

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**MARCUSE'NİN FELSEFESİ VE**  
**YABANCILAŞMA TARTIŞMALARI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Ahmet Uğur SAYILIR**

**KOCAELİ 2022**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİMDALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**MARCUSE'NİN FELSEFESİ VE  
YABANCILAŞMA TARTIŞMALARI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Ahmet Uğur SAYILIR**

**Doç. Dr. Bora ERDAĞ**

**KOCAELİ 2022**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİMDALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**MARCUSE'NİN FELSEFESİ VE**  
**YABANCILAŞMA TARTIŞMALARI**  
**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Ahmet Uğur SAYILIR**

**Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No:12.10.2022/27**

**KOCAELİ 2022**

## TEŞEKKÜR VE İTHAF

Lisansüstü öğrenimime başladığım andan itibaren tez konumu belirlememde yardımcı olan, tezimin her aşamasında enerjisini ve emeğini her daim hissettiğim, hocadan öte bir öğrenme yoldaşı olarak yanımda yer alan Doç. Dr. Bora ERDAĞI'na teşekkürü bir borç bilirim. Metin içi yazım hatalarını son kez gözden geçiren Zeki İBİK'e ayrıca teşekkür ederim. Tezimi, zorlu yazım sürecinde beni her daim motive eden, eleştirileriyle metnin son halini almasında katkıda bulunan ve kendi özgür zamanından feragat eden hayat arkadaşım, yoldaşım Canan'ıma ve canlarım Defne'yle Deniz'e ithaf ediyorum.

## İÇİNDEKİLER

ONAY .....	iii
TEŞEKKÜR VE İTHAF .....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ÖZET .....	vii
ABSTRACT .....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

1. MARCUSE'NİN FELSEFİ GELİŞİMİ.....	9
1.1. HEGEL.....	9
1.1.1.Marcuse'nin Hegel Tasavvuru.....	14
1.2. MARX.....	20
1.2.1. Marcuse'nin Marx Tasavvuru .....	24
1.2.2. Marcuse'nin Marx Değerlendirmesi .....	30
1.3. FREUD .....	34
1.3.1. Marcuse'nin Freud Tasavvuru .....	38
1.3.2.Marcuse'nin Freud Değerlendirmesi .....	46
1.4. HEIDEGGER .....	48
1.4.1. Marcuse'nin Heidegger Tasavvuru .....	52
1.4.2. Marcuse: Heideggerci Varoluşun Reddi.....	59

## İKİNCİ BÖLÜM

2. HOMO ECONOMICS'UN ONTOLOJİK SORUNU: YABANCILAŞMA.....	62
62	
2.1. HEGEL: BİLİNCİN UĞRAĞI OLARAK YABANCILAŞMA.....	63
2.2. ONTOLOJİK VE İKTİSADİ SORUN OLARAK YABANCILAŞMA:MARX .....	66
2.3. SİSTEM BİLEŞENLERİ: FETİŞİZM, YABANCILAŞMA, ŞEYLEŞME .....	70
2.4. MARCUSE PERSPEKTİFİNDEN YABANCILAŞMA.....	74
2.4.1. Yabancılaşmayı Aşmak.....	77
2.4.2. Bilinçli Özne, Devrim ve Özgürlük.....	79
2.5. TEKNOLOJİ: TEKHNE ile LOGIC'in UYUMU .....	82
2.5.1. Sanayi Devrimi ve Teknoloji Toplumu .....	85
2.5.2. Teknolojiye Eleştirel Bir Bakış .....	86

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>3.YABANCILAŞMANIN ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜMLERİ</b>	
<b>3.1.BAUDRILLARD</b> .....	<b>90</b>
<b>3.1.1. Nesnelerin/ Metaların Sistemi</b> .....	<b>91</b>
<b>3.1.3. Baudrillard- Marcuse</b> .....	<b>103</b>
<b>3.2. GUY DEBORD ve FELSEFİ KÖKLERİ</b> .....	<b>106</b>
<b>3.2.1. Metadan Gösteriye: Gösteri Toplumu</b> .....	<b>107</b>
<b>3.2.2. Gösteride Yabancılaşma</b> .....	<b>111</b>
<b>3.2.3. Debord-Marcuse</b> .....	<b>113</b>
<b>3.3. HABERMAS</b> .....	<b>116</b>
<b>3.3.1. Yabancılaşma – Teknoloji ve Marcuse</b> .....	<b>121</b>
<b>SONUÇ</b> .....	<b>126</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>132</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>144</b>

## ÖZET

Bu çalışma, yabancılaşma ve teknoloji tartışmalarını içeren bir tezdur. Bu tezin tamamlanabilmesi için Herbert Marcuse'nin birincil kaynaklarıyla Marcuse'nin teknoloji ve yabancılaşmaya dair görüşlerine değinen filozofların yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu tezde XX. yüzyıl eleştirel felsefe kuramcılarında Marcuse'nin düşünceleri bağlamında yabancılaşmanın nasıl kavramsallaştırıldığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Yabancılaşma kavramını tartışan felsefi akımlardan birisi marksizmdir. Marksizm içinde yabancılaşma, teknoloji ve teknolojinin insanla etkileşimine odaklanan düşünürlerden birisi de Marcuse'dir. Marcuse, teknolojinin ve insanın teknolojiyle etkileşiminde en büyük görevi üstlenen kitle iletişim araçlarına özel bir ilgi duymuştur.

Marcuse özgürlük ve yabancılaşmayı kitle iletişim araçları ya da teknolojinin etkileri ile ele almıştır. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde Marcuse'nin felsefi kökenleri ve bağlı olduğu Frankfurt Okulunun eleştirel kuramının felsefi yapısı açıklanmaktadır. Marcuse, Hegel ve Marx'tan oldukça etkilenmiş bir filozoftur. Dolayısıyla Hegel ve Marx'ın görüşlerini ifade ederek Marcuse'yi anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde yabancılaşma ve yabancılaşmayla ilintili kavramlarla teknolojinin tarihsel süreçleri irdelenecektir. Teknolojinin ontolojisini açıklamak ve Marcuse'nin bu konudaki düşüncelerini görebilmek için Heidegger'e başvurulacaktır.

Son bölümde ise Marcuse ve kendisiyle aynı ilgi alanlarına sahip çağdaş olan düşünürlerden Jean Baudrillard, Guy Debord ve Jürgen Habermas'ın aynı konulara dair düşünceleri, Marcuse ile ortak yanları ve karşıt düşünceleri sunulmaktadır. Böylelikle bir kavram çözümlemesine gidilmekte ve çalışma konusu kavramların birey üzerindeki olumsuz etkilerine karşı geliştirilen çareler ya da stratejiler sunulmaktadır.

### **Anahtar Kelimeler**

*Marcuse, Marx, yabancılaşma, meta, teknoloji.*

## ABSTRACT

In this study is a thesis that includes alienation and technology discussions. In order to complete this thesis, the primary sources of Herbert Marcuse and the approaches of philosophers who refer to Marcuse's views on technology and alienation are included. In this thesis, it has been tried to reveal how alienation is conceptualized in the context of the thoughts of Marcuse, one of the XX. century critical philosophy theorists.

One of the philosophical movements that discuss the concept of alienation is Marxism. Marcuse is one of the thinkers who focus on alienation, technology and the interaction of technology with people in Marxism. Marcuse took a special interest in mass media, which assumes the greatest role in the interaction of technology and human with technology.

Marcuse dealt with freedom and alienation with the effects of mass media or technology. In this context, in the first part of the study, the philosophical origins of Marcuse and the philosophical structure of the critical theory of the Frankfurt School are explained. Marcuse is a philosopher heavily influenced by Hegel and Marx. Therefore, it would be appropriate to try to understand Marcuse by expressing the views of Hegel and Marx.

In the second part of the study, alienation and the historical processes of technology with concepts related to alienation will be examined. Heidegger will be consulted to explain the ontology of technology and to see Marcuse's thoughts on this subject.

In the last section, the thoughts of Marcuse and his contemporary thinkers Jean Baudrillard, Guy Debord and Jürgen Habermas on the same issues, their commonalities with Marcuse and their opposing views are presented. In this way, a concept analysis is made and solutions or strategies developed against the negative effects of the concepts that are the subject of the study on the individual are presented.

### **Keywords**

*Marcuse, Marx, alienation, meta, technology.*



## SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e: Adı geçen eser

a.g.m: Adı geçen makale



## GİRİŞ

XVIII. yüzyılı diğer çağlardan ayıran en önemli özelliği, İngiltere’de başlayan, etkileri devletlerin sınırlarını aşan ve tüm dünyaya yayılan endüstri devriminin meydana gelmesidir. Böylelikle güçlü bir teknolojik altyapı sayesinde seri bir meta üretimi ve tüketim dönemine geçilir. Yazılı belgelere dayanarak tarihteki en köklü dönüşümün ifadesi olan endüstri devrimi<sup>1</sup> beraberinde siyasi, kültürel ve felsefi sorunları getirmiştir. Tarihin hiçbir aşamasında kapitalizmdeki gibi kendini makineler aracılığı ile yeniden var eden bir üretim ve teknoloji faaliyeti görülmemiştir. Bireysel el zanaatlarına dayalı bir üretimden kitlesel üretime geçiş ortaya çıkmıştır. Bu üretim için daha fazla hammadde, daha fazla insan gücüne ve pazara ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla böyle bir devrimin olumlu olduğu kadar olumsuz sonuçları da olması muhakkaktır.

Başta İngiltere olmak üzere değişime ayak uyduran devletlerin gelirlerinde muazzam bir artış olmuştur. Ancak bu gelir artışından tüm sınıflar aynı oranda faydalanamamıştır. Ekonomik bağlamda sermaye çağı<sup>2</sup> olarak da adlandırılan bu dönem, sınıflar arası ayrımı daha da belirginleştirmiştir. Özünde meta birikimi olan kapitalizme dair ortak bir tanımlama yapmak gerekirse, “birbirlerine bağlı pazarlar üzerine kurulu, biri üretim araçlarını elinde bulundururken (burjuva) diğeri üreten ama mülksüzleştirilen (proletarya) sınıflara dayalı, üretim-tüketim faaliyetlerini merkeze alan kâr amaçlı bir ekonomik sistemdir”.<sup>3</sup> Böyle bir tanımlamada dikkat çeken husus, yoğun bir meta biriktirme faaliyetinin olmasıdır; kapitalizmi diğer ekonomik sistemlerden ayıran özellik budur.

Bu çerçevede asıl olanın, gelişen teknolojik imkânlarla beraber yeni pazarların bulunması ya da oluşturulması ve metanın bu alanlara yönlendirilmesidir. Endüstri devrimi ile ivmesi artan kapitalizm, kendini hemen her alanda hissettiren bir sistemdir. Dolayısıyla birey üzerinde yarattığı etkiler kapsamında bir bakış açısı

---

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, *Sanayi ve İmparatorluk*, çev. Abdullah Ersoy, 2. Baskı, Ankara, Dost, 2021, s.13.

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm, *Sermaye Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, 8. baskı, Ankara, Dost, 2021, s.13.

<sup>3</sup> Georg Fülbert, *Kapitalizmin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, 2. Baskı, İstanbul, Yordam, 2011, s. 26.

edinmek, sağlıklı bir çözümleme için yerinde olacaktır. Kapitalizmi ve onun insan üzerindeki etkilerini sistemli bir şekilde inceleyen filozofların başında Karl Marx (1818-1883) gelir. Marx'ın kuramı, tarihçi maddeci çerçevede üretim ilişkilerinin ve araçlarının çözümlemelerini içerir. Kapitalizm çözümlemesinde emek süreci ve onun olumsuz etkileri önemli yer tutar. Marx, bu konuyu yabancılaşmış emek kavramı ile ele alır.<sup>4</sup>

Bu kâr ve biriktirme sisteminin bireyin üzerinde kurduğu tahakkümü izah etmek amacıyla belirli kavramlar üretilmiş ya da önceden var olan kavramlar, marksist literatüre dâhil edilmişlerdir. Bunların başında emek,<sup>5</sup> yabancılaşma,<sup>6</sup> nesneleşme, şeyleşme gibi kavramlar gelir. Marx'ı takip eden filozoflar, daha sonra marksizmi terk edenler de dâhil, kuramlarında bu kavramlara önemli yer verirler.<sup>7</sup> Kapitalizm içinde varlığını idame ettiren, ettirmeye çalışan bireyi ve toplumu incelemeye alan felsefi akımların başında Frankfurt Okulu ya da resmi adıyla Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü gelir.<sup>8</sup> Frankfurt Okulu'nun marksizm ve felsefe tarihi içindeki yerini ve önemini ortaya koymak açısından okulun geçirdiği tarihsel sürece değinmek yerinde olur.

Frankfurt Okulu 1923 yılında Frankfurt Üniversitesi'ndeki bir grup akademisyen tarafından kurulur. Okul Avrupa'da ilk marksist yönelimli kurumsallaşmadır. Okulun finansmanını doktora tezini sosyalizmin uygulanmasında karşılaşılan pratik sorunlar üzerine hazırlayan Felix Weil (1898-1975) sağlar. Weil, marksizmdeki farklı eğilimleri bir araya getirmek amacıyla 1922 yılında bir sempozyum düzenler ve bu sempozyuma Karl Korsch (1886-1961), Georg Lukacs (1885-1971), Friedrich Pollock (1894-1970) gibi düşünürler katılır. Sempozyumda tartışılan konuları sistematik bir biçimde incelemek amacıyla bir enstitü kurma düşüncesi ortaya atılır. Frankfurt Üniversitesi ve Almanya Eğitim Bakanlığı ile

---

<sup>4</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 138.

<sup>5</sup> Christian Fuchs, *Dijital Emek ve Karl Marx*, çev. Senem Oğuz - Tahir Emre Kalaycı, 1. Baskı, Ankara, NotaBene, 2015, s. 12.

<sup>6</sup> Kavram, felsefe tarihinde Plotinos'un metinlerinde kullanılmıştır. Bkz. Plotinus, *Enneads*, 1. Baskı, Cambridge, Cambridge University Press, s. 307.

<sup>7</sup> Daha sonra değinileceği üzere marksist gelenekten gelen ve daha sonra büyük bir kopuş yaşayarak kuramını çok daha başka bir felsefi boyuta taşıyan Jean Baudrillard'ın tüm eserlerinde Marx'ın söylemleri görülür.

<sup>8</sup> Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde kurum için Frankfurt Okulu adı kullanılacaktır.

yapılan görüşmeler sonucunda okul kurulur ve yasal bir kimlik kazanır.<sup>9</sup> Frankfurt Okulu kapitalizmin birey ve toplum üzerindeki etkisine araştırır. Okul bu araştırmalarıyla disiplinlerarası bir kuram oluşturur. Bu kuram dahilinde şu düşünürler anılır: Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Franz Leopold Neumann (1900-1954), Erich Fromm (1900-1980), Leo Löwenthal (1900-1993), Theodor W. Adorno (1903-1969), Jürgen Habermas (1929). Kuramın önde gelen düşünürleri felsefe, psikoloji, sosyoloji ve edebiyat alanında önemli araştırmalar yaparlar.

Frankfurt Okulu, geleneksel kuram olarak gördüğü pozitivizm, ampirizm gibi akımları; bireyi ve toplumu genel geçer ilkeler üzerinde anlamaya çalıştığı için eleştirir. Bu bağlamda Frankfurt Okulu için geleneksel felsefeye karşı gelişen “felsefi bir tepki kuramı” denilebilir. Kaldı ki toplumsal olgular, matematiksel formüllere indirgenecek, pozitif bilimlerin yöntemleriyle açıklanacak olgular değildir.<sup>10</sup> Frankfurt Okulu, insanı ve toplumu özgürleştirme iddiasında bulunan bir kuramdır. Kuramın en büyük amacı, daha özgür ve insanların kendilerini tam olarak gerçekleştirdikleri daha mutlu bir topluma geçişin nesnel ya da teorik olarak mümkün olduğunu ve mevcut toplumun değişime uğraması gerektiğini göstermektir.<sup>11</sup>

Tüm sistemleri eleştiri (*critic*) yoluyla çözmeyi ya da yıkmayı amaçlayan Frankfurt Okulu, toplumsal problemlere disiplinlerarası bir bakış açısı ile yaklaşır. Yaklaşımın temelinde Kant, Hegel ve Marx, Freud, Weber, Heidegger, Lukacs gibi düşünürler vardır. 1920’li ve 30’lu yıllara bakıldığında Almanya’da son derece karmaşık, bir entelektüel havanın hâkim olduğu görülür: Hermenötik, Heidegger’in fenomenolojisi; mantıksal ampirizm, Viyana Çevresi ve erken dönem Wittgenstein, neo-Kantçılık ve Lukacs’ın hümanist marksizmi.<sup>12</sup> Felsefesini bu düşünürler üzerine inşa eden Frankfurt Okulu, son derece akıcı ve etkili bir disiplin geliştirir.

---

<sup>9</sup> H. Emre Bağçe, *Frankfurt Okulu*, 2. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2019, s. 7.

<sup>10</sup> Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 2005, s. 348.

<sup>11</sup> Horkheimer, a.g.e, s. 349, 350.

<sup>12</sup> Fred Rush. “Conceptual Foundations of Early Critical Theory”. *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge Press, 2004, s. 6,7.

Bu çalışmanın ana karakteri olan düşünür Herbert Marcuse, Marx'a ve Hegel'e olan bağlılığı ve siyasi hareketlerdeki aktivist tutumu nedeniyle diğer üyelerden farklı bir yerde konumlanır. Öğrencilik yaşamında danışmanı olan Heidegger'in varoluşçu felsefesine bağlanan Marcuse, birey odaklı felsefesinde varolanın özgürlüğü ve yabancılaşma gibi konularda Heidegger ile Hegel'in idealizmi ve marksizm arasında kesişme olduğunu düşünür. Ancak bir dönem sonra yaptığı bu çalışmanın temelsiz olduğunu kabul ederek, Heidegger'in varlığa yüklediği anlamın suni bir mefhum olduğunu kavrar.<sup>13</sup> Çünkü Marcuse'nin uğraş verdiği felsefe, yaşamdan kopuk olmayan bir praksis düşüncesidir.

Marcuse'nin özgün yanlarından biri, kuramına psikanaliz çözümlenmeleri dahil etmesidir.<sup>14</sup> Marcuse, Freud'un benlik kuramını ve onun ana kavramlarını kendi marksizminde kullanır. Marcuse'nin bu girişimi, klasik Frankfurt Okulu düşüncesini aşma girişimi olarak dikkatleri çeker.<sup>15</sup>

Marcuse'ye göre ileri sanayi toplumlarında siyasal egemenlik, ideolojisini teknikle birleştirerek kendi rasyonel amacı doğrultusunda yeni bir insan modeli ortaya çıkarır. Böylelikle Marcuse kapitalizmin aracı olan teknolojinin (*techno capitalism*) kitle iletişim araçlarıyla insanların bireyselliklerini, özgünlüklerini yitirdiğini ifade eder.<sup>16</sup> Teknoloji, Marcuse'nin deyişi ile "bireyselliğin terörize" edilmesine dönüşür.

Marcuse'nin teknolojinin insan üzerindeki etkisine dair eleştirisi konusunda, Adorno ve Horkheimer'dan daha verimli olmasının nedeni, bilgisayarın yaygınlaştığı döneme tanıklık etmesidir. Bu bağlamda Marcuse, bilgisayar ve benzeri teknolojik araçların geleceğin ekonomik ve sosyal yapılanmalarında önemli rol oynayacağını tespit eder. Kitle iletişim araçları, üretimi ve üretim ilişkilerini yaygınlaştırır. Böylece üretim ve tüketim arasındaki zamansal mesafe hızla kapanır. Bununla beraber aynı araçların toplumu kontrol etme, gözetleme ve manipüle etme

---

<sup>13</sup> Richard Wolin, *Heidegger'in Çocukları*, çev. Hüsamettin Arslan, 1. Baskı, 2016, İstanbul, Paradigma, s. 175.

<sup>14</sup> Aydın Ömür, Bulut Gürpınar, "Herbert Marcuse'nin Politik Düşünce ve Özgürleşme Kuramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 75 (2020), s.2.

<sup>15</sup> Martin Jay, *Diyaletik İmgelem Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*, çev. Sevgi Doğan, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2014, s. 155.

<sup>16</sup> Douglas Kellner, "Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I Technology, War And Fascism*, Ed. Douglas Kellner, New York, Routledge, 2004, s.6.

bakımından iktidara ya da kapitalist örgütlenmeye çok iyi hizmet edeceklerini varsayar. Fakat yine de teknolojiyi bu özelliklerinden ötürü dışlamayı düşünmez. Teknolojik dönüşüm ile siyaset arasında büyük bir bağ kurar. Marcuse, teknolojik araçların imkânının bireyin iktidara karşı yıkıcı eyleminde yardımcı olacağını düşünür.<sup>17</sup>

Bu çalışmanın ilk bölümünde Frankfurt Okulu ve Marcuse bağlamında önemli olan felsefi dayanaklar hatırlandıktan sonra ikinci bölümde Marcuse'nin düşüncesine dair kavramsal bir çözümlemelere yer verilecektir. Yaşamın hemen her alanına teknoloji ve özel olarak, onun olumsuz yansımalarından olan yabancılaşma, şeyleşme süreçleri ele alınacak ve teknoloji felsefesine de odaklanılacaktır. Teknik ve teknoloji kavramlarına oldukça önem veren düşünürlerden birisi de Heidegger'dir. Teknik (*technic*) ile antikitedeki kullanımı ile “*tekhne*” arasında bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi teknolojinin neliğini tartışmak için kullanır.<sup>18</sup> Bu tartışma daha da ileri götürülürse teknik bilgi, “günümüzde bir aracın ya da donanımının var olabilmesi için gerekli araç ya da bilgi türünden daha kapsayıcı bir bilim türüne evrilir”.<sup>19</sup> Yani teknik artık geçmiş dönemlerdeki gibi bir yöntem ya da araç olarak düşünülmemektedir.

Örneğin teknik altyapısı güçlendirilmiş bir medyanın (*medium, media*) araç olarak hakikate ne kadar hizmet ettiği sorunu ele alınırken iki şey ortaya çıkar. Birincisi hakikat ile teknik arasındaki ilişki, ikincisi teknoloji ile hakikat üretimi arasındaki ilişki. Teknolojinin ve bilimin ilerleyişi, beraberinde sadece doğa üzerinde tahakküm kurma anlayışını getirmez aynı zamanda insanın kendi yapay doğasını yaratma fırsatını da verir. Günümüz teknolojik iletişim araçları, kendi kültürünü<sup>20</sup> bireylere yerleştirirken, bu kültürün içine otoritenin mesajlarını da yerleştirirler. Kapitalizm, kendi iktidarını bu araçlarla meşrulaştırır. Birey, kültürün etkisinde kalır, ontikliğinden vazgeçerek toplumun genel beğenisine ayak uydurmaya çalışır. Bu durum, onun özneliğini ortadan kaldırır. “İnsanın kendi etkin yapısı ile kendinden

---

<sup>17</sup> Christian Fuchs, *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, 1. Baskı, London, University of Westminster Press, 2016, s. 115.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İstanbul, Paradigma, 1998, s. 20.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, “*İdeoloji*” *Olarak teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 10. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 2019, s. 80.

<sup>20</sup> Sosyal medya platformlarının milyarlarca insan tarafından kullanımı, kitle iletişim araçlarının kendi kültürünü oluşturmasına bir örnektir.

uzaklaşması”<sup>21</sup> anlamında kullanılan yabancılaşma, bu durumu niteler. Bireyler, fiziksel ya da ideolojik şiddete maruz kalarak buldukları durumdan nefret etmeyebilirler, yönetimlere karşı kayıtsız kalabilirler hatta sorgulama yetilerini kaybetmiş olabilirler. Böylece içinde buldukları sisteme duyarsız kalırlar ve ortama uyumlu birer kişi haline gelirler.<sup>22</sup>

Kapitalizmin yayılmasında elbette teknolojinin gücü yadsınmaz. Teknolojinin bireyin yabancılaşma sürecinde nasıl rol oynadığı bu çalışmanın ikinci bölümünde anlaşılır kılındıktan sonra, son bölümde de Marcuse ile çağdaş kimi düşünürlerin; Guy Debord (1931-1994), Jean Baudrillard (1929-2007) ve Jürgen Habermas’ın yabancılaşma ve teknoloji yaklaşımları kıyaslanacaktır.

Debord, marksist argümanlar üzerinden hareket ederek bir toplum çözümlemesi yapar. Retoriği oldukça güçlü olan *Gösteri Toplumu*’nda (1967) metanın ve kitle iletişim araçlarının günümüzdeki etkisini olumsuzlayarak açıklar. Metaların kendilerine özgü baskıcı ilişkilerini, imgelere atfederek, yeni bir anlatı sunan Debord, yeni çağda asıl olanın meta değil, metanın gösterimi olduğunu belirtir.<sup>23</sup> Debord’un “gösteri” kavramından kastı, meta sisteminden ve fetişizminden doğan, tüm topluma sirayet eden bir yanılsamadır. Bireyler bu yanılsama içinde gerçekliklerini, metalara sahip olma yanında onun gösterimi ile anlamlandırır. Bu betimleme, gösterinin sadece günlük yaşamdaki yerine işaret eder. Gösteri dolaylı biçimde hayata katılır. Bu katılımda kitle iletişim araçlarının rolü ya da yardımı büyüktür. Onlarsız bir gösterinin gerçekleşmesi imkânsızdır.<sup>24</sup>

Debord’un günümüz kapitalist toplumuna dair söylemleri ile Baudrillard’ın düşünceleri arasındaki benzerlikler vardır. Debord’da gösteri olarak adlandırılan metaların düzeni, Baudrillard’ın metinlerinde “nesnelere sistemi” olarak adlandırılır. Baudrillard için nesne ile meta özdeştir. Baudrillard ile Debord’un kuramları, bu

---

<sup>21</sup> Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü* çev. Mete Tunçay, 2.Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 596.

<sup>22</sup> Christian Fuchs, *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, 1. Baskı, London, University of Westminster Press, 2016, s. 169.

<sup>23</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 7.

<sup>24</sup> Debord, a.g.e, s. 19.

yönüyle Marx'ın meta fetişizmine bağlanır. Baudrillard, yabancılaşmayı dolaylı olarak metaların ve teknolojinin insan üzerindeki tahakkümüyle açıklar.<sup>25</sup>

Teknolojinin hızlı yükselişi karşısında şaşkınlığını gizlemeyen Baudrillard, teknik altyapısı oldukça güçlü kitle iletişim araçlarının insan üzerindeki etkisini Marcuse ile aynı düzlemde ele alır. Ancak Baudrillard'ın referanslarında Freud ve psikanaliz yoktur. Baudrillard'ın iktisadi alandaki çıkış noktası üretim yerine tüketimdir. İncelemelerini tüketim üzerine yapan Baudrillard'a göre günümüz toplumu, kitle iletişim araçlarıyla tüketme sendromuna düşmüş bir topluluktur ve bundan geri dönülmesi imkânsıza yakındır.<sup>26</sup> Bu açıdan Baudrillard için modern toplum bireyi, "Vladimir ve Estragon"<sup>27</sup> adlı karakterlere benzetilebilir.

Bu bölümün son düşünürü olan Habermas; kimi düşünürlerce<sup>28</sup> Frankfurt Okulunun "son temsilcisi" olarak görülür. Yaşamda olması sebebiyle, teknolojinin son dönemdeki hızlı gelişimine tanıklık etmiş düşünürdür. Güncel konuları, diğer düşünürlerden daha etkili bir biçimde yorumlama ve eleştirme olanağına sahip olmuştur. İletişim, etik, marksizm ve Weber'in yanında gen teknolojisi, öjeni, yabancılaşma gibi kavramlara dair felsefi tespitleri dikkat çekicidir. Weberci bir marksist<sup>29</sup> olarak nitelenen Habermas, Weber'in "rasyonellik ve araçsal akıl" kavramları üzerine yürüttüğü tartışmayı sürekli canlı tutar ve kendi kuramını; iletişimsel eylem kuramını geliştirir. Habermas'ın bunu yapmaktaki amacı, Weber'in, Marx'ın kavramlarını yanlış yorumlandığını düşünmesidir. Habermas,

---

<sup>25</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin - Nilgün tural 9. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2017, s. 257.

<sup>26</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 257.

<sup>27</sup> Samuel Beckett'in yazdığı *Godot'yu Beklerken* adlı oyunun iki karakteri.

<sup>28</sup> Raymond Geuss örnek olarak gösterilebilir. Özellikle Raymond Geuss, ideoloji bağlamında Habermas'ı Frankfurt Okulunun diğer üyelerinden farklı bir yerde konumlandırır. Bkz. Raymond Geuss, *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2002, s. 12. Taner Timur'a göre Habermas'ın adının okulla anılmasının nedeni onun Adorno'nun asistanı olması ve okulun diğer temsilcileriyle olan iyi diyalogudur. Oysa Habermas, böyle yakıştırılmaları şu sözü ile değerlendirir: "Ben kendimi hep büyütülmüş hissettim." Bkz. Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, 3. Baskı, İstanbul, Yordam, 2017, s. 22. Son olarak Tom Bottomore'a göre Habermas, bir marksisttir ancak Frankfurt Okulu'nun anlayışına sahip ortodoks bir marksist değildir. Bkz. Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 253.

<sup>29</sup> "Eğer Max Weber, burjuva bir Marx olarak tanımlanmışsa; "Habermas da özet olarak Marksist bir Max Weber olarak nitelendirilebilir." Bkz. Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 253.



doğru özümlemler kavramların topyekûn reddedilmesiyle değil, onların yeniden gözden geçirilerek genel geçer tanımlamalara ve ilkelere ulaşılmasıyla gerçekleşeceğini söyler.

Sonuç olarak, endüstri devrimi ile başlayan süreçte bireyin üzerindeki kültürel ve ekonomik baskılar iyiden iyiye artmıştır. Bu baskılanma sürecinde artışında teknolojinin rolü yadsınamaz. Çalışma, Marcuse'yi merkeze alarak yabancılaşma ve teknoloji üzerine bir serimlemeyi hedeflemektedir. Konunun daha etraflıca tartışılabilmesi amacıyla teknoloji ve yabancılaşma kavramlarına değinen farklı akımlardan gelen düşünürler de çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmanın nihai amacı, çağın kronikleşmiş sorunlarına ve çözümüne güncel felsefi bir yaklaşım sunmaktır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MARCUSE'NİN FELSEFİ GELİŞİMİ

#### 1.1. HEGEL

Immanuel Kant'ın (1724-1804) felsefesinden hareketle ortaya çıkmış Alman İdealizmi, bir anlamda Atina'nın altın çağına benzetilebilir. Bu nedenle 1770-1840'a kadar olan dönemin "Alman İdealizmi Çağı" olarak adlandırılması son derece olağandır. Kökenini Almanya'dan ve Alman siyasi tarihi ile yine aynı coğrafyanın filozoflarından aldığı için bu zaman dilimi Klasik Alman Felsefesi olarak da isimlendirildi. Hegel felsefesi de bu kapsamda bir restorasyon, düzenleme felsefesi olarak görülmektedir.<sup>30</sup>

Hegel, bir şekilde Kant'tan devralarak çözümlenmeye giriştiği varlık sorununu epistemolojik düzlemde ontolojik bir düzleme taşır. Hegel, Kant'ın felsefesindeki düalizmin üstesinden gelmenin yolunu, ontolojik bir zeminde bulur: Kant'ın felsefesinde epistemolojik olarak fenomen ve numen ayrımı vurgulanır. Bu ayrımın temeli, Kant'ın bilinç ile dış dünya arasına bir karşıtlık koymasından kaynaklanır.<sup>31</sup> Hegel bilinci tarih ve kültür bağlamından ayırmaz. Hegel'in düşüncesi kendi bilincine varmış (kendisi için olan) ve bu bilinç sayesinde özgürlüğüne doğru ilerleyen varlığın, özgürlük ile sonlanacak bilişsel yolculuğu üzerine kuruludur. Örneğin Lukacs, Hegel'in bilgiyi Kant gibi numenler diyarına kaydırmadığını ya da akıl dışı bir alan bırakmadığını vurgular, akıl ile gerçekliğin daha önce hiç yapılmadığı kadar Hegel tarafından birleştirildiğini ifade eder.<sup>32</sup> Hegel'in özbilinç teorisinde, kendini diğer bilinçler üzerinden tanımlama vardır.

---

<sup>30</sup> Karl Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism*, 1.Baskı, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 1.

<sup>31</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı, 6. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 127, 128.

<sup>32</sup> Georg Lukacs, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi Hegel, Marx, Emek*, çev. Doğan Barış Kılınç vd. 1. Baskı, İstanbul, NotaBene, 2018, s. 98.

Özne diğer öznelerle kurduğu ilişkisi sayesinde kendi bilincine varır.<sup>33</sup> Hegel, böylece bir karşıtlık ilişkisini bertaraf eder. Bilinç, özbilinç, mutlak bilinç aşamalarını Hegel felsefi sisteminin gelişiminin temeline yerleştirir. Hegel sisteminin bu gelişimsel ve gerçekleşme tavrı kendinden sonra gelen filozofları oldukça etkiler. Bu filozoflardan birisi de Marcuse'dir.

Hegel, varlığın özgürlük yürüyüşünün yol haritasını temellendirir. Çalışmanın bu bölümünde *Tinin Görüngübilimi* (1807), *Tüze Felsefesi* (1821) ve *Tarih Felsefesi* (1837) üzerine yoğunlaşılacaktır.<sup>34</sup>

Hegel felsefesi, Tinin özgür bir bilince ulaşma yolunda kat ettiği aşamaların serimidir. Varlık, kendine ve evrene dair bir anlam kaygısı taşıyor ise bu kaygıyı anlayacak, felsefedir. Çünkü felsefe bir anlamda var olanı kavrama faaliyetidir. Ona göre felsefeye zaman ötesi bir görev yüklemek doğru olmaz. Felsefe, tarihle beraber ilerleyen bir yapıdadır. Felsefi uğraşın nihai amacı, bireyin diğer insanlarla ilişkiye girerek diğer bilinçleri tanınması ve bu ilişkinin devamında kendine dönerek bir öz-bilinç yaratabilmesidir.<sup>35</sup> Bu yaratımın ifadesi ancak davranışla, edimselleşerek olur. Filozofun dediği üzere “gül nerede, dans orada”dır.<sup>36</sup> Bu söz Hegel'in yaşama ve yaşamın edimselliğine verdiği önemi gösterir. Hegel için edimsellik, öz ile varoluşun uyum ile bir arada olmasıdır. Bu birlikteliğin nasıl sağlanacağı ve var olanın bilinçlenerek bir varlığa evrilmesinin epistemik şemasını ilk olarak Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde açıklar.<sup>37</sup>

Hegel, diyalektik aracılığıyla bilinç, özbilinç, mutlak bilinç aşamalarını (momentlerini) kaydeden ve özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayan bir felsefe

---

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, “*İdeoloji*” *Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 10. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 2019, s. 12.

<sup>34</sup> *Tinin Görüngübilimi*, *Tüze Felsefesi*, *Tarih Felsefesi* ve *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, özgürlük ve emek kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır.

<sup>35</sup> Tin, bir insan değildir ancak insanlığı, kendi içinde bütünleyen bir tür ruhtur. Dolayısıyla Tini, antropolojik açıdan insan ile özdeşleştirmek radikal bir düşünce olmakla beraber tamamen yanlış olmaz.

<sup>36</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 2. Baskı, İstanbul, Sümer, 2019, s. 24.

<sup>37</sup> Hegel, kitabına *Bilincin Deneyiminin Bilimi* başlığını verir. Ancak son anda kitabın adında bir değişikliğe gider ve ismini *Tinin Görüngübilimi* olarak değiştirir. Dönem şartları da düşünüldüğünde basımda bazı sorunların olduğu aşikârdır, öyle ki bazı ciltlerde bu çıkarılan başlık öylece kalır ve her iki başlıkla birlikte yayımlanır. Bkz. Otto Pöggeler, “*Tinin Fenomenolojisi*’ni Anlamlandırma Girişimleri”, *Alman İdealizmi II Hegel*, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, DoğuBatı, 2021, s. 164.

ortaya koyar. Bu diyalektik gerçekteşme, her seferinde Tinin kendine yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın aşılması (*aufheben*) ile olur.<sup>38</sup> Yani yabancılaşma kavramı Hegel felsefesinde hem ontolojik hem de epistemolojik bir içeriğe sahiptir. Yabancılaşma olmadan dünya kavranamaz. Dünyayı kavramak ise somutlaştırmak, soyuttan somuta geçiştir. Konu tarih felsefesi bağlamında ele alınacak olursa Tinin yabancılaşma süreci daha iyi görülmektedir. Hegel, *Tarih Felsefesi*'nin ilk bölümlerinde Tinin serimlenmesini Doğu toplumlarıyla başlatır.<sup>39</sup> Çünkü toplumsal bilincin tarihsel bir kimlik kazanmasının ilk basamağı, Hegel açısından ilkel toplumlarla başlar. Bu anlatı, yabancılaşma aşamalarıdır. Yani monarşiden, demokrasiye ya da kölelikten işçiliğe geçiş süreçleri Tinin tezahürü olduğu gibi her dönemin kendine yabancılaşmasını betimler.<sup>40</sup>

Hegel için bilinç, bir oluşu, bir süreci ifade etmektedir. Oluş felsefesi olarak adlandırılabilen bu düşünceyi Hegel Herakleitos'tan etkilenerek geliştirir. Fakat Hegel'in felsefesinde Spinoza'nın monist varlık anlayışı da etkilidir.<sup>41</sup> Bunun en somut örneklerinden biri, Hegel'in heptanrıcı (*pantheist*) bir din ve varlık yaklaşımına sahip olması gösterilebilir.

Hegel, bilinç kavramından önce arzuyu tanımlar. Çünkü onun felsefesinde bilişsel bir sıralama ya da hiyerarşi vardır. Arzudan deneyime, deneyimden bilince, bilinçten özbilince ve yine bir diyalektik ilerleme ile özgürlüğe varılır. Arzu, özne içinde kendi başına hali hazırda vardır. Arzu, öznenin eylemlerini yönlendiren, onu motive eden etkidir.<sup>42</sup> Buradaki kasıt, fizyolojik ihtiyaçların giderilmesidir. Devamında ihtiyaçları karşılandıkça tam tersi şekilde isteği daha da artan arzu, varoluşunda çok daha farklı bir şeylerin olması gerektiğini kavrar. Bu kavrayışta kendini tanıma ve tanıma yoluna gider. Böyle bir tanımlama süreci içinde yaşamını riske atabilir. Çünkü bu yolla hem bir tanımlama uğraşında olacak

---

<sup>38</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 55, 199, 219.

<sup>39</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 86.

<sup>40</sup> Daha somut bir ifade ile: kölelikten işçiliğe evrilen süreçte işçiler, köleden farklı olarak çalışma ya da çalışmama hakkına sahiptir. Gerek kendi bedenlerinde gerekse kurdukları ilişkiler bütününde söz sahibidirler ancak bu bir yanılısamadır, sadece özgürleşmemenin aşamalarından biridir.

<sup>41</sup> Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Bayazıt, 1. Baskı, İstanbul, Alfa, 2019, s. 256.

<sup>42</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 147.

hem de salt bir arzudan sıyrılarak bilince adım atacaktır.<sup>43</sup> Arzunun harekete geçirdiği varlık yani özne, karşısındaki nesneyi algılar ve onu kavramsallaştırarak kendi düşünce dünyasına çeker.<sup>44</sup> Bilinç bir yandan nesnenin bir yandan kendinin bilincidir, ilkinde bilincin kendiliği ikincisinde nesneye dair bilinçtir. Dolayısıyla iki türlü bilinç vardır: ilki kendi doğasına bağlı olan bilinç; ikincisi ise bir nesneye bağlı olarak bir nesne hakkında edinilen yargılara bağlı olarak gelişen bilinç. Nesne, bilinç açısından insana yabancı bir varlıktır.<sup>45</sup>

Bilinç, diğer bilinçlerle ilişkiye girerek hem kendi hakkında hem de diğer bilinçler hakkında bir fikir sahibi olur. Bu da bilincin en azından sosyal bir varlık olarak diğer bilinçlere bağımlı olduğunu gösterir. Bu bağımlılık sayesinde bilinç, kendi farkındalığına varır ve özbilince dönüşür. O halde bilinç aynı zamanda kolektif bir görünüme sahip olarak kendi tanımlamasını karşıtları üzerinden yapar. Bu bağımlılık sürecinde en önemli uğraklardan biri, köle-efendi diyalektiğidir. Bilinçlerin düellosu olarak adlandırılabilir karşılaşmada asıl olan hangi bilincin ne derecede kendini riske atacağıdır. Buradaki risk yaşama eşdeğer olmaktadır. Böylece karşılıklı bir bağımlılık süreci başlar.<sup>46</sup> Bir yandan üreten ve ürettiği ölçüde varoluşunu pekiştiren bir bilinç varken diğer yandan karşısındakine üstünlüğünü tescillendirmiş bir bilinç vardır. Onun varoluşu da tüketimi temsil etmektedir: “Ben”den ziyade “biz” kavramı öne çıkmaktadır çünkü bilinç ve onun bir aşaması olan özbilinç, kolektif bir yapıdır. Böylece sadece kendini tanıyan, refleksif (düşünümsel) bir nesne olarak değil de yeni bir kimlik kazanmış, kendini tanıttığı ölçüde tanımış varlık ya da gerçeklik, Hegel’de Tin olarak adlandırılır.<sup>47</sup>

Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nde belirttiği üzere “tüm olgusalık olma pekinliği, gerçekliğe yükseldiği zaman Tindir.<sup>48</sup>” Akıl, ne zaman ki gerçekleşme potansiyeline sahip olur, işte o zaman Tine dönüşür. Tin, “duyusal kesinlik”,

---

<sup>43</sup> Robert R. Williams, “Hegel’in *Geist* Kavramı”, çev. Metin Bal, *Alman idealizmi II Hegel*, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, DoğuBatı, 2021, s. 557.

<sup>44</sup> Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara, DoğuBatı, 2016, s. 46.

<sup>45</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 43.

<sup>46</sup> Robert R. Williams, “Hegel’in *Geist* Kavramı”, çev. Metin Bal, *Alman idealizmi II Hegel*, Ed. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, DoğuBatı, 2021, s. 558.

<sup>47</sup> Williams, a.g.e, s. 559.

<sup>48</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 177.

“algı” ve “zihni” içinde barındıran bir yapıdır. Ussallık, Tin içerisinde var olan bir kavramdır. Dolayısıyla Tin denilen kavram, karmaşık (*complex*) bir yapıdır.<sup>49</sup> Nesnel anlamda bir gerçekliğe kavuşma durumu, bilincin bir özne üzerinden kendini gerçekleştirme halidir. Bu, Hegel’in felsefesinin en etkileyici uğraklarından birisidir. Onun deyişi ile grileşmiş renge sahip felsefe ete, kemiğe bürünebilecektir.<sup>50</sup> Felsefe, özgürlüğün edimselleşmesinin yolunu açabilir. Tikel olarak insan, varoluşunu bilince dayandırdığında bir belirlenim olarak insanın özgürlüğü somutlaşacaktır.

Yaşamın kendisi, arzularını sıraladığı normları belirler. Tüm bunlar sadece nasıl ve hangi temelde olduğu sorusunu düşünmeyi ön plana çıkarır. Bilinç, bu normları meşrulaştırabilir veya meşruiyetleri konusunda kendisine güvence verebilir. Diğer yandan öyle görünüyor ki belirli bir fail ya da özne ancak kendi amacına ulaşması için neyin gerekli olduğunu kavradığında, normların anlamına vâkıf olacaktır. Bu normlar ise evrensel bir özbilinç olarak nitelendirilir.<sup>51</sup>

Hegel yorumcularının pek çok konuda anlaşılmadıklarını belirtmek ve gözden kaçırmamak gerekir. Örneğin Andrew Feenberg’e göre Hegel yaşamın özbilincini “yaşamın ötesi”ne yerleştirir: Ona göre Hegel, bilinci mutlaklaştırarak soyut bir hale ulaştırır dolayısıyla Hegel’in felsefesi paradoksal bir hâl alır.<sup>52</sup> Bu sava karşıt olarak Hegel’in felsefesinin pratik, yaşamın içinde yer aldığını vurgulayan Güçlü Ateşoğlu, “Tin’in yaşamın dışında, gerçek ötesi bir kavram olduğu düşüncesi doğru değildir. Tin, içinde benim diğer benle ilişkiye geçtiği düzlemin adı olması sebebiyle aşkınsal ve doğaüstü olan hiçbir şeyi imlemez” ifadesini kullanır.<sup>53</sup>

Hegel için gerçek varlık (*echte entität* ya da yaşamı temsil etmesi bakımından *existenz*) olarak İdea, evrensel olanı sergilemelidir. Tüm varlığın

---

<sup>49</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 268.

<sup>50</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, Ankara, Sosyal, 1991, s. 31.

<sup>51</sup> Terry Pinkard, “Hegel’s Phenomenology and Logic: An Overview”, *The Cambridge Companion To German Idealism*, Ed. Karl Ameriks, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s.165.

<sup>52</sup> Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005, s. 64.

<sup>53</sup> Güçlü Ateşoğlu, “Hegel’in Erken Dönem Siyasetinden Bir Kesit”, *Alman idealizmi II Hegel*, Ed. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, DoğuBatı, 2021, s. 31.

hareketliliğinin yapısını en saf haliyle gizleyen formlardan arınmış olması gerektiğini söylemektir ki burada bir tözellik (ουσία- *ousia*) söz konusudur. Hegel, İdeanın süreç olarak belirli bir düzlemde varlığın en temel belirlenimine geri döndüğünü düşünür. Onun ontolojisindeki bu hareketlilik, yani başkalık içinde kendi başına-varlık, kendi-için-varlık, kendinde olma olarak tezahür eder. Dolayısıyla bilinç, mutlak ve özgürdür. Bu özgürlüğe giden yol, yani süreç ise mutlak olumsuzluk barındırır.<sup>54</sup>

İdeanın içinde sahip olduğu olumsuzluk, kendini tanıma ve kendini görebilme açısından önemli bir aşamadır. Bu olumsuzluğun neticesinde nesnel olarak bir varoluş durumu ortaya çıkar. Hegel’de bu olumsuzlama ya da karşıtlık durumunun tanımlanması bir aşamaya işaret eder. Bu aşamanın ardından dünya içerisinde kendisini tam anlamıyla nesnelleştiren bilinç mutlaklaşır. Buradaki nesnellik ise maddi bir temelde konumlanır. Böylece nesnel bir kimlik kazanılmış olunur. Öznellikten nesnelliğe giden bu süreç, özgürleşmeyle neticelenir.<sup>55</sup>

Böylece Tin, birey aracılığıyla kendini gerçekleştirir. Bu, gerçekleşme tikel olmaktan ziyade devlette kendini somutlaştıran bir gerçekleştirmedir. Mutlak bilincin kendisini bilim, sanat ve felsefe uğrakları ile gerçekleştireceği ifade edilir. Tinde Mutlak olarak kendisini felsefe, sanat ve din ile açığa vurur. Tinin tek amacı kendisini açıklamak ve özgürleşmektir. Dünya tarihi de bu özgürleşme hareketinin ifadesinden başka bir şey değildir. Ussal bir gerçeklikle örülü tarihsel kesitlerde bir rastlantı ya da kör bir yazgı yoktur. Özgürlük, kendi idealini bilincin aşamalarından geçerek edimselleştirir. Hegel’in *Tüze Felsefesi*’nde özce belirttiği üzere “Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır”.<sup>56</sup> Gerçekleşen her olgu, usun bir tezahürüdür. Hegel’in felsefesi bu bağlamda tarihseldir çünkü tüm tarihsel olaylar zorunlu bir şekilde usun açıklanmasını ifade eder. Us da kendini somuta bürünerek ifade eder.

### 1.1.1.Marcuse’nin Hegel Tasavvuru

---

<sup>54</sup> Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, New York, MIT Press, 1987, s. 147.

<sup>55</sup> Marcuse, a.g.e, s. 148.

<sup>56</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İdea, 2006, s. 23.

Marcuse'nin Hegel'e olan felsefi güveni öyle tamdır ki; Hegel ve *Tinin Görüngübilimi* için "mutlak bilginin kökenleri, kendisini *Tinin Fenomenolojisi*'nde sunar; tıpkı dünyanın gerçekliğini onun *Mantık Bilimi*'nde sunduğu gibi" ifadelerini kullanır.<sup>57</sup>

Marcuse, *Hegel Ontolojisi ve Tarihselcilik Düşüncesi* (1932) ile *Us ve Devrim* (1941) adlı iki erken dönem çalışmasında Hegelci bir perspektif sunar. Bu durum *Tarihsel Materyalizmin Temellerine Dair Yeni Kaynaklar* (1932) çalışmasıyla da sürer.

Marcuse, öncelikle Hegel'in İdea kavramını tartışır: "İdea bir nesnellik ve dışsallığa sahiptir ancak tek bu nesnellik kendi aracılığı ile belirlenir. Yaşam kavramı buna güzel bir örnek teşkil eder: Ruh ve beden, ben ve dünya, bir birlikteliğin ön şartıdır".<sup>58</sup> Bu birlikteliğe ve birlikteliğin döngüsüne kavuşan varlık, artık yaşamın içinde var olmaya başlar. Tüm bu hareket döngüsünün tamamı, öznellik ve nesnellik arasındaki fark, şeffaflık ve özgürlük içinde ortaya çıkan kendi içine kapalı bir birliktir. Böyle bir varlık şimdi gerçek varlık olarak tanımlanmaktadır. Hegel'in deyimi ile "Varlık, hakikatin anlamına kavuşur".<sup>59</sup>

Marcuse'ye göre gerçekliğin kendi kavramına yeterliliği olarak hakikat, kişinin basit, dolaysız özdeşliği anlamına gelemez. Onun gerçekliğinde değinildiği üzere bir ontiklik söz konusudur. Var olanın gerçek olabilmesi için kendini gerçekleştirebilmesi gerekir. Bu Hegel'de olduğu gibi Marcuse için de varlığın, kendi için varlık olması demektir. Çünkü Hegel'e göre gerçek, yalnızca durağan ve hareketsiz olan şey değildir, aksine gerçek, kendini hareket ettiren, canlı olandır.<sup>60</sup> Hakikat, kendini var edebilen ve hareket ettirilen değil hareketin kaynağını oluşturan içsel enerjiye sahip bir varlık konumu kazanır. Marcuse, hakikatin ortaya çıkışında ve var olanın kendi bilincini ortaya çıkarmasında gereken basamakları diyalektik yöntemle betimler:

---

<sup>57</sup> Alasdair Macintyre, *Herbert Marcuse: An Exposition And A Polemic*, New York, Viking Press, 1970, s. 32.

