktar artı ürünü toprak sahibine vermek zorunda olsalar da, kendi payları için de işi yaparlar ve ürünün o kısmı doğrudan kendilerine aittir. Ayrıca, kendilerine ait hayvanları vardır, suyu dereden taşırlar, çamaşırlarını o dereye yıkarlar, banyolarını taşıdıkları su ve odunlarla ısıtarak yaparlar. Köy yakınındaki çırçır fabrikası kapitalist işi temsil eder, o çalışma sahnesinde yabancılaştırmış iş resmedilir, paydos zili ile insanlar adeta koşarak diğer günlük işleri için fabrikayı terk eder. Yaşlı Anselmo'nun domates yetiştirmek için bir sezon önceden tavuk gübresi toplamak, onları samanda saklamak, ilk kar yağdığı gece çıkıp toprağı beslemek, tohumlarla evladı gibi ilgilenmek için gösterdiği çaba ve buradaki emeği ile çırçır fabrikasındaki işçilerin emeğini karşılaştırmak bize fikir verecektir. Film boyunca, sömürü ilişkilerinin insani potansiyellerden uzaklaştırıcı etkilerini görüyoruz. Örneğin, Batisti'nin oğlunu papazın ısrarıyla okula göndermesi, alışıldık bir durum değil. Ancak kendilerine ayrılmış ve sahiplendikleri yaşam alanında bir kolektif yaşam kurmuşlar, küçük toprak parçalarını kendi öz çalışmaları için kullanıyorlar, müstemilatın ortak alanlarında insani ilişkiler kuruyorlar. Ta ki, Batisti oğlunun kırılan tahta ayakkabısı için mecburen gizlice ağaç kesmeye çalıştığında ve sonunda bu ortaya çıktığında olanlar bize özel mülkiyetin nasıl bir yabancılaştırıcı unsur olduğunu gösteriyor. Batisti, kestiği ağacı toprak sahibinin fark etmesi üzerine ailesiyle çiftlikten kovulur, müstemilatın ortak hayatının vazgeçilmezi olan Batisti ve ailesi sessizce eşyalarını toplayıp ayrılırken, korkudan diğer aileler dışarı bile çıkmaz. Oysa Batisti'nin karısı doğum yaparken ve hatta çocuklarını büyütürken tüm köylüler bir aradaydı ve bir tanesi “birbirimize yardımcı olmazsak, kimimiz var” demişti. Burada iktidarın bir yabancılaştırma oldu-

ğuna (toprak sahibi yalnız resmedilir ve tamamen çiftçilerden kopuktur, kâhya da öyle), yabancılaştırıcı bir etki olduğuna (beraber çalışan, üreten, yiyip içen ve eğlenen insanlar, güç karşısında ayrılıyor) vurgu yapar Olmi.

Burada anlatılanlardan yabancılaşmanın kapitalizme özgü olduğu, önceki toplum biçimlerinde bu yabancılaşma olmadığı sonucu mu çıkartılmalı? Doğrudan bu yazının savunduğu kuramsal duruştan cevap vereyim: Hayır. Her türlü efendi köle ilişkisinin yabancılaştırıcı olduğunu düşünüyorum. Ancak aşağıda eleştirel realizm bahsinde daha detaylı açıklanacağı gibi, yabancılaşma toplumsal varlığın her düzleminde⁷ (*Bhaskar'ın dört düzlemli toplumsal varlık kavrayışı, nam-ı diğer sosyal küp*) etki eder. Kanımca kapitalizm koşullarında toplumsal varlığın her düzleminde bu etki eksiksiz ortaya çıkmış ve hatta belirginleşmiştir.

Yabancılaşmanın toplumsal varlığa ilişkin olması nedeniyle, ontolojik nesne olarak bilimin soruşturmasına dahildir. Bu anlamda yabancılaşma potansiyellerin engellendiği bir eğilimi ifade eder. Burada açıklamaya ve anlamaya çalıştığımız ve bunun için birtakım kavramlar kullandığımız şeyi gerçekliğe veya gerçekliği de onlara dair kavramlara indirgemek, epistemik yanılğı olacaktır. Ayrıca konu, belirli bir nesneye dair olmadan insani pratiğin kavramlarla anlaşılmasının disiplini olan felsefi soruşturmaya da dahildir.

8

⁷ Tüm sosyal etkinliğin ve sosyal varlığın eş zamanlı olarak dört düzlemde birden yaşandığı kastedilir. a) Doğa ile maddi etkileşim, b) insanlar arasında sosyal etkileşim, c) sosyal yapı, d) şekillenmiş kişiliğin tabakalaşması.

Yabancılaşma Kavramının Marx Öncesi Serüveni

Hegel diyalektiğinde düşünce ve varlık, oluş, tin, geist gibi terimlerle bir ereğe yönelim söz konusudur. İdenin ereği bir ideal olan bilinçtir. Ancak bir negatiflik, çelişki olarak Tin özünden uzaklaşmıştır, yani yabancılaşmıştır. Erek, ideale, bütüne, kendi özüne ulaşmadır. Doğanın zorunluluğu ile zihinsel bir süreç yoluyla birleşme ve kendi için varlık olmaya doğru yol olarak özgürleşme gerçekleşir. Bu, tez-antitez-sentez yoluyla ve aşamalarıyla olacaktır. Sentez (bireşim – tez / antitez / sentez) nihai özgürleşme aşamasıdır. Hegel’de bu bilindiği gibi bir kültür dünyası ve onu da kapsayan devlet ile mümkün olur. Hegel’de kendilik ile öz arasındaki açığı yabancılaşmadır.

Hegel’de yabancılaşma, bir bütünlüğün (tez) bozulması olarak Mutlak Tinin doğadan uzaklaşması (antitez-yadsıma), nihayet doğa ve mutlak tinin bütünlüğü (sentez/bireşim/yadsımanın yadsınması) olarak, insan bilincinin gelişimi vasıtasıyla gerçekleşen bir süreç olarak –aşırı basitleştirme riskini göze alarak– şemalaştırabiliriz. Ve benzeri şekilde, insan bilinci de doğa ile bütünlüğünü kaybetmiştir (yabancılaşma), aynı şekilde kendisinin zihin süreci yoluyla bu birliğe ulaşması ile bu yabancılaşma aşılar. Jameson, zihinsel süreçte özne ve nesnenin bu özdeşliğine ait çeşitlemenin, toplumsal ve siyasal alandaki yabancılaşma ile Hegel’in kurduğu bağı ifade eder, konunun hukuk karşısında ve toplumsalın inşasında bireyin sorumluluğu ile ilgisini kurar; birey yabancılaşmış bir toplumda sorumluluğu üstlenir (Jameson):

“Bu, öznenin nesneyle idealist ya da spekülatif özdeşleşmesi üzerine karmaşık bir çeşitlemedir; toplumsal ve siyasal alanlarda kendini gösteren

koca bir yabancılaşma ve şeffaflık sorunuyla belirleyici bir bağlantı içerir. Zira Kant’tan itibaren Alman idealist felsefe geleneğinin yurttaşlık ve itaat sorununa getirdiği çözüm görünüşe göre dışsal yasaların (anayasa dahil) kabulünü içerir: Bunlar benim kendi var ettiğim, bu yüzden de akılcı seçim ya da özgürlükten çok daha yoğun bir özdeşleşmeyle bağlı olduğum yasalardır. Yasayı üreten benim, dolayısıyla bana yabancı değil, bana ait ve bu yüzden de itaat etmemem gibi bir durum söz konusu olamaz.” (Jameson, 2016: 124-125).

Burada Rousseaucu sözleşme kuramının felsefi temeli de dikkat çekiyor. Bu tür bir sözleşme fikri yabancılaşma ile doğrudan ilgili olan temsiliyet, yani tahakküm ve sömürü ilişkilerini gizlemektedir. Ayrıca bu tür bir yabancılaşma kuramının yetersizliğini de görürüz. Proud-hon’un dikkat çektiği gibi bu, insan ile insanın değil hükümet ile insanın uyumuydu.⁸

“Bu yeniden üstleniş de sonra yavaş yavaş bireylerin yabancılaşmaya karşı siyasi protestosuna, toplumun yabancılaşmış kurumlarını radikal bir demokratikleşme ve avamlaşmayla yeniden ele geçirmesini getirecek devrimci dönüşümü uzatma arayışındaki bir tür başkaldırıya döner. Toplumsal ve siyasal olanın bu yeniden üstlenilişi ufkunun ötesinde yatan tam da insan çağının –tam anlamıyla insani ve insanca üretilmiş dünyanın– kendisidir; gerek yabancılaşmanın gerekse dışsal iktidar ve tahakküm biçimlerinin sonu anlamına gelir.” (Jameson; 2016: 126).

⁸ Çeğin, Güney, “İnsan Haysiyetini Cisimleştirmek-Proudhon Neden Rousseau’ya karşıydı?” <https://open.spotify.com/episode/3OhB3yygXqMyswVN0uPO6q>

İnsan emeği kaynaklı yabancılaşma fikri Hegel'e aittir. Hegel'de emeğin yabancılaşmasının iki yönü vardır.⁹ Birincisi, ihtiyaç ve emeğin diyalektiği dediği, ihtiyaçların bitimsizliği ve bunun bu ihtiyaçların tatmini için bitimsiz çalışmayı getirdiği durumdur. İkincisi, emeğin ürününün insan varlığından ayrılması olan *dışsallaşma*. Marx'ın arının petek, örümceğin ağ yaparken yaptığı iş ile insanın tasarlayarak üretmesi arasında gördüğü fark fikri, Hegel'de de vardı. Ancak, Hegel bu ürünün yani emeğin ürününün insandan kaçınılmaz şekilde ayrıldığını savunur. Bu ikincisi antropolojik yabancılaşmadır. Buna göre Hegel'de yabancılaşmamış emek yoktur. Marx bu fikri, bu iki emeğin yabancılaşma algısını reddeder. Hegel'de emeğin yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış yönleri vardır. İnsanın kendisine ait olan elinden çıkmıştır yani yabancılaştırıcıdır ve yabancılaşmıştır çünkü emek ihtiyaçlar içindir ve bu emeğin yönünü belirler (Mandel, 2000). Marx için eleştiri konusu olacaktır bu.

Hegel sonrasında kavramı kullanan düşünür Feuerbach'tır. Feuerbach, dinsel yabancılaşma üzerinde durur ve insanın tanrı fikrini yaratarak kendine yabancılaştığını, bu imgenin esiri olduğunu söyler. Hegel'in aksine mutlak tinin doğaya yabancılaşması değil; insanın Tanrı fikri ile kendine yabancılaşması olarak kullanır kavramını.

Feuerbach'a göre Hegel'de yabancılaşma soyut evrenselden yani dinden yola çıkar; buna antitez olarak gerçeği, "duyulur olanı" koyar ve onun da yadsınması ile sonsuzu yani dini yeniden kurar. Ona göre Hegel'in

⁹ Mandel, E.-Novack, G. (1973). Marksist Yabancılaşma Kuramı, Çev: Olcay Göçmen, İstanbul: Yücel Yayınları, s. 22

yaptığı özünde budur. Hegel’de özbilinçten ayrılmış nesnel varlık yabancılaşmıştır, aşılması ise zihinsel spekülasyon yoluyla bilince dahil edilmesi ile olur. Marx ise, Hegel’de kapitalizm, devlet gibi realitelerin, soyut felsefi düzlemde yani sadece düşüncede bir yabancılaşma kavrayışı olduğunu, bu yabancılaşmanın ölçütünün sadece “filozof” olduğunu söyleyerek eleştirir onu.

Hegel’de kavram meta-teorisinin tüm bu sorunlarına rağmen, onu yabancılaşma üzerinde düşünmeye, emeğin ayrılmasını fark etmeye iten felsefi bir sezgi gücüdür. Marx’ın söylediği gibi, bir gerçeklik haline getirmeksizin felsefeyi aşamazsınız.

“Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, biri dinsel öteki seküler olmak üzere dünyanın ikili bir hale getirilmesi olgusundan hareket eder. Onun eseri, dinsel dünyayı onun seküler temeli haline getirmekten ibarettir. Ne var ki seküler temelin kendi kendinden ayrılıp bulutların arasında kendine bağımsız bir krallık tayin etmesi, ancak bu seküler temelin kendi iç çekişme ve çelişkileriyle açıklanabilir. Yani bu temelin kendisi, kendi içinde hem çelişkileriyle birlikte anlaşılacak hem de pratikte kökten değiştirilmek zorundadır. Böylece, örneğin, dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu bir kez keşfedildikten sonra, artık ilkinin teoride ve pratikte yok edilmesi gerekir.” (Marx, 2013: 16. Feuerbach Üzerine 4. tez)

Marx burada 6. tezde olduğu gibi bireyi toplumsallığı içinde kavramanın, dinsel yabancılaşmanın kökeninin de seküler çelişkiler olduğunu ifade eder.



Genç Marx'ta Yabancılaşmanın Ele Alınışı

Marx'ın erken dönem yazılarından *Grundrisse* ve *Kapital*'e doğru yabancılaşma, türsel varlık gibi kavramları Marksizm içinde ciddi tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede üç temel kabul vardır: 1844 *El Yazmaları*'ndaki tezlerden *Kapital*'e bir süreklilik olduğu (Fromm, Lukacs, Rubel); özellikle *Grundrisse* ile birlikte bu kavram setini tamamen terk ettiği ve epistemolojik kopuş yaşadığı kabulü (Althusser ve çevresi); kavramlarda bir takım değişiklik olsa da burada söz konusu olan felsefi bir bakıştan bilimsel bir bakışa doğru bir yeniden ele almadır diyen üçüncü kabul (Mandel, Bhaskar, P. Kain).

“Marx'ın ilk çalışmalarının çoğu (özellikle de Feuerbach ve Stirner gibi diğer Genç Hegelcilere verdiği cevaplar) din analiziyle ilgiliydi. Hatta ideoloji hakkındaki çalışmalarının büyük ölçüde, din eleştirisi için geliştirilen kavramların iktisadi alana uygulanması olduğu bile söylenebilir. Fetişizm bu kavramların daha bilinenlerinden yalnızca biridir.” (Graeber, 2015, s.350).

Yabancılaşmanın iktisadi alanla sınırlı kalmadığını söylemeliyiz.

“İçinde yaşadığımız toplumsal dünya (hatta büyük ölçüde, doğal dünya) bizim meydana getirdiğimiz ve sürekli yeniden oluşturduğumuz bir şeydir. Sorunumuz onu asla bütünüyle bu şekilde görmeyişimiz ve haliyle bu sürecin kontrolünü hiçbir zaman ele alamayışımızdır. Bunun yerine her yerde insanlar kendi yaratımlarınca kontrol edildiklerini düşünür. Din böylece tüm yabancılaşma biçimlerinin prototipini alır, zira yaratıcı yetilerimizi sırf hayalde yaratılan mahluklara yansıtmayı ve sonra da iyilik dile-

mek için onların önünde diz çökmeyi beraberinde getirir.” (Graeber, 2015: 351).

Genç Marx, kısaca Hegel’i insanı kendi özbilincine eşitlemesi ile eleştirir ve yargılar. Hegel’de tinsel bir şey olan yabancılaşma, Marx’ta maddi ve -buna bağlı olarak- duyuşsal bir hal alır. Hegel ve Feuerbach yabancılaşmayı zihni sürece sıkıştırırken Marx onun maddi varlık dünyasına ait olduğunu düşündü. Onu, emek üzerindeki denetim yitimi olarak ele aldı.

Yukarıda Hegel’in emeğin yabancılaşması ile ilgili ihtiyaç/çalışma diyalektiği ve antropolojik neden fikirlerine Marx’ın karşı çıktığını belirtmiştik. İhtiyaçlar ve maddi kaynaklar arasında Hegel’in koyduğu bağıntıyı reddeder. Biliyoruz ki Marx, üretici güçler kavramı ve bunun tarihselliği yaklaşımı ile zamanla bunun bilimsel açıklamasını yaptı. Öte yandan emeğin ürününün dışsallaşmasının da yabancılaşmayı gerektirmediğini detaylarıyla açıkladı:

“Böyle bir yabancılaşma, önce içimizdeki düşünceler olarak yaşayan ve sonra da nesneler halinde, emeğimizin ürünü halinde maddi bir varoluş kazanan şeylerin vücudumuzdan dışarıya çıkarılmasının sonucu değildir” (Mandel, 1972: 25).

Marx, insanın dinde nasıl kendi ürünleri tarafından yönetiliyorsa kapitalist üretimde de elinden çıkan ürünlerinin onu yönetmesi (Jameson) fikrini tüm entelektüel üretimi boyunca sürdürmüştür, lakin buradaki vurgusu ürüne değil mülkiyet ilişkilerinin belirlediği üretim süreci-
nedir. Bu Marksist yabancılaşmanın en yalın ifadesidir. Yabancılaşmayı onun sömürü mekanizmasını açıklamaktan ayıramayız. Uzun bir serüven olan insanlık tarihinde efendi/köle tipi üretim ilişkileriyle ve özellikle kapitalizm ile birlikte insani potansiyelin gelişimine ket

vurulmuştur. Ortak üretmenin ve bu üretimin herkesin özgürlüğüne katkı ve ona bağlı olduğu bir düşünce seviyesinin çok dışında, mülkiyeti kendilerine ait olmayan birimlerde soyutlanmış ve yabancılaşmıştır. Üretim araçlarının mülkiyetinin ve ona bağlı üretim tarzının ve bu koşulları belirleyen ilişkiler bütünüünün insan türüne yönelik sonuçları olmuştur.¹⁰ Bu ilişkilerin doğurduğu sorunlar ancak herkesin özgürleştiği bir yapısal dönüşümü ve insani gelişmeyi gerektirir. Hegel ve Feuerbach'ta yabancılaşma entelektüel bir arıza iken, Marx, bunu maddi ve toplumsal görüngü olarak ele almaya çalışır (Callinicos).

1844'ün genç Marx'ında Hegel etkisi inkâr edilemez. Az sonra değineceğimiz gibi asıl ayrışma tam da burada ortaya çıkmıştır. Orada tarih çözülecek bir bilmecedir ve bu bilmece Hegel'in çelişkileri Mutlak Tin ve doğayı uzlaştırarak tarihin sonunu getirmesiyle “çözmesine” benzer şekilde, komünizm ile kapanır (Bu kısım tartışmalıdır, Hegel diyalektiği ucu kapanan bir diyalektiktir, Marx için bunu söyleyemeyiz ama Genç Marx'ta komünizm kurgusunun Hegel diyalektiğinden etkilendiği açıktır). Ancak Marx'ın bütününde böyle bir tarih kapatılması fikri yoktur. Her ne kadar, maddi bir süreç olarak ifade etse ve hayatını bu süreci açıklamaya adasa da erken döneminde özellikle *1844 El Yazmaları*'nda komünizme yönelik adeta tarih-ereksel felsefi bir algılama söz konusudur. Buna rağmen yabancılaşma kavramını veya

¹⁰ Bu koşullar ve sorunlar gerçekliği anlama, açıklama ve dönüştürme çabalarını da sunar insana. “Sosyolojinin bilgi alanı olarak doğuşu bizatihi bir paradoksun neticesidir: İnsan ne zaman kendi ürününe yabancılaştı ve onun tarafından ezildi, iki farklı özerklik biçimi olarak birey ve toplum ancak o zaman nesnel bilimlerin konusu haline gelebildi.” (Vefa S. Ögütte, Kurumların Sosyal Gerçekliği, s. 30)

içerdiği düşünceyi terk ettiğini iddia edemeyiz. Marx'ın Hegel'i eleştirmesi bir yana, sadece 1844 döneminde değil¹¹ tüm entelektüel üretiminde, Hegel'den etkilendiği doğrudur. Hegel etkisinin Marx olgunlaşınca bıçak gibi kesildiğini iddia etmek Marx'ı istismar edercesine kendi yorumuna sıkıştırmaktır. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı erken dönem eserinde Marx, dinin bir bakıma insanın kendi doğaüstü sureti arayışı olduğunu söyler. Ancak dinde karşı durulacak şeyin, dine kendine özgü tinselliği veren dünyevi koşulları olduğunu da ek-

¹¹ Bhaskar, Marx'ı felsefi anlamda yoğun ve tartışmalı üç dönemi işaret eder; “1844, 1857 ve 1867. 1844'te Hegel'in ideanın yabancılaşması fikrinden gerçekten etkilendi –tarihte itici güç olarak mutlak öznenin yabancılaşması– ve yaptığı şey, uygun görürseniz, bu figürün bir yer değiştirmesini içeriyordu. Mutlak Tin ya da mutlak idea yerine, emeğe yöneldi ve artık merkezi kategorisi bu oldu; böylece emeğin yabancılaşmasını insanlık tarihinde kurucu bir uğrak olarak algıladı, konuştu ve düşündü. İdeanın yabancılaşması ile analojiden ilham aldı. İkinci uğrak 1857'de geldi. Gençliğinde kendi kuşağından pek çok diğer filozofla birlikte Hegel'i çok fazla okuduğunu hatırlayınız, bundandır ki zaman zaman Hegel'e tekrar dönüyordu; ve birden büyük bir filozof olan Hegel'e yöneldiğinizde kavramsal kaleydoskopunuzu sallayınca yeniden ilham alırsınız. 1857'de Marx için bu oldu ve *Grundrisse* ortaya çıktı. Hegel'den aldığı şey neydi peki? *Mantık Bilimi*'nin üçüncü kitabındaki kavramın öğretilisine bakınca, hareket halindeki süreç olarak kapitalizm görüşüne geldi. Ve bu müthişti – *Grundrisse* yazılmış en müthiş kitaplardan biri olmalı. Ama, kapitalist üretim tarzının tamamen anlaşılması için, nihayetinde *Kapital*'e dönüşen çalışma için yeterli metodolojik temeli sağlamadı. Böylece Hegel'e tekrar dönmeye gerek duydu ve öyle yaptı –elbette başka şeyler de oldu, biraz yapaylaştırdım bu üç yılı– ama 1867'de meyvesi geldi. *Kapital 1*'de Hegel'in *Mantık*'ın ikinci kitabındaki öz doktrininden yararlanılan motiflerin baskın olduğunu görmek zor değildir.” (Roy Bhaskar, Alex Callinicos ile tartışma)

ler. Yine de bu dönemde Marx bir öz yabancılaşma olarak ifade ettiği din konusuna karşı görevi felsefeye vermekte:

“İnsanın öz yabancılaşmasının kutsal biçimlerini bir kez açığa çıkardıktan sonra, kutsal olmayan biçimleri içindeki öz yabancılaşmayı da açığa çıkarmak, ilkin, tarihin hizmetinde olan felsefenin görevidir. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşür.” (Karl Marx- Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, der. Marx, 2013, s. 18)

Bu metinden bir yıl sonra 1844’te güncel iktisadi olgular, iktisadi kavramlar ve ekonomi politik (burjuva ekonomi politiği) eleştirisinden yola çıkarak yabancılaşma kavramını şekillendirir:

“Bu olgu yalnızca emeğin ürettiği nesnenin - emeğin ürününün- yabancı bir şey olarak, üreticiden bağımsız bir güç olarak karşısına çıktığını ifade eder. Emeğin ürünü, bir nesnede birikerek katılaşmış, maddi hale gelmiş emektir: emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi onun nesneleşmesidir. Ekonomi politik tarafından ele alınan koşullarda, emeğin bu gerçekleşmesi işçiler için gerçekliğin kaybı olarak görünür; nesnenin kaybı ve nesneye bağlanma olarak nesneleşme; yabancılaşma, yabancı kılma olarak sahiplenme.” (Marx, 1988, s.71).

Burada işçinin ürettikleri arttıkça gerek görece gerek ke- limenin tam anlamıyla sömürü oranının artışı olarak yabancılaşması ifade ediliyor. Ancak Marx sahiplenme (kapitalist tarafından ürünü temellük etme olarak anlaşılmalıdır) ifadesiyle bunun işçinin üretim kapasitesi ile ters orantılı olduğunu söyler ve bu şekilde konuyu ya-

bancılaşımaya bağlar; üretim arttıkça ürününe sahiplenmesi azalan bir yabancılaşma. Kısaca ürünü ile ilişkisi ona herhangi bir yabancı nesne ile ilişkisi gibidir. Genç Marx, işçinin ürününe yabancılaşması yanında üretim etkinliğine de yabancılaştığını ifade eder. Emeği (emek gücü¹²) bir başkasına aittir. Çalışma bir kendini yadsıma içerir.

Genç Marx'ın yabancılaşma kavramını anlayabilmek için bazı konuların ve ifadelerin açılması gerekir. Bunlardan biri *türsel* (cinsil) *varlık* (insan), diğeri ise *insanın özü* ve *insanın doğası* konusudur. Bu Feuerbach esinli kavramlardan ilki Genç Marx'ta dikotominin bir yanıdır; *doğal insana* karşı *türsel insan*. Doğal varlık olarak insan, hayvanlar gibidir, ayırıcı bir şey yoktur. Doğa, insanın kendi bedeninde ayrı ama tüm yaşamsal etkinliği için tek taraflı bağlı olduğu içinde yaşadığı “örgensel olmayan bedendir”, insan doğanın bir parçasıdır. Ama insan aynı zamanda *türsel* bir varlıktır. Bunu Hegel'in *kendi için/kendinde* ayrımı ile ilişkilendirebiliriz. İnsan kendi için bir varlıktır. Bilmek, tasarlamak, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerdendir. Hatta diğer canlıları kendi bilme nesnesi haline getirir. İnsanın ürettiği, çalışma yaşamını da içeren bu ayırıcı özellik insanın türsel varlığıdır. Marx, bir kendilik bilinci olarak türsel insan konusunda Feuerbach ile ortaklaştığı erken döneminde bile ufkunun farklı olduğu açıktı, özellikle Feuerbach Üzerine Tezler ile bu konuda bir dönüşüm geçirdiği söyle-

¹² “*Kapital*’de Marx, çalışma potansiyeliyle ‘emek’ terimini birbirinden ayırır ve bu potansiyelden ‘emek gücü’ olarak bahseder. Vurgulamak gerekir ki bu kavramsal çatallanma, içirilen üretici etkinliğin niteliğini etkilemez; ‘emek gücü’ işçinin kapitalizmde yapabildiği üretici çalışmayı yapabilme; yabancılaşmış emek üretebilme potansiyelidir.” (Ollman, 2012: 170).

nebilir. Dinsel yabancılaşma konusunda olduğu gibi, dinin tarihsel bir ürün olduğunun ve onu değiştirmek için fikirlerden fazlasının gerektiğinin farkındaydı. Türsel insan, tasarlayarak üretebilen, sosyalleşebilen ve sosyal olarak var olan, duysal ve estetik yönü olan bir varlıktır.

Marx, emeğin ürününe yabancılaşmasını 1844 *El Yazmaları*'ndan yaptığımız şu alıntıda bakın nasıl genişletiyor:

Yabancılaşmış emek 1- doğayı, 2- kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi yaşamsal etkinliğini insana yabancılaştırırken cinsi de yabancılaştırır ona: cinsil yaşamı (species-being), onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlk cinsil yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır ve ikinci olarak da soyutlamaya indirgenmiş bulunan bireysel yaşamı, gene soyut ve yabancılaşmış biçimi altında alınmış bulunan cinsil yaşamın ereği durumuna getirir (Marx; 2013).

Türün “öz”ünü onun duyuları, yaşamsal etkinliği oluşturur. Marx'ta özgür, bilinçli etkinlik insanın türe ait özüdür. Hayvanlarda bu öz, canlı varlığın yaşamsal etkinliği, ondan ayrılmayan temel var olma etkinliğidir. Bilinçli emek kapasitesi insanın türsel özelliğidir:

“Doğal ve türsel güçler arasındaki ayırım, birini diğeri olmadan düşünmeye çalışırsak açıkça görülebilir. Bunu yapmak doğal güçler için kolaydır; çünkü onları her gün bütün hayvanlarda görüyoruz. Doğal güçler, insani özelliklerden arınmış yaşam süreçleridir.” (Ollman, 2012: 91).

“Tür, mümkün olana dair bir kategoridir ve özellikle de diğer canlılarla arasındaki sınırı çizen potansiyelleri belirtir.” (Ollman, 2012: 152).

Oysa “İnsan kendi yaşamsal etkinliğinin kendisini, kendi istenç ve bilincinin nesnesi (konusu) durumuna getirir.

Onun bilinçli bir yaşamsal etkinliği vardır” (Marx). İnsanı türsel bir varlık yapan bilinçli yaşam etkinliğidir. Açık ki doğal güçler insanın türsel güçlerinin temelidir ve türsel güce dönüşebilir. Marx belirgin feminist içerimleri olan cinsellik bahsinde bunun bir örneğini serimler. Cinsellik doğal ve türsel güçtür. Kadının yabancılaşmış bir toplumdaki konumu ile özgürleşmiş bir toplumdaki konumu aynı olamaz. Cinsellik ise dönüşen, hayvansallıktan çıkan bir şey olacaktır. Ancak, yabancılaşmış emek ki onun özgür etkinliğine dair ilişkileri tersine çevirir, çarpıtır, bozar. Yani, işçi emeğini, becerisini kapitaliste satarak, emek gücünün ve ürünlerinin kontrolünü kaybeder. Türsel varlığı (yaşam etkinliği) olacak şey, bir başka şeyin aracı haline gelir. Bu onu diğer insanlara da yabancılaştırır ve bir bütün yabancılaşmış ilişkiler yumağı oluşturur:

“İnsan kendisini kendi “varlığında” iki şekilde gösterir ve doğrular: Birincisi, bakarak, duyarak, koklayarak, dokunarak ve hatta diyebiliriz ki bir insan gibi tat alarak. Özgün fiziksel yapısı ve nitelikleri, insanın kileridir. Marx için daha önemli olan ikincisi ise şu: İnsan kendisini türsel bir varlık olarak, belli bir çeşit, nitelik ve hızdaki eylemleri aracılığıyla gösterir ki, bu eylemler sadece insanoğlu tarafından gerçekleştirilebilir. İnsan türünün bir üyesi olarak her bir bireyin ayırt edici güç ve gereksinimleri olduğu söylenir. Bir yazısında Marx, türün güçleri olarak listesine şunları alıyor: ‘Görme, duyma, koku alma, tat alma, dokunma, düşünme, farkındalık, hissetmek (İng. “sensing”, Alm. “empfinden”), arzu, hareket etmek (İng. “acting”, Alm. “tatigkeit”), aşk’.” (Ollman, 2012: 90).

Gerek genç Marx’ta gerek olgun Marx’ta “değişmeyen bir öz olarak insan doğası” diye bir şey olmadığı açıktır. Ancak buradaki antropolojik ön kabul (veya ret) Marx’ın

çeşitli yorumlarının bir başlangıç noktasıdır. Bu aynı zamanda yabancılaşma kuramına ilişkin yaklaşımı da belirler:

“Yabancılaşmış emek insandan kendi üretim nesnesini çekip alırken ondan cinsil yaşamını, onun gerçek cinsil nesnelliğini de koparıp alır ve insanın hayvan karşısında sahip bulunduğu üstünlüğü, örgensel-olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür.” (Marx, 2013)

Bu paragraftaki doğa/tür ikiliğindeki Hegelci esin açıkça görünmekte. Ancak, felsefi bir açıklamadan çıkarak antropolojik bir açıklamanın izini sürersek, evrimsel süreçte bir karşılığı olduğunu da inkâr edemeyiz. Genç Marx, buradan yabancılaşmış emeğin iki sonucuna daha varır: 3- İnsanı kendisine ve 4- İnsanı insana yabancılaştırır. 3. madde, insanın entelektüel yetilerinin dönüşmesini ifade ederken, 4. madde, efendi/köle tipi toplumların sınıfsal yarılmasının sonuçları üzerinedir.

Marx, her ne kadar Hegel’in spekülâtif felsefesinden belirgin şekilde etkilenmiş olsa da ele aldığı yabancılaşmış emek konusunun iktisadi bir olgunun incelenmesi olduğunu ifade eder:

“Yabancılaşmış, yabancı kılınmış emek kavramından, çözümleme yoluyla, özel mülkiyet kavramını çıkarmış bulunduğumuz gibi, bu iki etken yardımıyla da iktisadın bütün kategorileri açıklanabilir ve örneğin alışveriş, rekabet, sermaye, para gibi her kategori içinde bu ilk temellerin belirli ve gelişmiş bir dışa vurum undan başka bir şey görmeyiz.” (Marx; 2013)

Özetle Marx'a göre kapitalizm koşullarında yabancılaşma şu ilişki türlerinde ortaya çıkar:

- Emek ürününe yabancılaşma, İnsanın (işçinin) emeğinin ürününden kopması, ürettiği onun değildir.
- Emek sürecine yabancılaşma, İşçi üretim sürecinin basit bir dişlisi haline gelmiştir. Kendi yaratıcı, üretken yönünü törpüleyip, iş sürecinin ihtiyacına göre sınırlamak durumuna kalmıştır.
- İnsanın insana yabancılaşması. Efendi köle tipi ilişkiler zorunlu olarak bu ayrımları üretir.
- İnsanın türüyle yabancılaşması.

Kapitalist üretim tarzında, tüm zenginlik sermayeye aittir, sermaye ise birikmiş (yabancılaşmış) emektir. Genç Marx, özel mülkiyetin insan üzerindeki egemenliğini kapitalizm ile tamamladığını ve bu biçim altında tarihsel dünya erkliği durumuna geldiğini ifade ediyor. Genç Marx, özel mülkiyete ilişkin tespitin ancak sömürü mekanizmaları, zorunlu içsel ilişkileri ve çelişkileri tespit edildiğinde anlam ifade edeceğini söyler. Yani yabancılaşmaya yol açan koşulları ve onun kaldırılışının bilimsel açıklamasının koşullarını ve gereğini daha 1844'te ifade etmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, Marx'ta yabancılaşmanın tasfiyesi komünizm ile mümkündür. Onun ilk eleştirisi, kendinden önceki felsefelerin felsefi eleştirisi şeklindedir. Sonra kapitalist iktisadi işleyişi nesne olarak ele alır ve soruna dair gizemleri açığa çıkarmaya soyunur.

Graeber, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde, iş bölümünün ortak çıkarla ilgili olduğu halde onu kısıtlayan sömürünün de örgütlenmesi haline gelmesini vurguladığını hatırlatır.

“...bunu herkesi toplumda kimsenin gerçekten algılamayacağı kadar sınırlı çıkarlara ve perspektiflere hapsederek yaptığını belirtir. Marx’a göre yabancılaşmaya sebep olan şey tam da insanların bu kısmi bakış açılarına hapsedilmesi idi” (Graeber, 2015 s.110) ve hemen Ollman’dan aktarır: ‘bizzat ürettiklerimizin üzerimizde nesnel bir güç şeklinde birleşmesi’, kendi güçlerimizin bize yabancı, dışsal biçimde görülmesi (Ollman, 1971).”

8

Grundrisse’de Yabancılaşmanın Ele Alınışı

Yabancılaşma özel mülkiyete yani efendi/köle tipi bir toplumsal üretim tarzına dayanır ve adeta bir taşın büyüyen dalgalar oluşturmaya gibi veya giderek genişleyen bir helezon gibi gerçeklik katmanlarında veya farklı alanlarda etkilerini görürüz. Kapitalist toplum –bir efendi köle tipi toplum biçimi olarak–, Marx’ın burada belirttiği katmanlı yabancılaşma kuramının inceleme nesnesidir. Kapitalist toplum, insani bağ ve birlikte var olma gibi farkındalık ve pratiklere karşın bireyi bu gerçeklerden tecrit eder, insanları birbirinden uzaklaştırır. İnsani bağ yerini, insanın diğerini araç gibi görmesine bırakır.

Marx’ta felsefi bir kavramın felsefi eleştirisi olarak ortaya çıkan bu tartışma, onun olgunluk eserlerine doğru yok olmamıştır ama değişikliğe uğramıştır. Marx’ın ileri dönemlerinde tür, *insanın özü* kavramları ve bunlara ilişkin spesifik sorunsaldan vazgeçtiğini iddia etmesem de, bilim insanının nesnesi ile ilişkisine evrilir. Hegel’deki sezgi gücü ile tespit edilen ve benimsenen kavramın onun spekülasyoncu idealist felsefesi ile sunulmasına karşı, Genç Marx’ın eleştirel materyalist felsefesi ile ama yine sezgisel, içsel bir kavranışına ulaşılır.

Grundrisse’de sıkça geçen “bu teori [yabancılaşma] hem *Alman İdeolojisi*’ndekinin uyumlu bir gelişmesidir hem de *Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları*’ndaki çelişkilerin diyalektik bir aşılışıdır.” (Mandel, 2000: 175). Artık Marx kapitalist toplumu açıklayan *değişim değeri* gibi kavramlarla konuşmaya başlamıştır. Ayrıca belirttiğimiz gibi yabancılaşmanın kapitalist toplumda sarmal gibi yayılan etkisi ve görünümüne ilişkin tespitler yaparak kavramı derinleştirir.

Değişim değeri, bireylerin karşılıklı ve çok yanlı bağının ifadesidir. *Değişim değerinin* simgesel ifadesi olan paraya sahip olanın, toplumsal servetler dolayısıyla insanlar üzerinde iktidarı söz konusudur. İnsanların etkinliğinin toplumsal niteliği de, ürünleri gibi değişim yoluyla yaşam koşullarını oluşturur ve bu ilişki kendilerine yabancı, bağımsız bir nesne olarak görünür:

“Değişim değerinde kişilerin toplumsal ilişkisi, nesnelerin toplumsal bir davranışına dönüşür; kişisel servet nesnel servete dönüşür.” (Marx, 2013: 110)

Değişim değeri, kategorik olarak üretim tarzı içindeki pozisyonunu aşarak yayılan bir toplumsal etki üretir, yaşamları kısıtlayan, her birimizin yaşamına etki eden etkilerdir bunlar. Zihinlerimizi tasallut altına alır, bizleri ve aramızdaki ilişkileri alıcılar ve satıcılar arasındaki ilişkilere dönüştürür. Marx’ın çalışması ve alameti farıkası, bize kapitalist sömürünün gizemini göstermesidir diyebiliriz. Emegın değişim değeri olarak sermaye birikimi vasıtası olarak satın alınması ve fazla ürününün kapitalist tarafından temellük edilmesi, sömürüyü ve onunla doğrudan bağlantılı olan sınıf ve dolayısıyla devlet tahakkümünü getirir. Bu metnin asıl konusu bir bakıma bu sömürü ve tahakkümün yıkıcı etkileridir. Marx, değişim değeri ve bağılı ilişkiler ile ortaya çıkan sahip olma arzusunun bizim insani entelektüel, bedensel ve ruhsal duyularımızı esir aldığını ifade eder. Bu bana bir fuar nedeniyle Paris’e giden hurda ticareti yapan bir tanıdığımın yaptığını hatırlattı: Eyfel Kulesi’nin altında durup kafayı kaldırarak uzunca kuleyi izliyor ve kaç ton demir çıkacağını ve fiyatını hesaplıyor, oradaki şey ve şehirle kurulan ilişki bir al-sat fantezisi olmuş. Yine, değişim değeri ve bağılı ilişkilerin sonucu olarak üretim tarzı gibi bölüşüm tarzından da bahsetmek gerekiyor.

Servet dağılımındaki adaletsizlik hele bunun günümüz kapitalist şehirlerini şekillendirdiği biçimi yabancılaşmanın önemli boyutlarını oluşturur. İnsanı mekân bağından kopartır. Eşitlikçi göçer toplumlarda bile mekân bağı vardır, orada mekân göçmen kuşlar gibi belli hatlar boyunca katedilen mevsimsel hareketlerdi. Kapitalist bölüşümde ise banliyölere sıkıştırılmış insanlar ile yüksek değer üretim alanı rezervleri arasındaki uçurum, bireysellikler ve insan ilişkileri üzerinde yıkıcı etkiler yapar.

Marx, dünya pazarının para ilişkileriyle büyümesinin, üretim/tüketim ve bunların failleri arasındaki çok yanlı bağımlılıkta ortaya çıkan birbirine ilgisizliği yabancılaşma kapsamında ele alır. Ancak, pek çok kurumsal önlemin (fiyat listeleri, para kurları, ticari vs. iletişim araçları, enformasyon akışı –yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya da– buna karşı bir önlemdir. Yabancılaşma olgusunu düşünürken bu durum karşısında mümkün gerçek toplumsallıkları ve bunların *olmayışını*¹³ (absence) düşünmek gereklidir. Marx'ın belirttiği önlemler kapitalizmin ileri aşamalarında sofistike hale gelecektir. Modernitenin ileri aşamalarında ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, işçinin yabancılaşması konusunu pratik olarak özellikle ciddiye alanların kapitalistler olduğu ve o dönem kapitalizminin buna karşı ciddi stratejiler ürettiği, bunun kendi adına yabancılaşmayı ve koşullarını değil ama algısını değiştirmeye dayandığını ve bundan önemli avantajlar elde ettiğini söyleyebiliriz.

Sermaye, *kullanım değeri* olarak emeğin biçimidir; emek *sermayenin kullanım* değeridir. Sermaye hareket

¹³ Olmayış, diyalektik eleştirel realizmin temel kavramlarından biridir. Değişim, ya olanın olmaz kılınmasıyla ya da olmayanın olur kılınmasıyla mümkündür. Bhaskar, kasıtlı eylemliliğin hep bir eksiklik, istek ya da ihtiyacı varsaydığını söyler. Bu varlığın kendisindeki bir eksiklik, olumsuzluktur.

halinde değerdir (Harvey), değerini yeniden üretir, çoğaltır; aynı zamanda bağımsız değişim değeridir.¹⁴ Emek, işçi için kullanım değeri değildir. Yani işçinin emek gücü servet üretim etkinliğinin aracı iken kendisi için değildir; kendi emek gücünü bir para karşılığı bu sürece (değişime) sokar. Yani sermayenin kullanım değeri olan emek, işçi için değişim değeridir. Bu değişim değeri, önceki süreç yoluyla belirlenmiştir, emek nesneleşir ve (kapitalistin çıkarı, piyasa, yaşamın asgari koşulları, sınıf mücadelesi gibi karmaşık etkenlerle) ölçülmüş ve eşdeğeri olarak belirlenmiştir. Böyle olunca, bu değişim sermayeyi büyütürken, işçiyi zenginleştirmez. İşçi için emeğin kapasitesinin yaratıcı gücünün feda edilmesidir. Bir başka yönüyle karşısındaki erki (iktidarı) büyütürken, kendi erkinden vazgeçer.

Demek ki bu eşdeğeri “ölçülmüş” ve verilmiş olan ve kapitalist için değişim değeri olan emek nesneleşmiş emektir. Bu da, canlı *emek gücünün* karşısına kendinden bağımsız değişim değeri olarak çıkar, dışsal ve yabancıdır, canlı emek gücünü tüketen bu unsurlar onun kendi ürünü ve sonucudur. Canlı emeğin donattığı nesneleşmiş emek onun karşısına yabancı güç olarak çıkar: Bir başkasının servetine dönüştükçe kendisinden uzaklaşan emek gücü. Bu ilişki biçimi karşısına kapitalistin kendisi üzerindeki tasarrufları, o ilişkinin ve sömürünün sürmesini sağlayan hukuk, hep karşısındadır.

Bu üretim sürecinde emek ürettikçe bir anlamda kendini dışlar, kendini karar verici süreçten daha fazla

¹⁴ Bu konu Marx’ın kapitalizmi incelediği dönemden bu yana bir hayli ilginç bir hal almıştır. Sermaye sınai sermaye ve mali sermaye olarak bölünecek olursa, özellikle ilki kapitalist pazara düşmüş, değişim değeri olan bir meta halini almıştır. Bu döngü Marx’ın dönemi ile kıyasla oldukça büyümüş, yaygınlaşmış ve hızlanmıştır. Konumuz açısından önemi her yönüyle yabancılaşma olarak ifade edilen ilişkisel süreçlere etkisi olması nedeniyledir.

ayrılmış bulur. Marx'ın ifadesiyle “kendi gerçekliğini kendisi için varmış gibi değil, başkası için bir oluş ve dolayısıyla da salt başkalık olarak” yeniden üretir. “Emek kendini nesnel olarak koyar, ama bu kendi nesnelliğini kendisinin varlıksızlığı ya da kendi varlıksızlığını sermayenin- varlığı olarak koyar.” (Karl Marx, 2013: 126).

Marx, bu sürece bir de kapitalist açısından bakar. Emegi sömürmüş ve artı-değer birikimiyle sermayesini yani değeri büyütmüş olması, ötekinin emeğini artan ölçüde mal edinmesinin yolunu açmıştır. Böylece hukuksal olarak detaylandırılan *mülkiyet hakkı* yanıltıcı bir eşitlik ilkesini barındırır. Başkasının emeği üzerinde bir tasarrufa dönüşür. Bu kapitalistin işçiyi, işçinin kapitalisti ürettiği bir döngüdür.

Sermayenin bir bütün olarak mal edindiği emek gücünün ürünü aslında bir bütünlüktür. Ne var ki, emek açısından bu bütünün parçaları birbirine yabancıdır. Bu bütünlük yabancı bir ortak zeka, sermaye tarafından yönetilir. Yanlış anlaşılacak için Marx'ın sermayenin ihtiyaç duyduğu şeyin emekçi değil emek olduğu, doğrudan değil ama değişim yoluyla onun emek gücünü aldığı yönündeki vurgusunu hatırlatalım. Sermaye değer üretimini makineyle yapabiliyorsa eğer, onu tercih edecektir.

Kapitalizm öncesinde de bazı tüccar birlikleri vb. şeklinde servetin bir amaç olması söz konusu olsa da üretimin amacı insandı. Kapitalizm ile birlikte insanın amacı üretime, üretimin amacının ise servete dönüşmesi egemen yasa olmuştur. Bu servet anlayışı aynı zamanda “bireylerin evrensel değişim yoluyla yaratılan gereksinimlerinin, yeteneklerinin, zevklerinin, üretken güçlerinin vb. evrenselliği”nin (Marx; 2013: 136) olmayışıdır. Oysa “olması gereken” servet kavrayışı budur Marx'a

göre. Ayrıca, insanın yaratıcı yeteneklerinin geliştirilmesi önünde engel olmamasıdır. İnsanın kendisini dayatılmış biçimde değil, kendi bütünlüğünü üretmesidir. Geçmiş tarafından oluşturulmuş halini koruyan değil, kısıtlamalardan arınık bir kendi deviniminde olmasıdır:

“Burjuva iktisadında –ve bunun tekabül ettiği üretim evresinde– insanın içinde yatanın bu eksiksiz geliştirilmesi, toptan yabancılaşma olarak ve tüm sabit, tek yanlı amaçların yok edilişi de kendinde amacın tümüyle dışsal bir zorlamaya kurban edilişi olarak görünür.” (Marx; 2013: 136)

Emek gücünün bu piyasada değişimi, yani değişim değeri olarak emeğin kullanım değerinin kapitaliste satılışı, yani canlı emek ürünleri karşılığında satılışı, emeğin ötekinin mülkiyetiyle ilişkisi haline dönüşmüştür. Bu emeğin yabancılaşmasıdır.

Üretim makineleri giderek gelişen, komplike organizmalardır. Ancak bunun üretim sürecine giriş ve üretilişi işçinin bilincinde yoktur (makine bakım, kurulum, onarım işi için görevlendirilmiş ve kısmi uzmanlaşmış olanlar için de belli ölçüde geçerli bir süreç). Makineler işçiye yabancı bir güç olmuştur ve adeta işçi onun bir aksamı, bir organı haline gelmiştir. Makine hem sermayedir hem de üretim sürecinde canlı emek üzerinde egemen güç olarak nesneleşmiş emektir. Bugün sanayide kapasite hesabı yapılırken bu sabit sermaye işlenir ve onun optimum verimi üzerinden kapasite hesaplanır. Oysa onu verimli kılacak (veya tersi) olan değişken sermayedir. Kullanım değeri olarak kapitaliste sattığı emek gücünün bir performansı olarak karşısına bu verimlilik çıkar, onu bir iktidar aracına dönüştürür.

Σ

Kapital ve Artı-Değer Teorileri’nde Yabancılaşmanın Ele Alınışı

“İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir.” (Marx; 2013: 170, Kapital 1).

Sermaye, çeşitli görünümleri ve ifade biçimleri olan bir ilişkidir. Sermaye birikmiş emeğin değer olarak hareketidir. Bir ilişki olarak, ücretli emeği mutlak veya göreceli artı-değer üretmeye ikna eden veya zorlayan bir iktidar biçimidir. Her durumda bunlar sermaye için emeğin maddi koşullarının emeğe yabancılaştığı durumda mümkündür. Marx, sermayenin değer üretimi sağlayıcısı olduğu halde değer kaynağı olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu söyler. Sermaye bir değişim değeri ile kullanım değeri olarak emeği satın alır, bu emek değerinin kaynağı olarak ürüne değişim değeri katar.

Servet sahipleri tüm üretim koşullarını ele geçirmişlerdir. Doğal üretim koşullarının yabancılaşmasını ifade eder bu yani üretim sermayenin büyümesi için yapılır olmuştur: “Üretim olanaklarından yoksun bırakılan emekçiler gereksinim içinde bulunmaları nedeniyle, kendileri yaşayabilmek için başkalarının varlıklarını artırmak üzere çalışmak zorunda kalmışlardır.” (Marx; 2013: 163)

Kapitalist üretim sürecinde canlı emek, kapitalist ile işçi arasındaki değişimle sermayeye eklenir, iş süresince bir etkinlik ve böylece sermayenin üretken gücünü oluşturur. Emek gücünün satılması değil, kullanım değerinin kapitaliste devredilmesi ile ortaya çıkar yabancılaşma. Sermaye böylece bağımsız bir varlık kazanır ve

canlı emek karşısında kapitalistte kişileşir. Marx bunu para konusunda olduğu gibi, ilişkiyi ters yüz eden şey olarak **fetişizm** kavramıyla ifade eder. Basit gündelik algıya da böyle yansır. Sermaye emekçiye değil, emekçi sermayeye muhtaç görünür; kapitalist ona eklemek verendir. İtiraz ettiği vakit, nankör olan emekçidir. İşten atan, işe alan kapitalisttir. Karda kışta işten attığı ve ailesi ile birlikte açlığa terk ettiği için kapitalist suçlanmaz, işçi “verimsizdir” vs. Bu kapitalizmin ilk döneminden bu yana, belli jeo-tarihselliklerde inceltilmiş de olsa böyledir. Kapitalist, emekçiye egemenlik altına almıştır. Maddeleşmiş emek dönüp dolaşıp canlı emek üzerinde iktidara dönüşmüştür. Bir bakıma potansiyel üretici etkinlik, fiili üretici etkinliğe ve metaya dönüşmüştür. Bu yabancılaştırıcı etkisinin bertarafına yönelik strateji de kapitalistin tasarrufundadır ve onun eyleyici, dönüştürücü iktidarına tabidir. Ve bu yabancılaştırıcı mesafe, bu yabancılaşma (haliyle emekçinin aleyhine) giderek artmaktadır: “Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışverişen ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum.” (Marx; 2013, Kapital 1)

Emek değer kuramı, yabancılaşma kuramı ile oldukça uyumludur ve açıklamalar birbirini pekiştirir.

“geçmiş emeğin, üretim araçları biçimi içinde, canlı emek sürecine yaptığı durmadan artan ölçüdeki büyük yardım, işçileri karşılığı ödenmeden alınan ve ona yabancılaştırılan geçmiş emek şekline, yani onun kapitalistçe biçimine atfedilir.” (Marx, 2010, s. 523)

Marx’ın yabancılaşma anlatısı, onun emek gücü, değer, değerın başkalaşımı ve meta fetişizmi kavramlarının açıklaması ile adeta atbaşı gider:

“Emek değer kuramı, Marx’ın kapitalist iktisadi hayatı kavramlaştırması olarak ortaya çıkar; kapitalist iktisadi hayat ise, zorunlu koşullar ile sonuçlar arasında ve döneminin tamamen yabancılaşmış insanları arasında Marx’ın gördüğü bağları içerir.” (Ollman; 2012: 169).

Marx’ın ileriki dönemlerde “yabancılaşma kavramını terk ettiği” yönünde bir algı yaygın olsa da gördüğümüz gibi yabancılaşma kavramı etrafında buraya kadar ifade edilenler *Kapital*’de korunmaktadır. *Kapital* ve *Artı-değer Teorileri* boyunca emekten bahsedildiğinde, yabancılaşmış emekten bahsedildiğini anlıyoruz. *Kapital*’de Marx’ın amacı kapitalist sömürü mekanizmasını ortaya koymaktı, yabancılaşma kavramının az geçmesi onu terk ettiği anlamına gelmiyor. Orada da kapitalist üretim tarzının işleyişini detaylarıyla açıklarken, bu ilişkileri gizleyen yabancılaştırıcı etkiyi de anlatır: “Sermaye ilişkisi, emekçiyi, kendi emeğini maddeleştirdiği araçlarla karşı karşıya koyan iç bağıntıyı, tam bir kayıtsızlık, yalnızlık ve yabancılaşmanın ardına fiilen” gizler (*Kapital*-3: 79-80). Sermaye birikimi büyüdükçe, yani sermaye yoğunlaştıkça, sermayenin gücü de büyür. Dolayısıyla toplumsal üretimin kapitalistte kişilik bulan koşullarının gerçek üreticiden mesafesi, dolayısıyla yabancılaşması artar (*Kapital* 3).

Bugün sanayi sermayesinin metalara dönüştüğünden bahsetmiştik. Katar kökenli bir mali sermaye grubu Alman sermayesi ile ortaklaşa Türkiye’de gıda işiyle uğraşan bir aile şirketini satın alabilir. Marx’ın burada bahsettiği yabancılaşmanın bugün de sürdüğü ve kapsamının ve etkisinin oldukça genişlediğine dair olası bir vakadır bu. Sermayenin bu yoğunlaşmış gücü vasıtasıyla oluşan gücün kendine özgü iktidarı da artmıştır. Yine çok uluslu bir sermaye grubu, dünyanın bir köşesinde

belki küçük üretime dayalı tarımsal üretimi de alt üst ederek kurduğu binlerce işçinin çalıştığı büyükçe bir tesisin bir anda kapatılmasına karar verebilir. Bu kararlar kapitalist üretim tarzının kendine özgü işleyişi ile ilgilidir.

Faiz, artı-değerin yani işçiden kesilen, sızdırılan kısmın bir parçasıdır. İlişkileri çarpıtan yanılısına bunu sermayenin ürünü gibi gösterir. Üretim ve dağıtım süreçleri olmadan sermayenin kendini genişletme yeteneği gibi görünür. Biliyoruz ki değer yaratan, sermaye değil; emek gücüdür. Bu görüntüde sermayenin fetiş biçimi ortaya çıkar. Sermayenin para doğuran bir gizemi olduğu görüntüsü vardır. Oysa kâr (ve faiz) sermayeye dönüşmüş üretim araçlarının, gerçek üreticilerden yabancılaştmasından doğan, sömürüdür.

Marx, *Kapital 1*'de makinelerin işçi üzerine etkilerini incelediği bölümde, dönem kapitalizminin kendine özgü yanları olmakla birlikte genelleştirilebilecek bir başka yabancılaştırma ifadesi olarak işçi kadınların çocuklarından ayrılmasından kaynaklanan bir yabancılaştırmadan bahseder. Bunun sonucu döneme ait çocuk ölümleri vakaları hatırı sayılır ölçüdedir.



Meta Fetişizmi ve şeyleşme

Marx, *Kapital 1*'de metanın kullanım değeri olarak bir gizem barındırmadığını ancak metaya dđnüştüęünde doğal olmaktan çıkarak duyularla kavranamayan bir şeye dđnüştüęünü açıklar. Marx buna metanın fetiş karakteri der. İnsanların toplumsal ilişkileri şeyler arasındaki ilişkiler biçimi gibi görünür. Bu metalar dünyasının fetiş karakteri, meta üreten emeğin toplumsal karakterinden yani yabancılaşmış emek olarak ifade ettiğimiz koşullardan, onları ortaya çıkan ilişkilerden kaynaklanır. Birbirinden bağımsız emek güçlerinin bütünü toplumsal emektir. Bu emeğin ürünü metalardır.

“Emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür.” (Marx; 2010 “Kapital 1” s. 83)

Değeri yabancılaşmış emek üretir. Marx bunu “şeylerin kişileşmesi, kişilerin şeyleşmesi” olarak ifade eder. Bu iki kavram, meta fetişizmi ve şeyleşme, doğrudan yabancılaşmayı ifade etmez. Meta fetişizmi, değişim değeri olarak metanın görünümüne ilişkin bir yer değiştirmeyi, yanılsamayı ifade ederken şeyleşme bu yanılgıda insanın görüldüğü biçime dairdir. şeyleşme, toplumsal ilişkilerin ve ürünlerin, insandan ayrılmış bağımsız şeylere dđnüşmesidir. Sonra bu şeyler insanların yaşamlarını yönetir. Kapitalizmde emek-gücü alınıp satılan bir şeye dđnüşür, dolayısıyla ürünlerine pazara tüketime sunularak para vasıtasıyla “sihirli” güçler veren bir fetişist niteliğe bürünür. Yabancılaşma - burada- değişim değerinin üretilmesiyle ilgili olarak

emeğe ve oradan ürününe ve bunun bağlantılı olarak kendi sınıfına, diğer sınıflara yabancılaşmasından, inşanın doğal üretiminden ve bunun zihin yapısından ayrılmasını (bir ayrılmayı, uzaklaşmayı) ifade eden bir kavramdır. Dünyanın şeyleşmesinden, (*ama* bn.) insanın yabancılaşmasından bahsedebiliriz (Vandenberghe, 2016).

Yabancılaşma, şeyleşme ve meta fetişizminin birbirinin yerine kullanılabilir kavramlar olduğu yaygınca savunulan bir görüştür. Adorno, yabancılaşma kuramını reddederken şeyleşme kavramına sarıldı. Şeyleşmeyi Marx referansı ile kuramlaştıran ise Lukacs'tır.¹⁵

Yabancılaşma (ve bundan dolayı şeyleşme ve meta fetişizmi) efendi/köle tipi ilişkilerinin bir sonucu, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet ile ortaya çıkan bir gerçeklik ifadesidir ve toplumdaki etkisi genişleyerek büyür. Bunlar birbirine indirgenerek açıklanamayacak kavramlar olsa da ilişkileri açıklanabilir, diyebiliriz ki birbirleriyle içsel ilişkili kavramlardır. Örnek olarak devlet, bu ilişkilerle açıklanabilecek kompleks bir gerçekliktir. Devlet aynı zamanda bir alan, iktidar, fail ve yapı olarak insanın yabancılaşmasının ifadesidir. Bu yabancılaşma, *yanlış bilinç* diye ifade ettiğimiz şey ile doğrudan ilgilidir. Gerçekliğin gizemini kavramanın özel çaba ve mücadele gerektirdiği açıktır. Yabancılaşmış özne buna karşı bir direnci ifade eder, güçsüzdür, anlam yitimi veya uyumsuz anlam eklemlmeden mustarıptır. Yabancılaşmış insan için özgürlük kaybı söz konusudur ve kendi gerçekliğini anlamaya yönelik potansiyelden uzaklaşmıştır, hatta buna yönelik gerçekliği anlamaya karşı dirençlidir.

¹⁵ Gerek Adorno gerek Lukacs'ın detaylı bir değerlendirme ve eleştirisi için: Vandenberghe; 2016.

Buraya kadar Marx'ın üretim sürecinde işçinin fazla emeğine nasıl el konulduğuna ilişkin açıklamasını gördük. Marx'ın da ifade ettiği gibi, bu döngünün tamamlanması ve artı-değer üretiminin gerçekleşmesi için metanın dolaşıma girmesi gerekir. Kapitalizmi açıklayabilmek için muhakkak dolaşım ve dağıtım işleyişinin anlaşılması incelenmesi gerekmektedir. Vandenberghe, meta fetişizmi kuramının bu dolaşım alanına geçmek demek olduğunu söylüyor:

“Bir alandan diğerine doğru gerçekleşen bu kayma, kapitalizmin hareket noktasında bir değişime tekabül eder. İlk durumda Marx, emek kavramından başlayıp kapitalizmi bir sömürü sistemi olarak analiz ederken; ikinci durumda ise meta kavramıyla başlar ve kapitalizmi bir genelleşmiş meta üretimi sistemi olarak analiz eder” (Vandenberghe; 2016: 93).

Artı-değerin gerçekleşmesi ve dolayısıyla sermayenin üretilmesi için dolaşımın gerçekleşmesi gerekir. Bu içsel ilişkili iki süreç ancak birlikte incelenirse anlam bulur. Değişim değeri, meta ile ortaya çıkar ve görünür olur. Meta, değişim değerinin şeyleşmesidir (Vandenberghe). Meta olan bir ürünün değişim değeri, onun kullanımı, hissettirdiğinden soyutlanır.

Fetiş her zaman olguda tezahür etmeyebilir, olgunun açıklaması da fetiş içererek konuyla ilgili bulanık bir kavrayış yaratabilir. Şöyle ki, teknolojinin kendisinin fetiş olarak ele alınması ve düşman ilan edilmesi söz konusu olabiliyor. Oysa bu bir düşünsel çarpıtmadır, işin esasını, tarihsel olanı ve sömürü ve tahakkümün altında yatanı, yani kapitalist üretim ilişkilerini, rekabeti, adaletsiz bölüşümü ve bunların kriz yaratıcı rolünü görmeyi zorlaştıran bir yanlış bilinçtir. Ayrıca bu kavram SSCB gibi deneyimleri de niteleyebileceğimiz bir ifade. Benzer

şekilde Bookchin bizi “endüstri toplumu” gibi ifadelerin kapitalizm yerine kullanılmasının ideolojik kafa karışıklığına izin vermesini eleştirir. Buna “medeniyet karşıtlığı” söylemini de ekleyebiliriz. Çok aşına olduğumuz gibi, efendi/köle tipi ilişkileri gizlemek için büyük çaba harcayan kapitalist (kapitalist devlet) hegemonya bu ilişkileri kültürel kodlara havale ederek gizlemeye çalışır. Bunu politik bir strateji olarak uygular. Söylediğimiz gibi, sorun teknoloji veya uygarlık değildir.

“Endüstri Toplumu” deyiminin kapitalizm yerine kullanılması sermaye ve meta ilişkilerinin modern toplumu kurmaktaki özgül ve birincil rolünü nasıl gizliyorsa, Bradford’un açıkça yaptığı gibi teknolojikli kültürünün toplumsal ilişkiler yerine kullanılması da, pazarın ve rekabetin çağdaş kültürü oluşturmada oynadığı birincil rolü gizler.” (Bookchin, 1998, s. 35)

Ancak buradan bir başka karşı strateji olan “küçülme”nin bir teknoloji karşıtlığı gibi algılanmaması gerekir. “Kalkınma” söylemi ve pratiği, kapitalist hegemonyanın dayattığı bir ideoloji-pratik olsa da, reel sosyalizm ve pek çok Marksizm yorumları da aynı kuldarda yer almıştır. Tam da bu noktadan bazı Marksist unsurların “küçülme” lehine çalışmaları çoğalmaya son zamanlarda başladı.

Graeber, ürettiklerimizin karşımızda nesnel bir güç olarak durması boyutu ile meta fetişizmini özdeşleştirir:

“Meta fetişizmi aslında aynı şeyin sadece başka bir versiyonudur. Her şeyin ötesinde, metaların üretildiği fabrikalar ile sonunda bunların çoğunun tüketildiği özel haneler arasında piyasanın büyük bir kopukluk yaratmasının sonucudur.” (Graeber, 2015: 110).

Tüketiciler bir nesneyi bir ihtiyacı karşılamak için satın alır, zira onun için tasarlanmıştır. Ama “anonim doğasından dolayı, tüm bu hikaye tüketici bakış açısından görünmez hale gelir... nesnenin değeri üretimin kendisinin bir yönüymüş gibi görünür... tüketici kendi (özel, kısmi) bakış açısını durumun (bütünsel, nesnel) doğasıyla karıştırır; bunun sonucundaysa nesneleri insan güçleri ve niteliklerine sahip şeyler olarak görür.” (Graeber, 2015, s.110). Graeber, bunu Piaget’in çocuğun benmerkezciliği hakkındaki açıklamalarına benzetir. Bu olgunlaşmamış insanın şeyleri başka bakış açılarından görme yetersizliğidir.

Yabancılaşma, şeyleşme ve meta fetişizmi akraba kavramlardır; bazı boyutlarıyla kesişmektedirler lakin bu kavramları birbirlerinin yerine kullanmanın sıkıntıları konusunda Vandenbeghe haklı görünüyor. Aşağıda yabancılaşma kavrayışımızı açtıkça bu daha iyi anlaşılacaktır.

8

Marksist Yabancılaşma Teorisine Yapılan İtirazlar

Bilindiği gibi 1844 *Elyazmaları* Marx'ın sağlığında yayımlanmadı, yazıldıktan 88 yıl sonra ancak yayımlandı. O günden bu yana bitmeyen tartışmalara yol açmıştır. Marx'ın düşünsel seyrine yönelik yaklaşımlar, konuya ilişkin belirgin bir ayırım noktası oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi Marx'ın gençliği ile olgunluğu arasında bir süreklilik görür. Bir ayırım vardır ama bunlar fikirlerin olgunlaşmasıdır diyenleri bu grupta değerlendirebiliriz. Bunun yanında ikinci bir görüş ise, Marx'ın gençliği ve olgunluğu arasında keskin bir düşünsel kopuş olduğunu savunur. İkinci grup genel olarak gençlik dönemi yenine olgunluk döneminin savunulması gereklidir der. Ancak bir kopuş fikrini kabul edip gençlik dönemi olgunluk dönemi yerine savunulmalıdır diyenler de vardır. Bu son grupta kendilerini Marksist olarak tanımlayanlara –en azından– ben rastlamadım. Kimse-den gençlik ve olgunluk fikirlerinin aynen korunmuş olmasını bekleyemeyiz. Hatta sıkça fikir değiştirmek bile düşünce dünyasında meşrudur. Yabancılaşma kuramına yapılan eleştiriler, daha ziyade Genç ve Olgun Marx arasında radikal kopuş gören, epistemolojik kopuş kuramcılarından gelir. Althusser ve öğrencileridir bunlar. *Kapital*'i *Okumak* yazarı olarak Rancière onlardan biridir. İfade ettiğim gibi Genç Marx'ın felsefi hümanist ele alışıyla, Olgun Marx'ın bilimsel realist toplum görüşünü oluşturup açıkladığı dönemini bir bütün olarak eseri birleştiriyor görüşüne daha yakın olduğumu ifade edeyim. Althusser'in Marx'ın epistemolojik kopuşu sonrasında yabancılaşma kavramını da terk ettiği (Althusser) görüşü yukarıda açıkladığım gibi benimsemediğim bir kabul.

Bu itirazların ana eksenini Hegel'i Marx'tan ya da Marx'tan Hegel'i uzaklaştırma çabasına ilişkindir. Bunun bir imkânsızlık olduğunu kabul etmek zorundayız. Hegel etkisinden azade (gerek gençlik gerek olgun döneminde) bir Marx, kurgusal bir Marx'tır. Diyalektik fikrinden soyutlanan bir Marx, bir Marx istismarı olur.

“Çelişki durumunu tanımlayan şey, insanın özü ile yabancı varlığının bu özdeşliğidir. Bu demektir ki, çelişki bir öznenin kendinden ayrılması için temellenir. Çelişkinin bölünme (insanın kendi özünden ayrılması –bn.) olması, eleştirel söylemin tüm eklemelenmesini izlemede temel önem taşır.” (Rancière; 2007: 115)

Rancière'in bu eleştirisinin bir Hegel eleştirisi olduğunu belirtmek gerekir. Yabancılaşma kuramı ile bu eleştiri Marx'a atfedilemez. Marx'a atfedilen yabancılaşma eleştirileri yukarıda da belirttiğimiz gibi Marx'ta bir Hegel izine yöneliktir genelde. Ancak, Marx düşüncesinde kökleri çok eskilere giden yabancılaşma kavrayışı değişmiştir ve realiteye dairdir. Rancière, 1844 *El Yazmaları*'nda Marx'ın iktisadi yabancılaşmayı, diğer yabancılaşmaları çözücü yabancılaşma olarak tanımladığını hatırlatıyor. Sonra, *El Yazmaları*'nda bahsedilen politik iktisadın, anladığımız anlamda bilim olmadığını, sadece olguların yansımasının ifadesi olduğunu söylüyor. Önce Hegel'de ve 1844'de Marx'ın kuramı Hegel'den eleştirerek edinişinde çıkış noktası felsefidir. Rancière burada Marx'ın bu kuramı bilim öncesi dönemde edindiği ima ediyor ve bunu orada kaldığını ifade etmek için söylüyor. Bir nesne incelemesinden yola çıkan böylesine kapsayıcı bir kavram ve ona ait kuramın felsefi kurgusal olarak ortaya çıkması sorun değil mi? Bunu kavramın bütün bir Marx külliyatındaki macerasını izleyerek cevaplırsak sorun olmadığını, düşünsel bir

serüven olduğunu söyleyebiliriz. Felsefi bir sezgi ile gerçekliğe yönelik bir kavrayışın zamanla ayaklarının yere basması, nesnesinin incelenmesiyle bilimsel açıklamasının yapılması olarak yorumlamalıyız:

“İnsan dünyasının değersizleşmesi (Entwertung), şeyler dünyasının değer kazanmasıyla (Verwertung) doğrudan ilişki içinde artar. Emek yalnızca meta üretmekle kalmaz; emek kendini üretir ve meta olarak işçiyi üretir, ve genel olarak meta ürettiği ölçüde bunu yapar.”

“Bu olgunun anlamı şudur: Emegın ürettiğı nesne, emegın ürünü, yabancı bir varlık gibi, üreticiden bağımsız bir güç gibi onun karşısına çıkar. Emek ürünü, bir nesnede sabitlenmiş, somutlaşmış emektir, bu ürün emegın nesneleşmesidir. Politik iktisat evresinde, çalışmanın bu güncelleşmesi (Verwirklichung), işçi için kendi gerçekliğinin (Entwirklichung) yitimi gibi gelir, nesne’nin yitimi ve nesneye kölelik olarak nesneleşme, yabancılaşma (Entfremdung) olarak sahiplenme, sahip olamama (Entausserung) gibi gelir.” (Marx, akt. Rancière, 2007, s.123)

Rancière’nin Marx’ın bu söylemi üzerine iddiası, Marx’ın buradaki vurgusunun yoksullaşma olduğu ve buradan da bir öz analizine gittiği yönünde.

“Marx’ın yola çıktığı iktisadi olgu, yoksullaşmaydı: işçi ne kadar çok servet üretirse, o kadar yoksullaşır. Marx bu olgu üzerine bir öz analizine girer. Bu olgu, bir şeyler ifade etmektedir, bu fenomen bir özü ifade etmektedir. Yoksullaşma, genel ve insani biçimi yabancılaşma olan süreci belirtir.” (Rancière, 2007, s.124).

Yoksullaşma veya yoksunlaşma, çıkış notası değildi, çıkış noktası değerin ayrışmasıydı. Rancière bu konuda yanılıyor. Öz analizi ise, doğal insan, çalışmanın

doğallığı dolayısıyla insanın doğasıdır. Bu, Marx'ı Hegel'den ayıran noktalardan biridir ve çok önemlidir: Marx'ta özel mülkiyetin sonucu olan sınıf, efendi/köle tipi toplum, devlet ve dolayısıyla emeğin yabancılaşması; doğal çalışmayı çarpıtır, toplumun özgürleşmesi ile eşgüdümlü olan ise tekrar çalışmanın doğallığına dönüştür. Değişmeyen bir öz veya doğa fikrini savunmaz Marx.

Rancière'e göre yabancılaşmanın alt metni antropolojiktir. İnsanın Tanrı düşüncesiyle yabancılaşması, Marx'ın emeğin yabancılaşmasının da çıkış noktasıdır.

“insan Tanrıyı üretir, yani kendi özünü dışavuran yüklem Tanrıya nesneleştirir. İşçinin bir nesne ürettiği söylendiğinde, basit üretim kavramından yola çıkılır, ama kayma, işçi ile ürünü arasındaki ilişkiyi, dindeki Tanrı ile insan arasındaki ilişki modelinden yola çıkarak düşünmeyi sağlayan bu kavram sayesinde gerçekleşir. Böylece üretici faaliyet türsel faaliyetle özdeşleştirilir (kendi özünü ileri süren insanın faaliyeti) ve üretilen nesne de insanın türsel varlığının nesneleştirilmesiyle özdeşleştirilir.” (Rancière, 2007, s. 124).

Yabancılaşmanın alt metninin antropolojik içeriği olduğu doğru. Öncelikle, Althusser ve öğrencilerinin genç ve olgun Marx arasında bir kopuş olduğu düşüncesine getirdiğimiz itiraz, bir genç ve olgun Marx ayrımı olmadığı anlamına gelmez. Yabancılaşma kavramı Marx tarafından hiç terk edilmemekle beraber, konuyu ele alış biçimi değişmiştir. Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'ndaki felsefi dilinin bilimsel bir dile kayması ve bir kavramsal inşadan giderek bir araştırma nesnesinin açıklanışına doğru kayan yoğunluk vardır. Ayrıca erken dönemdeki felsefi kavram tercihleri evrilmiştir. Vandenberghe,

Torrance ve Joachim Israel'den de faydalanarak bu evrilişı insanın özüne yabancılaşma anlamındaki ve antropolojik “içkin yabancılaşma”dan sömürü ve emek gücünün satılmasıyla ifade edilen sosyal bilimsel “dışsal yabancılaşma” kuramına evrilme olarak yorumlar (Vandenbergh, 2016). “Gelgelelim, ‘içkin’ yabancılaşmadan ‘dışsal’ yabancılaşmaya ve sömürüden şeyleşmeye doğru gerçekleşen bu çifte kayma, Marx’ın hümanist inancını terk ettiği ve *avant la lettre* [kavram henüz yokken veya kelimenin anakronik kullanımıyla] bir yapısalcıya dönüştüğü anlamına gelmez” (Vandenbergh, 2016: 63). Bir kuramsal dünya değişikliği anlamında bir kopuş söz konusu değildir. Bilimsel soruşturmaya açık bir gerçeklik olarak, yabancılaşmaya ilişkin antropolojik boyut hep vardır. Marx’ta değişen veya belki belirginleşen şey, insanın değişmeyecek bir özü, değişmez yazgısı olarak bir antropolojik kök fikrine yönelik eleştirel vurgusudur. Ayrıca çok açık ki, yabancılaşmayı yaratan koşullar da, yabancılaşma ve sonuçları da tarihseldir, yani insanın kaderi değildir. Ancak kavram insan üzerinedir. Marx’ın analizinden insanı çıkarmak, sorunlu ve beyhudedir. Marx, kapitalist toplumu açıklayan bir bilim insanı olduğu gibi, adanmış bir eylem insanı ve mümkün olduğunca bir özgürleşme filozofuydu. İnsani pratik ve bu anlamda diyalektik fikri olmadan bir özgürleşme ufku kısıtlı ve sonu çıkmaz yol olacaktır. İnsanın birtakım güçleri ve potansiyelleri vardır; anlamak, anlam vermek, düşünmek, özdeşleşmek, sevmek gibi. Yabancılaşma bu gibi insani potansiyelleri ketlemektedir. Ollman’ın dediği gibi, ancak, yabancılaşmanın farkına varılmasıyla kavramak mümkündür bunu:

“Feuerbach *Hristiyanlığın Özünü*’nde şöyle açıklamıştır: insanın nesnesi, nesne olarak ele alınmış

kendi özünden başka bir şey değildir.” (Manifestes philosophiques, s. 71) “Bir öznenin özü gereği ilgili olduğu ve gerek duyduğu nesne, bu öznenin nesneleştirilmiş kendi özünden başka bir şey değildir.” (Age, s. 61) işçinin ürettiği nesne, böylece, Feuerbachçı bir nesne olarak, insanın kendi özünün nesneleşmesi olarak görülür.” (Rancière, 2007, s. 125)

Rancière, burada iddiasını ve akıl yürütmesini doğrulamak adına Marx’ın söylemini manipüle ederek belli bir noktaya doğru iteliyor. Marx, işçinin meta üretimini insanın kendi özünün nesneleşmesi olarak görmedi (Hegel emeği insanın özü olarak görürdü). (1844 *El Yazmaları*, s. 165) Ayrıca, Marx’ın söylemindeki ikiz anlamları tespit ediyor; kullandığı iktisadi kategorilerin bu metin(ler)de aynı zamanda antropolojik bir karşılığı olduğunu söylüyor. Örneğin; işçi/insan, çalışma/türsel faaliyet, ürün/nesne gibi. Tüm bu ikiz anlamlar Rancière’e göre, özden ayrılmış bir öz idealinin yabancılığını ifade eder. Bu anlamda sermayeyi birikmiş emek olarak tanımlamanın da antropolojik içerimi olduğunu, yani ikiz anlamların özne kısmına açıldığını söylüyor:

“Klasik iktisadın tanımlarından birini, sermayeyi birikmiş emek olarak tanımlayan tanımı ele alalım. Buraya sızabilecek antropolojik şema kolaylıkla görülür; ikiz anlamlılık ancak Marx *Kapital*’de sermayeyi bir üretim ilişkisi olarak tanımladığında ve böylece de iktisadi söylemi antropoloji’nin alanından bilimin alanına geçiren köklü dönüşümü gerçekleştirdiğinde ortadan kalkacaktır.” (Rancière; 2007: 130)

Marx’ın Hegel’den etkilendiği açık olan bu *ikiz anlamlar*, Marx’ın eleştirisiyle anlamsız hale geliyor. *Kapital* ile Marx’ın yaklaşımı, dili, kavramları olgun-

laştı, ancak antropolojik içerimleri olan emeğin yabancılaşması kuramından hiç vazgeçmedi.

Rancière'in birikmiş emek olarak sermaye tanımını Kapital'in ilişki olarak sermaye tanımıyla karşılaştırması beyhude bir çaba. Emek birikmiş olarak, kâr elde etmek üzere hareket eden değerdir. Analiz nesnesi olarak birtakım ilişkilerle tanımlanır. Onu ancak bu ilişkileri analiz ederek anlayabiliriz. Marx'ın yaptığı da budur:

“Oysa, Genç Marx'ın antropolojik teorisi tam da insanın doğayla ve insanla ilişkilerinin genel teorisi olarak kendini gösterir. Aynı şekilde, klasik iktisatta, doğal düzene ve bu düzenin sapkınlığına dair az çok zımni bir teori de vardır (Boisguillebert'in önceden belirtilen metninde bunun bir örneği görülür). Oysa yabancılaşma teorisi, bu sapkınlık teorisinin sistemleştirilmesidir. Buradan yola çıkarak, antropolojik eleştiri, klasik iktisadın zımni antropolojik söyleminin açığa çıkarılması ve sistemleştirilmesi olarak görülebilir.” (Rancière, s. 131)

Yabancılaşmış emek, kapitalist analizin reel düzlemine yönelik yani deneyim ve olgu ötesi yönüne yönelik açığa çıkarmayı sağlayan kavramdır. Kullanım değeri ile değişim değerini ayırarak, kapitalistin satın aldığı kullanım değeri olduğu tespiti klasik iktisattan büyük bir kopuşu ifade eder. Emek değer teorisine, çalışmaya ilişkin pek çok fikrine, klasik iktisadın katkısı olduğu inkâr edilemez. Marx da hiç inkâr etmedi.

Bu itirazlar Marx'tan yabancılaşma kuramını ayırmayı olduğu kadar, toplumsal düşünceden de yabancılaşma kavramını ayırmayı amaçlıyor. Bu metnin bütünü bu çabanın bir talihsizlik olduğunu iddia ediyor.

Marx'ın yabancılaşma kuramını böylesine kritik kılması kuşkusuz çok önemli. Peki kapitalist üretim sürecine odaklanan bu açıklama yeterli mi? Öncelikle

muhakkak geliştirilmeli. Yukarıda değindiğimiz gibi bu çelişkilerden doğan ve adeta yayılan dalgalar gibi boyutlanan yabancılaşma açıklaması detaylandırılmalı. Sonra bunun felsefî açıklaması sağlam bir temele dayandırılmalı. Marx'ta bu konuda eksiklik vardır ve bu teorik görev sonraki kuşaklara düşmüştür. Aşağıda bunu açıklıyorum.

8

Yabancılaşma Üzerine Çeşitli Yaklaşımlar

David Harvey, yabancılaşmanın çeşitli anlamlarından bahseder (Harvey, 2015, s.270). Bunlardan biri hukuk bağlamında, mülkiyet hakkının bir başkasına devri ile ilgilidir. Bir mülkiyet elden çıkarıldığında, sahibi ona yabancılaşmış olur. İkinci olarak yabancılaşma bir sosyal ilişki olarak şefkat, sadakat ve güven duygularının kayboluşunu anlatır. Kişilere ya da kurumlara duyulan güvenin azalması sonucu ortaya çıkar. Üçüncü olarak edilgen bir psikolojik durumu anlatırken önceki bağların kopmasıyla ortaya çıkan bir kopma ifade edilir. Bu kopma telafi edilmeyecek bir ıstırap yaratır ve içselleştirilir. Kapitalizmde mülksüz insan, emek gücünü satmaktan başka çaresi olmayan kişidir. Belli bir ücret karşılığında emek gücünün kullanımını kapitaliste devreden emekçi, kendini belli bir zaman dilimi için başkasına kiralamakla içsel bir elem yaşayacaktır. Belirlenen çalışma saatleri içerisinde başkasının yararına çalıştığı halde herkesin yararına çalıştığına inanması beklenir. Böyle bir çalışma, onun yaratıcı yeteneklerini geliştirmek yerine onun için büyük bir kayıp olarak yaşanır. Emekçi, çalışma sürecinde olduğu gibi, çalışma bittikten sonra da bu elem verici durumun etkisinden kurtulamaz. Ürününe, diğer işçilere, doğaya ve sosyal hayatın tüm yönlerine yabancılaşmış olur. Çalışmanın sosyal değeri ve anlamı tatmin edici şekilde gelişmez, sürecin işleyişi ile ilgili olarak karar almadan yalıtılmış olma durumu, eşitlik ve özgürlük duygusunu tahrip eder. **Söz konusu yaşamın bir tahakküm olduğu tecrübe edilmiş olur. Bu koşullarda, benliğin tatmin duygusu ketlenir.**

Harvey, hukuk (mülkiyet hakkından ayrılma), sosyal ilişki (şefkat, güven gibi insani duyguların kopuşu), psi-

kolojik-edilgen (değer verilen bir bağlılıktan kopuş), psikolojik-etkin (bir mahrum bırakmaya duyulan öfke, düşmanlık sonucu hayata ve dünyaya yönelen çıkışlar) gibi bağlamlarda kavramın anlamlarını sergiler.

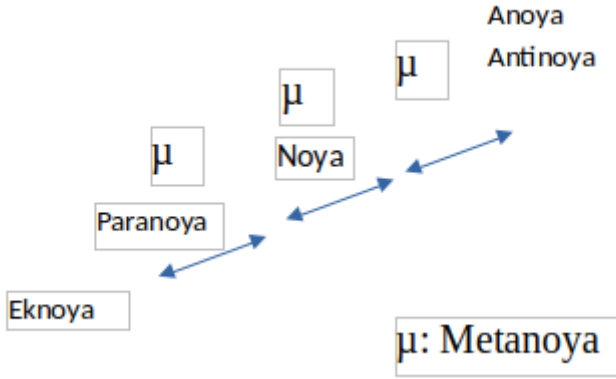
Harvey'in yaptığı ayrımı genişletebiliriz. Yabancılaşma birtakım zorunlu içsel ilişkiler sonucunda **insanı potansiyellerinden uzaklaştıran bir gerçeklik** olduğuna göre üretim, bölüşüm, siyaset, bürokrasi, eğitim, sanat, habitat, gıda rejimi, hayvanlarla ilişkiler, iktidar, milliyetçilik ve din gibi ideolojiler, ego yanılısaması, ataerki, teknoloji alanlarında yabancılaşmadan bahsedebiliriz.

Eğitim

Eğitimde yabancılaşma konusunda David Cooper'ın bazı çalışmaları ufuk açıcıdır:

“Burada hayati önem taşıyan nokta ailenin uymacılık esasını aşılamağa oynadığı roldür, çocuğa ilk toplumsallaşma döneminde normallik kazandırılır. Bir çocuğu “yetiştirmek” pratikte bir kişiyi “mahvetmek” gibidir. Benzer şekilde eğitim de kişiyi kendisi olmaktan çıkmaya, kendisinden uzaklaştırmaya yöneltir.” (David Cooper: 1988, s. 17).

Cooper bunu Antik Yunan felsefesinden devşirdiği kavramlarla derinleştirir. Cooper, Yunan etimolojisi üzerinden bir şema üretir:



Metanoya, “benliğin derinliklerinden toplumsal görünüşün yüzeyine doğru olan değişim demektir” (Cooper). Şemada dikkat edileceği gibi üç metanoya var.

Eknoid (eknoya);

“iyi koşullanmış ve sonsuza kadar itaatkâr kalacak olan vatandaşın normal durumudur. Burada kişi, kendi yaşantısının her yönüne, her kendiliğinden eylem itkisine, bedenine dair –dünyadaki başka insanların gözlediği bir nesne olarak değil kendi bedeni olarak– her bilinç kırıntısına, özenle reddedilen her uyanış olanağına öylesine yabancılaşmıştır ki, el çabukluğu metaforunu hak etmeksizin, sahidenden de aklını oynatmış biri olarak kabul edebiliriz onu.” (Cooper, aynı yerde).

Bu yabancılaşma durumundaki insan siyasi, iktisadi iktidar sahibi de olabilir. İnsan, sosyal varlığı bütünlüğü ile kavramaktan uzaktır, dönüşmüş anlam dünyası bir ekolojik yıkımı veya bir insan grubunun katlini şenlikle karışılabilir.

Paranoya ise, aklı esir alan bu halden bir adım ileriye, gerçeğe yaklaşmak demektir. Diğerinin aksine şefkat

gibi duygulara yönelebilecek benliğe yönelmiş paranoya halidir. Tasarılar yapan, aktif bir varoluş haliyle ifade edilir.

Buradan, benlik üzerinde daha derinlikli kavrayışa vardığı ve bunun üzerinde düşündüğü noya seviyesini işaret eder Cooper.

Cooper, sonuncu metanoyanın benliğin aşkın dünya ile aktif bağ kurduğu “anoya”ya varışını işaret eder. Bir psikanalist olarak Cooper, bu geçişliliği insanın ruhsal süreçleri olarak detaylı inceler. Farklı bir üslup ile bize yabancılaşma resmi sunar. Ayrıca Cooper’ın çalışmasının ana derdi (çekirdek ailenin eleştirisi) açısından, ek-noid durumun aile ile ilgisi konusu önem taşımaktadır. Bu egemen (siyasi, iktisadi, askeri, ideolojik) iktidarın aileyi belirlemesi, aile gibi örgütlenmesi ve bunun doğrudan ve dolaylı sonuçları ile iletişim “kıtlığı” içindeki toplumsal birim olması nedeniyledir.

Eğitim denilince ilk akla gelen milli tedrisattır. Bu da eğitim hiyerarşisi, fırsat eşitsizliği, rekabetçiliği ile bir özellikler bütünü arz eder. Bu özellikler esasında ulus-devlet ideolojisinin sistematik ve kurumsal olarak aktarıldığı, kurumsal örgün yurttaş yetiştirme etkinliğine içkindir. Bu doğrudan yabancılaşmaya dair koşulları yeniden üretme pratiğidir. Ancak gerek bu kurumsallık içinde eyleyen bireylerin uyumcu değil, herkesin iyiliğine yönelik etik kavrayışları; gerekse de kuruma ve kurumsal konumlarına dair özdüşünümsellikleri eğitime dair farklı anlayışların ve pratiklerin yuvalanmasına izin verebilir.

Eğitimin bir kurumsal tedrisat olarak yabancılaşma ile bağı açık diye düşünüyorum. Neoliberal diye adlandırılan, kapitalist piyasanın devlet kurumsallığının yerini aldığı ve değer üretim rejiminin şişirildiği ve bunun

önündeki hukuki, mukavemet oluşturacak sendikalaşma hakkı gibi engellerin kaldırıldığı dönem ve veçhede, eğitim de bir sektör haline getirilmiştir. Kurumsal eğitim bir iş yapma alanına dönüşmüştür. Bunun alana dair etik yaklaşımı ve ahlakı değiştireceği açıktır. Artık iş kuran yatırımcı olarak okul sahibi, onun işçileri olarak eğitimci-ler, müşterileri etkileme, ikna etme ve onlara ulaşma departmanları ve eğitimi alacak öğrenci olarak müşteriler vardır. Bu şekilde müşteriler, ikna olacak, yüklü paralar ödeyerek hayata hazırlanacak, aldığı hizmetten memnun olarak ayrıcalığını tadacak ve doğru karar verdiği için satın aldığı hizmeti veren kurumu fetişleştirecek ve mutlu olacaktır. Bu kurumların tedrisatı elbette ulus devlet tarafından belirlenecek veya en azından onun sınırları dışına çıkamayacaktır. Farklı meşrepte müşterileri ikna etmek için ne kadar seküler veya dindar; yenilikçi veya muhafazakâr olduğuna dair imaj çalışması yapacaktır. Eğitimin kurumsal biçimi, yabancılaşmanın ürünü ve onun yeniden üreticisidir. Buna rağmen eğitimin biçimine dair kurumsal ilişkilerden ayrı bir alan imkânı vardır. Zira kurumsal yapı içinde ve onun sınırlarında da olsa, “eğitici” ve “eğitilen” karşı karşıyadır. Bu karşılaşmanın biçimi yabancılaşmadan arınmaya hizmet edebileceği gibi kendisi yabancılaşmış bir biçim de olabilir. Yaratıcılık, sezgi, gibi insani potansiyeller gelişime açıktır. Sezgi, düşünme eylemi dışında ama düşünme sürecine dahil bir entelektüel yetidir ve bir eleştirel düşünme biçimi olabilir. Eleştirel düşünmenin daha sofistike hallerine ulaşmak için bu yetilerin ketlenmemesi ama teşvik edilmesi gereklidir. İnsanların kurumsal yapı içinde karşılaşmaları bu anlamda her zaman imkânlar sunar. Yabancılaşma ve düaliteler dünyasına ilişkin eksikliği gösterecek sorguların imkânları doğar. Bu tahakküm

ilişkilerinin mutlak başarısı önündeki engeli işaret ederken, yabancılaştırmadan arınmanın imkânını da verir. Eğitimin kendisini ayrıcalıklı ve tahakküm edici olarak ayırdığı tüm biçimler yabancılaştırıcıdır. Bu anlamda eğitimin eğitimi konusu başlıca önem arz eder. Marx'ın Feuerbach Üzerine üçüncü tezinde¹⁶ ifade ettiği eğitimin eğitimi bunu vurgular.

Rancière'den *Yabancılaştırma Kuramına İtirazlar* başlığında bahsederken bu anlamda talihsiz Kapitali Okumak metninden faydalanmıştık. Rancière'in ileri tarihlerde yazdığı oldukça iyi başka bir metni olan *Cahil Hoca* bize eğitim ile ilgili verimli bir bakış açısı sunar. Rancière, eğitimin ilmini aktardığı bir tahakküm ilişkisini değil, öğrencisinin kendi zekâ ve irade yetilerini çalıştıran bir rehberlik ilişkisini önerir. Kitap veya başka materyallerle öğrenen, öğrencinin kendisidir. Rancière, bir zekâyı başka bir zekâyı (eğitimin zekâsı) tabi kılan ilişkinin aptallaşmaya karşılık geldiğini ama aksine, kendi kendine öğrenme yolunun açan eğitici ile eğitilen ilişkisinin özgürleşme olduğunu savunur. Bu Bhaskar'ın metaReality felsefesindeki eğitimin diyalektiği yaklaşımıyla uyumlanmaktadır. Bhaskar, öğrenme ve öğretme görevinin sarmalanmış olanı açmak olduğunu söyler yani öğrencinin öğrenmeye çalıştığı bilgi bir öğrenme potansiyeli olarak öğrencinin içindedir. Bunun ötesinde bir dışarıdan eğitimin bir başkasına öğreteceği bir şey yoktur. Bhaskar, “başka birine hiçbir şey öğretemezsiniz” diye ifade ederken bunu, Rancière, “cahil, başka bir cahile bir şey öğretebileceğine inanmaz” diye vurgular. İyi eğitim

¹⁶ “Koşulların değiştirilmesine ve eğitime dair materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutmaz. Bu nedenle, toplumu iki bölüme –birine toplum üstü bir konum verecek şekilde– ayırmak zorunda kalır.” (Marx; 2013, s. 15)

daha iyi modellerin değil, özgürlüğün yoludur. Rancière, çok bilen (çok bilmiş, bilgin) ve aptallaştıran hoca yerine cahil ve özgürleştiren hoca edimini önerir. Buna karşıt olan yönteme “eski yöntem” diyor, biz yabancılaşmayla bağını kurmak adına “yabancılaştırıcı eğitim” diyelim. Rancière, bir tahakküm edici, iktidar sahibi, açıklayıcı olmadan gerçekleşen eğitimin hep var olduğunu söyler, buna “evrensel eğitim” der. Aslında, tüm müstesna zihinler bu şekilde ortaya çıkmıştır. Aslında bir ıslah olan yabancılaştırıcı eğitim, ne mutlu ki, mutlak olamamış ve kendi kendine öğrenme yoluna girmiş insanlar, uygun araçlara ve fikir geliştirme imkânlarına ulaşarak gelişmiştir. Bu sistematik eğitim içinde de mümkündür. Belki sıyrılarak kendini gösteren ve bağımsız bilim insanı veya başka şekillerde uzmanlaşma imkânı bulmuşlardır. Bu egemen yabancılaştırıcı “ıslah”ı küçümsememeliyiz. Zaman-coğrafyamızda insan vasatını göz önünde bulundurunca nasıl bir yıkıcı etki olduğunu anlayabiliriz.

Eğitimin tüm niteliğinden bağımsız olarak, fırsat eşitsizliğini, ayrıcalıklılar kliklerini veya gruplarını yeniden üretmesi yabancılaşmaya dair ilişkileri yeniden üretir. Bunların ne denli ayrıcı, çarpıtıcı ve yabancılaştırıcı olduğu açıktır. Rancière’in cahil hoca ilkesi, herkesin öğrenebileceğini savunur ve zekâların derecelendirildiği, bu ayrıcı yabancılaştırıcı sisteme cepheden karşıdır. Kapitalist eğitimin ideologları, bürokratları ve profesyonelleri, şevkle tedrisatı gözden geçirir, yeniler, yeni modeller sunar. Oysa bunlara ulaşım konusunda eşitsizliği o kadar da önemsemezler. Hatta toplumu “ileriye” taşıyacak elitleri diğerlerinden ayırırlar. Elbette bu seçim sınıfsaldır. Burs ve bazı destek sistemleri, ancak görüntüyü kurtarır, işin esasını saklamak üzere bireysel hikayeler üretir. İşin esası, eğitimde fırsat eşitsizliği ve özgürleştirmek yerine aptallaştırmak üzerine kurulu bir

eğitim sisteminin egemenliğidir. Evet neyse ki, “evrensel model” kendine her daim imkân bulur. İnsanları zekâlarının farklı olduğuna, bundan dolayı daha farklı şeyleri hak ettiğine veya edindiği hasbelkader ayrıcalıklardan dolayı tam tersine inandırmak, bu yabancılaştırıcı eğitimin başardığı şeydir.

“Halkı aptallaştıran öğrenimsizlik değil, zekasının aşağı olduğuna duyduğu inançtır. “Aşağı olanlar”ı aptallaştıran şey “üstün olanlar”ı da aptallaştırır. Çünkü ancak iki zekanın eşitliğini doğrulayabilecek bir benzeriyle konuşan kişi kendi zekasını doğrulayabilir” (Ranciere, 2014, s. 45).

Aşağıda yabancılaşmadan arınma bahsinde eğitimin ne olması gerektiğine dair düşünmeye devam edeceğiz.

İktidar

John Holloway, iktidarı bir yabancılaşma olarak ele alır (Holloway; 2002). İktidardan (özelde kapitalist iktidardan) kurtuluşun bir iktidar süreciyle ve başarılı olması halinde o iktidarı ele geçirip bir klik veya kliklerin yeni bir iktidar kurmasıyla sonuçlandığına dikkat çeker. O bunu bir iktidar fetişleştirmesi olarak görür. Böylece kurtuluş mücadelesi iktidarın yeniden üretildiği, anlamını daha başında yitiren bir çabaya ve çıkmaza dönüşür. Holloway’ın yabancılaşma sürecini Hegel’in diyalaktiği sınırlarında kalarak özne ve nesne arasındaki ayrılma olarak görmesi, bu karşı-iktidar sürecinin ön koşulu olarak kimlik reddine indirgemesi ve sınıf oluşumunu da bu anlamda kavrayıp onu da reddetmesi gibi kuramsal zaaflarına¹⁷ rağmen dikkate alınması gereken

¹⁷ Özne nesne özdeşliği kavrayışı iki açıdan ele alınabilir. Varlığı ve ona ait bilgiyi başka deyişle epistemoloji ve ontolojiyi özdeşleştirmeye çalışan bir kavrayış ki eleştirilmesi gereken budur. İkinci kavrayış Bhaskar’ın felsefesinin son aşaması olarak ifade ettiği özdeş-

önemli bir soru(n) olarak görüyoruz. İktidar, bir ilişkiler alanı olarak fethedildiğinde, iktidar edenlerin tasfiye edilmesi, mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi, o iktidar ilişkilerinin yenilmesi anlamına gelmiyor. Bunun anlamda insanlığın pratik olarak cevabını veremediği bir büyük sorun olduğunu söyleyebiliriz. Özgürleşme/kurtuluş (emansipasyon) mücadeleleri, iktidar bahsini daha insanlar ilk bir araya geldiğinde sorunsallaştırmalıdır.

İktidarın yabancılaşma ve onun aşılması ile böyle doğrudan bir ilgisi olmasından dolayı, kavrayış ve bazı önemli düşünürlerde kavramın seyri üzerinde durmak istiyorum:

Mann;

Mann, Weber'in iktisadi, siyasi ve ideolojik iktidarlar üçlüsüne askeri iktidarı ekleyerek, dört temel iktidar kaynağı önermiştir: ideolojik, iktisadi, askeri ve siyasi. Onun gibi makro sosyoloji çalışanların muhakkak bunları bir arada ele alması gerektiğini savunur.

“Dünyayı iktidar yönetiyor, verimlilik değil. Benim tabirimle dağıtıcı iktidar [distributive power] kolektif iktidara [collective power] hükmeder ve bu da nüfus için en uygun sonuçlara yol açmaz.” (Mann; 2014, s. 28).

lik. Bhaskar felsefi sistematığı epistemoloji ve ontolojiyi özdeşleştirmeye karşı özdeş olmayış ile başlar ve nihayetinde bundan farklı bir anlamda bir bakıma yabancılaşmanın olmadığı, insani potansiyellerin önündeki engellerin kalktığı bir toplumda insanın kendini evrenin parçası olarak gördüğü bir ufuk ifade edilir. Burada Holoway'in bahsettiği Hegel diyalektiğinin idealist sınırlarındaki ilk kavrayıştır. Güçlü sezgisini dayandığı zayıf felsefi temeldir bu. Diğerine ise aslında buna benzer şekilde, kimliği reddetmeyi bir başlangıç koşulu olarak görmesi, bu kimliklerin yapısal veya içsel ilişkisel boyutunu kavrayamadığını göstermekte.

Hükmedenlerin (siyasi, iktisadi) tahakkümü arttıkça ve büyüdükçe, hükmedilenlerin iyileştirici, geliştirici, insani potansiyeli azalır (bkz. eleştirel realizmin katkıları). Milliyetçiliğin sağladığı, hükmedilenlerin, hükmedenin arzusuyla tatmin araması, onun başarısıyla gururlanması olur.