<sup>58</sup> Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, New York, MIT Press, 1987, s. 145.

<sup>59</sup> Marcuse, a.g.e, s. 146.

<sup>60</sup> Marcuse, a.g.e, s. 146.



“Varlık kendini aldatır, çünkü başkılığın gerçekliğine düşer ve bu hatanın ortadan kaldırılması yoluyla kendini geri getirir hakikat. İdea kendi sürecinde kendini aldatır, karşıt başka bir şey varsayar ve etkinliği, bu aldatmacayı ortadan kaldırmaktan ibarettir. Hakikat ancak bu hatadan ve hata ile uzlaşmadan doğabilir. Ötekilik veya ortadan kaldırılan hatanın kendisi sadece kendi kendini yarattığı ölçüde var olan gerçeğin zorunlu uğrağı haline gelmektedir”.<sup>61</sup>

Yapılan açıklama ile Hegel’in ele aldığı bilinç, öz bilinç ve us aşamalarının açılımı sunulmaktadır. Marcuse de Hegel gibi, varlık tartışmasını öncelikle bilinç düzleminde kavrar. O da bilincin, Tin olma yolundaki girişimini öznellikten nesnellığe doğru götürür. Öznellikten nesnellığe giden bu süreç, özgürleşmeyle, bir dışavurumla sonlanır. Marcuse’nin ortadan kaldırılması gereken hata olarak gördüğü, yabancılaşmadır. Yabancılaşma, Hegel’in ontolojisinde bir aşamadır. Marcuse de aynı düzlemde bir ontoloji kurgular.

Yaşam ile idea arasındaki bağlantıyı Hegel gibi yorumlayan Marcuse, “İdeanın ilk biçimi yaşamdır” der. Çünkü gerçek yaşam yalnızca yaşam biçiminde, gündelik yaşamın akışında var olan bireylerdir ve bunlar evrensellik olarak yaşam İdeasını varsayarlar.<sup>62</sup> Dolayısıyla evrensel bir bilinç (*Geist*) tüm bu yaşam tikelliklerini içinde barındıran bitimsiz bir sürece işaret eder.

Marcuse, Hegel’i radikal bir şekilde yorumlar. Marcuse’ye göre eleştirel teori, Hegel’deki gibi Tinin özgürleşme hareketinin teorisidir. Çünkü eleştirel teori, toplumu maddi koşullar üzerinden ele alır ve toplumun özgürleşebilmesi için maddi koşulların değiştirilmesi gerekir.<sup>63</sup> Bu bağlamda Marcuse, kapitalist ilerlemenin bir özgürlük yanılması sunduğunu oysa durumun tam tersi olduğunu ifade eder. Bu yüzden toplumsal bir özgürlük hareketi ancak devrimle olacaktır. Özgürlüğü getirecek olan devrim ise bilim ve teknoloji ile desteklenmelidir. Böylece bilim, ancak insan içgüdülerine, daha doğrusu yaşama sevincine uygun oldukça anlam kazanır.<sup>64</sup> Marcuse, Alman İdealizmi bağlamında özgürlük ile mutluluk arasında bir ilişki kurar. Özgürlük ve mutluluk, iynin en üst seviyesidir. İnsanın sahip olduğu tüm yetilerini kullanabilmesi ve kendini gerçekleştirebilmesi

---

<sup>61</sup> Marcuse, a.g.e, s. 148.

<sup>62</sup> Marcuse, a.g.e, s. 153.

<sup>63</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2019, s. 13.

<sup>64</sup> Marcuse, a.g.e, s. 27.

için gerekli olandır. Hatta mutluluğun önkoşulu özgürlüktür.<sup>65</sup> İnsanın kendini gerçekleştirebildiği ölçüde mutlu olabilmesi ya da özgür olduğu ölçü de mutlu olması düşüncesi Marcuse'yi Hegel'e yakınlaştırır.

Marcuse'nin amaçlarından birisi, Frankfurt Okulu'nun perspektifine paralel olarak toplumsal sorunların çözümünde felsefenin etkisini kullanabilmektir. Eleştirel teorinin de bunu başarma potansiyeline sahip olduğunu düşünen Marcuse, bu bağlamda Hegel'in emek kavramına da ayrı bir önem verir. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ifade ettiği "Efendi-Köle" altbaşlığı altındaki emek ve yaşam mücadelesi, Marcuse için önemli bir aşamadır.<sup>66</sup> Çünkü Hegel eylemi ya da bu yaşam mücadelesini Tinin kendi bilincini kavramasının somut bir ifadesi olarak tanımlar. Marcuse'de "Efendi-Köle" altbaşlığındaki mücadeleyi özgürlüğün, bir belirlenimi olarak anlar. Aslında Hegel bu altbaşlıkta Marcuse'ye göre *şimdi ve burada var olan* bireyin otantikliğine gönderme yapmaktadır. Eylem ya da yaşam mücadelesi özsel olarak emeğin mücadelesidir. Marcuse işte bu keşfi Marx'la birlikte daha da geliştirmeye çalışır.

Hegel'e göre emek, doğada bulunan maddenin işlenmesi ve kullanıma hazır hale getirilme faaliyetidir. İnsanın ihtiyaçlarını karşılayacak olan, üretim araçları yoluyla harcanan bu emektir.<sup>67</sup> Bir anlamda üretim odaklı insan çabası, emek olarak nitelendirilebilir. Bu üretime dayalı faaliyet, zamanla bir alışkanlık halini alır ve sürekli yaratıma dönüşür ki bu dönüşüm evrensel, soyut bir boyut kazanır.<sup>68</sup> Nihayetinde insanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılaması emekleri doğrultusunda gerçekleşir. Toplumsal ihtiyaçların artması beraberinde araç ve hazların hızla çoğalmasını da getirir. Buradaki hazzın artışı beraberinde lüks adı verilen yoksunluk ya da bağımlılık artışıdır. Her halükârda bu ihtiyaçların giderilmesi emek ile olur.<sup>69</sup> İnsansal faaliyet olarak emek, evrensel bir görünüm kazandıkça işbölümü ile daha bir yalın duruma gelir. Emek, soyutlaştıkça üretim

---

<sup>65</sup> Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar*, çev. Soner Soysal, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2020, s.175.

<sup>66</sup> Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, New York, MIT Press, 1987, s. 190.

<sup>67</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1991, s. 167.

<sup>68</sup> Hegel, a.g.e, s. 168.

<sup>69</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 2006, s. 233.

iyiden iyiye artar.<sup>70</sup> Emeğin evrenselleşmesi beraberinde soyutlaşmasını da getirir öyle ki üretim arttıkça onu üreten kitlelerin niceliği de aynı oranda artar. Üretimin ve üreticinin artması sonucu ortaya iş bölümü çıkar. Bu bölünmeyle bireyin emeği daha soyut bir hal aldığı gibi daha da basitleşir. Bireyler arasında zorunlu bir bağlılık gelişir. Böylece insanlar arasındaki soyutlanma ya da emeğin soyut hale dönüşmesi ile mekanik bir üretime geçilir. Hızlı ve sorunsuz bir üretim için makineleşme şart olur.<sup>71</sup> İhtiyaçların giderilmesi ile emek arasındaki ilişkiye bağlı olarak bir hizmet sınıfı ortaya çıkar. İnsan, sadece bir ürünü meydana getirmekle kalmaz, onları diğer insanlara ulaştırma, pazara sokma faaliyetlerine girer. Böylece üreten kişi hem kendisi hem de başkaları için kazanır. Sattığı ürün sayesinde ya da o ürünü diğer insanlara ulaştırabilmesi sebebiyle ücretini alır. Bu mekanizma evrensel bir boyut kazanırken herkes hem kendi kazancını hem de yaşamını güvence altına almış olur.<sup>72</sup>

Hegel'e göre üretim faaliyetinde bulunan bireylerden meydana gelen bir sistem kendi içinde sınıflara ayrılır. Filozofa göre, birbirinden farklı sınıfların ortaya çıkmasının nedeni her birinin kendine ait kullandığı teknikler, araçlar ve özel sistemlerdir. Bu sınıflara değinilecek olursa:

- a) Tözsel ya da dolaysız sınıf: Toprak sahibi olan, toprağa bağlı mülkiyeti ve üretim araçlarını elinde bulunduran sınıftır.
- b) Endüstriyel sınıf: Hammaddeyi işleyip onu metaya dönüştüren proleter sınıftır. Bunun yanında Hegel, zanaatkarları ve ticari faaliyette bulunanları da bu sınıfa dahil eder.
- c) Evrensel sınıf: Kamu adına çalışan devlet görevlileridir.<sup>73</sup>

Hegel, gereksinimlere bağlı gelişen ekonomik devrimin sistemli bir hale gelmesinin kökeninde ona içkin olan aklın olduğunu ifade eder.<sup>74</sup> Emek

---

<sup>70</sup> Hegel, a.g.e, s. 234.

<sup>71</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1991, s. 167.

<sup>72</sup> Hegel, a.g.e, s. 169.

<sup>73</sup> Hegel, a.g.e, s. 169, 170.

<sup>74</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 2006, s. 236.

bağlamında bir sınıf ayrımı düşüncesi Marx'ta da görülmektedir. Marx'a göre kapitalist üretim tarzına dayalı bir toplumda üç sınıf vardır:

- a) Ücretli emekçiler
- b) Kapitalistler
- c) Toprak sahipleri.<sup>75</sup>

Sınıflar ve birbirleriyle kurdukları ilişkilerden meydana gelen sistem, Hegel'e göre bir tür organizmaya benzetilebilir. Bu sistemde yer alan bireyler, dağınık halde bulunurken çalışma alanlarına göre bir araya gelirler ve kendi ekonomik düzeneklerini oluştururlar.<sup>76</sup> Marx da böyle bir sistemin ya da kapitalist üretim tarzının sürekli bir gelişim içinde bulunduğunu ve kendi yasalarını ürettiğini söyler. Üretim araçları ile emeği birbirinden ayırarak dağınık kitleleri bir araya getirdiğini ve devamında bu kitlelerin emeklerinin ücrete tabi tutulduğunu aktarır.<sup>77</sup> Modern toplumun kapitalist üretim tarzına bağlı olarak keskin bir biçimde sınıf ayrımına tâbidir.

Marcuse, *Us ve Devrim*'in ilk bölümünde Hegel'in felsefesini ve onun emeğe, mülkiyete bakış açısını inceler. Marcuse'ye göre Hegel, emeği toplum yapısını biçimlendiren, koşullandıran bir etmen olarak görür: Bireyler emek güçlerini birleştirerek aileleri oluşturur, ardından toplum ve devlete giden bir süreç işlemeye başlar.<sup>78</sup> Aile meydana geldikten sonra geçimini sağlayan nesnelere mülk edinir, toprak alıp işleyebilir. Benzer şekilde hareket eden diğer aileler ve toplum üyeleri, mülkiyetin kurumsallaşmasını sağlar. Böylece nesnelere kişinin yaşamına dahil olarak bir madde olmaktan çıkar, farklı bir anlam kazanır. Çünkü mülkiyet, Hegel'e göre kişinin özgür iradesinin bir sonucudur.<sup>79</sup> Devamında özel mülkiyetin yasaklanması ya da ortaklaşa kullanıma itiraz eden Hegel, böyle bir düşüncenin kişinin istencine ket vurulması anlamına geleceğini

---

<sup>75</sup> Karl Marx, *Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, 3. Baskı, Ankara, Sol, 1997, s. 775.

<sup>76</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1991, s. 169.

<sup>77</sup> Karl Marx, *Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, 3. Baskı, Ankara, Sol, 1997, s. 775, 776.

<sup>78</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 59.

<sup>79</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 2006, s. 79.

belirtir.<sup>80</sup> Marcuse ise emek ve özel mülkiyet kavramlarına marksist bir açıdan yaklaşır: Düşünürü göre Hegel'in ve geleneksel felsefelerin barındırdığı çelişkiler yeni toplum türünde ortadan kalkacaktır. Bu toplum türünü var edecek olan ise komünizmdir. Hegel'in de felsefesinde ortaya koyduğu özel mülkiyet, yabancılaşma, soyut emek gibi kavramlar, sınıflı toplumun çelişkileridir. Dolayısıyla felsefi düşünceler, maddeci tarihsel koşulları anlatır ve yeni toplum bu koşulları değiştirdiğinde adı geçen çelişik kavramlar da yok olacaktır.<sup>81</sup>

Marcuse, Hegel'in emeği evrensel soyut bir yapıda gördüğünü söyler ve bu soyutluğun ancak pazarda daha doğrusu ticaret esnasında değişim ilişkileri üzerinden ya da metanın alım-satımı üzerinden somutlaştığını belirtir. Fakat soyut emekle bireyin kendi yetilerini ortaya koyması ya da geliştirmesi imkânsızdır. Üstelik Hegel makineleşmenin de insan emeğine zarar vereceği ifade eder. Hegel'in emeğin vasıfsızlaşmasına karşı tutumunun temelinde emeği toplumun gelişimini sağlayan merkezi bir unsur olarak görmesi yatmaktadır.<sup>82</sup>

Hegel'in felsefesi, bir anlamda insanın tarihsel yolculuğunu da açıklar ancak bu tarihsel gerçekleşme Marcuse'nin belirttiği üzere sapmasız bir ilerleme değildir.<sup>83</sup> Üstelik tüm bu sapsmalar, birer aşama olarak düşünülebilir. Toplumlar, tarihsel ilerleyişinde reformlar, devrimler ve benzeri toplumsal hareketler gibi aşamalardan geçerken kendi kültürlerini ve kurumlarını, yasalarını oluştururlar. Marcuse'nin kaygısı, yaratılan bu kurumların insanın özgürleşmesine uyum sağlayıp sağlayamayacağıdır. Yoksa ekonomik ve politik koşulların altında ezilen insan kendi özgür gelişimin unutmaya başlar; çünkü "İnsan, her zaman yerleşik bir kültürü sürdürmeye çabalar ve bunu yaparak içindeki düş kırıklıklarını sürdürür".<sup>84</sup> Modern toplumu böyle bir durumda gören Marcuse, bu olumsuzlukların kökenini ilk kez Marx'ın ortaya koyduğunu belirtir.

## 1.2. MARX

---

<sup>80</sup> Hegel, a.g.e, s. 81.

<sup>81</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 192.

<sup>82</sup> Marcuse, a.g.e, s. 61.

<sup>83</sup> Marcuse, a.g.e, s. 163.

<sup>84</sup> Marcuse, a.g.e, s. 164.

Bu bölümde belirli ana kavramlarla beraber Marx'ın felsefi düşünceleri incelenecektir. Bu inceleme yapılırken filozofun *Kapital* (1867), *Alman İdeolojisi (Feuerbach)* (1932) ve *1844 El Yazmaları*'na (1932) değinilecektir. Marx, sadece kapitalizmin bir durum analizini yapmakla kalmaz aynı zamanda mevcut durumun mutlak surette değiştirilmesi gerektiğini de ekler.<sup>85</sup> Kuramını kapitalizm çözümlemesini hareketle emek, meta, sermaye, yabancılaşma,<sup>86</sup> mülkiyet kavramları üzerinden geliştirir.

Marx diyalektik yöntemi kullanır. Hegelci diyalektiğin<sup>87</sup> özüne/içeriğine karşıt bir diyalektik geliştirdiğini iddia eder. Çünkü Marx başlangıç noktası olarak düşünceyi değil, nesneyi alır: “fikir, maddi dünyanın insan aklında cıندان ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden öte bir şey değildir”.<sup>88</sup> Marx'ın Hegel'den devraldığı yöntemde yapacağı değişikliğin çıkış noktası burasıdır. Tinin gündelik olana neden ihtiyaç duyduğunun ve neden ete kemiğe bürünmesi gerektiğinin açıklamasını içermez, çünkü gerçekte bütün somutlama kaygıları Tinin üzerinde düşünülmüş olandan daha fazla hiçbir etkiye sahip değildir. Burada bir tersine çevirme söz konusudur. Kaldı ki buradaki gelişme, Tinde değil, dışa yönelik olandadır. Kavramın mantıksal tarihi ise tam tersine, her zaman içeriye yönelik olandadır, devlettedir.<sup>89</sup> Felsefenin amacı Marx'a göre dünyayı sadece anlamak değil, aynı zamanda değiştirmektir. Bu gerekliliğin gerçekleştirilmesinin yolu da yöntem olarak diyalektikten geçer.<sup>90</sup>

Denilebilir ki Marx'ı önemli kılan ve öne çıkaran unsurlar, hiç şüphesiz, modern bir sistem olarak kapitalizmi karakterize eden unsurları toplumsal ve tarihsel bağlamları ile ortaya çıkararak özgün bir siyasal eleştiri yapmasıdır. Bir

---

<sup>85</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaatin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 27, 28.

<sup>86</sup> Yabancılaşma kavramı, ayrıntılı bir şekilde ikinci bölümde ele alınacaktır, yalnız bu bölümde konuya kısaca değinilecektir.

<sup>87</sup> Marcuse'ye göre diyalektik, bazı temellendirmelere dayanan bir bilgi yöntemi ya da biçimi değildir. Diyalektik daha çok, varlığın kendisi olmanın, varlık kipinin tanımıdır. İlgili bölüm için bkz. Herbert Marcuse, “On The Problem of The Dialectic”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, London, University of Nebraska Press, 2003,, s. 64.

<sup>88</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaatin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 27.

<sup>89</sup> Bora Erdağı, *Maddecı Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s. 67.

<sup>90</sup> Erdağı, *Maddecı Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, s. 237.

başka açıdan onu bu derece önemli kılan şey, düşünce nesnesi ile kurduğu dinamik ilişkiyi, bir eleştiri olarak kendi perspektifine içkin kılmasıdır.<sup>91</sup>

Bu bağlamda Marx'ın *Kapital*'ine değinmek yerindedir. Çünkü eser meta, üretim ve sermaye kavramlarını ve bunlara bağlı olarak gelişen ilişkileri serimler. *Kapital*'in ilk cildinin birinci bölümünün adı “meta”dır. Marx, kapitalizm çözümlemesine metanın tanımını ile başlar çünkü meta ya da gereksinim karşılayan nesnenin birikimi, kapitalist üretim tarzının karakteristik özelliğidir. Aynı zamanda bir ürünün meta sayılabilmesi, insana sağladığı yarara da bağlıdır. Eğer herhangi bir yararı yoksa değeri de yoktur dolayısıyla onun üretiminde harcanan emek de yararsızdır.<sup>92</sup>

Meta sadece bir nesne olarak tanımlanmaz, o aynı zamanda kendi değerini oluşturduğu gibi kendisi için harcanan emeğe, emeğe biçilen ücrete de bir anlam yükler. Kapitalist sistemde metayı üreten, emeğinin ücreti olan kişi işçidir ve işçiler arasındaki rekabet, emeğin ücretini belirler.<sup>93</sup> İşçiler arasındaki rekabet sadece ekonomik boyutta değil politik boyutta da kendini hissettirir: İşçiler, genel olarak ortak bir siyasi görüşte bulunamazlar.<sup>94</sup> Marx'a göre kapitalist sistemdeki rekabet ilişkileri, işçiler içinde benzer bir duyguyu üretir. Fakat işçi sınıfı yine de kendi kültürel değerlerini yaratarak bu süreci değiştirebilir.<sup>95</sup>

Marx'ın savı, tarihin bir sınıf mücadelesinden ibaret olduğudur. Dolayısıyla sınıflar üzerine yapılan bir inceleme, gerçekçi bir çözüm arayışını sunar. Kuramını emeğin tarihsel serüvenine dayandıran Marx emek, meta ve metalar arasındaki ilişkileri, insan ilişkilerine benzetir ve onun bu çözümlemeleri sadece ekonomik bağlamda değil sosyolojik alanda da bir gerçekliğe kavuşturur. Marx'ın *Kapital*'deki çözümlemesine, kapitalizmin merkezindeki metadan başlamasının nedeni de budur: Kapitalizmdeki ögeler, “insanın toplumsal varoluşunun ilişkileridir”.<sup>96</sup> İnsan, emeği ile doğada bir fark yaratır; çalışır, üretir ve ortaya bir ürün koyar. Bu bir emek sürecidir ve bu sürecin kapsadığı ögeler: insanın etkinliği

<sup>91</sup> Erdağı, *Maddeci Tarihciliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, s. 41.

<sup>92</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaatin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 47,53.

<sup>93</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan v.d., 1. Baskı, İstanbul, Yordam, 2008, s. 32.

<sup>94</sup> Marx & Engels, a.g.e, s. 30.

<sup>95</sup> Marx & Engels, a.g.e, s. 22.

<sup>96</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 187.

yani iş, işin konusu ve işi yaparken kullandığı araçlardır.<sup>97</sup> Dolayısıyla emekle icra edilen üretim, basit ve bireysel bir kavram olmadığı gibi toplumsal ilişkileri tekrar tekrar üretir.<sup>98</sup> Üretim, kolektiftir ve içinde onu var eden araçları, üretene, üretim ilişkilerini barındırır.

Demek oluyor ki üretimden kasıt, salt bir ürünün ortaya çıkarılma işlemi değil toplumsal gelişmenin belirli aşamalarındaki faaliyetlerdir. Tarihsel dönemlere bakıldığında üretim, araçların kullanımı ile beraber oldukça farklılıklar gösterir: Feodal yapının hâkim olduğu dönem ile endüstrinin kurumsallaştığı dönemdeki üretimin birbirlerinden farklı olması buna örnektir. Üretim, beraberinde tüketimi getirir. Marx'a göre üretimle tüketim arasındaki ilişki dolaysızdır, emekçi üretim faaliyetinde bulunurken elindeki araçları tüketir<sup>99</sup>: Doğanın işlenmesi, hammaddenin dönüştürülerek bir araca ya da yapıya evrilmesi, üretim için kullanılan araçların yıpranarak tükenmesi ve insanın üretim faaliyeti sırasında yeteneklerini, emek zamanını tüketmesi gibi.<sup>100</sup> Bu ikircikli süreç sonucunda ortaya çıkan meta emeğin donuk, somutlaşmış halidir. Meta, aynı zamanda bir gösterge olarak insan ilişkilerini de belirlemeye başlar. Üretime dayalı örgütlenme faaliyetleri ve metanın belirli bir değere tabi olması yeni insan ilişkilerini temellendirir.<sup>101</sup> Üretim ve tüketim bir aradalığı, arz-talep ilişkisi çerçevesinde sürecin hızlanmasını gerektirir.

Meta üretiminin artışı daha fazla güç, beceri ve yetenek gerektirir oysa tüm bu güç ve yeteneklerin tek bir kişide toplanması imkânsızdır. Bundan dolayı üreticiler, kendi içlerinde yetenekleri doğrultusunda sınıflanırlar ve işbölümüne tâbi olurlar.<sup>102</sup> Bu durum, emek güçlerinin uzmanlaşması anlamına gelmektedir.<sup>103</sup> Meta vasıtasıyla dolaysız bir biçimde birbirlerine bağımlı olan bireyler, genel bir üretim hattının parçası olurlar ancak bireyin ürettiği nesne,

---

<sup>97</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 181.

<sup>98</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, 1. Baskı, İstanbul, Birikim, 1979, s. 135.

<sup>99</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 545.

<sup>100</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, 1. Baskı, İstanbul, Birikim, 1979, s. 151.

<sup>101</sup> Marx, a.g.e, s. 155.

<sup>102</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 338.

<sup>103</sup> Marx'a göre emek gücü, insanın emeğini icra ederken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünüdür. Ayrıntı için bkz. Marx, *Kapital I*, s.171.



bireyden bağımsızlaşır ve bir değere sahip olur.<sup>104</sup> Bu durum, birey ile meta arasındaki yabancılaşmayı ortaya çıkarır:

“Bu olgu sadece şunu dile getirir: Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesnelleşmesidir”.<sup>105</sup>

İş bölümü yoluyla nesnel hale gelmiş olan üreticinin gücü ancak belirli bir amaç uğrunda birleştiğinde anlamlı hale gelir. Yoksa proleter yine birbiriyle rekabet halinde olan bireylere dönüşür. Marx’a göre insanlar, menfaatleri gereği bir arada çalışırlar. Bu çalışma, bireyin isteğine bağlı olarak değil çalışma koşullarına göre planlanır ve bölünür. Bu ise insan için oldukça olumsuz bir durumdur. Aynı zamanda kişi, sınırlandırılmış bir alanda çalıştığından kendisine verilen işten başka bir yapmaz, paylaşılan iş bireyleri kendi alanlarının dışında çalışmasına olanak vermez.<sup>106</sup> Marx’ın düşündüğü toplumun meydana gelmesi için köklü bir devrime gereksinim vardır. Çünkü makine, para gibi halihazırdaki üretici güçler, artık bireyi baskılanmış bir sınıf haline getiren yıkıcı güçlere dönüşür. Bu sınıf da komünist bilinci diğer sınıflara da gösterebilir ve dolayısıyla sınıfsız bir toplumun önünü açar, tüm bunlar ancak bir devinimle gerçekleşir.

Marcuse’ye göre Marx’ın bu yaklaşımı, kendinden önceki<sup>107</sup> diğer geleneksel öğretilerden koparak tam bir eleştirel kurama dönüşür.<sup>108</sup> Çünkü Marx, sadece ekonomik alanda bir değişim, devrim düşüncesine değil toplumun bulunduğu tüm koşulları olumsuzlanarak yeni bir düzene kavuşturma düşüncesine sahiptir.

### 1.2.1. Marcuse’nin Marx Tasavvuru

Bu bölümde tarihci maddecilik ekseninde Marx’ın düşünceleri Marcuse perspektifinden ele alınacaktır. Marx, özel bir felsefi kuram geliştirme iddiasında

---

<sup>104</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, 1. Baskı, İstanbul, Birikim, 1979, s. 212.

<sup>105</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 140.

<sup>106</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Selahattin Hilav, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1968, s. 57, 58.

<sup>107</sup> Marcuse, Feuerbach’ın maddeciliği ve Kierkegaard’ın varoluşçuluğuna atıf yapar. Onların felsefelerinin de eleştirel gücü olduğunu ancak dinsel ve felsefi söylemlerden öteye geçemediklerini ifade eder. Bkz. Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 177.

<sup>108</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 176.

olmamıştır. Marx'ın Hegel idealizmi eleştirisi ile başlayan erken dönem metinleri, iktisadi alanda devam eder ancak Marx'ın kuramı, bununla sınırlı kalmayarak çok boyutlu bir düzleme evrilir.<sup>109</sup> Marx'ın tarihsel maddeciliği, toplumsal değişimin sebeplerini bulmayı kendine amaç edinir. Bu bağlamda tarihi tek bir bilim türü olarak gören Marx ve Engels'e göre tarih, üretim ilişkilerini ve buna bağlı olarak gelişen sınıf mücadelesini ifade eder.<sup>110</sup> Marx'a göre tarih, insanın faaliyetleri doğrultusunda gelişen insani bir süreçtir. Ancak eyleyen öznenin/insanın varoluşunu önceleyen bir durum vardır, ki o da toplumsal koşullardır. Marx, bu ifadesi ile Hegel'in diyalektiğini biçimsel olarak korumakla beraber özünü değişikliğe uğratmıştır. Hegel'de soyuttan somuta ilerleyen süreç Marx'ta karşıt biçimde somuttan soyuta evrilir ve dolayısıyla bilinç, varlığı değil varlık, bilinci belirler.

Marx'ın Hegel'den devraldığı yöntemde yapacağı değişikliğin çıkış noktası burasıdır. Tinin gündelik olana neden ihtiyaç duyduğunun ve neden ete kemiğe bürünmesi gerektiğinin açıklamasını içermez, çünkü gerçekte bütün somutlama kaygıları Tinin üzerinde düşünülmüş olandan daha fazla hiçbir etkiye sahip değildir. Burada bir tersine çevirme söz konusudur. Kaldı ki buradaki gelişme, Tinde değil, dışa yönelik olandadır. Kavramın mantıksal tarihi ise tam tersine, her zaman içeriye yönelik olandadır, devlettedir.<sup>111</sup> Felsefenin amacı Marx'a göre dünyayı sadece anlamak değil, aynı zamanda değiştirmektir. Bu gerekliliğin gerçekleştirilmesinin yolu da yöntem olarak diyalektikten geçer.<sup>112</sup>

Marx'ın düşündüğü değişim, varolan sistemin radikal bir eleştiriye uğramasıyla başlar. Onun ifadesiyle şimdiye kadarki filozoflar, değişim için gerekli olan yöntemleri uygulamaya geçirmemişlerdir.<sup>113</sup>

İnsanı, diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, doğa üzerinde tahakküm<sup>114</sup> kurarak üretim faaliyetinde bulunmasıdır. Marx'a göre çalışma

<sup>109</sup> Georg Lukacs, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi Hegel, Marx, Emek*, çev. Doğan Barış Kılınç, 1. Baskı, İstanbul, NotaBene, 2018, s. 146.

<sup>110</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Selahattin Hilav, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1968, s. 34.

<sup>111</sup> Bora Erdağı, *Maddeci Tarihciliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, Kocaeli, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s. 67.

<sup>112</sup> Erdağı, *Maddeci Tarihciliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, s. 237

<sup>113</sup> Alberto Toscano, "Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe", *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergenç – Ebru Kılınç, haz. Ateş Uslu, İstanbul: Ayrıntı, 2011, s. 223.

kavramını, emekten ayıran şey için örgütlenmesidir. İnsan aklını, yeteneğini ve vücudunu kullanarak doğa üzerinde çalışır ve doğada değişikliğe yol açar. Buna bağlı olarak insanda da doğadan etkilenir ve kendi değişimini gerçekleştirir.<sup>115</sup> Hegel'in de değindiği üzere kişi, doğayı özel çıkarları için kullanmaya başladığında artık bu çalışma, emeğe dönüşür.<sup>116</sup> Marx'ın burada sözünü ettiği emek, bir örümceğin içgüdüsel olarak kendinden damıtarak ördüğü ağ faaliyeti değildir. Hegel'in emek kavrayışının soyutluğu bu örneğin çoğu kez onanmasına yol açmıştır. Marcuse Hegel'in daha çok soyut emekten Marx'ın ise somut emekten hareketle emek kavramsallaştırması yaptığını düşünür. Bu yüzden Marx'ın emek kavrayışını sınırlı bulur.

Marcuse, Marx'ı takip ederek tüm insanların seçimlerinde özgür olduğunu ancak emek sürecinin özgürlüğü belirlediğini ifade eder.<sup>117</sup> Dolayısıyla Marcuse açısından emek ile özgürlük arasında belirlenimci bir ilişki vardır. Bu sürecin işleyişi, üretici güçleri, örgütlenmiş emeği ve örgütlenme düzeyini, ihtiyaçların karşılandıktan sonra doğan yeni ihtiyaçlara dayalı tüketimi kapsar. Süreç, yeni değerlerin oluşmasına da yol açmaktadır.<sup>118</sup> Kapitalist sistemdeki emek, emek süreci ve nesne gibi bileşenler üreten kişi üzerinde olumsuz etkiler bırakır. Bu olumsuzlamanın diğer adı yabancılaşmadır. Yabancılaşmadaki baskın karakter, meta ve emektir.

Marx, yabancılaşma kavramını, *1844 El Yazmaları*'nda “Yabancılaşmış Emek”te inceler. Ona göre emeğe meta ve emeğe dayalı gerçekleşen yabancılaşma biçimlerinden birisi, yoksunlaşmadır. Üretilen nesne ya da meta, üretildikten sonra işçiden bağımsızlaşır. İşçinin artık o metaya sahip olma olanağı yoktur. Kaldı ki meta aynı zamanda üreten bireyin emeğinin temsili daha doğrusu emeğin somut halidir. Bu bakımdan metanın üreticisinden ayrılması aynı zamanda

---

<sup>114</sup> Doğaya egemen olma mücadelesinin felsefi boyutu, Francis Bacon'a kadar dayandırılabilir. İnsanı, doğa üzerinde belirleyici bir güç olma düşüncesi, insanı doğadan ayıran bir varlık haline getirir. Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, 2. Baskı, İstanbul, BilgeSu, 2015, s.122. İnsan ile doğa arasındaki tekniğe dayalı ilişki daha sonraki bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

<sup>115</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 183.

<sup>116</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1991, s. 167.

<sup>117</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 183.

<sup>118</sup> Bu yeni kültürel değerlerin üretiminden kasıt, metaya bağlı olarak gelişen ilişkilerdir: tüketim kültürü ilişkileri.

emeğinin de ona yabancılaşması anlamına gelir. Emek, insanın yaşamını idame ettirmesi için gerekir. Çalışma koşulları birey üzerinde baskı uygular ve kişi, türsel özelliklerine dayalı entelektüel faaliyetleri yerine getiremez.<sup>119</sup> Aynı koşullara bağlı olarak insan ilişkileri de birbirine karşı yabancılaşır, yoğun çalışma koşulları altındaki bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri de kopmaya başlar. Emek sürecinin doğurduğu ilişkiler, yeniden kendisini üreterek devamlılık gösterir böylece yabancılaşmanın bitimsiz bir hâl alır. Emek, insanın var oluşunu gösteren bir faaliyettir. Sean Sayers'in değindiği üzere yabancılaşmanın olduğu yerde bu durum gerçekleşmez.<sup>120</sup> Bu olumsuz koşullar altında emek gücü, üretim sürecinde üretim araçları üzerinde gerçekleştirilmeye ayarlanır ve adeta meta ile özdeşleşir.

“Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle şu ya da bu türden insan gereksinimlerini gideren bir şeydir”.<sup>121</sup> Kapitalizmde teknoloji ikili bir karaktere sahiptir. Marx'a göre meta ve sermaye birikimi, emek gücünün sömürülmesine dayanır. Bu durum, artı-değerin üretimini beraberinde getirir. Sınıf temelli toplum, insanları sermayede egemen sınıfın sermaye birikimi ihtiyacına hizmet eden araçlara dönüştürür.<sup>122</sup> Aynı zamanda, metanın kendine özgü bir estetik ve öznel görünümü vardır: Onun üretimine katılan emek, meta ve para biçiminin arkasında kaybolur. Belirli bir ücrete sahip ürün, insan yaşamını kolaylaştırıyor ve taleplerine cevap veriyorsa o bir metadır. Metanın üretime geçilmesinden itibaren meta fetişizmi denen kavram, ona yapışır. Marcuse'ye göre değişmesi gereken emek anlayışıdır çünkü kapitalizmin olumsuzluğu emeği, metayla özdeşleştirerek onu belirli bir değere, ücrete bağlamasıdır.<sup>123</sup>

Meta fetişizmini ve din arasında bir analogi kuran Marx, her ikisinde de insan eliyle yapılmış birtakım sembollerin ya da nesnelere bir anlam kazandıktan

---

<sup>119</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 143.

<sup>120</sup> Sean Sayers, *Marx ve Yabancılaşma –Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar-*, çev. Ferhat Sarı, 1. Baskı, İstanbul, Kor Kitap, 2018, s. 120.

<sup>121</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaatin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 47

<sup>122</sup> Christian Fuchs, *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, 1. Baskı, London, University of Westminster Press, 2016, s. 132.

<sup>123</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 185, 189.

sonra insan ilişkileri üzerinde hâkimiyet kurduğunu ifade eder. Meta, artık canlı ve psikolojik bir güce sahip nesneye dönüşür, tıpkı dinsel sembollerde olduğu gibi. Metalar âleminde de insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. “Emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışverişen ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şey”e Marx, fetişizm adını verir.<sup>124</sup>

Marx metaya emeğin bir kazanç maksadı ile cisimleşmiş hali der. Meta cisimleşirken ve piyasada anlam kazanırken kendisine yüklenen değerler nedeniyle fetiş hale gelir. Değerler, metaya içkin olarak piyasada oluşur ve yanılısamalar üreterek yaşamdaki yerini alır. Böylece kapitalizmde meta fetişizmi oldukça önemlidir. Çünkü kapitalist sömürüyü görünmez kılar. *Kapital*'in ilk cildinde Marx, bu durumu şöyle ifade eder:

“Papaza verilen öşür, onun kutsallığından daha gerçektir. Bu toplumdaki farklı sınıflara mensup insanların oynadıkları rol konusunda ne düşünürsek düşünelim emek harcarken bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler her koşulda ve her zaman kendi karşılıklı kişisel ilişkileri olarak görünür ve emek ürünleri arasında toplumsal ilişkiler kılıfına bürünmezler”.<sup>125</sup>

Marx işçilerin meta fetişizmi karşısındaki kavrayışlarının zayıflığı, onların sınıfsal konumundan ziyade, kapitalizmin manipülasyon gücünden kaynaklandığı düşünür. Meta üretimi sürdükçe meta fetişizm de sürecektir.<sup>126</sup> Marx yine de kapitalist sömürünün aşılabileceğini, onun tarihsel formuna bakarak ifade eder. Bu konuda asli görevi burjuvazinin karşısında konumlanan proletaryaya yükler. Çünkü mülksüzleştirilenler mülksüzleştirmeye ve sınıfsız toplumu kurmaya daha yatkın olduğu inancını taşır.<sup>127</sup> Marcuse de Marx ile aynı görüştedir:

“Marcuse, yaşamının sonuna kadar marksizme bağlı kalmış, en azından bunu her zaman vurgulamış bir filozoftur. Marksizmi bir ideoloji değil bir tür bilim olarak gören Marcuse, toplumsal olayların analizlerinin ancak marksizm ile mümkün olacağına inanmaktadır”.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaatin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 81.

<sup>125</sup> Marx, a.g.e, s. 87.

<sup>126</sup> Tom Bunyard, *Debord, Time and Spectacle: Hegelian Marxism and Situationist Theory*, Boston, Brill Press, 2018, s. 309.

<sup>127</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Komünist Manifesto & Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satlıgan v.d. 1. Baskı, Yordam, 2008, s. 32.

<sup>128</sup> Richard Wolin, *Heidegger'in Çocukları*, çev. Hüsametdin Arslan, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma, 2016, s. 165.

Hegel ile Marx arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışan Marcuse, bu yönde ilk çalışmasını 1932’de yapar.<sup>129</sup> Marcuse açısından Hegel’in yönteminin Marx tarafından devralındığı ve dönüştürüldüğü, yeni bir bağlamda ele alınarak hayata geçirildiği düşüncesinin bir tutarlılığı yoktur.<sup>130</sup> Daha ziyade Marx, Hegel’in felsefesinin kökenindeki (başlangıçta yöntemini belirleyen) sorunlara geri döner, onların gerçek içeriğini bağımsız olarak benimser ve daha ileri bir aşamaya kadar geliştirir. Marx’ın 1844 *El Yazmaları*’nın büyük önemi, Marx’ın açıkça Hegel’in *Tinin Görüngübilimi* ile ilgilendiğini gösteren ilk metin olmasıdır. Marcuse, Marx’ın fenomenlerin yönünü değiştirerek kullandığı diyalektik yöntemi sınıflara da uygular. Marcuse’ye göre Marx, kapitalist toplumda emeğin ve toplumun varoluş biçimini tasvir ederken, proleterin bir meta haline dönüşen emeğini sadece yaşamını sürdürebilmek için gerçekleştirdiğini vurgular. Proleter artık salt bir canlı olarak insandır. Diğer insani vasıflarını gerçekleştirmekten uzaklaşır. Marcuse, Marx’ın bu durumu yalın ekonomik temellendirme ile açıkça ortaya koyduğunu ve aslında Marx’ın ekonomi politiğe felsefi bir eleştiri getirdiğini iddia eder.<sup>131</sup>

Marcuse, emek kavramının ontolojik açılımına dair hep bir muammanın hüküm sürdüğünü ifade eder. Bu yüzden kavramın ontolojik açılımını sunmak için bir çalışma yürütür. Marcuse’ye göre emeğin ontolojik kavranışı ilk aşamada insanın yabancılaşma sürecinde kendi kendine varolmasıyla başlar ve ardından meta üretimiyle beraber emeğin nesneleşmesiyle bütüncül olarak somutlandığını ifade eder.<sup>132</sup> Emeğin nesneye dönüşmesi, onun bir insan edimi olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.<sup>133</sup> Emek, kişinin kendini yaratmasıdır, bilinçli bir varlık

---

<sup>129</sup> Marx’ın 1844 *El Yazmaları*, 1932’de yayınlanır. Eserden etkilenen Marcuse, aynı yıl 1844 *El Yazmaları*’nı yorumlayan bir metni kaleme alır.

<sup>130</sup> Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 87.

<sup>131</sup> Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, s. 87.

<sup>132</sup> Silier’e göre bazı Marx yorumcuları Marx’ın, yabancılaşma kavramını Hegel’den bir süre ödünç alıp ardından bıraktığına işaret ederken, bu çalışmada da atıf yapılan Sayers gibi düşünürlere göre ise Marx’ın tüm eserlerinde bir şekilde yabancılaşmadan bahsedilmekte ve son dönemlerinde adını meta fetişizmi ile güncellemektedir. Bkz. Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması-Marx ve Rousseau-*, 5. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 137.

<sup>133</sup> Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 98.

olmanın biricik işaretidir. Marcuse'ye göre yabancılaşma bir anlamda yaşamın olumsuzlanması, değersizleşmesi hatta kaybedilmesidir.<sup>134</sup> İnsan, emek ile varlığını ortaya koyar. Emeği ile ürettiği nesneden uzaklaşan, çalışma koşullarından ötürü özgür zamanı neredeyse hiç kalmayan insan için yaşam anlamsızlaşır, ihtiyaçların karşılandığı bir sürece indirgenir.

Felsefe tarihinde emek ve emek süreci üzerine en kapsamlı analiz Marx tarafından yapılmıştır. Bu yüzden emek ve emeğe dair kavramlar, marksizmle ilişkilendirilir. Marx'ın emek eksenli çalışmaları, üç başlık altında toplanabilir: “kapitalizm ve komünizm”, “sınıflı toplumlar” ve “toplum”.<sup>135</sup>

Marx'a göre proletarya, burjuvanın olumsuzlanmasıdır:

“Proletaryanın kaderi, insani varoluşla değil varoluşun tersimesi ile açıklanabilir. Eğer ki özel mülkiyet, özgür insanın ilk şartı ise o zaman proletarya hiçbir zaman özgür olamayacaktır; bunun yanında Tinin en üst formu olan sanat, din ve felsefe insanın yine özüne aitse proletarya yine bu kavramlara yabancı kalacaktır; iş yaşamından dolayı bunlara vakit ayıramayacaktır”.<sup>136</sup>

Varoluşun tersimesi, kapitalist sistemin getirdiği varoluş anlayışıdır. İnsanın varoluşu özel mülkiyet gibi göstergelerle ifade edilir. Normal şartlar altında bir işçi hiçbir zaman maddi ve düşünsel yönden karşıtı konumundaki sınıfın varoluş ya da özgürlük anlayışına sahip olamayacaktır.

### 1.2.2. Marcuse'nin Marx Değerlendirmesi

Marcuse'yi marksizme götüren yolda politik anlayışın yanında epistemik bir bakış açısı da hâkimdir. Marcuse açısından bilgi, hiçbir surette tarafsız bir değere sahip olamayacak bir kavrama işaret eder. Bilginin üretimi, toplumun tarihsel süreçlerinden azade değildir ve bu açıdan politik yönü göz ardı edilmemelidir. Marksizmin yalnızca kendi içinde bilgiyi amaçlamadığını, eyleme ve nihayetinde insanlığın kurtuluşuna hizmet edebilecek bir anlama kavuşması gerektiğini söylemek gerekir. Bu açıdan bilmek, insanı geliştirir ancak asıl olan insanın geliştiği gibi dönüşebilmesidir, bu dönüşüm ise devrime uzanan bir süreci yansıtır.

---

<sup>134</sup> Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, s. 90.

<sup>135</sup> Christian Fuchs, *Dijital Emek ve Karl Marx*, çev. Senem Oğuz - Tahir Emre Kalaycı, 1. Baskı, NotaBene, Ankara, 2015, s. 47.

<sup>136</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 176.

Marcuse'ye göre marksizm, kapitalizmden komünizme geçişin devrimci bir kuramıdır.<sup>137</sup> Tüm bu süreçlerin gerçekleşebilmesi için bir edimselliğe gereksinim vardır, dolayısıyla pratik bir felsefe olan marksizm bu nedenle eylemcidir. Marksizmin gerçeği, tarihsel ve devrimci gelişimin bir gerçeğidir. İnsan varoluşu özünde tarihsel ve pratiktir.

İnsan pratiği (talepler ve ihtiyaçlar) tarihsel durumdan türer. Marcuse ile marksizmin kesiştiği ana nokta burasıdır. Bilgi edinerek bilince ulaşmanın yeterli olmayacağı ve bu bilincin toplumu devrimci bir yöne ilerleteceği düşüncesine sahip olan Marcuse'nin marksist olması son derece olağandır. Kaldı ki bu bilinçlenme sürecine ve özneye duyduğu güvenin en büyük kanıtı, 1960'lı yıllarda öğrenci hareketlerine verdiği büyük destek ve aktif olarak oynadığı roldür. Onun bu tutumu, Frankfurt Okulu içerisinde ayrı bir yere konmasını sağlar. Bu bağlamda eleştirel teoriyi de felsefeden bir ölçüde ayıran Marcuse, aralarındaki farkı eleştirel teorinin insanı özgürleştirmeye uğraşan siyasi mücadelede aktif bir şekilde rol oynaması olarak görür.<sup>138</sup> Bilginin de endüstrileşmiş toplumlarda tekeli bir anlayışın kontrolü altına gireceğini ifade eden Marcuse, bu hususta teknolojinin bir tür ideoloji aygıtı olarak toplumlar üzerindeki etkisine de değinir.

Endüstrileşmeyi ve onun etkilerini, “ileri sanayi toplumu” ile kavramsallaştırmaya giden Marcuse ile Marx'ın düşünceleri arasında uyum söz konusudur. Birer tüketici nesnesine dönüştürülen özne ile meta fetişisti haline gelen insanın aynı düzlemi paylaşmaları, onun Marx'ın takipçisi olması bakımından iyi bir örnektir: Böylesi bir toplumda özgürlüğü tahakküm altına alınmış bireyler, birer pazar nesnesi haline dönüştürülerek Marcuse'nin de belirttiği üzere yekpare birer sosyal yığına dönüşürler.<sup>139</sup> Bireyin, bireyselliğinden uzaklaştığı bu durum, bir tür yabancılaşmayı işaret etmektedir. Diğer yandan meta ile ilişkilendirilen bu süreç, yer yer şeyleşme<sup>140</sup> adını da almaktadır.

---

<sup>137</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İdea, 1997, s. 29.

<sup>138</sup> Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar Eleştirel Teori Denemeleri*, çev. Akın Karaca v.d., 1. Baskı, Ayrıntı, 2020, s. 148, 149.

<sup>139</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İdea, 1997, s. 21.

<sup>140</sup> Timothy Bewes'e göre şeyleşme kavramı, yabancılaşma, nesneleştirme ve meta süreci gibi süreçlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu kavram da çalışmanın diğer bölümlerinde ele alınacaktır.



Çalışmalarında teknolojinin gelişimi ile beraberinde gelen sorunları da ele alan Marcuse, ekonomi ile teknolojik gelişimi birbirinden ayırmaz. Ona göre ekonomik-teknik aygıt, olan siyasi otorite yönetimi altındaki devrim potansiyeline sahip sınıfı dahi kontrol altında tutar. Marcuse, bu bağlamda “Teknoloji Toplumunda Toplumsal Değişim Sorunu”nda “Özgürleştirici ve köleleştirici, üretici ve yıkıcı güçlerin ortak paydası nedir? Doğal olarak kendisini öne süren payda, toplumun maddi, teknik temeli olarak büyük ölçekli mekanize endüstridir” ifadesini kullanır.<sup>141</sup>

Makine ve makineleşme, bireyin doğa üzerindeki tahakkümü pekiştirirken aynı zamanda özgürlük alanı da sağlar. Ancak aynı makineleşme beraberinde işbölümünde ve emeğin niteliğinde değişime yol açar. Kişi, teknolojik aygıtlara bağımlı bir çalışma anlayışı kazanır. Dolayısıyla teknolojik gelişme dayalı emek, kendi epistemelerini yaratır. Marx’a göre mekanik bir üretime dayalı çalışan sistemde, işçi ya da üretici hem fiziki hem de düşünsel olarak bir tür makineye dönüşür.<sup>142</sup> Marcuse politika ile teknolojiyi birbirinden ayırmaz. Çünkü teknolojiyi sadece makineleşme olarak görmez, kitle iletişim araçlarından üretim-tüketim hatlarına veya güvenliğe değin yayar. Bu yaygınlık politikanın kapsamı ile eşitlik kurar.<sup>143</sup> Ekonomi ve teknoloji ile örülü sistemde insan, kendi özünden kopartılarak bir çerçeve (*Gestell*) içine yerleştirilmektedir çünkü nihai amaç, kesintisiz üretimdir. Üretim tarzının ve meydana getirdiği ilişkilerle örülü sosyal ve ekonomik sisteme ket vuracak bir özne, Marcuse tarafından da beklenmektedir. Onun beklediği güç, proletarya değildir çünkü onun bakış açısına göre özellikle Batı Avrupa’da proletarya, pek çok sosyal ve ekonomik hakka sahip olmuş, görece iyi bir refah seviyesine ulaşmıştır. Bu da onun devrimci potansiyelini tırpanlamıştır.<sup>144</sup> Böylece bu sınıf, mitolojik bir kahramana ve sürekli olarak gelmesi beklenen mesihe dönüşmüştür. Oysa Marcuse’nin Marx’tan farklı olarak tasvir ettiği sınıf ya da güç onun tarafından şöyle betimlenmiştir:

---

<sup>141</sup> Herbert Marcuse, “The Problem of Social Change in the Technological Society”, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II*, Ed. Douglas Kellner, London and New York, Routledge, 2001, s. 41.

<sup>142</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 91, 92.

<sup>143</sup> Marcuse, “The Problem of Social Change in the Technological Society”, s.42.

<sup>144</sup> Herbert Marcuse, *Karşıdevrim ve İsyân*, çev. Volkan Ersoy, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1998, s. 13, 14.