Mann, *emperyal misyon* beyanı kavramı ile, siyasi iktidarın anlatısını (söylemini) oluşturmaya vurgu yapar; “Romalılar fethettikleri yerlere düzen ve adaleti, İspanyollar Tanrı’nın kelamını, İngilizler serbest ticareti, Fransızlar uygarlaştırma misyonunu getirdiklerini iddia etmişlerdi, şimdi de Amerikalılar demokrasi ve serbest ticaret getirdiklerini iddia ediyorlar.” (Mann, 2014, s. 43). Buna karşın; “ABD’nin yıkıcı askeri iktidarı var ama yeniden inşa edici siyasi veya ideolojik iktidarı yok.” (Mann; 2014, s.45).

Mann, ABD devleti veya onlara düşünce üreten faillerin bunu kabul etmediğini söylüyor. Belki iktidarın kendi yapısallığını oluşturmaya ile ilgili olarak, bir duygusal statü endişesinden söz eder. Faillerin iddialarından vazgeçmesi belli durumlarda çok zordur. Misyonlarına failler ve egemen failin işaret edebildiği tâbi kitle öylesine inanır ki, rasyonalite rafa kaldırılabilir.

Mann, liberal demokrasi taklidi örnekler olduğunu, bunların bu anlamda başarısızlık olduğunu ifade eder ve liberal demokrasinin çoğulculuk dediği ilke ile mümkün olduğunu belirtir. Çoğulculuk, Mann’a göre, iktidarın dört kaynağının ayrılmasıdır.

Mann’ın makro iktidara yönelik bu modeli kendisinin de inkâr etmediği bir Webercilik taşısa da, O, kendi yaklaşımını Engels/Weber sentezi olarak görür. Engels ‘son kertede’ ekonominin nedensel belirleyici olduğu, birbirinden genel olarak tanımlanabilir nedensel bağlantılarla

doğduğunu savunurken; Weber, ‘toplumsal eylemlerin yapılarına yönelik genelleme yapmayı’ reddeder (dün-yada bu açıklama tarzına uymayan ve kendi inceleme nesnesi olan coğrafyalara yoğunlaşmış, jeo tarihselliklerin kendi açıklamasını aramıştır). Mann, “ben kendi yolumu ikisinin arasında bir yerde çizdim ama beş fark ile” diye ifade eder. Mann’ın ifade edişiyile kendine özgü bu beş ayrımı şu şekildedir:

Birincisi, “Weber’den farklı olarak, toplumların son kertede bu dört unsurun etkileşiminden oluştuğunu ve başka nedenlere ihtiyaç olmadığını belirttim. Kuşkusuz ki ben, bir kanun, karşı gelinemez bir ilke öne süremeyecek kadar ampirist kalıyorum. Toplumlar ve insanlar neredeyse sonsuz biçimlere sahipler ve dünya da çok büyük.” (Mann, 2014, s.170)

İkinci olarak Mann, bu iktidar kaynakları arasındaki ilişkileri incelediğini söyler ve öne çıkan, “hücum kenarını” açıklayan ve inceleyen tarihsel coğrafyaya ilişkin kuramlar önerirdim der.

Üçüncü olarak, Mann Engels’e yaklaşır; incelenen tarihsel coğrafyaya ait “son kerteler” belirler. Bu iktisadi veya iklim krizi sebepli olabilir der.

Dördüncü olarak, (yine Engels’e yaklaşır) “en tutarlı bütünlüğe ve en istikrarlı büyümeye sahip, yoğun ve kapsamlı iktidar ilişkileri kümesini iktisadi iktidar sunuyor” (Mann, 2014).

Beşinci olarak, “benim toplumsal iktidar kaynakları kuramım, çoğulculuğun normatif bir kuramını; yani ne tüm iktidarın tek bir kaynaktan toplandığı, ne de tek bir elitin tüm kaynakları kontrol ettiği, sahiden demokratik bir toplum sunar. İktidar; iktisadi, ideolojik ve siyasi iktidarı elinde tutan gruplar arasında dengeli bir biçimde

dağıtılmalıdır. Bu noktaları Üçüncü Ciltte¹⁸, (tek parti-devlet elitinin bir örneği olan) Sovyetler Birliği’ni ve (iktisadi iktidarın, siyasi ve ideolojik iktidarı gasp etmesinin bir örneği olan) ABD’yi eleştirirken geliştirdim” der. (Mann, 2014).

Mann, iktidarın makro analizi için bize verimli bir çerçeve ve devasa bir tarihsel veri ve yorum külliyatı sunmuştur. İktidarlar açısından dünyayı anlamak için çok verimlidir. Yukarıda kısaca özetlenen çerçeveye, toplumları iktidar merkezli açıklıyor eleştirisi yapabiliriz. İktidar dışı dinamiklerin mücadelesi açıklamaya muhakkak dahil edilmelidir. “Tarih sınıf mücadeleleri tarihidir” önermesini, iktisadi bir indirgeme gerekçesi yapmadan bu şekilde anlamalıyız. Ayrıca bu çerçevede analitik veya ortodoks Marksizmin indirgemeci ve evrensel nedenselci açıklamalarına yönelik zaafı olduğunu belirterek ekonominin toplumların oluşumunda ayırıcı önemini vurgulamalıyız. Örneğin kapitalist toplumları ele alırken, ulus-devlet-kapitalizm birliğinin bir arada ele alınması, birbirine indirgenmemesi, kapitalist bütünün yapısallığını yani içsel ilişkilerini göz ardı edemeyiz. Ancak buradan doğru tabakalaşmalar ve ortaya çıkan görece özerk ilişkilerin de belirleyiciliği konusunda Mann’ın yaptığı türden çalışmalar dikkate alınmalıdır. Ekonomiye yönelik olarak bu ayırıcı vurgunun, her jeotarihselliği açıklayan bir yasa açıklaması sunmadığını üzerine basarak belirtmeliyiz. Burada açık sistemler, çoklu nedensellik, beliriverme gibi eleştirel realist verimleri işe koşmak gerekir.

¹⁸ Michael Mann, 2017, İktidarın Tarihi, çev. Ali Rıza Günden, Özgür Balkılıç, Phoenix Yay.

Bakunin;

lenmiş halklardan söz ediyor demektir.” (Bakunin, 2016, s.110)

Burada, iktidarın faillerin söyleminden farklı olarak onları dönüştürücü yapısallığının işaretleri vardır. Bakunin burada örneğin bir kapitalist devlet veya sömürü ilişkilerinden türemiş devlet kuramı açısından ziyade, devleti bu eşitsiz ilişkilerin bir kurumsal tahakküm ilişkisi olması boyutu ile, yani daha geniş ve kuramsal açıdan şekilsiz bir boyutuyla ele alıyor. Buna tahakküm edici iktidar boyutu diyebiliriz. Bu devlet, vatandaşına kendini empoze etmek, onu ahlaki en üstün kılmak, onu kutsallaştırmak, buna yönelik vatandaş eylemini erdem kılmak ister, adına da vatanseverlik der. Bakunin’in ifade ettiği bu devletin, günümüz kapitalist devletleri için de genel olarak ve ilkesel olarak geçerli olduğu açıktır. Aslında bu tahakküm edici kurumsallaşmış iktidarın özelliğidir. Bakunin’in bu konudaki açıklamaları, bu devletin (iktidarın) kendini sürekli bir koruma döngüsüne göre yapılanacağını, bunun da sürekli kendini yeniden üreten bir yapısallığı kuracağını ifade eder.

Bakunin’in, iktidara ilişkin güçlü sezgisinin aktüel kaynağının kilise olduğunu sanıyorum. Devlet ve diğer tahakkümcü iktidarların ortaklığını bu sayede kavıyor.

“İnsan ırkı arasındaki dayanışmaya son vermek –ve bunu yapmakla da insanlığı inkâr etmek– bu, Devletin doğasında vardır. Fethedilmemiş başka devletlerin vatandaşları bir yana, en azından kendi vatandaşlarının –ya da daha açık bir biçimde söylersek kendi tebaasının– gözünde kendini üstün ve mutlak bir varlık kılamamış bir Devlet, bütünlüğünü ve gücünü koruyamaz. Bu noktada, zorunlu bir biçimde, evrensel olarak kabul edilen insan töresi ve evrensel mantıkla, ortaya çıkmış bulunan Devlet töresi ve mantığı arasında bir kopuş gerçekleşir. Siyasal törenin ya da Devlet töresinin ilkesi çok

basittir: Üstün amacı oluşturan Devletin gücünü çoğaltmaya yarayan her şey iyidir; bu güce karşı olan her şey ise, dünyanın en insani şeyi olsa bile, kötüdür. Bu töre yurtseverlik olarak adlandırılır.” (Bakunin, 2016, s. 111)

Bakunin’in burada gördüğü iktidarın kurumsallaşmasının her yerde ortak sonucudur. Devamla ekler:

“Enternasyonal (Uluslararası İşçiler Birliği, I. Enternasyonal – ç.n.), Yurtseverliğin ve sonuç olarak da Devletin inkârıdır. Bundan ötürü de, eğer Marx ve Alman Sosyalist Demokratik Partisi’ndeki arkadaşları, programımıza Devlet ilkesini sokmayı başarırlarsa Enternasyonalı katletmiş olurlar.” (aynı yerde.)

Bakunin enternasyonaldeki yoldaşı Marx’ı oradaki mücadelesinde iktidarın bu tahakküm edici yönünü kullandığı, bunun da devlet iktidarında olanla aynı yere çıkacağını ifade eder.

Bakunin ve diğerlerini ayıran şeyin altında, tüm o kuramsal, felsefi ve politik söylemlerin altında, kökeninde bir antropolojik insan kavrayışının yattığını düşünüyorum. Bu Bakunin’in *otorite ilkesi* olarak ifade ettiği şey ile yakın ilişkilidir. Otorite ilkesi, kendilerini yönetmeye hazır olmayan kitlelere yukarıdan bir el uzatılması zorunluluğu fikridir. Bakunin, bu otoritenin üç kaynağı olabilir der; güç, din veya bir azınlıkta ifade bulan üstün zekanın eylemi. Bu iktidarlara ortaklaştıran şeydir. Bu iktidar ilişkisi, temelde efendi/köle tipi ilişkileri sürdürür. Bakunin’e göre, bu şekilde kurulan bir devletin sözü, vaadi ne olursa olsun, ezen/ezilen ilişkisinin, sınıf ayrımının açık olduğu ulus devletlerdekine benzer kendini koruma, sınırlarını koruma ve yayılma isteği, yönetilenleri belli mesafede tutma, itiraz ve ayaklanma tehditlerine karşı baskı ve en ağır cezalandırma mekanizmaları

ve gözetleme mekanizmaları kaçınılmaz olarak kurulacaktır. Bu kaçınılmaz olarak kurucu vaatlerin yozlaşmasını, anlamsızlaşmasını getirecektir. Bakunin, doğrudan Marx'ı hedef tahtasına oturtarak, bu vaadin, enternasyonalizm bile olsa, devlet fikri ile çelişeceğini ifade eder. Kurulan ve korunmak zorunda olan devletin iç iktidar mücadelesi ve gücü koruma önceliği belirleyici olacaktır, enternasyonal idealler de bu devletin başarısına havale edilir, diğer tüm ulvi anlamlar bu devletin korunması ve güçlendirilmesine atfedilir. Bunun karşısındaki her şey, bu yüce ideallerin düşmanı addedilir.

Kendini koruma refleksi geliştirmek, varlığına belli idealler atfetmek, eylemini ve varlığını bu atıflarla kutsal ve dokunulmaz kılmak (ve bu sayede o idealleri anlam yitimine uğratmak) her devletin özelliğidir. (Bunu nispeten ham halde de olsa Marx değil ama Bakunin'den beri biliyoruz).

Ulus devletler her ne kadar 'alan' olma vasıflarıyla sektlerin iktidarına tanık olsa da, bu kutsal hale alanın kendisine yöneltilir ve o sektlerin varlık sınırı odur. Bu sınırın çiğnenmesi, yani egemen sekt veya sektlerin bu kutsallığı kendilerine yöneltmeleri ve devleti kendi açık veya gizli idealleri için araç olarak kullanmaları kapitalist devlet içinde faşizmlerde olduğu gibi özel veya sürekli bir durum da olabilir. Devlet ve alana egemen sekt özdeşleşmiştir.

“Siyasal iktidar olduğu sürece tebaa da olacaktır – gerçi bunların cumhuriyetçi bir tarzda yetiştirilmiş vatandaşlar olacağı doğrudur, ama yine de tebaa olacaklar ve itaat etmeye zorlanacaklardır; çünkü itaat olmadan iktidar mümkün olamaz” (Bakunin, 2016, s.128).

Marx ve Bakunin, her ikisi de insani özgürleşmeye inanıyor ve bunun yollarını arıyorlardı, bu çok değerli. Aralarındaki keskin bakış farkının insana dair antropolojik kavrayış anlamında bir köken farklılığından kaynaklandığını düşünüyorum. Bu iktidarı ele alış ve dolayısıyla devrim kavrayışlarını da kökten değiştiren şeydi. Bakunin tarzı bir kavrayışa göre devrim “kitlelerin eseri olmak”la beraber, bir lider veya lider ekibinin çizdiği sınırlardan daha geniş bir yatakta akmalıdır.¹⁹ Ona göre siyasal bir devrim toplumsal devrimi getirmeyecektir. Marx’tan ve Bakunin’den aynı anda öğrenebilme ve Marx’ı Bakunin ile, Bakunin’i Marx ile (ve diğerlerini de katarak) eleştirebilme yetisi. Egemen entelektüel eğilim bu olmalı.

Foucault;

Foucault, iktidarın *neliğinden* ziyade *nasıllığı* ile ilgilenir. Ona rağmen kendine özgü iktidar tanımını bulmak mümkündür. (Koloş, 2016)

¹⁹“Marx’ı, her zaman çok samimi olmasa bile, son derece ciddi bir devrimci ve kitlelerin iyiliğini gerçekten isteyen biri olarak görüyorum; öyle olunca da kendi kendime soruyorum: Nasıl oluyor da, böyle bir adam, ister bireysel ister kolektif olsun, evrensel bir diktatörlüğün, şu ya da bu ölçüde dünya devriminin baş mühendisliğini -tüm ülkelerdeki yığınların ayaklanma hareketlerini, bir makineyi yönetir gibi sevk ve idare eden bir mühendislik üstlenecek bir diktatörlüğün kurulmasının devrimi öldürmeye, tüm halk hareketlerini felç edip yolundan saptırmaya yeteceğini göremiyor? Dehası ne kadar büyük olursa olsun, bir adam, ya da bir grup adam, nasıl oluyor da, geleceğin toplumsal devrimini oluşturuyor? Nasıl oluyor da, bu insanlar, her ülke, bölge, mahalle ve meslekte öylesine farklı olan sonsuz sayıda çıkar, eğilim ve eylemi ve bunların oluşturduğu birleşmiş, ama tek bir büyük özlem ve doğrudan doğruya kitlelerin bilincine işleyen bazı temel ilkeler tarafından yeknesak hale getirilmemiş olan o dev bütünlüğü kucaklayıp anlayabilmekle övünmeye cesaret edebiliyor?” (age, s.129)

“İktidardan anladığım, şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipi de değil. Bir öge ya da bir grup tarafından bir başka grup üzerinde kullanılan ve etkileri birbirini izleyen türemelerle toplumsal bünyenin bütününün içinden geçen bir egemenlik sistemi de değil iktidardan anladığım.” (Foucault, 2007, s.72).

Foucault, iktidarı incelediği nesne ve alandaki karmaşık ilişkilerde aramıştır. Koloş, Foucault’nun iktidara ilgisinin özne kategorisi ile derdinden kaynaklandığını belirtmektedir. Foucault’da iktidar özne kurucudur.

“İktidar elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir; iktidar sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işler.” (Foucault, 2007 s. 73)

“İktidar bağıntıları hem kastidir, hem de öznel değildir. Eğer gerçekte anlaşılır nitelikleri varsa, bu, onların nedensellik kavramı çerçevesinde, onlara izah teşkil edecek bir başka mercinin sonucu olduklarından değil, yer yer belli bir hesaba maruz kaldıklarındandır: Bir dizi hedef ve amaç olmaksızın işleyen iktidar yoktur. Ama bu, iktidarın kişisel bir öznenin seçiminin ya da kararının sonucu olduğu anlamına gelmez; ne yöneten kast, ne devlet aygıtlarını denetleyen gruplar, ne en önemli iktisadi kararları alanlar, bir toplumda işler durumda olan (ve o toplumu işleten) iktidar şebekesinin tümünü çalıştırabilirler.” (Foucault, 2007 s. 73)

Aksine iktidar elde edilir, koparılır ve paylaşılır. Tahakküm edici güç olarak korunur, elden kaçırılır. “Hem kasti” “hem öznel” olmamak aynı kuramsal amacın çelişkili ifadeleri. Poulantzas, –muhtemelen Foucault küliyatının tamamına hakim olamadığı için– Foucault’u siyasi iktidarı ihmal etmekle eleştirmişti. Foucault da, “İk-

tidar derken, belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olan –büyük “i” ile yazılan– İktidar’dan söz etmek istemiyorum” (Foucault, 2007, s. 72) diye ifade etse de kanımca bu konuda ne kadar tutarlı kalabildiği sorulmalıdır; ele aldığı iktidar kavramı beden üzerindeki iktidardan, devlet hegemonyasına kadar gidip gelir. Devlet iktidarına bir sonuç olarak bakmayı tercih etmişti. İktidar derken inceleme alanı içindeki çoğul güç ilişkilerini anlar, bunlar devlet aygıtında kurumsal olarak belirginleşir ve toplumsal hegemonya olarak ortaya çıkan stratejiler şeklinde etkili olurlar der (Foucault, 2007, s. 72. 73).

Foucault’da iktidar ilişkileri çatışmalı alanlara (ilişkiler diyor) dışsal değil, içkindir, bu haliyle o alanların üretken gücüdür. Ancak onlara içkin olduğu gibi pekâlâ dışsal da olabilir. Siyasi iktidar örneğin bu süreçlere müdahale eder, dönüştürür. “İktidar içinde oluşan bölüşüm, eşitsizlik ve dengesizlikler” kendiliğinden şeyler değil ki, bilakis iktidar denilen şeyi yaratan ve onun tarafından yaratılan şeyler.

“İktidar aşağıdan gelir; yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur. Daha çok üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan güç ilişkilerinin, toplumsal bünyede boylu boyunca oluşan çatlağın etkilerine destek oluşturduklarını varsaymak gerekir. O zaman bu ilişkiler, yerel çatışmaların içinden geçen ve onları birbirine bağlayan genel bir güç çizgisi oluştururlar, tabii aynı zamanda da, yeniden dağıtım, aynı çizgiye getirme, türdeşleştirme, diziler halinde düzenleme, aynı odakta birleştirme gibi işlem-

leri yapmaya girişirler. Büyük egemenlikler, tüm bu çatışmaların yoğunluğunun sürekli desteklediği hegemonik sonuçlardır.” (Foucault, 2007 s.73)

İktidarı tanımlayan köle/efendi tipi bir ilişkiyi reddedip, “üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan” derken bu ilişkilerin kökenini belirsiz kılmaktadır. Bu “aşağıdan” çok karmaşık izaha muhtaç mekanizma ile hegemonik bir sonuç oluşur diyor Foucault. Devleti de “bu iktidar bağıntılarının kurumsal bütünleşmesine” dayandırır. Sayer, Foucault’nun bu “aşağıdan gelme” iddiasını açıklayamadığını, zira onu anlamlı kılabilen bir nedensellik vukufundan yoksun olduğunu söyler (Sayer, 2012). Öte yandan gücün birkaç merkezle sınırlı olmadığı, yayılmış olduğu, doğrudur. Haliyle çeşitli ve farklı nedensel güçler söz konusudur.

“Şüphesiz adcı (nominalist) olmak gerekir: İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.” (Foucault, 2007, s. 73).

“İktidar diye bir şey yok”²⁰

İktidar yapı kurucudur, iktidar ilişkidir, dolayısıyla gerçekliktir. Nominalizm, “sadece bireysel kendilikleri var kabul eden ve evrensellerin (tiplerin, sınıfların, yasaların) varlığını basitçe reddeden felsefi öğretilerdir” (Vandenbergh, 2016). Nominalizm, genel kavramların nesnel gerçekliklerini reddeder. Kavramlar tikel kendiliklere atıfta bulunan veya kurguları gerçeklik sayan adlardan ibarettir (Vandenbergh, 2016). Felsefe tarihinde

²⁰akt. Koloş, (Michel Foucault, “ Michel Foucault’nun Oyunu” , çev. Osm an Akınhay, Seçme Yazılar: 1 Entelek tüelin Siyasi İşlevi, yay. haz. Ferda Keskin, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 124.)

nominalizmin karşıtı, en basit haliyle kavramların gerçekliklere atıfta bulunduğunu savunan realizmdir. İktidar bir şey değildir, belirli şeylerin gücüdür (iktidarlıdır). Nedensel etkileri olan her şey gerçektir (Bhaskar), iktidarı ortaya çıkaran nedenler olduğu gibi, iktidar ortaya çıkarıcıdır (beliriverme).

Sayer, Foucault'nun söylediği anlamda [küçük birimler halinde] ve [her yere] yayılmış iktidar kavrayışının tüm nesnelerin sahip olduğu bir potansiyel olduğunu savunur. Ancak, Foucault, açıklamasında nedenselliği reddeder; oysa bu yayılmış iktidar kavrayışı ancak nedenselliği ifade ettiği sürece anlamlıdır. (Sayer, 2012). Buna rağmen Foucault'nun (ve postyapısalcıların) açıklamalarının değişiklik ve etkilerin üretilişini açıkladıklarını ifade ederek Sayer, bize bu felsefenin bir tutarsızlığını işaret eder.

“Alışılmadık biçimde, Foucault iktidarın ‘niçin’ini değil, ‘nasıl’ını çalışmak istedi, sanki bu ikisi birbirinden ayrılabilir miş gibi” (Sayer, 2012).

Bu ikisinin yani “nasıl”ının ve “neden”inin ayrılması mümkün olmaz; iktidarın nasıl işlediği açıklanırken çeşitli nedensel güçler, ürettikleri etkiler açıklanırken, bu etkilerin “neden”leri, hangi mekanizmaları niçin çalıştırdıkları, hangi güçleri ve eğilimleri harekete geçirdikleri de açıklanmalıdır (Sayer, age). Sayer, Foucault'nun her yerde bulunan ve her yerden kaynaklanan dağınık ve belirsiz olan bu nedensellik arayışından kaçınışını, Nietzsche'ye dayandırdığını söyler;

“Bir miktar kuvvet, aynı miktarda bir itki, istenç, etkimedir – dahası, bu yapıp etme'den, isteme'den, etkime'den başka bir şey değildir ve ancak, her etkimenin bir etkiyeni, bir özneyi şart koştuğu anlayışında ve yanlış anlayışında olan dilin (ve onun içinde taşlaşıp kalmış temel akıl yanlışlarının)

baştan çıkarıcılığı daha farklı bir şeymiş gibi gösterebilir onu.” (Nietzsche, 2004)

Burada Bhaskar ve Sayer’in aktüalizm dediği hata söz konusudur; bir yanıyla sabit olay bağlaşımlarının nedensel yasaları oluşturduğu yanılgısı diğer yanıyla aktüel olanın tüm gerçeği kapsamı yanılgısıdır. Eleştirel realist ontolojinin en temel alameti farikalarından olan gerçeğin ampirik, aktüel ve reel düzlemler ayrımının tanınmamasının doğal sonucudur bu. İktidar bahsinde, dünyanın görünüşü ve fenomenler nedensel güçler, yapılar ve mekanizmalara indirgenir. Sayer, bu noktada aktüalizmin doğuracağı çok önemli zincirleme kavrayış sorunlarından bahseder. Nedensel güçlerin onların harekete geçirilmesine indirgenmesi de bu aktüalizmin sorunlarından biridir. Bu yanılgı, sahip olunan ama harekete geçmemiş güçler olduğunu kavramaz. *(Sayer bu yanılgıya şu iki örneği verir, bir işsiz kişinin çalışma potansiyeli olduğu halde çalışmıyor olması veya bir ev kadınının başka şeyler yapabilecek potansiyeli olduğu halde yapmıyor olması).*

“İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. Acaba kaçınılmaz biçimde yasaya boyun eğdiğimizden dolayı zorunlu olarak iktidarın “içinde” olduğumuzu, ondan “kaçılmadığını”, ona oranla mutlak bir dışsalın olmadığını mı söylemek gerekir? Ya da tarih aklın kurnazlığı olduğuna göre, iktidarın da tarihin –hep galip gelen– kurnazlığı olduğunu mu ileri sürmeliyiz? Bu; iktidar ilişkilerinin çok kesin biçimde bağıntısal olma niteliğini bilmemek anlamına gelecektir” (Foucault, 2007, s. 74).

“İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için

atılım rolünü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı - başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası- yoktur” (Foucault, 2007 s.74).

İktidara bir karşı duruş veya bir değişim, onun etki (ilişki) alanındaki faillerden gelebilir. Bu dışarıdan bir failliğin veya etki sebebiyle de mümkün olabilir (örneğin Hikmet Kıvılcımlı'nın tarihsel devrimler dediği şey, salgın hastalık, coğrafi etkiler vs.). Böylesi bir değişim asla basitçe tek bir nedensel gücün etkisiyle olmaz.

Eleştirel realistler: Sayer ve Bhaskar:

Sayer, Foucault'nun iktidarı iyi ve kötünün ötesinde, yapıcı veya yıkıcı olabileceği şeklinde değerlendirmesini, sosyal bilimden değer yargısını uzaklaştırmaya çalışan pozitivist açıklamalara karşı savunur.

Foucault'nun hangi dolayım ile olursa olsun iktidar ile hemhal oluşu dağınık ama önemli bir külliyattır. Bhaskar, bürokrasiyi ve kurumları anlamak istiyorsanız, gidin Foucault okuyun der. Ayrıca onun Durkheim ve Weber ile kıyaslanabilecek büyük bir zihin olduğunu ifade eder, ne var ki, onun gerçekliği diyalektik ve bütünlüğü içinde kavramadığını söyler (Bhaskar, 2020).

Sayer, –yukarıda belirttiğimiz gibi– Foucault'nun söylediği anlamda [küçük birimler halinde] ve [her yere] yayılmış iktidar kavrayışının tüm nesnelerin sahip olduğu bir potansiyel olduğunu, nedenselliğin analiz edildiği, iktidarı üreten yapıların da incelemeye muhakkak dahil edilmesi gerektiğini söyler.

Sayer de, Foucault'ya benzer şekilde, sosyal dünyada iktidarı olmayı kişilere veya kurumlarla özdeşleştirse de,

daha geniş sosyal ilişkilere bağlı olduğunu savunur. Ancak Foucault'tan farklı olarak, iktidar, bir değişimi üreten veya bir değişim üretmek için kapasiteye sahip olan anlamlara gelir ve nedensellik²¹ kavrayışını gerektirir.

“Bir neden basitçe değişimi üreten şeydir. Maddi olmak zorunda değildir; bir bakışın gücü gibi, sözlü veya sözsüz olabilen bir düşünsellik olabilir.” (Sayer, 2012).

Nesneler nedensel güçlere sahiptir. Bu, fiziksel dünya gibi sosyal dünya için de geçerlidir. Bhaskar, dönüştürücü kapasiteye iktidar¹ demiştir. Bu güçler, nesnelerin zorunlu içsel ilişkileri (yapılar) dolayısıyla var olurlar ve dışsal yapılara bağlı olabilirler. Bir toplumsal iktidardan bahsettiğimizde söylemin gücünden, kolektif iletişime kadar geniş bağlantıları içeren bir kavrayış akla gelir. Bi-rey veya toplumsal düzeyde, bu güçler (iktidar, nedensel) gelişebilir, gerileyebilir, açığa çıkabilir, çıkmayabilir.

Diğer iktidar türüne Bhaskar, tahakküm edici anlamda iktidar² demiştir. Tahakküm edicinin iktidarı, diğer(ler)inin eğilimlerini engelleyebilir, değiştirebilir, geçersiz kılabilir. İktidar¹, nedensel güçle ilgiliyken, ikincisi bunun etkinliği ile ilgilidir (Sayer). Bhaskar ve Sayer, burada Fransızca iktidar¹'e yakın anlamda “puis-

²¹Nedensellik, aynı yerde Sayer'in de belirttiği gibi sorunlu kavrayışları olan bir kavramdır. Örneğin pozitivistizmin düzenlilik determinizmi gibi. Ancak bilimsel açıklama imkânı için bu kavramı terk edemeyiz. Bhaskar, gerek Gerçekçi Bilim Teorisi'nde gerek Naturalizmin Olanaklılığı'nda eleştirel realist nedensellik kavrayışının çok detaylı bir açıklamasını yapar.

sance” ve iktidar²’ye yakın anlamda “pouvoir” kelimelerini kullanırlar.²² Sayer, burada düşülebilecek bir yanılgıya dikkat çeker: Potansiyel güçlerimizin etkin olması olumsaldır, nasıl harekete geçecekleri ilişkilere bağlıdır. Ayrıca, A’nın nedensel güçleri B, C ve diğerlerinin nedensel güçleri ile ilişkide olduğu için onlar tarafından engellenebilir, değiştirilebilir veya desteklenebilir (Sayer). Yani bir şeyin nedeni açıklanırken ilişki halindeki nedensel güçlerden söz etmek zorunludur. Buna Sayer çifte olumsuzluk diyor. Bu durumda iktidar¹, bir etkiyi gerçekleştirme anlamında “yapma gücü” olarak değil de, uygun koşullarda olumsuzluğu içinde buna doğru yönelme eğilimi olarak anlaşılmalıdır. Hakeza, iktidar² de, diğerlerinin durumuna göre bu tahakküm edici etkiyi üretemeyebilir. Bu kavrayış, özellikle siyasi iktidar ve toplumsal mücadeleler ilişkisini kavramak üzere oldukça önemlidir.

İnsan doğasına ilişkin bir kavrayış bu konuda da önem kazanmaktadır. İnsanların belirli gereksinimleri, arzuları, dürtüleri vardır ve bu sayede yaşayan, hisseden, duyarlılık gösteren varlıklardır. Bunun yanında sosyal varlığın tüm unsurlarının nedensel etkisi vardır. “Pek çok tahakküm biçimi diğerlerinin anlaması ve tanımasına bağlıdır” (Sayer). Örneğin, temsil sistemi, ticaret ve iş hukuku ulus-devlet içinde yurttaşların kabulüne bağlıdır.

İşsel ilişkili nesneler (birinin varlığı diğerinin temel niteliği için vazgeçilmez olması) olumsal ve dışsal ilişkiler yanında beliriveren güçleri oluşturur (Sayer, Bhaskar) (Sayer, Foucault’nun “içkin” derken çoğunlukla bahsettiğinin bu olduğunu söyler). Belirivermiş olanın

²²Puissance, yapabilirlik; pouvoir ise tahakküme daha yakın bir anlamdadır.

nedensel güçleri, belirttiği nesne ve ilişki düzeyine indirgenemez (meşhur su örneğinde olduğu gibi: oksijen ve hidrojenden belli koşullarda oluşarak farklı bir düzey oluşturması veya zihnin bedene tek taraflı olarak bağımlı iken ona ait süreçlerin bedene ait süreçlere indirgenemeyeceği gerçeğinde olduğu gibi) (Bhaskar, Sayer). Burada toplumsal süreçlerin, dinamiklerin, eylemlerin beliriverme (dönüştürme) potansiyeli taşıdığını anlamalıyız. Bu eleştirel realizmin iktidarı anlamak için çok önemli katkılarından biridir. İktidar, kendini oluşturan unsurlara indirgenemeyecek belirivermiş bir güç olarak ortaya çıkabilir.

“Eleştirel realizm böylece iktidarın ilişkisel kavranışına, ilişkide olduğu nesneler hakkında ve ilişkilerin yaptıkları hakkında inkâr veya bir zihni karartma olmaksızın izin verir” (Sayer, 2012).

Merkezi bir iktidarın varlığı gibi, Foucault’nun da ifade ettiği yayılmış küçük iktidarlardan da söz etmek gerekir. Ataerki, söylem, düşünce ve eylem olarak ve özellikle siyasal iktidar ile uyum içinde adeta bir yaşam biçimi olmuş bir iktidar biçimidir. Keza iktisadi iktidar, günlük yaşamda yabancılaşmış birey ve ilişkiler tarafından yaşanır ve yeniden üretilir.

Sayer, “alan” metaforunu iktidarın nedensel güçlerinin her yerde bulunması ve bu sayede bir karşılıklı mücadele alanı analojisine izin verdiği için önerir ve Bourdieu’nun sosyal alan kavrayışının faydalı olduğunu söyler. Ben de faillerin bir mücadele alanı olarak devlet kavrayışının, devlet kuramının vazgeçilmez unsurlarından olduğunu belirtmişim.²³ Burada belki bu alanın tüm topluma genişlemesinden ve mikro iktidatların da bu alanı beslemesinden bahsetmek gerekir.

²³ Özgür Elibol, özgurceelyazmaları.org, “devlet” hakkında yazılar.

Siyaset ve yabancılaşma bahsinde Bhaskar'ın iktidar² olarak tabir ettiği tahakküm edici iktidar, başlıca bir yabancılaşmadır. Söylemi ne olursa olsun, siyasetin çeşitli temsiller üzerinden yürüdüğu siyaset yapma biçiminde, bir iktidar alanına (devlet) devrim yoluyla bile varılmış olsa da, iktidarın ayartıcılığı yapı kurucu bir unsurdur. Parti ve kişi iktidarı, bağımlılıklarını ve dolayısıyla tahakküm ilişkilerini yeniden üreten bir yapısalılığı kurar. Tahakküm edeni de tahakküm altındakini de insani potansiyellerinden uzaklaştırıcı bir yapısalılıktır bu. Bu türden bir siyasi yabancılaşmanın en önemli etkisi, üretim tarzından kaynaklanan sınıf pozisyonu temelli yabancılaşmanın fark edilmesini maskeleyici veya onu kavrayacak birtakım dayanışma/ortak mücadele imkânlarını baskılayıcı özelliği olmasıdır.

Yukarıda değindiğim düşünürlerden Mann, iktidarın tarihsel coğrafı ve devletler düzeyinde ve kolonyal ilişkiler düzeyinde uygulanışı hakkında çarpıcı veriler verir. Bunun savaşlar, sömürü ve tahakküm ilişkileri, krizler ile insani yabancılaşmaya etkisinin önemini vurgulamalıyız. Keza, Poulantzas sınıflar, sınıf ayrımı ve tahakkümü ile onunla içsel ilişkili devlet iktidarının etkilerini vurgular ve bunun da insani yabancılaşma ile bağını bu metin boyunca vurguladı. Foucault, iktidarın ilişkisel yönünü kavramamız konusunda önemli şeyler söylemiştir.

Yabancılaşmanın efendi-köle tipi ilişkilerin ürünü olduğunu belirtmiştim. Sömürü ve tahakküm anlamında iktidar², yabancılaşma ile doğrudan bağlantılıdır, nasıl ki yabancılaşmadan arınma insanların ortak iktidar¹ potansiyellerini kullanmalarına bağlı olduğu gibi.

İdeoloji/din

Sosyal sistemlerin, rejimlerin, devlet egemenlerinin ve devletlerin tarihselliği muhalif sosyal bilimci ve analizcilerin dile getirdiği, farkındalık oluşturmak istediği bir durumken; ebedilik, *hep vardı ve olmaması düşünülemez* etkisini yaratmayı ve korumayı düşünen egemenlerin analizcilerinin savunusudur. Adına yaraşır bir sosyal bilimci veya işleyen, realist bir felsefe savunucusu sosyal kavramların anlam yüklü içeriğini ve kurumların tarihselliğini asla inkâr etmez.

Feuerbach, dinin (Tanrının) insanı değil insanın dini (Tanrıyı) yarattığını savunur ve Marx da bunu kabul eder. Ancak, Marx dinsel yabancılaşmanın bir tezahür olduğunu, sebebinin dünyevi yabancılaşma olduğunu savunur. Marx, *din ezilenin iç çekişidir, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhudur* derken bunu kasteder. Dini yabancılaşmayı insanın kendine yabancılaşmasının uhrevi maskesi olarak görür ve bu maskeyi düşürünce altından seküler yabancılaşma çıkacaktır. Marx, ancak koşulların dönüştürülmesiyle bu yabancılaşmanın da koşullarının kalkacağını savunur. Onun “Eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz” veya “yüzme bilme fikri, yüzme bilmeyi sağlamaz, boğulmayı engellemez” vecizleri bunu ifade etmektedir.

İnanç denilen şeyin kendisinin “yabancılaşma” olduğuna dair tepkisel veya felsefi eğilimler var, bunlara katılmıyorum. Herhangi biri nitelikli düşünsel süreçlerin çalıştırılmasıyla inanmayı seçebilir, bu bir sorun teşkil etmez. Sorun bu inancı kişisel deneyim ve düşünce alanında tutup tutmamak ile ilgili. Burada inançtan kastımız bir Tanrı fikridir ve bu inanç, koşulların tarihselliğini sorgulamaya engel oluyorsa, sadece inanılan şey bir sabit fikre, doksaya dönüşüyorsa, insanların birliği yerine inanılan şey bayraklaştırılıyorsa, bu haysi-

yet sorunu ve kişinin kendi öznelliğini teslim etmesi anlamına gelir. Bunun bir ötesi fundamentalizmlerdir (özellikle eksen çağı dinleri olmak üzere, dinlerde durum genel olarak budur). Ama o düşünsel süreç ve kişisel deneyim başkası için bir yargı vesilesi olmuyorsa, bu dünyanın ve toplumun özgürlüğü için düşünsel/ varoluşsal bir engele dönüşmüyorsa bunu söylemek doğru olmaz. Böyle olması zaten inancın dünyevi iktidarlarla bireşimi sayesinde mümkün oluyor. Örneğin dini inancını dava yapmış biri için böyledir, inancı dünyevi iktidarın kölesi olmuştur. Lakin inancı bu kişisel deneyimsel süreçten ayırıp toptan yargılamak tersinden bir tahakkümdür ve pozitivist bir reflektir.

Dinsel düşüncenin veya Tanrı inancının tek başına bir yabancılaşma unsuru olmadığını iddia ediyorum. İnsanları yüceltilmiş, pırıl pırıl fikirler ile dolu bir üst insana çevirmek veya bilimin aydınlığını yaymak gibi bir fantezi yerine, düşünme önünde tahakküm edici engellerin kalkması yeterli. Zihin kontrol edilebilir bir şey olmamalı, bireyler düşünceleriyle özgürce iletişime geçmeli. Din veya ideoloji bu anlamda çok benzerdir. Engels, *Hristiyanlığın asıl çıkışının Roma egemenliğine karşı duruş* olduğu düşüncesini savunur. Elbette tüm eksen çağı dinleri ve hatta tüm devrimlerde olduğu gibi, yarattığı iktidar ve sonra ideolojik evren sorun oldu. Oysa herhangi bir zaman coğrafyada dindar kimliği ile kurtuluş ve hatta özgürleşme mücadelelerine katılanlar kendi dinlerini bu kurumsal tortudan özgürleştirmiş olanlardır. Bu anlamda birtakım kurtuluş ve özgürleşme iddialı seküler dünya görüşleri de, aynı dinlerde olduğu gibi kurumsal tahakküm odaklarına dönüşebilir. Bu nedenle benim hedefim dünyevi tahakküm edici iktidarlara ve özellikle onların yarattığı değer krizlerine araç olmuş dini kurumlardır. Dinin kurtuluş ideolojisi

olması için uygun olduğu görüşüne veya tam tersi zihinlerin muhakkak ondan özgürleşilmesi gereken bir şey olduğu görüşüne katılmıyorum. Lenin’in söylediği gibi, devlet ve/veya tahakküm edici diğerk dünyevi iktidarlari yaşatan ve sürdüren kurumlardan arınmış ve bağımsızlaşmış bir “din herkesin kendi işi” haline gelir. Bizlerin karşı çıkması gereken fundamentalizmlerdir. Tanrıya inanan yoldaşlarımız olabilir ve onu bir din üzerinden kavıyor olabilirler.

İdeoloji sosyal teoride oldukça tartışmalı bir konudur. Bir yanlış bilinç olarak olumsuz anlamı yanında; kültür alanını kapsayan, sınıf ve/veya sosyal grupların dünya görüşlerine işaret eden ve herkeste olan bir şey olduğuna dair olumlu anlamda İdeoloji kavrayışları vardır. İdeolojiyi fenomenleri ortaya çıkaran gerçek ilişkiler yerine onları gizleyen birtakım zihinsel temsiller olarak anlayacaksa, bunun doğrudan yabancılaşma vesilesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Öncelikle “yanlış fikrin” kendisini ortaya çıkan birtakım gerçek ilişkiler olduğunu tespit edelim. Sonra bu temsilin insanı nasıl ketlediğine bakmamız gerekir. Eğer gerçek ilişkilerin birtakım zihinsel klişeler ve temsiller ile gizlenmesi, tahakkümün ve sömürünün yeniden üretilmesi ile ilgili ise o ideoloji yabancılaştırıcıdır diyebiliriz. Marx’ın gösterdiği gibi para veya ücret denilen biçimler sömürü ilişkilerini gizler ve bunlara dair kapitalist ideolojiler bu anlamda yabancılaştırıcıdır. Fetişizm bahsinde değindi-ğimiz gibi, gerçek şeylerin niteliğı dönüşür, onları tarihsel biçimlerinden kopartır, bu çarpıtılmış biçimleri gerçekliğin kendisi olarak yansıtan açıklamalar yabancılaştırıcıdır. Efendi-köle tipi ilişkileri düşünsel ve ahlaki olarak meşrulaştırır, efendilere istedikleri “toplumsal uyumu” verir veya o ilişkilerin açık edilmesini engelleyen ve esareti sürdürürler. Egemenlerin yani iktidar2’nin

hegemonya alanı olarak son derece kritik bir alandır ideoloji.

“Meta-teorik olarak, ideoloji yakından bağlantılı olduğu insani yabancılaşmanın hem temek bir nedeni hem de sonucudur; aslında ideoloji, kendine yabancılaşmanın altında yatan ve kategorik hatayı yol açan, kavramsal ve pratik yabancılaşmadır..... Efendi-köle tipi toplumlarda herkes ideolojinin içine gömülüdür ve özgürlüğün nabzı herkesin göğsünde atar.” (Hartwig, 2007)

Sömürgeleştirme/kolonyalizm

Yabancılaşmanın bir diğer boyutu kolonileştirme, sömürgeleştirme ile gelen efendi-köle türü tahakküm ilişkileridir. Sömürge insanı haysiyetine saldırılan, dili yok sayılan, kültürel köklerine el konulmuş, bir başka etnisiteye, ulusa ve onun devletine dair kurgulanmış bir tarih tezi dayatılmış, kendi kökenine dair tarih yok sayılan bölünmüş, ayrı düşürülmüş insandır. Bu koşullarda kendisine kimlik dayatılan bireyin ve toplumun yabancılaşması çift taraflıdır. Hele üstelik sömürge bireyi, alt sınıf ve ezilen cinsiyet kimliklerinin kesiştiği bir birey, haysiyetine doğduğu andan itibaren saldırılan bireydir.

Ayrıca aşağıda “politika” alanında yabancılaşmada bahsedeceğim gibi, sömürgeci ülke önce ve eş zamanlı olarak kendi yurttaşlarının emeğini ve zihnini (adeta) kolonize eder. Böylece kolonilerde yapacağı işgal ve sömürü için yurttaşlardan onay devşirir. Bu özellikle kapitalizmle beraber bir endüstriye dönüşmüştür. Kültürel üretim, eğitim, kurumsal propaganda işleyişi ve teknikleri bunu destekler. İnsanlar büyük bir yanıltıcı

faaliyet sonucu tarihsel gerçeklerden, arka planda işleyen gerçeklerden uzaklaştırılır.

Üretim, mülkiyet, bölüşüm

İktisadi yabancılaşma olarak ifade edilebilecek, tarihsel özel mülkiyet ve bunun kapitalist ele geçirilişi kaynaklı kuram, yabancılaşma kuramının merkezidir. Emegin temel (ve doğal) üretim ve geçim araçlarından ayrılması ile ortaya çıkmıştır. Ama iktisadi yabancılaşma yabancılaşmanın tamamı değildir. Yabancılaşmayla işçi, üretim araçlarından ayrılır, emeginin kullanım değerinden ayrılır, ürününden ayrılır. Bu ayrılmadan kaynaklanan yoksulluk, kapitalizm tarihi boyunca insani potansiyelleri son derece kısıtlayan bir gerçeklik olagelmıştır. Refah dönemi kapitalist ülkelerinde bile tamamen çözülememiş bir sorun olmuştur. Ayrıca detaylandırmasını burada yapamayacağımız, bu refahın jeo-tarihsel olduğu, başka zaman ve coğrafya insanların yoksulluğunun bir bedeli olduğu gerçektir. Bu ayrılmanın, kapitalistin mülkiyetindeki makineler ile onun uzantısı haline gelmiş işçide yarattığı kırılmadan Marx uzunca bahseder. Bu yabancılaşma etkisine müthiş bir eleştiriyi Charlie Chaplin, *Modern Times* filmiyle yapmıştır. Bugün de bant sisteminin egemen olduğu üretim tesislerinde, işçiyi oldukça değersizleştiren bir makine-işçi ilişkisi vardır. Kapitalizm buna ilişkin stratejiler üretmektedir. İşçinin fikrinin değerli olduğu düşüncesini pekiştirecek ve iş yerini sahiplenmeyi teşvik edecek stratejilerdir bunlar.

Kapitalist üretim gerek kapasite kullanımını artırmak, bunun için de üretimin kesintiye uğratılamayacağı durumlarda vardiya sistemine mecburdur. Çimento fabrikalarında olduğu gibi fırınların söndürülemeyeceği, insan desteği ile yedi gün yirmi dört saat bu işleyişin desteklenmesi gerektiği durumlar vardır. İnsanın sirk-

diyen doğasına aykırı bir çalışma tarzı işçilerin sağlıkları pahasına sürdürülmektedir. Bir fırıncı için de benzeri söz konusu olduğu söylenebilir. Ancak kapitalist üretimin niteliği gereği, üründen, üretim sürecinden kopukluk koşulunda, sosyal psikolojik bir teşvik edicilikten yoksunluk koşullarında bu işkenceye dönüşür. Kapitalistler buna ilişkin de stratejiler ve taktikler üretebilir. Vardiya primi buna örnektir.

“Yabancılaşma kuramı, Marx’ın kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç üzerindeki yıkıcı etkisini gösterdiği entelektüel yapıdır. Bu kuramında Marx, eylemde bulunan bireyi merkeze alır.” (Ollman, s.134).

Emeğin yabancılaşması ile atılan taş, üretim sürecinde, mübadele ilişkilerinde, sosyal yaşamda fenomenler olarak ortaya çıkar. Özel mülkiyet ve yabancılaşmış emek, birbirini karşılıklı olarak üretir, içsel ilişkilidir. Her ne kadar, özel mülkiyet olarak sermaye, değişim değeri olarak emeğin sebebi gibi görünse de, onu oluşturan kullanıma değeri olarak emektir. Bu Marx’ın “*tanrıların insan zihninin karmaşıklığının sebebi değil, sonucudur*” (1844 *El Yazmaları*) ifadesindeki gibidir ama ilişki karşılıklı hale gelmiştir. Emek yabancılaşır, yaşam yabancılaşır, insan yabancılaşır. Kullanım değerine yabancılaşan emeğin, fenomenal düzeyde görünümü yabancılaşmış insandır. Bu çıktısı cisimleşmiş insan olan bir süreçtir, zihni belirleyen sosyal varlıkta yabancılaşma ile ilgili açıkladıklarımız iş başındadır. Marx’a göre kapitalist çağa niteliğini veren şeydir bu.

Değer üretimi amacıyla mülksüzleştirerek görelî kâr elde etmek veya ürettiği, hayvanlarını yetiştirdiği top-rağa el koyma ya da kirletme vakaları, bir yabancılaşma biçimi olarak günümüz Türkiye’sinde sürmektedir. Şu

vakaya bir bakalım: Çok verimli bir tarım bölgesinde bir tatlı su gölü var, burada manda yetiştiriciliği, balıkçılık, meyve yetiştiriciliği ve diğer tarımsal faaliyetler yoğun olarak yapılıyor. Küçük köylülük büyük oranda çözülmüş olsa da devam ediyor bu iktisadi biçim. Köylünün hayvanları otlatırken kullandığı arazi bölgesine çok uluslu bir sermaye grubu devletten pek çok kolaylık görerek gelir ve kullanım hakkını alır. Bankadan kredi çeker, yasal işler kısa sürede halledilir. Yerel belediye de fazlaca destek olur, ancak bölgede atık su hattı olmadığını bildirir. Atık su hattı çekme işini bu şirket üstlenir ve çekilen kredi tesisin kısa sürede kurulmasına, hattın çekilmesine yeter. Kısa sürede tesis işletmeye geçer ve para kazanıp kredi ödemeye başlar. Grup tek kuruş harcamadan yeniden sermaye biriktirmeye başlar. Bu arada çektiği hatta sorun çıkar, yakındaki göle atık su karışır ve milyonlarca balık ölür. Bu sorunu da *kolayca* hallederler. Tesisin işçileri civarda manda yetiştiren, balıkçılık yapan, meyve yetiştiren köylüler olacaktır büyük ölçüde. Tüm yukarıda sayılan yabancılaştırma gerçekleri yanında köylüler için kendi çevreleri ve üretim koşullarının da yabancılaştırması gerçekleşmiştir.

Ollman, “İşçiler yabancılaştırmış hayatlar süren insanlara satmak için ne tarz ürünler üretir?” (Ollman; 2012) sorusunu yöneltir. Burada kullanım değerinin de yabancılaştığını söyleyebiliriz. Kapitalizm durmamacasına, sürekli genişleyen bir şekilde ve dolayısıyla dünyanın sınırlı kaynaklarını hesapsızca tüketerek ve insanları doğal yaşam koşullarına giderek yabancılaştırarak, değer üretmek zorundadır. Bu nedenle tüketici olarak kodlanan insanın zihnini sürekli yanılsamalarla doldurarak yeni ürünlere ihtiyacı olduğunu hissettirmek zorundadır. Kapitalistler üretti(ri)ği ürünlerin, bu değer üretimi rejimine destek olacak şekilde sınırlandırılmış bir

kullanım ömrü ile üretilmelerini, olağan koşulda veya bir ikna stratejisi olmadığı takdirde insanın ihtiyaç duymayacağı ürünlere ihtiyaç duyar hale getirilmelerini sağlar, bunun için büyük paralar harcar, departmanlar kurar, insanları istihdam eder. Bu olası başka türlü bir gerçekliği imkânsız kılan bir ilişki ağı, bir yabancılaşma ağıdır adeta. Hatta yabancılaşmış emeğin sonucu olan yabancılaşmış insana karşı telafi stratejisi olarak da ürünler geliştirmektedir. Ortak kullanım imkânı olan ürünler her birey veya aile birimleri için üretilir. Aile algısı da bu bitmeyen tüketimi ve dolayısıyla kapitalist değer üretim rejimini destekleyecek şekilde örgütlenir. Bir ev sahibi olma tutkusu, kendini gerçekleştirmenin eşyalarla mümkün olduğu bir kültürel üretim. Kapitalizmin yabancılaşmış niteliği bütün bu yollardan; üretilen malların gerçek fiziksel niteliklerinden, kullanım değerlerinden, kullanılmaları için nasıl yapıldıklarından okunabilir. (Ollman; 2012: 181)

Ollman, kullanım değerinin bu anlamda Marx’a atfen kapitalist üretimin bir bileşeni olduğu söyler. Neyin yararlı olduğu fikri –üreten işçinin de değil,– kapitalistin tasarımıdır. Nihai olarak kurtulmuş/özgürleşmiş bir toplumda bu anlamda kullanım değeri de olmayacaktır.

Ernest Mandel, Marx’ın bu konuda çıkış noktasının Hegel’in eserindeki emek teorisi değil, devlet ve vatandaş ilişkilerinde karşılık bulan siyasi yabancılaşma olduğunu söyler. Ekonomik sömürü, devleti ve onun kısıtlayıcı ve ayırıcı koşulları siyasi yabancılaşmayı üretir. Temeli Hegel felsefesi olan Rousseau gibi burjuva düşünürlerin toplum sözleşmesi kuramı, Marx’ın Hegel’e yönelik eleştirisinin çıkış noktalarındandır. Yukarıda kapitalist stratejilerden bahsetmiştik. Bunlar oldukça geniş kapsamlı olabilir. Üretici güçlerin gelişkinliğine paralel verimlilik artışı ile olabildiğince boş

zamanı işçiye vermesi, gerek üretim tesisinde gerek işçi şehrinde ailesine yönelik yaşam tarzı imkânlarının oluşturulması, üretim tesisini, şirketi sahiplendirilmesini teşvik edici sistemler kurulması bu kapitalist stratejilerdir. Pek çok vakadan, sanatsal biyografik anlatılardan biliyoruz ki, bu boş zaman işçi bölgelerinde başka ayrılma, yarıлма ve yabancılaşmaların sebebi de olabilmektedir. İnsani değeri siyasi otoritenin ürettiği (dayattığı) toplum, siyasi yabancılaşmanın bir ifadesidir.

Özel mülkiyet bir üst belirleyen olarak ele alınabilir. Bundan doğan ilişkilerin emeğin araçlarından, emeğinin kullanım değerinden ve ürününden ayrılmak yoluyla yabancılaşma oluşturduğunu ifade etmiştik. Yine bu ilişkiler işçiler arasında etnik ayrımın da sebebi olabilir. Ancak aşağıda eleştirel realizmin verimleri bahsinde de ele alacağımız gibi, tek bir sebeple ifade edemeyeceğimiz, gerçekliğin birden fazla düzeyinin iş üzerinde olduğu, her şeyi tek sebeple ifade etmenin indirgemecilik olacağı aşikârdır. Yabancılaşma, bu anlamda bir üst açıklayan meta kuram değildir. Ama kavramın ifade ettiği kapsayıcılıktan dolayı ve üst belirleyen olarak kapitalist ilişkileri açıklayan bir kavram olmasından dolayı, farklı görünümelerini de aynı kavramla ifade edebiliriz. Örneğin Türkiyeli emekçilerin mültecileri ya da Kürtleri, kendilerinden ayrı görmeleri ve yapay çelişkileri, sınıf ortaklığı önüne koyan ideolojik etkiler altında olmaları da bir yabancılaşma halidir, bir ayrılmadır. Burada başka etnisiteleri tanımayan veya devlet ideolojisinin tanımladığı millete tabi etmeye çalışan bir politika önerilmediği açıktır zira bu ezilen etnisiteleri veya milliyetleri dışlamanın “birlik beraberlik” adındaki bir yoludur ve kolonyalist yabancılaşmada olduğu gibi yabancılaştırıcı bir ilişkidir.

Harvey, iş gücünü değişim değeri olarak satmanın altındaki gasp ve yaratıcı yeteneklerin kösteklenmesinin, işçinin ruh halinde içselleştirilmiş küskünlüğe yol açtığını hatırlatır, bu hali nihayetinde ona en görünür kaynağa yönelir; patronuna veya ailesindeki diğer fertlere. Yabancılaşma teması, kapitalizme ait ifade ettiğimiz pek çok çelişkide yer almaktadır.

“Mal ile maddi temas –kullanım değeri– kaybolur ve doğa ile duygusal ilişki mübadele değerinin hakiyetiyle engellenir. Çalışmanın sosyal değeri ve anlamı paranın temsilci formunda karartılarak örtbas edilir. Demokratik kolektif kararlar alma imkânı birbirinden yalıtılmış çekişme içindeki özel çıkarlar ile devlet güçlerinin mantığı arasındaki bitmeyen mücadelede yok olur. Toplumsal servet özel kişilerin ceplerinde kaybolur (sonunda özel serveti ve kamusal sefalet dünyasını yaratır. Değerin dolaysız üreticileri ürettikleri değerden uzaklaştırılır.” (Harvey, 2015, s.272)

Devamla Gorz’dan esinle, Marx’ın makine karşısında güçsüzleşen işçinin durumuna ilişkin tasvirindeki gibi, teknolojik değişim dinamiğinin işçiyi güçsüzleştirdiğini söyler. Burada, bu teknolojik değişimin, ürettiği şeyden ve üreticisinden bağımsız ama makinenin çalıştırılması ve işler kılınmasına yönelik genelde harici bir uzmanlığı gerektirdiğini, bunun sınıf bileşeni açısından tartışılacak bir konu olduğunu not edelim. Bu makinenin kendisinin değişim değeri olarak üretilmesi ile, o üretim alanına değişim değerleri üretecek bir kullanım değeri olarak gelmesi arasındaki bir ilişkidir. O makinenin üretilme süreci, yabancılaşma için belirttiğimiz tüm özelliklere tabidir. Gorz, bunun yanında mesleki becerinin bir mesleki kültür olma derecesi ve hayat/iş dengesine katkısı hakkında sorar. Bu teknolojik yenilik, işçinin hayatının zenginleşmesi ile ilgilenmez, Marx’ın makine-işçi

ilişkilisini ilerleterek buna teknolojik şiddet der. Harvey/Gorz, çoğunlukla distopik pek çok bilim kurgu roman ve filminin bunu ifade ettiğini veya insan yapımı robot veya yapay zekalara insani özelliklerin kazandırıldığını, bunun da bu kopuşa yönelik tersine bir özlemin ifadesi olduğunu ifade ederler. *Black Mirror* dizilerinde de, teknoloji-insan ilişkisine ilişkin oldukça ilginç, bugünün teknolojisinin bir küçük ve ulaşılabilir ileri bir adımının insani yabancılaşmaya ne ölçüde etki edebileceğinin kurgusal örnekleri sergilenmekteydi. Gorz'un teknoloji konusundaki karamsarlığı bir mutlak teknoloji karşıtlığı değil; işten zamandan tasarruf ettirecek bir teknoloji kabul edilebilirdir, ancak teknoloji bir anlam yitimi veya dönüşümüne, birtakım bağımlılıklara yol açıyorsa sorun ortaya çıkar. Harvey/Gorz, buna ek olarak teknolojinin zaman ve emek tasarrufu sağlarken emekçiye gereksiz kılması eleştirisi ayrıca düşünülmesi gerektiğini söyler. Buradaki sorun teknoloji değil, emeğin ürününe el koyma biçimidir. Öte yandan Harvey/Gorz, teknolojinin iş etiğini onarmak ve emeği yüceltmek gibi bir çıktısı olamayacağını söylüyor ki zaten teknoloji üzerine tek başına bu soruyu sormak çok anlamlı değil, zira sorun mülkiyet biçiminde esas olarak. Ancak mülkiyet biçimi de tek başına yeterli değil, o üretim birimlerinin hangi iktisadi/toplumsal anlayış ile yönetildiği önemli.

Harvey/Gorz, kapitalizmin her sınıf için tatmin olmayan bir tüketimciliği üretmek zorunda olduğunu hatırlatır (Harvey, 2015). Bu da bitmeyen bir döngü, hayatların para kazanmaya çalışma, kazandıkça da harcama veya güvensizliğe karşı güvenin satın alındığı “yatırım”lara harcama döngüsüne hapsolması ve bu döngüde tüketilmesine yol açar. Dünyanın önemli kısmında Marx'ın mutlak artı-değer olarak ifade ettiği, çalışma zamanlarının insanlıktan çıkarıcı şekilde uzun olması, Marx'tan

200 yıl sonra sürmekle beraber, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası refah toplumlarında ve “gelişmekte olan” ülkelerde çalışma süresi düştü. Ne var ki, Gorz’un söylediği gibi bu boş zaman, insanların özgürce potansiyellerini geliştirmelerini sağlamıyorsa çok da anlamlı değildir.

Bu döngüde, insanlar gerçek anlamda potansiyellerini geliştirecek imkânı bulamaz. Bunun yabancılaşma ile açıklayamayacağımız boyutları olmakla beraber, şu ifade açıklayıcıdır; “kapitalist ekonomik rasyonellik hiçbir şekilde ticari servet üretmeyen ve tüketmeyen serbest zamana gerçek yer ayıramaz.” (Gorz’dan akt. Harvey, 2015, s. 278)

Yabancılaşmanın kapitalist üretim sürecinden başlayarak adeta toplum denizine atılan bir taş gibi etkisi dalga dalga yayılan görünümüleri vardır. Bir sınırsızlık olan ve bütün olarak ele alma imkânı olmayan psikolojik etkilerin, Brecht, Kafka romanlarından, Edward Hopper resimlerinden, günümüze kadar sanatta izlerini görüyoruz. Sadece Türkiye’de nüfus olağanüstü bir hızla şehirleşti. Son 40-50 yıl içinde nüfusun oranı kırların aleyhine büyük ölçüde azaldı. Kır yaşantısından şehir yaşantısına geçiş, bir bakıma yabancılaşmanın artışı anlamına gelmekte. Yabancılaşmanın efendi-köle tipi ilişkilerin ürünü olduğunu belirtmiştik. Ne var ki, kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla üretim sürecinden itibaren yabancılaşma tüm ilişkilere yayılarak genişler ve kapitalist koşullarda çok daha yoğun olduğu açıktır; fabrikalar, mübadele, yalnızlık şehirdedir. Colin Wingfield* yabancılaşmanın resimleri ile yabancılaşmanın ressamı olarak nitelendirdiği Edward Hopper’ın resimlerini karşılaştırır. Böylece yabancılaşmanın ne olduğu ve

* <https://colinjwingfield.blogspot.com>.

neyin “olmayış”ı olduğu daha iyi anlaşılır. Bu resimlerde insanın doğaya, kendine, insanlara yabancılaşması ifade edilir. 1930’lar New York’u ve civarı ve bazı simgesel mekanlardır onun resim materyalleri. O dönemler zamanın mekânın sıkışmaya, makinelerin iş sürecinde ürkütücü şekilde iyice belirmeye başladığı dönemlerdir. Hopper, hizmet sektörünü ele alır (Newyork Movie 1939), resimde o seans işini tamamlamış yer gösterici kızın duvara yaslanmış filmin bitmesini veya müşteri gelmesini beklediğini görürüz. Umutsuz ve üzgün gibidir. Hayatı bıkırtıcı bir film makarası gibi monoton bir tekrar içindedir. Müşterilere sürekli gülümsemek, bir saygı gösterisini eksiksiz uygulamak zorundadır. Hizmet sektörünün ürünü yapılan işin kendisi, emek gücünü sattığı patronudur. Bu sahte ürünü doğallıkla kurduğu ilişkiler gibi oynamak zorundadır. Bu tam da insanın ürününe (hizmetine), insanın kendine (özsaygı), insanın doğaya (resimdeki sinema binası, AVM’lerdeki yapay ortam), insanın insana (görev tanımı) yabancılaşmasıdır.

Zihin Emeği Kol Emeği Ayrılığı

“Kafa ve kol emeği arasındaki ayrım, sınıflı toplum ve iktisadi sömürünün bütün tarihi boyunca şu ya da bu biçimde süregelmiştir ve sömürüyü besleyen yabancılaşma biçimlerinden birisidir.” (Alfred Sohn-Rethel; 2010 s.18).

Bu tespit son derece yerindedir, kapitalist veya ona benzer iş yeri hiyerarşisi bu ayrımı üretir ve yeniden üretir. Sohn-Rethel, emek ürününün kullanımı ile onun mübadele değeri olmasına yönelik ayrımı özellikle vurgular, bu ikisini bir arada gerçekleşemez olarak görür. Kullanım, insanın doğa ile alışverişinin bir ifadesidir. Mübadelede ise bu durum tamamen dışarıda bırakılır ve top-

lumsaldır der Sohn-Rethel. “Metaların değer olarak taşıdığı nesnellik, maddenin zerresini dahi içermez; bu açıdan, fiziksel bir gövde olarak metanın sahip olduğu kaba duyuşsal nesnelliğin tam karşıtıdır.” (Marx ’tan akt. Sohn-Rethel, 2010)

Sohn-Rethel, amacının öncelikle bu alandaki bilgi teorisine müdahale olduğunu ifade ediyor. Bu konuda oldukça hoş bir tartışma yapsa da konumuz olmadığı için üzerinde durmayacağım. Lakin, Sohn-Rethel’in buradaki çıkarımında bu epistemoloji soruşturmasının zaaf-
larının ve gücünün önemli etkisi var. Onun “*düşünce dışında bir soyutlama mümkün müdür?*” sorusuna evet demesi bu epistemolojinin esaslarından biri. Sohn-Rethel, aklı kol emeği karşısında felsefi olarak üstün kılan Hegelci diyalektiğe karşın Marx ’ın bunu reel tarihin ve gerçekliğin eleştirisinin konusu yapmasından bahseder. Soyutlama ise, Marx ’ın çalışmasında görüldüğü üzere, meta, mübadele değeri gibi gerçeklikler için geçerlidir. Bu bahsi uzatmayacağım, Marx ’ın soyutladığı şeyin bu realitelerin kavramları olduğunu belirtelim şimdilik. Zira Hegel spekülâtif bir felsefe ile meşgul iken Marx, bilimin ontolojik nesnesi (kapitalist ilişkilerin ve işleyişin kendisi) hakkında, kavramlar yani epistemolojik nesneler ile soyutlama yapıyordu. Lakin Sohn-Rethel, reel soyutlama ifadesiyle kapitalizmde emeğin ve metanın belli biçimlerinin büründüğü halin bir soyutlama ve bunun da gerçek etkileri olan bir şey olduğunu da ifade etmeye çalışmaktadır ki, bu doğrudur. Fetişizmin bir gerçeklik olması bundandır. Dolayısıyla bu bahiste analizimize dahil ettiğimiz konu bu “reel soyutlama”dır. Sohn-Rethel’in epistemolojik sorgusunun esaslarından biri budur. Sohn-Rethel, kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayırımın kökeni konusunda spekülâtif felsefeyi öne çık-

ıyor. Oysa bu felsefe 1. idealist ve eksik olması nedeniyle, 2. ufkunun kapitalist devlet olması nedeniyle, 3. kapitalizmi ve bu ayrımı radikal bir eleştiriyeye tutmaması sebebiyle zaten eleştirdiğimiz şeyin bir parçası. Bu ayrımın sebebi felsefe değil, gerçek çelişkiler.

Sohn-Rethel, Marx'ın kullanım değeri-mübadele değeri ayrımına paralel olarak kullanıma ve mübadeleye ilişkin pratikleri ayırır ve karşı karşıya koyar. Onun mübadele edilen ve kullanılan olarak üzerinde durduğu üretim sürecinden çıkan üründür. Yukarıdaki “reel soyutlama” burada gerçekleşir: Mübadele, kullanımdan soyutlanmıştır. Mübadele ve kullanım fiili olarak birbirinden bağımsız zamanlarda gerçekleşir. Sohn-Rethel, kullanımı maddi bir töze sahip ve birincil doğa olarak, mübadeleyi “soyut” içerikli ve ikincil doğa olarak tanımlıyor. “Meta mübadelesi soyuttur, çünkü kullanımı dışlar” ifadesi ile yukarıdaki reel soyutlama ifadesini uzlaştırmakta ben güçlük çekiyorum. Mübadele, söylediği gibi ve Marx'ın çok önceden ifade ettiği gibi metanın fetiş niteliğini veren ve kullanım değerinden ayrılan değeri ve buna dair ilişki. Kullanım değeri de gereklik içinde bundan soyutlanıyor (Sohn-Rethel mübadele ilişkilerinin “soyut”luğuna dair uzun argümanlar üretiyor ama dediğim gibi bu konumuz dışında. Ayrıca o değerleri üreten emeğin kendisi mübadele değeri kılınıyor ki asıl konumuz olan kafa emeği-kol emeği ayrımı için odaklanmamız gereken boyut odur.

Üretici güçlerin, bilginin üretimi ve bunun örgütlenme şekli kafa emeğini ayırır, Sohn-Rethel burada epistemolojisini uyuşturmaya çalıştığı Kant'ın bunun farkında olduğunu söyler. Bu sosyalizm deneyimlerinde de sürmüştür.

Sohn-Rethel, oldukça dolambaçlı bir yoldan kapitalizmin arkasındaki epistemolojinin kafa ve kol emeği ayrımını doğruladığını söylerken haklıdır, emeğin temellük edilmesine dayalı kapitalist üretim ve mübadele tarzı, kafa ve kol emeği ayrımını zorunlu kılar. Meta mübadelesi için ve emeğin ürününün bir başkası tarafından temellük edilmediği bir başka toplumda bu ayrım anlamını yitirecektir derken de haklıdır. Bu yapısal bir dönüşümü gerektirir. Aşağıda değineceğim gibi yabancılaşmanın kapitalizm içinde “çözülmesine” yönelik bazı girişimler, bunun sosyal psikolojik etkisini hedef alırlar. İş yerine yönelik bu çabalar bir yönüyle kafa ve kol emeği arasındaki ayrımı gizlemeye dönüktür, ancak bu ayrımı derinleştirir.

Habitat

Üretici güçlerin gelişmesi ile ortaya çıkan boş zaman, yabancılaşmış üreticiler ordusunun aynı zamanda tüketiciler olması nedeniyle de teşvik edilir. Günümüzde şehir tasarımlarına kadar, AVM alışkanlıklarına kadar bu boş zamanı çalışan sınıflar ve ailelerinin makbul tüketiciler olması için dizayn eder kapitalizm. Bu kültürel dönüşüm başka bir yabancılaşma (ayrılma) nedenidir. İş dışı sınıf birlikteliğini engelleyen bir yabancılaşma.

Şehirleşme, konut sorunudur. Yabancılaşmanın böylesine yaygın olmadığı zamanların konutlarındaki detaylar, emek gücünün bir sermayedara satılmasının ürünü değildi. Bugünün seri üretim konutlarının, komşuları yaklaştırdıkça ve çoğalttıkça onlardan uzaklaştıran ve yabancılaştıran etkisi onların mimarisıyla olduğu gibi üretim biçimiyle de ilgili. Buradaki komşuluk ilişkileri de seri üretim ürünüdür adeta; çok kısa zamanda kurulur ve eski yerleşimlerin yaşam ve zamanla kurulan sahici

ilişkileri buralarda nadiren ortaya çıkar. Mimari ise estetikten uzaktır ve iç dizaynı özelleştirme ihtiyacı yine bir kapitalist pazara havale edilir ve sonuçta birbirinin kopyası ama birbirinden kopuk yaşam biçimleri ortaya çıkar. Bu konutların üretiminde çalışan inşaat işçileri Marx'ın fabrika işçilerinin emek gücünü satmasıyla ortaya çıkan yabancılaştırmanın tamamen aynısıdır, işçi ürününe, kendine, diğer insanlara, doğaya yabancılaştır. Bu konutlar aynı zamanda sosyal varlık açısından bakacak olursak, insanın doğa ile ilişkisinin yarılmasının ifadeleridir. Bu konutların mübadele ilişkileri, bir yabancılaştırma silsilesidir. Birtakım kapitalist şehirlerde konut sahibi olmak bir takıntıya dönüşmüştür. Bu konutlardan birinin sahibi olmak için, kendisinin hiçbir insani ilişkisi olmadığı bankalardan borç alır, bu şekilde artık hayatı, ailesi ile ilişkisi, kendisi ile ilişkisi değişmiştir. Hayatını ipotek altına almıştır. İşinden ayrılamaz. O döngüye mecburdur artık.

Ekoloji

Ekolojik bütünlüğü bozucu şekilde hesapsızca açtırılan madenler, çıkarılan servetin özel ceplerde kaybolması ve toplumsal sefaleti desteklemesi yanında, insanın doğa ile temas hakkını da gasp ediyor. Çift taraflı bir sefilleştirme süreci. O koşullarda çalıştırılana “ekmek vermiş olma” aşağılayıcı argümanı ile. Milli servet yalanı.

Ekolojik çöküş, toplumun kurucu temellerinden birini yıkıma uğratar; bunu insanı kuran gıda, sağlıklı hava, su ve toprak rejimini dağıtarak yapar. Bu yıkımın faili olan ve o yıkımı izleyen ve rıza gösteren insan, çarpıtılmış bir ideoloji ile gerçeği de çarpıtmaktadır. Bu anlamda yabancılaştırmaların kesişimselliği söz konusudur. O yıkımı gerçekleştirenlerin tahakkümü altında diğer insanların

ezilmesi ise malum toplumsal yarılmayı üreten efendi-köle ilişkilerinin bir alanıdır.

“Tüm çeşitliliğimizle, ortak bir yaşam ağına katılan ve bu ağı paylaşan, birbirine bağlı canlı varlıklar olarak tek bir Dünya Ailesi/Topluluğu olduğumuzu kabul edelim.” diye belirtir Vandana Şiva²⁴. Bunu kabul etmenin ve anlamının oldukça makul ve kolay olduğu bir çağdayız. Hava, toprak ve su dengesinin sınır ve kültürleri tanımayan, hassas bir denge olduğunu biliyoruz. Biyolojik ve toplumsal canlılığımızın kökeninden ve kaynağından söz ediyoruz. Yapısal olarak yabancılaşmaya yol açan koşullar, bizi topyekûn bir ekolojik yıkıma götüren koşullardır aynı zamanda. Kadim toplulukların doğa ile uyum ve saygı içinde yaşadığına dair anlatılar, bugünün sınırsız üretim ve tüketim döngüsünün sadece kaynağı olarak görülen doğa algısı ile tezat içindedir. “Doğal kaynaklar”, “milli zenginliğimiz”dir ve bir bütünlükten ziyade bir rezervdir. Bu ağır sömürü ve tahakküm altında öncelikle toplumsal bilinçte hava, su ve toprak bütünlüğü ayrışır. Sonra insan onu mülkü kılar. Bunları mülkü kılan egemenlerdir tabi. Doğa ile kuşaktan kuşağa iç içe yaşayan insanlar fazlalıktır orada. O bölge turizm rantına açıldıysa insanlar sürülebilir, maden çıkarılacaksa kuşaklarca aktarılmış yaşam tarzları, gelenekleri yok sayılarak sürülürler. Bunun için şiddet kullanılır. İnsan doğadan, insan insandan ayrışır.

“Tüm yaşama yönelik Kartezyen mekanistik ve ayrıştırıcı yaklaşım, insanları makinelere dönüştürmektedir. Düşünmeyen ve mekanik varlıklara, dayatılan normlara ve (reklam gibi) uyaranlara göre davranan ve akılsızca tepki veren varlıklara indirgemıştır. Yüksek frekanslı teknolojiler ve dijitalleş-

²⁴ Vandana Shiva, Bakım Ekonomileri ve Yeryüzü Demokrasisi Üzerine Manifesto, çev. Emet Değirmenci.

me, beynimizi ve zekamızı uyuşturuyor ve doğuştan gelen seçme hakkımızı erozyona uğrattıyor. Büyük veri, algoritmalar, yapay zeka (Artificial Intelligence-AI) ve robotik teknolojiler artık çiftçilerin olmadığı bir tarım, işçilerin olmadığı bir üretim, öğretmenlerin olmadığı bir eğitim ve bilgi, doktorların olmadığı bir sağlık geleceği vadetmektedir.” (Shiva, A.g.e.)

Bir yandan da ayaklarının altından bu yaşam kaynağı zemininin kaydığını fark eden egemenler “sürdürülebilirlik” arayışına gider. “Kaynakların” tükeneceğinden telaşa düşer. Gözünü gök taşlarına, denizlerin dibine, aya, gezegenlere diker. Başka bir bakışla (yabancılaşmamış) mucizeler yaratabilecek bir yaratıcı potansiyel adeta doymak bilmez bir makineyi beslemek için var gücüyle çalışır. “Çevre”si için büyük paralar dökmeye başlar. Kapitalist toplum bu anlamda öyle sıkıntılı bir hale gelmiştir ki, adeta “çevreyi korumaya” ne kadar yatırım yapılırsa ekolojik yıkım hızlanmaktadır. Sağlığa yatırım büyüdükçe insanlar sağlığını daha çok kaybetmektedir. Eğitime harcanan para arttıkça kitlesel cehalet artmaktadır. “Çevre” bürokrasisinin çetrefilleşmesi, mevzuatların çoğalması adeta bu konuda işlerin ters gittiğinin işareti-
dir.

İstanbul ili içinde kalan ormanlık alanların hayatım boyunca nasıl bir yıkıma uğradığına, su ve toprağın, ormanlık alanların kirletilmesine, bu alanların konut ihtiyacı bahanesiyle bu ihtiyaçla ilgisi olmadan bir grup azınlığın rant alanı haline getirilmesine ve bunun doğurduğu doğal yıkıma tanık oldum. İnsanlar bir avuç ormanlık alanda kestane ve mantar toplamak, doğadan öğrenmek için vakit geçirmeye çalışıyor, bazı insanlar bu doğal hale bu kadar hayati değer verirken, birileri için sadece haritada görünen ve özel mülkiyete devredilip bir çeşit kapitalist değer üretimine seferber edilecek arazi

olarak görülüyor. Siyasi egemenler ve bir grup azınlık için bu alanların araziden başka bir şey olarak görülmesi yabancılaştırmanın durumlarından biridir.

Ciddi bir ekolojik yıkımın yabancılaştırmadan arınmayı bir imkân olmaktan çıkarabilme olasılığı olduğunu inkâr etmek güç. Adeta Blade Runner filmindeki gibi doğa ile etkileşimi akamete uğramış, habitatı geri çevrilemez şekilde dönüşmüş (yabancılaştırmış) bir post-gerçeklik veya post-insan söz konusu olacaksa, burada yabancılaştırma hakkında söylediğimiz sözler de muhtemelen değişecektir. Zira o durumda şu anda kestirmemiz mümkün değil ama belki de bir post-insandan bahsedeceğiz. Ekolojik dengeyi koruma düşüncesi ve pratiği ile insan kendini, haysiyetini, insani temel varoluşunu da korumaktadır.

Politika

Politik yabancılaştırma denilince ise aklımıza öncelikle devlet, ulus gerçeklikleri gelmeli. Devlet, farklı gerçeklik düzeylerinin bir arada çalıştığı, kurumları, gelenekleri, günlük hayata müdahale gücü, hayatın her alanına etki eden iktidarı, vatandaşlarına ideolojik olarak önceden yüklenen tarih tezi ve ideolojisiyle çok detaylı bir inceleme nesnesi. Ulus dediğimiz şeyi kapitalizm koşullarında ancak devlet ile birlikte ele alabiliriz ve anlayabiliriz. Bu ikisi, devletin ürettiği, koruduğu, sürdürdüğü hukuk normlarının karşısında eşit ulus mensubu, eşit vatandaşlar olduğu düşüncesi, sorgulanması güç bir yanılsamadır. O hukuk normları ve devletin kurumları bu yanıltıcı eşitliği “korur”. Kapitalist devlet, kapitalist ilişkiler ile içsel ilişkili, onu yeniden üreten esas faildir. Ancak, sadece fail değildir, bir egemen sınıf ve kliklerin mücadele alanıdır. Ve içsel ilişkileri işleyen kapitalist üretim tarzı ile belirlenen bir yapıdır. Tarihi, geleneği olan kurumlar bileşimidir. Böylesine etkili bir

realitenin varlığı, yabancılaşmadan ve şeyleşmeden arınmanın önündeki en büyük engeldir desek yeridir. Çözülmesi ise neredeyse diğer tüm yabancılaşmaların (dinsel, politik dahil) ortadan kalkması için gerek şarttır. Dünyanın gidişatına dair bir etkiye bulunacak bir politik tavrın yabancılaşma tarzlarını tanıyarak bunların üstesinden gelmenin yollarını araması gerekir. Yabancılaşmanın kaynaklarının belirlenmesi ve insan üretkenliğinin yaşama sevincine, sosyal ilişkilerin geliştiriciliğine akıtılması anlamlı bir politik tavır alış olur.

Kapitalist ulus-devlet, kendi iktisadi/siyasi eşitsizliğe dayanan tarihselliğini gizlemek; ulus-devleti fetişleştirmek ve sorgulanmaz hale getirmek zorunda. Kurumsal eğitim sistemi gibi temsil siyaseti de bu yanılsamayı sürdürmeye yöneliktir ve esasında insani özgürleşmeye engeldir. Kendi tarihi seyri içinde kapitalist devlet iktidarını hedef alan siyasi parti ve örgütlenme biçimi de, kitlelerin siyasi iradesinin teslimine ve temsiline yönelik gelişmiştir, o da kitlelerin katılımını araçsallaştırır ve eşitsiz bir ilişki biçimini yeniden üretir. Kitlelerin eşit katılımı ya sorunsallaştırılmaz ve sadece yıkıcı araç olarak görülür ya da eğer sorunsallaştırılıyorsa, ortaya çıkan sorunların çözümü, iktidarın fethi olarak algılanan yapı dönüşümüne havale edilir. Böyle olunca bu siyasi örgütler ve onun araçları fetişleştirilir. Bu fetişleştirmenin kitlelerin entelektüel seviyesinin düşmesi ile daha da arttığı ve onların dahlinin, tahakküm edenlerce daha kolay istismar edildiğini söylememiz gerek. Bu şekilde daha kolay manipüle edilebilirler. Burada Bourdieu'nun "simgesel şiddet" dediği şey devreye girer. Bu temsil sistemi, bir mücadele alanı olamaz anlamına gelmez lakin onu ve araçlarını amaç olmaktan çıkarak, gündelik hayat pratiklerini dönüştürmenin, baskıya itaat etmemenin, dayanışmanın, doğa ile etkileşimi ge-

liştirmenin, tamamen hiyerarşi dışı bir araya gelmenin düşünce ve pratikle öğrenilmeye çalışıldığı koşullarda başarılı olunabilir.

Ulus devletlerin silahlanması ve silah sanayilerini geliştirmeleri, ülke vatandaşlarının güven duygusunu artıran bir yanılsamadır. Bu silahlanma, tahakküm imkânı ve iştahını artıracak, silahın kullanıldığı sınır içi veya sınır dışı eylemleri tetikleyecektir. Bu o silahları kullanacak kişileri doğrudan tehlikeye atmanın yanında, karşı tehditlere de açık hale getirecektir. Egemen faili otoriterleştirecektir. Vatandaşın güven duygusu ile aktüel gerçeklik arasındaki yarılma ne kadar dikkat çekici. Öte yandan, bu silahların üretildiği süreçteki yabancılaştırma Marx'ın üründen yabancılaştırma ve üretim sürecinden yabancılaştırmayı ve bu üretilen silahların başka işçileri öldüren ürünler olması dolayısıyla, insanlar arasındaki yabancılaştırmayı ve bu sanayinin kapitalistinin, daha çok ölüm makinesi satmak için adanmış yabancılaştırması ile aldığı değişik görünümü kıyaslayalım.

Roy Bhaskar, iktidarda veya muhalefette temsile dayalı siyasi parti sistemini "... güçsüzleri güçlendirmekle değil gücü manipüle etmekle ilgileniyor" diye eleştirir. Parti örgütlerinde kişilerin sözü ya simgeseldir ya sadece klik mücadelesinin neferlerine dönüşmüşlerdir ya da öyle çok önemli değildir. Temsil eden olmak için mücadele kanalları ise genelde açıktır (her zaman değil). Mutlak baskı dönemlerinde siyasi partiler yasaklanır, darbe dönemini hatırlayalım.

"Mesele şu ki, bir siyasi parti ile sıradan insan kitleleri arasındaki ilişki bir efendi-köle ilişkisi, araçsal bir ilişki ve bir koşulluluk ilişkisidir. Bu aynı zamanda insanları politikacılara bağımlı kılan bir ilişkidir. Ama biz insanları bağımsız, özerk ve özgür kılmak istiyoruz." (Bhaskar, 2020, s. 96)

Kitleler hükümetleri seçiyor, günümüzde artık neredeyse her yerde devlet alanı için yapılan seçimler, ehvenişer olanı seçmek için sandığa gitmeye dönüştü. Ancak, kitleler gerçekten taleplerini dile getirmeye hatta bunun için sokaklara çıkmaya görsün. Hükümetler bu talepleri asla umursamıyor. Manipüle edebileceği bir tepki varsa kitleleri kullanıyor. Bunu giderek daha çok fark eden insanlar fail olamama ve anlamsızlık hissi içine giriyor. Yerine, karşılığı, etkisi olmayan birtakım politikaların fetişleştirilmesi, ahlaki siyasi tepkiselcilikler, zaman-mekân farkları analize katılmadan hüküm verilen politik klişecilikler, kişisel sürtüşmeler, işlevsiz tarafgirlikler gibi faydasız ruhsal haller ve pratikler geçiyor. Bu duruma yönelik *olmayışın* çağırıldığı özgürlük ufku önünde esas ve ona dair pratiği fark etmeyi engelleyici bir filtre oluyor bu haller.

Bürokrasi

Sorunu yaratan koşulların çizdiği sınırdan düşünülürken, o sorunun çözümü için o koşulların sunduğu araçlara başvurulur. Sorun bürokrasinin kendisi ise bürokratik, sorun hukuk sistemi dışında kendi kurallarını yürüten mafya benzeri bir oluşum ise mafyatik sınırlarda çözüm aranır.

“Aslında sistemin içinden bakıldığında, dünyanın değerlendirilmesi için kullanılan algoritmalar ve matematik formülleri, nihai olarak değer ölçüsü değil, bizatihi kendisi haline geliyor.” (Graeber: 2016, s. 43)

Graeber burada Marksçı fetişizm benzeri bir durum görüyor; insan yarattığı nesne ve kurallar onun karşısına geçerek onu kontrol eder hale gelir. Öte yandan Vandenberghe’nin dikkat çektiği gibi dünyanın/ulusun gerçek

sorunlarına karşı çözmek ve yönetmek üzere kurulan kurumlar, mevzuat ve prosedürler o sorunları gizleyen, o sorunları üreten şeyleri koruyan bir biçime bürünürler (Vandenberghe, 2016).

“Son iki yüzyılda bürokratik türde organizasyonların hakimiyetinin en önemli mirası, akılcı, teknik araçlar ile bunların yöneldiği fevkalade akıldışı hedefler arasındaki bu sezgisel ayrımın mantıklı gibi görünmesini sağlamak oldu.” (Graeber: 2016: 42).

“İnsanın araçlarla amaçlar arasında, olgularla değerler arasında katı bir ayırım yapılabileceği fikri, bürokratik zihniyetin ürünüdür, zira bürokrasi, bir şeyi yapma yöntemini yapılan şeyden tamamen ayıran ilk ve tek toplumsal kurumdur. Böylece, bürokrasi gerçekten, uzun bir zaman boyunca dünya nüfusunun en azından önemli bir kısmının ortak algısının içine işlemiştir.” (Graeber, 2006 s. 159)

Bu anlamda bürokrasiyi bir yabancılaşma olarak değerlendirebiliriz. İnsan algısını belirleyen, şekillenmiş kişiliğin pratiğini, konuları ele alışını belirleyen ve insani potansiyelleri üzerinde kısıtlar oluşturan bir şeydir. Peki bürokrasi, çok iyi işleyen Alman posta sistemi gibi²⁵ işleyen ve kamusal faydaları inkâr edilemez bir sistem olarak bürokrasi mi burada kastımız? Hayır, politik bir yabancılaşmanın ürünü ve parçası olan bürokrasiden bahsediyoruz. Buna devletli bürokrasi de diyebiliriz. Kurumların devletin ideolojik, idari, güvenlik gibi aslında efendi-köle ilişkilerinden türemiş olması yani sınıf bas-

²⁵ Kökeni Roma İmparatorluğu ve İtalya'nın efsanevi feodal ailelerine dayanan Alman Posta Şirketi (ve sistemi) öyle verimliymiş ki, Lenin ve Kropotkin'e feyz olmuş. Mark Twain, şu anda kayıp olan ve sadece bu sistemi övmek için bir roman yazmış (Graeber, 2016).

kısı ile olan boyutunun doğrudan dahil olduğu bürokrasiler kastediliyor. Burada Weber'in bürokrasi üzerine yazdıkları da önemlidir: Kişiden bağımsız kurulan rasyonel işleyişiyle bürokrasi hem Weber'in hayran olduğu, hem de kişisellikten ve anlamdan uzaklığı ile, bireylerin öznelliklerini yok eden, onları demir kafese kapatan bir olgudur. Burada Weber bu iki boyutunu da görüyor bürokrasinin ve yabancılaştırıcı, özneliği katleden boyutunu da gösteriyor, uyarıyor. Büyüsü bozulmuş modern dünyanın en önemli ayağıdır bürokrasi ve içinde modernliğin hem işlevsel akılcılığını hem hapsediciliğini barındırmasıyla önemli bir simgesidir modernliğin (Weber, 2005)

Kendi işlevi açısından devletin kurumsal sınırları içinde olsa da özerk olan veya tamamen devlet dışı bürokrasiler için, işlevselliği gereği tecrübe ve gereklilikler ile ortaya çıkan kurallar bütünü için, fetişleştirilmedikleri noktada ve esasa dair fayda ürettiği durumda bu tür bir yabancılaşmadan söz etmek güç.

Teknoloji

Yabancılaşmanın Marx öncesi ve günümüzde çeşitli şekillerde ortaya çıkan bir görünümü de teknolojinin kendisine bir sorun gözüyle bakılmasını getirir. Bu, makine kırıkcılıkta olduğu gibi ortaya çıkan bir tepki olabileceği gibi, günümüze dek gelen, daha ziyade kültürelci bir tepki olarak görülebilmektedir. Bir püripak insan ruhu ile teknolojinin dönüştürdüğü insan ruhu kurgusu arasındaki açığı sorunsallaştıran bir bakıştır bu.

“Bu şüpheciler, teknoloji bizlere kendi yaşamlarımızı şekillendirme olanağı tanıyacağı yönündeki taahhüdünü yerine getirmemiştir, demektedirler” (Pappenheim, 2012).

Bu görüşler, teknolojinin değişmesine odaklanıp üretim ve bölüşüm tarzları ve tahakküm ilişkilerini hesaba katmamaktadırlar. Ancak teknolojinin yaşamlarımıza girerken, bireylerin ve toplumun uyum sağlayacağından daha hızlı geliştiği ve onları yabancılaştırıcı dönüşümlere uğrattığı doğrudur. Lakin büyü kaybının asıl nedeni, bu teknolojik değişimlerinin potansiyellerinin yapısal ilişkileri ve onun baskıladığı bireysellik ve bireyler arası ilişkileri kısıtlamasıdır. Yabancılaşmayı anlamak için teknolojiye odaklanmak yanlış yoldur.

Dijitalleşmekteki sahte konfor, siyasi yabancılaşmayı ne yazık ki destekliyor. Her şeye oturduğu yerden söz söyleme konforu, göz temassız, gerçek bir tartışma olmaksızın yargı üretme lüksü, sağlıklı eleştiriyi değil hınç üretimini destekliyor. Bir de bu konfor, hedefi olmayanlara özgü, pencere önünden her geçene taş atma lüksünü veriyor. Başarılması gereken, bu dijital teknolojinin daha görünür, söz söylenebilir kıldığı farklılık ve çelişki içinde birlik olabilmektir.

Teknolojik gelişmenin hızının yapay zeka ve uygulamaları gibi gelişmelerle baş döndürücü hale geldiği bir dönemden geçiyoruz. Şaşıyoruz ve çok hızlı şekilde hayatımıza girdiğini görüyoruz. Ondan önce hayatımıza giren mobil akıllı telefonların insanların adeta birer uzantısına dönüştüğü bir dünyada yaşıyoruz: Toplu taşımada seyahat eden insanların ellerinde telefon, boyunları eğilmiş ve gözleri cihaza odaklanmış halleri şehirlerde standart insan görüntüsü haline geldi. Sıkça insanların sosyalleşmek için toplandığı yemek masalarında veya kafelerde kimsenin birbiriyle konuşmadan telefonlarıyla ilgilendiklerini fark ediyoruz. Bu imajın yabancılaşmış bir insan görüntüsü olduğunu söyleyebilir miyiz? Belki. Ben bu imajın kapitalist topluma özgü bir yabancılaşmayı daha görünür hale getirdiğini düşünüy-

yorum. Örneğin akıllı telefonlar bizler için bir iletişim aygıtından öteye taşındı. Okuma alışkanlığı olan biri telefonundan veya diğer elektronik cihazı üzerinden bunu yapabilir. Bu cihazlarla film izlemek mümkün olduğu için dilediği yerde bunu yapabilir. Fotoğraf çekmeyi ve bunu paylaşmayı son derece kolay hale getirdiği için sosyal hayatta sürekli elde olması anlaşılabilir. İletişim ve ulaşılabilir olma imkânını mobil hale getirdiği için bu cihazların insanların yanında durma gerekliliği teslim edilebilir. Ancak aynı zamanda insan biyolojisinin uyum sağlayamadığı kadar hızlı hayatımıza girdiği için başka sorunları da beraberinde getirdiği açık. Bu imaj bombardımanının dikkat ve yoğunlaştırmayı güçleştirmesi gibi.

Bu teknolojilerin sosyal ilişkilerin ayrılmaz bir parçası haline gelmesiyle toplumsal yaşam içindeki pratiklere yönelik ahlaki kurallar gelişir. Ahlakı ikiye ayırabiliriz: Daha iyi bir dünya için farkındalığı içeren eudaimonistik ahlak ve diğeri toplumsal pozisyona yönelik koruyucu ahlak. Bu tip teknolojilerin kullanımına yönelik bazı ahlaki kuralların zamanla gelişmesi beklenebilir. Lakin bu ahlaki ayrım çok önemli bir duruma işaret ediyor. Eudaimonistik bir ahlak, efendi-köle tipi toplumlarda baskılanan türde bir ahlaktır. Sokağa çöp atmama eudaimonistik bir ahlak olarak da ele alınabilir, zorlayıcı kural olarak da. Belediyelerin şehri temiz tutma yükümlülüklerini desteklemek için sokağa çöp atmak yasaklanabilir veya egemenin tahakkümünce atanmış bir değer olarak ahlaki kural haline gelmiş olabilir. *‘Ben sokağa çöp atmıyorum zira bunun toplumun esenlik/refahı için kötü olduğunu düşünüyorum’* ifadesi ile *‘bir gören olur sokağa çöp atmayalım’* arasındaki ayrım bu iki ahlaki ayrımı ifade eder. Teknolojinin kullanımına yönelik adap ve ahlak da bu iki ahlak tipi arasında kendi seçimini

yaparak zamanla oluşacaktır. Bazı kapalı mekanlarda akıllı telefon ile sesini açarak film veya video izlemek yasaklanabilir veya zamanla bu toplumsal bir kural haline gelebilir; bunun için telefonunu böyle yerlerde açanların ayıplanması gerekir.

Teknolojinin hayatlarımıza girmesi kaçınılmaz görünüyor. Ancak yine aynı teknolojiler sayesinde anında yayılan videolar ve mesajlar yoluyla Arap Baharı'nda kitleler ayaklanabilmiş, diktatörler devrilmiştir. Gezi Direnişi sırasında kitlesel dayanışmayı güçlendiren olanaklar sunmuştur. Deprem felaketi sırasında akıllı telefonlardan atılan mesajlar ve konum tespitleri enkazlardan insanların kurtarılabilmesini sağlamıştır. Bu teknolojik altyapı ile örgütlenen binlerce insan koordinasyonun sağlanmasına katkı sunabilmiştir.

Demek ki özetle, teknolojinin ve teknolojik cihazlar tek başına yabancılaşma nedeni değildir, onların hangi koşullarda yaşantılarımıza girdiği önemlidir. Bu da yabancılaşmanın efendi-köle tipi toplumların ürünü olduğu fikrimizi sürdürmemizi gerektirir. Zira bu teknolojiler de insani potansiyeller dediğimiz şeye dahildir. O teknoloji bir iktidar ve sömür ilişkisi olarak mı girdi hayatımıza, cevabını vermemiz gereken soru budur. Özellikle geçmişte militarist teknoloji ile ortaya çıkan ve yapay zekaya dair teknolojik gelişmelerle çok sık duyduğumuz şu soru, bu konuda kendi kendine cevap verir nitelikte: *Yapay zeka kötü niyetli kişilerin eline geçerse ne olur?* "Soru kötü niyetli kişileri üreten nasıl bir sistemdir?" olmalı.

Biraz geriye dönelim: Gandhi, Hindistanlı köylülerin ürettiği pamuğun onlarca ticari aşamadan geçip İngiltere'deki fabrikalarda kumaş haline getirilip tekrar onlarca ticari yoldan Hindistanlılara satılmasına ve bu bağımlılık ilişkisine karşılık, önce kendisinden başlayarak bir sade-

leşme hareketi örgütlemiştir. Bir ilkel çıkrık alarak kendi kumaşını dokur ve sadece bu dokuduğu kumaşı giyinir. Burada bu tür bir sadeleşmeyi amaçlamaktan ziyade, kolonyalist bir sömürü çarkının kendi ürünlerini ve emeklerini yabancılaştırmasına karşı büyük bir üretimde eski bir forma dönüş hareketidir bu. Hayatları ve haysiyetleri ellerinden alınmış kitlelere çıkrıkları başında bunu kazandıran sosyal psikolojik sofistike detaylar da var.

Birey, Ego Yanılsaması, İnsanların Birbirleriyle İlişkileri

Yabancılaşmanın, en kritik görünümlerinden biri, insanların birbirine bağlılığı konusunda oluşturduğu bilinç çarpıklığıdır. Bunun farkında olunması insani potansiyelleri geliştirici ve özgürleştirici bir unsurdur. Birin özgürlüğünün bütününe özgürlüğüne bağlı olduğu gerçeği atlanır, yerine ego yanılsaması geçer. Kapitalist iş bu yanılsama üzerine kuruludur, bu bilinç hali kapitalist işin sürdürülebilirliği için gereklidir, onu yeniden üretir ve onun tarafından yeniden üretilir. Fromm, bunu fark etmiştir. İnsani dayanışma duygusu yok edilmemiştir, ancak çarpıtılmış bilincin ürünü olan bağlılıklara (ulus devlet, bu sınırlardaki cemaat, bu sınırlardaki kurumlar) havale edilmiş, anlam yüklenerek gerçek bir sorgulama dışına itilmiştir. Onun dışında iktisadi alanda tam bir bencillik hakimdir, sevgi ve dayanışma duygusu ile değil, iktisadi tutunma objektifi ile davranış hakimdir. Fromm, bunun “milli çıkarlar” seferberliği, savaş gibi durumlarda tersine dönüşünü yabancılaşma kapsamında ele alır. İnsanların özveri, dayanışma, bir diğerini kollama gibi doğal özellikleri ulus devletlerce çalınmış ve savaş hallerine havale edilmiştir. Barış zamanlarında ise kapitalist ilişkiler bencillik ister. İkisi de yabancılaşmadır.

Kapitalist ilişkiler üretim sürecinde olduğu gibi tüketici bilincini de dumura uğratarak, ihtiyaçlarına dahi yabancılaşmış bireyler üretir, doyumsuz bir irrasyonel arzuya yerini bırakır (Harvey ve Gorz, 2015; Fromm, 1992). Bu anlamda kapitalizmin içkin bir eleştirisinin yabancılaşma bağlamında ele alınması faydalıdır (Harvey, 2015; Bhaskar, 2008; Vandenberghe, 2016).

Yabancılaşmış insan bunu “başarı” olarak yaşayabilir. Değeri ekonomik başarıda gören bir toplumsallıkta, buna adanmış ve sosyal ilişkilerini, zaman tercihlerini, çalışma biçimini buna göre belirlemiş bir kişi, bu amacına ulaşabilir.