“Bu kitle,<sup>145</sup> tutucu halk temelinin altında dışlananlar ve dışardakiler, başka ırkların ve başka renklerin sömürülenleri ve ezilenleri, işsizler ve işsiz olabilecekler tabakası olarak durmaktadır. Bunların varoluşları demokratik sürecin dışındadır; yaşamları dayanılmaz koşulları ve kurumlan sona erdirmek için en dolaysız ve en gerçek gereksinimdir. Böylece bilinçleri değilse bile karşı duruşları devrimcidir. Onların bu duruşları, sistemi dışardan vurmakta ve bu yüzden tarafından yolundan saptırılmamaktadır; ilkel bir güçtür ki oyunun kurallarını çiğnemekte ve bunu yapmakla, onu ayarlanmış bir oyun olarak açığa sermektedir”.<sup>146</sup>

Marx, *Komünist Manifesto*'da ezen/ezilen ya da burjuva/proletarya sınıfları karşıtlığından hareket eder. Marx, komünizmin amaçlarından birinin proletaryanın iktidarı olduğunu ifade eder.<sup>147</sup> Marcuse, Marx ile aynı düşünceyi paylaşırken başka bir konuya dikkati çeker. Marcuse bazı düşünürlerin kapitalizm ile komünizm dışında bir alternatif daha olacağını ifade ettiğini söyler: karma ekonomi anlayışına sahip refah devleti modeli. Bu modele göre yarı özel bir ekonomik yapı, daha demokratik bir toplum söz konusudur. Marcuse ise böyle bir modelin kapitalizmin başka bir yansıması olduğunu ifade eder.<sup>148</sup> Çünkü refah devleti, ekonomik-politik olarak yaşama geçirilmesi mümkün olsa dahi onun temelinde de sürekli üretim olacaktır. Bu bakımdan kapitalizmden bir farkı olmayan yapı, beraberinde aynı toplumsal sorunları getirecektir.

Marcuse, toplumsal sorunların çözümünde bireyin psikolojik incelenmesine büyük önem verir. Bu bağlamda Freud'un içgüdü kuramları dikkatini çeker ve Freud'un düşüncelerini kendi felsefi dünyasına, bir başka deyişle marksizme dahil eder. Çünkü Freud'un kuramı Marcuse'ye göre ileri endüstri toplumundaki baskılanmış bireyi tekrar olumlayacak yöntemi gösterir.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Marcuse'nin ümit bağladığı ve betimlemeye çalıştığı sınıfa Anthony Giddens *altsınıf* adını vermektedir. Altsınıfın paydaşları, toplum içerisinde pek çok dezavantaja sahip, ekonomik yönden oldukça düşük bir seviyede olan, çoğunluk tarafından marjinalleştirilmiş ya da marjinal olarak görülen bireylerdir. Bkz. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Eren Rızvanoğlu v.d., 1. Baskı, İstanbul, Kırmızı, 2012, s. 361, 368. Özellikle gelir adalenin orantısız olduğu, sosyo-ekonomik yoksunlukların iyiden iyiye arttığı yerlerde yaşayan insanlar kendilerini böyle bir tabaka içerisinde bulurlar. Aynı şekilde Bourdeau'ya göre bu tabakalaşma ya da marjinalleşme, bireylerin yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini pekiştirir Bkz. Giddens, *Sosyoloji*, s. 368.

<sup>146</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 193.

<sup>147</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan v.d, 2. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s.33,83.

<sup>148</sup> Marcuse, “The Problem of Social Change in the Technological Society”, s. 41,42.

<sup>149</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz yardımcı, 4. Baskı, İstanbul, İdea yayımları, 2016, s. 11.

### 1.3. FREUD

Marcuse'nin epistemolojik duraklarından birisi de Sigmund Freud'dur (1856-1939). Freud'un psikanalize getirdiği yenilik, yapısal kuramıdır. Marcuse'nin bu kurama ve dolayısıyla Freud'a yönelmesinin kökeninde, toplumcu bir marksist anlayış içerisinde unutulmuş bireyin analizini yapma düşüncesi vardır. Dolayısıyla Marcuse'nin düşün dünyasını anlamak için Freud'un kuramına değinmek yerinde olacaktır. Freud'un çalışmalarının merkezinde ölüm ve yaşam dürtüleri vardır. Bu dürtüler ise geliştirdiği kuramla açıklanmaya çalışılır. Bu amaçla *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920) ve onun ardılı sayılan *İd, Ego ve Süperego* (1923) yayınlanır. Freud, insan eylemleri ve insan zihnine dair yaptığı çalışmaları belirli kavramlar çerçevesinde yürütür. Bu kavramlar bilinç ve bilinç dışı, İd (altben), Ego (ben) ve Süper Ego (üstben). Bilinç, bir nesnenin algılanması ve zihinde kavramsallaştırılmasını ifade eder. Bilinçli olmak kesin bir karakterin algılanması, onun betimlenmesidir.<sup>150</sup> Bilinç dışı ise gizli ve bilinçli hale gelebilecek bir duruma işaret eder. Freud'a göre bilinç dışı, bastırılmış duygu ve düşüncelerin yer aldığı bölümdür. Ancak bu bölüm de kendi içinde ikiye ayrılır. Birisi, her an bilinçli hale gelmeye daha doğrusu bilince ulaşmaya muktedir duygu ve düşünceleri kapsarken diğeri ise bunun tam karşıtı pozisyondadır. Freud, bilinç dışıyı, bilinç üzerinden açıklar, ona göre bilinç dışı da kendi içinde dinamik olma durumuna göre ikiye ayrılır.<sup>151</sup> Diğer yandan bilincin bağılı olduğu kavram, Ego'dur.

Ego, bilincin dış dünya ile kurduğu ilişkiyi düzenleyen mekanizmadır. Ego, uyku anında dahi çalışarak rüyalara dahi sansür uygular. Egonun işlevsel önemi, onun bu kontrol mekanizmasını üstelenmesinde yatar; Ego, akıl ya da sağduyuyu temsil eder. Freud'a göre Ego'dan terim olarak aynı ancak Ego ile ilişkisi sürekli olan bir kavram daha var: İd. Ego, sağduyuyu temsil ederken İde, haz ile bağlantılıdır ve tutkuları içinde barındıran bir kavramdır.<sup>152</sup> "Ben ayrıca dış

---

<sup>150</sup> Sigmund Freud, *The Ego and The Id*, 1.Baskı, New York, WW Norton & Company, 1990, s. 4.

<sup>151</sup> Freud, a.g.e, s. 5.

<sup>152</sup> Freud, ego ile id arasındaki ilişkiyi, at sürücüsü- at analogisi ile açıklar. Ona göre ego olarak at sürücüsü, sürekli olarak atı (ego) kontrol altına almaya çalışır. At sürücüsü, atından ayrılmak istemiyorsa kimi zaman da atının isteklerini eyleme dönüştürür. Bkz. Freud, *The Ego and the Id*, WW Norton & Company, 1990, s. 19.

dünyanın etkilerini, İd ve onun eğilimleri üzerinde geçerli kılmaya çalışır ve İdde sınırsız bir şekilde hüküm süren haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye çabalar”.<sup>153</sup> İd, bireyin bencil tarafıdır ve haz ilkesine göre hareket eder. Diğer bir deyişle herhangi bir fiziksel ve toplumsal sınırlamayı dikkate almaksızın yalnızca kişisel tatmin sağlayacak şeylerle ilgilenir. Ben yani Ego, gerçeklik ilkesine göre hareket eder. Benliğin ilk görevi alt benliğin dürtülerini tatmin etmek ama bunu yaparken de bulunulan durumu, gerçekleri de dikkate almaktadır; arada bir nevi köprü görevi görmektedir.

Haz ilkesinin, gerçeklik ilkesi ile yer değiştirmesi arasındaki korelasyon zayıf görülebilir. Ancak bu değişim çok güçlü rahatsızlık veren deneyimler sonucu gerçekleşir.<sup>154</sup> Ego, dış dünya ile karşılaştığı sorunlar ve kaygılar sonucunda İdden gelen talepleri ötelere, hazzın yerine gerçekliği koyar. Haz ilkesinden vazgeçmiş ve gerçeklik tarafından şekillendirilen Ego için içinde bulunduğu durum, hoşnutsuzluk anlamına gelir. Egonun, ideal Ego olarak tanımı, Süperegodur. Süperego, Egonun sosyal çevre ile girdiği ilişkiler bütününe ifade eder. Egodaki ahlaki, estetik ve benzeri eğilimler, Süperegoyu etkileyen faktörlerdir.<sup>155</sup>

Freud, mutlu olmanın zorluğunu tarif ederken üç sebep göstermektedir. Birincisi, insanın doğa karşısındaki acizliği; ikincisi, beden zayıflığı; sonuncusu da bireyin kendisi, ailesi ve toplumla olan ilişkilerini ayarlamadaki sorunlarıdır.<sup>156</sup> Mutsuzluğun kökenine dair saptamaları özellikle doğaya dair ve insanın doğa üzerine tahakküm kurmasının da verdiği itkiyle son tahlilde önceki gibi çok karamsar bir tablo çizmese de yine bir açık kapı bırakmaktadır: İnsanların mutsuzluğunun nedeni, doğanın tahakküm altına alınması ve tahrip edilmesiyle bu yıkımın insanlığın kendisine döneceği düşüncesidir. Büyük buhranların, daha önce tecrübe edilmiş savaşların tekrarlanacağı korkusu daha doğrusu

---

<sup>153</sup> Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, 3. Baskı, İstanbul, Metis, 2011, s. 85.

<sup>154</sup> Freud, a.g.e,s. 11.

<sup>155</sup> Sigmund Freud, *The Ego and The Id*, 1.Baskı, New York, WW Norton & Company, 1990, s. 32.

<sup>156</sup> Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 2. Baskı, İstanbul, Metis, 2011: s. 47.

öngörüsüdür.<sup>157</sup> Tek çare ise büyük bir mertebeye yükselttiği Eros'un, yaşam sevincinin, yaratımın, Thanatos<sup>158</sup> denen yıkım gücüne galip gelmesi, en azından bunun umut edilmesidir.

Freud'a göre haz, istemekten, haz elde etmeye çalışmaktan ve hazzsızlıktan kaçınmaktan başka hiçbir şey yapamaması gibi gerçeklik de yararlı olanın peşinde koşmak ve kendini zarar görmekten uzak tutmaktan başka hiçbir gereksinimi yoktur. Freud'a göre insanların yaşamdaki en büyük amacı, mutlu olmaktır. Mutlu olma çabası, ikili anlam barındırır: Acının ve hazzsızlığın olmaması, yoğun haz duyguları yaşamak. Hayatın amacını koyan haz ilkesinin programıdır ve bu ilke, bilincin oluşmaya başladığı andan itibaren insanı kontrol altına almaya başlar. Freud'a göre mutluluk, insanın ihtiyaçlarının giderilmesiyle aldığı hazdır. İnsan, haz alma ve hazzdan kaçınma karşıtlığında yaşamını sürdürür.<sup>159</sup>

Freud, gerçeklik ve haz ilkelerini tarihsel bir çerçeveye oturtur. Onun tüm argümanını bu minvalde değerlendirmek gerekir. Freud, Gerçeklik ilkesini, zorunluluk (*ananke*) ve bir tür kaçınılmazlık olarak tanımlar.<sup>160</sup> Bunun yanında da *Lebensnot* (kıtlık) kavramını kullanarak, olgusalılığı (gerçek) bu iki figüratif kavrama dayandırır. *Ananke*<sup>161</sup> tarihsel değişken olarak yeniden biçimlendirilmiştir. Gerekli bastırma ya da baskı (*repression*), herhangi bir durumda gerekli olacak olanı ortadan kaldırılamazı, onun bastırılmasını, baskı miktarını ifade eder. Bu baskının ve diğer kültürel etmenlerin artmasının bireyde yol açacağı olumsuz durumlara Freud, şöyle değerlendirir:

---

<sup>157</sup> Freud, a.g.e, s. 102.

<sup>158</sup> Thanatos, Yunan mitolojisi'nde "ölüm"ün tecessümü, vücut bulmuş haliydi. Roma mitolojisindeki dengi, Mors'tur. Thanatos, efsanelerde küçük bir yere sahiptir. Erken dönemlerde güçlü bir figür olarak tasvir edilir ve gelişi acı ve keder getirirken; daha sonraki dönemlerde Elysium (cennet) fikri olgunlaşınca yakışıklı bir genç adam olarak tasvir edilmiştir. İnsandaki tüm yıkıcı, öldürücü dürtüleri temsil eden Thanatos, yapıcılığı, yaratıcılığı ve sevgiyi temsil eden Eros'un tamamen karşıtıdır.

<sup>159</sup> Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Atayman, 4. Baskı, İstanbul, Say, 2021, s. 81.

<sup>160</sup> Joel Whitebook, "Psychoanalysis and Critical Theory", *The Routledge Companion To The Frankfurt School*, Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth, New York, Routledge, 2019, s.34.

<sup>161</sup> *Ananke* Orphik kültürde İhtiyaç Tanrıçası iken; *Lebensnot* ise kıtlığa denk gelmektedir. Romalılar'ın *Necessitas* da dediği *Ananke*, kaosla beslenen ezeli ve ebedi bir tanrıçadır. Tüm tanrılar hatta kader (*fati*) bile ondan korkmaktadır; gözlerinde tüm gezegenler görülür. Freud açısından *Ananke* ve *Lebensnot* savaşı, varoluş için bilinçli bir savaşımdır.

“Toplumun, kendi kültürel idealleri uyarınca bireye dayattığı engellemelerin çekilmez hale gelmesinin bireyi nevroikleştirdiği saptandı ve buradan da bu taleplerin kaldırılması ya da iyice azaltılmasının mutlu olma olanaklarına geri dönüş anlamına geleceği sonucuna varıldı”.<sup>162</sup>

Freud’a göre uygarlık, insanın fiziksel ihtiyaçlarına odaklı bir yaşam anlayışından öte entelektüel bir dünya görüşüne sahip olmayı ifade eder. Böyle bir anlayış, beraberinde türlü zorluklar getirmektedir. Uygarlık ile medeniyeti özdeş kavramlar olarak ele alan Freud,<sup>163</sup> uygarlığın oluşumu için insanlardaki içgüdülerinin doyumlarından feragat etmeleri gerektiğini vurgular.<sup>164</sup> Freud, böyle bir düşüncenin zorluğunu kabul etmektedir, bu zorluğun aşılması insanların enstitüler ve benzeri kurumlar tarafından eğitim-öğretime tâbi tutulmasıyla aşılır. Önemli olan sadece bilim ve teknolojiadaki gelişme değildir, çünkü tutkuları ve içgüdülerin bitimsiz yönlendirmelerini dizginleyecek olan akıldır.<sup>165</sup>

Freud’a göre kültür, iki boyutludur: İnsanların gelişimi, teknoloji ve bilimdeki ilerleme anlamında olumlu; içgüdülerin dizginlenmesi ve İdin sürekli denetime tâbi tutulması açısından da olumsuzdur.<sup>166</sup> Dünya tarihi boyunca yaşanan savaşlar ve yıkımlar bunun en iyi göstergesidir. Bu bakımdan insan tarafından yaratılmış kültür yine insana karşı korunmak zorundadır. Eros ve Thanatos birlikteliği, kültürdeki bu ikiliğinde farklı bir yansımasıdır. İnsanların çoğu itaat ve ceza<sup>167</sup> döneminde olduğundan bir ceza almayacaklarını bildiklerinde suç işleme ihtimalleri yüksektir. Bunu önlemenin başlıca yolu, Süperegounun uygarlık kazanımları yolunda ilerlemesidir.

Freud, Süperegoya bu anlamda oldukça önem verir. Süperegounun uygarlık ideallerinin gerçekleştirilmesindeki rolü, entelektüel ve manevi değerlerin

---

<sup>162</sup> Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, 3. Baskı, İstanbul, Metis, 2011, s. 46.

<sup>163</sup> Freud, iki kavramı aynı anlamda kullandığından çalışmanın ilgili bölümlerinde her iki kavram da aynı anlamda kullanılacaktır.

<sup>164</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal, 2. Baskı, İstanbul, Say, 2019, s. 28.

<sup>165</sup> Sigmund Freud, a.g.e, s. 94.

<sup>166</sup> Sigmund Freud, a.g.e, s. 28.

<sup>167</sup> İtaat ve ceza, Lawrence Kohlberg’in ahlak kuramının ilk basamağının adıdır. Bu düşünceye göre insanlar, bir otorite boşluğunda ya da ceza alınmayacağını bildikleri durumlarda suç teşkil edebilecek davranışlarda bulunabilirler.

taşıyıcısı olabilmesidir.<sup>168</sup> Marcuse ise ileri endüstri toplumundaki Süpergonun bu rolünü olumsuzlar. Ona göre kamuoyunun düşünceleri ve davranışları, bireye iyiden iyiye yerleşir. Bireyin özgürlüğünü ve özgünlüğünü ortadan kaldırır. Dolayısıyla bireyde bir öykünme süreci başlar ve nihayetinde “birey, bir bütün olarak dolaysız bir biçimde özdeşleşir”.<sup>169</sup> Bu da bir anlamda bireyin kendine yabancılaşması olgusunu beraberinde getirir. Marcuse’nin felsefesinde bireyin ontolojik özgürlüğü ve özgünlüğü temel değerlerdendir. Bireyin özgürlüğü onun varoluşunu betimleyen temel unsurlardandır.

### 1.3.1. Marcuse’nin Freud Tasavvuru

Freud’un psikanalitik çözümlerinden oldukça etkilenen Marcuse, onun kuramını, kendi felsefesine uygulamaya çalışır. Freud’un geliştirdiği kuramı siyasi mücadele çerçevesine dâhil ederek formüle eder. Marcuse’nin Freud odaklı çalışmaları *Eros ve Uygarlık* (1955) ve *Psikanaliz, Politika ve Siyaset Üzerine Beş Ders* (1970) adlı metinlerdir. Marcuse, bu metinlerde, öz ile görünüş arasındaki dikkat çeken Hegelci bir anlayışa, Marksist-Freudçu bir perspektifi eklemektedir. Marcuse’nin amacı, Freud özelinde psikiyatriye katkı sağlamak değil psikiyatrinin felsefesini güçlendirmek, Freud’un kuramındaki felsefi ve toplumcu yanları incelemektir.<sup>170</sup>

Marcuse, Freud’un haz ve olgusalılık, yaşam ve ölüm karşıtlığı üzerine geliştirdiği kuramından oldukça etkilenir: “Uygarlığın ilkesini gerçekten özgürlük ve baskı, üretkenlik ve yok etme, egemenlik ve ilerleme arasındaki karşılıklı ilişki mi oluşturur? Yoksa bu karşılıklı ilişki yalnızca insan varoluşunun belirli bir tarihsel örgütlenmesinden mi doğar?” sorusunu sorar.<sup>171</sup> Bu sorular aynı zamanda üretim ve ilerleme bağlamında marksist ve Hegelci felsefenin ilgi alanına girer. Kaldı ki Marcuse, yaşamı politik mücadele içerisinde değerlendirir. *Eros ve Uygarlık*’ı da bu bağlamda yazar.<sup>172</sup> Marcuse, Freud’un uygarlığın, ilkelerin<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal, 2.Baskı, İstanbul, Say, 2019, s. 35.

<sup>169</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 21.

<sup>170</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 23.

<sup>171</sup> Marcuse, a.g.e, s. 22.

<sup>172</sup> Marcuse, a.g.e, s. 18.

<sup>173</sup> Haz ve olgusalılık.

yer değiştirmesi ve içgüdülerin yönlendirilmesi anlamına geldiği, düşüncesini onaylar.<sup>174</sup>

Haz ilkesinden olgusallık ilkesine geçiş, haz ilkesinin ortadan kalktığı anlamına gelmez aksine insanın edindiği deneyimlerle ortaya çıkan olgusallık ilkesi, haz ilkesini değiştirir ve belirli toplumsal kalıplara uydurur. Marcuse'ye göre olgusallığın ortaya çıkışı aklın işlerlik kazanması anlamına gelir. İnsan, toplumsal yaşamında yapıp edebileceklerini kavrar ve yargı yetisini güçlendirir.<sup>175</sup> Aklı ve olgusallığı aynı düzlemde ele alan Marcuse, aklı bu anlamda hazzı olumsuzlayıcı bir güç olarak görür. İnsan, içinde bulunduğu koşulları kavrar, değerlendirir ve eyleme geçer.<sup>176</sup> Marcuse'ye göre olgusallık ilkesi ikircikli bir yapıdadır. Bir yandan toplumun gelişimi için gereken ilke iken diğer yandan bireyin çocuk yaştan itibaren maruz kaldığı kültürel ögeler yoluyla boyun eğdirilmesine neden olur.<sup>177</sup>

Ailenin ve çevrenin bireye ya da "ben"e ilettiği kültürel kodlar ile Süperego meydana gelir. Marcuse, Freud'un kullandığı anlamda bu kavramı oldukça önemser.<sup>178</sup> Ona göre Süperego, olgusallığın koşullarını içselleştirir ve bu içselleştirme süreci yeniden kendini yaratarak devam eder. Marcuse; Freud'un olgusallık ilkesini performans ilkesiyle eşleştirir. Ona göre olgusallık ilkesinin tarihsel biçimi, performans ilkesidir. İnsanın gereksinimlerini karşılaması için çalışması zorunludur, zorunluluk beraberinden birey için sancılı bir süreçtir. Performans ilkesi, çalışmayı ve süreci ifade eder.<sup>179</sup>

Marcuse'ye göre ileri endüstri toplumlarında çalışma genelleşir, sürekli bir üretim faaliyeti halini alır. Çalışanlar işbölümü adı altında uzmanlıklarına göre ayrılırlar. Kişinin yaşam enerjisi, emek zamana yönlendirilir; emek zaman ise bireyin yaşamının büyük bölümünü oluşturur. Birey bu çalışma koşulları altında emeğinden bir doyuma ulaşamaz, bu durum da beraberinde yabancılaşmayı

---

<sup>174</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 27.

<sup>175</sup> Marcuse, a.g.e, s. 28.

<sup>176</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 99.

<sup>177</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 29.

<sup>178</sup> Marcuse, a.g.e, s. 38.

<sup>179</sup> Marcuse, a.g.e, s. 39.



getirir.<sup>180</sup> Performans ilkesi, bireyi hem zihinsel hem de beden olarak üretim aracına dönüştürür. Böylelikle Marcuse, Freud'un başat kavramlarından birini emek kavramına dâhil ederek onu ekonomi politik düzleme çeker. Diğer yandan olgusallık ilkesinin egemenliği ve içgüdülerin kontrol altında tutulması, özgürlük bağlamında Marcuse için önemli bir sorun olarak tartışılır.

Özel olarak endüstri toplumundaki koşullar altında özgürlüğün imkânsız hâle geleceğini belirten Marcuse, bireye dikte edilmeyen hiçbir şeyin kalmadığını söyler. Birey hem emek sürecinde hem de kendine ait zamanda dayatılan düşünce ve davranış kalıplarını içselleştirir. Kişi, bu kalıpları ilişki içinde olduğu diğer kişilere de aktararak tahakkümün genelleşmesine neden olur. “Çünkü şimdiye kadar ki var olan kültür, toplumsal ihtiyaçların herhangi bir zamanda yönetici grupların çıkarları tarafından belirlenerek örgütlenmesi anlamına gelmiştir”.<sup>181</sup> Yani egemenlik toplumsal emeğe el koyan güçtedir.<sup>182</sup>

Marcuse Freudçu “bireyin içgüdülerinin bastırılması, uygarlığın gelişimi ile doğru orantılı artar” tezini benimser.<sup>183</sup> Bireyin içgüdülerinin görece özgürce ortaya çıkması, otorite tarafından verilen izne tâbidir. Çünkü uygarlığın temel dinamiği, çalışma ve ilerlemedir. İçgüdüler, ilerleme yolunda ancak meşruiyet kazanır; çalışma, emek kavramı ile ifade edilecek olursa emeğin hazzı içerir.<sup>184</sup> Böyle bir durumda dayatılan hazzı ya da emek, birey için yabancılaşmış emek durumuna gelir. Marcuse, Freud'un kuramındaki çalışma ya da emek, işçinin içgüdüsünden kaynaklı bir emek anlayışı ile bağdaşmaz. Freud'un çalışma içgüdü, bireyin geçimini sağlamak için yaptığı bir etkinliktir. Bu anlayış, kapitalist toplumlarda kendine yer bulur.<sup>185</sup>

İnsanın varoluşunu, içinde bulunduğu koşulların belirlediği düşünüldüğünde kapitalist toplumda bireyin yaşam enerjisi sönümlenir. Bireyin tek amacı, yaşamsal faaliyetlerini sürdürmek için çalışmak olacağından sarf ettiği emek,

---

<sup>180</sup> Marcuse, a.g.e, s. 45.

<sup>181</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Allen Lane The Penguin Press, 1970, s. 2.

<sup>182</sup> Marcuse, a.g.e, s. 4.

<sup>183</sup> Marcuse, a.g.e, s. 14.

<sup>184</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 65.

<sup>185</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, 2. Baskı, Ayrıntı, 2000, s. 91.

yabancılaşmış emektir.<sup>186</sup> Koşulların değişmesiyle beraber yabancılaşma ortadan kalkmasa dahi en azından durdurulmuş olur. Akabinde birey, yaşam enerjisini salt çalışmaya yönlendirmez. Marcuse, libidonun temsil ettiği yaşam içgüdüsünü proletaryanın ya da altsınıfların enerji kaynağı olarak temsil ederken onun karşısında yer alan Thanatos yani ölüm ya da saldırganlık güdüsünü de ileri endüstri toplumunun ideolojisine hizmet eden bir dürtü olarak resmeder.

Freud, yaşam ve ölüm içgüdüleri olan Eros ve Thanatos'tan hareketle olguları veya vakaları incelemeye alır. Freud'a göre herkesin ister düşük düzeyde olsun ister yüksek düzeyde, mutlaka sahip bir psişik enerjisi vardır.<sup>187</sup> Marcuse, bu bireysel psişik enerjinin, devrime giden yolda toplumun geneline nasıl yayılacağına yollarını arar ve bu enerjiyi sömüren, yok eden ve libidinal hazza ket vuran yapının ne şekilde ortadan kaldırılacağına yollarını arar. Marcuse, performans ilkesi yanında artık baskı kavramına değinir. Ona göre artık baskı, uygarlığın devamı için gerekli olan tüm kısıtlamaları, kuralları ifade eder.<sup>188</sup> Artık baskı, egemen ya da toplumun kabul ettiği egemen tarafından uygulanır.

Marcuse'nin tezi, artık baskının büyük ölçüde sömürücü olduğu ve egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda uygulandığıdır. Artık baskı, verili bir durumdaki sömürü derecesinin bir ölçüsü olarak alınabilir. Bu baskı sayesinde bireyler, sadece istenilen ölçütlere göre düşünen *Tek Boyutlu İnsan* haline getirilirler.<sup>189</sup> Dünya genelinde de kullanılan baskı modeli artık baskıdır. Performans ilkesi bağlamında emek süreçleri bireyin çalışma koşullarından ziyade meta üretiminin hızına göre ayarlanmaktadır. Bu durum beraberinde artık baskıyı getirir; metanın üretiminin artması için birey baskılanır. Artık baskı, performans ilkesinden bağımsız değildir.

---

<sup>186</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 77.

<sup>187</sup> Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, 1. Baskı, İstanbul, Kaknüs, 2006, s. 81.

<sup>188</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 39.

<sup>189</sup> Joel Whitebook, "Psychoanalysis and Critical Theory", *The Routledge Companion To The Frankfurt School*, Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth, New York, Routledge, 2019, s.v36.

Marcuse'ye göre Freud, ilerici ve gerici, yıkıcı ve özgürleştirici olmak üzere farklı baskı türlerini kavramış bir düşündür.<sup>190</sup> Marcuse, Freud'un kuramını sosyal ve tarihsel bir yapıda olduğunu düşünür. Bu özelliklerinin yanında kuramın politik bir epistemolojiye sahip olduğunu da ifade eder.<sup>191</sup> Bireylerin içgüdülerinin baskılanması, belirli bir amaç doğrultusunda arzularının yönlendirilmesi özgürlüklerinin kısıtlanması; cinsel özgürlük, yok etme, öldürme gibi güdülerin baskılanması uygarlığın elinde meşruiyet kazanır. İdam cezası, savaşlar baskılama biçimlerine tipik bir örneklerdir.

Uygarlığın ilerlemesi bu tür kuralların daha doğrusu gerekçelerin temellendirilmesi ile gerçeklik kazanır. Çünkü uygarlık, insanın hayvansal kısmından çözüme sürecini ifade eder.<sup>192</sup> Bu süreç, insanın doğası ile ilişkisini zayıflatır. Birey, toplumsal bir varlık olarak uygarlığın kodlarını özümser ve ben, Süperegonun boyunduruğu altına girer. Birey, sosyal ve etik bir varlığa dönüşür.<sup>193</sup> Freud'a göre uygarlığın devamı, Süperegonun kurallar doğrultusunda güçlendirilmesine bağlıdır. Uygarlığın yüksek değerleri, Süperegoya kodlanır, bireyler bağlı olduğu toplumun, devletin kontrolü altına girdiği gibi siyasi otorite ile arasında bir bağ kurar:

“Uygarlığın yüksek idealleri tekilleştirilerek bireylere yerleştirmeye çalışılır. Böylece uygarlığın nimetlerinden yoksun kalmış bir kişi dahi bağlı bulunduğu uygarlığı özünü taşır. Eski Roma'da zor şartlarda çalışan bir pleb, başka ulusları egemenlik altına almada ve onları uyacakları yasaları dikmeye dikte etme de pay sahibi görür kendisini Ne de olsa o bir Romalı'dır”.<sup>194</sup>

Baskılananlar, baskılayan güce bu değerler doğrultusunda sempati beslerler. Birey, otorite ile kendini bir ölçüde özdeşleştirir. Bu durum da Marcuse'nin belirttiği üzere Freud'un kuramının toplumsal, politik incelemesine olanak sağlar. Marcuse'ye göre uygarlığın ilerlemesi akılcılığa değil akılcılığın yanılmasıyla dayalıdır: Özgürlük gibi kavramlar, özel anlamda siyasi otoritenin ifadeleriyle

---

<sup>190</sup> Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., Herbert Marcuse, *Saf Hoşgörünün Bir Eleştirisi*, çev. Soner Soysal, 1. Baskı, 2014, Ankara, Heretik, s. 103.

<sup>191</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Allen Lane The Penguin Press, 1970, s. 4.

<sup>192</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal, 2.Baskı, İstanbul, Say, 2019, s. 34.

<sup>193</sup> Freud, a.g.e, s. 35.

<sup>194</sup> Freud, a.g.e, s. 37.

belirlenir. Egemen tarafından kurumsallaştırılmış baskı aracılığıyla özgürlük mefhumu, varolduğu biçimde anlaşılır.<sup>195</sup> Bu anlayış, özgürlüğün epistemolojik bir düzlemde tartışılmasının yollarını dâhi kapar. Marcuse, baskı kavramını politize eder. Ona göre dünya genelindeki yoksulluğun nedeni kaynakların kısıtlı olmasından değil kaynakların dağıtım ve kullanım sorunlarında aranmalıdır. Marcuse'ye göre "Kaynaklar, insan ihtiyaçlarını karşılaması bakımından yetersiz kalmaktadır. İnsan ihtiyaç ve isteklerinde nitel bir değişikliğe gidilmesi gerekir" ifadesi, baskılama açısından akıldışı bir retoriktir. Buradaki baskı, uygarlık kurumları marifetiyle değil doğal koşullar aracılığıyla meydana gelmektedir. Bu da bu baskının akılcı olmadığını gösterir. Özgürlüğün ya da yoksulluğun "egemenlerin gereksinimleri"<sup>196</sup> dâhilinde ifade edilmeye çalışılması, uygarlıktaki akılcı olmayan duruma örnektir.

Marcuse, Freud'un uygarlığın bireysel mutluluk yaratamayacağı düşüncesini kabul eder. Ona göre mutluluk, haz ilkesine göre kodlanmamaktadır. İnsan, varoluşunu emeği ile somutlaştırır, varoluşunu kanıtladıkça mutlu olur. Ancak emek, yabancılaşmış olduğundan emekten gelen mutluluk da artık farklı bir anlam taşımaktadır. Marcuse, mutluluk gibi özgürlüğün de uygarlık ürünü olamayacağını söyler.<sup>197</sup>

Uygar toplum kendini inşa etmeye başladıktan itibaren üç egemenlik türü ortaya çıkarır: Birincisi, bireyin kendine uyguladığı baskı: Egonun, İdin haza dayalı durumunu kontrol etmeye çalışması; Süperegounun Ego üzerinde egemenlik kurması. İkincisi ise bu tür bireylerin emeğinin egemenliği ve son olarak da bilim ve teknolojinin egemenliği.<sup>198</sup> Marcuse'ye göre bu üç egemenlik türü, üç özgürlük türünü içinde barındırır: İlki toplumca kabul görmüş bireysel özgürlük. Bu özgürlük türünde kişi, içgüdülerinden belirli ölçüde vazgeçer, kontrol altında bir doyuma ulaşır. İkincisi, çalışma koşullarına bağlı olarak gelişen ve o koşulların belirlediği ekonomik, politik alandaki özgürlük. Son olarak da bilim ve teknoloji

---

<sup>195</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 71.

<sup>196</sup> Marcuse, a.g.e, s. 71.

<sup>197</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Allen Lane The Penguin Press, 1970, s. 12.

<sup>198</sup> Marcuse, a.g.e, s. 12,13.

aracılığıyla insanın doğa üzerinde kurduğu egemenlikten kaynaklanan özgürlüktür.<sup>199</sup>

### EGEMENLİK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ<sup>200</sup>

EGEMENLİK TÜRLERİ	ÖZGÜRLÜK TÜRLERİ
1. Bireyin kendi üstündeki egemenliği	1. Negatif özgürlük
2. Emeğin egemenliği	2. Ekonomi politik özgürlük
3. Bilim ve teknolojinin egemenliği	3. Doğa hâkimiyetine dayalı özgürlük

**Tablo-1**

Freud'a göre uygarlığın işlevlerinden biri de insanı, doğaya karşı korumaktır. İnsan, bilim ve teknoloji sayesinde doğanın tekinsizliğinden kurtularak kendi yaşam alanını oluşturur. Yarattığı yeni doğada ne kadar benzer insan olursa kendini o kadar daha güvende ve huzurlu hisseder.<sup>201</sup> Ne var ki teknoloji, çift yönlü bir kavramdır. Uygarlığı ileri taşıyabildiği gibi onu yok etme potansiyeli de vardır.<sup>202</sup> Uygarlığın ilerlemesi ve yok edilmesi arasında da bir bağ mevcuttur. İnsan, doğada üretim yaparak Eros'u temsil eder fakat diğer yandan bu üretim doğanın tahrip olmasına yol açar ki bu durum da Thanatos'u işaret eder. Yaşam ve yok etme ya da onun uç formu olan ölüm içgüdüleri arasındaki denge uygarlık açısından oldukça önemlidir. Marcuse, aradaki bu bağı şöyle açıklar:

“Savaş alanlarında faşizmi yenen anti-faşist güçler Nazi bilimci, general ve mühendislerin ürünlerinden yarar sağlamaktadırlar; arkadan-gelenin tarihsel üstünlüğü onlardadır. Toplama kamplarının dehşeti olarak başlayan şey insanları olağandışı koşullar için eğitime etkinliğine dönmektedir, bir yeraltı insan varoluşu ve radyoaktif besinin günlük alınışı”<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Marcuse, a.g.e, s. 13.

<sup>200</sup> Verilen tabloda, Marcuse'nin açıkladığı egemenlik ve özgürlük türleri serimlenmiştir: Aynı satırdaki kavramlar, birbirleriyle eşleştirilmiştir.

<sup>201</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran Şipal, 2. Baskı, İstanbul, Say, 2019, s. 41.

<sup>202</sup> Michelangelo (1475-1564) tarafından yapılan, Rönesans döneminin en önemli sanat eserlerinden Sistina Şapeli tavanındaki resimler, uygarlığın gelişimine olumlu anlamda bir örnektir. Diğer yandan II. Dünya Savaşı'nda kullanılan teknikler ve buna bağlı yıkımlar, teknolojinin uygarlığa olumsuz etkisini göstermesi açısından başka bir örnektir.

<sup>203</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 69.

Marcuse'ye göre Freud, uygarlığın gelişimini doğal bir durum olarak düşünmez; uygarlık bireylerin tarihsel gelişiminden kaynaklı gereksinimlere verdiği yanıtlarla ilgilidir. Uygarlık ne kadar ilerlerse bireye uygulanacak baskı o kadar artar.<sup>204</sup> Freud'a göre uygar toplumda kişilerin kendi doğalarına uygun bir yaşam sürdürüp sürdürmediğine bakılmaz, kurduğu egemenlik türleriyle kişilerin verilen yönergelere uygun davranması sağlanır.

Birey, içgüdülerinden uzaklaşır, bu bir anlamda onun yabancılaşması demektir. İçgüdülerin baskı altına alınması, bireyin kendine yabancılaşması anlamına gelir.<sup>205</sup> Marcuse'nin belirttiği üzere Freud'un kuramı içgüdü açıklaması üzerinden egemenliğin kurulması ardından ona karşı gelinmesi ve nihayetinde yeniden egemenliğin kurulmasını ifade eder. Marcuse, içgüdülere dayalı egemenlik düşüncesini toplumsallaştırarak onları birer ayaklanma, devrim mücadelesi ile özdeşleştirir: Egemene karşı verilen bir savaş sonunda yapılan devrim- devrimi yok etmeye yönelik karşı devrim ve karşıtların çatışması sonucu ortaya çıkan yeni bir karşı devrimi bünyesinde barındırır. Marcuse, bu süreci "Her devrime, bir de ihanet edilmiş bir devrim eşlik eder" sözleriyle ifade eder.<sup>206</sup>

Marcuse, devletlerin birbirleriyle olan savaşımını, içgüdü kuramı ile açıklar. Ona göre ahlak, vicdan gibi kavramlarla bireylerde içsel bir motivasyon yaratılır. Bu motivasyonun yaygınlaştırılması, Süperegonun Ego üzerinde hakimiyet kurması ile olur. Bireyde güçlenen içsel motivasyonla beraber, toplumsal olarak yararlı yok etme güdüsü yani Thanatos harekete geçirilir. Çünkü önemli olan toplumun sürekliliğidir. Marcuse, doğaya, başka toplumlara saldırganlığın nedenini bu düşünceye bağlar.<sup>207</sup>

Marcuse'ye göre Freud'un geliştirdiği kavramlar, sadece tarihsel olayların yorumlanmasını sağlamaz, aynı zamanda geleceğe dair yordamlarda bulunulmasını da sağlar. Freud'a göre ölüm ve yıkım, uygarlığın gelişimi ile daha da artmaktadır. Baskılanmış bireylerden oluşan toplumlar, tarihsel koşulların

---

<sup>204</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Allen Lane The Penguin Press, 1970, s. 13.

<sup>205</sup> Sigmund Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, 1. Baskı, İstanbul, Payel, 2004, s. 66.

<sup>206</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 70.

<sup>207</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Allen Lane The Penguin Press, 1970, s. 38.

elverdiği anda yine baskılanmış Thanatos, ölüm ve yıkım içgüdüleri enerjisini açığa vurur. Savaşlar, gaz odaları, sömürgecilik, doğanın tahribatı gibi olgular kuramı destekler en iyi kanıtlardır.<sup>208</sup> Marcuse, bu örneklerle polis şiddetini destekler. Bu bağlamda sistematik, devlet eliyle meşrulaştırılmış şiddet ya da Thanatos içgüdüleri, uygarlığın kendini sürdürebilmesi açısından geçerlik kazanır.

Marcuse, Freud'un kuramını kendi felsefesine uygular ve onu olumsuzluklar ancak bu olumsuzluklar, Freud'un psikanalizin eleştirisi dışı kaldığı anlamına gelmez.

### **1.3.2.Marcuse'nin Freud Değerlendirmesi**

Marcuse'nin Freud'un kuramını incelemesindeki ana nedenlerden birisi, Freud'un düşüncelerinin siyaset biliminde bir karşılığının olup olmayacağı düşüncesidir. Psikolojinin tarihsel, politik olayları açıklamada ne ölçüde etkili olduğunu anlamaya çalışır.<sup>209</sup> Bu anlamda içgüdüleri kuramı, Marcuse'nin ilgisini çeker. Marcuse'ye göre Freud'un kuramının merkezinde baskı ve egemenlik kavramları vardır.<sup>210</sup> Baskı, egemenlik, bireyin bilincini şekillendirerek onun özgürlüğünü imkânsız hale getirir. Marcuse, özgürlük ve tahakküm gibi kavramları oldukça sık kullanan bir düşünürdür: Bu bağlamda Freud'un düşüncelerinden faydalanır.

Marcuse, Freud'un bireyin eylemlerinin ve toplumsal hareketlerin kökenlerini açıklarken ileri sürdüğü argümanları oldukça etkileyici bulur. Ancak bu, Freud'un kuramının ya da psikanalizin politik bir alternatife sahip olduğu anlamına gelmez.<sup>211</sup> Marcuse'ye göre psikanaliz, bireyin Ego idealiyle yaşamasına yardımcı olabilir ya da bir hastanın benlik sorunlarını sağaltabilir, onun dışında politik bir epistemolojiye sahip değildir. Marcuse için psikanalizin en güçlü yanı, en radikal tezlerini savunmayı hiçbir şekilde bırakmamasıdır.<sup>212</sup>

Freud'un kuramında uygarlık ile egemenlik arasında sıkı bir ilişki kurulur. Buna göre egemenlik, uygarlığın gelişiminin mantığıdır dolayısıyla uygarlıkla ortaya çıkan egemenlik türlerinin varlığı son derece normaldir. Bu düşünce

---

<sup>208</sup> Marcuse, a.g.e, s. 61.

<sup>209</sup> Marcuse, a.g.e, s. 1.

<sup>210</sup> Marcuse, a.g.e, s. 2.

<sup>211</sup> Marcuse, a.g.e, s. 60.

<sup>212</sup> Marcuse, a.g.e, s. 61.

Freud'u en fazla liberal, burjuva siyasetine yaklaştırır.<sup>213</sup> Bu bağlamda Marcuse, Freud'un kuramı ile politik, marksist felsefe arasında bir bağ kurar. Öncelikle Freud'un kuramı bir uygarlık eleştirisidir diğer yandan marksist kuram, emek sürecine odaklanarak kapitalist sistemi olumsuzlar. Marcuse'ye göre kapitalizm, insanlara toplumsal mutluluğu ve özgürlüğü getirme iddiasındadır. İnsanlar, bir özgürlük yanılması içindedir ve özgür insanlara kurtuluşun ya da özgürlükten bahsetmenin anlamı yoktur.<sup>214</sup> İleri endüstri toplumunda özgürlük, ekonomik boyuta ve eşeyssel özgürlüğe indirgenir. Kurumsallaşmış bir içe yansıtma yöntemi ile uygarlık, bireyde bu özgürlük anlayışını içselleştirir. Marksist kuram, kapitalizmin bu düşünceden azade olanların özgür bir toplum yaratacağını var sayar.<sup>215</sup>

Marcuse, uygarlıktaki bu özgürlük yanılması ve uygarlığın kendi içindeki çelişkilerin serimini Freud'un kuramında bulur. Ardından nedenleri ortaya konmuş karşıtlıkların marksist bir perspektifle kaldırılacağını ifade eder. Sadece marksist kuram, maddi ve tarihsel zemin üzerinde insanın özgürlüğünü yaratabilir bu da ancak kapitalizmin kurumlarının kaldırılmasıyla olur.<sup>216</sup> Öte yandan Freud için çalışma acılı bir süreçtir; bireyin geçimini ifa etmesinden başka bir anlam taşımaz.<sup>217</sup> Benzer biçimde Marx, çalışmanın bir oyuna dönüşebileceği fikrini kabul etmez. İşgünü denem kavram, bireyin özgürlüğünden vazgeçtiği süreci ifade eder. Çalışma sürecinin azaltılmasının bir anlamı yoktur, önemli olan çalışmanın bir niteliğe dönüşmesidir.<sup>218</sup>

Bireyin farklı alanlarda yeteneklerini ortaya koyması özgürleşmesini beraberinde getirir. Marcuse'ye göre bu anlayışa sahip bir toplumun meydana gelmesi için bireylerin başka bir duyarlılığa ve bilince sahip olması gerekir. Yeni duyarlık ve bilinç, politik bir ivme kazanır çünkü toplumsal bir değişime

---

<sup>213</sup> Marcuse, a.g.e, s. 11.

<sup>214</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 12.

<sup>215</sup> Marcuse, a.g.e,s. 13.

<sup>216</sup> Herbert Marcuse, *Karşıdevrim ve İsyan*, çev. Volkan Ersoy, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1998, s. 68.

<sup>217</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 65.

<sup>218</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2019, s. 29.



hazırlanılır.<sup>219</sup> Bu niteliklere sahip bireylerin oluşturduğu toplum, özgür olduğu gibi içgüdülerine ket vurulmadan, yaşamı olumlayarak var olacaktır. O içgüdü, Eros'tur.

Marcuse, ileri sanayi toplumlarında Freud'un kuramına eskisi kadar önem verilmediğini söyler. Kuram için revizyonist çalışmaların oldukça yaygın olduğunu söyleyen Marcuse, bu tür çalışmaların Freud'un kuramını çarpıtığını ya da geriletmediğini iddia eder. Freud'u yeniden incelemeye tâbi tutan psikanalist akıma göre, ölüm ve yaşam içgüdüleri Freud'un kuramında sürekli birbirinin yerine geçmektedir. Bu yer değiştirme, kısa bir cümleyle ifade edilir: "Yok etmek için yaşarız".<sup>220</sup> Halbuki Marcuse'ye göre böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü "yoketme içgüdüsü ya yaşam içgüdülerine karşı ya da onların hizmetinde işler; dahası ölüm içgüdüsünün hedefi kendinde yoketme değil ama yoketme gereksiniminin ortadan kaldırılmasıdır".<sup>221</sup> Diğer yandan "Freud'un antropolojisi, haz ile gerçeklik ilkesi arasındaki karşıtlığın yanlış ontolojikleştirilmesine dayanır. Tarihsel performans ilkesini aşmak artık mümkün olduğundan, Marcuse, Freud'un birey kavramının da geçerliliğini yitirdiğini ileri sürer".<sup>222</sup> Joel Whitebook'a göre Marcuse, Freud'un kuramını tarihsel bir gerçekliğe oturtmaya çalışır. Bunu yaparken de emek ve performans bağlamında marksist felsefeyi kullanır.<sup>223</sup>

#### 1.4. HEIDEGGER

20. yüzyılın önemli filozoflarından Martin Heidegger (1889-1976) felsefi çalışmalarını ontoloji, teknik ve teknoloji alanında yoğunlaştırır. Öncelikle varlık kavramını serimlemeye çalışan Heidegger, *magnum opus*'u olan *Varlık ve Zaman* (1927)'ı yayınlar. Böylece antikiteden beri süregelen, felsefenin ontolojik problemlerinden biri olan varlığı tanımlama çabasına girer. Heidegger'e göre varlık, herkes tarafından kullanılan ancak anlamı açık ve seçik bir biçimde ortaya konulamamış bir kavramdır. Antik Yunan felsefesinden beri varlık, en tümel kavram olarak anlaşılmaktadır. Heidegger'e göre bu anlayış, kavramın anlamının

---

<sup>219</sup> Marcuse, a.g.e, s. 30.

<sup>220</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 190.

<sup>221</sup> Marcuse, a.g.e, s. 173.

<sup>222</sup> Joel Whitebook, "Psychoanalysis and Critical Theory", *The Routledge Companion To The Frankfurt School*, Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth, New York, Routledge, 2019, s. 37.

<sup>223</sup> Whitebook, a.g.m, s. 35.

unutulduğuna ya da örtüldüğünü gösterir.<sup>224</sup> Heidegger, felsefe tarihinde metafizik düşüncenin varlığı unuttuğunu belirtir. Ona göre varlık, varolanların varlığı olarak tanımlanırken varlığın kendisinin ne olduğu sorusu yanıtızsız bırakılmıştır.<sup>225</sup> “*Varlık ve Zaman*, insan varlığını ve onun kendisini kuşatan şeylerle karşılaşmasının kaçınılmazlığını dünya görüngüsü ile temellendirmiştir”.<sup>226</sup>

Heidegger, var olma kelimesi yerine bilinç kavramını kullanır. Bu da varolan şeyin, insan olduğunu gösterir. Heidegger’e göre varolan, bir bilince sahip olan insandır.<sup>227</sup> Heidegger’in varolmayı bilinçle ifade etmesi ve bilinci olmayan her şeyi varolan kavramı dışında tutulması, kendi için varlık kavramını çağırıştırır. Özce varlık olma potansiyeli taşıyan var olana *Dasein* adını veren Heidegger, varoluşun anlam kazanabilmesi için kendi varlığını onaylaması ve onaylatması gerektiğini düşünür. Varolan, varlığın bir görünümü (*modus*), varlığın kendini açıkladığı bir yer olabilir. Heidegger’e göre insan *Dasein*’in dünya ile ilişkisi sadece bilişsel boyutta değildir. “İnsan, aynı zamanda dünya içinde var olma halindedir”.<sup>228</sup> Bu bağlamda Heidegger, Herakleitoscu bir oluş felsefesi geliştirir.

Özce varlığı, “*var olanın varlığı* olarak” yorumlayan Heidegger, bu varoluşu *Dasein* kavramı ile nitelendirmiştir.<sup>229</sup> İlerleyen bölümlerde *Dasein*’i insan mefhumu ile ele alan düşünür, onun bir var olan anlamında kendine ait bir farkındalığa sahip olduğunu belirtir. Varolanların geri kalanından farklı olarak, insanın kendi varlığıyla bir ilişkisi vardır. Heidegger buna “varoluş” der. Varoluş geçişli bir anlama sahiptir. *Dasein*’daki geçişsiz olan şeye, Heidegger fırlatılmışlık der. Ama eğer varolan geçişsiz olarak buradaysa, geçişsiz olan şeyi, geçişli olarak yaşamaktan başka bir şey yapamaz. Var olanın dünyasal bir boşluğa fırlatıldığını ifade eden Heidegger, ancak bir bilince ya da kendi formuna uygun

---

<sup>224</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Baskı, İstanbul, Alfa, 2018, s. 20.

<sup>225</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hegel ve Heidegger”, *Alman İdealizmi II Hegel*, Ed.Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Say, 2008, s. 733.

<sup>226</sup> Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, 1. Baskı, Ankara, Pharmakon, 2014, s. 50.

<sup>227</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 1. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 20.

<sup>228</sup> Kaan H. Ökten, *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*, 1. Baskı, İstanbul, Alfa, 2022, s. 123.

<sup>229</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Baskı, İstanbul, Alfa, 2018, s. 28.

bir anlayışa ulaştığında varlığa dönüşeceğini vurgular. Heidegger'in varlığı, bu bakımdan Hegel'in kendinde ve kendi için varlık kavramlarıyla benzerlik gösterir.