Eric Fromm, kapitalistler açısından da çeşitli yönleriyle yabancılaşmanın söz konusu olduğunu vurgular. Büyük şirketlerin mülkiyet yapısı, hisse senetleri şirket ortaklarının üzerinde yetkileri azalan, çok az olan ve hatta hiç olmayan bir ayrılma şekline bürünmüştür. Olası zenginleşmesi, kendi çabası dışındaki güçlere bağlıdır. Borsa üzerinde mülkiyet tamamen bu şekildedir. Günümüzde çeşitli üretim tesislerini de içeren büyük şirketlerin bir bütün olarak metalara dönüşmüş olması, mülkiyet ve sahip olma hissi arasındaki deneyimleri daha da değiştirmiştir. Hisse sahibi kendi ürünü üzerinde değil ama sahip olduğu soyut mülkiyet üzerindeki kontrolsüzlük yani emeğin ürünü üzerinde kontrolü olmaması, Fromm’da yabancılaşma olarak ele alınır.

Değişim değeri ve bir temsil olan paranın, tüketim alanında yabancılaşma doğurduğunu anlatır Fromm. İtibarı, cesareti, gücü, etkileyici olmayı eşyalara atfetmiş bir toplumsallıkta değerleri şeyleri satın alarak ve belki kullanım amaçlarının tamamen dışında kullanarak veya kullanmadan tüketiriz. Tüketim stratejileri ve egemen kültür tarafından bize yöneltilen ve benimsetilen imajı

bu nesnelere sahip olarak üzerimize aldığımızı düşünürüz. Bu ufak tefek metallerden, lüks tüketime kadar böyledir. Fromm’a göre, bu şekildeki bir tüketim eyleminin “yapay olarak yaratılmış kuruntuların doyurulması, somut, gerçek benliğimizden yabancılaşmış bir kuruntu gösterisidir” (Fromm, 1982, s.148). Fromm, kapitalist yabancılaşmanın insanların boş zamanlarındaki izdüşümlerinden bahseder; insan edilgen bir tüketicidir, kültürel ürünleri, spor karşılaşmaları, filmleri, haberleri, eğlence diye sunulanları, ki bunlar metallerdir, edilgen bir şekilde alır.

“Hiçbir şeye etkin bir şekilde katılmaz; bulabildiğini yutmak, alabileceği kadar çok zevk, kültür, her ne olursa tatmak ister. Aslında kendi boş zamanının tadını çıkaracak özgürlüğü yoktur; satın aldığı mallar gibi, onun boş zaman tüketimini de sanayi belirler.” (Fromm, 1982, s.150).

Cinsiyetler Olarak İnsanların Birbiriyle İlişkisi

Cinsiyet ayrımı üzerine kurulu bir sistemi ifade eden ataerki, bir ayrılmayı ifade eder ve kadını (ya da diğer ırkı) mutlak öteki olarak alta indirdiği anda iki taraf da yabancılaşır. Ezilen pozisyonda olan diğerinin hem özne olma potansiyeli hem de diğer insani potansiyelleri ketlenir. Bu konuda oldukça gelişkin bir feminist literatür ve pratik tarihi vardır. Bu oldukça kritik bir insani bireysel ve toplumsal yarılmaya işaret eden, çok önemli bir konudur. Radikal pratik ve düşünüşte yapılan önemli bir hata, cinsiyet ayrımının ve ataerkinin, politik veya iktisadi yabancılaşmalara indirgenmesidir. Efendi-köle tipi toplumlarda tahakküm ve sömürü ilişkilerinin kesişimselliği söz konusudur. Etnik ayrımcılığa veya sınıfsal baskıya maruz kalan bir bireyin, kendi ilişkilerinde ataerkinin sürdürücüsü olması sıradan bir durumdur.

Ataerki, son derece yıkıcı yabancılaştırıcı bir tahakküm biçimidir. Haysiyetin bir cinse ait olmakla ilgili olduğu kocaman bir yanılgıdır ve kadın cinsi üzerinde tahakküm anlamına geldiği gibi erkekliğe yüklenen bir yüküdür. “Erkek ol biraz”, “adam gibi ol” gibi ifadelerde görüldüğü gibi cinse ait olmanın haysiyet benzeri bir paye olduğu algısı vardır ataerki toplumlarda. Tam tersine kadın cinsi de, “karı gibi ağlama”, “kadın gibi dedikoducu” türünden ifadelerle aşağılanır. Güya kadınlık yüceltilirken anneliğe vurgu yapılır, onun görevi ancak anne olmak ile amacına ulaşacak bir varoluştur. Korumacı ahlak, kadın türünün cinselliği ve bunun erkeğin sorumluluk alanına dahil edilmesiyle yürür. Namus kavramı, kadına iffet, erkeğe onun sahipliğini verir ve bu yük erkeğin “haysiyetini” korumak için kadın üzerinde tahakküm kurmasına yol açar. Aşağıda açacağım haysiyet bahsinde detaylandıracağım gibi, başkası üzerinde tahakküm kurularak haysiyetini korumak veya haysiyetli kalmak mümkün değildir. Bu adeta sahte bir haysiyet kavrayışıdır. Yabancılaşmadan arınmak mutlak bir cinsiyet eşitliği ile mümkündür.



bölüm 2



Yabancılaşmanın “Aşılmasına” Yönelik Kapitalist Yaklaşımlar

Yabancılaşmayı kapitalizm içinde aşmaya yönelik kapitalist strateji ve taktikler özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa, Japonya ve kısmen daha geç ABD için geçerlidir. O dönemde dünyanın en büyük ulus devleti haline gelmiş ABD için soğuk savaşın ve bir komünizm korkusunun hakim olduğu, savaş öncesi sıkıntılı ekonomik koşullardan aşırı hızlı bir çıkışın oluşturduğu refah ve ulusal ideoloji sarhoşluğu ile geçen bir dönemdir. Japonya, Avrupa ve ABD’yi etkisine alan bazı akımlardan söz edebiliriz: Mikro liderlik becerileri ile işçinin patronunu ve çalıştığı şirketi sahiplenmesi sağlanmaya çalışılmış, süreçler üzerinde etkili olduğu bir iş tarzı uygulanmaya çalışılmıştır. Bu ülkeler için refahtan pay verilmesi ile, diğer ülkelerle karşılaştırınca işçi aristokrasisi ifadesinin karşılık bulacağı bir sınıfsallık oluşturulmuştur. Bunda Ekim Devrimi ve iki savaş sonrası dünyanın üçte birinin Sovyet kampına geçmiş olmasının kesinlikle etkisi vardır.

Peki bu stratejiler yabancılaşmayı kaldırmış mıdır? Hayır, sadece yabancılaşmanın sosyal psikolojik etkisini bir miktar katlanılır kılabilmiştir. İnsanın olağanüstü bir potansiyeli olan kolektif işbirliği, her birinin iyiliğini düşünen insanlardan oluşan, ekolojik tablonun farkında olan bir insan ve toplum hâlâ hayaldir. Ancak, yabancılaşmayı oluşturan ilişkiler olarak bu metinde bahsettiğimiz ilişkileri kaldırmak için yapının iyileştirilmesi değil, dönüştürülmesi gerekir.

Mark Healy, *Marx and Digital Machines: Alienation, Technology, Capitalism* adlı eserinde, gelişkin bilişim ve iletişim teknolojileri (BİT)’nin hayatımızı zenginleştir-

mek konusunda sayısız imkân sunduğu ve hayatımızı değiştirdiği halde bunun bireyselden toplumsala olumsuz etkiler de doğurduğunu anlatır (2020). Sosyal medyanın hızlı ve doğrudan haber kaynağı olması yanında, yanıltıcı ve yönlendirmek üzere üretilmiş kirli haberin ve klişe bilgilerin yayılma hızı etkisi bu olanağın önüne geçer. Healy'nin İsberto'dan akdardığı gibi, iklim değişikliği hakkında veri toplama ve bilgi üretme konusunda BİT sayesinde hayli gelişen hava sistem analizleri bize bilgi verirken, öte yandan veri merkezleri toplam karbon ayak izinin %17'sini üretmektedir. BİT sektöründeki çalışma koşullarının kötülüğü, güvenlik sorunları, insanları kullandıkları cihazlar aracılığıyla kapitalist veri otomatarına çeviren özellikleri gibi pek çok karanlık yön sayılabilir. Healy, BİT'nin bu çelişkili doğasını Marx'ın yabancılaştırma kuramı ile ele alıyor. Healy, eserinde Seeman ile bir polemige girer. Healy, Seeman'ın yabancılaştırmayı hayatın baskılarına karşı olağandışı tepkisellik gibi gören bireye odaklanarak kavrayan anlayışının sınırlarını belirtir. Bu anlayış, yabancılaştırmanın çözümünü de özgül bağlama odaklanarak gidermeyi önerir. Bunu kavramın farklı kullanımlarına ve bazı kafa karışıklıklarına karşı önemli bulduğumuzu ifade edelim. Seeman; Marx, Weber, Durkheim, Adorno, Wright, Mills gibi düşünürlerin fikirlerini harmanlayarak, yabancılaştırma kavramı üzerinde oluşan tarihsel ilgiyi modern ampirik gözlemlerle pekiştirerek bir organize bakış sunmaya çalışır ve yabancılaştırmayla ilgili şu beş kategoriye belirler: *güçsüzlük, anlamsızlık, biçimsizlik, yalıtılmışlık, ve kendine uzaklaşma (yabancılık)* ve 1968'in çalkantılı olaylarından sonra kültürel yabancılık bunlara eklenmiştir (Healy, 2020, s.7). Healy, Seaman'ın bu kategorilerde pozitivist bir sosyolojik paradigmadaki olduğunu, niyetinin yabancılaştırmayı ölçülüp, belirlenebilir kılmak olduğunu

ifade eder. Ayrıca buradan ideoloji ve değer bağımsız, politik olmayan bir çıktı amaçlar.

Healy, özetle Seaman'ın bu kategorilerini şöyle aktarır:

“Güçsüzlük, birinin kendi davranışlarının istediği çıktı ve ona desteği sağlayamayacağı inancıdır. Güçsüzlüğü toplumun nesnel koşulları açısından ele alırken, bireylerin kontrol beklentileri ve bu kontrolü minimal düzeyde başarabilme imkânı arasındaki tutarsızlık içinde sıkıca kök salmış beklenti olarak güçsüzlüğe odaklanır.”

“Anlamsızlık, bireyin bağlı olduğu olayları anlayışına ilişkin duyusu olarak veya bireyin inanmayı umduğu şeye dair belirsizlik olarak anlaşılır. Bu Adorno'nun önyargının işleyişinden gelir. Aşırı anlamsızlık, verili inanışlar üzerine eylemlerin sonuçlarını belirleme ve olayların sonucunu kestirememekten kaynaklanır. Aksine tatminkâr öngörüler yapılabildiğinde anlamsızlık azalır. Böylece anlamsızlığın gücü ve zayıflığı ölçülebilir.”

“Biçimsizlikde (normsuzluk), Seeman, Durkheim'in *anomi* kavramından yararlanır. Biçimsizlik, sosyal normların bireyi yönetmesi bozulduğunda veya davranış kurallarını artık etkileyemediğinde olur ve/veya bireylerin toplumsal vicdan ile bağı koptuğunda ortaya çıkar. Bireycilik öyle yükselir ki, insanlar diğerlerinin ilgi, ihtiyaç ve isteklerini önemsemez. Anominin itici gücü, toplumun bireylerin ihtiyaçlarını karşılayamaması ve sapkın davranışlar sonuçlanmasıdır.”

“Yalıtılmışlık, der Seeman, toplumda tipik olarak yüksek değer gören amaçlar veya inanışları için, değer görmediklerinde toplumdan kopuk hissetmelerinden doğar, kendi öncelik ve tahakkümlerini dayatır. Seeman, bireylerin yalıtılmışlığının belirle-

nebileceği gelişmişlik ölçütünün olanaklılığından bahseder.”

“Kendine yabancılık kavrayışı, işinden gurur duymanın içsel kaybı ve kişinin bağlandığı etkinliğini karşılayamamasına taşır. Seeman, bu anlamda yabancılaşmayı beklenen ödüle yönelik verili davranışa bağımlılık derecesi olarak ele alır... Bağımlılık derecesi sözünün altında yatan yabancılaşmayı ölçülebilir kılma arzusudur. Seeman’da Kültürel Yabancılaşma, bireylerin egemen sosyal değerleri reddetmesi veya bunlardan uzaklaşma duyusudur ve neden birey veya grupların genel kabul gören sosyal pratik standartlarından uzaklaştığını açıklamaya çalışır.”

Seaman, burada yapısallığı (içsel ilişkileri) açıklamaz. Tespitler ampirik gözlem, yorum ve tasnif ile sınırlıdır. Healy, Seaman’da bu kategoriler arasında içsel bağıntı olanağı olsa da, güçsüzlük, anlamsızlık ve biçimsizliğin bağımsızlığında ısrarcıdır der.

Healy’e göre, Seaman’ın amacı konu üzerindeki Marksist etkiyi atmaktır. Seamen’de yabancılaşma(lar) bireysel istisnai deneyimlerdir ve onda yabancılaşma sadece sosyal psikolojik olarak ele alınır. Seaman sosyolojinin burjuva hegemonyası tarafından kullanılmasının örneğini sunar, konuyu sınıfsal bir eleştirelilikten uzaklaştırmaya çalışır. İş hayatındaki tatminsizlik, bıkkınlık, rekabet ve iş kaybı korkusunun doğurduğu tehdit duygusunu ifade ettiği bir kategori halindedir yabancılaşma kavramı. Seaman örneği, kapitalist sınırlar içindeki tüm yabancılaşma çalışmalarının bir prototipi gibi olduğu için önemsiyorum. İşi esasından uzaklaştırmak ve çıktılardan sonuç üretmek üzere düşünsel bir alan işgali. Yabancılaşma olgusu kişisel tatminsizlik benzeri duygusallığa indirgenir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi yabancılaştırmanın aktüel boyutunu kapitalistler görmüştür ve konuya dair kapitalist stratejiler üretmeye çalışmışlardır. Seaman'ın pozisyonu burada konuya akademik destek sunmaktır: Ona göre bu, düzeltilmesi gereken bir zihin durumudur ve iş ortamında bu konuyu ele almak insan kaynakları profesyonellerine düşer. İşçilerin yabancılaştırmasının görünümüleri sapmış eyleyişler oluşturur diye ifade eder Seaman. Bu esasında kapitalist işletmenin işleyiş dengesini ve verimliliğini düşürecek davranış eğilimleridir.

Oysa Marksist perspektif, emeğin dışsallaştırmasından bahsederken, emeğin artık onun temel varlığı olmadığını söyler. Kendine ait onayı, gerçekleştirmeyi çalışırken üretemez, iş angaryadır, çalışmaktan soğumuştur. “işçi kendini sadece çalışmadığı vakit hisseder; çalışırken hissetmez. O çalışmadığında evindedir ve çalışırken evinde değildir.” (Marx, 2000). Ne var ki, bu koşullardan beliriveren yabancılaştırmalardan da bahsedebiliriz. İlişkiler ve sonra şehirlerde yoğunlaşma ile yaşam alanları, tüketimin hayatın her alanına sokulmasıyla hayatın yabancılaştırılması. Evde de artık evde değil. Ancak bu bazılarının anladığı gibi mutlak değil. Kişilerin kapitalist işyerlerinde, kapitalist ulus devlet içinde, kapitalist ilişkiler içinde olması, zorunlu olarak o ahlaka bağlılıkla sonuçlanmaz (Holloway ve Searle'ün hatası). Öyle olsaydı kapitalist koşullarda sosyalist diye bir şey olmazdı.

“Bir işçinin emeğinin ürünlerine yabancılaştırılması, onun dünya ile ilişkisini etkiler” (Healy s. 14).

Yabancılaştırmanın, diğer bir ögesi olarak üretim sürecinin yabancılaştırılması ve bu ürüne yabancılaştırma, daha ileriye taşınarak başka yabancılaştırmalara yol açar. Bu insanın potansiyellerini geliştirici bir özelliği olarak çalışma etkinliği üzerinde yıkıcı etkilere yol açar.

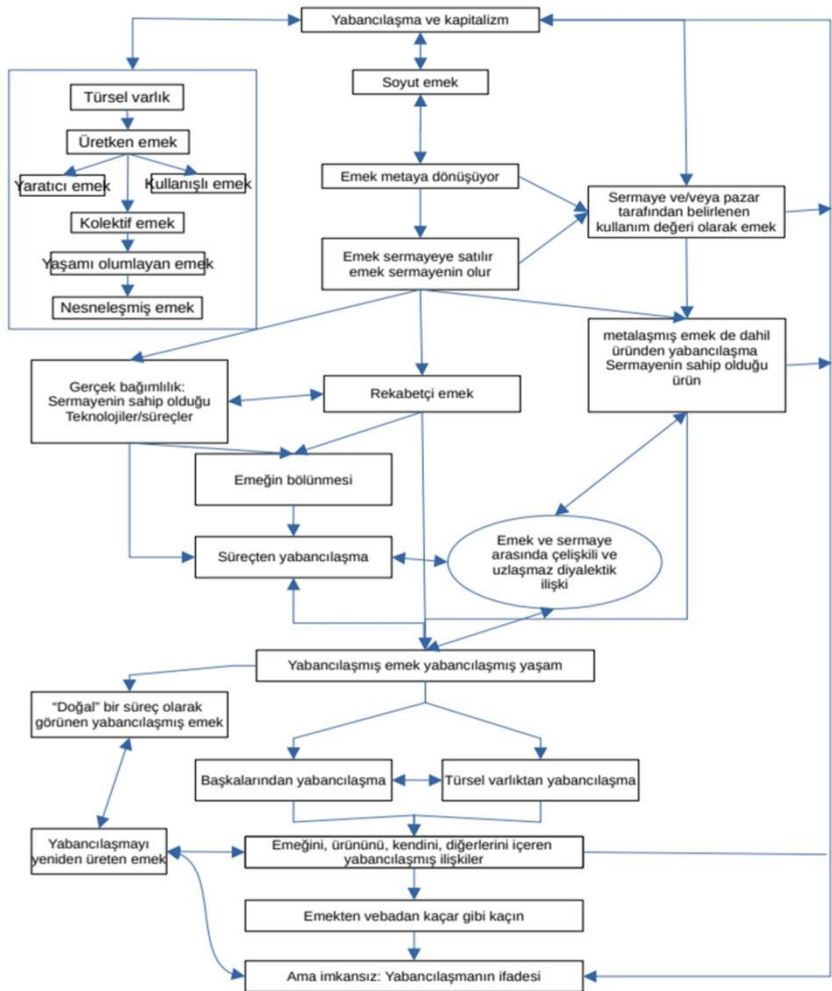
“Emeğimizin ürünü üzerinde kontrolümüz ve kullanımlarımız yadsındığında, bize yabancılaştığında, üzerimizde gücü varmış gibi görüldüğünde, türsel varlığımıza yabancılaşırız; insanlığımıza ve yaşadığımız dünyaya yabancılaşırız” (Healy, s. 15).

Bu tüm toplumsal varlık için bozucu bir etkidir. Healy, Marx’ın yabancılaşma teorisinin insanlar arasındaki sosyal bağlantılardaki tüm unsurların ve bunların pratik dışavurumu arasındaki ilişkinin kuramı olduğunu söyler. Bu unsurlar birbirine bağlıdır, lakin değişik unsurlar birbirine indirgenemez.

“Yabancılaşma, soyut ve somut koşullar birbirini etkilemesinden dolayı iyi anlaşılmadıkça, kavranamaz” (Healy, s.18).

Healy, özel olarak ilgilendiği BİT alanında bizim dijital ürünler üzerinde bir kontrolümüz varmış gibi görünüyor diyerek, bunun Lukacs’ın şeyleşme dediği şey olduğunu ifade ediyor.

Healy’in aşağıdaki Marx’ın yabancılaşma kuramı ve bağlantılarını ifade ettiği şemasını, şemaları sevdiğim için sanırım, paylaşmak istiyorum:



Başka bazı sistem içi stratejiler

Yabancılaşmaya kapitalist paradigma içinde kalınarak yapılan bakışların toplumsal varlığı bireye aşırı odaklanarak eksik kavradığını ifade etmiştim. Bu yaklaşımı Doğu esinli bazı kavrayış ve yaklaşımların “Batı” tarafından edinilerek paketlenip, sunulmuş biçimlerinde de görebiliriz. Bu kavrayış ve pratikler sulandırılmış bir iyi olma (wellness) veya kişisel gelişim kültürüne eklenmeye çalışılıp, bazı çok satan kitapların konusu, pahalı danışmanlık firmalarının malzemesi yapılır. Oysa özellikle Zen/Chan/Mahayana Budizm esinli pratiklerde, İkiğai prensibinde dünyayı ve toplumsal varlığı bütünlüğü içinde kavrayıp, kendini konumlandırmanın ve ötekine karşı sorumluluk duygusunun içerimleri vardır. Kapitalizmin bunları içeriğini satılabilir hale getirecek boşaltmasının ve sunmasının McFarkındalık (David Forbes’ten akt. Kemal Sayar), pekmezli mindfulness (Nesli Zağlı)²⁶ olarak ifade edildiğine tanık olduk.²⁷

“McFarkındalık, bireyin kişisel stresini azaltmayı hedefler ve stresin sosyal sebepleri ile ilgilenmez. Şirketlerde, “farkındalık eğitimi yaygın talep görmektedir çünkü çalışanın huzursuzluğunu yatıştıran, mevcut durumun (statükonun) sükûnetle kabul edilmesini teşvik eden son moda bir yöntem ve dikkatinin kurumsal hedeflere odaklanmasını destekleyen faydalı bir araç haline gelmiştir.” Farkındalığın, strese ve diğer mutsuzluk kaynaklarına sebep olan piyasa kapitalizmine dayalı bir toplumda, kişiye-özel bir uyum sağlamasının çok ötesinde bir etik yapı/sistem talep etmesi gerektiğini söylüyorlardı.”²⁸



²⁶<https://www.birgun.net/makale/pekmezli-mindfulness-ve-kapitalizm-400614>

²⁷<https://kemalsayar.com/haftanin-yazisi/kapitalizm-bilincli-farkindalik-endustrisini-nasil-ele-gecirdi>

²⁸ Kemal Sayar: <https://kemalsayar.com/haftanin-yazisi/kapitalizm-bilincli-farkindalik-endustrisini-nasil-ele-gecirdi>

Yabancılaşmayı Kavramak İçin Sağlam Kurulmuş Bir İnsan Doğası Kuramı Şarttır

İnsan doğasının *neliği* kadar bir insan doğası fikrinin kendisi de oldukça tartışılmıştır. İnsana bir doğa atfetmenin, onu sabitlemek olduğu, onun biyolojik ve kültürel evrimine aykırı olduğu düşünülmüştür. Öte yandan kendi içindeki çeşitliliği ile, bu değişimi ve evrimi ve insana özgü biyolojik, kültürel, antropolojik nitelikleri içinde taşıyan bir doğa kavrayışı mümkündü (Morin, 2014).

“Tim Ingold, genel olarak avcı-toplayıcılardan bahsederken şunları yazar: “Bizatihi avcılığın kendi-sine, doğal dünyada ustalıkla yapılan teknik bir işlem olarak değil, bir tür kişilerarası diyalog olarak bakılır. Bütün bir toplumsal yaşam süreciyle bütünleşen bu diyalog içinde, tikel kimlikler ve amaçlar taşıyan hem insan hem de hayvan-kişiler meydana getirilir.” Avcılık, insanlarla hayvanlar arasında toplumsal bir ilişkidir; toplumsallığın diğer biçimlerinin yanı sıra, saygı, karşılıklılık, avutma, sempati, tabu, baştan çıkarma, fedakarlık, zorlama, tanıma, merhamet, hakimiyet, kışkırtma, boyun eğme ve bunların çeşitli bileşimlerini içeren koşullar ve edimler çerçevesinde sürdürülür. Avcılık, kültürel olarak şekillenmiş, türlerötesi” bir sosyolojidir. (Sahlins; 2012, s. 111)

Burada bahsedilen av ve avcı arasındaki ilişki, günümüzdeki birilerinin spor dediği, aslında avcının avın, başka canlıların, doğanın haysiyetini gözetmediği, son derece bencil öldürme eylemi ile ilgisi yoktur. Bir pratik zamanlar ve kültürler içinde dönüşmüş, işe koşulan insani nitelikler değişmiştir.

Antropolog Sahlins, insanın doğasına ilişkin Batı'nın ehlileştirilmesi gereken bencil insan kabulüne cepheden saldırır (Sahlins, 2012). Sahlins'in eleştirdiği anlayış, insan doğasının “bencil çıkarının peşinde ve bu nedenle ıslah edilmesi gereken” olduğunu ve bunun yanında kurulu olanın şekillendirdiği pratiğimizde karşımıza çıkan bireyin doğal olduğunu kabul eder. Bu ikincisini Sahlins'in Roger Bastide'in ifade ettiği Afrikalı birey tespiti-nden yola çıkarak daha iyi anlayabiliriz. Sahlins'in Bastide'in Afrikalı bireyin “*ancak kendisinin 'dışında' ve kendisinden 'farklı' olduğunda var*” olduğuna dair ifadesinin “*bildiğimiz sınırlandırılmış, bölünmez ve özerk bireyle -özellikle de erkek bireyle- eş anlamlı*” olmadığını ama “*tekil bireyin karşılıklı varlık ilişkilerine girdiği birçok başka benliğin alanı*” olduğunu söylüyor. Bu Afrika'nın *ben biz olduğumuz için benim* şeklinde ifade edebileceğimiz Ubuntu kavrayışının bireyidir.

“İnsanın kendi çıkarına düşkün hayvani bir doğaya sahip olduğu yolundaki Batı'ya özgü bu kavrayış, dünya-antropolojik ölçekte bir yanılsamadır.”
(Sahlins, s. 64)

Bu çarpık insan doğası anlayışı tarih boyunca efendi-köle ilişkilerini sürdürmenin bahanesi kılınmıştır. Özü kötü insan, bir dış otorite tarafından kontrol edilmeliydi. Bu ya kendinden menkul bir *toplum* ya da devlet olacaktı. Antik Yunan'dan Hobbes'a uzanan bir gelenektir bu. Dinsel anlatılarla da destekleniyordu: İnsan cennetten kendi zaafı yüzünden kovulmuştu ve bir baş düzenleyici (Kral, Leviathan, devlet) bunun için gerekliydi. Bunu savunan Machiavelli *gerçekçilik* payesini alarak, yurttaşlık kapasitesinden dem vuruyordu. Ona göre düzen durumu geçiciydi, kalıcı olan ise öz çıkarlar çatışması idi. Tebaa özünde çıkarıcıdır, ahlaksızdır, prensler

bunu bilerek daha iki yüzlü, daha çıkarıcı ve faydacı olmalarıdır diye önerdi. Rönesans ile beraber insanın doğasına ilişkin daha iyimser yorumlar belirgin oldu. İnsanın sahip olduğu eşit yurttaşlık kapasitesi ile eşitlik ideali realize olacaktı.

Sahlins, ABD devriminin kurucu atalarının Roma ve özellikle Antik Yunan’a öykünürken insan doğasının karanlık ele alınışından yola çıktıklarını anlatır. Sahlins’ten şu alıntı Batı’da bu tür bir insan doğası kavrayışının boyutunu gösterir niteliktedir:

“Aynı konuya dair etkileyici bir tartışmada Hofstadter, Horace White’ın şu görüşünü destekler: Birleşik Devletler, Hobbes’un felsefesi ile Calvin’in dini üzerine; diğer bir deyişle insanlığın doğal durumunun savaş olduğu ve insan zihninin de doğası itibariyle iyi ile çeliştiği varsayımı üzerine kurulmuştur.” (Sahlins, s. 90)

Yine Sahlins ABD’nin kurucu atalarından Hamilton’ın David Hume’dan alınma “herhangi bir hükümet sistemi tasarlanırken, insanın bir düzenbaz olduğu varsayılmalıdır” düsturunu hatırlatır. Bu bakış açısının tüm ABD’nin kurucu atalarınca paylaşıldığını ve benzer ifadeleri kullandıklarını görüyoruz. Tüm Batı dünyası ve onun emperyal kültürü kurulurken dünyaya dayattıkları bu insan kavrayışıdır. Kötü olmaya ve çıkarlarının peşinde koşarken zarar verici olmaya müsait bir insan doğasından, onu dizginleyen ve “yardımsever” “uyumlu” insanlar toplumu yaratacak olan ve bu sayede tarihselliklerinin sorgulanması ihtimaline karşı önlem alacak olan otorite fikri için, böyle bir otoritenin değer manipülasyonu için o topluma ve bireylerine giydirilecek milliyetçilik, buna bağlı dindarlık düşüncesi ulus-devlet kuruluşları için de biçilmiş kaftandı. Batı düşüncesinde bu “çıkar peşinde

koşan” insan “değer” statüsüne kapitalizm teorisyenlerince getirilecekti. Bu devlet otoritesini öz çıkarı peşinde koşan insanlara alan açacak şekilde küçültlen bir “özgürlük” ideolojisi kapitalizm tarafından sahneye konulmuştu. Bu bireye odaklanan ve onunla sınırlı bir toplumsal varlık kavrayıştıydı.

Kötü insan doğası ve onu dengeleyen iyi kültür ayırımı etrafında şekillenen görüşün tam karşısında görünen iyi doğa ve ona uygun kültür ayırımının da aynı paradigmaya demir attığını görüyoruz. Rousseau, bu anlamda Hobbesçuluğun karşıtı idi ve iyi insan doğası – yozlaşmış kültür olarak ikilik yer değiştiriyordu. Sahlins bu iki karşıt kardeşin doğayı kültüre üstün tuttuğunu vurgular. Rousseau da bilinçli yurttaşların devlet ile imzaladıkları “sözleşme” ile ideal toplumun kurulacağını söyleyerek ulusu, devleti tarihsel sorgudan uzak tutuyordu. Bu doğa-kültür ikiliği ve onun veçheleri, insanın doğasına ilişkin Batı düşüncesinin yanılısamasının *ego yanılısaması* ile bir aradalığı idi.

Sahlins, kültürel varoluşu, biyolojik tür olarak insan varoluşundan öne çıkaran görüşü savunuyor. Ona göre, kültür homosapiensten daha eskidir ve insan türünün biyolojik gelişiminin temel koşuludur, bir bakıma kültür insan doğasıdır. Sahlins, insan doğasının belirli bir kültürel şemayı kavrama idrak eden kapasitesi ile temellenen bir oluş olduğunu söyler. Biyolojik varlığıyla kültüre ve topluma öncül bir insan doğası söz konusu değildir.

“Ne iyi ne de kötü olarak dünyaya gelen insanlar kendilerini, verili tarihsel koşullarda gelişen toplumsal faaliyet içinde oluştururlar. Marx’ın sömürgeleştirilmiş ötekilere ilişkin bilgisinin, bu antropolojiye katkıda bulunduğu varsayılabilir. Her ne olursa olsun, Marx’ın formülasyonundaki “verili

tarihsel koşullar”ın yerine “verili kültürel düzenleri” koymak kaydıyla; başka bir ifadeyle, insanların kendilerini meydana getirmesinin vasıtası olan praksisin kültürel olarak şekillenmiş olduğunu belirtmek koşuluyla, insanlık durumuna ilişkin bu anlayış etnografyada sıradan bir bilgi halini almıştır. (Sahlins, s. 130)

Alan Watts, Zen Budizmi incelediği Zen Yolu eserinde Batının bu insan doğasına ilişkin güvensiz yaklaşımını bir çeşit şizofreni olarak yorumluyor. Doğu düşüncesinde böyle kötü bir insan doğası fikri yoktur: “Çünkü bozuk bir zihnin tüm düşünceleri bozuktur” (Watts, 1998, s. 41).

Peki gerçekten insan doğası, doğa-kültür ikiliği içinde mi kavranmak zorundadır?

Eleştirel Realizmin İnsan Doğası ve Yabancılaşmayı Kavramak Üzere Verimleri

Edgar Morin, 1973’te “Yitik Paradigma: İnsan Doğası”nı Fransa’da yayımlarken henüz Roy Bhaskar’ın Realist Theory of Science yayımlanmamıştı. Morin, dünya insan-kültür, yaşam-doğa ve fizik-kimya olarak üç tabakaya ayrılmış gibidir derken adeta Bhaskar’ın gerçekliğin derinliği ve tabakalı ontoloji kavrayışını çağırır (erken ve ham bir habercisi) gibi.²⁹ Morin’e göre insan, karmaşık bir bütünlük olan doğa içinde, ona bağımlılık ve özerk yönleri olan bir sistemdir. Morin, biyolojik, kültürel ve tinsel olanın bir sistem içinde entegre olduğu bir insan görüşünü savunur. Aşağıda aktaracağım Batı düşüncesinin insan doğasını doğa-kültür ikiliği

²⁹ Bu konuda bir karşılaştırma için: Mayank Chaturverdi, <https://chaturvedimayank.wordpress.com/2017/11/03/meta-integral-theories-integral-theory-critical-realism-and-complex-thought/>

içinde ele alma tahayyülünün dışına çıkmıştı Morin ve “ne?” sorusunu metodolojik bir “nasıl?” sorusuyla cevaplar. Bunu disiplinleri bir arada ele aldığı ve kompleks sistem dediği sistematik ile yapar. Bunun için insanın biyolojik ve oradan toplumsal gelişimine odaklanır. Aşağıda insani potansiyeller olarak değineceğimiz *dayanışma gibi* niteliklerin belirivermesine de aynı şekilde biyolojik ve toplumsal evrim üzerinden yaklaşır. Benzer şekilde cinsiyet ayrımı, sınıfsal tahakkümün ve kültürün ortaya çıkışını da bu şekilde izler. Ona göre, karmaşık bir sistem, daha belirgin sonuçlar üretir. Kendini sürdüren bir karmaşıklık, genetik olarak gelmeyen ama zamanla enformasyon biriktirmeye, kural kaydetmeye ve aktarmaya başlar, yani kültür ve bununla birlikte daha ileri düzeyde karmaşıklık üreten sistemler meydana getirir. Bu kendini yeniden üreten ve gelişen (sistem işlemezse, daha düşük bir örgütlenme düzeyine geçilir) bir seyirdir. Doğa ve kültür bu seyrinde zıtlık oluşturmaz, biyolojik ve kültürel evrim, içiçe geçerek insanı ortaya çıkarak karmaşık morfojenetik bir gelişimdir.

Morin’in ilham verici ve klasik düaliteleri aşan yaklaşımından eleştirel realizmin verimlerine geçebiliriz.

“Doğamız gereği mi yoksa kültürümüzden öğrendiğimiz anlayışlar ve gelenekler nedeniyle mi çeşitli şekillerde gelişiyor, acı çekiyor ve değer veriyoruz? Sosyoloji ve antropoloji ikinci cevaba meyillidir ve genellikle ‘insan doğası’ ile ilgili her türlü çağrıya karşı son derece temkinlidir; ve bunun iyi bir nedeni vardır, çünkü bizler kültürel varlıklarız, her ne kadar kültürel özelliğimizi genel bir insan doğası ile kolayca karıştırabilecek olsak da.” (Sayer, 2011, s. 5)

Sayer de, kültür ve doğa konusunda keskin bir ayrımın sorunlu olduğunu, bunların birbiriyle çok karmaşık bir

ilişki içinde olduğunu söylüyor ve kavramları yapı sökü-
müne uğratmayı öneriyor: “örneğin ‘farklı şekilde işlen-
miş doğalardan’ bahsedebiliriz” der. Dolayısıyla doğa
kültür ikiliğinden birini tercih etmenin bir bakıma biyo-
lojik veya kültürel indirgemecilik olduğunu ve bunun in-
sani gelişmenin ve katlanmanın nasıl olduğunu anlamayı
güçleştireceğini söylüyor.

Sayer’ın *Why Things Matter to People?* adlı eserinin
adı kitabın temel sorusudur; insanlar neden bir şeyleri
önemser? Onları “hem etik özne hem de etik kaygı nes-
nesi yapan şey nedir?” Ve ekler: Buna bazı sosyologlar,
insanlara bunları yaptıranın sosyal olarak inşa edildiğini
ve onlara bunu yaptıranın normlar veya söylemlerin ku-
ruculuğu olduğunu söylemeye eğilimliyken insan doğa-
sını bu analizin dışında bırakır. İnsanları ayıran ve onları
benzer kılan yönler vardır ve Sayer bu arayış için bir fel-
sefi antropoloji ihtiyacını belirler.

“Ancak normlar ve söylemler önemli olsa da, insan
olmayanlar üzerinde –kaya parçaları veya bitkiler
üzerinde– işe yaramıyor gibi görünüyorlar, bu yüz-
den insanlar hakkında onları bu tür normlara ve
söylemlere duyarlı kılan bir şey olmalı.” (Sayer,
2011, s.98).

Sayer, bir insan doğası fikrine şüpheci yaklaşan ve tama-
men reddeden fikirlerle hesaplaşır. Bunlar farklılıkların
bastırılacağı bir evrenselcilik endişesi, biyolojik indirge-
mecilik ithamı, etno-merkezcilik ithamı, belirlenimcilik
endişesi ve farklı toplumların insan doğası kavrayışının
uzlaşmaz olarak farklı olduğu iddiasıdır.

Farklılıklarımız, benzerliklerimizi var sayar diyerek
ilk iddianın yersizliğini ifade eder Sayer. İkinci iddia
yani biyolojik indirgemecilik ithamı üzerine ise, insanı
biyolojik olana indirgemenin sorunlu olduğunu teslim

eder. Elbette biyolojik doğa inkâr edilemez ama karşılıklı indirgemeciliğe yani bir niteliğe indirgemeye yer yoktur. “Kültürel varlığımız, biyolojik varlığımızdan belirlivermiş bir özelliktir ve serebral korteks gibi belirli biyolojik koşulları var sayar.” İnsan, kültürler üretebilme özelliğine sahiptir. Kültür ve doğa karşıt bir ikilik değildir. Sayer, doğa derken biyolojik doğayı değil iki anlamı da yani biyolojik ve kültürel doğayı içeren kapsayıcı bir doğayı işaret eder.

Etnomerkezcilik iddiasına gelince, özellikle ekseri Batı düşünürünün Batılı insanı merkeze alan, diğer kültürlerin insanlarını bu referansla ele alan bir yanılgı içinde oldukları görülür. Sayer’in işaret ettiği gibi ırkçılıktan oryantalizme kadar varan ve hatta kurtuluş ve özgürleşme üzerine düşünen bazı radikal fikirlerin bu odaktan çıkmadığı görülür. Başka kültürlerin derinlikli kavrayışları bu referanstan bakarak küçümsenir, kültürel üstünlükçülük haline bürünen bir tarihsel ilerlemecilik buna eşlik eder. Sahlins’in yerle bir ettiği Batı’nın yanlış kurulmuş İnsan Doğası fikri buna dahildir. Bu durumda insan doğası fikrini kurcalamak ve benzerliklere odaklanmak, bu yanılgının yıkıcı sonuçlarına (ırkçılık gibi) karşı önleyici bir fikri temel olacaktır.

Determinizm endişesi nedeniyle, insan doğasına rezerv koyan düşüncelere gelince özcülük iddiası ve doğanın kati belirlenimler içerirken insana dair bilimlerin bundan münezzeh olduğuna dair iddiadır. Oysa insan bilimlerinde bir naturalizm söz konusu olduğu gibi (Bhaskar, 2017); doğal olan düzenlilik determinizmi içermez (Bhaskar, 2018). “Nedensel güçlerin kendileri, ister zihinsel ister fiziksel olsun, varlıkları olumsal olan belirli yapıların varlığına bağlıdır.” (Sayer, 2011; Bhaskar, 2018). Nedensel güçlere sahip olmak o güçlerin harekete geçeceği anlamına gelmez ve başka etkiler, güçler ve

mekanizmalarca harekete geçirilebilir. İnsanın öğrenme potansiyeli olması öğreneneği anlamına gelmez.

“Dolayısıyla insan doğası kavramı determinist olmak zorunda değildir ve statükonun meşruiyetine meydan okumamız için bize zemin sağlayabilir; çünkü statüko, sosyal süreçlerin pek çok olası sonucundan yalnızca biridir.” (Sayer, 2011, s.104).

Burada ifade edilen eleştirel realizmin alametifarikalarından biridir ve daha iyi kavramak için eleştirel realizmin tabakalı, katmanlaşmış ve yapılaşmış ontoloji kavrayışının farkında olunması gereklidir³⁰. Doğayı (ve insan doğasını) değişmez özelliklere sahip nitelikler olarak değil, potansiyeller olarak anlamak gerekli. Bu insan doğası kavrayışında kültür-doğa ikiliğine sıkışma veya bu arada salınma konusunda birtakım verimsizliklerin de önüne geçer. Zaten işleyen bir felsefenin vereceği kavrayış da bu olmalıdır. Monist bir ontoloji bize bu kavrayışı veremezdi.

Son itiraz farklı toplumların kendiliğinden veya bilince çıkmış insan doğası kavrayışlarındaki farklılıklar üzerineydi. Bu farklılıklar, toplumların farklı şekillenen kültürel eğilimleri nedeniyledir, ekonomik ve iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir ve en önemlisi değişmez şeyler değildir. Kültürler ve onların çıktıları her koşulda

³⁰ Dünya katmanlaşmış, tabakalı ve yapılaşmıştır. Gerçeklik, deneyimlerimizin alanı, fenomenlerin alanı ve yapıların alanı (ampirik/aktüel/reel) olmak üzere üç katmanlıdır. Bilimsel keşif reel alanı çözümlemek durumundadır. Gerçeklik aynı zamanda tabakalaşmıştır. Beliriverme (emergence), bir gerçeklik tabakasından diğerine geçişi ifade eder. Atomlar etkileşerek (fiziğin alanından), molekülleri meydana getirir (kimyanın alanına geçiş), moleküller de etkileşerek organizmaları meydana getirir (biyolojinin alanına geçiş). Tüm bina ve eşyalar yok olsa, atomlar etkileşmeye devam edecektir. Katmanların yapısal mekanizmaları birbirine indirgenemez. (Bhaskar, 2017).

benimsememiz gereken şeyler değildir. İnsana dair bir özcülüğü eleştirip kültürel özcülüğe düşmek çok anlamsız olur. Kùltürlerde yer alan bazı özellikler örneğın *cinsiyetçilik tahakkümün parçasıdırılar ve özgürleşme yönünde düşünen ve insan özgürleşmesi yönünde engellere karşı bir pratik oluşturulmalıdır* fikrini savunanlar, bunları düzeltmek gerektiğini bilirler.

“Toplumların kendilerince iyi olduğunu düşündükleri anlayışlarına karar vermekte özgür olmaları gerektiğini savunmak isteyebiliriz, ancak bu, ırkçı ya da ırkçı olmayan, kadın düşmanı ya da feminist herkesin eşit derecede yeterli kavrayışa sahip olduğunu savunmayı gerektirmez.” (Sayer, 2011, s. 105).

Sayer, bu noktada Batı düşüncesinin evrenselciliğinin kùltür ile düzeltilmesi gereken kötü doğa veya tabula rasa olarak insan fikrine yol açtığını söyler. Lakin insan doğasının kötü olduğuna (veya yukarıda değindiğimiz gibi aynı paradigmada kalacak şekilde iyi olduğuna) dair fikirler bir insan doğası fikrine itiraz etmemizi gerektirmez. Sayer, oldukça ikna edici bir dizi açıklama ile eleştirel realist perspektifi ifade eder: Bir bebeğın A ÷lkesinde “A”ca dilini öğrenecekken, Z ÷lkesine götürölüp “Z”ce ve Z kùltürünü öğrenmesi ve “Z”li olması onun şekillenebilir bir tabula rasa olmasından ziyade öğrenme ve kùltürelleşme kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir. Beden ve zihnin süreçlerinin birbirine indirgenemeyeceğini ve zihnin bedenin (ve elbette kùltür, pratikler, kişisel işleme, toplumsal koşulların ortak ürünüdür) belirivermiş bir özelliğı olduğunu önceden belirterek, zihin-beden bütünlüğü içindeki insanın karmaşık güçlere ve yapılara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Güçlere ve yapılara sahip olmak doğadaki başka nesnelerin de niteli-

ğidir. İnsan beliriveren daha da gelişebilen yapı ve güçlere sahiptir. İnsan tamamen bakıma muhtaç olarak doğar. En temel bedensel yetileri olsun, bilişsel yetileri olsun gelişmesi, güdük kalması veya bambaşka seviyelere gelmesi bu bakım ve yaşamı boyu başına gelecekler ve karşılaşmaları ile ilgili olumsuzluklar içerir. Dolayısıyla ortak bakım (çocuğa, muhtaca, yaşlıya), bir arada olmak, insan doğasının nitelikleridir.

İnsan türüne ait bazı özellikler bazı hayvanlarla daha çok bazıları ile daha az olsa da ortaktır. Bu özelliklerin “hayvani” veya *düzeltilmesi gerektiği* anlamına gelmez. “Beden bir deneyim merkezidir”. Bununla beraber herhangi bir tür gibi insan türünün de benzerlikleri gibi farklılıkları vardır ve bunu bir insan doğasına dahil etmemek için bir neden yoktur.

İnsan, endişe eden, anlam arayan bir canlıdır. Kendini iyileştirmeye çalışır. Acıkınca basitçe karnını doyurmaya çalıştığı gibi, sofistike ilgilere sahip olabilir. Yeryüzündeki birtakım sömürü ve tahakküm ilişkileri nedeniyle ortaya çıkan kısıtlar yabancılaştırmanın kaynağıdır dedik, lakin bu mutlak değildir ve insanların farkındalığı, çeşitli ilişki ağları ile yabancılaştırıcı pratiklerin içinde olsa da onu yabancılaştırmış bir birey olmaktan uzak tutabilir. Mesela doğa ile tahakküm ilişkisi kurmadan, sevgi dolu ve hayatını anlamlı bir şekilde sürdürebilir. Japonların İkgai pratiğine ve anlayışına sahip olabilir. İkgai insanın geçimi sağladığı pratiğin, diğerine ve tüm dünyaya faydalı olduğu şeyin, sevdiği şeyin ve çok iyi olduğu şeyin farkındalığı ile bunların uyumu içinde yaşamını anlamlıdır. Ve bu insana özgü, potansiyellerini işleyerek geliştirebileceği bir şeydir. Ya da Çinlilerin içsel taiji veya kungfu pratiği insanın olağanüstü bir

sabır ve kendini zihinsel ve bedensel olarak işleme çabası ve disiplini ile bedensel ve zihinsel güçlerini çok fazla yükselttiği bir uzun soluklu yaşam deneyimidir. Öte yandan kötü bakıldığı, kötü beslendiği, yoksun bıraktığı ve travmalara uğratıldığı için “eksik” kalan, potansiyelleri güdük kalan pek çok insan vardır.

Peki bizim, insan türünün güç tutkusuna, başkalarını ezmeye yönelik eğilimi bir safsatadan ibaretse, özgürleşme/kurtuluşa yönelik içkin bir eğilimimiz mi vardır? Sayer bu soruya – Adorno gibi – olumsuz yanıt verir:

“İnsanlar ihtiyaçlarını, isteklerini ve tutkularını gerçekleştirmeyi başarsa bile, bu kendi iyiliklerini güvenceye almayı veya onların kurtuluş/özgürleşmeye ulaşmalarını sağlamayabilir, çünkü a) iyi olma konusundaki anlayışları yanılabılır, b) başkalarınınkiyle uyumlu olmayabilir, c) istenmeyen sonuçlar ve öngörülemeyen olaylar mümkündür.” (Sayer, 2011, s. 114)

Tüm bunlar insan kapasitelerinin abartılması gibi algılanmamalı. İnsan, son derece zaafı, akli karışmaya ve yanılgılara müsait, yaptığı şeyin farkında olduğunda bile yaptığı şeyin ne yaptığını bilemeyebilendir. İstekleri, yaptıkları ve sonuçları hakkındaki yargıları yanılgıya açıktır ve çoğu zaman kendini kandırma konusunda ustadır. Neyse ki, birlikte eyliyor, birlikte doğruyu arıyor ve birlikte öğreniyoruz, bu potansiyele sahibiz. Yine de burada tekrar hatırlatmak gerekir ki, bu potansiyelleri ketleyen, düaliteler ve yabancılaşma dünyasında yaşıyoruz.

Eleştirel realistlerin insani bir kapasite olarak paylaştığı niteliklerden biri de ortak duygulanım (*fellow-feeling*) ve dayanışmadır. Bu ancak insan doğasından türetebileceğimiz ve haysiyetli insanlar olma koşulu ile mümkün olabilecek toplumsal etiğin de temelidir. “En

temel düzeyde gruplar içinde ruh hallerinin bulaşıcı olması ile bu durum aşikâr olur” (Sayer, 2011 s. 119). Ortak duygulanım ile dayanışmayı birbiriyle ortaklaşabilecek nitelikler olarak belirleyebileceğimiz gibi birbirinden ayırmamız da gerekir. Ortak duygulanım, başkasının “kardeşliğine” itikat yanılabilir. Aslında bunun sıkça böyle olduğunu görüyoruz. Bunu çarpıtan en önemli unsurlardan birisi siyasi yabancılaşma bahsinde ele aldığımız temsil sistemidir. Dayanışma da bu anlamda, bir nevi *dayanışma benzeri* ortak bir arada olma pratikleri halinde yanlış yorumlanabilir. Buna dayanışma değil, dayanışma benzeri demeyi uygun buluyorum. Bir iktidarın değer atfı veya yanıltması peşinden giderek aslında bir tahakküm ilişkisinin tarafı olarak bir etkinliği sürdürmek ile eşitlerin ve haysiyetlililerin dayanışmasını karıştırmamak gerekir. Bu nitelik ile vurgulayacağımız, duygudaşlık ve eşitlerin bir araya geldiği koşullardaki “bir arada olma ve eyleme” halidir.

Tamamen ilişkisel varlıkları, benliği oluşturan bu ilişkilerdir ve yapılar da ilişkidir. Sayer’in aktardığı şu Güney Afrika atasözü oldukça manidar: “kişi başkaları aracılığıyla kişidir”. Bu ilişki insanlarla, doğayla, toplumla, şeylerle ilişkimiz olarak anlaşılmalı. “Ağaç yaşken eğilir” geleneksel özdeyişi, insanın genç yaşlarda mizaç ve alışkanlıklarının, davranış kalıplarının ve yargılarının belirlendiğini ifade eder. Aslında insan koşullara karşı daha esnektir. Efendi-köle tipi ilişkilerin egemen olduğu toplum biçiminde ilişkileri, değerleri bu sömürü ve/veya tahakküm ilişkileri belirler. Ekonomik başarının tek egemen olduğu bir değerler dünyasında, başarıya ulaşmak için başkalarının aleyhine, zararına, arkadaşlık, dostluk başkalarına güven verme pratiği yerine, onları kandırma pratiği meşru olabilir. Birey bu şe-

kilde gelişebilir. Bourdieu'nun habitus kavramını hatırlayalım: Koşulların ve belirli ilişki türlerinin dayattığı veya diğer seçenekleri bastırdığı davranış kalıplarına insanın alışması ve bu şekilde somutlaşan eğilimler bütününden bahsediyor Bourdieu, ki bu erdem ve erdemsizlik olarak kodlanabilecek davranışları içerir. Dolayısıyla insan kendini ve potansiyellerini geliştirebildiği gibi uyum sağlayan ve alışan bir canlıdır. Ancak, *ağaç yaşıken eğilir* ifadesinin doğru yanı da vardır ve bu alışma ve atalet kolaylıkla değişebilir bir şey değildir. İnsanın bu değişme ve gelişme potansiyelini kullanmaya yönelik eğilimi de zamanla körelir. Öncelikle bu içsel bir süreçtir ve belirgin dış etkilerle (başka bir insan, anlam dünyasını oluşturan simgelerin yıkılması, travmatik etkiler gibi) değişme potansiyelini hep taşısa da esneklik yerini katılığa bırakır. Egemen tedrisat o nedenle çocuk ve genç eğitimine önem verir. Çocuk ve genç bakımı kadar bu potansiyellerin neye dönüşeceğine dair eğitim çok önemlidir.

Sevgi ve haysiyet insani potansiyellerdir. İnsanların ve kurdukları yapıların insana baskısı, verdiği korku, endişe, nefret, hınç gibi duyguları oluşturan koşullardan özgürleşildiğinde insanın en esaslı duygulanımı olarak, güven ve dayanışmayı mümkün kılacak sevgi doğal olarak ortaya çıkacaktır bu insan için doğal bir duygudur. Anne ve baba, onları engelleyecek olağanüstü koşullar yoksa çocuklarını sever. İnsan, cinsiyete yönelik yabancılaştırıcı unsurlar (ataerki) yoksa hayat arkadaşını sever. Haysiyet, insanı doğaya ve topluma karşı dik tutan, yaşam enerjisini destekleyen bir duygudur.³¹ Sevginin doğal bir duygu olması yanında, kültürü ve toplumsallığı

³¹ Şu metinde bu konulara değinmiştim: Farklılık içinde özdeşlik veya birliğin felsefesi: METAREALITY. Bkz. ozgurceelyazmalari.worldpress.com.

öğrenen insan için öğrenilecek bir şeydir aynı zamanda. Özellikle insanları ayırıcı, uzaklaştırıcı, birbirinden yabancılaştırıcı çok fazla etkenin olduğu koşullarda; insanların birbirine güveninin zedelendiği koşullarda bir diğerinin güvenini ve sevgisini kazanmak için bazı jestler ve davranışlar gereklidir. Peki kötülük de bir kapasite midir? Kötülüğün ortaya çıkışı, insanın kötülüğe onaylayarak veya sadece izleyerek itiraz etmeyişi, başkasına kötülük yapması psikolojik ve sosyal olarak açıklanabilecek anlatılar barındırır.

İnsanın olağanüstü bir potansiyel olan kolektif işbirliği, her birinin iyiliğini düşünen insanlardan oluşan, ekolojik tablonun farkında olan bir insan ve toplum hâlâ hayaldir: Yabancılaşmayı oluşturan bu yıkıcı, *ayırıcı* ilişkileri nihai olarak ortadan kaldırmak için yapının sadece iyileştirilmesi değil, dönüştürülmesi gerekir (Bhaskar). Eleştirel Realizm, Marx'ın yabancılaşma kuramına kendi düşünce sistematğinde önem verir, detaylandırır ve yeni boyutlar kazandırır. Eleştirel Realizm, “bir potansiyelden uzaklaşma” olarak yabancılaşma kavrayışı konusunda son derece verimli bir felsefi kavrayış sunar. Burada Bhaskar'ın ve genel olarak Eleştirel Realizmin yabancılaşma konusu altında söylediklerini kavrayabilmek için kendine özgü yoğun ve yenilikçi kavramların ve buluşların en azından bir kısmının bilinmesi gerekiyor. Temel Eleştirel Realizmin katmanlı ve tabakalı ontolojisi, bilginin ikili yönü, dört düzlemli sosyal varlık kavrayışı, ontolojik aksiyolojik zincir şeması, eleştirel realist diyalektik kavrayışı ve ona dair kavramlar, *metaReality* felsefesi aşamasının insani temel durum gibi kavram ve kavrayışlardır bunlar.

İnsan doğası kavrayışı, yabancılaşma için temeldir. Sağlam bir yabancılaşma kuramı sağlam bir insan doğası kavrayışı ile mümkündür. Bu konuda Batı düşüncesinin

ikiliklerine hapsolmadan, özcülük-inkâr arasında salınmadan, Marx'ı aşırı eğip bükmeden bir insan doğası kavrayışı konusunda eleştirel realizmin müthiş bir verimi olduğunu gördüm. Eleştirel Realizm Sözlüğü'nde Hartwig, (Hartwig, 2007) Bhaskar'ın yeterli bir insan doğası kavrayışı için birbiriyle ilişkili ama farklı üç bileşen önerdiğini söylüyor. Bhaskar bunları farklı yerlerde dile getiriyor:

“1) Paylaşılan genetik bir oluşumda temellenmiş, *aletik*³² kendilik ve temel-durum/kozmik zarf ve tür çapında belirli ayırıcı güçlerle (örneğin dili edinme ve kullanma), ihtiyaçlarla (örneğin özerklik) ve muhtemelen isteklerde (dolayısıyla çıkarlarda) ortaya çıkmış (bkz. Archer 2000) bir çekirdek evrensel doğa

“2) Gelişimi doğduğumuz zaman ve mekânda başlayan ve ‘aynı genel belirlenimlere tabi olan’ diğer insanlarla paylaşılan, oldukça farklılaşmış tarihsel olarak belirli bir doğa.

“3) ‘Az ya da çok biricik bir bireysellik’,

“ 1) diğerlerinden çok daha yavaş olsa da, her üç yönün de değiştiği (ve değişebilir olduğu) için, şunu da ekleyebiliriz:

“4) Süreçsellik.” (Hartwig, 2007).

Buradaki insan doğası kavrayışının Batının Hobbes’tan Hume’a ve oradan Rousseau’ya kadar ifade edilen insan doğası kavrayışları ile ilgisi olmadığı açıktır. Ancak, Bhaskar’ın birbirini gerektiren, birbirini tamamlayan, ilerleyen ve kapsayan felsefi kuruluşunun bir aşinalık gerektirmesi; bu sistematığın pek çok özgün kavram

³² Eski Yunan felsefesinde hakikati ifade eden alethia kelimesinden mülhem (b.n.)

içermesi ve bunların birbiriyle bağlantılı olması nede- niyle kolaylaştırarak anlatmak biraz güç. Einstein’ın de- diği gibi *mümkün olduğunca basitleştirelim ama daha fazla değil*.

Kısaca yukarıda değinilen kavramlar üzerinde konu- şarak ilerleyelim: Temel-durum (ground-state), bazı in- sani temel niteliklerdir. Yukarıda eleştirildiği gibi “kötü doğa” ifadeleri değil, irade/niyetlilik (will), bilinçlilik ve enerji; yaratıcılık; sevgi; kendiliğinden doğru eylem; ni- yetliliğimizin dünyaya yayılmış hali olan yansıtılmış praksis. Bu sıralama önemlidir, zira Bhaskar’ın ontolo- jik-aksiyolojik zinciri veya şemasını izler bu sıralama.

Kozmik zarf (cosmic envelope), kavramına geçme- den önce eleştirel realist kendilik (self) kuramı üzerinde kısaca duralım. Bhaskar, üç tür kendilik ayrımı yapar. Bunlardan ilki “ego”dur. Dünyadaki diğer şeylerden ayrı ve kendi kendine bir kendilik fikri olarak ego bir yanılsamadır. Bu kapitalist dünyanın adeta merkezindeki bir kendilik fikridir. İkincisi, şekillenmiş kişiliktir (embo- died personality). Biz diğerlerinden ayrı olmayan, yapı- lan ve diğer ilişkilerce şekillenmiş bir kişiliğizdir. Bu kendiliğin değişen yani gelişme, öğrenme, yaşlanma ka- pasitesi olan bir şey olduğunu tekrarlamaya gerek var mı? Üçüncüsü temel-durumdur. Bhaskar buna aşkın kendilik veya aletik kendilik de der. Kozmik zarf, her şe- yin tezahür ettiği alandır. Bhaskar, efendi-köle tipi top- lumların yabancılaştırıcı gerçekliğini yarı-gerçek (demi- real) olarak ifade eder. Bizim yabancılaşmadan arındığı- mız bazı anlar vardır, güneşli bir günde, kaygısız ve doğa ile baş başa olduğumuz veya böyle bir his içinde sevdi- ğimiz insanın yanında olduğumuz bir anı ya da insanı kısı- tlayan tüm bağlardan insanın kurtulduğu bir toplumu düşünelim. Bu durumlarda biz temel-durumumuzdayız- dır, yarı-gerçekten çıkıp gerçekliğin içine girmişizdir.

Burada birbirimizle ve dışımızdaki her şey ile bağımızı fark ederiz ve adeta zihnimizdeki sis silinmiştir. Bu halihazırda zaten içinde olduğumuz ve şeylerin birbirine bağlı olduğu kozmik zarftır. Bize şimdilik eleştirel realist insan doğasını anlamak için gerekli olan temel-durumu anıştırması açısından bu kadar yeterlidir.

Bu şekilde bir insan doğası ancak dört düzlemli toplum kavrayışıyla anlamlı olur. Zaten insan toplumsal varlığı ifade eden bu dört düzlem ile kavranabilir birşeydir. Sadece dikkat edilmeli ki bu düzlemler birbirine indirgenemezler. Hartwig'in sözlükte uyardığı gibi gerek insan doğası gerek dört düzlemli sosyal varlık hipostazlaştırılmamalıdır (kendinden menkul öze dönüştürülmemelidir). Zira bu felsefi bir kavrayıştır, sosyal bilime bir yer göstericidir (Hartwig).

Süreçsellik, somut tekil ve somut evrensel kavramlarıyla ilgilidir. İnsanların ortak yanları vardır, onları birbirlerine bağlayan bir realite vardır ama aynı zamanda insanlar birbirinden farklıdır. Her biri hem biyolojik olarak biriciktir hem de kişisel farklılıkları vardır. Bu insanların kendilerine has özellikleri olması somut tekilliktir. Bu kaplumbağalar, yarasalar ve tüm canlılar için de geçerlidir. Bu konumuz dışında olsa da politik içerimleri de olan ve insani özgürleşme için çok önemli bir kavrayıştır. Tümün mutluluğunun birin mutluluğuna ve birin mutluluğunun tümün mutluluğuna bağlı olması bununla ilgilidir. En basit ifadesiyle somut evrensellik bu bütüne bağlı olma durumudur. Kritik eleştirel realist kavramlardan biri olan ritmik, en genel ve kaba haliyle mekan/coğrafya, zaman/tarih ve sosyal teorinin birliği ve indirgenemezliğidir (Gary Hawke). “Mekân, zaman, neden, yapı ve fail, süreç içinde ürün, ürün içinde süreç olarak etkileşime girer” (Bhaskar, Hawke 2017). “Bir birey ola-

rak somut tekil, ‘çekirdek bir tür-oluştan, [ve] belirli dolayıcılardan ve ritmiklerden oluşur, bu da onu gerçekte *sui generis* (kendine özgü bn.) bir doğal tür olarak benzersiz bir şekilde bireyselleştirir.’”^{*} Ritmik, bu süreçseliktir ve sosyal teori zaman ve coğrafya bağlamlarından bağımsız olmamasını ifade eder.

Eleştirel realizm, gerek insan doğası, gerek yabancılaşmanın anlaşılması ve bu konuların sosyal bilimlerde layıkıyla ele alınabilmesi için ayrıcalıklı bir felsefi zemin sunar. Ne ikiliklere hapsolmuş ne de nedensellik ve yorumlayıcılık arasında sıkışmıştır ne de indirgemeciliğe düşer. Eleştirel realizmin bu konuda ilk göze çarpan özelliği, yabancılaşma konusuna tek boyuttan değil, çok boyuttan yaklaşmasıdır. Eleştirel realizm konu ile ilgili felsefi bir sorgu yaparken, bu konudaki bilimsel sorgulara da felsefi zemin sunar. Bunların pratik ile ilişkisinin de izindedir (diyalektik eleştirel realizm). Yani sosyal yapısal ve tarihsel boyutlarını vurgularken, birey boyutunu ve bunun faillik, ideolojiler, psikolojik boyutlarına da değinir. Eleştirel realizmin yabancılaşma konusunda Marksizmden daha detaylı, felsefi olarak daha iyi işlenmiş bir açıklama sunduğunu iddia ediyorum. Ancak bu eleştirel realizmi Marx’ın karşısına çıkarmayı gerektirmez. Eklektik olmayan çoğulcu okuma eleştirel realist yönetime uygun bir yaklaşımdır. Bhaskar, yabancılaşmayı kişinin kendisinden ayrılmış, bölünmüş veya kişinin doğasına ve kimliğine (identity) esas ve içkin olandan başka bir şey olmak olarak tanımlar (Bhaskar, 1998. s. 621). Eleştirel realizm, özgürleşmeyi sorunsallaştıran bir felsefi sistem olduğu için, yabancılaşmadan kurtulmaya da merkezi önem verir. Yabancılaşma kişinin bir potansiyelden, bir oluş imkânından ayrılmasını

^{*} A. Norrie, akt. Hawke, 2017, dipnot 109.

ifade eder, bir aktüel durumdan veya sabit bir doğadan değil.

Semiyolojik üçgeni düşünelim, göndergenin (referent), göndermeden (reference) ayrılmasıdır. Dolayısıyla bileni bilinenden ayırmaktır. Bu dünyada ontolojik varoluşumuzu ifade eder. Bir bakıma bilgi ve varlık arasındaki ayrılmayı yani varlığın geçişsiz olduğu boyut ile ilgilidir. Bhaskar'ın özgün kavramlarından olan, göndergesel ayrılma, bireyin kendisini arzusuyla ve diğer insanlarla ilişkileri içinde kavramasıdır. Bu diğer insanlardan bağımsızlık hissi yarattığı kadar, bu arzunun ve bağımsız (türe değgin) ihtiyaçlarının tatmininin başkalarına bağlı olduğu hatta dayanışma hissini ve farkındalığını da yaratır. Bhaskar, bir bebeğin ilk çılgılığı göndergesel ayrılmanın ilk eylemidir der. Bu andan itibaren insan arzularıyla bireyselliğini ve diğerine güven hissi ve ihtiyacıyla dayanışmayı keşfedecektir. En önce yiyecek, bakım, korunma ve bunu sağlayana güven hissi gelecektir. Bebeğin ilk çılgılığı adeta, bu tekilliğe karşın diğerinden yardım çılgılığıdır. Göndergesel ayrılma, hem bireyselliğimizi hem de başkalarına bağımlılığımızı ifade eder. İnsanın olma eğiliminde olduğu şey olarak yabancılaşma ile ilgilidir. Yabancılaşma, bu eğilimle insanın bastırılarak olduğu şey arasındaki ayrılımdır.

Eleştirel realizmin ayırt edici yanlarından biri içkin eleştiridir. Yani eleştiri eleştirilen fikrin esasına dair olmalıdır. Bhaskar bir de Aşıl'ın Topuğu eleştirisinden bahseder ki, bir fikrin temel iddiasını, en güçlü olduğu iddiasını çürütür. Bhaskar, ayrıca transandantal ve açıklayıcı eleştiri kavramlarını kullanır ve bunları içkin eleştiriden ayırır. Transandantal eleştiri, bir açıklamanın bilim ve/veya insan failliğinin olanaklılığı ile tutarsızlığını gösterir ve nasıl olanaklı olacağının koşullarını açıkla-

maya çalışır. Açıklayıcı eleştiri ise, transandantal eleştiriyi kabul eder ve var sayar, söz konusu açıklamanın nasıl bir ideoloji ve inanç sistemine dahil olduğunu, nasıl üretildiğini ve sürdüğünü, nerede yanlış nerede gerekli olduğunu ve onun ideolojik boyutunu gösterir. Değer biçici bir eleştiridir. Bu ayrım, bilim ile ilişkimiz ve felsefenin onun ile ilişkisini anlamak ve yabancılaşmadan arınmanın farkındalıkla ilgisini vurgulamak için önemlidir.

Bhaskar'ın motivasyonu, diyalektik eleştirel realizmdeki özgürleşme arayışından, *metaReality* felsefesindeki tinselliğe hem kuramsal olarak hem de seküler (onun tinselliği de öyledir) pratik olarak “düaliteyi, bölünmeyi ve yabancılaşmayı” aşmaktır.

Bhaskar yarı-gerçek olarak nitelendirdiği yabancılaşmaların ve düalitelerin dünyasının aşılmasına yönelik pratiği diyalektik eleştirel realizm altında açıklar. Ancak bu, düalizmlerin ve dikotomilerin sadece düşüncede aşılması değil, kendine yabancılaşmanın toplumsal varlığın dört düzleminde bulunan bu ikili ve çelişkili varoluşun eleştirisidir aynı zamanda.

Daha önce insan doğasının ancak dört düzlemlili kavrayışıyla anlamlı olacağını söylemiştik. Bu dört düzlem açmamız gerekirse, toplumsal varlık dört düzlemlidir. İnsan doğası ve dolayısıyla ahlak ve özgürlük üzerine düşünmenin önemli kuramsal referanslarından biridir bu. Tüm sosyal etkinliğin ve sosyal varlığın eş zamanlı olarak dört düzlemde birden yaşandığı kastedilir. a) Doğa ile maddi etkileşim, b) insanlar arasında sosyal etkileşim, c) sosyal yapı, d) şekillenmiş kişiliğin tabakalaşması. Örnek olarak sosyal yapıda ekonomik kriz yaşanırken, şekillenmiş kişilik düzeyinde bu varoluşsal, doğa ile etkileşim düzeyinde ekolojik, insanlar arası ilişkide ahlaki kriz olarak ortaya çıka(bili)r:

“İnanıyorum ki, sosyal varlığın tüm bu dört düzleminde ciddi şekilde yabancılaşmış durumdayız. Kendimize yabancılaşmışız, birbirimize yabancılaşmışız, sosyal yapıya yabancılaşmışız ve maddi dünyaya yabancılaşmışız. Maddi dünyaya yabancılaşmamıza insanlığın maruz kaldığı ekolojik sorunlarda tanık olunabilir.” (Bhaskar; 2012, s. 22)

Sosyal varlığın dört düzlemi, Toplumsal Etkinliğin Dönüşümsel Modeli TMSA³³ (TEDM) fikrinin devamıdır. Bu model verili insan failliğini kabul eder. Toplum insan etkinliğinden bağımsız olarak var değildir. Ama insan etkinliğinin ürünü de değildir. Toplum insan failliğinin koşullarını belirler ve bireyler toplamına indirgenemez. Bireylerin yönelimsel eylemi toplumu yeniden üretir. Toplumun zorunlu içsel ilişkileri onu dönüştüren eyleme önceldir. Ancak daima onu dönüştüren eylem(ler)ce yeniden yazılır. Toplum, insan eylemleriyle mümkündür ama insanın bilinçli iradi eyleminin doğrudan ürünü değildir. Yönelimsel insan eylemleri için zorunlu koşulları toplum sağlar, ancak insanın yaratıcı, iradi faaliyeti için toplumda alan vardır.

Bhaskar, toplumsal varlıkta topyekûn bir yabancılaşmadan söz etse de kök olarak insanın *temel durumundan* yabancılaşmasından bahsettiğini vurgular. Yabancılaştığımız şey temel durumumuzdan uzaklaşmadır. Bu en temelde sevgi, bir arada olmak gibi insani durumlardır. Bu bir ideal geçmişten ziyade bir potansiyeldir. Bu uzaklaşmanın nedeni yine toplumsal varlıktaki efendi-köle tipi ilişkilerdir. Bhaskar o dünyayı düalitelerin, yabancılaşmanın dünyası olarak adlandırır.

Bhaskar, *modernitenin felsefi söylemi* çözümlemesinde varlığın büyüünün bozulmasının, modernitenin

³³ Transformative Model of Social Activity.

başlangıcından bu yana giderek içsel anlam ve değerini kaybetmesine yol açtığını bunun yerine modern öznenin kendini tanımlamasının geçtiğini söyler (Bhaskar; 2016: 182). Modernitenin belli bir aşamasında eleştiri unsurlarından biri fundamentalizmdir. Fundamentalizm, kapitalizmin zaferini ilan ettiği SSCB’nin yıkılışı ertesindeki merkezcilik-zafercilik ve sonculuk olarak birbirini izleyen döneminin belirgin bir çıktısıydı. Bütün bunlar kapitalist pazarın, ideolojilerin veya dinin tartışılmaz ve mutlak olarak kabul edilmesi gereken realite olduğuna ikna etmeye çalışan dayatılmış ilkeselliktir. Bu Bhaskar’a göre başka uçta görünen postmodernizm ile oldukça yakındır. İkisi de farkı birliğe karşı temel alır. İlki “ben doğuyum sen yanlısın” derken, ikincisi ‘yanlış ve doğru yoktur’ der. Oysa bizler der Bhaskar, her zaman bir epistemolojik diyalektik ve öğrenme sürecindeyizdir, bu da epistemolojik görecilik ve eleştirinin mümkünlüğü anlamına gelir:

“Tüm fundamentalizmler –varlığın yabancılaşması parçalanmasının pek çok belirtisi– bu nedenle, hatalı bir mutlak veya ‘tanrı’ hükmüne yönelirler (‘şüphe duyulmayan’ başlangıç noktası), bu son yargıda sonculuk ve değişim korkusuna uzanır.” (Bhaskar, 2016)

Doğanın kanunları anlamında Tanrı fikri ile veya aşkın bir deneyim ile doğanın kanun yapıcısı olarak Tanrı fikri ile, özgürleşme arasında sorun görmüyorum. Lakin, günlük hayatı, tavırları düzenleyen bir dinin Tanrı’sının dünyevi iktidarın aracı kılınmış bir Tanrı olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda dinler genelde aşkın Tanrısal deneyimden kopuşu ifade ederler. Dini fundamentalizmlerin ise herhangi bir aşkın deneyimle değil, tamamen dünyevi iktidar ile ilgili olduğunu, can alan ve can veren

dindar köktenci bireyin öznelliğinin bir yabacılaşma hali olduğunu düşünebiliriz.

“Bugün, sahte burjuva tanrısı, güç ve paranın Moloku (zalim tanrı bn.) tarafından şiddetin diyalektiği içindeki açıklamaya davet edilen yeniden uyanan din ve diğer fundamentalizmler, yaratıcılığı, sevgiyi ve özgürlüğü bastırmada ona katılıyor (Bhaskar, 2016 s. 183).”

Bhaskar, Tanrı fikrinin aşkın ve içkinliği ayrımını yapar. Ona göre İslam ve Yahudilik gibi dinlerde tanrı aşkındır, ona doğrudan ulaşamayız, ancak dini ritüellerle ve “kitap” ile dolaylı olarak “ulaşılabilir”. Oysa Budizm ve Hinduizm gibi dinlerde tanrı içkindir, insanın içindedir (insan da onun ‘evrenin’) içindedir³⁴. Bhaskar’ın iddiası odur ki, içkin tanrı insanı tüketmez, insan tarafından da tüketilmez:

“...çünkü insan ‘yapısal günah’ olarak adlandırılan hatanın, kötülüğün mümkün olduğu özgür irade sahibidir, yani yabancılaştırmanın olduğu sosyal varlığın her dört düzleminde hastalıkların, kötülüklerin tomurcuklanmasıdır bu.” (Bhaskar; 2012: 34)

Bhaskar, MetaReality felsefesi bahsinde bir soru sorar: “Dört düzlemli sosyal varlıkta yabancılaştırmanın bir içsel limiti var mıdır?” (Bhaskar; 2006 s.207). Cevabı, her düzlemde bu krizler ve yabancılaştırma deneyimlerimizin sınırını tanımlayabileceğimiz şeklindedir. İnsanlar arası etkileşim düzleminde insanlar birbiriyle anlaşılamadığı durumda bile bu anlaşılamama durumunda anlaşılabilirlik mümkündür. Şekillenmiş kişilik düzeyinde çok çeşitli düşünce ve seslerin çağırdığı bir kişi en azından bazı seslere yönelir ve bölünen bir kişidir. Bu bölünmenin limiti

³⁴ Bhaskar’ın burada egemen ve ortodoks islamı ele aldığı bellidir. İslam tarihi içinde “heretik” olarak kodlanmış, içkin Tanrı kavrayışına sahip felsefi/teolojik yorumlar vardır.

olumsaldır, çatışma veya savaş gibi durumlarda bu bölünme yıkıcı hale gelir ve limit ortadan kalkar. Doğa ile etkileşim düzleminde, doğa bizden ayrı değil, biz onun parçası olduğumuz için, doğanın tahrip edilmesi sadece cinayet değil, aynı zamanda intihardır da. Bu tahribin limitini oluşturur. Kapitalistler kritik maden ve mineraller yani doğal kaynakların, önümüzdeki sayılı zamanda bitecek olması durumunun, kendi iktisadi yapılarını da sürdürülemez kılacağını öngördükleri için önlemler arayışı içindedirler. Sosyal yapı düzeyi, krizleri derinleştikçe bizi dayanışmaya, rasyonel davranmaya ve toplumsal bir dengeye (alt üst oluşla veya uzlaşmayla) çağırır.

Burada bir parantez açarak bu kavrayışın Marx'ta farklı bir zeminden öncellerini görebildiğimizi belirtmek isterim. Hegel ve dolayısıyla Marx'ın yabancılaşma fikri, Bhaskar'ın belirttiği gibi Judaik/Hristiyan/yeni Platonculuktan fazlasıyla etkilenmiştir. İnsan ve varlık, teori ve pratik, praksis ve ürün, olgu ve değerın özgün farklılaşmamış birliğı, jeo-tarihsel bir ayrılma (göç ve yayılmanın da dahil olduğı) sonrası, yabancılaşmamış ama farklılaşmış bir kendiliğe, bir çeşitlilik içinde birliğe dönüş fikridir bu. Hegel'de bunun mutlak tinin zihinsel bir süreci olduğuna yukarıda değindik. Marx bunun doğanın nesnelliğı ile gerçeklikten kopukluğunu ve gerçekliğin düşünceye indirgenemezliğini içeren ifadeler ile eleştirdi. Burada Marx'ın bilginin geçişli ve geçişsiz nesnesine ait bir ayrıma yönelik sezgisi var veya genel olarak eleştirel çalışmasına bakınca bu ayrım içeriliyor diyebiliriz. **Modernite ile birlikte, yabancılaşmayı sosyal kübün dört düzleminde birden yabancılaşma ile nitelendirebiliriz** (Bhaskar).

Marx'ta tinin yerine emek ve praksis kavramları konmuş, insanı temel insani güçlerin gelişimi olanağından koparan kendi yabancılaşma kavramı geliştirilmiştir.

Burada *Toplumsal Etkinliğin Dönüşümsel Modeli* açıklamasının erken kavranışı var diyebiliriz.

Bhaskar'ın düşünce sistematığı birbirini içeren ve birbirini kapsayan ama bir üst aşamaya doğru ilerleyen 7 aşamadan oluşuyor. Bhaskar bunu ontolojik-aksiyolojik zincir olarak tanımlar. 1M 2E 3L 4D 5A 6R 7A/Z olarak ifade edilir. Bhaskar Diyalektik Eleştirel Realizmi kurana kadarki ilk dört aşamanın bütünlüğünü ifade eder. Bundan sonra MetaReality felsefesine geçer ve şema (rakamlar atılarak) MELDARA/Z olarak kodlanır. Eleştirel realizmde yabancılaşma konusundaki katkıları anlamak için bu zincirin ilk dört aşamasını (MELD) kısaca açalım:

İlk aşama, 1M – İlk Uğrak – Özdeş Olmayıştır. Varlıkta içerilen, kendini oluşturan belirleyici olmayış, olumsuzluğun itici gücü. Önemli boyutu Gerçekçi Bilim Teorisi (Realist Theory of Science) kitabında açıklanan, eleştirel realizmin ilk aşamasını ifade eder. Orada ontolojinin epistemoloji ile aynı olmadığı, bilginin geçişli ve geçişsiz boyutları olduğu, bunların birbirlerine indirgenemeyeceği, ontolojinin gerçeklik, fiili ve deneyimsel alanlara ayrıldığı detaylarıyla ifade edilir. Bu kavramlar eşliğinde gerçekliğin olay kalıplarına indirgenemez olduğunu, onların da deneyimlerimizden farklı olduğunu öğrenmiştik. Burada ontolojinin her şeyi içerdiği teması vardır. Birbirlerine indirgenemez ifadesi ile karıştırılmaması uyarısıyla, ontoloji bilgiyi ve epistemolojiyi de içerir. Ama yanılsamalar ve hatalar da buna dahildir ve nedensel etkileri vardır. Bunlar içinde yer aldıkları ontolojiyi şekillendirirler. Olasılıklar alanı sürekli genişler. Başka bir dünyanın olası olduğuna duyulan inanç, dünyayı da değiştirecek bir olasılık sunar. Varlık ve düşüncenin düşüncede bir araya getirilmesi

olan Hegelci özne-nesne özdeşliğine karşı görkemli bir felsefi kuruluşur bu.

Bilginin geçişli ve geçişsiz nesnesi ayrımı eleştirel realizmin temel ayrımlarındandır. Geçişsiz nesneye ontolojik nesne de diyebiliriz, incelenen ve düşünceden bağımsız olarak var olan nesnedir. Geçişli nesneye epistemolojik nesne de diyebiliriz, bunlar bilimsel veya ön-bilimsel öncüller, bilgi benzeri materyallerdir.

İkinci aşama, 2E – İkinci Uç – Olmayıştır (Absence). Felsefi açıdan oldukça önemli bir yeniliktir. Değişim fikrine ilişkin bahisler, geçmişte kalan ile yeni bir şeyi ifade eder. Her değişim durumu bir olumsuzluğu ve olmayışı içerir; yok olan veya yeni olmayandan ortaya çıkan şeyler. Olmayış dünyanın kendisindedir. Değişebiliriz, hem ontolojik hem de epistemik değişim olmaksızın, dillerimiz, inançlarımız, bilgimiz olmazdı. Her keşif, önceden eksik kalmış, atlanmış (ihmal edilmiş veya henüz başarılmamış) olandır, yer çekimi, görelilik vs. Olmayış bu anlamda hiçlik değildir; bir şeyin olmayışı, nedensel etkileri olacak, gerçeklik anlayışımızda dikkate almamız gereken şeydir.

Üçüncü aşama, 3L – Üçüncü Düzey – Bütünlüktür. Bizi düşünömsellik, beliriverme, takımyıldızlaşma, bütüncül nedensellik, içsel ilişkisellik gibi kavramlara taşıyan geniş bir kavramdır. Çeşitlilik içinde yeniden birleştirmeyi ifade eder. Hem şeylerin atomistik incelenmesini hem de kapsamlı incelenmesini içerir. İçsel ilişki fikrini içerir ki bu aşamanın ve Bhaskar diyalektiğinin esaslarındandır. Sosyal dünyada bütünlükler çoğunlukla kısımdır, içsel ilişkiler kadar dışsal ilişkiler de vardır. Parça ve parça, parça ve bütün, bütün ve parça arasında sürekli etkileşim vardır, bu bütüncül bütünlük anlayışına götürür. Batı felsefesi sıklıkla soyut evrensellikten söz eder; bir şey hakkında söylenebilecek anlamlı sözler o

şeyin tüm örnekleri için söylenebilmelidir. Öte yandan iki farklı birey indirgenemez şekilde farklıdır, biriciktir. Bu somut evrensellik ve somut tekilliği birbirine bağlar. Somut tekil, türsel varlıkta oluşur. Bu coğrafi tarihsel kimliği mümkün kılan şeydir. Buradan ileri aşamada eleştirel realizmin ahlak anlayışına varılır. Nihayet, takımyıldızlaşma kavramına varılır; bilgimiz varlığın parçasıdır. Özgül bir geçişsiz nesne gibi adalet kavrayışı da ontoloji tarafından içerilir. Hegel’de geleceğin takımyıldızlığı özdeşliğe varan, olumluluğun yeniden doğrulanmasıdır. Bu Hegel’de bütünlüğün kapalılığı nedeniyledir, ileri aşama ufku yoktur.

Dördüncü aşama, 4D – Dördüncü Boyut – Dönüştürücü Praksistir. Faillik indirgenemezdir. Toplumsal dünya eş zamanlı olarak dört farklı düzeyde vuku bulur: Doğada maddi işleyişler düzeyi, insanlar arasında sosyal etkileşimler düzeyi, toplumsal yapı düzeyi, şekillendirilmiş kişiliklerin tabakalaşması düzeyi. Bu düzeylerin birini veya bir kısmını eksik bırakan, analiz, insani etkinlik eksik kalacaktır. Geçek ve sosyal değişimin gerçekleşmesi tüm bu cephelerde eylemi gerektirir. “Olma-yış” (Absence) bu sistemde merkezi kavramlardan biridir. İnsanları bu eyleme çağıran olmayıştır. Bhaskar, bu nedenle diyalektiği özgürlüğün nabız atışı olarak tarif eder.

Eleştirel realizmin abc’si onun ontolojik derinliğidir, deneyimlerimizin düzlemi (ampirik), olguların düzlemi (aktüel) ve yapı ve mekanizmaların düzlemi (real)den oluşmaktadır. Yabancılaşma, deneyim düzleminde kavramsal formda, gerçeklikten düşünceye ortaya çıkarken; aktüel düzlemde pratik yabancılaşma formunda, gerçeklikten sosyal pratiğe ortaya çıkar; real düzlemde ise kendilik yabancılaşması, gerçeklikten içsel hakiki doğaya yabancılaşma olarak ortaya çıkar. İlki, doğrudan dene-

yimlerimiz, ikincisi deneyimlerimiz ve olaylar, üçüncüsü deneyimlerimizle veya olay örgüsü ile fark etmeyeceğimiz mekanizmalar ve yapıların alandır. **Dolayısıyla bilimsel soruşturmanın ortaya çıkarması gereken gerçekliğin bu üçüncü alandır.**

Birinin kendine özgü olan, bedenene içsel olmak zorunda değil (örneğin dayanışması), kalıcı olarak kendine özgü olan (onun insanlığı) diğerine yabancılaşmış olabilir (örneğin yoğun olarak aşağılamaya maruz kalarak boyun eğdirilmiş olması). Yabancılaşma aktüel düzlemde görülebilir ama *olmayış* reel düzlemde. Buradan naif bir soru üretebiliriz: Reel düzlemde olanı ortaya çıkaracak bilimsel soruşturma ise ve insanı eyleme çağıran olmayış ise, insanı eyleme yönelten bilimin açığa çıkarıp gösterdiği olmayış mıdır? Ya da daha doğrudan söylersek, bilimsel soruşturma olmadan insan özgürleştirici eyleme yönelemez mi? Cevabımız iki yönlü olabilir: Evet bilimin özgürleştirici bir yönü vardır. Lakin bilimin olmayışı göstermesi de eyleme geçmek için yeterli olmayabilir zira bu farkındalık çelişkiyi gösterse bile eyleme geçme kararı olumsuzdur. Diğer yön ise, insanı eyleme geçiren şey, kesin bir farkındalık olmak zorunda değildir.

Yabancılaşma sosyo-tarihsel bir kavramdır, bir *ayrıl-maya* işaret eder; sabit bir reel kendilik ve birinin aktüel kendiliği arasında değil ama kişinin neye dönüştüğü (esasen olduğu ve olma eğiliminde olduğu) ve birinin toplumsal olarak olmak zorunda olduğu veya olmaktan alıkonulduğu şey arasında. Bizim esenliğimize, gönencimize içkin olan bir şey(ler)den ayrılmaktır. Bu sosyal varlığın dört düzleminde ortaya çıkan bir çatlaktır.

Yabancılaşma, böylece kendinden uzaklaşma (kişinin kendi özünden kısmen veya tamamen uzaklaşması) değildir, somut tekil kişi düzeyinde apaçık duyum dışında

kendi kendine olan bir şey de değildir. İnsanlar, kendileri doğrudan deneyimlemeseler bile birtakım sosyal ürünlerin tahakkümü altındadır. Halihazırda ima edildiği gibi, bu hakikat (dolayısıyla özgürlük ile) ile yakından ilgilidir.

Biz insanlar, doğal dünya ve emek süreci ile (4D) ile, birbirimiz ile (3L), sosyal ilişkilerimiz ile (2E) ve nihayet esas içsel ve dışsal (4D-2E fenomeninin yapısal boyutunu kapsayan) kendimiz ile yabancılaştığımız için, bir teklik deneyimi için temel arzu ve ihtiyaca (böylece hakka) sahibiz. Yabancılaşmadan arınma gereği budur.

Marx'ın bahsettiği anlamda insanın emeğine ve ürününe yabancılaşması, insanların üretim süreci ve sosyal hayatta birbirine yabancılaşması, potansiyellerinin ketlenmesi anlamında kendine yabancılaşması gibi biçimler, yabancılaşmış veya bölünmüş bilincin dört biçimine karşılık gelir, bunu eleştirel realizmin Marx'a borcu olarak da okuyabiliriz (Hartwig, 2007): 1) Dünyanın onun hakkındaki düşünceden, nesnelliğin öznellikten, ahlaki hakikatin (alethia) aktüel olarak var olan ahlaki ilkelerden –doğanın tarihten, tekil bireyin sosyal bütünden, failliğin yapıdan, etki üreten nedenlerin güdüsel nedenlerden, teorinin pratikten, olguların değerlerden (gerçekliğin değer yitimi ve büyü bozumu), temel kendiliğin egodan– ayrılması. 2) Jeo-tarihsel değişimin şimdiden ayrılması. 3) Kölenin efendi ile özdeşleşmesinde olduğu gibi ruhun bölünmesi. 4) Zihni bedenden, özneliği nesnellikten ayırır, köleler için yapılmış bir fantezi dünyasındaki öznelere hayallerindeki gibi veya fetişleştiricinin kendi zihnindeki yabancılaşmış ürünler olan olguların fetişizmi gibi. Dört düzlemli sosyal varlığın izini sürerek, her bir düzlemde insanın ve güçlerinin temel yabancılaşmasının izini sürebiliriz. Bu bizi çoklu krizi tespiti götürür. (Hartwig, 2007)

“Bu nedenle, (a) ekolojik krizler (b) etik veya ahlaki kriz, kaynak ve fırsatların dağıtımında eşitsizliğin büyüme ve genişlemesiyle ortaya çıkan sosyal adalet krizi dahil ve politik meşruiyet ve demokrasi, bunun yanında şiddet, terör, savaş, (c) ekonomik ve finansal kriz ve (d) kimlik ve merkezilik krizini içeren bağımlılık ve kayıtsızlık şeklindeki varoluşsal krizler söz konusudur. Bu krizler elbette birbirinden bağımsız değildir, aslında bir krizler sistemi etkisinde birbirine bağlı bir biçim alırlar. İnsanın ve güçlerinin yabancılaşmasının izi, en azından kapitalizm ve modernitenin şafağındaki üretken ayrımlara ve aslında belki de Eksenel Çağ çöküşlerine kadar sürülebilir, ama bugün potansiyel olarak yıkıcı bir hal almıştır. “ (Bhaskar; 2016 s. 70)

✎

Bir İnsani Yeti Olarak, Bir Yabancılaşmadan Arınma ve Direniş Çağrısı Olarak Haysiyet

“Özgürlüklerini, insanlıklarını, haysiyetlerini ve öz saygılarını, kendilerini gerçekleştirmeleri gibi hiçbir karşılık beklemeden sadece veren işçileriniz ya da doğrudan üreticileriniz ya da vatandaşlarınız olsaydı, bu kapitalist bir rüya olurdu” (Bhaskar, 2020, s.85).

“İnsanlarla oynamamalı. Bir yerleri var, bir ince yerleri, işte oraya değmemeli.”

(Yaşar Kemal, İnce Memed 1, YKY: 2023)



Bir Anadolu kasabasında yaşayanlardan doğrudan dinlediğim bir hikaye vardı. Bu tanıkların ikisi de bugün hayatta değiller. Erken 1970'lere geldiğinde (1960'ların sonu da olabilir), Alevi, Sünni, Çerkez ve bir miktar Kürdün yaşadığı bu kasabada Ermeni ve Rum kalmamıştı artık. Sivil faşist ve sol hareketler kendi çağında siyaset yapmaya çalışıyordu. Sağ siyasetten kendini bilmez birkaç genç, bir Alevi dedesini bir sotede kıştırıp hırpalarlar ve aşağılamak için koyunların kirkıldığı makasla sakallını keserler. Alevi kültürüne aşına olanlar buradaki aşağılamanın ne anlama geldiğini ve boyutunu anlayacaktır. Peşinden haber hızla yayılır ve Aleviler arasında görülmemiş bir galeyana başlar. Tepki üzerine kolluk suçluları yakalar ama öfke dinmez, karakolun etrafı elleriyle hesap sormak isteyen, sayıları giderek artan Alevilerle dolar. Kolluk, güç bela suçluları kaçırmayı başarır. Bunda Alevi toplumunun sözü geçenlerinin öfkeli kitleyi yatıştırma çabası da etkili olur.

Bu örnekte ve başka birçok örnekte görülen şey, isyanların ardında yatan dinamiklerin ve sebeplerin çeşitliliğidir. Bazen umulmadık kesişmelerden büyük ayaklanmalar çıkabilir. Hangi itirazın isyana, oradan da toplumsal harekete dönüşeceğini anlama çabası sosyal bilimcileri en başından beri meşgul edegelmiştir. İsyanların ön görülemezliği bu anlama çabalarını tetikleyen en önemli unsurdur, hatta toplumbilimin 19.yydan beri bağımsız bir disiplin olarak kuruluşunun en önemli sebeplerindendir: “ayak takımının” isyanını ön görerek bastırma kaygısı (Coser, 2008). “Ne yapsak da toplumsal kaosu önüne geçsek?”³⁵ kaygısı. İsyanların önlenabilir olgular olduğu varsayımı ve bilimsel bilgi nesnesi olarak incelenmesi kaygılarıyla geliştirilen disiplin olarak sosyoloji, sonrasında çatışma kavrayışının toplumsal dönüşüm kaynağı olarak görülmesi ile elbette ki farklı bir yere evrilmiştir. Bu evrilme sonrasında da sosyoloji çoğu kez isyanları devlet alanı karşısında taleplerini siyasallaştıran aktörlerin itirazlarına odaklanır. Oysa isyanlar bazı toplumbilimcilerin söylediğinin tersine, sadece devlet karşısında bir itirazı, devleti muhatap alarak siyasal alanda bir talebi ifade etmek için ortaya çıkmazlar (Tilly ve Tarrow, 2015). Bir isyan zaman zaman siyasal alandan uzak olma iddiasındaki gündelik hayat pratikleri üzerinden yayılır, doğrudan çatışmalarla ifade edilmeyen ve uzun soluklu kitlesel mücadeleler haline gelirler. Bu tür mücadeleler büyük ve şiddetli ayaklanmalardan alt seviye bir eylemlilik olarak görülemezler:

³⁵ Tiryakian Edward A., “Emile Durkheim” (çev. Ceylan Tokluoğlu); Anthony Giddens, “pozitivizm ve eleştircileri” (çev. Levent Köker), içinde Tom Bottomore & Robert Nisbet, 2006, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi -I*, Kırmızı Yay; Coser Lewis A., 2017, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, De Ki Yayınları.

James C. Scott “alt-politika” kavramının yardımıyla madunların isyan ve direnişinin filizlendiği kulisleri ciddiye almaya davet eder zira bu kulislerde bazı pratikler ve etkileşimlerin yaygınlaştırılması yoluyla büyük direnişlerin ve hareketlerin potansiyel kaynakları oluşur (Türkmen, 2020). Bütün bu çalışmalar sadece bize toplumsal hareket türleri ve isyan ile toplumsal hareket arasındaki ayrımlar üzerine düşünsel araçlar sunarlar. Bir isyanın toplumsal hareket olabilmesi için bir tarihselliğinin, bir toplum projesinin olması gerektiğini öğreniriz (Touraine, 2002), veya siyasal rejimlerin sunduğu fırsatların biçimine göre sosyal aktörlerin ne tür hareketlere girişeceklerini biliriz. Ama en baştaki soru, o muhafazakâr kaygılar ile -isyanı önleme kaygısı- sorulan soru halen cevapsız: ne zaman isyan çıkar? Neden çıkar? Neden bugün çıktı da dün çıkmadı? Neden on yıl önce bütün kentleri büyük bir isyan kapladı da bugün daha fazla koşullar oluşmuş gibi dururken hiçbir ayaklanma çıkmıyor?

Öyleyse isyanların diyalektiğine dair bir açıklamamız olmalıdır. En başından beri insan eylemliliğinin arkasındaki nedenler üzerine düşünme araçları sunan toplum bilimsel düşünce, bugün epistemolojik pozitivism korkusunun ötesinde insan eylemliliğinin nedenlerinden yola çıkan naturalist açıklama ve tartışmalar yapıyor. Bu tartışmalardaki izlek sosyal fizik izleği değil, toplum bilimsel düşünün farklı boyutlara açılması çabasıdır. Roy Bhaskar’ın felsefesi bu noktada aydınlatıcıdır. Roy Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı* eserinde insan eylemlerinin ardındaki güdüsel nedenler (reasons) ve etki üretici nedenler (cause) arasındaki ilişkiyi soruşturur.³⁶

³⁶Eserin çevirisinde (Vefa Saygın Ögüt), reason (=sebebi) ve cause (=neden) uygun görülmüş. Bu tercihin sebepleri anlaşılır ve kavram üretiminde, kavramlara günlük kullanımından başka şeyler yüklenebilir. Buna rağmen, Türkçe okumada sebep ve neden arasına

Nedenler, yönelimli (niyetli) insan davranışının etkenidir ve bu (etki üretici) neden güdüsel nedenlerdir (Bhaskar 2017, s.128). Toplumsal alan da kendi bilgi nesneleriyle, doğanın alanı (fiziğin, kimyanın) alanı gibi bilimsel soruşturmaya tâbidir, natüralizm toplumsal alanda mümkündür. Yani fenomenleri üreten mekanizmalar vardır ve bunlar bilimsel soruşturma ile yargımıza sunulabilir, yani bilinebilir. *Güdüsel nedenler* bu açıklamaların sunulduğu kategorilerdir (Bhaskar 2017, s.128). Eğilimler, inançlar güdüsel nedenler olarak ele alınabilir. *Etki üretici nedenlere* gelince: bu, yapısal nedenler diyebileceğimiz, yoksun bırakma, sömürme, özgürlüğünü gasp etme gibi nedenlerdir. İnsan failliğinin bir nedensellik oluşturması sebebiyle, güdüsel nedenler, aynı zamanda etki üretici nedenlere dönüşürler. Eğilim ve inançlar, eylemde ön varsayılmış olsa da aynı mantıksal düzeyde çalıştıramayacağımız istekleri gerektirebilir. Bu inançlar, istekler, yanlış ve tutarsız olabilir. Dolayısıyla etki üretici nedenler, güdüsel nedenleri oluşturmak için koşulları oluşturur ama o güdüsel nedeni doğrudan vermez. Bahsettiğimiz inançlar ve isteklerin devreye girmesi gerekir. Ayrıca bu inançlar ve yönelimler, bu koşulların çağırması beklenen güdüsel nedenlere değil, tersine de yol açabilir. Fail ve eylemi bitmeyen bir süreçler kompleksiyle oluşur. Burada psikolojinin konusu olan

bu anlamı yüklemek akışı ve anlamayı güçleştiriyor. Bu nedenle sıfatlı bir çeviriyi tercih ettik ve güdüsel neden (reason) ve etki üretici neden (cause) demeyi uygun gördük. İkinci tanım (etki üretici neden=cause), tek başına biraz kafa karışıklığı oluşturabilir zira “neden” kullanıldığı bağlamın etki üretici unsurudur zaten. Ancak “güdüsel neden”den (reason) ayırmak için böyle bir sıfatlı kullanım gerekli. Güdüsel nedenlerin, etki üretici nedenler olma koşulları hakkında detaylı bir felsefi metin için lütfen Roy Bhaskar’ın Natüralizmin Olanaklılığı eserine bakınız.

bilinçdışı, bireylere kesinlikle indirgenemeyecek toplum yapısal düzlemi, toplumun bireylerin birbiriyle ilişkileri düzlemi, doğa ile etkileşim, kişinin karşılaşmaları hep bir arada işleyerek failliği oluşturur. “Yönelimsel eylem, nedeni için gerçek bir sebebe (*güdüsel nedene*) sahip olan bir eylem olarak tanımlanabilir” (Bhaskar, 2017, s. 170). Eylemlerin kısmen nedensel olarak etkili gerçek bir *güdüsel nedeni* vardır ve bu, nedensel olarak etkili bir akıl yürütme sürecini ön varsayar (Bhaskar, 2017 s.170)

“Ama bu, ne (idealist biçimde) güdüsel nedenlerin bütünüyle her eylemi açıkladığını varsaymak; ne de (rasyonalist bir biçimde) eylem geçerli olmadan önce (ve nevroitik ve otomatik eylemler söz konusu olduğunda, muhtemelen çok daha önce) vukû bulan (örtük olsun açık olsun, bilinçsiz olsun bilinç-öncesi olsun) herhangi bir akıl yürütme sürecini varsaymak anlamına gelir.” (Bhaskar, 2017, s.172)

Burada ilgilendiğimiz, eyleyen faili bilimsel nesne olarak ele almaktan ziyade, eylemi isyan olan failin güdüsel nedeninin ne olabileceği. Hipotezimiz, bu eylemin güdüsü üzerinden bir ayırım yapabileceğimizdir. Daha önce belirttiğimiz üzere inançların gerçeklikle bağı sorunlu olabilir. Yanılsamalar üzerine kurulu inançlarda bu durumu ortaya çıkaran şey yabancılaşmaya yol açan efendi-köle tipi ilişkilerdir. Bu ilişkiler sömürü ve tahakkümü içerir. Tahakküm eden ve edilen ilişkisi oldukça karmaşıktır ve burada asıl niyetimiz o detayları araştırmak ve açıklamak değildir. Ancak, tahakkümün tahakküm ettiği failin eyleminin doğrudan güdüleyici sebebi olmadığını ifade etmemiz gerekir. O tahakküm ilişkilerini sürdüren inançlar, ideolojilerin yanılsaması ile oluşan arzular, özgür olma halinden farklı şekilde ortaya çıkar ve işler.