*Dasein*'in kendini gerçekleştirebilmesi ontik bir meseledir, ancak günlük hayatın getirdiği problemler ve benzeri birtakım olgular, bireyi bu ontik sorgulamadan muaf tutarak onun pragmatist bir yaşam içinde devam etmesini ve bir çerçeve (*Gestell*) dahilinde var olmasını sağlar. Bu çerçeve, olumsuz manada kişiyi kendi benliğinden uzaklaştıran kavramdır. Ontik anlamda *Dasein* ile *Gestell* arasında bir gerilim söz konusudur. Bir var olan ya da şey olarak kalmayacak olan *Dasein*, ontik bir ayrıcalığa sahiptir.<sup>230</sup> İnsan olarak *Dasein*, kendi varoluşunu sorgulama, sorun edinme kabiliyetine sahiptir. İnsan olarak var olanın, varlığa, *Dasein*'e dönüşebilmesi için ilk edinmesi gereken sorun budur. *Dasein*'in var olma süreci ile Tinin edimselleşmesi arasında bir bağ kuran Heidegger'e göre, Tinin gelişiminin amacı, kendisinin kavramına erişmektir ve Tinin özünde yatan şey ise kavramdır: Düşünmenin formudur. Bu gelişim ise sert, çetin bir mücadele olup sonsuza dek devam eder.<sup>231</sup> Heidegger'de *Dasein*, kendini bilen ve sürekli bir refleksiyon halinde bir var olandır. Refleksiyon, varoluşunun bilincine işaret eder.

Refleksif bir varlık olan *Dasein*, dünyaya karşı geliştirdiği kaygı duygusu aracılığı ile kendi varlığını yeniden tanımlamaya başlar ve böylece kendine ait solipsist olmayan bir bilinçle kendini tanıma ve onaylama halini yakalar ve böylece özgür olmaya adım atar.<sup>232</sup> Kaygı, *Dasein* için özgürlük motivasyonuna dönüşür. İnsan *Dasein* hem diğer insanlarla hem de doğa ile ilişki halindedir. Kendi yetenekleri ölçüsünde yaşamını devam ettirdiği gibi doğayı ve dünyayı anlamaya çalışır. İnsandaki anlam kaygısı, insanın bilim ve teknolojinin zeminini oluşturur.

Heidegger, teknik ve teknolojiyi tarihsel ve felsefi anlamda incelemeye çalışır. Kavramların kökenini, *tekhne*'ye bağlar. Heidegger için "*tekhne* ve *aletheia*"<sup>233</sup> kavramları felsefesinin kilitleridir. *Teknik ve Dönüş*'te (1962) bu

---

<sup>230</sup> Heidegger, a.g.e, s. 33.

<sup>231</sup> Heidegger, a.g.e, s. 633, 635.

<sup>232</sup> Heidegger, a.g.e, s. 288.

<sup>233</sup> Hakikat, hakikati ortaya çıkarma.

konuyu etraflıca ele alan Heidegger öncelikle tekniğin çift anlamlı bir kavram olduğunu vurgular: İlki, onun beşerî bir edim olduğudur; ikincisi ise amaçlar için bir araç bir enstrüman olmasıdır.<sup>234</sup>

Teknik, bir sürece işaret ettiği gibi bir iş için kullanılan makinelerin, aletlerin toplamı anlamına da gelmektedir. Heidegger açısından önemli olan tekniğin ne olduğu kavrandıktan sonra onun ruhunun ele geçirilmesi ve tekniğin uygun bir amaç doğrultusunda kullanılmasıdır. *Tekhne* yalnızca zanaatsal edim ile becerinin adı değil aynı zamanda yüksek sanat ile güzel sanatların adıdır. *Tekhne*, varlığa getirmeye aittir. *Poesis*'e ait ve şairane bir şeydir. *Tekhne*'deki belirleyici özellik, imalatta ve hünereli oluşturma ya da araçların kullanımında değil sözü edilen açığa çıkartmada yatıyordur. *Tekhne*, imal etme olarak değil de açığa çıkartma olarak varlığa getirmedir.

Teknik, bir açığa çıkartma işidir. Teknik, açığa çıkartma ile aşikârlığın, *aletheia*'nın yani hakikatin gerçekleştiği bölgede var olur.<sup>235</sup> Böylece *aletheia* ile teknik arasındaki bağı ortaya koyan Heidegger, teknoloji felsefesini de geliştirmiş olur. Heidegger, teknoloji kavramını, ilk insanın yaptığı araç- gereçleri kapsayan bir süreç olarak kullanmaz, günümüzdeki modern anlamı ile gelişim ve ilerlemeyle eşleştirir. Teknoloji doğadakini ortaya çıkarmak, üretmek, lojistik gibi faaliyetleri de içerir.

Heidegger için tekniğin ontolojisi kötülük barındırmaz. Tekniğin özü, açığa çıkartma faaliyetidir ve bu faaliyet insanın ruhuna işler. Heidegger, tehlikeyi “çatı” kavramı ile açıklar. Ona göre çatı, bir tür açığa çıkartma yoludur, çatıda buyurganlık söz konusudur.<sup>236</sup> İnsan, çağcıl teknikle<sup>237</sup> açığa çıkartma eylemini, doğa üzerinde gerçekleştirir ve doğayı bir tahakküm kurma alanı olarak görür. Bu anlamda teknik, beşerî bir edimden olmaktan öte insanı da kontrol eden bir yapıya dönüşür. Heidegger'in ontolojisi ve teknoloji üzerine düşünceleri, dönem felsefe akımları içinde farklı bir retoriğe sahip olması bakımından Marcuse'yi etkiler.

---

<sup>234</sup> Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, 3. Baskı, Ankara, Pharmakon, 2019, s.12.

<sup>235</sup> Heidegger, a.g.e, s. 21, 22.

<sup>236</sup> Heidegger, a.g.e, s. 40.

<sup>237</sup> Heidegger, teknik ile çağcıl teknik arasında bir ayrım yapar. Tarihsel süreçteki teknikten ziyade modern dönem tekniğine değinir.

#### 1.4.1. Marcuse'nin Heidegger Tasavvuru

Marcuse'nin gençlik dönemlerinde Almanya'da etkili olan felsefi akımlar, neo-Kantçılık, neo-Hegelmilik ve pozitivistiktir. Bununla birlikte genç nesil için I. Dünya Savaşı'nın dehşeti, geri dönüşü olmayan bir noktayı temsil eder. 1914'ten önceki birçok baskın olan dünya görüşleri ve bakış açıları tamamen meşru görünür.<sup>238</sup> Marcuse'nin tekrar tekrar belirttiği gibi Heidegger'in düşüncesi, geleneksel akademik "okul felsefelerinin" eksik olduğu bir şey sunar gibidir: somut felsefeyi. Heidegger felsefeyi, günlük yaşam içerisine yerleştirerek içinde bulunulan bireysel ve toplumsal problemlerin üstesinden gelmek amacı ile bir güce dönüştürebilir. Marcuse'ye göre felsefe ancak *Dasein*'e yoğunlaşırsa somut olma imkânını elde eder.<sup>239</sup> Somut felsefe, kamusal olanla ilgilenir.

İnsan *Dasein*'in varoluşunu anlamlandırabilmesi ve onun somut bir varlık olması, felsefeyi de somut hale getirir. Felsefenin varoluşta bir farklılık yaratabilmesinin yolu, tarihsel olayların öznesi *Dasein*'i incelemektir. Marcuse'ye göre *Dasein*, bireye işaret eden bir kavram değildir. *Dasein*, kendi tarihsel ve sosyal koşulları içinde, yaşamı ve olguları kavrayabilen, sorgulayan bir öznedir.<sup>240</sup> Aynı zamanda sosyal bir varlık olan *Dasein*'i kavramak, tarihsel süreçleri ve süreçleri yaratan koşulları da anlamayı gerektirir. Marcuse, somut felsefeyi Heidegger'in *Dasein* kuramında görür ve Heidegger'in varoluş felsefesine ilgi duyar.

Marcuse, insanın yaşamla ilgili sorunlarını varlık kavramıyla ele alır. Heidegger'in kavrama getirdiği felsefi yaklaşım Heidegger'i etkiler: Heidegger'e göre insan *Dasein*, günlük yaşamda diğer bireylerle etkileşim haline girer ve toplumsal kuralları kabullenir, farklı sosyal rollere bürünür.<sup>241</sup> Bu bir anlamda *Dasein*'in kendi özünden uzaklaşması anlamına gelir. İnsan *Dasein*, içinde bulunduğu durumu aşarak ancak kendini gerçekleştirebilir. Marcuse'ye göre

---

<sup>238</sup> Richard Wolin, "Introduction: What is Heideggerian Marxism", *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. xii.

<sup>238</sup> Marcuse, "On Concrete Philosophy", s. 53.

<sup>239</sup> Marcuse, "On Concrete Philosophy", s. 47.

<sup>240</sup> Marcuse, "On Concrete Philosophy", s. 50.

<sup>241</sup> Kurtul Gülenç, "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışmaları", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, Der. Kurtul Gülenç & Özgür Emrah Gürsel, İstanbul, Ayrıntı, 2021, s. 55.

Heidegger'in felsefesindeki bireyin maruz kaldığı toplumsal koşullar ve ilişkilerle kapitalizmin koşulları altında yaşayan birey arasında büyük benzerlik vardır. Birey, kapitalizmin yarattığı koşulları olumsuzlayarak kendi ontikliğini kazanır. Marcuse, Heidegger'in düşünen *Dasein*'ini toplumu dönüştürecek bir karakter olarak görür.<sup>242</sup>

Richard Wolin'e göre Marcuse'nin Heidegger ve özelde de *Varlık ve Zaman*'a ilişkin tutumu biraz acelecidir. Bu yüzden Heidegger'in ağdalı dilinin ve belirsizliğinin felsefeyi pratik yaşamın içine sokmak için sorunlu olduğunu gözden geçirir. Marcuse'nin Heideggerci bir marksist olarak anılması Marx ile düşündüğü felsefe pratiğini Heidegger ile düşünebileceğini iddia etmesinden gelir.<sup>243</sup> Nihayetinde Marcuse tarihsel niteliğe sahip özne merkezli bir felsefe yapmak ister.

Marcuse, Heidegger'in *Dasein* düşüncesini Marx'ın tarihsel materyalizmiyle ilişkilendirme uğraşına girer: Marcuse'ye göre insan *Dasein*, kendini tarihsel durumlarda ifade eder. İnsan, tarihsel olayların öznesi olduğu gibi tarihsel koşullar bağlamında nesne konumundadır.<sup>244</sup> Devrimci bir tutuma sahip marksizm, sosyal, politik çözümlerinde önceliği tarih bilimine verir.<sup>245</sup> *Varlık ve Zaman* ise insanın özgürlüğünün ontolojik serimini sunar. İnsan *Dasein*'in varoluşu onun bilincin gelişimine bağlıdır. İnsan bilincinin diğer bilinçlerle ilişkisini ele alarak insan *Dasein*'i sınıflandıran Heidegger, felsefesini özne-nesne düalizminden kurtarır.<sup>246</sup>

Marcuse'ye göre marksizm, öncelikle eleştirel bir kuram olarak insanın özgürlüğünü sınırlayan koşulları belirlemeyi amaçlar. Belirlemenin ardından

---

<sup>242</sup> Gülenç, "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışmaları", s. 55, 56.

<sup>243</sup> Richard Wolin, *Heidegger'in Çocukları*, çev. Hüsamettin Arslan, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma, 2016, s. 166.

<sup>244</sup> Fransız Devrimi, insan *Dasein* tarafından gerçekleştirilir, diğer yandan dönemin sosyal ve ekonomik koşulları insanı devrime zorunlu kılar. İnsan hem özne hem de tarihin nesnesi konumundadır.

<sup>245</sup> Herbert Marcuse, "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 3.

<sup>246</sup> Douglas Kellner, Clayton Pierce, Tyson Lewis, "Introduction: Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five*, Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce, New York, Routledge, 2011, s. 10.

radikal bir eylem ile sınırlar kaldırılmaya çalışılır. İnsan *Dasein*, kendi özünün farkına varmak, özünü gerçekleştirmek amacını taşır. Marcuse'nin dediği üzere “Radikal olmak, bir meseleyi kökünden kavramaktır”.<sup>247</sup> İnsan, varoluşunu eylemleriyle ifade eder. Heidegger, felsefesinde düşünen varolan olarak insanın yaşam içerisindeki epistemik sınırları betimlemeye çalışır. Heidegger'in felsefesi, insanın dünyadaki çaresizlik ya da kaybolmuşluk duygusuna odaklanır. Dünyaya fırlatılmış insanın varoluşu, bu olumsuz duyguları barındırır. Heidegger, insanın *Dasein* konumuna gelmesinin, refleksif bir tutuma sahip olmasının yollarını arar.<sup>248</sup>

Marcuse için insan *Dasein*, devrimci bir karakterdir. Çünkü insan kendi ideolojisini uygulamaya çalışır. Gerçeklik, koşullar tarafından belirleniyorsa Marcuse'ye göre kapitalist sistemde gerçeklik yoktur çünkü koşullar, insanın varoluşuna uygun değildir. İnsan *Dasein* kendi varoluşunu gerçekleştirmek için koşulları değiştirmek zorundadır. Bu zorunluluk, a priori olarak devrimdir.<sup>249</sup> Marcuse devrim bağlamında Heidegger'in *Dasein*'ini marksizme dâhil ederek varoluşçu bir marksizmin epistemolojik temellerini oluşturur.

Heidegger, insan *Dasein*'in karşılaşacağı tehlikelere dikkat çeker. Sosyal bir varolan insan *Dasein*, kendi istemi dışında biyolojik bir gerçekliğin farkına varır ki o da ölümdür. Heidegger, bu duruma “ölüme fırlatılmışlık”<sup>250</sup> demektedir. İnsan, ölümün trajik gerçekliği karşısında kaygıya kapılır ve kaygı, korkuya dönüşür. İnsan *Dasein*'de korkunun devam etmesi onun kendi varlığına yabancılaşmasına yol açar. Heidegger'e göre yabancılaşma, insan *Dasein*'in kendi ontikliğinden uzaklaşması, dünyaya karşı kayıtsız kalması anlamını taşır.<sup>251</sup> Bir

---

<sup>247</sup> Herbert Marcuse, “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 4.

<sup>248</sup> J. Glenn Gray, “Heidegger'in “Varlık”ı”, *Heidegger*, Haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say, 2008, s. 159, 160.

<sup>249</sup> Herbert Marcuse, “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 33.

<sup>250</sup> Heidegger, dünyaya düşmüşlüğü ya da fırlatılmışlığı, olumsuz anlamda kullanmaz. Bu olağan bir durumdur. İnsan *Dasein*, dünyaya ait bir varlık olarak kendi dünya tasavvuru içinde diğer *Dasein*lerle ilişki halindedir. Düşmüşlük, dünya içinde var olmayı betimler. Fırlatılmışlık ise *Dasein*'in bir durumunda ortaya çıkmaktadır. Bir düşünüş, bir kavrama faaliyeti esnasında tamamlanmamış bir sürece işaret eder.

<sup>251</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. H. Kaan Ökten, 2. Baskı, İstanbul, Alfa, 2018, s. 381.

anlamda insan, varoluşunun temellerinden uzaklaşarak *Dasein* olmayan halini alır. Kamusal *Dasein*, karşılaştığı olguların etkisiyle sıradanlaşabilir. Sıradanlık ile kasıt, bireyin entelektüel faaliyetlerini askıya almasıdır. Kendi varoluşundan ya da bilincinden öte dayatılan varoluşlara uymasındır; bu bağlamda yabancılaşma, Heidegger ile Marcuse’de benzer biçimde kullanılır: Marcuse’ye göre yabancılaşma bir anlamıyla da “bireyin kendi varoluşunda vazgeçerek dayatılan varoluşlara uymasındır”.<sup>252</sup> Birey, kendi bilincini terk ederek toplumun düşünce yapısını içselleştirir. Böylelikle yabancılaşma olgusallaşır. Marcuse’ye göre yabancılaşmanın ileri bir boyuta taşınmasında teknolojinin ve kitle iletişim araçlarının rolü yadsınamaz.

Heidegger gibi Marcuse de tekniğe ve tekniğin ontolojisine oldukça önem verir. Heidegger’e göre teknik, bir anlamı ile amacın gerçekleştirilmesinde kullanılan araçlardır. Bu yönden teknik ile insan arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Asıl olan tekniğe hâkim olmaktan ziyade onun özünü kavramaktır.<sup>253</sup> Teknik, salt bir araç olmanın yanında özü itibarıyla bir ideayı gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Teknik, 18. yüzyıldan itibaren bilimsel bir kimlik kazanarak teknolojiye evrilir. Heidegger, çağcıl teknik ile teknolojiyi kasteder. Ona göre çağcıl teknik, insanın tahakkümünün önemli bir tezahürüdür. Tahakkümün alanı ise doğadır. Doğa, fiziki bir yapı olmaktan çıkar, farklı enerji kaynaklarının ve çıkarılmayı bekleyen metallerin birer deposu olarak görülür.<sup>254</sup> Doğa artık her yönüyle bir tüketim nesnesine dönüşür, hatta doğadan faydalanmak için onun üzerinde işlem yapmaya dahi gerek yoktur: “Ren hâlâ arazi içerisinden akıp gitmektedir. Belki de ama nasıl? Tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen bir tura katılan bir grubun gezip görmesi için bir işletilebilir nesne olmaktan başka bir şekilde değil”.<sup>255</sup>

Heidegger, insanın çağcıl teknik marifetiyle doğayı işlenecek bir hammadde yığını olarak görmesini, “el altında duran” (*bestand*), “saldırmak” (*stellen*) ve “çerçeveleme” (*gestell*) kavramlarıyla açıklar.<sup>256</sup> El altında yani

---

<sup>252</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 22.

<sup>253</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İstanbul, Paradigma, 1998, s. 45.

<sup>254</sup> Heidegger, a.g.e, s. 55.

<sup>255</sup> Heidegger, a.g.e, s. 58.

<sup>256</sup> Heidegger, a.g.e, s. 61,62.



doğada saklı duran nesnelere insan tarafından belirli tekniklerle açığa çıkarılır, bir düzenlemeye tâbi tutulur. Bu durum, Heideggerci bu bakış açısı ile insanın doğaya saldırı aşamasıdır.<sup>257</sup> Çerçeveleme, meydan okuma, tehdit etme anlamında kullanılır. Heidegger'e göre semantik yönden saldırma (*stellen*) eylemini de içinde barındıran çerçeveleme (*gestell*), modern tekniğin özündedir. Çerçeveleme, doğa bilimlerini de kullanarak doğanın hesaplanabilir bir alan olduğunu ortaya koyar. Böylece fizik ve benzeri bilimler, çerçevelemenin içine dahil olur. Heidegger, çerçeveleme kavramını şu sözleriyle açıklar:

“Makineler ve aygıtlar, tıpkı kumanda paneli önünde duran adam ve proje dairesindeki mühendis gibi, çerçevelemenin durumları ve türleridir. Aslında bunların her biri kendi tarzında, stok olarak, el-altında duran olarak veya uygulayıcı olarak, çerçevelemenin içerisine aittirler; fakat çerçeveleme asla bir cins anlamında tekniğin özü değildir. Çerçeveleme, kader karakterine sahip, yani meydan okuyan bir gizini-açma tarzıdır, öne-çıkan gizini-açma (*poiesis*) da kader karakterine sahip bir tarzıdır.”<sup>258</sup>

Teknolojinin özü olan çerçeveleme, araç olarak tekniği, insanı, doğayı içine alan kavramdır. Dolayısıyla insan dâhil her varlık, çerçevelemenin birer aparatına dönüşür. Heidegger'e göre teknik, sadece bir araç olarak düşünüldüğünde onun anlamı kavranılamaz. Çerçevelemenin insan ve doğa ile dolaylı ilişki, iki yönlüdür. İlki insanı ve doğayı tahakküm altına almayı içerir. İkincisi, insanın gizil olanı ortaya çıkarması, doğayı hesaplanabilir kılması ve insanın kendini güvence altına alması bakımından olumludur.

Marcuse, teknolojiyi siyasi otoriteden ayrı düşünmez. Siyasi otoritenin, teknolojik araçlarla insanı istenen düşünce ve davranış kalıplarına soktuğunu belirtir.<sup>259</sup> İleri endüstri toplumlarında teknolojik kitle iletişim araçları, bireyleri tüketime yönlendirir. Kitlemel üretim artık sadece fabrikalarla sınırlı kalmaz, hedeflenen tüm bireylere ulaşmak ve onları tüketime dâhil etmektir. Heideggerci manada insanın çağcıl teknik aracılığıyla yeni ya da istenen bir bilince sahip olması, çerçevelemenin bir görünümüdür. Çerçeveleme doğa gibi insana da meydan okur ve onu dönüştürür. Heideggerci perspektifte bir yönüyle açığa çıkarma aracı olan teknik, Marcuse'nin felsefesinde üretim ilişkileri çerçevesinde

---

<sup>257</sup> Kömür madeninin çıkarılıp işlenmesi ve bir metaya dönüşmesi, bu kavramlar dahilinde düşünülebilir.

<sup>258</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İstanbul, Paradigma, 1998, s. 74.

<sup>259</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 22.

iletişim ve tahakküm aracına dönüşür. Marcuse'ye göre teknoloji geliştikçe kurumlar da onun etrafında örgütlenir.<sup>260</sup>

Heidegger'e göre modern insan, doğadaki varlığa hammadde gözüyle bakar. Üretimin devamı için doğanın bütünselliğini göz ardı ederek ihtiyacı olan nesneyi teknik aracılığıyla çıkarır. Bu bir anlamda, doğayı makinelerin egemenliğine vermektir. Makineler ve diğer teknolojik araçlar, teknolojinin özünü yansıtmaktadır.<sup>261</sup> Marcuse, Heidegger'in teknoloji yorumuna katılır. *Logos* ile bütünleşmiş teknik, doğayı araçsallaştırır. Önemli olan teknoloji ya da makinelerin gelişim süreçleri değil, teknolojinin toplumsal üretimde ve kültürde yarattığı değişikliklerdir. Marcuse, bir toplumun kullandığı kurumsallaşmış üretim araçlarının o toplumun sosyolojik yapısı hakkında bilgi verebileceğini belirtir ve şu alıntıyı yapar: “El değirmeni, feodal bir efendiyi içeren toplumu ve buhar değirmeni ise endüstri kapitalistini içeren bir toplumu ele verir”.<sup>262</sup>

Heidegger'e göre teknoloji, insan ürünü olmasına rağmen kendi içinde barındırdığı gizli anlam, insan ürünü olmaktan çıkar. Atom teknolojisinden örnek veren Heidegger, yapılan çalışmaların bu bağlamda insan üzerindeki tahakkümünün anlaşılmasının zor olduğunu ifade eder. Çerçeveleme, çok güçlü bir şekilde gerçekleşir: “Atom çağında teknoloji devriminin yaklaşan dalgası insanı öylesine tutsak eder, büyüler, hayran bırakır, aklını başından alır ki hesaplayıcı düşünme bir gün yegâne düşünme tarzı olarak benimsenip icra edilir hale gelebilir”.<sup>263</sup> Heidegger'in teknoloji içinde gördüğü gizil güç, insanı da tahakkümü altına alan anlam taşır. Aynı kaygıları taşıyan Marcuse, böyle bir tehlikeyi çift taraflı görürken, teknolojiyi politize eder: Nükleer güce sahip bir devlet, insanlık için büyük bir tehlikedir ancak aynı güç, yine o devletin güvenliğini sağlar.<sup>264</sup> Böylece teknolojinin, devletin ideolojisine bağlı olarak geliştiğini belirten Marcuse, kitle iletişim araçları ile bu ideolojinin bireylere aktarıldığını söyler.

---

<sup>260</sup> Andrew Feenberg, “Eleştirel Teknoloji Teorisi”, *Teknoloji ve Toplum*, Ed.Guido Ruivenkamp, vd., İstanbul, Kalkedon, 2010, s. 24,25.

<sup>261</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 122.

<sup>262</sup> E. Burns'ten aktaran: Marcuse, 1997, s. 122.

<sup>263</sup> Martin Heidegger, “Messkirch Anma Konuşması”, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, Der. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say, 2017, s. 171.

<sup>264</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 7.

Çağcıl teknik yoluyla üretilen bir meta, bir amaca hizmet eder. Böylece teknik, bir araç anlamına gelirken diğer yandan salt varolması bakımından ontolojik bir anlam kazanır: “Bir füze, Londra’yı ya da Moskova’yı yok etse de füze olarak kalır”.<sup>265</sup>

Marcuse’ye göre, XVIII. yüzyıldan itibaren ivmesi artan bilim hem tekniği hem de doğayı değişime zorlar. Özellikle Fizik, doğa olaylarını dolayısıyla doğayı formülasyona tâbi tutar. Doğanın gerçekliği, fiziksel ve matematiksel yapılara ve çözümlenmelere indirgenir.<sup>266</sup> Böylece hesaplanabilir bir doğa ortaya çıkar. Bilimin kullandığı teknik, doğanın ontolojisini değişime uğrattır.<sup>267</sup> Marcuse, teknolojinin, insan ve doğa ile ilişkisinde Heideggerci bir perspektifi takip eder. Bilimin ve teknolojinin araçsal bir anlam taşıdığını belirten Marcuse, bilim insanını bilimden ve teknolojiden muaf tutmaz.

Marcuse’ye göre bilim insanı, bilimin toplumsal sonuçlarından sorumludur. Bilim; politika, etikle beraber aynı dünyayı paylaşmakta, diğer disiplinlerle sıkı bir ilişki içine girmektedir. Marcuse, bilim insanının sorumluluğunu şöyle ifade eder: “Bireysel bilim insanı, bilimsel yıkım dalgasını durdurmak için güçsüz olabilir. Ancak elini ve beynini yıkımın mükemmelliğine teslim etmeyi reddedebilir”.<sup>268</sup> Bilim insanı kolektif bir mücadele ile olumsuz gördüğü bilimsel gelişmelere karşı durabilir çünkü tarih, büyük yıkımların bilimsel çalışmaların sonucunda meydana geldiğini göstermektedir.

Marcuse özgürlük, teknoloji ve bireyin varoluşu gibi kavramları Heideggerci bir perspektifle inceler ancak Marcuse’nin felsefi ve politik düşünceleri, 1930’lardan itibaren Heidegger’den ayrılır. Heidegger’in varlık anlayışını eleştiren Marcuse ardından onun teknolojiye dair düşüncelerini de sorgular.

---

<sup>265</sup> Herbert Marcuse, “From Ontology To Technology”, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five*, Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce, New York, Routledge, 2011, s. 137.

<sup>266</sup> Doğa olaylarının gelişimi, büyük bir göktaşının dünyaya çarpma ihtimali dâhi matematiksel hesaplamalarla öngörülebilmektedir.

<sup>267</sup> Herbert Marcuse, “Philosophical Reflections on Science and Technology”, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five*, Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce, New York, Routledge, 2011, s. 142.

<sup>268</sup> Herbert Marcuse, “The Responsibility of Science”, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five*, Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce, New York, Routledge, 2011, s. 158.

#### 1.4.2. Marcuse: Heideggerci Varoluşun Reddi

Marcuse, I. Dünya savaşının ardından Almanya'da felsefeye ilgi duyan bir neslin, Husserl ve Heidegger'e yöneldiğini vurgular ki kendisi de o kişilerden biridir. İki filozofta Marcuse'nin dikkati çeken olgu, felsefelerinin somut temellere dayandırma girişimidir. Bir süre sonra daha dikkatli okumalar yapan Marcuse, Heidegger'in felsefesindeki yapay somutluğu fark eder.<sup>269</sup> Marcuse'ye göre Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da insan *Dasein*'i tarihsellikte betimlemeye çalışır ancak toplumsal ve siyasal koşullar hiçbir şekilde tarihsellik içinde yer almamaktadır. Bu durum Heidegger'in tarihselliğinin çelişkili ve gerçekçi olmadığını gösterir.<sup>270</sup>

İnsan *Dasein* kaygı, ölüm, ölüm korkusu gibi kavramlarla varoluşunu anlamlandırır. Heidegger'in varlığında sevgi mefhumu eksik kalır.<sup>271</sup> Marcuse'ye göre marksizmin ihmal ettiği mefhum, toplumsal kurumların bireyde tekrar nasıl üretileceğidir; toplumdan ziyade bireyin bilincinin nasıl devrime evrileceğidir. Marcuse bu eksikliği, Heidegger'in varoluşçuluğu ile gidermeye çalışır. Ancak Heidegger'in 1930'lu yıllardaki söylem ve eylemler, Marcuse'nin bu girişimini sekteye uğratar. Marcuse varoluşçuluk bağlamında Heidegger'i değil Sartre'ı olumlar.<sup>272</sup>

Heidegger'in sonraki çalışmalarında varlık sorununun yerini teknoloji sorunu almaya başlar. Marcuse'ye göre Heidegger'in teknoloji anlayışı da sorunludur: Heidegger, teknolojiyi ve teknikleri "kendinde güçler"<sup>273</sup> olarak kabul

---

<sup>269</sup> Marcuse ile yapılan bir görüşme, onun Heidegger ile olan felsefi bağına dair sorularla başlar. Görüşme, *Heideggerian Marxism*'in son bölümüne eklenir. Bkz. Herbert Marcuse, "Heidegger's Politics", (Frederick Olafson, Görüşme Transkripsiyonu) *Heideggerian Marxism*, 2005, s. 165.

<sup>270</sup> Marcuse, 2005.

<sup>271</sup> Marcuse'ye göre Heidegger'in nazizme duyduğu ilgi, onun *Dasein*'indeki sevgi noksanlığını olağan kılar. Marcuse, Heidegger'in nazizmle olan ilişkisi bittikten sonra felsefesinin yeniden etraflıca incelendiğini söyler. Bkz. Marcuse, 2005.

<sup>272</sup> Sartre'in "Varoluş, özden önce gelir" önermesi, koşulların insanın bilincini, edimlerini şekillendirdiği düşüncesine gönderme yapar. Bu manada Sartre'ın varoluşu, Marcuse için çok daha somut bir felsefe barındırır ve Sartre'ı marksizme belirli ölçüde yaklaştırır.

<sup>273</sup> Teknolojiye yapılan atıf, Kant'ın "kendinde şey" kavramını çağırır. Teknoloji, kavranamaz, numenal bir alana çekilir. Heidegger'in teknolojinin özü ya da içindeki gizil güç olan çerçeveleme kavramı, bu anlamda düşünülebilir.

eder. Böylece içinde buldukları koşullar ve işlevler bağlamından kopartılan teknoloji yazgı, kader gibi kavramlarla soyutlaştırılır.<sup>274</sup>

Marcuse'nin Heidegger'den farklı olarak önem verdiği konuların başında emek nosyonu gelir. Klasik burjuva iktisadında emek kavramının içinin boşaltıldığını ifade eden Marcuse, emeğe bağlı olarak işbölümü ifadesinin yanıltıcı olduğunu dile getirir. Çünkü emek, tarihsel olarak hiçbir zaman daha sonraki bir noktada bölünmüş bir birlik ve bütünlük olarak var olmamıştır.<sup>275</sup> Felsefe, insanı merkeze alarak onun nesne ve dünyayla ilişkisini biçimlendirerek insanın varoluşunu anlamlandırır. Anlam ise emektir. Marcuse, marksizmin felsefesinin merkezinde emeğin olduğunu söyler. Emeğin yabancılaşması ve onun uç formu olan özel mülkiyet sadece birer ekonomik kavram değillerdir. İnsanın varoluş koşulu olan emek, insanın doğa ve toplumla olan ilişkisinde de egemendir.<sup>276</sup> Emeğin ontolojisi, insanın öznel doğasını dolayımıldığı gibi doğal doğayı da dolayımilar. İnsan, canlı türü olması bakımından doğaya ait bir varlık iken; emeği ve bilişsel edimleri ile doğadan kendisini ayırır. Böylece kendi doğasını inşa eder. Marcuse, yabancılaşmış emeğin insan üzerindeki yıkıcı etkisinin ortadan kaldırılması için onun olumsuzlanması gerektiğini vurgular.<sup>277</sup>

Marcuse, Frederick Olafson ile 1977'de gerçekleştirdiği görüşmede Heidegger'le ilgili olarak:

“Onun felsefesi kesinlikle ilgimi çekti ve ilk olarak diğerleri gibi varoluşçuluk ile marksizm arasında, tam da gerçek insan varlığının, insanların ve dünyalarının somut analizi konusundaki ısrarları nedeniyle bir çeşit birleşim olabileceğine inandım ama çok geçmeden fark ettim ki Heidegger'in somutluktan bahsettiği şey büyük ölçüde yapmacık, sahte bir somutluktan ibaretti”.<sup>278</sup>

---

<sup>274</sup> Marcuse, 2005.

<sup>275</sup> Herbert Marcuse, “On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 144.

<sup>276</sup> Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, 1. Baskı, İstanbul, Küyerel, 1997, s. 40,41.

<sup>277</sup> Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, s. 92.

<sup>278</sup> Herbert Marcuse, “Heidegger's Politics” (Frederick Olafson, Görüşme Transkripsiyonu) *Heideggerian Marxism*, 2005, s. 166.

Görüşmenin sonuna doğru Marcuse, Heidegger'in varoluşçuluğu ile marksizmin ontolojik düzlemini birleştirmeye çalışan bir filozof olarak, Heidegger'in Marx'ı yeterince incelemediğini düşündüğünü ifade eder.<sup>279</sup> Bu ifade bir açıdan Marcuse'nin kendi felsefi girişiminin de akıbetine işaret eder. Marcuse'nin felsefesinde düşünen ve özgürlüğünü ontolojik bir vaka olarak öne çıkaran bireylerden hareketle özgürlükçü bir toplum modeli ileri sürülür. Heidegger'in de aynı toplum tasarımına değindiğini düşünen Marcuse düşüncelerini değiştirir. Çünkü Heidegger'in felsefesinde insan *Dasein*, gündelikliğinden ancak belirli anlarda kopabilir ve böylece kendi varoluşunu kazanır. İfade edilen anlar ise bireyin yaşama ve kendine dair getirdiği sorular ve düşünceleri barındırır. Bu anlar ise Hegel'deki gibi birer aşama olarak düşünülmez.<sup>280</sup> Birey ve toplum arasındaki ilişki, bilinç- özbilinç ve mutlak bilincin oluşması bakımından Hegel'in ontolojisinde oldukça önemlidir. Marcuse'nin felsefesi bu yüzden Heideggerci değil Hegelci'dir.

Marcuse, Heidegger ile sadece 1940'lı yılların sonuna doğru bir kez görüştüğünü ve onda da samimi bir atmosferin olmadığını ifade eder. Heidegger'e dair şu ifadeleri kullanır: “Bir filozof, politik konuları değerlendirirken yanılabilir fakat o, milyonlarca Yahudi'yi sırf Yahudi oldukları için öldüren, terörü gündelik bir fenomen haline getiren bir politik rejim hakkında yanılmaz”.<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Marcuse, 2005.

<sup>280</sup> Kurtul Gülenç, “Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışmaları”, *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, Der. Kurtul Gülenç & Özgür Emrah Gürsel, İstanbul, Ayrıntı, 2021, s. 92.

<sup>281</sup> Richard Wolin, *Heidegger'in Çocukları*, çev. Hüsametdin Arslan, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma, 2016, s. 6.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. *HOMO ECONOMICS*'UN<sup>282</sup> ONTOLOJİK SORUNU: YABANCILAŞMA

Yabancılaşma (*alienation*) modern düşün dünyasının önemli sözcüklerinden biri haline gelmiştir. Felsefe dışında sosyoloji, psikoloji, din alanlarında da kendine yer bulan yabancılaşma; bireyin toplumdaki, kendinden ve Tanrıdan uzaklaşması, yalıtılması anlamına gelmektedir. Yabancılaşma terimi, bir sürece işaret ettiği gibi bireyde oluşan bir tür obsesyonu da imlemektedir, farklı alanlarda kendine yer bulan kavram,

“a) Hukuk alanında, *translatio-venditio* karşılığı olarak, devretme, elden çıkarma, zilliyet-mülkiyet hakkını başkasına verme, anlamında;

b) Toplumbilim alanında, *disiunctio-aversatio* karşılığı olarak, ayrılmak, diğer insanlardan, yurdundan, tanrılarından ayrı düşmek, kopmak anlamında;

c) Tıp-Psikoloji alanında, *dementia-insania* (*delilik*) karşılığı olarak, çılgınlık, sel şaşkınlık, bir tür bunama gibi ya da psikik bozukluklar demeti, ruh hastalığı karşılığı olarak kullanılır.

Tüm büyük (Batı) dillerindeki yabancılaşma kavramı, bunun Latincedeki toplumbilim ve tıp-psikoloji alanlarında kullanılan, *disiunctio-aversati* ile *dementia-insania* karşılığı olarak kullanılmaktadır”.<sup>283</sup>

İçerdiği anlam bakımından önemine değinmek gerekirse, özellikle Sanayi Devrimi ve teknolojinin getirdiği psikolojik ve sosyolojik etmenler, bu sözcüğün literatüre spesifik olarak girmesini sağlamıştır. Hegel, Marx, Marcuse gibi düşünürler kavramın üzerinde odaklanmışlar ve onun dar anlamda, marksizmin merkezinde yer almasına neden olmuşlardır.<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> Klasik ve neo-klasik iktisadın temel varsayımı olan “*homo economicus*”, iktisadi yaşamda rasyonel davranan varlık anlamına gelir.

<sup>283</sup> Serol Teber, *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş Politik- Psikoloji Notları*, 1. Baskı, İstanbul, Papirus, 2001, s. 182.

<sup>284</sup> Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 597.

Marxist teorideki gibi “kapitalist bir ekonomide işçilerin, emeklerinin ürünleriyle özdeşlik eksikliğinden ve kontrol edilme veya sömürülme duygusunda kaynaklanan bir durumu” izah etmektedir. Ancak yabancılığa muhatap olan bireylerin rolleri günümüzde sadece proletarya ile sınırlı kalmamakta, gelişen endüstrinin yarattığı koşullar kavramın tabanını genişletmektedir. Başka bir şekilde izah edilirse “Yabancılığa kavramı, Marx’ın kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç içerisindeki yıkıcı etkisini gösterdiği yıkıcı bir yapıdır”.<sup>285</sup> Yabancılığa, insanın içinde bulunduğu zorlu koşullar altında kurduğu ilişkileri kapsayan bir kavramdır. Marx’ın ve Marcuse’nin kavramı ele almalarında yine Hegel, önemli bir figür olarak durmaktadır.

## 2.1. HEGEL: BİLİNCİN UĞRAĞI OLARAK YABANCILAŞMA

Kavram, felsefi bir argüman niteliğinde değerlendirildiğinde, onun sistemli bir şekilde Hegel tarafından ontoloji çerçevesinde değerlendirildiği görülür. Hegel’in felsefesinin bir tür bilinç üzerine inşa edildiği düşünüldüğünde onun klasik yabancılığa teorisinin dışında bir yorumlama yapılması gerekirse yabancılığın, varoluş sürecinde sadece bir aşama olduğu görülür (Hegel, 2016: 299). Hegel’e göre tüm yaşam serüveninin ereği özgürleşmedir ve tin, bu doğrultuda hareket eder. Tikel olarak tin, özgürlüğünden mahrum kaldığında aynı zamanda kendi özünden de feragat etmiş olur ki, bu durumda birey ontığı olmayan canlı bir nesneye dönüşür.

Yabancılığın ele alındığı *Tinin Görüngübilimi*, felsefeye giriş niteliğindeki *Felsefi Propedeutik*’inde ve öz-bilinç, etraflıca ele alınır. Hegel’e göre felsefenin her şeyden önce tinin bilime ulaşabilmesi için içinden geçeceği süreçleri ve yapıları bilmesi ya da irdelemesi gerekir Devamın da ise şöyle der: “Bu tinsel yapı ve etkinlikler zorunlu bir bağlantı içinde durdukları için bu öz bilgi benzer olarak bir bilim oluşturur.”<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Bertell Ollman, *Yabancılığa: Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Arayışı*, 2. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 213.

<sup>286</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefi Propedeutik*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 2014, s. 75.



Hegel'in epistemolojisi ve tarihe bakış açısı bir tin felsefesidir. Bilinç için içsel ya da dışsal bir nesneye dair üretilen durum denilebilir, nesne (obje) ile özne (süje) arasında kurulan bağ olarak ele alınabilir. Burada bu fenomenin ya da nesnenin kendisini ona tinin yardımı olmaksızın sunduğu ya da onun tarafından mı ortaya çıkarıldığı dikkate alınmaz; ancak bilincinin belirlenimlerinin onun kendisine yüklenebileceği düzeye dek etkinliğine göre irdelenir. Bu ilişki nesne ile birey arasında ikircikli bir durum ortaya koymaktadır. Yine Hegel'in kendi ifadesi ile bilinç kendini üç ana evreye böler: Bunlar,

- a) soyut ya da tamamlanmamış nesnelere bilinci,
- b) sonlu tinin dünyasının bilinci,
- c) Saltık tinin bilinci ki bu da son aşamadır.<sup>287</sup>

“Böylece sürecin sonunda ben nihai olarak kendi evinde olur, aydınlanmanın bireyci anlatımının aksine sosyal ilişkiler ve kurumlar bireysel gelişme ve özgürlüğe muhakkak engel teşkil etmez, tam tersine bireysellik ve özgürlük başkalarıyla topluluk halinde ve bu hal aracılığıyla ancak edilebilir güç ve yeteneklerin icrasını içerir yabancılaşma açma ve bireyselliği geliştirip gerçekleştirmek yalnızca toplumsal bir dünyaya katılımı mümkün olabilir”.<sup>288</sup>

Hegel'e göre Tin, kendi arı bilincinin yanında dış dünyanın edimselliği ile karşılaşır. Tin nesnel dünya ile karşılaşmak ve ona karışmak durumundadır. Böylece hem kişinin kendisi hem de nesnellik ayrımı ortadan kalkar.<sup>289</sup> Artık burada yabancılaşma kavramı devreye girmektedir: Tin, kendi bilincine varmak için kendisini tanımak ister ve bunu tanıma faaliyeti için yine kendisinden ayrı başka bir görünüme ihtiyacı olur; bu görünüm ise tinin yabancılaşmış bir serimi olan doğadır, ki Hegel'in de belirttiği üzere doğa bir ideadır; Hegel'in felsefesinde idea, gerçekleşen, edimsel bir şeydir. Hegel'e göre ide, konunun ussal unsuru ve varlığın kendini bilme, belirleme sürecini ifade eder.<sup>290</sup> Varlığın kendini tanıması ancak kendine yabancı bir durumla karşı karşıya kaldığında gerçekleşir.

---

<sup>287</sup> Hegel, a.g.e, s. 75.

<sup>288</sup> Sean Sayers, *Marx ve Yabancılaşma –Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar-*, çev. Ferhat Sarı, 1. Baskı, İstanbul, Kor Kitap, 2018, s. 23.

<sup>289</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea, 2019, s. 196.

<sup>290</sup> Güçlü Ateşoğlu, “Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, *Alman idealizmi II Hegel*, Ed. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Doğubatu, 2021), s. 29.

Tinin kendisine yabancılaştığı bir doğa sayesinde kendi için varlığa dönüşmesi, kendini tanıması ardından karşılıklı iki yapının etkileşiminden bir aşma meydana gelmesi ile kültürün oluşması aşamaları vardır; bireyin bu dünyada geçerliğini kültür yoluyla taşır. Yabancılaşma bir karşıtlık olduğu gibi aşılması gereken bir duraktır. Bu aşma sonucunda da kişi kendisini tanır. Aslında Hegel’de yabancılaşma, tinin kendine dönüşün zorunlu aşamalarından birisidir.

Hegel’e göre öz-bilinçli tin bir dizi farklı tarihsel ve toplumsal bir süreç içinden geçerek evrilir. Öznellik bireysellik ve özgürlük, tinin kendine yabancılaştığı ve daha sonra kendi yabancılaşmasının da kendinin de farkına varmaya başladığı bir süreç üzerinden gelişir.<sup>291</sup>

Marx ise Hegel’e bu kavram özelinde eleştirel bir çerçeve çizer ve şu ifadeleri kullanır: “*Fenomenoloji*’de görünen farklı yabancılaşma biçimleri, bilincin ve özbilincin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir”.<sup>292</sup> Marx, Hegel’in ontolojisini, tin bağlamında soyut bir kurgu olduğu için eleştirir.

“Hegel’in bir filozof olarak büyüklüğü, yabancılaşmayı ontolojik bir tartışmaya açmak, yabancılaşmanın insanın kendi kendini nesnelleştirmesinin sonucu olması gerektiğini anlamasıdır. Talihsizliği, yabancılaşmış güçlerinin insan tarafından tarihsel olarak yeniden ele geçirilmesi olasılığını görememesidir. Bunun yerine, tarihsel olarak koşullandırılmış sorun, onun tarafından genel bir ontolojik varoluş sorunu olarak yorumlanır”.<sup>293</sup>

Diğer yandan yabancılaşma, bilincin gerçekleşmesi anlamında Hegel’in felsefesinde önemli bir kavramdır. Hegel, kendinden sonra gelecek filozoflar için önemli bir kavramı miras bırakmıştır. Bu felsefi mirası devralan filozoflardan birisi de Marx’tır. Kimi düşünürlere göre Marx’ın yabancılaşma kuramı olup olmadığı konusu belirsizdir.<sup>294</sup> Ancak yabancılaşmayı tinsel boyuttan çıkararak emek ekseninde argüman sunarak somutlaştıran filozof yine Marx’tır.

---

<sup>291</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefi Propedeutik*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 2014, s. 196.

<sup>292</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 217.

<sup>293</sup> Chris Arthur, “Objectification and Alienation in Marx and Hegel”, *Radical Philosophy*, Sayı 30, (1982), s.22.

<sup>294</sup> Sean Sayers, *Marx ve Yabancılaşma –Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar-*, çev. Ferhat Sarı, 1. Baskı, İstanbul, Kor Kitap, 2018, s. 19.

## 2.2. ONTOLOJİK ve İKTİSADİ SORUN OLARAK YABANCILAŞMA: MARX

Marx'a göre tinin varoluşunu soyut bir düzlemden başlatan Hegel'in yabancılaşıma kavramını kullanırken yanlış düşer: Hegel, zenginlik, devlet gibi insana mefhumları, insandan ayrı, bir ide olarak soyut felsefi yabancılaşıma kavramlar şeklinde değerlendirir. Onun felsefesinde pratik hayatın içinde bir görülmeyip sadece düşün dünyasında ele alınan yabancılaşıma konusu, gerçekte insanın yaşam içerisinde soyut düşünceden ayrılarak nesneleşmesini ifade eden bir süreçtir.<sup>295</sup>

Diğer yandan emek kavramına değinen Hegel için var olan tek emek, tinin soyut emeğidir, ancak yine de emeği insanın özü olarak gören Hegel, onun bu olumsuz yönünü görmez.<sup>296</sup> Marx'a göre Hegel, yabancılaşıma ile nesnelleşme gibi kavramları karıştırmaktadır, bunun sebebini ise onun toplum çözümlemesinde yetersiz kalmasında görür.<sup>297</sup> Marx'ın tezine göre Hegel, kişinin kendisini dış dünyada var etmesi, emeğini kullanarak kendini ifade etmesini, yabancılaşıma ile eşdeğer tutmaktadır.<sup>298</sup> Dolayısıyla Marx'ın felsefi argümanında nesnelleşme, yabancılaşıma ile aynı bir kavram olarak görülmez. Sonu yabancılaşıma ile biten bir sürece işaret eder, çünkü emeğin bir tür somut dışa vurumu olan nesnelleşme gerçekleştikçe ve ilerledikçe emek veren, ona iyice uzaklaşır ve ondan yani ürettiğinden eksilmeye başlar ve bu durum onu yabancılaşımaya götürür. Kaldı ki yabancılaşıma, sadece emeğin nesneleşmesi anlamına gelmediği gibi emeği, bireyin ya da işçinin karşısına bir güç olarak çıkaran etkiyi de ifade eder.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 217, 218.

<sup>296</sup> Marx, a.g.e, s. 220.

<sup>297</sup> Hyppolite'e göre Hegel'in nesnelleşme ile yabancılaşıma kavramlarını birbirlerinden ayırmamasının nedeni her iki kavramın da insan-doğa geriliminden doğan antagonistik bir ilişki çerçevesinde cereyan etmeleridir. Ayrıca bu gerilim hattının içinde yaşam ve ölüm içgüdülerinin bitimsiz düalizmi de söz konusudur.

<sup>298</sup> Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara, DoğuBati, 2016, s. 122.

<sup>299</sup> Hyppolite, a.g.e, s. 223.

Bir Hegel eleştirisinin ardından, yabancılaşmayı etraflıca ele alan Marx, yabancılaşmanın temelini sömürü olduğunu iddia ederken bunun sadece kapitalizme özgü olmadığını tüm sınıflı toplumlarda var olduğunu ancak baskın bir şekilde kapitalist ilişki ağında var olduğunu iddia eder:

“Yabancılaşmanın kaynağı, öznel doyumsuzluk hisleri değil de nesnel sömürüye dayalı üretim ilişkileri olsa bile kapitalizmdeki yabancılaşma daha önceki sınıflı toplumlardan çok daha belirgindir. Bunun nedeni sadece kapitalizmde bireyselleşmenin bir ölçüye kadar gerçekleşmiş olması ve kendini gerçekleştirme ihtiyacını çok sayıda kişinin hissetmesine rağmen azınlığın refah temelli olarak bunun olanaklarına sahip oluşudur. Özgürlük, bireyselleşme ve kendini gerçekleştirme, kapitalizmde yaygın olarak hissedilen ama sistemin içinde kaldıkça herkesin elde edemeyeceği radikal ihtiyaçlardır. Öznel ihtiyaçlar ve nesnel koşullar arasındaki bu yarıma, kapitalizmde yabancılaşmanın kristalleşmesi sonucunu doğurur”.<sup>300</sup>

Silier’e göre kapitalizmde insanın sıradan ihtiyaçları dahi radikalleşerek ondan uzaklaşır. Kişinin bir sinemaya ya da tiyatroya gitmesi gibi etkinlikler, lüks halini alır. Maddi koşulların dayattığı bu durum, kişinin kendi yetenekleri ve ilgileriyle olan ilişkisinin zedelenmesi anlamına gelir.