“Bir fail kendi gerçek çıkarlarını gerçekleştirme (yani gerçek çıkarlarını tatmin edecek hâl ve şartları bilme, bu hal ve şartlar temelinde eyleme ya da bu tür hâl ve şartları yaratma) yeteneğine sahip olduğu ölçüde özgürdür.” (Bhaskar, 2017 s. 180)

Toplumlar tarihinde faillerin inançları, bu inançların nasıl bir bilinç veya bilinçsizliğe dayandığı farklılık gösterir. Eylemlerinin arkasında temel iki “neden” olduğunu söylemek istiyorum. Eylem tiplerini ayırırken özgür faili bir tasnif nedeni olarak almıyoruz, daha ziyade eylemlerin ve inançların arkasındaki anlamlar ve onların kuruluşu üzerinden bir tasnif daha doğru olacaktır. Özgürlük bir eylemin başlatıcısı olabilir ama daha ziyade başka bir olumsuzluğa, eylemin özgürleştiriciliğine dikkat çekmek istiyorum. Burada isyan türünde eylemlerde iki tür eylem tasnifine gideceğiz: ilk anı bir insani temel nitelikten kaynaklanan eylem ile bir tahakküm ve onun belirlediği inanç ve anlam dünyasının güdülediği eylem. İkincisi bir toplumsal hareketlilik olsa da, bunu “isyan” sınıfında değerlendirmek güçtür. İlki için ise isyanların (mutlak olmadığını belirtelim) güdüsel nedeninin ve daha ötesi bir “yetti artık anının” haysiyetle ilgili olduğunu söylemek istiyorum.

Olmayış, eleştirel realist diyalektiğin çok kritik bir kategorisidir. Değişim fikrine ilişkin bahisler, geçmişte kalanı ve yeni bir şeyi ifade eder. Her değişim durumu bir olumsuzluğu ve olmayışı içerir; yok olan veya yeni olmayandan ortaya çıkan şeyler. Olmayış dünyanın kendisindedir. Değişebiliriz, hem ontolojik hem de epistemik değişim olmaksızın, dillerimiz, inançlarımız, bilgimiz olmazdı. Her keşif, önceden eksik kalmış, atlanmış (ihmal edilmiş veya henüz başarılmamış) olandır, yer çekimi, görelilik vs. Olmayış bu anlamda hiçbir değıldir;

bir şeyin olmayışı, nedensel etkileri olacak, gerçeklik anlayışımızda dikkate almamız gereken şeylerdir. Bahsimizde, haysiyet duygusu ve bunu korumaya yönelik insani etkinlik, yukarıda bahsettiğimiz haysiyet gaspına yönelik olmayışı açığa çıkarır. Bu konuda insanı harekete geçirici niteliklidir. Haysiyet, özgürleştirici eylem için insanın içsel bir niteliğidir.

Alfred Schütz'ün bazı kavramları da bize bu konuda düşünmemiz için kuramsal alan açabilir. Onun amaçsal güdü ve nedensel güdüler ayrımı önemlidir. İnsan ileride tamamlanacak, yerine getirilecek bir amaca yönelik güdülerle eylediğinde bunu *amaçsal güdü* olarak adlandırır. Bunun yanında bireyin kendi deneyimleri ve yaşam sürecinde kendisini kuran şeylerle ilgili olan ve eylemlerinin arkasındaki nedenleri oluşturan *nedensel güdüleri* belirlemiştir. Amaçsal güdüler temel olarak öznel-dir, nedensel güdülerin ise birey farkında değildir (Schütz, 2018). Schütz'e göre bir kişi diğerinin tepkisini yani onu harekete geçirmeyi (geçmesini) arzulayabilir, bu bir öznel güdüdür. Diğerini bunu anlayıp benimserse birincinin öznel yani amaçsal güdüsü diğerinin nedensel güdüsü olacaktır. Schütz'ün bu tasnifini izleyecek olursak, haysiyet kaynaklı tepkisellik öznel bir güdüdür, tepki ötekinin haysiyeti çiğneyen amaçsal eyleminden doğsa da. Oysa Schütz'ün söylediği şey bir manipülasyona işaret edebilir. “Devrimci özne” bu tepkiyi tahrik etmeye çalışır. Bu, tahrik olan için bir açmaz veya daha ötesi paradoksa dönüşebilir: devrimcinin tahakkümüne girme riski doğar. Öyleyse bu, haysiyet niteliğinden kaynaklı bir eylemin, manipüle edilmiş kitlelerce gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelir. “Devrimci fail” orada ya kitlelerin eğilimini doğru takip eden ve en etkili zamanda

en etkili failliği yakalayandır ya da kitleler ile bir karşılıklı öğrenme, dayanışma ve eyleme sürecinin adanmış failidir.

Onur mu, haysiyet mi?

Bu iki kelimeyi İngilizcedeki *honour* ve *dignity* farkını vermek üzere kullanıyoruz. Sözlük karşılıklarında İngilizcede ayırım oldukça net iken, Türkçede ikisinin de eş anlamda kullanılabildiğini görüyoruz³⁷. Oysa bu iki kavram arasındaki sosyolojik ve felsefi ayrımı netleştirmek gerekir. Onur, kişinin ahlaki duruşuna yönelik onun bilinirliğini ifade eden bir terim. Onun davranışlarıyla, hareketleriyle kazandığı veya koruduğu bir değeri ifade eder. Haysiyet ise, insan olması saiki ile doğduğu andan itibaren sahip olduğu/hak sahibi olduğu bir değerdir. Dürlürlük, adil olmak, tutarlılık gibi hasletler kişiyi onurlu kılar. Bu tip özellikler bazı kimliklere, mesleklere giydirebilir ve bir mesleki onurdan bahsedilir. Haysiyet ise kişinin tüm kimliklerden soyutlandığı halde taşıdığı bir özsaygı halidir. Bir başarı ve takdirden onur duyulabilir ama bir büyük yoksunluk durumu haysiyet ile karşılanabilir. İki kavramın çok ilişkili kesişimleri olduğunu söyleyebiliriz ama ayırımın anlaşıldığını umuyorum. Meta-Reality felsefesinde *sevgi çemberinden*³⁸ bahsedilmesine benzer şekilde kendine, diğerine, öbürlerine ve evrene yönelik, birbiri ile ilişkili *haysiyet çemberinden* bahsedebiliriz. Bu çemberden bir halka kırılırsa haysiyet

³⁷ Onur: 1. İnsanın kendine karşı duyduğu saygı; alicenaplık; 2. şeref.

Haysiyet: 1. Saygınlık 2; Öz saygı.

İtibar: 1. Saygınlık, 2. Borç ödemede güvenilir olma durumu; kredi.
- TDK online sözlük.

³⁸ Sevgi Çemberi ifadesi, Bhaskar'ın metaReality bahsinde açıkladığı bir kavrayıştır. Sevgiye bir temel insani durum niteliği olarak kurucu önem atfedilir eleştirel realizmde.

eksik kalır. Çünkü haysiyet, önce kendine saygıyı ve iç değer duygusunu, sonra diğerlerine saygı ve değer duygusunu ifade eder. Haysiyet sahibi kişi insan olduğu için bu değeri taşıdığını bilir ve diğerlerine de insan olmaları saiki ile aynı hassasiyetle yaklaşır. Haysiyet, insan olmaktan gelen bir kavrayış olduğu için bir başkasının haysiyetini ezerek kişi haysiyetini koruyamaz. Çünkü bir başka insanın haysiyetine kast eden, insan olma durumuna kast etmiş, haysiyet dairesinden bu şekilde çıkmış olur. İnsan hakları kavrayışı da bu noktadan bakıldığında anlamlıdır. İnsan hakları bildirgesi, insanların özgür, haysiyet ve haklar bakımından eşit doğduklarını söyler. İnsan, sadece insan olduğu için doğuştan gelen hakları ve dokunulmazlığı vardır. Bunlar alınıp satılamazlar, sorgulanamaz, yok edilemezler.

Gerard Rabinovitch, *Terörizm mi? Direniş mi?* isimli eserinde bu iki kavram (terör ve direniş) arasına net ayrımlar koyar. Haysiyet ve isyan arasında kurduğumuz bağı Rabinovitch'in şu sözleri daha iyi açıklar: *Haysiyetini kaybetmiş insanlar topluluğunun isyan edebilmesi imkânsız (bu isyanın tek sebebinin haysiyet olduğu anlamına gelmez). En fazla tâbi oldukları otoriteye yaranmak için ve içlerindeki değer boşluğunu doldurmak için şişirdikleri çarpık ideolojileri bayrak yaparak yıkıcı güruhlara dönüşebilirler, daha ziyade dönüştürülürler. Bu isyan değildir.* Robinovitch, Albert Camus'un *Başkaldıran İnsan* metninden çarpıcı bir alıntı yapar:

“Onursuz devrim, soyut bir insanı etten kemikten insana yeğ tutarak varlığı yok sayan hesap devrimi ise, aşkın yerini kine veriyor demektir. Başkaldırı cömert kaynaklarını unutup da kinle kirlendi mi yaşamı yok sayar, yok edişe koşar, en sonunda, bugün Avrupa'nın tüm pazarlarında, satılmaya hazır bekleyen şu küçük ayaklanmışların, şu köle adaylarının alaycı sürüsünü ayağa kaldırır. Artık ne

başkaldırıldır ne de devrim, hınç ve zorbalıktır yalnız.” (Camus, akt. Robinovitch, 2016 s.79)

Haysiyetin yerini tabiiyet aldıktan sonra insanın alçalmasının sınırı yoktur. İkisi de güç gerektirir, bu güçlerden ilki iktidar¹’i (birlikte büyüme) getirirse, ikincisi iktidar²’ye varır (tahakküm ile büyüme)³⁹. İkisi de bulaşıcıdır, yol açılırsa kendi yapılarını kurarlar. Eros ile Thanatos’un mücadelesidir bu bir bakıma. Thanatos’un terör estirdiği Eros’un direndiği bir dünyadayız.

Eşitsizlik, sömürü ve tahakküm insan haysiyetine saldırdır. Dünyanın eşitsizlik, sömürü ve tahakküm üreten efendi-köle sistemi egemenliğini sürdürüyor ve insan haysiyetine saldıran onu yabancılaştıran bir etki üretiyor. İnsan hakları bildirgesi, insanların özgür, haysiyet ve haklar bakımından eşit doğduklarını söyler. Andrew Sayer, insan hakları bildirgesi gibi metinlerde, anayasalarda en üst dereceden dillendirildiği gibi, insanların başkaldırılarında da ifadesini bulan zor bir kavram olduğunu söyler haysiyetin ve ekler: Tanımlamak zor da olsa, kötü bir davranışa, baskıya, aşağılamaya maruz kaldığımızda veya utanç verici bir şey yaptığımızı fark ve kabul ettiğimizde basitçe onu hissederek (Sayer, 2011, s.189). Bu utanç verici bir şey yapma ve onu yorumlama biçimi yabancılaşma, ideoloji ve yanlış bilinç ile oldukça ilgili bir konu. Bu tip durumlarda haysiyetin yerini “onur” alabilir. Bir savaş veya çatışma durumunda, bir esire veya sivile aşağılayıcı bir davranışta bulunup onu taciz eden, işkence eden bir asker, sadece anlam atfettiği vatan, bayrak vs. şeyler için orada bulunuyor olmasından dolayı bir onur atfedebilir kendisine. Öte yandan, ezilen, kötü muameleye maruz kalan için ise haysiyet bir kendine say-

³⁹ Bhaskar’ın iktidar ayrımı.

gıyı sürdürme vasıtası olabilir. Herhangi bir sebeple işkence ve kötü muamele karşısında kaldığı, aşağılandığı, taciz edildiği halde o muameleye direnme haysiyetin etkisiyle açıklanabilir ancak. Sistematik işkence, tek-tip-elbise giymeye zorlama, yoldaşlarından yalıtma, doğrudan bireyin haysiyetini hedef alır. Ne yazık ki, modern dünyamızda sadece savaş koşullarında değil, sıradan gündelik ilişkilerde de çok fazla örneği var bunun. “Haysiyet sadece felsefi bir fikir, bulanık bir kavram değil, açıkça insanlar için önemli bir şeydir, anlaşılan bazen her şeyden çok” (Sayer, 2011. s.190).

Yukarıda bazı durumlarda onurun haysiyet yerine konulmasından bahsettim. Savaş ve çatışmalar çoğunlukla ordu veya ordu benzeri iç işleyişi ve kurumsallığında katı hiyerarşi ve tahakküm olan yapılar tarafından verilir. Bu yapılarda “disiplin” çok önemli bir kavramdır. Burada büyük bir çelişki vardır, hem erati veya ast-üst ilişkisinde altta olanı kendine dair ve haysiyetine ilişkin duygularından arındırmaya çalışır bu hiyerarşik yapı, hem de onun haysiyetini en etkili, yılmaz asker olması için kullanmak ister. Burada olan aslında bir haysiyet istismarıdır, haysiyetin yerini adeta ideoloji ve mevzuat ile üretilmiş bir “onur” alır. Burada onur ve haysiyet kavramlarının bitmez bir karşılaştırmasını sunmak veya onur duygusunu küçültmek değil amacım. İkisi arasında bir ayrım koymadan burada bahsettiğimiz konuları açıklayamaz, tasnif edemezdik. Onur haysiyet ile uyum içinde, birbirini kapsayan bir kavram ve onun ötesinde bir insani duygu olabilir; lakin bu bahsettiğimiz örneklerde bir haysiyet karikatürü, taklidi rolünü oynayan ve ona sahip olana değer atfı tahakküm eden tarafından yapılan bir iktidar aracına dönüşmüştür. İktidar, değer atfedebilme gücüdür bir anlamıyla. Bunun bir başka boyutu da direniş içindeki örgütlerde görülür: Buralarda

da kadronun haysiyeti manipüle edilmeye çalışılır. Kit-
leleri harekete geçirmeye çalışan örgütler, adeta onların
haysiyet duygularını harekete geçirmeye, gıdıklamaya
çalışırlar. Burada onurun iktidar tarafından kurulan, hay-
siyetin ise insanın içinde olan bir duygu/nitelik/özellik
olduğunu iddia edeceğim. Haysiyet, Bhaskarcı anlamda
bir “insani temel durum” niteliğidir. Buradan –yukarıda
değindiğimiz– iktidar konusunda da başka bir Bhaskarcı
ayrıma başvurmak gerekir, iktidar1 (bir arada üretici, ge-
liştirici güç) ve iktidar2 (tahakküm edici, ezici) iktidar
ayrımı konumuz için çok önemlidir. Haysiyet, iktidar1
ile ilgili iken, onun çalınması nedeniyle oluşan boşluğu
dolduran türden onur, iktidar2 ile ilişkilidir.

Haysiyet Çemberi ve Haysiyetin İlişkiselliği

Haysiyet, sevgi kavramı/duygusu/niteliği ile bağlantılı
bir kavram. Nasıl ki, sevgi insani bir temel durum nite-
liği ise, haysiyet de öyledir.

“Sevgi, evrendeki bütünleştirici, bağlayıcı, birleştiri-
ci, iyileştirici güçtür. Ve sadece bir evren⁴⁰ olma-
sından dolayı, bu varlığın en büyük gücüdür. Korku
ve diğer tüm olumsuz duygular, sevginin olmayışına
veya tamamlanmamışlığına bağlıdır.” (Bhaskar,
2002b, s.175)

Bhaskar, kendini sevmek, başka bir insanı sevmek, tüm
insanları sevmek, tüm varlığı sevmek, evreni sevmek
döngüsüne *sevgi çemberi* der. Bu döngünün her aşama-
sının gerçekleşmesi, yani kırılmaması, yukarıdaki alın-
tıda ifade edilen bağlayıcı, birleştirici özelliğini sağlar.
Haysiyet, kendini sevmenin koşuludur. Haysiyet kaybe-
dilince kendini sevme, kendine güven de kaybolur. Hay-

⁴⁰ Bhaskar burada evrenin birliğine yapar: ‘universe’ (oneverse).

siyet, sadece kendine yönelik bir duygu değil, ancak diğerlerinin haysiyetine saygı gösterildiği müddetçe yaşayabilen bir duygudur. Bu diğerleri diğer insanlar olması gerektiği gibi, diğer canlılar ve tüm doğadır.

İnsan hakları bildirgesi ile insan haysiyeti olarak tanımlanan kavram, yeni çevre hareketlerinin ekolojik özelliği gündeme taşınmasının sonucunda haysiyeti insan merkezci olmaktan çıkarmıştır. Bugün hayvan haklarından yola çıkarak tüm doğayı oluşturan varlıkların haysiyeti tartışılmaktadır. Örneğin bir maden sahası açmak için, orada yaşayan bir toplum kesiminin iradesi ve taleplerini hiçe saymak, onları zor ile bastırmak, o sahadaki doğal bütünlüğü diğer insanların katılımını ve onayını önemsemeden yok etmek bir tahakküm ve eyleyicisi için haysiyet kaybıdır, sevgi olmayışıdır (*absence*), başka deyişle haysiyetsizlik ve sevgisizliktir, yabancılaşmadır.

Haysiyet, bir duygu, bir değer, bir insanlık durumu⁴¹, bir ortak ruh olması, bir içsel nitelik, bir ilişkide oluş olması nedeniyle tanımlanması zor bir kavramdır. Ancak, haysiyete bir saldırı olması durumu ortaya çıktığında bunu anlarız: *ilişkisel* bir kavramdır aynı zamanda. Bizim diğer insanlarla, doğayla, toplum ile ilişkimizde, özsaygı, tanınma, direnme, baş eğmeme, boyun eğmeme gibi kavramlarla anlaşılır olur. Bu kavramlarla içsel ilişkilidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, diğerine, diğerlerine, varlığa, evrene saygı duyma, değer verme, haysiyetini tanıma ile var olabileceği için sevgi ile de içsel ilişkilidir. Haysiyetini kaybetmek yabancılaşmadır.

⁴¹ Haysiyet benzeri bir durumun hayvanlara da dair olup olmadığı burada konumuz dışındadır. Bu konuda pek bir açıklama getirecek durumda olmasam da hayvanlar için de bir haysiyetten söz edilebileceğini düşünüyorum.

Haysiyete saldırıdan söz ederken neyden bahsediyoruz? Bir arada var olma, bir arada geliştirme, üretme ve güzelleştirme duygusu, doğa ile bir bütün olduğumuz, ona bağımlı olduğumuz bilinci, bedenimizin ve anlam dünyamızın saygıyı hak ettiği duygusu haysiyet ile doğrudan ilişkilidir. Bu “bütünlüğe”, en azından o bütünlük potansiyeline saldırı haysiyete saldırıdır. Dünyamızın çelişkiler, eşitsizliklerle dolu olduğunu biliyoruz. Toplumsal ve insani özgürleşmenin bu ayırıcı, baskılayıcı duruma karşı durmak, onun eksik bıraktıklarına karşı harekete geçmek ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bahsettiğimiz bu şey bir bütünleşme potansiyelidir. Örneğin insanların bir araya gelip ortak coşku ve sevinç üretecekleri, toplumsal özgürleşmeye ilişkin bir konuyu, bir hak savunusunun, bir ekolojik tahribata karşı çıkışı anlamlandıracakları bir ortak eylemliliğin veya festivalin yasaklanması böyle bir potansiyeli baskılamaktır. İnsanın bedenine saldırı ve bedensel bütünlüğünü tehdit etmek, buna yönelik fiili şiddet de haysiyete saldırıdır. Sözler ve hakaretler ile kişinin öz saygısını bozmaya çalışmak da haysiyete saldırıdır.

Eşitsizlik de haysiyete bir saldırıdır. Efendi-köle tipi toplumlarda bu eşitsizlik hem zorla hem de bir doğal durum olduğu yönündeki zihin çarpıtmasıyla kabul ettirilir. Toplumda daha güçlü konumda insanların olması, sınıflar arasındaki eşitsizlik, kültürel üstünlükçülük, başkalarının zenginliği ve gücü ile daha “saygıdeğer” oluşları meşru kabul edilir. Bunu açığa çıkaracak her türlü bilinçlenmenin bastırılması ve egemen değer dışına itilmesi efendi-köle tipi toplumların alametifarikasıdır. Bunun son derece karmaşık mekanizmalarla meşrulaştırıldığı durumlarda dahi eşitsizlik haysiyete saldırıdır. Sıradan bir insan, kendi ile aynı statüde (kültürel, sınıfsal, kimliksel) gördüğü birinin kendisinden güçlü ve varlıklı bir

pozisyonda olmasını sorgular. Eşitsizlikleri yaratan koşulları sorgulama yetisi elinden alınmış olduğu için tepkisini bu diğer ayrıcalıklıya yöneltebilir veya kendi öz saygısı aşırır. Yoksulluk, haysiyete bir saldırı durumudur. Bu pozisyonu değiştiremeyen birey öz saygı yitimine uğrayabileceği gibi, haysiyeti aşırı öne çıkararak öz saygısını korumaya çalışabilir. Bir başka durumda ise, bir bakıma egemenler ve egemen iktidar tarafından atanmış birtakım “değer” ikamesi yapabilir. Milleti ile, din-darlığı ile övünerek veya eşitsizliğini doğal ve meşru kabul ettiği üst öteki tarafından (ki bu durumlar haysiyetin kaybedildiği anlamına gelir) tanınma ve temsil ile öz saygısını korumaya çalışabilir. İçin için taşıdığı ezikliği ise başkalarını ezme potansiyeli olarak ortaya çıkacaktır. Klasik dışarıda ezilen evin erkeğinin evdekileri ezmesi; etnik, dini kimlik olarak ezilen birinin veya insan grubunun ezeceği diğerlerini bulması bu duruma örnektir. Bu noktada Andrew Sayer’in bir içsel nitelik ve kapasite olarak haysiyet ile eylem ve davranışlarımızla ortaya çıkan haysiyet (olumsal olan) arasında yaptığı ayrım anlamlıdır (Sayer, 2011. s.194). Bu eleştirel realizmin potansiyel ve hareket halindeki güçler ayrımına uygundur, ontolojik derinlik kavrayışında reel ve aktüel arasındaki ayrıma karşılık gelir. Bireyin haysiyetine saldırıyı deneyimlemesi ise ampirik ontolojik düzlemde ele alınmalıdır. Haysiyetin, bir insani temel nitelik olması ve onu korumaya dönük tepkisi metaReality felsefesinin alanına girer.

Başkalarından daha çok maddi varlığı, gücü, saygıyı hak ettiğini düşünen birinin haysiyetinden söz edemeyiz. O haysiyetini kaybetmiş, yerine aşırı anlam yüklenmiş başka kurgusal değerleri, ideolojileri, yanılgıları koymuştur veya biçimsel bir saygı ve hasbelkader ayrıcalıklı konumunu kurumsallaştıran bir *itibar*ı haysiyete tercih

etmiştir. Ancak, ona karşı duracak biri için haysiyet olması gerekeni işaret eden şeydir. Hepimiz bir diğerine ve diğerlerine bağlıyız, ancak kişisel bağımlılık, özerklik kaybı halinin bir haysiyet kaybı olduğunu söyleyebiliriz.

“Özerkliğe sahip olmak, en azından bir anti-sosyal-lik biçimi olmadığında, farklı olma hakkı anlamına gelmelidir. Eğer birinin kendimizden farklı oluşuna saygı göstermezsek, muhtemelen haysiyetinin kaybı olduğu hissine kapılacaktır.” (Sayer, 2011. s.196).

Çoğu durumda efendi (ezen, kapitalist, egemen) veya ayrıcalıklı konumunu hakkı gören kişi, diğerinin sömürülmesini, öncelikli olarak görevinin saygı göstermek olduğunu kabul etmesinin gerektiğini düşündüğü halde, görünüşte ezilenin (sömürülenin, altta görülenin, kölenin) saygınlığına değer verir, ona kibar davranır, fiili şiddet uygulamaz. Bu sahte bir davranıştır. Karşı tarafın beden bütünlüğüne saldırmaz ama eşitsizliğini kalıcı (ve “doğal”) kılar. İnsan diğerine insan olduğu için, varlığından dolayı değer vermelidir. “Yaradılanı yaradandan ötürü severiz” diyerek eşitsizliği ve diğerinin haysiyetini ezmeyi meşrulaştırma çabalarına aşınayız. Başkasını tanımak, takdir etmek, saygınlığını kabul etmek, kendi ayrıcalığını korumak için veya mecburen bunu yapmak zorunda olmadığında anlam taşır ve değerlidir. Eşitsizlik, sömürü ve tahakküm koşulları (efendi-köle tipi ilişkiler toplumu), insan haysiyetine saldıranın koşullarını da oluşturur. Bu ilişkilerin sorgulanmadığı, sürmesine yönelik gündelik pratik içinde itiraz etmeden ve dahi savunarak yer almak, herkesin her gün karşılaştığı insan haysiyetine saldırılarla yüzleşmektir. Bununla kendi saygınlığını koruyarak baş etmek için eğer itiraz etme yolu seçilmediyse, başka yollara başvurulur. Başkalarına yardım, hayırseverlik bu yollardan biridir. Onları yardıma

muhtaç kılan koşulları sorgulamadan bu tip hayırseverlik işleri haysiyet devşirmekten ziyade sahte bir kendini parlatma, kendini özne, ötekini ise bağımlı nesne kılmanın yoludur. İnsanları yardıma muhtaç kılan diğer bir gerçeklik ise felaketlerdir. Olağan durumda insanlar, diğerleri sadece insan olduğu için harekete geçer. Farklılığın, ayrışmanın yerini dayanışma, bir arada diğerinin iyiliği ve yaralarını sarması için eyleme etkinliği ve ruhu egemen olur. Eşitsizliği oluşturan yapı, o zaman-coğrafyada -geçici olarak- çökmüştür ve adeta insan temel-durumuna döner. Ta ki, egemen iktidar bu ruha müdahale edene, bu dayanışmayı çalana kadar. Deprem tam da bu insani temel duruma dönüşün tecrübesini yaşatır. Eşitsizliğin meşrulaşmasının yerini dayanışmanın öznelliği alır.

Haysiyet, insanın becerilerini, kapasitesini kullanabilmesiyle beslenir. Bağımsız olma (bağımlı olmama) hali ile haysiyetin doğrudan bağlantısı vardır, başkalarına ihtiyaç duymak değil ama kendi bireysel varoluşu için bile başkasının yönlendirmesi altında olmak, özgürlük hissi yokluğu haysiyet üretmez. Bu anlamda, haysiyet diğerleriyle gönüllü ilişkinin koşuludur. Şöyle diyebiliriz: Dayanışma ancak haysiyet sahibi insanlar arasında mümkündür. Belli durumlardan dolayı insanlar başkalarının yardımına muhtaç hale gelebilir, bir ekonomik yıkım sonrası, bir felaket sonrası vs. Burada dayanışma ile yardım elini uzatanın üstünlükçülüğü arasında ince ama çok önemli ayrımlar vardır. Sadaka kültürü ile dayanışma kültürü birbirine zıttır. İlki haysiyeti aşındırırken, diğeri dayanışmayı ve dolayısıyla haysiyeti de güçlendirir. İktidar¹'in koşulu ikincisidir, ilki ancak iktidar² üretir.

Birtakım dünyevi çıkarlar, zenginlik ve güç elde etmeye aşırı anlam atfı ile ortaya çıkan haysiyet yoksunluğunun doğurduğu birtakım eylemler, faili tarafından içsel bir eksiklik olarak yaşanır. Birileri çıkarı için bir diğerrinin mülkünü gasp ediyorsa, doğayı katlediyorsa, halk sağlığını tehdit ediyorsa ve suça bulaşırsa bunun genel geçer hukuk normunda ve ahlaki olarak sorunlu olduğunu bilir. Buna rağmen bu eylemi gerçekleştirenler haysiyetlerini feda etmiştir. Bu failler bunun için geçmişte çok ezilmiş olmalarını, dünyaya dair anlam bütünlüğünü güç elde etmek üzerine kurmalarını veya sadece fırsatları ve imkânları değerlendirdiklerini gerekçe gösterebilirler. Bu eksilen haysiyetin ve başka deyişle öz saygının yerine, kurumsallaşmış bir dışarının saygısını, itibarını koymak isterler. Bu ise onların gösterişçi eğilimlere yönelmelerini sağlar, gösterişli arabalar, silahlı korumalar vs. Aynı zamanda, başkalarının varlıklarına nasıl el koydularsa kendi varlıklarına da benzeri şekilde el konulabileceğini bildikleri için konumlarını muhafaza etmek adına bu ilişkileri sürekli kılma çabasına girerler. Genelde değer krizi içinde olduklarından dini veya ege-men ideolojiye bağlılığı öne çıkarırlar. Bu güçlü, hakim imajlarını çok önemserler. Konumlarını korumak için başkalarını ezmeyi, kamusal kuralları çiğnemeyi, rüşvet vermeyi vs. sıradan pratikleri haline getirebilirler. Güvenilir olmak, sözünün eri olmak gibi değerler ile haysiyet korumak yerine, “itibar”larını korumayı tercih etmeleri bundandır. Kısacası, burada itibar için haysiyetin feda edilmesi durumunu görürüz. Türkiye’de 70’lerde işçi sınıfı ve küçük memur için işinin erbabı olmak, sözünün eri olmak, güvenilir olmak, dürüst olmaktan mütevellit haysiyet sahibi olmak nispeten öne çıkarılan, idealleştirilen değerdi. Bu durum, sinemaya Yaşar Usta’nın tiradı ile ve benzeri pek çok örnekle (aile değerleri ile beraber)

yansıdı. Zamanla, dünyada ve Türkiye’de üretim ve bölüşüm rejimindeki ve devlet alanı siyasetindeki dönüşümle bu durum değişti (mülksüzleştirme, sadece bu dönemin meselesi değil, başından itibaren bir sermaye birikim biçimiydi, oysa burada bahsettiğimiz hukuk normlarında ve hukukun işleyişinde dönüşüme yol açan bir dönemsel değişimdir). Bu değişimin, haysiyet lehine olmadığı açıktır. Yabancılaşma ve konumuz olan değer krizlerinde dahi, mutlak bir dönüşüm olmaz. Her zaman insan ve toplum için bir umut söz konusudur. Günümüzde de tüm baskılara rağmen gerçekleşen pek çok çalışan sınıf direnişinde, aşırı baskı, hareket kontrolü, aşırı gözetleme gibi haysiyet kırıcı sebeplerde işverenin geri adım atması direnişçilerin önemli taleplerindendir. Çeşitli toplumsal hareket ve direnişlerde de haysiyet hareketine geçirici bir potansiyeldir.

Haysiyet, insanın olağan koşullarda korumak istediği, bunun için mücadele ettiği, bedeni üzerinden kişiliği tehdit edildiğinde alarma geçtiği bir duygudur. Bir otorite karşısında haysiyetini kaybedenin beden dili ile haysiyetini tehdit altında hissettiği için korumaya geçenin beden dili arasında farklılıklar vardır. Bir dış ezenin tahakkümü ötesinde, eşitler arasında da ezilenlerin birbirini ezme potansiyeli nedeniyle sıkça haysiyetlere saldırma durumları vakayı adiyedendir. Kenar mahalle delikanlılarının bitirim duruşları, beden dilleri bir yıkıcı erkeklik ile ilgili olduğu kadar sürekli tehdit altındaki haysiyetleri ile de ilgilidir. Andrew Sayer, flamenco dansının, Güney İspanya’nın damgalanmış ve ezilen çingenelerinin sanat-sal bir başkaldırısı olduğunu söyler. Flamenco dansındaki ciddiyet vakur öfkelerini, sert ve gururlu hareketler haysiyetin sanata dönüşmüş beden dilini ifade eder.

Kurumsal egemenler açısından tahakkümün sürdürülebilirliği çok önemlidir. Bunun için çok incelikli yöntem ve stratejiler ile ezilenin haysiyetine saldırılır. Bourdieu sosyolojisi bize bu incelikli yöntemlerle ezilmenin nasıl kuşaklar boyu kurumlarca yeniden üretildiğini ve ezilenlerin bedenlerinde nasıl içselleştirildiğini gösterir (Bourdieu, 2015). Bu süreçler iktidar2 ilişkileridir. İktidarlar, tetikçileri, işkencecileri, zorbaları, çeteleri ile, haysiyeti teslim almanın yolu olarak çıplak şiddet ile bedene saldırırlar. Küfürler eşliğinde, genç bir insanın bedenini sürüklemek, o beden üzerinden bir halkın haysiyetine saldırmak, kadınların bedenine cinsel saldırıda bulunmak, direncin itici gücü olan halkın haysiyetini kırmayı hedefler (ya da bunu yapan insanın yıkıcı hıncını yansıtır ki bu zaten onun en ufak haysiyet kırıntısını kaybettiğini gösterir. Lakin, bunun büyük bir hukuki vakaya dönüşmemesi bunun bir iktidar stratejisi olduğunu gösterir). Fakat haysiyete saldırı sadece görünür şiddet ile yapılmaz. Bir sonraki etapta daha sinsi şekilde meşrulaştırılan tahakkümün nasıl yeniden üretildiğini görürüz, okul, hukuk sistemi, siyasal kurumlar, iş ve gündelik hayat pratikleri ile hayatların her kanalına sızan tahakkümdür bu. Buradaki ezme ilişkileri de iktidar2 altındadır.

Haysiyet bir insani temel-durum niteliğidir. Bundan dolayı içsel boyutu olduğu gibi, insanların birbirlerine davranışları ile açığa çıkan ilişkisel, olumsal bir boyutu da vardır. Efendi-köle tipi ilişkiler eşitsizlik yaratır ve eşitsizlik haysiyet kırıcı bir durumdur. Haysiyetin bir kitlesel talep ve eylem oluşturması egemen sınıfların ve egemen güçlerin iktidarını tehdit eden bir unsur olduğu için, stratejik olarak bu haysiyet ya bertaraf edilmeli ya da yerine başka şeyler konulmalıdır.

Toplumsal baskıya karşı temkin anlamında ahlak ile eudaimonistik bir ahlak arasında ayırım yaparak, haysiyetin ikincisi için bir çıkış noktası olabileceğini söyleyebilirim. Hayat bu anlamda bir çeşit haysiyet sınavıdır,

özellikle efendi-köle tipi toplumlarda. Ayrıca son derece zorlayıcı ve travmatik bazı deneyimler hayata dahildir. 1977 tarihli Larisa Shepitko'nun yönettiği Voskhozhdenie (The Ascent – Turmanış) adlı filmde, İkinci Dünya Savaşı'nda Alman İşgali altındaki SSCB topraklarında iki partizan esir düşer. Bu iki esir yoldaş Sotnikov'un ilk andan itibaren uzlaşmayan ve haysiyetini (ve onunla özdeşleştirdiği ideallerini) hayatının önünde tutan tavrı ile Rybak'ın hayatta kalma dürtüsü ile ikircikli hale gelen tavırları karşılaştırılır. Mutlak tahakküm ve esaret koşullarında hayatın çok fazla seçenek sunmadığı berbat bir durumdur bu. Film bu kahredici ikilemi anlatır ve insanın üzerine bindirilen çok ağır bir yükür bu. Faşizmler ve mutlak tahakkümü egemen kılmaya çalışan doktriner pratiklerin haysiyetsizlik ve haysiyet düşmanı olduğunu tekrar vurgulayalım. Bir başka çarpıcı film, 2023 tarihli Jonathan Glazer'in yönettiği The Zone of Interest filminde yine İkinci Dünya Savaşı'nda Auschwitz toplama kampının hemen bitişiğinde, kampa tamamen *tezat* bir hayat yaşayan kamp komutanı Rudolf Höss ve ailesinin evi ve ailesi merkezdedir. Alt sınıftan gelen komutanın karısı Hedwig için bu sınıf atlama vesilesi ve geldiği konum her şeyden önemlidir. Ona bunu sağlayan faşist rejime müteşekkirdir. Onu ziyarete gelen annesi de bize sınıf ezikliğinin ve bu eziklikle var olmuş, dışında gelişen faşist tahakküme bir ırka doğması nedeniyle kurban olmadan ve aktif olarak katılmadan dahil olmuş bir bireydir. Etrafında olanların, geceleri yakılan bedenlerin farkındadır. Bir sabah güzel bahçede kızıyla gezerken “acaba Ester de burada mı, hani evine temizliğe giderdim” der ve sınıf kinini beyan eden birtakım cümleler sarf eder. Haysiyeti korumanın öncelik ve değer olmadığı, haysiyete saldıran bir yapı içine düşmek, bu tip kesişimselliklerde oldukça çarpıcı sonuçlar doğurabilir. Anne Elfryda, geceleri yakılan insanların kokusuna yine de

daha fazla dayanamaz ve sessizce kızının yanından ayrılır. Bu tip yakıcı ve seçeneklerin azaldığı durumlarda farkındalığın, haysiyeti korumak ve yabancılaşmadan arınmak için önemli olduğunu düşünüyorum.

İonna Kçuradi “fikirler saygı konusu değil, değerlendirme konusudur ama insanlar saygı konusudur” diyor. Fikirlerle saygı duyulması talebinin yersizliği konusunda son derece haklı olduğunu düşünüyorum lakin insanların nihayetinde o da yapılarca şekillenmiş bireyler olarak ve inisiyatif ve faillik alanını kullanış biçimleri ve fikirleri o “insanlıktan” bağımsız değil. Bu anlamda “insana saygıya” çağırmanın altını doldurmamız veya başka yerden bakmamız gerekiyor. O yer kanımca haysiyettir. İnsanın haysiyetine saygı duymamız gerekiyor, zira kendi haysiyetimizi korumanın yolu buradan geçtiği gibi bir iletişim ve bir arada olma olanağı veya birlikte gelişme imkânı buradan geçiyor.

Daha önce de değindiğimiz gibi, bireyin haysiyetine saldırıyı deneyimlemesi ampirik ontolojik düzlemde ele alındığında haysiyetin harekete geçirici potansiyeli bir nedensel güç olarak reel düzlemdeki potansiyel boyutuyla ortaya çıkar. Bu harekete geçirici potansiyel ile geç dönemde –2010lu yıllarda– farklı coğrafyalarda büyüyen ve kitleselleşen haysiyet ayaklanmalarını anlamaya çalışabilir, bir isyan diyalektiği kurarak bir nedensellik sorusu sorabiliriz. Haysiyetin akamete uğratılmış, istismar edilmiş ve tehdit edildiği tahakküm ve sömürü koşulları yabancılaştırıcı koşullardır. Haysiyet niteliğinin bu koşullara karşın mutlak teslim olmama ve direnmeyi kışkırttığını söyleyebiliriz. Haysiyete saldırıdan, bunun insanlardan çekilip alınmasından doğan boşluk onları direnmeye ve özgürleşmeye çağırان bir *olmayıştır*.



SONUÇ

Yabancılaşmadan Arınma, Kurtuluş İmkânı

“Her şeyden önce, İnsanları ezerken ve sömürürken efendiler, insanların (kendileri dahil) esasen özgür, yaratıcı, seven, doğru davranan, tinsel ve büyülenmiş olmayan, düal olmayan varlıklar olduğu yanlışlamasından muzdariptir ve bunu teşvik ederler. Ezilenlerin çoğu ile birlikte, kim olduklarını gözden geçiriyorlar. Efendi-köle tipi toplumların yükselişi ile birlikte bir tür yapısal günaha veya kötülüğe “düşme” söz konusudur. Moda bir Lacano-Hegelci üst anlatıda olduğu gibi, dilin ve sembolik düzenin gelişmesiyle ilksel olmanın ötesinde ve dolayısıyla çaresiz olmaktan uzak olarak, yabancılaşma jeotarihseldir ve tersine çevrilebilir. (Bhaskar burada Zizek’e gönderme yapıyor – y.n.)” (Bhaskar, 2016 s.156).

Bu yıkıcı etkiden kurtulmak mümkün olacak mı? Elbette, Marx’ın açıklamalarından beri bunun tarihsel olduğunu biliyoruz ve Bhaskar’ın söylediği gibi zaman ve mekan içinde birtakım koşullarla ortaya çıkan yapılar dönüştürülebilir, yabancılaşma tersine çevrilebilir. Ancak engellerin ne denli büyük olduğunu da biliyoruz. Öncelikle bunu anlamamız gerekli. Yabancılaşmaya yol açan özel mülkiyet, emeğe kapitalist el koyma, onunla içsel ilişkili devlet, şiddet mekanizması ve ideolojileriyle kapitalist devlet iktidarı ve onların yanılsamalarına karşı bilimsel açıklamalar hayati önemdedir.

Bu ekonomik, siyasi ilişkilerin yapısal dönüşüme uğraması ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kalkması yabancılaşma olarak ifade ettiğimiz etkilerden kurtuluşun koşuludur. Tarihimiz buna yönelik sosyalizm deneylerinin bu konuda başarısız olduğunu gösterdi. Bu

başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, kısaca değinecek olursak, bu başarısızlık aslında yabancılaşma koşullarının neden kaldırılmadığı olduğu gibi, kapitalizm ve ulus devletin bu denemelerde belli biçimlerde yeniden üretildiğini gösteriyor. İradenin bir parti elitine veya hatta liderine verilmesinin, o “sosyalist” devletin sadece içeri referansı ile değil, diğer –kapitalist– devletler (dış) referansı ile de ele alındığını, bunun da kapitalist devletlerdeki benzer bir iktidarın yeniden üretilmesine yol açacağını tarih dersi olarak not edebiliriz. Ayrıca iktidarı fethetme olarak devrim fikri ve pratiğinin de, irade temsili anlamına gelen temsil sisteminin radikal aşılması olmadığını gördük.

Tüm insanlığın özgürleşme/kurtuluş ufkunun, yabancılaşmadan kurtuluş ufku olduğunu söyleyebiliriz. Bunun insanlığın nasıl olacağını deneyimleyerek, paradoksları aşarak belirleyeceği bir (veya birçok) komünizm/komünalizm olduğunu söylemekte bir sakınca yok. Bu birin özgürlüğünün bütününe özgürlüğüne bağlı olduğu bir toplumdur. Anarşist coğrafyacı Elisee Reclus’un dediği gibi “Doğum, ünvan ve varlık yoluyla efendi olmayan ve köken, toplumsal sınıf ve maaş aracılığıyla köle olmayan yeni bir toplum.” Yeni dönemde bu ufkun muhakkak ekolojik içerimleri olmasının zorunluluk olduğunu biliyoruz. “Kapitalizm, antropolojik bir felakettir (Vendenberghe; 2016, s.78).” Yabancılaşma toplumsal varlığın her alanında birden işleyen bir süreç ise, ondan arınmada her alanda farkındalık ve pratik gerektirir.

Yabancılaşmanın kapitalizm sonrası bazı ‘sosyalist’ denemelerdeki durumu önemli bir tartışma konusudur. Ernest Mandel bu konuyu ele almıştır. Doğu Bloku ideologları devletlerinin temsil ettiği ‘sosyalizm’de yabancılaşmanın ortadan kalktığını savunmuştu. Mandel ve

Novack, buna itiraz eder: Adeta politbüro talimatıyla yabancılaşma ortadan kaldırılmıştı (Mandel, Novack: 1975). Oysa insani potansiyelleri kısıtlayan şey sadece üretim araçları üzerindeki kapitalist mülkiyet değil, toplumsal varlığı bir bütün olarak kısıtlayan tahakküm ilişkileridir de.

Mandel, yabancılaşmanın tarihsel bir olgu olduğunu kabul etmekle birlikte, kalkacağı koşulların kapitalizmin tasfiyesinden fazlası olması gerektiğini savunur. Mandel'in düşüncesi, komünizme bir geçiş dönemi olarak sosyalizmde meta üretiminin ve devletin sürmesi ile ilgilidir ve referansı 20. yüzyıl deneyimleridir. Bunların başarısız ve artık kötü örnekler olması bir yana, Lenin'in dediği gibi kendi gerçekliğini ve ilişkilerini oluşturacak sistem(ler) olacağını ve bunun şimdiden –en azından devlet olmayan devlet (bir geçiş devleti anlamında) ve emekçi kitlelerin reel ve topluca bir katılımı koşullarında doğrulanmış– bir cevabı olmadığını belirtmek gerekir. Mandel'in bu tartışmayı yaptığı dönemde bu deneyimlere, tüm eleştireliliğine rağmen, bu büyük denemenin, kapitalizmin yeniden üretilmesine vardığını ifade etmenin güçlüğü veya henüz tespit edilmediğini de göz önünde bulundurmak gerekli.

Vandenbergh, Marx'ın ifadelerinde proletaryanın hem yabancılaşma ile kötürümleşmiş olması hem de kapitalizmin mezar kazıcısı olması arasındaki çelişkiyi ifade eder. Gerçekten de, bu tahribatın etkileri ve kapitalist üretim tarzının boyutu, kapitalist ulus-devletlerin geldiği olağanüstü durum ve insani yabancılaşmanın ve etkilerinin bu denli boyutlanması, bunun yanında bunu aşmaya yönelik deneyimlerin başarısızlığı, zorluğu gösteriyor. Yabancılaşmanın boyutları birbirine indirgenemez, her biri kendi başına özerk etkiler üretmektedir. Ancak bu durum bir umutsuz nihilizme sürüklememeli

bizi. Olgun Marx'ın gerçekliği anlama ve dönüştürme çabası ile genç Marx'ın iradeye, insanın dönüştürücü gücüne inancı tüm hayatı boyunca bitmeyen mücadelesi feyz alacağımız şeydir. "Olgun Marx genç Marx ile karşılaşma içinde değildir; onu önvarsayar" (Vendenberghe; 2016, s. 87).

Tahakküm edici iktidara direniş, yabancılaşmadan arınma bahsinin temel unsurlarından biridir. Yukarıda İktidar bahsinde değindiğim gibi; İktidara bir karşı duruş veya bir değişim, onun etki (ilişki) alanındaki faillerden gelebilir. Böylesi bir değişim asla basitçe bir nedensel gücün etkisiyle olmaz. Yukarıda siyasi yabancılaşma biçimi olarak ele aldığım temsil sisteminin sorgulanması gerekir. Siyaset bireyleri feda etmemeli, onları basit neferlere çeviren siyaset sorunludur. Bhaskar'ın söylediği gibi bu onları bağımlı kılan, araçsal ve şartlı bir ilişkidir. İnsanların özerk ve özgür olacağı bir ufkun hep yanı başımızda olması gerekir. Yatay olarak örgütlenmiş ama hiyerarşik olarak, tanımlanmış sınırlarda hareket etmek için organize edilmemiş toplumsal hareketler önemlidir. Bunların tarihi incelenmesinin ve anlatılarının egemen anlatılardan koparılması, bugünün güç arayışındaki siyasi aktörler tarafından küçümsenmelerine izin verilmemesi, o güç arayışına araç yapılmamaları gerekir. Adanmış siyaset önemlidir ama bu adanma fetişleştirilmiş bir siyasi grup, hakaret veya partiye yönelik değil, birin ve bütünün özgürlüğüne yönelik olması gerekir. Bu anlamda özgürlük kavramının sulandırılmasına karşı durmak gerekir. Adanmışlığın değer haline geldiği bir siyasi yapı öte yandan bir çeşit mikro-iktidar odağı olduysa yıkıcı bir dönüşüme uğramıştır.

İnsanların haysiyetleriyle oynanmasının bir itiraz unsuru olması için, onların haysiyetleriyle ilgili bir taahhütlerinin kalmış olması gerekir. Direniş her yerededir,

ama bu çoğunlukla politik duyarlılık içermez. Fabrikada işçinin ücret veya basit koşul düzeltilmesiyle ilgili talebine yönelik gerek sendikal çaba gerek işi savsaklaması şeklindeki direniş, Marksist anlamda sınıf mücadelesi midir?

İktidarın benzeş bir mantığı var; *Kronştad*'dan *Gezi*'ye ve *Tahrir*'den *Black Lives Matter*'a aldığı tavır. Bu tavır, tahakküm edici iktidar edenin kendini koruma ve iktidarını büyütmesine yöneliktir. Ama toplumsal girdap politik ezberlere ve kalıplara girmiyor. Karşı iktidar hikayeleri sürprizlerle ortaya çıkıyor. Hep ters köşe yaparak ortaya çıkıyor. Geçmişte başka iktidara karşı iktidar odaklarının mücadelelerinin ve tarihsel koşulların bunu hazırladığını inkâr etmiyoruz. Ama çoğunlukla bu tip anların ortaya çıkması pek çok koşulun bir araya gelmesi ile oluyor. Tarihsel anlatı ise hep böyle olmadığını anlatan çarpıtmalarla dolu. Bir etkin fail tarafından çalınması, siyasi devrimlerin ortak özelliği (hemen hemen). Zaten devrim denilen olağanüstü anlar (dönemler, zaman kesitleri), pek çok koşulun, iteklemenin ve çekilmenin bir araya geldiği toplumsal (fiziksel bir benzetme yapalım) girdap dönemleri; hem kuvvetle içine çekiyor hem merkez dışına atıyor. Bu koşullarda güç akışlarını tıkayan, tutan failin hareketin yönünü belirlemesi, sahip çıkması veya akışı güçlendirmesi mümkün oluyor. Ama mekaniğin asıl işlediği akışkan şey belirlenen oluyor. Bu su hiç durmuyor, ama iktidar yerini başka iktidara bırakıyor.

Mandel'in bürokrasi analizi, iktidarın kendini oluşturan dinamiklerden ayrılışını, belirivermiş güçler olarak onlara indirgenemeyeceğine yönelik eleştirel realist teze tarihsel destek sunmak açısından faydalıdır. Ekim Devrimi sonrası, Stalin dönemi ve bütün olarak SSCB bunun için uygun bir araştırma konusudur. Mandel'in

SSCB'nin öncesinin, söylemi ve ortaya çıkan niteliği ile ilgili tartışmaları bu konuda verimlidir.

“Bürokrasi çok yüzölçümlü bir canavardır ve bu şekilde kavranılmalıdır. Kökleri iktisadi ve kurumsaldır. Gelişme süreci siyasi-stratejik seçimleri gerektirir. İdeolojik kendini haklı gösterme ve yozlaşma süreçlerinde yansımasını bulur. İktidara yükselişi negatif kadro seçimi mekanizmalarıyla sağlanmıştır.” (Mandel, 1992, s. 15).

İktidar alanı savunulan ve kutsanan bir şey. Bu yozlaştırıcı ve yabancılaştırıcı bir etkidir. Ezilen ulusun ezen ulusu referans alması, ezilen sınıfın parti arayışı veya o partinin devlet alanını referans alması hep bundan. Erken dönem anarşistlerin sezgisel olarak gördüğü şey bu olmalı; araç yapmaya çalışılan şey kendi yapısallığını kuruyor ve fail araca dönüşüyor. O nedenle kurtuluş ve özgülleşmeyi birbirine yedirmeye değil; bir arada ele almaya, düşünmeye çağırıyoruz.

Srecko Horvat, aşk ve devrim kavrayışlarını bir arada ele aldığı Aşkın Radikalliği yapıtında, icat, ilham, arayış, dinamizmi her ikisi için de yaşamsal ve sürmediği takdirde aşkı da devrimi de öldürecek dinamikler olarak görüyor. Nasıl ki bu dinamikleri yeniden üreten şeyi öldüren alışkanlıksa, devrim de ‘icat’ etmeyi durdurduğunda geriler. Peki, devrimin bu dinamizmini durduran nedir? Devrimler kitlelerin eseriye diplerden gelen akışın durmaması gerekir. Toplumlarda bu akışı bir alışkanlığa ve yabancılaşmaya bırakan, temsil sistemidir. Bir iktidara devredilen yetki, bu kanallar yerine temsil edici bir faile devredilmiş yetki. Bu andan itibaren alışkanlık başlar, icat bir çocuksu onaylanma yönlendirmesiyle olur ancak ve zamanla o kanallar tıkanır.

“Açıksa, yapmamız gereken, ezenler ve ezilenlerin ilişkisinin kendilerini ve bu ilişkinin kendisini

iktidar2'yi dönüştürmek üzere, ezilenlerin daha fazla İktidar1'e sahip olmalarını sağlamaktır” (Bhaskar, 2017b).

Bhaskar'ın iktidar1 kavramı ile birlikte gelişme, bir arada yapma gücünü ve iktidar2 ile de tahakküm edici gücü ifade ettiğini görmüştük. İktidar1 vasfının azalması iktidar2ye alan açıyor. İktidar2 faillerinin fenomenleri pragmatik ele almalarına sezgilerini bu yönde aşırı işletmelerine ya da yalan üretmelerine yol açıyor. Bu da bir gerçekten uzaklaşma halidir. İktidar1 vasfı yitmiş iktidar2, demagoji üretmek zorunda kalıyor. İktidar alanını korumaya yönelik pragmatizmi devreye giriyor.

İktidar, işaret edebilme (gösterebilme) yetisidir. İktidar2 için bu kaybolduktan sonra geriye çıplak zor ve yoğun çarpıtma kalacaktır. Makro düzeyde tahakküm edici iktidarlara hikayelere ihtiyaç duyar. Bu hikayeler muhakkak bazı gerçeklere dayanmak zorunda olsa da, egemen ve galip olanın, işaret edebilme avantajı ile pek çok inkâr ve yalan ile yeniden yazılır ve sunulur. Yenilgilerden “zafer”ler üretilir (Nazilerin Reichstag komplosundan bir mağduriyet ve tarih üretme çabası gibi.)

Ulus-devlet koşullarında ona karşı durmak çok güçtür. Kendini yalıtıma çalışan karşı hareketleri kendine çeken, devlet içinde “ezilen” bir halkı bu itiraz ile ulus-devletleşme sürecine sokan bir çekimdir bu, iktidarın vakumudur. İktidara karşı olan hareket, o iktidar alanını fethetmeyi başarır, o alan da onu fethetmiş olur. Bir karşı iktidar hareketi iktidar fikriyle de savaşmalı, iktidar2'yi reddedip, kolektif bir iktidar1 koşulu ortak amaç olmalıdır.

Her an ve her durumda doğru karar verme yetisi hiç ama hiçbir insana bahşedilmedi. Herhangi bir kolektif de her durum ve anda doğru karar verme garantisi veremez. Kritik anlarda kaçınılmaz olan bu karar verebilirlik ve

liderlik yetisi bir iktidar kredisi olmamalı. Zira o andan itibaren ortamın kimyası değişir.

Bhaskar'ın iktidar düşüncesine ilişkin pek çok sorunu sadelikle çözen iktidar1 ve iktidar2 ayrımını, Mann'ın Weber/Engels feyizli makro iktidar analizleriyle ele almak çok verimli olabilir.

Radikal dönüşüm konusunda Mann sağda kalır; orada bırakalım. Bhaskar'ın iktidar ayrımı devrim konusu üzerinde düşünmek için çok verimli bir alan açıyor bize. Devrimler, bir tahakküm edici iktidar biçiminin (iktidar2) çok zayıflaması sonucu, o egemenlik alanının dışarıda tuttuğu veya ikna edemediği faillerin iktidar mekanizmalarını değiştirip, yapısal dönüşüm için koşulları oluşturmasıdır. Tarih bize devrimlerin tek bir faili olmadığını ama belli kliklerin iktidar oyunlarını daha iyi oynadığı için devrimleri ele geçirdiğini gösteriyor. Devrimler bir iktidar fethine dönüşüyor. Buna yeni bir iktidar2 kuruluşu diyebiliriz ve şimdilik devrimin bu dönüştüğü duruma devrim2 diyelim. Bir “kurtuluş” gerçekleşmiş oluyor ama bu bir iktidar1 marifetiyle özgürleşmeye dönüşemiyor. Horvat'ın verimiyle; devrim muhakkak aşk ve iktidar1 ile ilişkili bir şey. Eğer aşk ve iktidar1'i hayata geçiremezsek devrim de sürmez, çalınır, başka bir şeye (iktidar2) dönüşür. Özgürleşme/kurtuluş gerçekleşmez, özgürleşme ufku kurtuluşa yedirilir.

Bu mevzuların evrensel bir kullanım kılavuzu olmayacak. Her jeo-tarihsellik kendi koşulunun yarattığı ve onu dönüştüren özellikle hikaye edilecek. Bazen başarılamayacak, bazen başarılacak. Ama hepsi bütün insanlığa mal olacak. Dünyaya başarmak için gelindiği kapitalist bir illüzyon zaten, değil mi? Horvat'ın iddiasına göre, Ernesto Che Guavera, kendi ve içinde bulunduğu

anlam dünyasında devrim2'nin bir iktidar2 ile şekilleneceğini sezmiş ve bu nedenle kendini aşk ve devrim içinde kalarak sonsuzluğa havale etmiş olabilir.

Siyasi iktidarın alanının fethedilmesi bir devrimin hedefi ve nihayeti olarak algılanagelmiştir. Paris Komünü dersi olarak çıkarılmış olan, burjuva iktidarının dağıtılması ve yeni iktidarın kurulması Marksist devrim kavrayışı olmuştur. Bu devrim1 kapsamında değerlendirilebilir. Ancak şunun vurgulanması çok önemlidir: Devrim2, bir temsil sisteminin sürmesi ile mümkün olur. Yani kitlelerin yetkisini, potansiyelini temsil edecek bir profesyonel elitin temsili ile sürmesi, kitlelerin buna tabi olması. Ne var ki, iktidar1'in toplumsal anlamda koşulu bu tip bir temsilden özgürleşmeyi gerektirir. Devrim'in devrim1 olarak kalması ve insanları birlikte geliştirmesi ancak bu özgürleşme/kurtuluş ile mümkün olur. Kitlelerin katılımı gerekli ve yeterli olan şeydir. Kitleler iktisadi, siyasi, sosyal hayata ellerinde, zihinlerinde bir elitin veya kült liderin işaret ettikleriyle de katılabilirler, bu toplumsal iktidar1 değildir (Çin Kültür Devrimi bu şekilde ele alınabilir, orada kitlelerin katıldığı şey kendilerini temsil edecek kült lideri onaylamaktı). Tarih okumalarında, örneğin SSCB'nin Stalin sonrası iktidara gelen kliği, "liberal" eğilimleri nedeniyle "sosyalist" yolda saptı türü bir tarihsel önerme, iktidar kavrayışının tamamen iktidar2 şeklinde olduğunun itirafıdır. Kitlelerin tüm potansiyeli ile paylaştığı, katıldığı bir iktidar söz konusu olsaydı, öncelikle tarihi kültleştirilmiş liderler üzerinden okumazdık. Sonra zaten o yapısallık basitçe bir temsil eden partideki görev değişikliği ile böyle "büyük" dönüşümlere izin vermezdi. Bu tür iddiaların kendisi bile devrim'in çoktan iktidar2, yani aşkını yitirmiş bir temsil sistemine dönüştüğünü gösterir.

Yabancılaşmanın, insanın bir doğa ile bütünleşik kökenden ayrılması şeklindeki yorumunun, yabancılaşmadan arınmanın bir ilkele dönüş özlemi, yeniden büyülenmenin bir ilkele dönüş çağrısı olarak anlaşılması ciddi olarak sorunlu bir kavrayıştır. Kapitalizmin yabancılaşmayı toplumun hücrelerine yayan bir ilişki olduğu doğru olsa da, önceki toplum biçimlerinin de doğayı birtakım mitler haricinde araçsal ele aldıklarını söyleyebiliriz. Murray Bookchin, bu konuda yapılmış ve romantik yorumlardan arınık antropolojik çalışmalardan aktarır; ekolojik bilinç bir kural değildi, dünyanın çeşitli yerlerinde eldeki araç gereç ve silahlarla hayvan soykırımı veya ekolojik denge bozucu faaliyetler söz konusudur. Ayrıca pek çok komünal üretim yaptıklarına dair veriler bulunan toplumda dahi, çeşitli iktidar biçimleri (idari, askeri, cinsiyet eşitsizliği) bir arada görülebilmekteydi.

İnsan çevresini, yaşadığı dünyayı değiştiren bir tür ve tasarlayıp dönüştürme gibi bir yeteneğe sahip. “Bu yetenek, günümüzün akıl dışı toplumu tarafından çarpıtılmış olsa da, dünyayı değiştirme yeteneği doğanın bir armağanı, insanın biyolojik evriminin ürünüdür; yani, teknoloji, akılcılık ve uygarlığın ürünü değildir.” (Bookchin, 1998, s. 46). Özgürleşmiş insanın dönüştürücü potansiyeline güvenmemiz gerekir. Bu kaybedilmiş bir geçmiş değil, mümkün bir gelecektir.

“Tüm bunlar, birçok teknolojinin içkin olarak tahakkümcü ve ekolojik açıdan tehlikeli olduğunu yadsımak ya da uygarlığın bulunmaz bir nimet olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Nükleer reaktörler, büyük barajlar, merkezi endüstriyel kompleksler, fabrika sistemi ve silah endüstrisi –bürokrasi, kent felaketi ve günümüz medyası gibi– başlangıcından beri zararlıydı. Ancak, 18. ve 19. yüzyıllarda, Kuzey Amerika’nın geniş alanlarını ormansızlaştırmak, yerli halklarını fiilen yok etmek

ve bütün toprağı aşındırmak için buharlı makineye, kitlesel üretime ya da dolayısıyla dev şehirlere ve eli uzun bürokrasilere ihtiyaç yoktu. Aksine, demiryollarının ülkenin bütün köşelerine varmasından bile önce, bu tahribatın çoğu, basit baltalar, barutlu tüfekler, atlı katarlar ve sabanla gerçekleştirilmişti.” (Bookchin, 1998, s. 36).

Eleştirel Realizmin yukarıda açıkladığımız toplumsal varlığın dört düzlemi yaklaşımı bize çok önemli katkılar sunar. Yukarıda açıkladığımız TEDM de, yabancılaşmadan arınmış bir toplum için önemli bir kavrayıştır.

“Zira böylesi bir toplum, geçmişinden devraldığı ve çevresinin dayattığı tahditlerden (ama sanırım fırsatlardan değil) kurtulmuş, koşulsuz (‘mesul’) insan kararlarının kusursuz bir ürünü olarak kavranamaz artık. Tam aksine insanların, içindeyken, kendi doğal (türsel) güçlerini geliştirme ve kendiliğinden yaşama geçirme olanaklarını azamiye çıkarmak için kendi sosyal varoluş koşullarını (sosyal yapıyı) öz-bilinçli bir biçimde dönüştürdükleri bir şey olarak kavranmalıdır.” (Bhaskar, 2017, s. 68)

Yabancılaşmadan arınma⁴², eleştirel realizmin felsefe, sosyal teori ve bilimde bir özgürleştirici hareket olmasıyla merkezi saiklerinden biridir. Yabancılaşma, kendinden başka bir şey olmanın koşuludur. Kendine asli olandan ve doğasından ayrılma, kopma, yabancı kalma durumudur. Ancak bu yanlış anlamaya oldukça müsait ifade eleştirel realizmin kavram seti ve açıklamaları ile

⁴² Yabancılaşmadan arınma, yabancılaşmadan kurtulmayı ifade etmek için kullandığımız bir ifade. Mandel’in *disalienation* olarak ifade ettiği şeye Bhaskar *dealienation* diyor. Yabancılaşmanın yok edilmesi anlamında kullanılan bu terim için Ernest Mandel-George Novack’ın çalışmasının çevirisini yapan Olcay Göçmen karşı-yabancılaşma ifadesini kullanmış, aynı şeyi karşılamak üzere yabancılaşmadan arınma ifadesini kullanmayı tercih ettim.

anlaşılmalıdır. Bu bir değişmeyen atanmış, belirlenmiş, sabit öz değildir demiştik. *Olmayışın* (absence), 2E⁴³ aşamasında, hem iyileşmeye, iyi olmaya yönelik eksikliği ifade eden hem de bu iyi olmama halinin (hastalık, özgürlük eksikliği gibi) olumsuzluğunu ifade eden aşama ile anlamak gerekir. Kendisi ile farklı olma, kendisi için doğru değil ve bir yad erklik ifadesi yani özgürlük karşıtlığı olarak anlaşılmalı. Yabancılaşmanın aşılabilmesine yönelik yaklaşımlar ya yapı dönüşümüne, ya yapılarda reformasyona ya da insanın kendini kültürel veya ruhsal olarak iyileştirmesine yönelik öneriler sunmuştur. Yabancılaştırıcı koşulların aşılamadığı durumlarda insan üzerindeki etkilerinin iyileştirilmesine yönelik kişisel telkin, terapiler veya iyileşme (wellness) kültürü bu son grupta değerlendirilebilir. Bunların hepsi toplumsal varlığın eksik kavranması ile ilgilidir. Buna göre yukarıda bahsettiğimiz yabancılaşmadan arınmaya yönelik önerilerin toplumsal varlığı eksik kavradığı ifademiz, aynı anda işleyen dört boyutun birine veya bazılarına odaklanıp diğerini ihmal etmekle ilgilidir. Sadece yapısal dönüşüme odaklananlar, toplumsal varlığın sosyal yapı düzlemine; kişisel çözümlere odaklananlar insanlar arası etkileşim veya şekillenmiş kişilik boyutuna odaklanıyorlar diyebiliriz. Oysa bu dört düzlemin işlediği bir toplumsal varlık kavrayışına göre hepsi bir arada önemlidir. Bu bakış değişim değeri, iktisadi bölüşüm gibi yapısal ilişkilerin dönüşümü gibi, tahakküm ilişkilerine de odaklanır. Aşağıda belirtildiği gibi sosyal varlığın tüm düzlemlerine aynı anda odaklanmak gerekir. Nasıl ki, bugüne kadar radikal dönüştürücü hareketler sosyal yapı düzlemine odaklanmışlarsa, daha muhafazakâr hareketler “kişi”ye odaklanmıştır.

⁴³ Ontolojik aksiyolojik zincirin 2. aşaması (Yukarıda açıklanıyor).

Peter Weiss'in Direnmenin Estetiği'nden şu uzun alıntıyı yapmak istiyorum:

“Babam kültürel ürünlerin kendisine açık olmasını talep ettiği gibi, iş yerinde onu çevreleyen şeylerin de kendisine ait olduğu konusunda ısrarcıydı. Sanat ve edebiyat, aletler ve makineler gibi üretim araçlarıydı. Onun yaşamı bu bölünmeyi aşmaya adanmış bir çabaydı. Fabrikada iş arkadaşları onunla dalga geçebiliyorlar, makinelerin bakımını aşırı bir titizlikle yaparken, teknik iyileştirmelere kafa yorarken gördüklerinde, onu işgüzar ilan edebiliyorlardı. Bizlerin kullanılıyor olması, derdi, işimizi zorlama ve angaryadan ibaret görmemize neden olmamalı ve isteksizliğe kapılmamalıyız. Nasıl ki kitapların ve resimlerin içeriğinden yoksun kalmamız bizim felaketimiz olursa, aynı şekilde fabrikadaki her malzemeyi, üretilen her parçayı bugünden kendi varlığımız olarak görmediğimizde kurur gideriz... Biz gönülsüz çalıştığımız ve yabancılaştığımız sürece koşullarımızı değiştirme gücünü bulamayız, derdi. Kimsenin onu çalışmasından dolayı takdir etmemesi onu şaşırtmıyordu, birçoklarının, bir ücretli çalışan olarak onun, sanki kamusallaştırılmış bir işletmede çalışıyor gibi davranmasını kaçıkça bulmasını da normal karşılıyordu. Onun şiarı, Marx'ın, çalışmanın insan soyunun özünü oluşturan yaratıcı ilke olduğu sözüydü.”

Peki gerçekten de insanın işine sarılması, önemsemeyle yabancılaşmanın aşılması mümkün mü? Burada kritik bir ayrım var, kahramanımızın babası yabancılaşma olgusunun farkında ve bilinçli. “İş ciddi alma”, “işe sarılma” *vatana millete hayırlı olmak veya “Tanrı'nın sevgili kulu olmak”* gibi motivasyonlarla da yapılabilir. Oysa yabancılaşmanın bilincinde olmak zaten onu bireysel düzlemde yenmek için bir koşuldur. İş ile ilişki-

mize dair bu farkındalık ile kurgusal bir anlam üretilebilir, iş daha çekilir ve *eğlenceli* kılınabilir. Lakin bu yabancılaşmayı ortaya çıkaran koşulları ortadan kaldırmadığı gibi, o emeğin ürünü bize ait olmaz. Anlam sorusu kendisini dayatacaktır.

James Foley'in *Glengarry Glen Ross* filminde bir sigorta ofisinde büyük bir satış baskısı ile çalışan satıcılar temsil edilir. Hayata tutunmak için çaba içindedirler, müşterilerine çizdikleri pembe tablolarla inanmazlar, onları kandırdıklarının farkındadırlar. Başarının koşulu iyi kandırmaktır. Aralarında güvensizlik, kıskançlık, dedikodu gibi olumsuzlukları da taşıyan rekabet vardır. İş arkadaşları birbirlerine, müşterilerine hatta kendilerine yabancılaşmıştır. Başarı baskısı onları asla olmayacakları insanlar haline getirmiştir. Herhangi bir farkındalık onlara çare olamayacaktır, başarmak zorundadırlar ve aksi halde işlerinden olacaklardır, orta yaş üstündeki bu insanlar için söz konusu ekonomik koşullarda yıkımdır bu.

İnsanın en önemli hasletlerinden biri kendini, güçlerini ve potansiyellerini geliştirebilmek. Bunun için gerekiyorsa kendini inkâr edebilir ve yenileyebilir. “Tutarlılık” adına olsun, kendinden aşırı eminlik ile olsun, bu konuda yaşam enerjisini yitirmiş olmakla olsun, atanmış veya hasbelkader içinde olunmuş bir anlam içeren cemaat/ideoloji türü bir entiteye sülük gibi yapışmak şeklinde olsun bu potansiyel ve güçlerini geliştirme potansiyelinden ve gücünden feragat etmiş veya bu yetiyi kaybetmiş olmak insani bir yabancılaşma ve bir kayıp, bir dejenerasyondur.

Yabancılaşmadan arınma konusunda üzerinde durmamız gereken temel kavrayışlarından biri sevgidir. Sevgi korkunun karşısındadır, korku böler, bozar, ya-

bancılaştırırken sevgi birleştirir, iyileştirir. İyileşme, özgürleşme ve sonrasında toplumsal özgürleşme ve toplumsal varlığın her dört düzlemindeki yabancılaştırmadan kurtulma birbirine bağlıdır. Dönüştürücü eylem (diyaletik) toplumsal dönüşümü de sağlayacağı için kendilik değişimine öncelik veriyor Bhaskar. Ancak buna ilişkin ikilikler ve ‘ya o ya da bu’ tarzı kısıtlar ile düşünme alışkanlığında olanların ‘tek yöne ağırlık veriyor’ gibi yorumlarının yersiz olduğunu söylememiz gerekli. Yapının belirleyiciliğini biliyoruz, failin onun tarafından belirlendiği halde kendini ve yapıyı dönüştürme olanağı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla kurtuluş/özgürleşme olanağı toplumsal mücadelelerden ayrılamaz ve bu diyalektiğe bağlı olduğu anlamına gelir. Toplumsal mücadelelere bağlı olduğuna göre, kimlik mücadelelerinden de ayıramayız. Bhaskar, kimlik mücadelelerinde -ki elbette ezilen kimliklerin mücadelelerinden söz ediyoruz- kimliklerin kendi farklılıklarını vurgulamaları sorun değildir, lakin bu kimliklerin kendilerini diğer insanlardan ayırmaması gerekir, bu durumda yabancılaştırmayı sürdürürler diye uyarır (Bhaskar, 2012: 42).

Ütopyalar olası özgür ve yarı-gerçek dünyanın aşıldığı, yabancılaştırmadan arınıldığı kurtulmuş ve özgürleşmiş dünyanın mümkünlüğüne yönelik tasarımlar ise, bu bir insani nitelik olmalı. Yukarıda insanın temel durum niteliklerinden bahsetmiştik. İnsanlar farklılıkları ile birlikte bir araya geldiklerinde ortaya çıkabilecek potansiyellerle, bunları sayısız beste yapmamıza olanak veren notalara benzetirsek, ortaya insanların birbirlerinin refahını ve iyiliğini destekleyeceği toplumsal örgütlenme ve ortak hareket etme biçimleri ortaya çıkabilir. Adeta notalardan ortaya çıkacak besteler gibi. Geleceğe dair bu olanakları tahayyül olarak ortaya koyan ütopyalardır. Tahakkümcü ilişkilerin belirlediği koşulların kısıtladığı

zihinlerin, şeylerin tarihselliğinin ve geçiciliğinin idrak dışına itildiği zamanlarda, başka olası gelecekleri tahayyül kapasitesini taşıyanlar, bu olanakları da zihinlere davet eder. Güney Çeğin, podcast dizisi Assamblaj’da Bakunin’den aktarır: “*gelecek ne kadar canlı bir şekilde tasavvur edilirse, tahakküme yöneltilecek yıkımın gücü de o denli büyük olacaktır*”. Dünyanın büyüünün yitiminin belirtilerinden biri ütopya kabiliyetinin düşüşü olacağı gibi yabancılaşmanın aşılmasının ilaçlarından biri de ütopya kabiliyetinin gelişmesidir. “*ütopyacılık, geleceğe ilişkin kesin bir program önerdiğinden ötürü değil, mevcut düzeninin sınırlarını sorgulaması açısından bir kalış noktası sağlama ihtimaline binaen hayatidir*” der Güney Çeğin (2024). Bu ütopyaların çeşitliliği önemlidir. Adeta tüm dünyayı elimizdeki notalardan yapılmış bir marş altında yürütmeyi dayatmak ne kadar tahakkümcü ise, belli bir kliğin tahayyülünü herkese dayatmak da sorunludur.

Anlaşılabileceği gibi özgürleşme ve yabancılaşmadan arınma arasında yakın ilişki vardır. Yabancılaşmadan arınma ile bilgi arasında da ilişki vardır. Roy Bhaskar, bilmeyi özgürleşmenin gerekli ama yetmeyen koşulu olarak belirtir. Zira özgürleşmek için *fırsata sahip olmak ve kendi gerçek çıkarları için hareket etmeye hazır ve istekli olmak* da gereklidir (Bhaskar, 2015 s. 144). Dolayısıyla bilim ile ilişkimiz önemlidir. Bilim eleştirel olmalıdır. Bhaskar, eleştiri ve açıklayıcı eleştiri ayrımı yapar. “*Eleştiri, tabii ki (bilerek ya da bilmeyerek) nedensel olarak etkileyebilir olsa da, eylemlerin (nedensel) koşulları, inancın ve davranışın (tabiri caizse) pınarı, belirlenim kaynakları hakkında hiçbir şey söylemez*” (Bhaskar, 2015, s.161) derken aktörün özgürleşmeye istekli olmasının söylemsel açıklamasını yapının açıkla-

yıcı eleştiri olduğunu söyler. “Eleştirelin yanı sıra açıklayıcı koşulun da karşılandığı bir söylem aslen özgürleştirici olabilir” (Bhaskar, 2015, s. 161). (Yukarıda açıklayıcı eleştiriye değinmiştik).

Yukarıda yabancılaşmanın görünümleri arasında habitat ve ekolojiden bahsetmiştik, yaşadığımız şehirlerin insanları birbiriyle, taşıtları insanlarla sürekli çatıştıran; sürekli yorucu bir gürültü ve çirkinliğe maruz bırakan ve insanlar arasındaki eşitsizliği adeta bir şiddet gibi sürekli gözlerinin önünde tutar şekilde kurulduğunda bununla baş etmek oldukça güçtür. Dünyamızın sağlıklı yaşamının olanaksız olduğu bir yere dönüşmesi bir gölge gibi yaklaşan, gerçek bir tehdit haline geldi. Bu koşullar yabancılaşmayı adeta kural haline getirecek ve insan türünü belki de ilelebet değiştirebilecek boyutta. Yabancılaşma toplumsal kübün tüm boyutlarında yaşanan bir şey olduğuna göre, bundan arınmak da tüm boyutlarıyla ilgili olmalı. Söz konusu çevre ve ekoloji üzerindeki tehditlerin farkında olup onu insanlarla, sevgi duyacağımız, haysiyetlerini öncelleyeceğimiz insanlarla birlikte savunmak; halen bir temiz deniz kıyısında tenimizde güneşi hissetmek veya dostlarla bir orman parçasında mantar toplayıp vakit geçirmek imkânını kullanmak ve bu imkânları oluşturmak amacımız olan yabancılaşmadan arınmak için, bireysel boyutta, bireyler ile ilişkimiz ve doğa ile etkileşimimiz boyutunda önemlidir. Bu farkındalığımızı dünyamızı ve çevremizi savunmak üzere içinde olacağımız dayanışmalara vakfetmek de yabancılaşmadan arınmak için önemlidir. Bu mücadelelerin içinde olmak gerekir.

Yine yukarıda “eğitim”i efendi-köle tipi bir toplumda yabancılaşmanın yeniden üretildiği bir kurumsal alan olduğundan ve nasıl uygulandığı ve algılandığına bağlı

olarak yabancılaşmış bir pratik olabildiğinden bahsetmiştik. Şimdi kısaca yabancılaşmadan arınma ve eğitim ilişkisine değinmek istiyorum. Bu tür bir eğitim neyi içerir? Nasıl bir pratiktir?

Marx, Feuerbach Üzerine Tezlerin üçüncüsü⁴⁴ yani eğitimcilerin eğitimi konusunu vurgulamıştır. Bhaskar bu konuyu eğitim/yaratıcılık bahsinde genişletir. Ne var ki, bu husus genelde toplumsal mücadelelerde ihmal edilir. Efendi-köle tipi ilişkilerin kaldırılması yani toplumsal yapı düzlemini değiştirmek esastır ama diğer düzlemlerle birlikte ele alınmalıdır bu. Marx'ın bu konuda 3. tezde olduğu gibi ufuk açan fikirleri olduğu halde, onun da belirgin şekilde sadece sosyal yapı düzlemine odaklandığını belirtir Bhaskar. Marx ve marksizm özellikle şekillenmiş kişiliğin tabakalaşması düzlemine, ego yarılsamasına, şekillenmiş kişiliğin temel-durum ile uyumsuzluklarına, bunları içeren bağımlı unsurların etkilerini analiz etme ve mücadele konusunda başarısızdı. Biz bu ayrımı ancak Bhaskar'ın sosyal varlığı kavramamızı sağlayan *toplumsal etkinliğin dönüşümsel modeli* (Bhaskar; 2013) ve dört düzlemlilik sosyal varlık kavrayışları ile yapabiliyoruz.

Bu eğitim sürecine kendini gerçekleştirmenin başarılması diyebiliriz. Bhaskar, niyetli eylemin yapı dönüştürücü özelliğini *Toplumsal Etkiliğin Dönüşümsel Modeli* kuramlaştırmasında belirtir. Bu etkinlik, ba-

⁴⁴ “Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Bu yüzden de, toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır. (Örneğin Robert Owen’da.)

“Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnız *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.” (marxist.org)

ğimli unsurların etkisi altındaki şekillenmiş kişilik düzeyinde ne ego yanılısamalarından sıyrılır ne de temel duruma yaklaşır. Buna yabancılaşmanın etkileri de diyebiliriz. Eleştirel realizm bu bağlamda sevgi, empati, birlikte var olma gibi potansiyellere bu anlamda can alıcı önem verir.

Eğitim ve öğrenme konusunda Bhaskar'ın keskin bir önermesi vardır: Başka birine bir şey öğretemezsiniz, başka birini özgürleştiremezsiniz. Diğerrinin buna hazır olması gerekir, diğerrinin bir son anı başarması gerekir. Eğitici size çeşitli yollar ve ısrarlarla bir şeyi göstermeye çalışabilir, nihayetinde onu edinecek olan öğrenendir. Bhaskar öğrenme sürecinde beş aşama belirtir. İlk aşamada içimizde saklı olan öğrenme potansiyelidir. ikinci aşama nasıl yapılacağını görmeyi ve uygulamada tereddütü içeren öğrenmeye başlamadır. Üçüncü aşama uygulamaya geçiş, keşfetmedir. Dördüncü aşamada, artık öğrenmeden eylemeye geçilmiştir. Artık o bilgi bir parçamız olmuştur. Beşinci aşama ise bu öğrenme başarısının dünyaya yansımasıdır. Bhaskar, eğitimin/öğrenmenin bu aşamaları ontolojik-aksiyolojik zincirine uyarlar. İlk dört boyut 1M-4D'ye yani diyalektik eleştirel realizmde ve beş boyut 1M-5A yani metaReality felsefesinde⁴⁵ karşılık bulur:

“1M seslenme uğrağı: Bilgi için veya sarmalanmıştır ve öğrenme için veya gizliyi açık etmek için hazırlık başlar.

2M yaratıcılık döngüsü: Platonik hatırlama uğrağı veya ‘anladım!’ (öz gönderimsel öncelik) veya ‘eureka’ anı.

⁴⁵ Bhaskar'ın ontolojik aksiyolojik zincirinin diyalektik eleştirel realizmden sonraki aşamalarını Bhaskar, metaReality felsefesi ile açıklar.

3L oluşum döngüsü: Yeni bilgiye bağlanma süreci

4D eyleme döngüsü: içsel inşadır, varlığın parçası
olmadır ve somutlaştırma veya kendiliğinden
düşünmeden eyleme aşaması.

5A yansıtma döngüsü: eyleyicinin niyetliliği
nesneyi veya yapılan ürünü mükemmelen yansıtır”
(Bhaskar; 2016)

“Demek ki öğretici olmanın veya pedagojinin
görevi katlanmış olanı (gizli) açmaktır (açığa
çıkarmak), zaten orada olanın gelmesine yardımcı
olmaktır. Kimseye bir şey öğretemezsiniz.
(Bhaskar; a.g.e.)

Cahil Hoca’da (Ranciere, 2014) Ranciere, her insanın
kendi haysiyetinin farkına vararak, kendi zihinsel kapa-
sitesini artırabileceğini ifade eder. Bu özgürleşme dön-
güsüyle ve yabancılaştırıcı modelin bertarafıyla müm-
kündür. Ranciere’de öğrencinin kendi potansiyelini
açığa çıkaran ve yukarıda “eğitim” bahsinde değindiği-
miz yabancılaştırıcı modelden kurtulmuş eğitim döngü-
süne *özgürleştirici döngü* der. Önermesi nettir: “özgür-
leştirmeksizin eğiten aptallaştırır”. Bhaskar ve Ranci-
ere’nin eğitim fikri, öğrencinin zekâ ve potansiyellerini
kendisine ifşa etmeyi gerektirir. Bu noktada şöyle bir
yanlış anlaşılmaya ve istismara karşı uyanık olunmalı-
dır: Günümüzün yabancılaştırıcı eğitim pazarında müş-
teri haline gelmiş öğrenci ve veliyi, abartılı bir övgü ile
manipüle eden, eğitim tüccarlarının yaptığı ona potansi-
yellerini göstermek değil, ayrıcalık hissi vermektir. Bu-
nun özgürleştirici bir pratik olmadığı açıktır. Bilgiye gö-
türen her yol özgürleşmeye götürmez, bilgilendirdikçe
ayrıcalıklı ve “elit” olduğunu düşünen ve amacı dünya
nimetlerinden daha fazla koparmak olan bir öğrenci ve
bu müşteri öğrencileri oluşturan özel veya kamu eğitimi,

yabancılaştırıcıdır. Eğitici, sorularıyla ve her daim kendini eğitendir, “eğitirken” öğrenen ve bunu öğrenmek için yapandır.

Buraya kadar tüm bu söylediklerime rağmen yabancılaşmadan topyekün arınmanın bir kesin formülü diye bir şey söz konusu değildir. Cinsiyet ayrımının, sınıf sömürüsünün, ekolojik yıkım tehlikesinin farkında olup; bunların efendi köle tipi toplum biçimlerinin çelişkilerinin ürünü olduğunun bağlantısını kurup; bunlara karşı bir mücadele içinde olarak bu koşulların ürünü olan kişilik zaaflarının, sevgi eksikliğinin, kıskançlığın, hınç duyguları ve tepkiselliklerinin, birtakım ideolojik fetişizmlerin içinde olunabilir. Yabancılaşmadan arınma insanın diğer tüm insanlar ve canlılar ve bunların dışındaki dünya ile bağının farkında olmayı; sevme yetisini ve haysiyet niteliğini, öz saygıyı korumuş olmayı gerektiriyor. Bunu bir protokole dökülmüş kürü olan bir hastalık gibi ele alamıyoruz.

Stephan Brize’nin 2021 tarihli *Başka Bir Dünya* (Un Autre Monde) filmi, kendimizi insani potansiyellerimizden uzaklaştırdığımızda ve potansiyellerimizi insanların birbirinden uzaklaşacağı şekilde kullandığımız haldeki yıkıcı durumu anlatır. Film uluslararası bir şirket tarafından satın alınmış ve Fransa’da çeşitli fabrikaları olan bir şirketin fabrikalarından birinin müdürü olan Philip Lemesle’in hayatı etrafında dönen hikayeyi anlatır. Lemesle tecrübeli, yetenekli bir fabrika müdürüdür. Şirket bağlılığı oldukça yüksek, hayatını iyi bir maaş karşılığında adeta şirketine adanmış bir yöneticidir. Film bu adanmanın bedeli olan ve evliliğinin sonlanmasına ilişkin sahneler ile açılır. Eşi Anne ile ayrı düşüşleri, ilişkilerinin sevgileri ötesine geçip bir para paylaşımına dönüşmesi, boşanmalarının başkalarının aracılığıyla yürü-

tülen bir pazarlık ilişkisine dönüşmesi gösterilir. Bu çöküşün sebebi işi nedeniyle Philip'in kendisinden uzaklaşması, varoluşunu şirketinin belirlemesidir. Bununla eş zamanlı olarak şirkette de işler tatsızdır, zira ABD'li patronları onlardan toplu işten çıkarma talep etmektedir. Film bize iş yerindeki yabancılaşmayı, işe, ürününe yabancılaşmayı, iş arkadaşlarının birbirine yabancılaşmasını anlatır. Bunu hem sömürü boyutuyla hem de güç (iktidar²) arayışıyla bağ kurarak anlatır. Değerler çarpılmıştır: Utanmazlık, gurur duyulacak bir şey olmuştur; kurnazlık, zekâ olmuştur; erdem yokluğu erdem diye yutturulur olmuştur; korkaklık ve aptallık, cesaret diye adlandırılır olmuştur. Film bunu olanca çıplaklığı ise gösterir ve bize bu yabancılaşmadan çıkışın işaretlerini verir: Cesaret ve sevgi. Lakin film bize yapının önemini ve dönüştürücülüğünü de gösterir. İşlerin yürütülmesinde ve kapitalist üretim çarkında işçi sendikalarının gücünün halen önemli olduğu Fransa ile sendikaların işleyişe neredeyse hiç etkisinin olmadığı ABD'de sorunların çözümü aynı olmamakta, işe yabancılaşma çözümleri bu farklı yapılardan etkilenmektedir. Yabancılaşmadan toplumsal kurtuluşun işareti de cesaret ve sevgidir. Bu cesaret, fabrikanın asli unsuru olan işçilerin dayanışmacı gücünde ve Lemesle'in ise üst yöneticileri tarafından haysiyetsizliğe (daha da) itilmesi konusundaki cüretlerine karşı duruşunda bulunur. Kahramanın bütün bunlar karşısında işsiz ve yalnız kalmayı göze alabilecek cesaretle direnebilmesini sağlayan zeminde sevgi boyutunu görürüz: Ailesini, arkadaşlığı hatırlamasıyla ortaya çıkan sevgi ve onun çağrısıdır.

Duygular, sosyal bilimin alanı, konusu, dikkate alınması gereken gerçekliklerdir. Biz bilime mecburuz, işleyen bir felsefeye de. Haysiyet, hınç, kıskançlık, sevgi ve sevgisizlik, insanı ve toplumu anlamak için açıklanması

gereken duygu ve insani hasletlerdir. Yabancılaşma diğer şeyler yanında bu şekilde anlaşılabilir ve üstesinden gelinebilir olur.

Yukarıda yabancılaşmanın görünümlerinden bahsetmiştik, ekoloji, insanların istismarı ve sömürüsü, hayvanların istismarı ve sömürüsü, cinsiyet eşitsizliği, bireysel ilişkilerdeki eşitsizlik, ekonomik eşitsizlik, insani gelişme ve eğitim konusundaki eşitsizlikler, bu alanlardaki tahakküm ilişkileri, sömürünün her biçimi, yabancılaşmadan arınma konusunda farkındalık gerektiren konulardır. Eudaimonistik bir ahlak bunları hesaba katmalıdır.

Zaman-coğrafyamızda bir yandan siyasete ilgi artarken, bir yandan da kendi hayatlarımızı daha iyi yapacak kontrol güç ve imkanımız azalıyor. Anlamsızlık arttığı oranda, anlam atfedilen şeyler silikleşiyor ve buna rağmen bu şeyler fetişleştirilerek savunuluyor. Anlam krizine orta sınıf, satın alma bedeli giderek ağırlaşan hazcı pratikleri fetişleştirerek; “politik”ler idealleri fetişleştirerek cevap arıyor. Ancak gerçeğe sadakat daha az aranan ölçüt oluyor. Tahammül söylemi arttıkça tahammülsüzlük de artıyor. Bu eleştiri ve pratiğimizi nereye yöneltmemiz gerektiğini söylüyor aslında. Burası kapitalizm ve tüm efendi-köle tipi ilişkilere, sömürüye ve aynı zamanda tahakküme (ne tek başına sömürü ne de tek başına tahakküm) yönelik eleştirel yaklaşım ve onun aşılmasına yönelik düşünce pratikleridir.

Yabancılaşma konusunu sorunsal edinmem, onun kapitalizmin açıklayıcı eleştirisi için uygun bir çıkış noktası olduğunu düşünmemden kaynaklandı. Bu konuda Marx’ı atlayan bir okuma olanaksızdır. Yabancılaşma konusunun muhakkak etraflı ve Batı felsefesini aşarak ele alınan bir insan doğasını sorunsallaştırmanın kuram-

sal açıdan meşru olduğu bu metnin önermelerinden biriydi. Eleştirel realizm, bu konulara dair kuramsal sorulara cevap verebilecek etraflı bir felsefedir, gerçeğe sadık kalıp eleştirimizi ve pratiğimizi yorumlamak için oldukça zengin bir birikim sunduğunu düşünüyorum, bu metinde de elimden geldiğince faydalanmaya çalıştım. Bu metin aynı zamanda yabancılaştırmanın efendi-köle tipi toplumlar ve özellikle sömürü ilişkileri ile tahakküm edici iktidar kaynaklı olduğunu savundu. Bu nedenle iktidar bahsinin can alıcı önemde olduğunu iddia ettim. Açıklayıcı bir eleştiri, çelişkinin çözümüne yönelik işaretleri gösterir. Yabancılaştırma nasıl ki, bunun için iyi bir çıkış noktasıysa; yabancılaştırmanın aşılması, ondan arınma da insani bazı potansiyellerin iyi kavranmasını gerektirir. Sevgi, dayanışma ve bunlarla doğrudan bağlantılı haysiyet bu anlamda can alıcı önemdedir. Metin yabancılaştırmadan arınma konusunda bu insani potansiyellere özellikle dikkat çekmeyi amaçladı.



KAYNAKÇA

- Bakunin, Mikhail; 2016, Tanrı ve Devlet, çev. Sinan Ergün, Öteki Yay.
- Bhaskar Roy (Archer, Norrie, Collier, Lawson ile birlikte); 1998, Essential Readings, Routledge Pub.
- Bhaskar Roy, 2002, The Philosophy of MetaReality Creativity, Love and Freedom, Routledge Pub.
- Bhaskar Roy; 2002, Reflections On MetaReality, Rotledge Pub.
- Bhaskar Roy; 2008, Dialectic: A Pulse of Freedom, Routledge Pub.
- Bhaskar Roy; 2012, From Science to Emancipation, Routledge Pub.
- Bhaskar Roy; 2015, Gerçekliği Geri Kazanmak, çev. Beyza Sümer Aydaş, Nota Bene Yay.
- Bhaskar Roy; 2016, Enlightened Common Sense, Routledge.
- Bhaskar Roy, 2017a, Natüralizmin Olanaklılığı. Çev. Vefa Saygın Öğütle, Nika Yay.
- Bhaskar Roy; 2017b, Order Of Natural Neccessity, e-book pub. by Gary Hawke
- Bhaskar Roy; 2018, Gerçekçi Bilim Teorisi, çev. Sami Oğuz, Akılçelen yay.
- Bhaskar Roy; 2020, Reality and It's Depths, Springer Pub.
- Bottomore Tom & Nispet Robert, 2006, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi -I, Kırmızı Yay
- Bourdieu Pierre, 2015, Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi, Heretik Yay.
- Bookchin Murray; 1998, Toplumsal Anarşizm mi, Yaşam Tarzı Anarşizmi mi?, çev. Deniz Aytas, Kaos Yay.
- Bozkurt Nejat; 2005, Fikir Mimarları 1 – Hegel, Say Yay.

- Çakır Gencer; 2023, Yabancılaşma ve Özgürlük Yitimi: Marx ve Tönnies, Birgün Pazar,

<https://www.birgun.net/haber/yabancilasma-ve-ozgurluk-yitimi-marx-ve-tonnies-425379>
s=07&fbclid=IwAR1H6kN96_2QVtXZFdBhmKzZSNo-yImzf-2gEQ7tovAo-99VjN8QwFKTPRrE

- Calinicos Alex; 2009, Marx'ın Devrimci Fikirleri, çev. Atilla Tuygan, Antikapitalist Yay.

- Çeğin Güney; Assamblaj podcastleri Spotify, 2023-2024 yılında yayımlanmış çeşitli podcastler dizisi.

- Cooper David; 1988, Ailenin Ölümü, çev. Güzin Özkan, K1y1 Yay.

- Coser Lewis A., 2008, Sosyolojik Düşüncenin Ustaları, deki Yay.

- Cox Judy; 2005 – Marx'ın Yabancılaşma Kuramına Giriş, çev. Deniz Kandır, FelsefeLogos 2005 1-2

- Craven Sean; 2000, Marxism and Realism, Putledge Pub.

- Fanon Franz; 2013, Yeryüzünün Lanetlileri, çev. Şen Süer, Versus Yay.

- Foucault Michel; 2007, Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay.

- Foucault Michel; 2016. Özne ve İktidar, çev. Işık Ergüden & Osman Akınbay, Ayrıntı Yay.

- Frederic Vandenberghe; 2016, Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi, çev. Vefa Saygın Öğütler, Ayrıntı Yay.

- Fritz Pappenheim; 2002, Modern İnsanın Yabancılaşması, çev. Salih Ak, Phphenix Yay.

- Fromm Eric; 1982, Sağlıklı Toplum, çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, Payel Yay.

- Fromm Eric; 1992, Marx'ın İnsan Anlayışı, çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi

- Graeber David; 2015, Değer Teorisi, çev. Başak Kıcır, Sel Yay.
- Graeber David; 2016, Kuralların Ütopyası, çev. Muammer Pehlivan, Sel Yay.
- Hartwig Mervyn; 2007, Dictionary Of Critical Realism (DCR), Routledge Pub.
- Harvey David; 2015, On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu, çev. Esin Soğancılar, Sel Yay.
- Healy Mike; 2020, Marx and Digital Machines, University of Westminster Press.
- Holloway John; 2002, İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, çev. Pelin Sıral, İletişim Yay.
- Horvat Srecko; 2021, Aşkın Radikallığı, çev. Zafer Zorlu, Edebi Şeyler Yay.
- Jameson Fredric; 2016, Hegel Varyasyonları-Tinin Fenomenolojisi Üzerine, çev. Bülent O. Doğan, İthaki Yay.
- Koloş Umut; 2016, Foucault, İktidar ve Hukuk, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Mandel Ernest ve Novack George; 1975, Marksist Yabancılaşma Kuramı, çev. Olcay Göçmen, Yücel Yay.
- Mandel Ernest; 1992, İktidar ve Para, çev. Bülent Tanatar, Yazın Yay.
- Mandel Ernest; 2000, Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu, çev. D. Işık, Yazın Yay.
- Mann Michael; 2014, Yirmibirinci Yüzyılda İktidar, çev. Emre Gerçek, Açılım Kitap Yay.
- Marx Karl, 1988, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, translated by Martin Milligan, Prometheus Books
- Marx Karl, Engels Friedrich, 2013, Alman İdeolojisi, çev. Tonguç Ok-Olcak Geridönmez, Evrensel Yay.
- Marx Karl; 2000, 1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları.

- Marx Karl; 2010, Kapital 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap.
- Marx Karl; 2012, Kapital 2, çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap.
- Marx Karl; 2013, Yabancılaşma (derl.), derleyen Barışta Erdost, Sol Yay.
- Marx Karl; 2015, Kapital 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Kitap.
- Morin Edgar; 2014, Yitik Paradigma, İnsan Doğası, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Nietzsche Friedrich; 2004, Ahlakın Soykütüğü, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yay.
- Ollman Bertell; 2012, Yabancılaşma, çev. Ayşegül Kars, Yordam Yay.
- Rancière Jacques; 2007, Kapitali Okumak, çev. A. Işık Ergüden, İthaki Yayınları.
- Ranciere Jacques; 2014, Cahil Hoca, çev. Savaş Kılıç, Metis Yay.
- Robinovitch Gerard, 2016, Terörizm mi? Direniş mi? Çev. Işık Ergüden, Sel Yay.
- Sahlins Marshall; 2012, Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması, çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, bgst Yay.
- Sayer Andrew; 2011, Why Things Matter to People, Chambridge University Press.
- Sayer, Andrew; 2012, Power, causality and normativity: a critical realist critique of Foucault, Journal of Political Power, Vol. 5 No. 2, Routledge Pub.
- Schütz Alfred, 2018, Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler. Çev. Adnan Akan, Seyda Kesikoğlu Heretik Yay.
- Sohn-Rethel Alfred; 2010, Zihin Emeği Kol Emeği Epistemoloji Eleştirisi, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis Yay.
- Tilly, C. & Tarrow, S., 2015, *Contentious Politics*, Oxford University Press; 2nd edition

- Touraine Alain, 2002, Demokrasi Nedir? çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay.
- Türkmen Buket, 2020, “Gezi Direnişinden Ketüm Direnişlere Muhalif Özne” içinde der. A. Yaraman ve G. Alev, 2021, Siyaset Biliminde Sınır ve Sınırsızlık, Bağlam Yay.
- Vandenberghe, Frederic; 2016, Alman Sosyolojisinin Felsefi Temelleri, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ayrıntı Yay.
- Watts Alan, 1998, Zen Yolu, çev. Sena Uğur, Şule Yay.
- Weber Max, 2005, Bürokrasi ve Otorite, çev. Bahadır Akın, Adres Yay.
- Weiss Peter; 2004, Direnmenin Estetiği, çev. Çağlar Tanyeri, Turgay Kurultay, YKY Yay.

8