Marx’ın erken dönem eseri *1844 El Yazmaları*’nın en öne çıkan teması yabancılaşmadır. Yabancılaşma, kapitalizmin getirdiği koşulların kaçınılmaz süreçlerinden biridir. *1844 El Yazmaları*’nda yabancılaşmayı güncel bir iktisadi olgudan yola çıkarak tartışır Marx ve bunu da vurgular:

a) Doğadan yabancılaşma: İşçi, yaşamını sürdürmek için üretmek zorundadır. Üretimin gerçekleşeceği alan ise doğadır. Doğa, işçi için bir materyal ya da hammaddedir. İşçi- doğa arasında dolayimsız bir ilişki söz konusudur.<sup>301</sup> Diğer yandan işçi doğayı işleyerek metalleri üretirken artık doğaya bağımlılık süreci başlar. İşçi, doğaya bağımlı olarak üretimde bulunurken ürettiği meta üzerinde bir mülkiyeti söz konusu değildir.

b) Kendine yabancılaşma: Marx’a göre emeğin dışsal yönü, insanı olumsuzlar. İşçi (*labor*), belirlenen mesai saatleri dışında kendini daha özgür

<sup>300</sup> Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması-Marx ve Rousseau-*, 5. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 137.

<sup>301</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 141.

hisseder, çalışmak onun için bir zorunluluktur. Çünkü işçi ne kendi metasını üretir ne de kendi belirlediği sürede çalışır. “Tüm bunlar, emeğin dışsal niteliğidir”.<sup>302</sup> İşçi, günlük yaşamını, kendi özel zamanından daha çok iş ortamında geçirir. Emeği kendine ait olmayan işçi, bu yıpratıcı koşullar altında entelektüel faaliyetlerden de vazgeçer.<sup>303</sup> Sadece yaşamını idame ettirmeye çalışır. Böylece işçi, kendine yabancılaşmış, insani niteliklerinden vazgeçmiş birine dönüşür. Yabancılaşma, bireyin yaşam etkinliğini biçimlendirmeye başlar.

c) Türsel varlıklardan yabancılaşma: İnsan türünü diğer canlılardan ayıran temel nitelik, onun bilinçli bir canlı olmasıdır. Bu niteliği sayesinde kendi yaşamını yönlendirir ve yaşamı, onun bilinci doğrultusunda şekillendirebileceği bir tür nesneye dönüşür. Bilinci sayesinde insanın eylemleri, özgür eylemlerdir.<sup>304</sup> İnsan, eylemleriyle doğaya biçim verir, onu dönüştürür. Tüm bunları yaparken sadece bir ihtiyacı karşılamayı düşünmez aynı zamanda ürettiği nesneye kendi estetik kaygılarını da ekler. İnsanın emeği, onun varoluşunun kanıtıdır. İnsanın ürettiği nesneye yabancılaşması aynı zamanda onun cinsil varlık olarak yabancılaşmayı beraberinde getirir. Üretilen nesne, onun emeğinin yanında onun bilincinin ve niteliklerinin yansımasıdır. Nesne, insandan alındığında bir anlamda türsel nitelikleri de nesne ile beraber ona yabancılaşır.

d) Diğer insanlardan yabancılaşma: İnsanın kendine, doğaya ve türüne yabancılaşması beraberinde diğer insanlara da yabancılaşmasını getirir. Kişinin diğer bireylerle olan ilişkisi zedelenir: Emek süresinin uzunluğu, işbölümü gibi etmenler, aynı ortamı paylaşan kişilerin birbirlerinden uzaklaşmasına neden olur. İşçinin diğer işçilerle ve emeğinin bir anlamda sahibi olan kişi ile ilişkisini belirleyen, üretilen metalar üzerinden şekillenir. Marx, çalışmadan kaynaklı yabancılaşmaya dair çarpıcı bir örnek verir:

“1861 yılında yapılan resmi bir sağlık araştırmasına göre, yüksek ölüm oranının nedenleri, yerel nedenler dışında, başlıca, annelerin dışarda çalışmaları ve bu yüzden çocukların kötü beslenmeleri, uygun olmayan şeyler yemeleri, afyonlu mama almaları gibi

---

<sup>302</sup> Marx, a.g.e, s. 142.

<sup>303</sup> Marx, a.g.e, s. 144.

<sup>304</sup> Marx, a.g.e, s. 146.

ihmal ve kötü bakımdır; bunlardan başka, anne ile çocuk arasında doğal olmayan bir yabancılaşıma başlamakta”.<sup>305</sup>

Bütün yabancılaşıma türleri, son evrede emek kavramına bağlanır çünkü insanın yaşamını sürdürmesi, üretken bir varlığa dönüşebilmesi ve bunu diğer bireylere onaylatması ancak emek sayesinde olur.<sup>306</sup> Böylece emeğin yabancılaşıması ortaya çıkmış olur. Marx’a göre çağdaş ekonomik etkinlikte emeğin ürünü olan nesnelere, şimdi işçiye yabancı bir varlık olarak dururlar. İnsan emeği, fiziksel bir nesneye dönüşür, ürün adını alır. Bu ürün, emeğin bir nesneleşmesidir.

Emeğin nesneleşmesi, işçinin yarattığı objeye bağımlı kalmasının bir ifadesidir. Kısaca bu imal ettiği şeyden işçinin yabancılaşımasıdır. Bu üretim sürecinde bir kişinin emeği fiziksel maddi şeyler gibi alınıp satılan bir nesne haline gelir; işçi daha çok nesne üretir, daha az kişi bu üretilenlere sahip olur; ancak yine daha büyüğü işçinin kaybıdır. Böylelikle kapitalist toplumun içinde şekillenen yabancılaşıma, öncelikle işçinin kendi faaliyetlerinin nesnesi ile kendisi arasında bir set örer. Ardından işyerini paylaşan bireyler, bir dayanışma içinde olmak yerine birbirleriyle mücadele içine girerler. Son olarak da sosyal yaşamdan bir izolasyon sürecine girerek kendi potansiyellerini<sup>307</sup> ortaya koymaktan uzaklaşırlar. Bu bağlamda Pierre Bourdieu’nun (1930-2002) kullandığı “*habitus-hysteresis*” kavramları, aynı bağlamda ele alındığında yabancılaşıma kavramına farklı bir perspektif sunar. İnsanların sosyal dünyaya uyum sürecini ifade eden zihinsel bir yapı olan *habitus*, insanın yaşadığı yere, topluma oryantasyonunu sağlar ve bireyin habitusu ne kadar güçlü olursa yaşama o kadar sıkı bağlanır. Bu

---

<sup>305</sup> Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 383.

<sup>306</sup> Yavuz Adugit, “Özgürlüğün Kısa tarihi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Güz, sayı:16, s. 82.

<sup>307</sup> George Ritzer’a göre Marx’ın büyük kuramının başlangıç noktası, insanların doğru tarihsel ve toplumsal koşullarda ortaya çıkaracakları potansiyelidir. Potansiyelin açığa çıkması da kapitalizm denen sistem ile gerçekleşmektedir. Kapitalizm öncesi toplumlarda insanın yaşamını idame ettirmesi için faaliyetlerde bulunurdu; yeme, içme, barınma gibi. Marx’a göre kapitalizm ne kadar insanı tahakküm altına alan bir sistem olsa da teknik donanımı ve örgütlü yapısı sayesinde insanların yaratıcı potansiyellerini ortaya çıkarır. Kapitalizm, sınıfsız topluma geçişte ve komünizmin gelmesinde bir uğraktır. Dolayısıyla komünizmin gelişi ile insanlar kapitalizmden devraldıkları teknolojiyi ve örgütlü yapıyı kendi güçlerini yetenekleri ile açığa çıkaracakları gibi tüm sosyal ihtiyaçlarını da yine bu şekilde gidereceklerdir. Ayrıntı için bkz. George Ritzer & Jeffrey Stepanitsky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, çev. İrmak Ertuna Howison, 5. Baskı, Ankara, De Ki, 2019, s.20.

kavramın tam karşısındaki *hysteresis* ise kişinin kendisine uygun olmayan bir *habitus*'a sahip olması anlamına gelmektedir.<sup>308</sup> Türsel açıdan yabancılaşma ile kavram arasında bir benzerlik söz konusudur. Birey, bilincini ne kadar yetkin kullanırsa yabancılaşmadan o denli uzaklaşır. Aynı şekilde bireyin *habitus*'u ile yaşama bağlılığı arasında doğru orantı söz konusudur.

### 2.3. SİSTEM BİLEŞENLERİ:

#### FETİŞİZM, YABANCILAŞMA, ŞEYLEŞME

Yabancılaşmış emeğin somut ürünü özel mülkiyettir, özel mülkiyet bir kere keşfedildikten sonra emeğin yabancılaşmasına ve fasit dairenin oluşmasına yol açar. Yabancılaşmanın daha ileri bir boyutu ise Marx'a göre her türden fetişizmdir. O, modern kapitalist toplumun yalnızca teknolojiyi değer vermekle kalmayıp teknolojikleşen metalara tapıldığını ifade eder. Bu düzende insanlara gösterilen saygı, verilmesi gereken değer, teknolojiye ve teknolojikleşen kapitalist tarafından üretilen nesnelere verilir. Böylece fetişist bir dünyada insanlar birbirlerini değeri olmayan makine ya da araçlar olarak görürler.<sup>309</sup>

Meta fetişizmi Marx için anlaşılması ve siyasi bir hedef olarak sorunsallaştırılması gereken konudur. Çünkü Marx, fetişizmde saklı olan iktidar dağılımının eşit olmayan karakterine saldırır. Yanılsama ve yanlış bilinç sorunları bu eşitsizliğin görünümleridir. Marx, gerçeği fetiş ile karşı karşıya getirmez. Maddi toplumsal ilişkiler hem gerçek hem de fetiş ilişkiler üzerinde kurulur. Ne fetiş ne de gerçek kendi içinde sorunludur. Sorun, ilişkilerin, hayatların, şeylerin, insanların ve insan olmayanların bağlandığı örgütlenme tarzıdır.

Marx için soru, insanı kendisiyle ve şeylerle öz-bilinçli bir etkileşim için yetkinleştiren dünyayı düzenlemektir. "Marx'ın kaygısı insani öznenin saflaştırılması değildir; aksine Marx, insan hayatının maddiliğini güçlendirmekle ilgilenir."<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Ritzer & Stepnitsky, a.g.e, s. 21.

<sup>309</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara, Sol, 2011, s. 144, 149.

<sup>310</sup> Çağatay Topal, "Meta Fetişizmi: Latourcu Bir Okuma Denemesi", *Mediterranean Journal of Humanities*, Aralık 2017, Sayı 374, s. 430.

Son olarak meta fetişizmini başka bir şekilde ele almak da mümkündür. Çağın teknolojik imkanları dahilinde meta fetişizminin tersine bir anlam kazandığı da ortaya çıkar. Güçlü teknik altyapısı ile etkili bir güce dönüşen internete dayalı kitle iletişim araçlarının kullanıcıları, herhangi bir dijital platforma ücretsiz üye olabilirler. O platformda izledikleri film ya da herhangi bir dijital ürün için ücret ödemediklerinden o ürün bir meta değildir ancak kullanıcının internet sitelerinde ve platformlarda yaptığı gezintiler (*surf*) veri olarak dosyalanır. Toplanan ve alıcıları olan şirketlere satılan veriler, kullanıcıların istatistikleridir dolayısıyla kullanıcı olan özne, bir metaya dönüşür. Eylemleri ve istatistiksel bilgileri aracılığıyla satışa çıkarılır.<sup>311</sup>

Yabancılaşma ile benzeşen çoğu kez de iç içe geçen iki kavram daha vardır. Nesneleşme (*objectification*) ve şeyleşme (*reification*): Birbirleri ile ilişkili olduğu kadar iç içe olan bu kavramlara yine marksist çerçevede değinmek gerekir. Yabancılaşmadan farklı olarak nesneleşme, yabancılaşmadan farklı olarak emeğin bir ürüne dönüşmesi, donuklaşmasıdır. İşçinin emeği ile ortaya çıkan bir ürün artık işçinin emeğinin somut halidir ve bu somut hal, aynı zamanda ona yabancıdır. Dolayısıyla işçi emeği ile bir anlamda hayatını nesneleştirir ve onu nesneye yerleştirir.<sup>312</sup> İnsan, ihtiyaçlarını nesnel aracılığıyla gösterdiği gibi emeği ölçüsünde nesne ile dolayimsız bir ilişki içine girer. Yabancılaşmış emeğin dönüştüğü bir süreç olan nesneleşme, yabancılaşmanın iktisadi boyutuna gönderme yapar.

Bir diğer Hegel ve Marx yorumcusu Georg Lukacs'a (1885-1971) göre metanın iki tür karakteri vardır: İlki, nesneleşmenin bir tür yansıtma biçimi olan fetiş karakteri, diğeri de onun öznel karakteridir. Bu iki yapıyı anlamadan metaya ya da onun üretim ve tüketim sahası olan kapitalizme dair sorunları çözmek imkânsızdır.<sup>313</sup> Lukacs da Marx gibi meta fetişizmine önem verir. İnsanın meta ile ilişkisi sonucu ortaya çıkan şeyleşme kavramı, işgücünün işçi için bile bir metaya dönüşmesini anlatır. Vahim olan, insana özgü işlevin ya da faaliyetin böylece

---

<sup>311</sup> Christian Fuchs, *Dijital Emek ve Karl Marx*, çev. Senem Oğuz - Tahir Emre Kalaycı, 1. Baskı, Ankara, NotaBene, 2015, s.153, 155.

<sup>312</sup> Bertell Ollman, *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Arayışı*, çev. Ayşegül Kars, 2. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 141.

<sup>313</sup> Georg Lukacs, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, 3. Baskı, İstanbul, Belge, 2014, s. 218.



metaya dönüşmesi ve insanı insansızlaştıran bir karaktere bürünebilmesidir.<sup>314</sup> İnsanın emeği artık metadır. İnsan, insani niteliklerinden yanlılaşarak donuk bir nesneye dönüşür. Metanın kullanım değerine bağlı olarak sahip olduğu anlam, insanların bilincini de etkiler. Meta, ürün olmanın dışında bir gösterge, bir imgeye dönüşür. İnsan bilinci, metalarla dolu bir dünyaya göre şekillenmeye başlar çünkü insan bir ihtiyacını gidermek amacı ile metalarla ilişki kurmak durumundadır. İnsan, kurulan ilişkiye göre hareket eder, belirleyici taraf metadır. Onun fiyatı, onun ifade ettiği anlam, bireyleri etkiler ve dolayısıyla bireylerin bilinçlerinin şekillenmesini sağlar. Bu anlamda şekillenme, bireyin düşünmeyi unutmamasıdır.

“Şeyleşmenin kendisi yozlaşma durumundaki bir toplumu ve o toplumun hasret kaldığı tüm iyi, insani vasıflarına işaret eder”.<sup>315</sup> Bewes’e göre şeyleşme fikrinin burjuva bilinci tarafından genel insan ilişkileri modeli olarak yaftalanmasına karşı çaresiz olduğunu belirtir. Ona göre şeyleşme, kapitalizmden ayrılamaz. Şeyleşmenin aşılması ise sadece ve sadece çok çaba gerektiren ve tarihsel materyalist çerçeveden hareketle gerçekleşebilir. Şeyleşme, Marx’ın *Kapital*’in ilk cildinde açıkladığı meta fetişizminin genelleştirilmiş halidir. Bewes’e göre şeyleşme kavramı, o kadar etkili ve kültürle iç içe geçmiştir ki; insanlar şeyleşmemiş, lekesiz kalmayı başarabilmiş dönemlere duyulan özlemin daha önce hiç bu kadar yüksek olmadığı bir zaman diliminde yaşamaktadırlar.<sup>316</sup> Modernitenin kapitalizmle birlikteliği, şeyleşmenin yoğunlaşmasına yol açar. Frankfurt Okulunun diğer bir temsilcileri Adorno ve Horkheimer’e göre de şeyleşme, kitlelerin bilinciyle üretilir.<sup>317</sup> Şeyleşmeyi var eden de onu sonlandıracak olan da insanın bilincidir. Şeyleşmenin sonlandırılması ise oldukça zordur. İnsanlar iletişim araçlarıyla sürekli olarak bilgi ve eğlencenin bir arada verildiği bir dünyada bulurlar. Böyle bir dünyada insanların düşünce ve eleştiri yetilerini koruması oldukça zordur.

---

<sup>314</sup> Lukacs, a.g.e, s. 221.

<sup>315</sup> Timothy Bewes, *Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, 3. Baskı, İstanbul, Metis, 2020, s. 15.

<sup>316</sup> Bewes, a.g.e, s. 146.

<sup>317</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Elif Öztarhan - Nihat Ülner, 1. Baskı, İstanbul, Kabcı, 2014, s. 384.

Marcuse, şeyleşmeyi marksist bir kavram olarak görür.<sup>318</sup> Ona göre kapitalizmin hüküm sürdüğü bir toplumda ilişkiler, metaya dayalı ilişkiler olarak algılanır. Şeyleşme, yapay bir gerçekliğin üretilmesi ve insanların uğradıkları illüzyona karşı duyarsız kalmalarını ifade eder. Marcuse'ye göre Hegel, şeyleşmenin önemini kavrar ve felsefi açılımını öncelikle bilinç düzleminde yapar. Hegel'e göre insanın özgür olabilmesi, şeyleşmeyi aşmasına bağlıdır: İnsan düşünen bir bilince ya da özgür öz-bilince ulaştığında özgürleşir.<sup>319</sup>

Marcuse'ye göre şeyleşme, bir yanılsamadır ve yanılsama en iyi şekilde teknolojik kitle iletişim araçları ile insanlara ulaştırılır. Bu bakımdan teknoloji, bütünsel olarak şeyleşmenin en büyük aracı olur.<sup>320</sup> Bu açıdan da şeyleşme sadece iktisadi alanda değil, sosyopolitik alanda da geçerliliğini sürdürür. Bireyin toplumla kurduğu ilişki, sadece geleneksel sosyal normlardan oluşmaz artık bireyin toplumsal statüsü ile sahip olduğu metaların gücü arasında yüksek bir korelasyon vardır. Kapitalizmin meta anlayışına bağlı üretilen değerler ve ilişkiler, şeyleşmenin bir tezahürüdür.

Bewes, şeyleşmeyi öznel bir algıya dayalı görünüyor olmasından ötürü estetik kavramına benzetir. Örneğin güzellik, bireyin öznelliğine dayalı bir kavram gibi görünse de nesnel yönü daha ağır basar.<sup>321</sup> Nihayetinde güzelin evrensel bir tanımlaması yapılabilmektedir. O halde şeyleşme, öznelikten nesnelliğe geçişi de kapsamaktadır. Bu bağlamda Bewes ile Marcuse arasında bir benzerlik söz konusudur. Marcuse'ye göre marksist kuram, şeyleşmeye karşı mücadele verirken tikel bilinci, sınıf içinde eritmiştir, onu sınıfa indirgeyerek öznelliğini ortadan kaldırmıştır. Böylece “marksizm, şeyleşmenin kendisine yenilmiş oldu”.<sup>322</sup> Kuşkusuz Marcuse'nin söylemi, kuramın birey yerine topluma ağırlık vermesinden kaynaklanır. Marcuse, şeyleşmenin indirgenmesinin psikanaliz çözümlenmelerle gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>323</sup> Bireyin bilişsel ve duyuşsal ihtiyaçlarının karşılanması ile şeyleşme, azalır.

---

<sup>318</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s.82.

<sup>319</sup> Marcuse, a.g.e, s. 82, 83.

<sup>320</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı,3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 132.

<sup>321</sup> Timothy Bewes, *Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, 3. Baskı, İstanbul, Metis, 2020, s. 149.

<sup>322</sup> Herbert Marcuse, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı,1. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 16.

<sup>323</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 133.

Sonuç olarak yabancılaşmayı Hegel ve Feuerbach'tan<sup>324</sup> alıp insanın ekonomik faaliyete yerleştiren Marx, yabancılaşmaya yol açan toplumsal faktörlerin ortadan kaldırılmasını önerir, bu onun en önemli farkıdır. Ollman'a göre yabancılaşma ancak yabancılaşmanın olmadığı durumlarda anlaşılabilir. Buna örnek olarak da sağlık ile hastalık karşıtlığını verir; her ikisi de birbirinin yokluğunda fark edilebilecek kavramlardır ve yabancılaşma formu, Marx için "olmaması gereken bir hata, bir kusurdur".<sup>325</sup> Yabancılaşmayı emeğin, değer, sınıfın, sermayenin ve tüm bu kavramların bileşenlerinden birisi olarak gören Marx için aynı zamanda bireyin kendi içinde bölünmüşlüğü ifade eder.<sup>326</sup> Yabancılaşma kuramı, Marx'ın içinde bulunduğu entelektüel bir kuramın ifadesidir. Kapitalist üretimin insan üzerindeki yıkıcı etkisini göstermesi açısından marksizmin başat kavramlarından biri haline gelmiştir. Yabancılaşma, varlıkları, fiziksel ve zihinsel durumları ve parçası oldukları sosyal süreçler hakkında bilgi verir.<sup>327</sup>

#### 2.4. MARCUSE PERSPEKTİFİNDEN YABANCILAŞMA

Kapitalizmin tüm sınıfların bilişsel duyularını yok ederek onları birer tek boyutlu canlıya, çerçevesizmiş *Dasein*'e çevirdiğini vurgulayan Marcuse için bu tanımlanmış insan aynı zamanda yabancılaşmış bireyi temsil etmektedir. Marcuse'ye göre bireyler kendilerine dayatılan varoluşla kendilerini özdeşleştirdiklerinde, kendi öz gelişim ve doyumlarını bu varoluş tarzında bulduklarında yabancılaşma tam manası ile bir gerçeklik kazanır.<sup>328</sup>

Marcuse, bir tür Hegel savunusu olarak nitelendirilen *Us ve Devrim*'de yabancılaşma kavramını Marx ile çözümlenmeye devam eder. Ona göre Marx'ta da durum böyledir ki yabancılaşmayı, kişinin kendisini olgunlaştıramama durumu

---

<sup>324</sup> Feuerbach'a göre yabancılaşma, insanın entelektüel bir hatasının formu niteliğindedir ve konuyu din daha doğrusu Hristiyanlık özelinde ele alan Feuerbach, dini aşkınsal bir yanılısama olarak nitelendirirken bu aşkınsallığın insana ve insani olan herşeye yabancı bir kavram olduğunu vurgular. Kathleen Hatley, "The Development Concept of Alienation From Hegel To Marx", Oklahoma: Flaming Rainbow University, 1973, s.14.

<sup>325</sup> Bertell Ollman, *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Arayışı*, çev. Ayşegül Kars, 2. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 305.

<sup>326</sup> Ollman, a.g.e, s. 411.

<sup>327</sup> Bertell Ollman, *Marx's Conception of Man in Capitalism Society*, 2.Baskı, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s.131

<sup>328</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 84.

olarak ele alınır. Olgunlaşamama ya da “kendini gerçekleştirememe” sebebi, mevcut emek sistemidir, bu sistemin kaldırılması ise felsefi bir problem değil ekonomi politik bir durumdur.<sup>329</sup> Marcuse, bir metanın, emekten ayrılmasının insanın insana yabancılaşması olarak değerlendirir ki bu yabancılaşma dahilinde birbirlerinden yalıtılmış vaziyette çalışan insanlar birbirlerine rakip olurlar ve yine birbirlerine bağlanacaklarına metaya bağlanırlar.<sup>330</sup> Son olarak bu durum meta fetişizmine giden taşları örer.

Aynı şekilde Marcuse’ye göre kapitalizmin olumsuzluğu emeğin yabancılaşmasında kök salmaktadır ve yabancılaşmanın doruk noktası ise özel mülkiyettir; özel mülkiyet aynı zamanda insanların doğayı ortaklaşa kullanmalarının olumsuzlanması olduğundan yine hem türsel hem de emek üzerinden bir yabancılaşma söz konusudur.<sup>331</sup>

Marksist düzlemde, özellikle ilk yazılarında yabancılaşmanın kökenine emek kavramını yerleştiren Marcuse, emek kavramının ontolojik açılımına dair hep bir muammanın hüküm sürdüğünü ifade eder. Bu yüzden kavramın ontolojik açılımını sunmak için bir çalışma yürütür. Marx’ın pozitif anlamda emek kavramını her daim yabancılaşmış emeğin karşısına koyduğunu söyleyen Marcuse, emeğe yönelik iki saptama ortaya koyar: Birincisi, emeğin insanın yabancılaşma sürecinde kendi kendine varolması iken ikincisinde kendini nesnelleştirmeye işaret eder.

Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*’da yabancılaşmayı meta üzerinden açıklar. Marcuse’ye göre ileri endüstri toplumunun en belirgin özelliği, bireyi meta üzerinden bir ontolojiyle konumlandırmasıdır.<sup>332</sup> Varoluşsal nitelikleri yerine sahip olduğu mülkiyetler üzerinden kendini tanımlayan insan, kendine yabancılaşır. Şeyleşme gibi yabancılaşmanın da nesnelleştiğini belirten Marcuse, yabancılaşmayı bu bağlamda Marx’ın meta fetişizmi ile açıkladığı görülür. Marcuse, yabancılaşmayı bir başka açıdan da değerlendirir. Heidegger’in *Dasein*’ini yabancılaşma argümanında kullanan Marcuse, kavramın kaçınılmaz bir

---

<sup>329</sup> Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 2013, s. 185.

<sup>330</sup> Marcuse, a.g.e, s. 187.

<sup>331</sup> Marcuse, a.g.e, s. 229.

<sup>332</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 20.

durum olduğunu belirtir.<sup>333</sup> İnsan *Dasein*'in kendi varoluşunu tanıması için kendine yabancı olan dünya ile ilişki kurması gerekir. İnsan *Dasein*, kurduğu ilişkilerle varolur ve kendini tanımlamaya başlar. Marcuse'nin *Dasein* merkezli yabancılaşma argümanı, Hegelci bir perspektif barındırır. *Dasein*'in kendini tanımlaması için yabancılaşma son derece olağan ve gerekli bir durumdur. Nihayetinde insan *Dasein*'inin varlığını simgeleyen faaliyet, emektir.<sup>334</sup> İnsan *Dasein*'in kendini var eden faaliyetinin somutlaşması, onun emeğinin yabancılaşması anlamına gelir. Marcuse, *Dasein*'in kendini tanımlamasını sadece varoluşsal öğelerle değil aynı zamanda emek ve yabancılaşma kavramları ile açıklar.

Marcuse'nin yabancılaşma kavramına bir marksist olarak katkısı, insanın psikolojik kimlik oluşumları üzerinden çözümlenmeler yapmaktır. Bireyin öznelliğinden vazgeçerek topluma adapte olmasının da aynı şekilde bir yabancılaşmaya mâl olabileceğini ortaya koymasındır. Bireyin benliğinin talan edildiği ve özgürlüğünün elinden alınıp yalıtılmış bir dünyaya gönderildiğinin simgesi olan bu kavramın aşılması yaşama gücünün, libidinal enerjinin ve onun dışı vurumu olan Eros'un hâkimiyeti ile sağlanacaktır; çünkü yaşam içgüdülerinin yani Eros'un nihai amacı özgürlüktür dolayısıyla yabancılaşmanın aşılmasıdır ve yabancılaşmanın bittiği yerde birey başlar.<sup>335</sup>

Marcuse, yabancılaşma koşullarını her ne kadar Marx gibi emek, iş bölümü gibi kavramlarla izah etse de bunun yanında teknolojinin önemini oldukça önemser. Günümüzde tekniğin hemen her alanda hızla ilerlemesinin insanın benliğini, bilincini atomize eden bir hale geldiğini de vurgular. Yabancılaşma ile özgürlük bağlantısına değinen Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Marcuse ile paralel bir düşüncededir. Benzer şekilde endüstrinin ve teknolojinin daha doğrusu tekno-kapitalizmin güçlenmesi ile yabancılaşmayı beraber düşünen Gadamer şu tespitte bulunur:

---

<sup>333</sup> Herbert Marcuse, "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics", *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, Ed. Richard Wolin & John Abromeit, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2003, s. 140, 141.

<sup>334</sup> Herbert Marcuse, "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics", s. 132, 138.

<sup>335</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 103.

“Modern toplumda yaşayan insanın kendine yabancılaşması evrensel bir durumdur ve anlaşılabilir ölçüde bağımlılık, yabancılaşmanın farkında olunması ile birlikte gider. Böylece kişinin bireysel işi de anlamsızlaşması ile kalmaz; anlaşılabilen bir yabancılaşma duygusunu da besler; insanın toplumda kendine yabancılaşması işte bu özgür olmama durumudur”.<sup>336</sup>

Gadamer’e göre yabancılaşma, insanın varoluşuna dair sorgulamasını da ötetir. Bireyin kanıksadığı bu durum, içinde bulunduğu yabancılaşmanın sıradanlaştığını gösterir. Hegelci bir ifade ile kişinin bilincinden yoksunlaşması, refleksiyonu kaybetmesi onu özgürlüğünden alıkoyar. Yoksa marksizmin yabancılaşma eleştirisi, endüstrinin gelişimiyle ilgili değil endüstriyle ortaya çıkan politik yapıdır.<sup>337</sup> Yabancılaşmayı politik bir düzelleme çeken Marcuse, kavrama tarihsel bir anlam yükler. Tarihsel süreçlerin sadece çatışmalardan ya da çelişkilerden oluşmadığını belirten Marcuse, tarihi, yabancılaşmanın tarihi olarak görür.<sup>338</sup> Marcuse, tarihsellik bağlamında Hegelci bir yabancılaşma düşüncesini benimser.<sup>339</sup>

#### 2.4.1. Yabancılaşmayı Aşmak

Yabancılaşma, şeyleşme, nesneleşme gibi kavramların insan üzerindeki baskıcı etkisini inceleyen Marcuse yabancılaşmayı sanat boyutuyla da ele alır. Marcuse, sanattaki yabancılaşmayı marksizmden farklı olarak olumlu manada kullanır. Ona göre “sanatsal yabancılaşma, yabancılaşmış varoluşun bilinçli aşılmasıdır”.<sup>340</sup> Sanatçı, içinde bulunduğu topluma ya da toplumun değerlerine yabancıdır. Çünkü onun özgürlük istenci oldukça yoğundur ve istencini sanat yoluyla ortaya koyar. Marcuse, buna örnek Romantizm akımını gösterir.<sup>341</sup> Romantikler, içinde buldukları dönem ve toplumdan çok daha başkaca

---

<sup>336</sup> Hans- Georg Gadamer, “Yalıtılmışlık”, *Hegel’in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma*, Der. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Ayrıntı, 2021), s. 153.

<sup>337</sup> Herbert Marcuse, *Sovyet Marksizmi*, çev. Seçkin Çağan, 1. Baskı, İstanbul, May Yayınları, 1968, s. 213.

<sup>338</sup> Marcuse, a.g.e, s. 156, 157.

<sup>339</sup> Tinin kendini tarihsel süreçlerle serimlemesi için toplumların sürekli belirli aşamalardan geçmesi gerekir. Her bir aşama, yabancılaşma sürecine işaret eder. Barbar toplumlardan modern topluma geçiş; kabile - klan tipi örgütlenmeden devlet aygıtına evrilme gibi aşamalar, yabancılaşmanın tarihidir.

<sup>340</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 55.

<sup>341</sup> Marcuse, a.g.e, s. 56.

düşünmekte ve mevcut olgusallığı olumsuzlamaktaydılar. Bu da onlar için bir tür yabancılaşma anlamına gelmekte idi.

İleri endüstri toplumlarında sınıflar, belirgin biçimde ayrılmıştır. Marksist kuram, sanatı da sınıf mücadelesi bağlamında ele alır. Sanat, proletaryanın olumsuzlanması olan burjuva tarafından gerçekleştirilir. Bir yüksek kültür formu olan sanat, belirli, dar bir kitlenin ilgi alanındadır. Onun dışındaki geniş kesimler popüler sanat türleriyle ilgilenirler. Böylece halk (*volk*)<sup>342</sup> denilen kesim, kendisine dayatılan sanata tabi olduğu gibi ve bu dayatan güçlere boyun eğdiği için gerçek ya da yüksek sanat adı verilen kavram, halka yabancılaşır ve sanatçı da halka yabancıdır artık.<sup>343</sup>

Marcuse'ye göre sanat, kendi başına dünyayı değiştirme potansiyeline sahip değildir ancak verdiği mesajlar ve insanlarda uyandırdığı duygular ile bireyleri harekete geçirebilir, bireylerden aynı amaç doğrultusunda hareket eden bir toplum meydana getirebilir.<sup>344</sup> Çünkü sanat, anlam itibarıyla gerçekliğe karşı bir duruş gerektirir. Marcuse kapitalist koşulların getirdiği gerçekliğe itiraz etmeyen, kendini sergilemeyen bir eseri, sanat eseri olarak görmemektedir.<sup>345</sup>

Öte yandan bir sanatçının ya da yazarın halk ile aynı dili, aynı söylemi paylaşması gerekmez. Halk zaten sömürülen bir kitle olarak yürürlükteki hâkim dizgenin etkisi altındadır. Sanatçının halk arasında bir yeri yoktur çünkü onun bilinci halkın genelinden oldukça farklıdır. Sanatçının halktan ayrışması, yabancılaşması onun kendi benini oluşturması için gerekli bir aşamadır.<sup>346</sup>

Marcuse yine aynı adlı eserinde Nietzsche'den alıntı yaparak, sanatçının durumunu ortaya koyar: “Bir sanatçı olmanın bedeli tüm sanatçı-olmayanların biçim dedikleri şeyi içerik olarak “gerçek şey” olarak yaşamaktır; ama o zaman kişi evrik bir dünyaya aittir; çünkü şimdi içerik kendi yaşamımız da içerilmek

---

<sup>342</sup> Marcuse, toplum yerine olarak halk ifadesini kullandığından metnin ilgili bölümünde halk kelimesi kullanılmıştır. Hegel'e göre halk, istencinin farkında olmayan, devletin bir bölümüdür. Bkz. Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 271.

<sup>343</sup> Herbert Marcuse, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 34.

<sup>344</sup> Marcuse, a.g.e, s. 35.

<sup>345</sup> Marcuse, a.g.e, s. 35.

<sup>346</sup> Marcuse, a.g. e, s. 36.

üzere salt biçimsel bir şey olur”.<sup>347</sup> Bir anlamda sanatçı, ideal olanı gerçekliğe dönüştürerek onu yaşamına katar, olgusal hale getirir. Sanatçı ile sanatçı olmayan insanlar arasında birbirine yabancı iki ayrı düşün dünyası vardır. Marcuse, yazın ya da güzel sanatların az sayıda eğitilmiş insan tarafından kabul görmesinin totaliter bir toplumun sonucu olarak görür. Halk baskıcı toplumda sınıflara ayrılarak yüksek kültür, belirli bir kesime hitap eder. Ancak yine Marcuse’ye göre sanat anlamında sınıfsal ayrıcalığın ortadan kaldırılmasının yolu “konser salonlarında resmi giyime son verilmesi” değildir.<sup>348</sup>

Sanat, baskılanmış duyguların, güdülerin bir yansımasıdır. Baskılanmış bir özgürlük yoksunluğu kendini sanat yoluyla dışa vurur. Bu bağlamda sanat, kendi içinde bir bilinç taşır. İleri endüstri toplumunda genel bir bilinç halini almış söyleşme ile mücadele edebilecek sanat bunu kendi estetik yöntemleri ile yapabilir. Marksizmin kuramı, toplumun değişime uğratılmasına dayanır.<sup>349</sup> Bu bağlamda sanat, marksizmin dünyayı değiştirme iddiası için önemli bir işleve sahip olabilir. Kapitalizmde sanatçının emeği önemli değildir, emeği ile ne kadar kazandırdığıdır önemli olan. Marx, bunu şöyle ifade eder: “Bir yazar, fikir ürettiği ölçüde değil, ama onun çalışmalarını yayınlayan yayıncıyı zengin ettiği ölçüde ya da bir kapitalistin ücretli-işçisiyse üretken emektir”.<sup>350</sup>

#### 2.4.2. Bilinçli Özne, Devrim ve Özgürlük

Marksist geleneğe göre bilinçli bir işçi sınıfı ya da proletarya, devrimci vasfa sahip bir kitledir. Sınıfsız toplumun yaratımında aktif rol oynayacak olan sınıf, Marx’ın yazdığı *Fransa’da İç Savaş*’ta (1871) detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Marx, işçi sınıfının ekonomik özgürlüğü için bu hareketin ideal bir politik zemin oluşturduğunu belirtir. Devrimci özne proletarya için şu anekdotu aktarır:

“Komün, diye haykırıyorlar, mülkiyeti, yani tüm uygarlığın temelini ortadan kaldırmak istiyor! Evet beyler, Komün, çoğunluğun emeğini azınlığın zenginliğine dönüştüren o sınıf mülkiyeti ortadan kaldırmak istiyordu. Mülksüzleştirilenlerin

---

<sup>347</sup> Marcuse, a.g.e, s. 41.

<sup>348</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 59.

<sup>349</sup> Herbert Marcuse, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 61.

<sup>350</sup> Karl Marx, *Artı Değer Teorileri I, Kitap*, çev. Yurdakul Fincancı, 1. Baskı, Ankara, Sol, 1998, s. 148.



mülksüzleştirilmesini amaçlıyordu. Şu anda her şeyden önce emeği köleleştirmenin ve sömürmenin araçları olan üretim araçlarını, toprağı ve sermayeyi özgür ve birleşmiş emeğin aletlerinden ibaret kılarak, bireysel mülkiyeti bir gerçeklik haline getirmek istiyordu”.<sup>351</sup>

Marx, orta sınıftan, küçük burjuvadan öte devrimci potansiyeli, proletaryada görür. Proletaryanın tarihsel görevini yerine getirmesine dair güveninin tam olduğunu söyleyen Marx’a göre proletarya hiçbir şekilde ütopyacı, hayalci bir devrimcilik anlayışına sahip değildir.

Ne var ki devrim ve özgürlük anlayışı birbiriyle eşgüdümlü ilerleyen kavramlardır. Marcuse’ye göre kavramların ontolojik ifadesi, proletaryada karşılık bulmaz.<sup>352</sup> Marcuse, devrimin faili olarak proletaryayı değil radikal öğrenci hareketlerini görür. Ona göre Eros’un yaşamı olumlayan tarafı, öğrenci hareketlerinde mevcuttur. Marcuse, öğrenci hareketlerini özgürlük bağlamında politik bir çerçevede görür.<sup>353</sup>

Marcuse çalışmalarında ortaya koyduğu umudunu yitirmediği gibi o umudu herhangi bir sınıf mücadelesinde, öğrenci hareketlerinde, feminist ya da eşcinsel eylemlerinde, ırkçılık karşıtı gösterilerde bulur. Kısaca onun için devrim, her an filiz verebilecek bir tohumdur. O tohumun yeşermesi için de eğitime ve akademi dünyasına büyük iş düşmektedir.<sup>354</sup> Nitekim öğrenci hareketlerinin yoğun olduğu 1960’lı yıllarda Marcuse, diğer enstitü üyelerine nazaran çok daha aktiftir.

Yaşamının son on yılında kaleme aldığı eserlerden biri olan *Karşıdevrim ve İsyân*’da (1972) ümit beslediği işçi sınıfına karşı bir eleştiride bulunur. Marcuse’ye göre işçi sınıfından beklenen tarihi devrimci potansiyel şimdilik bile olsa, tarihin tozlu raflarına kalkmış görünür. Özellikle Batı coğrafyası denilen Batı Avrupa ve görece Amerika’da işçi sınıfının büyük çoğunluğu karşıdevrimci bir bilince eriştiğini ifade eder.<sup>355</sup> Bunun sebebi proletaryanın kapitalizme uyum sağlaması ve refah seviyesini -göreceli- yükseltmesidir. Böylece bağlı olduğu

---

<sup>351</sup> Karl Marx, *Fransa’da İç Savaş*, çev. Erkin Özalp, 1. Baskı, İstanbul, Yordam, 2016, s.88.

<sup>352</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 193.

<sup>353</sup> Joel Kovel, *Tarih ve Tin Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Hakan Pekinel, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2000, s. 20.

<sup>354</sup> Herbert Marcuse, *Karşıdevrim ve İsyân*, çev. Gürol Koca, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1998, s. 20.

<sup>355</sup> Marcuse, a.g.e, s. 13.

zincirlerinden daha fazla kaybedecek şeyi olan işçi sınıfı için en azından şimdilik herhangi bir devrimci mücadele anlamsız görünmektedir.

*Özgürlük Üzerine Bir Deneme*'de (1971) insanlığın ihtiyacının, özgürlük olduğunun altını çizer. İnsanın özgürlüğü sınırlandırılmış ve bir ütopyaya dönüştürülmüştür. Bireylerin ve toplumların zihinlerinde, siyasi otoritelerce sınırlar çizildiğini vurgulayan Marcuse için bu ütopyalar, bu sınırlar tarafından imkânsızlıkla eşdeğer görülür. Halbuki hem ileri endüstri toplumlarında hem de sosyalist toplumlarda bu tür ütopyaları hayata geçirecek imkânlar oldukça çoktur.<sup>356</sup> Kapitalizmin karakteristik özelliği, insandaki arzuya ket vurması ve sunduğu yaşam koşullarına bireyi uyum sağlamaya yönlendirmesidir. Getirmiş olduğu yoğun iş tempoları dolayısıyla çalışma hiçbir surette oyuna haline gelemmez. Belki o gün içerisinde yabancılaşma, işgününün ya da çalışma saatlerinin kısaltılmasıyla bir şekilde aşılabılır, fakat bir sonraki gün değişen hiçbir şey olmayacak ve daha rasyonel bir çalışma ortamı kişiyi bekleyecektir.<sup>357</sup> Çünkü totaliter toplumlarda özgürlük denen kavram da tekniğin ve teknolojinin yükselmesiyle onun altına yerleştirilir.

Marcuse, özgür bir toplum tahayyülünde bulunur: Sömürücü toplumların insanlara dayatmaya çalıştığı çalışma içgüdüleri denilen kavramın bir içe yansıtma zorunluluğundan başka bir şey olmadığını belirtir. Bu tip toplumlarda yaşayan ve çalışan bireylerin yaşam, içgüdülerden feragat ederek, Eros'tan vazgeçerek deneyimlenir. Ancak bu kişiler, yaşama yönelimi temsil eden haz ilkesini sömürmeyecek bir olgusallığı içselleştirerek kendi libidinal enerjilerine yön verebilirler. Özgür bir toplumda insanlar ne yapacaklar sorusuna verilecek en güzel cevabı bir genç kız aracılığı ile veren Marcuse, “en azından hayatımızda ilk kez ne yapacağımız hakkında düşünebilme imkânımız olacak”<sup>358</sup> söyleminde bulunur. Böyle bir ifade, bireylerin özgürlük anlayışlarının ne kadar kısıtlandığını oldukça açık gösterir.

---

<sup>356</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2019, s. 13.

<sup>357</sup> Marcuse, a.g.e, s. 29.

<sup>358</sup> Marcuse, a.g.e, s. 92.

Marcuse için Hegel'in özgürlük felsefesi ile marksizm birbirini bütünlemektedir çünkü Hegel, özgürlüğü bir tür otonomi olarak görür. Hegel, bilinçli öznenin, kendi koyduğu yasalara uyması ve otonomisini gerçekleştirmesi sureti ile özgürleşeceğini düşünür.<sup>359</sup> Özgürlüğün belirtisi ise ancak eylemle olur, içsel, tinsel (*spiritual*) bir özgürlük anlayışının hiçbir önemi yoktur.

Marcuse, döneminin olaylarına kayıtsız kalmadığı gibi yaşanan büyük toplumsal olaylarda ve dönüşümlerde teknolojinin etkisine odaklanır. Çünkü tekniğin bilimsel bir yapıya bürünmesiyle ortaya çıkan teknolojinin, insanın özgürlüğü ve yaşamı üzerindeki etkisi günden güne artmaktadır. Bu bağlamda teknolojinin tarihsel ilerleyişini kavramak önem arz eder; “teknoloji tarihi, sınıf güçlerinin kararlılıklarının tarihidir”.<sup>360</sup>

## 2.5. TEKNOLOJİ: *TEKHNE* ile *LOGIC*' in UYUMU

İnsanlık tarihi, teknik araçların icadına ve çevrime dâhil edilmesine eşdeğer bir tarihtir. Büyük bilimsel keşifler, çağı tanımlayan tarihsel olaylarla basit tesadüfi bir şekilde ilişkilendirilmez; aksine bu tür olayların gerçek itici gücü olarak kendilerini ortaya koyarlar.<sup>361</sup> Çağlara damgasını vuran teknolojik gelişmeler diğer yandan o dönemin gelişmelerinin de habercisi olmak durumundadır. Yapılan keşifler ya da icatlar, gelişen atom öğretileri ve bu öğretilerin neticesinde elde edilen ampirik veriler, enerji kullanımının kontrol altına alınmasını sağladığı gibi büyük yıkımlara da yol açmıştır. Dolayısı ile insan teknolojiyle olan ilişkilerinde son derece yalın ve mesafeli olmalıdır. Böylece teknolojinin doğru kullanılması neticesinde insan, kendini özgür kılar.<sup>362</sup> Marcuse'nin düşün dünyasını etkileyen filozoflardan Heidegger, teknoloji ve insanın teknoloji karşısındaki tavrı üzerine çalışan yakın dönem filozoflardandır. Dolayısı ile kavram, öncelikle onun çerçevesinde ele alınacaktır: Heidegger, konuyu *Teknik ve Dönüş* (1962) adlı makalesi ile ele alır.

---

<sup>359</sup> Frederick C. Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Bayazit, 1. Baskı, İstanbul, Alfa, 2019, s. 256.

<sup>360</sup> Tom Bottomore, *Marxist Düşüce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 588.

<sup>361</sup> Ernst Kapp, *The Elements of A Philosophy of Technology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018, s. 9.

<sup>362</sup> Martin Heidegger, “Messkirch Anma Konuşması”, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say, 2017, s. 169.

Teknoloji kavramını, antikitedeki *tekhnē*'ye götüren Heidegger'e göre tekniğin iki anlamı vardır: İlki, salt amaç olarak amaç olması, diğeri de beşerî bir etkinlik olmasıdır. Devamında ise tekniği bir donanım olarak gören Heidegger,

“Bu iki tanımlama da birbiriyle ilgilidir çünkü amaçları tespit etmek, bunlar için gerekenleri sağlayıp bulmak beşerî bir edimdir. Tekniğin olduğu şeye malzeme, alet ve makinelerin yapım, kullanımı, kullanılmış şeylerin kendileri ile hizmet ettikleri gereksinim ve amaçlar dahildir. Bu donatımın tümü tekniktir. Tekniğin kendisi bir donatımdır (*instrumentum*)” ifadelerini kullanır.<sup>363</sup>

Heidegger'in yazılarında tekniğin ve teknolojinin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Kavramı, sentak ve semantik yönden inceleyen Heidegger, tekniğin İlkçağ Yunan felsefesindeki “*aletheia*”<sup>364</sup> (hakikat, hakikati ortaya çıkarma) sözcüğüne hizmet eden bir faaliyet, araç olduğunu düşünür. Teknik ile *aletheia* kavramları arasında nasıl bir bağ olabilir? *Aletheia*, yani hakikat ya da hakikati ortaya çıkarma ile tekniğin özünü ifşa etmek aynı anlama gelebilir mi? Heidegger'in buna cevabı şöyledir:

“Kesinlikle öyledir. Çünkü her bir varlığa getirmenin temeli, açığa çıkartmada yatar. Varlığa getirme ise sahneye sürme –nedensellik- tarzlarının dördünü de toplayıp bunlarda hüküm sürer. Araçsal olan tekniğin temel niteliği demektir. Araç olarak temsil edilmiş olan tekniğin esasen ne olduğunu adım adım soruşturduğumuzda varacağımız yer, açığa çıkartmaktır. Üretici olanın bütün yapımın olanağı burada yatar. Demek ki teknik, yalnızca bir araç değildir. Teknik, bir açığa çıkartma biçimidir. Bu noktaya dikkat ettiğimizde tekniğin özüne ilişkin bambaşka bir alan serilir önümüze. Bu, açığa çıkmanın, kısacası hakikatin alanıdır”.<sup>365</sup>

Tekniği, formu maddeye dönüştürme işlemi olarak da gören Heidegger, zihinsel izdüşümler ile nesnelere dünyası arasında kurulan bağın teknikle mümkün olduğunu belirtir. Onun gözünde bir yöntem, teknik ya da enstrüman olan teknik, ideanın fenomene dönüşümünü sağlayan araçtır.

---

<sup>363</sup> Martin Heidegger, “Teknik ve Dönüş”, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say, 2017, s. 12.

<sup>364</sup> Platon'un diyaloglarında yer bulan kavram, saklı olanın ortaya çıkarılmasını da betimler. Mağara alegorisi, bu kavram için iyi bir örnektir. Bkz. Platon, *Devlet*, 7.Kitap.

<sup>365</sup> Martin Heidegger, “Teknik ve Dönüş”, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say, 2017, s. 20.

Çatının<sup>366</sup> olduğu yerde her zaman tehlikenin de mevcut olduğunu ifade eden düşünür, tehlikenin olduğu yerde de her zaman çarenin de büyüdüğünü ifade eder. Messkirch Anma Konferansı'nda konuşan Heidegger, insanlığın teknoloji karşısında nasıl bir tavır alması gerektiğini izah ederken şu soruları sorar: “Bugün bilim ve teknolojinin temel sorusu, akıl almayacak kadar büyüklükteki atom enerjilerini nasıl gemleyip idare edelim ki insanlığı bu devasa enerji birikintilerinin birdenbire patlak vererek her şeyi yok etme tehlikesine karşı koruyabilelim”.<sup>367</sup>

Teknoloji, toplumların oluşumunda büyük rol oynadığı gibi aynı zamanda onların gelişmişlik düzeylerinde de belirleyici rol oynar. Teknoloji sadece bir araç üretimi olarak ele alındığında bile yaklaşık iki milyon yıllık bir geçmişe sahiptir. Öte yandan teknoloji, toplumun maddi koşullarını var ederken diğer yandan kültür de aynı toplumun soyut ya da manevi kısmına işaret eder.<sup>368</sup> Dolayısıyla çok boyutlu bir kavram olan teknoloji, gelişimine paralel olarak yeni kavramların da doğmasına neden olur; günümüzde teknik emek olarak “dijital emek” kavramı buna örnektir: Medya platformlarında, kitle iletişim araçlarında ve benzeri yapılardan harcanan emek, bu kavramın ifadesidir. “Dijital emek, bilişsel kapitalizm” gibi kavramlar, teknolojiyle güçlendirilmiş kapitalizmin yeni yansımalarıdır.<sup>369</sup>

Teknolojinin bu maddi biçimlendirme faaliyetlerinden etkilenen kavramların başında emek gelmektedir. Emeğin nesneleşmesi ve insana yabancı bir konuma sürüklenmesinde teknolojinin oynadığı rol yadsınamaz. Teknolojinin gelişimi, teknokrat adı verilen bir sınıfa ortaya çıkarmıştır. Büyük bilişsel devrimin ötesinde bugünkü teknik ontolojiyi var eden onun dolayimli bilgisinin neticesi olarak ortaya çıkan endüstri devrimidir. Karşılıklı bir etkileşim içinde

---

<sup>366</sup> Heidegger için çatı, gerçeğin ortaya çıkarılma tarzıdır. Bu tarz, teknikten ya da teknolojik bir aygıttan çok daha başkadır. Düşüncenin, faaliyetin toplamıdır, doğada varolanın belirli yöntemlerle elde edilmesi ve amaç uğruna kullanılmasını kapsayan bir ifade olarak düşünülebilir. Bkz. Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Ödeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, 3. Baskı, Ankara, Pharmakon, 2019, s. 34.

<sup>367</sup> Martin Heidegger, “Teknik ve Dönüş”, s. 165.

<sup>368</sup> Ferhat Zengin & Bahadır Kıpır, *Yapay Zekâ ve Medya*, 1. Baskı, İstanbul, Doruk, 2021, s. 15, 23.

<sup>369</sup> Utku Özmakas, “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek”, *Toplum ve Bilim*, 2015, sayı 135, s.19.

varlıklarını sürdüren teknoloji ve endüstri bu manada irdelenmesi gereken aşamadır.

### **2.5.1. Sanayi Devrimi ve Teknoloji Toplumu**

Sanayi ya da Endüstri Devrimi, 1780-1830 yılları arasında gerçekleşen bir dizi teknolojik gelişmeye bağlı olarak sosyo-ekonomik dönüşümlerin daha önce görülmemiş düzeyde yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir. İçinde bulunduğumuz ana değin Sanayi Devrimi, dört aşama kaydetmiştir:

**1.0** 18. yüzyılda İngiltere merkezli sanayi devrimi, bilim ve teknolojinin birleşimi ile dünya çapında hemen her alanda- özellikle ekonomik ve siyasi-etkisinin hissedildiği ilk evrensel devrimdir.

**2.0** 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında hareketlilik kazanan dönemde, elektrik ile montaj hattının bir araya gelip seri üretimi mümkün kılması ile ikinci sanayi devrimi baş göstermiştir. Özellikle otomotiv sektörü ve Ford üretim bantları, bu dönemle özdeşleşmiştir.

**3.0** 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde üretilen ilk transistör, bu devrimin habercisi idi, ardından 1968 yılında geliştirilen programlanabilir makineler ve devamında bilgisayarlar, dijital ürünler ve internet bu dönemin karakteristik figürleridir.

**4.0** Siber-fiziksel sistemlerin kullanıldığı, yeni bir internet protokolünün geliştirilmesi ve uygulanmasıyla tüm bilişsel programların, dataların birbirine eklenildiği, içinde bulunduğumuz zaman dilimini işaret etmektedir.<sup>370</sup>

Dolayısıyla teknolojinin yol açtığı devrim ve devrimin de tetiklediği teknoloji, yaşamın her anında kendisine yer edinebilmektedir. Endüstri devrimi terimi, makinelerin geliştirilmesine yönelik olup teknik devrimin sadece bir yönüne işaret eder. Teknik devrim, beraberinde siyasi yönelimler de getirir ki modern devle doğumu ve imparatorlukların lağvedilmesinin aynı sürece denk gelmesi daha evvel de belirtildiği üzere tesadüfi değildir.<sup>371</sup> Endüstri Devrimi'nin en önemli sonuçlarından birisi olan kapitalizm, yenilenen teknoloji ile son derece

---

<sup>370</sup> Müslime Sözen, Talat Mescioğlu, "Endüstri 4.0'ın Türkiye ve Çin Üzerindeki İtici Etkileri", *International Journal of Social Inquiry*, 2019, sayı 12, s.4-10.

<sup>371</sup> Jacques Ellul, *Technological Society*, New York, Vintage Books Press, 1954, s. 42.

uyumlu bir hale gelerek adeta onun ruhuna işlemiş ve *pathos*'u haline gelmiştir. Bilimselleşen teknik ya da teknoloji, kendi sınıfını oluşturarak dünyayı, savunmadan lojistiğe kadar dev bir ağ sarmalı içine alır:

a) Tamamen üretime tabi olunan ve emeğin örgütlendiği alandır. Bu örgütlenme ve onun yansıması olan işbölümü ise beraberinde emeğin yabancılaşması gibi sorunlar getirir ki bu problemi sistematize eden felsefe, marksizmdir.

b) Hukuki ve askeri alanların hizmetinde kullanılmaktadır. Günümüz devletlerinin öncelik verdiği sanayi, silah sanayisidir.

c) Tıp, genetik ve eğitim alanlarında uygulanır ki aynı zamanda siyasi yönden propagandalar için mükemmel bir işlev görmektedir.<sup>372</sup>

Teknoloji ile ekonomi arasındaki ilişkiyi en iyi kavrayan filozoflardan birisi Marx'tır. İki kavramında birbirini tetiklediğini görmüştür, ancak o sadece görmekle kalmaz, teknolojinin birey ve üretici/işçi sınıfı üzerinde yarattığı psikolojik ve ekonomik sorunlara çözüm de getirir. Marx üretim ve dağıtım arasında bir gözlemde bulunur ve ona göre üretim devrimci karakterde iken dağıtımda ise böyle bir rol yoktur. O yüzden üretime ve üretici güçlere, onların kontrolüne büyük önem atfeder. Teknik ilerleme ne kadar hızlı olursa olsun belirli dönemlerde ekonomilerde bir durağanlık seyrine sebep olur.<sup>373</sup>

19. yüzyılın endüstri bazlı devrimi, tamamen teknik gelişmelerin ışığında cereyan etmiştir ve bu gelişmelere bağlı gelişen devrimlerin yaratacağı sorunları hemen hemen tek bilen ya da farkına varan Marx olmuştur.<sup>374</sup>

### **2.5.2. Teknolojiye Eleştirel Bir Bakış**

Teknolojiyi, endüstrinin ürünü ve insan bilgisinin nesneye dönüşmüş hali olarak gören Marx, teknolojiyi kapitalist toplumsal ilişkilerle birlikte düşünür. Ona göre kapitalizm ivme kazandıkça artı değer üretimi için makineleşme hızla artacaktır, yeni emek tarzları ortaya çıkararak, kol gücüne olan talep azaldığından

---

<sup>372</sup> Ellul, a.g.e, s. 22.

<sup>373</sup> Ellul, a.g.e, s. 150.

<sup>374</sup> Marx'a göre teknoloji tarihi üzerine eleştirel bir çalışma yapılması gerekir. Çünkü toplumsal örgütlenmenin maddi dayanaklarını teknoloji üretir. Teknolojiyi incelemek, insanın doğayı nasıl kontrol altına aldığını, kendi inorganik doğasını nasıl yarattığını anlamak anlamına gelir. Bkz. Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, 10. Baskı, Ankara, 2011, s. 360.

bu durum işçi sınıfı için farklı sorunlar ortaya çıkaracaktır.<sup>375</sup> Aynı gözlemi yapan Hegel de ihtiyaçların ve bu ihtiyaçları giderecek olan araçların çoğalması ve spesifikleşmesi sonucu, iş bölümü iyice artacağını belirtir. Ardından kişinin emeği soyutlaşarak, dışlanır, böylece makineler devri başlar ve mekanize olmuş üretim başlar.<sup>376</sup> Böylelikle sermayenin ve teknolojinin eşgüdümlü ilerlemesi ile yeni emek tarzlarının ortaya çıkacağını ve buna bağlı olarak insan ilişkilerinin farklı boyutlarda şekilleneceği savı gerçekleşir. Benzer argümanı kullanan Marcuse, ileri endüstri toplumları özelinde teknolojinin kitle üzerindeki etkilerini yorumlar: Teknolojini hızlı ilerlemesinin asla tek başına kendi kulvarında kalamayacağını ve etkisinin hemen her alanda olacağı görüşünü ileri süren Marcuse, teknik devrimlerle beraber yeni işbölümlerinin, yeni sahaların ve hatta yeni bir ahlak yapısının ortaya çıktığını, çıkacağını belirtir.<sup>377</sup>

Kapitalizmin düşünsel altyapısını irdeleyen Marcuse, burada Max Weber (1864-1920) ile yüzleşir. Marcuse, Batı'nın (Avrupa ve Amerika) birer rasyonel gerçeği olarak endüstrileşme ve kapitalizmi görür. Marcuse'ye göre Weber'in kuramında rasyonalite ve tahakküm arasında bir ilişki vardır. Bu iki kavram birbirinden bağımsız değildir. Öncelikle demokrasiye ardından sosyalizme cephe alan Weber, sosyalizmi olumsuzlar. "Ona göre sosyalizm, dünya çapında bir suç değilse de, dünya çapında bir tarihsel hatadır."<sup>378</sup>

Weber'e göre Batılı akıl, kendini maddi bir sistem içerisinde gerçekleştirir. Bu maddi sistem bütünsel bir yapıyı kapsamaktadır. Yapının işlerlik kazanabilmesi ve kontrol edilebilmesi için bürokrasiye ihtiyaç vardır. Marcuse'ye göre ise bu maddi sistem tahakkümün en önemli aparatıdır.<sup>379</sup> Kapitalizmin özü, rasyonelleşmedir. Tözü ile uyumlu hareket eden kapitalizmin gelişim aşamalarının başında da endüstrileşme gelmektedir ki endüstrileşme, doğayı tahakküm altına alma faaliyetidir.

---

<sup>375</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, 1. Baskı, İstanbul, Birikim, 1979, s. 542.

<sup>376</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. Baskı, Ankara, Sosyal, 1991, s. 168.

<sup>377</sup> Herbert Marcuse, "The Problem of Social Change in the Technological", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II Towards A Critical Theory of Society*, Ed. Douglas Kellner, New York, Routledge, 2001, s. 37.

<sup>378</sup> Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar*, çev. Akın Karaca v.d., 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2020, s. 195.

<sup>379</sup> Marcuse, a.g.e, s. 153.



Weber'in endüstrileşen toplumunun kilit anahtarlarından birisi olan tahakküm, sosyal platformda siyasi akıl ile var olur ancak unutulmamalıdır ki; teknik akıl kavramının yapısı ve içeriği zaman içerisinde dönüşüme uğratılabilir. Böylece teknik akıl kavramı, kurtuluşun tekniğine ya da teknolojisine evrilebilir.<sup>380</sup> Bu tersine çevirmede Marcuse, aynı şekilde kapitalizm ve teknolojinin baskınlığı karşısında Freud'un dürtüler kuramından faydalanarak, onun olgusallık ilkesinin kapitalizmde performans ilkesine dönüştüğünü ve böylece haz ilkesinin baskılandığını vurgular. Askıya alınan haz ilkesinin yerine geçen performans ilkesi de mutsuz, baskılanmış bireyi beraberinde getirir. Baskılanmış birey, hiç kuşkusuz kendine yabancılaşmış bireydir. Yabancılaşmanın aşılması için Thanatos yerine Eros'un şekillendirdiği bir toplum modeli gereklidir. Mücadele yerine iş birliği, baskıcı çalışma koşulları yerine bireye ayrılan özgür zamanın azami hale gelmesi gibi etmenler, birey ve toplumun lehine olacaktır ancak bu tür gelişmeler, kapitalizmin ve ileri endüstri toplumunun aleyhine olan durumlardır.<sup>381</sup>

Marcuse'nin argümanı, teknik ve bilimle örgütlenmiş, totaliter bir devlet yapısına karşı cevap niteliğindedir. Bu bağlamda teknolojiye ne gereğinden fazla anlam yükler ne de onun tahakkümü altında yaşamayı kabul eder. Sanayi toplumlarında yaratıcı bireyin ekonomiye dayalı hızlı bir üretim faaliyeti içinde kaybolduğunu ifade eden Marcuse, bireyin özgünlüğünü sanatta bulabileceğini ifade eder.<sup>382</sup> Buna getirilecek çözüm ise haz ilkesinin yeniden ikame edilmesinden geçer. Marcuse'ye göre bunun yolu da kapitalizmi çökartecek bir devrimden geçer; ancak daha önce de belirtildiği üzere devrimci özne, toplum tarafından dışlanmış insanlar ve üniversite öğrencilerinin enerjik yapılarıdır. "Eğer bir yerde baskı var ise ona yanıt vermek son derece meşrudur. Bu meşruiyeti sorgulamak ne entelektüellerin ne de çekimser kalmayı öğütleyenlerin hakkıdır".<sup>383</sup> Marcuse, baskılanmış bireyin, bu baskıyı kırmak için gösterdiği

---

<sup>380</sup> Marcuse, a.g.e, s. 169.

<sup>381</sup> Christian Fuchs, *Dijital Emek ve Karl Marx*, çev. Senem Oğuz - Tahir Emre Kalaycı, 1. Baskı, Ankara, NotaBene, 2015, s. 190.

<sup>382</sup> Herbert Marcuse, "The Individual in the Great Society", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II Towards A Critical Theory of Society*, Ed. Douglas Kellner, New York, Routledge, 2001, s. 70.

<sup>383</sup> Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., Herbert Marcuse, *Saf Hoşgörünün Bir Eleştirisi*, çev. Soner Soysal, 1. Baskı, 2014, Ankara, Heretik, s. 117.

eylemleri, meşru müdafaa olarak görür. Çünkü günümüz endüstri toplumlarında birey, topluma ve siyasi otoritenin gücüne karşı savunmasız haldedir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. YABANCILAŞMANIN ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜMLERİ

#### 3.1. BAUDRILLARD

Jean Baudrillard, herhangi bir felsefi akıma, okula ya da entelektüel harekete bağlı olmayan bir düşünür olmasına rağmen felsefi zeminini marksizm oluşturur. Bilim, teknoloji, ekonomi politik gibi konular üzerinde tartışmalara giren ve eleştiriler yönelten Baudrillard aynı zamanda metninlerin de farklı disiplinleri bir araya getirme uğraşındadır.<sup>384</sup> Henri Lefebvre'nin (1901-1991) öğrencisi olarak marksist bir gelenekten gelen Baudrillard, bu kimliğiyle Marx ve Marcuse ile aynı konuları ilgi alanına dahil eder. Marksist düşünce ile beraberliğini 1970'li yıllarının başında sona erdiren Baudrillard daha sonra tarihsel materyalizm ile hesaplaşma yoluna gider.<sup>385</sup>

Baudrillard'ın ilgi alanlarının başında marksizm, “tüketim, teknoloji, nesne/meta, gerçeklik, kitle iletişim araçları” gibi kavramlar gelir. Tüm bu kavramlar, onun felsefesinde örtük olarak yabancılaşma ile bağlantılıdır. Kimi düşünürlerce “Fransız McLuhan” olarak anılan Baudrillard, medya ve iletişim üzerine çalışmalar yapan Marshall McLuhan'ın (1911-1980) kitle iletişim araçlarına dair düşünceleri üzerinden kuramlarını geliştirir. McLuhan'ın kullandığı “Medya, araçtır” ifadesinden hareketle Baudrillard, kitlelerin medyanın bu yönünü göz ardı ettiğini, kitlenin izlediği imgeye takılıp kaldığını belirtir.<sup>386</sup> Bunun yanında bu kavramların ekseninde ürettiği “simülakr, simülasyon, hiper gerçeklik” kavramları, onun sosyoloji ve felsefe dünyasına armağan ettiği kuramlardır. Bu kavramlar doğrultusunda Baudrillard, kuramını oluşturmaya günlük yaşamda hemen her yerde karşılaştığımız nesnelere ya da diğer bir

---

<sup>384</sup> Mike Gane, *Radikal Belirsizlik: Jean Baudrillard*, çev. Ali Utku – Serhat Toker, 1. Baskı, De Ki, 2008, s. 19.

<sup>385</sup> *Nesneler Sistemi* (1968), *Tüketim Toplumu* (1970), *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri* (1972), *Üretimin Aynası* (1973) adlı kitaplarda kendi kuramını oluşturmaya çalıştığı gibi sürekli marksizm eleştirisi vardır.

<sup>386</sup> Gary Genosko, *McLuhan and Baudrillard Masters of Implosion*, New York, Routledge, 2001, s. 96, 97.

adıylar metalardan başlar. Çünkü Baudrillard'ın temel argümanı, nesnelere birer gösterişçi tüketim malzemesine dönüştüğü ve artık her birinin sergi metasına dönüştüğüdür. Böylece kendi sistemleri kurgulanarak farklı bir anlama daha doğrusu birer göstergeye evrilir.<sup>387</sup> Baudrillard'ın metinleri belirli bir tarihsel matrsten ortaya çıkmıştır: Baudrillard'ın eserleri, kültürün kapitalist toplumların yeniden üretimi ve yayılmasındaki öneminin çeşitli çevrelerde algılandığı bir dönemde ortaya çıkar. Düşününün radikal kültür teorisi, kültürün üst yapısından hem daha gerçek hem de daha önemli kabul edilen tarih, siyaset ve ekonomi alanlarıyla karşılaştırıldığında ihmal edilir. Baudrillard, kültüre ve teknolojiye dair çıkarımlarını ilk eseri olan *Nesneler Sistemi* ile ortaya koyar. Baudrillard'ın yapıtının başlangıç noktası, nesnelere dir. Evde kullanılan araçlara ya da mobilyalara odaklanan Baudrillard, bir salondaki duvar saatinin ya da yıllar içinde hacim olarak değişime gidilen aynanın bile bir anlam taşıdığını vurgular. Nesnelere, kendi tikelliklerini kaybederek buldukları mekân içinde bir bütünsellik oluştururlar. Böylelikle nesne denilen unsurlar, birer göstergeye<sup>388</sup> dönüştüğü gibi meta anlamına da tarzını yansıtacak bir gösteri alanının içine düşer. Bu durumda bir neşene dâhi kendine yabancılaşır. Baudrillard'ın nesnelere ontolojik bir anlam kazandırması Marx'ı çağırıştırır. Çünkü Marx'a göre “Metalarn değişimi, toplumsal nesnelere değişiminin, yani özel bireylerin özel ürünlerinin değişiminin, aynı zamanda bu değişim sırasında bireylerin aralarında kurdukları belirli üretimin toplumsal ilişkilerinin yaratılmasıdır”<sup>389</sup>.

### 3.1.1. Nesnelere / Metalarn Sistemi

Baudrillard, metalarn ve metalarn birey üzerinde yarattığı etkiyi yine marksist çerçevede değerlendirir: “Sorun, insanların nesnelere ilişkiye geçiş

---

<sup>387</sup> Douglas Kellner, *Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1. Baskı, New York, Routledge, 1989, s. 9,10.

<sup>388</sup> Günümüz tanımlaması, Ferdinand de Saussure (1857-1913) tarafından yapılan gösterge kavramı, bir temsil etme, bir varlığın yerini tutma, anlam olarak onun yerine geçmeyi ifade eder. Bir varlığı ya da varlık kümesini temsil eden sözcüklere gösterge denir. Bkz. Fatma Erkman Akerson, *Göstergebilime Giriş*, 1. Baskı, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2016, s.24.

<sup>389</sup> Karl Marx, *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 4. Baskı, Ankara, Sol, 1979, s.25.

süreçleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan insani ilişkiler ve davranışlar sistematiğidir”.<sup>390</sup>

Baudrillard kesin bir biçimde nesnelerin teknolojik yönden gelişiminin oldukça önemsenmesine rağmen onların psikolojik ve sosyolojik etkilerinin göz ardı edildiğini ya da daha düşük yoğunlukta ele alındığını ifade eder.<sup>391</sup> Teknoloji ile desteklenmiş nesneler, bireyin arzusuna hitap eder. Bireyin kendini görme ve gösterme arzusu, gerçeklik kazanır. O, artık başka bir mekânda, başka bir ekranda kendi gerçekliğine yabancı bir görünüme kavuşur.<sup>392</sup>

Gözlemlerini sıradan bir ev üzerinden başlatan Baudrillard, kullanılan mobilyaların kalitesine bakarak değil onların yerleştirilme biçimlerinden dahi bir burjuva evi mi yoksa farklı bir sınıfa ait kişinin evi mi olduğunun anlaşılabilirliğini ifade eder. Baudrillard’a göre bu durum, bir yabancılaşma paradoksunu içinde barındırır: İnsan bilinçli bir varlık olarak seçimlerde bulunur. Bilinçli bir varlığın kendini ölü nesnelerle ifade etmesi büyük bir çelişkidir.<sup>393</sup> Baudrillard özgün bir yabancılaşma argümanı geliştirmeyi dener: “Tüketim sürecinde insanın yaşadığı içsel çelişkilerle maddiyatçı düşünceler devreye girmektedir. Sonra da bu sürece yabancılaşmaktadırlar; tıpkı emek gücünün üretim sürecinde devreye girip daha sonra da bu sürece yabancılaşması gibi”.<sup>394</sup> Bireyin haz duygusu, reklam ve benzeri araçlarla uyandırılarak bir metaya ulaşması hedeflenir. Diğer yandan maddi koşulların zorunluluğunu düşünen birey, çelişki içinde kalır. Baudrillard’a göre kapitalizm, bu çelişkiyi sürekli yaşatır. Birey, bir yandan haz duygusunu öteleyerek kendi idine yabancılaşır. Öte yandan arzuladığı metayı elde ettiğinde kendisini özgür hissederek bir yanılısamaya düşer.

Baudrillard’a göre tüketim, “maddi bir yaşam biçimi ya da “bolluk” kavramıyla ilgili fenomenolojik bir gerçeklik değildir”.<sup>395</sup> İnsanın yaşamını idame

---

<sup>390</sup> Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2011, s. 7.

<sup>391</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 11.

<sup>392</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 63.

<sup>393</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 183.

<sup>394</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 235, 236.

<sup>395</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 241.

ettirmesi için kullandığı nesnelere, giyecekler, yiyecekler ya da her türlü meta, tüketimin açıklanması için yeterli değildir. En yakın anlamı ile, bu nesnelere örgütlenmiş halidir. Bu doğrultuda tüketim, “olsa olsa göstergeleri sistemli bir şekilde güdümlenme biçimi olarak tanımlanabilir”.<sup>396</sup> Böyle bir tanımlama, tüketimin gereksinimler üzerine kurulu bir faaliyet olmadığını açıkça ortaya koyar. Eğer tüketim, doyumların giderilmesine yönelik bir faaliyet olsaydı belirli bir süreden sonra sönümlenmesi gerekirdi. Bu açıdan salt tüketime yönelik yapılan gereksinim (*requirement*) merkezli açıklamaların tutarlı bir yanı yoktur. Aksine tüketimin kökeninde yatan, nesnelere ya da metalara sahip olunamamasından duyulan hayal kırıklığının onarılmaya çalışılmasıdır. Böylece, tüketimin asla durdurulamayacak ve günden güne artan bir fenomene dönüşmesi son derece normaldir. Baudrillard, tüketim kavramının, üretim karşısında pasif bir faaliyet olarak adlandırılmasına karşı çıkar. Dolayısıyla yabancılaşmanın sadece üretim üzerinden değerlendirilmesini doğru bulmaz.<sup>397</sup> Bu saptamalarla beraber Baudrillard tüketim üzerine ileri sürdüğü düşüncelerini bir tür toplum modellemesi ile kurgular. Bu toplum modelini de *Tüketim Toplumu*'nda ifade eder.

Baudrillard, *Tüketim Toplumu*'na Marx'tan alıntılarla başlar.<sup>398</sup> Nesnelere seri üretimi ile onların bir bitki örtüsü gibi tüm yaşam alanlarını kapladığını söyleyen Baudrillard'a göre insan bir tür nesne kuşatılmışlığı altındadır. Baudrillard, metaların kendi eko sistemini yarattığını ifade eder. İnsanların nesnelere kendilerini özdeşleştirdiğini ve yabancılaşmanın farklı bir anlam kazandığını belirtir. Artık bir insan, arzu ettiği nesneye sahip olamadığında ya da sahip olduğu nesneyi yitirdiğinde kendi benliğini yitirmiş gibi olur.<sup>399</sup> Baudrillard'ın yabancılaşma düşüncesi, metanın bireysen uzaklaşmasını ifade

---

<sup>396</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 241.

<sup>397</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 240.

<sup>398</sup> “Londra'nın en işlek sokaklarındaki mağazalar birbirlerine sokulur ve görmeyen cam gözlerinin arkasında Hint şalları, Amerikan tabancaları, Paris korseleri, Rus kürkleri, tropik baharatlar gibi evrenin tüm zenginlikleri kendilerini gösterir; bunca ülke gören bu mallar önlerinde, Arap rakamları ve onları izleyen la konik harflerin -f, s, d (sterlin, şilin, pens)- yazılı olduğu soluk ölümcül etiketler taşır. İşte metanın dolaşıma girdiğinde sunduğu imge budur”. Bkz. Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 4. Baskı, Ankara, Sol, 1979, s. 117.

<sup>399</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin - Nilgün Tural, 9. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2017, s. 249.

eder. Bu, bir bakıma proleterin somut emeğinin ona yabancılaşmasına benzer; ancak Baudrillard üretici proleter yerine tüketiciyi koyar. Yabancılaşmayı canlı tutan şey, onun dolaylı bir biçimde meta ile özdeşleşmesidir.

### 3.1.2. Baudrillard ve Yabancılaşma

Baudrillard'a göre yabancılaşma, tüketim toplumunun ortak paydaları haline gelir. Baudrillard açısından tüketim, özerk bir öznenin özgür etkinliği değildir; daha ziyade bir ihtiyaçlar sistemini ortaya çıkaran ve yöneten üretim düzeniyle ortaya çıkar. Metalar sisteminin görece toplumsal prestiji ve değeri, metanın gösterge etkisi ile sınırlanır.<sup>400</sup> Buna bağlı olarak Baudrillard tüm toplumu, bireylerin prestij, kimlik ve statü kazandıkları metaların tüketimi ve teşhiri etrafında örgütlenmiş olarak görür. Kişi tüketim içine girdikçe, göstergelerin artışı ile prestij kazanır. Halbuki bu dev bir yanılsamadır ancak daha önce de değinildiği gibi tüketimin içeriğinde bir gelişme, kültürel değerlerin yükselmesi söz konusu değildir: Tüketim toplumunun can alıcı özelliği, metaların hiçbir zaman ve tüketimi bir yaşam biçimi olarak görenler için her zamankinden daha fazla önem kazandığı meta göstergelerinin çoğalmasındır.<sup>401</sup>

Baudrillard, üretim, tüketim ilişkisini şehirleşme ile açıklar: Metaların bu seri üretimi sorunu, insan kaynağının XIX. yüzyıla beraber kırsaldan şehre inmesiyle çözülür,<sup>402</sup> emeğin kırsaldan kente taşınması beraberinde işbölümü ile artan emeğin yabancılaşmasını ve tüketimin daha hızlı ivme kazanmasını getirir. Bolluk toplumu, refah toplumu ya da kıtlık toplumu gibi kavramlara karşı çıkan Baudrillard, üretilen mallar niceliksel olarak ne kadar fazla olursa olsun bir şekilde azaltıldığını belirtir: İlkel toplumlardaki *adak adama*, günümüz teolojisinde *kurban verme* ile bu fazlalık ortadan kaldırılırken ekonomik anlamda da gösterişçi harcama,

---

<sup>400</sup> Douglas Kellner, *Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1. Baskı, New York, Routledge, 1989, s. 20.

<sup>401</sup> Kellner, a.g.e, s. 21.

<sup>402</sup> Engels, kentlerin merkezileşmesini Endüstri Devrimi ile açıklar. Üretim artışı için işçilerin bir merkezde toplanmaları gerekir. Böylece artan nüfusla beraber hem işgücü açığı kapanır hem de tüketici sayısında artış olur. Aynı şehirde oturmalarına rağmen mahallelerin görünümünden kimin burjuva kimin proleter olduğu anlaşılır. Bkz. Friedrich Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, 1.Baskı, Ankara, Sol, 1966, s.66, 67.

artıkdeğer ile üstesinden gelinir.<sup>403</sup> İçinde bulunduğumuz çağ, *tüketim çağı* olarak nitelendiren Baudrillard, tüketimin Prometheusçu bir tarafının olmadığını, aksine gerici ve katastrofik bir yapı sergilediğini belirtir. Ona göre belirli bir değere sahip olan metanın mantığı, emeği, emek süreçlerini ve maddi nesnelere kontrol altına almakla kalmaz tüm bir kültürü, yaşam biçimini etkileyerek her yere sirayet eder.<sup>404</sup>

Tüketime ve onun nesnesi olan metaya yönelik yaklaşımında teolojik bir analogide bulunan Baudrillard, tüketimin ve tüketim faaliyetlerinin şeytanlaştırılarak ona soyut bir anlam yüklenildiğini belirtir. Yabancılaşma gibi bir kavramın, içinin boşaltılarak popüler bir hale geldiğini söyleyen Baudrillard, tüketime dayalı böyle söylemlerin hiçbir işe yaramadığını vurgular.<sup>405</sup> Düşünüğe göre yabancılaşma, psikolojiden ekonomi politığe kadar her alanda kullanılan, çözümü imkânsız bir soruna dönüşür, marksizm ise kavramı sadece emek ve üretim merkezinde ele aldığından yabancılaşmanın tüketim ve tüketiciyle olan bağına görememektedir.

Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*'nda (1973) emek, değer gibi kavramlar üzerinden marksizmi yoğun bir eleştiriye tabi tutar ve üretim denen olgunun, gerçeklikle ilgisi kalmayan hayal ürünü bir düşünceye<sup>406</sup> dönüştüğünü, dolayısıyla üretim

---

<sup>403</sup> Genel iktisat tanımlamasında genel olarak zorunlu olandan daha fazla yapılan üretimi tanımlayan artı(k)değer, Baudrillard için bir sorun teşkil etmez. Üretimi, tüketimle özdeş gören Marx'a göre üretilen bir ürün ancak tüketilecek bir hale geldiğinde ürün adını alır. Marx'ın da dediği üzere bir kazak, giyilmeden; bir ev, içinde oturulmadan ne kazak ne de ev kimliğini alır. Bu ilişki çerçevesinde öznenin nesne ile yer değiştirmesi söz konusudur. Dolayısıyla üretim sadece bir nesne üretmez onunla beraber bir tüketim tarzı da üretir. Üretilen nesne, özne için varken özne de üretilen nesne için var olur. Böylece Marx, üretimin, tüketim olduğunu; bunun en basitinden doğada bile gözlemlenebileceğini ifade eder. Bkz. Karl Marx, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 4. Baskı, Ankara, Sol, 1979, s. 254-256. Baudrillard ise Marx'a atıf yaparak tüketimin ne sırta geçirilen bir hırka ne de yenen bir yiyecek olduğunu, insanların tüketimi bir nesneyi emip yok etme süreci olarak gördüklerini söyler. Halbuki tüketim bu nesnelere çok daha başka onların bir araya örgütlü bir şekilde gelmesiyle oluşan sistemin adıdır. Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2011, s.241.

<sup>404</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin- Nilgün Tural, 9. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2017, s. 251.

<sup>405</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 257.

<sup>406</sup> "Genel olarak üretim soyut bir kavramdır, ama ortak özelliklere dikkati çektiği ve bunları tam olarak belirttiği ölçüde bizi yinelemelerden kurtarmasıyla akla-uygun bir soyutlamadır". Bkz. Karl Marx, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 4. Baskı, Ankara, Sol, 1979, s. 248. Bu tanımlamanın ardından Baudrillard, üretim nosyonuna marksist çerçevede



üzerinden oluşturulacak tüm kuramların geçerliğini yitirdiğini belirtir.<sup>407</sup> Tüm metin, iddialı argümanını temellendirmek amacıyla yazılır. Onun temel argümanı, üretim biçimlerinin sürekli eleştirilmesine rağmen üretim ilkesine dair en ufak bir açıklamanın bile yapılamamasıdır. Marx'tan yaptığı alıntıda onun üretim güçleri ile insanın özgürleştirilmesini özdeş kıldığını ve her ikisini birbirine karıştırdığını vurgular.<sup>408</sup> Baudrillard'ın amacı, Marx'ın ve marksistlerin geliştirdiği kuramları eleştirerek onları aşmaktır. Marx, Hegel'i aşmak için önce *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'ne odaklanır. Marx'ı aşmak ve daha devrimci bir yol açmak için de onun tarihçi maddeciliğini radikal eleştiriye tâbi tutmak gerekir.<sup>409</sup>

Baudrillard, bu bağlamda *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*'nda yabancılaşmayı farklı bir biçimde değerlendirir. Baudrillard'a göre doğa, yasalarıyla insana dünyayı açılar. İnsan, bilim ve teknikle doğayı tahakküm altına alır. Böylelikle doğayı kendi özüne yabancılaştırdığı gibi insan da kendi inorganik doğa ile organik doğaya yabancılaşır. Düşünürü göre tüm bu doğaya yabancılaşma düşüncesi, insanın doğayı kontrol altına alma çabasının ifadesidir.<sup>410</sup>

İnsanın emek faaliyetiyle yabancılaşmanın gerçekleştiğini söyleyen Baudrillard, insanın doğadan yabancılaşması ile kendi ahlak otonomunun ortaya çıktığını belirtir.<sup>411</sup> İnsanın yabancılaşması, onun doğadan yalıtılması anlamına gelir, doğadan kopmamış, temel gereksinimlerini karşılayamamış insan doğadan yabancılaşamaz. İnsan, kültürel ilişkiler içine girdikçe yabancılaşmaya başlar. Yabancılaşma, insanın kendi moral

---

eleştirilerini sürdürür; kavramın soyut çıkarımlarla ifade edilebilen muğlak bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder.

<sup>407</sup> Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2013, s. 11.

<sup>408</sup> “İlk tarihi olgu, gereksinimleri karşılayan araçların üretimidir. Her türlü tarihsel açıklamanın temel koşulu olan maddi yaşam, insanların hayatta kalabilmek için binlerce yıldan bu yana gün be gün, saat be saat yaşamak zorunda oldukları bir iştir”. Bkz. Karl Marx & Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Selahattin Hilav, 1. Baskı, İstanbul, Sosyal, 1968, s. 51.

<sup>409</sup> Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2013, s. 45.

<sup>410</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 50.

<sup>411</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 52.

değerlerini oluşturması gereken bir aşamaya dönüşür ki bu düşünce Hegel'in yabancılaştırmasını çağırır.

Baudrillard'a göre emeğin yabancılaştırılması evrensel bir durum değildir. Emeğin yabancılaştırılması sadece kapitalist toplumlarda görülmektedir. Birbirlerine bağımlı olan iki sınıfı (burjuva-proletarya), köle- efendi analojisi ile ifade eden Baudrillard, efendi/burjuvanın köle/proletaryayı nesne olarak görmesinin, kapitalist bir düşüncenin yansıması olduğunu belirtir. Kapitalizmin yerleşmediği toplumlarda emeğin yabancılaştırılması, nesneleşmesi gibi kavramlar yoktur.<sup>412</sup> Baudrillard'ın argümanının bu bağlamda marksizmle çelişen bir yanı yoktur.

Meta eleştirilerine geri dönen Baudrillard'a göre bir metanın ya da nesnenin değeri; üretim faaliyetleri, toplam emek gücü gibi kavramların yanında onun toplum içindeki statüsü ve temsil ettiği kişiye vereceği güç ile de belirlenir.<sup>413</sup> Baudrillard'a göre ekonomi politik olarak adlandırdığı şey içinde gösterge değerini belirleyen kodun merkezi kategorilerini hiçbir zaman açık ve sistematik olarak tanımlamaz. Dolayısıyla, sürekli olarak gösterge değerlerinin bir "kod"<sup>414</sup> tarafından belirlendiğini iddia etse de tüketim toplumunda meta anlamlandırma sisteminde gösterge değerlerinin hiyerarşisini belirleyen kodu ne açıkça tanımlar ne de nasıl üretildiğini gösterir.

---

<sup>412</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 87.

<sup>413</sup> Bir evin fiyatının belirlenmesinde, evin yapımında kullanılan malzemenin ve emek gücünün yanında bulunduğu konumun da etkisi vardır. Günümüzde ev de artık bir göstergedir. Eğer bir ürün salt bir ihtiyacı gidermek maksadı ile kullanılıyor ve başka bir anlama gelmiyorsa o sadece bir ürün ya da nesnedir ancak kullanımının dışında başka bir amaca hizmet ediyor ve kişinin kendisini topluma sunmasında bir rol oynuyor ise gösterge haline alır.

<sup>414</sup> Kod terimini bazen birçok yolu karıştırarak kullanır. Genellikle tıpkı Marx'ın teorisinde değişim değerinin belirlendiği gibi tüm metalara bir bütün olarak sistem üzerinden belirli işaret değerlerinin atandığı tüm politik ekonomi sisteminin yapısını ifade eder. Baudrillard, "meta bir koddur" iddiasında bulunduğu başka yerlerde, bu terimi, meta kodunun yeni bir toplumsal örgütlenme modeli olarak toplumsal yaşama dayatılmasına atıfta bulunmak için kullanır. Bkz. Douglas Kellner, *Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1. Baskı, New York, Routledge, 1989, s.28.

Kod kavramını, toplumsal yapıyı oluşturmaya çalışan ve toplumu örgütlemeye gelen modeller, paradigmlar için kullanır.<sup>415</sup> Bu bağlamda kod, endüstri toplumlarında şeyleşme ile eşdeğer olarak görülebilir. Kod terimine dair net bir ifadenin olmamasının nedeni, Kellner'e göre Baudrillard'ın eserlerinin hiçbirinde kuramsal bir analizin olmamasıdır.<sup>416</sup> Bu durum, yabancılaşma için de geçerlidir. Baudrillard'ın yabancılaşma düşünceleri zaman zaman birbirleriyle karşıtlıklar içerir.

Baudrillard, Marx'ın felsefesini, ideoloji zemini üzerinde kurguladığını ifade eder: Ona göre Marx, aralarında bir bağlantı olamayacak iki kavram olan alt ve üstyapıyı birbirleriyle ilintili hale getirebilmek için ideolojiyi devreye sokar. Nesnel bir gerçeklikmiş gibi yabancılaşma/bireyin sömürsü gibi kavramları da üretim-tüketim ilişkisi içerisinde katan Marx böylece felsefesini politize eder.<sup>417</sup> Onun kuramı devrimci bir doktrine dönüşerek toplum içine yayılabilme fırsatını yakalar:

“Her yerde “geçerli olan değerlerin” değış tokuş edildiği bir sistemde sanki göstergeler ve kültür, kod ve modeller hemen o anda gerçekleştirilen soyut bir toplumsal üretimin unsurları değilmiş gibi! Öyleyse ne maddi üretim ne de gösterge üretimi ideolojinin kapsamı dışında kalmaz. İdeoloji, tüm toplumsal üretim alanlarında geçerli olan tek bir biçime sahiptir. Her türlü (maddi ya da simgesel) üretimin tek bir soyutlama, indirgeme, genel eşdeğerlik ve sömürü süreci içine çekilmesi demektir”.<sup>418</sup>

Baudrillard, yabancılaşmayı da aynı minvalde değerlendirir. Ona göre yabancılaşma tarihsel bir kavramdır ancak sonuç olarak bir öznenin ürettiği düşsel bir ifadedir.<sup>419</sup> Baudrillard'ın özne olarak ifade ettiği, Marx'tır. Marx'ın kuramının aşılması gerektiğini ve ona dönmenin manasız olduğunu belirten Baudrillard, yabancılaşma için “ideolojik bir terim” ifadesini kullanır.<sup>420</sup> Oysa

---

<sup>415</sup> Douglas Kellner, *Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1. Baskı, New York, Routledge, 1989, s. 29.

<sup>416</sup> Kellner, a.g.e, s. 29, 30.

<sup>417</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2008, s. 176.

<sup>418</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 178.

<sup>419</sup> Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2013, s. 154.

<sup>420</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2008, s. 110.

yabancılaşma Marx'la varolmuş bir kavram değildir. Marx, kavramı ontolojik bir düzlemde, emek merkezli ele alan bir düşünürdür.

Baudrillard'ın marksizm eleştirisi olarak ifade edilebilecek erken dönem yazıları, sonraki dönemlerde teknolojiye ve gerçeğin ontolojik olarak sorgulandığı metinlere dönüşür. Baudrillard, yeni metinlerinde yabancılaşmayı kullanmayı bırakmaz. Bu metinler içinde Baudrillard'ı geniş kitlelere tanıtan, *Simülakrlar ve Simülasyon*'dur (1982).

“SİMÜLAKR: Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm.

SİMÜLE ETMEK: Gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak.

SİMÜLASYON: Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi.

Hakikati gizleyen şey simülakr değildir. Çünkü hakikat, hakikat olmadığını söylemektedir. simülakr hakikatin kendisidir.”<sup>421</sup>

Modern batı kültüründe, Rönesanstan günümüze görüntünün aşamalarını anlamaya ve anlatmaya çalışan Baudrillard, simülasyon ve simülakr kavramlarına dair düşüncelerini *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'de ifade etmeye başlar. Ardından kavramların adını 1982 yılında yazdığı eserin başlığı yapmıştır: *Simülakrlar ve Simülasyon*. Simülasyonu, bir kurama çevirmeyi deneyen Baudrillard'ın referansı batı toplumdur.<sup>422</sup> Baudrillard, batı toplumlarının gelişimi üzerinden meta, kapitalizm, üretim ve tüketim gibi kavramları incelemeye devam eder.

Simülasyon kavramını siyaset felsefesine uygular. Siyasa açısından örnek vermek gerekirse; baskıcı- totaliter- bir siyasi otoritenin iktidarında eleştiri ve olumsuzlama yok denecek kadar azdır. Eleştirinin hiç kalmadığı durumda iktidarın yapacağı tek şey eleştirel bakışa, muhalefete yapay bir şekilde can vermek olur ya da belirli nicelikte eleştirel, muhalif medya kanallarını açık

---

<sup>421</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2011, s. 7.

<sup>422</sup> Batı kavramı, Baudrillard'ın kendi kullandığı bir kavramdır. Günümüzdeki anlamı ile aynı olarak Avrupa ve Kuzey Amerika kastedilmektedir.

bırakmaktır.<sup>423</sup> İzleyici olarak toplumun simülasyonun içinde olduğuna dair bilgisi yoktur.<sup>424</sup>

Baudrillard, simülasyonun açılımını simülakrların tarihsel süreç içerisindeki üretimiyle ifade eder. Baudrillard, değer yasası kavramından hareket ederek simülakr sürecini, Rönesans'tan başlatır:

- “1. Rönesans'tan sanayi devrimine "klasik" dönemi belirleyen biçim, kopyalama (*copy*)
2. Endüstrileşme dönemine egemen biçim üretim (*serial production*)
3. Kodun<sup>425</sup> belirlediği güncel evredeyse egemen biçim, simülasyondur”.<sup>426</sup>

Baudrillard'ın simülakrları (*simulacra*) dönemseller olarak ayrıştırdığı süreçte ilk sırada Rönesans ile Endüstri Devrimi arasındaki zaman diliminde yer alan simülakrlar vardır. Buradaki nesnelere, bir imitasyon ya da zanaatkarların otomasyonu olarak ortaya çıkan metalardır. Dönemin simülasyonu, kendi asıl olan kopyasının ise sahte bir şekilde ortaya çıktı nesne savına dayanır.<sup>427</sup> Benzer düşünceyi, daha önce farklı bir üslup ile Benjamin'in dile getirdiğini ifade eden Baudrillard, Benjamin'in “Teknik Yeniden Üretilirlik Çağında Sanat Yapıtı”nda bir ürünü çoğaltma/kopya etme tekniğini, heykel yapımından fotoğrafa kadar nasıl uygulandığını görkemli bir şekilde açıkladığını belirtir.<sup>428</sup>

Benjamin sanat yapıtlarının teknikle beraber geçirdiği süreci detaylı bir şekilde betimler yalnızca aralarındaki fark, Baudrillard simülakr sürecini Rönesans

---

<sup>423</sup> Baskıcı siyasal iktidarlar, kendilerinin bu sıfatla nitelendirilmemeleri için belirli sayıda medya kanallarının muhalif çizgide yayın yapmalarına olanak sağlarlar. Bkz. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2011, s. 47.

<sup>424</sup> Baudrillard'a göre II. Dünya Savaşı sonunda geriye bir tek sınıf olan burjuva kalır. Burjuva, artık bir sınıftan ziyade düşünce biçimine hitap eder. Kişinin kendini burjuvaziye düşünce olarak yakın görmesi, zümreye ait olması anlamına gelir. Proletaryanın da aynı tarihte ortadan kalktığını iddia eden Baudrillard, bu sınıfın da yüksek ücret ve refah seviyesinin artırımı ile ayartıldığını söyler. Böylece proleter, kendini yadsıdığı sınıfa ait hissetmeye başlar. Bkz. Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, 1. Baskı, İzmir, Eylül Sanat, 2007, s.29.

<sup>425</sup> Daha önce değinildiği üzere kod, nesnelere sisteminin ya da yeni simülakrlar sisteminin komutları, değerleri ya da yargılarıdır. Kodlar, toplumların kültürel yapılarına göre değişkenlik gösterirler.

<sup>426</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, 4. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2016, s. 87.

<sup>427</sup> Mike Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku – Serhat Toker, 1. Baskı, Ankara, De Ki, 2008, s. 37.

<sup>428</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 109.

ile başlatırken Benjamin-simülakr terimini kullanmamakla beraber-çoğaltma işlemini sanatsal olarak antikiteden başlatır.<sup>429</sup>

Sanat yapıtının her daim üretilen bir nesne olduğunu ifade eden Benjamin, bronz ve sikke kullanılarak üretilen heykel ve benzeri nesnelere başlayarak tahta baskı ile yazının teknik bir biçimde çoğaltılmasını açıklar. Yalnız buradaki sorun sanat yapıtının yeniden üretildiğinde<sup>430</sup> orijinalinin sahip olduğu özelliklere sahip olamamasıdır çünkü Benjamin'e göre yeniden üretilen nesne, paradigmasının sahip olduğu özel atmosfere sahip olamaz; özel atmosfer ise o sanat eserinin yapıldığı dönemin taşıdığı tarihsel koşullar ve kültürüdür.<sup>431</sup>

Bir sanat eseri ne kadar kopyalanırsa, o kadar özünden uzaklaşır çünkü o kopyalar, ilk eserin taşıdığı gelenekten yoksundur. Yeniden üretimle sanat yapıtı bozuma uğrar ve çekirdeği (aura) örselenir; çekirdek, onun biricikliği olan gerçekliğidir.

İkinci dönem simülakrları, seri üretimin var olduğu, sanayi devrimi sonrasına işaret eder; artık bir imitasyonlar çağı yaşanmaktadır. Böylece ilk kopya, paradigma yerine geçerek, gerçekliğin temsili haline gelir Baudrillard'a göre bu dönem yabancılaşmanın altın çağıdır ve aynı zamanda bilimin egemenliğini yaymaya başlaması aynı döneme denk gelir.<sup>432</sup> Ticari ya da tüketim kültürüne paralel olarak sanatta da bir tarz değişikliği meydana gelir. Bu dönem sanat eserleri, günümüz mekaniği gibi bir üretime tabi tutulmasa da seri üretime dayalı olarak kapitalist mübadele sistemine bağlı üretilmekte ve anlamlandırılmaktadır.<sup>433</sup> Üçüncü dönem simülakrları, ileri teknoloji ile donatılmış kitle iletişim araçları ile sunulan görünüm, fantazmlardır (*phantasm*). Bu dönemde artık herhangi bir gerçeklik emaresinden söz edilemez.

---

<sup>429</sup> Walter Bejamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, 4. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 2002, s.52.

<sup>430</sup> Baudrillard'a göre yeniden üretim başladığı an, simülakr sahne alır.

<sup>431</sup> Walter Bejamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, 4. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 2002, s.55.

<sup>432</sup> Mike Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku – Serhat Toker, 1. Baskı, Ankara, De Ki, 2008, s. 37.

<sup>433</sup> Kim Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, çev. Yetkin Başkavak, 2. Baskı, İstanbul, Kolektif, 2020, s. 29.

Simülakrların yayılımı ile gerçeklik yerine “hiper gerçeklik”<sup>434</sup> kavramı geçer. Son olarak Baudrillard daha sonra dördüncü bir dönem daha ortaya koyar. Bu dönemin karakteristik özelliği fraktal (*fractus*) bir yapı sergilenmesidir. Bir tür sonsuz yayılma, atomize edilme söz konusudur, artık kavramların ötesine geçişin olduğu “*trans*” ön eki daha çok anlam kazanır: *transestetik*, *transpolitik*, *transseksüel* gibi.<sup>435</sup>

Baudrillard, simülakrların geçirdiği tarihsel evrelerle simülakrların birbirlerine yabancılaşma aşamalarını serimler. Simülasyon, modern toplumlara özgü bir gerçeklik yanılsamasıdır. Simülasyon, kendini teknoloji olmadan var edemez. Özü itibariyle gerçekliğin yabancılaşması olan simülasyon, gerçekliği bir kurguya çevirerek onu yeniden üretir.<sup>436</sup> Baudrillard, medya<sup>437</sup> özelinde yabancılaşmayı ele alır. Medyadan sürekli olarak aynı minvalde yayınlanan haberler, bireyi belirli bir çerçevede düşünmeye sevk eder. Birey, özgün düşünce yapısından uzaklaşır ve sunulan perspektifi kabullenir. Birey kendi özgünlüğünden uzaklaşır ve kendine yabancılaşır. Böylece düşünen özne, pasifleşir ve alıcı olarak bir nesneye dönüşür.<sup>438</sup>

Baudrillard’a göre internet tabanlı kitle iletişim araçları, gerçekliği kurgulayarak insanlara iletir. İnsanlara yeni ihtiyaçlar sunar. Hiçbir şekilde ihtiyaç olmayan istekler, insanları tüketime yönlendirir. Artık özne değil kitlenin varlığı söz konusudur. Baudrillard’a göre kendine yabancılaşan insan, kitleyi oluşturur. Tüketime yönlenen kitle Baudrillard’ın deyimini ile tüketim toplumunu meydana

---

<sup>434</sup> Gerçek, rasyonel ve hakikiye eşdeğer olandır. Simülasyonun üçüncü döneminde gerçeklikten söz etmenin imkânı yoktur, çünkü gerçek denilen şey, modelin kopyasından başka bir şey değildir. Model de bir nevi kopyadır dolayısıyla gerçek ötesi denen hiper gerçeklik (*hyper reality*) söz konusudur. Gerçekliğin kitle iletişim araçları tarafından emilip sunulması bunun bariz örneğidir. Gerçeklik ve araç, iki farklı kutbu temsil ederken günümüzde tek bir kutup olarak kitle iletişim araçları ile gerçeklik iç içe geçmiştir ancak insanlar araçtan verilen gerçekliğin gerçekliğine dair bir fikir sahibi olma imkanını kaçırmışlardır. Bkz. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2011, s.123, 170.

<sup>435</sup> Günümüzdeki insana entegreli bilgisayar oyunları, trans-hiper gerçekliğe örnektir.

<sup>436</sup> İnternet tabanlı kitle iletişim araçları, başkaca medya kanalları kendi gerçekliklerini görüntülü olarak dünyanın herhangi bir bölgesine iletir.

<sup>437</sup> Mesaj iletim aracı olarak medya.

<sup>438</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2011, s. 56.

getirir. “Tüketim toplumunun temel göstergesi, yabancılaşmadır”.<sup>439</sup> Baudrillard, yabancılaşmayı tüketim toplumuna uyarlarken ironik bir biçimde birey için yabancılaşmanın ortadan kalktığını söyler.<sup>440</sup>

Baudrillard’a göre bireyler, kendi düşüncelerinden, hayallerinden vazgeçmektedirler ve öznelliklerini yitirmektedirler. Öznelliğini yitirmiş bireylerden oluşan bir toplum Nietzsche’nin ifadesi ile sürüye döner. Baudrillard, yabancılaşmanın gerçekleşmesi için önce düşünen öznenin var olması gerektiğini belirtir. Oysa hiçbir değeri ve niteliği kalmamış özneler, hızla nesneleşmeye başlamaktadır. Nesne ise yabancılaşmadan etkilenmeyen tek varlıktır. Düşünürün deyimi ile “özne varken, yabancılaşma güzel bir şeydi”.<sup>441</sup>

Baudrillard’ın teknolojinin ve kapitalizmin birey üzerindeki olumsuz etkilerine Marcuse de benzer şekilde değinir. İleri endüstri toplumu bireyini durumunu tek boyutta düşünmeye indirgenmiş insan olarak görür.

### 3.1.3. Baudrillard- Marcuse

Baudrillard, *Üretimin Aynası*’nda (1981) Marcuse’ye atıf yapar. Baudrillard, Marcuse’nin “Kültür ve Toplum” makalesini inceler: Marcuse’ye göre nesneye dayalı ihtiyaçlardan yola çıkan kuramların hiçbiri emek kavramını açıklayamamıştır. Emeğin özünde bir nesne ihtiyacı değil öncelikle insanın varlığının ifadesi vardır.<sup>442</sup> Marksist felsefenin emek ve oyun kavramlarına vurgu yaptığını belirten Baudrillard, Marcuse’nin emeği önceliğini, emeğe idealist bir anlam yüklediğini ifade eder. Baudrillard’a göre Marcuse için emek, dünyayı bir amaca yönlendiren, insanı tarihsel bir özne yapan faaliyettir. Baudrillard’a göre Marcuse’nin argümanı Hristiyan etik anlayışının farklı bir ifadesidir.<sup>443</sup> Baudrillard’a göre Hristiyanlık’taki çile çekme ve dünyaya bir anlam verme kaygısı, Marcuse’nin idealist emek anlayışıyla örtüşür. *Eros ve Uygarlık*’ta oyun ve yarışmaya değinen Marcuse, her iki kavramı da uygarlaşmanın temel ilkeleri

---

<sup>439</sup> Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2011, s. 87.

<sup>440</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 162.

<sup>441</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 114.

<sup>442</sup> Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2013, s. 28.

<sup>443</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 29.



olarak sunar. Ona göre her iki kavram da sadece emeğin dönüştürülmesini değil aynı zamanda özgürce gelişen insani özelliklere boyun eğmesini de içerir. Ancak özgürlüğün olgusallaştığı bir dönemde insan kendini oyunla ifade edecektir.<sup>444</sup> Baudrillard'a göre oyun, estetik bir eylemdir. Oyun, beraberinde burjuvanın estetik anlayışını da getirir.<sup>445</sup>

Baudrillard, medeniyetin gelişimini Freud'un kavramlarıyla açıklar. Baudrillard'a göre medeniyet, ölüm içgüdüleri üzerinde kurgulanır, insanların yaşamlarının sonlanmaması için sürekli bir çalışma temposunda olması, ihtiyaçlarını böylelikle karşılayabilmesi, medeniyetin temelinde yatar.<sup>446</sup> Baudrillard, Freudçu yaklaşımlara karşı çıkmasına rağmen böyle bir tespitte bulunur; çünkü Baudrillard'a göre bir düşünürü aşmanın yolu, onu kendi kuramları ile eleştirmekten geçer. Marcuse, uygarlığın temelinde gerçeklik ilkesini görür ve günümüz uygarlığını ölüm figürü olan Thanatos ile bağdaştırır.<sup>447</sup> Marcuse'ye göre uygar insan, akılcı tarafı ile içgüdüleri arasında ikilemde kaldığında özgürlüğünü kaybetmez; özgürlüğüne ket vuran şey, içgüdüleri arasındaki çatışmadır. Bu çatışmada, ileri endüstri toplumlarında ancak birey gerçekliğin yerine hazzı ikame ettiğinde özgürlüğün belirlenimi ortaya çıkar.<sup>448</sup>

Kellner tarafından postmodern düşünür olarak adlandırılan Baudrillard, öznenin yaşamdaki rolünün azaldığını ifade ederek hem Marcuse'nin devrimci öznesine set çeker oysa Marcuse bağlamında eleştirel teori, eşitsizlik, tahakküm, baskı gibi kavramlar bağlamında direnç yollarını inceler.<sup>449</sup> Marcuse'nin felsefi dünyasında Freud çok önemli bir yer tutarken Baudrillard, "Freudo-Marksist" kelimelerinden bir kalıp üretir ve böyle bir birlikteliğin çok da doğru olmadığını söyler. Arzu ve devrim bağlamında Freud'u siyasileştirmenin, Marx'ı da cinselleştirmenin bir manası olmadığını söyleyen Baudrillard, bu tür söylemlerin

---

<sup>444</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 144.

<sup>445</sup> Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştirisi Yanılsaması*, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2013, s. 32, 33.

<sup>446</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, 4. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2016, s. 2.

<sup>447</sup> Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea, 2016, s. 147.

<sup>448</sup> Marcuse, a.g.e, s. 148.

<sup>449</sup> Steven Best&Douglas Kellner, *Postmodern Durum*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2011, s. 364.

artık geride kaldığını çünkü bir fonksiyonlarının olmadığını belirtir.<sup>450</sup> Bir başka açıdan da nasıl ki Marx, soyut bir şey olan sınıf mücadelesini gerçek olarak algılayıp bir kuram içine yerleştirerek bu mücadeleye son vermişse, Freud da kuramında bilince müdahale ederek arzu süreçlerine son verir.<sup>451</sup>

Baudrillard, egemenliğini kabul ettirmiş bir ekonomik sisteme yanıt olarak metalara dayalı değerlerin tahrip edilmesini görür.<sup>452</sup> Baudrillard'a göre armağanlaşma ve değiş-tokuş, kapitalizmin meta değerlerini zorlayacak radikal bir tavidir. Kapitalizm kendini ekonomik temeller üzerinden var eder. Bu değerlerin yıkımı, onun yarattığı kültürün ve tahakkümün de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu açıdan Marcuse de benzer bir söyleme sahiptir. Ona göre özgürlük hiçbir zaman siyasi otorite tarafından bahsedilecek bir şey değildir, aksine sindirilmiş, bastırılmış grupların yasal araçların yetersiz kalması durumunda aynı grupların yasa dışı yollarla direnç göstermesini olumlar.<sup>453</sup> Marcuse'nin de önerisi, şiddete aynı orantıda şiddetle karşılık vermek ya da Baudrillard'ın argümanı ile armağana armağanla karşılık vermektir.

Baudrillard, marksizmi ve devrim kuramlarını birer yanılsama olarak görür.<sup>454</sup> Baudrillard'ın 1960'lardaki büyük öğrenci hareketlerinden radikal politik bir etki bekler. Böyle bir etkinin olmaması ve ardından gelişenler, Baudrillard'ı farklı bir politik epistemolojiye taşır.<sup>455</sup> Baudrillard, marksizm ile girdiği polemiklere karşın yine de siyasal iktidarın meşruiyeti bağlamında marksist düşünürlerin argümanlarını yineler.<sup>456</sup> Marksizm dışında farklı

---

<sup>450</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, 4. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2016, s. 418.

<sup>451</sup> Baudrillard, a.g.e, s. 419.

<sup>452</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2008, s. 273.

<sup>453</sup> Herbert Marcuse vd, *Saf Hoşgörünün Bir Eleştirisi*, çev. Soner Soysal, İstanbul, Heretik, 2014, s.105.

<sup>454</sup> Douglas Kellner, *Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond*, 1. Baskı, New York, Routledge, 1989, s. 54, 55.

<sup>455</sup> Kellner, a.g.e, s. 55.

<sup>456</sup> Kitle iletişim araçlarının, kapitalist kültürün ya da otoritenin meşruiyetini kazanması bakımından oldukça önemli olduğunu düşünen Baudrillard'ın söylemleri, Antonio Gramsci'nin hegemonya argümanı ile benzeşir. Gramsci'ye göre siyasal iktidarın hegemonyasını oluşturmasında ve yaymasında, kamuoyu oluşturmak için kullandığı araçlardan birisi de bir tür kitle iletişim aracı olan gazetelerdir. Siyasal hegemonya ile yakından ilişkisi bulunan kamuoyu, böylece bu organlar sayesinde şekillendirilir. Bkz. Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri IV. Cilt*, çev. Barış Baysal, İstanbul, Kalkedon yayınları, 2014, s. 77.

kuramlarla da polemiğe giren Baudrillard, yine bir marksist gelenekten gelen Guy Debord ve temsil ettiği akımla polemiğe girer; tıpkı Michel Foucault ile girdiği gibi.<sup>457</sup> Guy Debord, geldiği köken itibarıyla benzer konulara değinmekle beraber meta fetişizmi üzerinden bir değerlendirme yapar. *Gösteri Toplumu*'nda düşüncelerini, kısa paragraflardan oluşan tezlerle ve akıcı bir üslup ile serimler.

### 3.2. GUY DEBORD ve FELSEFİ KÖKLERİ

Guy Debord, kendisini durumculuk (sitüasyonizm)<sup>458</sup> akımı içerisinde konumlandıran bir düşünürdür. Kendisi ile özdeşleşmiş olan *Gösteri Toplumu* (1967) Sitüasyonist Enternasyonal'in bir teori kitabının olması amacı ile kaleme alınır.<sup>459</sup> Debord'un ilgi alanları, gösteri tekniği, meta, meta fetişizmi, kültür ve marksizmdir.

Debord, çağdaşları Marcuse, Baudrillard ile ortak konulara değinirken radikal bir tutum benimser: Ona göre radikal olmayan herhangi bir yolun hiçbir gerçekliği yoktur. Baudrillard ile benzer bir söylemde bulunan Debord, Marx'ın dönemindeki gelişmelerin şimdiki dünyada tersyüz olduğunu vurgularken ifade etmek istediği, Marx dönemindeki meta toplumunun günümüzde gösteri toplumuna döndüğüdür. Asıl olan metadan ziyade meta üzerinden kurgulanmış bir haza hatta şehvete dayalı bir sunum sisteminin oluşturulmuş olmasıdır.<sup>460</sup> Debord, tezlerini ortaya koyarken kitabına da kuramının adını verir. Eserin zamanlaması,

---

<sup>457</sup> Baudrillard'a göre Foucault'un tüm söylemleri ve eylemleri her şey bittikten sonra ortaya çıkan birer söylev ya da eylem bütünüdür, bu açıdan hiçbir tutarlılığı ve geçerliği yoktur. Bkz. Jean Baudrillard, *Foucault'u Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, 1. Baskı, İstanbul, DoğuBatı, 2013, s.12.

<sup>458</sup> Durumculuk (Sitüasyonizm) 20.yüzyılda ortaya çıkmış, devrimci, marksist bir bakış açısı ile sanata ve felsefeye perspektif sunmaya çalışan bir akımdır. Debord, 1957 yılında Durumcu enternasyonal'i kurarak akımı, yaymaya çalışır. Kitap, 1973'de Debord tarafından sinema filmi haline getirilir. 1974 yılında da aynı temalı kısa bir film daha çeker; amacı, kuramını savunmaktır. Filmler, 2001 yılında Venedik Film Festivali'nde gösterime sunulur. Bkz. Zhang Yibing, *Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, 1. Baskı, İstanbul, Kalkedon, 2012, s. 24.

<sup>459</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, s. 18.

<sup>460</sup> Zhang Yibing, *Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, 1. Baskı, İstanbul, Kalkedon, 2012, s. 25.

çok iyidir çünkü yaklaşık bir yıl sonra 1968 öğrenci eylemleri baş gösterir, Bir klasik haline gelen eser, 1960'lardan günümüze kadar ulaşan devrimci teorileri barındıran yapıtlardan biridir.<sup>461</sup> Debord'un eserinin hem içeriğinden hem de zamanlamasından ötürü popüler olması, Baudrillard tarafından eleştirilir.<sup>462</sup>

Debord için bir kitle iletişim kuramcısı demek son derece yerindedir. Debord, felsefi kurgusunu güçlü bir teknik altyapı ile oluşturmuş kitle iletişim araçlarının insan üzerindeki baskıcı karakterini serimleme uğraşına girer. Debord, kuramını oluştururken felsefi argümanlarının temelini Marx'tan devralır, dolayısıyla Debord'u Marx'tan ayırarak düşünmek, anlamsız olur.<sup>463</sup> Böyle bir bağlantı üzerinden okuma yapmak, Debord'un özgünlüğünü hiçbir şekilde etkilemez. Debord'un geliştirdiği kuramın merkezinde iki kavram vardır: Gösteri ve toplum, gösteri (*spectacle*) anlama sahip bir kavramdır, asıl olarak "sergileme" ya da sergilenmeyi" ifade ederken yan anlam olarak bilinçli bir gösteriye işaret eder. Debord'a göre XX. yüzyıl kapitalist toplumun en önemli özelliklerinden birisi, sahip olduğu metaları biriktirmenin yanında bunu sergilemektir. Bu sergileme güdüsünün anlamını kavrayan kapitalistler, böylece kitle iletişim araçlarını yaşamın içine dâhil ederek birey üzerindeki gücünü artırır.<sup>464</sup>

### 3.2.1. Metadan Gösteriye: Gösteri Toplumu

"Görünen şey, iyidir; iyi olan şey, görünür".<sup>465</sup>

Tezlerini sunmadan önce serimi, Feuerbach'tan alıntı ile yapan Debord, hakikatin azalmasıyla, kopyanın gerçeğin yerini aldığını vurgular.<sup>466</sup>

---

<sup>461</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. viii.

<sup>462</sup> Baudrillard'a göre Debord'un dili hayran olunacak derecede iyidir ancak asıl olan biçimdir ve retorik, biçimin ya da bütün olarak metnin önüne geçmemelidir. Baudrillard'ın Debord özelinde durumculara duyduğu hayranlığın temelinde her zaman "an" içinde kalmalarıdır. Debord'un içinde bulunduğu an ise devrimdir; onun motivasyon kaynağı budur. Debord, durumcuları ifade etmek için meteor metaforu kullanır; onları hızla giden ve karanlıkta sönen bir meteorla özdeşleştirir. Debord'un ve durumcuların, devrimci tutumu budur. Ayrıntı için Bkz. Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğere*, çev. Yaşar Avunç, 1. Baskı, İstanbul, İnkılap, 2005, s. 32.

<sup>463</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. 23.

<sup>464</sup> Zhang Yibing, *Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, 1. Baskı, İstanbul, Kalkedon, 2012, s. 27.

<sup>465</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 35

<sup>466</sup> Debord, kendi argümanını güçlendirmek için Feuerbach'tan yararlanır. Günümüzde yanılısamın, hakikatin üzerini örttüğünü söyleyen Feuerbach, bir din eleştirisi yaparak

Baudrillard'ın simülakr argümanına benzer bir argüman sunan Debord, hakikatin azalmasını iletişim araçlarına bağlar yoksa günlük yaşamda bir hakikatin yoksunluğundan söz etmemektedir. Gösterinin, sadece bir imajlar toplamından ibaret olmadığına altını çizen Debord, gösterinin imajların dolayımı üzerinden gerçekleşen bir ilişki olduğunu, IV nolu tezinde ifade eder.<sup>467</sup> İmaj yerine meta kavramı kullanıldığında Marx'ın "kapitalist üretim tarzındaki toplumların zenginliğini, meta birikimi olarak tezahür eder" düşüncesi, Debord'un teziyle uyumludur. Lukacs'ı referans alan Debord, meta kavramını kendi kuramına taşımaya Gösteri Olarak Meta adlı bölümde başlar:

"Meta bir bütün olarak toplumun evrensel kategorisi haline geldiğinde ancak kendi sahici özü içinde anlaşılabilir. Meta ilişkilerinden doğan şeyleşme sadece bu bağlamda hem toplumun nesnel evrimi için hem de insanların toplum karşısındaki tavırları için belirleyici önem kazanır. Meta ancak o zaman insanların bilinçlerinin, bu şeyleşmenin ifade bulduğu biçimlere boyun eğmesi açısından can alıcı bir önem taşıyabilir... Çalışma süreci rasyonelleştiği ve mekanikleştiği ölçüde emekçinin etkinliğinin aktifliğini giderek yitirmesi ve giderek daha çok seyre dayalı bir biçim alması yüzünden bu boyun eğme daha da büyür".<sup>468</sup>

Meta, somut bir ürün olmasının yanında insan zihninde nesnelleşir. Nesnelleşen meta, artık somut olarak var olmasa da insan üzerinde bir ontolojisini var etmiştir. Metalar, üretim ve lojistiğe bağlı olarak büyük bir pazar oluştururlar. Bu da onların sanki canlı bir varlık oldukları algısını yaratır. Artık belirli bir değerleri ve ifadeleri vardır. Bu ontoloji, metanın insan ile dolayimsız bir ilişkiye girmesine neden olur. Bu saptamayı marksist temellere dayanarak yaptığını söyler.<sup>469</sup>

Meta, kendi ontolojik dünyasını kapitalist gelişim sürecinde var eder, metanın insandan azade yapısı, bu kapitalist ekonomik yapının tezahürüdür. Böylece "n-meta" artık sadece salt bir nesne değil aynı zamanda kendi ilişki ağını kuran bir kimliğe<sup>470</sup> sahip olur. Metaların gerek üretim gerek tüketim faaliyetleri

---

yanılsamanın son kertesinde Tanrı'nın ya da en kutsalın olduğunu vurgular. Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s. 7.

<sup>467</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 14.

<sup>468</sup> Györg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, 1. Baskı, İstanbul, Belge, 1998, s. 161.

<sup>469</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. 41.

<sup>470</sup> Kimlik (*identitas*) kavramı, burada toplumsal bir veçhe kazanması anlamında kullanılmıştır.

üzerinden kurduğu ilişki ile sürekli olarak artışı söz konusudur.<sup>471</sup> Metanın toplum içindeki konumun hissedilir şekilde güçlenmesini sanayi devrimine bağlayan Debord, kapitalizmin doğası gereği sürekli ve yoğun üretimin yanında iş bölümü olgusu ile kendini gösterir. Buna mukabil metanın ardı sıra gelen onun bedelinin simgesi olan para da aynı şekilde insanlar üzerinde hâkimiyet kurar. Tüm bunların yanında bilime de sirayet eden meta ve ilişkileri, bilimsel bir yansıma olarak ekonomi politiğin oluşumuna vesile olur. Böylece meta, salınımını gerçekleştirdiği gibi kendisini bir fetişe döndürmesi artık sadece zaman meselesidir.<sup>472</sup> Zaman tükendiğinde ve meta, tüm yaşama sirayet ettiğinde- Baudrillard'ın deyimi ile nesnelere sistemini oluşturduğunda- artık gösteri ortaya çıkar. Gösterinin temelinde, metaya bağlı olarak sürekli bir büyüme ve tüm yaşama sirayet etme vardır; meta gösteriminin artışı ve her yerde sahnelenebilmesi için yeni bir sektöre ihtiyaç durulur ki o da hizmet sektörüdür.

---

<sup>471</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. 25.

<sup>472</sup> Meta fetişizmi ve ekonomi politiğin anlaşılmasının nedenlerini tartışan Doğan Göçmen, konuya dair, şu saptamalarda bulunur: “Marx’a göre, “metanın fetiş niteliği”, modern veya kapitalist toplumun tüm büyük çelişkilerinin kaynağı olan ve kendisini metalarda çelişkili bütünlük olarak gösteren “kullanım-değeri” ile “değişim-değeri” arasındaki çelişkili ilişkidir. Kullanım-değeri gereksinimlere tekabül etmektedir ve gereksinimleri gidermek için üretilmiş ürünlerde ifadesini bulur. Diğer bir deyişle gereksinimleri gidermek için üretilen ürünlerin/kullanım-değerlerinin piyasalarda satılmak üzere meta olarak üretilmesi ve satışa sunulması sonucu kullanım-değeri değişim-değeri özelliğine bürünür. Bu çelişkili ilişki tam olarak kapitalist toplumda vücuda gelir ve Marx’a göre “modern burjuva toplumu” için bir kangrendir. Ürünlerin/kullanım-değerinin meta/değişim-değerine dönüşmesi aynı zamanda modern mistisizmin de kaynağıdır. Marx’ın toplumsal yaşamın bilimselleştirilmesi ve insancillaşması için eleştirinin sivri ucunu yönelttiği bu çelişki dolu kaynaktır. Marx açısından metalarda vücuda gelen kullanım-değeri ve değişim-değeri arasındaki ilişki, neden çelişkilidir? Marx’a göre ekonomi politiğin anlaşılmasının ana eksen bu çelişkidir. Burada bu çelişkinin üç yanını öne çıkarmak istiyorum. Birincisi; kullanım-değeri ve değişim-değeri arasındaki çelişkili ilişkinin kendisini gösterdiği doğrudan zaman konusunu ilgilendirmektedir. Marx’a göre “her metanın kullanım-değerinde belli bir amaçlı üretken etkinlik veya yararlı emek yatar”. Öyleyse, yararlı emek, kullanım-değeri oluşturmaktadır ve Marx’a göre emek tüm toplumsal formasyonlardan bağımsız olarak insanın varolma koşuludur ve kendisi ile doğa arasında “madde alış-verişini” örgütlediği bir etkinliktir. Bu etkinlik aracılığıyla insan, “insan yaşamını (doğa üzerinden) dolaylılamaktadır” yani yaşamını sağlamaktadır. Bir şeyin yararlılığı, o şeye kullanım-değeri olma özelliği kazandırmaktadır. Kullanım değeri bir şeyin doğal özelliklerini içermektedir fakat emek aracılığıyla şeye yeni bir biçim kazandırılması gerekmektedir. Eğer söz konusu olan gerçek bir gereksinim ise, insanlar o gereksinimi gidermek için gerekli kullanım-değerini, ne kadar emeğe ve zamana mal olursa olsun sonunda üretmektedir. Öyleyse, kullanım değeri üretirken kıstas alınan, gereksinimdir, harcanan emek ve ihtiyaç duyulan zaman değil. Fakat değişim-değeri üretimi söz konusu olunca durum tamamıyla değişmekte ve tersine dönmektedir. Zira değişim-değerinin kıstası genel veya soyut emektir. Bir metada ne kadar toplumsal ortalama soyut veya genel insan emeği vücuda gelir ise, o metanın değişim-değeri o kadar düşük veya yüksek olmaktadır.” Doğan Göçmen, “İkinci Feuerbach Tezi ve Marksçı Diyalektik Felsefenin ‘Nüvesi’ Üzerine”, *Özne Dergisi*, 2018, sayı 28, s.9.

Metanın değer yasası bağlamındaki kullanım değeri üzerinden ortaya çıkan değişim değeri, insanın meta ile olan ilişkisinde belirleyici taraf olur. Bir soyut emek tezahürü olan değişim değeri, metayı yanılısamaya çevirir. Meta yansımadan ibaret iken yansımanın ifadesi de gösteridir.<sup>473</sup>

Debord'a göre tüketicilik kavramı ile metalar arasında sıkı bir bağ vardır; metalar ve onunla büyüyen gösteri, kapitalizm gibi sadece iktisadi alanda değil kültürün her alanında varlığını hissettirir ki bu Debord'un bu betimlemesi, Marx'ın meta ilişkilerine dair söylemlerinin başka bir ifadesidir.<sup>474</sup>

Tezlerinde değişim ve kullanım değeri kavramlarının analizine devam eden Debord, kullanım değerinin, gösterinin iyice yayılması ile kendini daha belirgin bir biçimde ortaya çıktığını savunur,<sup>475</sup> gösteri bir yanılısamanın sunulması ise ortaya çıkan değer de bu yanılısamanın soyut daha doğrusu sembolik ifadesidir.<sup>476</sup> Böylece meta bağlamında gösterinin içeriği detaylandırılır. Metanın sembolik ifadesi olan paranın diğer yanında gösteri vardır. Gösteri, paraya dönüşür; para ise toplumun baktığı, toplumu tahakküm altında tutan bir güce evrilir.<sup>477</sup> Bu demektir ki gösteri, aynı zamanda bir güç gösterisidir ancak tözü, sahte olan bir güç. Gösterinin amacı basitçe kendi varoluş koşullarının yeniden üretilmesidir.

---

<sup>473</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. 30.

<sup>474</sup> George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2019, s.165.

<sup>475</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 29.

<sup>476</sup> Metaların birbirleriyle ilişkisi, karşılıklı değiş-tokuşları sırasında ortaya çıkar. Bu ilişki, belirlenen bir yasa çerçevesinde gelişir. Debord'a göre metanın kendisi artık salt bir nesne olmadığından onun üzerinden geliştirilen bir değer yasası da aynı ölçüde hatalıdır. Diğer yandan Bora Erdağı, metanın sahip olduğu değere ve sembolik ifadesi olan paraya dair şu saptamalarda bulunur: "Mübadelede, tüm metalar değer olarak bulunurlar ve bu metalar, nitelikleriyle oranlanabilir haldedirler. Metaları emek süresine bağlı olarak birbiriyle oranlamak, onları birbirine niceliksel olarak eşit kılmayı gerektirir; bu da mümkün olmadığı için; metaları, kendi niteliklerinden farklı olan ve ölçülebilir bir niteliğe çevirmek gerekir. Çünkü meta, belirli fiziksel koşullar altında maddileşmiş, donuklaşmış emek süresini içerir. O halde üretim sonucu ortaya çıkan ürün, önce meta haline, mübadelenin bir ögesi haline gelir; sonra da mübadele değerinin bir sembolü olan araç ile mübadele edilir. Bu sembol, metalar arasında mübadele değerinin ifadesi olarak kendiliğinden doğmudur, *a priori* var değildir. "Bu noktada meta, bir yanda doğal bir ürün, öbür yanda ise mübadele değeri olarak belirir... [Ü]rünün mübadele değeri olarak belirlenmesi, demek ki, mübadele değerinin üründen ayrı, bağımsız bir varlığa kavuşmasını gerektirmektedir. Metanın kendisinden kopmuş ve onun yanı sıra kendi başına bir meta olarak varolan mübadele değeri ise, paradır". Bora Erdağı (2010). *Maddeci Tarihciliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

<sup>477</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 30.

Ekonomi, insan arzularına hizmet etmek yerine, gösterişli aşamasında sürekli olarak, tümü tek bir “otonom ekonominin saltanatının sürmesi için sözde ihtiyaca” indirgenebilen ihtiyaçlar yaratır ve bunları manipüle eder.<sup>478</sup>

Bireyin ise buna verecek bir yanıtı ancak şu şekilde olur: Arzusunu bilinçlendirerek ya da bilincini bir arzu nesnesi haline getirerek kendi varoluşunun farkına varır. Bu farkındalığın oluşması için metanın kişiden bağımsız olmaması gerekir. Ürettiği ürüne ve üretim araçlarına sahip olan kişi ontolojisini yeniden kazanır. Bu kazanım beraberinde sınıf mücadelesini getirir, sınıfsız toplumun oluşumu için başka yol yoktur.<sup>479</sup> Debord’un daha önce de vurguladığı gibi radikal olmayan bir eylem hiçbir sorunu çözemez. Dolayısıyla devrimin olmadığı yerde gösteri vardır.

### 3.2.2. Gösteride Yabancılaşma

Metanın seri üretimi sonucu değişim üzerinden birbiriyle ve kullanım dolayısıyla insan ile kurduğu ilişki, bir ağa döner; meta her alanda iken yine gösterinin devam etmesini sağlayan kitle iletişim araçları yardımı ile ihtiyaçlar hiyerarşisi yeniden belirlenir ve arzular, birer ihtiyaca dönüştürülür. İktisadi gelişimin zorunluluk halini aldığı anda tüm ekonomik ve beşerî anlatıların tersyüz edilmesinde bir beis görülmez.<sup>480</sup>

Gösterinin olduğu yerde meta ekonomisinin baskısı olağan hızıyla devam eder ve bu baskı yine aynı yollarla içselleştirildiğinden ona dair bir sorgulamadan vazgeçilir.<sup>481</sup> Debord’un ifadesi ile “Ekonomi, dünyayı değiştirerek onu ekonomi dünyasına çevirir”.<sup>482</sup> Ekonomik veriler dünyasında yaşayan insan, insani

---

<sup>478</sup> Debord, a.g.e, s. 30.

<sup>479</sup> Debord, a.g.e, s. 31.

<sup>480</sup> Debord, a.g.e, s. 30.

<sup>481</sup> Durumcuların ve özellikle Debord’un Baudrillard üzerinde hayranlık uyandırdıkları tarafları, sıradan ve en küçük bir nesneden, ev aletinden dahi yeni bir bakış açısı üretebilmeleri ve bunu felsefi bir retorikle açıklamalarıdır. Muazzam bir enerjiye sahip durumculardaki tek sorun bu retoriği kuramsallaştıramamış olmalarıdır. Ayrıntı için bkz. Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğerine*, s.34, 35. Diğer yandan Debord, her zaman için Baudrillard’dan daha politik ve ciddi bir bakış açısına sahiptir ve olaylara karşı devrimci bir tutumla hareket eder. Her ne kadar Baudrillard, çok daha verimli ve nicelik olarak da fazlaca eser verse de onda, Debord’daki gibi bir politik inanç söz konusu değildir. Ayrıntı için bkz. Richard Gilman- Opalski, *Spectacular Capitalism, Guy Debord & Practice of Radical Philosophy*, s.26.

<sup>482</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 41.



vasıflarından uzaklaşır. Onun doğası artık rakamlardan örülü sahte bir dünyadır. Böylece yabancılaşan birey, gösterinin birer parçasına dönüşür.<sup>483</sup>

Debord, yabancılaşmayı, gösteriyi bir soyutlama süreci olarak tasavvur ederken onu meta ve metanın yapısı açısından açıklar: Argümanını Marx'ın meta kuramı üzerinden serimler. Marx yabancılaşmayı, öznenin emeğinin nesnede varolmasıyla dile getirir. İnsan, kendisinin yarattığı ancak artık varlığı üzerinde hak sahibi olamadığı metanın kendisine bir özne görünen varlığa dönüştüğünde yabancılaşır.<sup>484</sup> Debord, bir kez daha yabancılaşmayı değer yasaları ve emek üzerinden ele alır. Modern toplumda bireyler, herkesin kendi çıkarına göre ürettiği bir üretim sistemi içinde yer alır. Bu tür bireyler arasındaki sosyal bağlar, meta mübadelesi sayesinde ancak sonradan kurulur. Somut varlıkları ya da öznellikleri, tüm farklılıkları ortadan kaldıran soyut emeğin dolayımında zorunlu olarak yabancılaştırılır. Kapitalist üretim tarzı, metanın özelliklerinin maddi üretimin tamamına ve toplumsal ilişkilerin tamamına genişletilmesini gerektirir. Ona göre insanlar, yalnızca daha sonra yeniden kullanım değerine dönüştürülebilen, değişim değeri olarak nesneleştirilen soyut emek birimlerini değiştirirler.<sup>485</sup> Yabancılaşma ve emeği üreteni mülksüz bırakma, meta ekonomisinin özüdür ve bu ekonomi hiçbir zaman başka bir temelde işleyemez, dolayısıyla ekonomi ne zaman ilerlerse doğal olarak yabancılaşma ve proletaryanın mülksüzleştirilmesi beraberinde ilerler.<sup>486</sup>

Yabancılaşma kavramı ile tüketim arasında bağ kuran Debord'a göre, gösteri sayesinde güçlenen meta tahakkümü, insanları tüketime zorlamaya başlar ve insan, ihtiyacı olanı değil kendisine dayatılanı satın almaya başlar. Bu durum için "yabancılaşmış tüketim" ile açıklanır.<sup>487</sup>

Tahlillerini marksizm üzerinden yapan Debord, çözümü de yine marksizm aracılığı ile dile getirir: Sınıfsız toplum, ekonomik anlamda bir çözüm olduğu gibi bireyin özgürleşmesinin yolunu da açar çünkü özgürlüğün baskılanması demek

---

<sup>483</sup> Debord, a.g.e, s. 26.

<sup>484</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, California, University of California Press, 1999, s. 32.

<sup>485</sup> Jappe, a.g.e, s. 35.

<sup>486</sup> Jappe, a.g.e, s. 38.

<sup>487</sup> George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2019, s.166.

olan gösterinin dört boyutu vardır: Ekonomik, ideolojik, üretim tarzı olarak ve günlük yaşama müdahil olması. Gösterinin bitmesi, tüm boyutların çökmesi demektir. Gösterinin bitmesi adına son tahlilde bir anarşizm çözümlemesi yapan Debord'a göre devletin ya da sınıfların ideolojik olarak yadsınmasıdır, böyle bir perspektife sahip kuram için saf özgürlük ideolojisi denir. Bakunin özelinde anarşizm tıpkı Marx gibi dünyanın bu sistemden kurtulabilmesi için teoriden ziyade eylemin öne çıkmasını savunur. Anarşizmin bir an önce devrim şiarına oldukça coşkuyla yaklaşan Debord, tarihsel süreçlerde anarşizmin tarih alanını terk ettiğini de ekler.<sup>488</sup> “Ancak unutulmamalıdır ki gösterinin kaderi, kesinlikle aydınlanmış despotizmle son bulmayacaktır”.<sup>489</sup> Debord, bir tür jakobenizmi reddeder, onun düşüncesinde mevcut meta kültürüne son verecek olan, kolektif bir harekettir.

### 3.2.3. Debord-Marcuse

Debord ve Marcuse aynı çağı paylaşmakla beraber aynı düşünce iklimini soluyan iki düşünürdür. Görece farklı kökenlerine rağmen, Herbert Marcuse ve Guy Debord, ana eserlerinde bir temayı paylaşırlar. Marcuse, ileri sanayi toplumlarında görülen mükemmelliğin; toplumsal değerleri ve insanın eleştirisi yetisini yok ederek bireyi nasıl tek tipleştirdiğini açıklar. Guy Debord, ileri sanayi toplumu yerine gösteri toplumunu kullanır. Her iki düşünür de bu bağlamda teknolojinin ve kitle iletişim araçlarının etkisini yadsımaz. Debord'un düşünceleri, Marcuse'nin karamsar yorumlanması olarak da adlandırılır.<sup>490</sup>

Debord, kapitalist sistemin ve meta düzeneğinin insanı, birer gösteri figürü haline geldiği söyler. Aynı minvalde Marcuse, bireye odaklanmaya çalışarak onu bir düzeneğin parçası olmaktan çıkarma uğraşına girer. İki düşünürün de faydalandığı argümanlar, Freud'da mevcuttur. Debord, tezlerinde arzu, bilinçdışı gibi kavramlarla çözümleme yoluna gider.<sup>491</sup> Kapitalizm, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapmaz. Üretim döngüsünü devam ettirmek için yeni

---

<sup>488</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 51.

<sup>489</sup> Debord, a.g.e, s. 182.

<sup>490</sup> Max Pearson, *Marcuse, A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, Middlebury College, 2000, s.1.

<sup>491</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 30.

ihtiyaçlar yaratır. Bu ihtiyaçları, medya ile insanlara ulaştırarak onların bilinçlerini şekillendirir, arzularını güdüler.

Debord ile Marcuse'un ele aldığı Freudçu mekanizma, bireyin özgünlüğünü yitirerek toplumsala dönüşmesini ifade eden içe yansıtma adlı kavramdır. Bu aslında sistemin bu mantıksal yönüne dayanmaktadır. Bir içe yansıtma yolu ile bireyin Egosunun altı oyulur ve yerine süper Egonun sözde arzuları yerleştirilir, bireyin iç özgürlük alanı tamamen toplumsal ile doldurulmaya çalışılır. Bunun nedeni ise onun deyimi ileri kapitalizmin güçlü bir modellemesi olan ileri sanayi toplumunun araçsal akılla yönlendirilmesi ve pozitivist bir dünya görüşü ile hareket ettirilmesidir.<sup>492</sup> Birbirine benzer kontrol mekanizmaları ile toplumu birey için bir tehdit olarak gören Marcuse, bireyi bu tehditte kurtarmak için çareyi toplumun özgürleşmesinde görür ve bu özgürlük hareketini de tarihsel süreçlerin tamamlanması olarak algılamaz, aynı düşünceleri kendi felsefesinde ele alan Debord, bireyin gösterinin bir parçası olmaktan çıkarmaya odaklanır.<sup>493</sup> Gösteriden nesneleşmiş bir dünya olarak betimleyen Debord'a göre öncelikle gösteri, gerçek olmayan bir görüntü sunar. Gösteri, artık doğrudan kavranamayan bir dünyayı, birbirinden farklı dolayimler tarafından sunulan bir dünyaya çevirir ve böylece her şeyi yeniden karakterize eder.<sup>494</sup>

Gösteri toplumunda bir eylemin amacı, ihtiyacı gidermek değil, ihtiyacı gidermek için yapılan eylemin kendisi ve onun başkalarının fark edilmesidir. Bu örnek, gösterinin günlük hayata etkisi boyutunu ortaya koyar.<sup>495</sup> Debord'un böyle bir eseri kaleme almasındaki temel motivasyon, gösterinin sadece bir izleni olmadığını duyurmaktır çünkü gösteri kendisinin fark edilmesini değil kendisine katılımı bekler. Debord için, gösteriyi izlediğiniz, seyirci olduğunuz andan itibaren, gösteri onu kendisinin dışındaki herhangi bir

---

<sup>492</sup> Pearson, *A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, s. 8.

<sup>493</sup> Pearson, *A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, s. 11.

<sup>494</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 1996, s. 14.

<sup>495</sup> Pearson, *A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, s. 12.

gerçeklikten uzaklaştırır. Gösteride felsefeyi aramak boş bir çabadır çünkü gösteri hiçbir zaman felsefeyi gerçekleştirmez aksine gerçeği, felsefeleştirir. Gösterinin gerçeği de bir yanılsama, hakikatin tersimesi olduğu düşünülmelidir.<sup>496</sup> Gösterinin temelini oluşturan meta ve meta ilişkileri çerçevesinde bir meta hümanizmi oluşturulur çünkü sistemin gereksinimi maddidir. Nihayetinde kişinin günlük yaşamda bir gösteren olabilmesi için bir değeri yüksek bir meta ile görünür olması gereklidir. Gösteri toplumu daha doğrusu gösteri için en tehlikeli olan şey, bağımsız düşünen bireydir. Debord, bu yüzden sürekli olarak gösteri insanı yerine gösteri toplumu der: Gösteri, totalojik olduğu kadar totaliterdir.

Diğer yandan Marcuse Hegelci ve marksist geleneğine sıkı bağlılığından ötürü Debord'a göre dili daha somut ve gerçekçidir. Retorik yönünden Debord, Marcuse'den ziyade Baudrillard'a daha yakındır. Marcuse ve Debord'un çözümlenmeye çalıştığı insan modeli pasiftir. Edilgen bir role bürünen birey, böylece tüm olaylara karşın öngörülebilir davranışlarda bulunur. Özellikle ekonomik manada kişi, istenilen bir tüketici nesneye dönüşür.<sup>497</sup>

Ekonomik temelli böyle bir anlatıya karşın Marcuse'nin çıkış yolu eleştirel teori bağlamındadır. Onun amacı felsefeyi, günlük yaşama dahil ederek, insanı içinde bulunduğu durumdan çıkarmaya yardımcı olmaktır çünkü bir Hegelci olarak Marcuse'nin varmak istediği nihai hedef, özgürlüktür. Özgürlüğü bir belirlenim dahilinde ele alan Marcuse, bu manada pozitif özgürlüğü seçer. Özgürlük düşüncesini eyleme dönüştürecek olan marksist manada bir devrim hareketidir ancak daha önce de vurgulandığı üzere özgürlüğün sınıfsız bir toplumda var olacağı düşünülürken bu edimi gerçekleştirecek olan proletarya değil farklı kimliklerle bir araya gelmiş alt gruplardır.<sup>498</sup> Bu bakımdan Debord, Marcuse'den daha karamsar bir tablo çizer.

*Gösteri Toplumu*'nun daha başında eserinden bir mucize beklenmemesini isteyen Debord, yine de metinlerinin okurlar üzerindeki etkisini fark eder. Onun

---

<sup>496</sup> Debord, a.g.e, s. 200.

<sup>497</sup> Pearson, *A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, s. 23.

<sup>498</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, 3. Baskı, İstanbul, İdea, 1997, s. 92.

daha az ümitvari olmasının nedeni, gösteriyi sekteye uğratacak hareketin çok radikal olmasıdır. Her iki yazarın metinleri, toplumun birey üzerinde yapacağı olumsuz etkinin endişesini taşır çünkü toplum yönlendirilmesi ve yönetilmesi kolay bir bütündür. Marcuse'nin modelinde mevcut sistemin dayatmasına karşı bir tepki önerilirken Debord'da karamsarlık daha belirgindir.<sup>499</sup>

### 3.3. HABERMAS

Jürgen Habermas, marksist felsefe dışında bilim, teknoloji, modernizm, postmodernizm gibi kavramları ilgi alanına dâhil eder. Habermas praksis olarak Marcuse'den farklı bir politik kimliğe sahiptir.<sup>500</sup> Araştırmaları ile politika arasında bir sınır koyan Habermas; Marx, Weber, Kant gibi düşünürlerden etkilenir.<sup>501</sup> Toplumsal olayların çözümlenmesinde disiplinler arası bir yaklaşımı benimseyen Habermas, “Benim sorunum, aklın tarihteki gerçekleşmesi ya da deforme olmuş gerçekleşmesi bakımından modernliğin bir teorisidir”<sup>502</sup> ifadesini kullanır. Alman İdealizmi bağlamında özgürlük belirlenimine bağlı ilerleyen aklın ve modernizme veçhesinin bir dökümünü ortaya koymaya çalışır. Kendisini bir marxist olarak tanımlayan Habermas, klasik Frankfurt Okulu kuramından farklı olarak ortodoks bir anlayış taşımaz. Habermas, metinlerinde aynı çatı altında çalışmalar yürüttüğü düşünürleri, Marx'ın ve Weber'in yanlış yorumlanmasından ötürü eleştiriye tabi tutar.<sup>503</sup>

Çalışmanın bu bölümünde ağırlıklı olarak Habermas'ın modernlik, teknoloji ve yabancılaşma kavramlarına sunduğu perspektif incelenecektir. Kendisinin de belirttiği üzere 1950'li yıllardan itibaren modernizm kavramı üzerinde çalışan Habermas bu açıdan Weber'i de çalışmalarının merkezine alır. Aydınlanma

---

<sup>499</sup> Pearson, *A Comparison of Herbert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France*, s. 54.

<sup>500</sup> Eylemden ziyade bir düşün insanı profili çizen Habermas, oldukça üretken olmanın yanında politik kimliği öne çıkmaz. Her ne kadar 1968 yılındaki öğrenci hareketlerini sevinçle karşılasa da eylemlerdeki şiddetin dozunun artması ile hareketin başarısızlığını eleştirir. Bkz. Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, 2.Baskı, İstanbul, İletişim, 1993, s. 253.

<sup>501</sup> Bottomore, a.g.e, s. 254.

<sup>502</sup> Bottomore, a.g.e, s, 253.

<sup>503</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, Alfa, 2019, s.211, 212.

felsefecileri XVIII. yüzyılda modernliği bir proje olarak geliştirirler. Ahlak, hukuk, sanat disiplinlerinin kendilerine özgü sistemleriyle bir araya getirme çabası, modernizmin özünü oluşturur. Bu -tamamlanmamış- proje, aynı zamanda ismi geçen disiplinlerin kendi içsel ezoterik öğelerinden ayrılmasını da sağlar. Filozofların geliştirdikleri yeni bir dünya görüşünü, gündelik hayata sokarak insanı da aydınlatma fikri, temel argümanları idi.<sup>504</sup> Habermas'a göre bazı düşünürler; modernizmi, Rönesans ile sınırlandırır. Modernizme<sup>505</sup> tarihsel açıdan bakıldığından XII. yüzyılın Fransa'sında yaşayan birisi ya da XVII. yüzyıl İngiltere'sinde yaşan kişi de kendilerini modern olarak görecektir. Onların modernlik algılarında kavramın, kendi zamanı doğrultusunda anlamlandırılması varken diğer yandan modernlik paradigması olan antikiteye göre bir dünya görüşü edinmek esastır. Böylece yapılan şey antik dünyanın tekrar tekrar yeniden modellenmesinden öteye geçmez.<sup>506</sup> Habermas'a göre bir yönüyle akılcılığın üzerinden yükselen modernizm, bu açıdan Max Weber'in kuramıyla kesişir, argümanını Weber'in bakış açısı ile sunan Habermas şöyle der:

“Modernlik fikri Avrupa sanatının gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır, ama benim "modernlik projesi" diye adlandırdığım şey, ancak sanat üzerine olağan yoğunlaşmadan vazgeçildiği zaman göze çarpar. Max Weber'in bir fikrini hatırlatarak, başka bir analize geçmeme izin verin: Weber, kültürel modernliği, din ve metafizikte ifade edilen tözel (*substantive*) akım, üç özerk alana ayrıştı olarak tanımlamıştı. Bunlar: Bilim, ahlak ve sanattır”.<sup>507</sup>

---

<sup>504</sup> Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2016, s. 324.

<sup>505</sup> Bir inanç sistemi ya da öğreti bütününe değişen koşullara uyarlama eğilimi ya da hareketi olarak da ele alınan Modernizm, özel olarak XIX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Kilisenin teolojik öğretisi ile toplum teorisini kentleşme, endüstrileşmenin, geleneksel otoritenin çöküşü ve liberal - demokratik düşüncelerin yükselişinin ve nihayetinde modern bilimin etkisiyle dünya görüşünde vuku bulan değişmelerin sonucu olan yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır ya da hareket olarak da görülmektedir. Bu incelemenin dolaylı olarak konusu olan bu kavramın ilk ayak seslerini, 15.-17.yüzyıl tarihlerinde bulabiliriz. Gerek tercüme hareketleri gerek siyasi yeni oluşumlar gerekse yeni coğrafi hareketler ve keşifler ile yeni bir çağın Rönesans ve ardından gelen Aydınlanmanın yolu açılmıştır. Tüm bu hareketlerin ardındaki felsefe, insan merkezli (Hümanist) bir düşünce olarak adlandırılabilir; ancak merkezde insan olan ve insanı sanat, eğitim ve felsefe ile bir baş yapıta dönüştürmeye çalışan akım, tarihsel süreçlere bakıldığında dönemsel olarak merkantalizm ve kolonyalizm gibi kavramların gölgesinde kalmıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul, Say, 2017, s.1343.

<sup>506</sup> Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, haz. ve çev. Necmi Zekâ (İstanbul: Kıyı, 1994), s.49.

<sup>507</sup> Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, s. 56.

Habermas'a göre Weber'i diğer klasik sosyologlardan ayıran en önemli özelliği, modernizmi diğerleri gibi tarihsel ve evrimsel süreçlerle açıklamamasıdır. Tam tersine Weber, Avrupa toplumunun modernleşme hareketini, bir rasyonelleşme sonucu ortaya çıktığını savunur, ancak yine de kuramındaki tutarsızlıklar da dikkat çeker, bunlardan birisi de din olgusudur. Batı rasyonelliğinin<sup>508</sup> ortaya çıkmasında tüm koşulların sağlandığını belirten Weber, rasyonalitenin dışında kalan din olgusuna dair aydınlatıcı bir argüman sunamaz.<sup>509</sup> Toplumun rasyonelleşmesinin çözümlemesinde Marx ile aynı bakış açısına sahip bir Weber gören Habermas, Marx için rasyonelleşme, üretici güçlerin geliştirilmesine, üretim tekniklerinin iyileştirilmesine ve nitelikli, örgütlü bir işgücünün ivme kazanmasına içkin bir yapıdır. Bunun akabinde yine Marx'a göre üretim araçlarına ulaşmayı hedefleyen bir kurum, sadece üretici güçlerin rasyonelleşme baskısı ile devrim yapabilir.<sup>510</sup> Weber de kapitalist ekonomiye ve modern devletin kuramsal yapısına şöyle bakar: Devletin kuramsal yapısı, amaç-rasyonel eylem bağlamında batı toplumlarının rasyonelliğinde kendini açılar ancak Weber'in bu devlet yapılanmasında çekindiği şey, bürokrasidir çünkü Weber, bürokrasinin, ilişkilerin sosyal boyutuna verdiği zararı bilir ve bireyin bulunduğu ya da çalıştığı yerdeki yaşam tarzına bir baskı oluşturacağını farkındadır.<sup>511</sup> Weber'e göre Batılı akıl, kendini maddi bir sistem içinde gerçekleştirir. Bu maddi sistem ise ekonomi, kültür, teknoloji, sanayileşme, sanat gibi bütünsel bir yapıyı kapsamaktadır ve tüm bu yapının işlerlik kazanabilmesi ve kontrol edilebilmesi için bürokratik bir yönteme ihtiyaç vardı ki bu da Marcuse'ye göre tahakkümün en önemli aparatıdır. Kapitalizmin özü rasyonelleşmedir. Özü ile uyumlu hareket eden kapitalizmin gelişim aşamalarının başında da endüstrileşme gelmektedir ki endüstrileşme, diğer yandan Baconcu bir perspektifle doğayı tahakküm altına alma işidir.<sup>512</sup>

---

<sup>508</sup> Habermas'ın ilgili metninde "akılcılık" yerine "rasyonellik" kullanıldığından, yazının devamında da bu kavram kullanılacaktır.

<sup>509</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, Alfa, 2019, s. 209, 210.

<sup>510</sup> Habermas, a.g.e, s. 210.

<sup>511</sup> Habermas, a.g.e, s. 211.

<sup>512</sup> Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar*, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2020, s. 195.

Adorno ve Horkheimer'in ardından Marcuse'nin Marx yorumlamalarının Weber üzerinden yapıldığını söyleyen Habermas, sınıfsal egemenliğin irrasyonelliği ile doğaya egemen olmanın rasyonelliğinin birbirine karıştırıldığını belirtir. Böylece onların bakış açısı ile üretici güçlere hâkim olan sınıf, yabancılaşmış üretim ilişkilerine karar verirler. Habermas; Adorno ve Horkheimer'in handikaplarını *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koyduklarını belirtir.<sup>513</sup> Bu eleştirilerin ardından modernizmin kökeninde yer alan Aydınlanma kavramının reddedilmesine karşı çıkan Habermas, ona karşı girişilecek eylemler yerine onun beraberinde getirdiği bilim ve teknikten yararlanılmasını salık verir çünkü Marx açısından da bu iki kavram, insanın ve sınıfın özgürleştirilmesinde önemli iki etkidir.

Son olarak Habermas'ın Weber üzerinden modernizm analizine değinilirse, modernizmin ortaya çıkışını rasyonelleşmede gören Weber için bilim ve teknik, rasyonelleşmenin paradigmalarıdır. Bu paradigmanın ise etik değerlerle desteklenmesi gerekir; etiğin olmadığı bir rasyonelleşme kendisine karşı bir güvensizlik hissi uyandırır.<sup>514</sup>

Adorno ve Horkheimer'in "araçsal akıl" eleştirilerine değinen Habermas, Weber'den Marx'a giden epistemolojiyi ayrıntılı bir biçimde ele alır. Ona göre Horkheimer ve Adorno, Weber'in rasyonelleşme kavramı ile Lukacs'ın şeyleşme kavramı arasında bir yakınlık görür. Weber ve Horkheimer, günümüz sanayi toplumu kültürünün temelinde rasyonelliğin yattığı görüşünü paylaşırlar. Weberci bir anlatımla, rasyonellik, eylemlerin hesaplanabilirliğini olanaklı hale getiren koşullar ya da belirlenimleri ifade eder.<sup>515</sup> Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'ya ve dolayısıyla ekonomik temeli kapitalizm olan moderniteye sert eleştiriler getirmesinin ana nedeni araç- rasyoneldir. Habermas'ın iki düşüncüsü bu konuda eleştirmesinin nedeni kavramsal hatalara düşmeleridir.

---

<sup>513</sup> Habermas'a göre kitap, rasyonelliğin çift yönlü özelliğini ortadan kaldırır. (Araç-rasyonel, amaç rasyonel) ve diğer yandan Marx için toplumu özgürleştirecek olan bilim ve teknik, birer baskı aracına dönüşerek Marx'ın kuramı tersyüz edilir. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul, Alfa, 2019, s. 211.

<sup>514</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, Alfa, 2019, s. 224.

<sup>515</sup> Habermas, a.g.e, s. 448.



Marx ise kapitalizmin aşılmasının yolunu, üretici güçlerin özgürleşmesinde bulur. Onun ön kabulüne göre kapitalizm, proletaryanın özgürleşmesi için sadece bir uğrak (*moment*) görevi görmez, aynı zamanda proletaryaya kendi araçlarını da sağlayacaktır. Adorno, Horkheimer ve görece Marcuse'nin kendi bakış açılarıyla dar bir saptamaya gitmelerinin nedeni yine aynıdır: Bilim ve teknikle donatılmış üretici güçler ile üretim ilişkilerinin iç içe geçmesi, onların argümanlarının başlangıcı olur.<sup>516</sup>

Habermas'ın toplum analizi bakımından marksizme en önemli katkısı, yoğun eleştiri kültürüyle, tekrar ona dönerek marksizmi yeniden inşa etme yoluna gitmektir.<sup>517</sup> Böylece bağlı olunan kuram yeni gelen düşünürlerce geleceğe taşınacaktır. Dolayısıyla Habermas, Frankfurt Okulu'na bağlı olarak modern aklı ve bu akla dayalı felsefenin eleştirisini, yıkıcı "postmodern" anlamda değil yeniden inşacı bir hamleyle yapar. Onun savına göre kendinden önceki okul düşünürleri, toplumsal olayları incelerken zihin felsefesine bağlı kalarak sürekli bir biçimde zihne atıf yaparlar.<sup>518</sup> Hegelci gelenekten gelen Marcuse için bu olasıdır ancak her halükârda aralarında en eylemci düşünürün de yine Marcuse olduğu göz ardı edilemez. Bilinç felsefesi düzleminde projeksiyon oluşturan düşünürler böylelikle toplumsal olaylarda iletişimin rolünü görmezden gelirler. Ardından bir saptama daha yapan Habermas, iki karşıt kuram cephesinin modernizm bağlamında uzlaşmaya vardıklarını söyler: Adorno, Horkheimer, Lukacs, yaptıkları modernizm, kapitalizm eleştirileri ile Baudrillard, Foucault gibi postmodern düşünürleri öncelerler.<sup>519</sup> Kendi kuramını, disiplinlerarası bir yapıda gören Habermas'a göre bu kurama dayalı bir toplum izahı, köktenci, sabit açıklamalara sapmaz.

İletişimsel eylem, yaşam odaklıdır ve bireyin yaşamının her evresinde ona verilir. İnsanlar birbirleriyle diyaloga girdiklerinde, günlük hayata dair paylaşımda bulduklarında iletişim halindedirler ve iletişim, eylemlerini de örgütler.<sup>520</sup>

---

<sup>516</sup> Habermas, a.g.e, s. 478.

<sup>517</sup> Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul, Say, 2013, s. 88.

<sup>518</sup> Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2016, s. 331.

<sup>519</sup> Best&Kellner, a.g.e, s. 332.

<sup>520</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, Alfa, 2019, s. 1068.

İletişimin nitelikli olması ve rasyonellikten- bilim, teknik olarak- kopmaması, eylemin gücünü, etkinliğini etkiler. Batılı toplumların 1960'lı yılların sonlarından bu yana batı rasyonalizminin gerçekliğinin kalmadığı bir döneme geldiğini vurgulayan Habermas, geçmiş kuramların da yeni olgulara yetişemediğini belirtir.<sup>521</sup>

### 3.3.1. Yabancılaşma – Teknoloji ve Marcuse

Habermas'ın metinlerinde incelediği kavramlardan biri, yabancılaşmadır. Habermas, iletişimsel eylem kuramında yabancılaşmayı insan ilişkileri bağlamında ele alır.

Bireyler, yetenekleri ve iletişim güçleriyle karşılaştıkları yeni olgulara karşı uyum sağlarlar. Herkes, yeteneği ölçüsünde sorumluluk alır ancak bireyler, toplum içinde kendilerini soyutlamaya başladığında toplumsallaşma süreci sekteye uğrar. Habermas, bu olumsuz durumu yabancılaşma ile ifade eder.<sup>522</sup>

Habermas'a göre yabancılaşma, işçinin varoluşu bağlamında ele alınan bir kavramdır. Emek gücünün satılması, işçinin var ettiği metadan uzaklaşması, yabancılaşmayı imlemektedir. Bu bağlamın dışında yabancılaşma, muğlak kalan bir kavram olmaya başlar çünkü modern toplumlarda bireyler arası ilişkilerin zedelenmesi, kişinin yaşadığı toplumun kültürüne uyum sağlayamaması yabancılaşma ile değil bireyselleşme ile açıklanmaktadır.<sup>523</sup>

Habermas'a göre Marx, yabancılaşmayı geleneksel ve gelenek sonrası toplumlarda ayırım yapmadan kullanmaktadır. Sosyal devlet modeli uygulandıkça proletaryanın yaşam koşulları olumlu anlamda değişmekte ve böylece sınıfların birbirine yabancılaşması azalmaktadır.<sup>524</sup> Bunun yanında çalışma koşullarının düzenlenmesi, daha iyi hale getirilmesi ve alım güçlerinin yükselmesi işçiyi yabancılaşmadan uzaklaştırmaktadır.

---

<sup>521</sup> Habermas, a.g.e, s. 12.

<sup>522</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı, 1996, s. 574.

<sup>523</sup> Habermas, a.g.e, s. 793.

<sup>524</sup> Habermas, a.g.e, s. 801.

Habermas'a göre kapitalist dünyada dört durum, marksizme ters düşmektedir:

“1.Kapitalist toplumda, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrışma ortadan kalkar. Sivil toplumun egemen olduğu pazar ekonomisi çokça geliştiğinden sürekli devlet tarafından düzenlenmesi gerekir.

2. İktisadi anlamda bir yabancılaşmadan söz etmek olanağı yoktur çünkü her kesim görece bir refah payına sahiptir.3. Proletarya, kendisine atfedilen devrimci niteliği kaybetmiştir.

4. Bürokratik yapılanma ve sanayileşme bakımından kapitalizm ile sosyalizm arasındaki benzerlik yadsınmaz”.<sup>525</sup>

Habermas, proletaryanın devrimci bir nitelikten yoksun olduğunu vurgularken, devrimi başka bir sınıfa yüklemeyi. İnsanların daha huzurlu ve iyi şartlarda yaşaması, ortak müzakerelerle siyasi otoritenin alacağı kararlara bağlıdır.

Yapısal bileşenler	Kültür	Toplum	Kişi	Değerlerçirme boyutları
Aşağıdaki alanlardaki aksaklıklar				
Kültürel yeniden üretim	Anlam yitimi	Meşruluk eksikliği	yönelim ve eğitim krizi	Bilginin rasyonelliği
Toplumsal bütünleşme	Kolektif kimliğin tehlikeye düşmesi	Kumaldışılık	Yabancılaşma	Üyelerin beraberliği
Toplumsallaşma	Gelenegin kopması	Gödülenim eksikliği	Psiko-patolojiler	Kişinin ayırt etme yeterliği

Tablo:1 Yeniden Üretim Aksaklıklarında Kriz Patolojileri<sup>526</sup>

Habermas'ın bilim ve teknolojiye özel olarak yer ayırdığı *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (1974), kendi deyimi ile Marcuse'ye doğum günü hediyesi olmasının yanında Marcuse'nin eserlerinde yönelttiği sorulara kısmen cevap niteliğindedir.<sup>527</sup> Habermas, Marcuse'nin iki eserini<sup>528</sup> merkeze aldığı kitabında

<sup>525</sup> Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, 3. Baskı, İstanbul, Yordam, 2017, s. 123- 125.

<sup>526</sup> Tablo için bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı, 1996, s. 574.

<sup>527</sup> Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 1993, s. 7.

teknğin ve bilimin ideolojik misyonunu irdelemektedir. Habermas, Marcuse okumasını Weber üzerinden yapar.

Tekniğin insan üzerinde kurduğu tahakkümün yayılcı etkisini ele alan Marcuse birçok eserinde Max Weber'in rasyonelleşmesini revizyona uğratar. Kavramı ileri endüstri toplumuna uyarlar ve böylece teknolojik rasyonalite fikrini geliştirir. Marcuse, teknolojik ussallık biçiminin siyasi bir unsura dönüştüğünü ve böylece teknolojinin tahakkümün sürdürülmesinde bir araç olduğunu ifade eder. Habermas'a göre Marcuse, Weber'in rasyonalite dediği kavramın altında politik, örtük iktidar formları olduğunu düşünmektedir.<sup>529</sup>

Habermas, Marcuse'nin Weber yorumlamasını rasyonelliğin ters bir okuması ve politik iktidar örüntüsüne vurgu olarak değerlendirir. Habermas'a göre Marcuse'nin argümanının vardığı sonuç, teknik aklın bizzat ideolojik olduğudur. Oysa Weber'in rasyonalitesi, dönemsel olarak işlevini yitiren kurumların yerine yenilerinin ikame edilmesini konu edinir. Habermas'a göre toplumların bilincinde baskıcı iktidar kavramı ortadan kalkmaktadır. Çünkü Marcuse aynı düşünceyi doğa üzerinde de kurgular. Marcuse'ye göre bilim ve teknik doğayı bir nesne olarak tahakküm altına aldıktan sonra aynı tahakkümü insan üzerinde gerçekleştirecektir. Habermas'a göre Marcuse, mistisizm etkisi altında felsefi yorumlar geliştirmektedir. Dinde yer alan düşmüş doğa ve onu tekrar canlandırma isteği, Marcuse'de de vardır.<sup>530</sup>

“Marcuse, objektif açıdan aşırı baskıyı bireylerin yoğunlaştırılmış bir şekilde devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına girmelerinde boş vakitlerin özele ait olmaktan çıkartılmasında, yapıcı ve yıkıcı toplumsal çalışmanın nerdeyse birbirlerinden ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmelerinden söz etmektedir”.<sup>531</sup>

Habermas'a göre bu düşünce, teknik aklın iktidar kanalına hapsedilmişliğinin bir yorumudur. Rasyonelleşme ona göre sadece Weber'in kullandığı anlamda bir değişimi ifade etmez, aynı zamanda Freud'un yorumlamasını da içerir. Habermas, Marcuse düşüncesindeki zorluğun onun salt

---

<sup>528</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan; Karşı Devrim ve İsyân*.

<sup>529</sup> Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat, 1993, s. 34.

<sup>530</sup> Habermas, a.g.e, s. 37.

<sup>531</sup> Habermas, a.g.e, s. 35.

felsefi yorumuna, sosyolojik bir analizi eklemeye çabısından kaynaklandığını dile getirir.<sup>532</sup> Habermas, Marcuse'nin doğa ve teknik bağlamındaki düşünceleri için şu ifadeleri kullanır:

“Marcuse'nin zihninde doğaya alternatif bir yaklaşım vardır fakat bundan yeni bir teknik düşüncesi kazanılamaz. Doğayı olası teknik kullanımının nesnesi olarak ele almak yerine onunla olası bir etkileşimin rakibi olarak karşılaşabiliriz. Sömürülen doğa yerine kardeş doğayı arayabiliriz”.<sup>533</sup>

Marcuse, bağımlı ve hapsedilmiş doğadan bahsederken Habermas, bu zincirlerin kırılabilme hususuna vurgu yapmaktadır.

Habermas, Marcuse'nin teknolojik rasyonalite yorumundaki içsel çelişkilerin varlığından bahseder. Habermas, Weber ve Marcuse'nin tezlerine yönelik yeni yorumlama modeli önerir: Weber'in rasyonelleştirme kavramı, aşağıdan ve yukarıdan rasyonelleştirme olarak ayıran Habermas, modernleşme sürecindeki, bir toplumun altyapısının aşağıdan rasyonelleştirme olduğunu dile getirir ki bu durum Habermas'ın yorumuna göre yaşam biçiminin akılcılaştırılmasıdır. Bireyin alt kültürden ama- rasyonel eyleme yönelmesini ifade eder. Yukarıdan gelen rasyonelleşme süreci Weber'in sekülerizasyon dediği geleneksel dönemlerin zorlayıcı biçimde modernize edilmesidir.<sup>534</sup> Habermas, teknik bilginin artık salt teknik olarak pragmatizmi ifade eden bir bilgi türü olmaktan çıktığını söyler.

Teknik, teknoloji olarak bilimsel bilgi formunu kazanır.<sup>535</sup> Habermas'a göre tekniğin bilimden doğarak ilerlemesinde hiçbir sorun yoktur çünkü böyle bir bilim anlayışı, bireyi pratik yaşam sorunlarının üstesinden gelmeye yardımcı olurken, onu eyleyen insan olarak iletişime dahil eder.<sup>536</sup> Teknolojinin toplumda giderek artan önemi, beraberinde teknokrat sınıfını doğurur. Bu sınıfın sahip olduğu bilinç, geleneksel bir anlayışı dışlar. Halk kitlelerinin politikadan uzak durmasını hedefleyen rasyonel bakış açısı, kişilerin birbirleriyle iletişimini sekteye uğratar.

---

<sup>532</sup> Habermas, a.g.e, s. 37, 38.

<sup>533</sup> Habermas, a.g.e, s. 38.

<sup>534</sup> Habermas, a.g.e, s. 36.

<sup>535</sup> Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 10. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Sanat, 2019, s. 80.

<sup>536</sup> Habermas, a.g.e, s. 83.

Böylelikle kişiler arasında kurulan iletişimde bir iktidar isteği ya da eleştirisi ortadan kaldırılır.<sup>537</sup>

Habermas, Amerika özelindeki öğrenci hareketlerine de değinir. Habermas, bu hareketlerin toplumun genelinin ihtiyaçlarıyla bağlı olmadığını ifade eder. Habermas, öğrencilerin eylemlerinin maddi kazanımlarla ilgili değil kendi düşünce yapılarıyla ilgili olduğunu vurgular çünkü yapılan bir araştırmaya göre Amerika'daki öğrencilerin genel olarak maddi sorunları yok denecek kadar azdır.<sup>538</sup> Habermas, bu bağlamda öğrenci hareketlerine başka bir gözle bakar. Öğrencilerin tepkileri, birincil ihtiyaçlarının karşılanmamasına değil özgürlük, bireysellik gibi daha özel, ikincil denebilecek ihtiyaçlarının doyurulmasına yöneliktir. Bunu sağlayacak olan da akılcı bir etkileşim ağı kuracak olan siyasi otoritedir.

Marcuse ise tepki hareketlerinde bir ayrıma girmez, genel bireyden bahseder. Marcuse'ye göre mutluluk, edimselleşmiş bir özgürlüktür.<sup>539</sup> Birey, otonom bir belirlenime sahip olduğunda ancak kendini özgür hissedebilir. Ancak verili koşullarda bunun gerçekleşmesi oldukça zordur. Özgürlüğün tikellikten çıkarak evrensel bir hale gelmesi için, toplumsal örgütlenme gerekir. Marcuse, özgürlüğü, ontolojik düzlemden politik düzleme çeker. Çünkü insan, topluma karıştığında politik alana adımını atmış olur.

---

<sup>537</sup> Habermas, a.g.e, s. 67.

<sup>538</sup> Habermas, a.g.e, s. 74.

<sup>539</sup> Herbert Marcuse, *Olumsuzlamalar*, çev. Akın Karaca v.d, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı, 2020, s. 199.

## SONUÇ

Kapitalizmin yükselişi ile insanlığın karşılaştığı ontolojik sorunlar iyice belirginleşir. Marcuse, Hegelci ve Marksist düşünceden sapmadan çağının bireysel ve toplumsal sorunlarını çözme uğraşına girer. Bunu yaparken de kullandığı retorik Frankfurt Okulu'nun retoriğidir ancak okulun kuramından farklı olarak Marksist kurama Freud'un psikanaliz çözümlerini benlik kuramı çerçevesinde dahil eder. Marcuse'nin spesifik olarak ilgi alanı teknolojiye ve kitle iletişim araçlarına yoğunlaşır çünkü bu iki kavramda gözlemlediği şey, her ikisinin de sadece toplumun gelişimi için çalışan bir yapıda olmamalarıdır. Marcuse'ye göre ileri teknoloji ile desteklenmiş kitle iletişim araçları, bireyleri birer tüketim aracı olarak görmekte ve onları belirli yöntemlerle güdülemektedir. Dolayısıyla kapitalizmin tekelinde olan teknoloji böylelikle insanı birey olmaktan çıkarıp toplumun bir parçasına dönüştürür. Bu yüzden Marcuse'nin asıl odak noktası, toplum değil, bireydir. Özgürlük bağlamında Hegelci bir bakış açısına sahip Marcuse, insanın nihai hedefinin özgürlük olduğunu, bu özgürlük belirlenimin önündeki engellerin başında, kişinin kendisine yabancılaşması gelir. Bireyin varlık problemini bu bağlamda marksist düşünce ile yeniden ele alınır.

Teknolojinin ya da onun görsel yansıması olan kitle iletişim araçlarının insanlar üzerindeki etkisi yadsınamaz. Özellikle son yıllarda gelişen sanal platformlar, eğlenceden her türlü tüketim nesnesine kadar tüm ihtiyaç ve isteklere yanıt vermektedir. Etkileşimin çok daha hızlı olduğu bu çağda medya marifeti ile insanlar sürekli bir tüketime zorlanmaktadır. Bu zorlanma yine de paradoksal biçimde rıza imalatı ile gerçekleşir.

Dijital medya, yeni emek türleri konusunda çalışmalar yapan Fuchs'a göre insanların yabancılaşması, sosyal medya platformlarında da diğer dijital ortamlarda da gerçekleşmektedir. Örneğin bir sosyal medya kullanıcısı hoş vakit geçirmek istediğinde sosyal medyada belirli bir algoritma marifetiyle karşısına reklamlara maruz kalır ve yönlendirilir. Bu tekrar eden reklam ve yönlendirmelere bir yerden sonra kayıtsız kalamaz. Kısaca kapitalist medya araçlarının önceliği bireye hoş vakit geçirtmek adına sunulan havucun kısa sürede algoritmik hesaplanabilirlik ilkesi bağlamında sopolanmasını sağlamaktır. Weber'in deyimini ile araç-rasyonel mantığı hareket ederek toplum rıza içinde yeniden üretilir.

İletişim araçları bir tür yabancılaşma ve şeyleştirme formlarıdır. Böyle bir gerçek, bu araçların birden fazla anlama sahip olduklarını gösterir. Birincisi, insanı reklam ve pazarlama teknikleri aracılığı ile birer tüketiciye dönüştürürler; Baudrillard'ın ifadesi ile birey, bir tür gösterge olarak tüketiciyi temsil eder, onun asıl anlamı budur; gösterge olması bakımından da yan anlamı artık insandır. İkincisi de büyük ölçüde meta biçimiyle bağlantılıdır: Tüketiciler tarafından satın alınan kültürel, sanal, ücretli işçiler tarafından üretilen kültürel metalar, (her türlü dijital medya platformları) medya tüketicilerinin, kapitalist medyanın izleyicileri olarak satılarak kendileri haline geldikleri izleyici metalarına dönüşürler ve birey böylece şeyleşme sürecine girer. Üçüncüsü ise kendisini sürekli bir ispatlama gayretinde olan kapitalizm, sürekli olarak kendini yenileme ve üretme faaliyetine sokar çünkü kendini en mümkün olan en iyi sistem olduğu mesajını iletmesi gerekir; bu yüzden de medyayı kullanır. Görüldüğü üzere birinci ve ikinci boyut araçsal aklın ekonomik boyutunu; üçüncü boyut ise araçsal aklın ideolojik biçimini oluşturur.

Fuchs'un belirttiği üzere kapitalist medya; reklam, metalaştırma araçları ve ideoloji alanlarıdır. Reklam ve kültürel metalaştırma, insanları ekonomik kâr birikimi için bir araç haline getirir. Kapitalizmin ideolojisini yayması için mutlak surette iletişim araçlarına ihtiyacı vardır. İnternet tabanlı araçlar, bunun için en kullanışlı alanlardır. İdeolojinin ne ölçüde başarılı olup olmadığı ya da gün içerisinde verdiği mesajların ne kadarının kaç kişi tarafından sorgulandığı önemli sorulardır ancak kapitalist ideolojinin en önemli yönü, insanı bilinçli özne konumundan daha doğrusu özünden kopararak, stratejilerini uygulaması ve uygulatması için birer araç haline getirecek stratejileri üretebilmesidir. Peki bunda ne ölçüde başarılıdır? Anlık gelişmeleri duyuran ve bu gelişmeler üzerinden kullanıcıların etkileşimini sağlayan ünlü bir sosyal medya sitesinin kullandığı algoritmadan, milyonlarca kullanıcının rahatsız olmasına rağmen tepkilerini dile getiren kişi sayısının oldukça az sayıda olması, ideolojinin işlevlerini yerine getirmesi bakımından çarpıcı bir örnek olaydır.

Marcuse'nin okuması da bu yöndedir. Meta üretimi üzerine kurulu sistemin her türlü iletişim aracı bireyi tek boyutlu bir hale getirir ve onu diyalektik düşünme bağlamından koparır çünkü diyalektik düşünce, iki boyutludur. Ona göre



diyalektik düşünce gereği ortaya konan savın aşılması süreci tahribata uğrattılır ve karşısav üretme yeteneği köreltilir. Marcuse'ye göre manipüle edilen birey bunun farkında değildir çünkü herkes aynı manipülasyona tabidir. Bunun önüne geçmenin yolu, teknolojiye direnmek ya da şalteri indirmek değildir. Marcuse'nin çözüm önerisi, marksist bir tavır sergilemektir. Toplumdan dışlanmış, mülksüzleştirilmiş ve sistem tarafından bertaraf edilmeye çalışan toplulukların birleşmesi, örgütlü mücadele vermesi önemlidir. Marcuse'a göre bu mücadelenin diğer yandan teknik anlamda uygulanan tahakküme da karşılık üretmesi gerekir. Dolayısıyla açık kodlu yazılımlarda sınıf mücadelesinin bir parçası kılınmak zorundadır. Bu tutum Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerine göre oldukça radikal kabul edilebilir.

Farklı bir epistemolojiye sahip olmasına rağmen Baudrillard da teknoloji ve kitle iletişim araçlarının faaliyetleri konusunda Marcuse ile ortaklaşır. Görsel medyanın, internetin gücünü daha yaygınlaşmadan fark eden Baudrillard, simülasyon kuramı ile gerçekliğin medya aracılığı ile bozuma uğrattıldığını ifade eder.

Dünyanın herhangi bir coğrafyasında yürütülen bir savaş ya da geniş çaplı bir çatışma, artık anında izleyicilere servis edilmektedir. Evlerinin konforlu ortamında savaşa bizzat şahit olan birey üzerinde bir süre sonra savaşın ya da benzeri olayların hiçbir duygusal etkisi kalmayacaktır. Onun için savaş ile savaş benzeri bir görüntünün, simülasyonu ile gerçeklik ayrıştırılmaz. Gerçeklik ekranın sunduğu kadardır ve ekranla var olup, son bulur. Baudrillard'ın gerçeklik yerine koyduğu hiper gerçeklik işte budur. Anlam, erozyona uğrar ve yeniden şekillendirilir. Medya ise bu şekillendirmeyi, öznedede içselleştirmeye uğraşır.

Baudrillard'ın Marcuse'den ayrı düştüğü iki ana yer ise psikanaliz ve üretim yerine tüketime öncelik vermesidir. Tüketimi, nesnelere sistemini tezahürü olarak ifade eden Baudrillard, nesnelere ya da metaların ihtiyaç fazlası olarak satın alınmasında, tüketimin meta aracılığı ile fetişe dönüşmesinde psikanaliz tahlillerin anlamsız olduğunu söyler. Tüketimin sadece ve sadece insanın içindeki sahip olma duygusunun ya da eksiklik hissini ayartılmasıyla gerçekleşen bir faaliyet olduğunu iddia eder. Ona göre bu ayartma işlemi, en iyi şekilde kapitalizm tarafından uygulanır. İnsanların teknolojik güdüleme sayesinde basit varlıklara

dönüştüğünü ekleyen Baudrillard'ın çözüm önerisi Marcuse'nin ki ile aynı tonda sert ve radikaldir. Baudrillard, dünyaya hâkim olan kapitalizmi, yumuşak, silikon bir duvar analogisi ile açıklar; sistem öyle yumuşak ve duyarsızdır ki kendisine verilen tüm tepkileri içine çeker ve nihilist bir tavır sergiler. Ona göre kapitalizm hiçbir surette direnmez aksine kendisine verilen tepkiye uyum sağlar ve o tepkiyi kendi içinde eriterek yine kendi ideolojisi doğrultusunda yansıtır; yine bir örnek vermek gerekirse, kapitalizme ve emperyalizme karşı savaşın bir simgesi olan Ernesto Che Guevara'nın (1928-1967) fotoğraflarının ya da resimlerinin nesnelere basılarak satılması. Emek sömürüsüne karşı olan bir figürün, emeğin sömürülmesine dayanan bir sistem tarafından belirli bir bedelle pazarlanması, kapitalizmin verdiği tepkiyi betimlemesi açısından oldukça çarpıcıdır. Kendini nihilist ve bir kuram teröristi olarak tanımlayan Baudrillard'ın düşüncesine göre nihilist bir sisteme verilecek en güzel yanıt yine nihilist bir tavır sergilemektir. Kimi düşünürlere göre Baudrillard tüm olumsuzluklara rağmen umudunu yitirmese de onun kendi ifadesi ile insanlığın kurtuluşu ancak toplu intiharı ile mümkündür. Böyle bir ifade, Herakleitos'un Efeslilere seslendiği diyalogu hatırlatır: “Efesliler'e yakışan bütün yetişkinlerin kendine asması ve kent-devletini çocuklara bırakmasıdır”.<sup>540</sup> Görüldüğü üzere Baudrillard'ın tezlerinin açmazları oldukça fazladır; özellikle marksizm eleştirileri daha çok retoriğe dayalıdır.

Gerçekliğin yanılsama dönüştüğü toplumlara gösteri toplumu adını veren Guy Debord; Marcuse ve Baudrillard ile aynı konulara değinmiştir. Aynı adlı kitabı ile bir meta ve toplum eleştirisi yapan Debord'un retoriği, eserinin okunmasında oldukça etkili olmuştur. Meta düzeni ve meta fetişizminin bireyleri kolonize ederek istediği forma soktuğunu söyleyen Debord, metanın ve metadan üreyen ilişkilerin hâkim olduğu yapıya gösteri adını verir. Daha önce de değinildiği üzere farklı boyutları olan gösteriye günlük yaşamda oldukça sık rastlanılır. Böyle bir gösteri türünün paradigması, meta değil metanın ifşa edilmesidir. İronik bir biçimde “Görünen şey iyidir; iyi olan görünendir” diyen Debord, Marx'tan devraldığı meta kavramını, imge ile değiştirerek, imge birikiminin iletişim araçları ve tekniği ile insanların ekonomik ya da siyasi otoritenin belirlediği ya da istediği düzeleme çekildiğini söyler. Senarist ve

<sup>540</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı, 2005, s. 279.

yönetmenlik de yapmış olan Debord, sinemanın ve görsel medyanın rolüne dair önemli tespitlerde bulunur: ona göre, bir imaj toplamından ibaret olan ünlü bir oyuncu; verilmesi önceden tasarlanan imajları film, dizi ya da reklamlar aracılığı ile topluma yayar. Böylece o kişi ile özdeşim kurmak isteyen insanlar, onun gibi giyinmeye, görünmeye hatta konuşmaya çalışır. Bu minvalde Freudçu bir anlayışa sahip olan Debord bir tezinde her ne kadar radikal olmayan hiçbir eylemin, böyle bir tahakküme son verme ihtimalinin olamayacağını dillendirse de metinlerin bütününe bakıldığında karamsar bir düşüncenin yoğunluğu hissedilir. Debord'un temsil ettiği durumculuk akımına, Baudrillard'ın göreceli olarak sempati duymasının tek nedeni, onların “an”da kalmalarıdır, sonuç yerine süreci öncelemeleridir.

Bilim ve teknolojiyi çalışma alanına dahil eden Habermas, kapitalizme ve kitle iletişim araçlarının kullanımına tepki gösterirken diğerlerinden başka bir yol izler. Weber'in araçsal aklını yeniden ele alan Habermas, bilimsel bilgi halini almış teknolojinin, bir ahlak felsefesi içerisinde ele alınması gerektiğini vurgular. Diğer okul düşünürlerinin teknolojiye ve aydınlanma karşı ortaya koydukları argümanları eleştirir. Yabancılaşma gibi konuları da sadece bilinç olarak ele alındığını dolayısıyla yeteri kadar açıklanamadığını ifade eden Habermas, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının ideolojik bir zemin üzerinde gerçekleşmeyeceğini belirtir. Özellikle Adorno ve Horkheimer'in böyle bir uğraşta başarısız olmalarının nedenini, kavramların yanlış yorumlanmasından ya da anlaşılmasından kaynaklandığını söyler. Buna örnek olarak *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1944) adlı eserinde bilimin itilmesi ve mit olarak görülmesinde bir çelişki olduğunu söyleyen Habermas, kendi geliştirdiği kuramı gereği ortak bir iletişime dayalı eylemde tüm yabancılaşma türlerinin ortadan kalkacağını belirtir.

Bu tez çalışmasında teknolojinin tarihsel süreçler bağlamında gelişimi ortaya konmuş ve insan üzerindeki etkileri, adı geçen düşünürler üzerinden saptanmıştır. Bunun için tez, üç bölümden oluştu: İlk bölümde Marcuse'nin felsefi kökenleri, ikinci bölümde kavramların açılımı ve son bölümde de çağdaş tartışmaları serimlendi. Yapılan çalışmanın neticesinde ulaşılan saptamalar ortaya kondu:

✓ Teknoloji ve ona bağılı olarak gelişen kitle iletişim araçlarının bireyi denetlenebilir hale getirmesi, salt kendi yapılarından kaynaklanmamaktadır.

✓ Kapitalizmin kendini üretme ve bireylerin zihninde meşruiyet kazanma vasıtası olarak kullandığı teknoloji, insanı sürekli olarak yabancılaşma ekseninde bir kısır döngüye sokmaktadır.

✓ Asıl olan metaların üretimi, sevki ve pazarın bireye kadar indirgenmesidir. Dolayısıyla teknolojik imkân ne kadar güçlü olursa üretim ve ardılı olan tüketim o kadar çok ve hızlı yayılacaktır.

✓ Yalın bir biçimde ticari faaliyet sahası olarak da tasarlanan ileri teknolojik kitle iletişim araçlarının motivasyonunda büyük ölçüde ekonomik getiri vardır.

✓ Dünya genelinde yaygın olarak kullanılan başlıca sosyal medya platformu olarak adlandırılan dijital alanlar, kullanıcılara hoş vakit geçirterek önlerine konan ya da dayatılan algoritmalara kayıtsız kalmalarını sağlamaktadır ki bu da bireyin yabancılaşması sürecine katkı sağlamaktadır.

✓ Kapitalizmin güdümündeki teknolojinin ivme kazanması ile yabancılaşma ve şeyleşme adlı sürecin ilerlemesinde doğru orantı olduğu görülmektedir.

✓ Çalışmada adı geçen düşünürlerin tüm bu olumsuz etkilere verdiği yanıtlar ya da getirdiği öneriler; bireylerin gündelik yaşamda ve dijital platformlarda, ilgi duyduğu disiplinlere hâkim, örgütlü eylemleriyle geçerlik kazanacaktır.

## KAYNAKÇA

- Adanır, Oğuz (2007). Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler. İzmir: Eylül Sanat.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (2014). Aydınlanmanın Diyalektiği (Çev. E. Ö. Karadoğan). İstanbul: Kabalıcı.
- Adugit, Yavuz (2013). “Özgürlüğün Kısa Tarihi.” FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Güz (16).
- Akerson, Fatma Erkman (2016). Göstergebilime Giriş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Arthur, Chris (1982). “Objectification and Alienation in Marx and Hegel.” Radical Philosophy, (30).
- Ateşoğlu, Güçlü (2021). “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit.” Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman İdealizmi II Hegel. Ankara: DoğuBatı.
- Aydın Ömür, Bulut Gürpınar (2020). “Herbert Marcuse’nin Politik Düşünce ve Özgürleşme Kuramı.” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 75.
- Bacon, Francis (2015). Novum Organum (Çev. T. Kabadayı). İstanbul: BilgeSu.
- Bağçe, H.Emre (2019). Frankfurt Okulu. Ankara: Doğu Batı.
- Baudrillard, Jean (1979). Tüketim Toplumu (Çev. N. Tural- F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, Jean (2005). Bir Parçadan Diğesine (Çev. Y. Avunç). İstanbul: İnkılap.
- Baudrillard, Jean (2008). Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri (Çev. O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

- Baudrillard, Jean (2011). Çaresiz Stratejiler (Çev. O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi
- Baudrillard, Jean (2011). Nesnelere Sistemi (Çev. O. Adanır- A. Karamollaoğlu). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Baudrillard, Jean (2011). Simülakrlar ve Simülasyon (Çev. O. Adanır). Ankara: DoğuBatı.
- Baudrillard, Jean (2013). Foucault'u Unutmak (Çev. O. Adanır). Ankara: DoğuBatı.
- Baudrillard, Jean (2013). Üretim Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması (Çev. O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Baudrillard, Jean (2017). Tüketim Toplumu (Çev. F. Keskin-N. Tural). İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, Walter (2002). Pasajlar (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Beiser, Frederick (2019). Hegel (Çev. S. Bayazit). İstanbul: Alfa.
- Best, Steven & Kellner, Douglas (2016). Postmodern Durum (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı.
- Bewes, Timothy (2020). Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe (Çev. D. Soysal). İstanbul: Metis.
- Bottomore, Tom (1991). Marxist Felsefe Sözlüğü (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: İletişim.
- Bottomore, Tom (1993). Marxist Düşünce Sözlüğü (Çev. M. Tunçay). İstanbul: İletişim.
- Bottomore, Tom (2013). Frankfurt Okulu ve Eleştirisi (Çev. Ü. H. Yolsal). İstanbul: Say.

- Bunyard, Tom (2018). *Debord, Time and Spectacle: Hegelian Marxism and Situationist Theory*. Boston: Brill Press.
- Burger, Jerry M. (2006). *Kişilik* (Çev. İ. D. E. Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs.
- Debord, Guy (1996). *Gösteri Toplumu ve Yorumlar* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.
- Ellul, Jacques (1954). *Technological Society*. New York: Vintage Books Press.
- Engels, Friedrich (1997). *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu* (Çev. Y. Fincancı). Ankara: Sol.
- Erdağı, Bora (2010). *Maddeci Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*. Doktora tezi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Feenberg, Andrew (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York: Routledge.
- Feenberg, Andrew (2010). “Eleştirel Teknoloji Teorisi.” Ed. Guido Ruivenkamp, vd. *Teknoloji ve Toplum*. İstanbul: Kalkedon.
- Feuerbach, Ludwig (2004). *Hristiyanlığın Özü* (Çev. Ö. Bulut). İstanbul: Öteki.
- Fuchs, Christian (2015). *Dijital Emek ve Karl Marx* (Çev. T.E. Kalaycı- S. Oğuz). Ankara: NotaBene.
- Fuchs, Christian (2016). *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*. London: University of Westminster Press.
- Freud, Sigmund (1990). *The Ego and The Id*. New York: WW Norton & Company.
- Freud, Sigmund (2004). *Uygarlık, Toplum ve Din* (Çev. E. Kapkın). İstanbul: Payel.

- Freud, Sigmund (2011). Haz İlkesinin Ötesinde (Çev. A. Babaoğlu). İstanbul: Metis.
- Freud, Sigmund (2011). Uygarlığın Huzursuzluğu (Çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis.
- Freud, Sigmund (2019). Bir Yanılsamanın Geleceği (Çev. M. Ökten). İstanbul: Say.
- Freud, Sigmund (2021). Kültürdeki Huzursuzluk (Çev. V. Atayman). İstanbul: Say.
- Fülbert, Georg (2011). Kapitalizmin Kısa Tarihi (Çev. S. Usta). İstanbul: Yordam.
- Gadamer, Hans-Georg (2008). "Hegel ve Heidegger." Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman İdealizmi II Hegel. İstanbul: Say.
- Gadamer, Hans- Georg (2021). "Yalıtılmışlık." Der. Güçlü Ateşoğlu. Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma. İstanbul: Ayrıntı.
- Gane, Mike (2008). Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik (Çev. A. Utku-S. Toker). Ankara: De Ki.
- Geuss, Raymond (2002). Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu. (Çev. F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı.
- Göçmen, Doğan (2018). "İkinci Feuerbach Tezi ve Marksçı Diyalektik Felsefenin "Nüvesi" Üzerine." Özne Dergisi, (28).
- Gramsci, Antonio (2014). Hapishane Defterleri IV.Cilt (Çev. B. Baysal). İstanbul: Kalkedon.
- Gray, J. Glenn (2008). "Heidegger'in "Varlık"ı." Haz. Ahmet Aydoğan. Heidegger. İstanbul: Say.
- Gülenç, Kurtul. "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışmaları." Der. Kurtul Gülenç & Özgür



Emrah Gürsel. Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek. İstanbul: Ayrıntı, s. 55, 92.

Habermas, Jürgen (1997). Bilgi ve İnsansal İlgiler (Çev. C. A. Kanat). İstanbul: Küyerel,

Habermas, Jürgen (2019). "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim (M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.

Habermas, Jürgen (2019). İletişimsel Eylem Kuramı (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Alfa.

Hatley, Kathleen (1973). "The Development Concept of Alienation From Hegel To Marx." Oklahoma: Flaming Rainbow University, s.14

Heidegger, Martin (1998). Tekniğe İlişkin Soruşturma (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma.

Heidegger, Martin (2009). Metafizik Nedir? (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger, Martin (2017). "Messkirch Anma Konuşması." Haz. Ahmet Aydoğan. Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği. İstanbul: Say.

Heidegger, Martin (2017). "Teknik ve Dönüş." Der. Ahmet Aydoğan. Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği. İstanbul: Say.

Heidegger, Martin (2018). Varlık ve Zaman (H. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa.

Heidegger, Martin (2019). Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım (Çev. Necati Akça). Ankara: Pharmakon.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (1991). Hukuk Felsefesinin Prensipleri (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (2005). Tüze Felsefesi (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014). Felsefi Propedeutik (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2016). Tarih Felsefesi (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2019). Tinin Görüngübilimi (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2019). Hukuk Felsefesinin Prensipleri (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sümer.
- Herakleitos (2005). Fragmanlar (Çev. C. Çakmak). İstanbul: Kabalcı.
- Hobsbawm, Eric (2021). Sermaye Çağı (Çev. M. S. Şener). Ankara: Dost.
- Hobsbawm, Eric (2021). Sanayi ve İmparatorluk (Çev. A. Ersoy). Ankara: Dost.
- Horkheimer, Max (2005). Geleneksel ve Eleştirel Kuram (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Hyppolite, Jean (2016). Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar (Çev. D. B. Kılınç). Ankara: DoğuBatı.
- Jappe, Anselm (1999). Guy Debord. California: University of California Press.
- Jay, Martin (2014). Diyalektik İmgelem Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950) (Çev. S. Doğan). İstanbul: Ayrıntı.
- Kant, Immanuel (2019). Arı Usun Eleştirisi (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Kapp, Ernst (2018). The Elements of A Philosophy of Technology. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kellner, Douglas (1989). Jean Baudrillard From Marxism to Postmodernism and Beyond. New York: Routledge.

- Kellner, Douglas (2004). "Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s." Ed. Douglas Kellner. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I Technology, War And Fascism. New York: Routledge.
- Kellner, Douglas (2011). "Introduction: Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation." Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five. New York: Routledge.
- Kovel, Joel (2000). Tarih ve Tin Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir Deneme (Çev. H. Pekinel). İstanbul: Ayrıntı.
- Kurtar, Senem (2014). Heidegger ve Poetik Düşünme. Ankara: Pharmakon.
- Lukacs, Georg (2014). Tarih ve Sınıf Bilinci (Çev. Y. Öner). İstanbul: Belge.
- Lukacs, Georg (2018). Toplumsal Varlığın Ontolojisi Hegel, Marx, Emek (Çev. D. B. Kılınç- E. Ekici- U. Y. Kaya). İstanbul: NotaBene.
- Macintyre, Alasdair (1970). Herbert Marcuse: An Exposition and A Polemic. New York: Viking Press.
- Marcuse, Herbert (1968). Sovyet Marksizmi (Çev. S. Çağan). İstanbul: May.
- Marcuse, Herbert (1970). Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia. Boston: Allen Lane The Penguin Press,
- Marcuse, Herbert (1987). Hegel's Ontology and the Theory of Historicity. New York: MIT Press.
- Marcuse, Herbert (1997). Tek Boyutlu İnsan (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Marcuse, Herbert (1997). Estetik Boyut (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Marcuse, Herbert (1998). Karşıdevrim ve İsyan (Çev. G. Koca- V. Ersoy). İstanbul: Ayrıntı.

Marcuse, Herbert (2001). "The Problem of Social Change in the Technological Society." Ed. Douglas Kellner. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II. London and New York: Routledge.

Marcuse, Herbert (2001). "The Individual in the Great Society." Ed. Douglas Kellner. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II Towards A Critical Theory Of Society. New York: Routledge.

Marcuse, Herbert (2003). "On The Problem of The Dialectic." Ed. Richard Wolin & John Abromeit. Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse. London: University of Nebraska Press.

Marcuse, Herbert (2003). "New Sources on the Foundation of Historical Materialism." Ed. Richard Wolin & John Abromeit. Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Marcuse, Herbert (2003). "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism." Ed. Richard Wolin & John Abromeit. Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse, Lincoln and London: University of Nebraska Press..

Marcuse, Herbert (2003). "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics." Ed. Richard Wolin & John Abromeit. Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Marcuse, Herbert (2005). "Heidegger's Politics" (Frederick Olafson, Görüşme Transkripsiyonu) Heideggerian Marxism.

Marcuse, Herbert (2011). "From Ontology to Technology." Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five. New York: Routledge..

Marcuse, Herbert (2011). "Philosophical Reflections on Science and Technology." Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five, New York: Routledge.

- Marcuse, Herbert (2011). "The Responsibility of Science." Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Five. New York: Routledge.
- Marcuse, Herbert (2013). Us ve Devrim (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Marcuse, Herbert (2016). Eros ve Uygarlık (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Marcuse, Herbert (2019). Özgürlük Üzerine Bir Deneme (Çev. S. Soysal). İstanbul: Ayrıntı.
- Marcuse, Herbert (2020). Olumsuzlamalar (Çev. A. Karaca-A. Öztürk-F. B. Tatlı-F. Yıldırım-H. Turan-M. Çetin-H. Karaağaç). İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, Karl (1979). Grundrisse: Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma (Çev.S. Nişanyan). İstanbul: Birikim.
- Marx, Karl (1979). Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı (Çev. S. Belli). Ankara: Sol.
- Marx, Karl (1997). Kapital III (Çev. A. Bilgi). Ankara: Sol.
- Marx, Karl (1998). Artı Değer Teorileri (Çev. Y. Fincancı). Ankara:Sol.
- Ollman, Bertell (2008). Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Arayışı (Çev. A. Kars). İstanbul: Yordam.
- Marx, Karl (2011). Kapital I (Çev. A. Bilgi). Ankara: Sol.
- Marx, Karl (2011). 1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe (Çev. K. Somer). Ankara: Sol.
- Marx, Karl (2016). Fransa'da İç Savaş (Çev. E. Özalp) İstanbul: Yordam.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1968). Alman İdeolojisi (Feuerbach) (Çev. S. Hilav). İstanbul: Sosyal.
- Marx, Karl& Engels, Friedrich (2008). Komünist Manifesto (Çev. N. Satlıgan-T. Ağaoğlu-O. Göçmen-Ş. Alpagut). İstanbul: Yordam.

- Opalski, Richard Gilman (2011). Spectular Capitalism, Guy Debord & Practice of Radical Philosophy, Brooklyn: Minor Compositions.
- Ökten, Kaan H. (2022). Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler. İstanbul:Alfa.
- Özmkas, Utku (2015). “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek” Toplum ve Bilim, (135).
- Pearson, Max (2000). Comparison of Herbert Marcuse And Guy Debord and Their Intellectual Influence On The Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France ,Middlebury College, Middlebury.
- Pinkard, Terry (2005). “Hegel’s Phenomenology and Logic: An Overview.” Ed. Karl Ameriks. The Cambridge Companion To German İdealism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plotinus (2018). Enneads. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, Otto (2021). “Tinın Fenomenolojisi’ni Anlamlandırma Girişimleri.” Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman İdealizmi II Hegel. Ankara: DoğuBatı.
- Ritzer, George (2019). Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek (Çev. F. Payzın). İstanbul: Ayrıntı.
- Ritzer, George & Stepnitsky, Jeffrey (2019). Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri (Çev. I. E. Howison). Ankara: De Ki.
- Robert R. Williams, “Hegel’in Geist Kavramı.” Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman idealizmi II Hegel. Ankara: DoğuBatı, 2021.
- Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., Herbert Marcuse (2014). Saf Hoşgörünün Bir Eleştirisi. (Çev. S. Soysal). Ankara: Heretik.
- Rush, Fred (2004). “Conceptual Foundations of Early Critical Theory”. Ed. Fred Rush. TheCambridge Companion To Critical Theory. Cambridge: Cambridge Press.

Sayers, Sean (2018). Marx ve Yabancılaşma Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar (Çev. F.Sarı). İstanbul: Kor.

Silier, Yıldız (2016). Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau. İstanbul: Yordam.

Sözen, Müslime & Mescioğlu, Talat (2019).“Endüstri 4.0’ın Türkiye ve Çin Üzerindeki İtici Etkileri.” International Journal of Social Inquiry, (12), s. 4-10.

Teber, Serol (2001). İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş Politik- Psikoloji Notları. İstanbul: Papirus.

Timur, Taner (2017). Habermas’ı Okumak. İstanbul: Yordam.

Toffoletti, Kim (2020). Yeni Bir Bakışla Baudrillard (Çev. Y. Başkavak). İstanbul: Kolektif.

Topal, Çağatay (2017). “Meta Fetişizmi: Latourcu Bir Okuma Denemesi.” Mediterranean Journal of Humanities, (374).

Toscano, Alberto (2011) “Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe.” Haz. Ateş Uslu. Bir İdea Olarak Komünizm. İstanbul: Ayrıntı.

Whitebook, Joel (2019). “Psychoanalysis and Critical Theory.” Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth. The Routledge Companion To The Frankfurt School. New York: Routledge.

Williams, Robert R. (2021). “Hegel’in Geist Kavramı.” Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman İdealizmi II Hegel. Ankara: DoğuBatı.

Wolin, Richard (2005). “Introduction: What is Heideggerian Marxism.” Ed. Richard Wolin & John Abromeit. Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Wolin, Richard (2016). Heidegger’in Çocukları (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma.

Wood, Allen W. (2013). "Hegel ve Marksizm." Ed. Güçlü Ateşoğlu. Alman İdealizmi II:Hegel. (Çev. B. Erdağı-M. E. Dinçer). Ankara: DoğuBatı, .

Yibing, Zhang (2012). Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu (Çev. A. Muhaddisoğlu). İstanbul: Kalkedon.

Zengin, Ferhat & Kıpır, Bahadır (2021). Yapay Zeka ve Medya. İstanbul: Doruk.





## ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı : Ahmet Uğur SAYILIR

Lisans : Celal Bayar Üniversitesi, Demirci Eğitim Fakültesi, Sınıf Öğretmenliği Bölümü. Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Yüksek Lisans : Felsefe Ana Bilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans

Yabancı Dil : İngilizce

Bilimsel Faaliyetler: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, XII. Sosyal Bilimler Kongresi'nde Bildiri Sunumu

Çalıştığı Kurumlar: MEB'e bağlı Anadolu Liseleri, Bursa Ölçme Değerlendirme Merkezi